

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ

*Journal of Sakarya University*  
*Faculty of Theology*

**ISSN: 2146-9806**  
**e-ISSN: 1304-6535**

Cilt/Volume: 22 | Sayı/Issue: 42 | Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,*  
uluslararası hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu  
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince

"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve  
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

<b>SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b>	<b>JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY</b>
Cilt: 22   Sayı: 42   Yıl: 2020 (Aralık)	Volume: 22   Issue: 42   Year: 2020 (December)
ISSN: 2146-9806 e-ISSN: 1304-6535	
<p>Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI Editör/Editor in chief Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA Sayı Editörleri/Issue Editors Arş. Gör. Ayşe KAYA Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HENDEK Dr. Öğr. Üyesi Aysegül METE Dil Editörü/Language Editor Arş. Gör. Dr. Esra AKAY DAÇ Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ayşe KAYA İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ÇETİN Arş. Gör. Furkan Ramazan ÖGE Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya, 2020 Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti. A. Menderes Cad. No: 22/A Yenice, Adapazarı Tel: +90 (264) 273 52 53 – Faks: +90 (264) 281 73 00 Yazışma Adresi/Corresponding Address Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Esentepe Kampüsü 54000 Serdivan/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 – Faks: +90 (264) 295 67 36 web sayfası / web page <a href="http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd">http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd</a> e- posta / e-mail: <a href="mailto:sauifd@sakarya.edu.tr">sauifd@sakarya.edu.tr</a></p>	<p><b>Yayın Kurulu / Editorial Board</b> Prof. Dr. Bilal GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Erdiç AHATLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi İhsan KAHVECİ (İbn Haldun Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi)</p> <p><b>Danışma Kurulu / Advisory Board</b> Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Konya Necmettin Erbakan Üni.) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnaabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. Hacı Mehmet GÜNAY (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU (Rize RTE Üni.) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üni.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (TDV 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ (Kocaeli Üniversitesi) Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
<b>Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue</b>	
<p>Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Osman GÜMAN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Servet BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Soner DUMAN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Çanakkale Onsekiz Mart Ü.) Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Bursa Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Veli ATMACA (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi) Doç. Dr. Abdullah İNCE (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU (Trakya Üniversitesi) Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Recep CÜN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)</p>	<p>Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU (Kırıkkale Üniversitesi) Dr. Öğr. Üye. Abdullah HİKMET ATAN (İstanbul Ü.) Dr. Öğr. Üye. Ferhat GÖKÇE (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.) Dr. Öğr. Üye. Halil İbrahim HANÇABAY (İstanbul Üniv.) Dr. Öğr. Üye. Habib KARTALOĞLU (Sakarya Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Talip DEMİR (Şırnak Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Zeynep SAĞIR (Fırat Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AY (Akdeniz Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Üniversitesi) Öğr. Gör. Dr. Ayşe ELMALI KARAKAYA (Sakarya Ü.) Ar. Gör. Dr. Yunus Emre TEMİZ (Sakarya Üniversitesi)</p>
Dergimizin yaygın ve yazım ilkeleri 571-579 sayfaları arasında yer almaktadır.	

## **Açık Erişim Politikası / Open Access Policy**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

*Journal of Sakarya University Faculty of Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License. Journal of Sakarya University Faculty of Theology provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Journal of Sakarya University Faculty of Theology has added its name to the Budapest Open Access Initiative.*

## **Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services**

- 1- ESCI- Emerging Sources Citation Index (2017)
- 2- DOAJ- Directory of Open Access Journals (2017)
- 3- DRJI- Directory of Research Journals Indexing (2017)
- 4- ULAKBİM- TR Dizin (2012)
- 5- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2011)
- 6- EBSCOHOST (2010)
- 7- Academic Resource Index- ResearchBib (2017)
- 8- PhilPapers (2017)
- 9- CEEOL- Central and Eastern European Online Library (2017)
- 10- ESJI- Eurasian Scientific Journal Index (2017)
- 11- ROOTINDEXING- Journal Abstracting and Indexing Service (2017)
- 12- CiteFactor- Academic Scientific Journals (2017)
- 13- OAJI- Open Academic Journals Index (2017)
- 14- Scientific World Index (2017)
- 15- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2017)
- 16- IZOR- International Institute of Organized Research (2017)
- 17- Scilit- Scientific Literature (2017)
- 18- Türk Eğitim İndeksi (2017)
- 19- Acarindex- Akademik Araştırmalar İndeksi (2017)
- 20- ROAD- Directory of Open Access Scholarly Resources (2017)
- 21- Science Library Index (2017)
- 22- OpenAIRE (2017)
- 23- ERIHPLUS- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (2017)
- 24- Scientific Indexing Services (2017)
- 25- İdealonline (2017)
- 26- WORLDCAT (2017)
- 27- SAIF- Scholar Article Impact Factor (2017)
- 28- Index Copernicus International (2018)
- 29- MIAR - Information Matrix for the Analysis of Journals (2018)
- 30- MLA - Modern Language Association (2018)
- 31- ATLA Religion Database (2019)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Makaleler / Articles

**Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945) / The Emergence of Dâr al-Khilâfa in East Baghdād and Palaces Built There (279-334/892-945)**

**Doç. Dr. Saim Yılmaz - Ömer Sazak**  
285-313

**Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferâyini'ye Arapça Bir Maktelin Anatomisi: Nûru'l-'Ayn fî Meşhedî'l-Hüseyn Üzerine Bazı Tespitler / From Abû Miḥnaf to Abû Ishâq al-Isfarâinî Analysis of an Arabic Maqṭal: Some Notes on Nûr al-'Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn**

**Doç. Dr. Elnura Azizova**  
315-341

**Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekaleti Hesaplarının Fıkhi ve İktisadi Tahlili / Islamic Jurisprudence and Economic Analysis of the Wakāla Investment Accounts in Participation Banking**

**Arş. Gör. Dr. Mücahit Özdemir - Arş. Gör. Nazan Lila**  
343-372

**Erken Dönemde Kitaplarını İmhâ Eden Hadisçiler ve Bunun Hadis İlimine Etkileri / Muḥaddiths Who Destroyed Their Books and Its Influences on Ḥadīth Science**

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çelik**  
373-400

**Hattat Hâfız Sâim Özel'in Hayatı, Mesleği ve Eserleri / Life, Profession and Works of Calligrapher Hâfız Sâim Özel**

**Doç. Dr. Mehmet Memiş**  
401-432

**Religiosity and Public Attitudes toward Abortion among Turkish Adults: From an Islamic Perspective / Türk Yetişkinlerin Dindarlığı ve Kürtaja Yönelik Toplumsal Tutumları: İslami Perspektiften**

**Öğr. Gör. Dr. Doğan Hatun - Dr. Öğr. Üyesi Murat Yılmaz**  
433-456

**Aile İçi Şiddetin Önleyicisi Olarak İslam'ın Merhamet Temelli Aile Modeli / *Compassion-Based Family Model of Islam as a Preventative of Domestic Violence***

**Dr. Öğr. Üyesi Sevede Düzgüner - Prof. Dr. Huriye Martı**  
457-482

**Dinî Grup Mensubu Kadınların Kadın Algısı ve Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Düşüncelerinin İncelenmesi: İsmailağa Cemaati Örneği / *An Analysis of Women Member of the Religious Group's Thoughts and Perception of Women and Gender Roles: The Case of Ismailaga Community***

**Dr. Zehra Işık**  
483-510

**Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi / *Analysis of the Concept of Travel (Tourism) from the Quranic Perspective in the Context of Understanding the Freedom of Travel According to Islamic Law***

**Öğr. Gör. Mehmet Hicabi Seçkiner**  
511-538

**Kitap Değerlendirmeleri / *Book Reviews***

Joshua Berman. *Ani Maamin: Biblical Criticism, Historical Truth and the Thirteen Principles of Faith.*

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ali Bağır**  
539-546

Muhammed Halil Çiçek. *Uslûbu'l-Azame fi'l-Kur'âni'l-Kerîm.*

**Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Uzun**  
547-552

Kolektif. *Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm.*

**Arş. Gör. Muhammed Ali Acar**  
553-557

Feyza Betül Köse. *Cariye.*

**Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar**  
559-567

**İndeks / *Index***

41-42. Sayılar  
569-570

**Yayın ve Yazım İlkeleri / *Guidelines for Publication***

571-579

## Editör'den

Haziran 2020 sayısında editör yazısına “Tüm dünyayı kısa sürede etkisi altına alan Covid-19 salgınının ölümcül etkisinin azaldığı günlerdeyiz” diye bir ifadeyle başlamıştım. Öyle de ümit ediyordum. Fakat gelinen noktada bu düşüncemizin yanlış olduğunu görmekteyiz.

Mart 2020'den bu yana hayatımızın seyri oldukça değişti. Çalışma alışkanlıklarımız, ortam ve imkânlarımız ve en önemlisi psikolojimiz bu süreçten etkilendi. Her insan gibi araştırmacılardan da birçok kişi bu virüse yakalandı, yakın ailesine, akrabalarına ve arkadaşlarına bu virüs bulaştı ve sevdiklerinden, tanıdıklarından vefat edenler de oldu. Dolayısıyla, her alanda olduğu gibi salgının maddi-manevi ağırlığı akademide de hissedildi, hissediliyor.

Bu sıkıntılı dönemde kütüphanelere gidemeyen, fakültedeki çalışma imkânlarından yararlanamayan, hatta ev ortamında çocukların oyun ve eğlencelerinin arasında ilmi faaliyetleri devam ettirmeye çalışan araştırmacıların bu emeklerini zayi etmeden, yapabileceğimiz en güzel şekliyle ve tam zamanında kıymetli çalışmalarını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz. Önceki sayılarımızda da olduğu gibi, yazarlarımıza makul süreler içinde cevap vermiş olmaktan, liyakatli hakemlerin desteklerini alarak çalışmalarını hakkıyla değerlendirmeye tabi tutmaktan ve yayıncılık ilkelerimize böylesi bir dönemde de sadık kalabilmiş olmaktan dolayı ayrıca kıvançlıyız.

Bu sayımızda da ilahiyat alanına dair kapsamlı sayılabilecek bir içeriğe sahibiz. Bütün süreçleri geçerek yayınlanmaya layık olan; İslam tarihi ve sanatları, İslam ekonomisi, hadis, din psikolojisi ve din sosyolojisi olmak üzere çeşitli alanlara ait konuların özgün bir şekilde ele alındığı, ilahiyat konularına merak duyan birçok kişinin ilgisine yönelik bir şeyler bulabileceği bir sayı bu sayede vücuda gelmiş oldu. Dolayısıyla dokuz araştırma makalesi ve dört kitap değerlendirmesi ile bu sayımızı yayımlıyoruz.

Bu vesileyle, yazarlarımıza, dergimize özveriyle ve karşılık beklemezsizin destek olan kıymetli hakemlerimize ve elinden geleni en iyi şekilde ortaya koymaya çalışan dergi ekibine çok teşekkür ederim.

Ayrıca fakülte dergimiz ile ilgili tüm taleplerimizi memnuniyetle yerine getiren dekanımız Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI hocamıza ve az çok katkısı olan herkese dergi ekibi olarak teşekkür ederiz.

Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)**

*The Emergence of Dâr al-Khilâfa in East Bağdâd and Palaces Built There (279-334/892-945)*

**Saim Yılmaz**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı – Assoc. Prof., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Islamic History.

saimy@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7606-3663>

**Ömer Sazak**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı - Master's Degree, Sakarya University Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts.

omer.sazak@bilecik.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0219-9079>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 17/09/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 09/11/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atıf/Citation: Yılmaz, Saim – Sazak, Ömer. "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334 / 892-945)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 285-313. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.796487>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)

### Öz

Abbâsîler'in (132-656/750-1258) ikinci halifesi Mansûr (136-158/754-775), devletin merkezi olarak kurduğu Bağdat şehrinin ortasına hilâfet sarayını inşa ettirmişti. Sonraki halifeler, hilâfet sarayını olarak Bağdat'ın batısı ve doğusunda inşa edilen çeşitli sarayları tercih ettiler. İkamet edilen saraylar değişiklik gösterse de Bağdat şehri, 221 (836) yılında yönetim Sâmerâ'ya taşınıncaya kadar yaklaşık doksan yıl hilâfet merkezi olmaya devam etti. Sâmerâ'dan yeniden Bağdat'a dönüşte, Doğu Bağdat'ta yer alan Hasenî Sarayı hilâfet sarayı yapıldı. Halife Mu'tazid (279-289/892-902) ve oğulları bu sarayın çevresinde beş ayrı saray ve farklı yapılar inşa ettirdiler. Dârülhilâfe adı verilen bu yeni yerleşim yeri, devletin yıkılışına kadar halifelerin ikamet ettikleri kalıcı bir merkez haline geldi. Bu çalışmada Mu'tazid ve oğulları tarafından Dârülhilâfe sınırları içerisinde yaptırılan saraylar incelenmiştir. Tarihçiler arasında görüş ayrılığına neden olan devlet merkezini Sâmerâ'dan Bağdat'a taşıyıp Hasenî Sarayı'nı hilâfet sarayı olarak kullanan ilk halifenin kim olduğu konusu bu incelemenin önemli bir noktasını teşkil ettiğinden öncelikle ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Dârülhilâfe, Hasenî Sarayı, Süreyyâ Sarayı, Tâc Sarayı, Dârüş-şecere, Firdevs Sarayı, Cevsakulmuhtes.

## The Emergence of Dâr al-Khilâfa in East Baghdād and Palaces Built There (279-334/892-945)

### Abstract

al-Manşûr (136-158/754-775), the second caliph of the 'Abbāsids (132-656/750-1258), had the palace of caliphate built in the middle of the city of Baghdād, which was established as the center of the state. Later caliphs preferred various palaces built in the west and east of Baghdād as the palace of the caliphate. The city of Baghdād continued to be a center of caliphate for about ninety years until the 'Abbāsīd administration moved to Sāmarrā' in 221 (836), although the palaces inhabited were different. On the way back from Sāmarrā' to Baghdād, the Ḥasanī Palace in East Baghdād was built as a caliphate palace. Caliph al-Mu'tazid (279-289/892-902) and his sons had five palaces and different structures built around this palace. This new settlement, called Dâr al-Khilâfa, became a permanent center where the caliphs lived until the collapse of the state. In this study, the palaces built by al-Mu'tazid and his sons within the borders of Dâr al-Khilâfa were examined. The issue of who was the first caliph who moved the state center from Sāmarrā' to Baghdād and used the Ḥasanī Palace as the palace of caliphate, which caused a difference of opinion among historians, was addressed first, as it constitutes an important point of this study. [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Islamic History, Dâr al-Khilâfa, Qasr al-Ḥasanī, Qasr al-Thurayyā, Qasr al-Tāj, Dâr al-Shajarah, Qasr al-Firdaws, al-Jawsak al-Muhdath.

### Giriş

Muâviye b. Ebû Süfyân (41-60/661-680), Şam valiliği esnasında Dimaşk'ta Kubbetü'l-hadra isimli bir saray inşa ettirdi. Halife olduktan sonra da ailesiyle birlikte bu sarayda ikamet etmeye ve devlet işlerini buradan yürütmeye devam etti. Onun şehrin merkezinde inşa ettirdiği bu saray, İslâm tarihinde hilâfet sarayının (dârü'l-hilâfe) ilk örneği oldu.<sup>1</sup>

1 İsmail Yiğit, *Emevîler (661-750)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 182; Zeynep Tarım Ertuğ, "Saray", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/117.



Emevîler'i (41-132/661-750) iktidardan uzaklaştıran Abbâsîler'in ikinci halifesi Mansûr, Dicle nehrinin batı yakasında devletin merkezi olarak kurduğu Bağdat şehrinin ortasına Kubbetü'l-hadra isimli hilâfet sarayını inşa etti.<sup>2</sup> Ancak ondan sonraki halifeler, hilâfet sarayı olarak Bağdat'ın batısı ve doğusunda inşa edilen çeşitli sarayları tercih ettiler. Halife Mehdî (158-169/775-785), Doğu Bağdat'ta bulunan Rusâfe Sarayı'nı tercih ederken; Hârûnürreşîd (170-193/786-809) ve Emîn (193-198/809-813), Batı Bağdat'ta bulunan Huld Sarayı'nda ikamet etti. Ancak Halife Emîn ile kardeşi Me'mûn'un (198-218/813-833) iktidar mücadelesinde her iki saray da harap oldu. Bu mücadeleyi kazanan Me'mûn, bir müddet Horasan'da kaldıktan sonra Bağdat'a geldiğinde önce Rusâfe Sarayı'nda ikamet ederken, daha sonra da Doğu Bağdat'ta Muharrim yakınlarında yaptırdığı saraya yerleşti. Mu'tasım da (218-227/833-842) Sâmerrâ'ya taşınuncaya kadar aynı sarayda oturmaya devam etti.<sup>3</sup> Halifelerin sarayları değişmekle birlikte Bağdat şehri, yönetim Sâmerrâ'ya taşınuncaya kadar yaklaşık doksan yıl hilâfet merkezi olma özelliğini korudu.

Abbâsîler'in, Sâmerrâ'dan yeniden Bağdat'a döndüklerinde Doğu Bağdat'taki Hasenî Sarayı'nun hilâfet sarayı yapılması, devletin kalıcı bir hilâfet sarayına kavuşmasını da beraberinde getirdi. Mu'tazid ve ondan sonra oğullarının Hasenî Sarayı etrafında inşa ettikleri saraylar, meydanlar, hayvanat bahçeleri ve sair müştemilat Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe isimli yeni bir yerleşim yerinin ortaya çıkmasını sağladı. Bağdat'ın dört büyük mahallesinden biri haline gelen bu yeni yerleşim yeri, Abbâsîler'in yıkılışına kadar hilâfet merkezi olarak kullanılmıştır.

Bu çalışma söz konusu Dârülhilâfe'yi incelemektedir. İki bölümden oluşan çalışmada, öncelikle hilâfet merkezinin Sâmerrâ'dan yeniden Bağdat'a taşınması, yani Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin ortaya çıkışı konusu ele alınmıştır. İkinci kısımda ise Abbâsîler'in 279 (892) yılında yeniden Bağdat'a dönüşlerinden 334 (945) yılında Büveyhî nüfuzu altına girinceye kadar geçen süreç içerisinde Mu'tazid ve oğullarının Dârülhilâfe'de yaptırmış oldukları saraylar incelenmiştir.

Türkiye'de, tespit edebildiğimiz kadarıyla Abbâsîler dönemindeki sarayları inceleyen müstakil bir çalışma mevcut değildir. Bununla birlikte (Sâmerrâ'dakiler hariç) Abbâsî saraylarının bulunduğu Bağdat şehir tarihini konu alan üç doktora çalışması mevcuttur. Abbâsîler'in ilk yüzyılını inceleyen Kadir Kan'a<sup>4</sup> ait ilk çalışma bizim ele aldığımız dönemin dışında kalmaktadır.

2 Mustafa Hizmetli, "Abbâsîlerde Saraylar ve Saray Hayatı", *İslam Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 6/320-321; Ertuğ, "Saray", 36/117.

3 Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit: Wayne State University Press, 1970), 265, dn. 1; Ramazan Şeşen, "Dârülhilâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/538-539.

4 Kadir Kan, *Abbâsîler'in Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)* (Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).

Abdülhamit Dündar'a ait ikinci çalışma<sup>5</sup> bu dönemi kısmen içermekteyse de bir yüzyılın bütün boyutlarıyla incelenmesi sebebiyle saraylar hakkında yeterli veri toplama ve değerlendirme imkânı bulunamamış görünmektedir. Ayrıca bizim çalışmamız Dündar'inkinden farklı olarak sarayların IV. (X.) asırdan sonraki durumlarına da ışık tutmaktadır. Abbâsiler'in kuruluşundan Selçuklular'a kadar olan uzun bir dönemi ele alan ve tek bir kaynağa dayanan Hüseyin Polat'a<sup>6</sup> ait üçüncü çalışma, saraylar konusunda oldukça kısa bilgiler içermektedir.<sup>7</sup>

Yurtdışında konuyla ilgili az sayıdaki çalışmalardan Strange'in<sup>8</sup> Abbâsiler dönemi Bağdat şehir tarihini ele alan eseri bizim ilgilendiğimiz meseleye odaklanmamakla birlikte çalışma esnasında en fazla istifade ettiğimiz araştırma özelliğini taşımaktadır. Bazı konularda farklı sonuçlara ulaşılmış olsak da onun fikirleri bizim yeni tespitler yapmamızda yol gösterici olmuştur. Görebildiğimiz kadarıyla bu farklılığın temel etkeni, müellifin İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam*<sup>9</sup> adlı eserini kullanmamış olmasıdır. Son olarak bir kısmı tercüme bir kısmı teliften meydana gelen Lassner'in<sup>10</sup> Bağdat topografyasına dair çalışmasının özellikle dipnotlarından istifade ettiğimizi de belirtmemiz gerekir.

## 1. Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı: Hilâfet Sarayı'nın Hasenî Sarayı'na Taşınması

Bağdat'ın doğu yakasında kurulan Dârülhilâfe'nin temelini teşkil eden Hasenî Sarayı, Dicle Nehri'nin doğu yakasında Muallâ Nehri'nin<sup>11</sup> alt tarafında yer almaktaydı.<sup>12</sup> Bu saray, Halife Hârûnürreşîd zamanında Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) oğlu Ca'fer (ö. 187/803) tarafından yaptırılmıştır. Ca'fer b. Yahyâ'nın Halife Hârûnürreşîd tarafından öldürülmesinin ardından saray, halifenin oğlu Me'mûn'a intikal etti. Bu zamana kadar

- 5 Abdülhamit Dündar, *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)* (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).
- 6 Hüseyin Polat, *Kuruluşundan XII. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar Bağdat ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019).
- 7 Hüseyin Polat'ın çalışması hakkında kaleme alınan değerlendirme yazısı için bk. Halil İbrahim Hançabay, "Hüseyin Polat, Kuruluşundan XII. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar Bağdat ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 219-228.
- 8 Guy Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate* (Oxford: The Clarendon Press, 1993), 250.
- 9 Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Aâtâ-Muştafa Abdülkâdir Aâtâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992).
- 10 Lassner, *The Topography of Baghdad*, 265-271.
- 11 Ebü Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Şâbit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 1/114-115.
- 12 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99.

Ca'ferî Sarayı (el-Kasru'l-Ca'ferî) olarak bilinen saray, bundan sonra Me'mûnî Sarayı (el-Kasru'l-Me'mûnî) ismiyle anılmaya başlamıştır.<sup>13</sup>

Me'mûn vakit geçirmekten hoşlandığı bu sarayda ciddi imar faaliyetlerinde bulundu. At yarışları düzenlemek için bir yarış alanı, Savlecân (Çevgân)<sup>14</sup> oynamak için büyük bir meydan ve vahşi hayvanlar için bir hayvanat bahçesi ilave etti. Ayrıca sarayın doğu tarafına bir kapı açtırdı ve kazdırdığı bir kanalla Muallâ Nehri'nden saraya su getirtti. Kuşkusuz Me'mûn'un bu sarayın yakınında daha sonra kendisine nispetle Me'mûniyye olarak isimlendirilecek olan yeni bir yerleşim yeri oluşturması bu sarayın değerini daha da artırdı. Askerü'l-hâs birliklerini ve önde gelen yakın adamlarını bu semte yerleştirdi. Me'mûn'un yakın adamlarından daha sonra valilik ve vezirlik görevlerine getirilecek olan Fazl b. Sehl (ö. 202/818) ve onun kardeşi Hasan b. Sehl (ö. 236/851) gibi önde gelenler de burada ikamet edenler arasındaydı.<sup>15</sup>

Me'mûn, babası Halife Hârûnürreşîd tarafından 182 (799) yılında Horasan'a vali tayin edilinceye kadar Me'mûnî Sarayı'nda ikamet etti. Vali tayin edilen Me'mûn ile birlikte Fazl b. Sehl ve Hasan b. Sehl kardeşler de Horasan'a gittiler. Hârûnürreşîd'in vefatından sonra halife olan Emîn (193-198/809-813) ile kardeşi Me'mûn arasında büyük bir iktidar mücadelesi başladı. Emîn ile giriştiği iktidar mücadelesini kazanan Me'mûn, halife olduktan sonra da Horasan'da kalarak Merv'de oturmaya devam etti. Ancak Halife Me'mûn tarafından Irak valisi tayin edilen Hasan b. Sehl, Horasan'dan dönerek Bağdat'ta Me'mûnî Sarayı olarak bilinen sarayda ikamet etmeye başladı. Bu durum Halife Me'mûn Bağdat'a döndükten (203/818) sonra da değişmedi. Halife Me'mûn Horasan'dan Bağdat'a geldiğinde Batı Bağdat'ta yer alan Huld Sarayı'na yerleşti ve böylece burası hilâfet sarayı oldu. Öte yandan Hasan b. Sehl de Me'mûnî Sarayı'nda oturmaya devam etti.<sup>16</sup>

Me'mûnî Sarayı'nın mülkiyeti bir müddet sonra burada ikamet etmekte olan Hasan b. Sehl'e geçmiştir. Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) anlatımına göre Hasan b. Sehl'in kızı Bûrân ile evlenen Halife Me'mûn, düğün merasiminin ardından kayınpederi Hasan b. Sehl'in isteği doğrultusunda bu sarayı ve etrafındaki yapıları ona hediye etti. Sarayın mülkiyetinin Hasan b. Sehl'e geçmesinden sonra bu zamana kadar Me'mûnî Sarayı olarak bilinen bu saray, Hasenî Sarayı (el-Kasru'l-Hasenî) ismiyle anılmaya başlamıştır.<sup>17</sup> Bu düğün

13 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99.

14 Farsça'da çevgân, Türkçe'de çögen olarak ifade edilen Savlecân oyunu, Ortaçağ'da Orta ve Uzakdoğu saraylarında oynanan ve bugünkü polo oyununa benzeyen ancak üstünden topla oynanan bir oyun türüdür. Detaylı bilgi için bk. Feyzi Halıcı, "Çevgân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/294-295.

15 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 2/4.

16 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

17 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

merasiminin 210 (825) senesinde gerçekleştiği dikkate alındığında,<sup>18</sup> sarayın mülkiyeti en erken bu tarihten itibaren Hasan b. Sehl'e geçmiş olmalıdır.

Hasenî Sarayı, kocası Halife Me'mûn ve babası Hasan b. Sehl'in vefatının ardından kızı Bûrân'a kalmış ve o bu sarayda uzun bir süre ikamet etmiştir.<sup>19</sup> Ancak Hasenî Sarayı'nın Bûrân'dan sonra kime intikal ettiği ve bizim konumuz açısından daha da önemlisi ne zaman hilâfet sarayı haline geldiği noktasında iki farklı anlatım söz konusudur. Bağdat şehir tarihi hakkında oldukça hacimli, müstakil bir eser kaleme almış olan Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Rûsûmü dâri'l-hilâfe* isimli eserin müellifi Sâbî'den (ö. 448/1056) aktardığına göre Bûrân, bu sarayı Halife Mu'tazîd'a teslim etmiştir. Buradaki anlatıma göre Mu'tazîd, Hasenî Sarayı'nda oturmak istediğini belirterek Bûrân'dan sarayı boşaltmasını istedi. Bunun üzerine kısa bir süre isteyen Bûrân, sarayın zaman içerisinde yıpranan yerlerini tadilattan geçirdi. Ayrıca güzel mobilyalarla sarayı tefriş ederek kıymetli perdelerle donattı. Mahzenlere halifenin ihtiyaç duyabileceği bütün eşyaları temin ettirdi ve halifeye hizmet edecek hizmetçiler de görevlendirdi. Tadilat işlerinin bitmesinin ardından Mu'tazîd'a mektup yazarak yerleşmesi için sarayın hazır olduğunu bildirdi. Bûrân'ın yaptırmış olduğu tadilattan oldukça memnun kalan Mu'tazîd, daha sonra bu saraya yerleşmiştir.<sup>20</sup>

Bûrân'ın, Hasenî Sarayı'nı hangi halifeye teslim ettiği konusundaki ikinci rivayet muahhar tarihçi Yâkût el-Hamevî'ye aittir. Hatîb el-Bağdâdî'nin eserinde yer alanla büyük oranda benzerlik arz eden bu rivayette en önemli fark, Hasenî Sarayı'na yerleşen ilk halifenin Mu'temid (256-279/870-892) olarak belirtilmesidir. Yukarıda zikredildiği gibi Bûrân tarafından yaptırılan tadilat çalışmalarının ardından saraya yerleşen Halife Mu'temid, bundan sonraki zamanının bir kısmını Sâmer râ'da bir kısmını ise Bağdat'ta Hasenî Sarayı'nda geçirmiştir. 279 (892) yılında Hasenî Sarayı'nda vefat eden Halife Mu'temid'in cenazesi Sâmer râ'ya defnedilmiştir.<sup>21</sup>

İlk sırada zikrettiğimiz rivayeti aktaran Hatîb el-Bağdâdî, söz konusu rivayetin hemen ardından Bûrân'ın 271 (884-885) yılında vefat ettiğini belirterek onun Halife Mu'tazîd zamanına yetişemediğini, saraya yerleşen ilk halifenin Mu'temid olması gerektiğini zikreder.<sup>22</sup> Hasenî Sarayı'nın Mu'temid'e teslim edildiğini aktaran Yâkût el-Hamevî, onun bu düzeltilmesini de dikkate

18 Geniş bilgi için bk Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, nşr. Muḥammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1990), 7/566, 606-610; İsmâil b. Ömer b. Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1981), 11/53.

19 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

20 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 11/245-246, 335; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 11/53, 73.

21 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

22 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 11/245-246, 335; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 11/53, 73.

almış olmalıdır. Bu iki rivayet hakkında değerlendirmede bulunan araştırmacı Strange, ilk rivayette isim yazımında yanlışlık yapılmış olabileceği tahmininde bulunmaktadır.<sup>23</sup> Aslında bu tahmini yapmak yerine, dönemin kaynağı Taberî'nin eserinden Halife Mu'temid'in vefatı esnasında Hasenî Sarayı'nda ikamet ettiğini teyit etmek mümkündür.<sup>24</sup> Bu rivayet, süresini bilemesek de Halife Mu'temid'in Mu'tazid'dan önce bu sarayda ikamet ettiğini tespit etmek için yeterli kabul edilebilir.

Mu'temid'in Hasenî Sarayı'nda ikamet ettiğini tespit etmiş olsak da dönemin siyasî şartları ve onun Bağdat'ta bulunduğunu gösteren rivayetler kronolojik olarak takip edildiğinde, Mu'temid'in bu sarayda uzun süreli ikamet ettiğini, daha da önemlisi bu sarayı hilâfet sarayı olarak kullandığını iddia etmek oldukça zor görünmektedir. 256 (870) yılında halife olan Mu'temid, 261 (875) yılında henüz buluş çağına ermemiş oğlu Ca'fer'i el-Mufavvaz lakabıyla birinci sırada, kendi kardeşi Ebû Ahmed'i ise el-Muvaffak lakabıyla ikinci sırada veliaht tayin ederek nâibi sıfatıyla devlet idaresini kardeşine teslim etmişti.<sup>25</sup> Ancak bundan sonraki süreçte devlet idaresini tamamıyla ele geçiren kardeşi Muvaffak'ın baskı ve nüfuzundan kurtulmak isteyen Halife Mu'temid, bu sırada Mısır'ın idaresini elinde bulunduran Ahmed b. Tolun'a sığınmak istedi (269/883). Fakat bu teşebbüsünde başarılı olamayınca kardeşi tarafından hacir altına alınarak yetkileri kısıtlandı ve vefat edinceye kadar göz hapsinde tutuldu.<sup>26</sup> Bundan sonra devlet idaresinde önemli bir etkinliği kalmayan Mu'temid'in 279 (892) yılındaki vefatına kadar geçen on yıllık süreç içerisinde Bağdat'a geldiğini gösteren sadece üç kayıt mevcuttur. Bunların ilkinde Halife Mu'temid'in 270 yılının Şaban (Şubat 884) ayında Bağdat'a geldiği, ardından aynı yıl içerisinde Sâmerrâ'ya döndüğü zikredilmektedir.<sup>27</sup> İkinci rivayette onun 271 yılı Şevvâl (Mart-Nisan 885) ayında Bağdat'ta Hurasan hacılarını huzuruna kabul ettiği kaydedilmektedir.<sup>28</sup> Onun Bağdat'a gelişle alakalı üçüncü rivayet 278 yılı Safer (Haziran 891) ayına aittir. Devlet idaresini elinde bulunduran kardeşi Muvaffak'ın vefatı öncesindeki hastalığı

23 Strange, *Baghdad*, 249.

24 et-Taberî, *Târîh*, 10/29.

25 et-Taberî, *Târîh*, 9/514; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürûci'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Muḥammed Muhyiddîn Abdülhâmîd (Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye, ts.), 4/211; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/163; İzzeddin Ali b. Muḥammed b. el-Eṣṣîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. C. J. Tornberg (Beyrut: y.y., 1979), 7/277-278.

26 et-Taberî, *Târîh*, 9/620-622; *Mürûci'z-zeheb*, 12/222-223; Muḥammed b. Ali b. Tabâtâbâ İbnü't-Ṭıḳṭakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmîyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 252; Celâleddin es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, nşr. Kâsım er-Rıfâ'i-Muḥammed el-Oṣmânî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1986), 414-415, 417. Halife Mu'temid ile kardeşi Muvaffak arasındaki ilişkiler hakkında değerlendirmeler için ayrıca bk. Saim Yılmaz, *Mu'tazid ve Müktefi Döneminde Abbâsîler* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006), 69-74.

27 et-Taberî, *Târîh*, 9/666; *Târîhu'l-hulefâ*, 414-416.

28 et-Taberî, *Târîh*, 10/7.

esnasında Medâin'de bulunan Halife Mu'temid, Vezir Ebü's-Sakr tarafından Bağdat'a getirilmiştir.<sup>29</sup> Mu'temid'in bu son gelişinden vefatına kadar Bağdat'ta kaldığı anlaşılmaktadır. Bağdat'a geldikten sonra Muvaffak vefat edince onun oğlu Mu'tazid'ı babasının yerine ikinci sırada veliaht tayin ederek devlet idaresini ona bırakmak zorunda kalmıştır.<sup>30</sup> Ardından kısa bir süre sonra oğlu Cafer'i veliahtlıktan azlederek, Mu'tazid'ı birinci sırada veliaht tayin etmeye mecbur olmuştur (22 Muharrem 279/24 Nisan 892).<sup>31</sup> Bundan yaklaşık altı ay sonra vefat ettiğinde ise yerine Mu'tazid halifelik makamına oturmuştur (19 Recep 279/15 Ekim 892).<sup>32</sup>

Yukarıda zikredilen rivayetlerden hareketle konumuzla alakalı bazı önemli tespitlerde bulunmak mümkündür. Öncelikle Mu'temid'in Bağdat'ta bulunduğunu gösteren rivayetler ile Hasenî Sarayı'nın sahibi Bûrân'ın 271 yılında vefat ettiği birlikte düşünüldüğünde Mu'temid'in, Bûrân b. Sehl'den Hasenî Sarayı'nı ne zaman istediğine dair bir tahmin yürütme imkânı ortaya çıkar. 269 yılında hacir altına alınan Mu'temid'in, 270 yılında Bağdat'a geldiğinde Bûrân'dan Hasenî Sarayı'nı istemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Hatta bir sonraki yıl, yani 271 yılında bu sarayı teslim almak için Bağdat'a geldiğini düşünmeye engel bir durum da mevcut değildir. İkinci husus Bağdat'a her gelişinin kayıt altına alınmadığını düşünsek bile eldeki bu veriler, onun Bağdat'ta uzun süreli kalmadığını veya kalamadığını net bir şekilde ortaya koyar. Daha da önemlisi Yâkût el-Hamevî'nin ifade ettiği gibi zaman zaman Bağdat'a geldiğinde bu sarayda ikamet etmiş olsa bile onun yetkilerinin kısıtlandığı dikkate alındığında burasının bir hilâfet sarayı olarak kullanıldığını iddia etmek oldukça zordur. Nitekim bizim ulaştığımız bu sonucu doğrular mahiyette İbnü'l-Cevzî, kendi döneminde Dârülhilâfe olarak bilinen Hasenî Sarayı'nda ilk oturan halifenin Halife Mu'tazid olduğunu açıkça zikreder.<sup>33</sup>

Kaynaklar, Mu'temid'den sonra halife olan Mu'tazid'in burada ikamet etmeye başlamasıyla birlikte Hasenî Sarayı'nın hilâfet sarayı olarak kullanılmaya başlandığı hususunda hemfikirdirler.<sup>34</sup> Kuvvetle muhtemel kendinden önce devletin idaresini elinde bulunduran babası Muvaffak'ın ve kendisinin

29 et-Taberî, *Târîh*, 10/20; el-Mes'ûdî, *Mürûci'z-zeheb*, 4/227-228; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/441-442.

30 et-Taberî, *Târîh*, 10/20-22; el-Mes'ûdî, *Mürûci'z-zeheb*, 4/428-429; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/442-444.

31 et-Taberî, *Târîh*, 10/28; el-Mes'ûdî, *Mürûci'z-zeheb*, 4/229; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/452.

32 et-Taberî, *Târîh*, 10/29,30; el-Mes'ûdî, *Mürûci'z-zeheb*, 4/229-231; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/455-456.

33 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/335; Hamdullah el-Müstevfî, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*, çev. G. Le Strange (Leiden: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1919), 40; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 11/72; Lassner, *The Topography of Baghdad*, 267, dn. 5.

34 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 12/335; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/3-4.

uzun zamandan beri Bağdat'ta bulunmaları, onun Bağdat'ı yeni hilâfet merkezi olarak belirlemesinde etkili olmuştur. Öte yandan Sâmer râ'ya gitmeden önce Batı Bağdat'ta hilâfet sarayı olarak kullanılan iki sarayın, Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi esnasında ve geçen zaman içerisinde ciddi bir şekilde tahribata uğraması,<sup>35</sup> Doğu Bağdat'taki Hasenî Sarayı'nı hilâfet sarayı olarak seçmesinde önemli rol oynamış olmalıdır. Aynı zamanda Hasenî Sarayı'nın kısa bir süre önce tadilattan geçirilmesi ve kendinden önceki halifenin bu sarayı kısa aralıklarla da olsa ikamet yeri olarak kullanmasına sembolik bir değer atfetmesi, onun bu seçimini etkilemiş olmalıdır. Belki de o bu kararı alırken, Mu'temid'in sadece ikamet için kullandığı kısa aralığı saymazsak, eski hilâfet merkezinde önceki halifelerin kullanmadığı yeni bir sarayda yeni bir başlangıç yapma düşüncesindeydi.

Hasenî Sarayı'nı yönetimin merkezi haline getiren Mu'tazîd, yaptığı ilavelerle sarayı oldukça genişletti. Onun yaptığı ilaveler daha önce Me'mûn tarafından yapılanlardan çok daha fazlaydı. Ancak asıl dikkat çeken husus onun bu sarayın çevresinde yaptığı düzenlemelerdi. Mu'tazîd çevrede bulunan evleri yıktırarak Me'mûn'un bıraktığı meydanı daha da genişletti ve etrafına duvar ördürdü. Bu duvarın çevresinde yeni evler inşa ettirdi.<sup>36</sup> Genişlettiği meydana halkın Cuma namazlarını kılabilceği bir alan belirledi. Mescid bulunmamasına rağmen insanlar Cuma vakti buraya gelerek namazlarını kılabiliyordu. Ayrıca bu meydana önde gelen şahsiyetleri hapsedtiği Metâmîr adı verilen zindanlar inşa etti.<sup>37</sup> Onun Hasenî Sarayı'nı kalıcı hale getiren en önemli icraatı, bu sarayın hemen yakınında inşa ettirdiği diğer saraylardı. Strange yerinde bir tespitle onun saray inşasında yeni bir dönem başlattığını belirtir.<sup>38</sup> İleride ele alınacağı gibi Süreyyâ Sarayı başta olmak üzere Hasenî Sarayı çevresinde yaptığı imar faaliyetleri ile Abbâsîler'in yıkılışına kadar kendinden sonraki halifelerin ikamet edeceği Dârülhilâfe isimli kalıcı bir merkezin ortaya çıkmasını sağlamış oldu. Onun bu imar faaliyetleri, önce iç savaşlar sebebiyle harap olmuş, sonrasında hilâfet merkezinin Sâmer râ'ya taşınması sonucunda kaderine terkedilmiş Bağdat'ın yeniden canlanıp toparlanması için de ön ayak oldu.

Mu'tazîd ikamet ettiği Hasenî Sarayı'nda vefat etti.<sup>39</sup> Onun yerine halife olan oğlu Müktefî'nin (289-295/902-908) biat merasimi bu sarayda icra edildi.<sup>40</sup> Müktefî'nin bu sarayla ilgili düzenlemelerinden birisi, Mu'tazîd'in

35 Şeşen, "Dârülhilâfe", 8/539.

36 Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

37 Hafîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/109; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/336. Ayrıca bk. et-Taberî, *Târîh*, 10/31.

38 Strange, *Baghdad*, 250.

39 et-Taberî, *Târîh*, 10/86; el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/273.

40 et-Taberî, *Târîh*, 10/87; el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/275, 276.

Hasenî Sarayı meydanında yaptırmış olduğu Metâmir isimli zindanı yıktırarak<sup>41</sup> yerine Câmîu'l-Kasr'ı (Saray Camii) inşa ettirmesiydi. Erken saatlerde gelerek Cuma namazlarını kılan insanlar, gün bitiminde Dârülhilâfe sınırları dışına çıkarılıyordu. Hatta bu uygulama zaman içerisinde resmiyet kazanmıştı.<sup>42</sup>

Halife Muktedir'in (295-320/908-932)<sup>43</sup> ve daha sonra Halife Müttaki'nin (329-333/940-944)<sup>44</sup> biat merasimleri Hasenî Sarayı'nda düzenlenmiştir. Son aktarılan bilgi, Hasenî Sarayı'nın dördüncü yüzyılın ilk yarısında hâlâ kullanımında olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda bundan sonraki süreçte Hasenî Sarayı'ndan bahsedilmemektedir. Belki de bunun nedeni Dârülhilâfe'nin en yaşlı binası olan Hasenî Sarayı'nın dördüncü yüzyılın sonlarına doğru yıkılmış olmasıdır. Nitekim Strange de bu kanaattedir.<sup>45</sup>

## 2. Dârülhilâfe'de İnşa Edilen Saraylar

### 2.1. Süreyyâ Sarayı

Süreyyâ Sarayı, Hasenî Sarayı'nı esas almak suretiyle Dârülhilâfe'yi oluşturan Halife Mu'tazıd'ın yaptırdığı ilk saraydır. Başlangıçta Dârülhilâfe sınırları dışında kalan Süreyyâ Sarayı, Muktedir döneminde genişleyen Dârülhilâfe sınırları içine dâhil olmuştur. Kaynaklarda bu sarayın yapılış tarihine dair açık bir kayıt mevcut değildir. Ancak yapımına dair verilen bilgilerden yaklaşık bir tarih tespit etmek mümkündür. Mu'tazıd, ilk olarak Tâc Sarayı'nın yapımını başlatmıştı. Temel kazıldıktan sonra Âmid seferine çıkan halife, sefer dönüşünde saray alanını duman kapladığını gördü. Bunun üzerine Tâc Sarayı'nın yapımından vazgeçerek buraya 2 mil (4 km) uzakta Süreyyâ Sarayı'nın yapımını başlattı.<sup>46</sup>

Süreyyâ Sarayı'nın yapılış tarihini tespitite, Mu'tazıd'ın çıkmış olduğu Âmid seferi kilit rol oynar. Bu sarayın yapılış tarihi ile alakalı doğrudan bir tespitite bulunmayan Strange, Âmid seferini esas almak suretiyle Tâc Sarayı'nın yapılışının 286 (899) yılında durdurulduğunu belirtir.<sup>47</sup> Süreyyâ Sarayı'nın yapımına, Tâc Sarayı'nın inşasının durdurulmasından hemen sonra başlandığı dikkate alındığında, onun Süreyyâ Sarayı'nın yapımına 286 yılında başlandığını kabul ettiği ortaya çıkar. Bununla birlikte onun bu tespitini

41 et-Taberî, *Târîh*, 10/88; el-Mes'ûdî, *Mürûcî'z-zehab*, 4/276.

42 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/109; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/336.

43 Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Şûlî, *Kısmün min aḥbârî'l-Muktedir-Billâh el-'Abbâsî*, nşr. Hâlef Reşîd Nu'mân (Beyrut: Dârü's-Şu'ûni's-Sekâfeti'l-'Âmme, 1999), 11/28.

44 Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Şûlî, *Aḥbârü'r-Râzi-Billâh ve'l-Müttakillâh*, nşr. Heyworth Dunne (Beyrut: y.y., 1983), 187-188.

45 Strange, *Baghdad*, 277.

46 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/336; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4-5.

47 Strange, *Baghdad*, 251-252.



gözden geçirmeyi gerekli kılan üç farklı rivayet mevcuttur. Süreyyâ Sarayı'nın 286 yılından önce mevcut olduğunu ve Mu'tazîd'in burada ikamet ettiğini gösteren bu rivayetlerden ikisi 284 (897-898) yılına, üçüncüsü ise 285 (898-899) yılına aittir. Kronolojik sıraya göre 284 yılı Rebülevvel (Nisan 897) ayına ait birinci rivayette, Mu'tazîd'in doktorlarından Hristiyan Gâlib'in yine Hristiyan olan hizmetçisi Vasîf, Hz. Peygamber'e hakaret ettiği için hapsedilir. Ancak kendisine had cezası uygulanmadığı için halk ayaklanır. Bunun üzerine onlardan bir gruba, bu sırada Süreyyâ Sarayı'nda ikamet etmekte olan Mu'tazîd ile görüşmeleri için müsaade edilir. Görüşme sonrasında Mu'tazîd, hüküm vermesi için olayı Kadı Yusuf'a havale eder.<sup>48</sup> Aynı yılda gerçekleşen ikinci olay, bizzat Süreyyâ Sarayı'nın içerisinde yaşanır. 12 Şaban 284 (14 Eylül 897) tarihinde Süreyyâ Sarayı'nda elinde kılıç bulunan bir adam gözüktür. Sarayın hizmetçilerinden biri bu adamın yanına yaklaşınca, adam elindeki kılıçla hizmetçiyi yaralar ve ardından kaçarak izini kaybettirir. Bütün aramalara rağmen söz konusu adam bulunamaz. Bu olay sonrasında endişeye kapılan Mu'tazîd, sarayın etrafında bulunan duvarı daha da sağlamlaştırır ve bu duvara tırmanarak çıkmayı engellemek için korkuluklar ilave ettirir. Ayrıca güvenliği sağlamak için sarayın etrafında muhafızlar görevlendirir.<sup>49</sup> 285 yılı Safer (Mart 898) ayına ait üçüncü rivayette ise komutan Vasîf Kâmah'ın, Cibâl bölgesinde isyan ettiği için öldürülen Dülefilerden Ebû Leylâ isimli Hâris b. Abdülazîz'in başını, Halife Mu'tazîd, Süreyyâ Sarayı'nda iken getirdiği kaydedilmektedir.<sup>50</sup>

Süreyyâ Sarayı'nın 284 yılında mevcut olduğunu gösteren yukarıdaki üç rivayet, Strange'in tespit etmiş olduğu 286 yılı ile açık bir şekilde çelişir. Kanaatimizce Strange, 286 yılı tespitinde bulunurken Mu'tazîd'in Âmid üzerine yapmış olduğu ikinci ve son seferi<sup>51</sup> esas almış olmalıdır. Ancak Mu'tazîd'in Âmid ve çevresini elinde bulunduran Benû Şeybân üzerine iki seferi söz konusudur ve bunlardan birincisi 280 (893) yılında düzenlenmiştir. Ancak bu seferde düşmanın başka bir mevkide karargâh kurduğu haber alındığından Âmid'e kadar gidilmemiştir.<sup>52</sup> Dolayısıyla bu sefer kaynaklarda Âmid seferi olarak zikredilmemiş, Mu'tazîd'in Benû Şeybân üzerine seferi olarak kaydedilmiştir. Kuvvetle muhtemel bu hususu gözden kaçırın Strange, ikinci seferi

48 et-Taberî, *Târîh*, 10/52.

49 et-Taberî, *Târîh*, 10/63-64; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 121/372-373. Ayrıca bk. el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/260-261; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 7/486-487.

50 et-Taberî, *Târîh*, 10/67.

51 et-Taberî, *Târîh*, 10/68-69, 70-71; el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/240-241; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 7/491,495-496.

52 et-Taberî, *Târîh*, 10/32-33, 34; el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/244, 245; İbnü'l-Eşîr, *el-Kâmil*, 7/462. Bu sefer hakkında ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Yılmaz, *Abbâsîler*, 159-161.

esas almak suretiyle 286 yılı tespitinde bulunmuştur. Hâlbuki 280 yılında düzenlenen birinci sefer dikkate alındığında yukarıda zikredilen tezat da ortadan kalkacaktır. Buradan hareketle Süreyyâ Sarayı'nın yapımına 280 yılında başlandığını kabul etmek daha doğru olacaktır. Nitekim İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201) Süreyyâ Sarayı'nın yapımına dair Sâbî'den aktardığı rivayeti, 280 yılı olayları arasında zikreder.<sup>53</sup> Sonuç olarak 280 yılında yapımına başlanan Süreyyâ Sarayı, en geç 284 yılında, hatta bundan daha önce bitirilmiş olmalıdır.

Bu sarayın inşa edildiği yere nispetle "Süreyyâ Sarayı" olarak isimlendirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Mu'tazîd'in, kendisinin veziriyle devlet işlerini görüşürken, kara ve deniz hayvanlarının önünde avlandığını bildiren bu sarayla ilgili övücü sözleri,<sup>54</sup> sarayın inşa edildiği Süreyyâ mevkiinin ormanlık bir alan olduğunu düşündürmektedir. Nitekim Sûlî (ö. 335/946), Halife Râzî'nin (322-329/934-940) beraberindekilerle birlikte Süreyyâ'da ormanlık bir alanda domuz avına çıktıklarını nakleder.<sup>55</sup>

Mes'ûdî (ö. 345/956), Süreyyâ Sarayı'nın üç fersah uzunluğunda olduğunu ve Mu'tazîd'in bu sarayın yapımı için dört yüz bin dinar harcadığını kaydeder.<sup>56</sup> Ayrıca Mu'tazîd, Süreyyâ Sarayı ile Hasenî Sarayı arasında bir yer altı geçidi inşa ettirmişti. Böylece hizmetçiler ve cariyeler halka görünmeden iki saray arasında gidip gelebiliyorlardı.<sup>57</sup> Süreyyâ Sarayı'nın suyu Mûsâ Nehri'nden gelmekteydi.<sup>58</sup> Öte yandan sarayın yanında Halife Râzî'nin içerisindeki güllere çok büyük hayranlık duyduğu bir bahçe bulunmaktaydı.<sup>59</sup> Muktedir'e biat edilirken mevcut olan bu bahçenin adı Büstânü'l-Verd olmalıdır.<sup>60</sup>

Halife Mu'tazîd, Süreyyâ Sarayı'nın yapımı tamamlanınca burada ikamet etmeye başlamış ve çarşının da buraya taşınmasını emretmişti. Ancak halk buna tepki gösterince, emre itaat edenin kazançlı çıkacağını belirterek onları bu konuda serbest bırakmıştı.<sup>61</sup>

Başlangıçta Dârülhilâfe dışında kalan Süreyyâ Sarayı, Müktefî ve Muktedir dönemlerinde yapılan ilavelerle daha da genişleyen Dârülhilâfe'nin sınırları içine dâhil olmuştur.<sup>62</sup>

53 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/336.

54 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/336.

55 es-Şûlî, *Ah̄bârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttaķillillâh*, 99.

56 el-Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, 4/233.

57 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/336; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

58 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/114.

59 el-Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, 4/324.

60 Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, "Tekmiletü Târîhi't-Ṭaberî", *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, nşr. Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1967), 11/192.

61 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/336.

62 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99.

Kaynaklarda yapılan çeşitli atflardan Süreyyâ Sarayı'nın, Müktefî, Muktedir ve Râzî dönemlerinde aktif olarak kullanıldığını tespit etmek mümkündür.<sup>63</sup> Bununla birlikte Muktedir'i iktidardan uzaklaştırmak için yaşanan iki iç savaş başta olmak üzere zaman içerisinde meydana gelen karışıklıklar, yangın, deprem ve sel gibi felaketler bu sarayın büyük tahribata uğramasına, hatta yanmasına neden olmuştur.<sup>64</sup>

Yâkût el-Hamevî, Süreyyâ Sarayı'nın Bağdat'ta meydana gelen ilk sel baskınında yıkıldığını kaydeder.<sup>65</sup> Strange, bu bilgiden hareketle bu sarayın Doğu Bağdat'ı sular altında bırakan ve büyük tahribata yol açan 466 (1074) yılındaki selde yıkılmış olabileceğini iddia eder.<sup>66</sup> Buna karşılık Lassner, 461 (1069) yılındaki selde yıkılma ihtimalini öne sürer.<sup>67</sup> İbnü'l-Cevzî'nin, 461 yılındaki selde Süreyyâ Sarayı'nın sular altında kaldığını açık bir şekilde kaydetmesi,<sup>68</sup> Lassner'ın tahminini daha güçlü kılmaktadır. Sâbî'nin kendi dönemine ait anlatımından, Süreyyâ Sarayı'nın yıkılmadan çok daha önce kullanılamaz hale geldiğini düşünmek mümkündür. Kendi döneminde mevcut olan dan birkaç katı daha fazla büyüklükte olan Dârülhilâfe'nin zaman içerisinde küçüldüğünü ve daha önceden buraya dâhil olan hayvanat bahçesinin ve Süreyyâ Sarayı'nın, Dârülhilâfe'ye bir hayli uzak kaldığını belirtir. Yaşanan iç savaşlar ile yangın ve deprem gibi felaketlerin burada bulunan saray, köşk ve pek çok muhteşem yapının harap olmasına neden olduğunu zikreder.<sup>69</sup>

## 2.2. Tâc Sarayı

Mu'tazîd'ın Dârülhilâfe'de yapımını başlattığı ilk saray Tâc Sarayı idi. Bu ismi veren de kendisiydi.<sup>70</sup> Önceden geçtiği gibi 280 yılında Hasenî Sarayı'nın çevresindeki evleri yıktırarak buraya Tâc Sarayı'nın temelini kazdırmıştı.<sup>71</sup> Hatta Samerrâ'da bulunan Kâmil Sarayı'nın ve Medâin'de bulunan Kisrâ'ya ait

63 et-Taberî, *Târîh*, 10/113; es-Şûlî, *Ah̄bârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakillillâh*, 99-100; es-Şûlî, *Kısmün min ah̄bârü'l-Muktedir-Billâh el-'Abbâsî*, 262-263; Arîb b. Sa'd, "Şılatü Târîhi't-Taberî", *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*, nşr. Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1967), 11/13; el-Hemedânî, "Tekmiletü Târîhi't-Taberî", 11/192.

64 Ebü Ali Aḥmed b. Muḥammed İbn Miskeveyh, *Kitâbü tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, nşr. H. F. Amedroz-D. S. Margoliouth (Kahire, 1915), 161. Ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muḥassin es-Şâbî, *Rüsûmü Dâri'l-hilâfe*, nşr. Mîhâil Avvâd (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, 1986), 7.

65 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

66 Strange, *Baghdad*, 251.

67 Lassner, *The Topography of Baghdad*, 267, dn. 4.

68 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 16/113-114.

69 es-Şâbî, *Rüsûm*, 7. Ayrıca bk. Dünder, 4/10. *Yüzyılda Bağdat*, 63.

70 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/3.

71 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

Kasru'l-Ebyaz'ın<sup>72</sup> bazı kısımlarını yıktırması ve bunlardan elde ettiği malzemelerle yeni sarayın temelini ördürmüştü.<sup>73</sup> Ancak bu sırada Âmid üzerine sefere çıkan Mu'tazid, dönüşünde temelin bulunduğu alanın üzerini duman kapladığını görmüş, bunun üzerine Tâc Sarayı'nın yapımını durdurarak Süreyyâ Sarayı'nın inşasını başlatmıştı.<sup>74</sup> Ancak şehrin üzerini kaplayan bu dumanın engellenmesi için adım atmaktan geri durmadı. Yakın çevrede bulunan pirinç tarlalarının duman oluşmasına neden olduğunu öğrenince, pirinç ekimini ve hurma ağacı dikilmesini yasakladı.<sup>75</sup> Oğlu Müktefî'nin, Tâc Sarayı'nın inşasını yeniden başlatması, onun almış olduğu bu tedbirin sonuç verdiğini göstermektedir.

Müktefî, halifelîği döneminde babasının bıraktığı temel üzerinden Tâc Sarayı'nın yapımını yeniden başlattı<sup>76</sup> ve bu işin sorumluluğunu Ebû Abdullah en-Nakrî'ye verdi. Bunun üzerine Kasru'l-Ebyaz'ın kalan kısımları yıkıldı, onun çatısından ve duvarlarından sökülen tuğlalar, Tâc Sarayı'nın Dicle Nehri'nin suları altında kalmasını engellemek için inşa edilen set yapımında kullanılırken; temelinden çıkan tuğlalar da sarayın üst kısımlarını inşa etmek için kullanıldı.<sup>77</sup> Tâc Sarayı'nın arka kısmında kalan, setin baş tarafına evler ve kamelyalar yapıldı.<sup>78</sup> Bunların hepsinin üstü yarım daire şeklinde bir kubbeyle kaplandı. En tepe noktasına bir eşek vasıtasıyla çıkılabildiği için bu kubbeyle, Kubbetü'l-Himâr ismi verilmişti. Tâc Sarayı'nın ön yüzünde ise beş kemer bulunmaktaydı. Her bir kemer beş zirâ' yüksekliğinde on mermer sütuna sahipti.<sup>79</sup> Ortadaki kemer diğer kemerlerden oldukça yüksekti.<sup>80</sup>

Dönemin müellifi Taberî, Tâc Sarayı'nın yapımı hakkında doğrudan bilgi nakletmese de onun verdiği dolaylı bilgiden iki önemli tespitte bulunmak mümkündür. Taberî, 292 (904-905) yılında art arda meydana gelen ve Bağdat'ı sular altında bırakan iki büyük su baskını sonrasında Müktefî'nin, Hasenî Sarayı'nın yanında Dicle'ye doğru uzanan altmış arşın (otuz metre) uzunluğunda büyük bir yapı inşa ettirdiğini kaydeder.<sup>81</sup> Tâc setinden bahsettiğini

72 Yâküt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/3.

73 Yâküt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/5.

74 Yâküt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/4.

75 el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 12/336. Muhtemelen İbnü'l-Cevzî'nin eserinde yer alan bu rivayeti görmemiş olan Strange, Mu'tazid'in çevredeki evleri yıktırmasından hareketle sarayın inşaat alanı üzerinde meydana gelen dumanın çevredeki evler sebebiyle olduğu düşüncesindedir (*Baghdad*, 251-252). Şayet onun bu iddiası doğru olsaydı, bu uzun süreli bir durum olmaz, evlerin yıkılmasından sonra sarayın yapımına devam edilebilirdi.

76 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99; Yâküt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/5.

77 Yâküt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/5.

78 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/99; Yâküt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/5.

79 Yâküt el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/5.

80 İbn Abdülhak el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittılâ' 'alâ esmâ'î'l-emkine ve'l-bika Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 1/248.

81 Ehsan Yar-Shater (ed.), *The History of al-Tabarî* (Albany: State University of New York Press, 1987), 38/154.

düşündüğümüz bu bilgiden hareketle, Tâc Sarayı'nı su baskınından korumak için yapılan setin altmış arşın (otuz metre) uzunluğunda olduğu tespit edilebilir.<sup>82</sup> Şayet bu tespit doğru ise o zaman bu setin ve Tâc Sarayı'nın yapımına 292 yılında başlanmış olmalıdır. İbnü'l-Cevzî'nin bildirdiğine göre Tâc Sarayı'nın yapımı 22 Şaban 294 (7 Haziran 907) tarihinde tamamlanmıştır.<sup>83</sup>

Tâc Sarayı'nın eklenmesiyle birlikte Halife Müktefî döneminde Dârülhilâfe sınırları içerisinde, halifeyi korumakla görevli 20.000 kişiden müteşekkil gulâmu dâriyye,<sup>84</sup> Zenci ve Slavlardan oluşan 10.000 de hizmetçi bulunmaktaydı.<sup>85</sup> Ayrıca Müktefî öldüğünde, koşu atları, katır, deve ve diğer türlerden oluşan dokuz bin hayvan bırakmıştı.<sup>86</sup> Bunlar göz önüne alındığında Müktefî döneminde Dârülhilâfe'nin oldukça genişlediği tespit edilmektedir.

Muktedir, Tâc Sarayı'nı yabancı elçileri huzuruna kabul ettiği resmi konut olarak kullanmaya başlamıştı.<sup>87</sup> Ayrıca Muktedir, ikisi sarayın çevresinde diğeri ise içerisinde olmak üzere Tâc Sarayı'na üç önemli ilavede bulundu. Çevresine yaptığı ilavelerden birisi mermer sütunlarla çevrili ve her bir kenarı biner zira' uzunluğunda<sup>88</sup> geniş bir alanı kaplayan Hânü'l-Hayl adı verilen at çiftliğiydi. Diğeri ise Hayru'l-Vahş adı verilen hayvanat bahçesiydi. Nitekim Muktedir, 305 (917) yılında Doğu Roma İmparatorluğu'nun elçilerini Tâc Sarayı'nda kabul etti ve bu kabul öncesinde elçilerin ziyareti için at çiftliği ve hayvanat bahçesi özel olarak hazırlandı. Bu ziyaret esnasında at çiftliğinde eyerleri altın ve gümüşle kaplı beş yüz at sağda, eyerleri altın sırmalı ve başları ipek örtülerle kaplı beş yüz at solda olmak üzere toplam bin at bulunmaktaydı. Her atın başında resmî kıyafetli birer seyis görevlendirilmişti. Hayvanat bahçesinde ise insanların yanına gelen, ellerinden yiyecekler yiyen yabanî hayvanlar sergilenmiş ve elçiler bu hayvanları elleriyle beslemişlerdi.<sup>89</sup> Muktedir'in Tâc Sarayı'nın içerisine yaptırdığı ilave daha çok gösterişe yönelikti. O, ileride zikredileceği gibi Dârüşşecere'de bulunan ağaçtaki sistemin bir üst modelini Tâc Sarayı'nda kendi tahtının bulunduğu salonda kurduğunu. Nitekim elçiler huzuruna geldiğinde onun emir vermesiyle birlikte salonda bulunan kubbe açılmış ve yerden yukarıya doğru yükselen bir ağaç ortaya çıkmıştı. Bir taraftan fıskiyelelerden misk ve gülsuyu kokan sular akarken, diğeri

82 İbn Abdülhak, bu setin yetmiş arşın uzunluğunda olduğunu zikreder. el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-ittılâ'*, 1/248.

83 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/50.

84 Mustafa Zeki Terzi, "Gulâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/178-180.

85 es-Şâbî, *Rûsûm*, 8; Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/100.

86 el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/280-281.

87 es-Şâbî, *Rûsûm*, 11-14; Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/104-105.

88 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/419.

89 Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/100-103. Ayrıca bk. Dündar, 4/10. *Yüzyılda Bağdat*, 63.

tarafından ağacın üzerinde bulunan kuş heykelleri ötmeye başlamıştı.<sup>90</sup> Araştırmacı Lassner, Dârüşşecer'e de bulunan ağaçtaki kuşların rüzgârın etkisiyle hareket ettiğini ancak burada hidrolik sistemle çalışan daha üst bir mekanizmanın kullanıldığı görüşündedir.<sup>91</sup>

Muktedir'den sonra halife olan Kâhir (320-322/932-934) kısa süren halifeliği döneminde küçük bir turunçgiller bahçesi oluşturmuştu. Mes'ûdî'nin anlatımına göre bir ceriblik (yaklaşık bir dönümün üçte biri) alanı kapsayan bu bahçedeki portakal ağaçlarını, Basra ve Umman'dan getirtmişti. Bu ağaçlardaki meyveler yıldız gibi parlamaktaydı. Ayrıca bahçenin etrafında güzel kokulu çiçekler ve çeşitli bitkiler bulunmaktaydı. Yine bu bahçede, kumru, halkalı güvercin, karatavuk ve papağan gibi yabancı ülkelerden getirilen hayvanlar mevcuttu. Ancak bu güzel bahçe, kısa bir süre sonra Halife Râzî tarafından Kâhir'in gizlediğini düşündüğü hazineyi bulmak için yapılan kazılar sonucunda yerle bir edildi.<sup>92</sup> Strange, Kâhir'in oluşturduğu bu bahçenin Tâc Sarayı'nın alanı içerisinde yer aldığı kanaatindedir.<sup>93</sup>

451 (1059) yılında Fâtımîler adına Bağdat'ı ele geçiren Arslan el-Besâsîrî, Tâc Sarayı'nın yıkılması için talimat verdi. Bunun üzerine sarayın çatı kısmı, kuvvetle muhtemel sarayın ismiyle sembolleştiği tâc kubbe yıkılmaya başlandı. Ancak daha sonra kendisine bu işin faydadan çok zarar getireceği söylenince sarayın yıkımını durdurdu.<sup>94</sup> Büyük Selçuklu (431-552/1040-1157) Sultanı Tuğrul Bey'in (431-455/1040-1063) Besâsîrî'yi Bağdat'tan uzaklaştırmasından (449/1058) sonra büyük olasılıkla tamir edilen Tâc Sarayı, yeniden Abbâsî halifelerinin devlet işlerini yürüttüğü resmi konut haline geldi. Nitekim Halife Müstazhir (487-512/1094-1118), 495 (1101) yılında Melikşah'ın (465-485/1072-1092) oğulları Muhammed (498-511/1105-1118) ve Sencer'i (511-552/1118-1157) bu sarayda kabul etmiş ve onlara hil'at giydirmişti.<sup>95</sup>

Yâkût el-Hamevî'nin bildirdiğine göre, Halife Müstersid (512-529/1118-1135) zamanında Tâc Sarayı'nda resmî törenlerin düzenlendiği Bâbülhücre

90 Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâ'ir ve't-tuhâf* (Kuveyt: Matbu'atü Hükümeti'l-Kuveyt, 1984), 138.

91 Lassner, *The Topography of Baghdad*, 269-270, dn. 14.

92 el-Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, 4/335-336. Ayrıca bk. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 437.

93 Strange, *Baghdad*, 258.

94 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/45. Ayrıca bk. İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 12/173.

95 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 17/74-75.

adında özel bir alan inşa edilmiştir.<sup>96</sup> Nitekim bundan sonra vezir tayini, Selçuklu sultanlarına hil'at giydirme gibi devletin resmî törenleri bu salonda gerçekleştirilmiştir.<sup>97</sup>

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), zaman içinde yıpranmış olan Tâc Sarayı'nın çökmesinden endişe edildiği için 513 (1119-1120) yılında yıktırıldığını kaydeder.<sup>98</sup> Halbuki bunun tam aksine İbnü'l-Cevzî, 513 (1120) yılında Tâc Sarayı'nda yeni bir yapının inşa edildiğini zikreder.<sup>99</sup> Belki de bu yapı yukarıda zikri geçen Bâbülhücre binasıdır. Yine aynı müellifin bildirdiğine göre Halife Müsterşid, çökmeye yüz tutmuş olan Tâc Sarayı'nı 524 (1129-1130) yılında yıktırması ve bu senenin sonuna kadar yenisini yaptırmıştır.<sup>100</sup>

Yâkût el-Hamevî'nin bildirdiğine göre 549 (1154) yılında yıldırım düşmesi sonucunda çıkan yangında Tâc Sarayı ve onun kubbesi yanmıştır.<sup>101</sup> İbnü'l-Cevzî'den daha açık bir şekilde öğrendiğimiz kadarıyla bu yangında Müsterşid'in yaptırmış olduğu Tâc Sarayı yanmıştır.<sup>102</sup> Kuvvetle muhtemel bu son kaydı görmemiş olan Strange, Yâkût el-Hamevî'nin ifadelerinden hareketle bu yangında Müktefî'nin yaptırmış olduğu Tâc Sarayı'nın ve Kubbetü'l-Himâr adı verilen Tâc Seddi'nin yandığı görüşündedir.<sup>103</sup> Makdisi, yangının çıktığı yılı takip eden 551 (1156-1157) ve 552 (1157-1158) yıllarında Tâc Sarayı'nın mevcudiyetini gösteren İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Esîr'in eserlerinde yer alan rivayetlerden hareketle Strange'in bu görüşüne karşı çıkmaktadır.<sup>104</sup> Onun bu itirazına ileride zikredeceğimiz gibi yanan Tâc Sarayı'nın dönemin halifesi Muktefî (530-555/1136-1160) tarafından yeniden inşa edildiğini ve

96 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/307. Ayrıca bk. Strange, *Baghdad*, 259-260. Yâkût el-Hamevî, Bâbülhücre'yi ilk defa Halife Müsterşid'in inşa ettirdiğini açık bir şekilde belirtmekteyse de; İbnü'l-Cevzî'nin, *el-Muntaẓam* adlı eserinde Bâbülhücre kavramını 451 (1059-1060) yılından itibaren kullanmaya başladığı görülmektedir. Örnekler için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 16/52, 106, 161, 196, 200, 17/100, 123. Bu durum iki ihtimali akla getirmektedir. Bâbülhücre'nin Müsterşid'den önce inşa edilmiş olması bu ihtimallerden birisidir. Bu yöndeki değerlendirme için bk. Halil İbrahim Hañçabay, "Abbâsîler'in Son Dönem Vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyle (ö. 560/1165)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 50, dn. 20. Ancak Yâkût el-Hamevî'nin kesin ifadesinden hareketle bizim de tercih ettiğimiz ikinci ihtimal ise İbnü'l-Cevzî'nin geriye dönük olarak bu tür merasimlerin icra edildiği yeri ifade etmek için bu kavramı kullanmış olmasıdır.

97 Örnekler için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 17/204, 205-206, 269, 18/191, 213, 219, 222. Ayrıca bk. Fatih Yahya Ayaz, "Abbâsîler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 128, dn. 51.

98 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/561.

99 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 17/173.

100 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 17/256. Ayrıca bk. Abdülaziz ed-Dûrî, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/431.

101 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/5.

102 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 18/97.

103 Strange, *Baghdad*, 260.

104 George M. Makdisi, "The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes", *Arabica* 6/2 (1959), 194, dn. 2; Lassner, *The Topography of Baghdad*, 266-267, dn. 3.

yeni yapılan bu sarayın aynı isimle kullanılmaya devam edildiğini söyleyerek cevap verilebilir.<sup>105</sup> Bununla birlikte yukarıda kaydedildiği gibi Müktefî'nin yaptırdığı Tâc Sarayı, zaten 524 yılında Müsterşid tarafından yıkılarak yeniden yaptırılmıştır. Dolayısıyla 549 yılında yanan saray Müktefî'nin yaptırmış olduğu saray değil, İbnü'l-Cevzî'nin açıkça zikrettiği gibi Müsterşid'in yaptırmış olduğu Tâc Sarayı'dır ve yine Yâkût el-Hamevî'nin aynı sayfada verdiği bilgilerden öğrendiğimiz kadarıyla bu sarayın özellikle kubbesi yanmıştır. Öte yandan her iki rivayette de Kubbetü'l-Himâr adı verilen Tâc Seddi'nin yandığına veya yıkıldığına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Aksine Yâkût el-Hamevî'nin anlatımının devamından bu seddin hâlâ mevcut olduğu anlaşılmaktadır.

Yangının çıktığı dönemde halife olan Muktefî, mermer sütun yerine tuğla ve kireçle Tâc Sarayı'nın kubbesini ilk yapılışına uygun şekilde yeniden yapmaya başladı ancak tamamlayamadan vefat etti. Daha sonra Müstazî (566-575/1170-1180), bu yarım kalan kubbeyi Tâc Seddi'nin hisasına gelinceye kadar yıktırdı. Buradan elde ettiği malzemelerle Tâc Seddi'ne doğru uzanan ve onunla aynı hizada yeni bir set inşa ettirdi. Bu setin üzerine ise bir salon ilave etti. Bu salon bundan sonra halifelere biat almak için düzenlenen merasimlerde kullanılan bir mekân haline geldi.<sup>106</sup> Şayet İbnü'l-Cevzî'nin mahzenin karşısında yapılan yeni saray diye bahsettiği saray Tâc Sarayı ise buranın açılışı, 1 Recep 570 (26 Ocak 1175) tarihinde resmî bir törenle yapılmıştır.<sup>107</sup> Müstazî'nin yaptırmış olduğu Tâc Sarayı, daha sonra Müstansır (623-640/1126-

105 Makdisî'nin belirttiği 551 ve 552 yıllarında Tâc Sarayı'nın mevcut olduğunu gösteren rivayetlere (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 18/111-112; İbnü'l-Eğîr, *el-Kâmil*, 11/ 213), 566 (1170) yılında halife olan Müstazî'nin biat merasiminin Tâc Sarayı'nda icra edildiğini gösteren rivayeti de eklemek gerekir. Bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 18/191.

106 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/5.

107 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 18/213-214.



1242) tarafından yenilenmiştir. Müstazî'nin yaptırdığı saray Müktefî'nin yaptırdığı sarayın üst tarafına inşa edilmişti. Bu sarayın arka tarafında ise ed-Dâru'ş-Şâtiyye<sup>108</sup> olarak bilinen saray yer almaktaydı.<sup>109</sup>

### 2.3. Dârü'ş-Şecere (Ağaç Sarayı)

Halife Muktedir tarafından yaptırılan Dârüşşecere,<sup>110</sup> Dârülhilâfe'nin içerisinde inşa edilen sarayların belki de en gösterişli olanıydı. Nitekim 305 yılında Bağdat'a gelen Doğu Roma İmparatorluğu'nun elçilerinin en fazla hayranlık duydukları saray, Dârüşşecere idi.<sup>111</sup> "Ağaç Sarayı" anlamına gelen Dârüşşecere ismini, bahçesindeki gümüş ve altından yapılmış ağaçtan almaktaydı.<sup>112</sup> Beş yüz bin dirhem gümüş ve altın ağırlığındaki bu ağaç, sarayın bahçesinde yer alan daire şeklindeki büyük bir havuzun ortasında bulunmaktaydı. Bu ağacın altın ve gümüştan müteşekkil 18 dalı bulunmaktaydı ve her bir dal birçok kola ayrılmaktaydı. Bu dallar meyve şeklinde mücevherlerle süslenmişti. Ayrıca bu dallar üzerinde küçük-büyük boyutlarda altın ve gümüştan yapılmış çeşitli kuşlar bulunmaktaydı. Belirli aralıklarla ağacın dalları sallan-

108 Şâtiyye Sarayı'nın inşasına Halife Muktedî döneminde başlanmış, Halife Müsterşid döneminde tamamlanmıştır. Söz konusu halife, 515 yılında bu sarayda merasim düzenlediğine göre Şâtiyye Sarayı bu tarihten önce tamamlanmış olmalıdır. Bilgi için bk. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 16/166, 17/195. Bununla birlikte Strange, Hamdullah el-Müstevfî'nin eserinden hareketle Tâc Sarayı'nın son zamanlarda Dâru'ş-Şâtiyye veya Dâru'ş-Şattbiyye ismiyle anılmış olabileceğini kaydetmektedir. (Strange, *Baghdad*, 260.) Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü't-Tıkkakâ, Halife Mu'tazid'in oğlu Müktefî'nin Tâc Sarayı'nı Bağdat'ta Dâru'ş-Şâtiyye'de inşa ettiğini söylemektedir. (İbnü't-Tıkkakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâb*, 258.) Kanaatimizce İbnü't-Tıkkakâ'nın kendi döneminde Dâru'ş-Şâtiyye'nin bulunduğu yerde Tâc Sarayı'nı inşa edenin Halife Müktefî olduğunu ifade eden cümlesi, Hamdullah el-Müstevfî tarafından karıştırılmak suretiyle sehven Dâru'ş-Şâtiyye'yi inşa eden Ali el-Müktefî şeklinde aktarılmış olmalıdır. (Hamdullah el-Müstevfî, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*, 40.) Nitekim Abbâsiler'in son dönemini anlatan *Kitâbü'l-havâdiş* isimli eserde yer alan bilgiden, bu iki yerin birbirinden farklı olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Bilgi için bk. *Kitâbü'l-Havâdiş*, nşr. Beşâr Avvâd Ma'rûf-İmâd Abdüsselâm Raûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 40.

109 el-Bağdâdî, *Merâşidü'l-tıttîlâ*, 1/248.

110 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/421.

111 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/102. Hatta bazı araştırmacılar, Doğu Roma İmparatoru Teophilos'un (829-842) Dârüşşecere'yi bire bir taklit ederek bir saray yaptırdığını kaydetmektedirler. Bk. Hizmetli, "Abbâsilerde Saraylar", 6/330; Abdülkerim Özyayın, "Bağdat (Kültür ve Medeniyet)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/440. Ancak Teophilos'un bu sarayın yapımından bir hayli önce yaşadığı dikkate alındığında burada imparator veya saray isminde bir karıştırma yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Teophilos'un Abbâsî saraylarından etkilenerek İstanbul'da yaptırdığı düşünülen Bryas Sarayı hakkında müstakil bir makale kaleme almış olan Semavi Eyice, planlar üzerinden onun Bryas Sarayı'nı yaptırırken etkilenmiş olabileceği Abbâsî saraylarını tespitte çalışır. Elbette ki bu saraylar arasında çok daha sonra yapılmış olan Dârüşşecere Sarayı yer almaz. Geniş bilgi için bk. Semavi Eyice, "İstanbul'da Abbâsî Saraylarının Benzeri Olarak Yapılan Bir Bizans Sarayı: Bryas Sarayı", *TTK Belleten* 23/89 (1959), 91-99.

112 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/442.

diğında, sanki rüzgâr esiyormuş gibi çeşitli renklerdeki yapraklar hışırdamakta, kuşlar ise hoş sesler çıkarmaktaydı. Ayrıca ağacın içinde bulunduğu havuzun sağ tarafında on beş, sol tarafında on beş olmak üzere toplam otuz at heykeli ve bunların üstünde ipek elbiseler giydirilmiş, kılıçlarla kuşatılmış, ellerinde mızraklar bulunan otuz süvari yer almaktaydı. Bunların her biri karşısındaki düşmana saldırıyormuş hissini uyandıracak şekilde tek bir yöne doğru hareket etmekteydi.<sup>113</sup>

Dârüşşecere'nin de eklenmesiyle birlikte Dârülhilâfe'deki saraylarda bulunan görevlilerin sayısında artış meydana gelmişti. Sâbî'nin verdiği bilgilere göre, Muktedir zamanında Dârülhilâfe'de yedi bini Zenci, dört bini Slav olmak üzere toplam on bir bin erkek hizmetçi, bunun yanı sıra hür ve kölelerden oluşan dört bin kadın hizmetçi görev yapmaktaydı. Ayrıca binlerce gilmânü'l-huceriyye<sup>114</sup> adı verilen muhafız kuvveti bulunmaktaydı. Yine beş bin mesâffiyye askeri,<sup>115</sup> dört yüz bekçi Dârülhilâfe'yi korumakla görevliydi. Sarayların temizliğinden sekiz yüz temizlikçi sorumluydu. Bağdat Şahnesi<sup>116</sup> Türk komutan Nâzûk'un emrinde ise atlı ve piyade birliklerden oluşan on dört bin asker bulunmaktaydı.<sup>117</sup>

Hicri dördüncü yüzyılın hemen başında inşa edilmiş olan Dârüşşecere, beşinci yüzyılda hâlâ kullanılmaktaydı. Nitekim Halife Kâim'in (422-467/1031-1075) ve ondan sonraki Halife Muktedî'nin (467-487/1075-1094) biat merasimleri burada düzenlenmişti.<sup>118</sup> Arada geçen yüzyılda yenilenip yenilenmediği bilinmemekle birlikte Dârüşşecere, Abbâsîler'in son yüzyılında da ayakta ve âdet olduğu üzere her yıl Ramazan ayında verilen yemek ziyafetleri burada düzenlenmekteydi.<sup>119</sup> Aynı zamanda daha önce halifelik yapmış olanların çocukları, özellikle de göz hapsinde tutulmak istenenler buraya yerleştirilmekteydi. Nitekim 656 (1258) yılında Moğollar'ın Bağdat'ı işgali sırasında burada ikamet edenler zorla çıkarılarak tek tek öldürülmüştü.<sup>120</sup> Dârüşşecere, diğer saraylar gibi Abbâsîler'in yıkılışı ile birlikte ortadan kalkmış olmalıdır. Çünkü 656 (1258) yılında Bağdat'ı işgal eden Moğollar, Bağdat'ta özellikle de

113 Hatîf el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/102, 103-104; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/421. Ayrıca bk. Corci Zeydan, *İslam Uygurlukları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, ts.), 788-789.

114 Terzi, "Gulâm", 14/179-180.

115 Terzi, "Gulâm", 14/180.

116 Erdoğan Merçil, "Şahne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/292-293.

117 es-Şâbî, *Rûsûm*, 8-9.

118 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/217; 16/165.

119 *Kitâbü'l-Havâdis*, 69.

120 *Kitâbü'l-Havâdis*, 69, 333, 358.

Dârülhilâfe'de bulunan kültür ve medeniyet adına inşa edilmiş bütün yapıları yerle bir etmişlerdi.<sup>121</sup>

#### 2.4. Firdevs Sarayı

Yâkût el-Hamevî'nin bildirdiğine göre "Firdevs" kelimesi genel anlamda Dârülhilâfe'nin tamamını ifade etmek için kullanılmaktaydı.<sup>122</sup> Aynı zamanda Dârülhilâfe'nin içerisinde Firdevs Sarayı (Kasru'l-Firdevs) adını taşıyan bir saray mevcuttu. Kaynaklarda, bu sarayı kimin yaptırdığına dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Strange, delil göstermeksizin Firdevs Sarayı'nı Halife Mu'tazîd'in yaptırmış olduğunu iddia eder.<sup>123</sup> Buna karşılık Diyanet İslâm Ansiklopedisi "Firdevs" maddesi yazarı Özerverli, yine delil göstermeksizin bu sarayın Halife Muktedir tarafından yaptırıldığını öne sürer.<sup>124</sup> Doğrusu elimizde her ikisinin de ileri sürdüğü iddiaları doğrulayacak veya ret edecek herhangi bir veri mevcut değildir. İlgili rivayetlerin izi sürüldüğünde Firdevs Sarayı'na ait ilk bilgiye 305 (917-918) yılında tesadüf edilmektedir. Bu yılda Bağdat'a gelen Doğu Roma İmparatorluğu'nun elçilerine, gösterilen yerler arasında Firdevs Sarayı'nın ismi de geçmektedir.<sup>125</sup> Bu bilgiden hareketle bu sarayı geriye doğru Muktedir, Muktefi veya Mu'tazîd olmak üzere her üç halifenin de yaptırmış olma olasılığı mevcuttur.

Firdevs Sarayı, anlaşıldığı kadarıyla Muktedir döneminde halifenin veya yakınlarının ikamet ettikleri bir mesken değil; içerisinde çok sayıda dehliz barındırdığından, savaş araç ve gereçlerinin muhafaza edildiği bir depo olarak kullanılmaktaydı. Nitekim Doğu Roma İmparatorluğu'nun elçilerinin gezdirdikleri Firdevs Sarayı'nın içerisinde çok sayıda mobilya türü eşya ve alet mevcuttu. Sarayın içerisindeki dehlizlerden birinin yan duvarlarında altın kaplamalı on bin zırh asılıydı. Üç yüz zira' uzunluğundaki diğer bir dehlizin duvarlarının üst kısımlarında ise yaklaşık on bin kalkan, miğfer, zırh, zırh gömleği ve ok kılıfı gibi savaş aletleri yer almaktaydı. Ayrıca dehlizin sağında ve solunda iki bin adet beyaz ve siyahî hizmetçi sıralanmıştı.<sup>126</sup> Öte yandan

121 Bu konuda geniş bilgi için bk. Atâ Melik el-Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 596-601; Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtaşari'd-düvel*, çev. Şerefeddin Yalıtıkaya (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011), 32-35; Reşîdüddin Fazlullah, *Câmi'u't-tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, çev. İsmail Aka vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 39-48; Abdülkadir Yuvalı, *İlhanlı Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017), 154-163.

122 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/324.

123 Strange, *Baghdad*, 250.

124 M. Sait Özerverli, "Firdevs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/123-124.

125 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/104.

126 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/104. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/175; İbn Keşîr, *el-Bidâye*, 11/136.

317 (929) yılında dönemin nüfuzlu Türk komutanı Mûnis el-Muzaffer, Muktedir'i tahttan indirerek yerine halife ilan ettiği Kâhir'i iki gün sonra azlettiğinde çıkan kargaşada kaçmaya çalışan Kâhir, muhtemelen bu dehlizlerde gizlenmek için Firdevs Sarayı'na sığınmıştı.<sup>127</sup>

Firdevs Sarayı, suyunu Muallâ Nehri'nden almaktaydı. Üç kola ayrılan Mûsâ Nehri'nin ikinci kolu olan Muallâ Nehri, Bâbü Ebrez'den şehre giriş yapar, ardından evlerin arasından geçerek Bâbü Sûku's-Selâse'ye ulaşırdı. Daha sonra Firdevs Sarayı'na gelir ve buradan da Dicle Nehri'ne dökülürdü.<sup>128</sup> Muhtemelen buradaki bilgileri dikkate alan Strange, Firdevs Sarayı'nı Dârülhilâfe'nin içerisinde Hasenî Sarayı'nın yakınında Muallâ Nehri'nin Dicle Nehri'ne döküldüğü noktaya daha yakın bir yerde konumlandırmaktadır.<sup>129</sup>

Firdevs Sarayı'nın kaynaklarda kendisinden daha fazla bahsedilen Bâbüfirdevs isimli bir kapısı vardı. 437 (1045) yılında Halife Kâim tarafından vezir tayin edilen Reîsürrüesâ Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan İbnü'l-Müslime'ye hil'ati burada giydirilmişti.<sup>130</sup> Beşinci yüzyılın başlarından itibaren halife, yakınları ve önde gelen devlet ricâlinin çocukları dünyaya geldiğinde vezirin başkanlığındaki tebrik merasimleri burada düzenlenmekteydi. Nitekim 470 (1078), 478 (1085), 480 (1088) yıllarında çocuğu dünyaya gelen Halife Muktedî'yi ve 505 (1111) yılında çocuğu dünyaya gelen Halife Müstazhir'i tebrik merasimleri Bâbüfirdevs'te düzenlenmişti.<sup>131</sup> Aynı şekilde halife, yakınları ve önde gelen devlet ricâlinin vefat edenler olduğunda taziye merasimleri de burada düzenlenmekteydi. Nitekim 480 (1088) yılında Muktedî'nin oğlu Muhammed vefat ettiğinde, 505 (1111) yılında Halife Müstazhir'in kardeşi ölünce, yine 512 (118) yılında Müstazhir'in kendisi vefat edince taziye merasimleri Bâbüfirdevs'te düzenlenmişti.<sup>132</sup>

Firdevs Sarayı'nın ne zaman yıkıldığına dair bir bilgi mevcut değildir. Buna karşılık 629 (1231-1232) ve 642 (1244-1245) yıllarına ait atıflardan Bâbüfirdevs'in Abbâsî Devleti'nin yıkılışına kadar ayakta kaldığını söylemek mümkündür. Yine söz konusu atıflardan bu son dönemde Bâbüfirdevs'in karşısında üstâdüddâr'ın sarayının yer aldığı anlaşılmaktadır.<sup>133</sup>

## 2.5. Cevsakulumhdes (Yeni Saray)

Ele aldığımız dönemde Dârülhilâfe sınırları içerisinde inşa edilen saraylardan birisi de Cevsakulumhdes adını taşıyan saraydı. Bu saray da 305 yılında Doğu

127 İbn Miskeveyh, *Kitâbü tecâribi'l-ümem*, 1/196.

128 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/115.

129 Strange, *Baghdad*, 250.

130 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 15/302.

131 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 16/191, 239, 270; 17/123.

132 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, 16/273;17/162.

133 *Kitâbü'l-Havâdis*, 57, 224, 226.

Roma İmparatorluğu'nun elçilerine gezdirilen saraylardan birisiydi.<sup>134</sup> Dolayısıyla bu sarayı da Mu'tazîd, Müktefî ve Muktedir olmak üzere üç halifenin de yaptırmış olma ihtimali mevcuttur.

Büyük bir bahçe içine yapıldığı anlaşılan sarayın ortasında kalaylı kurşun levhalardan yapılmış bir havuz bulunmaktaydı. Otuz zirâ' uzunluğunda, yirmi zirâ' genişliğinde olan havuzun etrafında gümüşten parlak bakır levhalardan imal edilmiş ve içerisinden su akan kanallar mevcuttu. Havuzun içerisinde oturma yerleri altın sırmalı parlak kumaşlarla süslenmiş dört tane tekne bulunmaktaydı. Havuzun çevresinde ise her birinin uzunluğu beş zirâ' olan dört yüz tane hurma ağacı mevcuttu. Hurma ağaçlarının gövdeleri yaldızlı bakır levhalarla kaplanmıştı ve her birinde muhteşem hurmalar bulunmaktaydı. Bahçenin kenarlarında ise farklı çeşitlerde meyve ağaçları vardı.<sup>135</sup>

Kaynaklarda 320 yılında Mûnis el-Muzaffer tarafından öldürülmeden önce Halife Muktedir'in bu sarayda bulunduğunu gösteren<sup>136</sup> rivayet dışında, bu saray hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bu durum Cevsakulmuhtes adlı sarayın çok erken tarihlerde harap olduğu ihtimalini akla getirmektedir.

## Sonuç

İslâm tarihinde halifenin ailesiyle birlikte ikamet ettiği ve aynı zamanda devlet işlerini yürüttüğü hilâfet sarayının ilk örneğini Emevî halifesi Muâviye b. Ebû Süfyân ortaya koymuştur. Abbâsîler'in gerçek kurucu halifesi kabul edilen Mansûr, yeni kurduğu Bağdat şehrinin ortasına Kubbetü'l-hadra isimli hilâfet sarayını yaptırmak suretiyle süreklilik arz edecek bir yönetim merkezi hedeflemişti. Nitekim kurduğu Bağdat şehri yaklaşık yüzyıl devletin merkezi olma özelliğini devam ettirdi. Ancak inşa ettirdiği hilâfet sarayı, kendisinden sonraki halifelerin Bağdat'ın bazen doğusunda bazen de batısında bulunan farklı sarayları tercih etmeleri sebebiyle kalıcı bir merkez haline gelemedi. Nihayet devlet merkezi de Bağdat'tan Sâmerâ'ya taşındı.

Abbâsîler'in ikinci kurucusu kabul edilen Mu'tazîd, 279 yılında hilâfet merkezini Sâmerâ'dan tekrar Bağdat'a taşıdı ve Doğu Bağdat'ta bulunan Hasenî Sarayı'nı hilâfet sarayı olarak belirledi. Bu sarayın çevresinde diğer pek çok yapı ile birlikte Süreyyâ Sarayı'nı, belki de Firdevs sarayını yaptırarak Dârülhilâfe isimli kalıcı bir yönetim merkezinin temellerini atmış oldu. Burada, halkın Cuma namazlarını kılmasına müsaade ederek halkla yönetimin kaynaşmasını sağlayan ilk adımı da o attı. Daha sonra bu yönetim merkezini değiştirme yerine geliştirmeyi tercih eden oğullarının, camii, hayvanat bah-

134 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/103.

135 Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1/103.

136 İbn Miskeveyh, *Kitâbü tecâribi'l-ümmem*, 1/234.

çesi, at çiftliği gibi buraya zenginlik katan yapıların yanı sıra Tâc Sarayı, Dârüşşecere, Firdevs ve Cevsakulmuhtes saraylarını ilave etmeleri, Dârülhilâfe'nin devletin yıkılışına kadar bütün halifelerin ikamet edeceği büyük bir mekân haline gelmesini sağladı.

Mu'tazid ve oğullarının iktidarda bulunduğu kısa dönemde, Dârülhilâfe kompleksi içerisinde Tâc Sarayı gibi devletin güç ve ihtişamını ortaya koyan, Firdevs Sarayı gibi devletin askerî gücünü simgeleyen, Dârüşşecere gibi yabancı elçileri dahi hayran bırakacak derecede görseelliği ve aynı zamanda teknolojik gelişmişliği öne çıkaran, Süreyyâ ve Cevsakulmuhtes gibi doğallığı ve sadeliği gösteren saraylar inşa edilerek devleti gerçek anlamda simgeleyen bir yönetim merkezi oluşturuldu.

Kalıcı bir yönetim merkezi haline gelen Dârülhilâfe, ilerleyen zamanlarda halife ve maiyetinin ikamet yeri olmanın ötesinde biat alma, atamalarda hil'at giydirme ve elçileri kabul etme gibi resmi merasimlerin yanı sıra Cuma namazlarının kılındığı, geleneksel yıllık yemeklerin verildiği, tebrik ve taziye merasimlerinin düzenlendiği hatta hanedan mensuplarının göz hapsinde tutulduğu çok işlevsel bir mekâna dönüştü.

Bu sarayların, kaynakların elverdiği ölçüde yapımları, mimari tarzları ve işlevleri başta olmak üzere farklı açılardan incelenmeleri, devletin tarihî süreçteki gelişim çizgisini görmek bakımından büyük bir zenginlik sunacaktır. Aynı şekilde banileri olan halifelerin kültürel seviyelerini, sanatsal-mimari zevklerini ve yönetim anlayışlarını tespit açısından önemli veriler sağlayacaktır. Bu bakımdan bizim çalışmamızın daha da genişletilerek derinleştirilmesi yararlı olacaktır.

## Kaynakça

- Arîb b. Sa'd. "Sılatü Târîhi't-Taberî". *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. nşr. Ebü'l-Fazl İbrahim. 11/11-184. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1967.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Abbâsiler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 117-149.
- Cüveynî, Atâ Melik. *Târîh-i Cihângüşâ*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Dûrî, Abdülaziz. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Dündar, Abdülhamit. *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*. Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Ehsan Yar-Shater (ed.). *The History of al-Tabarî*. 38 Cilt. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Ertuğ, Zeynep Tarım. "Saray". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/117-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Eyice, Semavi. "İstanbul'da Abbâsi Saraylarının Benzeri Olarak Yapılan Bir Bizans Sarayı: Bryas Sarayı". *TTK Belleten* 23/89 (1959), 79-99.

- Halıcı, Feyzi. "Çevgân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/294-295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Ĥamdullah el-Müstevfi. *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulub*. çev. G. Le Strange. Leiden: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1919.
- Hançabay, Halil İbrahim. "Hüseyin Polat, Kuruluşundan XII. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar Bağdat ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 219-228.
- Hançabay, Halil İbrahim. "Abbâsîler'in Son Dönem Vezirlerinden Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Hübeyre (ö. 560/1165)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 45-72.
- Ĥatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Ĥatîb Ahmed b. Ali b. Şâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.
- Hemedânî, MuĤammed b. Abdülmelik. "Tekmiletü Târîhi't-Taberî". *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. nşr. Ebü'l-Fazl İbrahim. 11/186-489. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1967.
- Hizmetli, Mustafa. "Abbâsîlerde Saraylar ve Saray Hayatı". *İslam Tarihi ve Medeniyeti*. 319-356. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- İbn Abdülhak el-Bağdâdî. *Merâşidü'l-ttîlâ' 'alâ esmâ'î'l-emkine ve'l-bika'Tekmiletü Târîhi't-Taberî*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- İbn Keşîr, İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1981.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. MuĤammed. *Kitâbü tecâribi'l-ümem ve teâķibü'l-himem*. nşr. H. F. Amedroz-D. S.Margoliouth. 2 Cilt. Kahire, 1915.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. MuĤammed Abdülkadir Ahmed AĤa-MuĤtafa Abdülkadir AĤa. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Eşîr, İzzeddin Ali b. MuĤammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. nşr. C. J. Tornberg. 13 Cilt. Beyrut, 1979.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec. *Târîhu muĤtâşari'd-düvel*. çev. Şerefeddin Yaltkaya. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.
- İbnü't-Tıķtâķâ, MuĤammed b. Ali b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kan, Kadir. *Abbâsîler'in Birinci Asrında Bağdat (145-232/762-847)*. Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Kitâbü'l-Havâdiş*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-İmâd Abdüsselâm Raûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- Lassner, Jacob. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages*. Detroit: Wayne State University Press, 1970.
- Makdisi, George M. "The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes". *Arabica* 6/2 (1959), 178-197.
- Merçil, Erdoğan. "Şahne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/70-71. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. nşr. MuĤammed MuĤyiddîn AbdülĤâmîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-Asriyye, ts.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

- Özaydın, Abdülkerim. "Bağdat (Kültür ve Medeniyet)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/437-441. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Özervarlı, M. Sait. "Firdevs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/123-124. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Polat, Hüseyin. *Kuruluşundan XII. Yüzyılın İkinci Yarısına Kadar Bağdat ve Ebu'l Ferec İbnu'l-Cevzi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Reşîd b Zübeyr. *ez-Zehâ'ir ve't-tuhaf*. Kuveyt: Matbu'atü Hükûmeti'l-Kuweyt, 1984.
- Reşîdüddin Fazlullah. *Câmi'u't-tevârih (İlhanlılar Kısmı)*. çev. İsmail Aka vd. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Şâbî, Ebû'l-Hüseyin Hilâl b. Muḥassin. *Rûsûmü Dâri'l-hilâfe*. nşr. Mîhâil Avvâd. Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1986.
- Strange, Guy Le. *Baghdad During the Abbasid Caliphate*. Oxford: The Clarendon Press, 1993.
- Şûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Aḥbârü'r-Râzî-Billâh ve'l-Müttakîlillâh*. nşr. Heyworth Dunne. Beyrut: y.y., 1983.
- Şûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Kısmün min aḥbâri'l-Muktedir-Billâh el-'Abbâsî*. nşr. Halef Reşîd Nu'mân. Beyrut: Dârü'ş-Şu'ûni's-Sekâfeti'l-Âmme, 1999.
- Süyûtî, Celâleddin. *Târîhu'l-hulefâ'*. nşr. Kâsım er-Rifâ'î-Muḥammed el-Oşmânî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1986.
- Şeşen, Ramazan. "Dârülhilâfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/538-539. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Taberî, Muḥammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. nşr. Muḥammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1990.
- Terzi, Mustafa Zeki. "Gulâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/178-180. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yılmaz, Saim. *Mu'tazid ve Müktefi Döneminde Abbâsîler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006.
- Yiğit, İsmail. *Emevîler (661-750)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Yuvalı, Abdülkadir. *İlhanlı Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2017.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, ts.



## The Emergence of Dār al-Khilāfa in East Baghdad and Palaces Built There (279-334/892-945)

### (Extended Abstract)

The first kind of the palace in which the caliph resided with his family as well as carried out state affairs in Islamic history was built by the Umayyad caliph Mu'āwiya b. Abī Sufyān (41-60/661-680). al-Manřūr (136-158/754-775), who was seen as the true founding caliph of the 'Abbāsids (132-656/750-1258), aimed at a permanent administrative center by building the Kūbbat al-Khađrā palace in the middle of the newly established city of Baghdad. As a matter of fact, the city of Baghdad continued to be the center of the state for about a century. However, the caliphate palace he had built could not become a permanent center because the caliphs after him preferred different palaces located in the eastern or western Baghdad. Finally, in 221 (836), the state center was also moved from Baghdad to Sāmarrā'.

Considering the second founder of the 'Abbāsids, al-Mu'tağid (279-289/892-902), he moved the caliphate center from Sāmarrā' to Baghdad again in 279 (892) and chose the Ḥasanī Palace in East Baghdad as the palace of the caliphate. He laid the foundations of a permanent administrative center called Dār al-Khilāfa by building the Thurayyā Palace, perhaps the Firdaws Palace, along with many other buildings around this palace. Here, he took the first step that allowed people to perform Friday prayers and brought them and the administration together. Later, his sons preferred to improve this administrative center rather than changing it, so they added such structures as the mosque, zoo, horse farm that enrich those buildings, namely the Tāj Palace, Dār al-Shajarah, Firdaws and al-Jawsak al-Muhdath palaces. Thus, Dār al-Khilāfa became a great place where all caliphs would reside until the collapse of the state.

In 280 (893), al-Mu'tağid laid the foundations of the Tāj Palace next to the Ḥasanī Palace, which constituted the basis of Dār al-Khilāfa. However, when he saw that the area where the palace would be built was covered with smoke, he desisted from constructing of this palace. He built the Thurayyā Palace 2 miles away and made an underground passage that connected it with the Ḥasanī Palace. This palace initially was outside the borders of Dār al-Khilāfa, but by constructing new buildings it was included within the borders of Dār al-Khilāfa. Most likely, this place was destroyed in the flood disaster in Baghdad in 461 (1069).

al-Muktafi (289-295/902-908) completed the Tāj Palace, which was started to be built in 292 (904), and the Taj Great Wall, called Kūbbat al-Ḥımār, in 294 (907). Having started to use this palace as an official residence, al-Muktafir

(295-320/908-932) added a horse farm and a zoo around the palace. In addition, a wooden system which was operated by hydraulic mechanism, sculptures of birds sounding with nice voices on the top, was built in the chamber and his voice could initiate the mechanism to raise from the ground to up. In 513 (1119-1120), al-Mustarshid (512-529/1118-1135) built a special area called Bāb al-Ḥudjra in the Tāj Palace where official ceremonies were performed. In 524 (1129-1130), he demolished the Tāj Palace, which was about to be destroyed and built a new one. In the fire that broke out as a result of a lightning strike in 549 (1154), the Tāj Palace built by al-Mustarshid and its dome were burned. The caliph of the period, al-Muḫtafī (530-555/1136-1160), started to rebuild the dome of the Tāj Palace in accordance with its original construction, but passed away before it was completed. Later, al-Mustaḏī (566-575/1170-1180) had demolished this unfinished dome until it reached the level of the Taj Great Wall and built a new set extending towards the Taj Great Wall (570/1175). The hall he built on this set became a place used in ceremonies organized to pay allegiance to the caliphs thereafter. The Tāj Palace, built by al-Mustaḏī, was later renovated by al-Mustanṣir (623-640/1126-1242).

Dār al-Shajarah, built by the al-Muḫtadir, was perhaps the most spectacular of the palaces built in Dār al-Khilāfa. It named after the tree in its garden made of silver and gold. In the last century of the ‘Abbāsids, the children of earlier caliphs, especially those who wanted to be kept under surveillance, were placed here. It is highly probable that it was destroyed in 656 (1258) during the Mongols invasion of Baghdād.

During the al-Muḫtadir period, the Firdaws Palace, which was built by unknown person, was used as a warehouse where war tools and equipment were kept in. The gate of Firdaws Palace, named Bāb al-Firdaws, was used for greeting ceremonies when the children of the caliph, relatives and prominent dignitaries were born since the beginning of the fifth century; It was also used for condolence ceremonies. It is not known when the Firdaws Palace was destroyed. However, it is seen that Bāb al-Firdaws survived until the fall of the ‘Abbāsīd State.

In the middle of the palace al-Jawsak al-Muhdath, which was built in a large garden, there was a large pool of thirty dhirā‘ long and twenty wide. There were four boats in the pool, the seats of which were decorated with golden gilt shiny fabrics. There were four hundred date trees and various fruit trees around it. However, it is estimated that this palace was destroyed shortly after its construction.

During the short period when al-Mu‘taḏid and his sons were in power, a management center that exactly symbolizes the state was established by building some palaces in the Dār al-Khilāfa complex. To give an example, while the Tāj Palace demonstrated the power and glory of the state, the Fir-

daws Palace symbolized the military power of the state. Dār al-Shajarah emphasized the visibility and technological sophistication that would impress even foreign ambassadors. the Thurayyā Palace and al-Jawsak al-Muhdath were structures that showed naturalness and simplicity.

Dār al-Khilāfa, which became a permanent administrative center, served other functions beyond being the residence of the caliph and his entourage in later times. This palace has turned into a very functional place where on the one hand such unofficial activities took place as performing Friday prayers, giving traditional annual meals, holding the greeting and condolence ceremonies, and even keeping the members of the dynasty under observation. On the other hand, official ceremonies were performed there, such as taking allegiance, dressing the clergy in appointments and accepting the envoys.

Examining these palaces from different perspectives, especially their constructions, architectural styles and functions, to the extent that resources allow, will provide a great wealth in terms of seeing the development line of the state in the historical process. Likewise, it will provide important data in terms of determining the cultural levels, artistic-architectural tastes and management understanding of the caliphs who were their builders. In this respect, it would be beneficial to expand and deepen our study.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferâyinî'ye Arapça Bir Maktelin  
Anatomisi: Nûru'l-'Ayn fî Meşhedî'l-Hüseyn Üzerine Bazı Tespitler**

*From Abû Miḥnaf to Abû Ishâq al-Isfarâinî Analysis of an Arabic Maqal:  
Some Notes on Nûr al-'Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn*

**Elnura Azizova**

Doç. Dr., Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Ana Bilim  
Dalı - Assoc. Prof., Azerbaijan Institute of Theology Faculty of Theology, Department of  
Religious Studies

elnuraazizova@ait.edu.az

<https://orcid.org/0000-0002-2505-1299>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 15/07/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 22/10/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atf/Citation: Azizova, Elnura. "Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferâyinî'ye Arapça Bir Maktelin Anatomisi: Nûru'l-'Ayn fî Meşhedî'l-Hüseyn Üzerine Bazı Tespitler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 315-341. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.769861>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye Arapça Bir Maktelin Anatomisi: *Nûru'l-'Ayn fî Meşhedî'l-Hüseyn* Üzerine Bazı Tespitler

### Öz

*Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn* George Kanazi'nin dil açısından araştırdığı ve Kerbelâ olayının folklorla yansımaları olarak değerlendirdiği makalesi istisna edilirse, kaynak değeri akademik incelemeye tabi tutulmamış Arapça maktellere aittir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren ondan fazla basısının yayınlanmasına rağmen henüz tenkitli neşri yapılmamış *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn*, gerekli incelemeye tabi tutulmadan ve literal ifadelerden yola çıkılarak ilmi camiada Şâfiî-Eş'arî alimi Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) ait bir maktel olarak kabul edilmiştir. Bu araştırmada veri analizi yöntemi kullanılarak *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn*'in Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye nisbet edilmesi süreci araştırılacak, müellifin biyografisi ve mevcut eserleri bağlamında maktelin kendisine ait olma durumu incelenecektir. Ardından karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılarak *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn*'in ve devamı olarak yazma ve matbu nüshalarında kendisini takip eden *Kurretü'l-'ayn fî ahzi sâri'l-Hüseyn*'in Ebû Mihnef'e (ö. 157/773) nisbet edilen aynı konulu iki eser olarak *Maktelü'l-Hüseyn* ve *Sârü'l-Hüseyn*'le bağlantısı üzerinde durulacaktır. Makalede *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn* ve *Maktelü'l-Hüseyn* arasındaki farklı ve benzer taraflar ortaya konulmakla eserin orijinalliği değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Ebû İshâk el-İsferâyînî, *Nûru'l-'Ayn fî Meşhedî'l-Hüseyn*, Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyn*, Arapça Maktel.

## From Abû Miḥnaf to Abû Ishāq al-Isfarāinī Analysis of an Arabic Maqṭal: Some Notes on *Nūr al-'Ayn fī Mashhad al-Ḥusayn*

### Abstract

*Nūr al-'ayn fī mashhad al-Ḥusayn* is one of the Arabic maqṭals which has not been a subject to the scholarly research from the aspect of authenticity and source value, if excepted the article by George Kanazi, where the author through applying the philological method evaluates it as a reflection of the Karbalā event on the folklore. In spite of being published more than ten times from the second half of the 19<sup>th</sup> century, still not having a critical edition, *Nūr al-'Ayn fī Mashhad al-Ḥusayn* is assumed as a maqṭal written by the prominent Shāfi'ī-Ash'arī scholar Abû Ishāq al-Isfarāinī (d. 418/1027) without being properly analyzed and because of literal reading of its certain passages. Using the data analysis method this study will investigate the process of attribution of *Nūr al-'Ayn fī Mashhad al-Ḥusayn* to Abû Ishāq al-Isfarāinī and examine the state of its belongingness to the referred scholar within the context of his biography and works reached to the present day. Then, using the comparative analysis method, the connecting link among these four books will be investigated, *Nūr al-'Ayn fī Mashhad al-Ḥusayn* and *Qurrat al-'Ayn fī Akhdh Thār al-Ḥusayn*, which follows it up in manuscripts as well as printed versions, and two other books on the same subject, *Maqṭal al-Ḥusayn* and *Thār al-Ḥusayn* attributed to Abû Miḥnaf (d. 157/773). Finally, the originality of *Nūr al-'Ayn fī Mashhad al-Ḥusayn* will be evaluated by comparing its similar and different features with *Maqṭal al-Ḥusayn*.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** History of Islam, Abû Ishāq al-Isfarāinī, *Nūr al-'Ayn fī Mashhad al-Ḥusayn*, Abû Miḥnaf, *Maqṭal al-Ḥusayn*.

### Giriş

Türkiye'de maktel eserleriyle ilgili ilk bilimsel çalışmaların öncülüğünü Abdülkadir Karahan 1939 yılında bitirdiği mezuniyet teziyle yapmıştır. Karahan bu araştırmasında: "İslam kavimlerinin edebiyatlarında bu neva dair, bazıları hususi bir sanat kıymeti taşıyan çok sayıda eser yazıldığını, bununla birlikte

sahanın çok bakir olduğunu, değil eserlerin karşılıklı mukayeselerinin ve tarihi olayların destana dönüşme sürecinin araştırılması, henüz bazılarının isim ve mahiyetlerinin bile tesbit ve müelliflerinin tasrih edilemediğini<sup>1</sup> kaydederek İslam kültüründe önemli yeri olan makteller üzerine çalışmanın gerekliliğine dikkat çekmiştir. Karahan'ın çalışmasından itibaren geçen yaklaşık 80 senede Türkiye'de özellikle Türkçe maktel konusunda yüksek lisans ve doktora düzeyindeki çalışmalar başta olmak üzere kayda değer sayıda araştırma yapılmıştır.<sup>2</sup> Büyük bir kısmı tenkitli neşir ve dil incelemesi üzerine yapılan bu araştırmaların henüz ilk aşamayı oluşturduğu, maktel eserlerinin gelişim sürecini, Türklerin müslüman kimliğinin ve kolektif belleğinin oluşumundaki rolünü tarihî açıdan ele alacak araştırmaların beklemekte olduğu bir gerçektir.<sup>3</sup>

Türkiye'de Türkçe maktellerle ilgili yapılan akademik çalışmalarla mukayesede, ilk maktel örneklerini oluşturan ve diğer müslüman halklar gibi Türklerin de maktel geleneğini etkileyen Arapça makteller üzerine yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır.<sup>4</sup> 1882 yılında Ebû Mihnef'e (ö. 157/773) nisbet edilen Maktelü'l-Hüseyn nüshaları üzerine yaptığı araştırmasıyla H.F. Wüstenfeld'in<sup>5</sup> uluslararası ilmî camiada öncülüğünü yaptığı bu alanın, yaklaşık bir asır sonra da önemli gelişme kaydetmediği, 1971 yılında Ebû Mihnef üzerine yaptığı doktora çalışmasında Ursula Sezgin'in değerlendirmesinden de

- 
- 1 Abdülkadir Karahan, *Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi, 1938-1939), 7.
  - 2 Çalışmalarla ilgili bk. Sibel Özil, "Maktel-i Hüseyinler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 83 (2017), 31-48.
  - 3 Maktel eserlerini tarih açısından ele alan az sayıda araştırma örnekleri olarak bk. Rıza Yıldırım, "Beylikler Dünyasında Kerbelâ Kültürü ve Ehl-i Beyt Sevgisi: 1362 Yılında Kastamonu'da Yazılan Bir Maktel'in Düşündürdükleri", *Kuzey Anadolu'da Beylikler Dönemi Sempozyumu: Bildiriler: Çobanoğulları – Candaroğulları – Pervaneoğulları*, ed. Halil Çetin (Çankırı: Karatekin Üniversitesi, 2012), 344-372; Kenan Özçelik, "Lâmiî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü", *Bursalı Lâmiî Çelebi ve Dönemi Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 273-279; Mustafa Altuğ Yayla, "Lamiî Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'u: 16. Yüzyıl Vaizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – III (Edebiyat-Tarih)*, ed. Hümeysra Dinçer – Ümit Güneş (İstanbul: İLEM, 2015), 3/155-162.
  - 4 Arapça maktel örnekleri olarak Ebû Mihnef, İbn Tâvûs, Hârizmî'nin rivayetlerinin karşılıklı değerlendirmesiyle ilgili bir deneme olarak bk. Elnure Azizova, *Kerbelâ Vak'ası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 41-93.
  - 5 Ebû Mihnef'e nisbet edilen Maktelü'l-Hüseyn'in dört farklı yazma nüshasını değerlendirdiği kısa mukaddimesinde nüshaların karşılaştırmalı tenkitinin yapılamayacak kadar farklı olduğunu belirten ve metin içerisinde sadece birkaç yerde nüshalar arasındaki farkı göstermekle iktifa eden Wüstenfeld, çalışmasını Gotha nüshasının Almanca'ya çevirisiyle sınırlı tutmuştur. Wüstenfeld Heinrich Ferdinand, *Der Tod des Husein ben Ali Ein historischer Roman aus dem Arabischen*, Göttingen, 1882, V-IX.

anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Arapça bir diğer önemli maktel olan Ebû'l-Ferec el-İsfehânî'nin (ö. 357/967) *Mekâtülü't-Tâlibiyyîn* eseri üzerine 1991 yılında doktora çalışması yapan Sebastian Günther'in, başlangıçta siyasî tarih amaçlı yazılan Arapça maktellerin zamanla dinî, siyasî ve sosyal şartların da etkisiyle tarihî-edebî esere dönüşme sürecinin aşamalarından bahsettiği çalışması Arapça maktellerin gelişim süreciyle ilgili önemli bir araştırmadır.<sup>7</sup> Ebû Mihnef, İbn Nemâ ve İbn Tâvûs'un maktelleri üzerine 2000 yılında yaptığı doktora çalışmasında Khalid Sindawi maktel eserlerinin hagiografik özelliklerini vurgulamaktadır.<sup>8</sup> George Kanazi'nin ağırlıklı olarak filoloji yönünden ele aldığı ve Kerbelâ olayının folklora yansımaları olarak değerlendirdiği makalesi istisna edilirse,<sup>9</sup> Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye ait kabul edilen *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn* kaynak değeri akademik incelemeye tabi tutulmamış Arapça maktellerdendir. Bu çalışmada Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin biyografisi ve günümüze ulaşmış eserleri dikkate alınarak *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*'in müellife ait olma durumu, bilim çevresinde eserin kendisine ait edilme süreci incelenecektir. Makalede ayrıca *Nûru'l-'ayn* ve kendisini yazma ve matbu nüshalarda takip eden *Kurretü'l-'ayn fi ahzi sâri'l-Hüseyn* eserleri ile Ebû Mihnef'e nisbet edilen aynı konulu iki eser, *Maktelü'l-Hüseyn* ve *Sâri'l-Hüseyn* eserleri ile karşılıklı değerlendirmesi yapılacaktır.

### 1. *Nûru'l-'Ayn fi Meşhedî'l-Hüseyn*'in Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye (ö. 418/1027) Nisbet Edilmesi

Horasan bölgesinin İsferâyîn şehrinde doğan Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî eğitimini Bağdat'ta tamamladıktan sonra Horasan'ın bir diğer şehrinde, Nişabur'da eğitim-öğretim faaliyetine başlamıştır. Kendisi için Nişabur'da özel bir medrese inşa edilmesinden Horasan bölgesinin seçkin âlimlerinden olduğu anlaşılan İsferâyînî, özellikle fıkıh alanında "müçtehid" derecesi, "şeyh", "imâmü'l-'allâme", "rüküddîn" gibi unvanlarla tanınmıştır.<sup>10</sup> Öğrencisi ve takipçilerinden Şâfi'î-Eş'arî alimi Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö.

6 Wüstenfeld'in çeviriyle yetinmesini yeterli bulmayan Ursula Sezgin son dönemlerde bulunmuş yazma nüshaları da dikkate alınmakla *Maktelü'l-Hüseyn* üzerine yeniden çalışılmasının önemini vurgulamaktadır. Ursula Sezgin, *Abû Mihnef: ein Beitrag zur Historiographie der umayyâdischen Zeit* (Leiden: E.J.Brill, 1971), 117.

7 Günther'in değerlendirmeleri için bk. Sebastian Günther, "Maqâtil Literature in Medieval Islam", *Journal of Arabic Literature* 25 (1994), 192-212.

8 Sindawi'nin değerlendirmeleri için bk. Khalid Sindawi, "The Image of Husayn Ibn 'Alî in 'Maqâtil Literature'", *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2002-2003), 79-104.

9 George Kanazi, "The Massacre of al-Husayn b. 'Alî: Between History and Folklore", *Studies in Canonical and Popular Arabic Literature*, ed. Shimon Ballas – Reuven Snir (Toronto: York Press, 1998), 23-36.

10 İbn Salâh, *Tabakâtu'l-fükâhâi' ş-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddin Ali Necip (Beyrut: Dâri'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/312; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâri'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 9/292; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*



429/1037) başta olmak üzere, hadis ve fıkıh alimi Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 458/1066), kelâm, tefsir ve hadis alimi Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Şâfi'î fakih Ebû't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058) gibi ünlü alimlerin yetişmesinde katkısı bulunan İsferâyîni'nin özellikle fıkıh ve kelâm alanında olan kaynaklarda zikri geçen eserleri şunlardır: *el-Câmi fi üsûli'd-dîn ve'r-redd 'ale'l-mülhidîn*, *'Akîde, Edebü'l-cedel, el-Muhtasar fi'r-redd 'alâ ehli'l-i'tizâl ve'l-kader*, *Tâcüzü'l-Mu'tezile, el-Vasf ve's-sıfa, Ta'lika fi usûli'l-fıkh, Mesâilü'd-dövr, Tahkîku'd-de'âvî, el-Muhtelif fi usûli'l-fıkh, Şerhu'l-İtikâd, Şerhu Fûrû'i İbnü'l-Hadîd, Meâlimü'l-İslâm*.<sup>11</sup>

İsferâyîni'nin eserlerinin listesini veren biyografi kaynaklarında onun *Nûru'l-ayn fi meşhedü'l-Hüseyin* isimli makteli veya herhangi bir maktel yazdığından bahsedilmemektedir. Arap edebiyatı uzmanı Alman müsteşrik Wilhelm Ahlwardt (1828-1909) Arapça yazmalar katalogunda benzer isimli bir eserden, *Nûru'l-ayn fi meşhedü'l-Hüseyin*'den bahsetmektedir.<sup>12</sup> Mısır'ın Halvetî şeyhlerinden Kerimüddîn Halvetî'nin öğrencisi Şeyh Abdülfettâh b. Ebû Bekr b. Ahmed er-Ressâm eş-Şâfi'î el-Halvetî'nin yazdığı bu risale Kerbelâ olayının tarihî süreciyle ilgili sınırlı bilgi içerdiğine, Kahire'deki Meşhedü'l-Hüseyin'in gerçek meşhed olmadığına dair XVI. yüzyılda da mevcut olduğu anlaşılan şüphelere cevap niteliği taşıdığına göre bir maktel olmaktan uzaktır. İsim benzerliği sebebiyle bibliyografik eserlerde Ahlwardt'ın kaydettiği katalog numarası olan Berlin 6129'a atıfta bulunularak bu eserin İsferâyîni'ye nisbet edilen *Nûru'l-ayn*'dan farklı olduğuna işaret edilmektedir.<sup>13</sup>

İsferâyîni'nin *Nûru'l-ayn fi meşhedü'l-Hüseyin* isimli eserinden bahseden en eski müellif Bağdatlı İsmail Paşa'dır (1839-1920). Bağdatlı İsmail Paşa hicrî 418 senesinde vefat eden İsferâyîni nisbesiyle meşhur Rüknuddîn Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim b. Mihrân el-Bağdâdî eş-Şâfi'î'nin telif ettiği eserlerin listesini verdikten sonra, *Nûru'l-ayn fi meşhedü'l-Hüseyin* adlı bir risalenin "kendisine nisbet edildiğini" eklemekte ve *Vefeyâtü'l-ayân* eserini, aktarılan bilgilerin kaynağı olarak göstermektedir.<sup>14</sup> İbn Hallikân'ın (ö.

(Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 13/101; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâs, 2000), 6/69; İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyyîn*, thk. Ahmed Ömer Hâşim – Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2004), 1/367.

11 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 6/69-70; İbn Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, 1/312-314; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 9/292-293; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, thk. Kilisli Rifat Bilge – İbnülemin Mahmud Kemal İnal (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/8.

12 Wilhelm Ahlwardt, *Die Handschriften – verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: verzeichniss der Arabischen handschriften* (Berlin: A.W. Schade's Buchdruckerei, 1893), 4/429. Eserin diğer yazmaları için bk. Muhakkik Abdülazîz et-Tabatabâi, *Ehl-i Beyt fi'l-mektebeti'l-ara-biyyet* (y.y., t.y.), 653-654.

13 Edward G. Brown, *Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. Belonging to the Late E.G. Browne* (Cambridge: The University Press, 1932), 13; Carl Brockelman, *Geschichte der Arabischen Literatur Supplementband* (Leiden: E.J. Brill, 1937-1942), 2/842.

14 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/8.

681/1282) mezkur eserinde ise İsfereyînî'nin eserleri arasında<sup>15</sup> *Nûru'l-'ayn'*dan bahsedilmemektedir. Diğer taraftan Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhü'l-meknûn* isimli ünlü zeylinde de yazarını zikretmeksizin Ahlwarth'ın kaydettiği *Nûru'l-'ayn fi zikri meşhedî'l-Hüseyn'*den bahsettiği halde, kendisinin *Hediyyetü'l-'ârîfîn* eserinde zikrettiği İsfereyînî'ye nisbet edilen *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn'*i kaydetmemiştir.<sup>16</sup>

1928 yılında yayınlattığı Arapça matbû eserleri ihtiva eden katalogunda Yûsuf İlyân Serkis (1856-1932) hakkında kısa biyografik bilgi verdiği Şâfiî alimi Ebû İshâk el-İsfereyînî'nin yayınlanmış eseri olarak *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn'*i zikretmektedir.<sup>17</sup> İngiliz şarkiyatçı Edward Granville Browne (1862-1926), Cambridge Üniversitesi kütüphanesindeki yazma İslam eserini ihtiva eden katalogunda "Şiî teolojisi" kategorisi altında aynı tasnif numarasında *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn'* ve *Kurretü'l-'ayn fi ahzi sa'ri'l-Hüseyn'* eserlerini birlikte kaydetmiştir. Browne, müellifi hakkında herhangi bir açıklayıcı bilgi vermeden "İmam Hüseyin b. Ali'nin Kerbelâ'da şehadetinden bahseden *Nuru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn'*in Ebû İshâk el-İsfereyînî tarafından yazıldığını" ve *Kurratü'l-'ayn fi ahzi sâri'l-Hüseyn'*le birlikte 1289/1872-73'de istinsah edildiğini yazmaktadır.<sup>18</sup>

Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann (1868-1956) *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn'*den ek ciltlerde söz etmektedir. Şâfiî fakihler sırasında zikrettiği Ebû İshâk el-İsfereyînî'nin 418/1027 senesinde Aşura günü Nişabur'da vefat ettikten sonra İsfereyînî'e nakledildiğini kaydeden Brockelmann, hicri 1292-1303 yıllarında birkaç defa neşredilmiş *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn'*in kendisine ait olma ihtimalinin az olduğunu kaydetmektedir.<sup>19</sup> Brockelmann, eserinin başka bir yerinde tarihleri belirlenemeyen Şiî alimler kategorisinde *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn'*in müellifi olarak Ebû İshâk el-İsfereyînî'yi zikermekte ve eserin "Berlin 6129" nüshasından farklı olduğuna dair kayıt düşmektedir.<sup>20</sup> Sonuç olarak, Ebu'l-İshâk el-İsfereyînî'den bahsederken *Nûru'l-*

15 İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-'a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1994), 1/28.

16 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi zeyli 'ale Keşfi'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 2/685.

17 Yûsuf b. İlyân Serkis, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabîyye ve'l-mu'arreb*e (Kahire: Matba'atu Serkis, 1928/1346), 2/435-436.

18 Edward G. Brown, *Descriptive Catalogue*, 13-14.

19 Atıfta bulunduğu kaynaklar arasında *Nûru'l-'ayn'*in müellifinden kuşkuyla bahseden Wüstenfeld'in de bulunmasının Brockelmann'ın bu kanaatinde etkili olduğu düşünülebilir. Bk. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband*, 1/667.

20 Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband*, 2/842.

'ayn'ın onun eseri olmasına dair kuşkusunu açık şekilde ifade eden Brockelmann, eserin müellifi olarak kaydedilen Ebû İshâk el-İsferâyini'nin ise vefat tarihini belirleyemediğini göstermektedir.<sup>21</sup>

Biyografik ve bibliyografik kaynaklardaki bu bilgilere rağmen, tarihî süreç içerisinde *Nûru'l-'ayn*'ın ünlü Şâfi'î alimi tarafından yazıldığı kabul edilmiş,<sup>22</sup> Türkiye'de gerek makteller, gerekse Ebû İshâk el-İsferâyini üzerine yapılmış akademik çalışmalarda eserin bahsi geçen müellif tarafından yazıldığına kesin gözüyle bakılmıştır. Abdülkadir Karahan'ın Türkçe makteller üzerine ilk bilimsel çalışmasındaki yaklaşımı bu kanaatin oluşmasına da öncülük etmiştir. Karahan 'a göre, Wüstenfeld'in "nisbeten en yeni Arapça maktel" olduğuna işaret ettiği *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn* ve *Kurretü'l-'ayn fi ahzi sâri'l-Hüseyn* unvanlı iki kısımdan mürekkep eser, "son zamanlarda yazılmayıp, fakat – müteaddid defalar son zamanlarda basılmış bu sahanın malum bir mahsulüdür."<sup>23</sup> Eserlerin müelliflerinin kimliğini belirlemeye, böylece, öncekilerin eksik bıraktığı kısmı tamamlamaya çalışan Karahan, "metodik ve sağlam bir me haz olmadığını" teslim etmekle birlikte, *Kâmus el-A'lâm*'ın verdiği bilgiler doğrultusunda *Nûru'l-'ayn*'ın müellifinin Horasan'ın büyük Şâfi'î alimi Ebû İshâk el-İsferâyini olduğunu kaydetmektedir. Karahan "fakat müstakil ikinci kısmın müelliflerine dair ben de bir bilgi edinemedim" deyerek birbirinin devamı gibi birlikte yayınlanan bu iki eserden sadece birincisinin yazarının kimliğine açıklık getirdiğini belirtmektedir.<sup>24</sup> Karahan, kronolojik olarak Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra Muaviye ve Yezid'den bahsedildiğini, ardından Kerbela hadisesinin hikayesine geçildiğini kaydetse de<sup>25</sup> eserin kendine özgün yönleriyle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.

*Nûru'l-'ayn*'ın müellifiyle ilgili Karahan'ın bu tespiti, 1985 yılında kendisinin danışmanlığında yapılan *Füzûlî'nin Hadikatü's-sü'ada'sı: Tanıtılması, Değerlendirilmesi ve Metnin Edisyon Kritiği* isimli doktora tezinde Şeyma Güngör tarafından kısmî bir yorum eklenerek tekrarlanmıştır. *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*'den Ebû İshâk el-İsferâyini'nin kaleme aldığı "tanınmış ve sevilmiş

21 GAL'ın ana ciltleriyle eklerinin birleştirilerek yayımlandığı Arapça çevirisindeki bilgiler ilginç şekilde farklıdır. Bu bilgilere göre, hicri 418 yılı Aşura günü (21 Aralık 1027) vefat eden Ebû İshâk İbrâhim el-İsferâyini, "Şia'nın şehitlerinin biyografisinden bahseden *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn* isimli uzun silsile yazmıştır". Böylece, GAL'ın orijinalinde Brockelmann'ın ortaya koyduğu ihtiyatlı yaklaşımına rağmen, eserin Arapça çevirisinde *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*'in 418 yılı Aşura günü vefat eden Ebû İshâk el-İsferâyini'ye aidiyeti kayıt altına alınmaktadır. Bk. Brockelmann, *Târîhü'l-'edebi'l-'Arabî*, çev. es-Seyyid Ya'kub Bekir vd. (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1983), 6/4.

22 Önceki dipnotta zikredilen GAL'ın Arapça çevirisi, ayrıca *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*'in dünya kütüphanelerindeki matbu nüshalarının katalog bilgileri bu görüşü teyit etmektedir.

23 Karahan, *Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler*, 7.

24 Karahan, *Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler*, 7.

25 Karahan, *Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler*, 7.

bir başka maktel” olarak söz eden Güngör’ün<sup>26</sup> bu yargıya varmasının sebebi, muhtemelen eserin kısa süre zarfında birkaç defa basılması olmuştur.<sup>27</sup> Zamanla Güngör’ün bu kanaati, Türkçe maktel türünün şaheseri sayılan Füzûlî’nin *Hâdikatu’s-süedâ*’sı üzerine yaptığı çalışmasına başvuran araştırmacılarca da paylaşılarak yayılmış ve *Nûru’l-‘ayn fî meşhedî’l-Hüseyn* Ebû İshâk el-İsferâyînî tarafından yazılmış tanınan ve sevilen bir maktel olarak görülmüştür.<sup>28</sup> Eserle ilgili yaygınlık kazanan bu kanaata, zamanla olayları Ehl-i Sünnet açısından ele alan bir maktel olduğu şeklinde bir diğer yargı daha eklenmiştir. Mehmet Gündoğdu, Ebû İshâk İsferâyînî üzerine yaptığı Yüksek Lisans çalışmasında müellifin o zamana kadarki basılmış tek eseri olarak kaydettiği *Nûru’l-‘ayn fî meşhedî’l-Hüseyn*’i sahabînin fazileti, Hulefa-yı Râşidîn’in meşruiyeti gibi hususlardan da bahseden, Kerbelâ’da cereyan edenleri “tarihî bir vaka” olarak ele alan bir eser olarak değerlendirmekte ve eserin başlıca özelliğini şu ifadelerle özetlemektedir: “İncelememize göre bu eser, o dönemde çok istismar edilen Kerbelâ Vak’ası’nın, Ehl-i Sünnet gözüyle tespiti olarak ele alınmıştır.”<sup>29</sup> *Nûru’l-‘ayn*’ın Şâfi’î fakih Ebû İshâk el-İsferâyînî tarafından Ehl-i Sünnet gözüyle yazılan bir maktel olduğu yönünde Gündoğdu’nun bu tespitinin bazı akademik çalışmalarda tekrarlanması,<sup>30</sup> ilmî camiada eserin bu özelliğinin de kabul görme sürecine katkıda bulunmuştur.

- 26 Makalede Şeyma Güngör’ün doktora tezinin yayınlanmış nüshasından yararlanılmıştır. Bk. Şeyma Güngör, *Fuzulî: Hadikatü’s-Sü’eda* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), XXIV.
- 27 Şeyma Güngör de Abdülkadir Karahan’ın bahsettiği üç baskıyı zikretmektedir: Kahire 1298, Bombay 1302, Matba’a-i ‘Âmire 1303. Bk. Güngör, *Fuzulî*, XXIV.
- 28 Örnek olarak bk. Özlem Demirel, *Âşıkî’nin Maktel-i Hüseyin’i Üzerine Dil İncelemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 4; Mehmet Burak Çakın, “Kerbela Mersiyelerinde Hz. Muhammed”, *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 14/3 (2019), 1281; Harun Arslan, *Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl: Giriş – Metin – İnceleme – Sözlük – Adlar Dizini* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 7; Siraceddin Hacı, “Azərbaycan Türk Ədəbiyyatında Məqtəl Mövzusu Və Racinin Şeyrlərində Kərbəla Fəciəsinin Bədi Təsviri”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010), 2/236; Eyüp Baş, “İslâm Tarihinde Matem/Yas Kültürü ve Kerbelâ”, *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)*, ed. Alim Yıldız (Sivas: Asitan Yayıncılık), 2/384; Ayhan Tek, “Kolektif Bellekte Kırılma ve Yeniden İnşa Olarak Kerbela Yası”, *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi* 11 (2019), 18-19; Mehmet Akif Gülsüm, *Yahyâ bin Bahşî’nin Maktel-i Hüseyin İsimli Mesnevisi (inceleme ve metin)* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7; İbrahim Fidan, “Kerbelâ’yı Yaşamış Şiirler: “Hz. Hüseyin” ve “Öteki” Portreleri Yönüyle Kerbelâ Olayının Arap Şiirindeki İlk Yankıları”, *Mütefekkir* 4/7 (2017), 101.
- 29 Mehmet Gündoğdu, *Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akâid Risalesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 33-34.
- 30 Örneğin bk. Salih Sabri Yavuz, “İsferâyînî, Ebû İshâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516; Fadıl Aygün, *Muhammed b. Ca’fer es-Sanhaci’nin “Şerhu Akideti Ebû İshâk el-İsferâyînî” Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin Kelami Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 14.

Böylece, tarihî süreç içerisinde müellifinin kimliğiyle ilgili kuşku ve ihtiyatlı yaklaşımlar ortadan kalkarak *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyn* Ebû İshâk el-İsferâyini'ye ait kabul edilmiş ve bazı rivayetlerinin literal okunmasının doğal sonucu olarak olayları Ehl-i Sünnet açısından ele alan, sevilen ve tanınan bir maktel olduğu varsayımı da sorgulanmaksızın kabul edilmiştir.

İleriki sayfalarda üzerinde detaylı şekilde durulacağı gibi, tahkiye tarzı dil ve uslupla anlatılan, kaynak ve isnaddan yoksun rivayetlerden oluşan *Nûru'l-'ayn*'in mekan, zaman ve şahıs kadrosu açısından tarih dışı olay kurgusu, eserin kendisine Nişabur'da medrese tahsis edilecek kadar önemli bir müderris, "müctehid" derecesinde bir fakih, kelim ve hadis alanında "şeyh", "imâmül-'allâme", "rüknüddîn" gibi unvanlarla tanınan Horasan bölgesinin ünlü alimi Ebû İshâk el-İsferâyini'nin kaleminden çıkma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Eserin neredeyse tamamında "kâle'r-râvî" ifadesi kullanılarak aktarılan rivayetler yalnız isnaddan yoksun olması bakımından değil, dil özellikleri açısından da yoğun biçimde sözlü gelenek unsurları taşımaktadırlar. Bu açıdan George Kanazi haklı olarak eserin Binbir Gece Masalları'nın dil özelliklerini taşıdığını yazmaktadır.<sup>31</sup>

İsferâyini'nin günümüze daha erken istinsah kaydıyla ulaşmış eserlerinin *Nûru'l-'ayn*'la karşılaştırılması da eserin kendisine ait olmadığı tespitini desteklemektedir. Müellifin *Akîde* risalesiyle *Nûru'l-'ayn*'in ilmî uslu ve dil özellikleri<sup>32</sup> iki eserin aynı müellifin kaleminden çıkamayacak kadar farklı olduğunu göstermektedir. *Nuru'l-'ayn*'ı Arapça makteller arasında nevi şahsına münhasır bir maktele çeviren özelliklerden biri, Muâviye b. Ebû Süfyân tasavvuru açısından İsferâyini'nin akâid risalesinin 789/1386 istinsah tarihli Farsça nüshasından farklı bir yaklaşım sergilemesidir. *Nûru'l-'ayn*'da yönetime gelme hususunda değil Hz. Ali ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasındaki mücadele veya husumetin olduğundan bahsedilmesi, bilakis yönetimin Hz. Hüseyin'in, ondan önce babasının ve dedesinin hakkı olduğunu kabul eden<sup>33</sup> bir Muâviye'den bahsedilmektedir. Oysa ki, İsferâyini'nin Farsça risalesinde Râfızılık karşısında ilk üç halifenin meşruiyeti savunulduğu gibi, Nâsibiyye karşısında da kendisine karşı iktidar mücadelesine girişen Muâviye b. Ebû Süfyân karşısında Hz. Ali'nin haklılığı müdafaa edilmekte, dolayısıyla Muâviye'nin haksız mücadelesinden bahsedilmektedir.<sup>34</sup>

31 Kanazi, *The Massacre*, 30.

32 İsferâyini'nin *Akîde* risalesinin Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaçî tarafından yapılmış şerhinin 8./14. yüzyıla ait metni için bk. Ayğın, *Şerhu Akide*, 20-195.

33 İsferâyini, *Nûru'l-'ayn*, 6.

34 Ebû İshâk el-İsferâyini, *Risâle fî'l-'akâid* (Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, 02703-005), 28a (yazmanın katalog numarasıyla farklılık arzeden üzerindeki varak numarası gösterilmiştir).

## 2. *Nûru'l-'Ayn fî Meşhedî'l-Hüseyin'* de Tarih Algısı

Kerbelâ Olayı'ndan bahseden erken dönem İslam tarihi kaynaklarında, olayların tarihî seyrinde genellikle aşağıdaki sıra takip edilmektedir: Yezid b. Muâviye'nin ikinci Emevî halifesi olarak yönetime gelmesiyle başlayan olaylar Yezid'e biata yaklaşmayan Hz. Hüseyin'in Medine'den Mekke'ye, oradan Kûfe'ye doğru yolculuğu ile devam etmekte, Kerbelâ'da yaşananlarla zirve noktasına varmakta, Kerbelâ'dan Kûfe'ye, ardından Dımaşk'a götürülen Hz. Hüseyin'in yakınlarının yolculuğunun Medîne'de bitmesiyle tamamlanmaktadır.<sup>35</sup> Klasik İslam tarihi kaynaklarına paralel olarak, Arapça maktel eserlerinde de olaylar, detaylarda değişiklik göstermekle birlikte, yaklaşık aynı çizgi üzerinden aktarılmaktadır.<sup>36</sup>

*Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyin'*in giriş kısmında Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin dilinden "Benden Hüseyin'in (r.a.) mücadelesini rivayet etmem istendi, bunun üzerine bu eseri yazdım ve *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyin'* adlandırdım"<sup>37</sup> sözleri geçse de, eser incelendiği zaman özellikle Kerbelâ'ya kadarki gelişmelerin genel kabul görmüş olay kurgusundan tamamen farklı olduğu açıkça görülmektedir. Eserin sahâbî kuşağının üstünlüğüne vurgu yapılan giriş kısmında, sahâbiler arasında fazilet sırasının "Hudeybiye ve Bedir ehli", "Aşere-i mübeşşere" ve "ümmetin icmasıyla yönetime gelmiş ilk dört halife" şeklinde olduğu bildirilir. Hulefâ-yi Râşidîn'le ilgili yazarın yaklaşımı genel kabul gören Sünnî görüşe uygundur: İlk müslüman olan Hz. Ebû Bekir aynı zamanda en faziletli sahâbîdir, fazilette de iktidarda kendisini Hz. Ömer, Hz. Ömer'i Hz. Osman, Hz. Osman'ı ise Hz. Ali takip etmektedir.<sup>38</sup> Hulefâ-yi Râşidîn'le ilgili bilgiler halifelerin yönetim süresi, Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in vefat ettiği yaşta vefat ettikleri, Hz. Osman'ın "zulmen katledildiği", Hz. Ali'nin İbn Mülcem tarafından katledilmesi<sup>39</sup> ile sınırlı olmakla birlikte tarihî verilerle örtüşmektedir.

Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle kıyaslandığında daha geniş ve detaylı olan Muâviye b. Ebû Süfyân'la ilgili bilgiler olay kurgusu açısından tarihî gerçekliği yansıtmamaktadır. Eserin diğer erken dönem Arapça maktellerden farklı, kendine özgü orijinal tarafı olarak görülebilecek bu kısım, Kerbelâ olayı bağlamında veya maktel türü eser adına olabildiğince olumlu bir Muâviye b. Ebû Süfyân imajı çizme amacıyla sunduğu tarihî gerçeklikle ilişkisi olmayan bilgilerdir. *Nûru'l-'ayn'*a göre Hz. Ali'den sonra yönetime gelen Muâviye bir süre Medine'de halifelik yapmış, bu süre zarfında Ehl-i Beyte, genel olarak

35 Konunun tafsilatlarıyla anlatıldığı kaynak olarak bk. Taberî, *Târîhü't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beirut: Dârü Süveydân, 1967), 5/322-462.

36 Ebû Mihnef, İbn Tâvûs, İbn Şehrâşub'un ilgili eserlerinde olayların seyrinin karşılaştırılması için bk. Azizova, *Kerbelâ Vak'ası*, 41-93.

37 Ebû İshâk el-İsferâyînî, *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyin'* (Tunus: Matba'atü'l-Menâr, 1960), 2-3.

38 İsferâyînî, *Nûru'l-'ayn*, 3-4.

39 İsferâyînî, *Nûru'l-'ayn*, 4.

Hâşim oğullarına, özellikle Hz. Hüseyin, kardeşleri ve yakınlarına karşı “kendi babalarından daha şefkatli davranmıştır”.<sup>40</sup> Belli bir süre Medîne’de kaldıktan sonra Dımaşk’a yerleşen Muâviye, Hz. Hüseyin’i ve yakınlarını da Şam’a götürerek el üstünde tutmuştur.<sup>41</sup> Ölümü yaklaştığı zaman Muâviye, Yezîd’e Hz. Hüseyin’e ve ailesine iyi davranmak, yönetim konusunda kendisine danışmak, zamanı geldiğinde hilafeti kendisine vermek hususunda vasiyette bulunmuş, Ehl-i Beyt’i üzmesi veya kızdırması durumunda vebalini taşımayacağına dair oğlunu uyarmıştır.<sup>42</sup>

*Nûru'l-ayn*’da Muâviye b. Ebû Süfyân imajıyla mukayese edildiğinde onunkine tamamen zıt bir kişilikte olan ve geleneksel maktel literatüründe kötü karakteri oynayan bir Yezîd b. Muâviye algısı görülmektedir. Fakat eserdeki Muâviye-Hz. Hüseyin ilişkilerinin tarih dışı çizgisinin Yezîd dönemin’in Kerbelâ’ya kadarki olaylarla ilgili kısmında da devam ettiği görülmekte, genel kabul gören rivayetlerle desteklenmeyen olay kurgusuna rastlanmaktadır. Muâviye’nin vefatından kısa süre sonra matem giysilerini çıkararak sevinç giysilerini giyen, şarap meclisleri düzenleyen, yakınlarına büyük bağışlar yapan, askerlerine atıyyeler dağıtan, çeşitli kademelere atamalar yapan Yezîd, değil Hz. Hüseyin’e ve ailesine herhangi bir ihsanda bulunmak, bilakis, kendisine Muâviye b. Ebû Süfyân döneminde ödenen atıyyeleri bile kesmiştir.<sup>43</sup> Yezîd’in bu tavrı karşısında üzülen Hz. Hüseyin, eserde “kızkardeşi” olarak geçen Sükeyne’ye danışarak Yezîd’e mektup yazmış ve Dımaşk’tan Hicaz’a gitmek için izin istemiştir. Mektuba çok sert bir uslupta cevap veren Yezîd, Hz. Hüseyin’in ve yakınlarının kendi katında hiçbir değeri olmadığını, “dünya dolusu altını olsa bile onlara birşey vermeyeceğini” bildirmiştir.<sup>44</sup> Ailesi ve yakınlarıyla birlikte önce Medine’ye giden Hz. Hüseyin kardeşi Muhammed b. Hanefiyye’nin hilafet kendi hakları olsa bile onu terketmenin daha hayırlı olacağına dair tavsiyesini haklı bulmuş, fakat Medine’de kalma önerisini kabul etmeyerek Mekke’ye gitmiştir.<sup>45</sup> Mekke’de “halife” olan Abdullah b. Zübeyr Hz. Hüseyin’e ve yakınlarına her türlü yardımı göstermiş, halife olursa destek vereceğini vadedmiştir. Hilafete talip olmadığını bildiren Hz. Hüseyin Mekke’de zühd hayatı yaşamayı tercih etmiştir.<sup>46</sup>

Müellif Dımaşk’tan Mekke’ye yerleşinceye kadar Hz. Hüseyin’in Yezîd’e karşı herhangi bir siyasî talepte bulunmadığını, hilafetine karşı çıkmadığını göstermektedir. Ayrıca esere göre, Yezîd’in bir halife olarak meşruiyetinden ve siyasî icraatlarından daha ziyade, kendisine ve ailesine karşı özellikle

40 İsferâyini, *Nûru'l-ayn*, 4.

41 İsferâyini, *Nûru'l-ayn*, 5.

42 İsferâyini, *Nûru'l-ayn*, 6-7.

43 İsferâyini, *Nûru'l-ayn*, 7.

44 İsferâyini, *Nûru'l-ayn*, 7-8.

45 İsferâyini, *Nûru'l-ayn*, 8-9.

46 İsferâyini, *Nûru'l-ayn*, 9-10.

maddî açıdan gösterdiği ihmâlkarlık Hz. Hüseyin'i rahatsız etmektedir. Hz. Hüseyin'in Yezîd'e karşı çıkması ve hilafete talip olması ise Kûfelilerin kendisini ahirette Yezîd'in kötü yönetimini engellememesinin sonuçlarından sorumlu tutacaklarına dair mektubuyla başlamıştır.<sup>47</sup> Kısa zamanda geleceğini bildirdiği mektupla Müslim b. Akîl'i Kûfe'ye gönderen Hz. Hüseyin'in<sup>48</sup> ailesi ve taraftarlarıyla birlikte Mekke'yi terketmesine "kızkardeşi" Sükeyne ve Abdullah b. Zübeyr karşı koyamamışlar.<sup>49</sup> Medine'ye uğrayan Hz. Hüseyin'in kararını hasta yatağında öğrenen İbnü'l-Hanefiyye, daha önce babasının ve ağabeyinin yaşadıklarını hatırlatarak kendisini vazgeçirmeye çalışmışsa da ikna edememiş,<sup>50</sup> Abdullah b. Abbas başta olmak üzere, Medinelilerin alıkoymadıkları Hz. Hüseyin Kurban bayramını Medine'de geçirdikten sonra Kûfe'ye doğru yola çıkmıştır.<sup>51</sup>

*Nûru'l-'ayn'*da Hz. Hüseyin'in Hicaz'dan Kûfe'ye doğru yolculuğundan itibaren Kerbelâ sonrasında Ehl-i Beyt'in Dımaşk'tan Medine'ye dönüşüne kadarki olaylar detaylardaki farklılıklara rağmen anahatlarıyla tarih kaynaklarındaki bilgilerle örtüşmektedir. Müslim b. Akîl Kûfe'de önce başarı sağlamışsa da Yezîd'in gönderdiği Ubeydullah b. Ziyâd tarafından katledilmiş, taraftarları bertaraf edilmiştir.<sup>52</sup> Hür b. Yezîd'in öncü birliklerinin ardından Ömer b. Sa'd'ın kumandanlığında gönderilen ordu ile kan dökülmemesi için çaba harcayan Hz. Hüseyin ve taraftarları arasında savaş vukû bulmuş,<sup>53</sup> Hz. Hüseyin başta olmak üzere taraftarları büyük kahramanlıklar göstererek şehid olmuş,<sup>54</sup> savaşın ardından çadırlar yağmalanmış, kadınlar ve çocuklar esir olarak önce Kûfe'ye Ubeydullah b. Ziyâd'ın huzuruna, ardından Dımaşk'a Yezîd'in sarayına götürülmüşler.<sup>55</sup> Yezîd ilk başta gelişmelerden memnun kaldığını belli etse de, tepkiler karşısında suçsuzluğunu kanıtlamaya çalışmış, Ehl-i Beyt'e karşı iyi davranarak onları büyük ihtiramla Hicaz'a yolcu etmiştir.<sup>56</sup> Kafile Kerbelâ'ya uğrayarak Medine'ye gitmiş, ailesinden kurtulmayı başaran yegane oğlu Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn ömrünü Kerbelâ şehitlerinin yasını tuttuğu Medine'de zühd hayatı yaşamakla geçirmiştir.<sup>57</sup>

Hz. Hüseyin'i katledenlere lanetle biten *Nûru'l-'ayn fî meşhedî'l-Hüseyin'i*, gerek yazma, gerekse matbu nüshalarında takip eden *Kurretü'l-'ayn fî ahzi*

47 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 12.

48 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 12.

49 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 14-16.

50 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 17.

51 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 19.

52 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 30-31.

53 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 32-34.

54 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 35-50.

55 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 52-64.

56 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 65-71.

57 İsferyîni, *Nûru'l-'ayn*, 71-75.



*sâri'l-Hüseyn*, eserin müellifi olarak ismi geçen “Şeyh, imâm, âlim, allâme Abdullah b. Muhammed’in: “*Nuru'l-‘ayn fî meşhedî'l-Hüseyn* eserini gördükten sonra bu eseri onun devamı olarak yazdım”<sup>58</sup> sözleriyle başlamaktadır. Girişte Ebû Mihnef’ten yapılan alıntı dışında<sup>59</sup> eserde herhangi bir kaynak gösterilmeksizin Hz. Hüseyin’in intikamını almak adına Muhtâr es-Sakâfî’nin (ö. 67/687) ayaklanması anlatılmaktadır.

### 3. *Nûru'l-‘Ayn fî Meşhedî'l-Hüseyn ve Kurretü'l-‘Ayn fî Ahzi Sâri'l-Hüseyn* Eserleriyle Ebû Mihnef’e Nisbet Edilen *Maktelü'l-Hüseyn ve Sâriü'l-Hüseyn* Eserlerinin Karşılaştırılması

Kerbelâ vak’asına kadarki kısım istisna edilirse, içerik ve üslup özelliklerine göre, Arapça makteller içerisinde *Nûru'l-‘ayn fî meşhedî'l-Hüseyn*’e ve devamı olarak *Kurretü'l-‘ayn fî ahzi sâri'l-Hüseyn*’e en yakın eser Ebû Mihnef’e (ö. 157/773) nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn* ve *Sâriü'l-Hüseyn* eserleridir. Hz. Hüseyin’in şehadetini anlatan maktel eserleri söz konusu olduğunda, Ebû Mihnef’in (ö. 157/773-74) tartışmasız bir otorite olarak kabul edildiği bir gerçektir. Bu, Ebû Mihnef’in zaman ve mekân olarak Kerbelâ’ya yakın bir ravi, konuyla ilgili erken dönem kaynaklarında rivayetleri en geniş şekilde aktarılan müellif olmasıyla bağlantılıdır. Taberî’nin Kerbelâ olayıyla ilgili rivayetlerin önemli bir kısmını Ebû Mihnef’ten aktarması,<sup>60</sup> kendisinin bu konudaki yetkinliğiyle ilgilidir. Fakat Taberî’nin Ebû Mihnef’ten aktardığı rivayetlerle Ebû Mihnef’e nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn* nüshaları arasında isnâd kullanma, olayların tarihi seyri, rivayetlerde kullanılan dil ve üslup açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Diğer taraftan maktel konusundaki haklı ünü sebebiyle Farsça ve Türkçe maktelerde de otorite ravi olarak Ebû Mihnef’in ismine rastlanmakta, fakat bu, her zaman yazılı kaynak olarak kendisinin maktelinden birebir yararlandığı anlamına gelmemektedir.<sup>62</sup> İsferâyini’ye nisbet edilen *Nûru'l-‘ayn fî meşhedî'l-Hüseyn* eserinde ise bunun tam zıttı bir durum söz konusudur. Ebû Mihnef’e nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn*’le önemli benzerliği bulunmasına rağmen, alanın otoritesi sayılan bu müellifin ismine *Nûru'l-‘ayn*’da rastlanmaktadır. Hz. Hüseyin’in Hicaz’dan çıkışına kadarki olaylarla ilgili rivayetlerde kullanılan ifadelerin ve bir kısım manzum parçaların farklılık göster-

58 Abdullah b. Muhammed, *Kurretü'l-‘ayn fî ahzi sâri'l-Hüseyn* (Tunus: Matba’atu'l-Menâr, 1960), 85.

59 Abdullah b. Muhammed, *Kurretü'l-‘ayn*, 85.

60 Taberî, *Târîh*, 5/322-462.

61 Rivayetlerin karşılaştırılması için bk. Azizova, *Kerbelâ Vak’ası*, 42, 44, 47 vd.

62 Konunun Türkçe ilk maktel metni olarak bilinen Yûsuf-ı Meddâh’ın *Maktel-i Hüseyin*’i örneğinde değerlendirilmesi için bk. İrene Mélikoff, “Türk Destan Edebiyatı’nda Kerbelâ Olayı”, *Destan’dan Masal’a Türkoloji Yolculuklarım*, çev. Turan Alptekin (İstanbul: Demos, 2008), 62.

mesi, rivayetlerin uzatılarak veya kısaltılarak değiştirilmesi gibi sözlü gele-  
nekte karşılaşılan örneklere rastlanmakla birlikte, her iki eserin büyük kısmı  
ortak rivayetlerden oluşmaktadır. Kûfe'de Müslim b. Akîl'in ve ona karşı  
Ubeydullah b. Ziyâd'ın faaliyetleri;<sup>63</sup> Hz. Hüseyin ve atının kahramanlığı  
başta olmak üzere Hürr b. Yezîd, Abbas b. Ali'nin ön plana çıkarıldığı Ker-  
belâ'da yaşananların detaylı tasviri;<sup>64</sup> Kûfe'de Ubeydullah b. Ziyâd'ın Ümmü  
Gülsüm ve Zeynep'le diyalogları;<sup>65</sup> Zeyneb'in Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'i  
katletmek isteyen Ubeydullah'ı engellemesi;<sup>66</sup> Ubeydullah'ın askerlerine  
karşı yiğitlikle savaşan âmâ Abdullah b. Afîf'in kahramanlık hikayesi;<sup>67</sup> Hz.  
Hüseyin'in Kûfe'de teşhir edilen başının sahâbîden Zeyd ibn Erkam tarafın-  
dan tasviri;<sup>68</sup> Kûfe'den Dımaşk'a götürülen Kerbelâ esirlerinin yolda karşılaştıkları olaylar;<sup>69</sup> Süheyl Şehrûzî/Sehl Şehrûzî'nin hikayesi;<sup>70</sup> Emevî sarayında  
Yezid'i kınayarak müslüman olan Hıristiyan ve Yahudinin hikayesi, Yezid'in  
Hz. Hüseyin'in başına karşı tavrı ve kendini savunması, Ali ibn Hüseyin Zey-  
nelâbidîn'in hutbesi dahil olmakla Dımaşk'ta yaşananlar;<sup>71</sup> Hz. Hüseyin'in ai-  
lesinin Medine'ye dönmesiyle<sup>72</sup> ilgili rivayetlerin anahatlarında ve pekçok de-  
tayında bu benzerlik açık şekilde görülmektedir.

*Nûru'l-âyn* ve *Maktelü'l-Hüseyin* arasında sadece olay kurgusu ve rivayet-  
lerde değil, aynı zamanda manzum parçalar açısından da bazı değişikliklik-  
lerle ortak noktalar olduğu görülmektedir. Dımaşk yolculuğu sırasında  
Ümmü Gülsüm'ün ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in okudukları Hz. Pey-  
gamber'in ailesine karşı yapılanları kınayan şiirleri iki eser arasındaki man-  
zum parçaların benzerliğini ortaya koymaktadır.

63 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 12-30; Ebû Mihnef, *Maktelü'l-Hüseyin va masra'u ehli beytihi va ashâbihi fi Kerbelâ* (Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391), 32-60.

64 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 37-55; Ebû Mihnef, *Maktel*, 61-157.

65 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 57-58; Ebû Mihnef, *Maktel*, 164-166.

66 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 58; Ebû Mihnef, *Maktel*, 167-168.

67 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 58-59; Ebû Mihnef, *Maktel*, 169-174.

68 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 59; Ebû Mihnef, *Maktel*, 175.

69 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 60-64; Ebû Mihnef, *Maktel*, 175-191.

70 *Maktelü'l-Hüseyin*'de Sehl Şehrûzî Kûfe'den itibaren olaylara tanıklık etmekte ve Dımaşk'a ka-  
dar kafileyle birlikte bulunmaktadır, *Nûru'l-âyn*'de ise Süheyl Şehrûzî'nin olaya tanıklığı Dı-  
maşk'ta olmuştur. Bk. İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 64 vd., Ebû Mihnef, *Maktel*, 162-196.

71 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 65-71; Ebû Mihnef, *Maktel*, 192-218.

72 İsferyâinî, *Nûru'l-âyn*, 72-73; Ebû Mihnef, *Maktel*, 218-227.

Tablo 1: *Nûru'l-'ayn* ve *Maktelü'l-Hüseyn'de Ortak Manzum Parça Örnekleri*

İsferâyîni, <i>Nûru'l-'ayn</i>	Ebû Mihnef, <i>Maktelü'l-Hüseyn</i>
<b>Dimâşk yolculuğunda Ümmü Gülsüm'ün okuduğu şiir</b>	
ماتت رجالي وافنى الدهر ساداتي / وزادني حسرات بعد حسرات مال اللتام علينا بعد ما عملوا / انا الشريفات أبناء الشريفات وحملونا على الأقتاب عارية / كأننا بينهم من غير قيمات صعب علينا رسول الله ما صنعوا / بأهل بيتك يا خير البريات كفأكموا برسول الله خصمكموا / وقد هدأكم الى سبل الهدايات <sup>73</sup>	ماتت رجالي وافنى الدهر ساداتي / وزادني حسرات بعد لوعات صالوا اللتام علينا بعدما علموا / انا بنات رسول بالهدايات يسيرونا على الأقتاب عارية / كأننا فيهم بعض الغنيمات يعزز عليك رسول الله ما صنعوا / بأهل بيتك يا خير البريات كفترتم برسول الله وليكم / أهأدكم من سلوك في الضلالات <sup>74</sup>
<b>Dimâşk yolculuğunda Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in okuduğu şiir</b>	
هذا الزمان فما تغني عجائبه / عن الكرام ولا تحدا مصائبه فلبت شعري الى كم ذا يجارينا / بصر بصرفه والى كم ذا نخاربه يسرى بنا فوق أعياس بلا وطن / وسائق العيش يجمي منه غاربه كأننا من أسارى القوم بينهموا / كأن ما قاله المختار كاذبه كفترتم برسول الله ويحكمو / يا أمة السوء ما هدى مذاهبه <sup>75</sup>	هو الزمان فما تغني عجائبه / عن الكرام ولا تحدا مصائبه فلبت شعري الى كم ذا تجارنا * صرفه والى كم ذا نخاربه يسيرونا على الاقبااب عارية / وسائق العيش يجمي عنه غاربه كأننا من سبايا الروم بينهم / او كلما قاله المختار كاذبه كفترتم برسول الله وليكم / يا أمة السوء قد ضاقت مذاهبه <sup>76</sup>

Wüstenfeld *Nûru'l-'ayn fî meşhedil-Hüseyn* ile onun devamı niteliğindeki *Kurretü'l-'ayn fî ahzi sâri'l-Hüseyn'in* Ebû Mihnef'e nisbet edilen aynı konulu iki eserin 23 Zemaziyelahir 998/29 Nisan 1590 tarihli Gotha nüshasına benzerliğini kaydetse de<sup>77</sup> onları Hz. Hüseyin'in şehadetini yüceltme amacı taşıyan maktel yazma geleneğinin son dönemlere ait örneği olarak görmüş ve sözkonusu *Maktelü'l-Hüseyn'*le aralarındaki başlıca farklılıktan bahsetmemiştir. İki eser arasındaki en önemli farklılıklar ise, *Maktelü'l-Hüseyn'*deki "Ebû Mihnef dedi" ifadesinin *Nûru'l-'ayn'*de "râvî dedi" şeklinde değiştirilmesi; eserin Kerbelâ'ya kadarki kısmında olay kurgusu açısından, Kerbelâ ve sonrasındaki olaylar hakkında zikredilen benzer rivayetlerde ise dinî-siyasî açıdan yapılan değişikliklerdir.

İki eser arasındaki başlıca farklılıklar dikkate alındığında, Hz. Hüseyin, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Abdullah b. Zübeyr örneğinde tarihî gerçekliğe uygun olmayacak şekilde sahâbîyi yüceltme adına yapılan çarpıtmalar eserin, tarihî gerçekliği yansıtmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, "Sahîhayn"a atıfta bulunarak sahâbî kuşağının üstünlüğünün vurgulanmasının ve en faziletlisinin Hz. Ebû Bekîr olduğu, ümmetin icmasıyla yönetime gelen Hulefâ-yi Râşidîn'in meşruiyeti gibi hususların *Nûru'l-'ayn'*in Sünnî bakış açısıyla yazıldığı yönündeki kanaatin oluşmasında önemli rolü

73 İsferâyîni, *Nûru'l-'ayn*, 60.74 Ebû Mihnef, *Maktel*, 176.75 İsferâyîni, *Nûru'l-'ayn*, 63.76 Ebû Mihnef, *Maktel*, 189.77 Wüstenfeld, *Der Tod*, IX, 213.

olduğu söylenebilir. Fakat tamamı dikkatlice incelendiğinde eserin orijinalinin Sünnî bakış açısıyla yazılmış olmayıp –özellikle İmamet gibi Şîî-İmamiyye'nin temel doktrini ekseninde çok sayıda unsurun da gösterdiği gibi– bazı eklemeler ve değiştirmelerle Sünnî edisyondan geçirildiği anlaşılmaktadır. Bunun en açık göstergesi olarak, Şîî-İmâmî doktrini açısından önemli sayılan imam ve vasî konusunda her iki eserde ortak olan rivayetlerdir. Örneğin her iki eserde Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit olduğu zaman vukû bulan olağanüstü olaylar arasında “imam oğlu imam, imamın kardeşi, imamların babası katledildi” diye gökyüzünden bir ses duyulduğundan bahsedilmektedir.<sup>78</sup> İmamet konusundaki bir diğer paralellik her iki eserde detaylı şekilde anlatılan Hz. Hüseyin'in atının kahramanlık hikayesinde görülür. Hz. Hüseyin'in şehadetinden sonra atın Fırat nehrinde kaybolduğu, Mehdi ile birlikte zuhûr edeceğine dair ifadeler her iki eserde yer verilmektedir. *Maktelü'l-Hüseyn*'de “Sâhibüzzamân döneminde zühûr edecek” şeklinde geçen ifade, *Nûru'l-'ayn*'de bazı değişikliklerle “söylendiğine göre Mehdi (a.s.) üzerindeki hurûç edecektir” şeklindedir.<sup>79</sup> Konuyla ilgili bir diğer örnek, Ehl-i Bey'tin Kûfe'den Dımaşk'a götürülmesi sırasında karşılaştığı Hıristiyan rahibin hikayesinde görülmektedir. Kervandan aldığı bilgilerden Hz. Hüseyin'in katledildiğini öğrenen rahip: “... bu belirtiler görüldüğü zaman bir peygamber veya bir vasînin katledileceğini haber veren kaynaklar doğru buyurmuşlar...” demektedir.<sup>80</sup>

Olay sırası ve tarihî figürler sözkonusu olduğunda *Maktelü'l-Hüseyn*'le *Nûru'l-'ayn*'in rivayetleri arasındaki paralellik açık şekilde görülmekle birlikte, detaylarda da bazı değişiklikler yapıldığı gözlemlenmektedir. Bazen bu değişiklikler daha az önem arzetmekte ve eserin yazılma amacı ve okunduğu kitlenin kimliğiyle ilgili fazla bilgi içermemektedir. Meselâ, her iki eserde Kerbelâ'nın ardından Kûfe'ye getirilen Ehl-i Bey'e mensup çocukların duruma acıyan Kûfelilerin, kendilerine yiyecek verdiklerinden bahsedilmektedir. *Nûru'l-'ayn*'a göre Kûfelileri kınayan Ümmü Gülsüm verdikleri “ekmeği” onlara geri atmıştır.<sup>81</sup> Aynı rivayetin *Maktelü'l-Hüseyn*'de geçen versiyonuna göre ise, Ümmü Gülsüm “bize sadaka vermenin haram olduğunu bilmiyor musunuz?” diyerek çocuklara verdikleri “ceviz ve hurmayı” almış ve Kûfelilerin üzerine atmıştır.<sup>82</sup>

Sözlü geleneğe özgü, makteli okuyan veya dinleyen kitlenin zevkine uygun olarak nakledenin edebî açıdan müdâhelesi olarak görülebilecek bu gibi örneklerin dışında, eserde dinleyicinin dinî-siyâsî düşüncesine uygun olarak yazar tarafından kasıtlı yapıldığı anlaşılan değişiklikler daha fazladır. Böyle

78 İsferyâinî, *Nûru'l-'ayn*, 50; Ebû Mihnef, *Maktel*, 147.

79 İsferyâinî, *Nûru'l-'ayn*, 52; Ebû Mihnef, *Maktel*, 152.

80 İsferyâinî, *Nûru'l-'ayn*, 63; Ebû Mihnef, *Maktel*, 189.

81 İsferyâinî, *Nûru'l-'ayn*, 56.

82 Ebû Mihnef, *Maktel*, 161.

bir değişiklik örneği olarak, karşısına Hz. Hüseyin'in başı getirildiği zaman bir karganın ötmesine Yezid'in tepkisiyle ilgili rivayete bakılabilir. *Nûru'l-'ayn'* da geçen ifadeye göre, elindeki çubukla Hz. Hüseyin'in dişlerine dokunan Yezid sarayın balkonundan duyduğu karga ötüşünü kötü bir alâmet olarak yorumuş ve morali bozulmuştur.<sup>83</sup> Aynı olayla ilgili *Maktelü'l-Hüseyin'* de geçen rivayete göre, karganın sesini duyan Yezid, değil moralini bozmak, tam tersine karganın ötmesinin hiçbir şeyi değiştirmediğine, Bedir'de katledilenlerin intikamını aldığına, ayrıca Ali b. Ebû Tâlib'den kendi intikamlarını aldıklarına dair uzun bir şiir okumuştur.<sup>84</sup>

İki eser karşılaştırıldığında Hâşimî-Emevî rakabetine göndermede bulunan rivayetlerin değiştirilmesinin başka örneklerine de rastlanılmaktadır. Kûfe camiinde Hz. Ali'ye küfreden Ubeydullah b. Ziyâd'a karşı çıkan âmâ Abdullah b. Afif'le ilgili hikâye bu kabilden değiştirme örneklerindedir. *Maktelü'l-Hüseyin'*e göre, yakalanarak Ubeydullah'ın önüne getirilen Abdullah: "Sıffin savaşında Emîrü'l-mü'minîn'in ordusunda savaşırken gözlerimi kaybetmişim. O zamandan en büyük arzum insanların en şerlisi tarafından katledilmektir" demiştir.<sup>85</sup> Aynı rivayetin *Nûru'l-'ayn'* da geçen versiyonunda ise, Sıffin savaşı zikredilmeksizin Abdullah'ın en büyük arzusunun insanların en şerlisi tarafından katledilmek olduğunu söylemesi,<sup>86</sup> Hz. Ali-Muâviye arasındaki savaşı hatırlattığı için rivayetin ilgili kısmının kasıtlı olarak çıkarıldığını düşündürmektedir. Aynı konuda bir diğer örnek, sadece Şîi müelliflerce değil, geleneksel İslam tarihi kaynakları açısından da ilk dönemin tartışmalı figürlerinden biri olan Mervân b. Hakem'le ilgilidir. *Maktelü'l-Hüseyin'* de geçen rivayete göre, Kerbelâ şehitlerinin başları ve esirler Yezîd'in huzuruna getirildiği zaman, Mervân b. Hakem Hz. Hüseyin'in kanıyla kalbinin şifa bulunduğuna dair bir şiir okumuştur.<sup>87</sup> *Nûru'l-'ayn'* da ise ne Yezîd'in sarayındaki olaylar arasında, ne de başka bir bağlamda Mervân b. Hakem'in ismi zikrolunmamaktadır.

Aynı olay bağlamında rastlanan kelime-yi şehâdet örnekleri de *Nûru'l-'ayn* metninin yazılma/adaptasyon sürecinde başlıca metin olarak alınan *Maktelü'l-Hüseyin* nüshası üzerinde mezhep açısından değişiklik yapıldığı kanaatini güçlendirmektedir. Örneğin, Müslim ibn Akîl'in katlini anlatan rivayetin *Maktelü'l-Hüseyin'*deki versiyonunda Allah'ın birliğine, Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna, Ali'nin Allah'ın velisi olduğuna şehadet getirdiği kaydedilmekte,<sup>88</sup> aynı rivayetin *Nûru'l-'ayn'*daki versiyonunda ise kelime-i

83 İsferâyîni, *Nûru'l-'ayn*, 66.

84 Ebû Mihnef, *Maktel*, 198-199.

85 Ebû Mihnef, *Maktel*, 171.

86 İsferâyîni, *Nûru'l-'ayn*, 59

87 Ebû Mihnef, *Maktel*, 197-198.

88 Bk. Wüstenfeld, *Der Tod*, 42; Ebû Mihnef, *Maktel*, 56.

şehâdet'te Hz. Ali'nin ismi zikrolunmamaktadır.<sup>89</sup> Dımaşk yolu üzerinde kafileyle karşılaşan Hıristiyan rahibin hikayesinde de benzer durum sözkonusudur.<sup>90</sup>

Bilinen yazma ve matbu nüshalarında *Nûru'l-'ayn*'ı takip eden *Kurretü'l-'ayn fi ahzi sâri'l-Hüseyn* eseriyle Ebû Mihnef'e atfedilen aynı konulu *Sârü'l-Hüseyn* eserinin karşılaştırması da gerek eserin kendisiyle, gerekse *Nûru'l-'ayn*'la ilgili mevcut bazı soruların cevabına götürebilir. Wüstenfeld, haklı olarak, özellikle *Kurretü'l-'ayn*'ın Ebû Mihnef'e nisbet edilen *Sârü'l-Hüseyn*'in Gotha nüshasının bazı değişikliklerle kısaltılmış versiyonu olduğunu belirtmiştir.<sup>91</sup> *Sârü'l-Hüseyn*'le *Kurretü'l-'ayn fi ahzi sâri'l-Hüseyn* karşılıklı incelenirken, iki eser arasındaki başlıca farkın yalnız ilk geçtiği yer istisna olmakla "Ebû Mihnef dedi" ifadelerinin "râvî dedi" şeklinde değiştirilmesi ve içerik açısından aynı olan rivayetlerin bazı yerlerde özetlenerek aktarılması gibi kısmî değişikliklerden oluştuğu görülmektedir. Tablo 2'de ilgili kısımlardan verilen karşılıklı örneklerin bahsi geçen dört eser arasındaki ilişkiye aydınlık getireceği kanaatindeyiz.

Tablo 2: *Nûru'l-'ayn fi Meşhedî'l-Hüseyn* ve *Kurretü'l-'ayn fi Ahzi sâri'l-Hüseyn* ile *Maktelü'l-Hüseyn* ve *Sârü'l-Hüseyn*'in Giriş ve Sonunun Karşılaştırılması

<b>İsferâyinî, <i>Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn</i></b>	<b>Ebû Mihnef, <i>Maktelü'l-Hüseyn</i></b>
"وهذا آخر ما ورد في مصرع الحسين بن علي بن أبي طالب وما جرى له ولأهله من قتلهم وسفك دمائهم وسي حرمتهم وذبح أطفالهم" <sup>92</sup>	"مصرع الحسين وما جرى له ولأهل بيته من قتلهم وسفك دمائهم وسي حرمتهم" <sup>93</sup>
تم كتاب نور العين في مشهد الحسين ويليها كتاب قرة العين في أخذ ثار الحسين للإمام عبد الله بن محمد رحمه الله <sup>94</sup>	Allah'a hamd olsun, burada Allah'ın yardımı ve desteğiyle "Yenilgi" tamamlandı, onu Muhtâr'ın ünlü tirandan aldığı intikam takip etmektedir. <sup>95</sup>

89 İsferâyinî, *Nûru'l-'ayn*, 29.

90 İsferâyinî, *Nûru'l-'ayn*, 63-64; Ebû Mihnef, *Maktel*, 191.

91 Wüstenfeld, *Der Tod*, IX.

92 *Nûru'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*'in bittiğine işaret eden cümlede geçmektedir. Bk. İsferâyinî, *Nûru'l-'ayn*, 84.

93 Dımaşk'ta Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de No: 4303'te bulunan Ebû Mihnef'e nisbet edilen 9/15. yüzyıla ait *Maktelü'l-Hüseyn* nüshasının tam ismi olarak geçmektedir.

94 İsferâyinî, *Nûru'l-'ayn*, 84.

95 Metin *Maktelü'l-Hüseyn*'in Gotha nüshasının Wüstenfeld tarafından yayınlanmış Almanca baskısından çevrilmiştir. Bk. Wüstenfeld, *Der Tod*, 147.

Abdullah b. Muhammed, <i>Kurretü'l- 'ayn fî ahzi sâri'l-Hüseyn</i>	Ebû Mihnef, <i>Sârü'l-Hüseyn</i>
<p>“قال الشيخ الإمام العالم العلامة عبد الله بن محمد : الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على اشرف المرسلين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، والتابعين وتابع التابعين لهم بإحسان الى يوم الدين (وبعد) فلاني لما اطلعت على " نور العين في مشهد الحسين " أعقبته بهذا الكتاب وومئذ رمته : بقرة العين في أخذ ثار الحسين فاقول حدثني أبو مخنف قال : لما قتل سيدنا الحسين واحتوت بنو أمية على الخلافة وفرقوا آل بيت رسول الله شرقا وغربا أمر ابن زياد بالنداء في العراق والكوفة ان من ذكر علي بن أبي طالب وأولاده وشيعته ضربت عنقه (قال الراوي) وكان باكوفة رجل معلم من شيعة علي بن أبي طالب يقال له عميرة بن عامر الهمداني ..”<sup>96</sup></p>	<p>“قال أبو عبد الله محمد بن عبدین النجاشي أخبرني أبو مخنف لوط بن يحيى الازدي قال لما قتل الحسين بن علي عليه السلام وأحب الله أن ينتقم ممن قتل الحسين احتوت بنو أمية الأم وتفرق آل رسول صلى الله عليه و آله أمر ابن زياد لعنه الله بالنداء في العراق أنه من ذكر علي بن أبي طالب وأولاده عليهم السلام بالخير ضرب عنقه قال صاحب الحديث كان بالكوفة رجل معلم يعلم الصبيان وهو من شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام يقال عمير بن عامر الهمداني...”<sup>97</sup></p>
<p>“ثم اقام المختار ما شاء الله حتى مات ولم يرفع الله لبي امية راية ايدا الى يومنا هذا والله اعلم بالصواب”<sup>98</sup></p>	<p>“Muhtâr ölünceye kadar Kûfe’de kaldı ve Allah bir daha Ümeyye oğullarının bayrağını yükseltmedi. Yüce Allah en iyisini bilir”<sup>99</sup></p>

Tablo 2, bahsi geçen dört eser arasındaki ilişkiye şu açılardan açıklık getirmektedir: 1) *Nûru'l-‘ayn*’ın sonunda, aslında *Maktelü'l-Hüseyn*’in tam ismi olan “*مصريح الحسين وما جرى له ولأهل بيته من قتلهم وسفك دمايهم وسي حرمتهم*” ifadeleri kullanılarak eserin tamamlandığı bildirilmektedir. 2) *Maktelü'l-Hüseyn* ve *Sârü'l-Hüseyn* eserleri Gotha nüshası örneğinde birbirinin devamı olarak gösterildiği gibi, *Nûru'l-‘ayn* ve *Kurretü'l-‘ayn* da gerek yazma, gerekse matbu nüshalarda birbirini takip eden iki eser olarak takdim edilmektedir. 3) *Sârü'l-Hüseyn*’de ravi olarak geçen “Ebû Abdullah Muhammed” ismi, önüne “Şeyhü'l-İmâm el-âlimu'l-‘allâme” gibi unvanlar artırılarak *Kurretü'l-‘ayn fî sâri'l-Hüseyn*’in müellifi Abdullah b. Muhammed’e dönüştürülmüş ve bu müellifin dilinden “İs-

96 Abdullah b. Muhammed, *Kurretü'l-‘ayn*, 85.

97 Ebû Mihnef, *Kitâbu Sâri Ebî Abdullâh (a.s.) bi rivâyeti Ebî Mihnef (r.a.)* (Tahran: Ketabhâne-yi Meclis-i İslâmî, 15295-90822, 71a-97a), 71a. Eserin Gotha nüshasında da aynı olan kısımda ravi ismi Wüstenfeld tarafından “Abu Abdallah Muhammed ben ‘Abdûn el-Gâsî” olarak gösterilmiştir. Wüstenfeld, *Der Tod*, 149.

98 Abdullah b. Muhammed, *Kurretü'l-‘ayn*, 112.

99 Metin *Sârü'l-Hüseyn*’in Gotha nüshasının Wüstenfeld tarafından yayınlanmış Almanca basısından çevirilmiştir. Bk. Wüstenfeld, *Der Tod*, 213.

ferâyinî'nin *Nûru'l-ayn* eserini gördükten sonra onun devamı olarak *Kurretü'l-ayn fi ahzi sâri'l-Hüseyn* eserini yazmaya karar verdiği" aktarılmıştır.<sup>100</sup> Her iki eserde de Muhtâr es-Sekaffî'nin intikamı konusu Kûfe'de öğretmenlik yapan şahsın hikayesiyle başlamaktadır. *Sârü'l-Hüseyn*'de Ümeyr b. 'Âmir el-Hemdânî olarak geçen öğretmenin ismi, *Kurretü'l-ayn*'da bir harf değişikliği yapılarak Ümeyre b. 'Âmir el-Hemdânî'ye dönüştürülmüştür. Ümeyr'in/Ümeyre'nin hikayesiyle başlayan iki eser arasındaki paralellik, Muhtâr'ın uzun süre yaşadığı ve ölünceye kadar Ümeyyeoğulları'nın bayrağının bir daha yükselmediği şekilde anakronik sonluğa kadar devam etmektedir.<sup>101</sup>

Böylece, Wüstenfeld'in "muhtemelen uydurmadır",<sup>102</sup> Abdülkadir Karahan'ın "bir bilgi edinemedim",<sup>103</sup> George Kanazi'nin "hakkında biyografik bilgi bulunmamaktadır"<sup>104</sup> dediği *Kurretü'l-ayn fi ahzi sâri'l-Hüseyn*'in müellifinin, aslında kısmî değişikliklerle Ebû Mihnef'e nisbet edilen *Sârü'l-Hüseyn* eserinin nüshalarından birinin ravisi olarak gösterilen isim olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, *Kurretü'l-ayn*'in giriş kısmında Abdullah b. Muhammed'in kaleminden yazılan "*Nûru'l-ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*'i gördükten sonra onun devamı olarak bu eseri yazdım"<sup>105</sup> şeklindeki ifadeler gibi, *Nûru'l-ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*'in giriş kısmında Ebû İshâk el-İsferâyinî'ye nisbet edilen "Benden Hüseyin'in mücadelesini yazmam istendi, bu kitabı yazdım ve *Nûru'l-ayn fi meşhedî'l-Hüseyn* olarak adlandırdım"<sup>106</sup> sözleri de gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Böylece, gerek *Nûru'l-ayn*'in, gerekse *Kurretü'l-ayn*'in Ebû Mihnef'e nisbet edilen aynı konulu iki eserin nüshaları üzerine bazı değişikliklerle yeni eserlere dönüştürüldüğü, diğer yandan müelliflerinin isimlerine "şeyh, 'âlim, allamê" gibi unvanlar eklenerek muteberliği sağlanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Biyografik ve bibliyografik kaynaklarda Ebû İshâk el-İsferâyinî'nin *Nûru'l-ayn fi meşhedî'l-Hüseyn* veya herhangi bir maktelinden bahsedilmemektedir. Günümüze ulaşmış eserleriyle mukayesede dil, üslup ve yaklaşım açısından *Nûru'l-ayn*'in İsferâyinî'nin kaleminden çıkmış olamayacağı görülmektedir. Tarihî gerçekliğe uymayan olay kurgusuyla *Nûru'l-ayn* genel olarak Emevî

100 Ebû Mihnef'e nisbet edilen *Sârü'l-Hüseyn*'i dikkate almadığı için Kanazi *Kurretü'l-ayn*'in *Nûru'l-ayn*'dan sonra yazıldığına kesin gözüyle bakmaktadır. Bk. Kanazi, "The Massacre", 33.

101 Abdullah b. Muhammed, *Kurretü'l-ayn*, 112; Wüstenfeld, *Der Tod*, 213.

102 Wüstenfeld, *Der Tod*, IX.

103 Karahan, *Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler*, 7.

104 Kanazi, "The Massacre", 33.

105 Abdullah b. Muhammed, *Kurretü'l-ayn*, 85.

106 İsferâyinî, *Nûru'l-ayn*, 3-4.



tarihi, özel olarak Kerbelâ olayına ışık tutma açısından kaynak değeri taşıma-maktadır.

Ebû Mihnef'e nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn* ve *Sârü'l-Hüseyn* eserleriyle karşılaştırılma sonucu *Nûru'l-'ayn fi meşhedü'l-Hüseyn* ve *Kurretü'l-'ayn fi ahzi sâri'l-Hüseyn* eserlerinin ciddi benzerlik arzettiği görülmektedir. Bu benzerlik Ebû Mihnef'e nisbet eden aynı konulu iki eserin bir veya birkaç nüshanın dinleyici kitlenin dinî yaklaşımlarına uygun şekilde adapte edilerek, *Nûru'l-'ayn ve Kurretü'l-'ayn* isimli yeni eserler oluşturulduğunu düşündürmektedir.

*Nûru'l-'ayn*'in giriş kısmında müellif olarak gösterilen Ebû İshâk el-İsferâyini'nin zayıf bir ihtimalle *Maktelü'l-Hüseyn* nüshalarından birinin ravisi olabileceği, fakat daha güçlü ihtimalle eserin Şâfi'î-Eş'ârî müslüman Araplar arasında popülerliğini artırmak amacıyla ünlü Şâfi'î-Eş'ârî alimi Ebû İshâk el-İsferâyini'ye nisbet edildiği söylenebilir. Sahâbî kuşağının önemi, Hulefâ-yı Râşidîn'in meşruiyeti ve fazilet sırasının yönetim sırasıyla belirlenmesi gibi bazı konularda değişiklikler yapılarak Ebû Mihnef'e nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn*'in Şâfi'î-Eş'ârî çevrelerce kabul görececek bir maktele dönüştürüldüğü düşünülebilir. Böylece, otorite bir Şâfi'î alimin kaleminden çıktığı kabul edilen, ilk bakışta herhangi bir mezhepsel sorun taşımayan eserin, Şâfi'î-Eş'ârî çevrelerde müellifin otoritesine duyulan güvenle okunması amaçlanabilir.

Kanaatimizce, *Maktelü'l-Hüseyn*'in edisyondan geçirilmesi sırasında eserde kalmayı başaran çok sayıda Şii-İmâmî unsur *Nûru'l-'ayn*'in "Şii teolojisi" kategorisinde değerlendirilerek eserin Şiilikle ilgili bir kaynak addedilmesine sebep olurken, Hulefâ-yı Râşidîn'in meşruiyeti, Hz. Ebû Bekir'den başlayan sahâbînin fazilet hiyerarşisi, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Abdullah b. Zübeyr örneğinde görüldüğü gibi ideal bir sahâbî kuşağı vurgusu üzerinden eserin belli yerlerinde yapılan değişiklikler de onun Sünnî bakış açısıyla yazıldığı kanaatına yol açmıştır. Ebû Mihnef'e nisbet edilen *Maktelü'l-Hüseyn* ve *Sârü'l-Hüseyn* eserlerinin nüshaları üzerine yapılacak karşılaştırmalı araştırmalar, Arapça maktel geleneğinin değişim süreci ve onun diğer dillerde, özellikle Türkçe yazılmış makteller üzerindeki etkilerini anlamaya olanak sağlayacaktır. Ayrıca yoğun biçimde Şii-İmâmî unsur içeren *Maktelü'l-Hüseyn*'in, bazı Sünnî öğeler eklenmekle tarihî gerçeklikten uzaklaştırılmış bir maktele dönüştürülmesinin hangi dinî-siyasî şartlara bağlı geliştiğinin incelenmesi, müslüman toplumlarda maktel eserlerinin değişim ve dönüşüm süreciyle ilgili bazı soruların cevaplandırılmasına da katkıda bulunacaktır.

## Kaynakça

- Abdullah b. Muhammed. *Kurretü'l-'ayn fi meşhedî'l-Hüseyn*. Tunus: Matba'atü'l-Menâr, 1960.
- Arslan, Harun. *Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl: Giriş –Metin –İnceleme –Sözlük –Adlar Dizini*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Aygan, Fadıl. *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akideti Ebî İshak el-İsferayini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayini'nin Kelami Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Azizova, Elnure. *Kerbelâ Vak'ası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'ârîfîn*. nşr. Kilisli Rıfat Bilge – İbnülemin Mahmud Kemal İnal. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951-1955.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi zeyli 'ale Keşfi'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Şerafettin Yaltkaya – Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Baş, Eyüp. "İslâm Tarihinde Matem/Yas Kültürü ve Kerbelâ", *Çeşitli Yönleriyle Kerbela: Edebiyat*. ed. Alim Yıldız. 2/379-386. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*. 3 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1937-1942.
- Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-'edebi'l-'Arabî*. çev. es-Seyyid Ya'kub Bekir vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1983.
- Browne, Edward G. *Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. Belonging to the Late E.G.Browne*. Cambridge: The University Press, 1932.
- Çakın, Mehmet Burak. "Kerbela Mersiyelerinde Hz. Muhammed". *Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 14/3 (2019), 1275-1300.
- Demirel, Özlem. *Âşıkî'nin Maktel-i Hüseyin'i Üzerine Dil İncelemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Ebü Mihnef, Lût b. Yahyâ. *Kitâbu Sâri Ebî Abdullâh (a.s.) bi rivâyeti Ebî Mihnef (r.a.)*, Tahran: Ketabhâne-yi Meclis-i İslâmî, 15295-90822, 71a-97a.
- Ebü Mihnef, Lût b. Yahyâ. *Maktelü'l-Hüseyn ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihi fi Kerbelâ*. Kum: Menşûrât-i Rızâ, 1391.
- Fidan, İbrahim. "Kerbela'yı Yaşamış Şiirler: "Hz. Hüseyin" ve "Öteki" Portreleri Yönüyle Kerbelâ Olayının Arap Şiirindeki İlk Yankıları". *Mütefekkir* 4/7 (2017), 99-123.
- Gülsüm, Mehmet Akif. *Yahyâ bin Bahşî'nin Maktel-i Hüseyin İsimli Mesnevisi (İnceleme ve Metin)*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gündoğdu, Mehmet. *Ebü İshâk el-İsferâyini ve Akâid Risalesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Güngör, Şeyma. *Fuzulî: Hadikatü's-Sü'eda*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Günther, Sebastian. "Maqatil Literature in Medieval Islam". *Journal of Arabic Literature* 25 (1994), 192-212.

- Hacı, Siraceddin, "Azərbaycan Türk Ədəbiyyatında Məqtəl Mövzusu və Racinin Şeirlerində Kərbəla Faciəsinin Bədi Təsviri". *Çeşitli Yönleriyle Kərbela: Edebiyat*. ed. Alim Yıldız. 2/231-252. Sivas: Asitan Yayıncılık, 2010.
- İbn Hallikân, Ebü'l-'Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyîn*. thk. Ahmed Ömer Hâşim – Muhammed Zeynühum Muhammed Azeb. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- İbn Salâh, Ebü 'Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. thk. Muhyiddin Ali Necip. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İsferâyini, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim b. Mihrân. *Risâle fi'l-'akâid*. Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, 02703-005, 35a-38a.
- İsferâyini, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim b. Mihrân. *Nûru'l-'ayn fi meşhedü'l-Hüseyn*. Tunus: Matba'atü'l-Menâr, 1960.
- Kanazi, George. "The Massacre of al-Ḥusayn b. 'Alî: Between History and Folklore". *Studies in Canonical and Popular Arabic Literature*. ed. Shimon Ballas – Reuven Snir. 23-36. Toronto: York Press, 1998.
- Karahan, Abdülkadir. *Anadolu Türk Edebiyatında Maktel-i Hüseyin'ler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mezuniyet Tezi, 1938-1939.
- Mélikoff, İrene. "Türk Destan Edebiyatı'nda Kərbela Olayı". *Destan'dan Masal'a Türko- loji Yolculuklarım*. çev. Turan Alptekin. 59-76. İstanbul: Demos, 2008.
- Özçelik, Kenan. "Lâmî Çelebi'nin Kitâb-ı Maktel-i Âl-i Resûl'ü". *Bursalı Lâmi Çelebi ve Dönemi Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli – Süleyman Eroğlu. 273-279. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.
- Özil, Sibel. "Maktel-i Hüseyinler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 83 (2017), 31-48.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzzüddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arreb*. 2 Cilt. Kahire: Matba'atu Serkis, 1928/1346.
- Sezgin, Ursula. *Abû Mihnef: ein Beitrag zur historiographie der umaiyadischen zeit*. Leiden: E.J.Brill, 1971.
- Sindawi, Khalid. "The Image of Ḥusayn Ibn 'Alî in "Maqâtil" Literature". *Quaderni di Studi Arabi* 20-21 (2002-2003), 79-104.
- Tabatabâi, Muhakkik Abdülazîz. *Ehl-i Beyt fi'l-mektebeti'l-'arabiyyeti*. y.y., t.y.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî: Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Beyrut: Dâru Süveydân, 1967.
- Tek, Ayhan. "Kollektif Bellekte Kırılma ve Yeniden İnşa Olarak Kərbela Yası". *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi* 11 (2019), 10-36.
- Wilhelm Ahlwardt. *Die Handschriften – verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: verzeichniss der Arabischen handschriften*. 10 Cilt. Berlin: A.W. Schade's Buchdruckerei, 1887-1899.
- Wüstenfeld, Heinrich Ferdinand. *Der Tod des Husein ben 'Ali und die Rache: Ein historischer Roman aus dem Arabischen*. Göttingen: y.y., 1882.
- Yavuz, Salih Sabri. "İsferâyini, Ebû İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

- Yayla, Mustafa Altuğ. "Lamiî Çelebi ve Onun Maktel-i Âl-i Resûl'u: 16. Yüzyıl Vaizlerinden Molla Arab'ın Maktel Karşıtlığına Yakından Bakmak". *IV. Türkiye Lisanüstü Çalışmalar Kongresi: Bildiriler Kitabı – III (Edebiyat-Tarih)*, ed. Hümeysra Dinçer – Ümit Güneş. 3/155-162. İstanbul: İLEM, 2015.
- Yıldırım, Rıza. "Beylikler Dünyasında Kerbelâ Kültürü ve Ehl-i Beyt Sevgisi: 1362 Yılında Kastamonu'da Yazılan Bir Maktel'in Düşündürdükleri". *Kuzey Anadolu'da Beylikler Dönemi Sempozyumu: Bildiriler: Çobanoğulları – Candaroğulları – Pervaneoğulları*. ed. Halil Çetin. 344-372. Çankırı: Karatekin Üniversitesi, 2012.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

## From Abû Miḥnaf to Abû Ishâq al-Isfarâinî Analysis of an Arabic Maqṭal: Some Notes on *Nūr al-‘Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn*

### (Extended Abstract)

Despite having a unique place among the books played a significant role in the formation of the religious identity and collective memory of the Muslim peoples, maqṭals have stayed out of the deserved scholarly examination, except for some recent academic studies. *Nūr al-‘Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn* attributed to the prominent Shāfi‘ī scholar Abû Ishâq al-Isfarâinî (d. 418/1027), is one of the maqṭals has been uninvestigated in detail, except for George Kanazi’s study considering it as a reflection of the Karbalâ Event on the folklore. The biographical sources that list al-Isfarâinî’s works mention neither his work titled *Nūr al-‘Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn* nor any other maqṭal written by the author. The information provided by the bibliographical and bio-bibliographical sources about the author of the *Nūr al-‘Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn* since the beginning of the 20th century is far from containing detailed data. Regardless of existing information provided by sources about Abû Ishâq al-Isfarâinî and *Nūr al-‘Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn*, doubts and cautious approaches about the identity of the author has disappeared within the historical process. As a result of the literal reading some of the narrations, the book was attributed to Abû Ishâq al-Isfarâinî and considered as a maqṭal dealing with the Karbalâ Event from the perspective of the Orthodoxy.

Comparing al-Isfarâinî’s other extant works with *Nūr al-‘Ayn*, one can conclude that the latter hardly belongs to the referred scholar in terms of literary style, language features, and approach to the historical events. Consisted from the narrations devoid of sources and narrator chains, written with narrative style and language, based on some non-historical event fiction in terms of places, date, and historical figures, *Nūr al-‘Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn* is far from being a work penned by Abû Ishâq al-Isfarâinî, a prominent scholar of Khorasan region known with titles such as “mujtahid”, “sheikh”, “imâm al-‘allâma”, “rukṅ al-dîn” and famous teacher for whom a special madrasah was allocated in Nishapur. Significantly, the narration of the events from the beginning of the book up to the Karbala Event, and particularly the events related to the Mu‘āwiya ibn Abû Sufyân’s period, is not reflecting the historicity in terms of event fiction.

The closest works among the Arabic maqṭals to *Nūr al-‘Ayn fî Mashhad al-Ḥusayn*, as well as *Qurrat al-‘Ayn fî Akhdh Thâr al-Ḥusayn*, which is following the former both in manuscripts and printed copies, are two books attributed to Abû Miḥnaf (d. 157/773), *Maqṭal al-Ḥusayn* and *Thâr al-Ḥusayn*. Although there is an essential similarity with *Maqṭal al-Ḥusayn*, the name of Abû Miḥnaf, who is regarded as the authority of the maqṭal literature, is not mentioned in

*Nūr al-‘Ayn*. If the events until Husayn’s departure from the Ḥeġāz are excluded, most of both works consist of common narrations. Characteristically for the oral tradition, sometimes these narrations are extended or shortened, the expressions and some parts of verses are changed.

In his study on *Maqṭal al-Ḥusayn* and *Thār al-Ḥusayn* attributed to Abū Miḥnaf, F. Wüstenfeld emphasized their similarity with *Nūr al-‘Ayn fī Mashhad al-Ḥusayn* and *Qurrat al-‘Ayn fī Akhdh Thār al-Ḥusayn*, but he did not mention the fundamental differences between them. Some of the most important differences between these maqṭals are the replacement of the expression of “Abū Miḥnaf said” in *Maqṭal al-Ḥusayn* with “the narrator said” in *Nūr al-‘Ayn*, the changes in terms of the event fiction in the part of the book up to the Karbala, as well as changes on the rest of narrations from religious and political aspects. Considering the fundamental differences between these works, the distortions made in the name of glorifying the Companions, particularly Mu‘āwiya ibn Abū Sufyān and Abdullāh ibn al-Zubayr, in a nonrealistic way show that the work does not reflect on the historical reality. There is no doubt that some issues such as referring to “Saḥīḥayn”, emphasizing the superiority of the generation of the Companions and the legitimacy of the Orthodox Caliphs, who came to power with the convention of the Ummah and Abū Bakr is the most virtuous among them, played an essential role in the formation of the opinion that *Nūr al-‘Ayn* was written from the Sunnīism perspective. However, while examining the entire work, many elements based on the Imāma, as the fundamental doctrine of the Shī‘a-Imāmiyyah, signify that the original of the book was not written with a “Sunnī perspective”, but passed through Sunnite edition with some additions and changes. Since many Shī‘ite-Imāmite elements had managed to remain in the book during the edition process, *Nūr al-‘Ayn* was considered a source of Shī‘ism and was evaluated in the category of “Shī‘ite theology”. On the other hand, some changes made in certain parts of the work as the emphasis on the legitimacy of the Orthodox Caliphs, the Companions honourably hierarchized starting from Abū Bakr, an ideal generation of the Companions represented with Mu‘āwiya ibn Abū Sufyān and Abdullāh ibn al-Zubayr led to the opinion that it was written from a Sunni perspective.

It must be supposed that *Nūr al-‘Ayn* was attributed to the famous Shāfi‘ī–Ash‘arī scholar Abū Ishāq al-Isfarāinī to increase its popularity among Shāfi‘ī–Ash‘arī Arabs. While transforming *Maqṭal al-Ḥusayn* into a new maqṭal that would be accepted by Shāfi‘ī–Ash‘arī circles, some changes were made on the subject of sectarian issues. It is very probable therefore that, the maqṭal has been aimed to make out as if written by the prominent Shāfi‘ī scholar and not containing any sectarian contradictions at first glance, which could be spread and confidently accepted among Shāfi‘ī–Ash‘arī Muslims because of

the author's authority. Further studies on the subject can contribute to answering some questions about the process of change and transformation of the maqtals in Muslim societies, as well as to determining the religious and political conditions of the transformation process of *Maqatal al-Husayn*, which contains intensely Shī'ite-Imāmite elements, into a maqtal detracted from historical reality by adding some Sunnī elements.





*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekaleti  
Hesaplarının Fıkhi ve İktisadi Tahlili**

*Islamic Jurisprudence and Economic Analysis of the Wakāla Investment  
Accounts in Participation Banking*

**Mücahit Özdemir**

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma  
Merkezi – Res. Asst. Dr., Sakarya University Research Center for Islamic Economics and  
Finance (RECISEF)

[mucahitozdemir@sakarya.edu.tr](mailto:mucahitozdemir@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-4455-5943>

**Nazan Lila**

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İslam Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma  
Merkezi - Res. Asst., Sakarya University Research Center for Islamic Economics and  
Finance (RECISEF)

[nazankapici@sakarya.edu.tr](mailto:nazankapici@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-4858-233X>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 16/07/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 16/11/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atıf/Citation: Özdemir, Mücahit – Lila, Nazan. “Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekaleti Hesaplarının Fıkhi ve İktisadi Tahlili”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 343-372. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.769835>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekaleti Hesaplarının Fıkhî ve İktisadi Tahlili

### Öz

Katılım bankaları Türkiye’de tasarrufların kâr zarar paylaşımına göre değerlendirilmesini sağlayan en önemli kurumların başında gelmektedir. Ancak 2018 yılındaki düzenleme ile bu kurumlar kâr zarar paylaşımının yanında vekaletle dayalı olarak da fon toplamaya başlamış ve bu durum eleştirileri beraberinde getirmiştir. Yatırım vekaleti hesaplarında fıkhî açılarından çeşitli sakıncalar bulunmakta ve katılım bankacılığının özgün tarafı olan kâr zarar paylaşımı esasından uzaklaşılmasına kapı aralayacağı endişesi doğmaktadır. Bu çalışmanın temel amacını, katılım bankalarındaki yatırım vekaleti hesaplarının işleyişini fıkhî yönlerinin yanında piyasa dinamikleri açısından da ele almak ve böylece konuyu farklı boyutlardan tartışarak anlaşılmasını sağlamak oluşturmaktadır. Çalışmada katılım bankalarının halka açık güncel verileri ve dokümanlarından istifade edilmiştir. Yapılan araştırma sonucunda yatırım vekaleti hesaplarının klasik fıkhîtan ayrılan, başta tahmini kâr olmak üzere çeşitli sorunlu kısımlarının olduğu ortaya konulmuştur. Diğer yandan kâr zarar katılma hesaplarıyla birlikte katılım bankacılığına yatırım vekaleti hesaplarının dahil edilmesinin gerekçesini oluşturan, getiri hassasiyeti yüksek müşterilerin katılım bankasında tutulabilmesi anlayışının arizi bir durumdan kaynaklandığı ve bu gerekçenin böylesine yapısal bir değişikliğe neden olmasının sektörün özgünlüğünden tavizler vermesine yol açabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Katılım Bankacılığı, İslami Finans, Vekalet, Yatırım Vekaleti Hesapları, Katılma Hesapları, Tahmini Kâr.

## Islamic Jurisprudence and Economic Analysis of the *Wakāla* Investment Accounts in Participation Banking

### Abstract

Participation banks that evaluate the savings according to the profit-loss sharing (PLS) principle are one of the essential institutions in Turkey. However, with the regulation in 2018, these institutions started to collect funds based on *wakāla* (agency) accounts, in addition to PLS, and this brought criticisms. There are various drawbacks in terms of the Islamic jurisdiction (*fiqh*) in *wakāla* investment accounts, and there is a concern that it might open the door to diverge from the PLS principle, which is the authentic side of participation banking. The main purpose of this study is to address the functioning of *wakāla* investment accounts in participation banks in terms of market dynamics as well as their *fiqh* aspects and thus to understand the issue from different dimensions. In the study, disclosed data and documents of participation banks are used. As a result of the research, it has been revealed that the *wakāla* investment accounts have various problematic parts that differ from classical *fiqh*, especially the expected profit ratio. On the other hand, it was concluded that the rationalisation for the introduction of *wakāla* investment accounts together along with the PLS accounts motivation is to keep high return, sensitive customers within the participation bank, which was raised by a temporary situation. So, that reason may cause divergence from the authenticity of the participation sector.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Participation Banking, Islamic Finance, *Wakāla*, *Wakāla* Investment Accounts, Participation Accounts, Expected Profit.

### Giriş

İslami finans, sözleşmeler bütünüdür. Diğer bir ifade ile yapılan her işlem İslami açıdan uygun bulunan bir ya da birden fazla sözleşme üzerine bina edilmekte ve müşterilere sunulan ürünler buna göre yapılandırılmaktadır. Vekalet de bu sözleşmelerden biridir ve İslami finansın farklı alanlarında son

dönemde yoğun şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Dünya İslami finans piyasasında görülen bu eğilim Türkiye için de söz konusudur. Halihazırda uzun yıllar boyunca vekalet bir yan sözleşme olarak özellikle murabaha (malîyet + kârlı vadeli satış) işlemlerinde malın katılım bankası adına müşteri tarafından alınması sürecinde tercih edilmiş ve genelde bu tarz ürünlerin temelini oluşturmak yerine süreçlerin yürütülmesinde tamamlayıcı sözleşme olarak kullanılmıştır. Bu nedenle katılım bankacılığı işlemlerinde vekalet çok dikkat çekici bir enstrüman olarak ele alınmamıştır. Bununla birlikte katılım bankalarının en önemli fonksiyonlarından olan İslami yollarla fon toplama ve yatırımcılara kâr zarar ortaklığına göre getiri sağlamak için mudârebe hesapları kullanılırken, son dönemde bu hesapların yanında yatırım vekaleti hesapları bir fon toplama ürünü olarak sunulmuştur. Buna göre katılım bankası fon sahiplerinden yatırımlarda değerlendirmek amacıyla fonları vekalet akdine göre toplamaktadır. Böylece vekalet bir yan sözleşme olmasının yanında katılım bankalarının en temel işlevlerinden biri olan fon toplama kısmında, üzerine müstakil bir ürünün bina edildiği bir sözleşmeye dönüşmüştür.

2018 yılında yapılan düzenleme<sup>1</sup> ile katılım bankalarının yatırım vekaleline dayalı olarak fon toplamalarının önü açılmıştır. Kuruldukları günden bu yana mudârebe esasına göre fon toplarken katılım bankalarının ilk defa vekalet dayalı bir ürünü de sunmaları oldukça dikkat çekici bir durumdur. Neden böyle bir kırılmanın yaşandığının uygulama açısından piyasa dinamikleri içerisinde ele alınması gerekmektedir. Bununla birlikte müşterilerle tahmini sabit bir kâr oranı üzerinde anlaşma yapılması gibi bazı meseleler fikhi açıdan tartışmaları beraberinde getirmektedir. Özellikle faizli işlemlerle benzerlik taşıma tehlikesi barındıran ya da böyle bir algıya sebep olabilecek vekalet dayalı katılma hesaplarının fikhi açıdan incelenmesi ve anlaşılması büyük önem taşımaktadır. Çünkü katılım bankalarının en temel özelliği faizsiz olmalarıdır. Bu faizsizlik finansman tarafında olduğu kadar fon toplama tarafında da aynı derecede önemlidir. Vekalet hesaplarına yönelik düzenlemelerin ilk çıktığı günlerde verilen tepkiler bu hesapların daha yakından incelenmesi ve dünya uygulamaları çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Aksi halde bu hesapların düzenleme ile önünün açılması “katılım bankacılığının köküne kibrit suyu dökülmüş”<sup>2</sup> şeklinde tepkilere neden olabilmektedir. Bu tarz bir yaklaşıma verilen cevapların da çok kapsamlı ve açıklayıcı olmadığı söylenebilir.

1 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, *Resmî Gazete* 30569 (18 Ekim 2018).

2 İslam İktisadi Araştırmaları Vakfı (İKTİSAT), “Katılım Bankacılığının Ruhuna el-Fatiha mı?” (Erişim 18 Nisan 2020).

Bu çerçevede çalışmanın temel amacını, katılım bankalarının vekaletle dayalı hesaplarının işleyişini fıkhi yönlerinin yanında piyasa dinamikleri açısından da ele almak ve böylece konuyu farklı boyutlardan tartışıp anlaşılmasını sağlamak oluşturmaktadır. Bugüne kadar İslami finasta vekaletinin kullanımına yönelik az sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların büyük kısmı konuyu fıkhi boyutu üzerinden ele almış, uygulama açısından sınırlı bir şekilde değerlendirmiştir. İsmail Halitoğlu, çalışmasında İslami bankalardaki mudârebe hesapları ile yatırım vekaleti hesaplarının fıkhi yönlerini tahlil etmiştir. Bu bağlamda yatırım vekaletinde vekil konumundaki bankanın müşteriye karşı üstlendiği yükümlülükleri, İslam'daki akit teorisi çerçevesinde değerlendirmiştir.<sup>3</sup> Diğer yandan Mustafa Çakır, yatırım vekaletinde kârın tazmini problemini müşteri ve katılım bankası açısından incelemiştir. Vekalet sözleşmesinin fıkhen geçerli olabilmesi için kâr tazmininin açıkça şart koşulmaması ve bu uygulamanın teamül haline gelmemesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>4</sup>

Fıkhi olarak vekaletle dayalı hesapları inceleyen bu çalışmaların yanında, Muhammet Kürşat Öztürk hazırladığı doktora tezinde uygulama perspektifinden konuyu değerlendirmiş ve Türkiye'deki katılım bankalarına model önerisinde bulunmuştur. Modelde, risk seviyeleri belirlenmiş alternatif projeler özelinde havuzların oluşturulmasını ve sonrasında bu proje havuzlarının finansmanı için vekalet hesapları yoluyla fonların toplanmasını önermiş, bu şekilde şeffaflık ile etkinliğin artırılabilirliğini ileri sürmüştür. Diğer yandan, araştırmasında dünya örneklerinden de bahsederek vekaleti kapsamlı bir şekilde açıklamış, ancak konuyu 2018 yılındaki mevzuat çerçevesinde hem piyasa dinamikleri hem de fıkhi açılardan dar bir çerçevede incelemiştir.<sup>5</sup>

Bu çalışma hem vekaletinin dünyadaki İslami bankacılıkta uygulanışını hem de Türkiye'de genelde vekaletle fon toplama işlemini, özelde ise vekaletle dayalı katılma hesaplarını farklı açılardan inceleyip öneriler sunması açısından özgünlük taşımaktadır. Literatürde çok fazla üzerinden durulmayan İslami bankacılıkta vekaletinin kullanımı ile ilgili akademik çalışmalara katkı sunması ve sektöre yönelik çok temel bir ürün geliştirme sürecini incelemesi açısından da politika yapıcılara bundan sonraki benzer süreçlerde bir fikir vermesi umulmaktadır. Ayrıca vekaletle ilgili fıkhi meselelerin derinlemesine analizi, konunun sağlam bir zemine oturtulması ve uygulamanın eksik ve problemlili

3 İsmail Halitoğlu, "Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 139-163.

4 Mustafa Çakır, "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 23-44.

5 Muhammet Kürşat Öztürk, *Vekalet Yönteminin İslami Finanstaki Yeri ve Türkiye İçin Bir Model Önerisi* (İstanbul: İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

yönlerinin ıslah edilerek devam ettirilmesi yönünde atılacak adımlara ışık tutaacaktır.

Çalışmada ilk olarak İslam hukukuna göre vekaletin tanımı ve taşıdığı unsurlar mevcut teorik çalışmalar üzerinden ele alınmaktadır. İkinci bölümde konunun uygulama sahasını oluşturan İslami bankacılıkta vekaletin kullanım alanları dünya örnekleri üzerinden incelenmektedir. Sonrasında Türkiye’de vekaletle dayalı fon toplama yöntemleri katılım bankalarının halka açık güncel verileri ve mevcut dokümanlar (faaliyet raporları, yasal düzenlemeler, vb.) kullanılarak açıklanmaktadır. Türkiye’deki uygulamaların incelenmesi sonrasında vekaletle dayalı katılma hesapları fıkhi ve uygulama perspektiflerinden tartışılmaktadır. Son olarak ise öneriler sunulularak çalışma neticelendirilmektedir.

## 1. Vekaletin Fıkhi Boyutu

Vekalet akdi, İslam hukukunda tasarruf yetkisini vekile devretmek anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Vekalet akdinin meşruiyeti, Hz. Peygamber (sav)’in Hakim b. Hizam adlı sahabeyi kurbanlık hayvan alımı konusunda vekil tayin etmesi gibi rivayetler ışığında sünnete ve fıkıh alimlerinin konuyla ilgili görüş birliğine varması sebebiyle icma deliline dayandırılmaktadır. Ayrıca herkesin kendi işini bizzat yapma imkanına sahip olmamasından dolayı işlerin vekalet yoluyla yaptırılması, ihtiyaca binaen gerekli bir husus olarak görülmüştür.<sup>7</sup>

Vekalet akdi, tarafların karşılıklı irade beyanlarıyla kurulur. Burada akdi yapan tarafların, hukuki işlem yetkisi veren eda ehliyetine (pozitif hukukta fiil ehliyeti) sahip olmaları gerekmektedir. Vekaletle konu olan iş, öncelikle müvekkilin yetkisi dahilinde olmalıdır. Ayrıca vekilin işlemi yerine getirmesini imkânsız kılacak derecedeki bilinmezlik, akdin kurulmasını engeller.<sup>8</sup> Hanefi mezhebine göre vekalet akdinin kurucu unsuru, karşılıklı irade beyanıdır.<sup>9</sup> Kurucu unsurla ilgili vazgeçilmez vasıf ve şartlar da vekalet akdinin kuruluş (in’ikad) şartlarıdır. Kuruluş şartlarından biri akitte bulunmadığı zaman vekalet hükümsüz (batıl) kabul edilir. Akdin geçerlilik (sihhat) şartları ise akitte belirsizlik, hata ve aldanma ihtimalinin bulunmaması, şartların örfe ve akdin gereğine aykırı olmaması ve taraflardan birine ek fayda sağlamaması gibi hususlardır. Ayrıca vekalette ücret almak caizdir.<sup>10</sup>

6 Alâuddin Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 426.

7 Burhâneddin Merğınânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü’l-mübtedâi* (Pakistan: İdâretü’l-Kur’an ve’l-Ulûmü’l-İslâmiyye, 1996), 484-485.

8 Ali Haydar Arsebük, *Dürru’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm* (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 521.

9 Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Vekalet Sözleşmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 19.

10 Bilal Aybakan, “Vekalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/1-6.

Vekalet akdi, iki tarafa da ifa sorumluluğu yükleyen bir akittir. Bununla beraber, vekalette asıl sorumluluğu vekil üstlenir. Vekilin yetki sınırları, vekaletin sınırlı veya mutlak olmasına göre değişiklik göstermektedir. Müvekkilin, vekilin yürüteceği işi belirli açılardan sınırlandırması durumunda sınırlı (mukayyed) vekalet söz konusudur. Müvekkilin, yürütülecek iş konusunda herhangi bir sınırlandırma yapmaması durumunda ise sınırsız (mutlak) vekalet söz konusudur.<sup>11</sup> Sınırlı vekalette vekil, işi örfe riayet ederek yürütme yanında müvekkilin akitte getirdiği sınırlamalara da bağlı kalmak zorundadır. Mutlak vekalette ise vekilin yetki sınırlarını, yapılacak işin niteliği ile bu konudaki hukuki örf ve uygulama belirler.<sup>12</sup>

Vekalette vekilin borcu temelde müvekkil tarafından yüklenen işi, müvekkilin iradesine ve yararına uygun şekilde ve zamanında ifa etmektir. Müvekkilin iradesi akit anındaki beyanından anlaşılır. Müvekkilin akit anında özel bir beyanı bulunmadığı takdirde vekil, işin yürütülmesinde örfe riayet eder.<sup>13</sup> Ayrıca işin bitiminde vekil, elinde bulunan müvekkile ait malları teslim etmek zorundadır. Burada malların -ve varsa elde edilen kazancın- mülkiyeti her durumda müvekkile aittir.<sup>14</sup>

Vekalette müvekkilin borçları kapsamında sayılabilecek hususlardan biri, vekilin ücretinin ödenmesidir. Vekalet akdi ücretli ise vekil, ifayı yerine getirmesi neticesinde ücrete hak kazanır. Başlangıçta ücret belirlenmemişse ve vekilin ücret alacağı biliniyorsa vekil, emsal ücrete hak kazanır.<sup>15</sup> Buna ilave olarak vekil, ifayı yerine getirirken yaptığı zorunlu masrafları müvekkilden tahsil eder.<sup>16</sup> Ayrıca işin görülmesi sırasında vekilin elindeki mal, emanet hükümündedir. Kasıt, kusur veya ihmali olmadığı halde vekilin elindeki mal kısmen veya tamamen hasara uğramışsa bu hasarı vekilin tazmin etmesi gerekmez.<sup>17</sup>

## 2. Vekaletin İslami Bankacılıkta Kullanım Alanları

Uluslararası literatürde *wakāla* (agency) şeklinde ifade bulan vekalet sözleşmeleri İslami bankacılıkta özellikle fon toplama tarafında sıklıkla kullanılmaktadır. Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgesinde vekaletle dayalı hesaplar hali hazırda yaygınken Malezya'da da gittikçe popüler hale geldiği ifade edilmektedir.<sup>18</sup> Hem bireysel/ticari müşterilerden vekaletle dayalı hesaplar açılarak fon

11 Alâuddin Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 232.

12 Arsebük, *Düreru'l-hukkâm*, 515.

13 Ebû İshak Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 351.

14 Aybakan, *İslam Hukukunda Vekalet Sözleşmesi*, 53.

15 Arsebük, *Düreru'l-hukkâm*, 573-574.

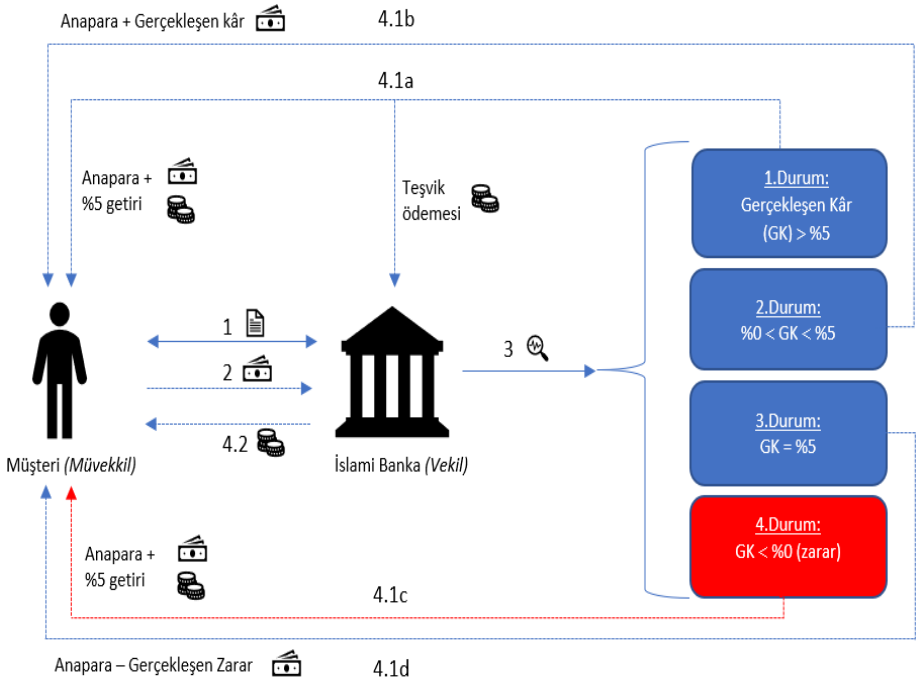
16 Aybakan, *İslam Hukukunda Vekalet Sözleşmesi*, 67.

17 Arsebük, *Düreru'l-hukkâm*, 561.

18 İslam İşbirliği Teşkilatı Ekonomik ve Ticari İşbirliği Daimi Komitesi (İSEDAK), *Diversification of Islamic Financial Instruments* (Ankara: İSEDAK Koordinasyon Ofisi, 2017), 16.

kabul edilebilmekte hem de uluslararası piyasalardaki yatırımcılardan kısa vadeli olarak vekaletle kaynak temin edilebilmektedir. Burada İslami bankanın bir aracı olarak fonları yönetmesi söz konusudur. Yapılan sözleşmeye göre İslami banka, vekalet veren kişi/kurum adına fonu değerlendirmekte, sonucun menfi ya da müspet olmasından bağımsız olarak vekalet ücreti almaktadır. Sözleşmede belirtilen kurallar çerçevesinde yatırımların yönetilmesi İslami bankanın sorumluluğundadır ve sözleşmeden doğan sorumluluklarını yerine getirirken gerekli hassasiyeti ve özeni göstermesi gerekmektedir.

Şekil 1: İslami bankacılıkta vekaletle dayalı yatırım hesaplarının genel işleyişi



**Not:** İslami banka ve müşteri arasında %5 beklenen kâr üzerinden anlaşıldığı varsayımıyla hazırlanmıştır.

Vekaletle dayalı yatırım hesaplarının işleyişi Şekil 1’de sunulmuştur. Buna göre İslami bankaların kendilerine özgü bazı farklılıkları olabilmekle birlikte teorik olarak süreç şu adımlardan oluşmaktadır:

1. Müşteri (müvekkil), İslami bankada (vekil) vekalet yatırım hesabı açar ve %5 beklenen kâr üzerinde anlaşılır.
2. Müşteri parasını şer’î uyumlu yatırımlarda kullanması için İslami bankaya vekalet hesabı üzerinden yatırır.
3. İslami banka vekil sıfatıyla müşteri adına, yatırılan parayı İslami açıdan uygun finansman faaliyetlerinde değerlendirir.
- 4.1. Faaliyetler sonucunda dört ihtimal söz konusudur;

- 4.1.a. Gerçekleşen Kâr (GK) > %5 : İslami banka müşteriye anapara ve %5'lik kârı öder, geri kalan (%7 GK örneği üzerinden) %2'lik kâr ise İslami bankaya sözleşmede anlaşılan şekilde teşvik primi olarak kalır.
- 4.1.b. %0 < GK < %5 : İslami banka ne kadar kâr gerçekleştirmişse (Örneğin %3) anapara ile birlikte bu kârı müşteriye öder.
- 4.1.c. GK < %0 : İslami banka yaptığı yatırımlardan zarar etmişse anaparadan kalan tutar müşteriye ödenir.
- 4.1.d. GK = %5 : Yapılan anlaşma sonucu üzerinde anlaşılan beklenen kâr kadar yatırımlardan bir kâr elde edilmişse İslami banka anapara ve %5 kârı müşterisine öder.
- 4.2. İslami banka vekil sıfatı ile üzerinde anlaştıkları vekalet ücretini müşterisinden tahsil eder. Uygulamada genellikle bu vekalet ücreti, vekalet yatırım hesabının vadesi sonunda müşteriye ödenecek olan tutardan (anapara +/- kâr/zarar) düşülmektedir.

İslami bankalarda yatırım vekaleti hesapları açılabilmesi için minimum yatırılması gereken tutar, vade ve hedef müşteri segmenti farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, dünyanın en büyük İslami bankalarından olan Birleşik Arap Emirlikleri'ndeki (BAE) Emirates NBD'de vekalet yatırım hesabı açılabilmesi için bireysel ya da kurumsal müşterilerin minimum 1 milyon USD (4 milyon AED) yatırması gerekmektedir.<sup>19</sup> Benzer şekilde Nijerya'nın ilk İslami bankası olan Jaiz Bank da "alacakları riskle orantılı şekilde yüksek getiri bekleyen şirketlere ve yüksek gelire sahip bireylere" bu hesabı açtıklarını ifade etmektedir.<sup>20</sup> Bu nedenle minimum tutarı 300 milyon naira (yaklaşık 800 bin USD) olarak tayin etmişlerdir. Bu örneklerden farklı olarak Bahreyn'de faaliyet gösteren Kuwait Finance House (KFH) grubuna ait KFH Bahrain, vekalet yatırım hesaplarında diğerlerine göre çok daha düşük bir rakam olarak 1.000 Bahreyn dinarı (10.000 USD) belirlemiştir.<sup>21</sup> Tüm uygulamalarda beklenen (*expected*) getiri tarafların kendi aralarındaki anlaşmaya göre belirlenmektedir. Burada önemli olan kriterlerden biri mudârebeye dayalı yatırım hesaplarında olduğu gibi hesabın vadesidir. Genellikle vadeler -örneğin Emirates NBD- 1, 3, 6, 9 ve 12 ay olarak belirlenirken bazı İslami bankalarda -örneğin KFH Bahrain- 1, 3, 5 yıla kadar da çıkabilmektedir. Diğer yandan İslami bankalarda vekalet dayalı hesaplar çoğunlukla getiri beklentisi yüksek olan müşteri gruplarındakileri çekmek amacı taşımakta ve bunların yanında mudârebeye yatırım hesapları da tüm müşteriler için sunulmaya devam etmektedir. Vekaletin basit yapısı ve esnekliği İslami bankalar ve müşteriler için çift taraflı bir şekilde cazip gelmektedir.

19 Emirates NBD, "Wakala Deposits" (Erişim 6 Nisan 2020).

20 Jaiz Bank Plc, "Jaiz Wakala Investment" (Erişim 6 Nisan 2020).

21 KFH Bahrain, "Wakala Investment Account" (Erişim 6 Nisan 2020).



İslami bankalar müşterilerinden fon toplama amacıyla vekalet yatırım hesapları oluşturabilirken diğer taraftan yine vekalet üzerinden uluslararası bankacılık faaliyetleri ile de kurumsal yatırımcılardan fon temin edebilmektedirler. Özellikle İslami bankaların birbirleri arasındaki işlemleri seviyesinde vekalet üzerinden yapılan anlaşmalar ile âtil kalan likidite kısa dönemli olarak diğer İslami banka (vekil) tarafından değerlendirilmekte ve bu şekilde getiri sağlanmaktadır. İslami bankalar arasındaki işlemlerde vekaletin kullanılması, sektör açısından oldukça eleştirilen bir uygulama olan teverruke dayalı commodity murabaha işlemi yerine vekaletle fonların değerlendirilmesinin önünü açmıştır.<sup>22</sup>

Tüm bunlarla birlikte İslami bankaların fon temin etme ürünlerinde vekaletle ilgili bazı problemler de söz konusudur. Bunlardan en önemlisi vekalet problemi (*agency problem*)dir. Diğer bir ifade ile müvekkilin sermayesinin vekil tarafından gereken özveri ile kullanılıp kullanılmadığıdır. Burada bir çıkar çatışması söz konusu olabilir. Böyle bir durumda müvekkil vekili kendi çıkarına uygun yatırımlarda bulunmadığı şeklinde töhmet altında bırakacak şekilde suçlayabilir.<sup>23</sup> Bununla birlikte aynı durum mudarebeye dayalı hesaplar için de geçerli olabilir; ancak İslami bankaların kurumsal yapıları ve müşteri memnuniyetini önceleyen yapıları bu tarz bir suçlama durumunu bir nebze de olsa azaltmaktadır.

### 3. Katılım Bankalarında Vekaletin Fon Toplamada Kullanıldığı Alanlar

Dünyadaki uygulamalara benzer olarak Türkiye’de de katılım bankaları vekalet sözleşmelerini fon toplama konusunda son yıllarda yaygın şekilde kullanmaktadır. 2018 yılı öncesine kadar vekalet, uluslararası bankacılık sözleşmelerinde tercih edilmekteyken bu tarihten itibaren daha geniş bir kesime yurt içinde sunulmuştur.

#### 3.1. Katılım Bankalarının Uluslararası Bankacılık Alanında Vekaleti Kullanımı

Katılım bankaları vekalet sözleşmeleri ile başta körfez ülkeleri olmak üzere faizsiz bankalarda biriken âtil fonları değerlendirmektedir. Yapılan sözleşmeye göre karşı tarafa belirli bir getiri tahmini sunulmaktadır ve bu oranın kesin olarak ödenmesi diye bir şart bulunmamaktadır. Paranın faizsizlik prensiplerine uygun bir şekilde değerlendirilmesi sonucunda elde edilen kâr,

22 Reuters UK, “Islamic Banks Launch Standard Wakala Agreement, Eye Uniformity” (Erişim 6 Nisan 2020).

23 Abdul Ghafar Ismail vd., “Tawarruq Time Deposit with Wakalah Principle: An Option That Triggers New Issues”, *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 9/3 (2016), 388–396.

belirlenen oranın üzerine çıkarsa artan tutar katılım bankasında bir teşvik olarak kalmaktadır<sup>24</sup>. Yurt dışındaki İslami bankalar ya da kurumlardan vekalet yoluyla temin edilen fonlar genellikle kısa vadeli dir.<sup>25</sup>

Tablo 1: Katılım Bankalarının Aldığı Vekalet Kredileri<sup>26</sup> (Milyon TL)

	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Albaraka Türk	416	578	1.055	1.165	821	787	1.802	VY	978
Kuveyt Türk	391	1.014	1.525	1.665	1.824	2.241	2.701	VY	0
Türkiye Finans	55	175	388	499	219	86	62	VY	0
Ziraat Katılım	-	-	-	-	-	71	118	VY	53
Vakıf Katılım	-	-	-	-	-	0	121	VY	286
Toplam	862	1.767	2.968	3.329	2.865	3.184	4.804	0	1.317

**Kaynak:** TKBB Veri Seti, <https://www.tkbb.org.tr/veri-seti>, erişim tarihi: 18.04.2020. “Katılım Fonu Harici Kaynaklar” kategorisinde “Wakale Kredileri” kaleminden derlenmiştir. Not: Sitede, 2018 yılına ilişkin herhangi bir veri paylaşılmamıştır. Bu nedenle Veri Yok (VY) olarak belirtilmiştir. Yılsonu verileri için “IV. Dönem” rakamları alınmıştır.

24 Kuwait Finance House (KFH), “Wakalah Account” (Erişim 12 Kasım 2020).

25 Kenan Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017), 106.

26 TKBB tarafından sunulan verilerde uluslararası kuruluşlardan vekalet yolu ile temin edilen fonlar için “wakala kredileri” ismi kullanılmaktadır. Bu ifadedeki *wakala* sözcüğü tarafımızdan vekalet olarak değiştirilmiş ve başlıkta bu şekilde sunulmuştur. Bununla birlikte uluslararası piyasalardan vekalet yoluyla elde edilen fonlar için katılım bankalarının farklı isimlendirmeleri mevcuttur. En fazla tutarda ve uzun süreli olarak bu fonlara başvuran katılım bankalarından biri olan Albaraka Türk Katılım Bankası ilk yıllarda “yatırıma esas *wakala* sözleşmeleri” olarak isimlendirmiştir. Bk. Albaraka Türk, *Albaraka Türk 2011 Yılına Bağımsız Denetim Raporu* (İstanbul: Albaraka Türk Katılım Bankası, 2011), 60. Sonrasında ise “vekalet kredileri” şeklinde bir kullanım benimsemiştir. Bk. Albaraka Türk, *Albaraka Türk 2013 Yılına Bağımsız Denetim Raporu* (İstanbul: Albaraka Türk Katılım Bankası, 2013), 41. Diğer yandan Kuveyt Türk Katılım Bankası denetim raporlarında ya da faaliyet raporlarında bu fonlar hakkında detaylı bilgi vermezken 2019 yılı faaliyet raporunda “*wakala* kredileri” olarak bu fonlardan çok kısaca bahsetmiştir. Bk. Kuveyt Türk, *Kuveyt Türk 2019 Faaliyet Raporu* (İstanbul: Kuveyt Türk Katılım Bankası, 2019), 101. Bu noktada İslami finansdaki Türkçe kullanımların gözden geçirilmesi ve daha makul, tutarlı tanımlayıcı terimlere olan ihtiyacı da belirtmemiz gerekmektedir. İslami finans alanında son dönemde sıklıkla kullanılan sermaye piyasası araçlarından olan sukuklar için Türkçede kira sertifikası ifadesinde olduğu gibi vekalet ile temin edilen uluslararası fonlar için de vekalet ile kredinin bir arada kullanılması yapılan işlemin yanlış tanımlanmasına neden olmaktadır. Bu nedenle ifade tutarlılıklarının ve yapılan işlemlerin tam karşılıklarının aktarılması amacıyla İslami finansdaki terimlerin kullanımı üzerine çalışmalar yapılmasına ihtiyaç vardır.

2011 yılında itibaren katılım bankaları tarafından vekalet sözleşmeleri yoğun şekilde uluslararası piyasalardan fon temin etmek için kullanılmaya başlamıştır. TKBB'nin verileri yıllara göre vekalet kredilerinin tutarı hakkında bilgi vermektedir. Buna göre 2017 yılına kadar Albaraka Türk ve Kuveyt Türk vekalet yolu ile yüksek tutarda fon temin etmiş; ilgili dönemde Türkiye Finans ise görece bu yöntemi daha az kullanmıştır. 2015 yılında kurulan kamu katılım bankaları ise sınırlı bir şekilde vekalet kredilerine başvurmaktadır. Sektörün toplam vekalet kredisi ile temin ettiği fon miktarı 2017 yılında 5 milyar TL'ye yaklaşmıştır. 2019 yılsonunda ise bu miktar 1,3 milyar TL civarında gerçekleşmiştir. Vekalet ile temin edilen fonlar, muhasebe açısından alınan bir kredi olarak görülmektedir. Diğer bir ifade ile katılım fonları gibi değerlendirilmemekte, bilançonun pasif kısmında "alınan krediler" altında sınıflandırılmaktadır<sup>27</sup>.

Katılım bankaları yurt dışından fon temininde vekale kredilerinin yanında murabaha sendikasyon kredileri ve sukuk (kira sertifikası) ihraçlarını da kullanmaktadır. Ancak bu yöntemlerin hem vadeleri daha uzun hem de operasyonel süreçleri daha karmaşıktır. Murabaha sendikasyon kredilerinde ve sukuk ihraçlarında birçok kurumsal yatırımcı (çoğunlukla bankalar) ihraca katılmaktadır. Finansal tabloların sunulması, yurt dışı yatırımcı ziyaretlerinin (*roadshow*) yapılması, özellikle sukuk ihraçları için kredi derecelendirme ihtiyacı gibi süreçlere göre vekale hesaplarında işlemler çok daha basittir. Ayrıca vekale kredisi ile fon toplanan kuruluşların önemli bir kısmını ilgili katılım bankalarının ana bankacılık gruplarındaki kuruluşlar ve muhabir bankalar oluşturmaktadır<sup>28</sup>.

### 3.2. Vekalet Dayalı Yatırım Hesapları

Katılım bankaları tüzel ya da gerçek kişi müşterilerinden katılım fonları yolu ile fon toplama yetkisine sahiptirler. Herhangi bir getirinin sunulmadığı özel cari hesaplar İslam fıkıhındaki karz-ı hasen sözleşmesine göre temin edilmektedir. Bununla birlikte katılma hesapları kâr zarar paylaşımına dayalı olarak getiri sağlayan hesaplardır ve mudarebe sözleşmesine dayanmaktadır. Katılım bankalarının en temel fonksiyonlarını bu hesaplar oluşturmaktadır. Öyle ki katılım bankalarının katılım fonları içerisinde katılma hesaplarının payı

27 Albaraka Türk Katılım Bankası vekalet ile yurtdışından temin ettiği fonları denetim raporunda ayrı kalemlerde belirtmektedir. Buna göre "vecale kredileri" şeklinde ifade edilen bu fonlar "alınan krediler" kalemi altında tasnif edilmiştir. Bk. Albaraka Türk, *Albaraka Türk 2019 Yılsonu Bağımsız Denetim Raporu* (İstanbul: Albaraka Türk Katılım Bankası, 2019), 92.

28 Albaraka Türk, *Albaraka Türk 2019 Faaliyet Raporu* (İstanbul: Albaraka Türk Katılım Bankası, 2011), 43.

2019 yılsonunda yüzde 66,5'tir.<sup>29</sup> Geri kalan kısmını herhangi bir vadesi bulunmayan ve istenildiği zaman müşteriler tarafından çekilebilen özel cari hesaplar oluşturmaktadır.

2018 yılına kadar katılım bankaları sadece mudarebeye dayalı katılma hesapları yolu ile fon temin etmiştir. Ancak 18 Ekim 2018 tarihli 30569 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan "Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik"<sup>30</sup> ile birlikte katılım bankalarının müşterilerine sunacakları yatırım vekaletine dayalı katılma hesapları düzenlenmiştir. BDDK bu düzenlemenin gerekçesini "... bu bankalara [katılım bankaları] kaynak sağlamada esneklik sağlanacağı ve bu sayede sektörün gelişmesinde önemli bir aşama kaydedeceği düşünülmektedir" şeklinde vurgulamıştır.<sup>31</sup> Bu düzenleme sektör açısından oldukça yapısal bir değişiklik getirmiştir. Bununla birlikte düzenleme öncesinde bazı katılım bankaları vekalet sözleşmesi kullanarak hem gerçek hem de tüzel kişilerden fon temin etmişlerdir.<sup>32</sup> Yasal düzenleme olmadan ve fıkhi konuda sektörde standartlar belirlenmeden işlemler gerçekleşmiştir. Bu tarz bir uygulamaya başvurulmasının sebebi müşterilere mudarebeye dayalı katılım hesaplarından daha yüksek bir kâr dağıtabilme ve konvansiyonel bankalar ile rekabet edebilmektir. Kısa bir süre bu şekilde bir ürün sunulmuş, sonrasında Ekim 2018'deki düzenleme ile uygulamanın yasal altyapısı oluşmuştur.

Tablo 2: Mudârebe Katılma Hesabı ile Yatırım Vekaleti Hesabının Karşılaştırması

Özellik	Mudârebe Katılma Hesabı	Yatırım Vekaleti Hesabı
Sözleşme Türü	Mudârebe	Vekalet
Müşteri Türü	Gerçek ve tüzel kişi	Sadece tüzel kişiler
Getiri	Ortaklık sonucunda doğan kâr/zarar başta belirlenen kâr paylaşım oranı üzerinden katılım bankası ile katılma hesabı müşterisi arasında paylaşılmaktadır.	Tahmini kâr oranı üzerinden anlaşılmaktadır. Müşterinin alabileceği maksimum tutar anaparası ve tahmini tutar kârdır.

29 Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK), *BDDK Aylık Bülteni* (Aralık 2019).

30 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, *Resmî Gazete* 30569 (18 Ekim 2018), md. 4,6.

31 TKBB Danışma Kurulu, "Karar No 2: Yatırım Vekaleti" (30 Haziran 2018).

32 Kişisel görüşme ile bu işlemi gerçekleştiren katılım bankası personelinin bilgi alınmış ve sektörde diğer bir katılım bankası tarafından da uygulandığı başka bir katılım bankasının personelinin teyit edilmiştir.

Kâr Dengeleme Rezervi	Sadece katılma hesapları sahipleri için kullanılmak üzere kâr dengeleme rezervi ayrılabilir.	Sadece yatırım vekaleti hesabı sahipleri için kullanılmak üzere kâr dengeleme rezervi ayrılabilir.
Vade	1 ay, 3 ay, 6 ay, 1 yıl ve daha uzun vadeli açılabilir.	1 ay, 3 ay, 6 ay, 1 yıl ve daha uzun vadeli açılabilmesinin yanında bir aydan daha kısa vadeli de açılabilir.
Yenilenme	Vade sonralarında ilgili dönemdeki kâr paylaşım oranı üzerinden yenilenmektedir.	Vade tarihinde yenilenmemektedir. Yeni bir sözleşme yapılması gerekmektedir.
Kâr/Zarara Katılma	Kâr ya da zarara katılma söz konusudur.	Kâr ya da zarara katılma yoktur.
Anapara Garantisi	Anapara garantisi yoktur.	Anapara garantisi yoktur.
Faaliyet Alanı Sınırlandırma	Sınırlandırılabilir.	Genel ya da sınırlı bir yetkilendirme yapılabilir.

Düzenleme ile kâr zarar ortaklığına dayalı olan katılma hesaplarıyla birlikte vekalet dayalı olarak da müşterilere katılma hesabı açılmasının önü açılmıştır. Bu hesap türleri arasında benzerliklerle birlikte önemli işleyiş farklılıkları bulunmaktadır (Tablo 2). “Yatırım vekaletine dayalı katılma hesabı”<sup>33</sup> olarak isimlendirilen hesaplar, mudarebe katılma hesaplarından farklı olarak sadece “kamu kurum ve kuruluşları ile fonlar ve tüzel kişilere” açılabilir. <sup>34</sup> Gerçek kişi müşteriler bu hesapların dışında tutulmuştur.

Yatırım vekaletine dayalı katılma hesaplardaki en önemli husus hesabı açan müşterilere sunulan tahmini kâr ile ilgilidir. Katılma hesaplarında müşterilerin bildiği ve hesap cüzdanında yazan oran kâr/zarar katılım oranıdır. Örneğin kâr zarar katılma oranı %80 olarak belirlendiğinde, müşteri elde edilecek kârın %80’ini, katılım bankası ise %20’sini almak üzere anlaşmaktadır. Bununla birlikte katılım bankaları her gün internet sitelerinde vadelere göre tahakkuk etmiş dağıtılan kâr paylarını da yayınlamaktadır. Ancak bunlar sadece bir referans olarak sunulmakta olup yeni hesap açan müşterilere yönelik bir taahhüt ya da sözleşmeleri içerisinde bir unsur değildir. Bununla birlikte

33 Düzenleme *Resmî Gazete’* de yayımlanmadan önce BDDK tarafından 24.05.2018 tarihli yazı ile TKBB Danışma Kurulu’ndan görüş talep edilmiştir. Bu yazı üzerine TKBB Danışma Kurulu taslak metindeki maddelerin bazılarına yönelik 20.06.2018 tarihli toplantılarında önerilerde bulunmuştur. Bu anlamda taslaktaki “vekalet” ifadelerinin yerine “yatırım vekaleti” kullanılması, bu kavramın yapılan işlemi daha açık ve net şekilde tanımladığı gerekçeli görüşü üzerine revize edilmiştir. TKBB Danışma Kurulu, “Karar No 2: Yatırım Vekaleti” (30 Haziran 2018).

34 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, md. 6(2).

vekalete dayalı katılma hesaplarında hesap sahibi ile katılım bankası arasında tahmini kâr belirlenmektedir. Bu oran katılım bankası tarafından fonun değerlendirilmesi sonucunda kâr elde edilmesi durumunda “hesap sahibi ile katılım bankası arasında fonun işletilmeye başlandığı tarihten önce mutabık kalınan ve bu kârdan katılma hesabı sahibinin gerçekleşen kârı geçmemek üzere hak iddia edebileceği azami oran”<sup>35</sup> olarak tanımlanmıştır.<sup>36</sup> Tahmini kâr hesap açılması tarihinde belirlenmekte ve vade sonuna kadar değiştirilememektedir.<sup>37</sup> Bununla birlikte katılım bankaları, her iki tür katılma hesabı için de yine bu hesaplar adına kullanılmak üzere kâr dengeleme rezervi ayırabilirler.<sup>38</sup>

Vekalet dayalı katılma hesapları kâr zarar katılma hesaplarından minimum vade konusunda da farklılaşmaktadır. Katılma hesaplarında toplanan fonlar finansman olarak müşterilere kullandırılmakta (kredi) ve bunlardan elde edilen kâr, katılma hesapları sahipleri ile paylaşılmaktadır. Kredilerin taksit ödemeleri de en kısa vade olarak aylık olmaktadır. Bu nedenle mudarebeye dayalı katılma hesaplarında minimum vade 1 ay olarak belirlenmiştir. Ancak vekalet dayalı hesaplarda toplanan fonlar 1 aydan daha kısa vadeli olarak da açılabilir.<sup>39</sup> Kredi işlemleri yerine daha kısa vadeli gelir getiren alanlarda kullanılması gerekmektedir.

Diğer yandan vekalet dayalı katılma hesapları kâr zarar katılma hesaplarından farklı olarak vade sonunda yenilenmemekte, fon özel cari hesaba aktarılmaktadır.<sup>40</sup> Tekrardan müşteri ile katılım bankası arasında şartların (tahmini kâr, vade, vb.) belirlenip yeni bir sözleşme yapılması gerekmektedir. Bu

35 TKBB Danışma Kurulu taslak metinde “beklenen kâr” olarak kullanılan ifadeye “faizde olduğu gibi sabit bir getiriyi çağrıştırdığı” gerekçesi ile karşı çıkmış ve sundukları teklif üzerine ilgili ifade “tahmini kâr” olarak değiştirilmiştir. Yine aynı gerekçe ile taslaktaki metinde tanımın sonu “hak iddia edebileceği azami oranı veya tutarı” şeklindeyken “tutar” kelimesi ile revize edilmiştir. TKBB Danışma Kurulu, “Karar No 2: Yatırım Vekaleti” (30 Haziran 2018). Bu tanımla ilgili kurul kararının ana metninde bulunmayan ancak bir kurul üyesinin ilgili karara yönelik yazdığı şerhte önerdiği tanıma “gerçekleşen kârı geçmemek üzere” ifadesinin eklenmesine yönelik tavsiyesi de BDDK tarafından dikkate alınarak düzenlemenin nihai haline eklenmiştir.

36 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, md. 3 (1/b).

37 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, md. 4 (4/d).

38 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, md. 6 (8).

39 Ziraat Katılım, *Ziraat Katılım 2019 Yılına Bağımsız Denetim Raporu* (İstanbul: Ziraat Katılım Bankası, 2019), 3.

40 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, md. 4 (4/e), 6 (7).

farklılıkların yanında iki tür katılma hesabında da anapara garanti altına alınmamaktadır.<sup>41</sup> Müşteriler vekalet ile katılım bankasına verdikleri fonların kullanımına ilişkin genel ya da sınırlı yetkilendirmede bulunabilirler.<sup>42</sup>

Yapılan bu düzenleme ile katılım bankaları vekaletle dayalı hesaplar açarak tüzel kişi müşterilerine bu ürünü yasal olarak şartları belirlenmiş bir şekilde sunma imkanına sahip olmuşlardır. Katılım bankaları tarafından bu mevzuat çerçevesinde hazırlanan sözleşmeler uygulama hakkında bilgi vermektedir. Katılım bankalarının internet sitelerinde ve 2019 faaliyet raporlarında vekaletle dayalı katılma hesaplarının vade, toplanan tutar, vekalet ücretleri gibi özellikleri hakkında pek bilgi bulunmamakla birlikte, Türkiye Finans ve Albaraka Türk sitelerinde genel şartları içeren sözleşmeleri paylaşmıştır. Buna göre hesap açılmasında müşterilerle yapılan sözleşmelerde, düzenlemede kendilerine sunulan alternatifler içerisinde hareket edilmiştir. Örneğin vekalet hesaplarında tanımlanan yetkilendirmeyi katılım bankaları “genel” yetki olarak kullanmaktadırlar.<sup>43</sup> Diğer bir ifade ile katılım bankası vekil sıfatı ile kendisine verilen fonları katılım bankacılığı prensipleri içerisinde olmak üzere herhangi bir sınırlandırma (sektörel vs.) olmadan değerlendirebilmektedir. Diğer taraftan Türkiye Finans sözleşmedeki 7. maddede gerçekleşen kârın tahmini kârı geçmesi durumunda müşterinin ancak tahmini kâr kadarını alabileceğini de vurgulamaktadır.<sup>44</sup> Bununla birlikte Albaraka Türk madde 4’te “Tahmini kârın üzerinde gerçekleşen kârın tamamı Banka’ya aittir” ifadesiyle işleyişi açıklamıştır.<sup>45</sup>

#### 4. Uygulama ve Fikhi Açılardan Vekalet Katılım Hesaplarının Tahlili

##### 4.1. Uygulama Açısından Tahlil

Katılım bankalarının fon toplama yöntemlerinde oldukça önemli bir yapısal değişiklik getiren vekaletle dayalı katılma hesapları fikhi noktalardaki ihtilafli özelliklerinin yanında uygulama açısından da incelenmesi gereken hususları barındırmaktadır. Uygulama süreçleri ile ilgili olan bu hususların analiz edilmesi ilerleyen dönemlerde Türkiye’deki katılım bankacılığına yönelik bu tarz yapısal kararların alınmasında yol gösterici olabilecektir.

Katılım bankalarının vekaletle dayalı yatırım hesaplarını kullanmaya başlama gerekçesini anlayabilmek için fon tarafındaki müşterilerin faizsizlik prensibi ve getiri konusundaki hassasiyetlerinin değerlendirilmesine ihtiyaç

41 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, md. 6 (1).

42 Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik, md. 6 (3).

43 Türkiye Finans, “Yatırım Vekaletine Dayalı Katılma Hesabı Sözleşmesi” (2020); Albaraka Türk, “Yatırım Vekaleti Sözleşmesi” (2020).

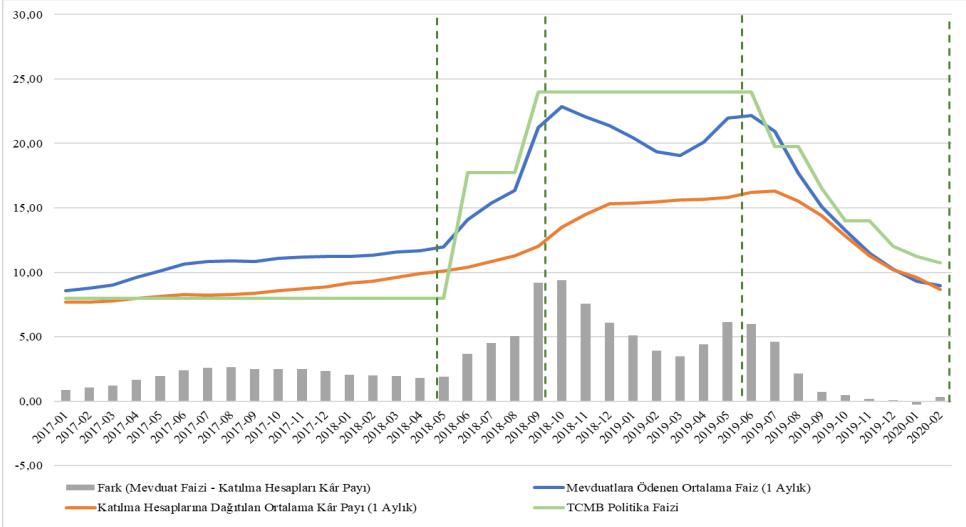
44 Türkiye Finans, “Yatırım Vekaletine Dayalı Katılma Hesabı Sözleşmesi” (2020).

45 Albaraka Türk, “Yatırım Vekaleti Sözleşmesi” (2020).

vardır. Bu konu ile ilgili kesin bir oran verilemese de yapılan bazı çalışmalar bir fikir sunmaktadır. Bu bağlamda farklı mevduat/katılım fonu tutarlarına sahip müşteri bakiyeleri üzerinde yapılan çalışmalarda, faiz oranlarındaki değişikliklere katılma hesabı sahiplerinin hassasiyet gösterdikleri ve bu hassasiyetin tutar arttıkça daha da yükseldiğini ortaya konulmuştur.<sup>46</sup> Buna göre piyasadaki faiz oranları arttığında katılım bankalarında parasını tutan -fon miktarı açısından- büyük müşteriler mevduat bankalarına kayabilmektedir. Bunun sonucu olarak katılım bankalarından fon çıkışı olmaktadır. Ancak getiri hassasiyetine sahip ve faizsizlik prensibini dikkate almayan bu tarz fonların toplam içerisindeki payının ne kadar olduğunu tahmin edebilmek mümkün olmamaktadır.

Katılım bankalarının dağıttıkları kâr payları piyasa faizlerinin hızlı arttığı dönemlerde mevduat bankalarının faiz oranlarının altında kalabilmektedir.<sup>47</sup> Böyle durumlarda aradaki makas artmakta ve katılım bankaları özellikle büyük montanlı fonları olan müşterilerini tutmakta zorlanmaktadır. Şekil 2’de görüldüğü üzere katılım bankalarının katılma hesaplarına dağıttığı ortalama kâr payı ile mevduat bankalarının ağırlıklı mevduat faizi arasındaki fark 2017 yılından itibaren artmaya başlamış ve bu artış 2018 Haziran ayındaki TCMB’nin politika faizindeki yüksek artışla birlikte çok daha hızlanmıştır. Vekaletle dayalı katılma hesaplarıyla ilgili düzenlemenin çıktığı Ekim 2018’de kâr payları ile faiz oranları arasındaki fark yüzde 10'lara yaklaşmıştır.

Şekil 2: Katılma hesaplarına dağıtılan kâr payları ve mevduat faizi karşılaştırması (%)



46 Ahmet Faruk Aysan vd., "Religiosity versus Rationality: Depositor Behavior in Islamic and Conventional Banks", *Journal of Comparative Economics* 46/1 (2018), 1.

47 Bu durumun tam tersinde yani faizlerin hızlı düştüğü dönemlerde de katılım bankaları mevduat bankalarının faizleri üzerinde bir kâr payı dağıtabilmektedir.



**Kaynak:** TCMB Elektronik Veri Dağıtım Sistemi (<https://evds2.tcmb.gov.tr/>) ve TKBB Veri Seti'nden (<https://www.tkbb.org.tr/veri-seti>) hesaplanarak oluşturulmuştur (Erişim Tarihi: 18.04.2020).

Bu durum katılım bankalarının daha yüksek kâr payı verebilecekleri, esneklik sağlayan ve mudarebeye dayalı hesaplardaki gecikmeyi içermeyen vekalet dayalı katılma hesaplarına ihtiyacı artırmıştır<sup>48</sup>. 2018 yılında bazı katılım bankaları bu nedenle yasal düzenleme olmadan vekaletle fon toplamıştır. Aynı zamanda üzerinde ihtilaf bulunan tevrrükü de kullanmışlardır.<sup>49</sup> Temel amaç yüksek miktartlı fona sahip müşterilerin katılım bankasında tutulmasıdır. 2019 yılının ortalarından itibaren TCMB'nin faiz indirimleri ile katılım bankaları kâr paylarıyla mevduat faizleri arasındaki makas kapanmış ve 2019 yılsonunda neredeyse sıfırlanmıştır (Şekil 2).

Katılma hesabı sahiplerinin getiriye olan hassasiyetlerinin yanında katılım bankaları açısından da meselenin ele alınması gerekmektedir. Fon kaynağı noktasında katılım bankaları hala ciddi sıkıntı ile karşı karşıya kalmaktadır. Uluslararası piyasaların İslami finans açısından çok fazla gelişmemiş olması, âtl fonları kısa vadeli olarak değerlendirmeyi zorlaştırmasının yanında katılım bankalarının uygun maliyetlerle ek kaynaklara ulaşmasını da engellemektedir. Bununla birlikte sukuk ve murabaha sendikasyonu gibi alternatif fon kaynaklarının operasyonel süreçleri, yurt dışında artan faizlere paralel olarak ortaya çıkan yüksek maliyetler bu yöntemlerin kullanılmasını katılım bankaları açısından zorlaştırmaktadır. Diğer yandan yurt içinde faizsiz likidite piyasaları da oldukça sınırlıdır. Bu nedenlerle katılım bankalarının en önemli fon kaynağını yurt içindeki tasarruflar oluşturmaktadır. Türkiye'deki düşük tasarruf oranı ve katılım bankalarının konvansiyonel bankalarla aynı sistemde rekabet etmesi gibi yapısal sorunlar da fon temini konusunda engel

48 Bu noktada katılım bankalarının vekalet dayalı katılma hesaplarındaki fonları farklı bir finansman metodu kullanarak mı değerlendireceği ve mudârebe katılma hesaplarından daha yüksek getiriye ne şekilde sağlayabileceği soruları ortaya çıkabilir. İslami bankalar metinde bahsedilen dünyadaki uygulamalar ve atıflarda da görüldüğü üzere daha rekabetçi olabilmek için belirli limitlerin üzerindeki fon sahiplerine vekalet hesaplarını sunmaktadır. Mevcut durumda katılım bankaları, mudârebeye dayalı katılma hesaplarına tutar ve vadelere göre farklı kâr paylaşım oranları belirleyebilmektedir. Vade ve tutar arttıkça müşteri lehine kâr paylaşım oranı artmaktadır. Bk. Kuveyt Türk, "Katılma Hesabı: TL Katılma Hesapları" (Erişim 12 Kasım 2020). Burada elde edilen fonlar neredeyse tamamen murabahada değerlendirilmektedir. Vekalette ise yine meşru alanlarda ve fikhi sözleşmelerle bu fonlar değerlendirilmekte ama farklı havuzlarda fonlar işletilmektedir. BDDK'nın düzenlemesinde ve verilen fetvalarda da mudârebe katılma hesaplarından farklı havuzlarda olduğu belirtilmektedir. Bk. Albaraka, "Yatırım Vekaleti Sözleşmesine Dayalı Katılma Hesabı" (Erişim 12 Kasım 2020). Bu noktada finansman tarafında yöntem değişme bile katılım bankası kendi kârından vekalet hesaplarındakilere feragatta bulunabilir ya da fonları değerlendirirken daha yüksek kâr edilebilecek alanlara yönlendirebilir. Böylece mevcut mudârebe katılma hesaplarından daha yüksek oranda tahmini kâr sunma imkanına sahiptir.

49 İslam İktisadi, "Katılım Bankaları ve Yatırım Vekaleti Hesapları" (Erişim 15 Nisan 2020).

teşkil etmektedir. Bu nedenle, katılım bankalarının fon temin ederken getiri hassasiyeti olan müşterileri de düşünmesi kendi içinde tutarlı bir durum oluşturabilir. Ancak burada piyasa baskısının, katılım bankalarının alameti farikası olan faizsizlik prensibine yönelik bir soru işareti oluşturabilecek adımlar attırmaması gerekmektedir.

Vekalet dayalı katılma hesapları, her ne kadar hem TKBB Danışma Kurulu hem de katılım bankalarının kendi danışma kurullarının onayından geçmiş olsa da böyle bir endişeyi doğurmaktadır. Buradaki temel sorunlardan biri gelecekte piyasa baskısı nedeniyle katılım bankalarının, kendilerini özgün kılan (belki de varlık sebebi olan) kâr zarar ortaklığına yani mudârebeye dayalı yapılarıyla çelişebilecek uygulamalara başvurabileceği ihtimalidir. Ancak vekalet dayalı katılım hesapları ile her ne kadar “tahmini” denilse de sabit bir getiri belirtilmesi katılım bankalarının toplumdaki faizsizlik, ortaklığa dayalı yapı imajlarını zedeleyebilir ve diğer faizli bankalarla benzer şekilde iş yapıyor algısını artırabilir. Çünkü vekalet hesaplarının açılmasının gerekçesi getiri hassasiyeti yüksek olan müşterilerin tatmin edilmesi ve faizli bankalara yönelmelerinin engellenmesidir. Bu gerekçe ile yola çıktığında tahmini tutarın altında bir getirinin bu kesime verilebileceğini düşünmek çok gerçekçi gelmemektedir. En iyi ihtimalle katılım bankası başka kaynaklardan bunu telafi etme yoluna gidebilecektir. Aksi takdirde böyle bir hesabın açılmasının kendi içinde tutarlı bir yanı kalmamaktadır.

Vekalet hesaplarındaki tahmini kâr ile alakalı bu endişeyi, TKBB Danışma Kurulu’nun da yaşadığı ve BDDK’ya verdikleri görüş yazısına yansıtıkları görülmektedir. Yapılan düzeltme tavsiyeleri hep işlemin “sabit bir getiriyi” çağrıştırabileceği yönündedir.<sup>50</sup> Diğer taraftan katılım bankalarının sitelerinde vekalet dayalı katılma hesapları ile ilgili neredeyse hiç bilgi sunmamları ve aktif bir pazarlama stratejisi benimsememeleri bu çekince ile ilgili olabilir.

Mevcut gerekçenin diğer bir olumsuz sonucu, Gresham Yasasındaki kötü paranın iyi parayı kovması gibi İslami açıdan üzerinde ihtilafların bulunduğu sözleşme türlerinin İslami finansın ideal yöntemlerini kovabileceği riskidir. Finansman tarafında murabaha işleminde görüldüğü üzere bir süre sonra ortaklık finansmanlarının hiç kullanılmaması sorunu doğabilmektedir. Çünkü piyasadaki rekabetin bunu [murabahayı] gerektirdiği argümanı ikna edici olmaktadır ve alternatif metotlar düşünölmek yerine daha kısa vadeli pragmatist bir tavır benimsenmektedir. Diğer yandan organize teverruk uygulaması

---

50 TKBB Danışma Kurulu, “Karar No 2: Yatırım Vekaleti” (30 Haziran 2018).

sınırlı bir şekilde sadece ekonomik durumu sıkıntıya düşmüş kişiler<sup>51</sup> için kul-  
lanılacakken bu yöntemin yaygınlaştığı ve teverruke dayalı olarak tüketim ihtiyaçlarını çözecek ürünlerin çıktığı görülmektedir.<sup>52</sup> Aynı durumun veka-  
lete dayalı hesaplar için de geçerli olabilme ihtimali bir risk olarak karşımızda  
durmaktadır. Bu riskin TKBB Danışma Kurulu tarafından da hissedildiği ve  
önüne geçmek için çaba sarf edildiği anlaşılmaktadır. Öyle ki görüşlerinde  
mevzuata “bir katılım bankasının yatırım vekaleti ile işletebileceği azami fon-  
nun, bankanın mudarebe esaslı kâr ve zarara katılma hesaplarının belirli bir  
oranını geçmemesini sağlayacak bir ifadenin de eklenmesi” önerisinde bulun-  
muşlar ancak mevzuata yansımamıştır. Gerekçe olarak da mudarebeye dayalı  
katılma hesaplarının katılım bankacılığının “belkemiği” olduğu ve “büyük  
oranda ortadan kalkmaması gerektiği” ileri sürülmüştür. Böyle bir hassasi-  
yete ihtiyaç bulunduğu aşıkardır. Aksi takdirde dünyadaki örneklerde görü-  
lebileceği üzere “ihtiyaç” ya da “piyasa rekabetinin” gerektirmesi duru-  
munda teverruke dayalı olarak fon toplamının önünün açılmayacağına nasıl  
garanti edilebileceği sorusuna tatmin edici bir cevap verilmesi zorlaşmakta-  
dır.

BDDK sadece tüzel kişilere yönelik vekalet dayalı hesaplarının açılma-  
sına izin vermiştir. Böylece mudarebe hesaplarının yaygınlığı devam edebile-  
cektir. Ancak bu da beraberinde yine gerekçedeki durumla alakalı olarak  
farklı bir olumsuz sonucu doğurabilir. Bireysel müşterilere açılan mudarebe  
katılma hesaplarındaki kâr payı ile vekalet katılma hesaplarındaki kâr payı  
arasında anlamlı bir fark oluşabilir. Bu da bireysel müşterilerde bir memnu-  
niyetsizliğe ve katılım bankasına yönelik olumsuz bir bakış açısına sebep ola-  
bilecektir. Böyle bir durumun yaşanması sektör açısından vekalet hesapları  
ile umduğu fon kaybını telafi etme planının tersine işlemesine neden olabilir.  
Benzer şekilde bu sefer bireysel müşterilerin oluşturduğu piyasa baskısı yasal  
bir düzenleme değişikliği ile bu hesapların mudarebe katılma hesaplarındaki  
gibi tüm müşterileri kapsamamasına etki edebilir. Böyle bir durumda ilk bahse-

51 Prof. Dr. Hayrettin Karaman, katılım bankalarının teverruk ürünü kullanmalarına şu durum-  
lar altında izin verdiklerini belirtmektedir: “Katılım bankaları için bu konuyu müzakere etti-  
ğimizde -caiz görülse bile- şekle değil de maksada bakarak bunun, normal hallerde bir banka  
işlemi olarak değil, dara düşenler, sıkışanlar, kaynak elde edemediği takdirde önemli zarara  
uğrayacak olanlar, hâsılı zaruret sayılan ihtiyaç halinde kullanılmasına karar verdik.” Bk.  
Hayrettin Karaman, “Teverruk”, *Yeni Şafak* (2 Kasım 2018).

52 Örnek olarak Türkiye Finans Katılım Bankası tarafından “dert çözen finansman” adı altında  
müşterilere sunulan finansman türü teverruka dayanmaktadır. Tanıtım yazısında bu finans-  
man türünün “kişinin evinin boyasından eğitim masraflarına, sağlık harcamalarından evlilik  
giderlerine kadar katılım bankacılığı prensipleri dahilinde tüm alışverişlerinde kullanım  
imkânı sağladığı” ifade edilmektedir. Bk. Türkiye Finans, “Dert Çözen Finansman”. (Erişim  
13 Kasım 2020).

dilen sınırlı kullanım artacak ve mudarebe katılma hesaplarının ortadan kalkmasını engelleyecek TKBB Danışma Kurulu'nun önerdiği gibi bir kısıtlamaya ihtiyaç daha da artacaktır.

Sonuç olarak vekaletle dayalı katılma hesaplarının ortaya çıkmasının gerekçesi bazı sıkıntıları barındırmakta ve ilerisi için riskler içermektedir. Bununla birlikte ârizi bir durum için böyle bir kararın etkili olduğu, ancak yan etkilerinin çok daha geniş olacağını unutulmaması gerekmektedir. Öyle ki Şekil 2’te görüldüğü üzere düşük faiz ortamında bu getiriler yakınsamakta hatta kısa dönemde katılım bankaları için olumlu da sonuçlanabilmektedir. Bu nedenle, kısa vadeli getiriler için yapısal değişiklikleri uygularken çok dikkat edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde katılım bankalarına özgü bir risk olan Şer’i Risk oluşabilir. Bu durum, katılım bankalarının toplumdaki itibarlarının zedelenmesine neden olabilir ve uzun vadede aşılması zor sorunlar getirebilir. Vekaletle dayalı katılma hesaplarının da, katılım bankacılığının en önemli yapı taşı ve yukarıda da ifade edildiği gibi belkemiği olan mudarebeyle dayalı kâr zarar katılma hesaplarını zedeleyebileceği hususu bu kapsamda değerlendirilmelidir. Piyasa baskısı İslamilik pahasına adımlar atılmasına gerekçe olmamalıdır. Bununla birlikte sorun sadece katılım bankalarının ya da düzenleyicilerin üzerine yüklenemez. Talep tarafında faizsizlik prensibini takip eden tüzel ve gerçek kişi müşteriler ve diğer paydaşlar, katılım bankalarının hem nicelik hem de nitelik açısından daha iyi duruma gelmesinde piyasa baskısını bu anlamda pozitif yönde kullanmalıdır. Ancak bu şekilde katılım bankalarından beklenen ideallere ulaşılabilir.

## 4.2. Fıkhi Tahlil

Yatırım vekaleti uygulaması, klasik fıkhıta öngörülen vekalet sözleşmesinden bazı yönlerden ayrılması sebebiyle birtakım fıkhi problemler barındırmaktadır. Yatırım vekaletinin fıkhi yönü ile ilgili en önemli problem, banka ile müşteri arasında baştan belli bir miktarın belirlenmesidir. Şekil itibarıyla mudarebe akdine benzeyen yatırım vekaletini mudarebeden ayıran temel özellik budur. Konuyla ilgili görüş beyan eden çağdaş araştırmacılar, belirli bir getiri üzerinde anlaşmayı içeren yatırım vekaleti uygulamasının İslami bankacılık işlemlerini geleneksel bankacılığa çok yaklaştırdığını, hatta iki sistem arasındaki faizsizlik ilkesine dayalı temel farkı kapattığını iddia etmektedirler. Bunun sebebi, sabit getirili işlemin fiili olarak faizli işlemle aynı mahiyette olacağı düşüncesidir.<sup>53</sup> Buna karşılık uygulamayı faydalı bulanlar, vekilin müvekkile verdiği taahhüdün asıl itibarıyla vekalet akdini geçersiz kılan taahhütlerden olmadığını dile getirmektedir. Vekalet akdi, belli konularda sınırlamalar getirmenin caiz olduğu akidlerden olup vekilin, ileri sürülen şartlara

53 İKTİSAT, “Katılım Bankacılığının Ruhuna el-Fatiha mı?”.

riayet etmesi gerekir. Ayrıca burada tahmini kâr üzerinden birim hesap değeri bir üst sınır getirilmiş ve katılım bankalarının havuz içerisinde çalışmasına imkân verilmiş olmaktadır.<sup>54</sup>

Yatırım vekaletiyle ilgili fıkhi problemler, uygulamanın fıkihtaki genel akit mantalitesine veya vekalet akdinin doğasına aykırı olması sebebiyle ya da faiz yasağıyla ilgili kaidelere mutabakatta sorunlu görünmesi sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Bu problemler; yatırım vekaletinin her iki taraf açısından bağlayıcı olması, kâr ile ilgili problemler ile yatırım vekilinin tazmin sorumluluğuna dair problemlerdir. Çalışmanın bu kısmında söz konusu problemler, sırayla ele alınacaktır.

#### 4.2.1. Yatırım Vekaletinde Bağlayıcılık

İslam hukukunda vekalet akdi, ivazlı akitler kapsamında olmadığından taraflar açısından bağlayıcı değildir ve iki taraf da istedikleri zaman akdi sonlandırabilmektedir.<sup>55</sup> Bununla birlikte Maliki mezhebinde ücretli vekalet, hizmet akdi niteliğinde görülmüş ve vekilin işe başlamasından sonra bağlayıcı kabul edilmiştir.<sup>56</sup> Yatırım vekaleti işleminin, klasik fıkihtan bağlayıcılık noktasında ayrıldığı görülmektedir. AAOIFI'nin konuyla ilgili kararına göre, yatırım vekaleti her iki taraf açısından da bağlayıcıdır. Bununla birlikte, akitte taraflardan herhangi birine belirli durumlarda fesih yetkisi veren bir şart ileri sürülebilir.<sup>57</sup> AAOIFI'de bağlayıcılığın dayanağı olarak, işlemin belirli bir süreyle sınırlı olarak yapılması hususu gösterilmiştir.<sup>58</sup> Uygulamada yatırım vekaleti sözleşmesinin, belirli riskleri minimize etmek için bağlayıcı olarak kurulduğu görülmektedir.

İşlemin bağlayıcılık noktasında klasik fıkihtan ayrılmasının birtakım nedenleri olduğu açıktır. Öncelikle söz konusu kararın alınma sebebinin, işlemleri tarafların cayma riskinden korumak olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilave olarak tarafların, gelecek hakkında öngörülebilir tahminlerde bulunma isteğinin de bu noktada etkili olduğu görülmektedir. Bu karar, klasik fıkihta bedelsiz olan ve yardımlaşma tarafı öne çıkan vekalet akdinin günümüzde arka planda farklı bir zihni çerçevede değerlendirildiğini göstermektedir.

54 İslam İktisadı, "Katılım Bankaları ve Yatırım Vekaleti Hesapları".

55 Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 147.

56 Ebû Abdullâh Şemsüddîn Hattâb, *Mevâhibu'l-celil li-şerhi Muhtasarı Halil*, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 169; Aybakan, "Vekalet", 43/2.

57 Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *Faizsiz Finans Standartları* (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, Yayın No: 10, 2018), 1087.

58 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 1096.

#### 4.2.2. Yatırım Vekaletinde Kâr

İslam hukukunda kural olarak vekaletten elde edilecek kârın tamamı müvekkile aittir.<sup>59</sup> Burada taraflar arasında bir ortaklık ilişkisi bulunmadığından, vekil konum itibarıyla sadece aracıdır. Yatırım vekaleti uygulamasında ise tahmini kârın üzerinde elde edilen getirinin vekile bir prim (ödül) olarak verilmesinin caiz olduğu karara bağlanmıştır. Bu durumda prim olarak verilen miktar, vekilin ücretine ek bir gelir olur.<sup>60</sup> Bu hükmün dayanağı, söz konusu işlemin belli bir şartın gerçekleşmesine bağlı bağışlama (hibe) niteliğinde olmasıdır.<sup>61</sup> İşlemin bu şekilde yapılacağına dair bir zorunluluk görünmemekle birlikte, uygulamada beklenen kârın üzerindeki miktarın bankada bırakıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca vekile kârdan prim verilebilmesi için kural olarak müvekkilin rızası gereklidir. Yatırım vekaletinde, müşteriler vekile verilecek primin niteliği hususunda her zaman net bir bilgiye sahip olamayabilir.

Yatırım vekaletinde kâr ile ilgili önemli olan diğer bir husus ise vekil sıfatıyla bankanın, müvekkilin onay vermesi durumunda kâr dengeleme ihtiyat fonu oluşturabilmesidir. Bu fonun işlevi, ortalama kâr oranının sürdürülmesine yardımcı olmaktır. Ayrıca yatırım faaliyetinin tasfiyesi halinde, vekâlet ücreti ve ihtiyat fonu için kesinti yapılan döneme ait prim dışında fondaki varlıkların tamamının müvekkile ait olduğu kabul edilmiştir.<sup>62</sup> İhtiyat fonu uygulaması, müvekkilin hakkı ihlal edilmediği sürece fıkhi açıdan bir problem barındırmamaktadır. Bununla beraber, ihtiyat fonunun kullanım amacına dikkat etmek gerekir.

#### 4.2.3. Yatırım Vekaletinde Tazmin Sorumluluğu

Yatırım vekaletinde tazmin sorumluluğu konusu, danışma kurulları nezdinde sıklıkla gündeme gelen önemli meselelerden biridir. Zira bu mesele, tarafların riski üstlenmesinde belirleyici olduğundan yapılan işlemin faizli işlem mesabesinde olup olmadığına karar vermede kilit rol oynamaktadır. Klasik fıkıh eserlerinde tazmin sorumluluğu ile ilgili verilen hüküm; vekilin, faaliyetleri esnasında kasıt ve kusuru bulunmadığı sürece tazminle sorumlu tutulamayacağı yönündedir.<sup>63</sup> Bununla beraber, katılım bankalarında uygulanan yatırım vekaletinde vekilin tazmin sorumluluğu meselesi bu teorik çerçeveden ayrılmakta ve vekil olarak bankanın müşterisine ödeyeceği tahmini kâr göz önüne alınarak değerlendirilmektedir.

59 Arsebük, *Dürru'l-Hukkâm*, 554; Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ*, 235; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 434.

60 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 1088.

61 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 1096.

62 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 1089.

63 Arsebük, *Dürru'l-hukkâm*, 561.

Yatırım vekaletinde banka, belirlenen tahmini kâr oranını müşteriye bildirir. Taraflar arasında vekalet sözleşmesi, bu tahmini kâr oranı üzerinden yapılır. Sözleşmede belirlenen bu oranın, vekil konumundaki bankaya her durumda tazmin sorumluluğu yükleyen bağlayıcı bir taahhüt niteliğinde olması ile banka açısından bağlayıcı olmayan bir ön bilgilendirme niteliğinde olması arasında fıkhi açıdan önemli bazı farklar bulunmaktadır.<sup>64</sup> Burada her iki durum, uygulama ve bunun fıkha yansıyan neticeleri açısından değerlendirilecektir.

Tahmini kârın tazmin sorumluluğu gerektiren bağlayıcı bir taahhüt niteliğinde olması durumunda vekil, yatırımların belli faaliyetlerde değerlendirileceğine ve bu faaliyetlerden belli bir oranda (örneğin %10) kâr elde edileceğine dair müvekkiline karşı yükümlü olur. Daha fazla kâr edilmesi durumunda belirlenen oranın üzerindeki miktar, vekile prim olarak bırakılır. Anlaşılın oranın altında kâr edilmesi durumunda ise vekil, müvekkile karşı kusurlu davranmış kabul edilir ve eksik kalan miktarı tazminle sorumlu olur. Bu taahhüdün getirilmesinin temel nedeni, konvansiyonel bankaların mevduat sahiplerine belirli bir faiz oranında getiri sağlamasına benzer şekilde, katılım bankalarının müşteri tarafından elde edilecek getiriyi sabitleme isteğidir.<sup>65</sup>

Sözleşmeye bu nitelikte bir taahhüt eklemek fıkhen caiz değildir. Çünkü böyle bir işlem, vekil konumundaki bankaya elindeki malların emanet hükmünde olmasını engelleyecek ek bir sorumluluk yüklemektedir. İslam hukukunda ise yalnızca müvekkilin getirdiği şartlara yahut toplum örfüne aykırı davranışı veya malın zayi olmasında kasıt, kusur, ihmalinin bulunması hallerinde vekilin zararı tazmin sorumluluğu bulunmaktadır.<sup>66</sup> Bu bağlamda örneğin, satıma vekalette müvekkil vekilini, malı belli bir miktardan aşağı satmamakla yükümlü tutabilir. Vekil bu kayda bağlı kalmak durumundadır. Ancak yatırım vekaletinde genel itibariyle katılım bankasına mutlak vekaletle yetki verilmektedir. Netice itibariyle vekil konumundaki banka, yatırımda belirli araçların kullanılması şeklinde bir kayıtla sınırlandırılmayıp yatırım konusunda mutlak olarak yetkilendirilmiş ise, sözleşmede herhangi bir ek sorumluluğu re'sen üstlenmesi caiz değildir.<sup>67</sup> İşlem mukayyed vekalet olarak değerlendirildiğinde ise belli oranda getiri sağlama kaydının vekil olan banka tarafından getirildiği görülmektedir. İşlem mukayyed vekalet sayılsa bile, ilgili kaydın vekilin kendisinden gelmesi hasebiyle problem barındırmaktadır.

64 Çakır, "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", 34.

65 Halitoğlu, "Yatırım Araçlarının Fikhi Niteliği", 156.

66 Arsebük, *Dürru'l-hukkâm*, 561.

67 Çakır, "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", 37.

Kâr ve zarar ihtimali bulunan ticaret faaliyetinden sabit bir getiri garanti etmek, işin asıl sahibi olan müvekkile riskin yansıtılmaması anlamına gelmektedir. Bu durumda müvekkil, ticaretin riskini kendi açısından sıfırlamış olmaktadır. Vekil ise esasında doğası itibariyle riskli bir faaliyet olan ticarete riski üstlenerek vazifesi dahilinde olmayan bir sorumluluğu üzerine almış olmaktadır. Akdin gereklerinden olmayan bu tür taahhütlerin –zımninden de olsa– kabul edilmesi, ancak katılım bankalarının geleneksel bankacılık çizgisini takip etmek istemesiyle açıklanabilir. Bu durum, katılım bankalarını gerçekte sahip oldukları hüviyetlerini kaybetmeye mahkûm edebilir.<sup>68</sup> AAOIFI'nin konuyla ilgili kararına göre, yatırım vekaletinde müvekkilin tahmini kârdan daha düşük miktarda kâr getirecek işlemlerin yapılmaması şeklinde koştuğu şart muteberdir.<sup>69</sup>

Tahmini kârın, tazmin yükümlülüğü gerektirmeyen bir ön bilgilendirme niteliğinde olmasında fıkhi açıdan herhangi bir mahzur yoktur. Nitekim bu işlemde bankanın tahminen elde edeceği kâr miktarını müşteriye bildirmesinin herhangi bir bağlayıcılığı yoktur. Konu ile ilgili dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri de şudur: Kârın tazminine yönelik herhangi bir taahhüt bulunmaması durumunda bile, söz konusu tazminin örf haline gelmemiş olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle müşterilerin, tahmini kâr miktarını vade sonunda kesin olarak teslim alacaklarına dair bir beklenti veya inançlarının bulunmaması gerekir. Nitekim İslam hukuku açısından, toplumda teamül haline gelmiş bir husus sözleşmede açıkça belirtilmese bile şart koşulmuş sayılır.<sup>70</sup> Bu durumda da teoride bağlayıcı olmayan bir durum, örf sebebiyle gerekli ve bağlayıcı bir niteliğe bürünür. Taraflardan birine – yatırım vekaleti hususunda müşteriye – ek fayda sağlayan bir gerekliliğe itibar etmek, sözleşmeyi fıkhi açıdan geçersiz kılar. Netice itibariyle katılım bankalarının, toplumda ve müşteriler nezdinde tahmini kâr ile ilgili bir beklentinin oluşup oluşmadığı noktasında da dikkatli olmaları gerekmektedir. Böyle bir teamülün oluşması halinde, işlemleri revize etmeli yahut tamamen durdurmalıdırlar.

## Sonuç

İslami bankaları özgün kılan en önemli özelliklerinden biri kâr zarar paylaşımına dayalı yapılarıdır. İdealde sadece fon toplarken değil finansman sağlarken de bu yöntemi takip etmeleri arzulanmaktadır. Ancak bu kuruluşlar operasyonel zorluklar, yasal düzenlemelerin kısıtlayıcı durumu, talep yetersizliği, güvenilir girişimci eksikliği gibi sayılabilecek -birçoğunda da haklılık payının olduğu- sebeplerle finansman tarafında kâr zarar paylaşımına dayalı

68 Halitoğlu, "Yatırım Araçlarının Fıkhi Niteliği", 159.

69 AAOIFI, *Faizsiz Finans Standartları*, 1090.

70 Heyet, *Mecelletü'l-ahkâmi'l-adliyye* (Arambağ: Nur Muhammed Kârhane Ticaret Kütüb, t.y.), 21; Çakır, "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", 40.



(mudârebe, müşâreke) yöntemlerini çok sınırlı kullanmakta ya da hiç kullanmamaktadır. Bununla birlikte fon toplama tarafında mudarebe hesapları ile bu özgün yönleri devam etmektedir. Ancak dünyadaki uygulamalarla paralel olarak Türkiye’deki katılım bankaları da 2018 yılından itibaren vekaletle dayalı katılma hesaplarını yurt içindeki müşterilerine yönelik olarak kullanmaya başlamıştır.

Vekaletle dayalı katılma hesaplarının fikhi ve uygulama açısından sakıncaları bulunmaktadır. Fikhi açıdan sınırları zorlayan tarafı vekil sıfatıyla bankanın, müşterisine belirli bir tahmini kâr oranını sunmasıdır. Söz konusu tahmini kâr oranının garanti edilmediği ve gerçekleşen kârın bu orandan daha az olması durumunda tahmini kâr oranının müşteriye yansıtılmayacağı katılım bankaları tarafından ifade edilse bile, uygulamada -kâr dengeleme rezervlerinin de sayesinde- her durumda tahmini kârın müşteriye yansıtıldığı görülmektedir. Bu durum, İslam hukukundaki akitte taraflardan birine ek fayda sağlayıcı bir şart koşulmaması veya böyle bir durumun teamül haline gelmesi gerektiği kuralına aykırılık teşkil etmektedir. Nitekim katılım bankasının, müşterisi ile üzerinde anlaştığı tahmini kârı sağlamadaki sürekliliği, müşteriler nezdinde bu oranın her durumda sağlandığı yönünde bir beklenti oluşturmakta ve zaman içinde uygulama bu yöne doğru kayabilmektedir. Günümüzde vekaletle dayalı katılma hesaplarıyla ilgili yaşanan durum da bu savı teyit etmektedir. Katılım bankaları vekalet sözleşmesinde açıkça şart koşmasalar veya taahhüt etmeseler bile fiili olarak tahmini kârı sağlama konusunda gayret göstermektedirler. Müşterilerin beklentisi ve yerleşik bankacılık örfü de bu yöndedir. İslam hukukuna göre teamül olarak yerleşmiş bir husus, akitte şart koşulmuş gibidir. Beklenti ve teamülden kaynaklanan böyle bir gerekliliğe sözleşme içerisinde itibar etmek, taraflardan birine ek fayda sağlama için caiz değildir. Ayrıca bu durum, işlemi sonuçları itibariyle konvansiyonel işlemlere yaklaştırmaktadır.

Ayrıca vekalet yatırım hesaplarının açılma gerekçesi ilerleyen dönemde katılım bankalarının “piyasa rekabeti” nedeniyle İslami finansın özüne uygun olmayan ya da üzerinde tam ittifak bulunmayan fıkhen sakıncalı işlemleri yapmalarına neden olabilir. Söz konusu hesabın açılmasındaki, faizlerin arttığı ortamlarda getiri hassasiyeti yüksek olan müşterileri tutma amacı makul bir yaklaşım değildir. Çünkü arızı bir durum için katılım bankacılığının bel kemiğini oluşturan mudarebeye dayalı katılma hesaplarının yerini sabit bir tahmini kâr sunan vekalet hesaplarının alma riski bulunmaktadır. Ayrıca bu bakış açısı ile getiri hassasiyetine sahip müşterilere “tahmini kâr”ın altında bir getiri verilmesi ne kadar gerçekçidir? Böyle bir durumda katılım bankaları, varlık sebepleri ile çelişecektir. Bu risk ve endişe hem TKBB Danışma Kurulu’nun kararında hem de katılım bankaları tarafından yatırım vekaleti hesaplarına ilişkin neredeyse çok az bir bilgi sunulmasından da anlaşılmaktadır.

Bu endişelerle birlikte yapılan düzenleme sonucunda vekalet yatırım hesaplarının nasıl uygulandığına ilişkin kamuoyu ile bilgi paylaşılması da şeffaflığın bir gereğidir. Aksi takdirde yatırım vekaleti üzerindeki soru işaretleri daha da artacaktır. Tüm bunların yanında böylesine yapısal bir değişiklik yerine, İslami finansın idealindeki kâr zarar prensibine uygun yeni metotlar çerçevesinde gayretler gösterilmesi gerekmektedir. Piyasa rekabeti, üzerinde ihtilaflar olan uygulamalara değil daha özgün yöntemlerin incelenmesine teşvik etmeli, bu çerçevede içerisinde çözümler bulunmalıdır. İslami finansın gelişimine katkıda bulunacak uygulamalar tasarlanırken, işlemin şekli olarak fıkha uygunluğundan ziyade sonuçları itibariyle neyi temin ettiğine bakmak daha isabetli bir tutumdur. Aksi takdirde İslam ekonomisi disiplininin konvansiyonel sistem içinde erimesinin önüne geçmek mümkün olmayacaktır.

Bununla birlikte her ne kadar yatırım vekaleti hesaplarıyla ilgili sorunlar bulunsun da bu hesaplar, ilgili yönetmeliğin yasalaşma sürecinde izlenen yol açısından güzel bir uygulama sunmuştur. BDDK'nın TKBB Danışma Kurulu ile olan süreç içerisindeki diyalogu ve gelen değerlendirmelerin çoğunun düzenlemeye yansıtılması oldukça pozitif bir yaklaşımdır ve sektörün daha sağlam bir zeminde ilerlemesi için elzemdir. Aynı yaklaşımın İslami finansın diğer alanlarında da ilgili kamu kuruluşları tarafından gösterilmesi Türkiye'de İslami finansın daha doğru bir zeminde ilerlemesine katkı sunabilecektir.

## Kaynakça

- AAOIFI, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. *Faizsiz Finans Standartları*. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği Yayınları, Yayın No: 10, 2018.
- Albaraka Türk. Albaraka Türk 2011 Yılı Sonu Bağımsız Denetim Raporu (2011).
- Albaraka Türk. Albaraka Türk 2013 Yılı Sonu Bağımsız Denetim Raporu (2013).
- Albaraka Türk. Albaraka Türk 2019 Yılı Sonu Bağımsız Denetim Raporu (2019).
- Albaraka Türk. "Yatırım Vekaleti Sözleşmesi". Erişim 1 Nisan 2020. <https://www.albaraka.com.tr/assets/tr/pdf/sozlesme-formlar/Yatirim-Vekaleti-Sozlesmesi.pdf>
- Albaraka Türk. "Yatırım Vekaleti Sözleşmesine Dayalı Katılma Hesabı". Erişim 12 Kasım 2020. <https://www.albaraka.com.tr/assets/tr/pdf/yatirim-vekaleti-sozlesmesine-dayali-katilma-hesabi.pdf>
- Arsebük, Ali Haydar. *Düreru'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Aybakan, Bilal. *İslam Hukukunda Vekalet Sözleşmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Aybakan, Bilal. "Vekalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/1-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Aysan, Ahmet F. vd. "Religiosity versus Rationality: Depositor Behavior in Islamic and Conventional Banks". *Journal of Comparative Economics* 46/1 (2018), 1-19. <https://doi.org/10.1016/j.jce.2017.03.001>

- BDDK, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu. *BDDK Aylık Bülteni* (Aralık 2019). <https://www.bddk.org.tr/BultenAylık>
- Çakır, Mustafa. "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 23-44.
- Dede, Kenan. *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.
- Emirates NBD. "Wakala Deposits". Erişim 6 Nisan 2020. <https://www.emiratesnbd.com/en/personal-banking/accounts/savings-and-deposit-accounts/wakala-deposits/>
- Halitoğlu, İsmail. "Yatırım Araçlarının Fikhi Niteliği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2018), 139-163.
- Hattâb, Ebû Abdullâh Şemsüddîn. *Mevâhibu'l-celil li şerhi Muhtasarı Halil*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Heyet. *Mecelletü'l-ahkâmi'l-adliyye*. Arambağ: Nur Muhammed Kârhanec Ticaret Kütüb, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İKTİSAT, İslam İktisadi Araştırmaları Vakfı. "Katılım Bankacılığının Ruhuna el-Fatiha mı?". Erişim 18 Nisan 2020. <https://www.iktisad.org.tr/katilim-bankaciliginin-ruhuna-el-fatiha-mi/>
- İSEDAK, İslam İşbirliği Teşkilatı Ekonomik ve Ticari İşbirliği Daimi Komitesi. *Diversification of Islamic Financial Instruments*. Ankara, Türkiye: İSEDAK Koordinasyon Ofisi, 2017.
- İslam İktisadi. "Katılım Bankaları ve Yatırım Vekaleti Hesapları". Erişim 15 Nisan 2020. <http://islamiktisadi.net/index.php/2018/11/30/katilim-bankalari-ve-yatirim-vekaleti-hesaplari/>
- Ismail, Abdul Ghafar vd. "Tawarruq Time Deposit with Wakalah Principle: An Option That Triggers New Issues." *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 9/3 (2016), 388-396.
- Jaiz Bank Plc. "Jaiz Wakala Investment". Erişim 6 Nisan 2020. <https://jaiz-bankplc.com/jaiz-product-and-services/private-banking/jaiz-wakala-investment/>
- Karaman, Hayrettin. "Teverruk". *Yeni Şafak* (2 Kasım 2018). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/teverruk-2047946>
- Kâsânî, Alâuddin. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- KFH Bahrain. "'Wakala' Investment Account". Erişim 6 Nisan 2020. <https://www.kfh.bh/bahrain/en/personal/investment/wakala-investment-account.html>
- Kuveyt Türk. *Kuveyt Türk 2019 Faaliyet Raporu* (2019).
- Kuveyt Türk. "Katılma Hesabı: TL Katılma Hesapları". Erişim 12 Kasım 2020. <https://www.kuveytturk.com.tr/bireysel/hesaplar/katilma-hesaplari/katilma-hesabi>
- Kuwait Finance House. "Wakalah Account". Erişim 12 Kasım 2020. <https://www.kfh.com/en/home/Corporate-Banking/Accounts/Wakalah-Account.html#termsandconditions>

- Merğınâni, Burhâneddin. *el-Hidâye fî şerhi Bidayetü'l-mübtedâi*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye, 1996.
- Öztürk, Muhammet Kürşat. *Vekalet Yönteminin İslami Finanstaki Yeri ve Türkiye İçin Bir Model Önerisi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Mevduat ve Katılım Fonunun Kabulüne, Çekilmesine ve Zamanaşımına Uğrayan Mevduat, Katılım Fonu, Emanet ve Alacaklara İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik (5411. 60, 61, 62, 93). *Resmî Gazete* 30569 (18 Ekim 2018). Erişim 4 Nisan 2020. [http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Asp?MevzuatKod=7.5.10735&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=mevduat ve katılım](http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Asp?MevzuatKod=7.5.10735&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=mevduat%20ve%20katilim)
- Reuters UK. "Islamic Banks Launch Standard Wakala Agreement, Eye Uniformity - Reuters". 2009. Erişim 6 Nisan 2020. <https://uk.reuters.com/article/islamic-financial-wakala/islamic-banks-launch-standard-wakala-agreement-eye-uniformity-idUKKLR51488220091124>
- Semerkandî, Alâuddin. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Mühhezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- TKBB, Türkiye Katılım Bankaları Birliği Danışma Kurulu. "Karar No 2: Yatırım Vekaleti". Erişim 6 Nisan 2020. <https://tkbbdanismakurulu.org.tr/karar-no-2-yatirim-vekaleti/>
- Türkiye Finans. "Yatırım Vekaletine Dayalı Katılma Hesabı Sözleşmesi". Erişim 6 Nisan 2020. <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/kobi/sozlesmeler-ve-formlar/SozlesmelerVeFormlarYururlukte/yatirim-vekaletine-dayali-katilma-hesabi-sozlesmesi.pdf>
- Türkiye Finans. "Dert Çözen Finansman". Erişim 13 Kasım 2020. <https://www.turkiyefinans.com.tr/tr-tr/bireysel/ihhtiyac-finansmani/sayfalar/dert-cozen-finansman-destegi.aspx>
- Ziraat Katılım. Ziraat Katılım 2019 Yılsonu Bağımsız Denetim Raporu (2019).

## Islamic Jurisprudence and Economic Analysis of the *Wakāla* Investment Accounts in Participation Banking (Extended Abstract)

Many types of contract are used in Islamic banking. *Wakāla* (agency) is one of these contracts and has been used extensively in different fields of Islamic finance recently. This trend in the global financial sector is also valid for Turkey. For many years, *wakāla* has been generally used as a complementary contract in the execution of the processes instead of forming the basis of such products. Therefore, *wakāla* is not considered as a fundamental instrument in participation banking (Islamic banking) transactions. Besides, while *muḍāraba* participation accounts, which are among the essential functions of participation banks (PBs), are used to raise funds by Islamic means and to provide income to investors based on profit-loss partnership, recently, *wakāla* investment accounts (WIAs) have been presented as a fund collection product. Accordingly, the PBs collect the funds according to the WIAs. Thus, as a *wakāla* contract, it has been transformed into a contract on which a detached product is built in the fund collection section, which is one of the most basic functions of PBs.

The new regulation in 2018 paved the way for fundraising of PBs based on WIAs. It has been noteworthy that the PBs offered a *wakāla* based product for the first time since they were collecting funds according to the *muḍāraba* contract since the day they were established. Why such a breakdown has occurred is to be handled within the market dynamics in terms of implementation. However, some issues, such as an agreement on an expected fixed rate of profit, bring about discussions from a *fiqh* point of view. It is of great importance to examine and understand the WIAs, which may carry a similarity to interest (*ribāwi*) transactions, or which may lead to such a perception, from the point of view of the *fiqh*. Because the most essential feature of PBs is to being interest-free, and this vital principle is equally important on the funding side as well as on the financing side. In this context, the main purpose of the study is to deal with the functioning of the WIAs of the PBs in terms of market dynamics as well as their *fiqh* aspects, thus enabling them to be discussed and understood the issue from different dimensions.

To date, few studies have been conducted on the use of *wakāla* in Islamic finance in Turkey. Most of these studies have dealt with the subject in terms of jurisprudence and evaluated limitedly from the perspective of implementation. The significance of this study is to evaluate WIAs from both *fiqh* and implementation perspective by considering the application in global and domestic Islamic banking practices. It is expected that the paper will shed light on the steps to be taken in order to analyze the *fiqh* issues related to WIAs, to settle the subject on solid ground, and to continue with the improvement of the missing and problematic aspects of the practice. The study employs case

analysis related to the functioning of WIAs in participation banking, and the thematic data analysis method was used about the *fiqh* issues on the WIAs. Within this framework, the relevant literature has been reviewed, and the case has been analyzed in detail by considering the current situation, basic approaches and problematic points. Besides, public data of PBs and available documents (annual reports and legal regulations) were used for analysis.

In the study, the problematic sides of the WIAs are revealed and discussed. Accordingly, the point that is pushing the boundaries in terms of Islamic jurisdiction is that the PB, as a *wakil* (agent), offers a specific expected profit rate to its WIA customer. Even if it is stated by the PBs that the expected profit rate is not guaranteed and if the realized profit is less than this rate, the estimated profit rate will not be reflected the customer, in practice, it is seen that the estimated profit is accrued the customer in all cases due to the profit equalization reserve. This is in contradiction with the rule in Islamic law that there is no condition for additional benefits to one of the parties, or that such a situation should not become a custom. As a matter of fact, the continuity of the PBs in providing the expected profit that it has agreed with the WIA customer creates an expectation that this rate is achieved in all cases, and the application may shift in this direction in time. Today, the situation about WIAs confirms this argument. PBs are making efforts to make an estimated profit actually, even if they do not explicitly stipulate or undertake a proxy contract. This situation brings the transaction closer to conventional transactions.

Besides, the reason for opening WIAs may cause PBs to carry out legally objectionable transactions that do not comply with the essence of Islamic finance due to the “market competition” in the future. It is not a reasonable approach to open the account to keep the customers with high return sensitivity in environments where interest rates increase. Because for an incidental situation, there is the risk of substitution of participation accounts, which form the backbone of PBs, by WIAs that offer a fixed estimated profit. In such a case, PBs will contradict the *raison d’être*. This risk and concern can be understood from the fact that both the decision of the Advisory Board of Participation Banking Association of Turkey. Due to these concerns, disclosing information with the public by PBs regarding how WIAs are implemented is also a requirement of transparency. Otherwise, the question marks on these accounts will increase even more. Besides, market competition should encourage more authentic methods based on profit and loss sharing to be examined, rather than applications with conflicts, and solutions should be found within this framework. When designing a new product that is expected to contribute to the development of Islamic finance, it is more accurate to look at what the product provides in terms of its results rather than its formality. Otherwise, it will not be possible to prevent the Islamic economics discipline from melting in the conventional system.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Erken Dönemde Kitaplarını İmhâ Eden Hadisçiler ve Bunun  
Hadis İlmine Etkileri**

*Muhaddiths Who Destroyed Their Books and Its Influences on  
Hadith Science*

**Abdullah Çelik**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim  
Dalı - Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Department of Hadith

abdullahcelik@ibu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2669-3082>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 17/07/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 24/11/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atıf/Citation: Çelik, Abdullah. "Erken Dönemde Kitaplarını İmhâ Eden Hadisçiler ve Bunun Hadis İlmine Etkileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 373-400. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.770728>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Erken Dönemde Kitaplarını İmhâ Eden Hadisçiler ve Bunun Hadis İlimine Etkileri

### Öz

İslam tarihinde erken dönemden itibaren ilim adamları tarafından bilgilerin kitaba kaydedilmesine önem atfedilmiş ve bu durum yöneticiler tarafından da teşvik edilmiştir. İlim erbabı için kitap ve yazılı kaynaklar candan ve maldan daha kıymetli olmuş, kitapların elde edilmesi ve korunması için büyük emekler sarf edilmiştir. Bu uğurda çeşitli yolculuklar yapıp büyük servetler harcanmıştır. Fakat buna rağmen tarih ve tabakât türü eserlerde hadisçilerin kendi kitaplarını imhâ ettiklerine dair birtakım bilgiler bulunmamaktadır. Ömürleri boyunca büyük emeklerle topladıkları hadis kitaplarını özellikle hayatlarının sonlarında gömerek, yakarak, suya atarak, suyla yıkayarak, silerek, makasla keserek veya yırtarak imhâ etmeleri ya da başkalarına kitaplarını imhâ etmelerini vasiyet etmeleri oldukça dikkat çekicidir. Üstelik bunu yapan hadisçilerin azımsanmayacak sayıda olduğu ve aralarında ileri gelen tanınmış hadisçilerin de bulunduğu görülmektedir. Bu noktada hangi hadisçilerin kitaplarını imhâ ettikleri, bunun sebepleri ve hadis ilimleri açısından sonuçlarını araştırma ihtiyacı doğmuştur. Bu çalışmada hicrî II. ve III. yüzyıllarda yaşamış olan hadisçilerin kendi kitaplarını imhâ etme nedenleri, nasıl imhâ ettikleri, genelde hadis ilmine özelde ise râvinin zabtını etkilediği için cerh ta'dile etkileri ve hadisçilerin bu duruma yaklaşımları tetkik edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Cerh Ta'dil, Kitap, İmhâ, İtlâf.

## Muḥaddiths Who Destroyed Their Books and Its Influences on Ḥadīth Science

### Abstract

In the history of Islam, from the early period, scholars attached significant importance to recording information, which was also actively encouraged by the administrators and rulers of the time. However, for *some ḥadīth scholars*, there is a few information in history and *ṭabakāt* books, which state that the *muḥaddiths* destroyed their own collections. Considering the great efforts they spent throughout their life, it is quite remarkable that some of *muḥaddiths* destroyed their ḥadīth collections by burying, burning, throwing into the water, wiping, washing, tearing them apart, or willing others to destroy before their death. Interestingly, these *muḥaddiths* are not insignificant in number, and even some of them are among the prominent *muḥaddiths*. At this point, it is imperative to investigate which *muḥaddiths* destroyed their books, the motivations behind this decision, and the consequences for the knowledge of ḥadīth. In this study, we investigate the reasons and methods of *muḥaddiths*, lived in 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> AH centuries, who destroyed their books. Furthermore, we examine their impacts on ḥadīth science and thoughts of other *muḥaddiths* on this issue. Then, we focus on its influence on *jarḥ wa'l-ta'dīl* as it affects the weakness of the narrator's *ḍḥabt*.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Ḥadīth, Jarḥ wa'l-Ta'dīl, Book, Disposal, Destruction.

### Giriş

Bu makalede erken dönem olarak hicrî II. ve III. Yüzyılda yaşamış olan hadisçilerin kitaplarını imhâ etmelerine değinilecek, konuyla ilişkisi nedeniyle kimi zaman da daha sonraki âlimlerin görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca hadis ilminde kitap kavramının, her zaman bilindiği şekliyle daha geç dönemde oluşan kitap anlamını ifade etmeyip belki ders notları, cüz, nüsha, sahife gibi an-



lamlara da geldiğine değinmek yerinde olacaktır.<sup>1</sup> Zira bu çalışmada ele alınacak yazılı kaynaklar genellikle ilk dönemde kullanılan sahife tarzı yazılı kaynakların imhâ edilmesini konu edinmektedir.

Tarih boyunca kitapların kültür ve medeniyet oluşumunda etkisi ve önemi göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Medeniyetlerin oluşumu, toplumların gelişimi ve ilerleyişi genellikle yazılı kaynaklar sayesinde olmuştur. Kitaplara saygı, yazılı kaynakların korunması ve kütüphanelerin inşası, dünya tarihinde gelişmiş medeniyetlerin en belirgin özelliklerindedir. İslam medeniyetinde bu durumun öne çıktığı bilim dallarından birisi de hadis ilmi olmuştur. Hadis âlimleri te'lif, tasnif, istinsâh, mukâtebe, tashih ve tercüme faaliyetleriyle müslümanlara çok zengin bir kütüphane bırakmışlardır.<sup>2</sup>

İslam tarihinde ilme gösterilen ihtimam, sahâbe döneminden itibaren yazının kullanılmasını sağlamış, hicrî ikinci yüzyıldan itibaren hadis kitaplarının kaleme alınmasına yardımcı olmuştur. İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn İshâk (ö. 151/768) Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), İbn Ebû Arûbe (ö. 156/773), Evzâî (ö. 157/774) İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve İmam Mâlik'in (ö. 179/795) eserleri bunlara en iyi örneklerdir.<sup>3</sup> Kitaba olan ilginin Abbâsîler döneminde arttığı hatta kütüphanelerde kitap sayılarının yüz binlere ulaştığı nakledilmektedir. Hârûn er-Reşid ve Me'mûn Bizans'tan savaş tazminatı olarak Antik Çağ filozoflarının kitaplarını istemişlerdir.<sup>4</sup> Yazının gelişmesi ve kitapların İslam coğrafyasında yayılmasına rağmen bilginin hâfizaya alınmasının önemi azalmamış, bilginin korunması adına imlâ meclislerinde semâ kayıtları tutulmuş yazım hatalarının engellenmesi için *edebü'l-kâtib* türü kitaplar yazılmıştır.<sup>5</sup>

Araştırmacılar arasında İslam'ın ilk asırlarında hadisçilerin sadece hafızalarına güvendikleri ve bütünüyle yazılı metne itibar etmedikleri gibi düzeltilmesi gereken bir kanaat bulunmaktadır. Bu düşüncenin dayanağı, kimi âlimlerin yazı aleyhtarlığı anlamına gelebilecek bazı görüşlerinden kaynaklanmış olabilir. Yazı karşıtlarının en önemli savunması, yazılı kaynakların güvenilemeyecek kişilerin ellerine geçmesi ve zayı olabilecek bir bilgi kaynağına bağlı kalınmasının doğurabileceği olumsuz sonuçlarıdır. Fakat bu konularda dikkatli olanlar, yazı imkânından sonuna kadar istifade etmişlerdir. Bunlar aynı zamanda, yukarıda zikredilen kanaatin yanlışlığını gösteren yüzlerce örneği

1 Hüseyin Akgün, "Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları", *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (2020), 23.

2 Nebi Bozkurt, "Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 26/120.

3 Muhammed Mustafa el-'Azami, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*, çev. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 30, 32, 104, 132, 133, 136, 137, 143, 148-149.

4 Sigrid Hunke, *İslâm'ın Güneşi Avrupa'nın Üzerinde*, çev. Servet Sezgin (İstanbul: Bedir yayınları, 1975), 266, 277.

5 Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 35-47.

meydana getirmektedir. Hafızası çok güçlü olduğu bilinen âlimlerden Zührî (ö. 124/742) dahi derslere kitap ile girmeyi tercih edenler arasında olmuştur. Elbette burada kastedilen, ciltli kapaklı kitap değil, dersten önce hocanın rivâyetlerinden oluşturulan metinlerdi. Bunlar hocadan alındıktan sonra talebeye nispet edilen kitaplar haline gelebiliyordu. Hicrî ikinci yüzyılda kitabın üç farklı türü bulunuyordu; 1. Ezbere yardımcı olması için kullanılan kitaplar, 2. Derste tutulan notlar, 3. Derste tutulan notlarının daha sonra kitaba dönüştürülmüş halleri. Rivâyetlerin yazılıp yazılmaması tartışmaları sırasında ortaya konan olumlu ve olumsuz görüşler, İslam dünyasında kitap telifi konusunu temelden inceleyen araştırmalar için ilk örneklerdir. Konuyla ilgili rivâyetlerin yanı sıra bugün elimizde bulunan erken dönem metinleri, birinci yüzyılda başlayan bu tartışmanın ikinci yüzyılın ilk yarısında ağırlık kazandığını göstermektedir. Üçüncü yüzyıl yaklaştığında ise artık bir hocaya ait tasnif edilmemiş hadisler kadar kitap haline getirilmiş metinlerin bütün olarak rivâyeti de gündemdedir. Örneğin ikinci yüzyılın son çeyreğinde Endülüs'ten Medine'ye gelen bir öğrenci Mâlik'ten Muvatta'yı dinleyip, icazetini ve nüshasını alıp memleketine dönüyor, orada bu kitabın insanlara ulaştırılmasına vesile oluyordu. Bütün halinde alınmış kitapların râvileri ve dinleyenlerinin sayısı bir açıdan, bugünkü kitapların baskı adedine tekabül ediyordu.<sup>6</sup>

İslam dünyasında ikinci yüzyılın başından itibaren rivâyetleri yazmada dikkat edilmesi gereken hususlar, mektuplaşma yoluyla rivâyet ve metin oluşturma, doğrudan hocadan dinlenmiş bir metin ile dinleme olmaksızın alınmış metin arasında fark gözetilip rivâyet sırasında ayrı lafızların kullanılması, terekelerde bulunmuş kitapların rivâyeti sırasında dikkat edilmesi gereken durumlar gibi meseleler sıkça tartışılmış, bunlara ilave olarak doğrudan kitabın fazileti üzerine de görüşler bildirilmiştir. Câhız'ın (ö. 255/869) *Fî medhi'l-kütüb ve'l-hass alâ cem'ihâ* isimli kitaba övgü risalesi bu konudaki başlıca örneklerdendir.<sup>7</sup>

Benzer birçok örnek arasında Ebû Cafer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) devlet görevlileri ve kâtipler için rehber olarak yazdığı *Şinâ'atü'l-küttâb* adlı eseri gelmektedir. Özellikle hokka, mürekkep, kalem, bıçak, kırtâs, mühür gibi yazı malzemelerinin yanı sıra kâtibin dikkat etmesi gereken âdâb, kelime seçimi, yazışmalarda dikkat edilecek hususlar, harflerin imlâsında eski ve yeni kurallar, kısaltmalar, meramı başarılı şekilde ifade etmenin yolları gibi konularda verdiği bilgilerle sadece devlet görevlileri için değil bütün müellifler için kaynak olmuştur.<sup>8</sup>

6 Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, 7.

7 Ebû 'Oğman 'Amr b. Baħr b. Maħbûb Kinânî Leysî Câhız, *Fî medhi'l-kütüb ve'l-hass 'alâ cem'ihâ* (Bağdâd: Matba'atü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İraki, 1961).

8 Ebû Ca'fer Aħmed b Muħammed b İsmâ'il el-Murâdî Nehhâs, *Şinâ'atü'l-küttâb*. (Beyrut: Dârü'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye, 1990).

el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Takyîdü'l-ilm'i*, bilginin yazıyla kaydedilmesi konusunda neredeyse bütün rivâyetleri vermek suretiyle İslam'ın ilk yüzyıllarında Müslümanların yazıya bakışını gösteren en önemli kaynaklardandır. Müslümanların hangi süreçlerden geçip kitap yazmaya başladıklarını buradaki rivâyetlere bakarak anlamak mümkündür.

Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1167) *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*'sı ise özellikle hadisçilerin rivâyetlerini yazarken dikkat etmeleri gereken kuralları ele almaktadır. Hadis ilminde geçerliliği kabul edilmiş bir rivâyet yöntemi (implâ usûlü) hakkında yazılmış nadir eserlerden olan kitap, implâ meclisinde bulunan hoca ve talebelerin dikkat etmeleri gereken hususlar, bu yolla alınmış hadislerin yazımı ve düzeltilmesi sırasında uyulması gereken kurallar, hadis metinlerinin harekelenmesi ve noktalanması, aralara konulacak işaretler vb. birçok teknik mesele hakkında bilgi içermektedir. Sem'ânî'nin eserini yazarken seksenden fazla şehirde görüştüğü hocalardan edindiği bilgileri esas almış olması esere ayrı bir kıymet kazandırmaktadır. Bu yönüyle kitap, hicrî altıncı asırda neredeyse bütün İslam dünyasında implâ ve implâ kullanımı usulünün nasıl işlediğini göstermektedir.<sup>9</sup> Ayrıca *Kalkaşendî*'nin *Şubhu'l-aşâ fi şınâ'ati'l-inşâ* adlı eseri de İslâm dünyasında bürokrasinin gelişmesi ve kâtiplerin yetişmesi için derlenmiş inşâ sanatının en mükemmel ansiklopedik örneğidir.<sup>10</sup>

İslam tarihinde kitaba atfedilen bu değere rağmen hadis ilimlerinde yazılmış temel eserlerde hadisçilerin kendi kitaplarını imhâ ettiklerine dair pek çok rivayet bulunmaktadır. Hadisçilerin çok zor şartlarda topladıkları hadisleri imhâ etmeleri ya da başkalarına imhâsını vasiyet etmeleri çok dikkat çekicidir. Dini bir tercihten ziyade kişisel kaygılar sebebiyle alınan bu tür kararların dönemin tartışmaları ve şartları gereğince değerlendirilmesi ve yorumlanması gereğini hatırlatmakta fayda görülmektedir. Ancak böyle bir vakianın gerçekleşmesi nedeniyle muhaddislerin endişelerini tespit edebilme adına hadis kitapların yok edilmesinin sebeplerini ve bunun hadis ilmi açısından sonuçlarının araştırılması gerekmektedir. Hadisçilerin yazıya ve kitaplara bu kadar önem vermelerine rağmen bazılarının kitaplarını imhâ etmelerinin sebepleri nelerdir? Bu çalışmada kitaplarını imhâ ettiği tespit edilen bazı hadisçilere, hadisçilerin kitaplarını imhâ etme nedenlerine, etkilerine ve hadisçilerin buna yaklaşımlarına değinilecektir. Fakat hadis kitaplarının imhâ eden hadisçilerinin kendilerine göre makul nedenleri olabileceği, günümüzdeki ilim anlayışı ve ortamına dayanarak o dönem âlimlerinin yazıya önem

9 Daha fazla bilgi için bk. Abdullah Aydın, "Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/ 408.

10 Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b 'Ali b Ahmed Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ fi şınâ'ati'l-inşâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987).

vermedikleri gibi bir çıkarımın aşırıya kaçan bir yorum olacağına vurgu yapmak önem arz etmektedir. Ayrıca bu tür uygulamaların kişisel bir tercih olarak anlaşılması daha yerinde olacaktır.

Türkiye’de hadis alimlerinin kitaplarını imhâ etmeleri konusunda akademik veya özel bir çalışma bulunmamaktadır. Fakat genel olarak İslam tarihinde kitabın tarihini ele alan İsmail Erünsal’ın *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*<sup>11</sup> ve Mehmed Mansur’un *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?*<sup>12</sup> adlı eseri bu alanda yapılan önemli çalışmalardandır. Arap dünyasında ise; Abid Süleyman el-Mesûhî’nin *Eseru’l-avâmili’l-beşeriyye fi dey’ai’t-türâs*<sup>13</sup> adlı eseri, Mensur Serhân’ın *Harku’l-kütüp ve tedmiru’l-mektabât el-‘Arabiyye abre’t-târîhi*<sup>14</sup>, Muhammed İbrâhîm el-Aşmâvî’nin *Zâhiretu itlâfi’l-kütüb bevâisuhâ âsâruhâ, meokifü’l-muhaddisîn minhâ*<sup>15</sup>, Nâsır el-Huzeymî’nin *Harku’l-kütüb fi’t-türâsi’l-‘arâbi*<sup>16</sup> adlı eserleri bunlar arasındadır. Batı dünyasında ise Johannes Pedersen’in *The Arabic Book*<sup>17</sup>, Lucien X. Polastron’un *Livres En Feu Histoire De La Destruction Sans Fin Des Bibliothèques*<sup>18</sup> adlı eseri de bu alanda yapılan akademik çalışmalar arasında dikkat çekmektedir.

## 1. Hadisçilerin Kitaplarını İmhâ Etme Nedenleri

İslam tarihinde kitapların imhâ edilmesi için birçok etken vardır. Bu etkenler: Ezber melekesinin zayıflayacağı, Kur’an’ın ihmal edilebileceği, ehil olmayan kişilerin eline düşebileceği korkusu, İlmî, dinî ve siyasî nedenler, şeklinde sıralanabilir.

### 1.1. Kitaplara Güvenerek Ezber Melekesinin Zayıflayabileceği Korkusu

Muhaddislerin hadisleri ihtiyatla kayıt altına alıp bunları ezberledikten sonra kitaplarını imhâ ettikleri görülmektedir. Örneğin İmam Mâlik (ö. 179/795) şöyle der: “Hadisçiler hadis rivâyetlerini yazmayıp ezberliyorlardı. Hadisçi-

11 İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne* (İstanbul: Timaş Yayınları 2018).

12 Mehmed Mansur, *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995).

13 el-Mesûhî Âbid Süleymân, *Eseru’l-avâmili’l-beşeriyye fi dey’ai’t-türâs* (Kahire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2007).

14 Mensur Serhân, *Harku’l-kütüp ve tedmiru’l-mektabât el-‘Arabiyye abre’t-târîh*, (Bahreyn: Beytü’l-Kur’an, 2007).

15 Muhammed İbrâhîm el-Aşmâvî, *Zâhiret-u itlâfi’l-kütüb bevâ’isuhâ âsâruhâ, meokifü’l-muhaddisîn minhâ* (Kahire: Dârü’l-İhsân, 2015).

16 Nâsır el-Huzeymî, *Harku’l-kütüb fi’t-türâsi’l-‘Arâbi* (Beyrut: Menşürâtü’l-Cemel, ts.).

17 Bu eser Mustafa Macit Karagözoğlu tarafından *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, başlığıyla Türkçeye kazandırılmıştır. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012)

18 Lucien X. Polastron, *Kitap Yakmanın Tarihi*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Everest Yayınları, 2015).

lerden yazanlar ise ezberlemek için yazarlar ve ezberledikten sonra yazdıklarını silerlerdi.”<sup>19</sup> Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) kitaplarla yetinerek ezberi ihmal etmenin olumsuzluğu hakkında şöyle der: “İlmi, kâğıtlara toplayan ne kötü kişidir.”<sup>20</sup> Bu nakli yapan el-Hafîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) şöyle der: “Süfyân kitaplara fazla itimat edilmesini yerip ezberi tavsiye ettiği halde ihtiyat ve kayıt altına almak için hadislerini yazmaktaydı.”<sup>21</sup>

İlk dönem hadisçilerinin birçoğunun hadisleri ezberlemeyip, müzâkere etmek için kitaplarda topladıkları, ezberledikten sonra ise onlara güvenip itimat etme korkusundan imhâ ettikleri nakledilmektedir. Mesrûk b. el-Ecda’ (ö. 63/683 ) Alkame b. Kays’dan (ö. 62/682) hadislerini yazmasını istediğinde Alkame, hadislerin kitaplara yazılmasının mahzurlu olduğunu söyleyince Mesrûk kitaba bakıp ezberleyeceğini daha sonra da imhâ edeceğini belirtmiştir. Bunun üzerine Alkame “O zaman zararı yok” diyerek izin vermiştir.<sup>22</sup> Alkame’nin Mesrûk’u teyit etmesi kendisinin bu uygulamayı makul karşıladığı anlamına gelmektedir.

İkrime b. Abdurrahman (ö. 103/722) şöyle der: “İbn Şihâb ez-Zühri ile birlikte A’rec’e (ö. 117/735) giderek hadis dinlerdik. Biz hadisleri yazardık İbn Şihâb ise yazmazdı. Fakat bazen hadisler uzun olurdu İbn Şihâb, A’rec’in kâğıtlarından alır o kâğıt parçasına uzun hadisi yazar daha sonra aynı yerde hadisi okuduktan sonra imhâ ederdi. Bazen de beraberinde götürür ezberledikten sonra imhâ ederdi.”<sup>23</sup> İbn Şihâb’ın hafızası kuvvetli olduğundan hadisleri yazmadığı fakat bazı uzun hadisleri ise yazıp ezberleyerek ihtiyatlı davrandığı anlaşılmaktadır. Bazı hadisçilerin ise ömürleri boyunca sadece bir defa yazdıkları görülmektedir. Örneğin Halid el-Hazzâ (ö. 101/720) şöyle der: “Bir uzun hadis dışında hiçbir hadis yazmadım. Onu da yazdıktan sonra sildim.”<sup>24</sup> Kimi hadisçilerin ise bu yöntemi sıklıkla kullandıkları görülmektedir. Örneğin Âsım b. Damre (ö. 174/694) hadisleri dinleyip yazıyor ezberledikten sonra ise bir makas isteyip onu kesiyordu.<sup>25</sup> Muhammed b. Sîrîn’in (ö.

19 Ebû ‘Ömer Yusuf b. ‘Abdullah el-Kurtubî İbn ‘Abdülber, *Câmi’u beyâni’l-‘ilm ve fağlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî* (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Misriyye, 1384), 1/131.

20 Aħmed b. ‘Ali Ebû Bekir el-Haşib Bağdâdî, *Takyîdü’l-‘ilm* (Beirut: Dâr-u İhyâ’i’l-Türas, 1974), 58.

21 Bağdâdî, *Takyîd*, 58.

22 Ebû Yusuf Ya’kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, ts., 58, 59; Bağdâdî, *Takyîd*, 58, 59.

23 Muħammed b. İsmâ’il el-Buħârî, *et-Târîhu’l-kebîr* (Beirut: Dârü’l-fikr, ts.), 7/50; Ebû’l-Kâşım ‘Ali b. el-Ĥasan İbn ‘Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fağlihâ ve tesmiyetü men ĥallehâ mine’l-emâsil ev içtâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ* (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1995), 55/16.

24 Ebû Zekeriyâ Yaħyâ İbn Maîn, *et-Târîh* (Mekke: Merkezi’l-Baħşî’l-İlmî ve İhyâ’i’l-Türasî’l-İslâmî, 1399), 4/346; ‘Ali b. el-Ca’d b. ‘Ubeyd, *el-Müsned* (Beirut: Müessesetü’n-Nâdir, 1410), 192; el-Fesevî, *Târîh*, 2/237.

25 Ĥasan b. ‘Abdurrahman er-Ramhürmüzî, *el-Muħaddisu’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ’î* (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1404), 382.

110/729) hadisçinin ezber amacıyla hadis yazmasına daha sonra imhâ etme şartıyla ruhsat verdiği bilinmektedir.<sup>26</sup>

Hadisçilerin kitaplarını imhâ etmelerinin gerekçesi olan hadisçinin hafızasının zayıflama ihtimali korkusu aslında hadislerin yazılmasını tasvip etmeyenlerin de gerekçesidir. Bunu şu olay desteklemektedir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin (ö. 42/662-63) oğlu Ebû Bürde şöyle anlatır: "Babam Ebû Mûsâ bize duyduğu hadisleri rivâyet eder biz de bu rivâyetleri yazardık. Ebû Mûsâ: "Benden işittiklerinizi yazıyor musunuz?" diye sordu. Biz de "Evet" dedik. O: "Bana yazdıklarınızı getirin" dedi. Su isteyerek yazdıklarımızı suyla yıkadı ve şöyle dedi: "Bizden duyduklarınızı bizim ezberlediğimiz gibi siz de ezberleyin."<sup>27</sup> Ebû Mûsâ muhtemelen burada oğlunun yazdığı kitaplara güvenerek hafızasının zayıflayacağı korkusundan hadisleri yazmadan kendisi gibi ezberlemesini istemiştir.

## 1.2. Kur'an'ın İhmal Edilme Korkusu

İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071), hadisleri yazmaktan sakınan hadisçilerin gerekçelerinden birinin de Kur'an'ın ihmal edileceği korkusu olduğuna işaret etmektedir.<sup>28</sup> Bu hususta Hz. Ömer'in de hassas davrandığı nakledilmektedir. O, hadisleri yazmak istemiş daha sonra "Allah'ın (c.c.) kitabı dışında başka kitap yoktur" demiştir. Yani şayet yazılmışsa silinmesini, yazılmamışsa da buna teşebbüs edilmemesini emretmiştir. Hz. Ömer'den gelen diğer bir rivâyete göre kendisi hadisleri yazmaktan vazgeçtikten sonra şehirlere mektup göndererek kimin yanında yazılı hadisler varsa silsin diyerek emir göndermiştir.<sup>29</sup> Müslümanlar Hz. Ömer'in bu hassas davranışını idrak etmişler ve Kur'an'ın korunması için verilen bu emre itaat etmişlerdir. Bu hassasiyete neden olan en büyük etkense önceki milletlerin kendi kutsal kitaplarını bırakıp din adamlarının sözlerine uyararak sapmalarıdır. Bu hususta Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) şöyle der: "İsrailoğulları atalarından kendilerine kalan kitaplarla sapıttılar."<sup>30</sup> Fakat Kur'an'ın kitap haline gelmesiyle bu endişe ortadan kalkmıştır.

Abdullah b. Mes'ûd da bu hususta benzer hassasiyeti bilinen sahâbiler arasındadır. Kendisine hadis yazılı bir kâğıt getirildiğinde su isteyerek silmiş, yıkamış ve yakılmasını emrederek şöyle demiştir: "Kimin elinde böyle yazılı hadislerin olduğunu bilen varsa Allah için bana söylesin. Allah'a yemin olsun

26 Muhammed b. Sa'd el-Başrî ez-Zühri İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru's-Şâdir, ts.), 7/194.

27 'Abdullah b. 'Abdurrahman Ebû Muhammed Dârimî, *Sünen Mukaddimesi* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/133.

28 İbn 'Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, 1/139.

29 Zühreir b. Harb Ebû Hayseme Nesâi, *el-'İlm* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403), 11; Bağdâdî, *Takfîd*, 2/52.

30 Ebûbekir 'Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşanneffi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Riyad: Mek-tebetü'r-Rüşd, 1409), 5/315.

ki o kişi Deyru'l-Hint'te de olsa oraya giderim. Sizden önceki ehli kitap sanki bilmiyorlarmış gibi Allah'ın kitaplarını arkalarına attıkları için helak olmuşlardır.”<sup>31</sup> Yine İbn Mes'ûd kendisine hadis yazılı bir risâle getiren kişilerin sahifelerini eliyle silmiş ve şöyle demiştir: “Kalpler birer kap gibidir. Siz onu Kur'an'la meşgul edin, başka şeylerle meşgul etmeyin”.<sup>32</sup> İbn Mes'ud'un bu yaklaşımının sahâbe ve tâbiûnun büyük çoğunluğunda da yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bunu Urve b. ez-Zübeyr'den (ö. 94/713) yapılan şu rivâyet teyit eder: “Biz Allah'ın kitabı dışında başka kitap edinmiyorduk. Bu yüzden diğer kitapları imhâ ettim.”<sup>33</sup> Bu nedenlerden olsa gerek ki İslam'ın ilk yıllarında hadis yazımına genel olarak izin verilmemiştir. Fakat daha sonra bazı hadisçilerin kitaplarını imhâ etmek için bu delilleri kullanmış olmaları dikkat çekicidir.<sup>34</sup>

### 1.3. Ehil Olmayan Kişilerin Eline Düşme Korkusu

İslam tarihinde birçok hadisçinin vefatı yaklaştığında kitaplarının ilim ehli olmayan kişilerin eline düşeceği korkusuyla onları imhâ ettiği ya da imhâsını vasiyet ettiği bilinmektedir.<sup>35</sup>

Zehebî (ö. 748/1348) bu uygulama için şu kanaattedir: “Hadis hafızlarından birçoğu kitaplarının takvâ sahibi olmayan bazı hadisçilerin eline geçerek rivâyetleri değiştirip eklemeler yaparak hadis hafızına nispet edebilme korkusundan kitaplarını gömerek, yıkayarak veyahut yakarak farklı şekillerde imhâ etmişlerdir. Hafızların kitaplarını imhâ etmelerinin diğer bir nedeni de şudur: Onlar kitaplarında bulunan münkatı' ve çok zayıf rivâyetleri ayıklayarak rivâyet etmekteydiler. Daha sonra gelenlerin buna dikkat etmeyerek onları toptan rivâyet edebileceklerini düşündüler ve çareyi bu kitapları yok etmekte buldular.”<sup>36</sup> Zehebî'nin değindiği ehil olmayan kişilerin maktû ve çok zayıf hadisleri sanki sahihmiş gibi rivâyet etme ihtimali kitapların imhâ edilmesi için ayrı bir neden olarak ele alınabilir.

Bu gerekçeyle hadislerini imhâ eden Abîde b. Amr (ö. 72/691), ölmeden önce kitaplarını silmiş ve şöyle demiştir. “Benden sonra birilerinin eline düşüp yanlış yerlerde kullanacaklarından korkuyorum.”<sup>37</sup> Ebû İdris el-Havlânî

31 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 5/ 315; İbn 'Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1/ 133.

32 İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1/135.

33 Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdullah b. İshâk İsfahânî Ebû Nu'aym İsfahani, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-aşfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405), 11/176; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 40/258.

34 Bağdâdî, *Takyîd*, 57.

35 Bağdâdî, *Takyîd*, 61.

36 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osman Zehebî, *Siyer-u 'alâmi'n-nûbela* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413), 11/396.

37 İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/94 Diğer bir rivayette kitapların yakılması ve imhâ edilmesi şeklindedir. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (Mumbai: Dâru's-Selefiyye, 1408), 1/215.

(ö. 80/699)<sup>38</sup> ve Ubeydullah b. Abdullah (ö. 98/716)<sup>39</sup> bu nedenle kitaplarını yakan hadisçiler arasındadır. Ebû Kılâbe el-Cermî (ö. 104/722) vefatından önce kitaplarının yaşıyorsa Eyyub b. Ebî Temîme'ye verilmesini o hayatta değilse yakılmasını vasiyet etmiştir.<sup>40</sup> Aynı gerekçeden ötürü Tavûs b. Keysân (ö. 106/725) kitaplarının yakılmasını emretmiştir.<sup>41</sup> Hişâm b. Hassân (ö. 148/765) "Amâk hadisi dışında hiçbir hadisi yazmadım. Onu da yazdıktan sonra sildim"<sup>42</sup> demiştir. Evzâî (ö. 157/774) şöyle der: "Bu ilim hadisçilerin rivâyetleri birbirlerinden sözlü olarak aldıkları ve müzakere ettikleri dönemde çok değerliydi. Hadisler kitaplara girdiğinde nuru söndü ve ehil olmayan kişilerin eline düştü."<sup>43</sup> Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) hadisçilerden rivâyet ettiği kitaplar elinde biriktiğinde oğlu Sa'd'ı Bârcâh, denilen yere kitaplarını çamura gömmesi için gönderirdi. Ölmeden önce de kalan kitaplarının yıkanmasını vasiyet etmiştir.<sup>44</sup>

Süfyân es-Sevrî bazı kişilerden yazdığı hadislere pişman olmuş ve "Hadislere olan düşkünlüğüm buna neden oldu" demiştir. Kitaplarının vefatından sonra gömülmesini vasiyet etmiştir.<sup>45</sup> İbnü'l-Mulakkin (804/1401) Süfyân'ın kitaplarının tamamının gömülmesini vasiyet etmesinin gerekçesini, kitaplarındaki doğru ve yanlış rivâyetleri ayıklamanın çok zor hale gelmesiyle açıklamıştır.<sup>46</sup> Süfyân'ın bu uygulaması Yahyâ b. Maîn'in (ö. 233/848) şu sözüne benzemektedir: "Yalancılardan hadis yazdıktan sonra bunları tandıra atarak iyi ekmeğe pişirdik."<sup>47</sup>

Mûsa b. Hârûn (ö. 294/907) öğrencilerine hadislerini okuduktan sonra elindeki hadis cüzlerini Dicle nehrine atar ve "Görevimi yerine getirdim", derdi.<sup>48</sup> Mücahid b. Mûsâ (ö. 244/859) da aynı şekilde hadislerini rivâyet ettikten sonra kitaplarını Dicle nehrine atmıştır.<sup>49</sup> İbn Şâhin (ö. 385/996) İbn Muzaffer (ö. 379/990) ve Darekutnî (ö. 385/995) Hafız Ebû Bekr İbnü'l-Ciâbî'nin (ö. 355/966) ölümüne sebep olan hastalığında yanına ziyarete gitmişlerdi. Çıktıklarında

38 Ebû Zur'a ed-Dımeşkî, *Târîh* (Dımeşk: Mecme'atü'l-Lügati'l-'Arabiyye, ts.), 363; Bağdâdî, *Takyîd*, 46.

39 Ebû Zur'a ed-Dımeşkî, *Târîh*, 406.

40 el-Fesevî, *Târîh*, 2/89.

41 Bağdâdî, *Takyîd*, 61; İbn 'Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, 1/277.

42 Dârimî, *Sümen Muqâddimesi*, 1/132.

43 Ebû Zur'a ed-Dımeşkî, *Târîh*, 35/188.

44 Bağdâdî, *Takyîd*, 62.

45 İsfahani, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/64.

46 Siraceddin 'Ömer b. 'Ali İbn Mulakkin, *Tabakâtü'l-evliyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1419), 56.

47 Muhammed b. 'Abdullah Ebû 'Abdullah Hâkim, *el-Medhal ilâ Kitâbi'l-İklîl* (İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1983), 32.

48 Cemaeddin Ebû'l-ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421), 288.

49 Ahmed b. 'Ali Ebû Bekir el-Hâfîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1931), 13/265.



İbnü'l-Ciâbî vefat etmiştir. Ertesi gün evine gittiklerinde külden bir tepecik görürler. Zira İbnü'l-Ciâbî, kitaplarının yakılmasını istemiştir.<sup>50</sup>

Ele alınan bu örneklerin bir kısmında imhâ nedeninin ehil olmayan kim-selerin eline geçmesi olması açık olmakla beraber bir kısmında dersleri ta-mamlamış olmalarının ve vefatlarının yaklaşmış olması veya zühtleri etkili olmuş olabileceği ihtimal dahilindedir.

#### 1.4. İlmî Nedenler

Kitapların imhâ edilmesine neden olan etkenler arasında öne çıkan hususlar-dan biri de ilmî nedenlerdir. Bu nedenlerin anlaşılabilmesi için ricâl ve isnâd ilmine derinlemesine vakıf olunması gerekmektedir. Örneğin; hadisçilerin ha-disleri cem, tedvîn ve imlâ merhalesinde hoca, talebelerine elindeki hadisleri okuyarak yazdırırdı. Talebeler beraberlerinde yazı için gerekli tüm malzeme-leri bulundurarak hocanın yanında hadisleri yazarlardı. Hadis imlâ meclisine gelenlerin isimleri hoca ve talebelerinin huzurunda kayıt altına alınarak tarih atılır ve her gün yoklama yapılırdı. Bu kayıtlara aslû's-semâ' (اصل السماع) deni-lirdi. Daha sonra hocanın bu kitabının ehil olmayan kişilerin eline geçerek ha-dis meclisine katılan talebelerden birinin ismini silme ve kendi ismini ekleme korkusundan ötürü birçok hadisçi hayatta iken kitaplarını imhâ etmiştir. İmhâ edemeyenlerin ise vefatlarından sonra imhâ edilmesini vasiyet ettikleri nakledilmektedir.

Hadis eserlerinin imhâ edilme nedenleri arasında bu kitapların ilmî kriter-lere uymama durumu da göz önünde bulundurulmuştur. Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) bu hususa işaret ederek şöyle demektedir: "Irak'ta gömülmesi gere-ken bir kitap var o da Kelbî'nin Ebû Salih'ten rivâyet ettiği tefsir kitabıdır. Şam'da da gömülmesi zorunlu olan bir kitap var o da Halid b. Yezid'in *Diyât* kitabıdır. O sadece babası adına yalan söylemekle yetinmediği gibi sahâbe adına da yalan söyledi."<sup>51</sup> Her ne kadar bu örnekte fili olarak bir imhâ olayı söz konusu olmasa da Yahyâ b. Maîn bu kitapların imhâ edilmeyi hak ettik-lerine vurgu yapmaktadır. Şayet onun elinde olsaydı imhâ edeceği anlaşıl-maktadır.

İlmi nedenlerden biri de *vicâde* ve *icâze* yoluyla hadis rivâyetine olumsuz yaklaşımlardır. Bulmak amlamında bir masdar olan *vicâde*, hadis ıstılahında "bulunan, ele geçirilen bir sahîfe veya kitaptan, semâ', icâzet veya münâvele

50 İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 54/428.

51 Fakat adı geçen eserlerin sınırlı araştırmalarımıza göre günümüze ulaşmadığı ikincil kaynak-larla bize ulaştığı anlaşılmaktadır. Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḥmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 1/645.

olmaksızın hadis alıp rivâyet etme" anlamına gelmektedir.<sup>52</sup> İlk asırlarda hadis âlimleri bu yönetime karşı çıkmakla birlikte daha sonra belli şartların yerine getirilmiş olması durumunda güvenilirliğini kabul etmişlerdir.<sup>53</sup> Zehebî, vicâde yoluyla rivâyet edilen hadis sahifelerinde, hareke ve nokta olmadığı için, benzer olan kelime ve harflerin yanlış okunma ihtimalinin (tashîf) yüksek olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup> Bu yüzden bazı müellifler, ölmeden önce, vicâde yoluyla nakledilir korkusuyla kitaplarının gömülmesini istemişlerdir. Ebû Küreyb Muhammed (ö. 248/862), kitaplarının gömülmesini vasiyet etmiş ve ölünce de kitapları gömülmüştür.<sup>55</sup>

İbn Hacer'e Dâvûd et-Taî (ö. 165/781) ve benzeri hadisçilerin kitaplarını neden imhâ ettikleri sorulduğunda o şu şekilde cevap vermiştir: "Bu gibi hadisçiler icâze ya da vicâde yoluyla rivâyeti caiz görmüyorlardı. Hatta vicâde yoluyla rivâyet edenlerin zayıf râviler arasına girdiği görüşündeydiler. Vicâde yoluyla rivâyetleri nedeniyle bir râvinin zayıf kabul edilmesindense kitaplarını imhâ etmeyi yeğlediler."<sup>56</sup>

Zehebî, Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797), Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî (ö. 258/872), İshâk b. İbrâhîm (ö. 238/853) gibi kitaplarını gömen hadisçilerin bu davranışlarını da aynı nedenlerle gerekçelendirmiştir. Zehebî bu nakilleri yaptıktan sonra şöyle der: "Kitap imhâ işini birçok hadisçinin yaptığı görülmektedir. Bu onların hadisleri vicâde yoluyla nakletmeyi uygun görmediklerinin bir kanıtıdır. Zira bu yolla rivâyet eden kişi tashîf yapabileceği gibi rivâyetin anlamını değiştirebilecek bir ifade de ekleyebilir. Günümüzde ise bu tehlike daha da artmıştır."<sup>57</sup>

Arap yazısının gelişim sürecinde İslam âlimlerinin yazılı nakillerde gösterdikleri çekince ve ihtiyat vicâdeyle yapılan rivâyetlerde de kendini göstermiş, kimi hadisçiler sert bir önlem olarak hadisleri hatalı nakledilmekten kurtarmak adına imhâ etmişlerdir.

### 1.5. Dinî ve Siyasî Nedenler

İslam'ın ilk yıllarında Hz. Osman'ın *Mushaf*'ı dışındaki Kur'an'ın diğer tüm nüshalarının imhâ edilmesi dinî kaygılardan ötürü kitapların imhâ edilmesi için bir başlangıç kabul edilebilir. Daha sonra Kur'an dışındaki hadis dâhil tüm kitapların imhâ edilmesi yönündeki uygulamalar görülmektedir.

52 Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 464.

53 Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*, 114.

54 Zehebî, *Siyer*, 5/174.

55 Zehebî, *Siyer*, 11/394.

56 Burhaneddin İbrâhîm b. 'Ömer Buğâî, *en-Nüketü'l-vefiyye bi mâfi Şerhi'l-Elfiyye* (Riyad: Mek-tebetü'r-Rüşd, 2007), 2/111.

57 Zehebî, *Siyer*, 11/377.

Kimi hadisçiler hadis ezberi ve rivâyetini farz-ı kifâye olarak görmekteydi ve kendilerinin dışındaki diğer ilim adamlarının bu görevi fazlasıyla yerine getirebilecekleri düşüncesine sahiptiler. Başkaları yeterli olduğu halde hadis rivâyet etmenin pek samimi olmadığını hatta nefsi olup insanlar arasında mevki kazanma amaçlı olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>58</sup> Zühd ve takvada ileri noktaya gelmiş birçok hadisçi yazdıkları kitaplarda nefsin payı olabileceği kanaatiyle kitaplarını gömmüşlerdir. Bu uygulamaya kullanılacak en uygun ifade ve'dü'l-kütüb (وَأَدِ الْكُتُبِ)<sup>59</sup> olup çokça yapıldığı için örf ve âdet haline dönüşmüştür.

Bu nedenle kitaplarını imhâ eden hadisçilerin arasında Hasan-ı (ö. 110/728)<sup>60</sup> Basrî Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781)<sup>61</sup>, Dayğam b. Mâlik (ö. 180/797)<sup>62</sup>, Bişr b. Mansûr (ö. 180/796)<sup>63</sup>, el-Muttalib b. Ziyâd (ö. 184/800)<sup>64</sup>, Yusuf b. Esbât (ö. 195/810)<sup>65</sup>, Atâ b. Müslim el-Haffâf (ö. 190/806)<sup>66</sup>, Harsan b. Rudban (ö. 200/816)<sup>67</sup>, Bişr b. el-Hâris (ö. 227/841)<sup>68</sup>, Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö. 246/861)<sup>69</sup>, Ebûbekir en-Nehavendî (ö. 330/942)<sup>70</sup> ve Ebûbekir eş-Şiblî (ö. 334/946)<sup>71</sup> gibi âlimler sayılabilir.

Zühdü nedeniyle elindeki hadis kitaplarını imhâ eden mezkûr hadisçilerin kendilerine göre makul nedenleri olabileceği, günümüzdeki ilim anlayışı ve ortamına dayanarak o dönem âlimlerinin yazıya önem vermedikleri gibi bir çıkarımın aşırıya kaçan bir yorum olacağı anlaşılmaktadır. Ayrıca böyle bir

58 'Abdurrahman b. Yahyâ b. 'Ali el-Mu'allimî Yemânî, *et-Tenkil bimâ fi te'nîbi'l-Keşerî mine'l-ebâtil*. (el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 2/746.

59 Cahiliyye döneminde müşriklerin kız çocukların diri diri gömülmesi anlamında gelen bu kavram daha sonra kitaplarını gömen âlimlerin yaptığı işin çirkinliği için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

60 Muhammed b. Sa'd el-Başrî ez-Zührî İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru's-Şâdir, ts.), 7/174.

61 Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'iz-zamân minnâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân* (Beyrut: Dârü's-Sakâfe, 1968), 2/259.

62 Ebü 'Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrüt: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424), 4/867.

63 Ebü 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osman Zehebî, *Siyer-u 'alâmi'n-nûbela*, 8/360.

64 Ebü'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullah b. Şâlih İclî, *Ma'rifetü's-sikat*. (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/282.

65 Ebü Ca'fer Muhammed b. 'Amr Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr*, thk. Abdü'l-mu'tî Emin Kalâ'î (Beyrüt: Dârü'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1404), 4/454.

66 Ebü'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. 'Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 20/106.

67 İclî, *Ma'rifetü's-sikat*, 294.

68 Zehebî, *Siyer*, 10/470.

69 Zehebî, *Siyer*, 12/88.

70 İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 36/343.

71 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/687.

değerlendirmenin anakronizme düşüldüğü anlamına gelebileceği unutulmalıdır.<sup>72</sup> Kendi dönemlerinde ilmî faaliyetlerin hızlı bir şekilde ilerlemesi ve bu alanda emek veren yeterli ilim gönüllülerinin bulunması nedeniyle kimi hadisçilerin kitaplarını yaymak istememelerini anlayışla karşılamak makul görülebilir. Ayrıca bu tür uygulamaların kişisel bir tercih olarak anlaşılması daha yerinde olacaktır.

Kitapların imhâ edilmesine etken olan dinî hassasiyetlerin bir örneği de kimi hadisçilerin itikâdî düşüncelerinden dolayı bazı kişilerin hadis kitaplarını imhâ etmesidir. Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843), İbrâhîm b. Ebî Yahyâ'nın kader ve diğer tartışmalı konularda görüşlerini yazan bir kitabını gördükten sonra daha önce beş dinar harcayarak elde ettiği hadis kitaplarını imhâ etmiştir.<sup>73</sup> Abdullah b. el-Mübarek, (ö. 181/797) Sabit b. Ebî Safiyye'nin kitaplarını Sabit'in Hz. Osman hakkındaki düşüncelerinden dolayı yırtmıştır.<sup>74</sup> Ebû Ca'fer en-Nüfeylî (ö. 234/848) Ebyân b. el-Makdisî'nin Mürcie'den olduğunu anlayınca ondan yazdığı hadis kitaplarını yakmıştır.<sup>75</sup>

Fakat bu durumun hadis ilmine katkı sağladığı ve olumlu sonuçlar doğurduğu söylenemez. İhtilaflı konularda hadisçilerin kendilerinden farklı düşündüğü için zabt ve adalet açısından sıkıntılı olmayan râvileri cerh ederek eserlerini yakmaları bazı güvenilir râvilerin haksız yere itham edilmesine ve eserlerinin yok olmasına neden olmuştur.

Günümüzde olduğu gibi geçmişte de ilim adamları ve eserlerinin topluma etkisi düşünülerek siyasetçiler tarafından takip edildiği ve kontrol altında tutulduğu bilinmektedir. Müslüman halk nezdinde en etkili şahsiyet Hz. Peygamber (s.a.v) olduğu için onun sözleri ve hayatı adına yazılmış olan eserler ciddi tetkikten geçmekteydi. Siyasetçilerin aleyhine kullanılacak eserlerin yazılmasına da elbette izin verilmemekteydi. Buna örnek olarak şu olay verilebilir.

Süleyman b. Abdümelik (ö. 99/717) hicrî 82 yılında hac ziyareti için çıktığı yolculukta Medine'ye uğrayarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatında önemli olayların yaşandığı yerleri gezer. Beraberinde Ebân b. Osman (ö. 105/723) vardır. Süleyman, Ebân'dan Hz. Peygamber'in sîretiyle alakalı rivâyetlerin toplandığı bir kitap yazmasını ister. Ebân da kendisinde güvenilir râvilerden toplayarak yazdığı bir kitap olduğunu söyler. Süleyman kitabın içeriğine baktığında Akabe Biatı'na ve Bedir'e katılan ensâr için ayrı bölümler yazıldığını görür. Ensâr'ın Hz. Osman'a karşı muhalif tutumlarını bildiğinden babasıyla istişare etmeden bu kitabın çoğaltılmasına izin veremeyeceğini söyler ve kita-

72 Erdiñç Ahatlı, "Rivayetler ile Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum)*, (2005), 253-260.

73 Zehebî, *Mîzân*, 1/61.

74 Zehebî, *Mîzân*, 1/363.

75 Zehebî, *Mîzân*, 1/645.

bin elde olan nüshasının da yakılmasını emreder. Abdülmelik kendisine haber ulaştığında oğluna doğru olanı yaptığını ve bu kitabı yayararak kendi ailelerine muhalif olan ensâr'a karşı halkın ilgisini çekmek istemeyeceğini söyler.<sup>76</sup> Görüldüğü üzere Abdülmelik kendilerine muhalif olarak gördüğü ensârın faziletini ortaya koyan eserin halk arasında yayılmasını istememiş ve oğlunun kitabı imhâ etmesini onaylamıştır.

## 2. Hadisçilerin Kitap İmhâ Şekilleri

Hadisçiler yazdıklarını imhâ etmek için pek çok yola başvurmuşlardır. Bunlar aşağıdaki başlıklar altında toplamak mümkündür.

### 2.1. Yakarak İmhâ Etme

Erken dönemlerden itibaren pek çok âlimin, muhaddisin kitaplarını yakarak imhâ etmeleri oldukça yaygındır.<sup>77</sup> Kitapların yakılarak imhâ edilme durumu hicrî I. yüzyılın sonlarına doğru başlamıştır. Buna Urve b. Zübeyir'in (ö. 94/713) içinde hadislerinin olduğu kitaplarını hicrî 63/682 yılında yakması örnek olarak gösterilebilir. Urve daha sonra buna pişman olarak "Kitapların şu an elimde olması tüm ailem ve malımdan daha değerlidir" demiştir.<sup>78</sup> Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de oğlu Abdullah'tan tüm yazdığı hadisleri toplamasını istemiş daha sonra hizmetlisinden tandırı yakıp bu kitapları yakmasını talep etmiştir.<sup>79</sup> Yine Ebû Ömer b. el-Âla b. Ammâr el-Mazinî (ö. 154/771) evinin çatısında biriktirdiği defterlerini zühdünden ötürü yakmıştır.<sup>80</sup>

Ebû Süleyman ed-Dârâni (ö. 215/830) kitaplarını toplayarak tandırda yakmış ve "Allah'a yemin olsun ki seni yakmasaydım neredeyse ben yanacaktım"<sup>81</sup> demiştir. Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-Cuâbi (ö. 355/946) vefat ettiği hadise kitaplarının yakılmasını vasiyet etmiştir. Yakılan kitapların 150 kadar olduğu nakledilmiştir.<sup>82</sup> Ebû Saîd Sîrâfi (ö. 368/979) oğlu Muhammed'e şöyle vasiyet etmiştir: "Sana bu kitapları bırakıyorum. Zaman içerisinde bun-

76 Zübeyir b. Bekkâr el-Çureşî, *el-Ahbâr el-muvaffakiyyât* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüp, 1996), 275.

77 Nâsır el-Huzeymî, *Harku'l-kütüb fi't-türâsi'l-'Arâbi*, 27-28.

78 İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/231.

79 Zehabi, *Siyer*, 4/584. Sehl b. Huseyn b. Muslim el-Bâhilî'den rivâyet edildiğine göre o şöyle demiştir: "Abdullah b. el-Hasen b. Ebî'l-Hasan'a elçi gönderdim. "Bana babanın kitaplarını gönder" dedim. O da bana şu cevabı gönderdi: "Babamın hastalığı henüz ağırlaşmamıştı. Bana 'kitapları topl' dedi. Ben de topladım. Ne yapacağını bilmiyordum. Sonra kitapları ona getirdim. O da hizmetçiye 'firını tutuştur' dedi ve kitapları yakmasını emretti. Bir kitap (sahife) dışında bütün kitaplar yandı." O kitabı da bana gönderdi. Daha sonra onunla buluştum. Bana elçinin haber verdiğinin aynısını şifâhî olarak haber verdi. İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/174.

80 Ebû'l-'Abbâs, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/414-415.

81 Ebû 'Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. 'Abdillâh Hamevî, *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb, İrşâdü'l-elibbâ' ilâ ma'rifeti'l-üdebâ, Tabakâtü'l-üdebâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 3/345-348.

82 Zehabi, *Mizân*, 5/117.

lardan çokça istifade edeceksin, şayet sana zarar verdiklerini hissedersen bunları yak.”<sup>83</sup> Bu ve benzeri rivâyetler hadisçilerin kitap imhâsı için bu yöntemle başvurduklarını göstermektedir.

## 2.2. Gömerek İmhâ Etme

İslam ilim tarihinin dikkat çekici hadiselerinden biri de bazı ilim adamlarının kitaplarını gömerek veyahut mağaraya atarak imhâ etmesidir. Taihte bu uygulamaya (وَأَدِ الْكُتُبَ) kavramı kullanılmıştır. Bu yöntem yaygın olarak kişisel kitapların imhâsı için kullanılmıştır. Kitaplarını bu şekilde imhâ eden hadisçiler arasında Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ' el-Basrî (ö. 154/771)<sup>84</sup> Ali b. Süleyman,<sup>85</sup> Atâ b. Müslim el-Haffâf (ö. 190/806)<sup>86</sup>, Yusuf b. Esbât (ö. 195/810),<sup>87</sup> Ebû Küreyb el-Hemedânî (ö. 248/862)<sup>88</sup> zikredilmektedir. İmam Şâfiî'nin ise nahiv ilmine dair kitaplarını gömdüğü nakledilmektedir.<sup>89</sup> Bişr b. el-Hâris el-Hafî (ö. 227/841) elinde birçok hadis kitabı olmasına rağmen hadis rivâyet etmek için görev almayı kendisi için iyi görmediğinden kitaplarını gömmüştür.

## 2.3. Yıkayarak veya Suya Atarak İmhâ Etme

Hadisçilerin kitapların yıkanması için mahvü'l-kitâbe (محو الكتاب) kavramını kullandıkları görülmektedir.<sup>90</sup> Bu yöntem de genel olarak kişisel kitapları imhâ etmek için kullanılmıştır. Hadisçiler kimi zaman kitaplarını deniz ve nehirlerle atarak kimi zaman da kâğıttan bir daha istifade etmek için yıkayarak imhâ etmişlerdir. Tarih kaynaklarında hadis âlimlerinin eserlerini deniz ve nehirlerle atarak imhâ ettiklerine dair birçok nakil dikkat çekmektedir. Örneğin Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781) kişisel kütüphanesindeki kitapları, Fırat nehrine atarak şöyle demiştir: “Sen ne güzel rehber idin. Hedefe ulaştıktan sonra rehberliğe bağlı kalmak meşakkat, gaflet, musibet ve düşüklüktür.”<sup>91</sup>

Ahmed b. Ebî'l-Havârî (ö. 246/860) otuz yıl hadis talebinde bulunmuş daha sonra kitaplarının tamamını denize dökmüştür.<sup>92</sup> Kitaplarını nehre atan

83 Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, 4/21-22.

84 Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, 15/21.

85 Zehebî, *Siyer*, 8/248.

86 'Abdurrahman b. Ebû Hâtim Râzi, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâr-u İhyai't-Türâsî'l-'Arabî, 1952), 6/336.

87 Cemaleddin Ebû'l-ferec İbnû'l-Cevzî, *Saydu'l-hâtır* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1425), 36.

88 İbn Tâhir el-Kayserânî, *Tezkirâtü'l-huffâz* (Riyad: Dârü's-Semâyi, 1415), 2/497.

89 İmâduddin Ebû'l Fidâ, *el-muhtesar fi târihi'l-beşer* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1968), 2/ 26-27.

90 Âbid Süleymân, *Egeru'l-'avâmil*, 39.

91 "نعم الدليل كنت والوقوف مع الدليل عند الوصول عناء وذموم وبلاء وخمول" Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, 15/21-22.

92 Nakillerde بحر olarak geçen ifade Arapçada büyük su anlamında da kullanılmaktadır. Şam'da yaşadığı bilinen Ahmed'in coğrafi olarak uzak mesafede bulunan bir denize gitmeyerek yakınında bulunan bir göle atmış olduğu dikkate alınabilir. Bkz Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b Ya'kûb b Muhammed Firuzabâdî, *el-Kâmusü'l-muhtâf* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/346; Zehebî, *Siyer*, 12/88.

hadis âlimlerinden biri de Ahmed b. Muhammed el-Hallâl'dır (ö. 311/923). O, semâ edip yazdığı tüm eserlerini Dicle'ye atmıştır.<sup>93</sup> Safiyyüddin Ahmed b. Ömer ez-Zebedî (ö. 930/1524) hadis alanında yazdığı câmi' tarzı eseri istediği gibi olmayınca suya atarak imhâ etmiştir.<sup>94</sup>

Hadisçiler su ile imhâyı bazen suyun içinde bekleterek mürekkebin çözülmesiyle veyahut ıslak bir bezle silerek yapmaktaydılar.<sup>95</sup> Hadislerini yıkayarak imhâ eden hadisçiler arasında Şûbe b. Haccâc (ö. 160/776), Ebû Ğâlib ez-Zühelî (ö. 403/1013) ve Ubeyde b. Amr el-Fakîh el-Muradî el-Kûfî (ö. 72/692) sayılmaktadır.<sup>96</sup>

## 2.4. Yırtarak ve Parçalayarak İmhâ Etme

Bu yöntemin kitapların imhâsında en az başvurulan yöntem olduğu dikkati çekmektedir. Bunu yapanlar arasında Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) bulunmaktadır. Süfyân kitaplarını yırttıktan sonra "Keşke elim kırılıyorsa da tek bir harf yazmasaydım"<sup>97</sup> demiştir.

Muhaddislerin kitaplarını çeşitli yöntemlerle imhâ etmesi konusu ele alındıktan sonra bu uygulamanın hadis ilmi açısından etkilerine değinilmelidir. Hadis kitaplarının imhâsının hadis ilmine etkileri şu başlıklar altında incelenebilir.

## 3. Hadis Kitaplarının İmhâsının Etkileri

Hadisçilerin daha önce değinilen gerekçelere binaen kitaplarını imhâ etmeleri kısa vadede ne kadar faydalı gibi görünse de uzun vadede birçok zararları olmuştur. Bu olumsuz etkiler imhâ edilen eserlerin miktarı ve değeri ölçüsünde kişiden kişiye maddi ve manevi olarak farklılık göstermiştir. Bu olumsuz etkiler şu şekilde ele alınabilir.

### 3.1. İlmî Zayi Olması

Hadisçilerin kitaplarını imhâ etmesinin en olumsuz etkisi hadisçilerin büyük emekler vererek arşivlediği bilgilerin zayi olmasıdır. Bu, aynı zamanda hadisçinin bir nevi kendi hüviyetini de yitirmesi anlamına gelebilir. Çünkü muhadis değeri ve kıymetini elinde bulundurduğu hadislerden almaktadır. Bu gerçeği en güzel Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855): "Şayet biz ilmi yazmasaydık

93 Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 5/155.

94 Ayderûsî Ebû 'Abdülkâdir b. Şeyh b. 'Abdullah, *Târîhu'n-nûri's-şafîr 'an aḥbâri'l-karni'l-âşir*, 1985/1405 (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 127.

95 Eşref Şâlih Muhammed Seyit, *et-Türâsu'l-'arabî el-maḥṭuṭu'z-zâyi' sülûku'l-'ulemâ nemuzecen* (Cezair: Mecellet-ü Câmî'at-i Mustegânem, 2015), 123.

96 Zehebî, *Siyer*, 4/40,43; 7/202.

97 Hamevî, *İrşâdü'l-erîb*, 15/22.

biz kim olacaktık?”<sup>98</sup> sözü ifade etmiştir. İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) de “Şayet kitaplar olmasaydı ilmin çoğu zayi olurdu. Peygamber (s.a.v.) ilmin yazılmasına izin vermişti. Birçok hadisçi de bu işi övmüşlerdi”<sup>99</sup> demiştir. Genel olarak hadisçilerin, zayi olup unutulmaması adına hadislerin kitaplara yazılması gerekliliği hususunda hem fikir oldukları görülmektedir.

### 3.2. Pişmanlık Duygusu

Birçok hadisçinin sonucunu düşünmeden imhâ ettikleri kitapları için sonradan üzüldükleri ve pişman oldukları görülmektedir. Ömürleri ilerleyip yaşlılık ve hastalıklardan hafızaları zayıfladığında kitaplarına daha çok özlem duyarak pişmanlıkları artmıştır.

Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713): “Ben daha önce yazdıklarımı silmişim. Keşke malımı ve ailemi kaybetseydim de onları silmemiş olsaydım”<sup>100</sup> demiştir. Urve, elindeki yazılı kitaplara bel bağlamamak için kitaplarını imhâ ettiyse de daha sonra hafızası zayıflayınca pişman olmuştur.<sup>101</sup> Diğer bazı hadisçilerin ise istemeden yok olan kitaplar için üzüldükleri nakledilmektedir.

Kitaplarını imhâ eden hadisçilerin başkalarına muhtaç olmaları ve ödünç istemek zorunda kalmaları da pişman olmalarında etkili olmuştur. Ebü'l-Hasen Alî b. Müshir (ö. 189/805) kitaplarını gömdüğü için hadis ilminde kendisinden daha ilerde olan Abdullah b. Nümejr'e gelerek bazı hadisleri soruyordu.<sup>102</sup> Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812) kitaplarını gömerek imhâ edip başkalarından ödünç kitap alan Ebû Ūsâme'yi (ö. 201/817) uyararak başkalarının kitaplarını kullanmamasını istemiştir.<sup>103</sup>

### 3.3. Hadislerin Ezberden Zayıf Olarak Rivâyet Edilmesi

Kitapların imhâ edilmesi sonucunda hadisler tamamıyla yok olmasa da unutma ve vehim gibi beşerî zafiyetlerden kaynaklı bazı kusurlar hadislerin sıhhatini etkilemiştir. Bunun sonucunda da birçok rivâyet zayıf olarak nakledilmiştir.

Bu hususta Şu'be (ö. 160/776): “Benim bir hadisi su gibi okuduğumu gördüğünüzde bilin ki ben onu bu kitaptan ezberlemişimdir”<sup>104</sup> demektedir. Hadislerin yazılmadığı durum için Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Main şöyle der: “İlmi yazmayan hiçbir kimse hatadan emin olamaz.”<sup>105</sup> İbrâhîm en-Nehâî el-

98 İshâk b. Mansûr b. Behram, *Mesâilu'l-imâm Ahmed ve İbn Rahuweyh* (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1425), 2/529.

99 İbn 'Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1/141.

100 İbn S'ad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 9/231; İbn. Main, *et-Târîh*, 3/142.

101 Bağdâdî, *Takyîd*, 60.

102 İbn Main, *et-Târîh*, 4/44.

103 Ebû 'Ubeyd el-Acurrî, *Suâlâtü Ebî 'Ubeyd Ebâ Dâvûd es-Sicistânî* (Medine: el-Câmi'a el-İslâmiyye, 1399), 208.

104 İbn 'Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1/152.

105 İbn 'Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 1/154.



Kûfî (ö. 96/714) ezberinden rivâyet ettiği hadislerde hata yapmış kendisi bunu hadisleri yazmamasına bağlamıştır.<sup>106</sup>

el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) de "Hatadan daha uzak oluşu doğruya da yakınlığı nedeniyle hadis kitabından rivâyetin tercihi" başlığını taşıyan bir bab açtığı görülmektedir. Burada kitaplardan yapılan hadis rivâyetinin sadece hafızadan yapılan rivâyetten üstünlüğü hakkında birçok nakiller yapılmaktadır.<sup>107</sup>

#### 4. Kitapları İmhâ Etmenin Cerh ve Ta'dil İlmine Etkisi

Hadis âlimleri muhaddislerin kitaplarını imhâ etmesinin hata yapmasına neden olduğunu tespit ettiklerinde bunu râvi için bir cerh nedeni olarak kabul etmişlerdir. Hadislerinin kabul edilmemesini kitaplarını imhâ etmeleriyle gerekçelendirmişlerdir.

Örneğin Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 322/933-34) Yusuf b. Esbât'ın hadisini illetli kabul etmiş bunun nedenini de kitaplarını gömmesiyle açıklamıştır.<sup>108</sup> İbn Sa'd (ö. 230/845), Muhammed b. Ubeydullah el-Azremî (ö. 155/772) için çok hadis işitip yazdığını daha sonra kitaplarını gömdüğü için kimi hadisçilerin onun hadislerini almadığını söylemektedir.<sup>109</sup> Yine Müemmel b. İsmail el-Adevî'nin (ö. 206/822) kitaplarını gömdüğü için çok hata yaptığı ve sadûk decesine düştüğü nakledilmektedir.<sup>110</sup> Aynı şekilde Atâ b. Müslim el-Haffâf (ö. 190/806)<sup>111</sup>, Selem b. Meymûn (ö. 213/829)<sup>112</sup>, Muhammed b. Muaz en-Nehâvendî (ö. 330/942)<sup>113</sup> gibi hadisçiler de hadis kitaplarını imhâ ettikleri için rivâyetlerinde hata yaptıklarından cerh edilen râviler arasında sayılır. Ebû Bekir İbnu'l-Cuâbî (ö. 355/966) vefatından sonra kitaplarının imhâ edilmesini vasiyet etmesi üzerine hadisçilerin bunu çirkin görmeleri ve *بِسْمَا صَنَع* "Ne kötü iş yaptı"<sup>114</sup> demeleri onların eserlerin imhâsına yaklaşımlarına ışık tutmaktadır.

Muhaddisleri eserlerini imhâ etmeye sevk eden etkenler ne olursa olsun bu durum hadis ilmini etkileyen bazı sonuçlar doğurmuştur. Hadis eserlerinin imhâsında muhaddislerin yaklaşımını tek tipçi bir yaklaşımla düşünmek,

106 Dârimî, *Sünen Mukaddimesi*, 1/134.

107 Ebû Bekir el-Hatîb Aḥmed b. 'Alî b. Şâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li aḥlâkî'r-râvî ve âdâbü's-sâmi'* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1403), 2/10.

108 Aḥmed b. Ḥanbel, *el-İlel*, 6/103.

109 İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, 6/368.

110 Yusuf b. ez-Zekî 'Abdurrahman Mezzî, *Tehzîbu'l-Kemâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400), 29/128; Râzî, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 8/378.

111 Râzî, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 6/336.

112 Muhammed b. Hibbân b. Aḥmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büsî İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn* (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 345.

113 Râzî, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 4/267; İbn Hibbân, *el-Mecrûḥîn*, 181.

114 İbn 'Asâkir, *Târîḫü Dımaşq*, 54/428.

araştırmacıları yanlış sonuçlara ulaştıracaktır. Muhaddislerin yaklaşımı, kitaplarını imhâ etmelerine sebep olan nedenlere göre değişmektedir. Muhaddislerin kitaplarını imhâ edenler için sarf ettikleri olumsuz ifadeler ve bu nedenle hadisleri muztarib olan muhaddisleri cerh etmeleri genel olarak muhaddislerin, eserini imhâ edenlere karşı olumlu yaklaşmadıklarına işaret etmektedir.

## 5. Kitapların İmhâ Edilmesinin Hükümü

Kitapların imhâ edilmesi hadis ilmine etkileri yanında getirdiği sonuçlar açısından fıkıh ilmini de yakından ilgilendirmektedir. Zararlı ve tahrif edilmiş bilgileri içeren kitapların imhâ edilmesinin caiz oluşunda mezhep âlimleri görüş birliğindedir. Hanefî kaynaklarında Allah (c.c.) Peygamberler ve meleklere isimleri silindikten sonra yakılabileceği detayı verilir. Bununla beraber suya atılabileceği gibi en güzel yöntemin toprağa gömülme şeklinde olduğu da belirtilmektedir.<sup>115</sup> Fakat hadis kitaplarının imhâsı özelinde detaylı bilgiler ancak Hanbelî kaynaklarında bulunabilmektedir. Kendisi aynı zamanda bir muhaddis olan Ahmed b. Hanbel'den mutlak yasak, mutlak cevaz, veya kararsızlık şeklinde farklı nakiller yapılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in bu husustaki görüşleri:

1. Kitap imhâsının caiz olmaması: Ahmed b. Hanbel'e kitapların imhâ edilmesi sorulduğunda "Sübhanallah! sünnet ve ilim imhâ edilebilir mi?" dedi. Diğer bir rivâyette de kendisine kitaplarının gömülmesini vasiyet eden kişi sorulduğunda "İlmin gömülmesi hoşuma gitmez" dedi.<sup>116</sup>

2. Kitap imhâsının caiz olması: Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Esrem et-Tâî (ö. 261/874-75) Ahmed b. Hanbel'e hadis defterlerinin gömülmesi hakkındaki düşüncesini sorduğunda "Bir zararı yoktur" demiştir.

Ahmed b. Hanbel'e kitaplarının gömülmesini vasiyet eden bir kişi sorulduğunda bir müddet başını eğerek düşündü. Daha sonra şöyle dedi: "Bundan faydalanılması umut edilir. Şayet faydalı bilgiler varsa satışa sunulur. Elde edilen ücret de onun adına sadaka olarak verilir"<sup>117</sup> şeklinde cevap vermiştir.

3. Kitap imhâsında kararsız kalması: Ahmed b. Hanbel'e Ebû Cafer Muhammed b. Hüsey'n'in (ö.238/853) çocukları olduğu halde kitaplarının gömülmesini vasiyet ettiği bu hususta görüşünün ne olduğu soruldu. Ahmed, "Çocuklarından erişkin var mı?" diye sorduğunda "Evet" denildi. "Pekâlâ, bu ri-

115 Muhammed Emîn b. 'Ömer b. 'Abdulâzîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1412), 6/422.

116 Ebûbekir Ahmed b. Muhammed el-Mervezî, *el-Ver'a* (b.y.: Dârü's-Sumey'i, 1418), 91; Muhammed b. Müflih el-Mağdisi el-Ĥanbelî, *el-Âdâbu's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419), 2/114.

117 Muhammed b. Müflih el-Mağdisi el-Ĥanbelî, *el-Âdâbu's-şer'iyye*, 2/114.

vâyetleri kimlerden aldı?” diye sordu. Onlar da “salih kişilerden” dediler. Ahmed, bu kitaplardan iki cüze baktı. Kendisine bu soruyu soran Mervezî’ye “Bunlarla uğraşma, ilim ve fıkıhla uğraş; bu hususta bir şey söylemek istemiyorum” diyerek kitapların gömülmesi mi yoksa bırakılması mı gerektiği hususunda cevap vermedi.<sup>118</sup>

Ahmed b. Hanbel’den kitapların imhâsı hususunda görülen rivâyet farklılıkları, kitabın önemi, kişiye ve özel durumlara dikkat edilerek değerlendirilmeler yapılması gerektiğine işaret etmektedir.

Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) kitapları imhâ etmenin büyük bir hata olduğunu söylemiş, özellikle ahiret korkusu ve zühd için yapılmasını son derece çirkin görmüştür. Bazı muhaddisleri ise mazur gördüğü anlaşılmaktadır. İbnü’l-Cevzî’nin eserlerini imhâ eden muhaddisleri üç kısımda ele aldığı görülmektedir:

1. Süfyânı es-Sevrî (ö. 161/778) gibi, kitaplarında zayıf râvilerden rivâyetleri olduğu halde bunları ayıklayamayanlar.
2. Kitaplarda rivâyetler dışında âlimlerin kendi görüşleri olduğu için bunlarla karışma korkusu yaşayanlar.
3. Zühd ve takva amaçlı kitapların imhâ edenler.<sup>119</sup>

İbnü’l-Cevzî ilk iki nedenden dolayı eserlerini itlâf eden muhaddisleri mazur görürken bu işi takva için yapanları çok ağır bir dille eleştirmektedir. Onun şu sözleri bu husustaki yaklaşımına ışık tutmaktadır: “İlim adamlarından bir kısmı hadisleri yazmakla meşgul olmuşlar daha sonra da şeytanın onların aklına girmesiyle ilimden amaç hadislerle amel etmek değil mi?” vesvesesiyle kitaplarını gömmüşlerdir. İbnü’l-Cevzî bunun çok çirkin olduğunu ve kitap yazmadaki amacı görmemezlikten gelme anlamına geldiğini savunur. O ilmin bir nur olduğunu İblis’in de o nuru söndürerek karanlıkta insanı yenmeye çalıştığını, cehalet gibi bir karanlığın olamayacağını belirtmektedir.<sup>120</sup>

İbnü’l-Cevzî daha sonra kitapların imhâ edilmesinin hükmünü her bir duruma özel olarak değinerek ele almış ve şöyle demiştir: “İlim adamlarının gömdüğü kitaplarda ya hak ya batıl ya da bunların bir arada bulunduğu görülmektedir.”

a) Şayet kitapta yanlış (bâtıl) bilgiler varsa gömen kişiye sitem edilmez. Buna örnek olarak şu olay verilebilir. Hasan b. Ali’ye bir deste kitap getirildi. Mührünü açmadan başlıklarını bile okumadan cariyesine bir leğen getirmesini söyledi. Cariye leğeni getirince kitapları o leğende suyla yıkadı. Kendisine bunlar kimin kitapları diye sorulunca “Bunlar hakka müracaat etmeyen batılda ise geri kalmayan Iraklıların kitaplarıdır”<sup>121</sup> dedi.

118 el-Mervezî, *el-Ver’a*, 92; Muhammed b. Müflih el-Mağdisi el-Ĥanbelî, *el-Âdâbu’ş-şer’iyye*, 2/115.

119 İbnü’l-Cevzî, *Şaydu’l-Ĥâtır*, 188.

120 İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 288.

121 el-Fesevî, *Târîh*, 2/756.

b) Doğru ile yanlışın karıştığı ve ayıklanmasının mümkün olmadığı durumlarda da kitapların imhâ edilmesi mazur görülür. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi bazı muhaddislerin güvenilir ve yalancı râvilerden rivâyetleri derleyerek yazdıkları daha sonra bunları ayıklayamadıkları için gömdükleri bilinmektedir.

c) Kitaplarda faydalı ve doğru bilgiler varsa hem ilmin korunması için hem de bu kitapların mali bir değeri olduğundan imhâ edilmesi caiz olmaz. Bu eserleri imhâ etmek isteyenlere ise neden imhâ etmek istedikleri sorulur. Şayet ibadet etmekten beni alıkoyuyor derse şu üç şekilde cevap verilir:

1. İlimle meşgul olmak da bir ibadettir.

2. Hafızadaki kuvvet her zaman devam etmez. Bunu yapan kişinin bir zaman sonra pişman olacağını görüyor gibiyim. Zihin her zaman aynı parlaklıkta kalmaz bir müddet sonra paslanınca parlatılmaya ihtiyaç duyar. Zihnin parlatılması ise ancak kitap okuyarak gerçekleşir. Yusuf b. Esbât (ö.195) gibi bu nedenle kitaplarını imhâ eden muhaddislerin daha sonra hadis rivâyet etmemeye sabredemediğinden ezberinden rivâyet ettiği ve birçok hatalar yaptığı bilinmektedir.

3. Şayet hafızanın sağlamlığını ve bunun devam edeceğini farz etsek dahi bu kitapları yeni başlayan öğrencilere ve faydalanacak kişilere vermesi daha uygun olmaz mıydı? Veya satıp parasını sadaka olarak vermesi gerekmez miydi? Her hâlükârda bu kitapların imhâ edilmesi caiz değildir.<sup>122</sup>

Kitapların korkudan dolayı gömülüp daha sonra emniyet durumunda çıkartılması bu eserleri imhâ değil koruma amaçlı olduğu için caiz olduğunda şüphe yoktur. Fakat diğer durumlarda eserlerin ne gerekçeyle olursa olsun imhâ edilmemesi daha yerinde olacağı kanaati öne çıkmaktadır.

## Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm gibi bir kitaba sahip olan Müslümanların yazıya önem vermediğini düşünmek veya iddia etmek, aslında imkân dahilinde değildir. Ayrıca sayıları kırk ikiye kadar ulaşan vahiy kâtipleri aracılığıyla ayetlerin sürekli yazıyla tespiti de unutulmamalıdır. Dini metinlerin yazıya geçirilmesinde İslam tarihinde gösterilen ihtimam ve bunu gerçekleştirirken ilim adamlarının aradığı şartlar ve çekinceler yazıya karşı bir tepki olduğu görüntüsü vermiştir. Bunun yanında yazıyı yasaklayan rivayetler de bağlamından kopuk tahlil edilmesi ve bu rivayetlerin karşısında yazıya izin veren rivayetlerin göz ardı edilmesi de bu düşünceye zemin oluşturmuştur. Buna rağmen çeşitli sâiklerle hadis yazımı ile ilgili tartışmalara binaen yazılan hadis nüshalarının yok edilmesi yoluna gidildiği anlaşılmaktadır. Dini bir tercihten ziyade kişisel kaygılar sebebiyle yapılan bu imhâ faaliyetlerinin dönemin tartışmaları ve şartları

<sup>122</sup> İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, 290.

gereğince değerlendirilmesi ve yorumlanması gereğini hatırlatmakta fayda görülmektedir. Ancak böyle bir vakıanın gerçekleşmesi nedeniyle muhaddislerin endişelerini tespit ve tetkik edilmesi gerekmektedir.

Her ne gerekçeye olursa olsun muhaddislerin kitaplarını imhâ etmelerinin bazı olumsuz sonuçları olmuştur. Bunların muhaddislerin büyük emekler vererek arşivlediği bilgilerin zayıf olması, ömürleri ilerleyip yaşlılık ve hastalıklardan hafızaları zayıfladığında kitaplarına daha çok özlem duyarak pişmanlıklarının artması, unutmaya ve vehim gibi beşerî zâfiyetlerden kaynaklı bazı kusurlar nedeniyle birçok rivâyetin zayıf olarak nakledilmesi ve kitaplarını imhâ eden birçok râvinin hatalı rivâyetlerinden ötürü cerh edilmesi gibi sonuçlar olduğu tespit edilmiştir.

Hadisçilerin, kitapların imhâ ve edilmesi hususunda kitabın özelliği, konusu, yazarı ve buna iten nedenleri dikkate aldıkları görülmektedir. Onlara göre kitap yanlış rivâyetlerden veya doğru ve yanlış barındıran karışık rivâyetlerden oluşup ayıklanmaları güç ise imhâsı caizdir. İçindeki hadis rivâyetleri doğru nakillerden oluşuyor ise hangi nedenlerle olursa olsun hadisçiler bu kitapların imhâsına cevaz vermemişlerdir. Hifz etmek için yazılan hadislerin ezberlendikten sonra imhâ edilmesi hususunda hadisçilerin genel yaklaşımı bu kitaplara bir gün kendisi veya başkasının ihtiyaç duyacağı göz önünde bulundurularak imhâ edilmemesi yönündedir. Ayrıca bunu yapan bazı hadisçilerin daha sonra pişman oldukları da bilinmektedir.

Kitaplarını imhâ eden hadis imamlarının bu davranışları aslında insanların ihtiyaç duymadıkları ilmî konulardaki rivâyetleri imhâ ettikleri, başkalarının hadisleri daha düzgün tertiple kitap haline getirmelerinden dolayı kendi kitaplarına ihtiyacın kalmadığı veya imhâ edip daha sonra pişman oldukları şeklinde de yorumlanabilir. Ayrıca bu uygulamaların yaygın olmadığına ve kişisel tercih olarak algılamamız gerektiğine vurguda bulunmak yerinde olacaktır.

Yanlış veya sahih olmayan rivâyetlerin yer aldığı kitapların imhâ edilmesi yerine o rivâyetler hakkında uyarı veya bilgilendirme yolunun tercih edilmesi daha faydalı olabilirdi. Elimizde bulunan birçok mevzuât ve zayıf rivâyetlerin toplandığı eserler buna en güzel örneklerdir. Bu eserlerle birlikte birçok hadisçinin bu tür hadisler hakkındaki değerlendirmeleri günümüze kadar ulaşmıştır. Hatta sadece senedlerin zikredilmesi bile hadisçilerin bu rivâyetleri tahlil etmeleri için yeterlidir. Ayrıca bu makalede kitaplarını imhâ eden muhaddisler imhâ nedenleri ve cerh ta'dil ilmine etkileri tespit edilmeye çalışılmış, bunun hadis edebiyatına ve rivâyet edilen hadislerin sayısına etkileri daha geniş çalışmaların konusu olacağı anlaşılmıştır. Kitaplarını imhâ ettikleri tesbit edilen muhaddislerin günümüze ulaşabilmiş hadis kaynaklarındaki rivâyetleri takip edilerek imhâ edilen hadislerin izine ulaşılabilmesi mümkündür.

## Kaynakça

- ‘Âbid Süleymân, el-Mesûhî. *Eserü'l-avâmîl'l-beşerîyye fî dey'ai't-türâs*. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2007.
- Acurrî, Ebû ‘Ubeyd. *Suâlâtü Ebî ‘Ubeyd Ebâ Dâvûd es-Sicistânî*. Medine: el-Câmi’a el-İslâmiyye, 1399.
- Ahatlı, Erdinç. “Rivayetler ile Hadis Usûlü ve Tarihinin Bazı Meselelerinin Anlaşılmasında Anakronizm Sorunu”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, (2005), 253-259.
- Ahmed b. Hanbel. *el-‘İlel ve ma’rifetü’r-ricâl*. Mumbai: Dâru’s-Selefiyye, 1408.
- Akgün, Hüseyin. “Hicrî 2. ve 3. Yüzyıllara Ait Mısır Menşeli Papirüslerdeki Hadislerin Kaynakları”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 21-51.
- ‘Ali b. el-Ca’d b. ‘Ubeyd. *el-Müsned*. Beyrut: Müessetu’n-Nâdir, 1410.
- Aydınlı, Abdullah. “Edebü’l-implâ ve’l-istimplâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 10/408 Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- ‘Azami, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*. çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Bağdâdî, Ahmed b. ‘Ali Ebû Bekir el-Hatîb. *el-Câmi’ li ahlâki’r-râvî ve âdâbü’s-sâmi’*. Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1403.
- Bağdâdî, Ahmed b. ‘Ali Ebû Bekir el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1931.
- Bağdâdî, Ahmed b. ‘Ali Ebû Bekir el-Hatîb. *Takyîdü’l-‘ilm*. Beyrut: Dâr-u İhyâ’i’t-Türâs, 1974.
- Bozkurt, Nebî. “Kitap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 26/120-121 Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu’l-kebir*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.
- Bukaî, Burhaneddin İbrâhîm b. ‘Ömer. *en-Nüketü’l-vefiyye bi mâfi Şerhi’l-Elfiyye*. Riyad: Mektebetür-Rüşd, 2007.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed. *Sünen Mukaddimesi*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407.
- Ebû ‘Abdülkadir b. Şeyh b. ‘Abdullah, Ayderûsî. *Târîhü’n-nûri’s-safir ‘an ahhârî’l-karnî’l-‘âşir*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1985/1405.
- Ebû Zur’a ed-Dîmeşkî. *Târîh*. Dîmeşk: Mecmeatü’l-Lüğati’l-‘Arabiyye, ts.
- Ebû’l-‘Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân. *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân mimmâ sebete bi’n-nakl evi’s-semâ’ ev es-betehü’l-‘ayân*. Beyrut: Dârü’s-Sakâfe, 1968.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Eşref Salih Muhammed Seyit. *et-Türâsu’l-‘Arabî el-mahtûtu’z-zâyî’ sülûku’l-‘ulemâ nemu-zecen*. Cezayir: Mecellet-ü Câmi’at-i Mustegânem, 2015.
- Fesevî, Ebû Yusuf Ya’kûb b. Süfyân. b.y.: *el-Ma’rife ve’t-târîh*, ts.
- Hâkim, Muhammed b. ‘Abdullah Ebû ‘Abdullah. *el-Medhal ilâ Kitâbi’l-İklîl*. İskenderiye: Dârü’d-Dave, 1983.
- Hamevî, Ebû ‘Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. ‘Abdillâh. *İrşâdü’l-erîb ilâ ma’rifeti’l-edîb, İrşâdü’l-elibbâ’ ilâ ma’rifeti’l-üdebâ, Tabakâtü’l-üdebâ*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1991.

- Hunke, Sigrid. *İslam'ın Güneşi Avrupa'nın Üzerinde*. çev. Servet Sezgin. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- İbn 'Abdülber, Ebû 'Ömer Yusuf b. 'Abdullah el-Kurtubî. *Câmi' u beyâni'l- 'ilm ve fadhîhî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. 'Ömer b. 'Abdülażiz ed-Dımaşkı. *Hâşiyetu Reddî'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Ali b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhîhâ min varidihâ ve ehlihâ*. thk. 'Amr b. Garâme el-'Amrî. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir 'Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. Halep: Dârü'l-Va'y, 1396.
- İbn. Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *et-Târîh*. Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Türasi'l-İslâmî, 1399.
- İbn Mulakkin, Siraceddin 'Ömer b. 'Ali. *Tabakâtü'l-Evliyâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn S'ad, Muhammed b. Sa'd el-Basrî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü's-Sâdır, ts.
- İbn Tâhir el-Kayserânî. *Tezkirâtü'l-huffâz*. Riyad: Dârü's-Semayî, 1415.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebû'l-ferec. *Saydu'l-hâtır*. Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1425.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaleddin Ebû'l-ferec. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421.
- İmâduddin Ebu'l Fidâ. *el-Muhtesar fi târihi'l-beşer*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1968.
- İsfahani, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahânî Ebû Nu'aym. *Hilyetü'l-evliyâ` ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405.
- İshâk b. Mansûr b. Behrâm. *Mesâilu'l-imâm Ahmed ve İbn Rahuveyh*. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1425.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Mansur, Mehmed. *İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Mensur Serhân. *Harku'l-kütüp ve tedmiru'l-mektabât el-'Arabiyye abre't-târîh*, ts. <http://alantologia.com/page/20767/>
- Mervezî, Ebûbekir Ahmed b. Muhammed. *el-Ver'a*. Riyad: Dârü's-Sumey'i, 1418.
- Mezzî, Yusuf b. ez-Zekî 'Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400.
- Muhammed b. Müflih el-Makdisi el-Hanbelî. *el-Âdâbu's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419.
- Muhammed İbrâhîm el-Aşmâvî. *Zâhiretu itlâfi'l-kütüb bevâisuhâ âsâruhâ, mevâkifü'l-muhaddisîn minhâ*. Kahire: Dârü'l-İhsân, 2015.
- Nâsır el-Huzeymî. *Harku'l-kütüb fi't-türâsi'l-'Arabî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, ts.
- Nesâî, Züheyr b. Harb Ebû Hayseme. *el-'İlm*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403.
- Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Polastron, Lucien X.. *Kitap Yakmanın Tarihi*. çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Everest Yayınları, ts..

- Ramhürmüzî, Hasan b. 'Abdurrahman. *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404.
- Râzi, 'Abdurrahman b. Ebû Hâtîm. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâr-u İhya'î't-Türâsî'l-'Arabî, 1952.
- Yemânî, 'Abdurrahman b Yahyâ b 'Ali el-Mu'allimî. *et-Tenkil bimâ fi te'nîbi'l-Kevserî mine'l-ebâtîl*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osman. *Siyer-u alâmi'n-nûbela*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî ed-Dımaşkî. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zübeyr b. Bekkâr el-Kureşî. *el-Ahbâr el-Muvaffakiyyât*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1996.



## **Muḥaddiths Who Destroyed Their Books and Its Influences on Ḥadīth Science (Extended Abstract)**

This article will discuss the early period hadīth scholars (Muḥaddiths) who lived in II. and III. Hijrī centuries and destroyed their hadīth books/collections. The importance attached to science in the history of Islam has enabled the use of writing since the companions' period and helped to write hadīth books from the second century onwards. With the widespread use of books in the Islamic world, the following issues were discussed and opinions were expressed in writing narrations from the beginning of the second century: creating a narration and text by means of correspondence, making a difference between a text heard directly from the master and a text taken without listening, using different words during the narration, the narration of the books found among the inheritance goods, as well as the merits and virtues of the book directly. Despite the importance attributed to the book, there are many rumors in fundamental hadīth sources that hadīth scholars destroyed their books. It is quite extraordinary that hadīth scholars destroy the hadīths they gathered under challenging conditions or bequeathed others to do so. It would be appropriate to evaluate such decisions, which are understood to be made due to personal concerns rather than a religious preference, in accordance with the discussions and conditions of the period. However, to determine the concerns of hadīth scholars due to the occurrence of such a phenomenon, it is necessary to investigate the reasons for the destruction of hadīth books and its consequences in hadīth science. To the best of the author's knowledge, there is no academic study in Turkey about the destruction of hadīth books by their authors.

It is seen that the destruction of books in Islamic history was triggered by many fear factors such that the ability to memorize will weaken, the Quran may be neglected and may fall into the hands of incompetent people as well as other issues driven by scientific, religious, and political reasons. The reservations and caution shown by Islamic scholars during the development of the Arabic script caused some hadīth scholars to take a drastic measure and destroy hadīths in order to save them from being reported incorrectly. Some hadīth scholars considered memorization and narration of hadīths as fard al-kifāyah and had the idea that other scholars can fulfill this task exceedingly. Regarding other scholars to be more competent than themselves in hadīth narration led them to think that their effort on hadīth narration is not sincere and aims to gain a place among people by being selfish. Another example of the religious sensitivities that led to the destruction of books is that some people destroy hadīth books due to some hadīth scholars' beliefs. It is known that scientists and their works were followed and kept under control by politicians in the past as it is today, considering their impact on society. Since Prophet

Muhammad (p.b.u.h) was the most influential figure in the Muslim people's eyes, his words and works written in his life were under serious scrutiny. Of course, it was not allowed to write works that could be used against politicians. Muḥaddiths resorted to many ways to destroy what they wrote, such as burning, burying in the ground, washing or throwing them into the water, tearing, and smashing.

The destruction of the books by the scholars on the grounds mentioned earlier has caused many harms. These adverse effects differ materially and spiritually from person to person in the amount and value of the destroyed works. These negative effects can be addressed as follows.

1. Regret: It is seen that many hadīth scholars destroyed their books without thinking about the result, and later bitterly regretted it. When their lifespan progressed and their memory weakened from old age and illnesses, their regret deepened by yearning more for their books.
2. The narration of hadīths as weak from memorization: Although the hadīths are not completely destroyed as a result of the destruction of the books, some defects arising from human weaknesses such as forgetting and delusion have affected the soundness of the hadīths. As a result, many narrations were reported weakly.
3. The effect of destroying the books on jarḥ wa'l-ta'dīl: When hadīth scholars identified that there was wrongdoing behind the destruction of the books by the author, they accepted it as a jarḥ reason for the narrator. Therefore, the rejection of their hadīths is justified by the destruction of the books.

Apart from the effects of the destruction of the books on the science of hadīth, it is also closely related to the science of fiqh. The scholars of the sect agree that it is permissible to destroy books containing harmful and distorted information. In Ḥanafī sources, it is stated that books can be burned after the names of Allah (s.w.t), prophets, and angels are erased. It is also suggested that the best method is to be thrown into the water, as well as to be buried in the ground. However, detailed information regarding the destruction of hadīth books can only be found in Ḥanbalī sources. Nevertheless, it would have been more beneficial to choose the warning method or inform about those narrations instead of destroying the books with false narrations. The works in which we have many regulations and weak narrations are the best examples of this. Along with these works, many hadīth scholars' evaluations of such hadīths have reached today. Even mentioning the sanad only would be enough for hadīth scholars to analyze these narrations. This article discussed the reasons behind the hadīth scholars' act of destroying their hadīth books and tried to determine its impacts on jarḥ *wa'l-ta'dīl* methodology. It is understood that the effects of book destructions on the hadīth literature and the number of narrated hadīths will be the subject of more comprehensive studies.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Hattat Hâfız Sâim Özel'in Hayatı, Mesleği ve Eserleri**

*Life, Profession and Works of Calligrapher Hâfız Sâim Özel*

**Mehmet Memiş**

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanatları Tarihi Ana Bilim Dalı - Assoc. Prof., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Turkish-Islamic Arts History

mmemis@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7962-3782>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 15/07/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 28/09/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atf/Citation: Memiş, Mehmet. "Hattat Hâfız Sâim Özel'in Hayatı, Mesleği ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 401-432. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.769776>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Hattat Hâfız Sâim Özel'in Hayatı, Mesleği ve Eserleri

### Öz

Sakarya'nın Taraklı İlçesi'nde 1919 yılında doğan Sâim Özel, kurrâ-hâfızlığı yanında hattatlığı ile de bilinen mümtaz bir şahsiyettir. Çocukluğunda babasından kıraat ve dini ilimleri öğrenmiş, 1937'de İstanbul'a giderek eğitimine orada devam etmiştir. Nuruosmaniye Camii Kur'an Kursu'nda hıfzını tamamlamış, İstanbul'daki çeşitli camilerde müezzin vekilliği, müezzinlik ve imamlık görevlerinde bulunmuştur. Aynı zamanda hat sanatına ilgi duyan Sâim Özel, Güzel Sanatlar Akademisi'nde misafir öğrenci olarak hat derslerine başlamış, dönemin ünlü hattatlarından rik'a, sülüs ve nesih yazılarını öğrenmiştir. Birçok levha, cami yazıları ve bir de Kur'an-ı Kerim yazmıştır. 1981 yılında Süleymaniye Camii imamlığından emekliye ayrılarak memleketi Taraklı'ya dönmüş ve doğduğu evde 29 Ekim 2005 tarihinde vefat etmiştir. Bu çalışmanın amacı, bu değerli şahsiyetin meslek ve sanat hayatı hakkındaki bilgileri, bilhassa hat sanatı alanındaki çalışmalarını derlemek, değerlendirmek ve kayıt altına almaktır. Bu amaçla merhum Sâim Özel'in vefatından sonra hakkında yazılan ve yayınlanan bazı hatıralardan istifade edilmiş, yakınları ve talebeleri ile görüşülmüş, çoğu İstanbul'da bulunan cami yazıları ve muhtelif koleksiyonlarda bulunan eserleri incelenerek değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Sanatı, Hat Sanatı, Hattat, Sâim Özel, Taraklı.

## Life, Profession and Works of Calligrapher Hâfız Sâim Özel

### Abstract

Sâim Özel, who was born in Taraklı District of Sakarya in 1919, is a distinguished personality known for his calligraphy as well as being kurrâ hâfız. In his childhood, he learned about recitation and religious sciences from his father and went to Istanbul in 1937 and continued his education there. He became hâfız in the Nuruosmaniye Mosque Quran Course and served as deputy muezzin, muezzin and imâm at various mosques in Istanbul. At the same time, Sâim Özel, who was interested in calligraphy, started calligraphy lessons as a guest student at the Academy of Fine Arts, and learned riq'a, thuluth and naskh writings from the famous calligraphers of the period. He wrote many tabula, mosque writings and one the Quran. He retired from the Süleymaniye Mosque in 1981 and returned to his hometown of Taraklı and passed away in October 29, 2005 in the house where he was born. The aim of this study is to compile, evaluate and record the information of this valuable personality about his professional and artistic life, especially his works in the field of calligraphy. For this purpose, utilized some memories written and published about the deceased Sâim Özel after his death, interviewed with his relatives and students (apprentices), his mosque writings which are mostly in Istanbul and works in various collections were reviewed and evaluated.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Islamic Art, Islamic Calligraphy, Calligrapher, Sâim Özel, Taraklı.

### Giriş

19. Yüzyılda klasik çağını yaşayan Türk hat sanatı, yetişmiş sanatkârları ve zengin birikimi ile yakaladığı bu seviyeyi 20. Yüzyıl başlarında bir süre daha muhafaza edebilmiştir. Ancak Osmanlı devletinin dağılmaya başladığı, savaşların, ekonomik ve sosyal buhranların yaşandığı bu dönemde, sanat faaliyetlerinin de olumsuz etkilenmesi kaçınılmazdı. Kötüye gidişi gören bir kısım ehl-i irfanın girişimi ile, Çanakkale zaferini takip eden günlerde (Mayıs 1915) hat ve diğer kitap sanatlarının eğitimi vermek ve devamlılığını sağlamak amacıyla Bâb-ı Âlî yokuşunda Medresetü'l-hattâtın adıyla bir mektep açıldı. Hat, cild, tezhip, minyatür, ebru gibi sanat dallarında birçok sanatçı yetiştiren

bu kurum 1924'te çıkarılan tevhid-i tedrisat kanunu gereği, adından dolayı kapatılmış ve daha sonra "Hattat Mektebi" adıyla yeniden açılarak 1928 de yürürlüğe giren harf inkılâbına kadar faaliyetini sürdürmüştür. Sıkı tedbirlerle uygulamaya konan harf devrimi hat sanatı için adeta bir son olmuş, Hattat Mektebi'nin kadrosuyla 1929'da açılan Şark Tezyinî Sanatlar Mektebi programında hat sanatına yer verilmemiştir. Bu mektebin 1936 yılında Türk Tezyinî Sanatlar Şubesi adıyla Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'ne bağlanması aşamasında, Milli Eğitim Bakanı Saffet Arıkan ve aynı zamanda eski eser koleksiyoncusu olan İstanbul milletvekili Salah Cimcoz'un girişimleri neticesinde Atatürk'ün de onayı ile hat sanatının bölüm programına dâhil edildiği bilinmektedir.<sup>1</sup> Ancak çağın gerisinde kaldığı, devrini tamamladığı gerekçeyle başta hat olmak üzere geleneksel sanatlarımıza karşı gösterilen olumsuz tavır bir türlü sona ermemiştir. Bu bakış açısının da etkisiyle 1960'lı yıllarda öğrenci yokluğu sebebiyle bir süre eğitimine ara vermek durumunda kalan Türk Tezyinî Sanatlar Şubesi 1976'da yapılan düzenleme ile Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü olarak Güzel Sanatlar Akademisi bünyesinde yerini almıştır.

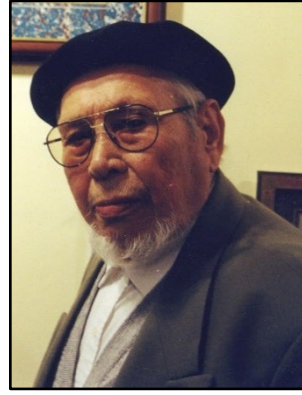
Cumhuriyet döneminin seçkin sanatçılarından oluşan fedakâr eğitim kadrosuyla yaklaşık bir asırdır var olma mücadelesi veren ve farklı isimler altında günümüze ulaşan bu kurum, kimine hoca olarak, kimine talebe olarak birçok değerli sanatçıya ev sahipliği yapmıştır. Bilhassa hat, tezhip gibi geleneksel sanatlarımızın akademi çatısı altında varlığını bir türlü kabullenemeyen zihniyete rağmen hoca veya talebe olarak bu sanatlara hizmet edenlere minnet borçluyuz. Gerek akademi dışında gerekse akademi bünyesinde yaptığı hizmetlerle hat sanatımızı bugüne taşıyan hattatlar arasında Hacı Kamil Akdik, İsmail Hakkı Altunbezer, Hulusi Yazgan, Nuri Korman, Hamid Aytaç, Necmeddin Okyay, Halim Özyazıcı gibi üstatlar ilk akla gelenlerdir. Ancak bu hocalardan istifade ederek yetişen, hat sanatına gönül verip kendi çapında samimiyetle hizmet eden kimi ehl-i hüneri de unutmamak gerekir. İşte bu makaleye konu olan Hattat Hâfız Sâim Özel böyle bir şahsiyettir.

Saim Özel hakkında hayatta iken kendisiyle yapılmış bazı söyleşi ve röportajlar ile onu tanıyanlar tarafından, vefatından sonra hakkında yapılmış bazı değerlendirmeler yayınlanmıştır. Irmak Kültür ve Sanat Dergisi'nin Aralık 2005 tarihli (60) sayısında toplanan bu yayınlar bu çalışmanın en önemli kaynaklarından oldu. Merhumun yakınları ve talebeleri ile görüşmeler yapıldı, arşivlerinde bulunan resim, belge ve eserlerden istifade edildi. Camilerde ve koleksiyonlarda bulunan yazıları yerinde incelenerek değerlendirildi.

1 Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), 411; M. Uğur Derman, *Medresetü'l-Hattatın Yüz Yaşında* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2015), 62-65.

## 1. Ailesi ve Doğumu

Sâim Özel 1919 yılında, o tarihlerde Geyve Kazasına bağlı olan Taraklı nahiyesinde dünyaya geldi. Annesi Fenerli Ev'in<sup>2</sup> sahibi Haşım Ağa'nın kızı Hatice Hanım, babası Yunuspaşa (Kurşunlu) Câmîi'nin 30 yıldan fazla imamlığını yapmış olan Hâfız Hüseyin Hamdi Efendi'dir.<sup>3</sup> Hâfız Hüseyin Efendi Taraklı'nın kültürlü ve en saygın kişilerindendir. Resmî Kur'an kurslarının olmadığı ve hatta Kur'an öğretmenin suç sayıldığı o yıllarda nüfuzunu kullanarak evinde Kur'an dersleri verirdi.<sup>4</sup> Annesi ve babası son yıllarını İstanbul'da oğulları Sâim Özel'in yanında geçirdiler. 21 Mart 1967 tarihinde, Kurban Bayramının birinci günü, oğlu Gedikpaşa Camii imamı Hâfız Sâim'in hanesinde vefat eden Hâfız Hüseyin Efendi ertesi gün Fatih Camii'nde kılınan cenaze namazını müteakip Kozlu Mezarlığı'na defnedildi.<sup>5</sup> Daha önce ahirete intikal eden eşi Hatice Hanım'da aynı yerde medfundur.<sup>6</sup>



Şekil 1. Hattat Hâfız Sâim Özel'in gençliği ve ileri yaşlarına ait birer fotoğrafı.

- 2 Sâim Özel'in dedesi Haşım Ağa tarafından yaptırılan ve ilçe merkezinde Rüştüye Sokak No: 12'de bulunan bu konak Taraklı'daki cihannümali (fenerli) tek örnektir. Zemin (hayat) katı, 1. ve 2. kat ile fener şeklinde yapılmış cihannüma katından oluşan yapı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Genel Müdürlüğü Bursa Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 01.09.1989 tarih ve 675 sayılı kararı ile tescillenmiştir. (Yusuf Çetin, "Sakarya ve Çevresinden Ev Örnekleri", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 19 (2007), 86.) Sakarya Ticaret ve Sanayi Odası (SATSO) tarafından turizmle kazandırılmak amacıyla satın alınan konağın restorasyon çalışmaları 2015 yılında tamamlanmıştır.
- 3 Fahri Tuna, "Taraklı'nın İki Çınarından Birisi Çöktü", *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 34; Mustafa Bektaşoğlu, "Sâim Özel Biyografisi", *Irmak* 60, 7; Sâim Özel, "Tarihe 1000 Canlı Tanık - İçimizden Biri" (Görüşmecisi: Gülay Kayacan) *Milliyet-Pazar* (İstanbul: 13 Haziran 2004), 20.
- 4 Özel, "Tarihe 1000 Canlı Tanık - İçimizden Biri", 20.
- 5 Milliyet Gazetesi, "Acı Kayıp" (21.03.1967), 9.
- 6 Sâim Özel'in baldızının oğlu, halen Taraklı'da oturan 1949 doğumlu Niyazi Kaynar şu bilgileri verdi: "Sâim amcanın annesi Hatice Hanım babasından önce İstanbul'da vefat etmişti. Babası Hüseyin Efendi Yunuspaşa Camiinde akşam namazını kıldırdıktan sonra bize gelir akşam yemeğini bize yerd. Sonra oda İstanbul'da vefat etti. (08 Temmuz 2018 tarihinde Taraklı'daki evinde yapılan görüşmeden)

## 2. Eğitimi ve Resmî Görevleri

Ailenin tek çocuğu olan küçük Sâim 1 Temmuz 1928 tarihinde Taraklı İlkokulunu pekiyi derece ile bitirdikten sonra babasından Kur'an eğitimi olarak hıfzını tamamlamıştır. 1937 yılında (17-18 yaşlarında iken), Ramazan ayı öncesinde birkaç günlüğüne İstanbul'da oturan halasını ziyarete gider. Bir namaz vakti Aksaray'daki Camcılar Mescidinde<sup>7</sup> Kur'an okur. Namazdan sonra halasının komşusu olan şair, duâgûy Hâfız Hasan Mücteba Bey ile tanışır. Kendisi o günü şöyle anlatmaktadır: "...Ben daha İstanbul'u bilmiyorum. Kimseyi de tanımıyorum. Aşka geldim orada Kur'ân-ı Kerîm okudum. İmamlardan da izin almadan içimden geldi okudum. Usulsüzdür ama usul falanda bilmiyoruz o zaman...Hâfızım fakat talimim yok. Güzel okumayı bilmiyorum. İşlenmemiş demir gibiyim yani. Orada tanıştık o zatla..." Genç Sâim Taraklı'ya döneceğini söyleyince Mücteba Bey ona: "Gitme, ben seni Hâfız Hasan Akkuş Hoca'ya götürüyüm, ondan talim öğren" der.<sup>8</sup> Bunun üzerine babasına bir mektup yazarak durumu anlatan Sâim İstanbul'da Kur'an talimi yapmak için izin ister. Babası bu isteğini kabul eder. "Git, biraz ağzın düzelsin, müsaade ediyorum" der. Böylece Sâim Özel'in İstanbul yılları başlamıştır. Mektubunda babasının, annesini de temsilen söylediği "Gurbetteyim diye üzülme, biz senin istikbalin için burada hasretliğine katlanıyoruz" şeklindeki sözleri onun yüreğinde derin bir iz bırakmış olmalı ki, ömrünün son demlerinde bu mektubu hala sakladığını hatıralarında zikredecektir.<sup>9</sup>

7 Camcılar Mescidi (Gureba Hüseyinağa Mescidi) (1494). Gureba Hüseyinağa mahallesinde Aksaray Yeraltı Çarşısı'nın hemen yanındaki tramvay yolu üzerinde idi. Mescit 1894 depreminde yıkılmış, Sultan II. Abdülhamid devrinde dönemin üslubuyla tekrar yapılmıştır. Minarenin köşesinde 1740 tarihli bir çeşmesi mevcuttu. Cami ve çeşmeler 1956-1957 yıllarında yol yapım çalışması sırasında 54 camiyle birlikte ortadan kaldırılmıştır. (*Aksaray Camcılar Mescidi*, İSTED-İstanbul Çevre Kültür ve Tarihi Eserleri Koruma Derneği, Erişim: 20.10.2017)

8 Sâim Özel, "Hat Türkiye'de Büyük İliği Görüyor" (Görüşmecisi: Fahri Tuna), *İrmak* 60, 8, 9.

9 Özel, "Tarihe 1000 Canlı Tanık - İçimizden Biri", 20.



Şekil 2. Hâfız Sâim Özel'in Kıraat İcâzetnâmesinin Tasdik Sayfası (Yusuf İzzettin Sav görsel arşivi)

Mücteba Bey bir sabah Genç Sâim'i alır, Nuruosmaniye Camii'ne, Hâfız Hasan Akkuş hocaya götürür. O zaman resmi Kur'an Kursu başka yerde yoktur. Hasan hoca Diyanetten izinli Kur'an dersi vermektedir. Elini öper ve onun talebesi olur. Aksaray'da halasının yanında kalarak derslerine devam eder. *Sübhaneye* duasıyla başlamıştır talime. Beş gün, on gün, on beş gün o hazırlanır okur, hoca yine "çalış" der. Üzülüğünü anlayınca: "Oğlum anladım sen üzülüyorsun. Ama bu temeldir. Temeli sağlam atalım ki üzerine yapacağımız bina kuvvetli olsun" der. Yirmi günde ancak geçer *Sübhaneye* talimini. Sonra sırasıyla dua ve sûreleri, baştan sona Kur'ân-ı Kerîm'i talim eder hocasının önünde.<sup>10</sup> 2 Mart 1941 tarihinde de Nuruosmaniye Kur'an Kursu'ndan Ömer Nasuhi Bilmen ve Hasan Akkuş imzalı hâfızlık belgesini alır.<sup>11</sup>

O İstanbul'da başka hocalarından da istifade etmiş, seb'a, aşere, takrib, tayyibe gibi kıraat ilimlerini tahsil etmiştir. 1956 yılında Bayezid Camii vâizi

10 Özel, "Hat Türkiye'de Büyük İliği Görüyor", 8, 9.

11 Bektaşoğlu, "Sâim Özel Biyografisi", 7.



Hacı Hâfız Mehmed Emin İstanbulî onaylı kıraat icâzetini almıştır. Hangi hocalardan ne şekilde istifade ettiği icâzetnâmesinde şöyle belirtilmiştir:

“...Gedikpaşa Dîvânî Alipaşa Camii imamı Taraklılı Hâfız Sâim Efendi Kur'an hıfzını babası Hâfız Hüseyin Efendi'den, mehâricü'l-hurûfu Nuruosmaniye Camii imam hatîbi Hâfız Hasan Efendi'den tamamladıktan sonra, bütün mütevâtir kıraatları da öğrenmek istedi. Sultan Mehmed Han Camii imam hatîbi merhum Hâfız Ömer Efendi'den (Fâtîha sûresi'nden başlayıp Nîsâ sûresi'ne kadar) seb'a ve aşere (tariklerini) öğrendi. Onun vefatından sonra, Sultan Selim Han Camii imam hatîbi şeyhü'l-kurrâ Hâfız Hamdi Efendi'den (Nîsâ sûresi'nden başlayıp Kur'an'n sonuna kadar) hatmetti. Tekrar başlayıp Duhâ sûresine kadar tayyibe ve takrîb üzerine başka bir hatim yaptı. Hâfız Hamdi Efendi rahmet-i Rahmâna kavuştuktan sonra gelip tekrar Duhâ sûresi'nden başlayarak hatmi tamamladı. Ben...Bayezid Camii vâizi Hacı Hâfız Muhammed Emin İstanbulî”

Hat hocası Mustafa Halim Efendi'nin rikâ'/icâze hattıyla, on beş sayfa halinde yazdığı bu icâzetnâme 12 Rebîu'l-âhir 1376 (16 Kasım 1956) tarihini taşımaktadır. İlk sayfada başlık tezhibi, beyne's-sütûrlü ilk iki sayfanın kenarlarında halkârî bezeme yapılmıştır. Her sayfada metin altın cetvellerle çevrilmiş, zahriye sayfasi köşebendler ve çiçek buketi ile süslenmiştir. (Şekil 2).

İlim uğruna bütün zorlukları göze alan genç Sâim bu yıllarda önce halasının yanında, daha sonra cami evlerinde, lojmanlarında, gayri müsait yerlerde vakit geçirmiştir.<sup>12</sup> Bir taraftan da mesleğe intisap etmek ümidiyle müezzinlik için Vakıflar'a dilekçe verir. O dönemde imam ve müezzinlerin tayinleri Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yapılmaktadır. Girdiği müezzinlik imtihanını kazanarak Eminönü'ndeki Yeni Cami'de müezzin vekili olarak göreve başlar ve altı ay bu görevine devam eder.<sup>13</sup> Daha sonra 27 Nisan 1938 tarihinde başladığı Yeni Cami müezzin vekilliğini takiben sırasıyla Kocamustafapaşa Sümbülefendi Camii müezzin-kayyımlığı (4 yıl), Nuruosmaniye Camii müezzin-kayyımlığı ve imam-hatipliği (4 yıl), Gedikpaşa/Dîvânî Ali Camii imam-hatipliği (14 yıl) görevlerinde bulunur. Dışarıdan sınavlarını vererek 1 Temmuz 1963 tarihinde İstanbul Gedikpaşa Ortaokulunu bitirir. Son olarak 14 yıl süren Süleymaniye Camii imam-hatipliği<sup>14</sup> görevlerinin ardından 5

12 Özel, “Tarihe 1000 Canlı Tanık - İçimizden Biri”, 20.

13 Özel, “Hat Türkiye'de Büyük İlgi Görüyor”, 9.

14 1980 yılında hat derslerine devam eden talebelerinden Mehmed Fatih Çıtak merhum Sâim Özel'den şu hatırayı nakletmektedir: Bir gün camiden çıkıp İskenderpaşa Camii'ne Mehmet Zahid Efendi'nin sohbet ve ziyaretine gitmiştim. Odaya girdiğimde içerisi neredeyse tamamen doluydu. Tam kapıdan yer bulmak için içeri gireceksen, yani ayakta bulunduğum sırada Hocaefendi'ye bakıyordum ki şu ana kadar kim olduğumu tespit edemediğim birisi Hocaefendi'ye; 'Efendi Hazretleri, bir dua buyurun da bizim Hattat Köse Sâim Efendi selâtin camilerden birine imam oluversin' diye seslendi. Hemen Hocaefendi Hazretleri kapıda ayakta beklemekte olan fakire döndü, tebessüm ve nazar ederek 'Hadi inşallah bir selâtin

Ekim 1981 tarihinde emekliye ayrılır.<sup>15</sup> 56 yıl örnek bir uyumluluk içinde birlikte yaşadığı eşi Sâime Hanımın ifadesiyle; mesleği ile ilgili ne varsa öğrenmeye çalışmış, daima görevini en iyi şekilde yapma çabasıyla<sup>16</sup> 43 yıl hizmet etmiştir.

Sâim Özel 1950’li yıllarda tasavvuf musikisine de ilgi duyar. Usul ve ilahiler öğrenir. Sesi de müsait olduğundan İstanbul’un birinci derecede mevlidhanlarından olmuştur.<sup>17</sup> Cumhuriyet döneminin ünlü hânende, bestekâr ve mevlidhanlarından Hâfız Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar* adlı kitabında Hâfız Sâim Özel’i şöyle anlatmıştır: “Güzel, tatlı, müsait, asaletli bir sesi var. 19 perde üzerinde okuyabiliyor. Pest perdelere pek tenez-zül etmiyor. Yükseklerde dolaşmaktan zevk alıyor. Oysaki sesi için perdenin alçağı ile yükseği birdir. Bu arkadaş kadirşinas, hatırşinas, müeddeb, efendi ruhlu bir zattır. Mevlidde Kur’an’dan, ezanda mevlidden daha muvaffak oluyor...”<sup>18</sup> Ancak Kur’an kıraatini olumsuz yönde etkilediğini görünce bilahare mevlidhanlığı bırakır.<sup>19</sup> O cami mûsikisi geleneğinin son temsilcilerinden ve Hâfız Sâmi, Hâfız Osman, Hâfız Kemal, Hâfız Cemal, Hâfız Burhan gibi “hâ-nende-gazelhan” hâfızlar devrinin belki de son tanığıdır.<sup>20</sup>

### 3. Hat Sanatına İntisabı ve Bu Alandaki Çalışmaları

Merhum Sâim Özel, 1990’larda Birlik Vakfı’nın Çemberlitaş’taki merkezinde, zamanın hattatlarının da bulunduğu bir sohbet ortamında gençlik yıllarında hat sanatına ilgi duymasının sebebini şöyle izah etmişti:

*“O yıllarda (1940’lı yıllar) Güzel Sanatlar Akademisi’nin yüzlerce talebesi olmasına rağmen zamanın gençleri bu bölüme (Türk Tezyini Sanatlar Şubesi) rağbet etmiyordu. Hat sanatı neredeyse unutulmuş, kenara itilmiş durumdaydı. Bir din görevlisi olarak Recep (Berk) kardeşimle beraber düşündük ki,*

camisine imam ol’ diye duada bulundu. Orada bulunan herkes âmin dedi. Fesühbanallah, 3 ay sonra bir tebligat geldi, o kadar hâfız ve hoca varken fakire Süleymaniye Camii imamlığı nasip oldu. Mehmet Efendi Hazretleri’nin âşikar bir kerametidir. İşte elhamdülillah o günden emekliliğe kadar Cenab-ı Hakk bize Süleymaniye Camii’nin mihrabında imamlık nasip etti. (Sn. Mehmet Fatih Çıtlak’ın 10 Şubat 2018 tarihinde verdiği yazılı nottan)

- 15 Özel, “Hat Türkiye’de Büyük İlgi Görüyor”, 11, 12; Bektaşoğlu, “Sâim Özel Biyografisi”, 7; Tuna, “Taraklının İki Çınarından Birisi Çöktü”, 34.
- 16 Sâime Özel, “Bir Evlilikte Yaşanabilecek En Güzel Uyuma Örnek Bir Aile – Sâim ve Sâime Özel”, (Görüşmecî: Müjgân Zaman), *Irmak* 60, 16.
- 17 Özel, “Hat Türkiye’de Büyük İlgi Görüyor”, 10; Bektaşoğlu, “Sâim Özel Biyografisi”, 7.
- 18 Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1951), I/219.
- 19 Talebelerinden Yusuf İzzettin Sav, merhum Sâim Özel’in: “Bir zamanlar mevlüd çok moda oldu. Her yere çağırırlardı. Baktım ki Kur’an’daki mahrecim kayıyor, mevlüdü bıraktım. Yoksa zengin olurdu. Anladım ki bu Kur’an işi dünyalık işi değil, Kur’an’a ağırlık verdim” dediğini naklediyor. (11 Kasım 2017 tarihinde, İskenderpaşa Camiinde yaptığımız görüşmeden).
- 20 Abdullah Uysal, “Hem Okudu Hem Yazdı”, *Irmak* 60, 6.

bu Müslüman-Türk sanatı unutulup gitmesin, biz öğrenelim de bizden sonrakilere bunun ne olduğunu gösterebilelim... Bir de o zamanlar Güzel Sanatlar'a bir Alman çocuğu gelmeye başlamıştı. Babası İstanbul Üniversitesi'nde hocaymış, demiş ki oğluna; 'Türkler bu sanatı kaybediyorlar git bunu öğren'. Baktım Alman çocuğu bizim sanatımızı öğreniyor, bizim yazdığımız ibarelere anlam veriyor...Kendimi ayıpladım...

Recep kardeşimle Fındıklı'daki Güzel Sanatlar Akademisi'ne hat dersi almak için gittik. Fevzi Çakmak'ın damadı Burhan Toprak<sup>21</sup> o zaman Güzel Sanatlar Akademisi'nin müdürü idi. Önce Hacı Kâmil Efendi bizim misafir öğrenci olarak kabul edilmemiz için müdür beye inci gibi rik'a hattı ile uzun bir mektup yazdı.<sup>22</sup> Müdür onu hatıra olarak sakladı. Böylece misafir öğrenci olarak haftada iki gün devam etmeye başladık. Kamil Akdik Hoca'ya yazılarımızı gösteriyorduk. Aynı odada Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey tezhip dersi veriyordu. Beşiktaşlı Hacı Nuri Efendi'de geliyordu. Bunlar yaşlı hocalardı. Daha sonra Halim Özyazıcı buraya tayin edildi. Bize esas yazıyı öğreten o oldu. Diğerlerinden de meşklerimiz var ama en çok o üzerimize düşer, peşimizi bırakmazdı. En ince noktalarına kadar anlatırdı. Bir sıra sülüs, bir sıra nesihle bize yazdığı meşklere vardı. Biz onlara bakarak çalışırdık. Hem yazılarımızı göstermek, hem de sohbetinde bulunmak için senelerce devam ettik. Benim üzerime çok düşer, 'aman Sâim sakın bırakma' derdi..."<sup>23</sup>

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Nuruosmaniye Camii'ndeki müezzinliği sırasında aynı camide görevli arkadaşı Recep Berk ile birlikte Devlet Güzel Sanatlar Akademisi bünyesinde eğitim veren Türk Tezyini Sanatlar Şubesi'nin Hat Kısmına müracaat ederler. Misafir talebe olarak kabul alıp haftada iki gün devam başlarlar ikisi birlikte. Önce hocaları Hacı Kamil Akdik'ten sonra ikinci hocaları Beşiktaşlı Hacı Nuri Korman'dan ders alırlar. En çok da Halim Efendi ile çalışmıştır Sâim Özel.<sup>24</sup> Medresetü'l-Hattâtîn'in ilk mezunlarından ve zamanın önde gelen hattatlarından olan Mustafa Halim Özyazıcı Ağustos1946'da Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'ne hüsn-i hat hocası olarak tayin edilmiş, 1 Mart 1963 tarihinde de yaş haddinden emekliye

21 1936 yılında akademinin müdürlüğüne atanan Burhan Toprak Türk Tezyini Sanatları Bölümünün açılmasına da öncülük etmiş, Akademi'de 1948 yılında çıkan yangından sonra müdürlükten ayrılmıştır. Fundagül Apak, *Evreni Kalbinde Bulan Adam Burhan Toprak ve Sanatının Türk Edebiyatındaki Yeri* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 11-14.

22 Hacı Kamil Akdik 24 Temmuz 1941 tarihinde vefat etmiştir (Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, 256). Kendi ifadesine göre bir süre Kamil Akdik'e de ders gösterdiği dikkate alınırsa Sâim Özel'in hat derslerine bu tarihten bir müddet önce başlamış olduğu anlaşılır.

23 Mehmet Memiş, "Devri Kapandı Denilen Yıllarda Hat Sanatına Sahip Çıkanlardandı", *İrmak* 60, 31.

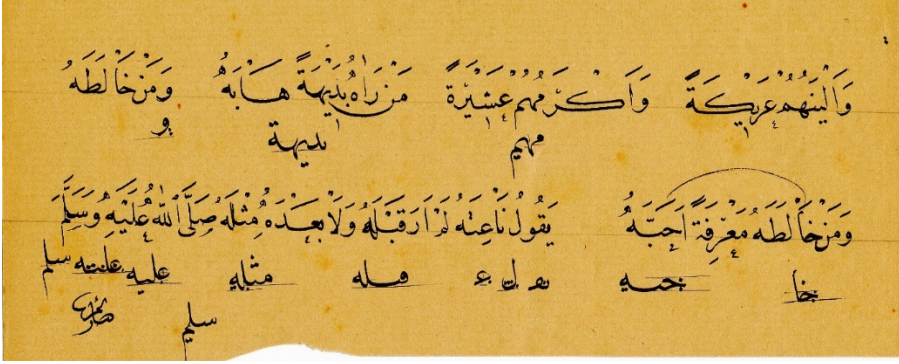
24 Özel, "Hat Türkiye'de Büyük İlgi Görüyor", 10.

ayrılmıştır.<sup>25</sup> Halim Hoca derse devam eden asli ve misafir talebeleri için bir kayıt defteri tutmuştur. Ölümünden sonra antikacılar intikal eden bu defterde Sâim Özel'de kayıtlı misafir öğrencileri arasında yer almaktadırlar. "1949-1950- Ders Yılı Talebeleri" başlığı altındaki bir sayfanın sağ tarafında:

"Sâim Efendi

Yazı Talebesi - Misafir

Nuruosmaniye Camii Şerîfi Müezzini" bilgileri, sol tarafında da vesikalık bir resmi bulunmaktadır.<sup>26</sup>



Şekil 3. Halim Efendi'nin, Talebesi Sâim Özel'in Meşkine Yaptığı Çıkartmalar (M. Memiş Arşivi)

Sâim Özel'e hocası Halim Özyazıcı'nın "Sâim Bey'e" notunu düşerek yazıp verdiği ilk nesih meşki 20 Aralık 1948 tarihini taşımaktadır.<sup>27</sup> Ancak kendisi Güzel Sanatlar Akademisi'ndeki derslere ilk olarak Hacı Kamil Akdik'le başladıklarını, ikinci hocalarının da Beşiktaşlı Hacı Nuri Korman olduğunu ifade ettiğine göre<sup>28</sup> bu tarihten daha önce başlamış olduğu açıktır. Birçoğunun üzerinde "Hâfız Sâim Efendi'ye" veya "Hâfız Sâim Bey'e" kayıtlarının bulunduğu bu meşkler nesih, sülüs ve rik'a yazı çeşitlerinden olup tam takım halindedirler. Bunlardan en geç tarihi taşıyan kısım, mürekkebat aşamasında çalışılan metinlerden, "Elif Kasidesi" olarak da bilinen Arapça kasidenin "Tı" harfiyle başlayan satırdır. Bu satır 6 Mayıs 1962 tarihini taşımaktadır<sup>29</sup> ki, ilk meşk tarihi de dikkate alınır Sâim Özel'in, hocası Halim Özyazıcı'nın derslerine 14 yıl kadar belirli aralıklarla devam ettiği anlaşılmaktadır. Elbette son meşk tarihi ders alışverişinin bittiği anlamına gelmez. Hocasıyla irtibatı Halim Özyazıcı'nın bir Pazar akşamı evinden çıkıp yolun karşı tarafına geçerken

25 M. Uğur Derman, *İslam Kültür Mirasında Hat Sanatı* (İstanbul: IRCICA, 1992), 227; Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, 284.

26 Süleyman Berk, "Hattat Mustafa Halim Özyazıcı ve Tuttuğu Talebe Kayıt Defterleri", *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2015), 27, 29.

27 Sâim Özel (haz.), *Hat Örnekleri* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 29.

28 Özel, "Hat Türkiye'de Büyük İliği Görüyor", 10.

29 Özel, *Hat Örnekleri*, 28.

bir arabanın çarpması sonrasında, 30 Eylül 1964 tarihinde vefatına<sup>30</sup> kadar sürmüştür. Kendisi de yayınladığı *Hat Örnekleri* kitabının takdim kısmında ders alma müddetini yuvarlak olarak 15 – 20 yıl şeklinde ifade ediyor. Yine meşkler üzerindeki tarih kayıtlarına göre Sâim Özel, Halim Hoca'dan 1948 sonlarından 1950 yılı sonlarına kadar nesih, 1951 yılı başından 1962 ortalarına kadar sülüs, 1957-58 yıllarında da, devam eden sülüs yazı çalışmalarıyla birlikte rik'a dersleri almıştır.<sup>31</sup>

Sâim Özel'in hat sanatına önemli bir katkısı da yukarıda bahsedilen bu meşklere bastırarak yazı çalışanların istifadesine sunmuş olmasıdır. "Numûnetü'l-Hutût / Hat Örnekleri" başlıklı bu meşk mecmuası Cumhuriyet döneminde Türkiye'de basılan ilk örnektir. Üçdal Neşriyat tarafından 1969 ve 1976 da iki baskısı yapılmış, diğer İslam ülkelerine de yayılmıştır. 24 x 16.5 cm boyutlarında 64 sayfadan oluşan kitabın ilk sayfasında Sâim Özel'in "*Bu nâciz eseri hocam merhum Hattat Hacı Halim Özyazıcı'nın ruhuna ithaf ediyorum*" ifadesi bulunmaktadır. Takdim yazısında ise: "... Bu örnek mecmuayı neşretmeye beni sevkeden yegâne saik, merhum üstadıma bir kadirşinaslıkla ruhunu ta'ziz etmek ve kendisine 15 ila 20 sene gibi uzun yıllar hizmet etmekle iktisab etmiş olduğum çok kıymetli meşklerini... ehl-i merakın istifadelerine arz etmek suretiyle naçizane bir hizmette bulunacağıma kani olmamdır" der. Sırasıyla sülüs, nesih ve rik'a meşklerinin sıralandığı sayfalarda Sâim Özel'in hat talimi ile ilgili kısa bilgiler içeren açıklamaları da bulunmaktadır. Kitabın son kısmına Halim Özyazıcı'nın da hocası olan Hattat Hasan Rıza Efendiye ait sülüs nesih karalama sayfaları, "ebced" satırları ve Hz. Ali'nin (r.a.) yazı konusundaki rivayetleri eklenmiştir. En son sayfada yer alan sülüs ve nesih yazıyla yazılmış 1374 (1954-55) tarihli "rabbiyessir..." satırları Sâim Hoca'ya aittir. Kendisi için "icâzet makamında" ifadesiyle tanımladığı bu yazıları o zamanın en başta gelen hattatları Hamid Aytaç, Abdülkadir Saynaç ve hocası Mustafa Halim Özyazıcı tarafından takdir ve tebrik ifadeleri ile tasdik edilmiştir.<sup>32</sup> Kitabın arka kapağında ise Hattat Hamid Bey'in; "Sâim Bey tarafından bir kadirşinaslık eseri Hattat Halim'in basılan meşklerini sevinçle gördüm. Benim eserim demektir. Merhuma bezleyeceğim emeklerimin mebzul meyveleri ne yazık ki ufûlünden sonra kıymetli talebesi H. Sâim'in eseri himmetiyle meydana geliyor. Kıymetli talebem Halim'e Cenâb-ı Hak'tan rahmet diler, kardeşim H. Sâim'i... tebrik eylerim" şeklindeki takriz cümleleri yer almaktadır.

30 Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, 284.

31 Özel, *Hat Örnekleri*, 5-55; Sâim Özel, hocası Halim Beyin 1964'te vefatına kadar onunla irtibatını kesmemiştir. Kendisi zaman zaman Halim Hocanın Topkapı Cevizlibağ semtindeki bağ evine ders göstermek için gittiğini, hocasının ona çok değer verdiğini, hatta kendi eliyle kahve yapıp ikram ettiğini sohbetlerinde anlatmıştır. Yusuf İzzettin Sav, "Muhterem Üstadım Hâfız, Hattat Hacı Sâim Özel", *İrmak* 60, 22, 23.

32 Özel, *Hat Örnekleri*, 1-64.



Şekil 4. Sâim Özel'in Hâmid Aytaç'tan Aldığı Sülüs-Nesih İcâzetnâmesi (Niyazi Kaynar koleksiyonu, Taraklı)

Sâim Özel, hocası Halim Beyin kendisini daima teşvik ettiğini ve icâzet vermeyi düşündüğünü, ama buna ömrünün vefa etmediğini söylerdi. Hamid Aytaç'tan ders almadığını ama Cağaloğlu'ndaki yerine zaman zaman gittiğini, isteği üzerine ona bazen aşır okuduğunu, Halim Hoca'nın vefatından sonra yazılarını ona gösterdiğini ve daha sonra icâzetini Hamid Aytaç'tan aldığını<sup>33</sup> anlatırdı. Merhum Hamid Beyin tasdik ettiği 1395/1975 tarihini taşıyan bu sülüs nesih icâzet kıtası vefatından sonra Taraklı'daki yakınlarına intikal etmiştir (şekil 4).

#### 4. Eserleri

Mütevazı kişiliği ile çevresindekilere daima, "ben önce hâfız, sonra hattatım" diyen<sup>34</sup> merhum Sâim Özel, müezzin veya imam olarak 43 yıl başarıyla sürdürdüğü mesleğinin yanında, uzun yıllar emek verdiği hat sanatı alanında da önemli çalışmalar yapmıştır. Cami yazıları, levhalar, mecmualar ve çeşitli formlarda sayfalar yanında bir de mushaf-ı şerîf yazmıştır. Celî yazılarının kalıpları ve bazı levhaları halen Taraklı Kültür Evinde muhafaza edilmektedir. Onun bu alandaki çalışmaları şu şekilde sıralanabilir:

33 Memiş, "Devri Kapandı Denilen Yıllarda Hat Sanatına Sahip Çıkanlardandı", 31; Özel, "Hat Türkiye'de Büyük İlgi Görüyor", 11.

34 Mehmet Erkal, "Taraklı'lı Bir Ulu Çınar Hakkında", *Irmak* 60, 3; Ahi Naci İşsever, "Saat Durdu, Edebin Ritmi Zembereğini Çözdü", *Irmak* 60, 4.

## 4.1. Camilerdeki Yazıları

### 4.1.1. Kaliçeci Hasanağa Camii/Fatih

Beyazıt Mahallesi, Ordu Caddesi'nde bulunan cami, Halıcı (Kaliçeci) Hasan Ağa tarafından yaptırılmıştır. İnşa tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte bânisi Hasan Ağa'nın cami yakınındaki 926/1519 tarihli kabir kitâbesi dikkate alındığında, bu tarihten önce yapıldığı açıktır.<sup>35</sup> Mevcut kitâbesine göre 1275/1751 yılında yeniden inşa edildiği anlaşılan camiiin mihrap âyeti merhum Sâim Özel tarafından yazılmıştır. Ancak son yıllarda yapılan tadilatla mihrap kısmı çini ile kaplandığı için mermer mahkuk 1385/1965-66 tarihli bu yazı yerinden kaldırılmıştır. 2007 yılına ait resimlerde, celi sülüs hattıyla “*Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir*” meâlindeki Bakara sûresi 144. Âyeti görülmektedir.<sup>36</sup> (şekil 5)

### 4.1.2. Selmanağa Camii/Üsküdar

Cami, adını bânî Selman Ağa'dan alan Selman-ı Pak Caddesi ile Hakimiyet-i Milliye Caddesi'nin birleştiği köşededir. Sultan II. Beyazıt döneminde Babüssaade Ağası Selman Ağa tarafından 1506 yılında inşa ettirilmiştir. Kuzeydeki avlu duvarı ve kesme taş kemerli avlu kapısı 1965'te yaptırılan cami 1973 tarihinde Süleyman Çakır adlı bir hayırsever tarafından yenilenmiştir.<sup>37</sup> Câmiin giriş kapısı üstünde, eski kitâbenin hemen altında bulunan taşa mahkuk kitâbe merhum Sâim Özel'e aittir (şekil 6). 1386/1966-67 tarihli kitâbede; “*...Muhakkak ki namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır*” meâlindeki Nisâ sûresi'nin 103. âyeti yazılıdır.

35 Hüseyin Ayvansarayı, *Hadikat'ül-Cevâmi'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281), 1/93.

36 Nihat Bayram, *Hattat Sâim Özel'in Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mezuniyet Çalışması, 2007), 41.

37 Üsküdar Selmanağa Camii, “*istanbuldakiCamiler.com*” (Erişim 10 Kasım 2017)



Şekil 5. Kalyecci Hasanağa Camii'nin Bugün Yerinde Bulunmayan Mihrap Âyeti (Bayram, Hattat Sâim Özel'in Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri. 41).



Şekil 6. Sâim Özel'in Üsküdar Selmanağa Câmii Giriş Kapısı Üstündeki Yazısı.



Şekil 7. Ayazma Camii Revzenlerindeki Sâim Özel İmzalı Celî Yazılar (M. Memiş görsel arşivi)



### 4.1.3. Ayazma Camii/Üsküdar

Cami, Ayazma adıyla bilinen semtte, Ressam Ali Rıza Bey ve Mehmet Paşa Değirmeni sokakları arasındadır. Sultan III. Mustafa tarafından, validesi Mihrişah Emine Sultan ile ağabeyi Şehzade Süleyman adına 1174/1760-61 de yaptırılmıştır.<sup>38</sup> Camiinin ikinci sıra pencerelerindeki revzenlerde uygulanan celi sülüs yazılar Sâim Özel'e aittir. Yazılar batı duvarında 5, kible ve doğu duvarlarında dörderden 8 olmak üzere toplam 13 pencerede, altı üstlü iki sıra halindedir. Üst kısımlarında, sağ-arka (kuzey-batı) pencereden başlayarak Haşr sûresinin son iki âyeti (23. ve 24. âyetler), alt kısımlarında da yine aynı yerden başlayarak salavât-ı şerîfeler<sup>39</sup> devam etmektedir. Mihrabın iki yanındaki iki pencere bu sıralamadan ayrı tutulmuştur. Bunlardan sağdakinde, “*lâ ilâhe illallâhü'l-melikü'l-hakku'l-mübîn*” soldakinde ise, “*Muhammedünresûlullahisâdiku'l-va'di'l-emîn*” ibareleri yer almaktadır. İmza ve H. 1389 (1969) tarihi mihrabın sağındaki (batısındaki) bölümün alt satırındadır (şekil 7).



Şekil 8. Hasodabaşı Behruzağa Camii Girişindeki Sâim Özel İmzalı Celi Âyet-i Kerîme.

38 Tahsin Öz, *İstanbul Camileri* (İstanbul: Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, 1964), 103; Semavi Eyice, “Ayazma Câmii”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 4/230; Üsküdar Belediyesi, “Ayazma Camii” (Erişim 10 Kasım 2017).

39 Bu salavâtı şerife şöyle okunmaktadır: “Allâhümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammedin bahri envârîke ve ma’deni esrârîke ve lisâni hüccetike ve arûsi memleketike ve imâmı hadratike ve hâtemi enbiyâike ve hayri halgıke ve ehabbi’l-halğı ileyke abdike ve rasûlike’n-nebiyye ve alâ âlihî ve sahbihî ecmaîn”.

#### 4.1.4. Hasodabaşı Behruzağa Camii/Fatih

Has Odabaşı Camii veya Behruz Ağa Camii Şehremini İbrahim Çavuş Mahallesi, Mevlânakapı Caddesi'nde bulunmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın odabaşısı Behruz Ağa tarafından 972/1562 yılında Mimar Sinan'a yaptırılmıştır. Cami 1983 yılında esaslı bir tamir görmüştür.<sup>40</sup> Giriş kapısı üstündeki 1389/1969 tarihli kitâbe Sâim Özel'e aittir. Mermer üzerine hakkedilmiş olan celî sülüs kitâbenin zemini koyu yeşil, yazılar altın varak kaplıdır. Yukarıda bahsedilen Üsküdar Selmanağa Camii'nin cephesindeki (Nisâ sûresi 103. âyeti) nin bir benzeridir (şekil 8).



Şekil 9. Kasımpaşa Büyük Camii Şadırvan Yazılarından Bir Bölüm

#### 4.1.5. Kasımpaşa Büyük Camii Şadırvanı/Beyoğlu

Bu cami Kanûnî Sultan Süleyman döneminin Rumeli Beylerbeyi Güzelce Kasım Paşa tarafından 940/1533-34 yılında yaptırılmıştır. Mimar Sinan'ın eseri olan yapı geçirdiği yangınlar sonucu 1135/1723 tarihinde ve 19. yüzyılda Sultan Abdülaziz zamanında yeniden inşa edilmiştir. Avludaki 1287/1870 tarihli şadırvan ise Başyoklamacı Osman Efendi tarafından annesi Esmâ Hanım için yaptırılmıştır.<sup>41</sup> 16 kenarlı mermer şadırvanın orta kuşağında yer alan 1397/1977 tarihli yazılar Sâim Özel'in imzasını taşımaktadır. Her bir kenarda birbirini takip eden ayrı paftalar halinde, celî sülüs hattıyla yazılan metinler şöyledir:

40 Hakkı Alçep - Erdal Karaman, *Fatih Camileri ve Mescidleri* (İstanbul: Fatih Müftülüğü, 2017), 147.

41 Hüseyin Ayvansarayı, *Hadikatü'l-Cevâmi'* 2/2-4; Sema Doğan, "Kasımpaşa Câmii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 24/549-550.

- a) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ الْكَرِيمِ
- b) أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
- c) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
- d) إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا<sup>42</sup>
- e) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا<sup>43</sup>
- f) وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا<sup>44</sup>
- g) عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا<sup>45</sup>
- h) وَسَقِيهِمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا<sup>46</sup>
- i) وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ<sup>47</sup>
- j) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
- k) الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ<sup>48</sup>
- l) الوضوء سلاحُ المؤمن<sup>49</sup>
- m) الْخَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْمَاءَ طَهُورًا أَوْ جَعَلَ الْإِسْلَامَ نُورًا<sup>50</sup>
- n) اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِي مِنَ التَّوَّابِيْنَ وَاجْعَلْنِي مِنَ الْمُتَطَهِّرِيْنَ<sup>51</sup>
- o) 52 هر طرفه نائل ایتسون نیجه خیر صالحه
- p) 53 روح اسما حانمه کوندرسن فاتحه ۱۲۸۷

42 "İyiler ise, kâfir katılmış bir kadehten (Cennet şarabı) içerler." Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, haz. Ali Özek vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), el-İnsân76/5.

43 "(bu) Allah'ın has kullarının içtikleri ve akıttıkça akıttıkları bir pınardır." (el-İnsân76/6).

44 "Onlara orada bir kâseden içirilir ki (bu şarabın) karışımında zencefil vardır." (el-İnsân76/17).

45 "(Bu şarap) orada bir pınardandır ki adına Selsebil denir." (el-İnsân76/18).

46 "Rableri onlara tertemiz bir içki içirir." (el-İnsân76/21).

47 "...ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı (görüp düşünmедiler mi ?)" (el-Enbiyâ 21/30).

48 "Temizlik imanın yarısıdır." (Müslim, "Tahâre", 1).

49 "Abdest mü'minin silahıdır." Abdül Kâdir Geylânî, *Gunyetü't-Tâlibîn*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Sağlık Yayınevi, 2016), 468.

50 Abdest duâsı: "Suyu temiz(leyici) ve İslâm'ı nur kılan Allah'a hamdolsun." Mustafa Asım Köksal, *İslam İlmihali* (İstanbul: Bahar Yayıncılık, 2014), 79.

51 Hz. Peygamber (s.a.s.) in abdestin bitiminde okuduğu rivayet edilen bu dua: "Allahüm! Beni tevbe edenlerden ve temizlenenlerden eyle" anlamındadır. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı" (Erişim 26 Mart 2020).

52 "Her tarafta nâil itsün nice hayır sâlihe"

53 "Rûh-u Esmâ Hanım'a göndersin Fâtıha 1287". 1287 (1870) tarihi şadırvanın inşa tarihidir.



Şekil 10. Aynalıçeşme Camii Şadırvanındaki Yazıların Tarih ve İmza Kısmı.

#### 4.1.6. Fındıkzâde Aynalıçeşme Camii ve Şadırvanı/Fatih

Aynalıçeşme Camii'nin bânisi Sultan IV. Murad'ın musahiplerinden Silahtar Bıyıklı Mustafa Paşadır. Paşanın camiye bitişik olarak yaptırdığı çeşmenin kitâbesi 1046/1636-37 tarihini taşımaktadır.<sup>54</sup> Mollagürani Mahallesi, Sarayhamamı Sokağında bulunan cami son yıllarda yanmış ve harap olmuş, 1976 yılında halkın yardımlarıyla betonarme ve üstü ahşap çatılı olarak yeniden yapılmıştır. Kesme taştan ve klasik üslupta yapılmış ayna taşı ve çeşmesi de tamir edilmiştir.<sup>55</sup> Camiinin giriş kapısı üstünde ve avlusundaki şadırvanın orta kuşağında bulunan yazılar Sâim Özele aittir. Giriş kapısı üstündeki besmele ve Nisâ sûresinin 103. Âyeti celi sülüs hattıyla mermerde hakkedilmiştir. 1395/1975 tarihli altın varak kaplı bu yazıların zemini boyasızdır.

Avludaki ongen şadırvanın beş kenarında, aralarında birer kenar boşluğu bırakılarak paftalar halinde sırasıyla şu ibareler yazılıdır:

- a) أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ
- b) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
- c) عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا
- d) وَسَقِيهِمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا
- e) وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ

Mermerde hakkedilmiş olan 1397/1977 tarihli bu yazılar yaldızla boyanmış, zeminleri boş bırakılmıştır.

<sup>54</sup> Ayvansarayi, *Hadikatu'l-Cevâmi'*, 1/35.

<sup>55</sup> Alçep - Karaman, *Fatih Camileri ve Mescidleri*, 138.



Şekil 11. Gedikpaşa/Dîvânî Ali Camii Mihrabındaki Âyet-i Kerîme.

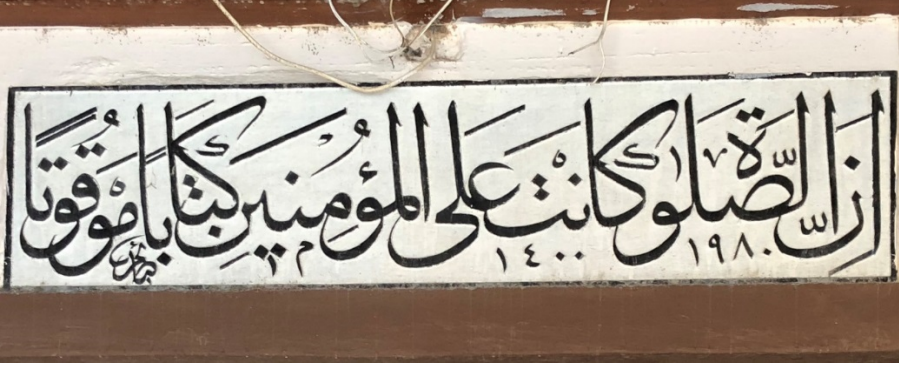
#### 4.1.7. Gedikpaşa/Dîvânî Ali Camii/Fatih

Mimar Hayreddin Mahallesi'nde, Gedikpaşa Caddesi ile Cami Sokağı'nın birleştiği köşede bulunan camiiin bânisi divan kâtibi Ali Efendi'dir. Fatih devri vezirlerinden Gedik Ahmed Paşa'nın yaptırdığı hamama yakınlığından dolayı Gedik Paşa Camii adıyla da anılmaktadır.<sup>56</sup> Mevcut kitâbesinden anlaşıldığına göre, bir yangın sonucu Bedestanî Hacı Ali tarafından 1285/1868 yılında yenilenen camiiin mihrabı üzerindeki Bakara sûresi 144. âyeti Sâim Özel'e aittir. "Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir" meâlindeki celi sülûs âyet ahşap üzerine işlenmiş, zemini lacivert renge boyanmıştır. İki tarafında lale motifi bulunan yazı 1400/1980 tarihli dir.

#### 4.1.8. Aşağı (Yeni) Cami/Taraklı

Ulucami Mahallesi, Ankara Caddesi üzerinde bulunmaktadır. Giriş kapısının sol kenarında yer alan yeni yazılı kitâbesine göre, bu caminin 1980 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Kapı üzerindeki taşa mahkuk kitâbe Sâim Özel imzalıdır (şekil 12). Hicrî ve Milâdî olarak 1400/1980 tarihini taşıyan kitâbede namaz ibadetinin müminler üzerine farz olduğunu bildiren Nisâ sûresi'nin 103. âyeti yazılıdır. Yazı zemini beyaz, yazılar ve çerçevesi siyah renktedir.

56 Ayvansarayı, *Hadikat'ul-Cevâmi*, 1/187; Alçep - Karaman, *Fatih Camileri ve Mescidleri*, 186.



Şekil 12. Taraklı Aşağı (Yeni) Camii Giriş Kapısı Üstündeki Sâim Özel İmzalı Âyet-i Kerîme.

#### 4.1.9. Süleymaniye Camii

Sâim Özel'in imzasını taşıyan yazılardan biri de merhumun yıllarca imamlığını yaptığı Süleymaniye Camii ana giriş kapısı perdesinin üzerinde bulunmaktadır. 1405/1984-85 tarihli bu yazıda "...Muhakkak ki namaz müminler üzerine vakitleri belli bir farzdır" meâlindeki Nisâ sûresi 103. âyeti yer almaktadır. Yazı kompozisyonu daha önce bahsedilen, Selmanağa Camii ve Behruz Ağa Camii giriş kapılarının üzerindekilerle yaklaşık olarak aynıdır. Yine daha önce Süleymaniye Camii içindeki fil ayağı üzerinde asılı bulunan,<sup>57</sup> "Sübhanallâhi ve bihamdihî sübhanallâhi'l-azîm" ibaresinin yazılı olduğu tarihsiz bir levhası sonradan yerinden kaldırılmıştır.



Şekil 13. Taraklı Yunuspaşa Camii Giriş Kapısı Üstündeki Sâim Özel İmzalı Âyet-i Kerîme.

57 Bayram, *Hattat Sâim Özel'in Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, 43.

#### 4.1.10. Yunuspaşa Camii/Taraklı

Sâim Özel'in memleketi Taraklı'nın en büyük tarihi yapısı olan bu camiin kimin tarafından, ne zaman yaptırıldığı tam olarak bilinmemektedir. Camiinin dışındaki Türkçe kitâbede ve yöre halkı tarafından Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında, burada kışlayan veziri Yunus Paşa'nın 1516 yılında yaptırdığı belirtilmektedir. Ancak Yavuz'un sefer sırasında konakladığı menzillere bakıldığında İstanbul, Gebze, İzmit, İzmit, Yenişehir Bozüyük, Eskişehir yolunu kullandığı, Taraklı'dan geçmediği görülmektedir. Yunus Paşa 1511'de Anadolu ve Rumeli Beylerbeyi, 1516'da Kubbe Veziri olduğuna göre cami 1511 – 1516 yılları arasında yapılmış olmalıdır.<sup>58</sup>

Yunuspaşa (Kurşunlu) Camii'nin yazıları merhum Sâim Özel'e aittir. Bilhassa sıva üzerine kalemişi tekniği ile uygulanmış olanları zayıf işçilik nedeniyle bir hayli deforme olmuş durumdadır. 1414/1993 tarihini taşıyan celî sülüs yazılar ve bulunduğu yerler şöyledir:

- a. Giriş kapısı üstündeki kitâbelikte Ra'd Sûresinin 24. âyeti bulunmaktadır:

(سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ)

“Sabrettiğinize karşılık size selam olsun. Dünya yurdunun sonu (Cennet) ne güzeldir” meâlindeki bu âyet mermer üzerine kalıp olarak çizilmiş, muhtemelen yapının tarihi eser olması sebebiyle oyulmadan bırakılmıştır (şekil 13).

- b. Kubbe kasnağında Kur'ân-ı Kerîm'in 67. sûresi olan Mülk sûresinin tamamı siyah zemin üzerine sarı renkle, kalem işi tekniğiyle işlenmiştir. Bu yazının kalıpları halen Taraklı Kültürevi'nde muhafaza edilmektedir.
- c. Arslan göğüslerinde, aynı tarz ve renkte uygulanmış *Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidin ve Haseneyn* isimleri bulunmaktadır.
- d. Yine aynı tarzda, haremın batı duvarında “lâ ilâhe illallâhü'l-melikü'l-hakku'l-mübîn Muhammedünresûlullahisâdiku'l-va'di'l-emîn”; bunun tam karşısındaki doğu duvarında ise “Sübhanallahi ve bihamdihî sübhanallahi'l-azîm” ibareleri yer almaktadır.<sup>59</sup>
- e. Kuzey duvarda, mahfilin üst kısmında, “*Ya Hazreti Bilâl-i Habeşî radiyallahüanh*” yazılıdır.
- f. Doğru duvarında asılı çerçeve halindeki celî sülüs besmele 1381/1961-62 tarihini taşımaktadır. Sâim Özel siyah zemin üzerine zırnukla yazdığı bu yazıda “Hâfız Sâim” imzasını kullanmıştır.

58 Hakkı Acun, *Sakarya İli Taraklı İlçesi ve Yunus Paşa Camii* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını 1996), 19, 30.

59 Bu kısımdaki 1314 tarihi 1414 yerine sehven yazılmış olmalı.

#### 4.1.11. Konak Camii/Taraklı

Yakın dönemde Hacı Murat mahallesinde inşa edilen bu cami 2002 yılında ibadete açılmıştır. Camiin kubbe, kuşak ve diğer bazı yazıları Sâim Özel'in imzasını taşımaktadır. Anlaşılan, kuşaktaki *Mülk sûresi, Lafzatullah, İsm-i Nebî, Hulefâ-i Râşidin ve Hasaneyn* isimleri, Kuzeydeki mahfil duvarında bulunan "lâ ilâhe illallâhü'l-melikü'l-hakku'l-mübîn Muhammedün resûlullahi sâdiku'l-va'di'l-emîn" ibaresi Yunuspaşa Camii'ndeki aynı yazıların kalıbından yazılmış, tarih konulmamıştır. Çok kötü bir işçilikle, sıva üzerine siyah ve sarı renklerle uygulanmış olan yazıların ne yazık ki Sâim Hoca'nın sanatıyla da bir alakası kalmamıştır.



Şekil 14. Sâim Özel'in Pamuk Yayınıları Tarafından Basılan Mushafının Serlevhası.

#### 4.2. Yazdığı Kur'ân-ı Kerîm

Kur'ân-ı Kerîm yazmak her hattatın gönlünde yatan bir arzudur. Merhum Sâim Özel meslek hayatı boyunca birçok levha ve cami yazıları yazmış olmakla beraber Kur'ân yazmaya fırsat bulamamış, bu arzusunu ancak emekliliğinde yerine getirebilmiştir. Eşi Sâime Hanımın ifadesine göre, emekliliğinden bir yıl kadar önce, 1980'de başlamış yazmaya. Acaba bitirebilecek miyim diye zaman zaman endişesini de dile getirmiş. Sonunda bitirmek nasip ol-



muş.<sup>60</sup> Ferağ kaydından evâil-i Receb 1407 (Mart 1987) tarihinde tamamlandı. Bu anlaşılan bu mushafın basım hakkını Pamuk Yayıncılığa vermiş, 1991 yılında bu yayınevi tarafından basılmıştır<sup>61</sup> (Şekil 14). Aslında yazı alanı 14.5 x 22.5 cm (baskıda 11.5 x 18 cm) olan 15 satırlı mushafın mini boydaki yeni baskıları halen satıştaadır.



Şekil 15. Sâim Özel'in 1378/1958-59 Tarihli Süllüs-Nesih Kıt'ası. (Niyazi Kaynar koleksiyonu, Taraklı).

### 4.3. Levhaları ve Diğer Yazıları

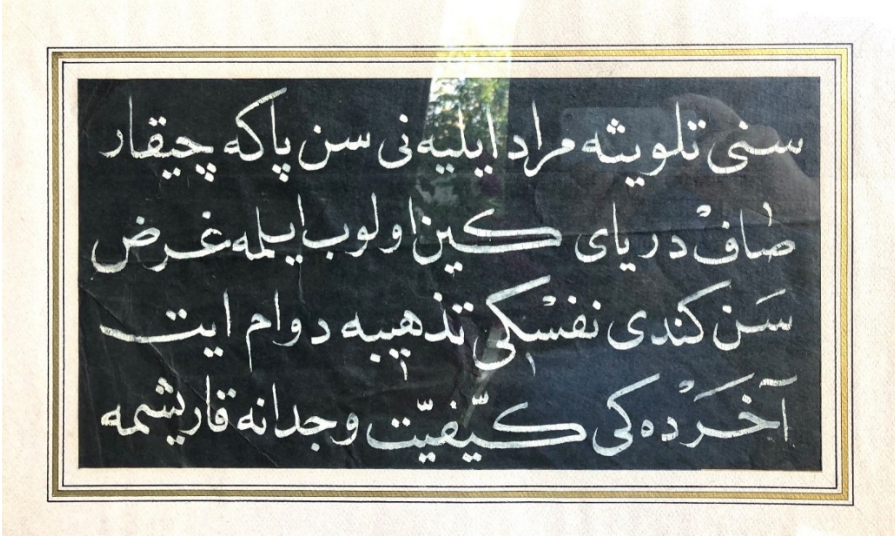
Sâim Özel, celi sülüs, sülüs ve nesih yazılarıyla çok sayıda levha yazmıştır. Bugün bazı iş yerlerinde, özel koleksiyonlarda karşılaşılan bu yazıların çoğunluğu son dönemlerine (1980 sonrasında) ait olup genellikle sanat yönüyle zayıf yazılardır. Ancak Halim Efendi ile çalışmalarına devam ettiği zamanlar ile 1960'lı, 1970'li yıllara ait olanları hat sanatı bakımından çok daha iyi durumdadır. 1990'ların sonlarında bir kısım yazılarını, hocalarından ona intikal eden başka bazı yazılarla birlikte hattat İsmet Gülnihal satın almıştır.<sup>62</sup> Vefatından sonra bir kısım yazıları da Taraklı'da oturan baldızının oğlu, eski lokantacı Niyazi Kaynar'a intikal etmiştir. Hatıralarında memnuniyetle zikrettiği bir çalışması da Mekke'den Mina'ya giden yol üzerindeki Kral Halid Tüneli kitâbesidir. Hazırladığı yazılar Türkiye'de mermer plakalara işlenerek,

60 Özel, "Sâim ve Sâime Özel", 16.

61 Özel, "Hat Türkiye'de Büyük İlgî Görüyor", 13; Fahri Tuna, "Taraklı'nın İki Çınarından Birisi Çöktü", 36.

62 İsmet Gülnihal, "Halim Özyazıcı Ekolünün Devamıydı", *Irmak* 60, 24-25.

inşaatı yapan özel firma tarafından götürülüp tünel girişindeki yerlerine konulmuştur.<sup>63</sup> Bu tüneller bir Türk firması tarafından 1987 yılında yapılmıştı.<sup>64</sup> Sâim Özel, mecmua şeklindeki bazı kıraat icâzetnâmelerinden<sup>65</sup> başka basılmak amacıyla evrâd-ı şerîf ve kitap metinleri de yazmıştır. Özâkın Ofset tarafından 1979’da basılan Hasan Rıza Efendi Mushafı’nın sonundaki icâze hattıyla yazılmış basım bilgileri ona ait örneklerdendir.

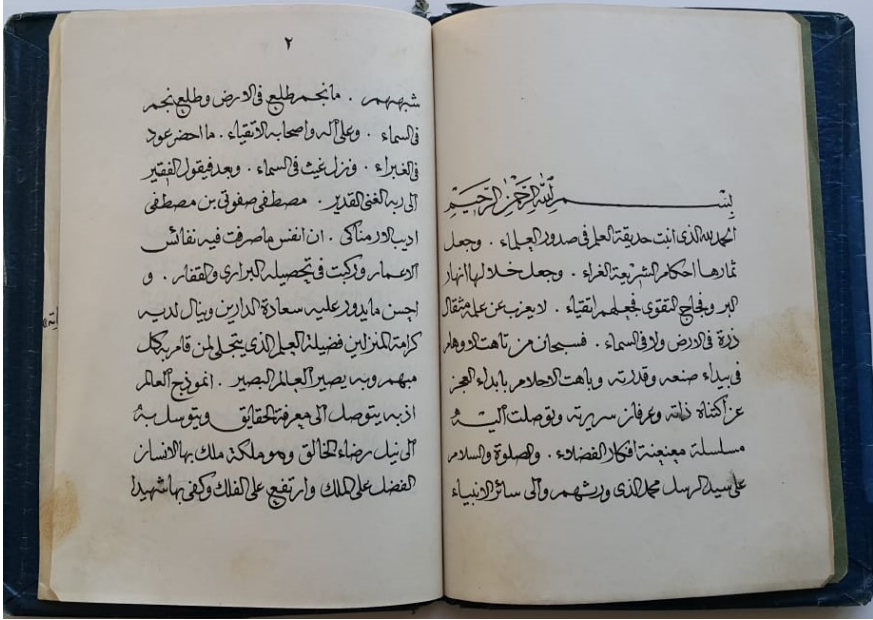


Şekil 16. Sâim Özel’in, *Levha Arkasına* 1966 Tarihinde Yazdığını Kaydettiği *Nesih Kit’ası*. (Niyazi Kaynar koleksiyonu, Taraklı).

63 Özel, “Hat Türkiye’de Büyük İlgi Görüyor”, 12.

64 STFA Yatırım Holding, “Dönüm Noktaları” (Erişim: 23 Mart 2020).

65 Gedikpaşa Camii imamlığı sırasında, icâze hattıyla 12 sayfa halinde yazdığı 1381/1961-62 tarihli kıraat icazetnamesi böyle bir örnektir. İcazetname Ermenekli Mustafa Saffet Efendi tarafından talebesi Kadızâde Şakir Hilmi’ye verilmiştir.



Şekil 17. Sâim Özel'in 1381/1961-62 Tarihinde Rikâ' /İcâze Hattıyla Yazdığı bir Kıraat İcâzetnâmesi. (Mücahit Kılınçer Görsel Arşivi).

## 5. Talebeleri

Bildiklerini öğretmeyi de bir görev bilen Sâim Özel, önce Süleymaniye Camii imamlığı sırasında buradaki imam odasında, emekli olduktan sonra da Fındıkzade'deki evinde ve evinin yakınında bulunan Lütufpaşa Camii'nde talebelerine hat dersleri verdi. Ramazanlarda mukabele okuduğu diğer bazı camilerde de bu dersleri sürdürdüğü talebeleri tarafından ifade edilmektedir. Kendisinden hat dersi alanlar arasında, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Geleneksel Türk Sanatları Bölümü öğretim üyesi Dr. Hüseyin Gündüz, emekli albay merhum Osman Rebiî Önoğlu, 1981'den itibaren derslerine devam ederek Sâim Hoca'dan 1992'de icâzet alan ve halen İskenderpaşa Camii'nde hat dersleri veren emekli tarih öğretmeni Hattat Yusuf İzzeddin Say, yine icâzet verdiği iki talebesinden biri olan Fatma Tokuz, tv programcısı ve yazar Mehmed Fatih Çıtlak, aynı zamanda ebru sanatçısı olan emekli öğretmen Fahri Gürel ve halen Eyüp'te hat dersleri vermekte olan Mücahit Kılınçer zikredilebilir.



Şekil 18. Sâim Özel 1990'larda Zamanın Hattatları ile Bir Arada. Yer: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (M. Memiş Görsel Arşivi).

Sâim Özel memleketi Taraklı'yı hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Hâfızlık mesleğinin köklü bir gelenek olduğu Taraklı'da eskiden geleneksel hatim merasimleri yapılırdı. Önde süslenmiş bir rahle üzerindeki Kur'ân-ı Kerîm'i başında taşıyan bir talebe, arkasında onu takip eden diğer talebeler ve cemaat tekbirlerle, ilahilerle mahallede yürüyüş yaparak camiye gelir, camide coşkulu bir merasim icra edilirdi. İstanbul'da görevli olmasına rağmen Hâfız Sâim Efendi bu merasimlerin hemen hepsinde bulunurdu.<sup>66</sup> Ayrıca Taraklı'da hâfızlık yapan gençlerin İstanbul'da eğitimlerine devam etmelerinde ve mesleğe girmelerinde de destek olmuş, bazılarını da kendisi yetiştirmiştir.<sup>67</sup>

66 Ahmet Arı, "Mevcudiyetiyle Desteğini, Teşvikini Tantanasız ve Şaşaasız Bir Şekilde Sağlıyordu", *Irmak* 60, 30.

67 Erenköy Galıppaşa Camii imamlığından emekli, Taraklı'lı Hâfız Adil Özyüksel, babasını kaybettiikten sonra Sâim Hoca'nın kendisini İstanbul'a götürüp o zamanlar imamlık yaptığı Gedikpaşa Camiinin son cemaat yerindeki bir odaya yerleştirdiğini, daha sonra gelen iki arkadaşıyla birlikte kendilerine ta'lim tecvid öğrettiğini, Sâim Hoca'nun kendilerinin bütün ihtiyaçları ile ilgilendiğini ve bazı huffâz cemiyetlerine de götürerek üstad hoca efendilerle tanıştırdığını ifade etmektedir. Adil Özyüksel, "Bu Dünyadan Üstadım ve Velinimetim Göçtü", *Irmak* 60, 42.



Şekil 19. Taraklı Mezarlığı, Sâim ve Sâime Özel'in kabirleri.

### Vefatı

Eskiden Taraklı'ya daha çok yaz aylarında gelen Sâim Hocaefendi emekliliğinden sonra vaktinin çoğunu burada geçirdi. 2005 yılı Ramazan ayında ilk teravih namazını Yunuspaşa Camii'nde kıldıktan sonra evine dönmekte zorlandı. Talebesi ve yakın dostu Hâfız Ali Saraç'ın yardımıyla girdikten sonra bir daha çıkmadı. Eşi Sâime Hanım ona daima fedakârca yardımcı oldu. Böbreklerindeki rahatsızlık artmıştı. Hastaneye kaldırıldı ve bir süre kaldı. Maalessiz çalışmaz duruma gelen böbrekleri için doktorların yapabileceği bir şey yoktu. Evine getirildikten bir hafta sonra, Ramazan'ın 25. gecesi (28 Ekim'i 29 Ekim Cumartesi'ye bağlayan gece) saat 01:30 civarında vefat etti.<sup>68</sup> Aynı gün öğle namazını müteakip kalabalık bir cemaatle kılınan cenaze namazından sonra Taraklı Mezarlığı'nda, anneanesi Dudu Nine'nin yanına defnedildi. Ramazan etkinlikleri çerçevesinde Adapazarı Belediyesi Kültür Dairesi Başkanı Fahri Tuna'nın girişimi ile Adapazarı AKM'de sergisi açılmıştı. O bu fani dünyaya veda ederken, ömrünün son demlerinde yazdığı levhaları Sakaryalı sanatseverlerle buluşmaya devam ediyordu. Böyle bir veda belki de bir ona nasip oldu. Kabir taşı kitâbesi, talebesi Hattat Yusuf İzzettin Sav tarafından yazıldı. 8 Ocak 2017 tarihinde vefat eden 56 yıllık hayat arkadaşı Sâime Ha-

68 Ali Saraç, "Herkesi Severdi, Hiç Kızmazdı, Hoşgörülüydü, Hoşsohbetti", *İrmak* 60, 41; Özyüksel, "Bu Dünyadan Üstadım ve Velinimetim Göçtü", 42.

nım da,<sup>69</sup> 9 Ocak pazartesi günü öğle namazının ardından Yunuspaşa Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Taraklı Mezarlığı'nda eşinin yanına defnedildi.<sup>70</sup> Ruhları şâd olsun.

## Sonuç

Merhum Sâim Özel'in gençlik çağları, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin bir yandan ekonomik, siyasal ve sosyal problemlerle mücadele ederken, aynı zamanda derin kültürel değişim sancılarını yaşadığı bir dönemdir. O, bilhassa Kur'an ve dini eğitimin kısıtlandığı böyle bir ortamda, bu alanda kendini yetiştirmek için büyük çaba sarf etmiş, İstanbul gibi bir şehrin önemli camilerinde gönlündeki mesleği ifa etmeye muvaffak olmuştur. Onun hâfızlığı ve mesleğinde başarılı bir din adamı olması yanında öne çıkan bir başka yönü de hattatlığıdır. Ogünlerde talibi kalmayan ve kaderine terkedilen bu Kur'an sanatının unutulmasına gönlü razı olmamış, 1940'lı, 1950'li yıllarda zamanın önde gelen hattatlarından istifade ederek bu sanatı öğrenmek için yaklaşık yirmi yıl çaba sarfetmiş, ayrıca eserler vermiştir. Sâim Hoca'yı önemli kılan da bu samimi ve özverili çabalarıdır.

Ömrünü Kur'an'a hizmetle geçiren, hat ve kıraat gibi Kur'an ilimlerini üstatlarından öğrenip icâzet alan Sâim Hoca bildiklerini öğretmeyi de ihmal etmemiş, her iki alanda yetiştirdiği talebelerine geleneksel usulde icâzet vermiştir. Katıldığı müşterek sergileri yanında açtığı kişisel sergileriyle hat sanatının tanıtımına katkıda bulunmuştur. Onu en çok mutlu eden ise emeklilik yıllarında yazmaya muvaffak olduğu mushaf-ı şeriftir. Ayrıca çoğunluğu kalemişi ve taş işçiliği gibi uygulama teknikleri bakımından profesyonellikten uzak olsa da yazıları İstanbul'da ve Taraklı'da ondan fazla camiye süslemektedir. Yine bugün iş yerlerinde ve özel koleksiyonlarda karşılaşılan celî sülüs, sülüs ve nesih yazılarıyla yazılmış bir hayli levhası bulunmaktadır. Çoğu son dönemlerine ait olan yazılarında dikkat çeken, gerekli tashihlerin (yazıdaki eksiklikleri ince kalemlerle düzeltme işi) yok denecek kadar ender görülmesidir. Bu durumu merhumun ilerlemiş yaşına bağlamak hakkaniyetin gereğidir. Orta yaşlarında iken yazdıkları ise sanat yönüyle daha güzeldir.

69 1933 yılında Taraklı'da doğan Şerifağaların kızı Sâime Hanım, 1949 yılında uzaktan akrabası olan Sâim Özel ile evlenmiş, o yıllarda eşinin müezzin olarak çalıştığı Nûruosmâniye Camii yönetimi tarafından tahsis edilen tek odalı lojmana gelin gitmiş. Sâime Hanımın ifadesine göre ikisinin de aileleri çok önceleri Özbekistan'dan gelip yerleşmişler Taraklı'ya. 56 yıl birlikte uyumlu ve mutlu bir hayat süren çiftin çocukları olmamış. Özel, "Bir Evlilikte Yaşanabilecek En Güzel Uyuma Örnek Bir Aile – Sâim ve Sâime Özel", 16-17; Şeyda Koç, *Sen Tara Saçlarımı* (İstanbul: Meserret Yayınları, 2014), 117-128.

70 İzzettin Kömürçü, "Saime Özel Vefat Etti", *Taraklı Ajansı* (8 Ocak 2017).

## Kaynakça

- Acun, Hakkı. *Sakarya İli Taraklı İlçesi ve Yunus Paşa Camii*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1996.
- Alçep, Hakkı - Karaman, Erdal. *Fatih Camileri ve Mescidleri*. İstanbul: Fatih Müftülüğü Yayını, 2017.
- Apak, Fundagül. *Evreni Kalbinde Bulan Adam Burhan Toprak ve Sanatının Türk Edebiyatındaki Yeri*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Arı, Ahmet. "Mevcudiyetiyle Desteğini, Teşvikini Tantanasız ve Şaşaasız Bir Şekilde Sağlıyordu". *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 30.
- Ayvansarayı, Hüseyin. *Hadîkatu'l-Cevâmi*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281.
- Bayram, Nihat. *Hattat Sâim Özel'in Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mezuniyet Çalışması, 2007.
- Bektaşoğlu, Mustafa. "Sâim Özel Biyografisi", *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 7.
- Berk, Süleyman. "Hattat Mustafa Halim Özyazıcı ve Tuttuğu Talebe Kayıt Defterleri". *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2015), 27-29.
- Çetin, Yusuf. "Sakarya ve Çevresinden Ev Örnekleri". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 19 (2007), 67-103.
- Derman, M. Uğur. *İslam Kültür Mirasında Hat Sanatı*. İstanbul: IRCICA, 1992.
- Derman, M. Uğur. *Medresetü'l-Hattâtîn Yüz Yaşında*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim 26 Mart 2020. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/40/abdest-alirken-belli-dualari-okumak-sart-midir>
- Doğan, Sema. "Kasım Paşa Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/548-550. İstanbul: TDV Yayınları 2001.
- Erkal, Mehmet. "Taraklı'lı Bir Ulu Çınar Hakkında", *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 3.
- Eyice, Semavi. "Ayazma Camii". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Geylânî, Abdülkâdir. *Gunyetü't-Tâlibîn*. çev. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2016.
- Gülnehal, İsmet. "Halim Özyazıcı Ekolünün Devamıydı". *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 24-27.
- İSTED, İstanbul Çevre Kültür ve Tarihi Eserleri Koruma Derneği. "Aksaray Camcular Mescidi". Erişim 20 Ekim 2017. <http://isted.org.tr/kayip-tarihi-eserler/camcular-mescidi-aksaray-1494/detay>.
- İşsever, Ahi Naci. "Saat Durdu, Edebin Ritmi Zembereğini Çözdü". *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 4-5.
- Koç, Şeyda. *Sen Tara Saçlarımı*. İstanbul: Meserret Yayınları, 2014.
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam İlmihali*. İstanbul: Bahar Yayıncılık, 2014.
- Kömürcü, İzzettin. "Saime Özel Vefat Etti". *Taraklı Ajansı* (8 Ocak 2017). <http://m.tarakliajans.com/haber/15959-saime-ozel-vefat-etti>
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, haz. Ali Özek vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

- Memiş, Mehmet. "Devri Kapandı Denilen Yıllarda Hat Sanatına Sahip Çıkanlardandı". *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 31.
- Milliyet Gazetesi, "Acı Kayıp" (21.03.1967), 9. <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Arxiv/1967/03/21>
- Öz, Tahsin. *İstanbul Camileri*. İstanbul: Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, 1964.
- Özel, Sâim (haz.). *Hat Örnekleri*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976.
- Özel, Sâim. "Tarihe 1000 Canlı Tanık - İçimizden Biri" (Görüşmeci: Gülay Kayacan). *Milliyet-Pazar*. 20. İstanbul: 13 Haziran 2004.
- Özel, Sâim. "Hat Türkiye'de Büyük İlgi Görüyor" (Görüşmeci: Fahri Tuna). *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 8-14.
- Özel, Sâime. "Bir Evlilikte Yaşanabilecek En Güzel Uyuma Örnek Bir Aile - Sâim ve Sâime Özel" (Görüşmeci: Müjgan Zaman). *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 16-17.
- Özyüksel, Adil. "Bu Dünyadan Üstadım ve Velinimetim Göçtü". *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 42.
- Sağman, Ali Rıza. *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1951.
- Saraç, Ali. "Herkesi Severdi, Hiç Kızmazdı, Hoşgörülüydü, Hoşsohbetti". *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 40-41.
- Sav, Yusuf İzzettin. "Muhterem Üstadım Hâfız, Hattat Hacı Sâim Özel". *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 22-23.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 3. Basım, 2010.
- STFA Yatırım Holding, "Dönüm Noktaları". Erişim 23 Mart 2020. <https://www.stfa.com/tr/stfa-suudi-arabistandaki-ilk-turk-muteahhit-oldu/>
- Tuna, Fahri. "Taraklının İki Çınarından Birisi Çöktü", *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 34-37.
- Uysal, Abdullah. "Hem Okudu Hem Yazdı". *Irmak Kültür Sanat Dergisi* 60 (2005), 6.
- Üsküdar Belediyesi, "Ayazma Camii". Erişim 10 Kasım 2017. <https://www.uskudar.bel.tr/tr/main/erehber/camiiler/8/ayazma-camii/26>
- Üsküdar Selmanağa Camii. "istanbuldakiCamiler.com" Erişim: 10 Kasım 2017. <https://www.istanbuldakicamiler.com/selman-aga-camii-uskudar>



## Life, Profession and Works of Calligrapher Hâfız Sâim Özel

### (Extended Abstract)

Calligraphy of Turks, which lived its classical era in the 19th century, was able to maintain this level that it achieved with its qualified calligraphers and rich accumulation for a while in the early 20<sup>th</sup> century. However, in this period when the Ottoman state began to disintegrate, wars, economic and social crises were experienced, it was inevitable that art activities were also negatively affected. In 1915, a school named *Madrassa al-Khattâtîn* was opened in order to teach calligraphy and other book arts and to ensure its continuity. This school was closed together with the madrasas in accordance with the law on unification of education enacted in 1924, and after it was reopened under the name of Calligrapher School (*Hattat Mektebi*), it continued its activities until the letter reform that came into force in 1928. The letter reform, which was implemented with strict measures, was almost an end for calligraphy, and calligraphy was not included in the program of Oriental Ornament Art School (*Şark Tezyîni Sanatlar Mektebi*) opened in 1929 with the staff of Calligrapher School. In the stage of integrating this school to the State Academy of Fine Arts under the name of Turkish Ornament Arts Branch in 1936, calligraphy was included in the department program, but the negative attitude towards this art in the academy believing that it is behind the age has never ended. With the effect of this point of view, Turkish Ornament Arts Branch, which had to take a break from education for a while due to the absence of students in the 1960s, took its place within the Fine Arts Academy as the Department of Traditional Turkish Handicrafts with the regulation made in 1976. Many famous art masters who served Turkish art worked in this institution, which has survived until today under different names. However, some talented people who grew up by benefiting from these masters and served calligraphy with sincerity in their own right should not be forgotten. Calligrapher Sâim Özel, who has set his heart on the calligraphy art of Turks, which is regarded as "its period is closed" in this difficult period of the 20<sup>th</sup> century, is such a personality.

Sâim Özel was born in 1919 in Taraklı District. His mother is Hatice Hanım, the daughter of Haşım Aga, and his father is Hâfız Hüseyin Hamdi Efendi, one of the former imams of Yunuspasa Mosque. Little Saim, the only child of the family, received the Quran education from his father, after finishing Taraklı Primary School in 1928. He went to Istanbul in 1937 and continued his training lessons in Nuruosmaniye Quran Course. From here he received a hâfız certificate in 1941. In the meantime, he took muezzin exams in order to perform his profession. He passed the exam and started his job as deputy muezzin at Yeni Cami in Eminönü. Later, he worked as muezzin and imam at the Kocamustafapasa Sümbül Efendi Mosque, Nuruosmaniye Mosque and Gedikpaşa Mosque respectively. Finally, in 1981 he retired from the Süleymaniye

Mosque, which he worked as the imam for 14 years. He passed away in his hometown Taraklı in 2005.

The deceased Sâim Özel, who was interested in calligraphy at a young age, applied to the State Academy of Fine Arts to take calligraphy lessons when he was muezzin in Nuruosmaniye Mosque. He received acceptance as a guest student and started attending classes two days a week. He took lessons first from Hacı Kamil Akdik and then from Hacı Nuri Korman for a while. But mostly he worked with Calligrapher Halim Özyazıcı, one of the leading calligraphers of the time. First naskh exercise (*Meshk*) given by Master Halim with the note 'to Sâim Bey' was dated December 20, 1948. These exercises include a set of writings with the types of naskh, thuluth and riq'a. The latest one is dated May 6, 1962. Thus, it is understood that Sâim Özel continued his lessons with his master Halim Özyazıcı for 14 years from time to time. However, his contact with his master continued until Halim Özyazıcı's death on September 30, 1964. An important contribution of Sâim Özel to the art of calligraphy is that he has printed these writings of Halim Özyazıcı and presented them to the benefit of calligraphy apprentices. This exercise book called 'Calligraphy Examples' was made in two editions in 1969 and 1976 and spread to other Islamic countries. On the first page of the book, there is the expression of "*I dedicate this humble work to the soul of my deceased master Calligrapher Hacı Halim Özyazıcı*".

Sâim always prioritized being hafiz, namely the religious functionary, and tried to give his best to his profession. In addition, he also provided important services to the art of calligraphy which he loves. There are his calligraphy works in many mosques in Istanbul and his hometown Taraklı. These are Fatih Kalıceci Hasanaga Mosque, Hasodabasi Behruzaga Mosque, Üsküdar Selmanaga Mosque, Ayazma Mosque, Kasımpasa Great Mosque Fountain, Fındıkzade Aynalıçeşme Mosque and Fountain, Gedikpasa Mosque, Süleymaniye Mosque, and in Taraklı Yunuspasa Mosque, Asagi (Yeni, New) Mosque and Konak Mosque. In addition, he wrote a large number of panels with the writings of jalithuluth, thuluth and naskh. Today, the majority of these works, which are encountered in some workplaces or private collections, belong to his last period (after 1980) and are generally weak. However, his works from the 1960s and 1970s are much better in terms of calligraphy. He also wrote a Quran and gave the printing right of this Quran, which he completed in 1987, to Pamuk Publishing and it was published in 1991. The mini-size new edition of this Quran is still on sale. Besides, Sâim Özel, who adopted the principle of teaching what he knows, trained many hafizes and gave ratification (*ijāza*) to Yusuf Izzettin Sav and Fatma Tokuz, some of his apprentices he trained calligraphy. Shortly and precisely, in this difficult period, he was an artist who made important services to calligraphy.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Religiosity and Public Attitudes toward Abortion among Turkish  
Adults: From an Islamic Perspective**

*Türk Yetişkinlerin Dindarlığı ve Kürtaja Yönelik Toplumsal Tutumları:  
İslami Perspektiften*

**Doğan Hatun**

Öğr. Gör. Dr., Uşak Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Ana Bilim Dalı - Inst-  
ructor Dr., Usak University Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology

dogan.hatun@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4651-1362>

**Murat Yılmaz**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim  
Dalı- Dr., Hitit University Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion

muratyilmaz@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7083-4981>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 24/08/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 27/11/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atıf/Citation: Hatun, Doğan - Yılmaz, Murat. "Religiosity and Public Attitudes toward Abortion among Turkish Adults: From an Islamic Perspective". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 433-456. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.784869>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Religiosity and Public Attitudes toward Abortion among Turkish Adults: From an Islamic Perspective\*

### Abstract

For several decades, a handful of studies have examined the relationship between religion and abortion; they particularly pay attention to public attitudes. However, fewer quantitative studies have considered Muslims' attitudes toward abortion. This study explores a new religious and traditional perspective that comes from Islam and also enhances the existing literature on the topic of religion and abortion. The significance of this study is based on the fact that Turkey, as well as its importance of geographical location and cultural heritage in today's world, is one of two Muslim-populated countries in which performing abortion is legal. In order to measure the pulse of the public about this topic, we used data from the fourth wave of the European Value Study (2008). Our purpose is to display how religious factors influence people's attitudes toward practicing abortion in the cases, "Women who are not married" and "A couple who does not want more children." The findings indicate that people who have a high level of religiosity are more likely to disapprove of the practice of abortion. This finding also can be a considerable indicator of public attitudes regarding abortion to contribute to probable changes in the abortion policy of Turkey.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religiosity, Abortion, Islam, Turkey.

## Türk Yetişkinlerin Dindarlığı ve Kürtaja Yönelik Toplumsal Tutumları: İslami Perspektiften\*

### Öz

Din ve kürtaj arasındaki ilişkiyi yirmi-otuz yıldır inceleyen iki elin parmakları kadar çalışma vardır ve bu çalışmalar özellikle halkın kürtaj konusundaki tavırlarını göz önünde bulundurmışlardır. Bununla birlikte, daha az niceliksel çalışma Müslümanların kürtaja karşı tutumlarını ele almıştır. Bu çalışma, İslam'dan gelen yeni bir dini ve geleneksel perspektifi araştırıyor ve aynı zamanda din ve kürtaj konusundaki mevcut literatürü zenginleştiriyor. Bu çalışmanın önemi, Türkiye'nin günümüz dünyasında coğrafi konumu ve kültürel mirasının önemi kadar, kürtaj yapmanın yasal olduğu iki Müslüman nüfuslu ülkeden biri olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Halkın bu konudaki nabzını ölçmek için Avrupa Değer Çalışmasının (2008) dördüncü dalgasından elde edilen verileri kullandık. Amacımız, "Evli olmayan kadınlar" ve "Daha fazla çocuk istemeyen bir çift" gibi durumlarda, dini faktörlerin insanların kürtaja yönelik tutumlarını nasıl etkilediğini bulmaktır. Bulgular, yüksek dindarlık düzeyine sahip kişilerin kürtaj uygulamasını onaylamama olasılıklarının daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bu bulgu aynı zamanda, Türkiye'nin kürtaj politikasında olası değişikliklere katkıda bulunmak için kürtaja ilişkin halkın tutumunun önemli bir göstergesi olabilir.

**Anahtar kelimeler:** Din sosyolojisi, Dindarlık, Kürtaj, İslam, Türkiye.

### Introduction

In the last three decades, numerous scholars have examined public thoughts on family issues regarding religious effects, particularly, on attitudes toward abortion.<sup>1</sup> However, these empirical studies have been done mostly in western countries. There is little body of research in Muslim-majority countries.

\* An earlier version of this paper were presented at RRA Annual Meeting of Society for the Scientific Study of Religion, 11 August, 2013.

1 William Alex McIntosh vd., "The Differential Impact of Religious Preference and Church Attendance on Attitudes Toward Abortion", *Review of Religious Research* (1979), 195-213; Ted G. Jelen, "Respect for Life, Sexual Morality, and Opposition to Abortion", *Review of Religious*

What is the main reason to study religion and attitudes toward abortion in Turkish society? Turkey is one of the fastest developing countries (is 13<sup>th</sup> country based on IMF's 2020 data: Gross Domestic Product and Purchasing power parity) in the world and has almost 80 million Muslim people. Having a secular state government and being an associate member of the European Union, Turkey is known as an ally with both western countries as well as other surrounding Islamic countries.

Moreover, today's Turkey is shown as a model country with its democratic feature for other monarchic and theocratic Islamic countries. As a result of this position, the importance of Turkey is expanding day by day in the academic environment. Preparations by the government to change the abortion policy in Turkey have made the country more relevant to study. In 2012, the current Turkish government (the Justice and Development Party) came up with ideas bringing some restrictions on abortion, which is currently legal to perform without restrictions before the 10<sup>th</sup> week of pregnancy. Since even political discourse regarding a change to the abortion policy encountered a great deal of reaction from a certain part of society, examining public opinion toward abortion will provide a significant development for the process. As Klingemann, Hofferbert and Budge argue, "money is not all there is to policy, but there is little policy without it;" therefore, the results might even shape the prospective abortion policy of Turkey.<sup>2</sup> This study also explores a new religious and traditional perspective that comes from Islam that will enhance the literature on abortion practice.

Overall, this study has four objectives: (1) to review key framework from recent literature; (2) to review the Islamic perspective regarding abortion and abortion policy in Turkey; (3) to review available results to provide empirical findings for the prospective policy change; (4) to discuss several promising directions for future studies.

## Theoretical Background

### Religion and Abortion Attitudes in Western Societies

According to the World Health Organization (WHO), each year 25 million unsafe abortions occur (WHO 2017). Almost all (97%) of unsafe abortions occurred in developing countries of Africa, Asia and Latin America; though, the majority of the research on abortion attitudes have been conducted in Western

---

*Research* (1984), 220-231; Bradley R. Hertel - Michael Hughes, "Religious Affiliation, Attendance, and Support for 'Pro-family' Issues in the United States", *Social Forces* 65/3 (1987), 858-882; Joseph B. Tamney vd., "The Abortion Controversy: Conflicting Beliefs and Values in American society", *Journal for the Scientific Study of Religion*, (1992), 32-46; Christopher G. Ellison vd., "Religion and Abortion Attitudes among US Hispanics: Findings from the 1990 Latino National Political Survey", *Social Science Quarterly* 86/1 (2005), 192-208.

2 Hans-Dieter Klingemann vd., *Parties, Policies, and Democracy* (Boulder: Westview Press, 1994).

societies (e.g., The U.S., Canada, and Europe).<sup>3</sup> The relationship between religion and abortion has been studied for decades, and it is found that religious people are more likely to oppose abortion and abortion attitudes than others.<sup>4</sup> Emerson argued that although the effect of religion on abortion attitudes was indirect through worldview, public religiosity is directly associated with attitudes toward abortion in the U.S.<sup>5</sup> In addition, many scholars state that individuals' conservativeness and activeness in their faiths are more likely to generate negative attitudes toward abortion.<sup>6</sup>

In addition to religiosity, the religious identities of individuals have an important effect on their attitudes toward abortion. As Harris and Mills argue, religious identities, affiliations, and practices that are effective considerably on people's cultural beliefs and values are also the indicators of people's attitudes.<sup>7</sup> For example, Carol and Milewski claim that the effect of religiosity varies in a cross-national perspective (e.g., German and France), but religiosity has a strong correlation with abortion and attitudes toward abortion.<sup>8</sup>

- 
- 3 Michael O. Emerson, "Through Tinted Glasses: Religion, Worldviews, and Abortion Attitudes", *Journal for the Scientific Study of Religion* (1996), 41-55; Clyde Wilcox, "Race, Religion, Region and Abortion Attitudes", *Sociological Analysis* 53/1 (1992), 97-105; Merlin B. Brinkerhoff - Marlene M. MacKie, "Religious Denominations' Impact upon Gender Attitudes: Some Methodological Implications", *Review of Religious Research* (1984), 365-378; Sarah Carol - Nadja Milewski, "Attitudes toward Abortion among the Muslim Minority and Non-Muslim Majority in Cross-National Perspective: Can Religiosity Explain the Differences?", *Sociology of Religion* 78/4 (2017), 456-491; Drew Halfmann, *Doctors and Demonstrators: How Political Institutions Shape Abortion Law in the United States, Britain, and Canada* (Chicago: University of Chicago Press, 2011).
  - 4 Curtis P. Oglan - Ana Paula Verona, "Religion and Attitudes toward Abortion and Abortion Policy in Brazil", *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/4 (2011), 812-821; Ted G. Jelen - Clyde Wilcox, "Causes and Consequences of Public Attitudes toward Abortion: A Review and Research Agenda", *Political Research Quarterly* 56/4 (2003), 489-500; Brian Steensland vd., "The Measure of American Religion: Toward Improving the State of the Art", *Social forces* 79/1 (2000), 291-318; John Lynxwiler, "The Impact of Religiosity on Race Variations in Abortion Attitudes", *Sociological Spectrum* 19/3 (1999), 359-377; Eric Woodrum - Beth L. Davison, "Reexamination of Religious Influences on Abortion Attitudes", *Review of religious research* (1992), 229-243.
  - 5 Michael O. Emerson, "Through tinted glasses: Religion, Worldviews, and Abortion Attitudes", *Journal for the Scientific Study of Religion* 35/1 (1996), 41-55.
  - 6 John P. Bartkowski vd., "Faith, Race-ethnicity, and Public Policy Preferences: Religious Schemas and Abortion Attitudes among US Latinos", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51/2 (2012), 343-358; John P. Hoffmann - Sherrie Mills Johnson, "Attitudes toward Abortion among Religious Traditions in the United States: Change or Continuity?", *Sociology of Religion* 66/2 (2005), 161-182; Steensland vd., "The Measure of American Religion: Toward Improving the State of the Art", *Social forces* 79/1 (2000), 291-318.
  - 7 Richard J. Harris - Edgar W. Mills, "Religion, Values and Attitudes toward Abortion", *Journal for the Scientific Study of Religion* (1985), 137-154.
  - 8 Sarah Carol - Nadja Milewski, "Attitudes toward Abortion among the Muslim Minority and Non-Muslim Majority in Cross-National Perspective: Can Religiosity Explain the Differences?", *Sociology of Religion* 78/4 (2017), 456-491.

Thus, based on these empirical results, people's involvement in religious practices and activities is a vital factor in their attitudes toward abortion in the Christian cultural background.

### Religion and Abortion in Islam

In order to understand Muslims' attitudes on abortion, it is important to explain the Islamic perspective in terms of Islamic law (Sharia) and empirically examine this phenomenon in a Muslim majority country, Turkey. Today's Islam has two main branches, Sunni and Shia, with many sub-segments. The Sunni branch has four dominant subdivisions, Hanafi, Shafi, Hanbali, and Maliki, while Shia has Twelver, Yazidi and Ismaili. The main difference among these groups is the interpretation of the Quran and perception of Sunnah (teachings and practices of Prophet Muhammad). Based on changing conditions in today's world, such as advancements in science and technology, religious leaders have various interpretations of social events that people have been facing in their life.

Abortion is one of the controversial topics that has remained since the early time of Islam. In contrast to the stereotype about the perception of Islam on the practice of abortion, which is "Islam prohibits abortion," the Islamic schools of thoughts have different approaches to it. Because of the absence of a clear and direct statement about abortion in the Holy Qur'an and Sunnah, the earliest Ulama (Muslim scholars) have debated the permissibility of the intentional miscarriage. They all agreed that killing a souled-person is murder, based on a verse from the Holy Qur'an "*When the infant girl, buried alive, is asked for what crime she was slain*" (81:8-9);<sup>9</sup> and another states: "*Take not life which Allah has made sacred*" (6:151).<sup>10</sup> These verses clearly declare the prohibition of the pre-Islamic tradition in which fathers would bury their female children alive. Another verse also supports the previous statement that led some scholars to take a position against all abortion. It is "*And do not kill your children for fear of poverty: We give them sustenance and yourselves (too): surely to kill them is a great wrong.*" (17:31).<sup>11</sup>

The main debates over abortion have been made on the development of the fetus. The Holy Qur'an distinctly mentions the evaluation of the fetus that ends with ensoulment. Ulama agree that after the ensoulment process, a fetus takes a personality and cannot be aborted. However, there is doubt about the time of ensoulment based on this verse.

He who has made everything which He has created most good. He began the creation of man with (nothing more than) clay, and made his

9 *The Holy Qur'an: Translation and Commentary*, trans. Maulana Muhammed Ali (Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 2002), Al-Takwīr 81/8-9.

10 *The Holy Qur'an*. Al-An'am 6/151.

11 *The Holy Qur'an*. Al-Isra 17/31.

progeny from a quintessence of the nature of a fluid despised. Then He fashioned him in due proportion and breathed into him something of His Ruh (Life-Energy). And (with this) He gave you (the faculties of) hearing and sight and understanding. (32:7-9).<sup>12</sup>

Because of the uncertainty of the exact time of the ensoulment process in the development of a fetus, Hanafī scholars accept the permissibility of abortion until 120 days, while Hanbali scholars permit it before 40 days.<sup>13</sup> The Shafi'i school has three main views on abortion: first, it is permissible until 80 days; second, it is permissible until 120 days; last, Shafi'i jurist al-Ghazzālī (one of most influential people on Islamic history for the foundation of institutional religion) forbids it at any time, like the Maliki School and Imami Shi'is.<sup>14</sup> Although some Islamic law schools allow the practice of abortion, they require a necessary reason to implement it. Without a reason, such as a mother's health in danger, they accept abortion as next to haram (forbidden), except for some early Hanafī scholars who argue that practicing abortion is like using contraceptive methods, which is permitted in Islam.<sup>15</sup>

Today, most contemporary Muslim scholars, with an eye on new technological advances that allow witnessing fetus development clearly, seem more likely to disapprove of the practice of abortion, except in some cases that lead to choosing the lesser of two evils, such as the mother's life in danger and rape, than early Islamic Schools of thoughts.<sup>16</sup> This religious discourse also has influenced the justice system, in that Muslim-populated countries have legislation against practicing abortion, except for Tunisia and Turkey. Although Tunisia and Turkey liberalized their previous abortion policies, the religious pressures on the political arenas to make abortion prohibited still exist. Both in Tunisia, with an uprising in 2010, and Turkey, pro-Islamic parties have gained power and run the governments now. These changes in the political environments have made abortion an issue again, in that there are conflicts in both countries between religious people and secular people. Although

---

12 *The Holy Qur'an*. Al-Sajda 32/7-9.

13 Ali Bârdakoglu, "Cinsi Hayat", *İlmihal: İslam ve Toplum* (İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 137-146; Nurgül Özen, *İslam Hukukuna Göre Kürtaj ile İlgili Görüşlerin ve Delillerin Değerlendirilmesi: Bosna Örneği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis 2020), 48-56.

14 Kiarash Aramesh, "A Shiite Perspective toward Abortion", *DARU Journal of Pharmaceutical Sciences* Suppl. 1 (2006), 37-39.

15 Donna Lee Bowen, "Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Population Conference", *International Journal of Middle East Studies* 29/2 (1997), 161-184; Kiarash Aramesh, "A Shiite Perspective toward Abortion".

16 Nurgül Özen, *İslam Hukukuna Göre Kürtaj ile İlgili Görüşlerin ve Delillerin Değerlendirilmesi: Bosna Örneği*, 48-56.



Turkish people mostly belong to the Hanafi and Shafi'i schools of thought,<sup>17</sup> according to the 2013 Pew Research Center's report, the majority of people think that abortion is morally wrong by 52 percent, while 18 percent thinks it is morally acceptable.<sup>18</sup> The remaining percentage of people is divided into two categories, which are "depends on the situation (volunteered)" by 15 percent, "not a moral issue" by 14 percent and 1 percent refused to answer.

On the other hand, some Muslim scholars accept practicing abortion until 120 days as a contraceptive that is mostly permitted in Islam.<sup>19</sup> Bowen claims that the imams who accept the permissibility of abortion are more likely spending their time mentoring people who have problems in their life rather than spending their time reading previous Islamic thoughts.<sup>20</sup> Bowen also continues to assert that listening to these people's reasons to have an abortion makes imams more sensitive to having a positive approach to the practice of abortion.<sup>21</sup>

As stated previously, Islam permits, even obligates, the practice of abortion in certain conditions. Therefore, because the reasons play significant roles in the permissibility of abortion, answering the question of which reasons justify the acceptability of abortion is a key to understanding the Islamic standpoint on abortion. It seems all Islamic jurists are unanimous on when the mother's life is in danger, the practice of abortion is necessary. The discussions on the remaining reasons are controversial: most Sunni scholars allow abortion in the result of rape, while Shiite scholars think it is not an adequate cause to practice abortion.<sup>22</sup> Because Islam strictly prohibits sexual relationships out of the marriage institution, Muslim scholars have not considered it a reason for abortion. Actually, there are not many thoughts on abortion as a consequence of adultery. However, it is a common Turkish tradition when a woman becomes pregnant out of wedlock for the woman's family to force the man and woman to marry instead of having an abortion. On the other hand, especially in the eastern part of Turkey, since it is regarded as a very shameful behavior for the family, the older family members can decide to kill their pregnant girls to save their honor despite honor killings despite it is less practiced today.<sup>23</sup>

17 Zübeyir Nişancı and Ümmügülsüm Aysan, "Türkiye'de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyeleri", *Sosyoloji Dergisi/Journal of Sociology* 39/2 (2019).

18 Pew Research Center (PEW), "Spring 2013 Survey: *Pew Research Center's Global Attitudes Project* (blog), 01 Mayıs 2013" (Access 24 August 2020).

19 Mehmet Dirik, "İslam Hukuku Açısından Kürtaj", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 73.

20 Bowen, "Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Population Conference", 161-184.

21 Bowen, "Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Population Conference", 161-184.

22 Aramesh, "A Shiite Perspective toward Abortion", 37-39.

23 Recep Doğan, "The Profiles of Victims, Perpetrators, and Unfounded Beliefs in Honor Killings in Turkey", *Homicide Studies* 18/4 (2014), 389-416.

Despite the Islamic schools of thought historically have various perspectives and fatwas for induced abortion the Turkish Presidency of Religious Affairs considers abortion is to kill an embryo that is accepted as a person and can be done only if the mother's life is in danger. Even in the rape of women circumstance, the decision of induced abortion should be taken by a scientific team indicating abortion is not a women's right to choose but respect to life.<sup>24</sup>

In sum, there are four main discourses in Islam about practicing abortion that we understand: first, abortion is permissible in the first 120 days, with no need for justification; second, abortion is allowed in that period only with a valid reason; third, abortion within 120 days is disliked (makruh); and last, abortion is not acceptable in any case. However, in most of today's Muslim countries, scholars do not permit the practice of abortion in the case of unwanted pregnancies<sup>25</sup>. Thus, the majority of Muslim attitudes toward abortion in these cases are negative in almost all Muslim countries.<sup>26</sup> Even though the results of the Pew Research Center's 2014 report indicate that the majority of Turkish people think that abortion is wrong, the practicing of abortion in Turkey is legal until the 10th week.

### Abortion Policy in Turkey

In Turkish history, abortion discussions have their roots in the Ottoman Empire. The Ottoman Empire consisted of quite a diverse ethnic, cultural, and religious population. Because of that diverse population, the system of law was quite dynamic to meet the needs of all people in the empire. There are three main parts in the Ottoman legal system: (1) Shari'a (Islamic law), (2) Kanun (customary law), and (3) in some cases, non-Muslims were treated by their law and rules, considering their religious background.<sup>27</sup> As an Islamic empire, the Ottoman Empire was mostly governed by Shari'a law until the Tanzimat (Reorganization) era between 1839 and 1876.<sup>28</sup> The Tanzimat era is the period in which the Ottoman Empire followed the transformation in political and social life in European societies and applied some of these changes to the Ottoman economy and society in order to shrink the growing weakness in comparison to a European power. During that period, one of the crucial arguments was about the anti-abortion regulations of the state.<sup>29</sup> Regulations

24 Perihan Elif Ekmekci, "Abortion in Islamic Ethics, and How it is Perceived in Turkey: A Secular, Muslim Country", *Journal of Religion and Health* 56/3 (2017), 884-895.

25 Aramesh, "A Shiite perspective toward abortion", 37-39.

26 Pew Research Center (PEW) (Access 24 August 2020).

27 Ahmed Akgündüz - Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1999, 1-64).

28 Akgündüz - Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, 1-64.

29 Tuba Demirci, *Body, Disease and Late Ottoman Literature: Debates on Ottoman Muslim Family in the Tanzimat Period (1839-1908)* (Ankara: Bilkent University, Institute of Economy and Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2008).

included selling medical plants, performing, and assisting abortions. Some of the main reasons for these regulations were the Islamic rules about killing babies. Those religious rules prohibit people from having the right to talk over others' lives. The other reason was the recently started population-record system by the Ottoman central administration to measure the death and birth rate in society. The death records through abortion revealed a considerable increase that is quite a danger to the population; therefore, the regulations for abortion were utilized and remained until even after the Turkish Republic was founded in 1923.

Abortion regulations lasted until the law allowing voluntary abortion was enacted in 1983. According to this law, individuals can decide to have an abortion without any other obligation before the 10th week of their pregnancy; if the pregnancy is beyond the 10<sup>th</sup> week, the law requires a medical reason.<sup>30</sup> According to 2012 study of the Turkish Statistical Institute, 1.5 million pregnancies occurred in Turkey in 2012 and 77.9 percent of these pregnancies resulted in a healthy birth, 10.9 percent miscarriage, 8.7 percent abortion, and 1.7 percent stillbirth.<sup>31</sup> Based on these results, abortion is discussed again as a crucial issue in Turkey in 2012 because it is becoming quite common and easy, so women undergo a second or third induced abortion, which can be dangerous for their health.<sup>32</sup> The other striking point is that women who seek abortions are mostly in their young reproductive years.<sup>33</sup> The percent of induced abortion declined from 18 percent in 1993 to 6 percent in 2018, and most (62 percent) of the induced abortions were decided by the advice of doctors. The rest (38 percent) of the induced abortions were decided to have induced abortions without any medical advice. Thus, 38 percent of women who had induced abortion are more likely to be affected by the negative effects of induced abortion, such as the risk of mental health, posttraumatic stress and less coping ability.<sup>34</sup> In 2012, Health Minister Recep Akdağ gave an interview about this topic and his main points were related to women's health, specifically

30 *Resmî Gazete*, "Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük", (18 December 1983).

31 Turkish Statistical Institute (Turkstat), "General Management of Population and Citizenship 2012" (Access 24 August 2020).

32 Vincent M. Rue vd., "Induced Abortion and Traumatic Stress: A Preliminary Comparison of American and Russian Women", *Medical Science Monitor* 10/10 (2004), 5-16.

33 Ayşe Akın - Münevver Bertan, "Contraception, Abortion and Maternal Health Services in Turkey", *Results of Further Analysis of the 1993 Turkish DHS* (1996); Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, "Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (2018)", (2018).

34 Rue, "Induced Abortion and Traumatic Stress: A Preliminary Comparison of American and Russian Women", 5-16.

reproduction health, the rights of doctors who do not want to perform abortions, and the changing characteristics of the population.<sup>35</sup>

The problems that induced abortion creates are not only for women but gynecologists and for the whole population. First, because of abortion, women's bodies are drawn into a quite dangerous situation in which women's preterm birth risk and for infant, the risk of being born low birth weight increase.<sup>36</sup> In addition, women who have an abortion are more likely to have elevated rates of subsequent mental health problems (i.e. depression, anxiety, suicidal behaviors and substance use disorders).<sup>37</sup> Secondly, the minister touched on the rights of gynecologists who are working in state hospitals and not willing to practice abortion.<sup>38</sup> Because of the commonness and cheapness of state hospitals, even though it is not a necessary surgery for patients, these situations come to all gynecologists who work in state hospitals. Finally, the minister talks about people's understanding of abortion as a family-planning method.<sup>39</sup> He said that, as a government, we encourage people to have at least three children and do not approve of induced abortion if there are not medical reasons. The latent purpose of this discussion might be to point out "the decreasing rate of young people in the Turkish population" to avoid facing the results of having an old population, which European countries have been dealing with for decades.

Since May 2012, many scholars have analyzed the government's new policy proposal on induced abortions in Turkey from different perspectives. Because abortion is something woman related, some scholars studied intellectual religious women's (IRW) opinions in their columns and discourses. Özcan discusses the different agencies of IRW on the abortion policy proposal.<sup>40</sup>

35 Bursadabugün, "Sağlık Bakanı Recep Akdağ, Gündemde Olan Kürtaj ve Sezaryen Uygulamalarına Getirilecek Yeni Düzenlemeler Konusunda Gazetecilerin Sorularını Yanıtladı" (Access 02 December 2020); *Hürriyet*, "Bakan Akdağ'dan Kürtaj Açıklaması" (Access 02 December 2020); Agos "Kürtaj Düzenlemesiyle ilgili Çelişkili Açıklamalar Geliyor" (Access 02 December 2020).

36 J. Lumley, "The Association between Prior Spontaneous Abortion, Prior Induced Abortion and Preterm Birth in First Singleton Births", *Prenatal and Neonatal Medicine* 3/1 (1998), 21-24; Prakesh S. Shah - J. Zao, "Induced Termination of Pregnancy and Low Birthweight and Preterm Birth: A Systematic Review and Meta-analyses", *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology* 116/11 (2009), 1425-1442.

37 David M. Fergusson, L. John Horwood, and Elizabeth M. Ridder, "Abortion in Young Women and Subsequent Mental Health", *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 47/ 1 (2006), 16-24.

38 *Milliyet*, "Kürtaj Yaptıran Kadına Hapis" (Access 02 December 2020).

39 Bursadabugün, "Sağlık Bakanı Recep Akdağ, Gündemde Olan Kürtaj ve Sezaryen Uygulamalarına Getirilecek Yeni Düzenlemeler Konusunda Gazetecilerin Sorularını Yanıtladı"; *Hürriyet*, "Bakan Akdağ'dan Kürtaj Açıklaması".

40 Tuğba Özcan, *The Ambivalent Political Agency of Intellectual Religious Women in Turkey: A Case Study of the Abortion Debate in 2012*, (Ankara: Middle East Technical University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2015), 116-119; Çağla Kubilay, "İslami Muhafazakâr Kadın

First agency of IRWs comply with religious arguments and avoid abortion. The second agency of IRW criticized both the statements of the government male representatives about induced abortion and how secular people interpret their thoughts (“my body my decision”). The third agency of IRW grow their argument on the raped women discussion and criticized the male interpretation of Islamic tradition and opposed neither secular nor submission approaches. Kubilay argued that although some of IRW openly confront the abortion ban, because they develop their argument on the right to life to embryo and do not talk about the physical completeness of women body, Kubilay claims that IRW in secret support the ones who accept abortion ban.

Some other researchers focused on Foucault’s bio-politics concept indicating the interwoven relationship between politics and human biology.<sup>41</sup> Both Güngördü and Kaynak discussed the abortion policy of the Justice and Development Party (JDP) to control the decreasing birth rate from Foucault’s biopolitics argument.<sup>42</sup> In other words, the idea of decreasing the young dependency ratio will increase the responsibility of the government to take care of elder citizens in the state, thus JDP has built pronatalist policies, in this case, abortion ban, with the nationalist ideology.

The studies mentioned above are theoretical studies using the compilation of materials or observations to explore and develop theories. Thus, it is hardly possible to generalize those outcomes to Turkey and the findings barely represent the public opinion. Because of these limitations, it is important to reveal the people’s opinion on induced abortion through empirical studies to help policymakers. The argument above reveals the importance of conducting research through large datasets that represent the population.

The new policy proposal presented for the council of ministers included a consultation system for people who want to have an induced abortion.<sup>43</sup> During this consultation, those people will be given some videos about the abortion process to watch, will be informed about the possible risks of the process, and will be given some time to reconsider having an induced abortion.

---

Yazarların Perspektifinden Kürtaj Tartışması: Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Alternatif Politika* 6/3 (2014), 387-421.

41 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, (s.1.: Vintage, 2012).

42 Sedef Erkmen Güngördü, *AKP Döneminde Türkiye’de Biyopolitik Yönelimler: Kürtaj Politikaları Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2019), 116-119; Merve Kaynak, *Bio-politics of the AKP Rule: Women, Sexuality and Reproduction* (İstanbul: İstanbul Bilgi University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2016), 190-195.

43 *Milliyet*, “Kürtaj Yaptıran Kadına Hapis”.

## Hypotheses

H1: There is a negative relationship between people's subjective religiosity and approval of practicing abortion in the case that couples do not want more children.

H2: There is a negative relationship between people's subjective religiosity and approval of practicing abortion in the case that partners are not married.

H3: There is a negative association between people's belief in doctrinal orthodoxy and approval of practicing abortion in the case that couples do not want more children.

H4: There is also a negative association between people's belief in doctrinal orthodoxy and approval of practicing abortion in the case that partners are not married.

H5: There is a negative relationship between the importance of religion and God in peoples' lives and their approval of practicing abortion in the case that couples do not want more children.

H6: There is a negative relationship between the importance of religion and God in peoples' lives and their approval of practicing abortion in the case that partners are not married.

H7: The increase in peoples' frequency of prayer will negatively affect their approval of practicing abortion in the case that couples do not want more children.

H8: The increase in peoples' frequency of prayer will negatively affect their approval of practicing abortion in the case that partners are not married.

## Data and Methodology

In order to explore religious variations in attitudes toward abortion, we used binary logistic regression analyses to test data from the 2008 European Value Study (EVS). This study used a subset of that data, utilizing responses from Turkey (N=2384). The sample was drawn from the adult population of the country 18 years old and older. The study included two separate binary logistic regression analyses to test the hypotheses regarding the effects of respondents' religiousness on their attitudes toward abortion. Prior to the regression analyses, missing variables were removed from the analysis through the listwise deletion method; thus, we obtained an analytic subsample of 1850 respondents from the EVS-2008.

## Dependent variables

Two dependent variables were included to gauge the respondents' attitudes toward performing abortions. The first dependent variable is operationalized on the EVS: "Do you approve abortion if a woman is not married?" The pos-

sible responses include "1=Approve" or "2=Disapprove." The second dependent variable is measured by the question "Do you approve abortion if a couple does not want more children?" Two scales also measured the respondents' answers: "1=Approve" or "2=Disapprove." Both dependent variables were recoded into "0=Disapprove" and "1=Approve" in order to distinguish the religious variables' effect on people's approval attitudes toward abortion.

### Independent Variables

This study runs five independent variables that consist of three different groups of religious outcomes. The first measure group is orthodoxy belief, which is a mean index variable with alpha .800 created by gathering six items which are "Do you believe in God?", "Do you believe in life after death?", "Do you believe in Hell?", "Do you believe in Heaven?", "Do you believe in Sin?", and "Do you get comfort and strength from religion?" The responses are 0="no"; 1="yes." The second group is religious salience, which contains three religious variables which are "How important is religion in your life?" and "How important is God in your life?" The responses of these two questions are recoded into two categories, 0="others"; 1="very important." The last question in religious salience group is "Are you a religious person?" which is recoded into a dummy variable having categories 1="religious person" and 0="not religious person." The last group is designed to measure behavioral dimension; that is, prayer. The respondents were asked "How often do you pray to God outside of religious services? The responses are recoded as a dummy variable: 0="less than every day" and 1="every day." We also need to clarify that the frequency of prayer measured in the survey does not include *namaz*, which is a prayer that all Muslims are expected to practice five times a day. Another available variable is religious attendance. However, because women do not attend regularly mosques, especially for Friday prayers, in Turkey, it is not possible to use in the sample to prevent statistical bias results.

### Control variables

Important control variables included: annual income having five categories from "Poor" to "Rich." In addition, age (in years), gender (1=female), marital status (1=married), and education level that is recoded into four categories as no education, primary, middle, and higher education levels. All models include all control variables to adjust for the possible effect of these control variables that may be associated with the independent or dependent variables used in this study.

### Results

Table 1 provides descriptive statistics for all variables in this study. 32.3 percent (599) of respondents who approve of abortion if women are not married,

in contrast to 67.7 percent (1256) do not approve. The percentage of respondents who approve of abortion if couples do not want more children is 28.1, in contrast to 71.9 percent of respondents who disapprove. These results indicate that the majority of respondents are opposed to abortion regardless of these two reasons. The frequencies of independent variables, which are religion variables, indicate that the majority of respondents are quite religious. As can be seen from the percentages of variables, the responses are gathered on the categories indicating individuals' highly religiousness in the variables: religious person, belief, importance of religion, importance of God, and frequency of prayer (91.6 percent, 92.5 percent, 83.6 percent, 84.4 percent, and 81.8 percent, respectively). The percentage of females, 56.2 percent (1042) is a little bit higher than the percentage of males, 43.8 percent (813). The majority of the respondents are married.



*Table 1: Descriptive statistics*

		Frequency	Percent
<b>Dependent Variables</b>			
Abortion: If woman not married	Approve	599	32.3%
	Disapprove	1256	67.7%
Abortion: If couple does not want more children	Approve	522	28.1%
	Disapprove	1333	71.9%
<b>Independent Variables</b>			
Belief	Perfect believer	1699	91.6%
	Skeptic	156	8.4%
Religiousness	Religious	1715	92.5%
	Not religious	140	7.5%
Importance of Religion	Very important	1550	83.6%
	Not very important	305	16.4%
Importance of God	Very important	1547	84.4%
	Not very important	303	15.6%
Frequency of Prayer	Every day	1518	81.8%
	More than once a week	187	10.1%
	Once a week	58	3.1%
	At least once a month	28	1.5%
	Several times a year	29	1.6%
	Less often	14	0.8%
	Never	21	1.1%
<b>Control variables</b>			
Gender	Male	813	43.8%
	Female	1042	56.2%
Marital Status	Married	1343	72.4%
	Others	512	27.6%
Education Level	No education	232	12.5%
	Primary	1084	58.4%
	Middle	358	19.3%
	High	181	9.8%
Age	15-29	578	31.2%
	30-44	641	34.6%
	45-59	386	20.8%
	60 and over	250	13.5%
Income	Poor	353	19.0%
	Mid-Poor	212	11.4%
	Middle	775	41.9%
	Mid-Rich	432	23.3%
	Rich	81	4.4%

N=1855

While 12.5 percent of respondents do not have any educational background, 58.4 percent have a background of primary education, 19.3 percent have middle education, and 9.8 percent high education. The frequency of respondents is considerably high in young and middle age categories. The results also indicate that more than 70 percent of respondents are in the middle (Mid-poor, Middle, and Mid-Rich) income categories.

The logistic analyses in this study for our hypotheses. All religious variables reveal negative associations with the attitudes toward abortion that is consistent with previous studies. In the first part of Table 2, in Model 1, we examine the effects of respondents' self-definitions regarding their religiosity. More specifically, respondents who define themselves as a religious person have 35 percent less odds of approving attitudes toward abortion in the case of women who are not married than respondents who do not define themselves as a religious person, after holding all other independent variables constant. In Model 2, respondents' beliefs in orthodoxy are tested. The result indicates that for every unit increase in peoples' beliefs in doctrinal orthodoxy, the odds of having approving attitudes toward abortion for women who are not married decrease by 25 percent, all else being equal. In Model 3, we analyze the effects of the importance of religion in individuals' lives. The results reveal that all else being equal, for respondents who say that religion is very important in their lives, the odds of having approving attitudes toward abortion for women who are not married is 58 percent less than for respondents who do not say that religion is important in their lives, after controlling all other independent variables. In Model 4, the importance of God in respondents' lives is analyzed.

Table 2: Logistic Regression Analysis of Attitudes Toward Abortion on Religious Variables

Variables	Abortion: If Woman Not Married						Abortion: If Couple Does Not Want More Children					
	Model 1	Model 2	Model 3	Model 4	Model 5	Model 6	Model 1	Model 2	Model 3	Model 4	Model 5	Model 6
Annual Income	1.388***	1.363***	1.328***	1.357***	1.336***	1.302***	1.295***	1.274***	1.245***	1.275***	1.252***	1.216**
Gender (Female)	1.287*	1.307*	1.292*	1.318*	1.364**	1.362**	1.389**	1.398**	1.367*	1.393**	1.451**	1.463**
Age	1.001	1.001	1.001	1.002	1.003	1.003	1.007	1.007	1.007	1.007	1.009*	1.008*
Education	1.171*	1.049*	1.041†	1.047*	1.046*	1.040	1.070**	1.072**	1.065**	1.072**	1.071**	1.063**
Marital Status	0.905	0.905	0.909	0.940	0.927	0.941	0.865	0.845	0.848	0.877	0.867	0.887
Religious Person (Yes)	0.650*					1.292	0.434***					0.834
Belief		0.754***				0.952		0.653***				0.826*
Importance of Religion			0.433***			0.589***		0.409***				0.613**
Importance of God				0.394***		0.532***			0.387***			0.553***
Prayer					0.727***	0.818**					0.715***	0.854**

\* p<0.050 \*\* p<0.010 \*\*\* p<0.001.

N=1855

The model shows that for people who say that God is very important in their lives, the odds of having positive attitudes toward abortion in the case of women who are not married is 61 percent less than for respondents who do not say that God is very important in their lives, after holding other independent variables constant. In Model 5, the effect of respondents' frequency of prayers on their attitudes toward abortion is tested. The results reveal that, all else being equal, for each unit increase in respondents' prayer, the odds of having approving attitudes toward abortion in the case of women who are not married decreases by 27 percent. In Model 6, which is a full model, we tested the effects of all religious variables on abortion in the case of women who are not married. While the variables, religious person and orthodoxy belief of respondents, lost their significance, the other three independent variables, importance of religion, importance of God, and prayer, maintain their significance by having negative effects on attitudes toward abortion in the case of women who are not married. More specifically, for people who say that religion and God are very important in their lives, the odds of having approving attitudes toward abortion in the case of couples who do not want more children is 41 percent and 47 percent, respectively, less than people who say that religion and God are not important in their lives, after holding all other independent variables constant. After controlling other independent variables, for every unit increase in people's prayers, the odds of having positive attitudes toward abortion for couples who do not want more children decrease by 18 percent.

In the second part of the table, we analyze the effects of religious variables on people's attitudes toward abortion in the case of couples who do not want more children. All religious variables reveal negative associations with the dependent variable. In Model 1, the result indicates that for respondents who define themselves as religious persons, the odds of having approving attitudes toward abortion in the case of couples who do not want more children is 56 percent less than for respondents who do not define themselves as religious persons, all else being equal. In Model 2, respondents' orthodoxy belief shows a highly significant negative result indicating that for every unit increase in people's belief in doctrinal orthodoxy, the odds of having approving attitudes toward abortion for couples who do not want more children decrease by 35 percent, holding all other independent variables constant. In Model 3 and 4, results reveal that, after controlling all other independent variables, people who say that religion and God are important in their lives have 59 percent and 61 percent, respectively, less odds of approving attitudes toward abortion in the case of couples who do not want more children than people who say that religion and God are not important in their lives, all else being equal. In Model 5, respondents' frequency of prayer shows a highly significant negative effect on abortion for couples who do not want more children. The result reveals

that for every unit increase in prayer, the odds of having positive attitudes toward abortion in the case of couples who do not want more children decrease by 29 percent, holding all other independent variables constant. In Model 6, we tested the effects of all religious variables on abortion in the case of couples who do not want more children. In this analysis, the variable of religious person lost its significance. Even though there is a decrease in the significance of peoples' belief in doctrinal orthodoxy, it is still significant,  $p < .050$ . More specifically, all else being equal, for every unit increase in individuals' belief in doctrinal orthodoxy, the odds of having positive attitudes toward abortion if a couple does not want more children decrease by 17 percent. Holding all other independent variables constant, people who say that religion and God are important in their lives have 40 percent and 46 percent, respectively, less odds of having approving attitudes toward abortion in the case of couples who do not want more children. For every unit increase in people's prayers, the odds of having positive attitudes toward abortion for couples who do not want more children decrease by 15 percent, all else being equal.

## Discussion

This study improves the existing literature on abortion by focusing on a non-western basis study. We pay attention to reasons for practicing abortion and Islamic teaching, beliefs, religious salience and practices on the attitudes that form Turkish adults' opinions on abortion issue differing from the existing theoretical and descriptive abortion studies on Turkey. Our findings display that the importance of God is the most dominant predictor for the attitude on the practice of abortion. Particularly, our study suggests that religious salience and religious practice is related with decrease of odds of Turkish adults' attitudes toward abortion in cases of unwanted pregnancy and pregnancy out of marriage. Although we look at ancillary analysis to examine the interaction effects with control variables, we did not find any significant results. In this section, we argue that the implications of our results note the study limitations and discuss future possibilities for future inquiries.

The results suggest that particular religious doctrines of Islam, when religious people internalize them, shape individuals' perspective a great deal. Although subjective religiosity and doctrinal orthodoxy of Turkish adults display varied results in our analysis, their robust effects are observed in one-predictor models. Belief is not significant only in cases when women are not married in the full model, while religiousness has an indirect relationship with our dependent variables. Because we used five mutual religious variables in the full models, it is more likely acceptable to lose the significance of some variables in those cases. Thus, even though subjective religiosity has an indirect relationship between our dependent variables, the first and second hypotheses are not supported in this research. In addition, belief also has an

indirect predictor for Turkish adults' attitudes toward abortion in the case of women who are not married, but in the situation of unwanted pregnancy, belief also is a predictor as discussed. Therefore, even if the results do not support the third hypothesis, they support the fourth hypothesis. Because the religious salience factors are significant and have a strong outcome over people's conception of abortion, the findings support our additional hypotheses that are consistent with previous studies.

As mentioned previously, religious practices and behaviors are viewed as a considerable predictor of individuals' social attitudes and behaviors. In the case of attitudes toward abortion, individuals who are highly active in their religious behaviors have mostly disapproving attitudes toward abortion. The results of our study give consistent results with the general literature and also support our fifth and sixth hypotheses, "The increase in peoples' frequency of prayer will negatively affect their approval on practicing abortion in the case that couples do not desire more children," and "The increase in peoples' frequency of prayer will negatively affect their approval on practicing abortion in the case that those partners are not married."

As a result of our investigation, we are able to capture the image of Turkish people's attitudes toward abortion that predictably affect the future legislation process in the Turkish government. The present Turkish government considered banning abortion upon that request. They claim that the reason for banning abortion is to prevent the decrease in fertility rates.<sup>44</sup> They might be correct in their statement because they consider prohibiting not only abortion but also a type of cesarean section that puts women's lives in danger when they have more than two or three children.<sup>45</sup> In addition, the former prime minister's (current president) speeches encouraging having at least three children per family are well-known facts.<sup>46</sup> However, as a pro-Islamic party, their viewpoint on abortion matches the Islamic discourse on abortion that most Turkish people have the same attitudes too. Thus, the main findings of our study are substantially parallel with the current Turkish public and political arena and provide empirical implications to the discussion.

These findings provide us an opportunity to reassess the influence of religion on abortion attitudes from a Muslim country. There is a substantial amo-

44 İçten Keskin, *Amerika ve Türkiye'de Kürtaj Politikaları ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz* (İstanbul: Yıldız Technical University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2014), 60-63.

45 *Haber Türk*, "Sağlık Bakanı Recep Akdağ, Gündemde Olan Kürtaj ve Sezaryen Uygulamalarına Getirilecek Yeni Düzenlemeler Konusunda Gazetecilerin Sorularını Yanıtladı" (Access 03 December 2020).

46 *Hürriyet Daily News* "Turkish PM Pushes for 'Three Children Incentive' - Turkey News" (Access 24 August 2020).

unt of study that considers different patterns of relationships between abortion and religion in the United States and other western countries; however, the present study focuses on that topic to fill the gap in the literature by providing results from an Islamic country. The present study reveals highly significant and consistent results with previous studies, which are mostly from a western cultural background and religious background (mostly Christian), indicating the negative influence of religion on abortion attitudes.

There are some limitations to this study. First, even though we have highly significant results and a large sample, there are only two measures of attitudes toward abortion. In order to strengthen the scope and representativeness of the study, we suggest that future studies broaden the measures. Thus, we believe that any future study will reflect total public attitudes on performing the abortion. The second one is having only attitudes toward abortion because people might act differently from what they say about abortion when they are in that situation; thus, in order to obtain a better examination of that topic from an Islamic perspective, peoples' abortion experiences should be analyzed.

## References

- Agos. "Kürtaj Düzenlemesiyle İlgili Çelişkili Açıklamalar Geliyor" (21 June 2012). <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/1748/kurtaj-duzenlemesiyle-iligili-celiskili-aciklamalar-geliyor>
- Akgündüz, Ahmed - Öztürk, Said. *Bilinmeyen Osmanlı*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı. 1999.
- Akın, Ayşe - Bertan, Münevver. "Contraception, Abortion and Maternal Health Services in Turkey". *Results of Further Analysis of the 1993 Turkish DHS* (1996).
- Aramesh, Kiarash. "A Shiite Perspective toward Abortion", *DARU Journal of Pharmaceutical Sciences* Suppl. 1 (2006), 37-39.
- Bardakoglu, Ali. "Cinsi Hayat". *İlmihal: İslam ve Toplum*. İstanbul: Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998.
- Bartkowski, John P. vd. "Faith, Race-ethnicity, and Public Policy Preferences: Religious Schemas and Abortion Attitudes among US Latinos". *Journal for the Scientific Study of Religion* 51/2 (2012), 343-358.
- Bowen, Donna Lee. "Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Population Conference". *International Journal of Middle East Studies* 29/2 (1997), 161-184.
- Brinkerhoff, Merlin B. - MacKie, Marlene M. "Religious Denominations' Impact upon Gender Attitudes: Some Methodological Implications". *Review of Religious Research* (1984), 365-378.
- Bursadabugün*. "Sağlık Bakanı Recep Akdağ, Gündemde Olan Kürtaj ve Sezaryen Uygulamalarına Getirilecek Yeni Düzenlemeler Konusunda Gazetecilerin Sorularını Yanıtladı" (31 May 2012). <https://www.bursadabugun.com/haber/kurtaj-12-eylul-yasasidir-93246.html>

- Carol, Sarah - Milewski, Nadja. "Attitudes toward Abortion among the Muslim Minority and Non-Muslim Majority in Cross-National Perspective: Can Religiosity Explain the Differences?". *Sociology of Religion* 78/4 (2017), 456-491.
- Demirci, Tuba. *Body, Disease and Late Ottoman Literature: Debates on Ottoman Muslim Family in the Tanzimat Period (1839-1908)*. Ankara: Bilkent University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2008.
- Dirik, Mehmet. "İslam Hukuku Açısından Kürtaj". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 73-96.
- Doğan, Recep. "The Profiles of Victims, Perpetrators, and Unfounded Beliefs in Honor Killings in Turkey". *Homicide Studies* 18/4 (2014), 389-416.
- Ekmekci, Perihan Elif. "Abortion in Islamic Ethics, and How it is Perceived in Turkey: A Secular, Muslim Country". *Journal of Religion and Health* 56/3 (2017), 884-895. <https://doi.org/10.1007/s10943-016-0277-9>
- Ellison, Christopher G. vd. "Religion and Abortion Attitudes among US Hispanics: Findings from the 1990 Latino National Political Survey", *Social Science Quarterly* 86/1 (2005), 192-208.
- Emerson, Michael O. "Through Tinted Glasses: Religion, Worldviews, and Abortion Attitudes". *Journal for the Scientific Study of Religion* 35/1 (1996), 41-55.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. s.1.: Vintage, 2012.
- Fergusson, David M. vd. "Abortion in Young Women and Subsequent Mental Health". *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 47/1 (2006), 16-24.
- Güngördü, Sedef Erkm. *AKP Döneminde Türkiye'de Biyopolitik Yönelimler: Kürtaj Politikaları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Ankara University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2019.
- Haber Türk*. "Sağlık Bakanı Recep Akdağ, Gündemde Olan Kürtaj ve Sezaryen Uygulamalarına Getirilecek Yeni Düzenlemeler Konusunda Gazetecilerin Sorularını Yanıtladı" (31 May 2012). <https://www.haberturk.com/saglik/haber/746800-kurtaj-12-eylul-yasasidir>
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. "Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (2018)." (2018). [http://www.hips.hacettepe.edu.tr/eng/tdhs2018/TDHS\\_2018\\_main\\_report.pdf](http://www.hips.hacettepe.edu.tr/eng/tdhs2018/TDHS_2018_main_report.pdf)
- Halfmann, Drew. *Doctors and Demonstrators: How Political Institutions Shape Abortion Law in the United States, Britain, and Canada*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Harris, Richard J. - Mills, Edgar W. "Religion, Values and Attitudes toward Abortion". *Journal for the Scientific Study of Religion* (1985), 137-154.
- Hertel, Bradley R. - Hughes, Michael. "Religious Affiliation, Attendance, and Support for 'Pro-family' Issues in the United States". *Social Forces* 65/3 (1987), 858-882.
- Hoffmann, John P. - Johnson, Sherrie Mills. "Attitudes toward Abortion among Religious Traditions in the United States: Change or Continuity?" *Sociology of Religion* 66/2 (2005), 161-182.
- Hürriyet.com.tr*. "Bakan Akdağ'dan Kürtaj Açıklaması" (31 May 2012). <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/bakan-akdagdan-kurtaj-aciklamasi-20655979>



- Hürriyet Daily News*. "Turkish PM Pushes for 'Three Children Incentive' - Turkey News" (10 February 2013). <https://www.hurriyetdailynews.com/turkish-pm-pushes-for-three-children-incentive-40811>
- Jelen, Ted G. "Respect for Life, Sexual Morality, and Opposition to Abortion". *Review of Religious Research* (1984), 220-231.
- Jelen, Ted G. - Wilcox, Clyde. "Causes and Consequences of Public Attitudes toward Abortion: A Review and Research Agenda". *Political Research Quarterly* 56/4 (2003), 489-500.
- Keskin, İçten. *Amerika ve Türkiye'de Kürtaj Politikaları ve Feminizm Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz*. İstanbul: Yıldız Technical University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2014.
- Klingemann, Hans-Dieter vd. *Parties, Policies, and Democracy*. Boulder: Westview Press, 1994.
- Lumley, J. "The Association between Prior Spontaneous Abortion, Prior Induced Abortion and Preterm Birth in First Singleton Births". *Prenatal and Neonatal Medicine* 3/1 (1998), 21-24.
- Lynxwiler, John. "The Impact of Religiosity on Race Variations in Abortion Attitudes". *Sociological Spectrum* 19/3 (1999), 359-377.
- McIntosh, William Alex vd. "The Differential Impact of Religious Preference and Church Attendance on Attitudes toward Abortion". *Review of Religious Research* (1979), 195-213.
- Nişancı, Zübeyir and Aysan, Ümmügülsüm. "Türkiye'de Sosyodemografik ve Sosyokültürel Göstergelere Göre Dindarlık Seviyeleri". *Sosyoloji Dergisi/Journal of Sociology* 39/2 (2019).
- Ogland, Curtis P. - Verona, Ana Paula. "Religion and Attitudes toward Abortion and Abortion Policy in Brazil". *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/4 (2011), 812-821.
- Özen, Nurgül. *İslam Hukukuna Göre Kürtaj ile İlgili Görüşlerin ve Delillerin Değerlendirilmesi: Bosna Örneği*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi University, Institute of Social Sciences, Master's Thesis, 2020.
- Pew Research Center (PEW) "Spring 2013 Survey: Pew Research Center's Global Attitudes Project (blog), 01 Mayıs 2013". Access 24 August 2020. <https://www.pewresearch.org/global/2013/05/01/spring-2013-survey/>
- Resmî Gazete*. "Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük." (18 December 1983). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/2.5.837395.pdf>
- Rue, Vincent M., Priscilla K. Coleman, James J. Rue, and David C. Reardon. "Induced Abortion and Traumatic Stress: A Preliminary Comparison of American and Russian Women". *Medical Science Monitor* 10/10 (2004), 5-16.
- Shah, Prakesh S. - Zao, J. "Induced Termination of Pregnancy and Low Birthweight and Preterm Birth: A Systematic Review and Meta-analyses". *BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology* 116/11 (2009), 1425-1442.
- Milliyet*. "Kürtaj Yaptıran Kadına Hapis" (18 July 2012). <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/kurtaj-yaptiran-kadina-hapis-1568525>
- Steensland, Brian vd. "The Measure of American religion: Toward Improving the State of the Art". *Social Forces* 79/1 (2000), 291-318.

- Tamney, Joseph B. vd. "The Abortion Controversy: Conflicting Beliefs and Values in American society". *Journal for the Scientific Study of Religion* (1992), 32-46.
- The Holy Qur'an: Translation and Commentary*, trans. Maulana Muhammed Ali (Ohio: Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 2002).
- Turkish Statistical Institute (Turkstat), "General Management of Population and Citizenship 2012". Access on 24 August 2020. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Birth-Statistics-2011-10923>
- Wilcox, Clyde. "Race, Religion, Region and Abortion Attitudes", *Sociological Analysis* 53/1 (1992), 97-105.
- Woodrum, Eric - Davison, Beth L. "Reexamination of Religious Influences on Abortion Attitudes". *Review of Religious Research* (1992), 229-243.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Aile İçi Şiddetin Önleyicisi Olarak İslam'ın Merhamet Temelli  
Aile Modeli**

*Compassion-Based Family Model of Islam as a Preventative of  
Domestic Violence*

**Sevde Düzgüner**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı  
- Dr., Marmara University Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion

sevededuzguner@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3210-6972>

**Huriye Martı**

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı –  
Prof., Necmettin Erbakan University Faculty of Theology, Department of Hadith

huriyemarti@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3633-0979>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 14/09/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 28/11/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atıf/Citation: Düzgüner, Sevde - Martı, Huriye. "Aile İçi Şiddetin Önleyicisi Olarak İslam'ın Merhamet Temelli Aile Modeli". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 457-482. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.794868>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Aile İçi Şiddetin Önleyicisi Olarak İslam'ın Merhamet Temelli Aile Modeli

### Öz

Tüm dünyada hakkında çözüm arayışlarının devam ettiği şiddet, kitlesel çapta büyük bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Aile içi şiddet ise sadece bireylerin değil toplumların da bugününü ve geleceğini tehdit eden sarmal bir yapıya sahiptir. Geleceği inşa edecek olan bireylerin bugünün ailelerinde yetiştiği göz önünde bulduğunda aile içi şiddetle mücadelenin önemi daha da artmaktadır. Çok değişkenli bir olgu olan aile içi şiddetle mücadelede çok boyutlu olması gerekmektedir. Bu noktada dini referanslar önem kazanmaktadır. Çünkü din, insanın hayata karşı tüm tutumlarında belirleyici ve yönlendirici bir etkiye sahiptir. Bu nedenle aile içi şiddetle mücadelede Kur'an ve sünnete dayalı doğru bilgilerin aktarımı önem taşımaktadır. Makalede, aile içi şiddetin kaynak, neden ve türlerine değinilmiştir. Şiddetin ortaya çıktığı risk faktörlerinden ziyade şiddetin bir birey tarafından uygulandığının altı çizilerek onun eğitilmesi gerektiği ileri sürülmüştür. Ayet ve hadislerin şiddete asla onay vermediği ortaya konarak İslam'ın aile modelinin merhamet üzerine kurulu olduğu açıklanmıştır. Merhametin salt bir duygu olmadığı, insanın kişiliğinin bir parçası haline gelerek tüm canlılara yönelik olumlu bir tutum geliştirmesini kapsadığı belirtilmiştir. İslam'ın merhamet temelli aile modelinin şiddetin önlenmesindeki rolü, dini kaynakların yanı sıra bilimsel araştırmalarla da ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Din Psikolojisi, İslam, Aile, Şiddet, Merhamet.

## Compassion-Based Family Model of Islam as a Preventative of Domestic Violence

### Abstract

The violence, which is in search of solutions all over the world, stands before us as a major problem on a mass scale. Domestic violence, on the other hand, has a spiral structure that threatens not only individuals but also the present and future of societies. Considering that the individuals who will build the future grow up in today's families, the importance of combating domestic violence can be seen more clearly. Combating domestic violence, which is a multivariate phenomenon, should also be multidimensional. At this point, religious references gain importance. Because religion has a determining and directing effect on all attitudes of people towards life. For this reason, it is important to transfer correct information based on the Qur'an and circumcision in combating domestic violence. In the article, the sources, causes and types of domestic violence are mentioned. It has been suggested that rather than the risk factors in which violence occurs, it is underlined that the violence is perpetrated by an individual and that it should be educated. It was revealed that verses and hadiths never approve of violence, and it was explained that the family model of Islam was based on mercy. It has been stated that compassion is not just an emotion, it involves developing a positive attitude towards all living things by becoming a part of the person's personality. The role of the compassion-based family model of Islam in the prevention of violence has been revealed by scientific research as well as religious sources.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Hadith, Psychology of Religion, Islam, Family, Violence, Compassion.

### Giriş

Üyelerinin kendilerini rahat, huzur ve güvende hissettikleri bir ortama işaret eden "aile" kavramı ile kişinin bir başkası üzerinde kalıcı ve yıkıcı etkiler bırakmasını içeren "şiddet" kavramının bir arada kullanılması oldukça üzücü bir durumdur. Ancak aile üyelerinin birbirlerine uyguladıkları şiddetin yaygınlığı, "aile içi şiddet" probleminin çok yönlü olarak tartışılmasını ve çözüm

üretilmesini zorunlu kılmaktadır. Dahası aile içi şiddet, tarih boyunca var olmuştur ve günümüzde de bireysel, toplumsal ve kitlesel bazda büyük bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir.<sup>1</sup>

Uluslararası araştırmalar aile içi şiddetin tüm ülkelerde ve toplumun her kesiminde var olduğunu göstermektedir. Genel olarak dünya üzerindeki her üç kadından biri aile içi şiddete maruz kalmaktadır.<sup>2</sup> Sorunun yaygınlığı ve büyüklüğü göz önünde tutulduğunda, aile içi şiddetle mücadelenin de bir o kadar güçlü ve çok boyutlu olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede makale, aile içi şiddetin kaynak, neden ve sonuçlarını irdeleyerek şiddetle mücadele için İslam temelli bir merhamet modeli sunmayı amaçlamaktadır.

## 1. Şiddetin Kaynağı ve Türleri

6284 Sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanun'da aile ve şiddet kavramları net bir şekilde tanımlanmıştır. Söz konusu kanunun 4. Maddesine göre aile, "aynı veya ayrı çatı altında yaşayan eş ve çocuk ile aynı çatı altında yaşayan diğer aile bireylerini" kapsayan grup olarak tanımlanmıştır. Kanunda şiddet ise, "aile bireyinin fiziksel, cinsel, ekonomik veya psikolojik zarar görmesiyle veya acı çekmesiyle sonuçlanması muhtemel hareketleri, buna yönelik tehdit ve baskıyı ya da özgürlüğün keyfi engellenmesini de içeren, toplumsal veya özel alanda meydana gelen fiziksel, cinsel, psikolojik, sözel ve ekonomik her türlü davranışı" kapsamaktadır.

Dünya Sağlık Örgütü'nün tanımı ise şiddetin zararlı etkilerini içine alacak şekildedir: "Şiddet; fiziksel güç ya da kuvvetin, amaçlı bir şekilde kendine, başkasına, bir gruba ya da topluluğa karşı fiziksel zarara ya da fiziksel zararlar sonucunda ihtimalini artırmasına, psikolojik zarara, ölüme, gelişim sorunlarına ya da yoksunluğa neden olacak şekilde tehdit edici biçimde ya da gerçekten kullanılmasıdır."<sup>3</sup>

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere şiddet, farklı boyutları içeren, geniş bir alana yayılan, sebepleri ve sonuçları itibarıyla değişkenlik gösteren bir olgudur. Şiddet, güçlü olan taraftan güçsüz tarafa doğru bir hareket olduğu için aile içi şiddet büyük ölçüde kadın, çocuk ve yaşlıları etkilemektedir. Yapılan araştırmalar genel olarak, şiddet uygulayanların %95 oranlarında erkek, şiddete maruz kalanların %90'dan fazlasının ise kadın ve çocuk olduğunu ortaya

1 Aile içi şiddetin tarihsel arka planı için bkz. Çiğdem Gülmez, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

2 World Health Organization, *Global and Regional Estimates of Violence Against Woman: Prevalence and Health Effects of Intimate Violence and Non-partner Sexual Violence* (Italy: World Health Organization, 2013), 2.

3 World Health Organization, *World Report on Violence and Health: Summary* (Genova: World Health Organization, 2002), 4.

koymuştur. Yapılan çalışmalar, çocukların anneleri tarafından da şiddete maruz bırakıldıklarını göstermektedir.<sup>4</sup>

Kime karşı ve hangi nedenle uygulanırsa uygulansın, şiddet asla kabul edilemez bir durumdur. Ancak hayatın içinde var olan bir gerçektir. Bu durum, pek çok düşünür ve psikoloğun şiddetin kaynağı konusunda açıklamalar getirmesine ve kuramlar ileri sürmesine neden olmuştur. Bu kuramların bir kısmı (Freud gibi) şiddetin insan doğasında bulunduğunu iddia ederken, bir kısmı ise (Adler gibi) insan doğasında kendini koruma şeklinde bulunan olumlu içgüdüünün çeşitli nedenlerle ve zamanla başkasına yönelik yıkıcı şiddete dönüştüğünü savunmaktadır. Diğer bir kuram ise (Bandura gibi) şiddetin, gizil öğrenme süreci sonucunda çevreden öğrenildiğini ileri sürmektedir.<sup>5</sup>

Şiddet kelimesi ilk etapta dayak gibi fiziksel bir eylemi çağırırsa da kavram bununla sınırlı değildir. Nitekim bir kişinin bir başkasına zarar vermesi sadece fiziksel saldırganlıkla olmaz. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda şiddetin çeşitleri genel olarak dört başlık altında ele alınmıştır:<sup>6</sup>

1. Fiziksel Şiddet: Mağdurun bedenine uygulanan ve ona zarar veren hareketleri kapsar. Tokat, yumruk, tekme, sopa, kemer gibi bir cisimle dövme, bıçak ve silah gibi aletlerle yaralama, örneklerden bazılarıdır.
2. Psikolojik Şiddet: Mağdura yönelik duygusal ve sözlü şiddettir. Şantaj, tehdit, aşağılama, alay etme, korkutma gibi durumlar örnek verilebilir.
3. Cinsel Şiddet: Mağdura yönelik sözel ve fiziksel taciz, evlenmeye, cinsel birlikteliğe ya da fuhşa zorlama, ensest ilişki gibi durumlardır.
4. Ekonomik Şiddet: Mağdurun şahsına ait olan malı veya hakkı olan parayı zorla elinden alma, onu çalışmaya veya çalışmamaya zorlama, az para vererek çok iş bekleme gibi davranışları kapsamaktadır.

Şiddet türleri birbirinden bağımsız durumlara işaret ediyor gibi görünse de aslında birbiri ile ilintilidir. Nitekim bir şiddet olayında çoğu zaman farklı şiddet türleri bir arada görülebilmektedir. Örneğin eşini döverken onu boşanmakla tehdit eden bir erkeğin bu hareketinde fiziksel ve psikolojik şiddet bir arada var olur. Çocuğunu cezalandırırken küfreden ve hapseden bir anne hem sözlü hem de fiziksel şiddet uygulamaktadır. Benzer şekilde sokağa atılmaktan hatta öldürülmekten korkan bir yaşlının gelirin zorla el konması, psikolojik ve ekonomik şiddetin bir arada yaşanması anlamına gelir.

Bir başka açıdan şiddet, durumluk bir eylem gibi görünse de devamlılık arz ettiği için aslında uzun zamana yayılan bir olgudur. Aile bireyleri de bu

4 Bkz. Nuran Güler v.d., "Anneleri Tarafından Çocuklara Uygulanan Duygusal ve Fiziksel İstismar/İhmal Davranışı ve Bunu Etkileyen Faktörler", *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 24/3 (2002), 129.

5 Celal Çayır - Özer Çetin, "Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 8.

6 Bkz. Aliye Mavili Aktaş, *Aile İçi Şiddet* (İstanbul: Elma Yayınları, 2014); Nuri Tuğlu, *Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşılığı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009).

süre içerisinde şiddetin onur kırıcı, boğucu ve yaralayıcı türlerine bir arada maruz kalabilmektedir. Şiddet türleri birbirini besleyen ve yenilerini üreten bir yapıda karşımıza çıkar. Dolayısıyla şiddetle mücadele etmek için bütün çeşitleriyle şiddetin önüne geçilmesini sağlayacak, kapsamlı ve zihniyet odaklı önlemler alınmalıdır.

## 2. Aile İçi Şiddet

Literatürde aile içi şiddet farklı şekillerde tanımlanmıştır. Hukuk, psikoloji, sosyoloji, sağlık ve adli açıdan yapılan çalışmalar kendi yaklaşımlarına göre farklı tanımlar yapmışlar ve aile içi şiddetin muhtelif yönlerini ön plana çıkarmışlardır. Söz konusu yaklaşımlardan bağımsız, daha kapsamlı bir inceleme ile Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu'nun yayınladığı *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları* başlıklı raporda aile içi şiddet şu şekilde tanımlanmıştır: “*Aile içi şiddet bireylerin yaralanmasına, sindirilmesine, öfkelenmesine veya duygusal baskı altına alınmasına yol açan fiziksel, sözel veya herhangi bir şekilde hakaret, davranış veya muameledir*”.<sup>7</sup> Söz konusu rapor Türkiye’de aile içi şiddeti irdeleyen ilk kapsamlı araştırmanın ürünüdür. Bu çalışmada beş ayrı bölgeden 3140 kadın ve 1318 erkekle görüşmeler yapılmıştır. Sonuçlara göre gelir ve eğitim düzeyinin düşüklüğü, alkol alışkanlığı, çocuklukta şiddete tanık olma veya maruz kalma, şiddeti besleyen risk faktörleridir. Dolayısıyla şiddetle mücadelede şiddete götüren yolların kapatılması için alkol ve eğitimsizlik gibi durumlarla da mücadele edilmelidir. Bu noktada, dolaylı olarak şiddeti besleyen alkol kullanımı ve eğitimsizlik gibi durumların ortadan kaldırılmasında da bireysel sorumluluğun altını çizmemiz gerekmektedir. Bireyin bu durumları yaşamaması için kendi iradesini devreye koyması gerekmektedir. İslam’ın alkol tüketimini açıkça yasaklayarak<sup>8</sup> ve insanları ilim öğrenmeye teşvik ederek<sup>9</sup> aslında şiddeti besleyen şartların ortaya çıkmasına da engel olduğu hatırlanmalıdır.

Şiddet, uygulayan kişi üzerinde geçici, uygulanan kişi üzerinde ise çok daha kalıcı izler bırakmaktadır. Şiddet uygulayan kişi, öfkesini dindirmek, sağlıksız benlik algısını güçlendirmek, maddi veya manevi çıkar elde etmek gibi geçici süreli amaçlarına ulaşabilir ancak kullandığı yöntem kesinlikle insani değildir. Nitekim şiddete maruz kalan kişiler, fiziksel, psikolojik, ekonomik... pek çok alanda birden büyük sorunlar yaşamaktadır. Konu ile ilgili çalışmalar, mağdurların özgüven ve özsaygısını yitirip sağlıklı düşünme yeti-

7 Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Raporu* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1995), 7.

8 el-Mâide 5/90.

9 Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), “Mukaddime”, 17.

sini kaybetme, ciddi boyutlarda yeme içme, uyku problemleri ve intihar fikrine yatkınlık gösterdiklerini ortaya koymuştur. Çevreleri ile de iletişimlerini yitiren bu kişiler sürekli bir kaygı ve korku içinde yaşamaktadır.<sup>10</sup> Şiddete uğrayan kişilerin fiziksel yaralanma ve bunun için bakım alamama başta olmak üzere pek çok insani ve ekonomik imkandan yoksun kalmaları, aşağılanma, ağrı, bitkinlik, depresyon, içe çekilme, dikkat dağınıklığı ve hatta konuşma güçlükleri ile sonuçlanmaktadır.<sup>11</sup>

Görüldüğü üzere şiddet, hem bireysel hem de toplumsal kayıplara neden olan, bedelini hep birlikte ödediğimiz bir olgudur. Bilhassa aile içi şiddetin önlenmesinde, yolun başında uyanık davranmak ve “şiddet oluşmadan önce önlem almak” esas olmalıdır. İslam hukukunun “kötülüğe giden yolları tıkamak” anlamında geliştirdiği “sedd-i zerâyi” yöntemi burada hatırlanmalıdır. Şiddetin failini cezalandırmak elbette gerekli ve caydırıcıdır ancak yeterli değildir. Zira suça eğilimli bireylerde cezaya karşı direnç, sık görünen bir durumdur. Suç ve şiddetin önlenmesinde daha etkili olan yöntem, eğitim ve bilinçlendirme çalışmalarıyla zihniyet dönüşümü için emek vermek, kişilerin empati ve öz-kontrol yeteneklerini geliştirmektir. Bugün şiddet konusunda yapılan önleyici çalışmalarda da eksen, mağduru koruyan ve dış disiplin anlamına gelen polisiye tedbirlerden, faili eğiten ve iç disiplin sağlayan eğitim yöntemlerine kaymış durumdadır.

Şiddetin önlenmesi ve mağdurların tekrar topluma kazandırılması için devlet tarafından üretilecek politikalara ihtiyaç olduğu açıktır. Sağlık hizmetleri, uygun barınma imkanı, yeterli ücret, ulaşılabilir çocuk ve yaşlı bakımı, evlat edinme ve benzeri konular şiddet, istismar ve ihmal ile paralel olan meselelerdir. Bu konulardaki yanlış ve eksikler ailede şiddet ve ihmali sona erdiremezken, uygulanacak rasyonel ve doğru politikalarla aile hayatının sağlıklı bir şekilde işleyişine destek sağlanabilir.<sup>12</sup> Bu çerçevede, sivil toplum kuruluşları, adli birimler, polis, sağlık personelleri ve sosyal hizmet uzmanlarının yanı sıra ailenin yakınlarından oluşan çoklu bir destek programına ihtiyaç vardır.<sup>13</sup> Şiddetin besleyen kaynakların kurutulması ve şiddet mağdurlarının süreci sağlıklı bir şekilde atlatması için din görevlileri ve manevi danışmanların da bu programlarda görev almaları gereklidir. Şiddete maruz kalan kişilerin bireysel ve çevresel özelliklerine göre koruyucu imkânlarla ulaşma ihtimalleri değişmektedir. Bu nedenle kadına, çocuğa ve yaşlıya yönelik şiddet, sebep ve sonuçlarıyla ayrı ayrı ele alınmalıdır.

10 Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (2016), 103.

11 Aşlıhan Okan İbiloğlu, “Aile İçi Şiddet”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/2 (2012), 205.

12 Necmi Karslı, “Psiko-Sosyal Açından Şiddet ve Çözüm Yolları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 84.

13 İbiloğlu, “Aile İçi Şiddet”, 205.



### a. Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet

Aile ve şiddet yan yana geldiğinde en çok üzerinde durulan husus, kadına yönelik aile içi şiddet olmuştur. Temelde “Kadının aile içinde fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik açıdan zarar görmesine veya acı çekmesine neden olan her türlü tutum ve davranış”<sup>14</sup> olarak tanımlanabilen kadına yönelik aile içi şiddet hakkındaki geniş çaplı alan araştırmaları, problemin büyüklüğünü göstermesi açısından önem taşımaktadır. Örneğin Dünya Sağlık Örgütü tarafından gerçekleştirilen *Çok Ülkeli Kadın Sağlığı ve Aile İçinde Kadına Yönelik Şiddet Araştırması*, 24000 kadınla yapılan mülakatlara dayanmaktadır. Araştırmaya göre, erkeğin eşine uyguladığı fiziksel veya cinsel şiddet, %13 (Japonya) ile %61 (Peru) arasında değişmektedir.<sup>15</sup> Bu çalışmadan çıkan genel sonuç, eşlerine fiziksel şiddet uygulayan erkeklerin, uygulamayanlara oranla daha çok kısıtlayıcı kontrol davranışı sergilediğini göstermektedir. Akrafa ve arkadaşlarıyla görüşmesini engelleme, sadakatsizlikle suçlama, sağlık hizmeti almasına engel olma, evden çıkmasını yasaklama gibi baskı tutumları, şiddeti besleyen sosyo-kültürel ve ekonomik etkenlere bağlı olarak artmaktadır.

Türkiye’de 2012 yılında ailenin korunması ve kadına karşı şiddetin önlenmesi amacını taşıyan kanun, aynı yıl 8 Mart Dünya Kadınlar Gününde kabul edilerek Resmî Gazetede yayınlanmıştır. Bu kanunda kadına yönelik şiddet şu şekilde tanımlanmıştır: “*Kişinin, fiziksel, cinsel, psikolojik veya ekonomik açıdan zarar görmesiyle veya acı çekmesiyle sonuçlanan veya sonuçlanması muhtemel hareketleri, buna yönelik tehdit ve baskıyı ya da özgürlüğün keyfi engellenmesini de içeren, toplumsal, kamusal veya özel alanda meydana gelen fiziksel, cinsel, psikolojik, sözlü veya ekonomik her türlü tutum ve davranış*”.

Türkiye özelinde kadına yönelik şiddetin sonuçlarını ve bıraktığı deformasyonu göstermesi açısından Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü (2009) ve Aile Bakanlığı (2015) tarafından yapılan *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet* başlıklı araştırma önem taşımaktadır. Bu çalışmanın sonuçlarına göre, örneklemin %39’u fiziksel şiddete, %44’ü duygusal şiddete maruz kaldığını belirtmiş, fiziksel şiddete maruz kalmış kadınların %24’ü ise fiziksel ve psikolojik sağlık problemleri yaşamıştır. Kadınların yaş, eğitim, ekonomik durum gibi özellikleri dikkate alındığında şiddete maruz kalma oranları değişiklik gösterse de her kademedede farklılaşan çeşitleriyle şiddete rastlanması esef vericidir.<sup>16</sup> Şiddet uygulayan erkekler ve şiddete maruz kalan kadınlar şeklindeki iki gruba birden ulaşarak yapılan bir çalışma, eğitim düzeyi yükseldikçe

14 World Health Organization, *Multi-Country Study on Women’s Health and Domestic Violence Against Women* (Geneva: World Health Organization, 2005), 5.

15 World Health Organization, *Multi-Country Study on Women’s Health and Domestic Violence Against Women*, 6.

16 Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması* (Ankara: Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2009), 46 vd.

aile içinde kadına yönelik fiziksel şiddet oranının düştüğünü ancak psikolojik şiddetin düşme eğilimi göstermediğini bulgulamıştır.<sup>17</sup>

TÜİK'in 2012 yılında yayınladığı "İstatistiklerle Kadın" araştırmasının ve rilerine göre, hayatlarının herhangi bir döneminde fiziksel şiddete maruz kalan kadınların yaş aralıkları ile şiddet arasındaki ilişki incelendiğinde, yaş yükseldikçe kadına yönelik şiddetin de arttığı görülmektedir. Söz konusu araştırmaya göre, yaşamının herhangi bir döneminde fiziksel şiddete maruz kaldığını ifade eden kadınların %38,0'ı şehirde, %43,2'si kırsal yerleşim birimlerinde; hayatının herhangi bir döneminde cinsel şiddete maruz bırakılan kadınların %14,3'ü şehirde, %18,3'ü kırsal yerleşim birimlerinde ikamet etmektedir.<sup>18</sup>

Şiddete uğrayan kadınlar, fiziksel yaralanma ve bunun için tedavi almama başta olmak üzere pek çok insani ve ekonomik destekten yoksun kalmaktadır. Acı ve ağrı, bitkinlik, depresyon, içe çekilme, uykusuzluk, utanç, yalnızlık, mutsuzluk, çaresizlik, iş gücü kaybı, dikkat dağınıklığı ve hatta konuşma güçlüğü gibi bir dizi bedensel ve ruhsal hastalık belirtisi gösteren bu kadınlar, en önemlisi de hayata dair güven ve umutlarını yitirmektedir.<sup>19</sup>

Kadınlar aile içinde genellikle eşleri, babaları, erkek kardeşleri gibi yakınlarından şiddet görmektedir.<sup>20</sup> Erkekten eşine yönelen şiddet üzerine birçok akademik ve sosyal çalışma yapılarak kamuoyunda gündem oluşturulmasına rağmen, baba ve erkek kardeşten kadına yönelen şiddet konusunun gölgede kaldığı söylenebilir. Oysa evlenmeden önce ailesinde şiddete maruz kalan kadınların evlendikten sonra da şiddet karşısında kendilerini koruyamadıkları göz önüne alındığında, eş dışındaki baba, ağabey, amca, dede hatta anne, teyze, nine gibi kaynaklardan kadına yönelen şiddetin de gündeme alınarak çözüm beklediği anlaşılacaktır. Nitekim erkeğin çocukken şiddeti yaşamasının ya da izlemesinin şiddet davranışını içselleştirme ihtimalini iki kat artırdığı, aynı şekilde, kadının da çocukluğunda şiddete uğramasının ve şahit olmasının "şiddete maruz kalma ihtimalini" iki kat artırdığı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>21</sup> Kadına yönelik şiddet, yaş, eğitim düzeyi, yerleşim yeri gibi değişkenlere göre oransal olarak farklılık gösterse de toplumun her kademesinde varlığını sürdürmekte ve kadınlar üzerinde yıkıcı izler bırakmaktadır. Kadına yönelik şiddetin failleri farklı olsa da şiddetin sarmal yapısı açıkça görülmektedir.

17 Gülmez, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık*, 248.

18 Türkiye İstatistik Kurumu, *İstatistiklerle Kadın* (Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2012), 111-115.

19 Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması* (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2009), 134 vd.

20 Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması* (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2015), 111.

21 Gülmez, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık*, 16.

## b. Çocuğa Yönelik Aile İçi Şiddet

Aile içi şiddet konusunda üzerinde önemle durulması gereken bir diğer başlık da çocuklara yönelik şiddettir. Küçük ve güçsüz olan çocuk çoğu zaman büyük ve güçlü kavgaların kurbanı olmaktadır. Çocuğun savunmasızlığı ve kendini koruma yetisinden mahrum olması, etrafında oluşan şiddeti daha ağır yaşaması demektir. Yapılan resmî araştırmalara göre, ülkemizde çocukların %43'ü fiziksel şiddete maruz kalmakta olup,<sup>22</sup> bu rakam gerçekten geleceğimiz hakkında endişe uyandıracak kadar yüksektir. Bizzat şiddetin odağında olmasalar bile aile içinde şiddetle yan yana büyümüş, annesine veya kardeşlerine uygulanan şiddete tanık olmuş çocuklara “sessiz”, “unutulmuş” ya da “görülmez” kurbanlar adı verilmektedir.<sup>23</sup> Bu çocukların da doğrudan öfke ve saldırganlığa maruz kalan ya da ihmal edilen diğer çocuklarla aynı tür davranış bozuklukları gösterdikleri tespit edilmiştir.

Çocuğun biyolojik ve psikolojik özellikleri, şiddeti yetişkinden farklı algılamasına ve iç dünyasında daha yoğun yaşamasına neden olur. Bir çocuğun en belirgin psikolojik ihtiyacı, kendini güvende hissetmek ve sevmektir. Her yönden savunmasız ve tamamen bakıma muhtaç bir şekilde dünyaya gelen bebeğin kendini en çok güvende hissettiği yer, anne kucağıdır. Zaman içerisinde anne kucağı, güven merkezi olma özelliğini aile ortamına bırakır. Dolayısıyla aile ortamında şiddetin varlığı, çocuğun “emniyette olma” duygusunu yaşayamamasına, özgüvenini yitirmesine, insanlara olan güvenini kaybetmesine ve hayata daimi bir kuşkuyla bakmasına sebep olmaktadır. Esasen çocukluk dönemi, kişiliğin temellerinin atıldığı ve hayata dair tutum ve davranış kalıplarının öğrenildiği dönemdir. Çocuk sürekli çekim yapan bir kamera gibi anne babanın duygu, düşünce ve davranışlarını izlemekte, nerede nasıl hareket ettiklerini öğrenmekte ve içselleştirmektedir. Bu dönemde hafıza güçlüdür ve yaşanan tecrübelerin izlerini hayat boyu kalıcı bir biçimde taşıma yetisine sahiptir. Özellikle okul öncesi dönemde çocuklar duygularını son derece yoğun yaşarlar ve bu yaşlarda tecrübe ettikleri sevgi onları bir yetişkine göre daha kolay mutlu ederken, tecrübe ettikleri korku da daha ağır yaralar açar. Bir diğer ifadeyle, çocuklara ne söylendiğinden ziyade ne hissettirildiği önemlidir. Uzun yıllar sonrasında bile unutulmama özelliği taşıyan duygular, bilhassa anne baba tarafından kabul edilmeyi ve önemsenmeyi beklemektedir.<sup>24</sup>

22 Başbakanlık Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu – Unicef, *Türkiye’de Çocuk İstismarı ve Aile İçi Şiddet Araştırması Özet Rapor* (SHÇEK ve Unicef, 2010), 32.

23 Suna Kaymak Özmen, “Aile İçinde Öfke ve Saldırganlığın Yansımaları”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004), 30.

24 Ayrıntılı bilgi için bkz. Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Ergen Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Yayınları, 2012).

Çocuğun hem fiziksel hem de psikolojik olarak aileye bağımlı olması, algılanan şiddetin derecesini artırmaktadır. Bu nedenle çocuğa yönelik şiddet konuşulurken, “ihmal” üzerinde de durulmalıdır. Şiddetten farklı olarak fiziksel ihmal, “anne-babanın çocukların sağlığı için gerekli tıbbi yardımı reddetmeleri veya geciktirmeleri, çocuğun eğitimi, beslenmesi, bakımı, giyimi, refahı ve güvenliği konusunda ilgisiz ve kayıtsız kalmaları” şeklinde tanımlanabilir. Psikolojik ihmal ise “çocuğun ihtiyacı olan sevgi, ilgi, anlayış ve şefkati ondan esirgemek” anlamına gelir. Şiddet, anne babanın çocuğuna yapmaması gerek bir eylemi gerçekleştirilmesi, ihmal ise yapması gereken bir eylemi yerine getirmemesidir. Araştırmalar çocukların, %51 oranında psikolojik şiddet, %43 oranında fiziksel şiddet, %25 oranında ihmal, %3 oranında da cinsel şiddete maruz kaldığını göstermektedir.<sup>25</sup>

Çocuğa yönelik aile içi şiddet konusunda öne çıkan nokta, çocuğun babadan olduğu kadar anneden de şiddet gördüğü gerçeğidir. Konu ile ilgili bir araştırma annelerin %87’sinin fiziksel ihmal veya şiddet, %93’ünün ise psikolojik ihmal ve şiddet uyguladığını bulgulamıştır. Bu çalışmaya göre çocuklara anneleri tarafından uygulanan fiziksel ihmal veya şiddet davranışları ve görülme sıklığı, tokat atma (%54), hastalık durumunda doktora başvurmama, durumunun kötüleşmesini bekleme (%32), çocukların isteklerini göz ardı etme (%29), dövme-çimdikleme (%23) şeklindedir. Yine anneler tarafından uygulanan psikolojik ihmal veya şiddet davranışları ve görülme sıklığı da, sevgisini belli etmeme (%81), bağırma-azarlama (%78), çocuklarını evde yalnız bırakma (%36), korkutma (%34), tehdit etme (%27), kötü söz söyleme (%27) şeklindedir. Ailedeki çocuk sayısı ve eşi tarafından şiddete maruz kalma, anneden çocuğa yönelik ihmal ve şiddet davranışlarını artırmaktadır.<sup>26</sup> Söz konusu araştırma ulusal çapta olmasa da anneden çocuğa yönelik şiddetin dikkatle ele alınması gerektiğine işaret etmesi açısından önem taşımaktadır. Nitekim bu davranışlar, anneyi çocuğundan uzaklaştırmakta, çocuğu başka güven kaynakları aramaya itmektir. Şiddete dair acı tecrübeler yaşayan her çocuk koruma altına alınamadığından, şer odaklarının ağına düşme riskiyle de karşı karşıyadır. Kendini sokağa atan ve tutunacak dal ararken eğriyi doğrudan ayırt edemeyen çocuk, suça itilmekte, madde kullanımına yönelmekte ve cinsel istismara açık hale gelmektedir.

Anne-babadan çocuğa yönelik şiddet birden fazla türde ihmal ve şiddet davranışı şeklinde olmaktadır. Bu şekilde şahsen ihmal ve şiddetle yüzleşen çocuklarda “depresyon belirtileri, davranış bozukluğu, öğrenme güçlükleri, sıklıkla alkol ve bağımlılık yapan maddeleri kullanma gelecekte başkalarına

25 SHÇEK ve Unicef, *Türkiye’de Çocuk İstismarı ve Aile İçi Şiddet Araştırması Özet Rapor*, 32.

26 Güler vd., “Anneleri Tarafından Çocuklara Uygulanan Duygusal ve Fiziksel İstismar/İhmal Davranışı ve Bunu Etkileyen Faktörler”, 128-130.

ve kendine şiddet (intihar) uygulama, konuşmada gecikme, okulda başarısızlık, düşük öz saygı ve benlik kavramlarının zayıf olması ve gelecek konusunda beklentilerinin düşük olması gibi olumsuzluklar görülebilmektedir".<sup>27</sup> Fiziksel, cinsel veya psikolojik şiddete maruz kalan bu çocuklar, evden kaçmayı (aileyi terk etme vb), o ortamdan kurtulmak için çeşitli yöntemler denemeyi (yanlış olduğunu bilerek evden kurtulmak amacıyla bir başkasıyla kaçma veya evlenme vb) ve intihar etmeyi (hayatına son verme amaçlı girişimlerde bulunma) deneyebilir.<sup>28</sup> Bu tür acı tecrübeler yaşayan her çocuk korumaya altına alınmadığından başlarına başka tehlikeler de gelmektedir. Şiddet gördüğü ailesinde sokağa kaçan ve orada karşılaştığı insanlarla yeni aileler kurmaya çalışan çocuk, suça itilmekte, madde kullanımına yönelmekte ve cinsel istismara açık hale gelmektedir.<sup>29</sup> Aile içi şiddetin çocuk üzerindeki yıkıcı etkisi, onun hayatını kaybetmesine kadar uzanabilmektedir. Çünkü aile içi şiddet sonucunda işlenen cinayetlerin %27'sinde çocukların kurban olduğu ortaya konmuştur.<sup>30</sup> Şiddet mağduru gençlerin de psikolojik, sosyal ve davranışsal problemler gösterdikleri bilinmektedir. Mesela ailede şiddeti görmüş veya yaşamış 12-18 yaş arası gençlerin, böyle bir durum yaşamayan gençlere oranla umutsuzluk düzeyleri, anlamlı farkla yüksek bulunmuştur. Diğer taraftan bu gençlerin, gelecek planlamaları, akademik başarıları ve sosyal yaşamlarını şekillendiren benlik imgeleri düşmekte; aile ilişkileri ve ruh sağlıkları bozulmaktadır.<sup>31</sup>

Çocuğa yönelik şiddetin yıkıcı etkileri yukarıda değinilenlerle sınırlı değildir. Çünkü aile içinde çocuk kimi zaman şiddete maruz kalmakta kimi zaman ise buna tanık olmaktadır. Araştırmalara göre çocukların %56'sı fiziksel istismara, %49'u duygusal istismara ve %10'u cinsel istismara şahit olmaktadır.<sup>32</sup> Bizzat kendileri şiddet görmese dahi ebeveynleri arasında şiddetin bir veya birkaç türüne şahit olmuş çocuklarda da saldırganlıkta artma, uyku, yeme ve kilo ile ilgili sorunlar da dâhil olmak üzere çok sayıda sağlık ve davranış sorunları ortaya çıkmaktadır. Bu çocuklar, okul ortamında ve çevreleri ile kurdukları ilişkilerde problem yaşamakta, yakın ve sağlıklı arkadaşlık ilişkileri geliştirmekte zorlanmaktadır. "Yaşamları boyunca şiddete tanık olan çocuklarda, olmayanlara göre daha fazla oranda kaygı, özgüven eksikliği, tedirginlik, korku, depresyon, içe kapanma, isteksizlik, ümitsizlik, öfke ve mi-

27 Güler vd., "Anneleri Tarafından Çocuklara Uygulanan Duygusal ve Fiziksel İstismar/İhmal Davranışı ve Bunu Etkileyen Faktörler", 129.

28 İbiloğlu, "Aile İçi Şiddet", 208-209.

29 Görgülü, "Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü", 102.

30 İbiloğlu, "Aile İçi Şiddet", 211.

31 Ayşe Ankan, *Ergenlerde Aile İçi Şiddet ile Benlik İmgesi ve Umutsuzluk Düzeyi Arasındaki İlişki* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 54-55.

32 SHÇEK – Unicef, *Türkiye'de Çocuk İstismarı ve Aile İçi Şiddet Araştırması Özet Rapor*, 30.

zaç problemleri, uyku bozuklukları, zayıf dürtü kontrolü, kötü akademik performans, konsantrasyon güçlüğü ve daha fazla sigara, alkol ya da madde kullanımlarının olduğu” çeşitli araştırmalarla ortaya konmuştur.<sup>33</sup>

Şiddete maruz kalan veya tanık olan çocuklar, şiddete maruz kalan yetişkinlerde görülen sorunların neredeyse tamamıyla yüzleşmektedir. Diğer taraftan bu sorunlara ek olarak gelişim geriliği, altını ıslatma, terk edilme korkusu, hiperaktivite gibi pek çok problemle de yüzleşmektedirler.<sup>34</sup> Aile içi şiddete tanık olmuş veya maruz kalmış gençlerin de psikolojik, sosyal ve davranışsal problemler gösterdikleri çalışmalarla ortaya konmuştur. Kime yönelik olursa olsun şiddet olumsuz etkileri olan acımasız bir eylemdir. Ancak henüz hayatlarının başlarında olan çocuk ve gençlerin bu duruma maruz kalması onlarda ömür boyu kalıcı izler bırakabilmektedir. Örneğin aile içi şiddete tanık olmuş veya maruz kalmış 12-18 yaş arası gençlerin böyle bir durum yaşamayan gençlere oranla umutsuzluk düzeyleri, anlamlı farkla yüksek çıkmaktadır. Diğer taraftan bu gençlerin, gelecek planlamaları, akademik başarıları ve sosyal yaşamlarını şekillendiren benlik imgeleri de oldukça düşük bulunmuştur. Benzer şekilde aile ilişkileri ve ruh sağlıklarının da diğer gençlerden çok daha bozuk olduğu saptanmıştır.<sup>35</sup> Aile içi şiddet, doğrudan çocuk ve gence yönelsin veya yönelmesin onun benlik algısı ve gelecek umudunda büyük yaralar açmakta ve onun tüm hayatını etkilemektedir. Onların, pek çok ruhsal bozuklukla boğuşmalarına, kendilerini güvende hissedecekleri bir aileye sahip olma hayalinden mahrum kalmalarına neden olmaktadır.

Çocuğa yönelik aile içi şiddet, çocuğun olumsuz etkilenmesinin çok ötesine uzanmaktadır. Çünkü çocukluğunda şiddete maruz kalan veya tanık olan kişiler ilerde büyük ölçüde şiddet uygulama eğilimi göstermektedir.<sup>36</sup> Çocukluğunda şiddete maruz kalmamış ancak babasının annesine şiddet uyguladığına şahit olmuş çocukların ilerde kendi eş ve çocuklarına şiddet uygulama oranları iki kat fazla olarak tespit edilmiştir.<sup>37</sup> Dolayısıyla çocuğa yönelik şiddet, ilk etapta bir sonraki nesilde şiddetin devamının sağlanmasını riskini, ikinci etapta ise ülke genelinde suç ve verimsizlikte artma; ilerleme ve kalkınmada gerileme riskini taşımaktadır.<sup>38</sup> Genel anlamda şiddet özel anlamda ise çocuğa yönelik şiddet, bireysel, sosyal ve toplumsal boyutlarda uzun süreli yıkıcı sonuçları olan ve bu nedenle acilen çözüm üretilmesi gereken bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

33 İbiloğlu, “Aile İçi Şiddet”, 208-211.

34 Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, 103.

35 Arıkan, *Ergenlerde Aile İçi Şiddet ile Benlik İmgesi ve Umutsuzluk Düzeyi Arasındaki İlişki*, 54-55.

36 İbiloğlu, “Aile İçi Şiddet”, 211.

37 Gülmez, *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme ve Dindarlık*, 249.

38 Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, 103.

### c. Yaşlıya Yönelik Aile İçi Şiddet

Dünya nüfusunun giderek yaşlanması, aile içinde yaşlılara yönelik ihmal, istismar ve şiddet vakalarının da giderek daha fazla görünürlük kazanmasını sağlamıştır. Her ne kadar günümüzde geniş aile modelinden çekirdek aileye doğru bir dönüşüm yaşansa da ülkemizde görünmez çatılarla birbirine bağlanan ve ağlar oluşturarak yakın ve uzak akrabalık ilişkilerini koruyan çekirdek ailelerin varlığı bir gerçektir.<sup>39</sup> Bu aile gruplarında yaşlılar hâlâ aileleriyle birlikte yaşamaktadır. Aile üyelerinden uzak olan yaşlılar ise büyük ölçüde yalnız yaşamakta veya bakımevlerinde kalmaktadır.

Yaşlılık dönemi, fiziksel ve zihinsel gerilemelerin görüldüğü, aile içinde ve toplumsal ilişkilerde rol ve saygınlık kaybının yaşandığı, aktif yaşamdan pasif yaşama geçildiği, yalnızlık, alınganlık, cimrilik ve ölüm korkusu gibi duyguların yoğunlaştığı, kişinin gerek bedensel gerekse psikolojik anlamda diğer insanlara daha çok bağımlı olduğu bir dönemdir.<sup>40</sup> Bu dönemde ortaya çıkan güçsüzlük ve desteğe muhtaç olma hali, yaşlıları istismara açık hale getirmektedir.

Yaşlıya yönelik şiddet genel olarak yaşlı bireyin sağlık veya iyilik halini tehdit eden, ona zarar veren davranışlardır. İstismar bedensel, psikolojik veya ekonomik olabilir, aynı zamanda ihmale de dönüşebilir.<sup>41</sup> Yaşlılığın dövülmesi ve aç bırakılması fiziksel şiddet; taciz ve tecavüze uğraması cinsel şiddet; hakarete ve azarlanmaya maruz kalması psikolojik şiddet; emekli aylığının gasp edilmesi ve mal varlığının rızası dışında kullanılması ekonomik şiddet örnekleridir.

Yaşlılığın bakımı gönüllü değil de zorunlu bir hizmete dönüştüğünde, yaşlıya yönelik ihmal ve şiddet de artmaktadır. Bakıma muhtaç bir yaşlının dışarı çıkması, alışverişe gitmesi ya da sokakta biriyle konuşması yok denecek kadar az görülür. Özellikle yatağa bağımlı olması, sadece bakıcısı ile yaşamak zorunda kalan bir yaşlılığın istismara uğrama ihtimalini artırabilmektedir. Zira yaşlı yakınları, vicdan muhasebesi ve bakım yükü arasında gelgitler yaşamakta ve içinde buldukları gerilimi istemeden de olsa yaşlıya yansıtmaktadır. Bu gibi durumlarda, yaşlıya yönelik şiddetin tespiti de zorlaşmaktadır.<sup>42</sup>

39 F. Beylü Dikeçligil, "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu", *Muhafazakâr Düşünce* 8/31 (2012), 21-52.

40 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 364 vd.; Mustafa Koç, "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel ve Ruhsal Gelişim", *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2014), 77-90.

41 Aynur Uysal, "Dünyada Yaygın Bir Sorun: Yaşlı İstismarı ve İhmali", *Aile ve Toplum* 2/5 (2002).

42 Taner Artan, "Huzurevinde Kalmakta Olan Yaşlılarda Aile İçi İstismar", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 24/2 (2013), 111.

Yaşlıya yönelik şiddet; ailesel, kurumsal ve kendi kendini ihmal şeklinde üç başlıkta incelenmektedir. İçinde bulunduğu ortama göre yaşlı kimi zaman kendi ailesinden ve komşularından, kimi zaman da bakıcı personelden şiddet görebilmektedir. Yaşlının kendini ihmali ise sağlık ya da güvenliğini tehdit edecek şekilde tek başına yaşama davranışını içermektedir.<sup>43</sup> Yaşlılara şiddet uygulayan aile bireylerinin genellikle kendi geçmişlerinde de kişisel şiddet öyküleri vardır. Ayrıca bu kişilerin, yaşlı bakımı hakkında yeterince bilgi ve beceriye sahip olmamaları, strese ve sosyal izolasyona maruz kalmaları, yorgunluk, uykusuzluk ve sabırsızlık çekmeleri, maddi külfet üstlenmeleri şiddete giden yolu kolaylaştırabilmektedir.<sup>44</sup>

Aile içinde yaşlının şiddete uğraması ilk etapta bir sonraki neslin bir önceki nesle şiddet uygulaması şeklinde anlaşılabilir. Ancak çalışmalar, eşlerin fiziksel şiddet başta olmak üzere tüm şiddet türlerini 60 yaş civarına kadar sürdürdüğünü göstermektedir. Aile içinde yaşlıya yönelik şiddetin yarısından çoğunun da eşler arasında uygulandığı raporlanmıştır. Çocuktan anne-babaya yönelik şiddetin arka planında ise şiddetin sarmal yapısı öne çıkmaktadır. Küçükken kötü muamele gören yetişkinler, anne-babalarına karşı daha yüksek oranlarda ihmal ve şiddet davranışı göstermektedir.<sup>45</sup>

Şiddete uğrayan yaşlılarda beslenme bozukluğu, kilo kaybı, yara ve ezikler, yanıklar gibi fiziksel problemler görülmektedir. Bu yaşlılar aynı zamanda çaresizlik, konuşmada duraksama ve kararsızlık, bilinç bulanıklığı, uyum bozukluğu, öfke, korku, çekingenlik gibi psikolojik sorunlar da yaşamaktadır.<sup>46</sup> Yaşlıda şiddete bağlı olarak gelişen sürekli korku hali ise yaşın gereği veya bunama belirtisi olarak görülerek hafife alınabilmektedir. Oysa yaşlıların maruz kaldıkları şiddet sonrasında fiziksel ve psikolojik travma yaşadıkları ancak yoğun utanç ve korku duydukları için bunu ifade edemedikleri ve yardım isteyemedikleri unutulmamalıdır.<sup>47</sup>

### 3. İslam'da Şiddeti Önleyici Değerler

Aile içi şiddetle ilgili araştırmalar çoğunlukla şiddetin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan dış etkenlere odaklanmıştır. Bu tespitler yerinde olsa da kanatımızca ister aile içi ister aile dışı ilişki katmanlarında gerçekleşsin, çağımızın şiddetle mücadelesinde en zayıf yön, şiddetin insanın doğasında bulunan bir kuvveye bağlı olmaktan çıkarılarak dış etkenlere bağlı bir sorun şeklinde tanımlanmasıdır. Buna göre şiddet; eğitimsizlik, modellerin olumsuzluğu,

43 Nuran Akdemir vd. "Yaşlı İstismarı ve İhmali", *Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi* (2008), 71-72.

44 Akdemir vd., "Yaşlı İstismarı ve İhmali", 72.

45 Uysal, "Dünyada Yaygın Bir Sorun: Yaşlı İstismarı ve İhmali".

46 Uysal, "Dünyada Yaygın Bir Sorun: Yaşlı İstismarı ve İhmali".

47 Akdemir vd., "Yaşlı İstismarı ve İhmali", 73.



medyanın etkisi, alkol ve uyuşturucu kullanımı, yoksulluk gibi zahiri etkenler doğrultusunda ortaya çıkan ezici güç kullanma tezahürüdür. Bu öncülün doğal sonucu olarak, şiddet, en küçüğünden en kapsamlısına kadar bütün örnekleriyle “insanın dışında” değerlendirilmektedir.<sup>48</sup> Oysa şiddetin yıkıcı etkilerini bertaraf etmek üzere çözüm üretirken, insana doğuştan verilmiş nitelikleri gözden geçirmek gerekir. Mesela bir kardeşi dünyaya gelen küçük bir çocuğun hissettiği kıskançlığın onu sevk ettiği tutumlar dikkatlice takip edildiğinde, saldırganlığın kökeni hakkında yeniden düşünmek gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar. Henüz konuşmayı bile başaramayan çocuk, kardeşine vurmayı akledebilir. Ailesinde hiç şiddet davranışına tanık olmasa da, aile tabii olan kıskançlık krizlerine karşı donanımlı bir duruş sergilese de, durum çoğu kez öfkenin kontrol edilemeyişiyle sonuçlanır. Burada yaşanan; yeni bir kardeşin gelmesiyle aile içindeki konumu değişen çocuğun, yerini koruma refleksi ve varlık gösterme ihtiyacıdır.<sup>49</sup>

Aslında öfke, gazap, hiddet gibi duyguların ve gücün insan varlığına yerleştirilmesinin temel sebebi de koruma ve korunma refleksi geliştirmeyi kolaylaştırmaktır. İnsanlık tarihinde ilk ölüm vakasının, kıskançlık sebebiyle oluşan bir aile içi şiddet vakası sonucu gerçekleştiğini bu bağlamda hatırlamak gerekir.<sup>50</sup> Beslenmek amacıyla hayvan öldürmek de dâhil olmak üzere, tehditler karşısında kendini korumayı amaçlayan insanın kontrollü saldırma ve karşı koymada şiddet kullanımına ihtiyacı vardır. “Meşru müdafaa” hakkını kullanma esnasında saldırganın suç sayılmaması, bu iç güdünün kontrollü kullanımına iyi bir örnektir. Saldırganlık, insandaki temel bir kuvve iken şiddet, bu kuvvenin insan onuruna uygun olmayan şekilde kullanılmasıdır. Şiddetin insan için sorun haline gelmesi ise, onun kontrolsüz, kuralsız, insafsız ve orantısız kullanımı durumunda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla şiddetin sürdürülebilir şekilde önlenmesi hedefleniyorsa, öncelikli iş, insan tabiatını tanımak ve ona uygun çözümler üretmek olmalıdır.

İnsan donuk bir nesne değil; sürekli değişebilen, gelişebilen, olaylar karşısında farklı tepkiler verebilen, duygulanan, vicdan sahibi olan, dinamik bir varlıktır. Onun hem iyiliğe hem de kötülüğe meyilli doğası<sup>51</sup> şiddet özelinde hatırlandığında, haksız ve orantısız güç kullanımında gerçekleşen olay “insanın iç dünyasındaki kötülüğün harekete geçmesi” olarak tanımlanabilir. Bireysel alanda olduğu gibi, toplumsal zeminde de asıl mesele, hangi koşuldaki hangi davranış ve uygulamanın haklı ve adil, hangisinin zulüm ve hak ihlali olduğuna dair doğru karar vermektir. Karar sürecinde ise şiddet konusunda

48 Yücel Ağargün, “Şiddet ve Psikiyatrik Hastalıklar”, *Din ve Hayat* 15 (2012), 100.

49 Kıskançlığın doğal ve koruyucu işlevi ile patolojiye dönüşme seviyesi hakkında bilgi için bkz. Ezgi Tuna, “Haset ve Kıskançlığın Tanımlanması ve Klinik Görünümü”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/2 (2018), 1751-1767.

50 el-Mâide 5/27-32.

51 eş-Şems 91/7-10.

güçlünün de zayıfın da bağlı olduğu ahlâkî ilkelerin tespit edilmesi önem arz etmektedir. Zira insanlığın bugün mücadele ettiği şiddet vakaları, hak ihlaline yol açan, zulüm olarak görülen davranışlardır.

Kontrol edilmemesi halinde şiddete dönüşebilen saldırma duygusunun insanda mündemiç olduğu gerçeğinden sonra ikinci önemli adım, bu duygunun eğitilebileceğini kabul etmek ve eğitimin yöntem ve tekniklerini doğru tespit etmektir. Esaslarını vahiy geleneğinin son ürünü Kur'an'dan alan ve nebevî ilkelerle desteklenen bir eğitim, şiddetin istikametini belirlemede olduğu kadar, zayıfın da güçlünün de tâbi olacağı ahlâkî yol haritasını çizmede de insanlığa destek olacaktır. Hz. Peygamber (sas) pehlivanlığı “*öfke anında kendine hâkim olmak*” şeklinde tanımlarken,<sup>52</sup> insanı güçlü kılan esasın, “duyguyu eğiterek kontrol altına almak” olduğunu vurgulamaktadır. Benzer bir durum onun, kendisinden ısrarla öğüt isteyen kişiye defalarca tekrarladığı “*Öfkelenme!*” cümlesinde de gizlidir.<sup>53</sup> Mesele öfke duygusunu yok etmek değil, yönetmektir.

İslam'ın şiddet karşısındaki duruşunda da her türlü zulüm ve şiddetin yasaklanması gibi bütüncül bir bakışın geçerli olduğu hatırlanmalıdır. İslam'ın insanlara gösterdiği temel hedef, kulluk ve teslimiyetin bütünüyle Âlemlerin Rabbi olan Allah'a has kılınması, evrensel anlamda ahlâkî ve hukuki değerlerin ikame edilmesiyle yeteneklerin kötüye kullanımının engellenmesi, kuvvetlinin zayıfı ezmesinin önüne geçilmesi, yeryüzünde adaletin tesisi ve hakların sahiplerine verilmesidir.<sup>54</sup>

Hz. Peygamber “*Kim zarar verirse Allah da ona zarar verir. Kim güçlük çıkarırsa Allah da ona güçlük çıkarır.*”<sup>55</sup> buyurmuş ve insanlara işkence ederek fiziksel şiddet uygulayanların Allah tarafından azaba uğratılacağını haber vermiştir.<sup>56</sup> Ahlâk kitaplarında “dilîn afetleri” başlığı altında ele alınan sövme, lânet okuma, kötü lakap takma, beddua, alay, yalan, gıybet ve iftira gibi her türlü sözlü şiddet davranışı da Peygamberimiz tarafından yasaklanmıştır. Onun söze dair ilkesi şöyledir: “*Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse ya hayır söylesin ya da sussun.*”<sup>57</sup>

52 İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh (Nevevî Şerhi ile birlikte)*, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), “Birr ve Sıla”, 106.

53 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resulillah Sallallahü Aleyhi Vesellem ve Sünenih ve Eyyâmih)*, haz. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru'l-Erkam 1995), “Edeb”, 76.

54 Talip Özdeş, “İslam Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi”, *EskiYeni* 12 (2009), 70.

55 Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, haz. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamî, trs.), “Kadâ' (Akdiye)”, 31.

56 Müslim, “Birr ve Sıla”, 117.

57 Buhârî, “Edeb”, 31; Müslim, “İmân”, 74.

Diğer yandan Müslüman bir bireyin aile fertlerine baskı, tehdit, istismar anlamına gelecek davranışlarda bulunmamasını, onların saygınlığını korumasını ve haklarını muhafaza etmesini sünnete ittiba olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Eşler arasındaki özel hayatın şiddetten arındırılması da bu kapsamda düşünülmelidir.<sup>58</sup> Ekonomik şiddete de asla müsamaha göstermeyen ve mülkiyet hakkına riayeti öngören Allah Resûlü (sas), “*Kim bir karış kadar yer/arazi için zulmederse (kıyamet gününde) yedi kat toprak onun boynuna dolandır.*”<sup>59</sup> buyurmuş, “mal dokunulmazlığını” insanın en temel hakları arasında saymıştır.<sup>60</sup> Kısacası adı “selâm ve barış” anlamına gelen İslam, şiddetin karşısında, merhametin, hakkın ve adaletin temellerini hukuki ve ahlaki kaidelerle temellendirmiş bir dindir. Hz. Peygamber’in (sas) insanları inanıp inanmamada özgür bırakması, diğer din mensuplarına hoşgörülü davranması, affedici olması ve bunu tavsiye etmesi, sadece insanların değil hayvanların bile canının acıtılmamasını emretmesi, hatta sözle dahi kimseyi lanetlememesi gerektiğini öğütlemesi, İslam’ın her türlü şiddete karşı oluşunun temel örnekleridir.<sup>61</sup> İslam hukukunda açıkça belirtildiği gibi, İslam dininin, inanç, nesil, can, mal ve akıl olmak üzere beş temel dokunulmazlık alanını korumayı gaye edinmesi, aynı zamanda bu değerlere karşı haksızlık yapılmasını, şiddet ve cebr kullanılmasını yasaklaması da ayrıca dikkate değerdir.<sup>62</sup>

#### 4. Şiddetin Önleyicisi Olarak İslam’ın Merhamet Temelli Aile Modeli

*Türk Dil Kurumu* tarafından neşredilen *Güncel Türkçe Sözlük*’te, kişinin bir başka canlına karşılaştığı kötü durumdan dolayı üzüntü duyarak ona acıması anlamına gelen merhamet,<sup>63</sup> rahmet ile eş anlamlıdır. Rahmet, Allah’ın bütün yaratılmışlara yönelik lütuf ve ihsanını kapsamaktadır.<sup>64</sup> Cenab-ı Hakk’ın merhameti, insanıyla, hayvanıyla, bitkisiyle, eşyasıyla bütün kâinatı kuşatır<sup>65</sup> ve “Erhamü’r-râhimîn” (Merhametlilerin En Merhametlisi)<sup>66</sup> ismi O’nun zatına aittir.

58 Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 44-45; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamî, 1403), VI, 194; Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. ve thr. Fevvâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb’ el-Âlimî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1987), “Tahâret”, 98.

59 Müslim, “Müsâkât”, 141-142.

60 Buhârî, “İlim”, 9; Müslim, “Kasâme”, 30.

61 Mustafa Karabacak, “Şiddet Söylemlerine Karşı Hz. Peygamber’de Merhamet ve Hoşgörü Eğitimi”, *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016).

62 Recep Şentürk, “İnsan Hakları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/327-330.

63 *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*, “Merhamet”, (Erişim 01 Eylül 2020).

64 Mustafa Çağrı, “Merhamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/184.

65 el-A’râf 7/156.

66 el-A’râf 7/151.

Merhameti yaratan Allah'tır. "Rahmân" adıyla sınırsız ve sonsuz bir merhamet gösteren, "Rahîm" adıyla acıyan, şefkatiyle muamele eden, affeden ve nimet veren O'dur.<sup>67</sup> Yüce Allah, rahmetinin boyutuna işaretlerle "Rahmetim gazabımı geçti."<sup>68</sup> buyurur. Hz. Peygamber (sas) ise ilâhî merhametin enginliğini şöyle anlatır: "Allah Teâlâ rahmetini yüz parçaya ayırdı, doksan dokuz parçasını yanında alıyordu, bir parçasını ise yeryüzüne indirdi. İşte yaratılmışların tamamı bu bir parça rahmet sebebiyle kendi aralarında merhametli davranırlar. Hatta kısarak bile (yavrusunu emzirirken bu rahmetin tesiriyle) zarar vermekten korkup bir ayağını yukarı kaldırır."<sup>69</sup>

"Yakınlık, yardım, lütuf, acıma, hâlden anlama, mağfiret, esirgeme" gibi çeşitli anlamlarıyla Kur'an'da yer alan rahmet kavramı, Allah'ın bir sıfatı, nimeti, ihsanı ve şefkatidir.<sup>70</sup> Kur'an'da işlevsel ve dinamik bir yapıda kullanılan rahmet/merhamet kavramı, kaynaklık ettiği davranışlarla ve hayatın içindeki örnekleriyle birlikte zikredilir. Dolayısıyla merhamet; acımanın, sevgi duymanın ve şefkat beslemenin ötesinde ahlâkî bir duruşu, bir bakış açısını ve zihniyet kodunu ifade eder. Bu tavrın en kısa tanımı, muhatapı anlamak ve onun durumunu takdir etmektir.<sup>71</sup> Dolayısıyla merhamet, bir hak ve aynı zamanda bir sorumluluk niteliği taşır. Bu yönüyle hiçbir aile ferdinin müstağni kalamayacağı üstün bir değerdir. Merhametin sahip olduğu güçlü anlam, arkasındaki Yüce Kudret'e dayanır.

Merhamet Rahmânîdir; merhametli olanlar Rahman'ın takdirini ve rızasını kazanır. Peygamberimiz, "Merhametliler var ya, işte Rahman onlara merhamet eder. Siz yeryüzündekilere merhamet edin ki Yüce Allah da size merhamet etsin."<sup>72</sup> şeklinde bir prensip belirler. Bu, bireysel ve toplumsal hayatta merhamete dair atılacak her adımın ilâhî bir karşılık bulacağına, bir diğer ifadeyle yaratılanlar arasındaki merhamet ilişkilerinin Yaratan'a uzanan bir boyutu olduğuna işaret eder. Hz. Peygamber'in (sas) kendisi de bir merhamet timsalidir. "Âlemlere rahmet olarak gönderilen"<sup>73</sup> peygamber efendimiz, acımasız davranışlar sergileyen Cahiliye toplumunu merhamet ile tanıştıran isimdir. Kur'an-ı Kerim bu gerçeği şöyle anlatır: "Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir."<sup>74</sup>

67 en-Neml 27/30.

68 Buhârî, "Tevhîd", 22; Müslim, "Tevbe", 15.

69 Buhârî, "Edeb", 19.

70 Mehmet Okuyan, "Kur'an'da Rahmet Kavramı ve Hz. Peygamber'in Âlemlere Rahmet Oluş Keyfiyeti", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2004), 34-35.

71 Yusuf Batar, "Empatik Düşündürme Yoluyla Merhamet Eğitimi - Kur'an ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında", *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 43.

72 Ebû Dâvûd, "Edeb", 58; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), "Birr ve Sıla", 16.

73 el-Enbiyâ 21/107.

74 et-Tevbe 9/128.

Diğer yandan kibirlenerek Allah Teâlâ'nın emrine karşı çıkan ve ilâhî rahmetten kovulan Şeytan,<sup>75</sup> da acımasızdır. Şiddeti körükler, şiddete davet eder, şiddetle kandırır. Hz. Âdem'i ve eşini aldatırken onlara hiç acımadığı gibi,<sup>76</sup> yoldan çıkardıklarını ateş çukurlarına sürüklerken de onlara hiç şefkat göstermez.<sup>77</sup> Ahirette kendisini yoldaş sananları ortada bırakırken de onlara hiç merhamet etmeyecektir.<sup>78</sup> Şiddet Şeytânî'dir; şiddet yanlıları da Allah'ın sınırlarını çiğnemekte ve cezayı hak etmektedir: "*Kıyamette en ağır azap görecekler, insanlara en çok işkence edenlerdir.*"<sup>79</sup>

Kişi eğer sabır, hoşgörü, merhamet, adalet, dürüstlük, vefa gibi ahlâkî erdemlere inanan ve bunları davranışlarına yansıtabilen birisi ise, problemlerinin çözümünde şiddet dışında yollar arayacaktır. Ama bu erdemleri bilmeyen, önemsemeyen ve davranışlarına yansıtamayan birisi ise, hayvanlar âleminde görülen iç güdüselliğe benzer şekilde çatışma anında öncelikle aklına ve ahlâkına değil, gücüne başvuracaktır. Bu ise, insanın zekâsına ve saygınlığına yakışmayan bir durumdur. İnsanın canını, malını, dinini ve ırzını koruyabilmesi için yine doğuştan sahip olduğu öfke duygusunun yanlış yönlendirilmesi, kontrol altına alınamaması, en önemlisi de öğrenilmiş öfke davranışlarının taklidi söz konusu olduğuna göre şiddet de bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde eğitimi alınan bir davranış formudur. Diğer bir ifade ile insan içindeki duyguların yıkıcılığa dönüşmeden kontrol etmeyi öğrenebilir. Bunu başarılmasında tabiatında bulunan ve öğrenilerek pekiştirilen merhamet duygusu da etkin bir rol oynar.

Merhamet Rahmânî ise ve Rahmân olan Allah insanı yaratırken çamurdan şekillendirdiği bedene kendi ruhundan üfleme suretiyle can vermiş ise;<sup>80</sup> bu Rahmânî sıfat, varoluştan itibaren insana sirayet etmiş olmalıdır. Allah'ın, peygamberlerine merhameti öğütleyen<sup>81</sup> ve merhametliyi ödüllendiren<sup>82</sup> bir inanç sistemi göndermesi de bu çıkarımı doğrular niteliktedir. Şu halde diyebiliriz ki merhamet duygusu doğuştan vardır. İnsan, kodlarına işlenen bu duyguyu beslemekle ve duyuştan davranışa çevirmekle mükelleftir. Fıtratındaki merhamet tohumunu büyütme, kuruyup gitmesine engel olmak zorundadır. Merhamet dolu bir yaklaşım dinin emri ve merhametli oluş bir davranış formu ise demek ki merhamet, eğitimin konusudur.

5 ve 6. Sınıf öğrencileri üzerine yapılan bir çalışma merhamet eğitiminin önemini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada deney grubuna iki ay boyunca

75 el-İsrâ 17/61-63.

76 el-Bakara 2/36.

77 el-İsrâ 17/63-64.

78 el-Haşr 59/16.

79 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: y.y., trs.), IV, 90.

80 el-Hicr 15/28-29.

81 Âl-i İmrân 3/159.

82 el-Beled 90/17-18.

merhamet eğitimi verilmiştir. Eğitimin öncesinde ve sonrasında çocuklara saldırganlık ölçeği uygulanmıştır. Çalışma sonucunda merhamet eğitimi alan grubun saldırgan davranışlarında anlamlı derecede farklılık görülmüştür. Merhamet eğitiminin saldırgan davranışları azalttığı ortaya konmuştur.<sup>83</sup> Diğer bir araştırmada merhamet ile empati arasında olumlu ilişki tespit edilmiştir. Merhamet arttıkça empatik eğilim de artmaktadır.<sup>84</sup> Dolayısıyla insanın içinde bir kuvve olarak bulunan ve eğitimle geliştirilen merhamet, insanın diğer kişilerin duygu ve düşüncelerini paylaşmasına yardımcı olurken onlara yönelik şiddete yol açan saldırgan davranışları da azaltmaktadır.

İnsanoğlunun eğitim gördüğü ilk kurum "aile" dir. Dolayısıyla en temelde merhamete ya da şiddete dayalı bir yaşam tarzının ilk eğitimi ailede alınır. Her çocuk, yıllar içerisinde aile fertlerinin davranışlarını izlemekte, rahmeti veya şiddeti benimsemektedir. Bu yüzden aile içinde eşlerin ve çocukların birbirlerine karşı merhameti son derece önem taşımaktadır. Zira yeni bir nesle yani toplumun geleceğine merhamet de şiddet de aile yoluyla taşınabilmektedir.

Hz. Peygamber'in yaşamında aile içi merhametin taşıdığı anlamı, eşleri, çocukları ve torunları ile geliştirdiği iletişim örgüsünde görmek mümkündür. Onun eşlerine karşı takındığı en sert tutum, daha müreffeh bir hayat talep etmeleri ve bu taleplerinde ısrarcı olmaları sebebiyle kendilerine dargın durduğu bir aylık dönemdir ki,<sup>85</sup> bu dönemde bile merhametsizliğin ve şiddetin izine rastlanmaz. Eşlerinin kimi zaman kıskançlıklarını, kimi zaman tartışma ve itirazlarını, kimi zaman küslüklerini sabırla karşılayan, anlayışı elden bırakmayan Allah Resûlü,<sup>86</sup> "onları ıslah etme" gibi bir gerekçeyle asla şiddete başvurmamıştır. Onun "aile içi ilişkilerde olumluya odaklanma" konusundaki tavsiyesi, merhameti beslemek açısından önemlidir: "*Mümin bir kimse, eşine nefret beslemesin. Çünkü onun bir huyunu beğenmese de hoşlanacağı başka bir huyu mutlaka vardır.*"<sup>87</sup>

Sünnet-i seniyye, hoşlanılmayan tutumların eşe bildirilmesinde dahi merhamet ve sevgi dolu bir iletişim dilini öğretir. Nitekim Allah Resûlü (sas), Hz. Âişe'ye bir gün "*Ben senin benden memnun mu yoksa bana kızgın mı olduğunu gayet iyi biliyorum!*" buyurmuş ve eşi "Nereden biliyorsun?" diye sorunca şu açıklamayı yapmıştır: "*Benden memnun olduğunda 'Muhammed'in Rabbine yemin olsun!' diyorsun; bana kızdığında ise 'İbrahim'in Rabbine yemin olsun!' diyorsun.*" Hz. Âişe'nin "Ama Allah şahit, benim uzak durabileceğim tek şey senin

83 Muhammed Fatih Genç, "Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 61-82.

84 Afitap Özdelikara - Serpil Babur, "Hemşirelik Öğrencilerinin Merhamet Düzeyi ve Empatik Eğilim İlişkisi", *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/2 (2020), 342-349.

85 Müslim, "Talâk", 30.

86 Buhârî, "Nikâh", 108; Tirmizî, "Menâkıb", 63.

87 Müslim, "Radâ", 61.

sadece ismin!" diyerek bu üsluba, yine aynı sevgi ve hoşgörü atmosferinde karşılık verdiği görülmektedir.<sup>88</sup>

Mutlu ve huzurlu bir aile ortamının oluşmasında eşlerin birbirleriyle kurdukları merhamet ilişkisi kadar, çocukların merhamet eğitiminden nasiplelerini almaları da önemlidir. Hz. Peygamber (sas) "Benim on çocuğum var ama hiçbirini öpmüş değilim." diyen Akra' b. Hâbis'e "Merhamet etmeyene merhamet edilmez!" buyurur.<sup>89</sup> Zira merhamet geçişkendir, şefkatli ellerde büyüyen çocuklar, şefkat göstermeye aday birer yetişkin olacaktır. Yıllar ilerlediğinde bu defa ailede merhametin kaynağı onlar olacak, muhatapları olan yaşlılara gösterecekleri şefkat ve ihsan Kur'an'dan ilham alacaktır: "Biz insana, ana-babasına iyilik etmesini tavsiye ettik. Annesi onu zahmetle taşıdı ve zahmetle doğurdu. Taşınması ile sütten kesilmesi, otuz ay sürer. Nihayet insan, güçlü çağına erip kırk yaşına varınca der ki: Rabbim, bana ve anne babama verdiğin nimetlere şükretmemi, senin razı olacağın salih amel işlememi bana nasip et. Neslimi de salih kimseler eyle. Şüphesiz ben sana döndüm. Muhakkak ki ben sana teslim olanlardanım."<sup>90</sup>

Görüldüğü üzere İslam'a göre merhamet, insanda bulunması gereken en önemli ahlaki hasletlerden biridir. İnsanın bütün canlılara karşı merhametli olması; zihinsel bir inşa, duygusal bir dönüşümle gelen bilinçli bir tutuma işaret eder. Dolayısıyla İslam'da merhamet temelli aile modeli vardır. Bu noktada belirtilmelidir ki merhamet, sadece karşıdaki kişiye acıyarak iyilikte bulunmaktan daha geniş bir anlama sahiptir. Kur'an ve sünnette merhamet, Allah'ın kullarına yaklaşımından anne babanın evladını sevgiyle öpmesine kadar ayrıntılarıyla işlenmiştir. Çünkü merhamet, genel olarak tüm yaratılmışlara yönelik olumlu bir yaklaşım, bir erdemdir. Dini hassasiyetleri yüksek olanların merhamet düzeylerinin de yüksek olduğunu ortaya koyan araştırma<sup>91</sup> da dinin insanı daha merhametli olmaya yönlendirdiğini göstermektedir. Merhametin insanı dönüştürerek, yaşadığı psikolojik rahatsızlıklarla başa çıkmada etkili olduğu tespit edilince merhamet odaklı terapi<sup>92</sup> isimli bir teknik de geliştirilmiştir. İslam'ın üzerinde durduğu merhametin bireysel ve toplumsal ölçekteki olumlu etkileri bilimsel olarak da ortaya konmaya devam etmektedir. Aile içi şiddetin önlenmesinde İslam'ın merhamet temelli aile modeli önemli bir katkı sunmaktadır. Şiddetle mücadelede bu modelin altının çizilmesi önem taşımaktadır.

88 Buhârî, "Nikâh", 109; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 80.

89 Buhârî, "Edeb", 18. Aynı konudaki bir başka rivayete göre, "Ya Resûlallah! Sen çocukları öpüyor musun? Vallahi biz hiç öpmeyiz!" diyen bir bedeviye Hz. Peygamberin (sav) cevabı şu olmuştur: "Allah senin kalbinden rahmeti çekip almışsa ben ne yapayım?" (Müslim, "Fedâil", 64).

90 el-Ahkâf 46/15.

91 Hızır Hacikeleşoğlu – Saffet Kartopu, "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *The Journal of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 203-227.

92 Eşref Nas – Ramazan Sak, "Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2020), 64-84.

## Sonuç

Merhamet, dinî ve ahlâkî erdemlere değer veren bir aile yapısının değişmez ilkelerindedir. Tıpkı namazın Hz. Peygamber'in öğrettiği şekilde kılınması gerektiği gibi, aile içi ilişkilerde takınılacak tutum ve tavırların da onun örneğinde ve merhamet üzere şekillenmesi en doğrusudur.<sup>93</sup> Elbette her ailenin sıkıntılı, uyumsuz, sorunlu zamanları olacaktır. Ancak çözüm arayışlarının zemininde, "her hal ve şartta merhametten ve adaletten ödün vermeme" ilkesi yer almalıdır. Zira yaşanan problemleri şiddete başvurarak aşmaya çalışmak hem kısa hem de uzun vadede onarılması zor birçok hasarın habercisidir.

Failine, mağduruna, şekline ve ölçüsüne bakılmaksızın şiddetle mücadele edilmeli, "aile içinde şiddete karşı sıfır tolerans" prensibi benimsenmelidir. Bunun için hem saldırganlığın hem de merhametin insanda bir kuvve olarak bulunduğu ve öğrenim süreçleri içerisinde pekiştirildiği açıktır. Şiddete yol açan risk faktörlerinin ortadan kaldırılması için merhamet eğitimi oldukça önem taşımaktadır. Aile içi şiddetin önlenmesinde İslam'ın merhamet temelli aile modelinin anlatılması etkili olacaktır.

## Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. I-XI cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1403.
- Ağargün, Yücel. "Şiddet ve Psikiyatrik Hastalıklar". *Din ve Hayat* 15 (2012), 100.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. I-VI cilt. b.y.: y.y., trs..
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2009.
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2015.
- Akdemir, Nuran v. dğr. "Yaşlı İstismarı ve İhmali". Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Hemşirelik Dergisi (2008), 68-75.
- Arıkan, Ayşe. *Ergenlerde Aile İçi Şiddet ile Benlik İmgesi ve Umutsuzluk Düzeyi Arasındaki İlişki*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Artan, Taner. "Huzurevinde Kalmakta Olan Yaşlılarda Aile İçi İstismar". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 24/2 (2013), 109-122.
- Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu. *Aile İçi Şiddetin Sebep ve Sonuçları Raporu*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1995.
- Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü. *Türkiye'de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*. Ankara: Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2009.
- Başbakanlık Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu – Unicef. *Türkiye'de Çocuk İstismarı ve Aile İçi Şiddet Araştırması Özet Rapor*. SHÇEK ve Unicef, 2010.

93 İsmail Hakkı Ünal, "Yen İçinde Kalmayan Kol", *Kadın ve Aile Yazıları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 252.



- Batar, Yusuf. "Empatik Düşündürme Yoluyla Merhamet Eğitimi-Kur'an ve Hz. Peygamber'in Uygulamaları Işığında". *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 43-66.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resulillah Sallallahü Aleyhi Vesellem ve Sünenih ve Eyyâmih)*. haz. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1995.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
- Çağrıçı, Mustafa "Merhamet". *TDV İslam Ansiklopedisi*, 29/184-185. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çayır, Celal - Çetin, Özer. "Din ve Şiddet Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2011), 1-34.
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân. *es-Sünen*. thk. ve thr. Fevâz Ahmed Zümerlî-Hâlid es-Seb' el-Alîmî. I-II cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987.
- Dikeçligil, F. Beylü. "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu". *Muhafazakâr Düşünce* 8/31 (2012), 21-52.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. haz. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. I-IV cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamî, trs..
- Genç, Muhammed Fatih. "Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 61-82.
- Görgülü, Faruk. "Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü". *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (2016), 97-113.
- Güler, Nuran v.d. "Anneleri Tarafından Çocuklara Uygulanan Duygusal ve Fiziksel İstismar/İhmal Davranışı ve Bunu Etkileyen Faktörler". *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 24/3 (2002), 128-134.
- Gülmez, Çiğdem. *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözüm ve Dindarlık*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır – Kartopu, Saffet. "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 203-227.
- İbiloğlu, Aslıhan. "Aile İçi Şiddet". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/2 (2012), 204-222.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. I-II cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.
- Karabacak, Mustafa. "Şiddet Söylemlerine Karşı Hz. Peygamber'de Merhamet ve Hoşgörü Eğitimi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2016), 141-158.
- Karslı, Necmi. "Psiko-Sosyal Açından Şiddet ve Çözüm Yolları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 63-89.
- Kaymak Özmen, Suna. "Aile İçinde Öfke ve Saldırganlığın Yansımaları". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/2 (2004), 27-39.
- Koç, Mustafa. "Gelişim Psikolojisi Açısından Yaşlılık Döneminde Bireysel ve Ruhsal Gelişim". *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2014), 77-90.
- Mavili Aktaş, Aliye. *Aile İçi Şiddet*. İstanbul: Elma Yayınları, 2014.
- Müslim, İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh, (Nevevî Şerhi ile birlikte)*. haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. I-XIX cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Nas, Eşref – Sak, Ramazan. "Merhamet ve Merhamet Odaklı Terapi". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2020), 64-84.

- Okuyan, Mehmet. "Kur'an'da Rahmet Kavramı ve Hz. Peygamber'in Âlemlere Rahmet Oluş Keyfiyeti". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (2004), 29-63.
- Özdelikara, Afıtap - Babur, Serpil. "Hemşirelik Öğrencilerinin Merhamet Düzeyi ve Empatik Eğilim İlişkisi". *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 11/2 (2020), 342-349.
- Özdeş, Talip. "İslam Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi". *EskiYeni* 12 (2009), 68-76.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. I-V cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Tuğlu, Nuri. Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslam'ın Şiddet Karşıtlığı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Tuna, Ezgi. "Haset ve Kıskançlığın Tanımlanması ve Klinik Görünümü". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/2 (2018), 1751-1767.
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 1 Eylül 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkiye İstatistik Kurumu. *İstatistiklerle Kadın*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu, 2012.
- Uysal, Aynur. "Dünyada Yaygın Bir Sorun: Yaşlı İstismarı ve İhmali". *Aile ve Toplum* 2/5 (2002).
- Ünal, İsmail Hakkı. "Yen İçinde Kalmayan Kol". *Kadın ve Aile Yazıları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- World Health Organization. *Global and Regional Estimates of Violence Against Woman: Prevalence and Health Effects of Intimate Violence and Non-partner Sexual Violence*. Italy: World Health Organization, 2013.
- World Health Organization. *Multi-Country Study on Women's Health and Domestic Violence Against Women*. Geneva: World Health Organization, 2005.
- World Health Organization. *World Report on Violence and Health: Summary*. Genova: World Health Organization, 2002.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk ve Ergen Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Yayınları, 2012.

## Compassion-Based Family Model of Islam as a Preventative of Domestic Violence

### (Extended Abstract)

It is an unfortunate fact that the concept of “family/domestic”, which refers to an environment where members feel comfortable, peaceful, and safe and the concept of “violence”, which involves destructive effects of one to other are used together. Moreover, domestic violence has existed throughout history and continues to be a major individual, social and mass problem today. International studies show that domestic violence exists in all countries and all segments of society. In general, one in three women in the world is subjected to domestic violence.

Violence is a phenomenon that includes different dimensions, spreads over a wide area, and varies in terms of causes and consequences. Because violence is a movement from the strong to the weak, domestic violence affects women, children and the elderly to a large extent. There are four types of violence as physical, psychological, sexual, and economical, all of which are interrelated.

Domestic violence is physical, verbal or any form of insult, behavior or treatment that leads to injury, intimidation, emotional pressure on individuals. Since domestic violence is a widespread and multivariate problem, the fight against it should be strong and multidimensional. There is a need for multiple support programs consisting of non-governmental organizations, forensic units, police, healthcare professionals and social workers, as well as family members. Religious officials and spiritual counselors should also take part in these programs in order to prevent domestic violence and to help victims to overcome the problem by spiritual coping strategies.

Studies on domestic violence mostly focused on external risk factors (poverty, media effect, alcohol and drug use etc.) that predispose to the occurrence of violence. Although these determinations are appropriate, in our opinion, the weakest link in the fight against all types of violence is defining violence as a problem that depends on external factors, instead of being dependent on an instinct inherent in human beings. In fact, human being has aggressive qualities to protect himself and to survive. However, if one does not control himself/herself, the aggressive impulses turn into violence. What is important at this point is to underline that these aggressive impulses can be brought under control, and the person can be trained. Here, religious education is of importance.

Stemming from the word salam (peace), Islam forbids all types of violence. The main goals of Islam are (1) to worship and surrender entirely to God, (2) to prevent the abuse of abilities by the universal adoption of moral and legal

values, (3) to prevent the strong from oppressing the weak, (4) to establish justice in the world and (5) to give rights to their owners.

Compassion means that a person feels sorry for the bad situation faced by another one and pity him. Mercy includes Allah's grace and blessings towards all creatures. The mercy of Allah Almighty surrounds the whole universe with its people, animals, plants and nonliving things.

The concept of compassion, which is used in a functional and dynamic structure in the Qur'ân, is mentioned together with not only the emotions but also the attitude and behaviors. Because compassion refers to a moral state, perspective, and mentality beyond mercy, love, and pity. The shortest definition of compassion in Islam is to understand the other and appreciate him. Namely, it is a conscious attitude that co-occurs with an emotional transformation. Compassion in the Qur'ân and Sunnah is detailed, from Allah's approach to his servants, to the parents' kissing the child with love. Compassion is a virtue, a positive attitude towards all creatures. Therefore, there is a compassion-based family model in Islam.

The study, which reveals that religious people have higher levels of compassion, shows that religion leads people to be more compassionate. When it was determined that compassion is effective in coping with psychological problems by transforming people, a technique called compassion-based therapy has also been developed. The positive effects of compassion that Islam emphasizes the individual and social scale continue to be scientifically demonstrated. The compassion-based family model of Islam makes an important contribution to the prevention of domestic violence.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Dinî Grup Mensubu Kadınların Kadın Algısı ve Toplumsal  
Cinsiyet Rollerine İlişkin Düşüncelerinin İncelenmesi: İsmailağa  
Cemaati Örneği**

*An Analysis of Women Member of the Religious Group's Thoughts and  
Perception of Women and Gender Roles: The Case of Ismailaga Community*

**Zehra Işık**

Dr., Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi – Ph.D., Teacher, Ministry of National Education, Kartal Anatolian Imam-Hatip High School

muallimzehra@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5400-458X>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 15/09/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 30/11/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atf/Citation: Işık, Zehra. "Dinî Grup Mensubu Kadınların Kadın Algısı ve Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Düşüncelerinin İncelenmesi: İsmailağa Cemaati Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 483-510. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.795487>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Dinî Grup Mensubu Kadınların Kadın Algısı ve Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Düşüncelerinin İncelenmesi: İsmailağa Cemaati Örneği\*

### Öz

Bu çalışmada İstanbul Fatih ilçesi merkezli faaliyet gösteren ve kadın konusunda zahirde katı-gelenekçi tutum sahibi bir dinî grup imajı veren İsmailağa Cemaati'nin kadın mensuplarının kadın algısı ve toplumsal cinsiyet rollerine yaklaşımı ele alınmıştır. Çalışmanın amacı, kadını sadece geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle tanımlıyor görünen İsmailağa Cemaati'ndeki kadınların "kadın" ve "toplumsal cinsiyet rolleri"yle ilgili görüşlerini ve bu düşüncelerinin günlük yaşamdaki yansımalarını ortaya koymaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada yarı yapılandırılmış mülakat, katılımcı gözlem, cemaate ait yazılı kaynakların ve görsel-ışitsel medyadaki materyallerin incelenmesi olmak üzere çoklu veri toplama araçlarına başvurulmuştur. Yirmi kadınla yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Cemaatin dinî bilgi kaynaklarında ve hocalarının söylemlerinde yer alan "erkeğin bir adım gerisinde duran", "ev merkezli" ve sadece geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle yetinen kadın algısının katılımcılar tarafından söylem olarak benimsendiği, ancak yaşam pratiklerinin bu kabulden farklı şekillendiği ortaya çıkmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Din ve Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet Roller, Dinî Gruplar, Dinî Gruplarda Kadın Algısı.

## An Analysis of Women Member of the Religious Group's Thoughts and Perception of Women and Gender Roles: The Case of Ismailaga Community\*

### Abstract

In this study, the perception of female members of the Ismailaga Community, which is based in Istanbul's Fatih district and apparently gives the image of a religious group with a strict-traditionalist attitude to women, towards the gender roles, was discussed. The aim of the study is to reveal the opinions of female members of the Ismailaga Community about "woman" and "gender roles" and their reflections of those thoughts in daily life. The qualitative research method was used in the study. In the study, multiple data collection tools were used, including semi-structured interviews, participant observation, the examination of the written sources belonging to the community, and the materials in the audio-visual media. Face-to-face interviews were conducted with twenty women. It was revealed that the perception of a woman "standing one step behind the man", "home-centered" and contenting only with traditional gender roles, in religious information sources of the community and the discourses of their teachers was adopted a discourse by the participants, but their life practices were shaped differently from this acceptance. [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Psychology of Religion, Religion and Gender Roles, Gender Roles, Religious Groups, Perception of Women in Religious Groups.

### Giriş

Tasavvuf, hemen hemen tüm dinlerin bünyesinde bulunan bir anlayış şeklidir.<sup>1</sup> Amacı, ruhsal ve sosyal sorunlarına çözüm bularak bireyi manevî anlamda olgunlaştırmak olan Tasavvuf bu yönüyle psikolojiyle yakından bağlantılıdır.<sup>2</sup> Dinin, bireyin hayatına yansıyan ve farklı dindarlık biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olan; inanç, ibadet, duygu, bilgi ve etki olmak üzere

\* Bu makale, Haziran 2020 tarihinde tamamladığımız "Modern Kentte Farklı Kadın Dindarlıkları: İstanbul Örneği" adlı tezin ilgili bölümünden geliştirilerek hazırlanmıştır.

1 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 29.

2 H. Kâmil Yılmaz *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2011), 65.

beş boyutu vardır.<sup>3</sup> Din Psikolojisi perspektifinden değerlendirildiğinde dindarlığın duygu boyutuna daha çok önem veren kişilerin Tasavvufa ve Tasavvufun kurumlaşmış hali olarak tanımlanabilecek tarikatlara meylettikleri söylenebilir. Türk toplumunun dinî hayatında, tarihsel nitelikli dinî gruplar olarak geçmişte birtakım fonksiyonlar üstlenmiş olan tarikatlar günümüzde varlığını sürdürmekte ve bazı insanların dinî ve manevî gereksinimlerine cevap vermeye devam etmektedir.<sup>4</sup>

Modernleşme, kentleşme, göç ve bunlara bağlı olarak yaşanan toplumsal değişime, bazı tarikatlar cemaatleşerek uyum sağlamaya çalışmıştır. Tarikatların geçirdiği bu dönüşüm, modern kent hayatında konumlandıkları yeri ve işlevlerini de değiştirmiştir.<sup>5</sup> Cemaatleşen tarikatlar, kurdukları vakıf veya dernekler vasıtasıyla eğitim-öğretim, kültür-sanat, sosyal yardımlaşma alanlarında faaliyet göstermiş ve köyden kente göç edenlerin kimlik ve aidiyet ihtiyaçlarını karşılayan birer yapıya dönüşmüştür.<sup>6</sup> Geleneksel tarikatlarda bire bir muhatap olma esasına dayalı olan klasik şeyh-mürid ilişkisi de dergi, kitap, radyo ve televizyon gibi medya araçları aracılığıyla biçim ve içerik değiştirmiştir.<sup>7</sup> Efe, yaptığı sınıflamada İsmailağa Cemaati'ni tarikat formunu devam ettiren cemaatler kapsamında değerlendirmiştir.<sup>8</sup> Cemaat yapısına özgü vasıfları taşıması, grubun önde gelen simalarının ve çalışma kapsamında görüşülen katılımcıların da "cemaat" nitelemesini benimsemesi hasebiyle, makalede "İsmailağa Cemaati" ibaresi kullanılmıştır.

"Kadın" konusu, modern yaşam tarzıyla birlikte yaşanan toplumsal değişimde en çok tartışılan başlıklardan biridir. Geleneksel toplum yapısında kadından beklenen roller genellikle ev içi işler ve çocukların bakımı ekseninde şekillenmektedir. Modern toplumda ise kadın, eğitim, çalışma veya başka sebeplerle ev dışına çıkmakta, kamusal ve sosyal alanlarda görünür olmakta dolayısıyla toplumsal rolleri, geleneksel toplum yapısındaki kadın rollerinden farklılaşmaktadır. Bu durum, sahip olduğu dinî ve geleneksel değerleri korumak isteyen dindar muhafazakâr toplum kesiminde kadının konumu ile ilgili tartışmalara yol açmaktadır. Mütedeyyin kesimden bazı kişiler ve gruplar kadının modern yaşamla birlikte edinmeye başladığı yeni rollerinin, geleneksel rollerini yerine getirmeye mâni olacağı ve bunun beraberinde toplum-

3 Charles Glock, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, çev. Mehmet Emin Köktaş vd., ed. Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 252-274.

4 Celaledin Çelik, "Göç, Kentleşme ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapçoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 302.

5 Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi* (İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013), 84-85.

6 Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 91.

7 Çelik, "Göç, Kentleşme ve Din", 303.

8 Adem Efe, "Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/ Cemaat Dindarlığı", *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 299-300.

sal bozulmayı getireceği endişesini taşımaktadır. Bu nedenle dinî ve geleneksel değerleri muhafaza etmenin, kadını geleneksel yapıdaki konumuna döndürmekle mümkün olacağı muhtevalı söylemler ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili yazılı kaynaklarındaki içerik ve medyadaki temsilcilerinin söylemleri nedeniyle İsmailağa Cemaati ülkemizde bu görüşün önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu makalede zahirde bu imaja sahip olan İsmailağa Cemaati'ndeki kadınların; kadın algısı ve toplumsal cinsiyet rollerine yönelik tutumları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Nakşibendî Tarikatı'nın Hâliidiye koluna bağlı, Fatih ilçesi Çarşamba semti merkezli İsmailağa Cemaati, Mahmut Ustaosmanoğlu (gruptaki hitap şekliyle Mahmut Efendi) etrafında şekillenmiştir. Mahmut Efendi'nin bir dönem imamlık yaptığı İsmailağa Camii'nden dolayı cemaat bu adla anılmaktadır.<sup>9</sup> Mahmut Efendi'nin, Fatih'te açtığı kurslarda eğitim hafızlıkla başlamakta, hafızlık bittikten sonra Arapça ve İslâmî ilimler eğitimine geçilmektedir.<sup>10</sup> Cemaat mensupları İstanbul'un ilçelerinde ve başka illerde yaygın olan bu kursları "medrese" diye adlandırmaktadır. Kadınların tek parça siyah çarşaf, erkeklerin, şalvar, sarık ve cübbe giymesi, sakallarını uzatması, cemaatin modern yaşam unsurlarına karşı olumsuz tavrı, İsmailağa Cemaati'ni diğer Nakşibendî kaynaklı dinî gruplardan ayıran bazı özelliklerdir. Öyle ki Mahmut Efendi, uzun süre ibadet alanındaki teknik imkanlara dahi karşı çıkmış, camide mikrofon kullanmaya sıcak bakmamıştır.<sup>11</sup> Cemaatin evde televizyon bulundurmama tutumu, orta yaş üstü müridler tarafından hâlâ benimseniyorsa da son yıllarda yeni nesil üyeler nezdinde değişmeye başlamıştır. Cemaatin medyatik yüzü, Cübbeli Ahmet Hoca olarak bilinen Ahmet Mahmut Ünlü'nün televizyon kanalı kurmasının bu tutum değişikliğinde önemli bir katkısı olduğu söylenebilir.

Çakır'ın "metropoldeki taşra"<sup>12</sup> olarak nitelendirdiği İsmailağa Cemaati, genel anlamda orta ve alt halk tabakasına ve eğitim düzeyi düşük kişilere hitap eden bir gruptur. Cemaat mensupları kızlarını seküler ve karma okullar yerine, kendi medreselerinde okutmakta, erkekler için de aynı kuralın geçerli olduğunu ifade etmekle birlikte, ileride evin reisi olarak para kazanmak mecburiyetinde oldukları için, erkek çocuklarının resmî eğitim kurumlarında okumasına müsaade etmektedir.

9 Abdürrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi, 2017), 334.

10 Nimetullah Akın, "Resmî Din Öğretimi ve Gayr-ı Resmî Din Öğretiminin Neden Olduğu Problemler: İsmailağa Örneği", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, ed. Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 626.

11 Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 355.

12 Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 66.



## 1. Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Din

Biyolojik anlamda kız ve erkek olarak dünyaya gelmek sebebiyle, bir kişinin genetik, fizyolojik ve biyolojik bakımından kadın veya erkek olarak gösterdiği özellikler o kişinin “cinsiyet”ini ifade eder. Toplumsal cinsiyet ise, doğuştan getirilen cinsiyete toplumların attığı anlamla bağlantılıdır. Yaşanılan zamana, coğrafyaya, kültüre göre toplumdan topluma değişiklik gösteren toplumsal cinsiyet; toplumun kadın ve erkeği algılama ve değerlendirme biçimini, her iki cinsiyete yüklediği rolleri, onlardan beklediği sorumlulukları anlatmak için kullanılan bir tanımdır.<sup>13</sup>

Kadın-erkek dikatomisi, cemaat tipi küçük toplum yapılarından günümüze kadar her devirde varlığını sürdürmüştür. Kadının rasyonel yetilerinin olmadığı veya ahlâkî zayıflığı vb. meseleler farklı disiplinlerin temsilcileri tarafından savunula gelmiştir. Felsefi düşüncenin doğuşundan beri kadın, simgesel anlamda “akıl” dışı kabul edilen şeylerle eş tutulmuştur. Eski Yunanlılar, çocuk doğurma yetilerinin kadınlarla doğanın bereketi arasında bir bağ oluşturduğunu düşünmüşler; erkekliği düşüncenin açık ve kesin, kadınlığı ise muğlak ve belirsiz biçimiyle ilişkilendirmişlerdir. Bu anlayışın yansıması olarak Yunanlılar, insan neslinin üremesinde babanın biçimlendirici ilkeyi sağlayan gerçek nedensel güç, kadının ise sadece bu formu kabul eden ve besleyen olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>14</sup> Eril-dişil düalizmini anlatırken kadını tüm bilimsel faaliyetlere karşı olan cinsiyet olarak konumlandıran Nietzsche, rasyonalizmi de eril düşünme biçimi olarak tanımlar ve kadının irrasyonelliği temsil ettiğini varsayar.<sup>15</sup> Kadınlar hem irrasyonelliklerinden dolayı tam insan olamadıkları düşüncesiyle, hem de doğayla aralarında kurulan ilişki nedeniyle, karanlık, mistik ve bilinmeyen güçlerle özdeşleştirilmiştir.<sup>16</sup>

Erkek-kadın dikatomisinin din kaynaklı olduğu ve özellikle semavî dinlerin, ataerkil yapıya bağlı şekillenen toplumsal cinsiyet anlayışını öne çıkarttıkları ileri sürülmüştür.<sup>17</sup> Tevrat'ta ilk yaratılış hadisesinin anlatımında kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı<sup>18</sup> ve kadının yasak ağaçtan meyveyi alıp Âdem'e yedirdiği için bir nevi cezalandırıldığı görülür.<sup>19</sup> Tevrat'ta

13 Zehra Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 19-20; Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 23.

14 Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 22-24.

15 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, çev. R.J. Hollingdale (b.y.: Penguin Books, 1990), 93-103.

16 Susan, J. Hekman, *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi: Postmodern Bir Feminizmin Öğeleri*, çev. Bekir Balkız ve Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 53-57.

17 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın*, 54.

18 *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Yaratılış 2/21-23

19 Yaratılış 3/12-16.

kadın, erkeğe ilk cinsellik suçunu işleyen, erkeği günaha düşürmekle tüm insanlığın düşüşüne yol açan baştan çıkarıcı, ayartıcı bir varlık olarak takdim edilmiştir.<sup>20</sup> Ayrıca Tevrat'ta kadının erkeğe tâbi olacağı, temel görevinin çocuk doğurmak ve annelik olduğu vurgulanmıştır. Yahudilik'te kadın kocasının mülkiyetinde, kamusal alanın dışında ve her türlü yetkiden uzak bir statüde konumlandırılmıştır. Kadın dinî alanda da köleler ve çocuklarla bir sayılmış, şahitliğe ehil görülmemiştir. Sinagogda ayrı bir yerde durur ve ibadete katılamaz.<sup>21</sup> Hıristiyanlıkta da “baştan çıkarıcı Havva” imgesi Kilise tarafından kullanılmıştır. Yeni Ahit'te kadının değerinin sadece erkeğe bağımlı olmasına ve anneliğine bağlı olduğunu içeren metinlerin olması, ilk günaha sevk edenin kadın olarak yer alması<sup>22</sup> kadın konusunda Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin birleştiğinin göstergesidir. Hıristiyanlıkta kadınların kilisede bulunabilmeleri sessiz olmaları şartına bağlanmıştır.<sup>23</sup>

Kur'an-ı Kerim ne kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı ne de ilk günahı işleyenin kadın olduğu bilgisine yer verir; kadın ve erkeğin tek bir özden yaratıldığını<sup>24</sup> ve Şeytan'ın her ikisini kandırıldığını, ilk günahın işlenmesinde de ortak sorumluluğa sahip olduklarını belirtir.<sup>25</sup> İslâm kadına daha önce toplumda olmayan reform niteliğinde haklar tanımıştır.<sup>26</sup> Kur'an'ın iyi nitelikleriyle örnek kadın olarak tanıttığı Firavun'un eşi, Hz. Meryem gibi şahsiyetler kocalarına mutlak anlamda itaat etmeleriyle temayüz eden kadınlar değillerdir. Kur'an'ın kadınla ilgili iyilik kötülük ölçütünün, Allah'a itaat ve takva olduğu görülmektedir.<sup>27</sup> Buna rağmen, Kur'an'da erkeğin kadına nispetle bir derece üstün ve “kavvâm” olduğunu ifade eden ayetlerin bulunması,<sup>28</sup> İslâm'ın da Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi kadını ikincilleştirdiği eleştirilerine neden olmuştur. “Derece” kelimesi müfessirlerce erkeğin hâkime başvurmaksızın boşama yetkisinin olmasıyla<sup>29</sup> veya kocanın karısı üzerindeki haklarından fedakârlıkta bulunmasıyla izah edilmiştir.<sup>30</sup> İmam Mâtürîdî'ye

20 Ömer Faruk Harman, “Havva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/542-545.

21 Ömer Faruk Harman, “Müzakere”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*, ed. M. Faruk Bayraktar (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 1/94.

22 1. Timoteos 2/12-15.

23 1 Korintliler 14/34.

24 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), en-Nisâ 4/1.

25 el-Bakara 2/36.

26 Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 66-77.

27 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın*, 73-74.

28 el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/34.

29 Ebû Ca'fer İbn Ceñir Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l Marife, 1986), 2/467-468.

30 Taberî, *Câmi'u'l Beyân*, 2/468.

göre kavvâmlık, Allah'ın erkeklere, kadınlara sahip çıkma ve onların ihtiyaçlarını karşılama vazifesi yüklemesidir.<sup>31</sup>

Kur'an-ı Kerim'de bulunmasa da hadis kaynaklarında ve rivayet kitaplarında kadının yaratılışıyla ilgili neredeyse Tevratla bire bir aynı bilgilerin yer alması ve kadının dindeki yerine dair negatif imaj oluşturan bu rivayetlerin gündeme taşınmasıyla İslâm, kadını ikincilleştiren, değersiz gören bir din olarak tanıtılmaya çalışılmaktadır. Bir yandan Batı'nın ekonomik yayılması ve modernleşme hareketlerinin etkisiyle Ortadoğu toplumlarının köklü sosyal değişimler yaşamaya başlaması,<sup>32</sup> diğer yandan iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla bilgiye ulaşmanın kolaylaşması neticesinde kadınların örtünmesi, eğitimi, çalışması, kamusal alandaki görünürlüğü vb. konular bu toplumlarda daha önce hiç olmadığı kadar tartışılmaya başlamıştır.

Türkiye'de de seküler dünya görüşünü benimseyenlerle muhafazakâr düşünce ve yaşam tarzına sahip olanlar arasındaki ayrıştırıcı unsurlardan biri, kadın konusuna yaklaşımlarıdır.<sup>33</sup> Modern unsurlarla ve değerlerle donanmış bir realitenin içinde yaşayan dindarların toplumsal cinsiyet algıları da kaçınılmaz olarak değişmektedir. Modernleşmenin etkisiyle din ve dindarlık algısı da dönüşüme uğramakta, farklı dinî anlayış ve yaşayış biçimleri ortaya çıkmaktadır. İsmailağa Cemaati gibi bazı gruplar "kadın" konusunda geçmişe özlem söylemini benimseyen yaklaşımlarıyla temâyüz etmektedir.

Dinî grup üyesi kadınların dinî alanla bağları, ekseriyetle mensubu oldukları grup vasıtasıyla kurulmaktadır. İsmailağa Cemaati kadınları da dinî anlamda sadece kendi cemaat hocalarını otorite olarak görmekte, dinî bilgiyi de büyük oranda kendi hocalarından edinmektedir. Kadın üyelerin okuma alışkanlıklarının oldukça az olduğu ve kendi cemaatlerinin yayınları da dâhil kitap, dergi vb. kaynakları okumadıkları araştırma sürecinde tarafımızdan gözlenmiştir. Kendileri okumasa da kadınların Tefsir, Akaid, Tasavvuf gibi alanlardaki bilgi kaynakları cemaatin önde gelen hocalarınca yazılmış veya okunmasında sakınca olmadığı onaylanmış dinî eserlerdir. Zira kadınların dinî konularda beslendikleri sohbetlerde bu kaynaklara atıfta bulunmaktadır. Dinî bilgi mercii olan bu unsurların, cemaat üyesi kadınların "kadın" algısının oluşmasındaki etkisini anlayabilmek için, burada cemaate ait yayınlarda ve cemaatin önde gelen hocalarının medyaya yansıyan söylemlerinde kadınlarla ilgili dile getirilen görüşlere yer verilmiştir.

31 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's Sünne*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3/157.

32 Nazife Şişman, *Küreselleşmenin Peçesi İslam'ın Peçesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 69.

33 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın*, 90- 91.

## 2. İsmailağa Cemaati'nin Bilgi Kaynaklarında "Kadın"

Mahmut Ustaosmanoğlu'nun sağlıklı olduğu günlerde yazmaya başladığı *Ruhu'l Furkan* tefsirinin yazımına, kendisi hastalandıktan sonra cemaatin ileri gelen hocalarından altı kişilik bir heyet devam etmektedir. Ustaosmanoğlu, Hz. Peygamberden aldığı manevî bir işaretle tefsiri yazmaya başladığını ifade etmektedir.<sup>34</sup> Bu kitabın Hz. Peygamberden gelen manevî bir işaretle yazıldığı bilgisi, cemaat üyeleri nazarında tefsirin kutsal addedilmesini ve muhtevasının tartışmasız kabul edilmesini sağlamaktadır.

*Ruhu'l Furkan*'da birden fazla kadınla evlilik, miras, şahitlik ve boşanma konuları içerikli ayetlerin tefsirinde, erkeğin kadından üstün oluşuyla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Birden fazla kadınla evlenmeden bahseden ayet olarak bilinen ayetin<sup>35</sup> yorumunda şu ifadeler yer almaktadır:

"Birden fazla evlilik, eşitliğe ters düşmektedir ve erkeğe daha fazla salahiyet vermektedir, şeklinde yapılacak itiraza şöyle cevap verilebilir: Haddizatında bu usül eşitliğe ters düşmez, değişik kimseler her hususta aynı vaziyette ve aynı kabiliyette olmadıkları için birçok hususlarda salahiyet ve istihkakları aynı surette olamaz bu ise eşitliğe ters düşmez. Yüksek bir mühendisin yevmiyesi ile bir amelenin yevmiyesi aynı mıdır? Böyle bir farklılık ise, eşitlik esasına nasıl ters görülebilir? İşte kadınlarla erkekler de aile teşkilatı hususunda asla eşit değildirlir. Böyle bir eşitliğe bir cins-i latif olan kadınların vaziyetleri ve kabiliyetleri asla uygun değildir."

"Erkeklerin beden ve beyin ağırlıkları kadınlarınkinden daha fazladır. Erkeklerin sinir sistemleri kadınlarınkine nispetle daha mükemmeldir, erkekler hayatın zorluklarına daha dayanıklıdır, kadınlar ise erkeklere nazaran birtakım hastalıklara ve arızalara daha ziyade elverişlidir"

"Özellikle kadınlar yaratılıştan zayıftırlar, birçok zamanları hayız, nifas ve çocuk taşımanın ağır yükü ile geçer gider, erkeklere nazaran daha erken çökerler ve bu durumda olan kadınların çocukları doğurdukları çocuklarıyla meşgul olduklarından kocalarına karşı vazifelerini bile hakkıyla yerine getiremezler".<sup>36</sup>

Adı geçen tefsirde erkek çocuğa kız çocuğunun iki misli miras vermeyi içeren ayetin açıklamasında da kadın, akli az şehveti çok, malı kötü yerlere kullanarak fesat meydana getirebilecek biri; erkek ise akli tam, iradesine sahip ve malı faydalı işlere harcayan kişi olarak tanımlanmaktadır. Aynı tefsirde kocanın karısının yabancı erkeklerle görüşmesine, çarşıya, pazara gitmesine izin vermeme hakkı anlatılırken, kadının akıl, din ve ahlak olarak erkeklerden zayıf olduğu vurgulanmaktadır.<sup>37</sup>

Boşanma hukukuyla ilgili ayetlerin yorumunda; "Eğer ben bir kimseye, herhangi bir kimsenin secde etmesini emretmiş olsaydım, kadına kocasına

34 Mahmud Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan Tefsiri* (İstanbul: Sirac Kitabevi, 1991), 1/9-10.

35 en-Nisâ 4/3.

36 Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan*, 4/555-556.

37 Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan*, 4/600, 648.

secde etmesini emredecektim. Eğer bir erkek, karısına kırmızı bir dağdan siyah bir dağa ve siyah bir dağdan kırmızı bir dağa taş taşımamasını emretseydi, kadının görevi ve uygun olan hareketi bu işi yapmaktır” şeklinde bir rivayete yer veren tefsir, bu rivayeti şöyle açıklamaktadır: “Kırmızı bir dağdan siyah bir dağa, siyah bir dağdan kırmızı bir dağa taş taşımak faydasız ve zor bir iş olduğu halde böyle bir teklifte bile kadının, kocasına itaat etmesi gerektiğine göre başka hususlardaki emirlerine itaat etmesi besbellidir...”<sup>38</sup>

Zina edenin hükmüyle ilgili ayetlerde erkeğin anılmayıp, kadının zikredilmesini Ustaosmanoğlu<sup>39</sup> “Zinaya ekseriyetle sebebiyet veren kadınlar olduğundan Mevla Teâla, zina eden kadınların hükümlerini açıklayarak, erkeklerin durumunu onlara kıyas etmeye havale etmiştir” şeklinde izah etmiştir.

Burada yer veremediğimiz başka rivayetler de değerlendirildiğinde, Ruhu'l Furkan tefsirinde; kadının erkeğe göre beden, dinen ve ahlaken zayıf, ilk günah işleyen ve peygamberler de dahil olmak üzere erkekleri günaha sokan bir varlık olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Evlilikte kadının her konuda kocasına mutlak surette itaat etmesi, kocası izin vermezse babasının cenazesine bile gitmemesi gerektiği anlatılmaktadır. Kocanın karısını döverek terbiye etmesi onun hakkıdır ve kadının ibadetinin kabulü bile kendisinden önce kocasına dua etmesine bağlıdır. Kadının değeri, evlenirken az mehir alması, erken evlenmesi ve ardından hemen anne olmasıyla ölçülmektedir.<sup>40</sup> Cemaatin tefsir kitabının, kadını kocasına bağlı ve bağımlı olması gereken biri olarak konumlandırıldığı anlaşılmaktadır. Öz, bu tefsirde sahih olmayan rivayetlere yer verildiği ve ayetlerdeki maksattan uzaklaşarak kadının aşağılandığı eleştirisini yapmaktadır.<sup>41</sup>

Ustaosmanoğlu'nun muhtelif konulardaki görüşlerini içeren “Hikmetli Sözler” adlı kitabında kadınlarla ilgili şu sözler yer almaktadır:

“Kadın, sokakta gezecek bir şey değildir, erkeğe gözükecek bir şey değildir.

Bu düzen içinde kızınızı doktor yapmak Allah'a harp açmaktır.

Kadınlar okullardan, dairelerden çekilmelidir. 104 kitaptan biri bile fetva vermez, kadının çalışacağına dair. Kız çocuğunun orta mektepte, lisede işi yoktur. Ben-i İsrail'in inkırazı kadınlar yüzünden oldu. Kadınların vazifesi, ev işleri yapmak, efendisine itaat etmek ve millete memlekete hayırlı evlat, asker yetiştirmek. Budur kadınların vazifesi, başka yok...

Yazık değil mi gelinlik bir kız erkekleri muayene edecek, ovuşturacak. Olmaz bu yahu! Ya Rabbi! Kolları, bacakları, kafaları kırılmadan al onları bu tarafa... Yoksa ahirette ne felaketler olacak.

38 Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan*, 2/ 633-634.

39 Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan*, 4/626.

40 Ustaosmanoğlu, *Ruhu'l Furkan*, 4/ 599-600.

41 Ahmet Öz, “Ruhu'l Furkan Tefsirindeki Bazı Yorumlara Eleştirel Yaklaşım”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/ 30 (2017), /424.

Zaruret olmadıkça kadınlar alış-verişe çıkıyor, direksiz kubbeleri yıkacak bunlar!

Alış-veriş, hemşirelik, subaylık karı işi değildir.

Bu karıları kendi haline bırakırsan, uçurumdan aşağıya her gün uçarlar".<sup>42</sup>

Ustaosmanoğlu, "Sohbetler" adlı kitabında da "Meryem valideye Zeke-riyya (aleyhisselam) kefil oldu. Niçin kefil gerektir? Gerektir çünkü hanumdur, bakkala gidemez, fırına gidemez, çeşmeye gidemez. Bizim hocalar hep Meryem'dir. Kasaba gidemez, fırına gidemez giderse Meryemlikten çıkar. Anlamanın, kadının bir yere çıkamaz, çıkarsa kıymeti gider" ifadelerini kullanmaktadır.<sup>43</sup>

Cemaatin meşhur kadın hocalarından birinin kaleme aldığı "Tarihte Kadın ve Cilbab" adlı kitabın bir bölümü karı-koca haklarına ayrılmıştır. Yazar, şeyhi Ustaosmanoğlu'nun erkeklerin kadınlardan üstün oluşuna delil olarak gösterdiği rivayetlerin çoğuna kitabında yer vermiştir. Ancak erkeğin karısını te'dib etmek amaçlı dövülebileceği bilgisini aktarırken konuya dair Ruhü'l Furkan'da çokça yer alan rivayetlerden sadece bir tanesini zikretmiştir. Yazarın konuyu anlatış tarzı şeyhininkine nazaran yumuşatılmış bir üslûptur ve kadının sadece islah etmek amacıyla ve hafifçe dövülebileceğini ifade etmektedir.<sup>44</sup>

Ruhü'l Furkan tefsirinde kocası izin vermediği taktirde kadının anne-babasını ziyarete gidemeyeceği rivayetlerine yer verilmişken, Tarihte Kadın ve Cilbab adlı eserde anne-babayı ziyarete ve onların ihtiyaçlarını karşılamaya kocanın mâni olamayacağı belirtilmiştir.<sup>45</sup> Görüldüğü gibi yazar, tefsirdeki ana görüşe bağlı kalmakla birlikte, konuya bir kadın bakış açısıyla yaklaşmış ve kadınların dövülmesi vb. mevzularda daha yumuşak bir üslûp kullanmıştır. Buna ilaveten yazarın, kocası izin vermediği taktirde kadının anne-babasının cenazesine gitmemesi gerektiğini anlatan ya da kadın dövmeyi detaylandıran içerikteki rivayetleri kitabına almayarak bu hususta şeyhine tam itibâ göstermediği ifade edilebilir.

### 3. Kadın Konusunda İsmailağa Cemaati'nin Medyada Yer Alan Söylemleri

Cemaatin medyatik yüzü Ahmet Mahmut Ünlü kurduğu televizyon ve radyo kanalı ve internet vasıtasıyla geniş kesimlere ulaşan sohbetlerinde kendisini dinleyen erkek cemaate, biyolojik özelliklerinin farklılığından hareket ederek

42 Mahmud Ustaosmanoğlu, *Mahmud Efendi Hazretlerinden Duyulan Hikmetli Sözler* (İstanbul: Ahıska Yayınevi, 2018), 257-260.

43 Mahmud Ustaosmanoğlu, *Sohbetler* (İstanbul: Sirac Kitabevi, 1999), 1/4-5.

44 Fatma Temir, *Tarihte Kadın ve Cilbab* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014), 268-279.

45 Temir, *Tarihte Kadın ve Cilbab*, 306.

erkek kadının eşit olmadığını anlatmaktadır.<sup>46</sup> Kendisi en çok kadınların örtünme biçimleri, erkeklerle aynı ortamda eğitim görmesi, çalışması, evlilikte kadınlarla geçinme yolları, kocanın karısı üzerindeki hakları vb. konulara değinmektedir.

Ünlü, sohbetlerinde kocasının meşru isteğini yerine getirmeyen kadının namazının bile kabul olmayacağını söylemekte,<sup>47</sup> cemaatin erkeklerine, kadınların düzeltilemeyeceğini, kâmil akıl sahibi bir erkeğin, karısı karşısında hiçbir tartışmayı kazanamayacağını ifade etmektedir.<sup>48</sup> Kadınların evde oturamayan, yatalak hasta olsa bile alış-veriş için iyileşen kimseler olduğunu anlatan Ünlü, en büyük cihadın evdeki kadınlarla mücadele olduğunu vurgulamakta ayrıca erkeklere kazandıkları paranın bilgisini eşleriyle paylaşmalarını tavsiye etmektedir.<sup>49</sup> Ünlü, çok lânet ve beddua ettikleri için cehennem ehlinin çoğunluğunun kadınlar olduğunu anlatmakta ve sözlerine hadisleri delil göstermektedir.<sup>50</sup> Ünlü ve diğer erkek hocalar sohbetlerinde kadının çalışmasının hiçbir şekilde caiz olmadığını söylemekte ve bu iddialarını ayetler ve hadislerle delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>51</sup>

#### 4. Yöntem

Çalışmada, neden ve nasıl sorularına cevap arayan, insanların duygu, düşünce ve davranışlarının derin anlamlarıyla ilgilenen ve araştırma konusuyla ilgili çok yönlü ve ayrıntılı değerlendirme yapma imkânı tanıyan nitel yöntemler kullanılmıştır. Nitel araştırmada veri toplama aşaması, amacı araştırma problemlerine cevap verebilmek için nitelikli bilgiler toplamak olan, birbiriyle ilişkili bir dizi faaliyet olarak tanımlanabilir.<sup>52</sup> Bu kapsamda araştırmamızda İsmailağa Cemaati mensubu kadınlarla mülakat ve sahada gözlem

46 VideoBilgiyat, "Cübbeli Ahmet Hoca - Kadın Erkek Eşit Değildir", *Youtube* (17 Kasım 2013), 00:00:01-00:03:55.

47 Özlem Özlem, "Kocasını Kızdıran Kadın Cübbeli Ahmet Hoca", *Youtube* (10 Mayıs 2016), 00:00:01-00:01:46; Ehlisunnet fetva, "Kocasını dinlemeyen kadın günaha girmiş sayılır mı", *Youtube* (10 Ağustos 2014), 00:00:01-00:01:50.

48 Lâlegül TV, "Hanıma Karşı Asla Tartışma Kazanamazsın - Cübbeli Ahmet Hocaefendi Lâlegül TV", *Youtube* (12 Haziran 2017), 00:00:01- 00:03:50.

49 Cübbeli Ahmet Hoca, "Hanımlar Ölürken, "Hadi Çarşıya Çık" Desen Canlanır.", *Youtube* (27 Ağustos 2016), 00:00:01-00:02:46.

50 Cübbeli Ahmet Hoca, "Kadınların Bedduaları Cübbeli Ahmet Hoca", *Youtube* (10 Ekim 2013), 00:00:50-00:05:53.

51 Lâlegül TV, "Erkeklerin gördüğü ortamda kadın çalışamaz- Cübbeli Ahmet Hocaefendi Lâlegül TV", *Youtube* (23 Nisan 2019), 00:00:01-00:04:47.

52 John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün- Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 146.

yapmanın yanı sıra, doküman incelemesi ve görsel-işitsel materyallerin taraması yapılmıştır. Çalışmada araştırmacıya daha spesifik sorular sorabilme imkânı sunan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği uygulanmıştır.<sup>53</sup>

Katılımcıların düşüncelerinin günlük yaşamlarında nasıl karşılık bulduğunu tespit etmek için Kasım 2014-Nisan 2016 tarihleri arasında katılımcı gözlemci olarak cemaatin merkezi olan Fatih/Çarşamba semtinde, cemaatin kadınlara yönelik faaliyetlerine iştirak edilmiştir. Çarşamba semtinde haftanın her günü farklı kadın hocalar farklı medreselerde ya da vakıf merkezi olarak kullanılan apartman dairelerinde sohbetler yapmaktadır. Gözlem sürecinde haftada iki gün bu sohbetlere katılım sağlanmıştır. Creswell, gözlem türlerini; tam katılımcı, gözlemci olarak katılımcı, katılımcı olmayan gözlemci ve tam gözlemci olmak üzere dört farklı tipte incelemiş ve iyi bir nitel gözlemcinin rolünün, gözlem sürecinin başında katılımcı olmayandan başladığını, sonrasında katılımcı veya diğerlerine dönüştüğünü belirtmiştir.<sup>54</sup>

İlk aşamada araştırmacı olarak konumumuz “katılımcı olmayan gözlemci”ye tekâbül etmekteydi. Bu gözlem türünde katılımcı, dışarıdan biri olarak çalışmaya katılır ve notlar alır ve insanlarla doğrudan etkileşime girmez. Bu şekildeki katılım sürecinin ardından konumumuz zamanla “tam katılımcı” pozisyonuna evrilmiştir. Araştırmacının gözlediği kişilerle etkileşime girdiği bu gözlem biçimi,<sup>55</sup> cemaatin Çarşamba’daki kadınlara yönelik sohbetlerine, mübarek günlerdeki programlara, halka açık derslerine katılma, nişan ve düğün merasimlerine iştirak etme, cemaat mensubu kadınlarla Çarşamba pazarı alış-verişi, ev gezmeleri ve Beykoz’daki mekânında Mahmut Efendi’yi ziyaret şeklinde gerçekleştirilmiştir.

#### 4.1. Çalışma Grubu

İsmailağa Cemaati mensubu yirmi kadına kartopu örneklem tekniğiyle ulaşılmıştır. Bu teknik, hassas konular ve ulaşılması zor kitlelerle çalışma yapan araştırmacılar için kullanışlıdır. Araştırmacı ilgilenilen özelliğe sahip birkaç kişiyle görüştüktan sonra onların yönlendirmesiyle başka bireylere ulaşır.<sup>56</sup> Mülakat yaptığımız ilk katılımcıların ve sohbetlerde tanıştığımız üyelerin rehberliğiyle çalışma grubundaki diğer kadınlarla iletişime geçilmiştir. Gerekli bilgiler verilir katılımcıların onayı alındıktan sonra mülakatlar ses kayıt cihazıyla kayıt altına alınmış ve araştırmacı tarafından çözümlenmiştir. Kişilerin gizliliğini korumak amacıyla araştırmada katılımcılara müstear isimler verilmiştir.

53 Elif Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003), 101.

54 Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 166-167.

55 Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 166.

56 Bruce L. Berg – Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Kitabevi, 2015), 71.



Katılımcıların yaş aralığı 18-60, yaş ortalaması 39,4'tür. Kadınlardan 11'i evli, 6'sı bekar, 3'ü duldur. Kadınlardan 9'u ilkokul, 1'i ortaokul mezunu, 5'i lise, 1'i de üniversite öğrencisidir. 1 kişi ön lisans düzeyinde eğitim almıştır. 1 kişi üniversite tahsilini 3. sınıfta bırakmıştır. 2 kişi ise ilkokul eğitimini tamamlamamıştır. Lise öğrencisi olanlardan biri İmam-Hatip Lisesi öğrencisidir, diğer 4 kişi açıktan İ.H.L okumaktadır. İlkokulu bitirmeyen 2 kişi ve ortaokul mezunu 1 kişi de dahil edildiğinde katılımcıların %60'ının temel eğitim düzeyinde tahsil gördüğü söylenebilir.

10 katılımcı mesleğinin ev hanımlığı, 5 kişi de medrese hocalığı olduğunu söylemiştir. 4 kişi kendisini "ev kızı" olarak tanıtmıştır. Kendisini ev hanımı olarak nitelendirenlerden evlere temizlik işlerine gidenler, çocuk bakıcılığı yapanlar ve siparişle pasta, börek gibi ev ürünleri yapıp satanlar bulunmaktadır. Katılımcıların yarısı Karadenizlidir. Aslen farklı memleketlerden olsalar da 18-35 yaş aralığındaki katılımcılar doğma-büyüme İstanbulludur. 40 yaş ve üstü katılımcılar genellikle evlilik sebebiyle İstanbul'a gelmiştir.

## 5. Araştırma Soruları

Çalışmada; "İslam'da kadın-erkek ayrımı var mıdır?", "Evlilikte kadınların ve erkeklerin rolleri nelerdir?", "Aile hayatınızla ilgili konularda eşinizle birlikte mi karar verirsiniz?" sorularına cevap aranmıştır. Bunlara ilave olarak genç kızlara "Evleneceğiniz kişinin sizinle aynı cemaatten olmasını ister misiniz?" sorusu yöneltilmiştir.

## 6. Bulgular

Mülakatlarda tekrarlanan ifadelerden elde edilen temalar kapsamında katılımcıların söylem olarak "erkeğin bir adım gerisinde duran dindar kadın" algısına sahip oldukları ve İsmailağa Cemaati içinde böyle bir yaklaşımın olduğu ifade edilebilir.

### 6.1. Bir Adım Geride Duran Kadın Algısı

Katılımcılara önce "Size göre İslam'da kadın-erkek ayrımı var mı?" sorusu yöneltilmiştir. Böyle bir soru sorulmasının nedeni katılımcıların cemaatte kazandıkları dinî kimlikle kadın ve erkeği nasıl konumlandıklarını tespit edebilmektir. Burada katılımcıların görüşlerini temsil eden kapsamlı iki görüşe yer verilmiştir:

Biz dinimizi Efendi hazretlerinden öğrendik... Efendi hazretleri bu geleneksel erkeklere biraz incelik öğretti... Ama korunaklı bir incelik. Kadına hak vermek, onu böyle ortaya meydana, erkeklerin içine atmak, haydi siz mücadele edin demek filan, öyle bir hak değil. O bize, görünüşte böyle belki mahfi, geride kalmak ama aslında, kadının kadın gibi olduğu kadınlığı öğretti... Peygamber Efendimiz Hz. Aişe'yi deveye kendi bindirmiş... Bu devirde arabanın kapısını

açmaktır bu. İslam'ın kadını bu. Günümüzde kadınlar bunu geride kalmak olarak anlıyorlar. Kadın, kadın olarak duracağı yeri bilince erkek de ona hizmetini yapacak. Ama erkeğin çok önüne geçmeyecek. Hanımefendiliği kaybetmeyecek. Hanımefendiliğini kaybedersen ezilirsin, yorulursun, koşturmacanın içinde kalırsın. Hanımlarda bir latiflik vardır, cins-i latif denir. Latifliğin kalmasız ki, koşturarak kendini yorarsın (Ezgi, 32).

Günümüzdeki modern çağa bakarsanız güya kadınlar hep çiğnenip ezilmiş, böyle illaki erkekle yarıştıyorlar kadını. Halbuki Mevlâ kadının hakkını o kadar korumuş ki, yani dinimizde kadınlara çok değer verilmiş, kadının hakkı çok fazla korunmuş. Tabi ki illa eşit değillerdir. Mevlâ Kur'ân-ı Kerim'de erkeklerin üstün olduğunu buyurmuş, doğru, ama hangi konuda? Mesela güç olarak, kuvvet olarak, irade olarak erkekler daha üstündür. Kabul etmek zorundayız, kabul etmesek de kabul edilecek, çünkü Mevlâ böyle buyuruyor. Ben inançlı ailelerde de bunu görüyorum, hep nefis ön plana çıkıyor herhalde, bu da bize dışarıdakilerin etkisi diye düşünüyorum. Diğer yönden ayetlere bakınca diyorsunuz ki kadınlar erkeklerden daha üstün (Yeliz, 50).

İsmailağa Cemaati toplumsal cinsiyet rolleri konusunda katı gelenekçi söylem sahibi ve kadınlarını mümkün olduğu kadar modern yaşam ve kurumlardan uzak tutmaya çalışan bir dinî grup imajı çizmektedir. Cemaatin lideri ve önde gelen hocaları kadınlarla erkeklerin bir arada bulunmaması gerektiğini vurgulamakta, bu nedenle de kadını ev merkezli tanımlamaktadır. Soruya verilen cevaplara bakılırsa, katılımcılar da bu durumu söylem bazında benimsemiş görünmektedir.

Katılımcıların paylaşımlarında; erkeğin kadından üstün olarak yaratıldığı, kadının erkeğin bir adım gerisinde durması, kadının, zayıf ve narin olduğu, bu nedenle hanımefendiliğini kaybetmemesi ve kadının kadın gibi olması gerektiğine dair ifadelerin ön plana çıktığı görülmektedir. Ayrıca, mülakat yaptığımız kadınlar, İslam Dininde kadının haklarının korunduğu ve kadına çok değer verildiğini düşünmekte, modern dönemin ürünü olarak gördükleri kadın hakkı arayışlarını eleştirmektedir. Kadınlar cevaplarında, liderleri Mahmut Efendi'nin kendi eşine muamele biçimine, Kur'ân-ı Kerim ayetlerine ve Hz. Peygamber'in sözlerine atıfta bulunmuşlardır.

Katıldığımız sohbetlerde sıkça gündeme getirilen konuların başında evlilik hayatı gelmekte ve sohbet hocaları dinde kadının konumu ve toplumsal cinsiyet rolleri konusunu genelde evlilik çerçevesinde işlemektedir.

## 6.2. Aile Hayatında Karı-Koca Roller

Cemaatin savunduğu ve katılımcıların da sözleriyle onayladığı kadın algısının pratikteki yansımaları ortaya koyabilmek için mülakatlarda kadınlara "Evlilikte kadınların ve erkeklerin rolleri nelerdir?", "Aile hayatınızla ilgili konularda eşinizle birlikte mi karar verirsiniz?" soruları yöneltilmiştir.

Birinci sorunun cevaplarında kadının ev hanımlığı ve annelik rollerinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Evlilikte kocanın rolüne değinen az sayıdaki

katılımcı, daha ziyade para kazanmakla irtibatlı ev dışındaki işlere atıfta bulunmuştur. Cemaatin çok önem verdiği erkekle kadının bir arada bulunmaması (ihtilât) hususu da bazı katılımcılar tarafından karı-koca rolleri kapsamında dile getirilmiştir:

Erkek, güzelce çalışır gelir, ailesine saygılı sevgili olur. Kadın ise eviyle çocuklarıyla, diniyle uğraşır... Kadınlar ve erkekler bir arada pek oturmaz... Şeytan ve nefsimiz bırakmazmış. Karısını beğenmez eve gelen başka birini beğenir, aşık olur yani erkek... (Sevgi, 40).

Kadın çok dışarıda olmamalı. Alış-verişe gitmeyin, çarşı pazarda dolaşmayın, alış-verişinizi kocanız, yapsın demiştir, Efendi Hazretleri. Aslında kadınlar bunu kabullenince çok kolay (Ezgi, 32).

Kadın, çocuklarına bakacak. Efendisinden izinsiz bir yere gitmeyecek. Çarşafsız dışarı çıkmayacak. Erkeklerle muhatap olmayacak. Erkek de helal rızık kazanacak (Zerrin, 60).

Erkekler dışarıda yorgun, kadın da yoruluyor ama bütün sorun erkeğin üstünde. Kadın biraz erkeği idare edecek, erkek sinirlenince o alttan alacak. Rab-bim öyle emretmiş, bu bizim adaletimize. Kadınlar zayıftır, zariftir. Erkekler geldiği zaman onlar boynunu büküyor, erkekler sinirlenmesin, ortalık karışmasın diye... (Gülây, 56).

Görüşlerini aktardığımız bu dört katılımcı sosyo-ekonomik anlamda alt gelir düzeyine sahip ev hanımlarıdır. Katılımcılar arasında eşlerinin işi sebebiyle orta ve üst gelir grubundan sayılabilecek veya farklı sosyal çevrelerle ilişkileri olan ya da sayıları az da olsa, tahsilli kadınların konuyla ilgili yaklaşımlarının farklılaştığı söylenebilir. Örneğin başörtüsü sorunu nedeniyle eczacılık fakültesindeki eğitimini tamamlayamayan ve cemaatte medrese hocalığı yapan Neşe, diğer katılımcılardan ayrılarak, konuyu adalet ve değer bağlamında ele almıştır:

Hem evlilikte hem toplum içerisinde farklı rolleri olduğundan dolayı İslam kadına da erkeğe de olması gerektiği gibi değer verir. Taş yerinde ağırdır misali. Eşitlik olması aslında adalet anlamına gelmiyor, yani her eşitlik adalet değildir. Ama tabii eşitlik olmaması bir tarafın kayırılması manasını da kesinlikle gütmüyor... Kadına mümkün olduğu kadar yüksek değer verilmekte, ama erkeğin de hiçbir hakkı yenilmemektedir dinimizde (Neşe, 35).

Katılımcıların evlilikte kadının görev ve sorumluluklarıyla ilgili düşüncelerinin kaynağı büyük oranda katıldıkları cemaat sohbetleridir. Mahalle sohbetlerindeki kadın hocalar ve camilerde vaaz eden erkek hocalar konuşmalarının bir kısmını evlilik hayatına ayırmaktadır. Sohbetlerde genellikle kocanın karısı üzerindeki hakkının büyüklüğüne vurgu yapılmakta, bazen evlilikte yaşanan problemler de gündem olmaktadır. Katıldığımız bir sohbette erkek vekil hocaların kendisine iletilen bir karı-koca anlaşmazlığına yaklaşımında kullandığı sert üslup, cemaatin evlilik hayatıyla ilgili sorunları daha çok ka-

dınlar üzerinden çözdüğü izlenimi vermiştir. Erkek vekil hocanın kadın cemaate yönelik yaptığı sohbette sarf ettiği şu cümlelerin özellikle genç kızlar tarafından tevil edilmeye çalışıldığına şahit olunmuştur:

Rasûlullah'ın sözünü tutmakta hayat vardır. Kadın kocasına “sakal bırakırsan seni bırakırım” diyor, adam da sakal bırakmıyor. Rasûlullah neye çağırıyor, bıyıkları kısaltın, sakalı uzatın diyor. Herhalde bu cemaat içinde bunu diyen kadın olmaz! Bir taraftan Sakal-ı Şerif'i ziyaret etmek için birbirini ezeceksin, hem de kocana sakal bırakma diyeceksin. Sen kocanın sakalına değil, Muhammed Mustafa'ya sırtını döndün! Babasının evine gidecekmış. Dönülmeze git! Lafla ümmet olunmaz!

Sohbet çıkışında açıktan İlahiyat okuyan bazı genç kızlar “Bizim erkekler de biraz kendine baksa, yağlasa, yumuşatsa sakalını” gibi cümlelerle cemaatin birincil sembollerinden olan ve dinin buyruğu olarak gördükleri sakala karşı tavır almadan erkekleri eleştirmiş, kadınları bu konuda haklı gördüklerini ima etmiştir.

### 6.2.1. Kadının Yeri Evidir

Görüştiğimiz kadınların -medresede hocalık yapanlar dışında- tamamı ev hanımıdır. Cemaatin lideri ve önde gelen hocaları tarafından kadınınun mecbur kalmadıkça alış-veriş için bile evden dışarı çıkmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Kadınları ev merkezli tanımlama, beraberinde evde yapılan faaliyetlere kutsal anlamlar yüklemeyi getirmektedir. Sohbet hocaları kadınların ev işi yapmaları ve kocalarına hizmet etmelerinin ne kadar ulvî bir görev olduğunu dinî yüklemelerle anlatmaktadır. Bu anlatımlardaki gayenin kadınların ev hanımlığını değerli görmelerini sağlamak olduğu anlaşılmaktadır.

Bir ev hanımı, evde bozuk olan bir yastığı bir minderi düzeltse bile onun defterine sevap yazılır. Bir yastığı düzeltmekle bu kadar sevap kazanıyorsun. Düzenlemeyle eşine hazırlık yapıyorsun, evini tertipli düzenli tutuyorsun, buna bu kadar sevap veriliyorsa bir de bayram temizliklerini kıyaslayın. Ne kadar çok sevap kazanıyorsunuz. Bir insan eşiyile çocuğuyla ilgilenmekle, ev işini ibadet kastıyla yaptığında bu kadar sevap kazanacağını bilince ne oluyor? Daha bilinçli yapıyor... Rabbim bu hayırlı eşlerden olmayı nasip etsin (Kadın Sohbet Hocası).

Cemaatin, kadınları ev merkezli konumlandırması, alış-veriş, eğitim, çalışma ve ibadet hayatına kadar günlük yaşamın her alanını kuşatan bir tanımlamadır. Çöp atmak dahil ev dışındaki sorumlulukların erkekler tarafından yerine getirilmesi gerektiği sohbetlerde hocalar tarafından dile getirilse de reel yaşam böyle şekillenmemekte, günlük hayatta birçok işi kadınlar yapmaktadır. Ancak bu durum cemaatin kadını evde konumlandırma ve rollerini bu minvalde belirleme yaklaşımını değiştirmemektedir. Katılımlı gözlem sürecinde cemaat üyelerinin, kocası çalıştığı için, engelli oğlunu yürüyüşe, has-

taneye, özel eğitime götürmek gibi işleri üstlenen cemaat mensubu bir kadının durumunu “zaruret” hâliyle açıkladıkları, formunu korumak veya zayıflamak için spor salonuna giden cemaatin genç kızlarının dışarı çıkmasını ise müstakbel kocalarını memnun etme amacıyla izah ettikleri görülmüştür. Cemaatin, kadınların mecbur kalmadıkça evden dışarı çıkmamaları gerektiği yönündeki telkinlerinin büyükşehirde yaşayan kadınlarda pek karşılık bulmadığı anlaşılmaktadır.

Sohbetlerde kadının kocasına itaat ve kocasının ailesine hizmet etmesi, ev işlerini yapmasının yanı sıra çocuklarını dine yönlendiren anne olma rolüne ve misyonuna sahip olması gerektiği yoğun bir biçimde işlenmektedir. Katılımcılarımızdan Yeliz’in paylaşımı cemaatin bu yaklaşımını özetlemektedir:

Bir hanımın eşine tesiri olacak, çocuklarına tesiri olacak, en fazla dini bilmesi gereken hanımlar. Her yönden çocuğunu hazırlayacak hayata (Yeliz, 50).

Akçaoğlu’na göre, muhafazakâr kesimin idealize ettiği kadın figüründen, aileyi ilgilendiren konularla güçlü bir şekilde ilgilenmesi beklenir, buna karşın ideal erkekle ilgili böyle bir beklenti söz konusu değildir.<sup>57</sup> Makbul muhafazakâr kadın hem mütebedeyin hem de sıcakkanlı ve ilgili olmalıdır. Kadının aile içinde sarf ettiği emek sayesinde çocuklara dinî yönelim kazandırılabilir. Dinî bir vazife bilinciyle çocuklarıyla ilgilenen anne, onlara toplumsal hayatla ilgili temel dinî bilgileri günah-sevap ayırımına dayanan dinî şemalarla aktarır. Yeliz’in sözleri, İsmailağa Cemaati özelinde, muhafazakâr toplum kesiminin anne olarak kadından beklentisini ortaya koymaktadır.

Kadını evin içinde, kocasına bağımlı olarak konumlandırma ve annelik rolü merkezli tanımlama kuşkusuz sadece İsmailağa Cemaati’nde ya da din-dar muhafazakâr toplumlarda görülen bir tutum değildir. Her cemaat yapısında kadınlarla erkekler arasında ev dışındaki hareket alanları bakımından temel bir farklılık vardır. Erkek belli ama geniş sınırlar içinde kalmak kaydıyla, bir topluluk içindeki eylemlerini belirlemede özgürken kadının bağımsızlığı sınırlıdır. Kadından tüm eylemlerinde ve özellikle ev dışındaki hareketlerinde dikkatli olması beklenir. Yetişkin bir erkeğe duyulan saygı doğrudan onun bağımsızlığından kaynaklanır.<sup>58</sup> Kadını saygın ve değerli kılsa, ev merkezli görevlerini yerine getirmesi ve ev dışında yer almamasıdır. Kadınlar cemaatin taşıyıcıları ve biyolojik, kültürel ve sembolik anlamda toplumları yeniden üretenlerdir.<sup>59</sup> Bu nedenle ideolojilerin kendini sürdürülebilir kılmada kadınları araçsallaştırdığı görülür. Örneğin Cumhuriyetin ilk yıllarında evinin hanımı olan, millî kadın imajı benimsenmiştir. Bu vurgu daha

57 Aksu Akçaoğlu, *Zarif ve Dinen Makbûl: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 94.

58 Nancy Lindisfarne, *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*, çev. Selda Somuncuoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 252.

59 Nira Yuval-Davis, *Cinsiyet ve Millet*, çev. Aysin Bektaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 13, 19.

sonraki dönemde dindar kadın tanımında sadece adı değişmiş olarak kendini gösterir. Dindar kesimde de kadınların ev dışında çalışmak yerine ev hanımlığını tercih etmesi gerektiği görüşü hâkimdir.<sup>60</sup>

### 6.2.2. Derin Devlet Kadın

“Kadın bir adım geride durmalı” söyleminin katılımcıların evliliklerinde nasıl bir karşılığı olduğunu tespit etmek amacıyla, evli olan katılımcılara “Aile hayatınızla ilgili konularda eşinizle birlikte mi karar verirsiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Evli kadınların yaklaşık yarısı soruya “evet birlikte karar veririz” şeklinde yanıt vermiştir. Bazı katılımcılar, evde kendilerinin sözünün geçtiğini bazıları da ailevî konularda son sözü söyleyenin eşleri olduğunu ifade etmiştir:

Kesinlikle birlikte karar veririz (Neşe, 35).

Trabzonluyuz biz, diktatörlük kadınlarda bizde (Mehtap, 48).

Hayır, beyim kendi başına karar verir, benim beyimde danışma yok (Gülay, 56).

Cemaatin ana kaynaklarında ve cemaatin önde gelen hocalarının konuşmalarında kadın, her ne kadar kocasına itaat eden, erkeğe nispetle geri planda kalan, tek tip bir profil üzerinden tanımlansa da günlük hayattaki gerçekliğin böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Cemaatin fikirsel bazda tanımını yaptığı, sınırlarını çizdiği, erkeğin kadından üstünlüğü esasına dayalı hiyerarşik ilişki biçiminin pratikte karşılık bulmadığı araştırma sürecinde yakinen gözlemlenmiştir. Çarşamba semtinde kadınlara yönelik yapılan tarih dersinin kadın hocası, Osmanlı tarihinden Kösem Sultan ve gelini arasındaki mücadeleye dair bir anekdot aktarırken, hocayla dinleyiciler arasında şöyle bir diyalog geçmiştir:

Hoca: - Evin reisi kim? Kimin sözü geçer evde?

Dinleyiciler: - Erkeklerin.

Hoca: - Gerçekte kimin sözü geçer yahu? Söyleyin!

Dinleyiciler: - Kadınların.

Hoca: - İşte, kadın derin devlettir!

Bu diyalog, cemaatin kadınlarının karı-koca ilişkisine bakışını ortaya koymaktadır. Cemaat üyesi kadınlar, kadının erkek karşısında mahfî kalan bir tutum takınması gerektiğini düşünmektedir. Evlilikte de erkeğin evin reisi olduğu, kadının kocasına itaat etmesi gerektiği düşüncesi cemaatin tamamı tarafından dillendirilmektedir. Ancak zahirde bu imaj olmasına rağmen, cemaat mensubu kadınların çoğunluğu gerçekte evi asıl yönetenin kadın olduğunu düşünmektedir. Bu konuda katılımcıların düşünceleriyle söylemlerinin ve uygulamalarının örtüşmediği görülmektedir.

60 Emel Doğramacı, *Türkiye’de Kadının Dünü ve Bugünü* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992), 83.

Toplumsal cinsiyetin toplumun kültürel ve geleneksel yapısıyla ilişkilendirilmesinin yeterli olmadığını, cinsiyetin içinde kurulduğu ve örüldüğü toplumsal ilişkilerin, aynı zamanda birer iktidar ilişkisi olduğunu iddia eden Bora ve Üstün, bu ilişkilerin belli bir sistematığı ve bu sistematığın de toplumdaki güç ve iktidar yapılarıyla etkileşim içinde olduğunu vurgular.<sup>61</sup> Bu zaviyeden bakılırsa, karı-koca ilişkisi de bir tür iktidar ilişkisi olarak değerlendirilebilir. Katılımcılarımız aile içinde karar verme tutumlarıyla ilgili soruyu cevaplarırken memleketlerine, evlilikteki kıdeme ve eşlerinin mizacına atıfta bulunmuşlardır. Dolayısıyla karı-koca ilişkisindeki dengenin birçok faktöre bağlı olarak değişkenlik arz ettiği, cemaatin ileri gelenlerinin cinsiyet ve cinsiyet rolleri merkezli çizdiği tek tip kadın ve erkek profiliyle açıklanamayacağı anlaşılmaktadır.

Modern hayatın getirdiği yeni hayat tarzıyla birlikte toplumda kadın-erkek rollerinde değişiklikler olmuştur. Buna bağlı olarak son dönemde toplumsal cinsiyetle ilgili yapılan çalışmalarda ataerkil kültüre ait değer yargılarında da değişimler olduğu görülmektedir. Topçuoğlu ve arkadaşlarının Türkiye’de aile değerlerini inceledikleri araştırmalarında “Bir kadının asıl görevi çocuk bakımı ve ev işleridir” ifadesine katılanların oranı %50.8’dir. Bu oran kentte yaşayanlarda %47.6, kırsalda ikamet edenlerde ise %62.8’dir. Eğitim düzeyi yükseldikçe kadını ev merkezli tanımlama oranı azalmaktadır. Aynı çalışmaya göre “Evde son sözü erkek söyler” yargısını destekleyenlerin oranı %54’tür. Eğitim düzeyi yüksek kişiler, gençler ve kadınlar bu ifadeyi daha az desteklemektedir.<sup>62</sup>

Akşit ve arkadaşlarının sekiz ili kapsayan araştırmalarında, İslam’da kadınla erkeğin eşit olmadığını düşünen muhafazakâr katılımcılar, kadının erkeğe göre bedenlen zayıflığına, anneliğine, hamilelik, çocuk emzirme gibi biyolojik özelliklerine ve fitrat farklılığına atıfta bulunmuş ve “İslam’da kadın dahiliye, erkek ise hariciyedir” gibi söylemlerle konuyu dinî referanslarla açıklamışlardır. Aynı çalışmada “Kadının yeri evidir” düşüncesine sahip olanların oranı %39.7, “Kadınlar ev dışında çalışmamalıdır” görüşünde olanların oranı %30.4’tür. Çalışmanın yapıldığı illerde özellikle eğitilmiş ve genç kesimin geleneksel kadın cinsiyet rolleri yanında modern rolleri de kabullenme eğilimi içinde olduğu tespit edilmiştir.<sup>63</sup> Bu araştırma sonuçları göz önünde bulundurularak, Türk toplumunda kadının genel olarak aile merkezli algılandığı, ev içi rolleriyle tanımlandığı ancak kadını sadece söz konusu rollerle mahkûm kılmanın da kabul görmediği, modern kent yaşamının getirdiği

61 Aksu Bora - İlknur Üstün, *Sıcak Aile Ortamı: Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) Yayınları, 2008), 5.

62 Abdullah Topçuoğlu vd., *Türkiye’de Aile Değerleri Araştırması*, ed. Mustafa Turgut (Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010), 96-116.

63 Bahattin Akşit vd., *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 355-356, 512.

yeni kadın rollerinin de toplum tarafından zamanla yükselen bir oranla benimsendiği yorumu yapılabilir.

İsmailağa Cemaatindeki kadınların bir kısmı çocukluk çağından itibaren bu cemaatin içinde yetişmiştir. Cemaat, modernleşmeyle ilgili birçok olguyu toplumun geneline göre geriden takip ettiği için, kendi cemaat çevrelerinin dışına çıkmamış olan bu kadınlar da modern kent yaşamının getirdiği yeni toplumsal cinsiyet rollerini kabul etmekte geri kalmaktadır. Cemaatin kadınlarının ekseriyeti örgün eğitim kurumlarında okumadığı ve kamusal alanda çalışmadığı için, cemaatin erkeklerinden daha çok kapalı grup özelliği taşımaktadır. Grupta ev dışında çalışan kadın olmadığından, aile yapıları da geleneksel aile formunun dışına çıkmamakta modern kentteki erkeklerin edinmeye başladığı yeni roller de cemaat erkeklerinden beklenmemektedir. Bunun yanında özellikle genç kuşakta toplumsal cinsiyet rollerine ve kadının konumuna yönelik fikirlerde yavaş bir seyirle de olsa değişim olduğu gözlenmektedir.

Değişimin tezahürü en çok dışarıdan İ.H.L ve İlahiyat okuyan genç kızlarda müşahade edilmiştir. Bu genç kızlar hem kendi dışarıdan okuma çabaları hem de örgün eğitim kurumlarında okuyan erkek kardeşleri vesilesiyle cemaatin dışındaki hayatı tanıyabilmektedir. Bu açılım, genç neslin cemaatte edindiği değerleri sorgulamasına ya da bunların yanında modernliğin getirdiği kazanımlara da erişme isteğine neden olmakta ve gelecek planlarıyla bağlantılı olarak evlilik tercihlerini etkilemektedir.

### 6.3. Cemaatin Kızlarının Evlilik Kriterleri

Katılımcılardan 6 kişi bekâr, 11 kişi evli ve 3 kişi de duldur. Evli olmayan katılımcılara “Evleneceğiniz kişinin sizinle aynı cemaatten olmasını ister misiniz?” sorusu yöneltilmiştir. 2 kişi bu soruya “cemaatimden olsa daha iyi olur” şeklinde cevap vermiş, ancak bu kızlar da dahil katılımcılardan hiçbiri evlenecekleri kişinin İsmailağa Cemaati mensubu olmasının evlilik için öncelikli şart olduğunu söylememiştir:

Bizim cemaatte ille de bizden olsun şartı yok, başka cemaatlerde var... Çarşafıma karışmaması lâzım ama dindar da olması lâzım (Hülya, 24).

Benim cemaat şartım yok, ahlaklı namazlı abdestli olması gerekir. Şu cemaatten olsun takıntım yok, cemaatimden olsa tabi daha iyi bildiğim bir şey... Bizim ilk şartımız çarşafı çıkarttırmaması (Esmâ, 25).

Ben nişanlıyım. Bizim cemaatten değil... Önemsemiyorum, bizden olmasını. Başka cemaatten olsaydı belki biraz sıkıntı yapardım. Onu çeviririm diye düşünüyorum, bizim cemaate meyli var, çok bilgisi yok (Serap, 28).

Eş tercihlerinde cemaat mensubu olmanın önemli bir şart olmadığı ortaya çıkınca, genç kızlara evlenecekleri kişide hangi özellikleri aradıkları sorulmuştur. Eş adayının kendilerinden çarşafı çıkarmayı istememesi genç kızların olmazsa olmaz şartıdır. Katılımcılardan Feyza hem “Cemaatteki bazı adamlar



beni sarıklı cübbeli erkeklerden soğuttu. Ben doğrusu sarıklı cübbeli bir erkekle evlenmek istemem. Benim evleneceğim kişi ince olacak, kadın dilinden anlayacak, kalbimi kazanacak” cümlelerini sarf etmiş hem de evleneceği kişinin çarşafını çıkarttırmaması şartını öne sürmüştür. Sarık ve cübbe de cemaatin sembolü olmasına rağmen Feyza örneğinde görüldüğü üzere, bazı genç kızlar bu kisveli biriyle evlenmek istememektedir.

Bekâr katılımcıların müstakbel eşlerinde aradıkları başlıca özellikler; dindarlık, çarşafı çıkarttırmamak ve kendine ait mesleği olmak şeklinde özetlenebilir. Başka cemaate mensup biriyle evlenmektense, hiçbir yere intisabı olmayan biriyle evlenmeyi tercih edeceğini dile getiren genç kızlar, evlendikten sonra eşlerinin İsmailağa Cemaati’ne dâhil olacağına inanmaktadır. Kanaatimizce bu genç kızlar, eş adayının, dinî bilgiyi ve yaşayışı kendileri vasıtasıyla öğrenmesini istemektedir. Bununla birlikte bazı katılımcılar tamamen cemaatin içinde yetişmiş, cemaatin kisvesini giyen erkeklerle evlenmeye sıcak bakmamaktadır. Bu yaklaşımın birinci sebebi, genç kızların cemaatin içinde yetişen erkeklerin kadınlarla ilgili katı gelenekçi bir yaklaşıma sahip olduğunu düşünmeleridir. İkinci sebep, genç kızların örgün eğitim kurumlarında okumuş, ekonomik anlamda özgür kişilerle evlenmek istemesidir. Zira cemaatin medreselerinde okuyan erkekler ya hocalık yapmakta ya da serbest meslekle uğraşmakta, bazıları da babalarıyla birlikte çalışmaktadır. Genç kızlar bu nitelikteki erkeklerle evlendikleri zaman, tamamen cemaatin içinde kalıp cemaat dışındaki hayatla bağlantı kuramayacakları düşüncesine kapılmaktadır. Ayrıca kızların tamamen bireysel bir yaklaşımla düzenli geliri olan biriyle evlenerek, ekonomik anlamda rahat etmek istedikleri de anlaşılmaktadır.

Orta ve üstü yaş grubundaki cemaat mensubu kadınlar, cemaatin kızlarının evlilikte modern kriterler aradığı eleştirisini getirmekte, cemaatin içinde evlilik yaşının yükselmesi ve bekâr kız sayısının artması gibi daha çok toplumsal değişim ve kuşak farkıyla izah edilebilecek durumları, genç kızların tutumuna bağlamaktadır. Başından sonuna kadar şahit olduğumuz bir evlilik görüşmesi örneği üzerinden cemaatin genç neslindeki değişim daha net ortaya konulabilir. Cemaatin orta yaşlı mensuplarından Suna, her ikisi de cemaat mensubu olan genç bir kızla, erkeğin evlilik görüşmelerine aracılık etmişti. İki defa yüz yüze birkaç defa da telefonda konuşan taraflar, istiharelerinin olumlu çıkması sonucu evlenmeye karar vermişler ancak sözlenme aşamasında ayrılmışlardı. Dışarıdan İlahiyat okuyan genç kız ayrılık sebebini şöyle açıklamıştır:

Ben, çalışan bir kadına Kur’an öğretiyorum. Çalıştığı için, onun evine akşam 10 gibi gidiyorum, Kur’an öğretmeye. Oğlan kıskanç, bu saati geç buldu. Doğru mu o saatte gitmen, dedi. Biraz da ukalâ... Ben serbest büyüdüm, benim hayatıma karışacak... (Feyza, 28).

Ayrılık kararı sonrası taraflarla görüşen Suna, konuyla ilgili şu değerlendirmeleri yapmıştır:

Allah'tan sonra secde edilecek olan varlık kocadır. Sen yarım aklınla, kim oluyorsun da oğlanı ukalâ buluyorsun. Senin çarşafını kabul etmiş, istiharen, istişaren olumlu çıkmış, beraber çalıştığı memurlar dahil sorduğunuz herkes "çok iyi" demiş. Erkek tabi ki karışacak, geç saatte gitme diyecek. Benim kocam da kaç sene beni yalnız hiçbir yere salmazdı. Çarşafımı kabul etti, kursa gitmeme izin verdi, tamam. Bizim kriterlerimiz bunlar...(Suna, 45).

Aktardığımız olayda, genç kızın görüştüğü kişiyle evlenmekten vazgeçmesinin nedeni; eş adayının kendisinin özgürlüğünü kısıtlayacağını düşünmesidir. Bu gerekçenin genç kızın kent hayatında kazandığı modern normlarla ilgili olduğu görülmektedir. İsmailağa Cemaati aynı ilçede de olsa bir kadının geç saatte yalnız başına bir yere gitmesini onaylamamaktadır. Ancak genç kız kendisinin özgür yetiştiğini belirterek, kısıtlanmak istemediğini söylemiştir. Cemaat mensubu başka bir çiftin evlilik görüşmesinde de taraflardan, dışarıdan İ.H.L okuyan genç kız, görüştüğü adayın yakasız gömlek ve ütülü kumaş pantolon giymesini "İsmailağa Cemaati yönü ağır basıyor" diyerek eleştirmiş ve tekrar görüşmeyi kabul etmemiştir. Kendisine "Sen de çarşafslısın, bu cemaatin mensubu olduğun belli, karşıdaki kişi de seninle ilgili aynı şeyi düşünebilir" dediğimizde "Ama ben böyle giyiniyorum ve bunu kabul edecek birisi olması gerektiğini şart koşuyorum. Bu benim şahsî fikrim. Başkasının da başka şartları olabilir" cevabını vermiştir. Bu açıklamanın kendini merkeze alan bireysel bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Orta yaş cemaat mensuplarını temsil eden Suna'nın cemaatin kaynaklarında ve hocalarının konuşmalarında yer verilen kocaya secde edilmesi rivayeti ve "saçı uzun aklı kısa" deyimini kullanması, bir erkeğin çarşafı kabul etmesinin bile evlenmek için yeter sebep olduğunu düşünmesi, iki neslin hem kadın algısı hem de evliliği değerlendirmede farklı tutumlara sahip olduğunu gözler önüne sermektedir.

## Sonuç ve Değerlendirme

İsmailağa Cemaati'ne ait yayınlarda, cemaat erkini temsil eden erkek hocaların ve kadın hocaların söylemlerinde kadın; erkeğe göre ikincil, farklı yaşam dönemlerinde, eş veya baba gibi aile üyelerinden bir erkeğe bağlı olarak konumlandırılmaktadır. Cemaat; erkeği aklın, dinen ve ahlâken kâmil vasıflı, kadını ise bedensel zayıflığıyla birlikte aklî, dinî ve ahlâkî anlamda eksik ve erkekten aşağı konumda değerlendirdiğinden kadını ibadet hayatından aile hayatına, eğitimden giyim tarzına varıncaya kadar hemen her alanda sınırlandırmaktadır. Cemaatin kadın tanımı, söylem bazında katılımcılar tarafından da benimsenmekte, bu kabulün doğal sonucu olarak, kadının ev hanımlığı, annelik gibi cinsiyet rolleriyle yetinmesi, okuma veya çalışma amacıyla

kamusal alana çıkmaması gerektiği fikri yine sözlü olarak desteklenmektedir. Cemaatin genç kadın üyeleri de narinlik, hassaslık, hanımefendilik gibi kadınlara has olduğu düşünülen naif özellikleri ön plana çıkararak ve yumuşatılmış ifadeler kullanarak, cemaatin dinî atıflarla yücelttiği geleneksel kadın cinsiyet rollerinin dışına çıkılmaması gerektiğini savunmaktadır.

Toplumsal değişime karşın, kadınların üstlendiği yeni rolleri kabul etmeme konusunda direnç gösteren İsmailağa Cemaati'nde özellikle genç kuşak kadınlar düşünsel anlamda cemaatin değerlerini benimseyip, desteklese de günlük yaşamları bu kabulden farklı şekillenmektedir. Cemaatin hocalarının oldukça sert bir tavırla karşı çıkmasına ve genç kızları bu yönelimden alıkoymak için dinî ve grup içi referanslara başvurmasına rağmen, cemaatte hatırı sayılır oranda bir genç kız kitlesi son dönemde açıktan İ.H.L ve İlahiyat Fakültesi okumaya yönelmektedir. Yine bu genç kızlar, aynı dinî algıya sahip olmalarına rağmen, karı-koca rolleri konusunda geleneksel kalıpların dışına çıkmayacağı düşüncesiyle İsmailağa Cemaati'nden bir erkekle evlenmek istememektedir. Cemaatin içinde yetişmiş olan erkeklerin, cemaatte edindikleri "Müslüman kadın" tanımı gereğince kendilerini kısıtlayacağını düşünen genç kızların evlilik kriterlerinin bazıları modern bazıları da dinî normlara dayanmaktadır.

Yirmi yıl öncesine kadar modern hayatın getirdiği yenilikleri, savunduğu değerlere ve kimliğine yönelik bir tehdit olarak algılayan, televizyon izlemeye karşı olan İsmailağa Cemaati günümüzde medya organlarına sahip bir yapı haline gelmiştir. Ancak cemaat, cemaatin taşıyıcısı misyonunu yüklediği kadınların, geleneksel rol tanımının dışına çıkmasını engellemek için diğer alanlarda gösterdiği esnekliği kadın konusunda pek göstermemektedir.

İsmailağa Cemaati mensubu katılımcılar, cemaatin dinî yayınlarını ve liderin sözlerini en doğru bilgi kaynağı olarak gördükleri için, bu kaynakların kadınla ilgili ortaya koyduğu yaklaşımı da söylem bazında kabul etmektedir. Ancak genel itibariyle cemaatteki evli kadınlar eşleriyle ilişkilerinde "erkeğin bir adım gerisinde duran" kadın profilini temsil etmemektedir. Cemaatin genç kızları da naif ifadelerle, geleneksel rollerin dışına çıkmayan kadın imajını savunmaya çalışsalar da bu beklentiye sahip adaylarla evlenmeyi istememektedir. Mahfi kalan ve evden çıkmayan kadın modeli özellikle modern kentte büyüyen genç kızlarda karşılık bulmamaktadır. Dolayısıyla önümüzdeki süreçte İsmailağa Cemaati'nin toplumsal cinsiyet rollerine dair katı-gelenekçi yaklaşımının değişmesi kaçınılmaz görünmektedir. Bu başlıkların başka makalelerin müstakil konuları olduğu şerhini düşerek belirtelim ki; cemaatin karşı çıktığı, kızların örgün eğitim kurumlarında okuması, kadının yalnız başına seyahati ve araba kullanması gibi hususlarda da İsmailağa Cemaati kadınlarının ara çözümler bularak meşrulaştırıcı izahlara başvurdukları tarafımızdan gözlenmiştir.

## Kaynakça

- Akçaoğlu, Aksu. *Zarif ve Dinen Makbûl: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Akın, Nimetullah. "Resmi Din Öğretimi ve Gayr-i Resmi Din Öğretiminin Neden Olduğu Problemler: İsmailağa Örneği". *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme*, ed. Hayati Hökelekli ve Vejdi Bilgin. 621-631. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Akşit, Bahattin vd., *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Berg, Bruce L. – Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Kitabevi, 8. Basımdan çeviri, 2015.
- Bora, Aksu – Üstün, İlknur. *Sıcak Aile Ortamı: Demokratikleşme Sürecinde Kadın ve Erkekler*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Creswell, John. W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basımdan çeviri, 2018.
- Cübbeli Ahmet Hoca. "Kadınların Bedduaları Cübbeli Ahmet Hoca". *Youtube*. Yayın Tarihi 10 Ekim 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=LKMk-AhQ-tk>
- Cübbeli Ahmet Hoca. "Hanımlar Ölürken, "Hadi Çarşıya Çık" Desen Canlanır.". *Youtube*. Yayın Tarihi 27 Ağustos 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=h9pUj0ShwuA>
- Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Doğramacı, Emel. *Türkiye'de Kadının Dinünü ve Bugünü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Dökmen, Zehra. *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 10. Basım, 2019.
- Efe, Adem. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2013.
- Efe, Adem. "Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı". *Journal of Islamic Research*. 28/3 (2017), 290-301. [http://isamveri.org/pdfdrq/D00064/2017\\_3/2017\\_3\\_EFEA.pdf](http://isamveri.org/pdfdrq/D00064/2017_3/2017_3_EFEA.pdf)
- Ehlisunnet fetva. "Kocasını dinlemeyen kadın günaha girmiş sayılır mı". *Youtube*. Yayın Tarihi 10 Ağustos 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=COIaHBq5s9c>
- Glock Charles.Y. (1998). "Dindarlığın Boyutları Üzerine". çev. M. Emin Köktaş vd.. *Din Sosyolojisi*. der. Yasin Aktay. 252-274. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Havva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/ 542-545. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Harman, Ömer Faruk. *Müzakere. Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet* 1/91-96. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Hekman, Susan J. *Toplumsal Cinsiyet ve Bilgi: Postmodern Bir Feminizmin Öğeleri*. çev. Bekir Balkız - Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 10. Basım, 2012. *Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2006.

- Kuş, Elif. *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- Lâlegül TV. "Hanıma karşı asla tartışma kazanamazsın – Cübbeli Ahmet Hocaefendi Lâlegül TV". *Youtube*. Yayın Tarihi 12 Haziran 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=nNq088NZtfk>
- Lâlegül TV. "Erkeklerin gördüğü ortamda kadın çalışamaz- Cübbeli Ahmet Hocaefendi Lâlegül TV". *Youtube* Yayın Tarihi 23 Nisan 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=PGBnRTZdPew>
- Lindisfarne, Nancy. *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*. çev. Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. çev. R.J. Hollingdale. Penguin Books, 1990.
- Öz, Ahmet. "Ruhu'l Furkan Tefsirindeki Bazı Yorumlara Eleştirel Yaklaşım". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/ 30 (2017), 407-427.
- Özlem Özlem. "Kocasını Kızdıran Kadın Cübbeli Ahmet Hoca". *Youtube*. Yayın Tarihi 10 Mayıs 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=aV2k9epl7qY>
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Şişman, Nazife. *Küreselleşmenin Peçesi İslam'ın Peçesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l Marife, 1986.
- Tek, Abdürrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi, 2017.
- Temir, Fatma. *Tarihte Kadın ve Cilbab*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Topçuoğlu, Abdullah vd.. *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*. ed. Mustafa Turgut. Ankara: Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut. *Ruhu'l Furkan Tefsiri*. İstanbul: Sıraç Kitabevi, 1991.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut. *Sohbetler*. İstanbul: Sirac Kitabevi, 1999.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut. *Mahmud Efendi Hazretleri'nden Duyulan Hikmetli Sözler*. İstanbul: Ahuska Yayınevi, 2018.
- VideoBilgiyat. "Cübbeli Ahmet Hoca Kadın Erkek Eşit Değildir". *Youtube*. Yayın Tarihi 17 Kasım 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=Gr8VEB5Wkz8>
- Yapıcı, Asım. *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Yelken, Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 22. Basım, 2011.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yuval-Davis, Nira. *Cinsiyet ve Millet*. çev. Ayşin Bektaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2014.

## **An Analysis of Women Member of the Religious Group's Thoughts and Perception of Women and Gender Roles: The Case of Ismailaga Community**

### **(Extended Abstract)**

The issue of "women" is one of the most discussed topics about social change experienced with the modern lifestyle. The roles expected from women in the traditional social structure are generally shaped around domestic work and childcare. In modern society, women go out of the home for education, work or other reasons, become visible in public and social spheres, thus their social roles differ from women's roles in the traditional social structure. This situation leads to discussions about the position of women in religious conservative society who want to preserve their religious and traditional values. Some people and groups from the religious background are concerned that the new roles women have begun obtaining in modern life will prevent them from fulfilling their traditional roles and this will bring social deterioration. They, consequently, reveal discourses with the content of preserving religious and traditional values that can be possible by returning women to their traditional status. Ismailaga Community is considered to be one of the important representatives of this opinion in Turkey due to their publications on the issue and their preachers' statements in the media.

In the religious information sources of the community, it is seen that the women who committed the original sin as well as causing the sin of men, including the prophets, are positioned as physically, religiously and morally weak compared to men. In these books, a woman is defined as a dependent and adhered person to her husband. In the speeches of the eminent preachers of the community in the media, the woman is described as a secondary and inferior person compared to the man and mostly the rights of the husband over his wife are mentioned.

In this article, Ismailaga Community member women's approach to gender roles and their perception of women discussed. Qualitative research methods were used in the study. In this context, in addition to semi-structured interviews and participant observation, the documents of the community and the materials in the audio-visual media are examined. We participated in the activities of the community for women in Fatih district, the center of the community, as a participant observer between November 2014 and April 2016. The age range of the participants is 18-60. Eleven of the women are married, six are single and three are widowed. 60% of the participants are educated at the basic education level.

In the study, we sought to find answers to such questions that "Is there a distinction between men and women in Islam?", "What are the roles of women and men in marriage?" and "Do you decide with your husband on the

issues related to your family life?”, and so. Besides, to the single women the question of “Would you like the person you marry to be from the same religious group?” was asked.

Within the scope of the answers, it is seen that the participants adopted the “women” issue on their discourse according to the sources of the community and the speeches of their preachers. In the discourse of the participants; it is seen that the statements like “men are created superiorly than women, it is necessary for women to stop one step behind men and not to lose their ladyhood” come to the fore. In addition, the women we interviewed think that the rights of women are protected and women are highly valued in Islam. While answering the question about husband and wife roles in marriage participants highlighted the housewife and motherhood roles of women. Few respondents referring to the role of husband addressed the works outside the home, mainly related to making money. The community’s positioning of women at home is a definition that encompasses all areas of daily life. Even though their preachers Express the view that the responsibilities outside the home, including throwing garbage, should be fulfilled by men, real life is not shaped like this; many of these activities are done by women in daily life. During the participatory observation process, the situation of a woman who is undertaking tasks such as taking her disabled son to walk, hospital or to special education explicated by the members of the community as a necessitation, because her husband was working, whereas the young girls’ gym works were also seen as a necessity with the reason of pleasing their intended husbands. It is understood that the community’s inculcations that women should not leave the house unless they are obliged to, find no response from the women living in metropolitan cities. Contrary to the dominant discourse of the group, women do not stand one step behind the men through the family decision making processes of the participants. The balance in the couple relationship varies depending on many factors such as the duration of the marriage, hometown and socio-economic level.

The women of the community carry the specifications of a closed group more than their men. Since no women are working outside the home in the group, family structures do not go beyond the traditional family form, and the new roles that men in the modern city have begun to take are not expected from the men of this group. It is also observed that there is a gradual change in the ideas about gender roles and the position of women, especially in the young generation.

The manifestation of the change was mostly observed in young girls studying in Imam and Preacher Schools and theology with distance education. Most of these young girls do not consider marrying a person from their own group as a primary condition, even some of them do not want to marry men who have grown up in the group. It is understood that young girls want to

marry someone from outside the community, have a regular income, and live a freer and economically comfortable life.

The Ismailaga Community, which perceived the innovations of modern life as a threat to the values it defends until twenty years ago and was against even watching television, has become a community that has media organs today. During the research, it was observed that the women of the Ismailaga Community found intermediary solutions and resort to legitimizing explanations on issues such as girls' studying in formal education institutions, women's driving and travel alone. According to the results of the research, it seems inevitable that the Ismailaga Community's strict-traditionalist approach to gender roles will also change in the upcoming period.



*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat  
Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi**

*Analysis of the Concept of Travel (Tourism) from the Quranic Perspective in  
the Context of Understanding the Freedom of Travel According to Islamic Law*

**Mehmet Hicabi Seçkiner**

Öğr. Görevlisi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı -  
Lecturer, Hitit University Faculty of Theology, Department of Islamic Law

mhicabiseckiner@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6512-5267>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 29/07/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 21/11/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

Atfı/Citation: Seçkiner, Mehmet Hicabi. "Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 511-538. <https://doi.org/10.17335/sa-kaifd.775580>.

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

## Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi

### Öz

Biz bu çalışmamızda İslam dininin ve dolayısıyla İslam hukukunun temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'de seyahat kavramının lafzi karşılığını, kavramla kastedilen muradı ve İslam alimlerinin kavrama yükledikleri anlamı ortaya koyacak ve kavramdan kastedilen ile anlaşılmanın mukayeselerini yapmaya çalışacağız. Bu sayede seyahat kavramının analizini yaparak İslam hukukunda seyahat özgürlüğünün varlığı ve sınırlarının daha doğru anlaşılmasına katkı sağlamış olacağız. Diğer taraftan etimolojik kökenlerin hukuki sonuçlara yansımaları dikkate alınarak, seyahatin etimolojik araştırmasından hareketle seyahat özgürlüğünün niteliğini tanımlamaya çalışacağız. Ayrıca multidisipliner bir yaklaşımla içerisinde Tefsir, Hadis, İslam Hukuku, Beşeri Hukuk, Sosyoloji ve özellikle Turizm ve özelde İslami Turizm'in yer aldığı sahalardan argüman alıp bu sahalara veri sunmuş olacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Seyahat, Seyahat Hakkı, Seyahat Özgürlüğü, Kur'ân-ı Kerîm'de Seyahat, İslam Hukukunda Seyahat Özgürlüğü, Turizm, İslami Turizm.

## Analysis of the Concept of Travel (Tourism) from the Quranic Perspective in the Context of Understanding the Freedom of Travel According to Islamic Law

### Abstract

In this study, we will reveal the verbal value of the concept of travel in the Qur'ân, which is the main source of the religion of Islam and hence the Islamic law, the meaning implied by this concept and the meaning that the Islamic scholars attributed to it. Then we will try to make a comparison with what is meant by this concept. In this way, by analyzing the concept of travel, we will contribute to a better understanding of the existence and limits of freedom of travel in Islamic law. On the other hand, considering the reflection of etymological origins on legal consequences, we will try to define the quality of freedom of travel based on the etymological quest of travel. In addition, we will take arguments from such fields that Tafsir, Hadith, Islamic Law, Human Law, Sociology and especially Tourism and Islamic Tourism in particular, and present data to these fields with a multidisciplinary approach.

[You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

**Keywords:** Travel, The Right to Travel, Freedom of Travel, Travel in the Quran, Freedom of Travel in Islamic Law, Tourism, Islamic Tourism.

## GİRİŞ

İslamî literatürde önemli yeri olan seyahat kavramı şüphesiz İslam hukuk sahasında da büyük bir değere sahiptir. Özellikle son yüzyılda hızlanan küresel hareketlilik bu kavramın taşıdığı değer ve anlamı birkaç kat daha artırmıştır. Seyahate yüklenen anlam tarihin hemen her döneminde genellikle özgürlük merkezli bir olgu oluşu üzerine kurulu bir mana taşısa da günümüzde özgürlük odaklı reflekslerin önünün alınmadığı ve özgürlüklerin giderek artıp sınırsızlaştığı bu dünyada pek çok olgu gibi seyahat de çok daha fazla bir özgürlük anlayışı içinde değerlendirilmektedir.

Peki olguların ve onlara yüklenen anlamların oldukça serbestleşmesi dünyaya ve insanlığa olumlu mu, olumsuz mu katkı sağlamaktadır? Şüphesiz ki bunun değerlendirilmesi uzun mesailer istemektedir. Ancak aşikar olan şey

özgürleştikçe doğaya ve insanlığımıza verdiğimiz zararın katbekat arttığıdır. Bu zarara mani olmanın ve kişinin insanlığa, doğaya ve kendine zarar vermesine bir dur demenin en etkili yolu sürecin ahirinden önce iptidasına göz atmakla yani özgürleşen olguların başlangıçta içerdiği anlamları ortaya koymakla olur.

Diğer yandan hayatın içinde vazgeçilmez olgularımızın en mühimlerinden olan dinin ve müntesibi olduğumuz İslam dininin ve olguların hukuka konu oluşlarına binaen İslam hukukunun bu kavramlara yükledikleri manalarda hususiyet arz ettikleri şüphesizdir. Günümüzde artan seyahat hareketliliği karşısında pozitif hukukun ve İslam hukukunun seyahat özgürlüğüne yüklediği kanuni niteliğin yönünün belirlenmesi ve bunun toplumların yaşam tarzlarına etkisi de yine bu kavrama yüklenecek temel anlam ile ilişkilidir. Bunun sağlanması ise İslam dininin iki asli kaynağından ilki olan Yüce Kur'an'ın seyahat kavramına yüklediği anlamın tespit ve analizinde yatmaktadır. Bizde işe temelden başlama arzusuyla Kur'an-ı Kerim'de seyahat kavramını ilgili ayetlerde tespit edip, tefsir ve hadis kaynaklarından hareketle analizini yaparak kavramın niteliği hakkında bir sonuca varmaya çalışacağız.

## 1. Tanım

Günümüzde hem İslami hem de modern literatürde sıkça kullanılıp sosyal ve hukuki ilişkilerde önemli bir yer edinmiş olan seyahat kelimesi dilimize Arapça سَح (s-y-h) kökünden gelmiş olup sözlükte "yolculuk etmek, yeryüzünde dolaşmak" gibi anlamlar taşımaktadır.<sup>1</sup> Türkçemizde yolculuk kavramı seyahat ile eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte seyahat yolculuğun daha teknik bir adını oluşturmaktadır. Türk hukuk literatüründe de yolculuk yerine seyahat kavramı tercih edilmiştir.<sup>2</sup>

Kavramın asli dili olan Arap dilinde seyahat sözcüğünün temeli "siyâhat" kelimesine dayanmakta olup kelime, yaygın kullanımda "seyahat" şeklini almıştır.<sup>3</sup> Arap dil literatüründe kavramın kapsamına "suyun akması, akıp gitmek, yolculuk yapmak, dolaşmak ve seyahat etmek" gibi anlamların yüklediği görülmektedir.<sup>4</sup> Serbestçe dolaşmak anlamında "sîhû" emrinin mastarı

1 Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), "Seyahat", 2/1955.

2 bk. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası*, md. 23; Suna Kili - Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yay., 1985), 261.

3 Ferid Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Sözlük* (İstanbul: Aydın Kitabevi Yayınları, 1997), "Seyahat", 947.

4 Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.), "syh", 2/492; Muhammed Murteza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beyrut: Daru'l-Hidâye, 2010), "syh", 4/98; İbni Fâris, *Mucmelu'l-lugat* (Beyrut: Dâru İhyâ'i-Turâsî'l-'Arabî, 2005), "syh", 326; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2009), "syh", 431; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1960), "syh", 1/469.

olarak gelen “siyâhat” Arap dilinde sıradan bir gezmeyi değil, gerekli hazırlıklar yapılarak çıkılan planlı yolculuğu ifade eder.<sup>5</sup>

Diğer yandan sözlüklerde “siyâha” kalıbıyla kelimenin “oruçlu olma” ve “ibadet ve inziva için kendini tutma” anlamları taşıdığına da değinilmiştir.<sup>6</sup> Bundan maada kavramın mutlak anlamda yeryüzünde gezmek dolaşmak anlamı taşıdığı gibi geçmişte insanların ibadet ve inziva için yeryüzünde yaptıkları seyahat anlamında da kullanılmış olduğunu söyleyebiliriz ki buradan hareketle kavramın ruhbanilik ve Mesihliğe atfedildiği de bilinmektedir.<sup>7</sup> Hatta kavramın temellerinin yeryüzünde ibadet maksadıyla yapılan yolculuğa dayandığı kaynaklarda vurgulanmıştır.<sup>8</sup>

Seyahat kavramının İngilizce karşılığını Latince'den gelen ve bir dönme hareketini ifade eden “tornus” kelimesinden türeyen “touriste” kelimesi oluşturmaktadır. Tornus ile bağlantılı “tour” kelimesi de dönme hareketini, iş ve eğlence amacıyla yapılan ziyareti ifade ederken aynı kökten gelen “touring” kelimesi eğitim ve kültürle ilişkili geziler için kullanılmaktadır. Bundan maada İngiltere’de eğitimli kimselerin Kıta Avrupası’na yolculuk yapanlarını İngiltere dahilinde yolculuk yapanlardan ayırmak için “touring” kelimesi yerine “touriste” tercih edilmiştir.<sup>9</sup> Buna göre “touriste” sözcüğüyle aslında ülke aşırı seyahat etmek kastedilmiş olsa da zamanla turizm, “başlama noktasına dönülmek kastıyla çıkılan kısa ya da uzun süreli yolculuğun adı” olarak kalmıştır.<sup>10</sup>

Geçmişte devletlerin ve sınırlarının tam teşekkül edip günümüzdeki kadar uluslararası ilişkilerin hukuki bağlamda düzenlenmiş olmaması hasebiyle seyahat kavramının ıstılahi yönüne dikkat kesbedilmediği anlaşılmaktadır. Ancak modern dönemle birlikte özellikle uluslararası ilişkiler ve hukukun ilgi alanına giren seyahat kavramının ıstılahi olarak siyaset, hukuk, iktisat vb. gibi farklı disiplinlerde, hepsi özünde kök anlamı olan yolculuk eylemiyle doğrudan irtibatlı olarak, farklı karşılıklar bulan birden çok tanımlaması yapılmıştır.<sup>11</sup>

Kavramın ıstılahi karşılığına baktığımızda TDK. Sözlüğünde seyahat, yolculukla bağlantılı olarak “ülkeden ülkeye veya bir ülke içinde bir yerden bir yere

5 Komisyon, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/722.

6 el-İsfahânî, "syh", 431; ez-Zebîdî, "syh", 4/98.

7 İbn Manzûr, "syh", 2/493.

8 ez-Zebîdî, "syh", 4/99.

9 Hasan Olalı, *Turizm Teorisi ve Politikası* (İzmir: Endüstri Matbaacılık, 1963), 4-10; Ziya Eralp, *Genel Turizm* (Ankara: Ankara Üniv. SBF Yayınları, 1983), 9.

10 Selahattin Çoruh, *Genel Turizm Bilgisi* (Ankara: Güven Matbaa, 1969), 8; Ali Akpınar, *Kur’an Aydınlığında Seyahat* (Ankara: TDV. Yayınları, 1998), 11.

11 Haşim b. Muhammed b. Hüseyin Nagur, *Ahkâmu’s-siyâha ve âsârîhâ* (ad-Dammam: Dâru İbnu’l-Cevzi, 2003), 16.

*gidiş veya geliş, gezi, seyahat, sefer*” şeklinde tanımlanmıştır. Seyahatin kavramsal karşılığını ortaya koyma adına vermemiz gereken en stratejik tanım 1963 yılı Birleşmiş Milletler Seyahat ve Turizm Konferansı kararında belirtilen seyahat eden kimse yani turist için belirlenen “*devamlı ikamet ettiği ülke dışında herhangi bir ülkeyi, o ülkede çalışma amacı dışında ziyaret eden kişi*”<sup>12</sup> şeklindeki uluslararası hukuk tanımıdır.

İslamî literatüre gelecek olursak, İslam âlimleri de seyahat konusu üzerinde yer yer durmuş ve tanımlamalarda bulunmuşlardır. Mesela Kurtubî'ye göre “*seyahat asıl anlamı itibariyle suyun akıp gittiği gibi, yer üzerinde gitmek*” demektir.<sup>13</sup> Muhammed Reşid Rıza ise seyahati “*cihad, ilim talebi veya çalışmak gibi sahih birtakım maksatlarla yeryüzünde memleketleri dolaşmak*” olarak tanımlamıştır. Elmalılı Hamdi Yazır'a göre seyahat, “*suyun akması gibi, kolayına geldiği şekilde yeryüzünde gezip dolaşmaktır, şehirlerden ve beldelerden uzaklara varıncaya kadar istediği yere gitmek ve seyr-ü sefer etmektir.*”<sup>14</sup> Seyahat ahkâmı üzerine akademik çalışma yapan Hüseyin Nâgur ise seyahati, “*yolcu ile gideceği yer arasında karşılıklı etkileşim oluşturan faaliyet.*” şeklinde ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Dinamik bir yapıya sahip olup insanlık tarihi kadar eski olduğu kabul edilen seyahat olgusu, çeşitli dillerde farklı kavramlarla ifade edilse de son birkaç yüzyıldır yer değiştirme anlayışından ayrılarak turizmle birlikte anılır olmuştur. Seyahati oluşturan dinamik olayların gelişimi ve pek çok terimin doğduğu karışıklık sonucu, tüm yönelimler turizm sözcüğü üzerinde toplanmıştır.<sup>16</sup> Yani günümüzde yolculuk/seyahat denildiğinde akla ilk gelen kavram turizmdir. Asırlar geçtikçe avlanma, merak, sağlık, din, ticaret, eğlence ve boş zaman geçirme gibi birçok farklı nedenle gerçekleşen seyahat eylemlerinin günümüzde yarısına yakını turizm odaklı oluşmaktadır. Çünkü turizm bugün kurumlaşmış bir sektörün adı olmuştur.<sup>17</sup>

Turizmin öznesi insan olan bir faaliyet oluşu sosyal, psikolojik, ekonomik ve siyasi pek çok faktörlerin bünyesinde bir araya gelmesinden dolayı net ve kapsamlı bir tanımı yapılamamıştır.<sup>18</sup> Türk Dil Kurumu turizmi “*dinlenme, eğlenme, görme, tanıma vb. amaçlarla yapılan gezi*” şeklinde tanımlamıştır.<sup>19</sup> Turizme ait tanımlar arasında en kapsayıcı olanı W. Hunziker ve K. Krapf'a ait “*sürekli kalışa dönüşmemek ve gelir sağlayıcı hiçbir uğraşta bulunmamak koşulu ile*

12 Word Turizm Organization (WTO), “Dünya Turizm Örgütü Deklarasyonu”, (Erişim 1 Temmuz 2020).

13 Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 10/393.

14 M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Umut Matbası, 1992), 4/267.

15 Hüseyin Nagur, *Ahkâmü's-siyâha ve âsariha*, 18.

16 Didar Sarı Çallı, “Uluslararası Seyahatlerin Tarihi Gelişimi ve Son Seyahat Trendleri Konusunda Türkiye'nin Konumu”, *Turar Turizm ve Araştırma Dergisi* 4/1 (2015), 4.

17 Nazmi Kozak vd., *Genel Turizm, İlkeler-Kavramlar* (Ankara: Detay Yayınları, 2010), 1.

18 Kozak vd., *Genel Turizm, İlkeler-Kavramlar*, 2.

19 Türk Dil Kurumu (TDK), “Turizm”, (Erişim 5 Mart 2020).

*yabancıların geçici süre kalıplarından doğan olay ilişkilerinin tümüdür*"<sup>20</sup> şeklindeki tanımdır.

Günümüzde en genel tanımıyla Birleşmiş Milletler (UN) ve Dünya Turizm Örgütü (UNWTO) tarafından turizm *"insanların iş, eğlence ve diğer amaçlarla bir yıldan uzun olmamak suretiyle gezmelerini, genel yaşam alanları haricindeki yerlerde kalmalarını"* kapsayan bir kavram olarak tanımlanmıştır.<sup>21</sup> Bu tanımlama turizm ve turiste ilişkin yapılan tanımların da temelini oluşturmaktadır. Söz konusu tanımların çoğu, seyahatin mesafesine, harcanılan sürenin uzunluğuna ve seyahatin amacına dayalı olarak yapılmaktadır.<sup>22</sup>

Sonuç olarak seyahat ve turizmi özdeşleştiren genel anlamda bir tanım olarak seyahat *"ikamet ettiği yerden uzakta başka bir yere iş, eğitim, tatil vb. amaçlarla genellikle geri dönme maksadıyla yapılan yolculuk"* şeklinde nitelendirilebilir.<sup>23</sup> Diğer taraftan turizm kavramının yaygınlaşması ve kurumsallaşmasında Müslümanların çok rolü olmadığından günümüzde turizm kavramı İslami seyahat kavramının amaçlarından farklı bir şekilde doldurulmuştur.<sup>24</sup>

## 2. Kur'ân-ı Kerîm'de Seyahat Kavramı

### 2.1. Seyahat Kavramı

Seyahat kavramının lügat ve ıstılah karşılıklarını ve geçmişten günümüze kavramın gelişimini yukarıda beyan ettik. Şimdi ise seyahat kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de lafzen nasıl geçtiğini, bu kavramlara yüklenen anlamları ve aralarındaki bağı ortaya koymaya çalışacağız. Bu sayede İslam dininin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm merkezinde Allah Teâlâ'nın seyahatten muradının ne olduğunu ve İslam literatüründe seyahat denildiğinde anlaşılan ve günümüzde seyahate yüklenen anlam ile Kur'ân-ı Kerîm'de vurgulanan bağlamın örtüşüp örtüşmediğini tespit etmeye çalışacağız. Böylece İslam hukukunda seyahat özgürlüğüne kavramsal çerçevede yüklenecek anlam çabasına katkı sağlamış olacağız.

Kur'ân-ı Kerîm'de Arapça "s-y-h" ve "s-v-h" kökleri ve kalıpları üzerine yaptığımız taramada araştırmamızla bağlantılı on dört kelimedeki bu kökün geçtiğini bunlardan on birinin "mesîh" lafzıyla "Mesih" ve "Mesîhlik" anlamında ikisinin "sâih" ism-i fail vezniyle ve bir tanesinin "sîhû" emir sığısıyla geçtiğini belirledik. Bu ayetlerden yalnızca üç tanesi seyahat kavramıyla doğrudan ilişkili olduğundan çalışmamız bu üç kavram ve geçtiği üç ayetin analiziyle devam edecektir.

20 Kozak vd., *Genel Turizm, İlkeler-Kavramlar*, 3.

21 Kozak vd., *Genel Turizm, İlkeler-Kavramlar*, 7.

22 Sarı Çallı, "Uluslararası Seyahatlerin Tarihi Gelişimi ve Son Seyahat Trendleri Konusunda Türkiye'nin Konumu", 3.

23 Orhan İçöz, *Turizm Ekonomisi* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2005), 2.

24 Akpınar, *Kur'an Aydınlığında Seyahat*, 11.

### 2.1.1. et-Tevbe Suresi 2. Ayet

Kur'ân-ı Kerim'de seyahat kelimesinin Mushaf sırasına göre geçtiği ilk yer et-Tevbe Suresi 2. ayetidir.<sup>25</sup> İlgili ayette müşriklere *فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ* hitabı "*Yeryüzünde dört ay daha dolaşın...*"<sup>26</sup> şeklindeki ifade ile seyahat kelimesi gezmek-dolaşmak anlamıyla kullanılmıştır.<sup>27</sup>

Ayetin tefsirinde İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), ibareyi "*yeryüzünde serbestçe dolaşın*" şeklinde mutlak anlamda seyahat manasıyla tefsir etmiş ve ayeti "*O halde size fayda vermeyecek olan gezip dolaşmayı bırakın azabımı sizden uzaklaştıracak tövbeye koşun. Bilin ki Allah kafirleri dünyada helak edip ahirette de cehennem azabına koyarak rüsvay eder.*" şeklinde yorumlamıştır.<sup>28</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273) ise seyahat kelimesinden muradın seyr-ü sefer olduğunu beyan ederek sözlerine başlamış ve ancak bu seyirden maksadın müşriklerin işlerini güçlerini toplamaları anlamı taşıdığını ifade etmiştir.<sup>29</sup> Ayette geçen "*fesîhû*" kelimesini "*yeryüzünü başından sonuna kadar ibret alacak bir nazarla, nizamlı ve tedbirli bir şekilde ancak Müslümanlardan gelebilecek savaş ve esir alma gibi tehditlere karşı emin ve güvenli bir şekilde gidip dolaşın*" şeklinde yani "*ibret alacak bir nazar*" kaydıyla mukayyet olarak tefsir etmiştir.<sup>30</sup>

Son dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır da ayeti oldukça kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele almış, ayetin tefsirinde gezme-dolaşma fiilini "*hazırlık yapma ve hazırlıklı olma*" kayıtlarına bağlamış olup, seyahat kavramı ile ilgili ve de ayetin beyanına ilişkin şunları belirtmiştir:

*"Seyahat anlamı içinde serbestçe dolaşma ve genişçe hareket etme manası vardır... Bunun için "seyahat ediniz" sözünde "gidiniz veya seyr-ü sefer ediniz" sözünden daha çok bir genişlik ve müsaade anlamı ve daha ziyade "hazırlıklı bulunmak" uyarısı vardır."*<sup>31</sup> Emir şeklinde yapılmış olan bu uyarı ve bununla kastedilen "*mutlaka seyahat ediniz*" şeklinde bir emir olmayıp, mutlak anlamda bir ibahadır."<sup>32</sup>

25 Özellikle barış ve savaş hükümlerinin yer aldığı et-Tevbe Suresi, İslam hukukuna konu olan pek çok hüküm ayetiyle şöret bulmuştur. bk. Ebi Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'i-Turâsî'l-'Arabî, 1992), 4/264; Ebi Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/446.

26 *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), et-Tevbe 9/2.

27 et-Tevbe, 9/2. Ayetin ibaresi ve meali şu şekildedir: *فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ* "*Yeryüzünde dört ay daha dolaşın. Şunu bilin ki, siz Allah'ı aciz bırakacak değilsiniz; Allah ise inkarcıları perişan edecektir.*"

28 Ebi Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân an Te'vîli Âye'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dâr-ı Hicr, 2001), 11/306.

29 el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2006, 10/97.

30 el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2006, 10/97.

31 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1992, 4/267.

32 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1992, 4/268.

Yine Elmalılı Hamdi Yazır' dan alıntı yaparak konuyu sade ve anlaşılır olarak ele alan *Kur'an Yolu Tefsiri'*nde ilgili ayet kendi davranışları sebebiyle antlaşmaları feshedilen müşriklerin, güven içinde dolaşarak kendilerini korumak için her türlü önlemi alabilecekleri, diledikleri gibi hareket edip geleceklerini güvenceye alma yollarını araştırabilecekleri şeklinde açıklanmıştır. Ayrıca ayette geçen seyahat kavramının sıradan bir gezintiye değil, gerekli hazırlıklar yapılarak çıkılan planlı yolculuğu ifade ettiği yorumu da yapılmıştır.<sup>33</sup>

Görüldüğü üzere müfessirlerin geneli, ayetteki seyahat emrinin kafirlere yönelik olduğunu ve bu seyahatin maddi ve manevi bir amaç taşıdığını da belirtmişlerdir. Bununla beraber seyahat eyleminin mutlak mı yoksa belli bir kayda bağlı bir eylem mi olduğu hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ancak müfessirlerin çoğunluğunun bu ifadenin mukayyet anlam taşıdığını bildirdiği aşıkardır. Buna göre ayette sibakından da anlaşılacağı üzere seyahat etme hitabı mutlak anlamda Müslümanlara yönelik seyahati emir ya da teşvik eden bir hitap olmamakla birlikte mukayyet anlamda gayri Müslimlere yönelik olup bu da özelde muahedeyi bozmalarına karşı kendilerine gelecek cezadan önce düşünüp taşınmaları için son bir fırsat tanınması anlamındadır.

### 2.1.2. et-Tevbe Suresi 112. Ayet

Mushaf sırasına göre bir diğer ayette seyahat kavramı “s-y-h” kökünden gelen “sâihûn” lafzıyla ... التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ. “O tövbe edenler, ibadet edenler, hamededenler, dünyada yolcu gibi yaşayanlar, rüku edenler, secde edenler, iyiliği teşvik edip kötülükten alıkoyanlar, Allah'ın sınırlarını gözetener; müjdele o müminleri!”<sup>34</sup> şeklinde geçmektedir.<sup>35</sup>

Ayetteki “sâihûn” ifadesi hakkında Ebu Hureyre'den ve Ubeyd b. Umeyr'den gelen nakille Hz. Peygamber (sav.)'in “sâihûn oruç tutanlardır” dediği rivayet edilmiştir.<sup>36</sup> Yine Said b. Cübeyr'in nakliyle İbn Abbas'ın da “sâihûn”u “oruç tutanlardır” olarak tefsir ettiği bildirilmiştir.<sup>37</sup> Diğer taraftan

33 Komisyon, *Kur'an Yolu*, 2012, 2/722.

34 et-Tevbe, 9/112. التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

35 Biz buradaki mealin Kur'an Yolu Tefsirini esas alarak “dünyada yolcu gibi yaşayanlar” şeklinde verilmesini uygun gördük.

36 Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/503, (No. 8514); Ebu Abdullah Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/365 (No. 3288); Hâkim, rivayeti Ebu Hureyre kanalıyla nakletmiş ve rivayetin sahih olduğunu beyan etmiştir; et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vili âye'l-Kur'ân*, 12/10; Abdurrahman b. Ebi Bekir Celeddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Muhammed Ata (Beyrut:Dâru'l-Fikr, 2011), 4/298.

37 Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru ibn Ebî Hâtim*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1998), 6/1889; et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vili âye'l-Kur'ân*, 12/11.



ilgili ayetin tefsirinde pek çok kaynakta geçen Hz. Ayşe'ye ait “*Bu ümmetin seyahati sıyam (oruç)’dır*”<sup>38</sup> şeklindeki rivayette dikkat çekmektedir.<sup>39</sup>

Taberî, ayette geçen “*sâihûn*” ifadesini “oruç tutanlar” olarak tefsir edip “*oruç tutanlar da seyahat edenler gibi Allah yolunda vücutlarını esirgemedikleri için onlara seyahat edenler denmiştir*” şeklinde yorumlamış ve bu görüşünü pek çok delil ile teyit etmiştir.<sup>40</sup> Yine Taberî’nin nakline göre Ebu Hureyre, Abdullah b. Mesud, Abdullah b. Abbas, Hz. Aişe, Said b. Cübeyr, Mücahid’e göre “*sâihûn*” ifadesinden murat “*oruç tutanlar*”dır.<sup>41</sup>

Celeleddin es-Suyûtî (ö. 911/1515) *ed-Dürü’l-Mensûr* adlı eserinde aynı rivayeti İbn Cerir’den nakille sunduktan sonra İbn Mesud’un da “*sâihûn*” ifadesini oruç tutanlar olarak tefsir ettiğini<sup>42</sup> ve İbn Abbas’ın Allah Teâlâ’nın Kur’ân-ı Kerim’de her zikrettiği “*seyâha*” ibaresinin “*oruç tutanlar*” anlamında olduğuna dair rivayetini nakletmiştir.<sup>43</sup>

Kurtubî ise ayetin tefsirine giriş kısmında Taberî’den nakille yukarıdaki rivayet ve beyanları sunmuş, ayrıca ez-Zeccac’ın “*Hasan el-Basrî’nin görüşüne göre de seyahat edenler farz orucunu tutanlar ve oruçlarını devamlı sürdürenlerdir*” dediğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Bunun ardından seyahat kelimesine oruç tutmak anlamı yüklenmesinin sebeplerini de ortaya koymuş, seyahat lafzı ile oruç tutma arasındaki bağı açıklamak için Süfyan İbn Uyeyne’nin “*Oruç tutana seyahat eden denilmesinin sebebi onun, yiyecek, içecek ve cinsel ilişki gibi bütün lezzet alınan şeyleri terk etmesinden dolayıdır*” dediğini nakletmiştir.<sup>45</sup>

Yukardaki görüşlerin devamında Kurtubî’nin naklettiği “*Muhakkak Allah’ın ufuklarda seyahat eden, yürüyen melekleri vardır bunlar bana ümmetimin salât*

38 et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âye’l-Kur’ân*, 12/15; Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 10/394; Celeleddin es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, 4/297; İmâdü’l-Din Ebi’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 4/192; Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî Şerh-i Sahîh-i Buhâri* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1990), 14/78.

39 Temel hadis kaynaklarında geçmeyen bu rivayeti Aynî “Cihad ve Siyer’in Fazileti” bab başlığı altında giriş kısmında Tevbe Suresi 112. Ayet’i sunarken vermiş ve sâihûn ifadesinin oruç tutanlar olarak tefsir edilmesinin yanında cihad edenler olarak tefsir edildiğini de delillerle sunmuştur. (bk. el-Aynî, *Umdetü’l-kârî Şerh-i Sahîh-i Buhâri* 14/ 78.)

40 et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âye’l-Kur’ân*, 12/10.

41 et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âye’l-Kur’ân*, 12/10.

42 Celeleddin es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, 1/4/298.

43 Celeleddin es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, 1/4/297.

44 el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 10/394.

45 el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 10/393. Aynı rivayet için bk. Celeleddin es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, 4/297.

*ve selâmlarını tebliğ ederler*” şeklindeki hadise<sup>46</sup> göre seyahati “*oruç tutanlar*”dan çok “*yürüyener ve hareket edenler*” dolayısıyla içerisinde dolaşma kastı bulunan bir eylem olarak benimsediği çıkarımında bulunabiliriz.<sup>47</sup>

Bu meyanda seyahat kavramına yüklenen anlamları delillerle sıralamaya devam eden Kurtubî, yukardaki görüşle bağlantılı olarak Atâ'nın da seyahat edenlerden kastın cihad edenler olduğu görüşünde olduğunu beyan etmiştir. Daha sonra Ebu Umâme'nin rivayetine göre bir adamın Hz. Peygambere gelerek seyahat etmek için izin istediğinde Hz. Peygamber ona “*Ümmetimin seyahati Allah yolunda cihattır*”<sup>48</sup> şeklindeki rivayetini nakletmiştir.<sup>49</sup> Abdurrahman b. Zeyd'in seyahat edenlerden muradın hicret edenler olduğu yolundaki görüşünü aktarmıştır. Ayrıca İkrime'ye göre seyahat edenlerin hadis ve ilim talebi için yolculuğa çıkanlar olduğunu<sup>50</sup> ve en-Nakkaş'ın nakline göre ise seyahat edenler Allah Teâlâ'nın tevhidi ve O'nun yaratmış olduğu tevhid ve tazime delalet eden ibret ve alametler üzerinde tefekkür edenler olduğunu da beyan etmiştir.<sup>51</sup>

Kurtubî'nin verdiği delillerden ve beyanlarından anlaşılmaktadır ki seyahat kelimesi hareket ifade eden bir kök anlama sahip olup seyahat kelimesinden murat, oruç tutmak olduğu gibi manevi bir amaç için yolculuğa çıkmaktır. Görülmektedir ki Kurtubî, oruç ibadeti ile seyahat arasında uzak kalan anlam bağıını her ikisinin taşıdığı manevi dinamikleri merkeze alarak uzlaştırmaya çalışmış, seyahat kavramına hem somut hem soyut anlam yükleyerek kavramı oruç tutmaktan daha genel bir mecraya çekmiş ve seyahati manevi amaç taşıyan bir hareket olarak nitelemiştir.

İlgili ayetin tefsirinde “*ayetteki seyahat edenler oruç tutanlardır*” şeklinde söze başlayan İbn Kesir (ö. 774/1373) ise Taberî'den nakil ile ilgili rivayetleri sıralamış olup bunların başında Abdullah İbn Mes'ud'un “*seyahat edenler, oruç tutanlardır*”<sup>52</sup> şeklindeki rivayeti yer almaktadır.<sup>53</sup>

İbn Kesir, seyahatin “*oruç tutanlar*” anlamı taşımasının yanında “*cihâd edenler*” olduğuna delâlet eden haberlerden de bahsetmiş ve bu konuda Ebu

46 Bu hadis ilgili kaynakların hemen hepsinde sahih vasfıyla geçmektedir.

47 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/394.

48 Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistani Ebu Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-'Alemiyye, 2009), “Cihad”, 6; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, “Siyer”, 148 (No. 18506).

49 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/394.

50 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîri ibn Ebî Hâtim*, 6/1890; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferrâ el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî me'âlimu't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1993), 2/278.

51 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/394.

52 es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4/298.

53 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/192.

Davud'un Sünen'inde Ebu Ümâme'den rivayet ettiği bir hadisi<sup>54</sup> delil göstermiştir.<sup>55</sup> “*Sâihûn*” ifadesinin taşıdığı manaları ortaya koyup pek çok delil getiren İbn Kesir, İbn Ebî Hâtim'den nakille kelimenin ilim öğrenenler ve muhacirler<sup>56</sup> anlamı ifade ettiğini de söylemiştir.

Son dönem alimlerinden Muhammed Reşid Rıza (1865-1935) *Tefsîru'l-Menâr*'da ilgili ayetteki “*sâihûn*” lafzına genişçe yer ayırmış ve farklı bir bakışla kavramı nitelemiştir. Kelimeyi “*cihad, ilim talebi veya çalışmak gibi sahih birtakım maksatlarla yeryüzünde memleketleri dolaşmak*” olarak tanımlamıştır. Ona göre seyahat Allah Teâlâ'nın yarattığı güzellikleri, çeşitli halkların durumlarını görmek, ilim talebi, cihad ve helal rızkın temini gibi sahih maksatlarla yapılır.<sup>57</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır da seyahat kavramına yüklenen anlamları incelemiş ve kavramın maksatlı bir gezme anlamı taşıdığı noktasında kanaatinin ağır bastığını şu ifadelerle ortaya koymuştur:

“Bazıları ayetteki seyahat lafzı için “Allah'ın yarattığı ayetleri ve yeryüzündeki gariplikleri görüp tanımak ve onlara ibretle bakmak için seyahat edenlerdir” demişlerdir ki bunun anlamı “de ki, yeryüzünde gezip, dolaşım ve olup bitenlere dikkatle bakın”<sup>58</sup> ayetlerindeki emir gereğince “sırf Allah'ın kudretini eserlerinde görüp tanımak için seyahat edenler demek” olur.”<sup>59</sup>

Tahir b. Âşûr ise ayetteki seyahat kavramını doğrudan seyahat merkezli olarak ve oldukça bedî'i bir üslupla tefsir etmiştir. İbn Âşûr, seyahat kelimesinin yolculuk anlamı ifade ettiğini bu yolculuğun ise daru'l-küfürden hicret, hac yolculuğu, cihad yolculuğu gibi Allaha yakınlık amacıyla veya O'nun emrini yerine getirme amacıyla çıkılan yolculuklar gibi şer'an övülmüş vasfı bulunan yolculukları ifade ettiğini beyan etmiştir.<sup>60</sup> Ayrıca kelimenin tefsirinde diğer müfessirler gibi oruç tutanlar kavramına hiç değinmemiş bu sayede kavrama amaçlı bir seyahat anlamı yüklediğini doğrudan ortaya koymuştur.

Tevbe suresi 112. Ayeti ayrı bir önem atfederek tefsir eden Seyyid Kutup, *Fî Zilâl-i Kur'an*'da seyahat kelimesi hakkında değişik rivayetler olduğunu belirttiikten sonra seyahat edenlerin Allah Teâlâ'nın yarattıklarını ve O'nun evrene koyduğu tabiat kanunlarını tefekkür eden kimseler olduğu yönünde bir

54 Bu rivayete göre bir adam Peygamberimize “Ey Allah'ın elçisi, bana seyahat için izin ver” demişti. Buna karşılık Hz. Peygamber “Ümmetimin seyahati Allah yolunda cihâddır” buyurmuştur. (Bu hadisin tahriri yukarıda yapılmıştır.)

55 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/193.

56 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîri İbn Ebî Hâtim*, 6/1890.

57 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm tefsîru'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 11/52.

58 el-Ankebût 29/20. İlişkili ayetler için bk. Â-i İmrân 3/137; er-Rûm 30/42.

59 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1992, 4/411.

60 Muhammed Tahir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Daru't-Tûnusiyye, 1984), 11/40.

açıklamada bulunmuş ve bunu destekleyen bazı ayetlerden deliller getirmiştir.<sup>61</sup>

Seyahat kavramına ilgili ayette en manidar anlamı yükleyen eser kanaatimce *Kur'an Yolu Tefsiri'*dir. Seyahat kavramı *Kur'an Yolu Tefsiri'*nde öncelikle temel tefsirlerin özeti şeklinde ele alınmış olup, "sâihûn" lafzının Hz. Peygamber'in "ümmetimin seyahati oruçtur" mealindeki hadisine binaen pek çok sahabe tarafından "oruç tutanlar" şeklinde anlamlandırıldığı beyan edilmiştir. Diğer yandan kavramın bazı rivayetlere göre cihad edenler, ilim yolunda olanlar ve hicret edenler şeklinde açıklandığı da söylenmiştir.<sup>62</sup>

*Kur'an Yolu Tefsiri'*nde klasik görüşlerden farklı olarak tercümeğe esas alınan "bu dünyanın fani olduğunu unutmayanlar ve ömür sermayelerini ebedi mutluluğa harcayanlar, dünya hayatını hep bir yolculuk şuuru içinde yaşarlar" düşüncesinden hareketle kavrama "dünyada yolcu gibi yaşayanlar" şeklinde oldukça komplike ve mânidar bir anlam yüklemiştir.<sup>63</sup>

Tüm bu delil ve yorumlara baktığımızda seyahat edenler kelimesinin bu ayette "töbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, rükû edenler, secde edenler, iyiliği emredip kötülükten men edenler ve Allah'ın sınırlarını koruyanlar" gibi manevi dinamiklerle birlikte zikredilmesi yapılan bu seyahatin ilahi bir gaye taşımakla birlikte en azından bu özelliklerle irtibatlı olduğu hissini uyandırmaktadır.<sup>64</sup>

Diğer taraftan "saihun" ifadesine her ne kadar oruç tutanlar rivayeti ağır basan bir anlam yüklemesine neden olsa da kelimenin seyahat yani akıp gitme eylemi ile de irtibatı kaçınılmazdır. Bu sayede ilgili ayette seyahat kelimesine yüklenen bir diğer anlam olan "inziva için yapılan yolculuk" veya "manevi bir amaç için yapılan münzevi yolculuk" anlamının ayetteki kelimenin yapılan tefsirlerinden daha manidar olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tanımlamamız hadislerle de tezat arz etmemektedir ki hicret bir seyahat ve inziva da bir nevi cihad sayılmaktadır. *Kur'an Yolu Tefsiri'*nin kavrama yüklediği anlam olan "dünyada yolcu gibi yaşamak" tefsiri de ifade ettiği manevi dinamik ile bir nevi bizim kanaatimizi doğrular niteliktedir.

### 2.1.3. et-Tahrîm Suresi 5. Ayet

"S-y-h" kelimesi, üçüncü ve son ayette kelime olarak müennes formda "Eğer sizi boşayacak olursa Rabbi ona, sizin yerinize sizden daha iyi olan, Allah'a teslimiyet gösteren, yürekte inanan, içtenlikle itaat eden, töbe eden, kulluk eden, dünyada yolcu gibi yaşayan, dul ve bâkire eşler verebilir"<sup>65</sup> şeklinde geçmektedir.

61 Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2003), 3/1719.

62 Komisyon, *Kur'an Yolu*, 2012, 3/64.

63 Komisyon, *Kur'an Yolu*, 2012, 3/65.

64 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/396; Hikmet Koçyiğit, "Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur'ani Boyutu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 128.

65 et-Tahrîm 66/5; Ayetin Arapça ibaresi şu şekildedir:

Ayetteki “*sâihât*” kelimesinin tefsiri noktasında te’vil ehlinin ihtilafı olduğunu söyleyerek söze başlayan Muhammed b. Cerîr et-Taberî Abdullah b. Abbas, Katade ve Dehhak’ın ayetteki “*sâihât*” kelimesini “*oruç tutan hanımlar*” şeklinde izah ettiklerine dair rivayetleri<sup>66</sup> sunmuştur.<sup>67</sup> Ayrıca Zeyd b. Eslem’in ise bundan maksadın “*hicret eden kadımlar*” olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>68</sup> Taberî, Abdurrahman b. Zeyd’in “*sâihât*” ifadesi ile ilgili kendisine, bu kelimenin “*mu hacirât*” anlamında olduğunu ve ayrıca “*Kur’ânı Kerim’de ve ümmeti Muhammed (sav.)’in arasında seyahat kelimesinin hicret kelimesinden başka bir kelimeye karşılık bulmadığını*”<sup>69</sup> söylediğini bildirmiştir.<sup>70</sup>

Bu kelimenin bir yerde müzekker diğer yerde müennes sığa ile “*yolculuk yapanlar*” anlamında kullanılması Kur’ân-ı Kerim’in kadınlı erkekli kabileler halinde toplu seyahatlere de dikkat çektiğini ve bunun sonucu olarak kavramın “*hicret edenler*” anlamına gelebileceğini de söylemek mümkündür.<sup>71</sup>

Kurtubî ise ilgili kelimenin tefsirinde yine Taberî’den nakille İbn Abbas, el-Hasen ve İbn Cübeyr’in buradaki kelimeyi “*oruç tutanlar*” olarak ve Zeyd b. Eslem’in ise hicret edenler diye tefsir ettiğini bildirmiştir. Hatta İbn Zeyd’e göre seyahatin yeryüzünde dolaşmak anlamında olduğunu ve İslam ümmeti için dini bir emir anlamında hicretin dışında bir seyahat olmadığı şeklindeki beyanını da vermiştir.<sup>72</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ise ilgili ayetin tefsirinde özetle şunları söylemiştir:

“*Sâihât demek dünya hayatını bir yolculuk bilip, geçim konusunda bir yolcu gibi olduğuna kanaat edip oruç ve perhizi ahlak edinip daima ilerisini, sonunu, Allah Teâlâ’nın mükafat ve cezasını düşünmektir.*”<sup>73</sup>

Seyahatten türeyen bu kelimenin anlamı hakkında üç temel görüş olduğunu beyan eden Elmalılı kimileri bunun “*hicret etmek*” anlamında olduğunu, kimileri ise “*itaatle ilgili her işe koşan, Peygamberin git dediği yere giden, hacca, sefere ve cihada koşanlar*” anlamında olduğunu söylemiştir. Çoğunluğa göreyse

عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّفَكُمُ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاحًا خَيْرًا مِّنكُمْ مُّسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَاتِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا

66 es-Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 6/244.

67 et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âye’l-Kur’ân*, 23/101.

68 et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âye’l-Kur’ân*, 23/102.

69 İbn Ebî Hâtim, *Tefsiri ibn Ebî Hâtim*, 6/1890; Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemaşşerî, *el-Keşşâf an hakâiku ğavâmizu’t-tenzil* (Beyrut: Daru’l-Kitabu’l-‘Arabî, 1986), 4/567; Ebu Muhammed Abdulkhak b. Galib el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdusselam Abdu’s-Şafi Muhammed (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 5/332; es-Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr*, 4/298; el-Aynî, *Umdetü’l-kârî Şerh-i Sahîh-i Buhârî*, 19/254.

70 et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âye’l-Kur’ân*, 23/102.

71 Akpınar, *Kur’ân Aydınlığında Seyahat*, 18.

72 el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 21/91.

73 Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/160.

İlgili rivayetlerin çokluğuna binaen oruç tutanlar anlamı taşıdığını söyleyen Elmalılı kendisinin de bu görüşte olduğunu bildirmiştir.<sup>74</sup>

*Kur'an Yolu Tefsiri'*nde ilgili ayetteki “seyahat eden kadınlar” şeklindeki ifadenin Elmalı'nın seyahat kavramına yüklediği anlamdan esinlenen bir karşılık olarak “dünyada yolcu gibi yaşayanlar” şeklinde nitelediğini görmekteyiz.<sup>75</sup>

## 2.2. Seyahat Kavramı Müradifleri

Bu bölümde seyahat kavramının müradifini oluşturan bazı kavramların Kur'ân-ı Kerîm'de ne şekilde geçtiğini ve nitelik olarak ne gibi anlamlar ifade ettiğini seyahat özgürlüğü mefhumunun mahiyetine katkı bağlamında tespit çalışacağız.

### 2.2.1. Seyr Kavramı

İslamî literatürde günümüzdeki seyahat kavramıyla doğrudan örtüşen en uyumlu kavramlardan birisi şüphesiz ki “seyr” kavramıdır. Lügatte “yol almak, akmak, gece veya gündüz yolculuk yapmak”<sup>76</sup> gibi anlamlara gelen “seyr” kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok ayette geçmektedir. Kavramın geçtiği onun üzerindeki ayette genellikle önceki milletlerin kendi dönemlerindeki Peygamberleri yalanlamaları sonucu düştükleri hallerden bahsedilmekte ve bundan ibret almak için insanoğlunun yeryüzünde dolaşmasına yönelik ısrarlı emir sığaları kullanılmaktadır.

“Sizden önce(ki milletlerin başından) nice olaylar gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu bir görün”<sup>77</sup> ve “De ki: Yeryüzünde gezin dolaşın da (Peygamberleri) yalanlayanların sonu nasıl olmuş bir görün”<sup>78</sup> ayetlerinde ilk dönem İslam toplumuna, geçmiş milletlerin ahvalinden örnekler verilerek, iman etmedikleri halde karşılaşacakları senaryo uyarıcı bir hitapla beyan edilmiştir. Bu hitabın genel anlamından yola çıkarak, tüm insanların seyahatlerinde gördüklerinden ibret almaya da teşvik edildiğini söyleyebiliriz.

“(Resulüm!) de ki: “Yeryüzünde gezip dolaşın ve Allah'ın ilk yaratılışı nasıl başlatıp devam ettirdiğini görün...”<sup>79</sup> şeklindeki ifade ile Allah Teâlâ'nın yeryüzünde yarattıklarını görüp bundan ibret almanın gerekliliği anlatılırken de “seyr” kelimesi kullanılmıştır.

Bir başka ayette “Halkı zulmetmekteyken helâk ettiğimiz, böylece duvarları, çökmüş çatılarının üzerine yıkılmış nice memleketler, nice kullanılmaz kuyular, nice

74 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/161.

75 Komisyon, *Kur'an Yolu*, 5/402.

76 Muhammed Murteza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 2/115.

77 Âl-i İmrân 3/137. Ayetin metni şu şekildedir: فَذُخِّلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ

78 el-En'âm 6/11.

79 el-Ankebut 29/20.

*muhteşem saraylar vardır! Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşüncecek kalpleri, işitecek kulakları olsun?”<sup>80</sup> şeklinde oldukça bedi’î bir hitapla özelde müşriklere genelde tüm insanların yeryüzünde dolaşım tarihi mekanları görerek geçmiş milletlerin başına gelenlerden ders almaları ısrarla vurgulanmıştır.*

Yolculuk eylemiyle en iyi örtüşecek lafız olan “seyr” kavramının geçtiği bu ayetler tetkik edildiğinde **iki husus** dikkat çekmektedir ki bunlardan ilki ilgili ayetlerde “seyr” kelimesinin “nazar” ve “basar” gibi ibret ifade eden lafızlarla birlikte kullanılmasıdır.

“Bir şeyi göz ile yoklayıp dikkatli biçimde düşünmek, incelemek, araştırmak” anlamlarına gelen “nazar” kelimesi ayrıca “inceleme sonucunda hâsıl olan bilgiyi de ifade eder.”<sup>81</sup> “Nazar” kelimesinin en belirgin anlamı “bir şeyi düşünme ve incelemektir.” İlgili ayetlerde “seyr”in “nazar” kelimesi ile beraber kullanılması, onunla araştırma ve inceleme amacıyla yapılan seyahatlerin kastedildiğini ayrıca yolculuk eyleminin dolaylı olarak “ibret almak” kaydına bağlandığını göstermektedir. Bu yönüyle de “seyr” kavramının Kur’ân-ı Kerim’de seyahat anlamını taşıyan diğer kelimelerden özellikle farklılık arz ettiğini belirtelim.<sup>82</sup>

İkinci olarak ilgili ayetlerde “seyr” kelimesi, tıpkı seyahat kelimesi gibi, Kur’ân-ı Kerim’de “yeryüzünde gezip dolaşmak” anlamında genellikle kâfirlere karşı, Hz. Peygamberi yalanlamaları nedeniyle önceki milletlerin kendi dönemlerindeki Peygamberlere karşı gelmeleri sonucu karşılaştıkları ibretlik manzaraları görmeleri ve bunlardan ders almaları için yapılan tehdit vâri hitaplarda kullanılmıştır. Ancak özelde durum böyle olmakla birlikte Kur’ân-ı Kerim’in her devre uzanan hitabı ile bu ayetlerle kastedilenin genel anlamda tüm insanlığa seyahatlerinde ibret nazarıyla hareket etmelerini teşvik olduğunu söyleyebiliriz.

Bir başka ayette “seyr” ve “seyahat” kelimeleri eşdeğer anlamda kullanılmış olup Sebe’ halkından örnek verilerek şehirlerarasında oluşturulan yollar ve bu yollar üzerinde yapılan yolculukların öneminden bahsedilmiştir:

*“Bereketli kıldığımız beldeler ile onlar arasında birbirini gören birçok yerleşim yeri oluşturduk ve bunlar arasında seyahati uygun konaklara ayırdık... Biz de onları ibret kıssaları haline getirdik ve darmadağın ettik. Kuşkusuz bunda, yerince sabretmesini ve şükretmesini bilenler için ibretler vardır.”<sup>83</sup>*

Kavram burada bir kayda bağlanmaksızın kök anlamı olan gezmek-dolaşmak anlamında günümüzde anladığımız formuna en yakın anlamda kullanılmıştır. Ancak bu ayette de yine geçmiş ümmetlerin bazı ibretlik hallerine te-

80 el-Hacc 22/46.

81 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât el-fâzi’l-Kur’ân*, 497.

82 Koçyiğit, “Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur’ani Boyutu”, 129.

83 Sebe 34/18-19.

mas edilmiş, doğrudan seyahat eylemi mutlak olarak tavsiye edilmese de kafirleri tehdit edici ve Müslümanları uyaran bir hitap kullanılarak ibret nazarıyla seyahatin önemine dolaylı vurgu yapılmıştır.<sup>84</sup>

Bir diğer ayette “seyr” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yukarıdakilerden farklı bir üslupla “*O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır*”<sup>85</sup> ifadesiyle doğrudan seyahati ifade edecek şekilde ancak bu eylemin Allah Teala’nın bir lütfu olduğuna vurgu yapılarak geçmektedir. Burada da seyahatin teşvik edilmesinden çok bir ihtiyaç hali olmasına temas edilmiştir diyebiliriz.

Görüldüğü gibi Kur’ân-ı Kerîm’de yolculuğun “seyr” lafzı ile geçtiği ayetlerde genellikle **seyahatin** ibret almak gibi **bir amaca yönelik olan yönü** ifade edilmektedir.<sup>86</sup>

### 2.2.2. Darb Kavramı

Kur’ân-ı Kerîm’de seyahat eylemi ile ilişkili dikkat çeken diğer bir ifade ise “darb” kelimesidir. Darb, meşhur anlamıyla “*bir şeye vurmak, bir şeyi bir şeye çarpmak*” manasındadır. Fiilin var olan diğer anlamları hep bu anlamla irtibatlandırılmıştır.<sup>87</sup> Örneğin “*bir yere gitmek*” anlamı Türkçe’deki “*yol tepmek*” kullanımında olduğu gibi “*ayaklarını yürürken yere vurmak*” anlamından gelmiştir. “Darb” “*ticaret veya savaş için kendi ülkesinden çıkıp yolculuk yapmak*” anlamında da kullanılmaktadır.<sup>88</sup>

Tespitimize göre “darb” kelimesi seyahatle bağlantılı olarak Kur’ân-ı Kerîm’de altı yerde geçmekte olup bu ayetlerde “**darabe fi’l-arz**” ve “**darabe fi sebîlillah**” şeklindeki ibare ile yer almıştır.<sup>89</sup>

“Darb” kelimesi bir ayette “*Kendilerini Allah yoluna adadıklarından seyahat ve ticarete imkân bulamayan yoksullara verin...*”<sup>90</sup> şeklinde geçmekte olup “*rızık temini için dolaşma*” anlamında kullanılmıştır. Ayetin tefsirinde Kurtubî, yoksullardan maksadın hicret edip Allah yolunda kendilerini vakfetmiş kişiler olduğunu söylemiştir.<sup>91</sup>

“Darb” kelimesinin geçtiği bir diğer ayette “*Ey iman edenler! Sizler, sefere çıkan veya savaşa giren kardeşleri hakkında...*”<sup>92</sup> şeklindeki ibarede kelime

84 Ebi Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âye’l-Kur’ân*, 22/84; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiku şavâimizu’t-tenzîl*, 3/256.

85 Yunus 10/22.

86 Mustafa Çağrı, “Seyahat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/8.

87 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât elfâzi’l-Kur’ân*, 505.

88 İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/544; İlyas Uçar, *Yolculukta Namazın Kısaltılması* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 22.

89 Darabe fiili de “fi” harf-i cerri ile kullanıldığında “sefera” yani yolculuk yapmak manasına gelir.

90 el-Bakara 2/273.

91 el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/371.

92 Âl-i İmrân 3/156.



"*yeryüzünde cihada çıkmak*" anlamında kullanılmış olup, burada "*ticaret yahut başka bir maksatla yeryüzünde yolculuk yapmanın*" da kastedildiği söylenmektedir.<sup>93</sup> Taberî bu ayette zikredilen "*yeryüzünde sefere çıkan*" ifadesinden maksadın kimine göre "*ticaret için çıkan*" kimine göreyse "*Allaha ve Resulüne itaat için çıkan*" demek olduğunu söylemiştir.<sup>94</sup>

"Darb" kelimesi bir önceki ayetle benzer anlamda savaş ve cihada dair buyruklarla ilişkili bir başka ayette "*Ey iman edenler! Allah yolunda savaşa çıktığımız zaman iyi anlayıp dinleyin*"<sup>95</sup> ifadesiyle cihada çıkmak kastıyla yeryüzünde yürümek anlamında kullanılmıştır.<sup>96</sup>

Seferilik hükümlerinin geçtiği ve yolculuk esnasında ibadetlerin durumuna dair en önemli ahkam ayetlerinden birisi olan Nisa, 101. Ayetinde de "*Yeryüzünde sefere çıktığımız zaman kâfirlerin sizi gafil avlamalarından korkarsanız namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur...*"<sup>97</sup> şeklindeki ibarede yolculuk eylemi "darb" kavramıyla karşılık bulmuştur.

Bu ve diğer bazı seferilik ayetlerinde, ilgili ibadetin ruhsatına sebebiyet teşkil edecek yolculuğun amacı konusunda birtakım tartışmalar vuku bulmuştur. Bu tartışmalarda konuya doğrudan etkisine binaen seyahatin amacı daha da önem kazanmıştır. Seyahatin amacına göre ruhsat hükmünün değişeceği konusunda farklı içtihatlar mevcuttur. Bu ayet ve öncesi ile sonrasında gelen ayetler hicret, savaş ve sefer hükümleri ile bu faaliyetlerde İslam'ın en temel ibadeti olan namazın nasıl kılınacağı konusuna açıklık getirmiştir. Şüphesiz ki hicret ve savaş gibi faaliyetlerin kaçınılmaz unsurlarından birisi de yolculuk olup ilgili ayetlerde yolculuğu ifade için "darb" kelimesinin seçilmesi de manidardır.

Diğer yandan yukarıdaki ayette bahsedilen yolculuğun yönü cihat için yolculuk olarak bilinse de bu ayette görülmekte ki "*Allah yolunda*" kaydı açıkça konmamıştır. Dolayısıyla dış görünüşüne göre bu ayet gerek cihat, gerek hicret, gerek ticaret ve gerek başka herhangi bir amaçla yapılmış olan seferlerin hepsini kapsar. Bunun için ayetin mutlak olarak "*yolculuk namazı*" hakkında olduğu söylenmiştir.<sup>98</sup>

Bir diğer ayette "*Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah bilmektedir ki içinizde hastalar bulunacak, bir kısmınız Allah'ın lutfundan rızık aramak üzere yeryüzünde yol tepecek, diğerleri de Allah yolunda çarpışacaktır*"<sup>99</sup> şeklindeki ifade ile Allah mücahitler ile kendisinin çocuklarının nafakasını başkalarına iyilik ve lütufta bulunmak için helâl mal kazanmaya çalışanları eşit bir

93 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 5/376.

94 et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vîli âye'l-Kur'an*, 6/180.

95 en-Nisâ 4/94

96 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 7/46.

97 en-Nisâ 4/101.

98 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 7/90; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/66.

99 el-Müzzemmil 73/20.

ifadede zikretmektedir. Dolayısıyla bu, mal kazanmanın, cihad seviyesinde olduğuna delildir. Çünkü yüce Allah bunu Allah yolunda cihat ile birlikte zikretmiş bulunmaktadır.<sup>100</sup>

Tüm bunlardan yola çıkarak, “darb” kelimesinin yeryüzünde rızık arayışı, ticaret ve savaş gibi maksatlarla yapılan yolcuğu ifade eden yönüyle Kur’ân-ı Kerîm’de kullanıldığını ve tüm bu yolculukların mutlak bir yolculuktan ziyade birer amaç taşımaya binaen Kur’ân’ın seyahat hakkına bakışında seyahatin amacını önemseydiği kanaatine varmaktayız.

### 2.2.3. Sefer Kavramı

Kelime olarak “yolculuk etmek, bir yerden bir yere gitmek” anlamına gelen sefer kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de genellikle namaz ve oruç konularını anlatan ibadetle ilgili ayetler de yolculuk hükümlerinin anlatıldığı yerlerde geçmektedir. Ayrıca borçlar hukukunu ilgilendiren bir ayet ile bir cihat ayetinde ve Hz. Musa’nın yolculuğunun konu alındığı bir ayetin ibaresinde yer almıştır.

Özellikle fıkıh ilminde ıstılah haline gelmiş olan “sefer” kelimesi, seyahat etmeyi ifade eden Kur’ân kelimelerinden birisidir. Bu kelimenin geçtiği ayetlerde genellikle yolculuğun zorluklarına değinilmekte ve yolculuk yapanlar için çeşitli ruhsatlardan bahsedilmektedir.<sup>101</sup>

“Sefer” kelimesi fıkıh terimi olarak “*şer’î şartlar çerçevesinde belirli uzaklıkta bir yere gitme*”yi ifade eder. Fıkıhta daha çok “bazı hükümlerin değişmesine sebep olan yolculuk” şeklinde tanımlanan seferin mukabilinde “ikamet” ve “hadar” kelimeleri kullanılmaktadır. Türkçe de savaş amacıyla çıkılan yolculuk için “sefer” ve savaş hali için “seferberlik” kelimeleri kullanılır.<sup>102</sup>

Mushaftaki sırasına göre “sefer” kelimesi ilk olarak Bakara Suresinde “*İçinizden hasta veya yolcu olan, başka günlerden sayısınca tutar...*”<sup>103</sup> ve “*...Artık sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar...*”<sup>104</sup> şeklinde ki iki ayette geçmekte olup burada oruçlunun yolculuğa çıkması durumunda orucunu erteleyebileceği hükmüne yer verilmiştir. Ancak yolculuğun niteliği ve amacından doğrudan bahsedilmemiştir. Bundan maada müfessirler ve fakihler bu yolculuğun mutlak ya da mukayyet anlam taşımaya yönüyle üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş ve farklı görüşler hasil olmuştur.

100 Komisyon, *Kur’an Yolu*, 5/489.

101 Hüseyin Nagur, *Ahkâmü’s-siyâha ve âsârihâ*, 125.

102 Fahrettin Atar, “Sefer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/294.

103 el-Bakara 2/184.

104 el-Bakara 2/185.

Kurtubî'ye göre, ayetteki *"veya yolcu olursa..."* buyruğunda sözü geçen ve oruç açmayla namazı kısaltmanın caiz olduğu yolculuk hakkında bu yolculuğun cihat ve hac gibi itaat yolculuğu olması halinde namazların kısaltılması hükmünde ulema ittifak halindedir. Akrabalık bağını gözetmek ve zaruri geçim talebi maksadıyla yapılan yolculuklar da bunlar gibidir. Ticaret ve mubah maksatlarla yapılan yolculuklarda namazların kısaltılmasını caiz görenlerin yanında görmeyenlerde vardır.<sup>105</sup> Ayrıca isyankârın yolculuğu hususunda Kurtubî, caiz olup olmaması açısından farklı görüşler olduğunu beyan etmekte ve caiz olmayacağı görüşünün daha tercihe değer bulunduğunu belirtmektedir.<sup>106</sup>

Namaz ahkamıyla ilgili en mühim ayetlerden biri olan ve teyemmüm ayeti olarak bilinen Nisa 43. ayette *"Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, yolcu olan müstesna olmak üzere, cünüp iken de gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız..."*<sup>107</sup> şeklinde geçen ifade de yolculuk sefer kelimesi ile karşılık bulmuştur. Ayetin ilk kısmında bulunan *"âbirü's-sebîl"*, yolcuya karşılık gelen ve Kur'ân-ı Kerim'de tek burada kullanılan bir ifadedir. Ali b. Ebi Talib, İbn Abbas, Katâde, Mücahid, Said b. Cübeyr ve Ebû Hanife'ye göre *"ubûr"* kelimesinin bu ayette yolcular için kullanıldığını beyan etmiştir. Buna göre yolculuk halinde cünüp olanlara teyemmüm meşru kılınmıştır. Ayette yolculuğun *"sefer"* kelimesi ile ifade edilmesi amaçlı yolculuğa vurgu yapıldığını da göstermektedir.<sup>108</sup>

Teyemmüm ayetinde de sefer kelimesi ile zikredilmiş olup ayet şöyledir: *"...Şayet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayak yolundan gelirse yahut kadınlarla cinsel ilişkide bulunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin)..."*<sup>109</sup>

Görüldüğü gibi Kur'ân-ı Kerim'de sefer kelimesi genellikle cihat için çıkarılan yolculuklardan bahsetmekte ve yolculuğun rızık arayışı, ticaret vs gibi bir amaç taşıması yönüne özellikle vurgu yapılmaktadır. Teyemmüm ayetleri ise yolculukta su bulunmadığı takdirde gusül abdesti alınması gereken durumlarda bile teyemmümün kafi olacağı hükmüyle aslında yolculuğun ne denli meşakkatli bir eylem oluşuna da ayrıca vurgu yapmaktadır. Bu da göstermektedir ki Allah Teâlâ seyahat özgürlüğünü neredeyse mutlak manada serbest bırakmakla birlikte özellikle din adına yapılacak seferler vesilesi ile Müslümanlara kolaylıklar getirmiştir. Müslümanın bu hükümleri kullanırken hükümlerin geldiği ortam ve amacı dikkate alması ve yapacağı yolculuğun niteliğini değerli hale getirmesi; yolculuğun zorluğuna binaen ibadetlerini ifada

105 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/163.

106 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/165.

107 en-Nisâ 4/43.

108 el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/202.

109 el-Maide 5/6.

karşılaşacağı güçlükleri dikkate alacak şekilde bir seyahat planı yapması gerektiğini söyleyebiliriz.

#### 2.2.4. Hicret Kavramı

İslam dini terminolojinde oldukça önemli bir kavram olan hicret kelime olarak “*terk etmek, ayrılmak, ilgisini kesmek, birleştirmek ve bağlamak*” gibi anlamlara gelen “*h-c-r*” kökünden türemiş ve bu kökün mastarından isimleşmiştir. Hicret kelimesi bu kök anlamın ifade ettiği “*kişinin herhangi bir şeyden bedenlen, lisânen veya kalben ayrılıp uzaklaşması ve bir şeyi bırakıp diğerine bağlanmak*” ve bundan maada “*bir yerin terkedilerek başka bir yere göç edilmesi*” anlamında kullanılır.<sup>110</sup>

Hicret kelimesi terim olarak genel-özel, maddi-manevi ve teknik anlamda farklı açılardan tanımlanabilir. En genel anlamda “bir yerden başka bir yere göç etmeyi” ifade eden hicret genel anlamda, “dini (İlahi-Allah için-din için-İlahi din için) sebeplerle bir yerden diğer bir yere göçmeyi”, özelde “Hz. Peygamber’in ve Mekkeli Müslümanların Mekke’den Medine’ye hicret olayını” ve teknik anlamda, “gayri müslim ülkeden (darülharp) İslâm ülkesine göç etmeyi” ifade eder.<sup>111</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de hicret kelimesi doğrudan yer almamakla birlikte otuz bir yerde “hecr” kökünden gelen çeşitli türevlerin geçtiği görülür. Bunlardan araştırma konumuz ekseninde yolculuk ve seyahat kavramı ile irtibatlı olanlarını aşağıda sunacağız.

Bakara 218. ayette “*İman edenler, hicret eden ve Allah yolunda savaşımlar; şüphesiz işte bunlar Allah’ın rahmetini umarlar. Allah çok yarılığayıcıdır, sonsuz rahmet sahibidir*”<sup>112</sup> hitabıyla kullanılan hicret kelimesiyle Mekke’den Medine’ye hicret edenler kastedilmiş ve kelime terim anlamında kullanılmıştır. Bir başka ayette “*...Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratılanların, savaşımların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim...*”<sup>113</sup> ifadesiyle yine din adına göç edenler kastedilmiştir.

Hem hicret ve hem de seyahatle ilgili en dikkat çeken iki ayette şöyle buyrulmuştur:

*“Kendilerine yazık etmekte iken hayatlarını sona erdirdikleri kimselere melekler “Ne işte idiniz?” dediler, (onlar) “O yerde zayıf görülenlerden idik” cevabını verdiler. Melekler ise “Allah’ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya!” dediler...”*<sup>114</sup>

110 Ahmet Önkâl, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/458.

111 Önkâl, “Hicret”, 17/458.

112 el-Bakara 2/218.

113 Âl-i İmrân 3/195.

114 en-Nisâ 4/97.

*"Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır..."<sup>115</sup>*

Bu ayetler üzerinde müfessirler çokça durmuş olup hicret adı altında bir seyahat emrinden bahseden bu ayette ki seyahat ve göçün nedenleri ile amaçları konusunda fikirler ileri sürmüşlerdir. Genel kanaat ise dini yaşamada baskı gören Müslümanın daha rahat olacağı bölgelere göç etmesinin gerekliliği üzerindedir. Bu hükmün sonucu olarak Kur'ân-ı Kerim'de seyahat konusunda belki de ulaşılabilecek en keskin yargının hicretin bu fonksiyonu olduğunu söyleyebiliriz. Zira hicret ayetleri göstermektedir ki Allah Teâla Müslümana dinini baskı altında yaşadığı yerden başka yere seyahat etmesini bazı durumlarda teşvik, bazı durumlarda emretmektedir. Buna göre seyahat insanoglu için belirli şartlar dahilinde özgürce işleyeceği bir eylem olup Müslüman için ise amaç taşıyan bir eylem olması yanında, konu dine ve cana yöneltilen bir baskı ise seyahat bir fariza haline dönmektedir.<sup>116</sup>

Hicret kavramının geçtiği diğer pek çok ayette ise hicret, iman ve cihat bağlantısına vurgu yapılmıştır: *İman edip de hicret edenler, Allah yolunda cihad edenlerle onları bağırlarına basanlar ve yardım edenler var ya işte gerçek müminler onlardır; başışlanma onlar için, büyük lutuf onlar içindir...*<sup>117</sup>

### 2.2.5. Rihle Kavramı

Sözlükte *"yola koyulmak, bir şeyin sırtına binmek"* anlamlarındaki *"rahl"* kökünden türeyen rihle kelimesi, İslam literatüründe terimleşmiş bir kavram olarak genellikle *"hadis öğrenmek (talebü'l-hadîs) ve râvi hakkında bilgi edinmek için seyahate çıkma"* mânasında *"er-rihle fi talebi'l-hadîs"* şeklinde kullanılmaktadır. Ancak kelime Kur'ân-ı Kerim'de genel manada yolculuğa karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de "rhl" kökünden birkaç ayette geçen kavramın en etkili kullanıldığı yer şüphesiz Kureyş suresi olup *"Kureyş'in güvenliğini, onların kış ve yaz yolculuklarında güvenliğini sağlamak için (Allah lutuflarda bulundu)"<sup>118</sup>* şeklindeki ifade ile ticari amaçla yapılan yolculuk anlamında kullanılmıştır. Bu ayette dikkat çeken en önemli husus hiç şüphesiz ki ayetin seyahatte güvenliği ön planda tutmaya yaptığı göndermedir.

Buna göre, buraya kadar ki kısımda gördüğümüz üzere, Kur'ân-ı Kerim'de seyahat etme ve bu sayede değişik toplumların kültür ve medeniyetlerine muttali olma ile bilgi ve fikir alışverişinde bulunma ve rızık elde

115 en-Nisâ 4/100.

116 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/379; Komisyon, *Kur'an Yolu*, 2/123.

117 el-Enfâl 8/74.

118 Kureyş 106/1-4.

etme amacıyla dolaşmanın önemini gösteren delillerin yanında seyahat özgürlüğünü kullanmada güvenlik unsurunun değerini ifade eden delillerin yer aldığını tespit etmiş olduk.<sup>119</sup>

## Sonuç

Çalışmamızda seyahat kavramı ve müradiflerinin Kur'ân-ı Kerîm perspektifinden kavramsal analizini yaparak bu kavrama yüklenen asli anlamı, İslam hukukunda seyahat hakkının anlamlandırılmasına katkı sağlaması düşüncesiyle, tespite çalıştık. Bu meyanda Kur'ân-ı Kerîm'de seyahat kelimesinin aynı formda ve günümüzdeki anlaşılma şekliyle doğrudan tek bir ayette ancak; lafız olarak aynı kökten toplam üç ayette geçtiğini görmüş olduk. Bu ayetlerin ilkinde hitabın emir sigasıyla Müslümanlara değil müşriklere yönelik olup, onlara mühlet verme ve bu esnada ibret almaları maksadıyla yapılmış bir dolaşma eylemini ifade ettiğini tespit ettik. Diğer taraftan müfessirlerin genelinde bu ayette geçen seyahat kavramına mutlak anlamda bir dolaşma eyleminden ziyade düşünmek, ibret almak ve bed'î manalara dalmak gibi amaç ve gaye taşıyan mukayyet bir anlam yüklediğini görmüş olduk.

Diğer taraftan seyahat kelimesinin geçtiği diğer iki ayeti incelediğimizde ise hem seyahat kavramına yüklenecek anlamı daha iyi temellendirdiğimizi ve hem de bunun yukarıdaki tespitimizi desteklediğini görmüş olduk. Bu ayetlerde "sâihûn" ve "sâihât" şeklinde geçen kelimenin var olan rivayetlerden hareketle çoğunluk tarafından "oruç tutanlar" şeklinde anlamlandırılmasının yanında bizzat bu müfessirlerin bu anlamlandırmanın illetini analiz ederken kelimeye yükledikleri mana seyahat kavramının yine yolculukla irtibatlı ancak, amaçlı ve gayeli ve bir anlam taşıdığı yönünde olmuştur.

Ayrıca sayıları ve ilmi kudretleri azımsanmayacak pek çok müfessir kendilerine ulaşan rivayetlere bağlı olarak kelimeye cihad edenler, hicret edenler, hadis ve ilim talebi için yola çıkanlar ve Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu tevhid ve azamete delâlet eden ibret ve alametler üzerinde tefekkür edenler şeklinde anlamlar yükleyerek kelimeyi yolculukla irtibatlı ancak amaç ve gayesi olan bir eylem olarak düşünmüşlerdir. Sonuç olarak bu ayetlerdeki "seyahat" ifadesi "inzivada ibadet ve zikir ile meşgul olmak, sosyal ortamından uzaklaşıp kendini kısa süreliğine ibadete vermek maksadıyla uzlete çekilmek" demektir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde yer verdiğimiz seyahat kavramının müradifleri üzerine yaptığımız inceleme de "seyr", "darb", "sefer", "hicret" ve "rihle" gibi kavramların geçtiği hiçbir delilde mutlak yolculuğun emrine ve birkaç ayet dışında teşvikine dair bir beyana rastlamadık. Ancak bu kavramların geçtiği hemen her delilde Kur'ân-ı Kerîm'de yolculuk fiillerinde bir amaç vurgusu bulunduğu söyleyebiliriz. Buradan hareketle Kur'ân-ı Kerîm'de mutlak anlamda seyahat emir veya tavsiyesinden ziyade kayda

119 Komisyon, *Kur'an Yolu*, 5/693.

bağlanmış bir seyahatten söz edilebilir. Bu kayıtlar yeryüzünde Allah'ın yarattığı mucizeleri ve ibretlik hadiseleri görmek, varoluş ve ilerleyişten ibret almak, rızık temini, ticari faaliyet, ilim ve cihat amacıyla yolculuk yapmak gibi birey ve topluma maddi manevi dinamizm katacak eylemlerden ibarettir. Öyleyse Kur'an'ın öngördüğü seyahat Müslüman için inancını artıracak ve tüm insanlık için gönül eğlencesi olan bir faaliyetten çok değer taşıyan amaçlara sahip bir faaliyettir.

Buradan hareketle Kur'an-ı Kerim'de Müslümanlara yönelik olarak ısrarla tavsiye edilen bir gezme-dolaşma ameliyesinden söz edilemeyeceğini belirtebiliriz. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de meşru bir amaca yönelik olan yolculuk emredilmemiş veya teşvik edilmemiş olmakla birlikte yasaklanmamıştır da diyebiliriz. Dolayısıyla bu da seyahatin ibâha alanı içinde değerlendirildiğini göstermektedir. Nitekim seyahat özgürlüğü söz konusu ise buna emir veya teşvik açısından değil; ibâha açısından yaklaşmak gerekir. Şu halde genel bir kural olarak naslarda yasaklanmamış olan yolculuklar genel itibarıyla mubah yolculuk kapsamında görülebilir.

Ancak kanaatimize göre Kur'an-ı Kerim'in etkilediği büyük ölçüde bir kültür turizmi ve nitelikli turizmdir. Bu manada bugünkü tanımıyla turizm Kur'an'ın ön gördüğü seyahat ve sefer kavramlarını tam olarak karşılayamamaktadır.<sup>120</sup> Kur'an-ı Kerim'de öngörülen seyahat sebepsiz ve başıboş yapılan bir dolaşma eylemi olmayıp kendisinde bir amacın olduğu ve mikrodan makroya sahih bir gayeyi hedefleyen dolaşma eyleminden ibarettir. Öyleyse bireylerin seyahat hak ve özgürlüklerinin kullanmaları noktasında yolculuk için taşıdıkları gayenin dikkate alınması ve konjonktüre göre seyahat hürriyetinin şeklinin tespit edilip sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir.

İslam dini ve hukukunun ana kaynağında edinmiş olduğu anlamlandırılmayı merkeze alarak seyahat hakkını *"yaşam, özgürlük ve saadeti aramak"*<sup>121</sup> şeklinde nitelemek yerine *"hukuka konu olabilecek ve kurumsal yönü olan planlı ve amaçlı yolculuk"* şeklinde anlamak daha evla olacaktır.<sup>122</sup> Bu meyanda seyahat özgürlüğüne temel olan sosyal ve hukuki yönüne binaen efradını cami ağıyarını mani bir tanımlama ile (Kur'an-ı Kerim'e göre) seyahat, *"cihad, ilim ve tefekkür için yeryüzünde ibret amaçlı bir inziva veya bir dolaşma eylemidir ki her yönüyle ilahi ibretleri görme ve onlara şükretme vasfı taşıyan amaçlı bir yolculuğun adıdır"* diyebiliriz.

Buna göre İslam da seyahat özgürlüğünden bahsederken bu seyahatin niteliğinin Müslümana meşru yönden fayda sağlamasını ve mefsedete yol aç-

120 Akpınar, *Kur'an Aydınlığında Seyahat*, 15.

121 Thomas Jefferson'a göre seyahat hakkı bu şekilde nitelendirilmektedir. bk. Kubilay Baysal, *Uluslararası Seyahat (Turizm)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1987, 15

122 Mustafa Çağrı, *"Seyahat"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/7.

mamasını da öngörmek gerekir. Asrımızda artan küresel seyahatlerde insanların hür iradeleri ile amaç ve gaye taşımaksızın yapacakları seyr-u seferlerin bireylere, topluma ve özellikle doğaya vereceği zararlar dikkate alınmalıdır. Bu minvalde bu özgürlüğü kısıtlamak yerine bireyler bilinçlendirilmeli, keyfi seyahat yerine nitelikli seyahat ve turizm canlandırılmalıdır.

Ayrıca belirtmemiz gerekir ki, Turizm araştırmacılarına göre turizm hareketlerinin en temel özelliği fiziksel bir rahatlama, dinlenme, eğlenme, merak gibi unsurları kapsaması ancak, ticaret yapma amacı taşımamasıdır. Oysa Kur'ân-ı Kerîm bu seyahatler sırasında Allah'ı anma, ibret alma, tefekkür etme gibi amaçlar taşınması gerektiğine işaret etmiştir ve ticari faaliyet amacıyla yapılan yolculuklardan bahsetmiştir. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan her seyahat hareketinin bir turizm olayına işaret ettiği doğrudan söylememekle birlikte günümüzde ki inanç turizmi kapsamında değerlendirilecek bir turizm faaliyetinin oluşabilmesi için; sektörün sahip olması gerekli nitelikler, İslam'ın emir ve yasaklarının sektöre nasıl uyarlanabileceğine ilişkin çalışmalar üzerine yapılacak araştırmaların artması gerekmektedir.<sup>123</sup>

Çalışmamızın gayesi seyahat kavramının literatürdeki semantik alt yapısı ile naslardaki karşılığını ortaya koyarak günümüzde seyahat ve dolayısıyla turizm olgusuna yön vermek ve seyahat özgürlüğünün sınırlarını belirlemeye katkı sağlamaktır. Sonuç olarak görülmektedir ki seyahat, bünyesinde bireye meşakkati ve topluma faydasının yanında birtakım zararları da getirebileceğinden ve kavramı lafzi olarak ele alan naslar seyahati emir ve tavsiyeden ziyade mutlak seyahat yerine amaç ve gayesi olan nitelikli seyahatten bahsetmiş ve de seyahati somut dolaşma eylemi yerine manevi dinamikleri olan mütevazi bir hareket tarzı olarak öngörmüş olmasına ve ayrıca modern dünyada insan oğlunun sınırsızlaşan her hür arzusu gibi sınırsız yer değiştirme arzusunun özellikle doğamıza vereceği zarara binaen Müslümanlara ve tüm insanlığa seyahatin rahmetinin ve kesretinin yanında nitelikli ve kifayetli olmasını da ısrarla vurgulamamız gerekmektedir ki bu sayede hareketin bereketini insanlığın ve doğanın israfına tebdil eylemeyelim.

## Kaynakça

- Abdurrezzak es-San'ânî, Ebu Bekir b. Hemmâm. *Musannef Abdurrezzak es-San'ânî*. thk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî. Beyrut: Meclis-i 'Âlemî, 1., 1970.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah. *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessestü'r-Risâle, 1, 2001.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Aydınlığında Seyahat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

123 Özlem Altunöz vd., "Helal Turizm; Kuran-ı Kerim Kapsamında Seyahat Amaçlarının Turizm Açısından İncelenmesi" (2019), 334.



- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Altunöz, Özlem vd. "Helal Turizm; Kuran-ı Kerim Kapsamında Seyahat Amaçlarının Turizm Açısından İncelenmesi". 2<sup>nd</sup> International Halal Tourism Congress, Kastamonu Üniversitesi, 2019. [https://www.halaltourismcongress.com/wp-content/uploads/2019/05/2IHTC\\_Proceedings\\_Books.pdf](https://www.halaltourismcongress.com/wp-content/uploads/2019/05/2IHTC_Proceedings_Books.pdf)
- Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî Şerh-i Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Baysal, Kubilay. *Uluslararası Seyahat (Turizm)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Ferrâ. *Tefsîru'l-Beğavî meâlimu't-tenzîl*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Celeddin es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekir. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Muhammed Ata. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Cessâs, Ebi Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhya'i-Turâsî'l-'Arabî, 1992.
- Çağrı, Mustafa. "Seyahat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37/7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çoruh, Selahattin. *Genel Turizm Bilgisi*. Ankara: Güven Matbaa, 1969.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Devellioğlu, Ferid. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Aydın Kitabevi Yayınları, 1997.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistani. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-'Alemiyye, 1, 2009.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Umut Matbaası, 1992.
- Eralp, Ziya. *Genel Turizm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksek Okulu, 1983.
- Hüseyin Nagur, Haşim b. Muhammed b.. *Ahkâmu's-siyâha ve âsârihâ*. ad-Dammam: Dâru İbnu'l-Cevzî, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitabi'l-'azîz*. thk. Abdusselam Abdu's-Şafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîri ibn Ebî Hâtim*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1998.
- İbni Fâris. *Mucmelu'l-lugat*. Beyrut: Dâru İhya'i-Turâsî'l-'Arabî, 2005.
- İbn-i Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-İhsân fi Sahîh-i İbn-i Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbnü'l-'Arabî, Ebi Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1960.
- İçöz, Orhan. *Turizm Ekonomisi*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2, 2005.

- Kesîr, İmâdü'd-Din Ebi'l-Fidâ İsmail b. Ömer ibn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Kili, Suna - Gözübüyük, Şeref. *Türk Anayasa Metinleri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1985.
- Koçyiğit, Hikmet. "Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur'ani Boyutu". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 125-144.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11, 2011.
- Kozak, Nazmi vd. *Genel Turizm, İlkeler-Kavramlar*. Ankara: Detay Yayınları, 2010.
- Kurtubî, Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1, 2006.
- Manzûr, Muhammed b. Mukrim ibn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, ts.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetü el-Matbu'a el-İslâmiyye, 1986.
- Nîsâbü'rî, Ebu Abdillâh Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1, 1990.
- Olalı, Hasan. *Turizm Teorisi ve Politikası*. İzmir: Endüstri Matbaacılık, 1963.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Reşid Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm tefsîru'l-menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Sarı Çallı, Didar. "Uluslararası Seyahatlerin Tarihi Gelişimi ve Son Seyahat Trendleri Konusunda Türkiyenin Konumu". *Turar Turizm ve Araştırma Dergisi* 4/1 (2015).
- Seyyid Kutub. *fi Zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şuruk, 32, 2003.
- Taberî, Ebi Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âye'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâr-ı Hicr, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Maruf. Mısır: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1, 1996.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, ts.
- Uçar, İlyas *Yolculukta Namazın Kısaltılması* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Word Tourism Organization (WTO), "Dünya Turizm Örgütü Deklarasyonu", Erişim: 1 Temmuz 2020.
- <https://www.univeur.org/cuebc/downloads/PDF%20carte/68.%20The%20Hague.PDF>
- Zebîdî, Muhammed Murteza el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 2010.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiku ğavâmizu't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-'Arabî, 3, 1986.

## **Analysis of the Concept of Travel (Tourism) from the Quranic Perspective in the Context of Understanding the Freedom of Travel According to Islamic Law**

### **(Extended Abstract)**

In our study, by making a conceptual analysis of the concept of travel and its beneficiaries from the perspective of the Qur'an, we tried to determine the essential meaning attributed to this concept, with the thought of contributing to the meaning of the right to travel in Islamic law.

The phenomenon of travel, which has a dynamic structure and is considered to be as old as human history, has been expressed with different concepts in various languages, but it has been separated from the understanding of displacement for the last few centuries and associated with tourism. As a result of the development of dynamic events that make up travel and the confusion caused by many terms, all trends are gathered on the world tourism. In other words, tourism is the first concept that comes to mind when traveling/travel is mentioned today. As the centuries pass, almost half of the travel activities that take place for many different reasons such as hunting, curiosity, health, religion, trade, entertainment and leisure time are focused on tourism.

As a general definition that identifies travel and tourism, travel is "away from the place of residence, work, education, vacation, etc. to another place", and "travel is made for the purpose of returning generally". On the other hand, since Muslims did not have much role in the spread and institutionalization of the concept of tourism, today the concept of tourism has been filled in a more different way than the aims of the Islamic travel concept.

In the first verse in which the concept of travel is mentioned directly in the Qur'an, majority of the commentators stated that the travel order in the verse is directed towards the unbelievers and that this journey has a material and spiritual purpose. However, they put forward different opinions as to whether the act of travel is absolute or an act dependent on a certain record. However, it is obvious that most of the commentators stated that this statement has a meaning of comparison. According to this, as it can be understood from the first verse, the address to travel is not necessarily an address that commands or encourages travel to Muslims, but it is aimed at non-Muslims in a comparable sense, and this means giving them the last opportunity to think before the next punishment, in case of breaking the treaty.

In the Qur'an, the word travel is in the same form and in a single verse as understood today. But we have seen that the same root is mentioned in three verses in total. In the first of these verses, we determined that the address was not directed to the Muslims, but to the polytheists, expressing an act of wan-

dering in order to give them respite and take lessons in the meantime. However, we have seen that most of the commentators attribute a meaning to the concept of travel, which has a purpose such as thinking, taking lessons, and diving into deep meanings rather than an act of wandering.

When we examined the other two verses, we saw that both based the meaning on being attributed to the concept of travel better and this also supports our determination above. In these verses, the words "sāihūn" and "sāihāt" are interpreted by the majority as "fasting people" based on the existing rumors. However, the meaning they attribute to this word is that the concept of travel is also related to travel but has a purposeful meaning.

In the analysis we made on the adherents of the concept of travel, which we have included in the second part of our study, we did not find a statement about the order of absolute travel and its encouragement except for a few verses in any evidence where concepts such as "sayr", "coup", "voyage", "hijrah" and "rihla" are mentioned. However, we can say that there is an emphasis on purpose in the verbs of travel in almost every evidence where these concepts are used. From this point of view, in the Qur'ān, we can talk about a recorded journey rather than a travel order or recommendation in an absolute sense. So, the travel envisaged by the Qur'ān is an activity that will increase the faith of the Muslims and it has more values than an activity that is fun for the whole of humanity.

However, in our opinion, it is a cultural tourism and qualified tourism that is affected by the Holy Qur'ān. In this sense, with its current definition, tourism cannot fully meet the travel and voyage concepts predicted by the Qur'ān. The travel foreseen in the Qur'ān is not an act of wandering without reason, but it is an act of wandering that has a purpose in itself and aims a genuine goal from micro to macro. Therefore, it is necessary to take into account the purpose of the individuals for travel in terms of using their rights and freedoms to travel. The form of freedom of travel should be determined according to the conjuncture, and its limits should be determined.

Accordingly, while talking about the freedom of travel in Islam, it is necessary to foresee that the nature of this travel will benefit the Muslims legitimately, and it should not lead to exclusion. In the global travels that have increased in our century, the damages of the voyages that people will make with their free will without carrying a purpose will damage individuals, society and especially nature. In this respect, instead of restricting this freedom, individuals should be aware that qualified travel and tourism should be stimulated instead of arbitrary travel.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Joshua Berman. *Ani Maamin: Biblical Criticism, Historical Truth and the Thirteen Principles of Faith*. New Milford: Maggid Books, 2020, xxx+334 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Muhammed Ali Bağır**

Dr. Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı - Dr., Sakarya University Faculty of Theology, Department of History of Religions

malibagir@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9700-8417>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Değerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 23/09/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 06/10/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Joshua Berman. *Ani Maamin: Biblical Criticism, Historical Truth and the Thirteen Principles of Faith*. New Milford: Maggid Books, 2020, xxx+334 s.**

Rönesans ve Reform hareketleri sonrasında, on yedinci yüzyıl ve devamında Batı dünyasında Yahudi ve Hıristiyan kutsal kitaplarını bilimsel ölçütler çerçevesinde anlamak için yapılan çabalar, en genel anlamıyla Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi (Biblical Criticism) olarak adlandırılabilir. Bu çalışmalar başta Tevrat ve İnciller olmak üzere hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit metinleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Eski Ahit üzerine uzun süredir yapılan bu akademik araştırmalar, Ortodoks Yahudileri cevaplanması zor bazı sorularla karşı karşıya bırakmıştır: Tevrat'ta geçen Nuh Tufanı ve Mısır'dan Çıkış gibi çeşitli hadiseler gerçekten tarihsel olarak yaşanmış hadiseler midir? Tevrat'ın değişik bölümlerinde yer alan çeşitli anlatımlar ve hukukî kaideler arasındaki farklılıklar nasıl görülmelidir? Metinler arasındaki anlatım tutarsızlıkları nasıl izah edilmelidir? Geleneksel olarak Musa'ya verildiğine inanılan Tevrat'ta Musa sonrasına ait bilgilerin bulunması nasıl anlaşılmalıdır? Sadece birkaç tanesini saydığım bu “meydan okuma”lara karşı Rabbi Dr. Joshua Berman<sup>1</sup> daha önce yazdığı *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought* (New York: Oxford University Press, 2008) ve *Inconsistency in the Torah: Ancient Literary Convention and the Limits of Source Criticism* (New York: Oxford University Press, 2017) adlı eserleriyle ve çeşitli dergilerde ve internet sitelerinde yayımladığı makaleleriyle<sup>2</sup> Ortodoks bir Yahudi'nin nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğini ortaya koymuştur.

İncelemesini yapacağım Berman'ın *Ani Maamin: Biblical Criticism, Historical Truth and the Thirteen Principles of Faith* adlı eseri, çoğunlukla yukarıda belirttiğim çalışmalarından derlenmiş bir giriş, iki ana bölümde toplamda on bir makale ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Antik Yakın Doğu çalışmalarına ve Rabbânî Yahudilik kaynaklarına olan vukûfiyetini göstermek suretiyle, Eski

1 İsrail'de Bar-Ilan Üniversitesi Yahudi Çalışmaları Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışan Prof. Dr. Joshua Berman (d. 1964), İsrail Başbakanlığı tarafından resmî olarak tanınan Ortodoks bir Rabbi'dir. Princeton Üniversitesi ve Kudüs yakınlarındaki Yeshivat Har Etzion adlı Ortodoks eğitim kurumundan mezun oldu. Ortodoks Yahudiliğin Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi ve kaynak eleştirisine yaklaşımlarıyla ilgili çalışmalarınıyla bilinmektedir.

2 *Torah Musings* sitesinde (<https://www.torahmusings.com/2013/09/kippah-and-gown-i/>, erişim tarihi 25.08.2020) “*Rethinking Orthodoxy and Biblical Criticism*” adıyla sekiz ayrı makale; *Mosaic* dergisindeki “*Was There an Exodus*” (<https://mosaicmagazine.com/essay/history-ideas/2015/03/was-there-an-exodus/>, erişim tarihi 25.08.2020) ve “*What Is This Thing Called Law?*” (<https://mosaicmagazine.com/essay/uncategorized/2013/12/what-is-this-thing-called-law/>, erişim tarihi 25.08.2020) yazıları; *Aish HaTorah* sitesinde “*How the Torah Revolutionized Political Thought*” (<https://www.aish.com/sp/ph/How-the-Torah-Revolutionized-Political-Thought.html>, erişim tarihi 25.08.2020) başlığıyla yayımlanan yazı ve *Modern Judaism* dergisindeki makalesi (“*Orthodox Rabbinic Exception to the Thirteen Principles of Faith: The Dynamics of Boundary Permeability*”, *Modern Judaism* 39/2 (2019), 161-183).

Ahit metinleri hakkında Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi bağlamında yapılan tartışmalara yeni ve farklı bir bakış açısıyla yaklaşır. Bilhassa Tevrat'la ilgili bu akademik meydan okumalara karşı -Ortodoks Yahudilik zâviyesinden- kendi cevaplarını ortaya koyar. Yazarın en önemli tezi, aslında Tevrat'ın antik dönemlere ait bir metin olduğu, dolayısıyla doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için mutlaka antik Yakın Doğu medeniyetleri ve gelenekleri bağlamında okunması gerektirir. Berman eserin girişinde, her ne kadar Ortodoks Yahudi dünyası Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi'nin meydan okumalarıyla geçmişe nazaran günümüzde daha fazla ilgilenirse de bunun hâlâ yetersiz olduğunu ısrarla belirtir. Bu eserin aslında böyle bir ihtiyacı doldurmak için hazırlanan geniş boyutlu ilk kitap<sup>3</sup> olduğunu söyleyen Berman'a göre Ortodoks Yahudi dünyası bu meydan okumalara kitap, makale ya da internet yazıları yoluyla yeterince ve etraflıca cevap verememiştir. Yetersizliğin bir diğer yönünde, akademik çevrelerin ileri sürdüğü teorilerin bazı Ortodoks çevrelerce nihâi hakikat olarak görülmesi durumu vardır. Berman, Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi'nin bulgularının hakikat namına kabul edilip yine hakikat namına bunlara herhangi bir itirazın çıkmamasını doğru bulmaz. Yazar, akademik çevrelerde bile herkesin ittifakla kabul ettiği nihâi neticelerin ya da bir metodolojinin bulunmadığını savunur. Ortodoks Yahudi dünyasının bu konuda yetersiz olduğu hususuyla ilgili belirttiği bir diğer nokta ise dikkate şayandır: "Aslında Ortodoks Yahudi dünyası, Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi ile istemsizce karşılaşmıştır". Özellikle Mişna Avot 2/14'teki "bir heretiğe nasıl karşılık vereceğini öğren" emri gereğince, yapılan bu tür bilimsel araştırmalarla savunmacı bir tutumla mücadele etmiştir. Ancak Berman bu noktada Ortodoks Yahudi dünyasına, savunmacı bir tutum takınmak yerine antik dönem Yakın Doğu medeniyetleriyle ilgili yapılan çalışmaların desteklenmesi ve bu tür çalışmaların Tevrat'ı anlamada kullanılması çağrısında bulunur. Çünkü Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi'nin ortaya koyduğu son derece etkili bazı bulgulara cevap verebilmek için meseleye bu bağlamda yaklaşma zorunluluğu vardır. Ortodoks Yahudilik içinde yetmiş saygın bir Rabbi'nin bu çağrısının çok önemli olduğunu ve ilerleyen dönemlerde Tevrat'ı anlama noktasında bu bağlamı dikkate alan çalışmaların yapılacağını düşünüyorum. Zaten, Berman Tevrat'ı bu bağlamda okuyup anlamının geleneksel Yahudilik öğretilerine de aykırı bir durum olmadığını Ortodoks Yahudiliğin önemli simâlarından örnekler vererek ortaya

3 Bazı bölümleri bu konuya ayrılmış olan eserler arasında Hava Tirosh-Samuelsan ve Aaron W. Hughes (ed.), *Tamar Ross Constructing Faith* (Leiden, Boston: Brill, 2016); Ephraim Chammiel, *The Middle Way The Emergence of Modern-Religious Trends in Nineteenth-Century Judaism Responses to Modernity in the Philosophy of Z. H. Chajes, S. R. Hirsch and S. D. Luzzatto*, çev. Jeffrey Green (Brighton, Massachusetts: Academic Studies Press, 2014), Cilt 1 ve Yaacov Shavit ve Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books: A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism*, çev. Chaya Naor (Berlin: De Gruyter, 2007) gösterilebilir.

koyar. Tam da bu noktada, Tevrat'ın yetmiş yorum şekli olduğuna dair mid-raşik literatürde yer alan görüşe değinerek, kendi tezi olan Tevrat'ın antik Yakın Doğu metinleri bağlamında yorumlanmasının da bunlardan biri olabileceğini ileri sürer. Bu sayede, kitap boyunca savunduğu tezini aslında kendisinin de içinde bulunduğu Ortodoks Yahudi dünyasına ait bir kaynağa dayandırmış olur.

"The Tanakh in Historical Context" başlığı taşıyan birinci bölümde, Kitâb-ı Mukaddes Eleştirisi çalışmalarının, bilhassa on dokuzuncu yüzyılda şekillenen ve günümüzde de devam eden kaynak eleştirisi araştırmalarının aslında birçok sorunlu noktasının olduğunu, çeşitli akademik deliller sunarak savunur. Örneğin, Tesniye ile Tevrat'ın ilk dört kitabı arasındaki anlatım tutarsızlıklarını ele aldığı dördüncü makalede, kaynak eleştirisinin bu tutarsızlıklardan yola çıkarak Tevrat'ın farklı dönemlerde kaleme alınmış eserlerin bir araya getirilmesiyle oluştuğuna yönelik tezini eleştirir. Tesniye açısından bu teorinin geçersizliğini altı önemli delille ortaya koymaya çalışır. Beşinci makalede ele aldığı Tufan hadisesinde de yine kaynak eleştirisinin görüşlerini (örneğin, Tekvin 6-9 arasındaki Tufan metinlerinin farklı dönemlerde yazılmış Yahvist ve Kohenler kaynaklarına dayandığı ve bunların sonraki dönemlerde bir redaktör tarafından bir araya getirildiği gibi) sekiz ana başlıkta eleştirir. Tesniye'de geçen hukukî kaideler ile Tevrat'ın ilk dört kitabında yer alan hukukî kaideler arasındaki tutarsızlıkları incelediği altıncı makalede, kaynak eleştirisinin Tevrat'ta farklı dönemlerde yazılmış dört ana hukukî metnin (Covenant Code, Priestly Code, Holiness Code ve Deuteronomic Code) yer aldığına yönelik görüşünü kesinlikle reddeder ve altı delille bu görüşün yanlışlığını ileri sürer. Berman, kaynak eleştirisine yönelik bu eleştirilerini mümkün olduğunca akademik bir bakış açısıyla ortaya koyar. Bu eleştirilerin bir kısmı oldukça dikkat çekicidir. Örneğin, Tufan hadisesiyle ilgili eleştirilerinden biri şudur: Kaynak eleştirisi, Tufan hadisesinin anlatıldığı Tekvin 6-9 metinlerini Yahvist ve Kohenler metni olarak ikiye böler. Ancak bu durum, her bir kaynak kendi içinde okunduğunda mantıksal olmayan bir dizilişin ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir. Ayrıca, bu bağlamda Tekvin'deki Tufan anlatımıyla Gılgamış Destanı arasında on yedi nokta üzerinden bir karşılaştırma yaparak olay örgüleri açısından büyük bir benzerlik olduğunu ortaya koyar. Ancak Tekvin'deki bu anlatım kaynak eleştirisinin yaptığı gibi farklı iki kaynağa (Yahvist ve Kohenler) bölünecek olursa bu benzerlik sağlanamayacaktır. Yine bu benzerlik, kaynak eleştirisine göre bu farklı metinleri birleştiren redaktör sayesinde olmuştur. Ancak Berman, Gılgamış Destanı ile Tevrat'taki Tufan hadisesi arasındaki on yedi benzerliğin redaktöre bağlanmasının pek de mümkün olamayacağını savunur. Buna göre, kaynak eleştirisi Eski Ahit'teki tutarsızlıkları anlamada bize yardımcı olamıyor ise bu tutarsız görünen hususlar nasıl anlaşılmalıdır? İşte Berman kitabın bu bölümünde çeşitli örnekler üzerinden giderek Eski Ahit metinlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi



için antik dönem Yakın Doğu medeniyetlerine ait edebî gelenekler dikkate alınarak bir inceleme yapılmasının gerekliliği üzerinde durur. İlk olarak, savunduğu bu tezin aslında Rabbânî Yahudilik geleneğinde yer aldığını ileri sürer. Maimonides (1135-1204), Nahmanides (1194-1270) ve Gersonides (1288-1344) gibi önemli simâlardan örnekler vererek tezinin Ortodoks Yahudilik açısından sağlam bir temele dayandığını gösterir. Örneğin, Gersonides'in Çıkış'la ilgili tefsirinden çarpıcı bir noktaya dikkat çeker: Toplanma Çadırı'nın yapılmasıyla ilgili Çıkış kitabının ortalarında oldukça detaylı bilgi verilir. Aynı bilgiler, Çıkış kitabının son iki bölümünde tekrar geçer. Bu durumu anlamaya/anlamlandırmaya çalışan Gersonides, Tevrat'ın verildiği dönemde hadiseleri tekrar detaylarıyla anlatmanın bir gelenek olabileceğini, Tevrat'ın da o dönemde geçerli olan bir geleneğe uyarak tekrarlı bir anlatım yapmış olabileceğini düşünür. Dolayısıyla Gersonides, Tevrat'ın, muhataplarıyla antik Yakın Doğu geleneklerini dikkate alarak iletişim kurduğunu savunur. Berman, ileri sürdüğü tezini kaynak eleştirisine konu olan çeşitli Tevrat anlatımları üzerinde uygulayarak örneklerle ispatlamaya çalışır. Örneğin, Çıkış hadisesini ele aldığı üçüncü makalede, bu hadisenin tarihsel olarak gerçekten yaşanmış olduğunu antik Mısır kaynakları ışığında kanıtlamaya, dolayısıyla Tevrat'ın aslında hakikati aktardığını ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda, Firavun II. Ramses'in MÖ 1274'te Hititlere karşı kazandığı Kadeş Savaşı anısına yazdırdığı kitabelere dikkati çeker. Bu kitabelerde yer alan bir rölyefte Firavun'un "Krallık Çadırı" resmedilmiştir. Bu, İsrailoğulları'nın "Toplanma Çadırı"na çok benzemektedir. Berman, bunun Çıkış 25-27'de anlatılan Toplanma Çadırı'nın kaynağı olabileceğinden bahseder. Yine, Kadeş Yazıtları'nda yer alan Kadeş Şiiri ile Çıkış 14-15'te anlatılan denizin yarılması hadisesi arasındaki benzerlikleri ortaya koyar. Yazar, verdiği bu örneklerin İsrailoğulları'nın Mısır'da belli bir vakit geçirdiklerinin, dolayısıyla Çıkış hadisesinin gerçekten yaşandığının bir kanıtı olduğunu dile getirir. Berman, bir diğer çarpıcı örneği de altıncı makalesinde verir. Tesniye ile Tevrat'ın ilk dört kitabında yer alan hukukî kaideler arasındaki tutarsızlıkları anlayabilmek için öncelikle günümüz dünyasıyla antik dünya arasındaki "hukuk" kavramına olan yaklaşımın farklılığı üzerinde durur. Örfî hukuk (common law) ile yazılı hukuk (statutory law) kavramlarına dikkat çekerek, modern dünyanın yazılı hukuka aşına olduğunu, hâlbuki Tevrat'ın örf ve adetlerin ön plana çıktığı ve içtihadî bir nitelikte olan örfî hukuk anlayışına daha yakın olduğunu ileri sürer. Tevrat hükümlerinin belirli bir amaç için düzenlenmiş, çeşitli durumlara göre verilmiş hükümler olduğunu ileri sürer. Berman, günümüzde Yahudi fıkhnın değişime karşı oldukça dirençli ve karşıt bir yapısının olmasına rağmen Eski Ahit'in oluşum dönemlerinde hukukî metinlerin değişime ve farklı yorumlamalara daha esnek bir şekilde yaklaşıldığını iddia eder. Hukukî metinleri yorumlamayla ilgili zaman içinde gerçekleşen bu değişimi,

yine Ortodoks Yahudiliğin önemli isimlerinden verdiği örneklerle çarpıcı bir şekilde gösterir.

“Appreciating Principles of Faith and the Principle of Torah from Heaven” başlığını taşıyan ikinci bölüm, Ortodoks Yahudiliğin *en* merkezî noktasında bulunan Tevrat hakkındadır. Berman bu bölümde, Tevrat (Tora/ha-Tora) lafzıyla neyin kastedildiği, Tevrat’ın Tanrı katından oluşu ve tamamının Musa’ya indirilip indirilmediği gibi konular üzerinde yoğunlaşırken, yine klasik kaynaklara başvurur. Sekizinci makalede, Maimonides’in on ikinci yüzyılda On Üç İman İlkesi’ni yazmasına kadar Talmud kaynaklarında Tevrat’ın kökeniyle ilgili tartışmaları bize aktaran Berman, netice olarak bu kaynaklarda “Tevrat metninin Tanrı katından olduğuna” dair bir inancın yer aldığını ancak tamamının Tanrı tarafından Musa’ya yazdırıldığına dair temel bir inancın bulunmadığını ortaya koyar. Berman’ın bu noktada üzerinde durduğu asıl husus, metinler dikkatli okunacak olursa rabbânî geleneğin sistematik bir temel inanç belirleme çabasında olmadığı hususudur. Geleneksel inanca karşı ne zaman bir meydan okuma ortaya çıksa, bu farklı ve özel durumdan dolayı rabbânî âlimler inançla ilgili bazı belirlemeler yapmışlardır. Berman, Orta Çağ’da Rabbi Saadia Gaon (ö. 942) ve Kayrevanlı Rabbi Hanel b. Huşiel’in (ö. 1055) iman ilkeleriyle ilgili belirlemelerinde Tevrat’ın kökeni ve Musa’ya aidiyeti konusuna değinmediklerini belirtir. Ancak, İbn Hazm’ın (ö. 1064) Tevrat’a yönelik keskin ve sert ifadeleri sonrasında Yahudi âlimler Tevrat’ın kökeni ve Musa’ya aidiyeti konusuna daha fazla eğilmeye ve bu hususta daha belirleyici ilkeler koymaya başlamışlardır.<sup>4</sup> Bunun ilk örneğini de Karaî Yahuda Hadassi, 1149 yılında *Eşkol ha-Kofer* adlı eserinde Tevrat’ın her bir kelimesinin aktarılmasında Musa’ya özel bir rol vermek suretiyle göstermiştir. Özellikle İbn Hazm’ın Tevrat’ın tahrifi iddialarına karşı Rabbânî Yahudilik içinden Maimonides’in reaksiyonunu dokuzuncu makalesinde ele alır. Onun ilk olarak *Şerhu’l-Mişna* adlı eserinde daha önceden herhangi bir Rabbânî Yahudilik kaynağında belirtilmediği ölçüde “Tevrat’ın her bir kelimesinin Tanrı tarafından Musa’ya verildiği”ne ilişkin görüşü temel bir iman esası olarak belirlediğini aktarır. Berman, Maimonides’in *Şerhu’l-Mişna*’da böyle bir belirleme yapmış olduğunu, ancak *Mişna Tora* adlı bir diğer önemli eserinde Tevrat’la ilgili bu ilkeyi daha farklı bir şekilde sunduğu tespitini yapar. *Mişna Tora*’da “Tevrat’ın tamamının Musa’ya yazdırıldığına” dair ilkenin bulunmadığını belirterek bunun sebebinin araştırır. Neticede, Maimonides’in Talmud’da *Baba Bathra 14b*’de geçen Tevrat’ın son sekiz pasuğunu Yeşu’nun yazdığına dair bir rivayetten yola çıkarak Tevrat’ın hukukî kaideleriyle kıssaları arasında bir ayırım yaptığını savunur. Çünkü Maimonides’e göre Tevrat’ın bu son sekiz pasuğu kıssalarla ilgili olup Yahudi fikhını

4 Aynı türden bir iddiayı daha önce Gulam Haydar Asi dile getirmişti (İslâm’ın Diğer Dinlere Bakışı, çev. İbrahim Hakan Karataş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005)).

ilgilendirmez, dolayısıyla şayet bir peygamberin Tevrat kıssalarına herhangi bir şey eklediğine inanılsa bu kişinin Musa'nın peygamberliğini ve Tevrat'ı inkâr eden biri olarak görülmesi mümkün değildir. Berman, Maimonides'in On Üç İman İlkesi'nin Yahudi emansipasyonuna yani on sekizinci yüzyıl sonuna kadar nasıl görüldüğünü ve Yahudiler arasında nasıl yayıldığını ele alırken, yine çok önemli bir tespitte bulunur. On Üç İman İlkesi'nin daha geniş kitlelere ulaşması için Orta Çağ'da sıklıkla kullanılan *piyyutim* (dini şiirler) türünde yeniden oluşturulmuştur. "Yigdal" ve "Ani Maamin" olarak bilinen iki önemli *piyyutim* versiyonunda yaygınlık kazanan bu ilkeler kısaltılmış ve rahat ezberlenmesi için şiirsel bir biçime sokulmuştur. Ancak Berman, *Şerhu'l-Mişna* ile bu *piyyutim* versiyonları arasında çarpıcı bir karşılaştırma yaparak aralarında tam bir uyum olmadığını ve bazı farklılıkların bulunduğunu belirtir. *Piyyutim* tarzıyla geniş halk kitlelerine ulaşan bu ilkeler, Yahudi dünyasında teolojik olmaktan ziyade didaktik bir tarzda kendine yer bulmuştur. Ancak, Berman'ın son makalesinde de ele aldığı gibi, on sekizinci yüzyılın sonunda emansipasyon hareketiyle Avrupa'da yaşayan Yahudilerin sosyal ve dinî durumlarında büyük değişimler yaşanmıştır. Bu değişimler Avrupa'daki birçok Yahudi'nin geleneksel inançlarını terk etmesine yol açmıştır. Rabbânî liderler bu yeni durumla baş edebilmek için çeşitli yollar aramışlardır. İşte Berman'a göre Yahudi dünyasında kendine yer bulan On Üç İman İlkesi, bu dönemde Ortodoks bakış açısını tanımlayan bir yapıya bürünerek sınır işaretlerini (*boundary marker*) oluşturmuştur. Yazar, burada daha önceden belirttiği bir görüşünü tekrar ortaya koyar: Yahudiliğe yönelik eleştirel çalışmaların ve meydan okumaların yoğun ve etkili olduğu zaman ve çevrelerde, Tevrat'ın her bir kelimesinin Musa'ya verildiğine ve yazdırıldığına olan inanç kalın çizgilerle çizilmiştir. Ancak Yahudiliğin bu tür sınır çizgilerini çizmek zorunda olmadığı durumlarda bu ilkeye biraz daha esnek yaklaşılmıştır. Dolayısıyla Berman bu bölümde okuyucuya Ortodoks Yahudiliğin sınırlarının aslında On Üç İman İlkesi'nin belirlediğiyle kısıtlı olmadığını düşüncesini vermektedir.

Ortodoks Yahudi dünyasının önemli isimlerinden Alman Rabbi David Zvi Hoffmann (1843-1921) Tevrat tefsirlerinde özellikle Dört Kaynak Hipotezi'nin geçersizliği üzerinde durmuştur. Yaklaşık yüzyıl sonra yine bir Ortodoks Yahudi Rabbi Joshua Berman, Tevrat eleştirisine modern arkeolojik verileri ve antik Yakın Doğu medeniyetlerine ait unsurları kullanarak cevap verdiği bu eserini kaleme almıştır. Eserin genel olarak modern dünyada Ortodoks bir Yahudi'nin Tevrat'la ilgili olarak karşılaştığı meydan okumalara detaylı tahlillerle cevap verdiğini söyleyebilirim. Hatta bu cevapların birçok Ortodoks Yahudi ve inançlı Hıristiyan tarafından oldukça doyurucu görüldüğü, kitap değerlendirmelerinin yapıldığı çeşitli internet sitelerindeki methiyelerden kolaylıkla anlaşılmaktadır. Ancak, yazar eseri iki ana bölüme ayırmak yerine sadece birinci bölüm üzerinde yoğunlaşsa ve burada yer alan Kitâb-ı Mukaddes

Eleştirisi bulgularına verdiği cevapları çeşitlendirse bu eser çok daha bütüncül bir çalışma olabilirdi. Bu bağlamda, Tevrat'ın girişinde verilen hem evrenin hem de insanlığın yaratılışıyla ilgili bilgiler hakkındaki tartışmalar ve Tekvin'de geçen İbrahim, İshak ve Yakup gibi Yahudi atalarıyla ilgili arkeolojik herhangi bir kanıtın bulunmadığı, bunların hayalî kahramanlar ve sonraki dönemlerde teolojik sebeplere dayalı olarak üretilen edebî figürler olduğuna dair görüşler gibi Tevrat'a yönelik ciddi eleştiriler ileri süren diğer akademik çalışmalardan da bahsedip bunlara cevap verebilirdi. Berman'ın, "Tevrat'ın Tanrı katından oluşu" ilkesine inanan bir kişinin bu tür eleştirel faaliyetlerden "korkmasına gerek olmadığını" ikna edici bir şekilde kanıtlamaya çalışmasından ve kitabın sonunda netice olarak ortaya koyduğu bugünkü şekliyle Tevrat'ı benimsediğini ve bu metnin Tanrı'nın vahyi olduğuna inandığını dile getirmesinden, bu eserin akademik dünyadan ziyade Tevrat'ın otantikliğini benimseyen Ortodoks Yahudilere ve Hıristiyanlara yönelik yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum, az da olsa okuyucu kitlesini sınırlandırmaktadır. Ayrıca, zaman zaman sadece İbranice tabirler kullanılıp bunların açıklamalarının verilmemesi akıcılığı etkilemektedir. Eserin sonuna, İbranice tâbirleri kısa da olsa açıklayan bir sözlüğün eklenmesi çok faydalı olurdu.

Hem bir akademisyen hem de bir Ortodoks rabbi olan Dr. Joshua Berman'ın bu çalışması, geleneksel Yahudilik anlayışı ile akademik anlamda Tevrat üzerine çalışmalar yapan anlayış arasındaki gerilimi göstermesi ve Ortodoks bakış açısından bu gerilime cevap vermesi yönüyle dikkate değer bir eserdir.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Muhammed Halil Çiçek. *Uslûbu'l-Azame fi'l-Kur'âni'l-Kerîm.***  
**Beyrut: Dâru'l-Muktebes, 2019, 273 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Ayşe Uzun**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Ana Bilim Dalı – Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic  
Studies, Department of Tafsir

uznays@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/08/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 11/09/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Muhammed Halil Çiçek. *Uslûbu'l-Azame fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Muktebes, 2019, 273 s.\***

Kur'ân-ı Kerîm temsil, teşbih, terhib, tekrar, mecaz, yemin, doğrudan hitap ve kıssa dili gibi anlatım biçimlerini kullanır. Beşer üslubunda da var olan bu araçları kullanırken Kur'ân bu üsluptan ayrışır. Bu ayrışma noktasına odaklanan ve Kur'ân dili ve üslubu çalışmalarına katkı sağlayan bu kitap, Kur'ân'da azamet üslubunu inceler. İstatistiki üslup incelemesi kapsamına girebilecek bu çalışma, Kur'ân'ın Allah kelamı olduğu yönündeki vurguyu pekiştirir. Mehmet Halil Çiçek'in çalışması, Kur'ân üslubundaki yetkinlik meselesi etrafında şekillenmiştir. Beşer sözüyle kıyas edilemeyecek yönlerinin, konu merkezli ortaya konulması suretiyle bu yetkinliğin boyutları okura sunulur.

M. Halil Çiçek'in *Uslûbu'l-Azame fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri, Arapça kalem alınmıştır. Nitekim yazıldığı dilde hazırlanan akademik ve edebî çalışmaların karakteriyle bağdaşır biçimde, çağdaş Arapça neşriyatın bazı ürünleriyle örtüşen hususiyetlere sahiptir. Kitabın yaklaşık dörtte birlik bölümünün; yazarın biyografisi, çalışmanın serüveni, birinci baskı için mukaddime, konunun sınırlarının ve kavramsal çerçevenin çizildiği kısımdan oluşması, bu örtüşme iddiasını destekler. Yazarın biyografisinin yer aldığı satırlarda, resmi ve gayri resmi kurumlarda aldığı eğitimlerin, icazetlerin ve ders aldığı şahısların isimleri zikredilir. Bu isimler, virgülle birbirine ulanmış seriler halinde değil onları öne çıkartan vasıflarıyla anılır. Mesela "Kürt âlim ve salihlerinin önde gelenlerinden Ankara'da mukim Muhammed Emin Er" yahut "Hindistan'da kurulan Nedvetü'l-Ulemâ cemiyeti başkanı Muhammed Râbi' en-Nedvî" şeklinde tanıtıcı kısa bilgiler eşliğinde isimler zikredilir.

Birinci baskının önsözünde, çalışmanın amacı, çağdaş literatürde bu mahiyette bir eserin yokluğundan kaynaklanan boşluğu doldurmakla izah edilir. Ayrıca bu başlık altında "Kur'an nedir?" sorusuna edebî bir üslupla kısaca cevap verilir. Kitabın tamamı okunduğunda, bu edebî yapının aslında kitabın genel karakterine hâkim bir biçim olduğu fark edilecektir. Art arda kullanılan sıfatlarla örülü cümlelerin sıklığı da okura, Arapça neşir geleneğiyle uyumlu bir eserle karşı karşıya olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla benzerliğin sadece kitabın tasnifiyle alakalı olmadığı, aynı zamanda dil kullanımı bakımından da Arapça neşriyatla yolunun kesiştiği söylenebilir. Bu noktada, yazarın anadilinin Arapça olmadığını ifşa etmeyecek surette akıcı ifade biçiminin, kitabın ayırt edici hususiyetlerden biri olduğunu söylemekte yarar var. Özellikle kitabın yazım serüveninden bahsedilen kısımda, yazarın yaşam tecrübesinden neşet eden özlü sözlerin samimiyetle harmanlanması, dil kullanımındaki akı-

\* Tanıtım yazısını tashih nezaketi gösteren Dr. Öğretim Üyesi Peyman Ünügür'e ve Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna'ya teşekkür ederim.

cılığın zirveye çıktığı alanlardan biridir. Kitabın ana konusunun bir fikir olarak akla ilk düşmesinden itibaren kitaba dönüşüm sürecine kadar geçen aşamaların detaylıca anlatıldığı bu kısımda, kitabın ortaya çıkışına ilham yoluyla bile olsa katkı sağlayanlara atıf yapılır. Emeğe saygı nişanesi olarak değerlendirilebilecek bu husus aynı zamanda kitabın yazıldığı çağın kitap kültürünü göstermesi bakımından da sonraki zamanlara dair veri sağlayabilir. Örneğin medresede ilim tahsiliyle başlayan hikâyenin halkaları, üniversitedeki akademisyenin lisans dersinde aklına gelenleri -diğer derse yetişmeye çalışırken cep telefonuna kabataslak kaydeden görüntüsüne ekleniyor. Her ne kadar kitabın ilk fikrî nüveleri, Suudi Arabistan'da üniversitede ders verdiği 1999-2002 yılları arasında bir saatlik sabah yürüyüşleri esnasında oluşsa da ikinci ilham, yazarı 2016 yılında üniversitede yakalamıştır. Yine yazarın, eserin muhatap kitlesini bulamayacağı yönündeki endişesini, kadim zamanlardaki "ilimde muasırılığın hicret sebebi olduğu"nu içeren tarihî anekdotlara yaslanması kitabın öyküsünün barındırdığı duygusal zemine dair işaretler taşır. Bütün bu sürecin anlatıldığı kısımlar, Türkçe akademik çalışmalarda pek alışkın olmadığımız bir içeriktir. Bu verilerden hareketle kitabın kaleme alındığı dille o dilde üretilen eser yapısı arasında bağlantı kurmak mümkündür. Uzun girizgâh ve detaylı anlatım, kitabın ilk muhataplarının muhtemelen Arap okurlar olacağı beklentisiyle de ilişkilidir. Kitabın bahtının bu noktada açık olduğunu tahmin etmek kolay. Zira Türkiye'de üretilen bilginin, Arapça üzerinden ortak bir dil vasatıyla Arapça bilen bütün okurlara açılması, bir bakıma kitabın yerele mahkûm kalmayıp evrenselliği yakalayabileceğini ihsas eder.

Kitabın hedefi çerçevesinde Kur'an ayetleri, temelde iki kısma ayrılmıştır: Kıssalar ve geçmiş kavimlerin haberlerinin anlatıldığı bağlamlarda Allah'ın peygamberlerin yahut diğer şahısların dilinden konuştuğu ayetler ve konuşanın bizatihi Allah olduğu zâfi ayetler (آیات ذاتية). Ayetlerin bu iki başlık altında tasnif edilebileceğini söyleyen yazarın odaklandığı kısım ikincisidir. Zâfi ayetlerin araştırmaya konu oluş gerekçesini izah ederken, bu ayetlerde beşere ait bir şeyin bulunmadığından, ilahî sıfatlara ve rubûbiyyetin celaline mutabık içeriğin varlığından bahseder. İnsanın ontolojik olarak kendisiyle aynı düzlemde bulunan varlığın sözünü bile tam manasıyla taklit etmekten aciz olduğu aşikârken tanrı sözünü taklit etmeye hiç muktedir olmadığı vurgulanır. Böylece azamet üslubunun, beşer kelimelerinden farklı olan ilâhî sözde açığa çıkacağı iddiası pekiştirilir.

*Uslûbu 'l-Azame fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm* adlı eser, yedi bölümden oluşur. Bunlar sırasıyla; fiillerde azamet üslubu, ilâhî sıfatlarda azamet üslubu, kıyamet sahnelerinde azamet üslubu, Aksâmü'l-Kur'ân'da azamet meselesi, sosyal işlevi ve insani değeri bakımından Kur'ânî muhtevadaki azamet, düşünce boyutu açısından Kur'ânî muhtevadaki azamet, tehdâdide azamet üslubudur. Kitabı oluşturan bu yedi ana başlıktan ilk ikisi, bazı alt başlıklara sahiptir. Örneğin

fiillerde azamet üslubunu inceleyen başlığın alt başlıkları halk, ihyâ, cömertlik ve ihsan, in'âm ve naîm, ta'zib ve azâb, va'd, vaîd ve her işin Yaradan'a dönmesi hususunda azamet şeklindedir. İlâhî sıfatların zikredilişindeki azamet üslubunu inceleyen ikinci üst başlığın alt başlıkları ise fâsılada (Kur'ân ayetlerinin son kelimesinde) zikredilen isimlerde açığa çıkan övgüyü içeren azamet, istiğnâ, hâkimiyet (المالكية), kudret, Allah'ın birliği ve ulûhiyyetinde azamet, ilm-sem'-basar'ı kapsayan azamet ve kâinatın çekip çevrilmesi hususunda azamet şeklinde tasnif edilmiştir. Her iki üst başlığın alt başlıklarıyla içerik uyumu vardır. Geriye kalan beş başlıkta ise alt başlık kullanılmamıştır. Muhtemelen bu başlıklarda ele alınan içeriğin, detay ara başlıklarda tasnif edilmesini gerektiren bir vasfı olmadığı için böyle bir yöntem izlenmiştir.

Azamet üslubunun tezahür ettiği içerik, yedi temel başlık altında ele alınmıştır. Bunların fiiller, sıfatlar, kıyamet sahneleri, aksâmu'l-Kur'an, tehdidî, sosyal ve fikrî boyutlar şeklinde sıralandığı dikkate alınrsa, iki istisna dışında tematik ağırlıklı bir tasnif göze çarpar. Fakat fiiller ve sıfatlar konularının alt başlıklarının dahi halk, ihyâ, in'âm, naîm, va'd, vaîd, kudret, istiğnâ, sem' ve basar şeklinde bölümlendirilmesi, konu eksenli tasnifin eserin bütününe egemen olduğunu gösterir. Konulu tasnifte, Allah merkezli bir dizgeden sosyal muhtevaya doğru bir seyir gözlenir. Yani azamet üslubu, Allah'ın sıfatları ve fiilleriyle irtibatlı biçimde işlenirken, ilerleyen aşamalarda toplumsal değeri açısından ve düşünsel boyutları bakımından ele alınır. Kur'an ayetlerindeki azamet üslubunun toplumsal cihet açısından incelendiği bölümde, güncel meselelere temas eden bir yaklaşım okuru karşılar. Örneğin din özgürlüğü bağlamında Bakara sûresi 256. ayeti irdeleyen yazar, İslam'ın "dinde zorlama yoktur" buyruğundan hareketle insanlara özgürlük bahsettiğinin altını çizer. Çiçek bu meyanda Sırların Bosna'da Müslüman halka yaptığı zulümlere değinir (s. 184). Ayetlerdeki azamet üslubunun toplumsal meselelerdeki yansımaları muhtelif örnekler üzerinden ortaya koyar. Mesela müşriklerin sığınma talebinden bahseden Tevbe sûresi 6. ayetle aktüel meseleler arasında irtibat kurar ve bu doğrultuda, Myanmar'da Budistlerin Müslümanlara halen uyguladıkları soykırıma işaret eder (s. 224). Bütün bu misallerden hareketle yazarın maksadının, Kur'an'ın muhteşemliğini ve yüceliğini vurgulamak olduğu anlaşılır.

Araştırmanın ana kaynağı Kur'an olması hasebiyle, uzun pasajlar halinde ayetler iktibas edilmiştir. Bu iktibaslar yer yer iki sayfaya varan uzunluğa ulaşır (s. 95-97, 154-155). Söz konusu ayetlere dipnotta işaret etmek suretiyle bunları kısaltma yoluna gitmeyen yazarın, modern dipnotlandırma sistemini nadiren kullandığı vâkidir. Bununla birlikte yararlandığı kaynaklara metin içerisinde zaman zaman atıf yaptığı tespit edilir. Mesela Âmidî, Kemâleddin Beyâdî, Kurtubî ve Âlûsî gibi âlimlerden (s. 145, 146, 181, 236) yararlandığını görmekteyiz.



Blok şeklindeki ayet alıntılarında sonraki açıklama paragrafları, genellikle soru cümlesiyle sonlanır. Mesela Tâhâ sûresinde yeryüzünün insan yaşamına elverişli yaratılmasından bahseden ayetlerdeki azamet vurgusunun peşi sıra şu sorular zikredilir: “Dağ, tepe, taş veya ağaç yarattığını iddia eden insan gördün mü hiç? Yine rahimlerde dilediği şekilde bir varlığı canlandırıp iddia eden insan gördün mü?” Okuru doğrudan hedef alan bu tür sorular kitapta sıkça zikredilir (s. 35, 39, 40, 41, 43, 55, 68, 76, 78, 86, 104, 105, 106, 108, 132, 134, 139, 155, 159, 163, 189, 213, 222, 224, 243, 247, 249, 258, 259). Beşer üslubu ile ilâhî üslubu mukayeseye dayanan bir yaklaşımın ürünü olan bu soruların yanı sıra yine aynı amaca hizmet eden ünlem işaretlerinin de sıkça kullanıldığı görülür. Bu ünlemlerin kullanıldığı bağlamlarda ise ayetlerde zikredilen ifadeler karşısında duyulan hayranlık ve coşku dikkat çeker. Nitekim “Allahu ekber! Senin şeriatının öğretilerinden daha yüce ne olabilir!” tarzındaki ifadeler (s. 41, 42, 69, 124, 137, 182, 198, 226) kitabın şekillendiği zeminin duygusal mahiyetine delalet eder. Soru ve ünlem yoğunluğundan oluşan bu biçim sadece yazarın hissiyatını yansıtmaya irca edilemez. Aynı zamanda “Şayet söylediğimizden şüphelendiysen, ayetlere kulağını aç, kalbini aç!” (s. 176) yönündeki buyurgan ifadelerde olduğu gibi ünlem ve soru işareti yoğunluklu yazım tarzı, kitabın Arapça neşriyatındaki bazı eser üretim biçimiyle benzeştiğine kanıt sayılabilir. Nitekim eserde rakamlar konusunda gösterilen hassasiyet de bu iddiayı destekler mahiyettedir. Örneğin yazar Kur’an’da yaratma anlamında kullanılan خلق, جعل, ذرأ، برأ، قدر، صور ve أنشأ gibi fiillerin her birinin kaçar defa kullanıldığının envanterini çıkarır (s. 72-73). Bunun muhtelif örnekleri farklı bağlamlarda yer alır (s. 122, 140-142). Bunlara ilaveten, sıfatlarla bezeli anlatım da duygusal anlatım tarzının etkisiyle izah edilebilir. Mesela firavunun despot, ahmak, budala ve zorba (s. 135) şeklinde sıfatlar silsilesi içerisinde tasvir edilmesi bunun göstergesidir.

Türkiye’deki akademik tefsir çalışmalarını, Arapça aracılığıyla evrensel akademik pazara sunması bakımından *Uslûbu'l-Azame fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* takdire değer bir eserdir. Kitabın konu merkezli bir eser şeklinde tasarlanıp bu çerçeveye riayet edilmesi, içerik tasnifinde konular arası uyumun gözetilmesi, kitabın azamet konusuyla alakalı ilk müstakil çalışma olduğu iddiası ve dilinin akıcılığı söz konusu eserin dikkate değer yönleridir. Bununla birlikte konuların örneklendirilmesinde güncel olaylarla irtibat kurulması, okurun dikkatini meseleye yoğunlaştırma konusunda etkilidir. Bu çalışmada ayetlerin uzun bloklar halinde iktibası yerine, ayetlerin içeriklerinin özetlenmesi daha iyi bir yol olmaz mıydı sorusu sorulabilir. Bu ikinci yolun tercihi, tefsir alanındaki pek çok çalışmada yazarın konuya hâkimiyetini ve konuyu özetleme becerisini gösterme noktasında işlevsel olsa bile, üslup tartışmalarına odakla-

nan bir içerikte pek makul bir tercih olmayacaktır. Zira üslubu, lafızlar üzerinden ele alan bir çalışmada ayetleri öncesi ve sonrasıyla zikretmek yerinde bir tutumdur.

İçtimâî-edebeî yahut dava ekolü şeklinde isimlendirilen çağdaş tefsir okullarının temsilcilerinden Seyyid Kutub ile yazarın hem muhteva hem de üslup açısından kısmî benzerlik arz ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bahsi geçen literatürü beslemesi muhtemel, muasır bir çalışma olarak *Uslûbu'l-Azame fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, alana ilgili okurların istifadesine açıktır.

*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

***Bir Endülüs Mütefekkeri İbn-i Hazm, Kolektif,***  
**Ankara: DİB Yayınları, 2016, 192 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Muhammet Ali Acar**

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı -  
Res. Asst., Sakarya University Faculty of Theology, Department of Islamic Law

aliacar@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7916-6577>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 31/08/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 22/09/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

***Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm, Kolektif, Ankara: DİB Yayınları, 2016, 192 s.***

İbn Hazm (ö. 456/1064) yaşadığı dönemin hâkim din anlayışına yönelik yoğun eleştiri ve itirazları, daha çok nasların lafzi anlamına sınırsız bağlılık ve rey karşıtlığı olarak bilinen Zâhîrîliği daha sistemli bir hale getirerek bütün İslâmî ilimlerde bir yöntem olarak uygulamaya çalışması ve bunu yaparken mantık ilminden ciddi ölçüde yararlanması bakımından üzerinde titizlikle durulması gereken önemli âlimlerdendir. Son zamanlarda İbn Hazm üzerine ülkemizde yapılan ilmi çalışmalardan biri de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan “Bir Endülüs Mütefekkiri İbn-i Hazm” isimli kitaptır.

Kitapta fıkıh usûlü, hadis, ahlak felsefesi, dinler tarihi gibi çeşitli alanlarda İbn Hazm’ın yeri ve görüşlerini inceleyen, bu alanlarda çalışma yapan akademisyenler tarafından kaleme alınmış, birbirinden bağımsız beş makale, bir metin neşri ve bir tercüme yer alıyor. Önsöz veya giriş bölümü bulunmayan kitap, arka kapak yazısından anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm’ın önemini vurgulamak ve ilim dünyasındaki bilinirliğini artırmak amacıyla yayınlanmıştır. Dolayısıyla kitabın genel okur kitlelerinden ziyade akademiye yönelik olduğu söylenebilir. Ayrıca bu eserin, Diyanet İlmi Dergi’sinin İbn Hazm ile ilgili sayısında (2014, 50/4) yer alan ‘Editörden’ başlıklı bölüm ve Arapça yazılmış bir makale dışındaki diğer çalışmaların, sadece Türkçe ve İngilizce özet bölümleri çıkartılarak kitap formatında basıldığı anlaşılmaktadır.

Kitapta ilk olarak Oğuzhan Tan’ın kaleme aldığı “İbn-i Hazm Örneğinde Kıyassız Bir Fıkıh İmkânı” başlıklı makale yer alıyor (s. 7-39). Makaleye İbn Hazm’ın görüşlerinin şekillenmesinde etkili olan ilmi, siyasi ve coğrafi unsurlara değinilerek başlanması ilgi çekicidir. Fıkıhî mezhepler içerisinde kahir ekseriyetin usûl anlayışlarında geniş veya sınırlı ölçüde kıyasa yer verdiği, kıyas karşıtlığını bir tür cehalet ve aşırılık olarak addettiğini söyleyebiliriz. İbn Hazm’ın fıkıhî kıyası şer’î bir delil olarak kabul etmemesini birçok yönüyle, sistemli bir şekilde ele alan Tan, İbn Hazm’ın kıyasa yönelik eleştirilerinin -sanıldığına aksine- akli bir temellendirmeye dayandığı sonucuna ulaşmıştır. Öyle ki İbn Hazm kıyas eleştirisinde felsefe ve mantık birikiminden büyük ölçüde yararlanmakta, zanna dayanan ve tikelden tikele ulaşma yöntemi olan fıkıhî kıyas yerine katî bilgiye dayanan, kısaca iki mukaddimeden zorunlu sonuç çıkarma yöntemi olan mantıkî kıyası teklif etmiştir. Netice itibarıyla Tan’ın makalesinden hareketle İbn Hazm’ın kıyas eleştirisinin, onun usûl anlayışı içerisinde tutarlı bir zemine oturduğu söylenebilir.

Bu makaleyi büyük ölçüde doktora tezinden faydalanarak hazırlayan yazar, çalışmada tezinin içerisinde daha önceden izah edilmiş konulara atıflar yapıyor (s. 24, 25). Ancak bu durum makalede söz konusu bölümler bulunmadığı için okuyucunun zihninde belirsizlikler oluşturuyor. Örneğin İbn Hazm’a göre fıkıhî kıyasın tâbiin asrında ortaya çıktığını belirtirken (s. 10),

ilerleyen bölümlerde, ona göre tabiîn tarafından telaffuz dahi edilmeyen ve Şâfiî'nin ashabı içerisinde ortaya çıkan kıyasın, daha sonraları Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ashabı tarafından benimsendiğini ifade ediyor (s. 19). Kronolojik olarak da sorunlu olan bu tür ifadelerle ilgili -tezin aksine- makalede herhangi bir değerlendirme yapılmadığı görülüyor. Ayrıca çalışmadaki başlıkların belirli bir tertip içerisinde numaralandırılmamış olması konunun takibini zorlaştırıyor.

Abdullah Karahan tarafından yazılan "İbn-i Hazm'ın Hadis Değerlendirme Yöntemi ve Bunun Fıkha Yansıması" başlıklı çalışmada, İbn Hazm'a göre sünnetin şer'î bir delil olarak konumu ve değeri, sıhhat açısından hadis rivayetlerinin türleri, İbn Hazm'ın hadis değerlendirme yöntemi gibi konular çeşitli yönleriyle inceleniyor (s. 41-70). Ayrıca İbn Hazm'ın hadislerle ilgili görüşlerinin fikhî meselelere yaklaşımında doğurduğu bazı sonuçlar, el-Muḥallâ'dan seçilen örnekler üzerinden izah ediliyor. Karahan'ın belirttiğine göre İbn Hazm'ın hadis ilmi açısından diğer birçok ulemadan ayrıldığı temel husus; hadisleri kaynak değeri bakımından Kur'an ile eşdeğer kabul etmesidir. Bu anlayış İbn Hazm'ın hadislere yaklaşımını büyük ölçüde ortaya koyar. Üstelik Karahan, İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in her sözünün vahiy mahsulü olduğunu belirtiyor (s. 64). Ancak İbn Hazm, Hz. Peygamber'in dünyevî işlerde şahsî kanaatine göre hüküm verdiğini kabul etmiştir (el-İḥkâm, II, 115-116, 187). Dolayısıyla İbn Hazm'ın, her hadisin vahiy olduğuna dair söylemleriyle bir şeyin helal veya haramlığına hükmetmek gibi dinle ilgili alanı kastettiğini söylemek daha temkinli bir yaklaşım olacaktır.

Karahan'ın makalesinde İbn Hazm'a göre sünnet ve hadis tanımına yer verilmediği gibi, hadis ve sünnet kavramları eş anlamlı olarak kullanılmıştır (örnek için bkz. s. 44, 64, 66). Bu durum, makalede doğrudan ifade edilmese de İbn Hazm'a göre sünnet ve hadisin aynı anlama geldiğini akla getiriyor. Ancak İbn Hazm sünneti: 'Hz. Peygamber'in lisanı yoluyla gönderilmiş şeriat' şeklinde tanımlamış (el-İḥkâm, I, 44-45), şer'î delilleri sıralarken Kur'an'dan sonra 'Allah Resûlü'nün kelamının nassı' ifadesine yer vermiştir (el-İḥkâm, I, 69). Dolayısıyla İbn Hazm sadece normatif sözlü hadisleri sünnet olarak görme eğilimindedir. Nitekim Karahan'ın da belirttiği gibi ona göre Hz. Peygamber'in sadece sözleri bağlayıcıdır, ek bir delil bulunmadıkça fiilleri örneklik, takrirleri ise sadece ibâha ifade eder (s. 52).

Enver Uysal'a ait olan "İbn-i Hazm'ın Ahlâka Dair Görüşleri" başlıklı çalışma, onun İslâm ahlâk felsefesine dair temel eseri olan Müdâvâtü'n-nüfûs'a dayanıyor (s. 71-93). Daha önceden benzer isim ve içerikle iki kez daha yayınlanmış olan makaledeki başlıkların önemli bir kısmı İbn Hazm'ın mezkûr eserinde de mevcut. Ayrıca büyük ölçüde nakillere dayalı ve betimleyici bir anlatının hâkim olduğu çalışmada sonuç kısmı da yer almıyor. Dolayısıyla çalışmanın İbn Hazm'ın klasik ahlâk ilmine yaptığı katkıyı incelemekten ziyade

Müdâvâtü'n-nüfûs isimli eseri tanıttığı görülüyor. Nitekim makalede incelenen konularda İbn Hazm'ın diğer eserlerinde yer alan bilgilere çok az sayıda atıf yapıldığı görülüyor. Bu yüzden çalışmada incelenen konularda, İbn Hazm'ın yaşlılık döneminde yazdığı mezkûr eseri ile önceki dönemlere ait eserleri arasında herhangi bir fikir değişikliği olup olmadığı tespit edilemiyor. Ayrıca makalenin giriş kısmında yer alan İbn Hazm'ın hayatı ve ilmi kişiliği ile ilgili malumata kitaptaki bilhassa ilk çalışmada daha ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir.

"Tevrat Tenkit Geleneğinin Öncüsü: İbn-i Hazm mı Spinoza mı?" başlıklı makalesinde Yasin Meral, İbn Hazm'ın Tevrat'a yönelik reddiyesinin bu tür çalışmalar içerisindeki yerini tespit ederek İbn Hazm'ı Batı'da söz konusu yazım türünün öncülerinden sayılan Spinoza (ö. 1677) ile mukayese ediyor (s. 95-114). Tartışmalı bir meseleyi merkezine alan Meral'in çalışması, İbn Hazm'ın Tevrat ve Yahudilik ile ilgili çalışmalarının, Müslüman alimlere ait aynı türdeki diğer eserler arasında temeyyüz eden yönlerini ortaya koyması bakımından ilgi çekicidir. İbn Hazm'ın el-Fasl'ı ile Spinoza'nın Tevrat'taki somut örnekler üzerinde metin kritiği yaptığı çalışmasını karşılaştırması sonucu söz konusu iki eserde birçok benzer -ve bazen neredeyse birebir aynı- ifadeyi tespit eden Meral, "İbn Hazm'ı, bugün Batı dünyasında müstakil bir ilmi disiplin olarak ele alınan Tevrat tenkit geleneğinin (Biblical Criticism) öncüsü olarak isimlendirmek hiç de abartı olmayacaktır" diyor.

"İbn-i Hazm Geleneğinde Keşfetme Aracı Olarak Aşk" başlıklı makalede ise İbn Hazm'ın aşka dair bazı görüşleri yer alıyor (115-135). Akademik olmayan bir dil ve üslubun hâkim olduğu görülen çalışmada, İbn Hazm'dan bahsederken bazı yerlerde sadece "Hazm" ifadesi kullanılıyor (s. 120, 123, 129, 45. dipnot) ve birtakım kaynaklı aktarımlara yer veriliyor (s. 121, 123). Yunus Emre, Mevlânâ, Atilla İlhan gibi farklı isimlerden alıntılar yapan yazar Aliye Çınar Köysüren, İbn Hazm'ın aşk anlayışını anlatmaktan ziyade aşkla ilgili şahsi görüşlerini İbn Hazm başta olmak üzere birtakım şair ve düşünürlerin görüşleri üzerinden bir sohbet havasında ortaya koyuyor.

Murat Serdar'ın hazırladığı "İbn-i Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlü'd-Din Yönünden Öne Çıkan Görüşleri" başlıklı çalışma, el-İhkâm'ın yazma bir nüshasında bulunup ilk defa 1975'te neşredilen ve İbn Hazm'a ait olduğu iddia edilen bir kasidenin, aslı, tercümesi ve değerlendirmesini içeriyor (s. 137-172). Yazar her ne kadar İbn Hazm'ın kelâmî görüşlerini inceleyeceğine belirtse de çalışmada kullanılan alt başlıklar büyük ölçüde fıkıh usûlü ile ilgilidir. Nitekim el-İhkâm'ın içerisinde bulunmuş olan söz konusu kaside, muteber ve fasit şer'î deliller, şer'î hükümler tasnifi, nasları anlamada yöntem, tevil, ictihad, taklit vb. konularla ilgili İbn Hazm'ın görüşlerini ihtiva ediyor. Dolayısıyla bu kasidenin İbn Hazm'ın fıkıh usulüne dair görüşlerinin mücez bir özeti mahiyetinde olduğunu söyleyebiliriz.

Kitabın son bölümünde Yusuf Türker'e ait olan "İbn Hazm'ın et-Tevkîf alâ Şârii'n-Necât bi İhtisârî't-Tarîk Adlı Risalesi" başlıklı tercüme çalışması bulunuyor (s. 173-192). Söz konusu risalede İbn Hazm'ın ulûmu'l-evâil adıyla anılan felsefe, mantık, astronomi, tıp vb. ilimler ve peygamberlik yoluyla gelen dinî ilimler hakkındaki görüşleri yer alıyor. Bu risale ayrıca Allah'ın varlığı, birliği, Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatı ve Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik gibi bir peygambere dayalı dinlerin geçerliliği hakkında İbn Hazm'ın bazı görüşlerini ihtiva ediyor. Türker, çalışmasında risalenin önemi ve muhtevası hakkında bilgiler aktarıyor, ayrıca risalede işlenen konularla ilgili İbn Hazm'ın diğer eserlerinde yer alan ilgili bölümlere bol miktarda atıfta bulunuyor.

Şekilsel açıdan bakıldığında eserde çok fazla yazım yanlışı ve anlatım bozukluğu olduğu görülüyor (13, 27, 31, 33, 37, 43, 44, 49, 58, 107, 115, 117, 120, 122, 123, 128, 129, 152, 163, 164, 182, 186). Başta başlığında olmak üzere eserin tamamında, Türkiye'deki akademik çalışmalarda yaygın kullanımdan farklı olarak İbn Hazm'ın isminin "İbn-i Hazm" şeklinde kullanılmasının tuhaf bir görüntü oluşturduğunu belirtmek gerekir. Kapsamlı bir son okuma ve editöryal süreçten geçmediği anlaşılan çalışmanın en önemli eksikliklerinden birisi, kimi zaman benzer konu ve başlıklara yer verilmiş olmasına rağmen makaleler arasında 'İbn Hazm' ortak teması haricinde bir bütünlük ve insicamın bulunmamasıdır. Kuşkusuz İbn Hazm'ın farklı alanlara dair görüş ve yönelimleri arasındaki ilişkinin tespit edilebilmesi için onun ilgili eserlerinin birlikte ve mukayeseli olarak incelenmesi gerekirdi. Kitaptaki makalelerin birbirinden habersiz olarak hazırlanması bu tür bir tespiti engelleyen temel sebeplerden birisi olarak görülebilir. Üstelik bazı yazarların, eski çalışmalarında küçük değişiklikler yaparak makalelerini hazırlamış olması, eserde külli bir İbn Hazm tasviri ortaya konulmasını daha zor bir hale getirmiştir. Öte yandan kitabın başlığında Endülüs'e yapılan vurgu kitabın içindeki çalışmalara neredeyse hiç aksetmiyor. Ensâb ilmi ve Endülüslü alimler ile ilgili müstakil çalışmaları bulunan İbn Hazm'ın kayda değer bir Endülüs tarihçisi olduğu hatırlanırsa bu hususun çalışmanın bir diğer noksanı olduğu anlaşılır.

Sonuç olarak değindiğimiz birtakım eksiklikleriyle birlikte Bir Endülüs Mütefekkeri İbn-i Hazm isimli kitabın İbn Hazm'ın önemini vurgulama ve ilim dünyası ile buluşmasına katkı sağlama amacını kısmen gerçekleştirdiği söylenebilir. İbn Hazm ile ilgili yapılacak yeni çalışmalarda İbn Hazm'ın kelam ve fıkıh başta olmak üzere İslâmî ilimler, felsefe, mantık, dil, tarih gibi çeşitli alanlardaki özgün görüşlerine daha kapsamlı ve bütüncül bir şekilde yer verilmesi bu tür amaç ve hedeflerin gerçekleşmesi açısından faydalı olacaktır.





*Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*  
*Journal of Sakarya University Faculty of Theology*

ISSN: 2146-9806 | e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 22, Sayı/Issue: 42, Yıl/Year: 2020 (Aralık/December)

**Feyza Betül KÖSE. *Cariye*. İstanbul: Endülüs Yayınları,  
2018, 173 s.**

**Değerlendiren/Reviewed by**

**Ömer Faruk Akpınar**

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
- Dr., Selçuk University Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith

omerfaruk.akpinar@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2038-4948>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 25/07/2020

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 24/08/2020

**Yayın Tarihi/Date Published:** 15/12/2020

İntihal: Bu makale, *iThenticate* yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
Plagiarism: This article has been scanned by *iThenticate* and no plagiarism detected.

Copyright © Published by Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi – Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya/Turkey.

**Feyza Betül KÖSE. *Cariye*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018, 173 s.**

Bir toplumun sosyal hayatındaki gelişim ve değişimi, belli bir toplumun veya toplumsal grubun sosyal hayatta icra ettiği rolün süreç içerisinde geçirdiği farklılaşmayı ve toplumla ilgili kavramların tarihi gelişimini takibi sağlayan sosyal tarih okumaları, tarih, sosyoloji ve siyaset bilimleri başta olmak üzere birçok alan için oldukça önemli veriler sunar. Son peygamberin tebliğ ettiği dinin ilk mensuplarının oluşturduğu toplumun muhtelif zaman ve mekanlardaki yapısını, çeşitli kesimlerini ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini incelemenin, bir diğer ifadeyle vahyin inişine şahit olan bir toplumu toplumsal ilişkiler ve sosyal dönüşüm açısından analiz etmenin, İslam tarihi başta olmak üzere Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam gibi İslamî ilimlerin doğru ve eksiksiz anlaşılmasına sağlayacağı faydanın yanı sıra Hukuk, Siyaset, Ekonomi, Tıp, Coğrafya gibi alanlar için de önemli katkılar sunacağı muhakkaktır. Bu anlamda Kur'ân'ın indiği toplumu ve ilk dönem İslam toplumunu çeşitli açılardan ele alan çalışmaların sayısının son dönemde artmış olması oldukça sevindiricidir. Bu çalışmalardan birisi İslam'a en fazla eleştiri yöneltilen meselelerden biri olan "cariyelik"i konu edinen Feyza Betül Köse'nin *Cariye* adlı kitabıdır.

Kitap, önsöz ile araştırmanın yöntem ve kaynakları hakkında bilgi verildiği bir girişten sonra giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, cariyeye kelimesinin kavramsal çerçevesi ortaya konulmuş, bu kesimi ifade için kullanılan diğer önemli sözcükler hakkında kısa kısa bilgiler verilmiştir. Ayrıca gerek kutsal metinlerde gerekse muhtelif medeniyetlere ait kanun metinlerinden hareketle cariyeliğin tarihi sınırları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Giriş kısmının devamı mahiyetindeki birinci bölümde Kur'ân'da doğrudan cariyeleri konu edinen ayetlerle hadis kitaplarında yer alan cariyelere dair rivayetlere değinilmiştir. Genel olarak köleliği konu edinen çok sayıda ayet ve rivayetin varlığına dikkat çekilmekle beraber çalışmada sadece cariyelerle alakalı bilgilere yer verilmesi, çalışmanın uzamaması ve konu bütünlüğü açısından isabetli olmuştur. Bununla birlikte sonraki iki bölüme nazaran oldukça kısa kalan bu bölümün kavram çerçevesinin belirlendiği giriş bölümünün altında değerlendirilmesi daha uygun olacaktır. Ayrıca Kur'ân'da cariyeye konusu işlenirken yazarın başta saydığı Meâric, 70/30 ayeti hakkındaki izahatın sehven unutulmuş olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.

Farklı yönleriyle cariyeye hukukunun ele alındığı ikinci bölümde, cariyeye oluş ve cariyelikten kurtuluş şekilleri, diğer bir ifadeyle cariyeye edinme ve cariyeliğin sona erme yolları ile cariyelerin sorumlulukları ve onlara verilen cezalar konusu işlenmiştir. Her ne kadar araştırmanın yöntemlerinden bahsedilirken bu bölümde en son cariyelerin hürriyetlerini elde etme yollarının işleneceği ifade edilmiş olsa da ilgili başlığın eserde cariyeye edinme şekillerinden hemen sonraya alınması konuyu takip açısından daha uygun olmuştur.

“Sosyal Hayatta Cariye” başlığını taşıyan üçüncü ve son bölümde ailenin bir ferdi olarak cariye konusu incelenmiş, cariyelerin giyim kuşamı, sosyal ve iktisadî hayata katkıları ile dinî yaşantılarına dair bilgiler verilerek günlük hayatta cariyelerin konumu, toplumun diğer fertlerinin onlara bakışı da dikkate alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kökenleri insanlık tarihinin derinliklerine uzanan cariyelik müessesesinin “Saadet asrı” olarak şöhret bulan ilk İslam toplumundaki durumunu, cariyelerin sosyal konumlarını ve toplumun diğer kesimleriyle ilişkilerini ele alan bu çalışma, sosyal tarih okumalarına önemli katkılar sunmakta ve alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazarın, çalışmanın sınırları, kaynakları ve yöntemi hakkında verdiği net malumat, eseri kıymetli kılan hususlardan biridir. Bu meyanda çalışmanın Hz. Peygamber dönemi ile sınırlandırıldığı, rivayetlere yansıyan tekil örneklerden tüm cariyeleri kapsayacak genellemelere gidilmeyeceğinin, kölelere dair nakledilen her bilginin cariyeleri de kapsayacak şekilde yorumlanmayacağı, cariyelikle ilgili sonraki dönemde kurallaşmış fikhî hükümler yerine asr-ı saadetteki uygulamalara dair rivayetlerin esas alındığının ve çalışma boyunca savunmacı bir yaklaşım yerine olguyu tespate odaklanıldığının ifade edilmesi oldukça isabetli olmuştur.

Eserinde oldukça sade, akademik bir dil kullanan yazarın, çetrefilli, anlaşılması zor ve uzun cümleler kurmaktan kaçınması çalışmanın değerini artıran hususlardandır. Genel olarak sayfa düzeni ve baskı kalitesi oldukça düzgün olan kitapta imlâ hatasının yok sayılacak kadar asgari düzeyde olması da zikredilmeye değerdir. Göze çarpan bazı yazım hataları, tashihine katkı düşüncesiyle yazının sonunda zikredilecektir.

Ondan önce, konunun iyi ve doğru anlaşılmasını sağlamak, çalışmanın daha verimli olmasını temin açısından birtakım mülahazaların zikredilmesi uygun olacaktır:

1. Öncelikle çalışmanın kaynak kullanımında bazı sıkıntılar görülmektedir. Eserde genelde ilk dönem kaynakları kullanılmakla birlikte bazen buna riayet edilmeyip ikincil kaynağın referans verildiği görülmür. Sözgelimi İbn Abbas’ın bir görüşü için Rûdânî (s.78, 108), Hz. Peygamber’in verdiği muhtelif hükümler için İbnü’l-Kayyim (s.99), Rûdânî (s.116) ve İbn Hacer (s.127) gibi muahhar eserler kaynak olarak zikredilmiş; İslam’ın ilk yıllarına dair bir rivayet için Süyûtî ve Elmalılı’nın tefsirlerine atıf yapılmış (s.139); cahiliye toplumunda kadın çalıştığına dair bilgi için Belâzürî’den önce Juynboll (s.82) kaynak gösterilmiştir. Ayrıca özellikle etimolojik analizlerin yapıldığı böylesi bir çalışmada cariye kavramının ele alındığı kısımda muhtemelen daha kapsamlı olduğu düşünülerek tercih edilen *Lisânü’l-arab* gibi muahhar sözlüklerin yanında, İbn Fâris, Cevherî, Ezherî gibi mütekaddim lügat bilginlerinin çalışmalarının da kullanılması beklenirdi. Bir diğer beklenti, yazarın konu ile doğrudan ilgili çağdaş çalışmalardan da bahsetmesidir. Söz

gelimi cariyelik denilince akla ilk gelen isimlerden Ali Rıza Demircan'ın *Kur'an ve Sünnet Işığında Cariyeler ve Sömürülen Cinsellikleri* adlı meşhur çalışması ile Jonathan Brown'ın *Slavery and Islam* adlı emek mahsulü araştırmasının en azından bir kere anılması beklenirdi.

2. Kaynaklarla ilgili bir diğer problem referans gösterilen bazı eserlere bizzat bakılmamasıdır. Mesela s.41'de yer verilen Ümmü Habîbe'nin Allah Rasûlü'nün kendisine talip olduğunu müjdeleyen cariyeye hediye vermesine dair haberin kaynağı olarak zikredilen eserlere bakılmadığı anlaşılıyor. Yazar, bu bilgi için Belâzürî, Taberî ve İbn Kesîr'i kaynak göstermiştir. Ancak İbn Kesîr'in kitabının matbu haline bakmayıp aradığı bilgiyi el-Mektebetü's-şâmîle programından kaynak vermiştir. Oysa kitabın pdf'sini açmış olsaydı, ilgili metnin programda gösterilen 4/164'te değil, bilakis 6/146'da olduğunu görecekti. Aynı şekilde yazarın Taberî'ye de bakmadığı anlaşılmaktadır. Zira zikredilen bilginin kaynağı 2/653 olması gerekirken 2/390 olarak yazılmıştır. Yazarın mezkûr programla yetindiğine dair bir diğer tespit *Müsnedü'l-Bezzâh*'ı 18 cilt olarak zikretmesi, eserin ismini bu şekilde kaydetmesi ve muhakkiki olarak tek bir isme yer vermesidir. Oysa matbu müsned, fihristlerle birlikte 20 cilde tamamlanmış ve aynı yayıncı tarafından *el-Bahru'z-zehâr* adıyla neşredilmiştir. Yazarın zikrettiği muhakkik ise bu ciltlerden sadece ilk dokuzunu tahkik etmiştir. Merak sebebiyle kontrol edilen referansların hatalı olması ve bu tür kusurlar eserdeki diğer dipnotlara itimadı da zedeler mahiyettedir.

3. Yine s.39'un sonunda "zengin ve itibarlı Arapların evlerinde şarkıcı cariyelerin bulunduğu..." ve devamında yer alan eğlence ve fuhşun bir arada olduğu mekanlarda çalışanların da cariyeler olduğu bilgilerinin kaynağı olarak gösterilen İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'indeki ifadelerin tekrar gözden geçirilmesinde fayda vardır. Çünkü söz konusu yerde cariyelik kelimesi veya buna delalet eden bir kelime geçmediği gibi, "zengin ve itibarlı Arap" ve "şarkıcı cariyelik" ifadeleri de bulunmamaktadır. Şayet rakamlarda bir hata yoksa bu bilgi ikincil kaynak olarak gösterilen *el-Mufasssal*'ın yazarına ait bir yorum olmalıdır. Aynı paragrafta yer alan "fuhuş sektöründe çalışanların tamamının cariyelik olduğu" şeklindeki oldukça iddialı bilgi de kaynak gösterilmeye ihtiyaç duymaktadır. Benzer şekilde Hz. Reyhane'nin cariyelik kalmayı tercih ettiğine dair bilginin kaynağı da zikredilmemiştir (s. 107).

4. Aynı şekilde bir doğum kontrol yöntemi olarak kullanılan azil yapmadaki en önemli sebebin, insanların cariyelikten çocuk sahibi olmak istemeyişleri olarak sunulması delillendirilmeye muhtaçtır (s.114). Yazar da bunun farkında olacak ki birkaç sayfa sonra "bazı erkekler" kaydını ilave etmiş (s.123), "en azından nadir bir uygulama olmadığı" şeklinde ihtiyatlı bir ifade kullanmıştır (s.124). Ne var ki yazarın örnek olarak

sunduğu rivayetlerin tamamının, bu uygulamanın sadece cariyelerle ilişkide tercih edildiğine dair bir sonuca götürmesi de beklenemez. Üstelik bu uygulamada ismi geçen sahabiler arasında Hz. Ebû Bekir de zikredilmiştir; ancak ilgili rivayetlerde onun adı bulunmamakta olup, aksine azli hoş görmeyenler konusunda ilk sırada o anılmıştır. Zaten yazarın kaynak olarak referansta bulunduğu İbn Ebî Şeybe, söz konusu rivayetleri sıralarken azle izin verenler ve azli hoş karşılamayan hakkında genel bab başlığı açmış ve bunlarda cariyeye-hür ayrımı yapmamıştır.

5. Cariyelerin dini yaşantılarına dair bölümde İbnü'l-Esîr'den naklen verilen Hz. Peygamber'in azatlısı Ümmü Eymen'in Habeşistan'a hicret ettiği bilgisinin (s.151) tahkik edilmediği görülmektedir. Nitekim İbn Hacer, bu hanımın Ümmü Habîbe validemizin hizmetini gören ve onunla birlikte Habeşistan'dan dönen Bereke el-Habeşiyye olduğunu, Hz. Peygamber'in hizmetkarlarından hiçbirinin Habeş yurduna hicret etmediğini belirtmiştir (7/531). Yine aynı yerde cariyelerin ibadet hayatlarına ilişkin rivayetlerin çok az olduğu söylenmiştir. Acaba cariyelerin Kur'ân öğrenmeleri, okumaları, ilimle iştiğal olmaları gibi hususlar hakkında herhangi bir bilgi bulunamadı mı? Bu konuda kitabı'z-zühhd literatürü taranarak bu kısım zenginleştirilemez miydi? Ayrıca bu kısımda cariyelerin efendilerine hizmetlerinin de başlı başına bir ibadet olduğunun vurgulanması da yerinde olacaktır.

6. Yazarın, birbiri ile çelişen rivayetleri değerlendirme yönteminden bahsederken bu tür rivayetlere özellikle hadis literatüründe rastladığını belirtmesi oldukça gariptir. Oysa hadis bilginlerinin, rivayetleri değerlendirmede isnad ve metin tenkidi metodunu geliştirerek ve hadis ilmi altında ihtilafu'l-hadîs denilen ayrı bir inceleme alanı oluşturarak çelişki gibi görünen rivayetleri doğru değerlendirme noktasında gösterdikleri başarı ve hassasiyet yadsınamaz bir gerçektir. Aksine, rivayet ilimlerine dair sair kaynaklarda yer alan, üstelik bir kısmının isnadı/kaynağı da bulunmayan bilgiler içinde çelişki arz eden durumlar daha fazla olup isnadlarının olmayışı veya isnadlarında yer alan bazı ravilerin tanınmıyor oluşu söz konusu çelişkilerin hakikate uygun çözümlenmesinde önemli engeller olarak durmaktadır. Bu hususta en masum literatür, naklettikleri bilginin kaynağını sunarak araştırmacılara derinlemesine inceleme imkânı sağlamasının yanı sıra tenkit, tercih ve değerlendirmesini kendi içinde barındıran hadis alanına ait sayılmalıdır. Ayrıca yazarın, meşhur bir cerh terimi olan "münkeru'l-hadîs" ibaresini defaatle "münkiru'l-hadîs" olarak vermesi (s.145), zayıf olarak değerlendirilen rivayetleri de "uydurulmuş" addetmesi (s.146) hadis alanına yeteri kadar hâkim olmaması veya aceleciliğinin bir işareti olarak görülebilir.

7. Yazar, kimi yerde bazı önkabullerinden kurtulabilmiş değildir. “Müfessirlerin, kendi dönemlerinde problem olan konuları diğerlerine nazaran daha ayrıntılı ele aldıkları düşünüldüğünde...” ifadesi (s.45) bunun en bariz örneğidir. Yazar, bu önkabulünden hareketle hicrî üçüncü asra kadar Müslümanların zihninde cariyenin konumuna dair bir sorun olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Oysa müfessirlerin, dönemsel olayları daha ayrıntılı işlediği yönündeki mesnetsiz iddia bir yana ilk iki asırda Taberî gibi ayrıntılı tefsir ortaya koymak şöyle dursun Kur’ân’ı baştan sona tefsir eden müfessir sayısı bile sınırlıdır. Bu dönemdeki tefsirlerin büyük kısmının lafız eksenli ve lügavî tarzda olduğu, yani sadece anlaşılmayan ibareleri açıklamaya mebni olduğu tefsir tarihi bilginleri tarafından tespit edilmiş durumdadır. Üstelik yazar, tefsir izahlarının Taberî (ö.310/923) ile birlikte genişlemeye başladığına dikkat çekmek suretiyle müfessirlerin diğer bilginlere nazaran daha geniş izahatta bulduklarına dair iddiasını da nakzetmiş olmaktadır. Yazarın Taberî’den sonra zikrettiği müfessir ise 671/1273 vefat tarihli Kurtubî’dir. Kurtubî tefsirinin özellikle cariyelik hukukuna dair bilgiler verdiğini bizzat yazarın kendisi zikretmektedir. Halbuki yazarın, bizzat kendisinin de birden fazla yerde kaynak olarak kullandığı, ayetlerin iniş sebeplerini bir araya getirerek dönemin sosyal yapısı ve toplumsal ilişkileri hakkında epeyce malumat içeren esbab-ı nüzul eserlerinden bahsetmesi, dönemsel problemleri çokça içermesi bakımından da fıkıh ve ale’l-ebvâb tasnif edilmiş hadis eserlerini zikretmesi bekle-nirdi.

8. 130. sayfadaki mut’a uygulaması ile alakalı zikredilen örneğin, herhangi bir tarihlendirme yapılmadan “bedel karşılığı yapılan zina” adedilmesi de sanki birtakım önkabul veya acelecilikten kaynaklanan yorum hatası sayılmalıdır. Zira önceki dönemden kalma bir adet olan mut’a, bu süre zarfında sahabe arasında da maruf bir uygulama olup daha sonra yasaklanmıştır. Ayrıca zikredilen hadisede savaşta esir edildikten sonra ganimet hakkı olarak iki sahabinin hissesine düşmüş, artık cariye konumunda olan biri söz konusudur. Bu durumda milki iki kişinin elinde bulunan bir cariye ile maliklerden birinin münasebeti gündeme gelmiş olmaktadır. Rivayetten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber’in olaya müdahalesi de mut’anın yasaklanmasına yöneliktir.

9. Yazar giriş kısmında “tekil örneklerden tüm cariyeleri kapsayacak genellemelere gidilmeyeceği”ni belirtmiş olsa da s. 142’de sözünü ettiği bazı rivayetlerden hareketle düğün, bayram ve çeşitli merasimlerde cariyelerin şarkı söylemesine izin verildiğine dair genellemeye gitmiştir. Çalışmanın sonuç kısmında da tekrarlanan böylesi bir yargıda bulunabilmek için mezkûr rivayetlerin tesettür emrinden önce mi sonra mı olduğunun araştırılması, sahabenin benzer durumlardaki tutumlarının

incelenmesi, rivayetlerin sıhhat açısından analiz edilip ne gibi hüküm içerdiklerinin tahkik edilmesi (mesela hür kadınların şarkı söylemesi ile cariyelerin söylemesi arasında hüküm açısından bir fark olup olmadığı tetkik edilmesi) beklenirdi. Çalışmanın hacminin uzamaması ve konunun dağılmaması, bu beklentilerin önüne geçmiş olmalıdır. Ne var ki yazar aynı gayeyi cariyelerin şarkı söylemesinin yasaklandığına dair rivayetleri ele alırken takip etmeyip, bu konudaki rivayetlerin isnad analizini yaparak ravileri arasında zayıf ravi bulunanlarına işaret etmiştir (s.144-145). Üstelik bu konudaki bazı rivayetlerin hadis alimleri tarafından sahih bulunmadıklarını aslında bir hadisçi olmayan Mısırlı âlim Muhammed Gazalî'yi (ö.1996) referans göstererek belirtmiş, akabinde ise kendi kanaatini "ilgili nakillerin sonraki dönemde uydu- rmuş oldukları" şeklinde açıklamış, bunu da cariyeye sayısının sonraki dönemde artmasıyla toplumun bazı kesimlerinin endişeye kapılmasına bağlamıştır (s.146).

10. Yazar defaten cariyelik meselesinin bugünün değil gerçekleştiği dönemin şartlarıyla değerlendirilmesi gereğine ve bu konuda savunmacı veya eleştirel bakışın kimseye fayda sağlamayacağına dikkat çekmekle beraber cariyeye edinmenin temelini savaşların oluşturduğu gerçeğine - kanaatimize göre- yeteri kadar vurgu yapmamıştır. Böylesi bir çalışmada eksiklik olarak görülebilecek olan asr-ı saadette cari olan bu savaş ahkamı ile günümüzde uygulanan savaş hukukunun toplumsal sonuçları açısından mukayese edilmemesi bu sebeple olmalıdır. Oysa hiçbir sınır tanımayan günümüz harplerinde kadın ve çocukların durumu ile esirlere yapılan muameleler düşünüldüğünde İslam'ın uygulama ve tavsiyeleri ile şekillenen kölelik/cariyelik hukukunun oldukça yerinde olduğu daha net anlaşılacaktır. Bu ayrıntı dikkate alındığında, yazarın sonuç kısmında yer alan cariyeye sınıfının "günümüz toplumlarında aynı şekilde ve kabul edilebilir bir yer edinmeyeceğine" ve "dünyanın gelişmiş bölgelerinde makul karşılanmayacağına" ilişkin kat'î düşüncesi belki yumuşayacaktır. Bununla birlikte batılı ressamların kendi algı ve hayal dünyasında resmettikleri harem tablolarının cariyeye algısının şekillenmesinde oldukça etkili olduğu tespiti önemlidir.

11. Yine, yazarın, genel anlamda köle ve esirler için de geçerli olmasına karşın cariyelere yönelik tutumun onların his ve duygularının yok sayılmasına sebebiyet verdiğini ön plana çıkarması (s.161), meseleye duygusal yaklaşımın bir sonucu sayılmalıdır. Tenkit yöneltmesine rağmen yazarın bu meseleye dair bir çözüm önerisinde bulunmaması da çalışmayı eksik kılan hususlardandır. Ek olarak cariyeye ile köle arasında toplumsal statü, hukuk, sosyal ve dini yaşantı vb. hususlar bakımından fark olup olmadığının da böylesi bir araştırmada yer alması, eserden istifadeyi arttıracaktır.

12. Yazarın, “İslam’ın toplumsal algı ve uygulamalar konusunda toplumun durumunu dikkate aldığı ve kırılmalara yol açacak müdahalelerde bulunmadığı” şeklindeki ifadesi de yeniden gözden geçirilmeye muhtaçtır. Nitekim İslam, özellikle kadınları ilgilendiren nikah, talak, mu’ta, çok evlilik, miras gibi toplumu ve toplumsal yapıyı bizzat ilgilendiren birçok meselede mevcut uygulamaları tümüyle geçersiz kılan kat’i hükümler getirmiş ve bu durum ilk muhataplar tarafından gayet hüsn-i kabul ile karşılanmıştır.

13. Cariye kavramının incelendiği böylesi bir çalışmada cariyeye kelimesi analiz edilirken köle olsun veya olmasın “genç kız”ı (Türkçedeki “carı” sözcüğü buradan gelmiştir) ifade etmek için kullanıldığına işaret edilmesi güzel olurdu. Kelimenin bu anlamı göz ardı edildiğinde Allah Rasûlü’nün, bir savaşta esir alınan Hâtem-i Tâî’nin kızına hitaben kullandığı “Ey Cârîye!” ifadesinde (s.67) “genç kız” manasının kastedilmiş olmasının daha makul olduğu düşünülmüdü. Çünkü mezkûr hanım, her ne kadar savaşta esir edilmiş olsa da henüz kimsenin mülküne verilmeden, yani cariyeye olmadan salıverilmiştir. Aynı şekilde s.146’daki “fidye yoluyla cariyeye üzerinden kazanç sağlandığı” ifadesi de pek uygun gözükmemektedir. Zira fidye, esir karşılığında talep edilmekteydi. Bu durum sadece savaş esirleri için söz konusu olur. Böyle bir kimseyi doğrudan “cariye” olarak nitelenmek acelecilik sayılmalıdır. Bunun yanı sıra cârîye kelimesi ile isim olarak da kullanılan Cüveyriye sözcüğü arasındaki ilişkiden bahsedilmesi ve asr-ı saadet toplumunda bu iki kelimenin kaç yaşındaki kızlar için kullanıldığının ipuçlarının yakalanması çalışmaya değer katardı.

Ayrıca eserde, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kur’ân meallerinden alındığı belirtilen ayet iktibaslarında “bazılarının meallerinde düzeltmelere gidildiği” ifadesinin “tasarruflarda bulunuldu” şeklinde verilmesi daha uygun düşecektir (s.20). Keza hakkında her okuyucunun bilgisinin olmayacağı “Rabbînik Yahudilik” (s.29), “İsin” şehri (s.32), “Ur sülalesi” (s.32) hakkında kısa bilgi verilmesi, ayrıca esede geçen özel isim ve kavramlara dair bir fihrist hazırlanması okuyucuya kolaylık sağlayacaktır.

Son olarak “Kütübü Sitte” (s. 18), “Abdurrezak” (s. 18), “emektedir” (s.31), “merviyât” (s. 59), “kocalarından” (s.50), fırsat (s.67), “etiler” (s.87), “mahellelerinden” (s.88), “ayetiyle” (s.159) kelimelerinin yazımının gözden geçirilmesi; “Taberî’nin Târîhu’t-Taberî’si” yerine “Taberî’nin Târîh’i” (s. 19), “Abdullah b. Halat” yerine “Abdullah b. Hatal” (s.139), “kaydı şartta” yerine “kayıt ve şartta” veya “kayd u şartta” (s.157) yazılması, kitaptaki imlâ kusurlarını giderecektir. Özel isimlerinin yazımında “ed-Dürrü’l-mensûr” yerine “Dürrü’l-mensûr” veya Ebu’l-Ferec el-İsfehânî” yerine “Ebu’l-Ferec İsfehânî” (s.139), “el-Mu’cemu’l-evsat” yerine “Mu’cemu’l-evsat” (s.142), “Ali b. el-Medînî” yerine “Ali b. Medînî” (s.145) gibi örneklerde lam-ı tariflerin gözden



kaçması ve Bahreyn’de bulunan “Adevlâ” köyünün adının kaynak olarak da kullanılmış olan *Mu’cemu’l-buldân’a* dikkatli bakılmadan “Adveli” şeklinde; “Ubeydullah b. Zahr” isminin “Ubeydullah b. Zuhar” şeklinde okunması da eserin kıymetini gölgelemektedir.

Tespiti yapılabildiğinde çalışmanın folklorik kıymetini artıracak hususlardan biri de cariye ediniminde cariyenin mevcut isminin değiştirilip değiştirilmediği meselesidir. Acaba bir şahıs henüz satın aldığı cariyesine yeni bir isim veriyor muydu, yoksa isimler değişmeden kalıyor muydu? Kaynaklarda cariyelerin isimlerinin zikredilmemesinin sebeplerinden biri olarak bu husus düşünülebilir mi? Hz. Peygamber’in bazı azatlılarına beş-altı, hatta daha fazla isim atfedilmesinde bunun izleri bulunabilir mi? Asr-ı saadette yaşayan cariyelere dair bir liste oluşturulamaz mı? Yine cariyelerin para kazanmak için icra ettikleri işler olarak yalnızca beş fiilin zikredilmesi (s.149) acaba başka işlerle uğraşmıyorlar mıydı? şeklinde bir soruyu zihne getirmektedir. Ücretli çiftçilik, terzilik, hemşirelik, ebelik, hayvan bakımı, su tedarigi, çamaşır yıkama, ziynet ve süs eşyası üretimi, askeri seferlere katılma, elçilik gibi hizmetlere dair herhangi bir bilgiye acaba ulaşamadı mı? Araştırmanın geliştirilerek bu ve benzeri sorulara yanıt aranması, eseri daha kıymetli hale getirecektir.

Zikredilen bu hususlar bir tarafa Köse’nin küçük hacimli bu başarılı çalışması, sade dili, akademik üslubu ve sistematigi açısından lisansüstü öğrenciler başta olmak üzere İslami ilimler alanı araştırmacılarına tavsiye edilebilir. Kitabın yanı sıra yazarı ile kitap üzerine yapılan 25.04.2018 tarihli söyleşinin (<http://www.siyerarastirmalari.com/3068.html>) de görülmesi istifadeyi artıracaktır. Bununla birlikte asr-ı saadet hakkında sosyal tarih okuması yapılırken vahyin inmeye devam ettiğinin, dolayısıyla bir uygulamanın sonradan yasaklanma veya serbest bırakılma veyahut da şeklinde bazı düzenlemelere gidilme ihtimalinin daima akılda tutulması son derece önemlidir. Herhangi bir hatalı veya eksik yargıda bulunmamak için böylesi araştırmalarda rivayet kaynaklarının yanı sıra meseleleri daha bütüncül ve sistematik işleyen fıkıh literatürünün mutlaka kullanılması tavsiye edilmelidir.



## İNDEKS

(Cilt: 22, Sayı: 41-42, Yıl: 2020)

- Azizova, Elnura. "Ebû Mihnef'ten Ebû İshâk el-İsferâyîni'ye Arapça Bir Maktelin Anatomisi: *Nûru'l-'Ayn fî Meşhedî'l-Hüseyn* Üzerine Bazı Tespitler / *From Abû Mihnaf to Abû Ishâq al-Isfarâinî Analysis of an Arabic Maqal: Some Notes on Nûr al-'Ayn fî Mashhad al-Husayn*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 315-341.
- Colaliyeva, Cazgül. "Bağımsızlık Yıllarında Kırgızistan Okullarında Din Dersi Denemeleri ve Son Dönemdeki Gelişmeler / *Attempts to Introduce Religion Courses in Schools of Kyrgyzstan in the Years of Independence and Latest Developments*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 173-196.
- Çelik, Abdullah. "Erken Dönemde Kitaplarını İmhâ Eden Hadisçiler ve Bunun Hadis İlmine Etkileri / *Muhaddiths Who Destroyed Their Books and Its Influences on Hadith Science*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 373-400.
- Çiçek, Mehmet - Yazıcı, Burhan. "Edirnevî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn* Adlı Eserinin Tefsir Tabakat Literatüründeki Yeri / *The Place of Edirnevî's Tabaqât al-Mufassirîn in Tafsir Tabaqât Literature*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 115-142.
- Düzgüner, Sevde - Martı, Huriye. "Aile İçi Şiddetin Önleyicisi Olarak İslam'ın Merhamet Temelli Aile Modeli / *Compassion-Based Family Model of Islam as a Preventative of Domestic Violence*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 457-482.
- Hatun, Doğan - Yılmaz, Murat. "Religiosity and Public Attitudes toward Abortion among Turkish Adults: From an Islamic Perspective / *Türk Yetişkinlerin Dindarlığı ve Kürtaja Yönelik Toplumsal Tutumları: İslami Perspektiften*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 433-456.
- Işık, Zehra. "Dinî Grup Mensubu Kadınların Kadın Algısı ve Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Düşüncelerinin İncelenmesi: İsmailağa Cemaati Örneği / *An Analysis of Women Member of the Religious Group's Thoughts and Perception of Women and Gender Roles: The Case of Ismailaga Community*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 483-510.
- Kadayıf, Bahtiyar. "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış / *A Look at al-Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 143-171.
- Kaya Aitaori, Semra. "Bir Tarihî Roman İncelemesi: Binsâlim Himmîş'in el-'Allâme Romanında İbn Haldûn / *A Review on a Historical Novel: Ibn Khaldûn According to Bensâlem Himmich's al-'Allâma (The Polymath)*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 197-225.

- Kaymaz, Yunus. "Yeniden Yorumlanan Medeniyet: Mordecai M. Kaplan ve Yahudilik / *Reinterpreted Civilization: Mordecai M. Kaplan and Judaism*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 29-56.
- Memiş, Mehmet. "Hattat Hâfız Sâim Özel'in Hayatı, Mesleği ve Eserleri / *Life, Profession and Works of Calligrapher Hâfız Sâim Özel*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 401-432.
- Özdemir, Mücahit - Lila, Nazan. "Katılım Bankacılığında Kullanılan Yatırım Vekaleti Hesaplarının Fıkhi ve İktisadi Tahlili / *Islamic Jurisprudence and Economic Analysis of the Wakāla Investment Accounts in Participation Banking*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 343-372.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. "Seyahat Özgürlüğünün Anlamlandırılması Bağlamında Seyahat Kavramının Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden Analizi / *Analysis of the Concept of Travel (Tourism) from the Quranic Perspective in the Context of Understanding the Freedom of Travel According to Islamic Law*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 511-538.
- Terzi, Günay - Bilen, Mahmut. "Türkiye'de Zekâtın Kurumsallaşması ve Diyanet Personelinin Bakış Açısı Hakkında Bir Araştırma (Kocaeli Örneği) / *A Research on the Institutionalization of Zakat in Turkey and Religious Staff's Perspective (Kocaeli Example)*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 81-114.
- Yıldız, Tuba. "Bir Katl Davası Işığında Cebel-i Lübnan'da Tanzimat Hukukunun Dürzi Kimliğine Yansımaları / *The Reflection of the Tanzimat Law on Druze Identity in Mount Lebanon in the Light of a Murder Case*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 227-245.
- Yılmaz, Saim - Sazak, Ömer. "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945) / *The Emergence of Dâr al-Khilâfa in East Baghdad and Palaces Built There (279-334/892-945)*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 285-313.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhîk Niteliği / *The Quality of Tashkîk of the Concept of Being in Ibn Sînâ and Mullâ Şadrâ*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 57-80.
- Yücedoğru, Zeynep. "Kitâb-ı Mukaddes'in Şahit-Metinleri Olarak Testimonia Collections: Tanıtım ve Değerlendirme / *Testimonia Collections as the Bible's Testimonial Texts: An Introduction and Survey*". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/41 (2020), 1-28.

## Etik Kuralları

### Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

### Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

### **Editörler**

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

## Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

### Yayın İlkeleri

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

### Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda **TDV İslam Ansiklopedisi (DIA)** imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası **ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi** ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte **8000 kelimeyi** geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.  
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>



## **Ethical Principles**

### **Authors**

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by SAUFD, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

### **Referees**

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

### **Editorial Board**

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

**Journal of Sakarya University Faculty of Theology**  
**(SAUIFD) Editorial Principles**

1. SAUIFD aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. SAUIFD that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. SAUIFD reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. SAUIFD does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.
14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.
15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to the Faculty of Theology of Sakarya University.
16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of SAUIFD.

## Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *SAUIFD* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
  - Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm.
  - Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
  - Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk.
  - Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see  
<http://dergipark.gov.tr/sakaifd/writing-rules>