

ISSN: 2148-3728
e-ISSN: 2148-9750
Cilt/Vol. 8, Sayı/No. 2, 2021

• BEÜ
**İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University



8/2



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BULENT ECEVIT UNIVERSITY

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)

Cilt 8
Volume 8

Sayı 2
Number 2

Yıl 2021
Year 2021

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

Tel: (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

E-posta / E-mail: beunilahiyyatdergi@gmail.com

Ağ Adresi / Web Adress: <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sitede bulunan tüm içerikler lisans koşulları altında yayımlamak şartıyla paylaşılabilir, kopyalanabilir, gayri-ticari olarak çoğaltıp dağıtılabilir, ancak içeriği hiçbir şekilde değiştirilemez.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University is licensed by Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. The content of the website may be non-commercially shared, copied, distributed under the terms and conditions of Creative Commons 4.0 (CC BY-NC-ND) licence; yet the content of publications cannot be changed in any way.

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Mustafa ÇUFALI

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAĞI

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Öğr. Gör. Dr. Reyhan Erdoğan BAŞARAN

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Dr. Mustafa DİKMEN

Arş. Gör. Salih ERDEN

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Bursa Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

Sakarya Üniversitesi

Doç. Dr. Harun SAVUT

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Murat AKIN

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Nuran ÇETİN

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAĞI

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

Kocaeli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KÖSE

Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Celal TÜRER

Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

Karabük Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Oliver LEAMAN

Kentucky Üniversitesi

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Harun SAVUT

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Hasan MEYDAN

Sakarya Üniversitesi

Doç. Dr. Murat AKIN

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Doç. Dr. Saim KAYADİBİ

Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

Akdeniz Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Hakem Kurulu / Referee Board

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit Universty uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ULAKBİM TR DİZİN: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE: Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL: (Kabul / Accepted: 15/12/2019)
	SOBIAD: Sosyal Bilimler Atfı Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	ASOS: Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	İSAM: İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı ISAM: Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	EUROPUB: Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	BASE: Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul / Accepted: 04.09. 2020)
	RESEARCH BİB: Academic Resource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	KAYNAKÇA İNFO: Türkiye Kaynakça Info (Kabul / Accepted: 02.09.2020)
	NELİTİ: Indonesia's Research Repository (Kabul / Accepted: 08.09.2020)
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul / Accepted: 12.09.2020)
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 15.09.2020)
	ISI: International Scientific Indexing (Kabul / Accepted: 17.09.2020)
	SJIF: Scientific Journal Impact Factor (Kabul / Accepted: 23.09.2020)
	EBSCO (CEEAS): Central & Eastern European Academic Source (Kabul / Accepted: 18.11.2020)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Editörden / *From the Editor*

VII

Araştırma Makaleleri / *Research Articles*

- Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi
The Names Taught to Adam: Origin of the Language in Islamic Sciences, Importance of the Language in Modern Sciences
Ferruh KAHRAMAN 355-384
- Kızılbaşlıkla İtham Edilen Bir Nakîbü'l-Eşrâf Seyyid Mahmut Efendi'nin Hayatı ve Şeceresi
The Life and Pedigree of Sayyid Mahmut Efendi: A Naqîb Al-Ashrâf Accused of Being A Qizilbash
Ayhan IŞIK 385-410
- İslam Hukukunda Cezalandırmada Gözetilmesi Gereken Esaslar
Principles to be Observed in Punishment in Islamic Law
Üveys ATEŞ 411-434
- Kur'an'ın Sosyal Medya Sorumluluğu Bağlamında Yorumlanabilecek Müdahaleleri
Qur'an's Interventions Being Commented in the Context of Social Media Ethics
Bayram AYHAN 435-456
- Din Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları: Çorum Örneği
Attitudes of Religious Officials towards Gender Roles: The Case of Çorum
Nihayet Kübra KİRAZ, Yakup ÇOŞTU 457-489
- Bir Âlimin Tefsir Notları: Bulkinî'nin Ta'lik'i
Commentary Notes of a Scholar: Bulkinî's Ta'lik
Harun SAVUT 491-516
- The Mobility in the Ottoman Higher Education - I: The 'Cerr' as a Madrasa Student's Activity
Osmanlı Yükseköğretiminde Hareketlilik - I: Medrese Öğrenci Aktivitesi Olarak 'Cerr'
Murat ÇELİK 517-537
- Yabancılaşma ve İbn Haldun'un İlgili Tespitleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Bakış
A Comparative View on Alienation and Ibn Khaldun's Related Detections
Mustafa ÖZDEMİR 539-558

- Morfolojik Açıdan Arap Dilinde İlhâk Olgusu **559-578**
The Phenomenon of Annexation in the Arabic Language in Morphological Terms
Fatih ULUGÖL
- Renan Konferansı ve Nâmık Kemal'in Müdâfaanâme'sinin Oryantalist İddialar Bağlamında Değerlendirilmesi **579-604**
Evaluation of Renan's Conference and Nâmık Kemal's Müdâfaanâme in the Context of Orientalist Claims
Yusuf KABAKCI
- Faize Alternatif Bir Finansman Aracı Olarak Karz-ı Hasen Yerine Zekât **605-621**
Zakât Instead of Qarz-ı Hasan As Alternative Finance Tool to Interest
Enver Osman KAAAN

Editörden

Değerli okurlar,

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yeni sayısını sizlere takdim etmenin mutluluğunu yaşıyoruz. Önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da İslâmi İlimler, Din ve Sosyal Bilimler alanında gerek tecrübeli akademisyenlerin gerekse yeni araştırmacıların kaliteli, zengin ve özenle hazırlanmış içeriklerini sizlere aktarmaya devam etmekteyiz.

Dergimize gönderilen çalışmalar, yayın ilkelerimiz gereği özgünlük, etik kurallara uygunluk, amaç-kapsam yeterliliği gibi kriterler üzerinden incelenmiş, en az iki olmak üzere çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutulmuştur. Yayın Kurulumuzun da dahil olduğu son değerlendirme aşamasını geçen çalışmalar yayına kabul edilmiştir. Bu dönem sayımızda birbirinden ilgi çekici konularıyla biri İngilizce olmak üzere on bir özgün araştırma makalesi sizlerin ilgi, merak ve takdirlerine sunulmuştur.

Akademik dergi yayıncılığı birçoğumuzun takdir edeceği gibi iyi bir ekip çalışması gerektirir. Yayın hayatının 8. yılını doldurmak üzere olan dergimiz de nispeten küçük fakat bir o kadar güçlü, gayretli ve yeni bir ekiple yoluna devam etmektedir. Burada özel ve ayrıcalıklı bir teşekkür, dergimizin alan editörleri Dr. Öğr. Üyesi Halil Ortakçı, Dr. Mustafa Dikmen, Dr. Reyhan Erdoğan Başaran, Arş. Gör. Fatmanur Dikmen, Arş. Gör. Adem Görmüş ve Arş. Gör. Salih Erden ve İngilizce dil editörümüz Sümeyye Yağan'ın hakkıdır. Dergimizin bu sayısına çalışmalarıyla katkıda bulunan tüm yazarlarımıza ve akademik yayıncılıkta en fazla emek veren fakat en az karşılığı gören kıymetli hakemlerimize de ayrıca teşekkür ederiz.

Son olarak, dergimizin bulunduğu yere gelmesinde emekleri olan önceki editörlerimize ve beni editörlük görevine uygun gören ve dergimizle ilgili her türlü hususta desteklerini esirgemeyen dekanımız Prof. Dr. Seyfullah KARA Hocama teşekkür ederim.

Bir sonraki sayımızda yine dolu bir içerikle görüşmek üzere, iyi okumalar dilerim.

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü
Zonguldak/TÜRKİYE
z.yucedogru@beun.edu.tr

Hız. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi

The Names Taught to Adam: Origin of the Language in Islamic Sciences, Importance of the Language in Modern Sciences

Ferruh KAHRAMAN

Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islam Sciences
İzmir, Turkey
ferruh.kahraman@deu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5104-8325

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 14 Eylül / September 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 26 Ekim / October 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 355-384

Atıf / Cite as

Kahraman, Ferruh. "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 355-384.

Doi: 10.33460/beuifd.975088

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Çalışmanın konusu Hz. Âdem'e öğretilen isimler ve bu isimlerin dille ilişkisidir. Problemi ise Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin dil olup olmadığıdır. İslâm âlimleri ta'limü'l-esmâya üç türlü yorum getirmiştir ki bunlar; varlığın isimleri, insanın kabiliyeti ve insanın konuşma özelliği dildir. Bu çalışmada ta'limü'l-esmâya getirilen üçüncü görüş yani insanın dil üretme becerisi üzerinde durulacaktır. Ehl-i Sünnete göre Yüce Allah isimlerle Hz. Âdem'e ilk dil olan köken dili öğretmiş; insanlar da tarihsel süreç içerisinde bu dilden diğer dilleri türetmişlerdir. Mu'tezile'ye göre ise Hz. Âdem'e öğretilen isimlerden kasıt insana dil oluşturma kabiliyetinin verilmesidir. Buna göre Ehl-i Sünnet, ilk dilin ilâhî bildirimle öğretildiğini savunarak tevkifiliği; Mu'tezile ise uzlaşılıyla oluştuğunu söyleyerek ıstılâhiliği savunmuştur. Dilin tevkîfi ve ıstılâhî olduğuna dair tartışmaları ilk yazılı kaynaklarda görmekle beraber günümüz felsefe, toplum ve dil bilimlerinde de bu tartışma devam etmektedir. Çalışmada İslâm âlimlerinin görüşlerini tespit etmede tefsirci, kelâmcı, filozof ve dilcilerin görüşleri ele alınırken toplum bilimlerinde sosyolog, psikolog, filolog ve filozofların görüşlerine yer verilmiştir. İslâm âlimleri; isimler ve dil

konusuna yaratılış teorisine göre yaklaşmışlar; insanın konuşmasını ta'limü'l-esmâ âyeti ve mürâdifleri bağlamında değerlendirmişlerdir. Modern bilim insanları ise dili doğalcılık ve uzlaşî teorisine göre açıklamışlardır. Çalışmanın önemi, dilin mahiyeti ve kökeninin İslâm âlimleri ile modern bilim insanlarının görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesidir. Amacı ise ta'limü'l-esmâ âyetini dille ilişkilendiren İslâm âlimlerinin nakli açıklamalarının geçerliliğini modern bilimlerin somut verileriyle mukayese etmektir. Araştırma sonucunda görülmüştür ki alanı ne olursa olsun seküler tüm toplum bilim paradigmaları dil üzerinde durmuşlar ve teorilerini dil etrafında şekillendirmişlerdir. Bu da isimlerden haber vermekle meleklerin hayran kaldığı Hz. Âdem'in ve insanın üstün konumunu ortaya koymakta; isimleri dille açıklayan İslâm âlimlerinin tevillerinde ne kadar haklı olduklarını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âdem, Dil, Dilbilim, Köken, Toplum, Tevkîfî, İstîlâhî.

Abstract: The subject of the study is the names taught to Prophet Adam and their relationship with the language. Its problem is whether the names taught to Prophet Adam are languages. Islamic scholars have brought three types of interpretations to ta'limü'l-asmâ/the names taught to Adam, which are the names of being, the ability of man and the ability of man to speak. In the present study, the third opinion brought to the names taught to Adam, that is, the ability of a person to produce language will be focused on. According to the Ahl al-Sunnah, Almighty Allah taught Prophet Adam the language of origin, which is the first language; people also derived other languages from this language in the historical process. According to Mu'tazila, from the names taught to Prophet Adam, the intention is to give man the ability to create a language; according to them, languages are created by man's own ability. Accordingly, Ahl al-Sunnah defended tevkîfî/taught by God, arguing that the first language was taught by divine notification, and Mu'tezile defended istîlâhî/humans learned by themselves, saying that it was formed by compromise. Although discussions about the tevkîfî and istîlâhî of language are seen in the first written sources, the discussion continues in today's Philosophy, Social and Linguistic Sciences. In determining the views of Islamic scholars, the views of commentator, theologian, philosophers and linguists are included in the study; while the views of sociologists, psychologists, philologists and philosophers are included in the social sciences. Islamic scholars; they approached the subject of names and language in the course of the theory of creation; they evaluated the speech of man in the context of the verse of the names taught to Adam and synonyms. Modern scientists, on the other hand, have explained the language according to the theory of naturalism and compromise. The importance of the study is that the nature and origin of language is examined by the views of Islamic and modern scientists. The present study aims to test the validity of the explanations of the Scriptures of Islamic scholars who associate the verse of the names taught to Adam / with language with the concrete data of modern sciences. As a result of the research, it has been shown that all secular social science paradigms, regardless of their field, have focused on language and shaped their theories around language. This Is A Prophet that the Angels admire by reporting on the names. It reveals the superior position of Adam and man whom the Angels admire, also shows how justified the Islamic scholars who explain the names in language are in their comment.

Keywords: Tafsîr, Adam, Language, Linguistic, Origin, Society, Tevkîfî, İstîlâhî.

Giriş

Dil; İslâmî ilimler ile modern bilimlerde¹ üzerinde durulan önemli bir konu, insanî bir özellik ve toplumsal bir kurumdur. Zira dil; bir yandan Yüce Allah'ın ilim, kudret ve tasarrufuna işaret ederken diğer yandan da insanın iradesi, yeteneği ve fiillerine işaret etmektedir. Hatta benlik, toplumsal yapı ve kültür dille oluşmaktadır. Bu nedenle hem İslâmî ilimlerde hem de modern bilimlerde dil merkezi önemini korumuştur. Ancak her iki bilim paradigması dile farklı yaklaşmış; tefsirciler, kelamcılar ve İslâm felsefecileri meseleyi dilin mahiyeti ve kökeni üzerinden değerlendirmişlerdir. Modern bilim insanları ise dilin önemi üzerinde durmuşlar; dili toplumsal bir kurum, benliğin inşacı, insanlar arası etkileşim aracı, toplumsal bir olgu ve bir kültür unsuru olarak açıklamışlardır.

İslâmî ilimler içerisinde dilin mahiyeti ve kökeni; ta'limü'l-esmâ olarak adlandırılan "Âdem'e isimleri öğretti" âyeti bağlamında şekillenmiştir.² Beşerî sorumluluk ve peygamberlik dil üzerine inşa edilmiş;³ ilâhî emir ve nehiyler dille ifade edilmiş;⁴ Yüce Allah dille anılmış;⁵ Kur'ân dille indirilmiş⁶ ve Hz. İsa gibi bazı peygamberlere kelâmullah lakabı verilmiştir.⁷ İslâmî kutsal metinlerin dile önem vermesi Müslümanları dil çalışmalarına sevk etmiştir. Dil üzerine çalışmalar yapan âlimlerin çoğunluğu dilin önemli insanî bir özellik olduğunu ve Hz. Âdem'e ilâhî olarak öğretildiğini belirtmişlerdir. Öğretilen bu dilin hangisi olduğu konusunda ihtilaf eden ulemâ, genel olarak tercihini kadîm Arapçadan yana kullanmıştır.⁸ Âlimler içerisinde Süryanice diyenler olsa da Arapça ile Süryanice kadîm Arapçadan doğmuş dillerdir. İnsanoğlu Mekke'den tüm dünyaya yayılmaya başladığında kuzeye, Mezopotamya'ya ve Bilâdü's-Şâm'a yerleşenler Süryanice gibi kadîm Arapçanın farklı lehçelerini kullanmaya başlamışlar; güneye ve Yemen tarafına yerleşenler ise kadîm Arapçaya bağlı kalarak günümüze kadar varlığını devam ettirmişlerdir. Bazı âlimler de Hz. Âdem'e tüm dillerin tevkîfi olarak öğretildiğini iddia etmişlerdir.⁹ Ancak bu görüşü, tüm diller için değil de bütün dillerin kökeni olan kadîm Arapça olarak anlamak daha mantıklıdır. Zira bir insanın, tarihin başlangıcında tüm dilleri bilmesinin bir anlamı yoktur. Tüm diller ifadesini insanın dil

1 İlim ile bilim birbirini yerine kullanılsa da teknik olarak aralarında fark vardır. "İlim" alanı fark etmeksizin İslâmî bir yöntemle yaratıcıya gönderme yapan düzenli bir bilgi dizgesi iken "bilim" din ve yaratıcının pek önemli olmadığı, sadece olguları açıklamaya dayalı bir bilgi anlayışıdır. Zira ülkemizde seküler yaklaşıma geçmeden önce ilim tabiri kullanılırken modernleşmeyle beraber bilim ibaresi kullanılmıştır. Çalışmada bu teknik farka dikkat etmekle beraber örfî kullanımında olduğu gibi bazen birbirini yerine de kullanılmıştır. "İlim"in tanımı için bk. Ali b. Muhammed Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1321/1905), 1/209-213; "Bilim"ın tanımı için bk. Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Notos Yayınları, 2019) 28.

2 el-Bakara 2/31.

3 İbrâhim 14/4.

4 Ebü Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-firaki'n-nâciye* (Beirut: Dârü'l-Afâk Şâmîle, 1977), 332.

5 Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *İştikaku esmâillah*, Thk. Abdul Hüseyin Mübarek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 88.

6 el-Beled 90/9.; er-Rûm 30/22.

7 Âl-i İmrân 3/45, en-Nisâ 4/171.

8 Kadîm Arapçaya günümüzde Sâmi dili denilmektedir.

9 Luay Hatem Yağoob, "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 391, 392.

oluşturma özelliği olarak anlamak daha uygundur. Muhtemelen Hz. Âdem'e bir dil öğretilmiş; insan da Yüce Allah'ın kendisine verdiği üstün özelliklerle tarihsel süreçte ve doğal olarak bu dilden diğer dilleri oluşturmuştur. Bu İslâmî görüşün bir benzeri Ahd-i Atîk ile Babil mitolojilerinde de geçmektedir. Ahd-i Atîk'teki bir bilgiye göre tanrı insanlara belli isimler takdir etmiş; insanlar ise bunu beğenmeyerek kendilerine yeni isimler vermişlerdir.¹⁰ İslâmî açıdan ise isimleri beğenme diye bir şey yoktur. İslâm'da insana isimlerin verilmesi; insanın dil ve kültür üreticisi bir varlık olduğunun açıklamasıdır.¹¹

Felsefî düşüncede ise dilin nerede ve nasıl ortaya çıktığı ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır.¹² Herakletios (M.Ö. 475) dilin tevkîfî/ilâhî/ilhâmî olduğunu ifade etmiştir.¹³ Sokrates (M.Ö. 399) mekik-marangoz örneğinden hareketle nesnelere uygun ismi, erbabının vermesi gerektiğini savunmuş ve görüşünü Homeros'tan alıntılarla desteklemiştir.¹⁴ Sokrates bu açıklamalarıyla dil konusunda uzlaşmacılık görüşüne yakın bir tutum sergilemiştir. Platon da (M.Ö. 347) dil konusuna değinmiş; isimleri düşüncelerin taşıyıcısı olarak kabul etmiş; isim ile nesnenin aynı şey olup olmadığını tartışmıştır.¹⁵ Platon isimleri; doğalcılık ve uzlaşmacılık görüşleri etrafında iki farklı bakış açısıyla ele almıştır. Doğalcılık kuramına göre isimler; varlığın adları olup onun özünü alakalı şeylerdir.¹⁶ Platon, hocası Sokrates'le dillerin doğal olup olmadığı meselesini tartışmış; tercihini uzlaşmacılıktan yana kullanmıştır. Uzlaşmacılık görüşüne göre isimler insanlar arası sözleşmenin bir sonucudur. İnsanlar tarihin bilinmeyen bir döneminde varlıklara isimler vermiş; bu isimler de varlıkların adları olmuştur.¹⁷ Tarihsel süreç içerisinde de insanlar bu isimler üzerinde değişiklik yapmışlardır. Platon'a göre insanlar, isimler üzerinde değişiklik yapma özelliğine sahip olsalar da bu işi diyalektik düşünceye sahip filozoflara veya sanatçılara bırakmak en doğrusudur. Aristoteles (M.Ö. 322) ise sözleşmeyle oluşan isimlerin varlıkları ne kadar temsil edip etmediğini tartışmış; duyuların varlığı algılaması ile anlamların zihinde oluşmasının tüm insanlarda aynı olduğunu belirtmiş; ancak adlandırmanın toplumdaki topluma değiştiğini söylemiştir. Dilin kökeni konularına da değinen Aristoteles, Platon gibi muvâda'/sözleşme/ıstılâhilîlik yaklaşımını tercih etmiştir.¹⁸ Yine başka bir Yunan filozofu Demokritos (M.Ö. 370) da ıstılâhilîliği kabul etmiş; nesnelere isimlendirilmesinde toplumsal uzlaşmaya vurgu yapmıştır.¹⁹

10 *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Yaratılış 2/19-20.

11 bk. Ferruh Kahraman, "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi", *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/2 (Kasım/2020).

12 Merih Zillioğlu, *İletişim Nedir?* (İstanbul: Cem yayınları, 1996), 123-126.

13 Aktaran. Mustafa Sâdık er-Râfî, *Târîhu edebî'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1999), 57.

14 Plato, "Cratylus", *Complete Works*, 388e-392c.

15 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: TDK, 2003), 1/55-57.

16 Plato, "Cratylus", *Complete Works: Dijital Edition*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 384a, 387c-d, 435d-e.

17 Plato, "Cratylus", *Complete Works*, 384d-e.

18 Aristotle, "De Interpretatione", *Complete Works: Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 16a 26-29.

19 Dilin farklı paradigmalara ve dönemlere açısından analizi için bk. Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi: Hz. Âdem'in Dili* (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2009), 1-209.

Modern dönemde ise dile farklı yaklaşımlar olmuş; klasik dönemden farklı dil teorileri geliştirilmiştir. Wittgenstein (ö. 1951) dilin toplumsal yönü üzerinde durmuş; dilin zihinsel olmaktan ziyade toplumsal hayatın içerisinde gözlemlenmesi ve simgelerle öğrenildiğini belirtmiştir.²⁰ Foucault (ö. 1984) dil, söylem ve iktidar üzerinde durmuş; bireylerin söylemle inşa edildiğini ve kontrol edildiğini ifade etmiştir. Foucault'ya göre maddî ve manevî herhangi bir şeye sahip olmak aslında dile ve söyleme sahip olmaktır.²¹ Bunun yanında Wilhelm von Humboldt, (ö. 1835) Nöldeke (ö. 1930) Bloomfield, (ö. 1949) ve Chomsky gibi dilbiliminde yetkin bilim insanları yetişmiştir. Saussure, (ö. 1913) Sapir, (ö. 1939) Jakobson, (ö. 1982) ve Umberto Eco (ö. 2016) gibi araştırmacılar ise daha çok dil teorileriyle meşhur olmuşlardır.²² Bu çalışmada ise İslâm âlimleri ile modern bilim adamlarının dil konusundaki görüşleri karşılaştırılmıştır. Konunun sınırlılığında dolayı İslâmî ilimler içerisinde tefsir, kelâm ve felsefe alanında öne çıkan âlimlerin görüşleri değerlendirilirken modern bilimlerde ise daha çok sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve kültür tarihi alanındaki bilim insanlarının çalışmalarına müracaat edilmiştir. Böylece İslâm ile modern iki farklı bilimsel paradigmanın dile yaklaşımları mukayese edilmiş; tefsirci, kelimci, sosyolog ve psikolog gibi bilim insanlarının dil nosyonları açıklanmaya çalışılmıştır.

1. İslâmî İlimlerde Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler ve Dil

İslâmî ilimlerin özgün gelişimi içerisinde Ebû Osman Câhız (ö. 255/869) ve Ebû Hasan eş-Şi'rî (ö. 324/933) gibi âlimler ilk defa köken dil üzerinde durmuşlar; köken dilin tevkîfî ve Arapça olduğunu savunmuşlardır.²³ Daha sonra İbn Fârîs (ö. 395/1004) Hz. Âdem'in konuştuğu dili sorgulamış; dillerin çeşitlenmesi konusunda görüş bildirmiş ve tevkîfiliği savunmuştur.²⁴ İlerleyen süreçte dilciler; köken dilin nasıl ortaya çıktığı konusunda tevkîflik, doğalcılık ve istilâhîlik olmak üzere üç farklı bakış açısına sahip olmuşlardır. Doğayı taklit anlamına gelen doğalcılık yaklaşımı İbn Cinnî (ö. 392/1002) tarafından kabul görürken²⁵ istilâhîlik ise Mu'tezilîler tarafından kabul görmüştür.²⁶

Kelâmcılar meseleye Allah'ın isimleri etrafında yaklaşmışlar; tevkîflik, istilâhîlik ve tevakkuf olmak üzere farklı boyutlardan değerlendirmişlerdir.²⁷ Felsefeciler de isimleri bir başka boyut olarak kabul edilebilecek meleke teorisi bağlamında ele almışlardır.²⁸ İsim ve dil konusunda Ehl-i Sünnet daha çok tevkîfiliği; Mu'tezile ise beşerî uzlaşığı; filozoflar da meleke kuramını savunsalar da bunu genellemek indirgemeci bir bakış açısı olacaktır. Zira Ehl-i Sünnet, tevkîfiliği savunurken dildeki ilâhî lütfâ; Mu'tezile istilâhîlikle beşerî iradeye vurgu yapmakta; felsefeciler

20 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanit (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006), 10-70.

21 Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* (New York: Random House, 1972), 138.

22 bk. Zeynel Kiran – Ayşe Kiran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 201-289.

23 Râfî, *Târihu edebi'l-Arab*, 57.

24 Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/13.

25 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1376/1956), 1/69-73.

26 Râfî, *Târihu edebi'l-Arab*, 63.

27 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/319-321; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabîratü'l-edille fi üsûlî'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003), 1/474.

28 Ebu Nasr el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 75.

ise meleke yaklaşımıyla aklî ve istidlâlî ameliyeyi öne çıkarmaktadırlar. Diğer yandan Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve meşşâîler belli bir ekolün adıdır. Bu ekoller çok sayıda bireylerden oluştuğu için grup içi farklılıkların olması ve karşıt görüşleri kabul eden âlimlerin de olması çok tabiidir. Mesela tevkîlîği savunan Neseî (ö. 508/1115) istilâhîliği de ihmal etmemiş; ilk dilden sonraki dilleri insanların sözleşme ile oluşturduğunu belirtmiştir.²⁹ Cüveynî (ö. 478/1085) Yüce Allah'ın isimleri ve dilin tevkîfî yönü üzerinde durmuş; daha sonraki dillerin bu kök dilden sözcük ve sîğaların türetilmesiyle oluştuğunu ifade etmiştir.³⁰ Çocukların ana-babası ve çevresinden dil öğrenmesini delil gösteren Cüveynî; dil, benlik ve sosyalleşme arasındaki ilişkiye de dikkat çekmiştir.³¹ Onun tevkîfî ve istilâhî açıklamalarına bakıldığında Hz. Âdem'e öğretilen ilk dilin ilâhî; diğerlerinin ise beşerî olduğu anlaşılır. Sonraki nesillerde ana-baba ve toplum tarafından gerçekleştirilen benlik ve toplumsallaşma; Hz. Âdem'de bizzat Yüce Allah tarafından gerçekleştirilmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) dil ve isim konusunu Yüce Allah'ın isimleri bağlamında açıklamış; kök dilin tevkîfî; diğer dillerin ise bu kök dilden türetilildiğini kabul etmiştir.³² Gazzâlî'ye göre Yüce Allah insanları dil oluşturma kabiliyetiyle birlikte yaratmıştır ki mevcut durum da bunu ispatlamaktadır.³³ Bu sebeple dillerin başlangıçta ilâhî yönü olsa da sonrasında beşerî yönünü kabul etmek gerekir. Gazzâlî *el-Mustasfâ* adlı eserinde dille ilgili üç görüşten bahsettikten sonra bunların her üçünün de aklen mümkün olduğunu söylemiştir. İlk dilin tevkîfîliğini savunan Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283) gibi âlimler de dilin beşerî yönünü ihmal etmemişlerdir.³⁴ Müfessirler ise Hz. Âdem'e öğretilen isimleri, varlığın adları, insanın konuşma melekesi dil ve kültür üretme (yeryüzünü imâr ve islâh) özelliği olarak yorumlamışlardır.³⁵

1.1. Müfessirlere Göre Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler

İslâmî ilimler içerisinde isimler ve dil konusu, müfessirler tarafından ta'lîmü'l-esmâ âyeti bağlamında ele alınmıştır. İlk dönem müfessirlerinden Katâde (ö. 117/735) ve Hasan Basrî (ö. 110/728) isimleri "at, katır, deve, cin ve diğer varlıkların adı olarak açıklamışlardır.³⁶ Bir başka rivayette de Katâde ve Dahhâk'ın (ö. 105/723) ta'lîmü'l-esmâ yı; insanların, hayvanların, kara, dağ ve deniz gibi pek çok varlığın adı olarak açıkladığı belirtilmektedir.³⁷ Mücâhid (ö. 103/721) isimlerin "karga ve güvercin gibi tüm varlıkların adları" olduğunu; Said b. Cübeyr (ö. 94/713) de "deve, inek, koyun gibi evcil hayvanların adları" olduğunu belirtmiştir. Said b. Ma'bed (ö.

29 Neseî, *Tabîratü'l-edille fi üsûli'd-dîn*, 1/474.

30 Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Said Temîm (Beirut: Müesseseti'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416), 46.

31 Soner Gündüzöz, *Arapça'da Kelime Türetimi*, (Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yayıncılık, 2005), 244.

32 Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 1/180-182; Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâi'hâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/23.

33 Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ fi şerhi meâni esmâillahi'l-hüsnâ*, thk. Bessam Abdulvahab el-Camî, (Kıbrıs: el-Cıfan ve'l-Cabi, 1987), 7-10.

34 Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/18.

35 Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih* (Beirut: Dârü'l-Cilî'l-Cedid, 1413), 1/31; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara* (Arabistan: Dârü İbn Cevzî, 1423), 1/119.

36 İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/252.

37 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 1/98.

150/767) ise İbn Abbâs'tan (ö. 68/688) rivayetle isimleri "insanın düşünme, konuşma potansiyeli ile iletişim vasıtası olan kelimeler olduğunu söylemiştir.³⁸ Buna göre isimler; insandaki dil, konuşma potansiyeli ve düşünme özelliğidir. Nitekim Yüce Allah, Hz. Âdem'e ruhundan üflemiş; ona düşünme, iletişim ve yaratıcılık yeteneği vermiştir.³⁹ Bu yetenek, insana potansiyel olarak verilmiştir. Bu potansiyel; ona isimlerin öğretilmesiyle işlerlik kazanmıştır. İnsanın düşünme özelliğinin olması; onun gelişmiş bir sinir sistemi ile kuvvetli bir zihne sahip olması anlamına da gelmektedir. Bu nedenle ta'lîmü'l-esmâ 'dan önceki âyette insanın halifelîğinden bahsedilmiştir.⁴⁰ Halifelik insanın diğer varlıklara hükümlan olmasıdır. Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre bir varlığın halife olabilmesi için zihin, dil, düşünme ve yaratıcılık gibi bazı özelliklere sahip olması gerekir ki başta kendi olmak üzere varlıklarla ilgili tasarruflarda bulunabilsin. İsimler sadece varlığın adlarına değil insanın potansiyeli olan dile, dille konuşmaya, muhakeme yapmaya, düşünmeye, doğayı dönüştürmeye ve yaratıcılığa da vurgu yapmakta; insanının potansiyelini ortaya çıkaran unsurlara işaret etmektedir. Bu unsurlar da insana ilâhî bir bildirimle/tevkîfi olarak öğretilmiştir. İsimlerin öğretilmesi Hz. Âdem'le beraber başlamış; tarihsel süreç içerisinde çeşitlenerek ve genişleyerek pek çok dilin oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁴¹ M. Ali es-Sabûni ve onu takip eden bazı âlimlere göre isimlerin insanın kültür üreticisi olmasına, yeryüzünü imara ve varlıklardan yararlanmayı öğrenmesine de işaret etmektedir.⁴² Mahmud el-Hicâzî de bu minvalde insanın kültürel bir varlık olmasına; dünyayı imar ve islah görevinin ona verilmesine işaret ettiğini belirtmiştir.⁴³ Buna göre isimler insana öğretilen tüm varlığın adları ile kültür üretmesi ve doğayı dönüştürmesi anlamlarına gelmektedir. İslâm ilim tarihi içerisinde tefsirden sonra kelâm ilminde de isimler konusuna sıkça değinilmiştir.

1.2. Kelâmcılara Göre Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler

Kelâmcılar arasında ilk dil veya köken dil konusu tevkîfilik, istilâhîlik ve tevekkuf etrafında şekillenmiştir. İlk dil konusunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları tercihlerini genel olarak tevkîfilik yönünde kullanmışlardır.⁴⁴ Eş'arî (ö. 324-935) ilk dilin Yüce Allah'ın rahmetinin bir tecellisi olarak ilâhî bildirimle/tevkîfi olarak öğretildiğini belirtmiştir.⁴⁵ Eş'arî, bu görüşüyle istilâhîliği iddia eden hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303-916) karşıt bir görüş benimsemiştir. Eş'arî dilin kökeninin aslında tevkîfi; fer'de ise kıyas ve istilâhî olabileceğini söylemiştir.⁴⁶ Mâtürîdî de

38 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/252; Ferruh Kahraman, "Hazreti Âdem'e Öğretilen İsimler: İnsanoğlunun Gerçek Mahiyetinin Tezâhürü", *Balikesir İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2020), 42, 43.

39 Kâdî Nasîrüddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431/2011), 1/51.

40 el-Bakara 2/30.

41 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk: Fatıma Yûsuf el-Haymî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 1/34

42 Sâbüni, *Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara*, 1/119.

43 Hicâzî, *et-Tefsîru'l-vâdih*, 1/31.

44 Geniş bilgi için bk. Hamdullah Arvas, "Kelâm'da "Ta'lîm-i Esmâ": Dil Teorileri Bağlamında İlahî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi", *Kader* 18/2 (Aralık 2020), 505-515.

45 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 2/396; Eş'arî'nin görüşleri için bk. Muhammed b. Hasan b. İbn Furek, *Mücerred maklâtî's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987).

46 Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân* (Amman: Dârü'l-Beşir, 1996), 75-76.

dilin üstün konumuna vurgu yaparak ilâhî bir yönünün olduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Ona göre pek çok özelliğin ve evrensel değerlerin insana ilâhî olarak bildirildiği gibi dil de ilâhî olarak peygamberler vasıtasıyla insanlara öğretilmiştir.⁴⁸ Neseî (ö. 508/1115) ise meseleye daha ayrıntılı yaklaşım köken dil ile daha sonraki dillere değinmiştir. Onun açıklamalarına göre köken dil ilâhî olarak öğretilmiş; diğer diller ise bu dilden insanlar tarafından sözleşmeye dayalı olarak geliştirilmiştir.⁴⁹ Bâkîllânî ise daha geniş bir açıklamayla sadece konuşma dilinin değil; jest, mimik ve işaret dillerinin bile tevkîfî olarak öğretildiğini savunmuştur.⁵⁰ Bakîllânî, Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin mahiyeti konusunda âlimler arasında görüş ayrılığı olduğunu belirtmiş; bazı âlimlerin isimleri "dil", bazılarının da "akıl sahibi varlıkların isimleri öğrenme yetisi" olarak açıkladıklarını belirtmiştir. Zira isimler meleklerle bir sınav esnasında arz edilmiştir. Bu isimlerin kapsamı ise âyette geçen *küllehâ* ibaresinden hareketle tüm cins ve tür olmak üzere varlığın adlarıdır. Ta'limü'l-*esmâ*, hakiki anlamı ile düşünüldüğünde, Yüce Allah'ın, Hz. Âdem'e kainatta deneyimlenen varlıkların tikel bilgilerini ve tümel değerlerini öğretmesi anlamına gelmektedir. Buna göre bütün diller, Hz. Âdem'e cevher ve arazları ile birlikte öğretilmiş; ilmi gelişmeler için de nazar ve istidlâl ilminin yolları gösterilmiştir. Nazar ve istidlâl ilmiyle insanlar varlıklara yeni isimler vermişlerdir. İnsanların varlıklara yeni isimler vermesi de dilin ıstîlâhî yönünün olduğunu göstermektedir.⁵¹ Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre Ehl-i Sünnet kelâmcılarının sözleşmeyi inkâr etmemekle birlikte daha çok tevkîfilik üzerinde yoğunlaştıkları söylenebilir. İbn Hazm (ö. 456/1064) da dillerin kökeni ve inşasında tevkîfilîği savunmuştur.⁵² Ona göre ilk insanların ilâhî bir lütuf olmadan kendi başlarına bir dil oluşturması çok zordur.⁵³

Mu'tezile dilin insanlar tarafından inşa edildiğini ve toplumsal sözleşmeye/ıstîlâha dayandığını savunmuştur. Mu'tezilenin ıstîlâh kuramı, Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşü etrafında şekillense de⁵⁴ onların bu görüşleri, Kur'ân'daki ta'limü'l-*esmâ* âyetinden ziyade Tevrât'a daha yakındır. Zira Kur'ân'da Hz. Âdem'e isimlerin Yüce Allah tarafından öğretildiği bilgisi yer alırken⁵⁵ Tevrât'ta Hz. Âdem'in isimleri tanrının emriyle bizzat kendisinin koyduğu belirtilir.⁵⁶ Muhtemelen Mu'tezile bu konuda klasik kaynakların aksine Tevrât'tan etkilenmiştir. Bazı kaynaklarda Ebû Ali el-Cübbâî ve onu takip eden bazı Mu'tezilîlerin tevkîfilîği benimsediği bilgisi yer alsa da sıfatlar ve ilâhî kelâm konusunda Mu'tezile ıstîlâhîliği savunmuştur.⁵⁷ İbn Teymiyye'ye göre Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) köken dil başta olmak üzere insanların konuştuğu tüm dillerin toplumsal sözleşme ile

47 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1980), 99, 114, 125, 315.

48 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 180.

49 Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/474.

50 Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/319-321.

51 Geniş bilgi için bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/319-324.

52 Sa'düddin Mesû'd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyr (Kum: yy, 1371), 1/61-63

53 Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihal*, (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1975), 1/31; 2/126 .

54 Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/175; 550; Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir (Beirut: Müessesetür-Risâle, 1997), 1/58, 63-64.

55 el-Bakara 2/31.

56 Kitâb-ı Mukaddes, Yaratılış 02/19-20.

57 Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 2/396.

oluşturduğunu kabul etmiştir.⁵⁸ Daha sonra bu görüş pek çok Mu'tezilî tarafından savunulmuştur.⁵⁹ Mu'tezilenin savunduğu istilâhîlik teorisinin insanın iradesi ve halku'l-Kur'ân'la da irtibatı vardır.⁶⁰

Ehl-i Sünnetin sadece tevkîfliği; Mu'tezilenin de sadece istilâhîliği savunduğunu düşünmek indirgemeci bir değerlendirme olacaktır. Pek çok Ehl-i Sünnetten ilim adamı, istilâhîliği reddetmediği gibi Mu'tezilîler de tamamen tevkîfliği reddetmemektedirler. Nitekim Mu'tezilenin Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesini mucize olarak kabul etmesi ilk dilin tevkîfi olduğu anlamına gelmektedir.⁶¹ Kaynaklarda ayrıca genel kabulün aksine Mu'tezileden de bir grubun tevkîfliği savunduğu bilgisi yer almaktadır.⁶²

1.3. Felsefecilere Göre Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler

Fârâbî (ö. 339/950) dil konusunda meleke teorisini benimsemiştir. Tevkîflik ve istilâhîlikten farklı olarak meleke teorisi, insandaki dil kabiliyeti ile dil potansiyeline işaret eder. Bu teori belli ölçüde müfessirler tarafından da savunulmuştur.⁶³ Meleke teorisine göre insanlarda diğer varlıklardan farklı olarak potansiyel bir dil kapasitesi vardır. İnsanlar bu potansiyeli kullanarak önce dilin harfleri ile seslerini oluşturur. Harfler ve seslerin birleşmesinden sonra lafızlar meydana gelir. İnsanlar tarihin bilinmeyen bir zamanında varlıkları tanımlamak için birtakım ses ve lafızlar kullanmışlardır; o lafızlar diğer insanlar tarafından tekrar edilerek bazı varlıkların adları olmuştur. Bu önce birkaç kişiyle başlamış; sema/işitme yolu ve nüfusun artışıyla birlikte pek çok insanla paylaşılmaya devam etmiştir. Daha sonra akrabaların ve kabilenin geneline yayılan bu lafızlar; uluslaşmayla beraber bir milletin dili haline gelmiştir. Milletin dili, büyüklüğün bir sonucu olarak ağız, şive ve lehçe gibi diyalektiklere ayrılmıştır.⁶⁴ Fârâbî'ye göre diller oluşurken önce güneş, ay, gök, yıldız ve yer gibi daha dikkat çekici varlıkların adları; sonra diğer varlıkların adları ortaya çıkmıştır. Zira âyette belirtildiği üzere varlıktan haber verme işi isimlerle başlamıştır. İş, eylem ve oluşlar da isimler arasında bağlantı kurmuş ve fiiller ortaya çıkmıştır. Fiilleri; sanatsal ve ahlâkî melekeler, bunları mantıkî çıkarım ve akıl yürütmeler takip etmiştir. Mantıkî çıkarım ve akıl yürütmeler de yeni bilgilere ulaşmayı sağlamıştır. Böylece ilim ve teknoloji (âletler ve pratik sanatlarda) ilerleme sağlanmış; her ilerleme yeni isim ve kavramlar ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle dil, sürekli bir gelişme ve değişme göstermektedir.⁶⁵ Fârâbî'nin bu görüşleri insanın yetenek ve potansiyeline işaret etmektedir. İnsanda yetenek ve potansiyel elbette vardır. Önemli olan bu yetenek ve potansiyelin üzerine ilk dilin inşasıdır. Hz. Âdem

58 İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, 75-76.

59 Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*, thk. İbrâhim Ebyarî (Kahire: Dârü'l-Mısıriyye, 1958), 7/101; Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 2/396; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/24.

60 Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân anî'l-metâin* (Beyrut: Dârü'n-Nahde, ts.), 21-22.

61 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *Edebü'd-din ve'd-dünya* (Dimeşk: Dârü'l-İbni'l-Kesir, 2008), 92.

62 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 7/101.

63 Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/252.

64 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 76; İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü: fesahtat, belâgat, meânî, beyân ve bedî'* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 11.

65 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 76; Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Mehmet Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945), 25.

de Yüce Allah'tan vahiy aldığına ve Rab'le iletişim kurduğuna göre onun bir dili olmalıdır. Bu dil, âyetlerden anlaşıldığına göre tevkîfî olarak öğretilmiştir.⁶⁶

İbn Haldûn (ö. 808/1406) da meleke teorisine yakın görüşler ortaya koymuştur.⁶⁷ İbn Haldûn, dili; düşünce etrafında ve insilâh kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre Yüce Allah'ın insana öğrettiği bir kök dil vardır ve insanlar da uzlaşısı sonucu bu kök dilden diğer dilleri oluşturmuştur. İnsanoğlunun maddî ve manevî pek çok özelliği vardır. Özellikle manevî yönü onun yaratıcı yönünü oluşturmaktadır.⁶⁸ İnsanın bu manevî yönünde bil'l-kuvve ve bi'l-fiil'den oluşan melekiyet özelliği vardır.⁶⁹ İnsanı diğer canlılardan farklı kılan özellik, onun beşerî yönünden ziyade insanî ve melekî yönüdür.⁷⁰ İnsanın manevî yönünde bulunan "nefs-i natika bi'l-kuvve"; duyuların nesnelere algılaması, kavraması ve akılla yorumlanmasıyla bi'l-fiil haline dönüşmekte; idrak, akıl ve düşünme aşamalarından sonra konuşma ortaya çıkmaktadır.⁷¹ İbn Haldûn'a göre insandaki dil melekesi süreç isteyen bir özelliktir.⁷² Toplumlar yaşadıkları coğrafyaya ve ihtiyaçlarına göre farklı kelimeler türetmiş ve diller oluşmuştur.⁷³ Râzî ve İsfereyîni (ö. 418/1027) gibi âlimlerin değerlendirmelerine bakıldığında, bunların da meleke teorisi üzerinde durduğu ve görüşlerini daha çok tevkîfî-istilâhî birlikteliğiyle açıkladığı söylenebilir.⁷⁴

Modern bilimler içerisinde Chomsky'nin potansiyel dil teorisi de meleke yaklaşımına benzemektedir. Potansiyel teoriye göre dilin temel gramer kuralları bütün insanlar tarafından ortak olarak kullanılmaktadır.⁷⁵ İnsanlarda yaratılıştan gelen bir dil yetisi vardır. İnsanlar dil yetisi konusunda aynı veya benzer fitrî özelliklere sahiptir; değişen ise sadece kelime ve sembollerdir. Chomsky'nin bu açıklamaları Fârâbî ve İbn Haldûn'un meleke teorisini akla getirmektedir. Dolayısıyla potansiyel dil teorisi aslında Chomsky'den önce meleke yaklaşımı adı altında Fârâbî ve İbn Haldûn tarafından hatta kelimacılar tarafından oluşturulmuştur.

2. Modern Bilimlerde Dil

Modern bilimler doğa ve toplum bilimleriyle temayüz etmiştir. Toplum bilimleri; insanı, tarihi ve toplumu inceleyen bilimlerin genel adıdır. Dilin kökeni ve yapısı konusunda birey ve toplumu inceleyen modern bilimler de toplum bilimleri kapsamına girmektedir. Batı'daki felsefi gelenekler ve bilimsel yöntemler toplum bilimlerini farklı şekillerde adlandırmışlardır. Örneğin pozitif gelenek, toplum bilimlerini, sosyal bilimler; hermenötik tin bilimleri, yeni Kantçılık kültür bilimleri;

66 Âyetler için bk. el-Bakara, 2/31; Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/171; er-Rûm 30/22; el-Beled 90/9.

67 Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/851.

68 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/286, 289, 773, 889.

69 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/1014.

70 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/1014.

71 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/461, 1/300.

72 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/1003.

73 İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/851.

74 Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/21.

75 Aktaran. John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 43.

Marksist gelenek ise tarih bilimleri olarak adlandırmıştır.⁷⁶ Dolayısıyla bu çalışmada toplum bilimleri tabiriyle bireyi ve toplumu çeşitli boyutlarıyla inceleyen bilimler kastedilmiştir. Bunun yanında toplum bilimlerinin bir parçası olan psikanaliz ve semiyoloji gibi bilimlerin de dil yaklaşımlarına değinilmiştir.

Platon ve Aristoteles gibi filozoflar dilin toplumsal sözleşmeyle kurulduğunu savunmuşlar; dilin gündelik hayatta ve siyasette kullanımı üzerinde durmuşlardır. Heraklitos ise Sünnî kelimcilerle müfessirler gibi dilin tevkifi olduğunu kabul etmiştir. Sofistler ise dili bir sistem olarak görmüşler; dil ve dilbilimsel konularla ilgilenmişler, dili, nesnelere doğasını açıklamak ve betimlemekten ziyade insanların duygularına hitap etmek ve onları yönlendirmek için kullanmışlardır. Demokritos dili, insanın iç dünyasındaki seslerin somutlaşmış hali olarak açıklamış ve ıstılâhiliği savunmuştur. Buna göre dil; insanın bilinçsiz sesler çıkarımı ve anlatımı iken daha sonra anlam kazanmıştır. Bu görüş Darwin'in teorisinin temelini oluşturmuş; dilin gelişimi konusunda belli varsayımlar yapmış ancak o, insanlarda ve hayvanlarda bulunan dilin duygusal kısmını açıklayamamıştır. Bazı bilim adamları dilin çığlık benzeri seslerden oluştuğunu iddia ederken bazıları da öznelin dışsallaştırılmasıyla oluşan nesnelleşme olduğunu söylemişlerdir.⁷⁷

Platon, tevkifliliği eleştirmiş; böyle bir iddianın dillere kutsallık ve üstünlük sağlama çabasından kaynaklandığını söylemiştir.⁷⁸ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise bu iddialara karşı çıkararak Allah'ın kâinatı altı günde yarattıktan sonra arşına çekildiğini ve bu evrede Arapça gibi dilleri oluşturduğunu söylemiştir. İnsan yaratıldıktan sonra da bu diller; Hz. Âdem'e ve ilk insanlara öğretilmiştir.⁷⁹ Bu nedenle İbn Teymiyye, ilâhî olması sebebiyle Arapçanın diğer dillerden daha üstün olduğunu belirtmiş; ancak diğer diller ıstılâhî olsa bile onların da önemli olduğunu vurgulamıştır. Zira ona göre diller birbirine benzediği için ortak bir özelliğe sahiptir. Şekil olarak dillerin ortak bir mevzuatı/grameri olmasa da insanların dil konuşması ve bu kabiliyete sahip olmaları dilin kökeninin tevkifi olduğuna işaret etmektedir.⁸⁰ Modern dönemde ise Batılılardan Jacques Ellul (ö. 1994) Müslüman âlimler gibi köken dil konularına değinmiş; Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e isimleri öğretmesini, insanın diğer varlıklar karşısındaki üstün konumuyla açıklamıştır.⁸¹ Zira insan, diğer varlıklarla karşılaştırıldığında onlardan oldukça farklıdır. Dolayısıyla ta'limü'l-esmâ, insanın üstün konumunun yanı sıra Yüce Allah'la Hz. Âdem arasındaki Rab-kul ilişkisine de işaret etmektedir.⁸²

Modern toplum bilimlerine bakıldığında ise genel olarak kök dilden ziyade dilin toplumsal yaşamdaki işlevine bakılmış ve dil tahlilleri bu bakış açısıyla yapılmıştır. Hatta Saussure dilin kökeni üzerinde durmanın anlamsız olduğunu söyle-

76 Özlem, *Bilim Felsefesi*, 106.

77 Zillioğlu, *İletişim Nedir?*, 123.

78 Platon, "Cratylus" *Complete Works: Dijital Edition*, 384a, 387c-d, 435d-e.

79 İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, 79.

80 İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, 80.

81 Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Aslan (İstanbul: Egin Yayınları, 2012),84.

82 Ellul, *Sözün Düşüşü*, 65.

miştir.⁸³ Hal böyle olmakla beraber modern bilim insanlarının dili kutsar derecede önemsemeleri ve dili tüm toplumsal kurumların temeli olarak görmeleri, İslâm'ın ilk dönemlerinden buyana Hz. Âdem'e öğretilen isimleri dil ve dil yetisi olarak açıklayan İslâm âlimlerinin açıklamalarını desteklemektedir. Her ne kadar toplumbilimciler köken dile girmeseler de onların dili insanî özelliklerin en önemlisi olarak açıklamaları, Hz. Âdem'e secde eden meleklerin neye saygı duyduklarını açığa çıkarmaktadır.

Toplum bilimleri içerisinde sosyolojinin ayrı bir yeri vardır. Sosyolojinin kurucusu kabul edilen Durkheim (ö. 1917) çalışmalarında dile ayrı bir önem vermiştir. Onu diğer sosyoloji bilginleri takip etmiştir. Hatta sosyologlar ve psikologlar dili toplumsal kurumlar içerisinde ilk sıraya almışlardır. Sosyoloji içerisinde sembolik etkileşimcilik, yapısalcılık, fenomenoloji ve postyapısalcılık gibi farklı yaklaşımların dile ve sembollere önem verdiği görülür.

Durkheim, ilk dile ve isimlere dair görüş belirtmemiştir. O, dinî verilerin tamamen inkâr edildiği pozitif bilim anlayışına bağlı kalarak sadece dil-toplum ilişkisi ve dili bireylerin değil toplumun oluşturduğu tezine dair görüşlere sahip olmuştur. Ona göre bu durumda dil ortaya koymak tek bir ferдин işi olmayıp toplumlar tarafından oluşturulmuştur. Bu görüşüyle o, ıstılâhî/uzlaşmacı görüş içerisinde yer almıştır.

Durkheim, sosyolojinin kurallarını belirlerken toplumun olgulardan oluştuğunu ve bu olgular içerisinde dilin önemli olduğunu belirtmiştir. Ona göre dil, sosyal bir olgudur ve ampirik olarak da incelenmeye müsaittir. İlk olarak dil; istisnaları olsa da gramer, kelime, telaffuz, hece ve harf gibi somut özelliklerden oluşmaktadır. Bu nedenle dilin somut ve soyut özellikleri mantikî ve felsefî bir açıklamadan ziyade ampirik olarak incelenmelidir. İkinci olarak dil; bireylerin dışında ve haricinde toplumsal bir fenomen olarak yer almaktadır. Dil; birey tarafından kullanılsa da dillerin oluşturulması ve yaratılması bireyleri aşmaktadır. Dil; doğa yasaları gibi bir yasa özelliği taşımaktadır. Dil topluma ait olup bireylerin ötesindedir. Üçüncü olarak dil; insanları kuşatmakta ve onları belli davranış ve kalıplara sokmaktadır. İletişim halindeki insanların birbirini nasıl adlandıracağı ve birbirlerine nasıl davranacağını dil belirlemektedir. Dördüncü olarak dilde bir değişme kabul edilecekse bu toplum tarafından gerçekleştirilecektir.⁸⁴

Durkheim, dille alakalı olarak temsiller ve semboller üzerinde de durmuş; temsiller ve sembollerin kolektif temsil veya kolektif bilinci oluşturduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, başta dinî semboller olmak üzere mitoloji ve popüler efsaneler de toplumsal temsilleri oluşturmakta ve toplumun kolektif bilinci somutlaştırmaktadır.⁸⁵

Psikologlardan Freud (ö. 1939) da psikanalizinde dil üzerinde durmuş; ego ve bilinçdışı gibi yapısal fenomenlerin insanların içerisinde yetiştikleri dille oluştuğunu ve dil sayesinde baskı altında tutulduğunu belirtmiştir. Bu baskı, insanların

83 Ferdinand de Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 117.

84 George Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: Deki Yayınları 2014), 78.

85 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York: Free Press, 1982), 40.

doğal hareket etmelerini ve yeterince özgür olmalarını engellemektedir. Dille engellenen insanlar, arzularını sürekli olarak bilinçdışına itmektedirler. Bilinçdışına itilen bu istekler yine dil, dil sürçmesi (lapsus) ve bazı davranışlarla ortaya çıkmaktadır. Bazen bu istekler o kadar bastırılır ve bilinçdışına itilir ki rüyalarla ve nevrozlarla kendini sembolik olarak gösterir.⁸⁶

Psikanalizini dil üzerine kuran Freud, özellikle dil vasıtasıyla bilinçdışına itilen arzuları yine dille çözmeye çalışmıştır. O, bunu gerçekleştirmek için serbest çağrışım tekniğini geliştirmiştir. Serbest çağrışım tekniği, bireyin düşündüğü ve hissettiği her şeyi açık bir şekilde hekimine açıklamasıdır.⁸⁷ Freud'a göre, hastayı anlamak, tanımak ve onu tedavi edebilmek için serbest çağrışım tekniğinin kullanılması gerekir. Ancak bu şekilde hasta ve hastalığının nedenleri daha iyi anlaşılabilir olur. Freud'a göre insanların ketumluğunun ve konuşmalarına dikkat etmelerinin sebebi toplumsal olarak dille inşa edilmektedir. Zira toplum tarafından kötü görülen bencillik, gaddarlık ve cinsellik gibi duygular bilinçdışına itilmektedir.⁸⁸ Bilinç dışına itilen bu duygular, insan davranışlarını belirlemektedir; bilinçdışı süreçleri de biyolojik etkenler ile kültür oluşturmaktadır. Bilinçdışı dilin yanı sıra düşünce ve rüyalarda da kendini simgesel olarak göstermektedir. Bilinç, bilinçdışı ve bilinçaltı anlamları başta olmak üzere tüm anlamlar kişinin öznel ve ailevi konumuna göre dille düzenlenir.⁸⁹ Freud, dilin bilinç ve bilinçdışına şekil vermesi konusunda Saussure'den bir hayli etkilenmiştir. Dil o kadar önemlidir ki kendi içinde anlam barındıran simgeler ve rüyalar bile dille daha net olarak açıklanır ve tabir edilir. Rüyalar dil gibi bir kesinlik ifade etmeseler de açıklama ve tabir etmeyi hak eden formlara sahiptir.

Freud'un teorisini farklı bir bakış açısıyla okuyan Lacan (ö. 1981) da bilinç, ego ve oedipal söylem (karşı cins ebeveyni sahiplenme ve hemcins ebeveyni saf dışı etme düşüncesi) ile bilinçdışı kavramlarını yeniden yorumlamış ve dile çok önem atfetmiştir.⁹⁰ Psikanalizci Lacan'a göre de bilinçdışı, dil içinde ve dilin aracı olarak ortaya çıkmaktadır.⁹¹ Psikanalizin nesnesi bilinç; dilin mantıklı bir sonucudur.⁹² Zira her türlü düşünce dil tarafından oluşturulmaktadır.⁹³ Psikanaliz bir dil analizi olup ulaşmak istediği sonuçlar da anlam ve yapısal bir belirlenimlerdir.⁹⁴ Freud ve Lacan'ın dille ilgili görüşlerine bakıldığında, dil-benlik ve dil-kişilik üzerinde durdukları görülür. Onlar çalışmalarında İslâm âlimleri gibi dilin mahiyeti ve kökeni gibi konulara girmemişler; dili, insanı tanıma ve tedavide bir araç olarak kullanmışlardır. Onların dile bu kadar odaklanmaları, insanı dille tanımlamaları ve çözümlenmeleri, isimlerden haber veren Hz. Âdem'i dille tanıyan meleklerle benzetmektedir. Nasıl ki melekler insanı dille tanıdıysa psikologlar da insanı yine dille tanımaktadırlar. Bu da Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin dil olduğunu ve insa-

86 Saffet Murat Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 40.

87 Sigmund Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz* (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 262.

88 Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, 263.

89 Rosalind Coward ve John Ellis, *Dil ve Maddecilik*, çev. Esen Tarım (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 20, 21.

90 Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, 99.

91 Jacques Lacan, *My Teaching* (İngiltere: Verso Press, 2008), 26.

92 Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, 112.

93 Lacan, *My teaching*, 107.

94 Lacan, *My teaching*, 26; Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, 115.

nın varlıklar içerisindeki üstün konumunun dille ve açıklamayla ortaya çıktığını göstermektedir.

Sosyologlar modern ve postmodern bilim anlayışına göre hareket ettikleri için dile ta'limü'l-esmâ âyeti bağlamında ve İslâm âlimleri gibi yaratılış teorisine göre yaklaşmamışlardır. Dolayısıyla sosyologlar köken dil hakkındaki bir görüş belirtmek yerine dil-toplum ilişkisine yer vermişlerdir. Ancak onların dil-toplum ilişkisine yer vermeleri; Hz. Âdem'e öğretilen isimlerin seküler açıdan da dil olduğunun teyidi anlamına gelmektedir. Zira âyette insanın diğer varlıklara üstünlüğü isimlerden haber vermekle ve dille tezahür etmiştir.

Toplum bilimcilere göre benlik ve kültür dille ve iletişimle oluşmaktadır. Benlik, şahsî bir "ben" ile toplumsal bir "bana"nın etkileşim ve birleşiminden öznel ve nesnel olarak oluşmaktadır. Benlik gündelik hayat içerisinde toplumsallaşma ile gerçekleşir ve bu toplumsallaşma sürekli kendini yenileyerek devam eder. Mead (ö. 1931) bu hakikati "benlik tipolojisi"; Berger (ö. 2017) ve Luckmann (2016) "hakikatin öznel ve nesnel yönleri"; bazıları da kişilerin içerisinde yer aldıkları "yapılandırıcı mekanizma" olarak açıklamışlardır. Toplum bilimci Berger ve Luckmann *Gerçekliğin Toplumsal İnşası* adlı kuramlarını dil ve iletişime dayandırmışlardır.⁹⁵ Onlar, gündelik hayatta kullanılan dilin bireyler arasında somut bir alan oluşturduğunu, sürekli nesnelleştirmeler sağladığını ve bu nesnelleştirmelerle de gündelik yaşamda bir düzenin oluştuğunu belirtmektedirler.⁹⁶ Bourdieu (2002) da "habitus" kavramını çok boyutlu değerlendirerek bireyleri benlik bileşenleriyle içeriden harekete geçiren yapılandırıcı bir mekanizma olarak tanımlamıştır.⁹⁷ Markova da ben ve ötekiler ilişkisini açıklarken dil ve iletişim olgusu üzerinde durmuştur. İletişim olgusuna göre insan zihninin varlığı; düşünme ve konuşma halinde kendini göstermektedir.⁹⁸

Bir başka toplum bilimci Geertz (ö. 2006) de dil ve toplum arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş; kültürün oluşmasında dil, iletişim ve delâletlerin vaz geçilmez bir önemi olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Buna göre bireyler arasında dil, etkileşim ve göstergeler olmadan karşılıklı anlaşma mümkün değildir. Filozof Gadamer'e (ö. 2002) göre ise dil çok önemlidir; insanlar arasında ufuklar kaynaşması ve bireyler arası ortak zemin oluşturarak iletişimi sağlar. Dille alakalı olarak Eriksen ise analog kavramsallaştırmasını kullanmış; bireylerin öznel gerçekliklerinin, gerçeklik döngüsüyle kazanıldığını belirtmiştir. Zira gerçeklik döngüsü, dil sayesinde yani formlardan anlamlara ve anlamlardan formlara doğru gerçekleşmekte-

95 Markova, "Doğunun ve Batının Yerelliği", *Sosyal Temsiller ve Demokrasi*, ed. Sibel Aysen Arkonaç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2004), 127. 121-159.

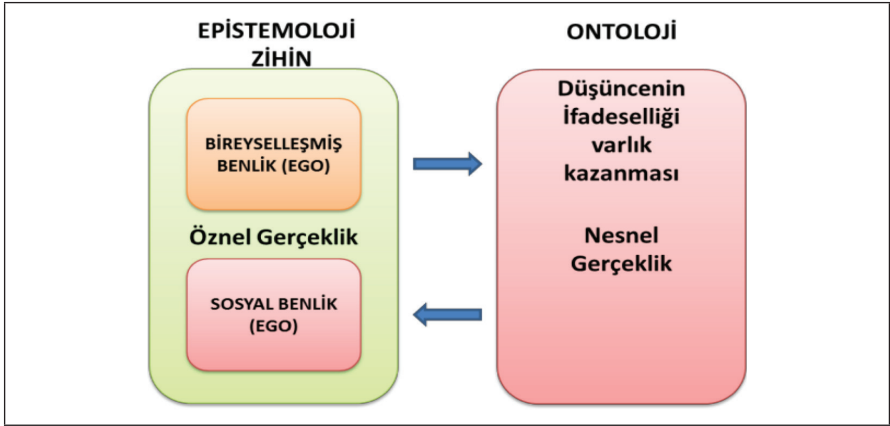
96 Peter Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 34.

97 Ümit Tatlıcan ve Güney Çeğin, *Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İkililiği*, der: Güney Çeğin, vd., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 315. 303-366.

98 Markova, "Doğunun ve Batının Yerelliği", 129.

99 Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi yayınları, 2010), 19.

dir.¹⁰⁰ Eriksen'in analog kavramlaştırmasında bağlamsal ve yorumsal olan, tek bir modelde toplanamaz. Benlik; dil ve iletişim sayesinde şahsî bir "ben" ile ictimâî bir "bana"nın birleşiminden öznel ve nesnel olarak oluşur. Benlik gündelik yaşam içerisinde toplumsallaşma ve yeniden toplumsallaşmayla beraber kendini gerçekleştirir. Bunu bir şema halinde şöyle gösterebiliriz:



2.1. Sembolik Etkileşimcilik ve Dil

Toplumsal kuramlardan olan sembolik etkileşimcilik adından da anlaşılacağı üzere dil ve sembollere öncelik vermiş; benliğin dil ve etkileşimle oluştuğunu belirtmiştir. Bu yaklaşım içerisinde Cooley (ö. 1929) insanlar arası iletişim sonucu oluşan ayna benlik kavramını geliştirmiştir. Mead (ö. 1931) Cooley'in ayna benliğini geliştirmiş ve benliğin toplumsal etkileşimle oluştuğunu belirtmiştir. Etkileşimin en önemli unsuru sembollerdir ki simge, dil ve anlamlardan oluşmaktadır.¹⁰¹ Semboller başta konuşma dili olmak üzere beden dili, gösterge ve işaretler olup anlamların formları ve kalıplarıdır.¹⁰² Semboller varlıkların açıklayıcıları ve tanımlayıcılarıdır. Örneğin "masa" sözcüğü kendisi bir sembol iken manası dört ayaklı bir nesneye tekabül etmektedir.¹⁰³ Dil ve sembollerin nesnelere doğrudan alakası olmayıp insanlar arası uzlaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Sözcük ile eşya arasında ilişki olsa idi dünyada sadece bir tane dilin olması gerekirdi. Her toplum varlıkları karşılamak için kendine göre bir dil ve sembol geliştirmiştir. Diğer varlıkların içgüdüsel etkileşimlerine mukabil; insanlar sembol ve dilden oluşan ortak bir anlam alanı inşa etmişlerdir.¹⁰⁴

100 Thomas Hylland Eriksen, *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Üzerine Bir Deneme*, çev. Önder Otçu (Diyarbakır: Avesta Yayıncılık, 2000), 84.

101 Margeret M. Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), 224.

102 Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 224, 225.

103 Michael Haralambos ve Martin Holborn, *Sociology: Themes and Perspectives* (London: Harper Collins, 1995) 891.

104 Haralambos ve Holborn, *Sociology*, 891.

2.1.1. George Herbert Mead'da Dil

Sembolik etkileşimde dil ve sembol çok önemlidir. İnsanın bir nevi kimliği olan benlik ile içinde yaşadığı toplum ve kültür de dil ve sembollerle oluşur. Bu nedenle Mead'a göre toplum, bir yandan benlik ve zihnin üreticisi iken diğer yandan da benlik ve zihnin bir ürünüdür. Bireyin zihni gelişimi ile benliğinin oluşumunu toplum sağlarken toplum da bireylerin ortak zihin ve benliklerinden meydana gelmektedir. Benlik ve zihin bir yandan toplumsal yapının öznesi iken diğer yandan da nesnesidir.¹⁰⁵ Birinci olarak benlik zihinle bilinçli olmakta; zihin sayesinde şart ve durumlara göre hareket etmekte mazi, hal ve müstakbelle bağlantı kurabilmektedir. İkinci olarak benlik; dil ve semboller aracılığı ile toplumun diğer fertleriyle iletişim kurabilmektedir. Zihin; bireyin kendini, başkalarını anlama ve yorumlama potansiyeli iken öz bilinç ise bireyin kendi ve başkalarının farkında olmasıdır.¹⁰⁶

Sembolik etkileşimcilik simgeler içerisinde özellikle dil ve jestlere ayrı bir önem atfeder. Zira toplumsal etkileşimin temeli dil ve jestlerdir. Dil ve jest arasında bir tercih yapıldığında ise dilin jeste karşı önceliği vardır. Selefleri gibi ilk dil veya köken dil konularına girmeyen Mead, tarihin her döneminde bireylerin ve toplumun oluşturduğu dil üzerinde durmuştur. Böylece o, uzlaşmayı/istilâhi teoriyi kabul etmiş olmaktadır. Dil; bireyler tarafından oluşturulmakta, toplumsallaştıktan sonra da bireyleri etkisi altına almaktadır. Bireyler bir yandan dilin yaratıcısı iken diğer yandan da dilin nesnesidir.¹⁰⁷

Sembolik etkileşimciliğe göre jestler; dil gibi seslere ve lafızlara sahip değildir; bunlar toplumda sosyalleşme aracılığı ile öğrenilen yüz ifadeleri, belli hal, davranış ve hareketlerdir. Jest bazen tek başına bazen de dille beraber iletişim vazifesi görür. Eğer jestleri lafızlar takip ederse iletişim daha açık ve daha objektif hale gelmektedir. Jestler İslâm âlimleri tarafından da ele alınmış ve *vaz'î lafzî olmayan delâlet* olarak adlandırılmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozof ve mantıkçılar *vaz'î delâlet*teki sembollerini aklî ve doğal görmemişler; bunların örf, eğitim ve kültürle öğrenildiğini belirtmişlerdir. İnsanların iletişimini sağlayan lafzî delâletler beşer ürünüdür. Zira bunlar varlığın farklı isimlendirmesi olduğu için kültürden kültüre farklılık gösterir. Bunların kültürel etkileşim sonucu evrensel olanları da olabilir. Fârâbî ve İbn Sînâ, mantık ilminde pek çok delâletle ilgilenenler de özellikle dil anlamına gelen lafzî delâlet üzerinde durmuşlardır. Zira jest ve beden dili belli ölçüde delâlet olsa da iletişimin ve mantığın asıl amacı doğru iletişim ve düşündürmedir. Bu nedenle insanlar hal, hareket, eylem, jest ve mimikleriyle iletişim sağlasalar da lafzî delâlet/dil kadar kesinlik ifade etmez. Aynı şekilde lafzî olarak kabul edilen aklî ve doğal delâletler dil gibi kesinlik ifade etmedikleri için mantığın hari-

105 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: Chicago University Press, 1934), 1-7; Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları 1998), 311.

106 Martin Slatery, *Key Ideas in Sociology* (London: Mcmillan, 1991) 192.

107 Bernard N. Meltzer; John W. Petras; Larry T. Reynolds, *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties an Criticism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), 36.

cinde tutulur.¹⁰⁸ Sembolik etkileşimciler, köken dil probleminde değinmemişler; benlik ve toplumsal etkileşimde dil, iletişim ve dilsel delâlet problemini ele almışlardır.

2.1.2. Herbert Blumer'de Dil

Mead'dan sonra sembolik etkileşimcilikte önemli bir düşünür olan Blumer (ö. 1987) de dile ve simgelere vurgu yapmıştır. Blumer'e göre, anlamların öznel boyutu; etkileşimle oluşması ve yorumla anlamların değişmesi gibi etkileşimciliğin üç temel ilkesi vardır. Sosyal hayatta insanlar anlamları önce bireysel olarak değerlendirirler; etkileşimle yeni anlamlar oluştururlar, en sonda bireyler bu anlamlar üzerinde yorum yaparak değişime uğratırlar. Anlamların bireysel değerlendirilmesi, anlamların öznel manası anlamına gelmektedir. Zira bireyler belli ölçüde toplum tarafından şekillense de onların fâil özelliği daha baskındır. Etkileşimle yeni anlamların oluşturulması, iletişimi sağlayan manaların beşer tarafından inşa edilmesi ve oluşturulması demektir. Makro teorilerin ifade ettiği gibi anlamlar önceden var olan bir yapı olarak tamamen bireyleri şekillendirmemekte aksine bireyler tarafından sürekli olarak geliştirilmekte ve değiştirilmektedir. Anlamların yorumla değişmesi ise bireylerin yetenek ve kapasitelerine göre toplumsal etkileşim sonucunda yeni manalara ulaşmasıdır.¹⁰⁹

Anlamın oluşmasında nesnelere, bireyler üzerinde etken değildir. Varlıklara ve olaylara anlam veren ve bunları isimlendirilen insanlardır. Bazı semâvî dinlerin yaratılış kıssasında Hz. Âdem ve Havva'yı yılanın kandırdığı ifade edilir. Kur'ân'a göre Hz. Âdem ve Havva'yı hataya düşüren yılan değil şeytandır. Dolayısıyla yılanla ilgili hikâyenin İslâmî bir temeli yoktur. Ancak israiliyatta bu bilginin bulunduğu söylenebilir. Hal böyle iken diğer semâvî dinlerle birlikte Türk halkı için de yılan sevimsiz ve tehlikeli bir hayvan; aynı zamanda gizli bir düşmandır. Fakat semâvî dinlerdeki bu anlam tüm kültürler için geçerli olmayıp karşıt düşünceye sahip toplumlar da vardır. Bazı kültürlere göre yılan kötü bir canlı olarak görülmeyle eti bile yenilmektedir. Yine biyolog ve çevrecilere göre yılan doğal seleksiyonun en önemli üyesidir. Varlıklara verilen anlamlar zaman ve mekâna göre değiştiği gibi kültürden kültüre de değişmektedir.¹¹⁰

Anlamlar nesnelere bir öz olmayıp insanlar arası etkileşimle inşa edilmektedir. Bu sebeple nesnelere kendilerine atf edilen varlıklardır.¹¹¹ Nesnelere isimlendirme ve anlam olarak; fiziksel, toplumsal ve soyut olarak üçe ayrılır. Dolap, masa, sandalye gibi eşyalar fiziksel nesnelere; ana-baba, öğretmen, öğrenci gibi kelimeler toplumsal isimleri ve his, merak, duygu ve düşünce gibi kavramlar soyut varlıkları göstermektedir. Soyut varlıklara Allah, melek, cennet ve cehennem gibi metafizik alana ait isimleri de ilave edenler vardır. Bu üç tasnif içerisinde

108 Ebu Nasr Fârâbî, *el-İlfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdi (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1968), 41-43; İbn Sinâ, *Kitâbu'l-işârât/Les Livres des directives et remarques*. çev. A. M. Goichon (Paris/Beirut: Librairie Philosophique J. Vrin 1951), 82.

109 Haralambos ve Holborn, *Sociology*, 894.

110 Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs (New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1969), 4-5; Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 225.

111 Poloma, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, 229.

de en somut olanı fiziksel nesnelere olmasına rağmen bunların adlandırılması ve anlamlandırılmasında bile büyük farklılıklar vardır.

Sembolik etkileşimciliğe göre, toplumsallaşmayla ve dille beraber bireylerin zihninde bir dünya tasavvuru oluşmaktadır. İnsanların düşünen ve iradeli varlıklar olması sebebiyle de bu tasavvurlar sürekli değişmekte ve devamlı olarak kendisini yeniden üretmektedir. Buna bağlı olarak bu değişim ve yeniden üretimde toplumsal yaşamın inşa ettiği sembol, anlam ve dilin araştırılması gerekir. Semboller, diller ve anlamlar, insanları diğer canlılardan ayırmaktadır. Zira insanlar sembol, anlam ve dille etkileşim oluşturmaktadır. Bu nedenle birey-toplum ilişkisi yerine toplum içindeki birey üzerinde durulmalıdır.¹¹² Blumer'e göre toplum sürekliliği, akışı ve değişimiyle beraber incelenmelidir. Bu inceleme yapılırken insanî en önemli özellik olan dil, sembol ve anlamlara müracaat edilmeli ve toplumsal ilişkilerin nicelik ve niteliği ortaya konulmalıdır.

Sosyoloji kuramları içerisinde tüm yaklaşımlar dile önem vermiştir; ancak sembolik etkileşimcilik ile yapısalcilik, sembol ve dille özdeşleşmişlerdir. Sosyolojide Durkheim, işlevselciliğin olduğu kadar yapısalcılığın da ilk temsilcisi kabul edilebilir. Bununla birlikte dil anlamında yapısalcılığa Ferdinand de Saussure'nin ayrı bir katkısının olduğu aşikardır. O, *Genel Dil Bilim Dersleri* adlı çalışmasında semiyoloji üzerinde durmuş;¹¹³ semiyolojiyi işaretler ve işaret bilimi olarak adlandırmıştır. O, toplumsal yapıyı dil yapısına benzeterek kuramını açıklamıştır. İnsanlar nasıl bir dil sistemi içerisinde iletişimlerini sağlıyorsa aynı şekilde toplumsal bir sistem içerisinde de gündelik hayatlarını ve etkileşimlerini sağlamaktadırlar. Bu nedenle semiyolojiyi, dil ve diğer yönleriyle birbirinden ayırmıştır. Dil de semiyoloji içerisinde fakat diğer işaret sistemlerinden farklıdır. Onun toplum ve dil sistemi benzetmesi dilbilimcileri ile sosyal yapısalcılarını etkilemiş ve yapısalcılıkta yeni açılımlar sağlamıştır. Saussure çalışmalarında köken dil konusuna girmemiş; dilin kökeninin önemli olmadığını belirtmiş, toplumların kurucu ögesinin dil olduğu ve dilin işlevselliği üzerinde durmuştur.¹¹⁴ Buna göre o, dil konusunda ıstılahîliği/toplumsal uzlaşmayı kabul etmiştir.¹¹⁵

2.2. Yapısalcılıkta Dil

Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri* adlı kitabında dil ve söz ayrımı yapar. Ona göre dil ve söz farklı şeylerdir. Dil; bir kültürün iletişimini sağlayan soyut gramer kuralları iken söz; dilin uygulamasının başladığı, iletişimin ve konuşmanın ortaya çıktığı somut bir haldir. Dil zamanla oluşmuş kolektif bir sistem iken söz; bireysel ve ilişkisel bir süreçtir, söz bir olay iken dil toplumsal bir olgudur. Saussure'ye göre söz; bireysel ve ilişkiselidir. Dil ise, bu sözlerin bireylerden çıkıp onları aşması ve toplumsal bir sisteme dönüşmesidir.¹¹⁶ Dilin toplumsal bir olgu olduğunu Durk-

112 Ken Plummer, *Herbert Blummer Key Sociological Thinkers*. (Der.) R. Stones (New York: Mcmillan, 2008). 110.

113 Semiyoloji, başta dil ve sembol olmak üzere tüm işaret sistemlerini inceleyen bir bilim dalıdır.

114 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 117.

115 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 112.

116 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 49-51.

heim de söylemiştir. Zira toplumsal olgular, bireyler üstü bir yapıdır. Saussure de Durkheim gibi dilin konuşana, muhabata ve herhangi bir şeye indirgenmesini kabul etmemiştir. Dil toplumsal bir olgu olduğu için yasa niteliği taşımaktadır. Dil bir yandan bireylerin konuşmalarından bağımsız bir yapı oluştururken diğer yandan da sistemiyle bireyler üzerinde yapılandırıcı bir etkiye sahiptir.¹¹⁷ Bu özelliğiyle dil, o dili konuşan tüm bireyin konuşmasını ve iletişimini şekillendirmektedir. Dilin somut bir gerçekliği olmasa da insanların iletişim şekillerinden yola çıkarak dil yapısının analizlerini yapmak, belli kural ve kaideler çıkarmak mümkündür. Bu dil sistemi o kadar genişir ki başta konuşma olmak üzere tüm bireysel iletişimlerle onunla gerçekleşir. Buna göre gerçeklik sadece, dille oluşturulur.¹¹⁸ Dilin olaylardan/bireysel iletişimlerden oluşan bir yapı olduğunu bir şema halinde şöyle görebiliriz:



2.2.3. Ferdinand de Saussure'de Dil

Saussure'ye göre dil (langue), bireylerin konuşma ve iletişimlerini gerçekleştirdikleri bir yapı; kelimeleri, cümleleri, felsefeleri ve mantıklarını oluşturdukları soyut kurallar manzumesidir. Bu dil yapısının dilbilimciler tarafından derlenmiş haline gramer denilmektedir. Dil hem bireyler tarafından dışsallaştırılarak oluşturulmakta hem de dışsallaştırılan bu dil bireyleri kontrol altına almaktadır. Zira her doğan bir çocuk kendini daha önce ataları tarafından oluşturulmuş bir dilin kuralları içinde bulmakta ve bu dile göre iletişim kurmaktadır. Söz (parole) ise dilden biraz farklı olup bu dil sistemi içerisinde iletişimde bulunmaktadır. Bu iletişimler belli bir süre pek çok insan tarafından paylaşılıp sisteme dahil olsa da öz itibarıyla söz bireysel bir olaydır.

Saussure'ye göre dil; bireylerin üzerinde, bireylerin uzlaşıyla oluşturdukları toplumsal bir sistemdir. Günlük yaşam içerisinde kullanılan konuşma (söz/kelam) ise dil sistemi içerisinde gerçekleşen bir olaydır. Zira dille sözü ayıran nokta burasıdır ki dil bir olgu; söz ise bir olaydır ancak dil bu olaylardan oluşmakta-

117 Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 311.

118 Coward ve Ellis, *Dil ve Maddecilik*, 28.

dır. Dilde kendine göre belli bir mantık ve sistem varken günlük iletişimde bu kuralların harfiyen uygulanması gerekmez. Çünkü insanlar, gündelik dilde iletişimlerini sağlarken dil kurallarından ziyade duygu aktarımını ön plana çıkarırlar. Bu nedenle bir dil sistemi içerisinde de olsa bireyler zaman, mekân ve durumlara göre değişen farklı bir iletişim usulü kullanırlar. İnsanlar için gramer kuralları ile iletişimi gerçekleştirmek önemlidir. Bu sebeple söz, bireylerin dili kullanma esnasında meydana gelen artzamanlı ancak somut bir olaydır. Dilin bir olgu, sözün ise bir olay olduğunu bir tabloda şöyle gösterebiliriz. Bu tablo dil sistemi ile söz ilişkisinin yanı sıra toplumsal olay-olguya da işaret etmektedir.



Saussure, dilin sürekliliği konusuna da değinmiş; dilin sürekliliğini senkron ve diyakron kavramsallaştırmasıyla açıklamıştır. O, dilin belli bir zaman, mekân ve bağlam içerisinde gerçekleşen evresini eşzamanlı (senkron) düzlem; zaman içerisindeki değişikliğini de artzamanlı (diyakron) düzlem olarak tanımlamıştır. Saussure, dilbilim çalışmalarında senkroni ve diyakroni kavramlaştırmasından sonra lafız (signifier, gösteren) ve anlam (signified, gösterilen) kavramları üzerinde durur. Lafız ve anlam kavramları Saussure'nin kuramının temelini oluşturmalarına rağmen tasavvur, isim-müsemma ve isimlendirme gibi terimlerinin açıklanmaması yapısal teorinin önemli eksiklikleri arasındadır. Saussure her ne kadar modern dil biliminin kurucusu kabul edilse bile onun yaklaşımı İslâm âlimi Gazzâlî; hatta antik çağ filozofu Aristoteles'nun çok gerisindedir.¹¹⁹ Saussure'nin teorisi Gazzâlî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Ali Kuşçu gibi Müslüman dil ve mantık âlimlerinin açıkladığı çok boyutlu delâlet çeşitleri yanında da çok basit kalmaktadır.¹²⁰ Bu fark, ilgili âlimlerin dil bahsinde analiz ve sentezleri karşılaştırıldığında çok açık bir şekilde görülecektir. Örneğin Gazzâlî dilin kökeni ve mahiyetini isim-müsemma ilişkisi etrafında tartışırken dili "varlık tezahürlerinin nesnesi, tasavvur, lafız ve kitabet" olmak üzere dördü bir yapı içerisinde değerlendirmiştir.¹²¹ Birincisi, var-

119 bk. Aristotle, "De Interpretatione", 16a 26-29; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 180-181; Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 7-10.

120 Fârâbî, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, 41-43; İbn Sînâ, *Kitâbu'l-işârât*, 82.

121 Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 19-25; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutar-sızlığı*, çev. Bekir Sadak (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 52-54; Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1961), 75.

lık tezahürlerinin nesnesi olup "âyan" olarak adlandırılmaktadır. Ayan dış dünyada görülen bir varlığın gerçekliği ve kendisidir ki gözle görülmesinden dolayı bu ismi almıştır. İkincisi bir varlığın dış dünyadaki gerçekliğinin algılanması, zihne alınması ve zihinde tutulmasıdır. Buna imge, kavram veya tasavvur da denilmektedir. Üçüncüsü mantık ilminde terim adı verilen zihindeki kavramların, imgelerin ve tasavvurların varlığa karşılık gelen ses veya harfleridir. Bunlar toplumlara göre değişen belli harf, resim ve temsillerle gösterilen simgelerdir.¹²² Dördüncüsüne ise beyân adı verilen varlığın zihnindeki imgesinin açıklanması, konuşulması veya yazıya dökülmesidir. Örneğin ateşin bir öz gerçekliği; zihindeki tasavvur gerçekliği; terimsel (simgesel) gerçekliği; bir de söz ve yazıyla tezahür etmiş gerçekliği vardır. Bunların her biri diğeri için tamamlayıcı bir cüz olsa da en somut olanı ateşin bizzat kendisidir. Modern dilbilimcilerin duayeni kabul edilen Saussure ise daha çok lafız-mana üzerinde durmuş; bazen varlığın bizzat gerçekliğine vurgu yapsa da onun kuramı; dil-söz ve lafız-mana vurgusuyla öne çıkmıştır.

Saussure'de Gösteren/Lafız ile Gösterilen/Mana: Saussure bir başka açıdan dili göstergeler sistemi olarak kabul etmiş; lafız ve mana olarak ikiye ayırmıştır. Dil yapısının öğeleri ve yapısalcılığın temel unsurları lafız ve manadan oluşan göstergeler veya delâletler ya da işaretlerdir. Her gösterge, gösteren ile gösterilenden oluşur. Burada gösteren (delil, lafız); bir sözcüğün akustik yapısı ve ses biçimidir. Gösterilen/medlül/mana ise anlam ve düşüncedir. Saussure'ye göre gösteren ile gösterilen birbirleri ile ilişkili olup anlam böylece var olur; bunların her birinin diğere var olma açısından bir önceliği yoktur ve kendi aralarındaki ilişki dışında başka bir anlama sahip değildir.¹²³ Diğer yandan lafız ile anlam arasında hiçbir doğal ilişki de yoktur; tarihin bilinmeyen bir döneminde belli sözcükler varlıklar için kullanılmış; onlara ad olmuş ve öylece devam etmektedir. Gerçekte doğal dünyada varlıklar aynı iken pek çok dilde onların isimlendirilmesi farklılık gösterir.¹²⁴ Bu görüşüyle Saussure dil teorileri içerisinde uzlaşmayı, istilâhîliği kabul etmiştir. "Lafız ile anlam arasında hiçbir doğal ilişki de yoktur" diyen Saussure'nin bu görüşünü kabul etmek mümkün değildir. Zira Arapçada bunun pek çok örneği vardır. Hz. Âdem'e isimler öğretildikten sonra o, lafız, anlam ve varlık arasında ilişki kurarak isimlerden haber vermiştir. Hz. Âdem, öğrendikten sonra bu isimleri harf, telaffuz, mahreç ve sıfatlarından hangi varlığa karşılık geldiğini bilmiş; sonra da bunu Allah'ın huzurunda meleklerle (veya tüm canlılara) açıklamış olmalıdır. Hz. Âdem için burada ilki varlığın özellikleri; ikincisi bu varlığın özelliklerini anlatan ismi olmak üzere ikili bir bilme söz konusudur. Nitekim misal âlemi ile rüyalar âleminin açıklamaları da lafız, anlam ve varlığa göre yapılmaktadır.

Saussure'ye göre varlık sabit olsa bile gösteren ile gösterilen arasındaki bağlantı kültürden kültüre değişmektedir. Köpeğin kendisi tüm dünyada gerçek ve objektif bir varlık iken onun adlandırılması farklıdır. Maksat aynı olsa bile onun isimlendirilmesi dillere göre değişmektedir. Kültürlere göre köpeğin gerçekliği-

122 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 19-25.

123 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 109, 110.

124 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 112; Coward ve Ellis, *Dil ve Maddecilik*, 29; Ayrıca bk. Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, 51-55.

nin (müsemâmâ) dışında bir gerçekliği daha vardır ki o da her dilin “köpek” anlamına gelen bir kelimesinin (isim) olmasıdır. Bu açıklamadan da dilin bir karaktere sahip olduğu ve kendine özgü bir yapısının olduğu anlamı çıkmaktadır.¹²⁵ Dildeki işaretler bir anlamlandırma sonucu; gösteren ile gösterilenler arasındaki ilişkiden oluşmaktadır.¹²⁶ Yapı hem düşünceleri oluşturur hem de lafız ve anlam ikilini aynı anda oluşturur. Bundan dolayı her lafız diğerlerinden farklı olduğu gibi bağlamına göre farklı anlamlara gelir.

Saussure’ye göre, dillerin nedenselliği yoktur.¹²⁷ Dilin nedensizliği, hecelerinin tertibi, dilin değişip değişmemesi gibi farklı özellikleri vardır. Gösterenle/lafızla varlık arasında hiçbir ilişki yoktur. Hatta lafızla anlam arasında da bir ilişki yoktur. Varlığın gerçekliği vardır ancak onun isimlendirmesi toplumdan topluma değişmektedir. Dağlarda otlayan, sarp kayalıklara çıkan süt ve etinden yararlanan “keçi” lafzının ilgili hayvanla öz olarak hiçbir ilişkisi yoktur. Zira aynı hayvana Araplar “anz, mâiz” derken İngilizler ise “goat” derler. Eğer varlıkla isim arasında ilişki olsa idi bunlar aynı ya da yakın bir isimle anılırdı.¹²⁸ Diğer yandan Saussure’ye göre, dil ve sembol birbirinden farklıdır ve semboller nedenseldir ancak dillerin nedenselliği yoktur.¹²⁹ Dillerin nedensiz olduğunu söyleyen Saussure’nin bu görüşünü de kabul etmek mümkün değildir. Zira dillerde nedensellik tamamen olmasa bile lafız ile ilgili varlık arasında büyük ölçüde nedensellik vardır ki bu özellik bazı dillerde daha fazladır. Arapçaya bakıldığında pek çok konuda nedensel olduğu görülecektir.¹³⁰ Örneğin Arapçada zor ve meşakkatli durumları gösteren kelimeler “gayn, şîn, hâ” gibi mahreci ve sıfatı sert harflerle ifade edilirken kolay ve rahat işleri ifade eden kelimelerde “ayn, cîm ve yâ” harfleri kullanılmaktadır.¹³¹ Bunun yanında emsilede kelimeler sîğalara göre çekimlenerek, nedensel olarak muhtelif¹³² ve muttaride¹³³ adı altında benzer anlamlara sahip olabilmektedir.¹³⁴ Arapçanın binâsında¹³⁵ da kelimeler, kalıba göre nedensel olarak ortak anlamlara sahip olabilmektedir.

Saussure’ye göre, dillerdeki “yansıma”ların nedenselliğe örnek gösterilmesi de yanlıştır. Ona göre yansımalar açısından bile diller çeşitlilik göstermektedir. Yine bazı hayvanların çıkardığı “gak”, “gulu gulu” gibi sesler nedensel olarak görülse de telaffuzu diller arasında değişmektedir.¹³⁶ Saussure’ye göre, dillerin

125 Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, 150.

126 Coward ve Ellis, *Dil ve Maddecilik*, 29.

127 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 112.

128 Şaban Köktürk ve Semra Eyri, *Dilbilim ve Göstergibilim: Ferdinand de Saussure ve Göstergibilimi Anlamak*. Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi, 2, (2013), 123-136.

129 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 113.

130 bk. İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisil-luğa* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1389/1969, 1/50.

131 bk. el-Gaşiye 88/1-26.

132 Arapça kelime çeşitleri.

133 Arapça her bir kelime çeşidinin zamirleri veya şahıslara göre çekimi. Örneğin “yardım etmek” bir kelime çeşidi/muhtelifi iken yardım etmenin “o yardım etti” – “o ikisi yardım etti” – “onlar yardım ettiler” gibi çekimleri ise muttaride olarak isimlendirilmektedir.

134 İsmail Durmuş, “Emsile” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 11/166.

135 Arapça kelime kalıpları.

136 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 114.

özelliklerinden biri, hece tertibi yani kelimedeki harf sıralamasıdır. Onun dizgisellik/çizgisellik olarak adlandırdığı kelime tertibi dillerdeki kelimelerin belli bir ses/harf sıralamasına göre telaffuz edilmesidir. Kitap sözcüğünü "tap-ki" şeklinde söylemek anlamı bozmaktadır.¹³⁷ Oysaki Sâmi dillerinde böyle bir şey yoktur. Örneğin Arapçada "a-re-fe" "öğrendi" kelimesinin harflerinin yeri değiştirilerek "ra-fe-'a" "yükseldi"; "fe-ra-'a" "ayrıntılıandırdı" gibi kelimeler elde edildiğinde "öğrendi" anlamını hiçbir zaman kaybetmemektedir.¹³⁸ Yine "a-le-me" "bildi"; "a-me-le" "çalıştı"; "le-me-a" "aydınlattı" ve "ra-ce-me" "taşladı"; "ce-me-ra" "sıcak oldu, taşladı" "ce-ra-me" "suç işledi"; "me-ra-ce" "salıverdi" anlamlarına gelmekte ve her durumda da anlamlar birbiriyle bağlantılı olmaktadır. Saussure dilin değişip değişmemesi gibi konulara değinmiş ve dilin sabit ve değişmez gibi bir yapısının olduğu halde sürekli değişim ve dönüşüm geçirdiğini kabul etmiştir.¹³⁹ Değişimi sağlayan birey değil toplumların kendileridir. Diğer yandan değişim bir anda olmayıp belli kurallar dâhilinde ve süreç içerisinde gerçekleşmektedir.

2.2.4. Roland Barthes'de Dil

Semiyoloji Saussure'nin de etkisiyle 1960'lardan sonra toplum bilimlerinde, kültür ve kitle iletişim araştırmalarında popüler olmuştur. Semiyoloji, Fransa'da ortaya çıkıp daha sonra diğer ülkelere yayılarak toplumdaki işaretlerin bilimi olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁰ Barthes, (ö. 1980) Saussure'nin yapısal dilbilim çalışmalarına katkı yaparak semiyolojiyi geliştirmiş ve bir bilim olmasını sağlamıştır.¹⁴¹ Barthes, yapısalcılığın temelini dil bilim ile semiyolojinin oluşturduğunu kabul etmiştir.¹⁴² Barthes, semiyoloji alanında uzmanlaşarak dil dahil bütün simge, sembol ve işaretlerin semiyolojiye dâhil edilmesini söyleyerek kültürü delâlet kapsamına almıştır. Hatta o, semiyoloji ile sosyal antropoloji arasında bir karşılaşma yapmış ve semiyolojinin antropolojiden daha genel olduğunu iddia etmiştir. Çünkü sosyal antropoloji sadece kültürel ve toplumsal konuları incelerken bunlara ilaveten beslenme alışkanlıkları ile dinlenme şekillerini incelemektedir.¹⁴³

Barthes ile Saussure karşılaştırıldığında dil ve gösterge konusunda birbirleriyle karşıt oldukları görülür. Barthes dil tanımını daha geniş tutarak tüm işaretleri kapsadığını ifade ederken Saussure ise göstergenin daha geniş ve şümulü olduğunu ifade etmektedir. Barthes'e göre semiyoloji ya da dil; işaretlerin bilimidir ve başta konuşma dili, el, kol, kas hareketleri ile ritimli sesler, bazı eşyalar, her türlü merasim ve gösterileri kapsamaktadır. Barthes'e göre semiyoloji içerisinde değerlendirilen el, kol, kas hareketleri, ritimli sesler, eşyalar ve törenler sözsüz olsa bile dil olarak değerlendirilmelidir. Buna göre Barthes'in dille semiyolojiyi eş anlamlı olarak kullandığı anlaşılır. Zira yiyecek, giyecek ve barınma gibi ihtiyaçların bir

137 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 115.

138 bk. Mecdüddin Firûzabâdi, *el-Kâmûşu'l-muhtâ* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 933, 964, 1080.

139 Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 116, 17.

140 Coward ve Ellis, *Dil ve Maddencilik*, 50.

141 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000), 596.

142 Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 356.

143 J. Sturrock, *Structuralism* (London: Blackwell, 2003), 74.

anlamı vardır ve dizge hallerini ve açıklamalarını dille gerçekleştirir.¹⁴⁴ Zira her gösterge dizgesi dille alakalı olup sürekli dille yapısal bir ilişki içerisindedir. Saussure ile Barthes, filozof ve mantıkçılardan Fârâbî ve İbn Sînâ ile karşılaştırıldığında Saussure'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya daha yakın olduğu görülür. Zira Saussure de İslâm filozofları gibi göstergenin/delâletin dilden daha genel olduğunu ifade etmiştir. Barthes'in işaret ve simgelerine gelince İslâm filozoflarına göre bunlar delâlet/işaret olarak adlandırılmakta lakin dil olarak kabul edilmemektedir.

Modern bilim insanlarıyla İslâm âlimleri karşılaştırıldığında Müslümanların dil teorilerinin daha mükemmel ve daha kapsamlı olduğu görülecektir. Örneğin Fârâbî'ye göre, delâlet/gösterge lafzî/sözle ve lafzî olmayan/sözsüz olmak üzere ikiye ayrılır. "Kitap" kelimesinin yazılı ve iki kapak arasındaki metne işaret etmesi lafzî; dumanın yanmakta olan bir ateşe işareti de lafzî olmayan aklı delâlettir. Ona göre delil ile medlûl arasındaki bağ akılla kurulur. Bu bağ, bazen zihnin makulleriyle bazen de duyular vasıtasıyla sağlanan tecrübe, görgü ve bilgi gibi insanlar arası ortak iletişim verileriyle kullanılır. Delâlet lafzî ve gayr-i lafzî tasnifine girmeksizin aklı, doğal ve vaz'î olmak üzere başlıca üçe ayrılır.¹⁴⁵ Lafzî ve gayr-i lafzî delâletlerin her bir grubu da kendi içerisinde aklı, doğal ve vaz'î olarak üçe ayrılmakta ve toplam altı çeşit olarak incelenmektedir. Lafzî delâletin aklı, doğal ve vaz'î; gayr-i lafzî delâletin de aklı, doğal ve vaz'î işaretleri vardır. Bir duvarın arkasından gelen "oley" sesi orada bir insanın olduğuna işaret ettiği için lafzî aklı; dumanın çıktığı yerde ateşin olması aklı gayr-i lafzî delâlettir. Yine zor durumdaki bir insanın "of, pu" demesi lafzî doğal delâlet; yüzünün kızarması ise gayr-i lafzî doğal delâlettir. Vaz'î olarak da adlandırılan beşerî delâletler ise dil ile bazı jest ve mimiklerdir. Örneğin baş sallamak dünyanın pek çok dilinde "kabul" manasına gelmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ mantık ilminde vaz'î lafzî delâletin diğer delâletlere üstünlüğü üzerinde durmuşlardır. Zira diğer delâletler yoruma açık olup söz kadar bir kesinlik taşımazlar.¹⁴⁶ Saussure, Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinde delâlet içerisinde dili ele alırken Barthes ise tam tersi bir şekilde dilin tüm göstergeleri kapsadığını iddia eder. Mantıkçılar ise bu delâlet çeşitleri arasında dil olarak adlandırılan beşerî/lafzî vaz'î delâletin en güvenilir ve geçerli olduğunu söylemişlerdir.

Semiyoloji başta dil olmak üzere diğer göstergeleri ve toplumsal anlamı düzenli bir şekilde inceler. Zira semiyolojide kültürel kodlar ile toplumsal güç ilişkileri de ele alınır. Zira kültürel kodlar ile toplumsal güç ilişkileri arasında sıkı bir bağ vardır. Bu nedenle o, burjuva toplumundaki güç ilişkileri ile kültürel kodların nasıl kurulduğunu açıklamıştır.¹⁴⁷

Barthes'de Düz Anlam ve Yan Anlam: Barthes bir dilde düz ve yan olmak üzere başlıca iki anlam olduğunu belirtmiş; düz anlamı bir nesnenin karşılığı olarak açıklamıştır. Çorba, sıvı bir içecek; ekmek temel gıda maddesini, eğlence ise

144 Serpil Sancar Üşür, *İdeolojinin Serüveni Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme* (Ankara: İmge Kitapevi, 1997), 80.

145 Fârâbî, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, 41-43

146 Fârâbî, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, 41-43; İbn Sînâ, *Kitâbu'l-işârât*, 82.

147 Coward ve Ellis, *Dil ve Maddecilik*, 50.

keyifli vakit geçirmeyi karşılamaktadır. Yan anlam ise doğrudan bir varlık değil de onun dışında başka şeyler kastedilir. Zira yan anlamda işaret, söz veya lafız düz manasını aşarak farklı anlamları kasteder. Yan anlam, bir işaret veya bir lafzın düz anlamı ifade eden gösterge aracılığıyla başka anlamları ifade etmesidir.¹⁴⁸ Çorba ve ekmek kelimelerinin çorba ve ekmek dışında "para kazanmak ve geçimini sağlamak için gelir elde etmek" anlamları da vardır. Bir yemek çeşidi olan "çorba"ya işaret eden "ç-o-r-b-a" sesleri gösteren/lafız, yemeğin adı ise "gösterilen"dir; "çorba" sözcüğünün para kazanmak anlamında kullanıldığında ise "çorba" sözcüğü "gösteren", para kazanmak "gösterilen"dir. Düz anlamda kelime bir varlığa işaret ederken yan anlamda o varlık başka bir eylemi karşılamaktadır. Bir lafız, bir varlığı doğrudan karşılamak için kullanılıyorsa düz anlam/gerçek/hakiki anlam; gerçek anlamı dışında başka şeyleri açıklamak için kullanılıyorsa yan anlam denir. Yan anlam İslâm literatüründe beyan olarak açıklanmış ve kinaye, mecaz, istiare ve teşbih gibi çeşitlerinin olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁹ "Çorba"yla sadece "sıvı içecek" anlatılırsa gerçek anlam; ekmek parası anlatılırsa "mecaz anlam"; hem çorba hem de ekmek parası ikisi birden kastedilirse kinaye olmuş olur.

Barthes düz anlam ve yan anlam konusunda dil tahlillerinin yanı sıra resimleri de incelemiştir. Paris-Match dergisindeki bir resimde Fransa bayrağını selamlayan bir siyahî çocuk resmi onun çok dikkatini çekmiştir. Bu resimdeki çocuk ona göre sadece bir çocuğun bayrağı selamlaması değildir. Bu resim; ilk görüşte siyahî bir çocuğun Fransız bayrağını selamlaması olarak görülse de aslında sömürgeci ulusçuluk ile militarizm birlikteliği anlamına gelmektedir. Burada düz anlamın ardında yan anlamlar gizlidir ki çoğu zaman ikinciler daha çok şey anlatabilmektedir.¹⁵⁰

Barthes'e göre mitolojiler de dil bağlamında değerlendirilecek olgulardır. Mitolojiler bir toplumun doğayı ve kendini tanımlaması; dünyayı ve varlığı anlamlandırması ve kavramsallaştırmasıdır. Bu anlamlandırma ve kavramsallaştırma da kendini dilde gösterir. Mitoloji de dil sisteminin özel bir alanı olup dilin hakiki ve mecaz anlamlarının doğal ve ebedi olduğunu gösterir.¹⁵¹ Örneğin burjuva kültürü de tabii bir süreç gibi ortaya çıkan bu mitolojiler ve ideolojiler tarafından oluşmuştur.¹⁵² İslâmî ilimlerin köken dille ilgili açıklamalarının temelini dinî kaynaklar oluştururken Barthes'in görüşlerinin temelini birtakım gözlem ve analizler oluşturur. İslâm âlimleri ise Hz. Âdem'e öğretilen isimleri daha çok kelâmî bir okumayla dil olarak açıklamışlardır. Bu nedenle toplum bilimleri içerisinde yer alan ve kevnî bir okumaya sahip olan sosyoloji, psikoloji, semiyoloji ve dil bilim verilerine müracaat edilmiştir. Araştırma sonucunda görülmüştür ki sosyoloji, psikoloji, semiyoloji ve dil bilim insanları insan ve toplum için en önemli kurumun dil olduğunu beyan etmişlerdir. Bu da İslâm âlimlerinin ta'limü'l-esmâ âyetini dil olarak açıklamalarını haklı çıkarmakta ve kevnî bir ispatını oluşturmaktadır.

148 Coward ve Ellis, *Dil ve Maddecilik*, 50.

149 Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 6/22.

150 Coward ve Ellis, *Dil ve Maddecilik*, 54.

151 Coward ve Ellis, *Dil ve Maddecilik*, 56.

152 Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, 357.

Sonuç

Dilin nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği problemi tarihin ilk dönemlerinden beri sorgulanmıştır. İslâm âlimlerine göre köken dil; Hz. Âdem'e ya bizzat Yüce Allah tarafından öğretilmiş ya da Yüce Allah'ın insana lütfettiği kabiliyet neticesinde insanlar tarafından oluşturulmuştur. Ta'limü'l-esmâ âyetine bakıldığında Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e sadece isimleri öğrettiği bildirilse de yaratılış kıssasında Hz. Âdem'in bir dil konuştuğu; bu dille isimlerden haber verdiği; bu dille emir ve yasaklara muhatap kıldığı; Rabbinden kelimeler aldığı; tövbe ettiği; çocuklarına ve ailesine dinî tebliğ ettiği bildirilmektedir. Bundan da anlaşılmaktadır ki Hz. Âdem, iletişim aracı olarak bir dil konuşmaktadır. Yaratılış teorisinin önemli olmadığı seküler ve modern kuramlarda ise dil, sadece deneysel ve aklî verilerle açıklanmaya çalışılmıştır. İslâmî ilim ile modern bilim, farklı ontoloji, epistemoloji ve metodolojiye sahip olsa da dil teorisi konusunda bazı noktalarda yakın görüşlere sahiptir. Örneğin İslâm'daki ıstılâhî teorisinin, modern bilimlerdeki sözleşme veya uzlaşî kuramına yakın olduğu söylenebilir.

İslâm'daki tevkîflilik, ıstılâhîlik ve meleke teorisi karşısında modern bilimlerde doğalcılık, uzlaşî ve potansiyel dil teorileri yer almaktadır. Modern bilimler genelde dini ve dinî verileri inkâr ettikleri için tevkîflilik teorisini baştan kabul etmemektedirler. Ancak İslâmî ilimlerdeki ıstılâhîlik teorisi modern bilimlerde uzlaşî kuramına; meleke teorisi de potansiyel teorisine benzemektedir. Modern bilimlerde potansiyel teorisi Chomsky'nin dilin temel gramer kurallarının bütün insanlarda benzer olduğu tezine dayanmaktadır. İnsanlarda biyolojik anlamda dil yetisi vardır. Dil yetisi konusunda insanlar aynı veya benzer fitrî özelliklere sahiptir; ancak insanlar kültürlerine göre farklı kelimeler ve semboller kullanmaktadırlar. Aslında bu açıklama daha önce Fârâbî ve İbn Haldûn tarafından dile getirilmiştir. Buna göre potansiyel dil teorisi aslında ilk defa Chomsky tarafından ortaya konmamıştır.

Modern bilimler; dilin kökeni ile gelişimini tam olarak açıklayamamaktadırlar. Zira onlar bilimsel yöntemlerinde sadece deney ve gözlemin kullanıldığı ampirizmi kabul etmektedirler. Bu nedenle onların tarihin başlangıcına gidip dilin nasıl ortaya çıktığına dair bir gözlem ve deneyim yaşamaları mümkün değildir. Bu durumda yapılan şey sadece somut veriler bulmak ve dilin kökenine dair varsayımlar üretmektir. Aynı zamanda bunlar dinî verileri de inkâr ettikleri için ilâhî bilgiden mahrum kalmakta; dil konusunda ilk insana kadar geri gidememekte; mevcut durumu gözleyerek birtakım sonuçlar çıkarmaktadırlar. Bu sebeple onlar, dili konuşma dahil simge ve sembol üretiminin tamamı olarak açıklanmaktadır. Modern bilimlere göre dil sadece lafız ve anlamlardan oluşmamakta; el-kol hareketleri, jest ve mimikler, resimler ve şekillerde dil kapsamında ele alınmaktadır. Modern bilimcilerin bu dil tarifinin tam karşılığı İslâm âlimlerine göre dil değil delâlet veya işaretlerdir. İslâm âlimlerine göre dil ile delâlet arasında umum husus farklılığı vardır. Delâlet dil dahil tüm göstergeleri kapsadığı için umum bir mana ifade ederken dil işaretler içerisinde sadece belli bir bölümü oluşturmakta;

hususî bir anlam ifade etmektedir. Buna göre İslâm âlimlerinin delâlet dediğine modern bilimler dil demektedir. Modern bilimlerinin delâleti genel olarak dil olarak kabul etmeleri toplumsal hayatta pek çok anlaşmazlığa ve hukukî sıkıntıya sokacaktır. Zira İslâm âlimlerine göre eylem, resim, gösterge, işaret, susma, durum, renk, jest ve mimiklerin belli bir anlamı olsa da bunlar mantığın ve hukukun dışındadır. Bunun yanında lafzî delâletler içinde aklî ve doğal delâletler de mantığın ve hukukun dışında tutulmaktadır. Çünkü aklî delâlet olan bir engelin arkasındaki ses; çoğu zaman manayı değil de sahibini tanıtır. Bu delâlette duyulan sese anlam vermekten ziyade "bu falanca kimsenin sesi" denilerek sahibi tanıtılır. Seslerin başka insanlar tarafından taklit edildiği için lafzî-aklî delâlet mantık ve hukuk açısından da yanıltıcı olabilmekte ve haksızlıklara yol açabilmektedir. Bununla birlikte insanların zekâ ve anlayışları farklı olduğu için dil harici işaretlerde mutlak anlamda bir mutabakat sağlanamamaktadır. Söze dayalı dil içerisinde bile pek çok yanlış anlamaların olduğu düşünüldüğünde, bunun simge ve sembollerle oluşması daha olanaklıdır. Bu nedenle klasik mantıkta gösterge anlamına gelen delâlet; lafzî aklî, lafzî tabîî ve lafzî vaz'î delâlet ile gayr-i lafzî aklî, tabîî ve vaz'î delâlet olarak altı çeşide ayrılrsa da bunlar içerisinde sadece dil anlamına gelen lafzî vaz'î delâlet mantık ve hukuk ilminin konusuna girmektedir. Lafzî vaz'î delâletle ifade edilen sözlerde bile anlamın sabitlenmesi her zaman için mümkün değildir. Zira hangi dil olursa olsun yanlış anlamaya imkân vermeyecek şekilde her bir sözcüğün açık bir biçimde anlaşılması olanak dışıdır. Eğer böyle olsaydı dinî ve hukukî metinlerde (Arapça) lafız-mana ilişkisinin sabitlenmesi ve her türlü farklı anlamaların ortadan kalkması gerekirdi. Hal böyle olsa da delâlet çeşitleri içerisinde en güvenilir olanı lafzî vaz'î delâlettir.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2003.
- Aristotle. "De Interpretatione", *Complete Works. Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press, 1995, 16a 26-29.
- Aster, Ernst Von. *Bilgi Teorisi ve Mantık*. çev. Macit Gökberk, İstanbul: Mehmet Sadık Kağıtçı Matbaası, 1945.
- Arvas, Hamdullah. "Kelâm'da "Ta'lîm-i Esmâ": Dil Teorileri Bağlamında İlahî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi", *Kader* 18/2 (Aralık 2020), 500-538.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-firâk ve beyânî'l-firâkî'n-nâciye*. Beyrut: Dârü'l-Afâk Şâmîle, 1977.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Berger, Peter ve Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Ögütler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Bernard N. Meltzer; John W. Petras; Larry T. Reynolds, *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties an Criticism*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.
- Beyzâvî, Kâdî Nasîrüddîn. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1431/2011.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1969.
- Condon, John C. *Kelimelerin Büyülü Dünyası: Anlambilim ve İletişim*. çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Coward, Rosalind. ve Ellis, John. *Dil ve Maddecilik*. çev. Esen Tarım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mevâkîf*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1321/1905.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İrşâd*. thk. Saîd Temîm, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, 1416.
- Demir, Ramazan. *Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi: Hz. Âdem'in Dili*. İstanbul Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2009.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press, 1982.
- Durmuş, İsmail. "Emsile" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1995. 11/166.
- Ellul, Jacques. *Sözün Düşüşü*. çev. Hüsamettin Aslan, İstanbul: Egin Yayınları, 2012.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Üzerine Bir Deneme*. çev. Önder Otçu, Diyarbakır: Avesta Yayıncılık, 2000.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*. thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Fîrûzabâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-muhtâf*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge*. New York: Random House, 1972.
- Freud, Sigmund. *Yaşamım ve Psikanaliz*. İstanbul: Say Yayınları, 1997.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Maksadü'l-esnâ fi şerhi meâni esmâillahi'l-hüsnâ*. thk. Bessam Abdulvahab el-Camî, Kıbrıs: el-Cifan ve'l-Cabi, 1987.

- Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması*. çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*. çev. Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Güceyüz, İsa. *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü: fesahat, belâgat, meânî, beyân ve bedî'*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Gündüzöz, Soner. *Arapça'da Kelime Türetimi*. Samsun: Din ve Bilim Kitapları Yayıncılık, 2005.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Beyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2013. 6/22-623.
- Haralambos, Michael. ve Holborn, Martin. *Sociology: Themes and Perspectives*. London: Harper Collins, 1995.
- Hicâzî Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru'l-vâdîh*. Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413.
- İbn Cinnî. *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1376/1956.
- İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire: el-Bâbî el-Halebî, 1389/1969.
- İbn Furek, Muhammed b. Hasan. *Mücerred makâlâtî'ş-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'l-işârât/Les Livres des directives et remarques*. çev. A. M. Goichon, Paris/Beyrut: Librairie Philosophique J. Vrin 1951.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm. *Kitâbü'l-Îmân*. Amman: Dârü'l-Beşîr, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen. *el-Muğnî fi ebvâbî tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrâhîm Ebyarî, Kahire: Dârü'l-Mısıriyye, 1958.
- Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâin*. Beyrut: Dâru'n-Nahde, ts.
- Kahraman, Ferruh. "Hazreti Âdem'e Öğretilen İsimler: İnsanoğlunun Gerçek Mahiyetinin Tezâhürü", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11/1 (Haziran 2020), 39-63.
- Kahraman, Ferruh. "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi", *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/2 (Kasım 2020), 15-40.
- Kıran, Zeynel – Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003. Yaratılış 02/19-20.
- Köktürk, Şaban. ve Eyri, Semra. Dilbilim ve Göstergibilim: Ferdinand de Saussure ve Göstergibilimi Anlamak. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*. 2, (2013). 123-136.
- Lacan, Jacques. *My teaching*. İngiltere: Verso Press, 2008.
- Lechte, John. *Fifty Key Contemporary Thinkers*. London: Routledge, 1994.
- Markova. "Doğunun ve Batının Yerelliği", *Sosyal Temsiller ve Demokrasi*. ed. Sibel Ayşen Arkonaç, İstanbul: Alfa Yayınları, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1980.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü ehlî's-sünne*. thk: Fatıma Yûsuf el-Haymî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-dîn ve'd-dünya*. Dimeşk: Dârü'l-İbni'l-Kesîr, 2008.

- Mead, George Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press, 1934.
- Muqâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muqâtil b. Süleymân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tabsîratü'l-edille fi üsûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2003.
- Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Yayınları, 2019.
- Plato. "Cratylus", *Complete Works: Dijital Edition*, ed. John M. Cooper, Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997. 384a, 387c-d, 435d-e.
- Plummer, Ken. *Herbert Blummer Key Sociological Thinkers*. Der., R. Stones, New York: Mcmillan, 2008.
- Poloma, Margeret M. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Râfi', Mustafa Sâdik. *Târihu edebi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Râzi, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Râzi, Fahreddîn. *Mefâtihi'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâs, 1420.
- Ritzer, George. *Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür, Ankara: Deki Yayınları 2014.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru'l-Fâtiha ve'l-Bakara*. Arabistan: Dâru İbn Cevzî, 1423.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dil Bilim Dersleri*. çev. Berke Vardar, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.
- Slattery, Martin. *Key Ideas in Sociology*. London: Mcmillan, 1991.
- Sturrock, J. *Structuralism*. London: Blackwell, 2003.
- Süyûtî, Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga ve envâi'hâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınlar 1998.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiü'l-beyân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Tatlıcan, Ümit. ve Çeğin, Güney. *Bourdieu ve Giddens: Habitus veya Yapının İlikiği*. der: Güney Çeğin, vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mesu'd b. Ömer. *Şerhü'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahmân Umeyr, Kum: yy, 1371.
- Tura, Saffet Murat. *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Üşür, Serpil Sancar. *İdeolojinin Serüveni Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*. Ankara: İmge Kitapevi, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kandır, İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.
- Yaqoob, Luay Hatem. "İslâmî Kaynaklar Açısından Peygamberlerin Konuştuğu Diller" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 385-407.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *İştikaku esmâillâh*. thk. Abdul Hüseyin Mübarek, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Zilloğlu, Merih. *İletişim Nedir?* İstanbul: Cem yayınları, 1996.

Kızılbaşlıkla İtham Edilen Bir Nakîbü'l-Eşrâf Seyyid Mahmut Efendi'nin Hayatı ve Şeceresi

The Life and Pedigree of Sayyid Mahmut Efendi: A Naqîb Al-Ashrâf Accused of Being A Qizilbash

Ayhan IŞIK

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Asst. Prof., Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and Islamic Sects

Karabük, Turkey

i.ayhan555@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7017-2583

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 16 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted : 22 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December

Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 385-410

Atıf / Cite as

Işık, Ayhan. "Kızılbaşlıkla İtham Edilen Bir Nakîbü'l-Eşrâf Seyyid Mahmut Efendi'nin Hayatı ve Şeceresi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 385-410.

Doi: 10.33460/beuifd.972284

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.

CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Osmanlı Devleti'nde "Feyzullah Efendizâdeler" olarak ün kazanmış Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin ailesi, torunları, damatları ve akrabaları, ilmiye teşkilatı içerisinde birçok kademede görev almıştır. Özellikle Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin oğlu Fethullah Efendi, torunları Mehmet Kamil Efendi, Abdullah Efendi, torununun oğlu Mehmet Emin Efendi, damadı Mahmut Efendi ve daha birçokları Hz. Peygamber'in nesebine mensup olmaları sebebiyle Nakîbü'l-eşrâflık yapmıştır.

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, ulemâ aileleriyle bağlarını kuvvetlendirmek amacıyla kızlarını evlendirirken damatlarının da seyyid olmaları hususuna dikkat etmiştir. Kendisi Hz. Peygamber'in nesebine mensup olduğundan kızı Âmine Hanım'ı Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi ile evlendirmiştir.

Seyyidlerin şecerelerini düzenlemek ve onların işleriyle ilgilenmek üzere Nakîbü'l-eşrâf tayin edilen Mahmut Efendi, kayınpederi Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin başından geçen siyasî olaylardan olumsuz etkilenmiştir. Edirne Vakası, o dönemde Mahmut Efendi ve eşi Âmine Hanım ile ilgili birçok siyasî, ictimâî ve dinî asılsız bilgilerin ortaya

atılmasına ve yayılmasına sebebiyet vermiştir. Bunlardan bir tanesi de Âmine Hanım'ın "kızılbaş" olduğu iddiasıdır. Bu sebeple Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi de kızılbaşlıkla itham edilmiştir.

Bu makalede "Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin ailesi ve hizmet hayatı", "Mahmut Efendi dönemi siyasi olayları ve Kızılbaşlıkla itham edilmesi" ve "Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin terekesi" ele alınmıştır. Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin şeceresi ve terekesi incelenerek ilmî kariyeri, iktisadî durumu ve hizmet hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca "kızılbaşlık" iddialarının asılsız olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Şeriyeye Sicilleri Arşivi Kısmet-i Askeriye Mahkemesi'ndeki terekesinden istifade edilerek aile bireyleri, çocukları, torunları, gulam, cariyeye ve utekası tespit edilmiştir. Böylece makalemizin, Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin şeceresiyle nesebine, terekesiyle ailesine ve sosyo-ekonomik düzeyine, hizmet hayatıyla Nakibü'l-eşrâf olarak ilmiye teşkilatı içerisindeki konumuna ayna tutması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi, Tereke, Kızılbaş, Siyâdet.

Abstract: The family, grandchildren, sons-in-law, and relatives of Shayk al-Islam Feyzullah Efendi, who gained fame as "Feyzullah Efendizades" in the Ottoman State, took charge in many levels within the Ilmiye organization. Especially Fethullah Efendi, the son of Shayk al-Islam Feyzullah Efendi, his grandchildren Mehmet Kamil Efendi and Abdullah Efendi, his grandson's son Mehmet Emin Efendi, his son-in-law Mahmut Efendi and many others were naqib al-ashrâf governors as they belonged to the lineage of the Prophet.

Shaykh al-Islam Feyzullah Efendi paid attention to that his grooms should be sayyids while marrying his daughters to strengthen his ties with the ulama families. He married his daughter Amine Hanım to Naqib Al-Ashrâf Mahmut Efendi as he was the descendant of the Prophet.

Mahmut Efendi, who was appointed as naqib al-ashrâf to organize the pedigrees of the Sayyids and to take care of their affairs, was negatively affected by the political events experienced by his father-in-law, Shayk al-Islam Feyzullah Efendi. The Edirne Incident led to the emergence and dissemination of many unfounded political, social, and religious information about Mahmut Efendi and his wife Amine Hanım at that time. One of these allegations is that Amine Hanım was a "qizilbash". For this reason, Naqib Al-Ashrâf Mahmut Efendi was also accused of being a qizilbash.

In this article, the following topics have been discussed: "Naqib Al-Ashrâf Mahmut Efendi's family and service life", "political events in the period of Mahmut Efendi and his accusation of being a Qizilbash" and "Naqib Al-Ashrâf Mahmut Efendi's heritage". Naqib Al-Ashrâf Mahmut Efendi's genealogy and inheritance have been examined, and information about his scientific career, economic status, and service life has been given. In addition, this article tends to prove that the allegations of "Qizilbash" are unfounded. His family members, children, grandchildren, ghilman, concubine, and freedmen have been identified by using the inheritance information of the court records archive at the Court of Kısmet-i Askeriye (inheritance court for people with the military status). Thus, it is aimed that this article will shed light on the lineage of Naqib Al-Ashrâf Mahmut Efendi with his

pedigree, his family and socio-economic level with his heritage, and his position in the Ilmiye organization as naqîb al-ashrâf with his service life as well.

Keywords: *Islamic Sects, Shayk al-Islam Feyzullah Efendi, Naqîb Al-Ashrâf Mahmut Efendi, Heritage, Qizilbash, Siyâdat*

Giriş

Nakîbü'l-eşrâflık, Hz. Peygamber'in nesebine mensup seyyidlerin isimlerinin kayıt altına alınması, onların resmî ve hukuki işlemlerinin takip edilmesi ve gerektiğinde seyyidliklerinin teftişi için Yıldırım Bâyezid zamanında (802/1400) Nâzır-ı Sâdât ismiyle bir makam şeklinde kurulmuştur.¹ İlk dönemlerde kendi konaklarında faaliyet gösteren Nakîbü'l-eşrâflar, devletin bürokratik sahadaki gelişmelerine paralel olarak 1826 yılından sonra Şeyhülislâm, kazasker ve İstanbul kadısı ile birlikte Süleymaniye semtindeki Ağakapısı'nda görev yapmaya başlamışlardır.

Nakîbü'l-eşrâflık müessesesinin 523 yıllık tarihinde yetmiş yakın Nakîbü'l-eşrâf görev yapmıştır. Özellikle 1680-1760 yıllarında azil ve vefatlar sebebiyle çok sık görev değişikliği yaşanmıştır. Hatta bu dönemde iki üç defa bu makama getirilenler de olmuştur. Feyzullah Efendizâdeler, Nakîbü'l-eşrâflık görevini aile bireyleri sayısı olarak en uzun süre yerine getirenlerin başında yer alır.² Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin oğlu Fethullah Efendi, torunları Abdullah Efendi ve Mehmet Kâmil Efendi, damadı Mahmut Efendi, torununun oğlu Mehmet Emin Efendi Nakîbü'l-eşrâflık yapmıştır.

Mehmet Efendi'nin oğlu ve Feyzullah Efendi'nin damadı Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'yi konu alan makalemizin birinci bölümünde Devhatü'n-Nükabâ, Riyâzü'n-Nükabâ, Sicill-i Osmânî ve Meşihat Arşivi'ndeki Nakîbü'l-eşrâf defter belgeleri ışığında Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin ailesi ve hizmet hayatı ele alınmıştır. Burada kaynaklardaki farklı rivayetler değerlendirilmiş ve Mahmut Efendi'nin Nakîbü'l-eşrâflık vazifesine tayin süreci, görev yeri, kendisinden önceki ve sonraki Nakîbü'l-eşrâflar hakkında bilgi verilmiştir.

Makalemizin ikinci bölümünde Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi dönemi siyasi olayları ele alınmak suretiyle eşi Âmine Hanım hakkındaki "kızılbaşlık" iddialarının sebepleri mercer altına alınmıştır. Mahmut Efendi'nin ailesi hakkındaki bu söylentilerin asılsızlığı birinci el kaynaklara dayanılarak ispatlanmaya çalışılmıştır.

Makalemizin üçüncü ve son bölümünde ise Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi'ndeki terekisinin transkripsiyonu verilerek suretiyle ailesi, soyu, mirasçıları, mal varlığı, vasiyet bilgileri, borçları, uteka

1 Ayrıntılı bilgi için bk. Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 55-60.

2 Osmanlı Devleti'nde görev yapan Nakîbü'l-eşrâfların isim listesi için bk. Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi*, 95-103.

sayısı, terekesindeki kitap ve eşya sayıları hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Ayrıca terekesi ile ilgili istatistiki bilgiler verilmek suretiyle dönemin diğer ulemâ terekeleri ile mukayese yapılmasına da imkân sağlanmıştır.

1. Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin Ailesi ve Hizmet Hayatı

Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi, Mehmet Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin damadıdır.³ Kaynaklarda ismi "Mahmut Dede" veya "Aktas es-Seyyid Mahmud Efendi" şeklinde geçmekte, fazilet ve takva sahibi bir kişi olduğu belirtilmektedir.⁴ Fakat doğum yeri ve tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Mahmut Efendi, tahsilini tamamladıktan sonra 1699'da Süleymaniye Medresesi müderrisi olmuş, aynı yıl Selanik ve akabinde Edirne kadılığına tayin edilmiştir.⁵ 8 Nisan 1703 tarihinde ise İstanbul kadısı olmuştur.

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin damadı olması hasebiyle "Edirne Vakası"ndan olumsuz etkilenmiş ve Bursa'ya kaçmak zorunda kalmıştır. 28 yıl Bursa'da ikamet ettikten sonra 1730'da Şeyhülislâm'ın davetiyle İstanbul'a dönmüş ve bu tarihte Anadolu kazaskerliği pâyesi almıştır. Hz. Peygamber'in nesebine mensup seyyidlerin işleriyle ilgilenmek üzere 18 Mart 1732 tarihinde Nakibü'l-eşrâf tayin edilmiştir. Bir yıl sonra azledilmesiyle yerine Seyyid Ömer Efendi ve sonrasında da Ak Mahmud Efendizâde Seyyid Zeynelabidin Efendi tayin edilmiştir.⁶

Seyyid Mahmut Efendi, 1 Kasım 1734 tarihinde Rumeli kazaskerliğine tayin edilmiş ve bu vazifesini 1744 yılında ikinci kez Nakibü'l-eşrâflık görevine tayin edilene kadar sürdürmüştür.⁷ 1680-1760 yılları ilmiyedeki diğer görevlerde olduğu gibi Nakibü'l-eşrâflıkta da çok fazla azillerin yaşandığı bir dönemdir. Dolayısıyla bu süreçten Mahmut Efendi de olumsuz etkilenmiştir.

Mahmut Efendi, vefat tarihi olan 2 Ocak 1745'e⁸ kadar bu vazifesini sürdürmüş, kendisinden sonra yerine Nakibü'l-eşrâf Seyyid Zeynelabidin Efendi tayin edilmiştir. "Anadolu Hisarı'nda Sinan Mescidi'ne minber yaptıran Mahmut Efendi,

3 Ahmed Nazif Efendi, *Riyâzu'n-Nükabâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 2275, 33b; Mehmed Süreyya Bey, *Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniyye/Sicill-i Osmani*, (İstanbul: Matbaa-i Amire 1890-1893), 4/325; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'n-Nükabâ*, (İstanbul: Karahisarî Esad Efendi Litografyası, 1283), 38-39; Yunus Aktı, *Ahmed Nazif Efendi ve Nakibü'l-eşrâflara Dair Eseri: Riyâzu'n-Nükabâ-Tahlil ve Metin* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 81.

4 Ahmed Nazif Efendi, *Riyâzu'n-Nükabâ*, 33b; Mehmed Süreyya Bey, *Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniyye*, IV/325; Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'n-Nükabâ*, 38-39; Aktı, *Ahmed Nazif Efendi ve Nakibü'l-eşrâflara Dair Eseri*, 81.

5 Edirne Payesi ile Selanik Kadılığı'na tayin edildiği de aktarılmaktadır. Bk. İsmail Katgı, *Osmanlı Devleti'nde Öldürülen Şeyhülislamlar* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 248-249.

6 Işık, Ayhan, "Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-eşrâflık Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakibü'l-eşrâf Defterleri", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (Aralık 2014), 213-285.

7 Riyâzü'n-Nükabâ'da ikinci defa 1146 yılında Nakibü'l-eşrâf olduğu kaydedilmiştir. Bk. Aktı, *Ahmed Nazif Efendi ve Nakibü'l-eşrâflara Dair Eseri*, 81; Sicill-i Osmani'de ise 1144'te Nakibü'l-eşrâf olduğu, Anadolu ve Rumeli payelerini aldıktan sonra 4 Cemâziyelevvel 1147'de (2 Ekim 1734) Nakibü'l-eşrâflıktan azledildiği ve Rumeli Kazaskeri olduğu, 27 Cemâziyelaahir 1155'te (29 Ağustos 1742) ikinci kez Nakibü'l-eşrâf olduğu kayıtlıdır. Mahmut Efendi'nin vefat tarihi 5 Zilkade 1155 (4 Ocak 1743) olarak verilmiştir. Bk. Mehmed Süreyya Bey, *Sicill-i Osmani*, 4/325.

8 Vefat tarihi Zilhicce 1157 olarak kaydedilmiştir. Bk. Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'n-Nükabâ*, 94.

İstanbul Fatih semtinde kayınpederi Feyzullah Efendi'nin yaptırdığı Fezziye Medresesi'nde⁹ medfundur.¹⁰

Mahmut Efendi, kendi konağında Nakîbü'l-eşrâflık vazifesini icra etmiştir.¹¹ Bu sebeple İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi'ndeki Nakîbü'l-eşrâf defter serisi içerisinde kendisine ait bir defter bulunmamaktadır.¹²

Ailesi: İstanbul'da Haraccı Muhyiddin Mahallesinde ikamet eden Mahmut Efendi'nin eşi, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin kızı Âmine Hanım'dır.¹³ Mahmut Efendi, vefat ettiğinde eşi Âmine ve kızı Şerife Fatma hanımlar hayattadır.¹⁴ Bazı kaynaklarda Edirne Vakasının yaşandığı dönemde Mahmut Efendi'nin Mustafa isimli bir oğlunun bulunduğu belirtiliyorsa da terekisinde ismi geçmemektedir.¹⁵ Bu durum bize Mustafa isimli bir oğlu varsa da kendisinden önce vefat etmiş olma ihtimalini düşündürmektedir.

2. Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi Dönemi Siyasi Olayları ve Kızılbaşlıkla İtham

2.1. Edirne Vakası ve Mahmut Efendi'ye Etkisi

Mahmut Efendi, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin damadı olması sebebiyle siyasi süreçten olumsuz etkilenmiştir. Kendisi bilfiil olaylara katılmasa da Edirne vakasından dolayı uzun yıllar sürgün hayatı yaşamak zorunda bırakılmıştır.

9 Kitâbe ve vakfiyesine göre 1112 (1700-1701) yılında Feyzullah Efendi tarafından inşa ettirilen Fezziye Medresesi, medrese, kütüphane, çeşme, şadırvan, kuyu ve mektepten oluşan bir külliye şeklinde tasarlanmıştır. Bk. Zerrin Köşklü, "İstanbul Feyzullah Efendi Medresesi ve XVIII. Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisindeki Yeri", *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum, 2015), 221-228. "XX. yüzyıl başlarına harap bir durumda ulaştığından belediyece yıkılarak yerine park yapılması düşünülmüş, ancak İstanbul Muhipleri Cemiyeti'nin teşebbüsü ve Evkâf Nâzırı Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin gayretleriyle 1334/1916 yılında tamir ettirilerek korunmuştur." Bk. Abdüsselam Uluçam, "Feyzullah Efendi Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/528-529; Mehmet Serhan Tayşi, "Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi ve Fezziye Medresesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 23 (1983), 9-100.

10 Kaynaklarda Mahmut Efendi'nin mezarının medrese haziresinde olduğu geçmektedir. Fakat daha sonraki tarihte bu medresenin yeri belediye tarafından yıkılmıştır. Günümüzde sadece Feyzullah Efendi Kütüphanesi bulunmaktadır. Mezarı kütüphane bahçesinde bulunmamaktadır. Kütüphane, Feyzullah Efendi'nin vakfı olan 2189 yazma esere ilâveten Ali Emîri Efendi'nin başlattığı 16.000 kitapla geniş bir koleksiyona ulaşmıştır. Günümüzde Fatih ilçesinde Feyzullah Efendi sokaktaki bu kütüphane "Millet Kütüphanesi" ve "Feyzullah Efendi kütüphanesi" şeklinde anılmaktadır. Bk. Erdem Yücel, "Feyzullah Efendi Medresesi ve Kütüphanesi, Fatih Millet Kütüphanesi", *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1971) 10/5741-5743.

11 Nakîbü'l-eşraflar, Ağakapısı Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kaldırılıp Şeyhülislamlığa tahsisine kadar kendi konaklarında görev yapmışlardır. Bk. Esra Yıldız, Şeyhülislamlık belgelerinde Hz. Peygamber'in ilmi mirası (1879-1924) yılları Seyyid Ulemâ biyografileri, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 16-20.

12 Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi*, (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021), 55-60.

13 Amine Hanım 25 Şevvâl 1089/10 Aralık 1678 tarihinde dünyaya gelmiştir. Ömer Kara-M. Sadi Çögenli, "Şeyhülislam Feyzullah Efendi: Hayatı ve Eserleri", *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum, 2015), 43.

14 Mahmut Efendi'nin terekisi için bk. İstanbul Müftülüğü, Şeriye Sicilleri Arşivi, *Kismet-i Askeriye Mahkemesi*. No. 89, 5a-6b.

15 Joseph Freiherr von Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, haz. Erol Kılıç-Mümin Çevik, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992), 7/2078.

1703 yılında Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin öldürülmesi, II. Mustafa'nın tahttan indirilerek yerine III. Ahmed'in getirilmesi ile sonuçlanan bu hadise, tarihe "Edirne Vakası" olarak geçmiştir.¹⁶ Öyle anlaşılmaktadır ki bu olay, İstanbul'da başlayarak Edirne'de bulunan hükümete ve daha çok Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye yönelik gerçekleşen bir isyan hareketidir.¹⁷ Vakanüvis Şefik Efendi'nin kaleme aldığı *Şefiknâme*'de II. Mustafa'nın hocası ve Şeyhülislâm Vâni Efendi'nin damadı Feyzullah Efendi'nin memleketin tüm işlerini istila etmesinden ileri gelen bir isyan olduğu¹⁸ şeklinde kaydedilse de bu olayın arka planında daha farklı siyasi ve sosyal etkenler bulunmaktadır.

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin devlet makamlarına çocukları, damatları, kardeşleri gibi yakınlarını tayin ettirmesi, özellikle oğlu Fethullah Efendi'nin kendisinden sonra Şeyhülislâm tayin edilmesi için ferman çıkartması, çocuklarına süresi dolmadan yüksek payeler vermesi ulemâ arasında hoşnutsuzluğa sebep olmuştur. Feyzullah Efendi sadece kendi çocuklarına değil damatlarına da bazı iltimaslar sağlamıştır. Damadı Mahmut Efendi'yi Edirne payesi ile Selanik Kadılığı'na ve 7 Nisan 1703'te İstanbul Kadılığı'na tayin ettirmesi; diğer damadı Seyyid Dede Mehmet Efendi'yi Galata Kadılığı, İstanbul Kadılığı ve sonrasında Rumeli Kazaskerliğine tayin ettirmesi¹⁹ Feyzullah Efendi'ye karşı husumeti daha da arttırmıştır.

Edirne Vakası'nda Feyzullah Efendi Pravadi'de, oğlu Fethullah Efendi ise İstanbul'da öldürülmüş, diğer evlâtları ve akrabaları da bir süre Yedikule Zindanı'nda tutulduktan sonra Kıbrıs'a sürgün edilmiştir.²⁰ Bu olay, İstanbul'dan hareket eden isyancıların Edirne'deki Sultan II. Mustafa'yı tahtından indirmesiyle sonuçlandığı için tarihe "Edirne Vakası" şeklinde geçmiş, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi etrafında geliştiği için "Feyzullah Efendi Vakası" olarak da anılmıştır.²¹

Mahmut Efendi ise isyancıların baskıları sebebiyle İstanbul'u terk ederek ulemânın yardımcılarıyla Bursa'ya kaçmış, 28 sene Bursa'da zorunlu ikamet ettikten sonra ancak Şeyhülislâm'ın davetiyle 1730 yılında İstanbul'a dönebilmiştir.²²

Devhatü'n-Nükabâ'da bu hadiseyle ilgili şu ifadeler geçmektedir: "...Müfti-i şehîd-i müşârün-ileyh (Feyzullah Efendi) damadı olmak töhmetiyle cürm-i

16 Abdülkadir Özcan, "Edirne Vakası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/445-446.

17 Tahir Sevinç, "Feyzullah Efendi ve Edirne Vakası", *Erzurumlu Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum, 2015), 152-153.

18 Raşit Gökdemir, "Edirne Vakası Yahut Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi Meselesi-1", *Yeni Türk Mecmuası* 6/ 62 (1938), 37.

19 Sevinç, "Feyzullah Efendi ve Edirne Vakası", 161.

20 Özcan, "Edirne Vakası", 446.

21 Orhan F. Köprülü, "Feyzullah Efendi", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1945), 4/595.

22 Mehmed Süreyya önce Bursa ve altı ay sonra da Kıbrıs'a sürüldüğünü ve burada 20-30 sene zorlukla geçindiğini söyler. Hammer ise Mahmud Efendi'nin, oğlu Seyyid Mustafa Efendi ile birlikte sürgünde bulunduğu Bursa'dan İstanbul'a getirildiğini kaydetmektedir. Bk. Katgi, *Osmanlı Devleti'nde Öldürülen Şeyhülislâmlar*, 248-249; Hrand D. Andreasyan, "Balatlı Georg'a Göre Edirne Vakası", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 11/15 (1960), 52.

âhiri yok iken sâir evlâd ve etbâi gibi Bursa'ya iclâ ve tağrib olunarak ahibba ve akrabalarından dûr u mehcûr oldukları halde tam 28 sene Bursa'da ikamet etmişlerdi...."²³ Görüldüğü gibi Mahmut Efendi'nin bu olaylarda hiçbir dahli olmamasına rağmen siyasî süreçten olumsuz etkilenmiş ve 28 yıl sonra kendisine îade-i itibar yapılmıştır.

2.2. Kızılbaşlıkla İtham

Ermeni asıllı Balatlı Georg Tıbir Der Hovannesyan'ın 11 Nisan 1783 tarihinde kaleme aldığı eserinde "Edirne Vakası" ile ilgili meseleyi anlatırken "...Fezullah Efendi'nin İstanbul Kadısı olan damadı Seyyid Mahmut Efendi azledildi, 'onun damadı olduğundan sen de bir kızılbaşsın' diye ağır tahkirlere maruz bırakılarak öldürülmek istendi, fakat büyük ulemânın müdahalesi ve iltiması sayesinde bu akıbetten kurtuldu. Ölümünden kurtulan İstanbul Kadısı, 'kızılbaş kızı olduğunu' anladığı karısını bir daha nikâh etmemeğe yemin ederek alenen boşadı ve üç gün sonra kaçmağa muvaffak oldu..."²⁴ cümleleriyle Fezullah Efendi'nin ve kızının "kızılbaş" olduğunu, bu sebeple Mahmut Efendi'nin eşini boşadığını iddia etmektedir. Yine aynı eserinde Şeyhülislam Fezullah Efendi'nin gerek ekâbir ve gerek halk nezdinde memleketin her yerinde "bir kızılbaş olan bu adam (Fezullah Efendi), Osmanlı ocağını söndürmek istiyor" denilerek yerildiğinden bahsetmektedir.²⁵ Hatta Fezullah Efendi'nin sihirbaz olduğunu, bundan dolayı da Sultan II. Mustafa'nın ona kandığını belirtmekte, padişahın onun gerçek yüzünü ancak öldürüldükten ve sihrinin tesirinden kurtulduktan sonra anlayabildiğini belirtmektedir.²⁶

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere "kızılbaşlık" ithamı tamamen dönemin siyasi olaylarıyla ilgilidir. Mahmut Efendi'ye "kızılbaş"sın denilmesi Edirne vakasının hemen akabindedir. Fezullah Efendi'nin de "kızılbaşlıkla" ithamı vakanın yaşanmasından sonradır. Hz. Peygamber'in neslinden bir aileden gelen Fezullah Efendi, Karabağ'da sünnilîğin müdafaasını ve mücadelesini yapmış olsa da yaşanan siyasi olaylar sebebiyle "kızılbaşlık"la itham edilmekten kurtulamamıştır. Ayrıca döneminde yazılan tarihi kaynaklarda seyyidliği de sorgulanmış ve bu konuda birbirleriyle çelişen ifadelerle yer verilmiştir.²⁷

Ayrıca Edirne Vakasından sonra Şeyhülislâm Fezullah Efendi'nin kızılbaş olduğu, bundan dolayı kızının da "kızılbaş" olması gerekçesiyle eşi tarafından tatlik edildiği yönünde iddialar ortaya atılmıştır. Oysaki Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin terekesini incelediğimizde kendisi vefat ettiğinde Fezullah Efendi'nin

23 Ahmed Rifat Efendi, *Devhatü'n-Nükabâ*, 98.

24 Andreasyan, "Balatlı George'a Göre Edirne Vak'ası", 52.

25 Andreasyan, "Balatlı George'a Göre Edirne Vak'ası", 49.

26 Andreasyan, "Balatlı George'a Göre Edirne Vak'ası", 62-63.

27 Nazire Karaçay Türkal, *Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa Zeyl-i Fezleke (1065-22 Ca.1106/1654-7 Şubat 1695) (Tahlil ve Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 1119-1120; Mehmet İpşirli, "Fezullah Efendi'nin Biyografisine Dair S. F. Meservey'in Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Erzurumlu Şeyhülislâm Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum, 2015), 145-150.

kızı Âmine Hanım ile evli olduğu ve Âmine Hanım'ın mirastan hissesini aldığı görülmektedir.²⁸ Böylece hem "kızılbaşlık" iddialarının ve hem de Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin ailesini terk ettiği yönündeki bilgilerin asılsız olduğu açıkça görülmektedir.

Edirne Vakasının fitilini ateşleyen hususlar, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi ve ailesinin kızılbaş olması meselesi değilken elîm vakanın neticesinde ailenin bu şekilde ithamlara maruz bırakılması ve Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin ağzından bu şekilde ifadelerin aktarılması oldukça manidardır.

Kanaatimize göre Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Edirne Vakasında öldürülmesinden sonra halkın ve seyyidlerin tepkisinden endişe edilmiş olmalı ki "kızılbaş" olduğu yönünde iddialar ileri sürülmüştür. Nitekim bu hadisede aile fertlerinden seyyid olan birçok kişi hayatını kaybetmiştir.²⁹ Gerçekte Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin kızılbaş olduğu kendi döneminde tartışılan ve kabul edilen bir husus olsaydı oğlu Fethullah Efendi, torunu Abdullah Efendi ve Mehmet Kamil Efendi, torununun oğlu Mehmet Emin Efendi Nakîbü'l-eşrâf olarak tayin edilmez³⁰ mezar taşlarında "Âl-i feyzim hem dahî ceddîm Resûl-i kibriya"³¹ ifadesinin yazımı uygun görülmez³² ve Mahmud Efendi'nin terekesinde "seyyid" ifadesi kullanılmazdı.³³

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin kızıyla evlenen Nakîbü'l-eşrâf Seyyid Mahmud Efendi'nin terekesinde "fahru's-sâdât Şerife Amine Hanım ibnet-i el-mevlâ el-merhûm Şeyhülislâm es-Seyyid Feyzullah Efendi"³⁴ cümlesine de yer verilmezdi.³⁵ Aslında Meşihat Arşivi'ndeki Nakîbü'l-eşrâf defterlerinde Feyzullah Efendi ve oğlu Fethullah Efendi'nin tasdikli seyyidlik şecerelerinin bulunması iddiamızı destekler mahiyettedir.³⁶ Çünkü bu defterlerde ailenin seyyidlik şecere-

28 Mahmut Efendi'nin terekesi için bk. İstanbul Müftülüğü, Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Kismet-i Askeriye Mahkemesi* No. 89, 5a-6b.

29 Özcan, "Edirne Vakası", 445-446.

30 Ayhan Işık, "Osmanlı Devleti'nde Nakîbü'l-eşrâflık Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakîbü'l-eşrâf Defterleri", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (2014), 217-227.

31 Bereketli feyizli soyum Hz. Peygamber'e dayanmaktadır.

32 Abdullah Efendi'nin ailesinin mezar taşları için bk. Cennet Betül Budak, *Karacaahmet Mezarlığında Seyyidlere Ait Mezar Kitabeleri* (19. Yüzyıl) Metin, İnceleme ve Transkripsiyon (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 66, 91, 126, 141.

33 İstanbul Müftülüğü, Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Kismet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 343, 48a-49.

34 Seyyidlerin övünç kaynağı merhûm Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin kızı Şerife Amine Hanım.

35 Bk. İstanbul Müftülüğü, Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Kismet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 89, 5a-6b.

36 Feyzullah Efendi'nin Meşihat Arşivi'ndeki Nakîbü'l-eşrâf defterlerinde kayıtlı şeceresi şu şekildedir: "Hâzâ mâ ketebuhu'l-fakîr Subhânehu ve teâlâ es-Seyyid Feyzullah b. es-Seyyid eş-Şeyh Mehmed b. es-Seyyid eş-Şeyh Habib Muhammed b. es-Seyyid eş-Şeyh Pîr Mehmed b. es-Seyyid eş-Şeyh Sultan Ahmed b. es-Seyyid eş-Şeyh Cüneyd b. es-Seyyid eş-Şeyh Veliyyüddin Mehmed el-Hasenî el-Hüseynî eban ve ümmen el-müştehir ecâduhu bi-diyârihi bi-sâdât-i Kızılkaya en-Nakîb ale'l-fetrati't-tâhîrati'l-Hâşimîyye bi'l-memâlikî'l-mahrûseti'l-mahmiyyeti'l-Osmâniyye lâ-zâlet mahfûfetü bi'l-inâyâti'r-Rabbâniyye ve's-sıyânâti's-Samedâniyyet -ufiye anhum ve gafera lehum-" şeklindedir. Meşihat Arşivi, Nakîbü'l-eşrâf Defterleri, nr. 93/26, 2a-3b. Bu kayıttaki "Hasenî ve Hüseyin" ile "eban ve ümmen" ifadelerinden hem anne hem de baba tarafından seyyidliği tasdiklenmiştir; Şecereler için bk. Fevzi Rençber, "Anadolu Aleviliğinde Şecere Geleneği-Bir Ağuiçen Ocağı Şeceresi Örneği", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 6 (2013), 175-176.

sinin yazılması ve onaylanması bu olaylardan çok daha önceki tarihlerdedir. Yine aynı defterlerde ailenin sonraki tarihte seyyidliğinin iptal edildiğine veya kızılbaşlığına dair bir bilgi de bulunmamaktadır. Gerçekte böyle bir durum olmuş olsaydı Nakîbü'l-eşrâf defterlerindeki seyyidlik şeceresine “kızılbaş” olduğu ifadesi not düşülür ve seyyidlik belgesi de iptal edilirdi. Seyyidlerin teftişi ile ilgili Nakîbü'l-eşrâf defterlerinde bu şekilde seyyidliği kaldırılanların örneklerini görmekteyiz.³⁷

Nitekim Osmanlı Devleti'nde Necef, Kerbela ve Kazımiye gibi bölgelere Nakîbü'l-eşrâf kaymakamı tayin edilirken bile özellikle sünî mezhebe mensup olunmasına azami dikkat edilmiştir. Kişi hakkında farklı bir iddia veya itham var ise hemen gerekli tahkikat yapılarak iddialar doğru ise görevinden alınmıştır. Nakîbü'l-eşrâf defter ve belgelerine de bu durum kaydedilmiştir. Örneğin Necef, Kerbela ve Kazımiye bölgeleri Nakîbü'l-eşrâf kaymakamlarının Şi'yyü'l-mezheb oldukları iddiası üzerine durum tahkik edilerek doğruluğu anlaşılmış, Nakîbü'l-eşrâf kaymakamları görevlerinden azledilmiştir. Nakîbü'l-eşrâf defterlerine de şiaya mensup oldukları notu düşülmüştür.³⁸

2.3. Mahmut Efendi'nin iade-i itibarı

Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin damadı ve ulemâdan Mirzâ Mehmed Efendi'nin oğlu Mirzâ Şeyh Mehmet Efendi -kendisi bu göreve gelmek istemese de- Rumeli Kazaskeri Seyyid Abdullah Efendi'nin ve diğer ulemânın ısrarı üzerine 30 Eylül 1730 tarihinde şeyhülislâm olmuştur.³⁹ Mahmut Efendi, 1730 yılında Şeyhülislâm'ın davetiyle İstanbul'a dönmüş ve Nakîbü'l-eşrâflığa tayin edilmiştir. Mahmut Efendi ve akrabalarının İstanbul'a dönüşüne müsaade edilmesiyle aslında bir nebze de olsa itibarlarının iadesi sağlanmıştır.

3. Nakîbü'l-Eşrâf Mahmut Efendi'nin Terekesi

Osmanlı Devleti'nin iktisadi ve ictimai tarih araştırmaları açısından terekeler oldukça zengin kaynaklardır. Tereke, vefat eden kişilerin geride bıraktıkları eşya ve mallarının tespit ve taksiminin yapılması, teçhiz ve tekfin masraflarının karşılanması, vefat eden şahsın borçlarının ödenmesi, vasiyeti varsa yerine getirilmesi, tereke yazım masrafları düşüldükten sonra kalan miktarın mirasçıları arasında paylaşılması aşamasından oluşmaktadır.⁴⁰ Bu işlemler yapıldıktan sonra tereke sicil defterlerine kaydedilmektedir.⁴¹

Şeriyeye Sicilleri Arşivi'ndeki Kısmet-i Askeriye Mahkemesi sicilleri içerisinde Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin terekesi tespit edilmiştir. Terekesinin transkripsiyonu ve detayları şu şekildedir:

37 Meşihat Arşivi, *Nakîbü'l-eşrâf Defterleri*, No. 94, 28a.

38 Meşihat Arşivi, *Nakîbü'l-eşrâf Defterleri*, No. 105/38, 13b.

39 Mehmet İpşirli, *Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/170-171.

40 Tahsin Özcan, “Muhallefat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/406-407.

41 Ömer Lütfi Barkan, “Edirne Askerî Kassamı'na Ait Tereke Defterleri (1545-1659)”, *Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 3/5-6 (1966), 1-12.

3.1. Nakibü'l-eşraf Mahmut Efendi'nin Terekesinin Transkripsiyonu

[5a] Mahmiye-i İstanbul'da Haraccı Muhyiddin Mahallesinde sâkin iken bundan akdem veda'-i âlem-i fânî eden sâbikan Nakibü'l-eşraf es-Seyyid Mahmud Efendi b. es-Seyyid Mehmed Efendi'nin verâseti halile-i celileleri fahrü's-sâdât Şerife Âmine Hanım ibnet-i el-Müvellâ el-merhûm Şeyhülislâm es-Seyyid Feyzullah Efendi ile sulbiye-i kebîre kerîme-i mükerreremeleri Şerife Fatma Hanım ve müteveffâ-yı mezbûrun asabe-i nesebiyyeleri li-ebeveyn ammizâdeleri es-Seyyid Ebûbekir Efendi ile mezbûr es-Seyyid Ebûbekir Efendi'nin li-ebeveyn er karındaşı olup gaybet-i münkatî'a ile gaib olan es-Seyyid Hüseyin Çelebi b. es-Seyyid Osman Efendi'ye ve âhâr li-ebeveyn ammizâdeleri es-Seyyid Mehmed Çelebi'ye ve kezâlik mezbûr es-Seyyid Mehmed'in li-ebeveyn karındaşları olup Vilayet-i Anadolu'da Erzurum'da sâkin es-Seyyid Salih Çelebi'ye ve sağır es-Seyyid Ahmed ebnâ-i es-Seyyid Osman'a ve âhâr li-ebeveyn ammizâdesi es-Seyyid İsmail Çelebi b. es-Seyyid Hüseyin'e münhasıra olduğu şer'an zâhir ve mukarrar olduktan sonra mûmâ-ileyhimâ Şerife Âmine Hanım ve Şerife Fatma Hanım taraflarından vekil-i sâbitü'l-vekâlesi fahrü'l-kudât Halil Efendi b. İbrahim ile mefkûd-ı mezbûr es-Seyyid Hüseyin'in hisse-i irsiyye-i şer'iyyesini ahz u kabz ve zabt ve hıfza kibel-i şer'den vasî ve kayyim nasb olunan li-ebeveyn er karındaşı mezbûr es-Seyyid Ebûbekir Efendi ve gaib-i mezbûr es-Seyyid Salih'in bâ-hüccet-i şer'iyye vekil-i sâbitü'l-vekâlesi ve sağır-i mezbûr es-Seyyid Ahmed'in tesviye-i umûruna ve hisse-i irsiyye-i şer'iyyesini ahz u kabz ve zabt ve hıfza kibel-i şer'den mansûb vasîsi li-ebeveyn er karındaşları mezbûr es-Seyyid Mehmed Çelebi ve mezbûr es-Seyyid İsmail Çelebi taleb ve ma'rifetleriyle tahrîr ve bey' ve taksîm olunan tereke-i merhûm-ı mûmâ-ileyhdîr ber-vech-i âtî zikr olunur:

Fî 16 min şehr-i Rebî'ülâhîr sene 1158/[18 Mayıs 1745].⁴²

Tablo 1: Nakibü'l-eşraf Mahmud Efendi'nin Terekesinin Dökümü

Bey' olunan kütüb-i merhûm-ı mûmâ-ileyhdîr ki ber-vech-i âtî zikr olunur:				
Mushaf-ı şerif 1.440 akçe	Def'a Mushaf-ı şerif 1.440 akçe	Siyer-i Kâzerûnî 1.540 akçe	Muhtarât-ı Nevâzil 1.440 akçe	Ferâiz-i Seydi 200akçe
Bercendî 1.203 akçe	Talikât ale'l- Meşârik 600 akçe	Şerh-i Delâilü'l- hayrât 1.750 akçe	Şerh-i Ebyat-ı Miftâh 1 1.010 akçe	Şerh-i Şevâhid 850 akçe
Eşbah 1.355 akçe	Hâşiyetü li-lbni Kemal 875 akçe	Mevzûât ale'l-Kâri 500 akçe	Hâşiyeye 310 akçe	Esbabü'l-hadis 360 akçe
Zahîretü'n-nâzir ale'l-Eşbâh 640 akçe	Esbabü'n-nüzül 500 akçe	Demâmeni 3.240 akçe	Habbazî ale'l-Hidâye 410 akçe	Hâşiyetü Hidâye li-lbni Kemal 310 akçe

42 İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, *Kismet-i Askeriye Mahkemesi*, No. 89, 5a-6b. Sicil defterinin üst kısımları tahrip olduğu için bazı eşyalar okunamamıştır.

Tablo 1 devam

Tenvirü'l-ezhân 1.210 akçe	Şerhu Delâilü'l-hayrât li-Cezzarî 860 akçe	Sadî ale'l-Hidâye 1.840 akçe	İ'râbü'l-Kur'ân 360 akçe	Buhârî-i Şerîf 3 1.605 akçe
Tavzih 335 akçe	Mecmau'l-emşâl 3.210 akçe	Divân-ı Fuzûlî 160 akçe	Seyyid ale'l-Mutavvel 150 akçe	Cilâü'l-kulûb 600 akçe
Mecmua-i Yağlıkzâde 745 akçe	İsâm ale's-Seyyid 303 akçe	Şihâb ale'l-Kâdî 4 cilt 20.000 akçe	Sâdi ale'l-Kâdî 3.150 akçe	Şihab ale's-Şifâ 7.200 akçe
Şerhu Muğni'l-lebib 1.605 akçe	Şerh-i Esmâü'l-Hüsna 303 akçe	Tezkire-i Kurtûbî 2.305 akçe	Cevâhirü'l-Kur'ân 460 akçe	Tezkire-i Kuşeyrî 620 akçe
Mecmua-i Yağlıkzâde 2.010 akçe	Mecmua-i Ankarâvî 4.360 akçe	Târih-i Hoca 1.920 akçe	Nefehâtü'l-üns 620 akçe	Hâşiye-i Kâdî li-Mevlanâ Zekeriyya 1.310 akçe
Hisn-ı Hasîn 760 akçe	Azmi ale'd-Dürer 1.200 akçe	Şerh-i Divân-ı Suhan 305 akçe	Nütef 305 akçe	Hâşiye-i Eşbâh-ı Muğri 520 akçe
Şerh-i İsbât-ı vâcib 1.710 akçe	Tertib-i Zibâ 700 akçe	Azmi ale'l-Menâr 375 akçe	Bahru'l-Maârif 210 akçe	Siffin? Mecmuası 480 akçe
Mecâlis-i Rûmî 1.090 akçe	Molla Câmi 180 akçe	Tehzîb 1.200 akçe	Hikmetü'l-ayn 605 akçe	Harâc- Ebû Yusuf 519 akçe
Seyyid Abdullah ale's-Şâfiye 303 akçe	Lârî 1.120 akçe	Bahr-i râyik 3.000 akçe	İs'âf 210 akçe	Kasâid-i Tefkîr 105 akçe
Divân-ı Lütfî 160 akçe	Şerh-i Tecrid 123 akçe	Tarifât-ı Seydi 360 akçe	Divân-ı Fehim 120 akçe	Sakk-ı Hâcibzâde 1.200 akçe
Ahterî 4.000 akçe	Divân-ı Fuzûlî 600 akçe	Menhu'l-Gaffâr 6.000 akçe	Vakf-ı Hassâf 300 akçe	Mecmua 360 akçe
İbni Himâm 1.670 akçe	Şerh-i Buhârî li-Kirmânî 5.040 akçe	Mealimü't-tenzil 4.800 akçe	Bostan 420 akçe	Hâşiye [silik] 60 akçe
Hidâye 1200 akçe	Şerh-i Mukaddime 1.200 akçe	Hâşiye-i Feyziyye 240 akçe	Hâşiye-i Kürdî ale'l-Beydâvî 300 akçe	Makâmât-ı Harîrî ma'a Şerî'a 3.000 akçe
[5b] Sinan Efendi ale'l-Beydâvî 8.000 akçe	[Silik]	Şakâyık-ı Nûmâniyye 1.000 akçe	Siyer-i Nebi 300 akçe	Seyyid ale'l-Muta[vvel]
Tavzih 2.000 akçe	Riyâzu's-sâlihîn 660 akçe	Mutavvel 3.150 akçe	Ravzatü'l-itr 480 akçe	Muînü'l-...[silik] 345 akçe
....[silik] 1.370 akçe	Basma [silik] 420 akçe	İbni Melek ale'l-Meşârik 2.605 akçe	Nimetullâh 1.405 akçe	Tefsir-i Kâdî 11.100 akçe
Ahi Çelebi 1.380 akçe	Hâşiye-i Kutub ale'l-Keşşâf 950 akçe	Şifâ-i Şerîf 3.000 akçe	Şerh-i Muvatta 2.400 akçe	Hülâsatü'l-fetâvâ 5.000 akçe
Şerh-i Fıkhü'l-Ekber 940 akçe	[silik]'l-ahkâm 700 akçe	Şerh-i Kaside-i Nâiyye 1.150 akçe	Damânât-ı Gânim 1.530 akçe	Camiü's-sağîr 1.400 akçe

Tablo 1 devam

Surretü'l-fetâvâ 2.020 akçe	Tayyibî ale'l- Mişkât 14.900 akçe	Eşbâh 320 akçe	Fetâvâ-yı Ali Efendi 2.700 akçe	Keşfü'l-Keşşâf 4.000 akçe
Fetâvâ-yı Ebusuûd 6.650 akçe	Gâyetü'l-beyân fi't-Tıb 1.520 akçe	Şevâhidü'n- Nübüvve 1.250 akçe	Kudûrî 1.500 akçe	Ravza 3.020 akçe
Mirzâcân li-İsbât-ı vâcib 850 akçe	Kahtânî 6.000 akçe	Mecmua-i Ataullah Efendi 3.000 akçe	Enfau'r-resâil 610 akçe	İhtiyâr-ı Şerh-i Muhtâr 1.200 akçe
Dürer [u] Gurur 300 akçe	Feridetü fi'l- Behiyye 200 akçe	Hâşiye-i Hikmeti'l-ayn 500 akçe	Şerh-i Şerî'a 700 akçe	Şerh-i Hisn-ı hasîn 1.600 akçe
Meâlimü'l-Yakîn 2.500 akçe	Râzî nakıs 800 akçe	Sadeddin ale'l-Keşşâf 1.720 akçe	Hâşiye-i Kevâkibi ale'l-Beydâvî 400 akçe	Ekmel cild 2 4.500 akçe
Tuğrânî 500 akçe	Bidâye 620 akçe	Şerh-i Hadis-i Erba'în 620 akçe	Sadrü's-Şerî'a 720 akçe	Hasan Çelebi ale't-Telvih 1.300 akçe
Hâdi 600 akçe	Fetâvâ-yı Üskübî 800 akçe	Şerh-i Fıkhu'l-ekber li- Aliyü'l-Kârî 605 akçe	Çarperdi 605 akçe	İ'lâmu'l-a'lâm 410 akçe
Molla Hüsrev ale'l-Beydâvî 460 akçe	Yakup Paşa 790 akçe	Tarîkat-ı Muhammediyye 6.000 akçe	İhtiyârât-ı Bedî'î 75 akçe	Mâlâ-yüsa'(?) 670 akçe
Miškât-i Mesâbih 3.000 akçe	Resâil 180 akçe	Hâşiye-i İsbât-ı vâcib 1.500 akçe	Telvih 1.200 akçe	Zil'î(?) 2.450 akçe
Şerh-i İhtiyârât 850 akçe	Siyer-i Veysî 2.240 akçe	Molla Celâl 660 akçe	Sürûri ale'l-Hâfiz 1.630 akçe	Müeyyedzâde 1.040 akçe
Şerh-i Kasîde 205 akçe	İbni Kemal ale't-Telvih 405 akçe	Bidâye 155 akçe	Şerh-i Mu'allakât 990 akçe	Vânî 660 akçe
Kara Hâşiye 400 akçe	Alkamî cild 4 2.500 akçe	Vâfiye 60 akçe	Kadı Mir alayî 3 1.540 akçe	Mecâlis alayî 5 800 akçe
Vifaye alayî 5 940 akçe	Nısfu Gâyetü'l- Beyân 2 4.800 akçe	Şem'î alayî 5 900 akçe	Takdîm-i Târih 510 akçe	Hayâlî 500 akçe
Kara Davud 350 akçe	Şerhu'l-Müverrih alayî 5 435 akçe	Hâfiz alayî 5 910 akçe	Resâil alayî 6 300 akçe	Risâle 30 akçe
Tehâfüt alayî 5 375 akçe	Çağmûnî alayî 5 300 akçe	Hüdâyi Efendi Risâlesi alayî 5 300 akçe	Ma'denû's-salât alayî 5 300 akçe	Dibâce alayî 5 400 akçe
Delâilü'l-hayrât 120 akçe	Hilye-i Hâkânî 120 akçe	Kasîde 60 akçe	Nazm-ı Akâid 30 akçe	Hikâye 30 akçe
Risâle 15 akçe	Kasîde 120 akçe	Delâilü'l-Hayrât 600 akçe	Şerh-i salât/ 60 akçe	Ferec ba'de's-Şidde 400 akçe

Tablo 1 devam

Gülîstan 120 akçe	Yekûn 340.839 akçe	2.837,5 guruş 39 akçe		
Bey' olunan eşyâ-yı merhûm-ı mûmâ-ileyhdır ki ber-vech-i âti zikr olunur:				
Sim raht 8.530 akçe	Çuka hâşe 1.405 akçe	Yedek örtüsü ve hâşe 600 akçe	Çiçekli 1.530 akçe	Kebîr kavuk ma'a destâr 3 1.200 akçe
Örf ma'a tûlbent örtüsü 810 akçe	Üzengi ve tabgur 760 akçe	Köhne kavuk 5 120 akçe	Tûlbent örtüsü ma'a bohça 120 akçe	Nimten kakum kürk 1 2.810 akçe
Samur üst kürk 13.030 akçe	Yalnız Zağralı üst kürk 1 14.400 akçe	Bol yenli kakum kürk 1 8.400 akçe	Nimten bütün kürk 1 1.020 akçe	Def'a bütün kürk 1.110 akçe
Bol yenli samur kürk 1 60.000 akçe	Def'a bol yenli samur kürk 1 48.000 akçe	Köhne destar 2 300 akçe	Berber bisatı 1.400 akçe	Mâi sadef ferâce 1.800 akçe
Fıstıkî sadef ferâce 1.530 akçe	Kırmızı kadife yastık bâ-yapağı? 10 5.000 akçe	Çatma kadife yastık 17 7.500 akçe	Yemeni makad 6 1.000 akçe	Çuka makad 3.600 akçe
Kaliçe seccâde 100 akçe	Çadır 1.600 akçe	Baş yastık 9 2.500 akçe	Orta keçe 2.420 akçe	Def'a orta keçe 4.800 akçe
Kubur perde 300 akçe	Orta keçe 2.020 akçe	Kubur perde 2 60 akçe	Def'a kubur perde 2 400 akçe	Kakum kürk 3.600 akçe
Eğer 120 akçe	Yapağı 600 kıyye fi 23 13.800 akçe	Kaliçe seccâde 120 akçe	Def'a kaliçe seccâde 300 akçe	Kumaş yorgan 500 akçe
Yemenî yorgan 2 300 akçe	Yemenî yorgan 1 sofra 1 300 akçe	Sandal yorgan 500 akçe	Yemenî sofra 150 akçe	Yorgan 300 akçe
Kaliçe seccâde çuka perde 300 akçe	Sofra 1 peşkir gömlek 1 Çarşeb 1 720 akçe	Yemenî yorgan 300 akçe	Sofra 120 akçe	Sandal yorgan 600 akçe
Def'a sandal yorgan 600 akçe	Yemenî bohça 1 sofra 1 200 akçe	Kaliçe seccâde 360 akçe	Çuka seccâde 420 akçe	İhrâm 1 400 akçe
Köhre beyaz şal 1.260 akçe	Sarı şal 1.840 akçe	Beyaz keremsud kaftan 370 akçe	Boğasi kaftan 420 akçe	Kutnî kaftan 305 akçe
Def'a köhne kutnî kaftan 640 akçe	Köhne beyaz kutnî kaftan 800 akçe	Def'a kutnî kaftan 800 akçe	Kırmızı boğasi kabak? 600 akçe	Def'a boğasi kabak? 305 akçe
Def'a boğasi kabak? 520 akçe	Yemenî bohça 45 akçe	Kemberbend şal 2.400 akçe	Def'a kemberbend şal 4.000 akçe	Kübra sarık 3 460 akçe
Beyaz anteri 480 akçe	Beyaz keremsud kaftan 400 akçe	Beyaz anteri 4 500 akçe	Kırmızı boğasi zıbın 3 300 akçe	Alaca ve kutnî anteri 2 780 akçe

Tablo 1 devam

Mardinî peşkir 1.800 akçe	Zenne Hatâyî kaftan 330 akçe	Alaca kaftan 165 akçe	Berime 5 600 akçe	Kahve makreme ve hurdevât 180 akçe
Tülbent örtüsü aş makreme 380 akçe	Kahve makreme 2 300 akçe	Def'a kahve makreme 4 2.000 akçe	Kahve makreme 1.500 akçe	Mardinî peşkir 1.320 akçe
Def'a Mardinî peşkir 3.800 akçe	Beyaz peşkir 1.000 akçe	Çorap 120 akçe	Bürüncük cibinlik 720 akçe	Don gömlek 150 akçe
Def'a don gömlek 243 akçe	Def'a don gömlek 200 akçe	[6a] Def'a banaluka seccâde 3.200 akçe	Banaluka seccâde 1.500 akçe	Havlu makreme 3 döşeme 1 310 akçe
Döşeme 4 400 akçe	Döşeme 4 720 akçe	Hamâm.... 4 [silik] 610 akçe	Çuka çakşır 300 akçe	Def'a çuka çakşır 440 akçe
Def'a çuka çakşır 440 akçe	Sim Haydarî raht 3.000 akçe	Fener 260 akçe	Def'a fener 400 akçe	Çuka yağmurluk 1.320 akçe
Boğasi top 5 1.500 akçe	Def'a boğas top 4 1.000 akçe	Çuka yağmurluk 2.520 akçe	Çuka hâşe 1.000 akçe	Köhne çuka hâşe 1.200 akçe
Beyaz ihrâm 2 200 akçe	Çuka yağmurluk 2.400 akçe	Çuka makad 4 4.200 akçe	Sarı leğen ibrik 1.100 akçe	Def'a sarı leğen ibrik 1.150 akçe
Def'a sarı leğen ibrik 1.300 akçe	Abdest ibriği 150 akçe	Fağfur kâse 6 fincan 9 420 akçe	Fağfur tabak 10 205 akçe	Asma saat 3.000 akçe
Akreb saat 2.400 akçe	Şamdan 330 akçe	Yelpaze 99 akçe	Sağır kutnî yorgan 1 350 akçe	Yüz yastık 480 akçe
Simli ...[kesik] 3.000 akçe	Köhne ihrâm 500 akçe	Def'a ihrâm 680 akçe	Def'a ihrâm 1.260 akçe	Def'a ihrâm 1.000 akçe
Def'a ihrâm 1.500 akçe	Sağır yorgan 300 akçe	Sağır şilte 105 akçe	İhrâm 600 akçe	Def'a ihrâm 2 900 akçe
Köhne çuka seccâde 230 akçe	Baş yastık 2 500 akçe	Köhne dikme bohça 180 akçe	Yarma kemberbend kuşak 700 akçe	Abdest fûta 300 akçe
Yemenî bohça 420 akçe	Keremsud ve Yemenî sofra peşkir 1.000 akçe	İşleme Havlu 3 yağlık 7 2.400 akçe	Şirbab beldar neft 3.000 akçe	Yeşil ...[silik] ...
Bol yenli karsak kürk 8.400 akçe	Yemenî makad 3 bohça 1 720 akçe	Boğasi top 7 840 akçe	Köhne peşgir bohça fota 200 akçe	Beyaz bez top 2 1.200 akçe
Havlu 3 600 akçe	Beyaz bez 200 akçe	İplik alaca 3 900 akçe	Sarı arka şal 2.400 akçe	Kutnî anteri 400 akçe
Peştamal 100 akçe	Şilte Çarşebi 240 akçe	Havlu 6 360 akçe	Makreme 7 240 akçe	Havlu döşeme bohça 240 akçe
Zenne sof ferâce 2 600 akçe	Futa 150 akçe	Köhne çuka perde 3 200 akçe	Tülbent parça 360 akçe	Yağlıklık bez 550 akçe
Kilim 120 akçe	Şilte 200 akçe	Köhne yorgan 150 akçe	Tennur minder 300 akçe	Düz kadife yastık 9 2.400 akçe

Tablo 1 devam

İbrişim seccâde 1.500 akçe	Yorgan bâ-çarşaf 1.000 akçe	Çarşeb 11 2.640 akçe	Yemenî yüz yastık 2 100 akçe	Yemenî yüz yorgan bâ-çarşeb 2.400 akçe
Kolan 5 600 akçe	Kebe 4 1.500 akçe	Minder 4 3.000 akçe	Def'a minder 4 kadife gılâf bâ-yapağı 10 6.000 akçe	Köhne kadife yastık 8 2.000 akçe
Velense 1.000 akçe	Köhne keçe 200 akçe	Beledî döşek 600 akçe	Hilâli gülâbdan buhurdân 1.200 akçe	Baş yastık 360 akçe
Tennur minder 6 1.000 akçe	Köhne keçe 200 akçe	Beledî döşek 5 2.000 akçe	Tennur minder 200 akçe	Bir miktar çay 120 akçe
Baş yastık 2 iskemle 1 600 akçe	Cezâyir ihrâm 600 akçe	Yaldızlı leğen ibrik 1.200 akçe	Sade 200 akçe	Yüz yastık 1 sağır yorgan 1 150 akçe
Yemenî yorgan bâ-çarşaf 10 3.600 akçe	Kutnî yorgan yüzü 1 300 akçe	Yorgan yüzü 2 şilte 1 600 akçe	Yemenî yorgan şilte alaca çarşaf 1 1.000 akçe	Boğası top 1 600 akçe
Sepet sandık 5 800 akçe	Yüz yastık 400 akçe	Havlû 60 akçe	Yemenî sofra 600 akçe	Döşeme gömlek 600 akçe
Peştamal 2 1.000 akçe	Uçkur 5 1.000 akçe	Bürüncük gömlek 4 1.920 akçe	Don 3 540 akçe	Suzenî işleme dülbent örtüsü 1.000 akçe
Oya Yemenî 120 akçe	Beyaz peşmi 1.200 akçe	Köhne hasır 400 akçe	Sade 200 akçe	Köhne don 1, gömlek 1, bohça 300 akçe
Döşeme havlu 360 akçe	Uçkur 4 Yağlık 2 1.200 akçe	Don 5 600 akçe	Gömlek 5, Çarşeb 1 1.800 akçe	Beyaz keremsud 1 1.000 akçe
Elvan berime 3 720 akçe	Hamam gömlek 1, havlu 2 840 akçe	Nimten bütün kürk 1 840 akçe	Kakum kürk 7.200 akçe	Şal kaplı karsak kürk 1 2.400 akçe
Çuka nimten bohça 800 akçe	Çarşeb 120 akçe	Çubuklu arka şal 1, kemberbend şal 1 6.000 akçe	Beyaz futa 150 akçe	Çarşeb 1.000 akçe
Bürüncük perde 50 akçe	Banaluka seccâde 2.400 akçe	Futa 2 300 akçe	Abdest makreme 4 180 akçe	Şilte çarşeb 400 akçe
Halebkarî beldâr 1.200 akçe	Halebkarî kutnî 600 akçe	Çuka seccâde 300 akçe	Bir miktar kaşık 800 akçe	Kaliçe seccâde 120 akçe
Sağır ve kebir minder 5 2.000 akçe	Çuka mak ad 3 3.000 akçe	Orta keçe 1.500 akçe	Yastık gıladı yapağı 3.000 akçe	Pencere perde 4 240 akçe
Ocak yaşmağı 60 akçe	Minder-i beledî 5, yastık-i sağır 12, yastık 2, velense 5 4.000 akçe	Köhne yorgan 2, kebe 1 600 akçe	Könne beledî yastık 6, minder 3, velense 3 1.200 akçe	Köhne beledî yastık 4, minder 2, ihrâm 2 1.000 akçe

Tablo 1 devam

Minder keçe 150 akçe	Köhne yorgan 2, sağır minder 1, velense 1, baş yastık 7, kilim 1 1.000 akçe	Bir miktar iplik 600 akçe	Bir miktar bez 120 akçe	Gömleklilik bez 16 4.000 akçe
Bir miktar keten 240 akçe	Gömlek 7 bez don 2 3.600 akçe	İplik 115 zira 2.400 akçe	Bir miktar iplik 1.000 akçe	Köhne çuka fıçı örtüsü 405 akçe
Çadır 605 akçe	Kapı perde 120 akçe	Garâr 7 430 akçe	Yağmurluk kese 2 120 akçe	Meşinli garâr 120 akçe
Def'a meşinli garâr 2 122 akçe	Garâr 4 270 akçe	Bir miktar keten 1.200 akçe	Çuka perde 400 akçe	Yanyakârî zarf 4 240 akçe
Gömlek lik bez 7 2.520 akçe	Lenger 1 tas 1 360 akçe	Kütahya tabak kâse 240 akçe	Fağfur fincan 8 200 akçe	Billur kâse bardak 17 1.000 akçe
Fağfur kâse 2 tabak 3 fincan-ı kahve 1 ibrik 1 600 akçe	Sağır tepsi 150 akçe	Çuka kapud perde ihram 400 akçe	Gömlek 3.000 akçe	Billur bardak kâse 90 akçe
Def'a billur bardak kâse 90 akçe	Tüfenk 330 akçe	Def'a tüfenk 1.570 akçe	Rikâb 900 akçe	Kara kılıç 120 akçe
Kapsız sincab kürk 600 akçe	Kâse 2 180 akçe	Kütahya fincan 30 akçe	Billur kâse 3 150 akçe	Kütahya tabak 10 45 akçe
Şişeler 140 akçe	Sağır devât 300 akçe	Sandık 300 akçe	Değirmen ve kum kuma 60 akçe	Hamakî mermer 1.200 akçe
Billur bardak ve kâse 120 akçe	Kâse 1 30 akçe	Çuka perde 120 akçe	Çit parça 60 akçe	Sarı leğen 400 akçe
Sandık 300 akçe	Def'a sandık 300 akçe	Vezne 120 akçe	Gülab 30 akçe	Sandık 6 640 akçe
Hilâlî gülabdan buhurdan 1.120 akçe	Kahve makreme 300 akçe	Sağır fağfur tabak kâse 1 kaşık 1 900 akçe	Boğazhisar tabak 4 65 akçe	Köhne peşkirler 150 akçe
Meşe 2 90 akçe	Bir miktar iplik 120 akçe	Mangal 720 akçe	Abdest leğeni 300 akçe	Satır bıçak hırdavat 120 akçe
Terazi 60 akçe	Demir mangal 2 240 akçe	Asma saat 3.000 akçe	Evânî-i nühâsiyye 22,3 kıyye fi 120 2.676 akçe	Def'a evânî-i nühâsiyye 43.500 akçe
[6b] iskemle 30 akçe	Beldar top 1 1.900 akçe	Destar 1.570 akçe	Çatma destar 1.800 akçe	Def'a çatma destar 1.200 akçe
Kutnî[şilik] 720 akçe	Fındık altını be- hesâb-ı guruş 3.670	Zer-i mahbûb be- hesâb-ı guruş 1.364	Def'a zer-i mahbûb ma'a zincirli be-hesâb-ı guruş 467,5	Def'a zer-i mahbûb be- hesâb-ı guruş 1.389

Tablo 1 devam

Def'a zer-i mahbûb be-hesâb-ı guruş 1.361	Def'a zer-i mahbûb be-hesâb-ı guruş 1.369,5	Nakid 240	Yekûn 13.960	İnâyetli Mirzazâde Efendi Hazretleri zimmetlerinde olup Şerife Fatma Hanım Hazretlerinin kabul buyurdıkları 1.500 guruş
Müneccimbaşı efendi zimmetinde olup Şerife Âmine Hanım Hazretlerinin kabul buyurdıkları 400 guruş	Yekûn 24.489 guruş 44 akçe	Minhâ	Techîz ve tekfîn ber-müceb-i vasiyyet 150 guruş	Beş nefer zevî'l-erhâmdan her birine on beşer guruşdan ber-müceb-i vasiyyet verilen 75 guruş
Kıbel-i şer'den her birinin yedlerine verilen hüccet-i şer'îyye müteveffâ-yı mezbûrun on bir nefer ma'lûmü'l-esâmi ve'l-evsâf atık ve atıklara vesâyâ-yı müsbeteler için verilen 1.100 guruş	Molla İbrahim'e verese rızalarıyla verilen 30 guruş	Verese-i mezbûrûn rızalarıyla Molla Mustafa'ya verilen 10 guruş	Verese-i mezbûrûn rızalarıyla Molla Osman'a verilen 20 guruş	Kezâlik verese-i mezbûrûn rızalarıyla Tırnovili Hasan'a verilen 10 guruş
Kezâlik verese-i mezbûrûn rızalarıyla Yusuf'a verilen 10 guruş	Kezâlik verese-i mezbûrûn rızalarıyla Küçük Hasan'a verilen 20 guruş	Kezâlik verese-i mezbûrûn rızalarıyla es-Seyyid Abdülkerim'e verilen 15 guruş	Kezâlik verese-i mezbûrûn rızalarıyla Dolâbî Ahmed'e verilen 4 guruş	Kezâlik verese-i mezbûrûn rızalarıyla el-Hâc Resul'e verilen 4 guruş
Resm-i âdi 613 guruş	Dellâliyye 204 guruş	On bir adet itknâmelerin kalemîyyesi 16 guruş	İhzâriyye ve çukadariyye 60 guruş	Sarrafiyye ve mesârif-i verese 25 guruş 44 akçe
Masârif-i sâire 75 guruş	Kaydiyye-i defter 5 guruş	Yekûn 2.446 guruş 44 akçe	Sahhu'l-bâki 22.043 guruş	Hissetü'l-halileti'l-mûmâ-ileyhâ 2.755
Hissetü'l-kerîmeti'l-mûmâ-ileyhâ 11.020 guruş	Hissetü'l-asabeti'l-mezbûr es-Seyyid Ebûbekir Efendi 1.378 guruş	Hissetü'l-asabeti'l-mezbûr es-Seyyid Mehmed Çelebi 1.378 guruş	Hissetü'l-asabeti'l-mezbûr es-Seyyid Salih 1.378 guruş	Hissetü'l-asabeti'l-mezbûr es-Seyyid İsmail 1.378 guruş
Hissetü'l-asabeti'l-mezbûri sağîr es-Seyyid Ahmed 1.378 guruş	Hissetü'l-asabeti'l-mezbûr mefkûd es-Seyyid Hüseyin 1.378 guruş			

3.2. Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin Terekesinin Değerlendirilmesi

Nakibü'l-eşrâf Mahmut Efendi, 28 Zilkâde 1157/2 Ocak 1745 tarihinde vefat etmiş, terekesi ise 16 Rebûlâhir 1158/18 Mayıs 1745'de yazılmıştır.

İstanbul'da Haraccı Muhyiddin Mahallesinde ikamet eden Mahmut Efendi'nin eşi, Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin kızı Âmine Hanım'dır. Mahmut Efendi'nin terekesinde mirasçıları, eşi Âmine Hanım, kızı Şerife Fatma Hanım, amcasının oğlu Seyyid Ebûbekir Efendi ve Ebûbekir Efendi'nin kardeşi Seyyid Hüseyin Çelebi b. Seyyid Osman Efendi, diğer ammizâdesi Seyyid Mehmed Çelebi ve Mehmed Çelebi'nin kardeşi Seyyid Salih Çelebi, Osman Efendi'nin oğlu Seyyid Ahmet Efendi, diğer ammizâdesi Seyyid İsmail Çelebi b. Seyyid Hüseyin Efendi'dir. Mirasçıları olduğu için terekesinden Beytülmal'e pay aktarılmamıştır. Bazı kaynaklarda Mahmut Efendi'nin Mustafa isimli bir oğlu bulunduğu belirtilse de terekesinde ismi geçmemektedir. Bu durumda ya kaynaklarda geçen bilgi yanlıştır veya oğlu kendisinden önce vefat etmiştir.

Mahmut Efendi'nin eşine 2.755 kuruş, kızına 11.020 kuruş, amcaoğullarına ve diğer akrabalarından Seyyid Ebûbekir Efendi, Seyyid Mehmed Çelebi, Seyyid Salih, Seyyid İsmail, Seyyid Ahmed, Seyyid Hüseyin Efendi'ye 1.378'er kuruş ayrılmıştır.

Terekesinde 340.839 akçe değerinde kitap, 12.290 akçe değerinde binek takımı, 480 akçe değerinde yazı takımı, 2.920 akçe değerinde silah takımı, 55.296 akçe değerinde mutfak eşyası, 243.118 akçe değerinde giyim kuşam, 8.400 akçe değerinde süs eşyası, 86.842 akçe değerinde döşeme/mefruşat, 120 akçe değerinde zahire, 9.620 akçe değerinde altın/mücevher ve 240 akçe nakit para bulunmaktadır.

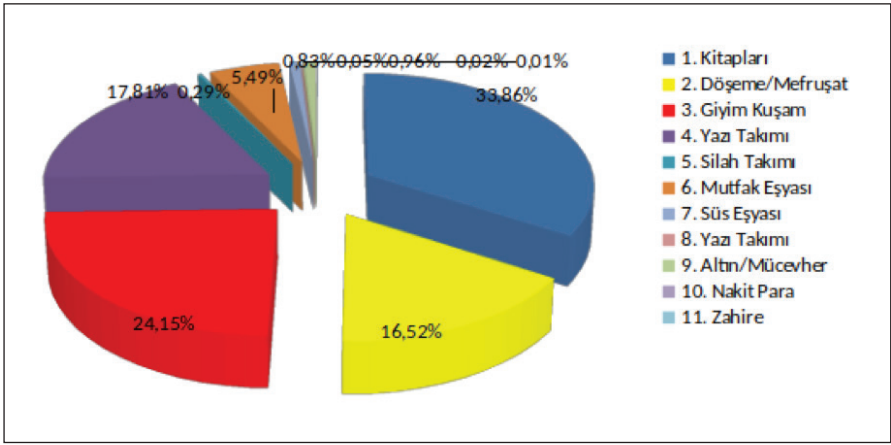
Mahmut Efendi'nin terekesinde en son bulunduğu görevini ifade etmek üzere "Nakibü'l-eşrâf" ünvanı kullanılmıştır. Ayrıca nesebini belirtmek için de "seyyid" kelimesi yazılmıştır.

Mahmut Efendi'nin terekesinde fıkıh, fetva, tefsir, hadis, akâid, belagat, lügat, ferâiz, ilmihal ve tasavvufla ilgili yazma ve matbu eserler bulunmaktadır. Terekesindeki kitaplar yazılmış, fiyat dökümü çıkartılmış, fakat satılıp satılmadığı net olarak belirtilmemiştir. Eserlerin aileden eğitimle ilgilenenlerin istifadesi için ayrıldığı ve sonraki yıllarda aile bireyleri tarafından İstanbul Fatih ilçesindeki Feyzullah Efendi Kütüphanesi'ne bağışlandığı düşünülmektedir. Bu kitaplar, dönemin ulemâsının ilmi referanslarını ve medreselerde okutulan kitapları tespit etme açısından ve ayrıca kitapların rayiç bedellerini belirleme noktasında temel kaynaktır.

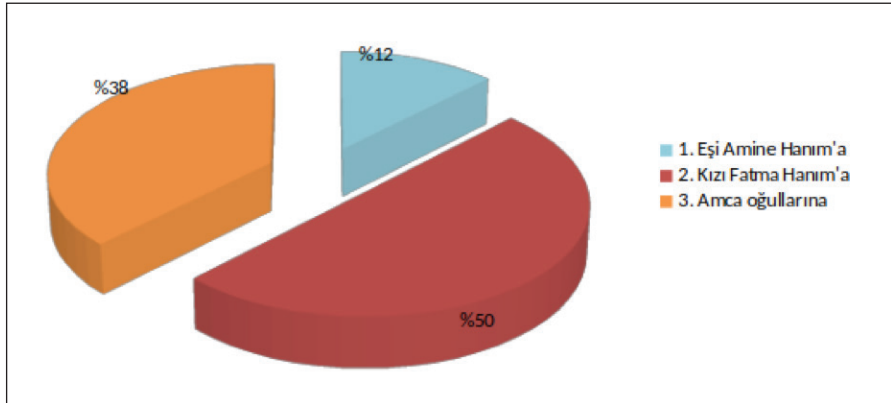
Terekesindeki bilgilerden 11 tane azatlı kölesinin olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu azatlı köleler için 1.100 kuruş ayrılmıştır. Ayrıca Molla İbrahim, Molla Mustafa, Molla Osman, Tırnovalı Hasan, Yusuf, Küçük Hasan, Seyyid Abdülkerim,

Dolâbi Ahmed ve Hacı Resul isimli kişilere terekeden 121 kuruş ödeme yapılmıştır.

Nakîbü'l-eşrâf Mahmud Efendi'nin soylu, bilinen ve devletin üst kademelerinde görev alan bir ulemâ ailesinden gelmesi, terekesindeki eşya, cariye ve gulam sayısını da etkilemiştir. Terekesindeki mal ve eşya dökümüne göre üzerinde devlete ait bir zimmet ve herhangi bir vakıf kaydı bulunmamaktadır.



Şekil 1: Nakîbü'l-eşrâf Mahmud Efendi'nin Terekesindeki Eşyalar



Şekil 2: Nakîbü'l-eşrâf Mahmud Efendi'nin Vârisleri

Sonuç

Nakîbü'l-eşrâf Müessesesinin 523 yıllık tarihinde yetmişe yakın Nakîbü'l-eşrâf görev yapmıştır. Özellikle 1680-1760 yılları ilmiye teşkilatının diğer birimlerinde olduğu gibi Nakîbü'l-eşrâflıkta da çok fazla azillerin yaşandığı bir dönemdir. Hatta görev değişiklikleri sebebiyle iki üç defa bu vazifeye tayin edilenler de olmuştur. Nakîbü'l-eşrâf değişikliği seyyidlerin isimlerinin kaydedildiği Nakîbü'l-eşrâf defterlerine de yansımıştır.

Mahmut Efendi'nin Nakîbü'l-eşrâf olarak görevlendirilmesi, terekesinde "seyyid" ifadesinin geçmesi, evliliğini de yine seyyid bir aileden yapması kendisi-nin Hz. Peygamber'in nesebine mensup olduğunu göstermektedir.

Fezullah Efendizadelerin seyyidliği tartışmaları açısından bakıldığında ulemâ ailelerinin kızlarını yine ulemâ ile evlendirdikleri görülmüştür. Şeyhülislâm Fezullah Efendi'nin kızı Âmine Hanım, Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi ile ilmiye sınıfında iken, fakat henüz Nakîbü'l-eşrâf tayin edilmeden önce evlenmiştir.

Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin terekesinde Emine Hanım'ın "fahru's-sâdât" olarak geçmesi, Şeyhülislâm Fezullah Efendi ve kızının seyyid olarak kabul edildiğini göstermektedir. Fezullah Efendi, dönemin teamülüne uyarak kızını yine kendileri gibi seyyid olan bir kişiyle evlendirmiştir.

Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi, Şeyhülislâm Fezullah Efendi'nin damadı olması hasebiyle 28 yıl sürgün hayatı yaşamış olsa da eniştesi Mirzâ Şeyh Mehmet Efendi'nin Şeyhülislâm olmasıyla tekrar İstanbul'a dönerek ilmiye teşkilatı içerisindeki yerini almıştır. Uzun yıllar sürgün hayatı ile sıkıntı çekse de iade-i itibar edilmesiyle bir nebze yüzü gülmüştür.

Edirne Vakası'ndan sonra Fezullah Efendi ve aile bireylerinin kızılbaşlıkla itham edilmesinin tamamen siyasi gerekçelere dayandığı görülmektedir. Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin eşi Âmine Hanım'ı "kızılbaş kızı" diyerek boşadığı yönündeki iddiaların yabancı yazarlar tarafından ortaya atılan tamamen asılsız iddialar olduğu tespit edilmiştir. Sadece arşivdeki kayıtlı terekesine bakıldığı zaman bile bu iddiaların gerçek dışı ve yanlı olduğu görülecektir.

Şeyhülislâm Fezullah Efendi'nin konumundan sadece çocukları ve akrabaları değil damatlarının da istifade ettiği kanaatine varılmıştır. Nitekim damadı Mahmut Efendi, ilmiye teşkilatının üst kademelerinden biri olan Nakîbü'l-eşrâflık vazifesine tayin edilmiştir. Böylece aile bireyleri sayısı açısından Nakîbü'l-eşrâflık vazifesini en fazla yerine getiren Fezullah Efendi sülalesine dâhil olmuştur.

Osmanlı döneminde yaşamış ulemânın aile ve soy araştırmalarında sadece biyografi ve tabakat kitaplarının yeterli olmadığı, bu çalışmalarla birlikte kişinin terekesinin de mutlaka incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Nakîbü'l-eşrâf Mahmut Efendi'nin İstanbul Müftülüğü Şeriyeye Sicilleri Arşivi Kismet-i Askeriye

Mahkemesi sicillerinden tespit edilen terekesi aile ve soy bağlarını kurma açısından temel kaynaktır.

Nesep tespiti açısından bakacak olursak, Osmanlı döneminde yaşamış ulemânın nesebini tespit etmede sadece şecere, nesepname veya kendisi tarafından kaleme alınan biyografi eserlerinin yeterli olmadığı ayrıca devlet tarafından tasdiklenen şeceresi, vefatıyla yazılan terekesinin de mutlaka incelenmesi gerekmektedir.

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin ve kızının seyyidliği ile ilgili ithamların dönemin siyasi olaylarıyla doğrudan bağlantılı olduğu ve seyyidliğinin sahte olduğunu ifade eden vakanüvislerin kendi kitaplarında çelişkili ifadelerin bulunduğu görülmektedir. Aynı eserin bir sayfasında seyyidliği sahte olduğu belirtilirken farklı bir sayfasında da evlâd-ı resulden olduğu açıkça ifade edilmektedir. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi ve neslinden birçoğunun Nakîbü'l-Eşrâf olarak tayin edilmesi, terekesi ve mezar taşlarında neslinin evlâd-ı Resul'e dayandığının belirtilmesi, Meşihat Arşivi'ndeki Nakîbü'l-Eşrâf defterlerinde anne ve baba tarafından Hasenî ve Hüseyinî koldan geldiği belirtilerek şeceresinin tasdiklenmesi bu husustaki şüpheleri ve soru işaretlerini ortadan kaldırmaktadır. Bu bağlamda şecere ve tereke gibi arşiv kaynaklarının kendi dönemlerinde yahut sonrasında kaleme alınan *Devhatü'n-Nükabâ*, *Riyâzu'n-Nükabâ* ve *Sicill-i Osmanî* gibi biyografi eserlerinin birbirleriyle mukayeseli okunması gerektiği, sadece bir kaynaktan alıntı yapılarak sahipsiz bir neticeye varılamayacağını da ifade etmemiz gerekir.

Mahmut Efendi'nin terekesindeki eşyalar ve eşyaların rayiç bedelleri doğrultusunda öncelikle tereke kayıtlarının bir ulemâ ailesinin sosyo-ekonomik statüsünü inceleme açısından birinci derecede kaynak teşkil ettiği görülmektedir.

Mahmut Efendi'nin terekesi ile eş ve çocuk durumu, eğitim-kültür durumu, ekonomik durumu, geçim kaynakları, takı ve süs eşyası kültürü, mutfak ve yemek kültürü, beslenme alışkanlıkları, giyim-kuşam kültürü, mesken durumu gibi daha birçok alanda ne tarz harcamalar yaptığı tespit edilerek tereke kayıtlarının biyografi yazımında önemli ve gerçekçi bilgiler ortaya koyduğu görülmüştür. Ayrıca ulemânın memuriyeti, evlilikleri, nesebi ve okuryazarlık durumu hakkında en sahipsiz bilgileri ihtiva ettiği de açıktır. Terekelerin şu ana kadar yazılan biyografilerin ve tarih kitaplarının seyrini değiştirmek gibi büyük bir tesirinin olduğu kanaatindeyiz.

Netice itibariyle bu çalışmayla, Nakîbü'l-Eşrâf Mahmut Efendi'nin şeceresi üzerinden nesebine, terekesi üzerinden ailesine ve sosyo-ekonomik düzeyine, hizmet hayatı üzerinden de Nakîbü'l-Eşrâf olarak ilmiye teşkilatı içerisindeki konumuna ayna tutulmuştur.

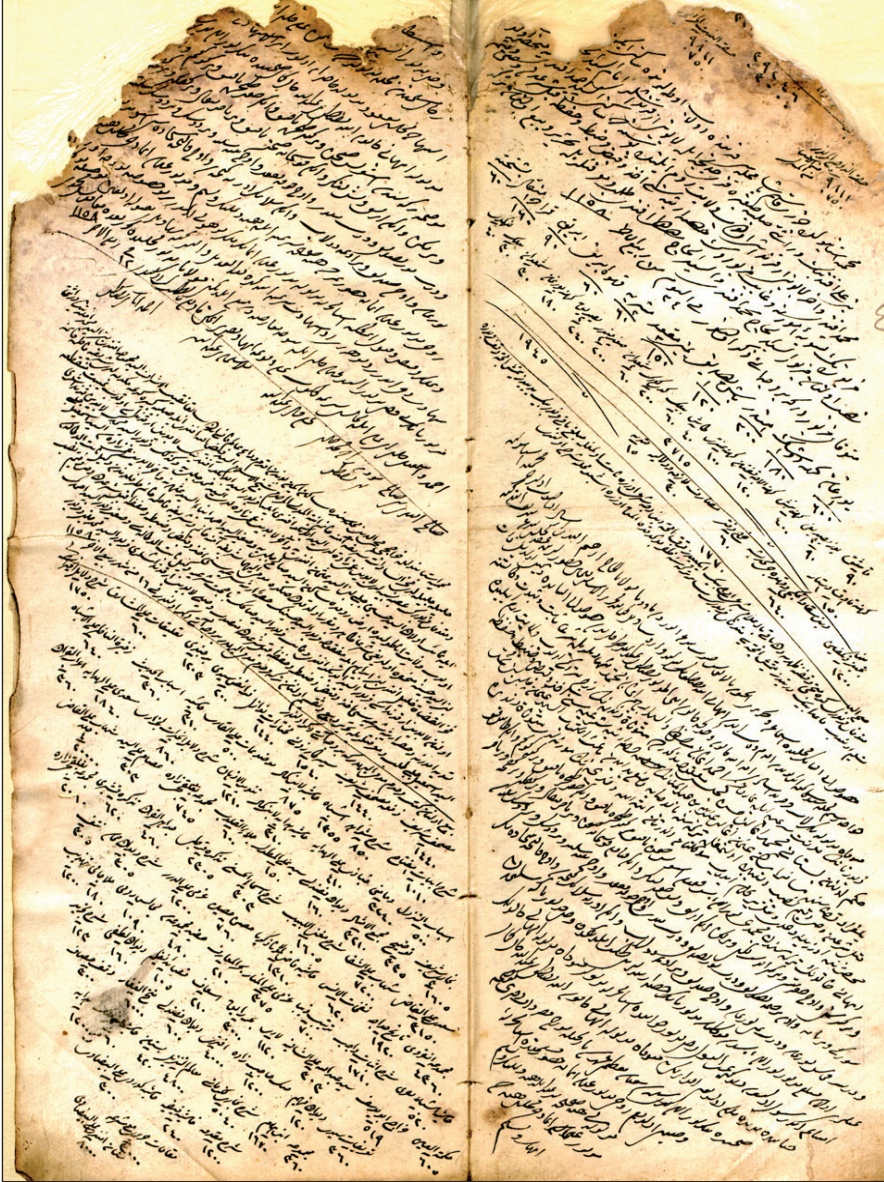
Kaynakça

- Ahmed Nazif Efendi. *Riyâzu'n-Nukabâ*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No. 2275.
- Ahmed Rifat Efendi. *Devhatü'n-Nukabâ*. İstanbul: Karahisarî Esad Efendi Litografyası. 1283.
- Aktı, Yunus. *Ahmed Nazif Efendi ve Nakibü'l-eşrâflara Dair Eseri: Riyâzu'n-Nukabâ-Tahlil ve Metin*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Andreasyan, Hrand D. "Balatlı Georg'a Göre Edirne Vak'ası". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 11/15 (1960), 47-64.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)". *Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi* 3/5-6 (1966), 1-479.
- Budak, Cennet Betül. *Karacaahmet Mezarlığında Seyyidlere Ait Mezar Kitabeleri (19. Yüzyıl) Metin, İnceleme ve Transkripsiyon*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Katğı, İsmail. *Osmanlı Devleti'nde Öldürülen Şeyhülislamlar*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Gökdemir, Raşit. "Edirne Vak'ası Yahut Şeyhülislâm Seyid Feyzullah Efendi Meselesi- 1". *Yeni Türk Mecmuası* 6/ 62 (1938), 36-42.
- Hammer, Joseph Freiherr von. *Büyük Osmanlı Tarihi*. 7/2078, Haz. Erol Kılıç-Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1992.
- Işık, Ayhan. *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakibü'l-eşrâflık Müessesesi*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Işık, Ayhan. "Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-eşrâflık Müessesesi ve Nakibü'l-eşrâf Kaymakamları". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 10 (Aralık-2015), 185-228.
- Işık, Ayhan. "Mühimme Defterlerinde Ehl-i Beyt ve Nakibü'l-eşrâflıkla İlgili Hükümler". *I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Mustafa Yiğitoğlu, (23-25 Kasım 2018), 125-144.
- Işık, Ayhan. "Osmanlı Devleti'nde Nakibü'l-eşrâflık Müessesesi ve Meşihat Arşivindeki Nakibü'l-eşrâf Defterleri". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 8 (Aralık 2014), 213-285.
- İpşirli, Mehmet. Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi. *Nakibü'l-eşrâf Defterleri*. No. 93/26.
- İstanbul Müftülüğü Şerhiye Sicilleri Arşivi. *Kismet-i Askeriye Mahkemesi*. No. 89.
- İstanbul Müftülüğü Şerhiye Sicilleri Arşivi. *Kismet-i Askeriye Mahkemesi*. No. 343.
- Kara, Ömer - Çögenli, M. Sadi. "Şeyhülislam Feyzullah Efendi: Hayatı ve Eserleri". *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. 35-98. Erzurum, 2015.
- Köprülü, Orhan F. "Feyzullah Efendi", *İslam Ansiklopedisi*. 4/595. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945.
- Köşklü, Zerrin "İstanbul Feyzullah Efendi Medresesi ve XVIII. Yüzyıl Osmanlı Medrese Mimarisindeki Yeri", *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara. 221-228. Erzurum, 2015.

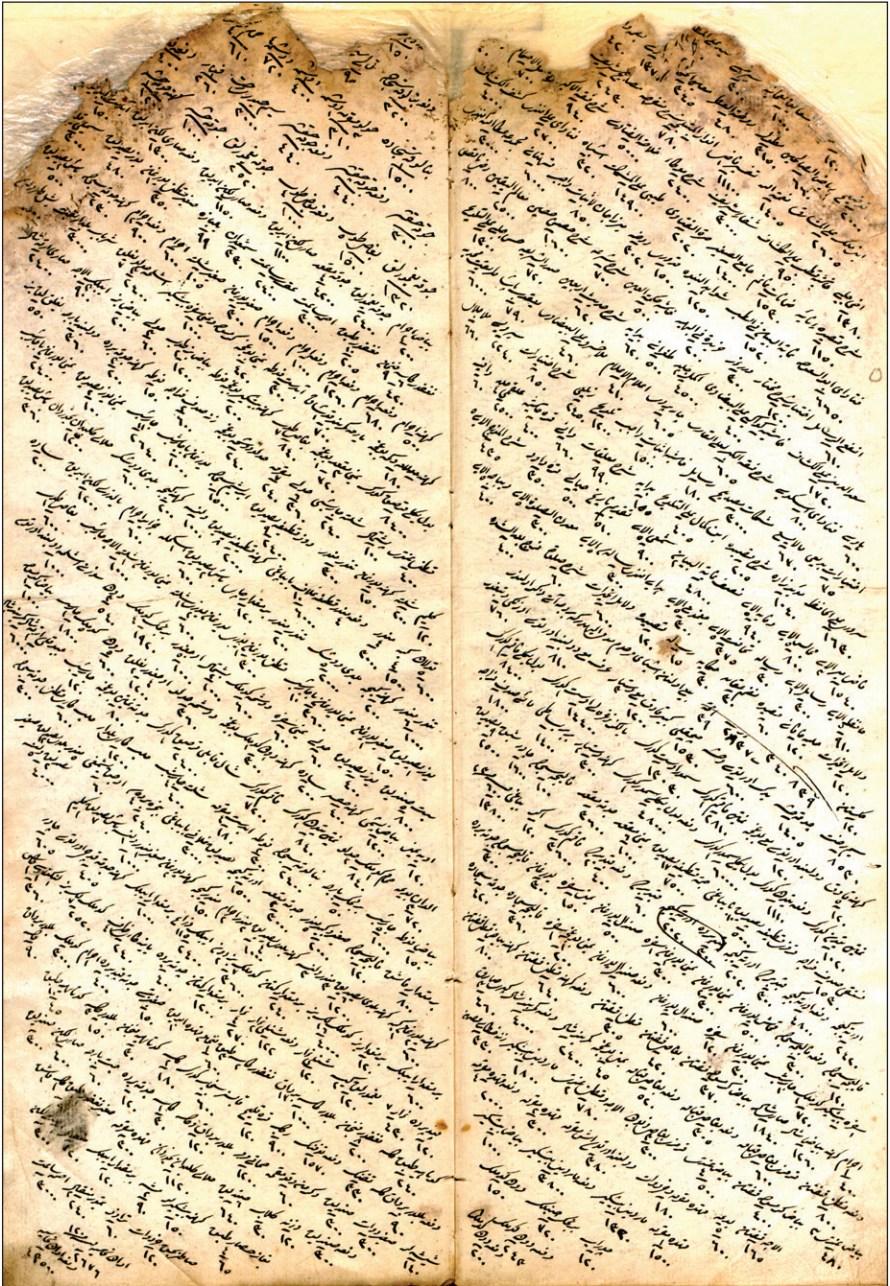
- Mehmed Süreyya Bey. *Tezkire-i Meşâhir-i Osmaniyye/Sicill-i Osmanî*. 4/325. İstanbul: Matbaa-i Amire 1890-1893.
- Özcan, Abdülkadir. "Edirne Vakası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/445-446. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Rençber, Fevzi. "Anadolu Aleviliğinde Şecere Geleneği-Bir Ağuiçen Ocağı Şeceresi Örneği". *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 6 (2013), 175-200.
- Sevinç, Tahir. "Fezullah Efendi ve Edirne Vakası". *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. 151-180. Erzurum, 2015.
- Uluçam, Abdüsselam. "Fezullah Efendi Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 12/528-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tayşi, Mehmet Serhan. "Şeyhülislam Seyyid Fezullah Efendi ve Fezziyye Medresesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 23 (1983), 9-100.
- Yücel, Erdem. "Fezullah Efendi Medresesi ve Kütüphanesi, Fatih Millet Kütüphanesi", *İstanbul Ansiklopedisi*. 10/5741-5743. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat, 1971.

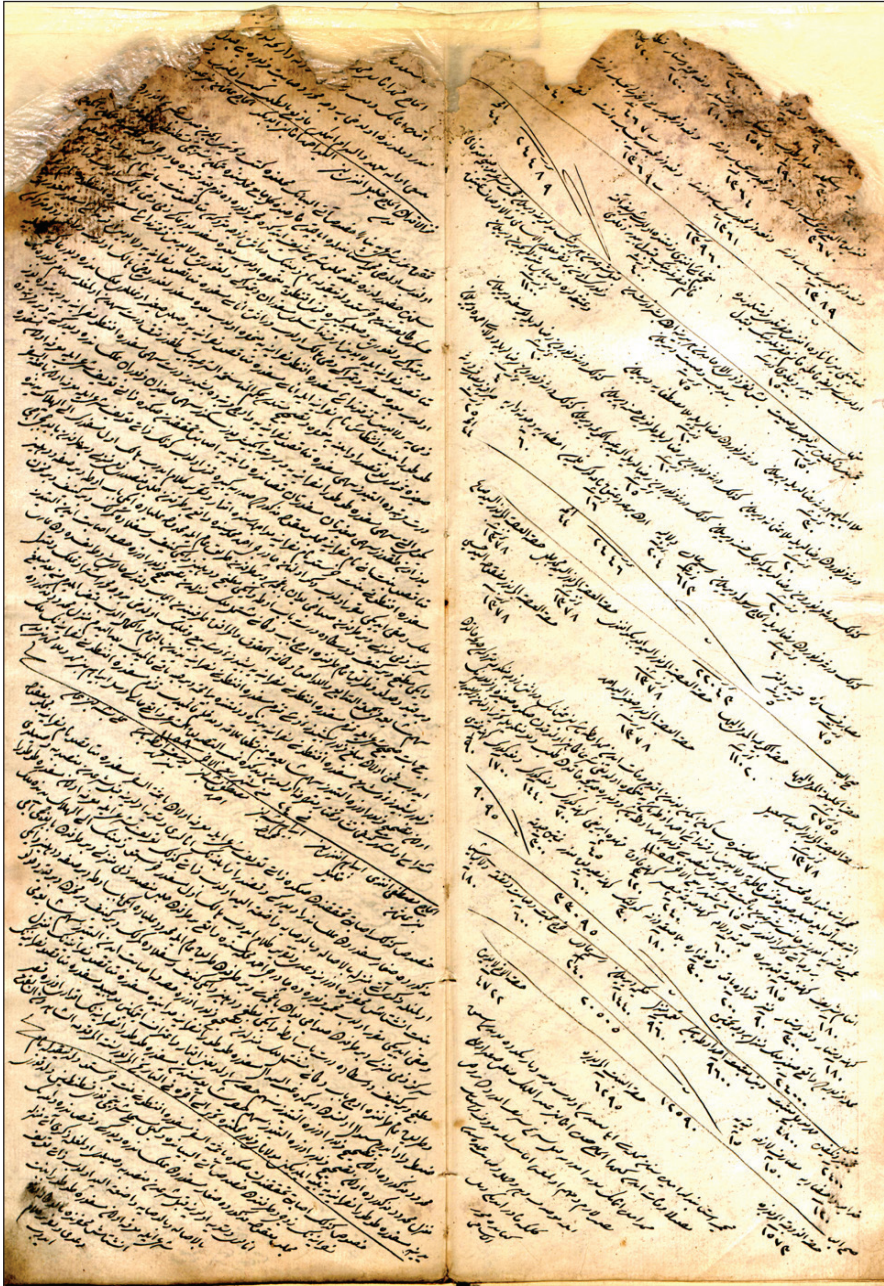
Ekler

1- Nakib'ül-eşraf Mahmud b. Mehmet Efendi'nin Terekesi⁴³



43 İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi Kismet-i Askeriye Mahkemesi No. 89, 5a-6b.





İslam Hukukunda Cezalandırmada Gözetilmesi Gereken Esaslar

Principles to be Observed in Punishment in Islamic Law

Üveys ATEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Fıkıh Anabilim Dalı
Assist. Prof., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Department of Islamic Law
İstanbul, Turkey
uates@fsm.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5128-9751

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 14 Eylül / September 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 26 Ekim / October 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume : 8 • **Sayı / Issue** : 2 • **Sayfa / Pages** : 411-434

Atıf / Cite as

Ateş, Üveys. "İslam Hukukunda Cezalandırmada Gözetilmesi Gereken Esaslar". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 411-434.

Doi: 10.33460/beuifd.995562

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Bir toplumun huzur ve güvenliğinin temin edilmesi ve toplum fertlerinin hukukunun korunması, o toplumda adil bir cezalandırma sisteminin bulunmasına bağlıdır. Bunun için cezalandırma sisteminin bir takım ilke ve esaslara sahip olması elzemdir. Adaletin hâkim kılınmasının temel amaç olarak görüldüğü İslam hukukunda da, cezalandırma sisteminin bu amacı gerçekleştirmeye dönük esasları bulunmaktadır. Gerek naslarda ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarında gerekse İslam hukukçularının itihadlarında bu esasların izleri görülmektedir. Öte yandan suçluyu cezalandırma safhası, işlediği tespit edilen suç karşılık gelecek cezanın takdir edilmesi ve bu cezanın infaz edilmesi aşamalarını kapsamaktadır. Bu çalışmada İslam ceza hukukuna göre her iki aşamada gözetilmesi gereken ilke ve esaslar, ilgili naslardan, fıkıh kaynaklarından ve konuyla alakalı çağdaş dönemde yapılan akademik çalışmalardan istifade edilerek tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda tespit edilen; masum insanların cezalandırılmasının önüne geçmek için ceza vermede ihtiyatlı hareket edilmesi, adaletin gereği yerine getirilirken kimseye ayrıcalık tanınmaması, cezaların suçu önleyici mahiyette olmakla birlikte işlenen suç ile orantılı olması, suçlunun haysiyetinin ve temel haklarının ihlal edilmemesi prensiplerinin, adaletin sağlanması açısından öneminin ve gerekliliğinin ortaya konması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ceza, Cezalandırma Esasları, Ceza Hükmü, Cezanın İnfazı.

Abstract: *Maintaining the order and security of a community and protecting individuals rights are subjected to the existence of a fair criminal law system. Therefore, the criminal law system must have some basic principles. The penal system under Islamic law, where the supremacy of justice is considered-the main purpose, has principles to achieve the relevant goal. On the other hand, the penalty phase of the offender includes the determination of equivalent punishment of a perpetrated crime and its imposing. In this study, the essentials and principles, that should be observed in both phases according to Islamic criminal law, have been tried to be determined by making use of the two main elements of Islamic law sources -Quran and Sunnah- fiqh sources and contemporary academic studies conducted on the subject. In this context, it is aimed to reveal the importance and necessity of the principles of acting cautiously in sentencing in order to prevent the punishment of innocent people and impose a proportional penalty to the crime while its preventing, not to privilege while administering the required justice or not to violate the dignity and fundamental rights of the offender in terms of ensuring justice.*

Keywords: *Islamic Law, Punishment, Principles of Punishment, Penal Provision, Execution of Punishment Imposition of Penalty.*

Giriş

Ceza hukukunun hukuk sistemleri içerisinde ayrı bir yeri ve önemi bulunmaktadır. Çünkü tabiatı itibariyle toplumsal bir varlık olan insanın, bulunduğu toplumda huzur ve güven içinde yaşayabilmesi için toplumsal düzeni koruyacak kurallara ve toplum fertlerinin birbirlerinin haklarını çiğnemelerine engel olacak yaptırımlara her zaman ihtiyaç duyulmuştur. Bu sebeple insanlar aile, kabile, aşiret gibi topluluklar halinde yaşadıkları ve henüz devlet telakkisine sahip olmadıkları dönemlerde bile kendi sosyal düzenlerini sağlayan ve toplum fertlerinin haklarını koruyan bir cezalandırma sistemine sahip olmuşlardır.¹ Zamanla devlet kavramının ortaya çıkması ve toplumların devlet egemenliğine bağlı olarak yaşamaya başlamasıyla birlikte daha düzenli hukuk sistemleri ortaya çıkmış ve ceza hukuku bu hukuk sistemleri içerisinde önemli bir hukuk dalı olarak yerini almıştır.

Fert ve toplumların güvenliğini sağlama ve insanların hak ve özgürlüklerini koruma hususunda en etkili alan olması sebebiyle ceza hukukunun, emniyeti, temel hak ve özgürlükleri garanti edecek prensipleri bünyesinde barındırması büyük önem arz etmektedir.² Bir ceza sistemi bu prensiplere bağlı olduğu ölçüde toplumda adaletin sağlanmasına katkıda bulunabilecektir. İlahî menşeli olan İslam hukukunun cezalandırma sisteminde riayet edilen prensip ve esaslar bu bağlamda üzerinde durulması gereken önemli bir mevzudur.

Klasik dönem fıkıh kitaplarında konular meseleci bir tarzda ele alınmış olup, fikhî meselelerle ilgili genel ilke ve esaslar çoğunlukla bir bütün halinde ortaya

1 Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/470-478.

2 Hilal Özyay, *İslâm Ceza Hukukunun Temel Prensipleri* (Ankara: İksad Yayınevi, 2019), 2.

konmamıştır. İslam hukukunun diğer alanlarında olduğu gibi ceza hukuku alanında da aynı durum görülmektedir. Bununla birlikte fakihlerin ictihadlarında, hüküm verilirken hangi ilke ve esaslara dayanıldığına dair birçok işaret bulmak mümkündür. Çağdaş dönem İslam hukukçuları gerek naslardan gerekse müctehidlerin ictihadlarındaki işaretlerden yola çıkarak, İslam hukukunun muhtelif alanlarıyla ilgili genel ilke ve esasları ortaya koyan müstakil eserler kaleme almışlardır. İslam ceza hukukuyla ilgili olarak da bu tarz çalışmalar yapılmıştır. Muhammed Ebû Zehre'nin "el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fıkhî'l-İslâmî", Ahmed Fethî Behnesî'nin "Medhalü'l-fıkhî'l-cinâiyyi'l-İslâmî", Abdülkâdir Üdeh'in "et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî" isimli kitapları bu tür çalışmalara dair önemli örneklerdir. Ülkemizde de bu konuda çok sayıda çalışma yapılmış olup, Abdullah Çolak'ın "İslam Ceza Hukuku", Yaşar Yiğit'in "İslam Ceza Hükümlerinin Yürürlüğü", Cevat Akşit'in "İslam Ceza Hukuku ve İnsani Esasları" adlı eserleri bunlara dair örneklerden bazılarıdır. Bunların dışında da gerek İslam ceza hukukunun genel ilkelerini konu edinen, gerekse belli bir hukuki kavramı veya ilkeyi İslam ceza hukuku açısından inceleyen birçok Türkçe ve Arapça akademik çalışma yapılmıştır.

Bu çalışmayla hem klasik fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde yer alan suç ve cezalarla ilgili fıkhî hüküm ve ictihatlardan, hem de İslam ceza hukukunun genel prensipleriyle ilgili modern dönemde yapılmış çalışmalardan yararlanılarak, spesifik olarak İslam hukukuna göre cezalandırmada gözetilmesi gereken esaslar ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu suretle İslam hukukunun ceza felsefesinin daha iyi kavranmasına katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Makalede cezalandırma ile kastedilen yargı tarafından cezaya hükmedilmesi ve verilen cezanın infaz edilmesi aşamalarıdır.

1. Cezaya Hükmedilirken Gözetilmesi Gereken Esaslar

İslam hukukunda yargı makamının suça karşılık ceza belirleme yetkisi bazı hüküm, kural ve ilkelerle sınırlandırılmıştır. Bazı suçların cezası doğrudan Şâri' tarafından vaz' edilmiştir. Had adı verilen bu cezaların şekli ve miktarı naslarla beyan edilmiş olup, hâkimin bu cezaları gerektiren suçlar karşısında takdir yetkisi bulunmamaktadır.³ İnsan öldürme ve yaralama suçlarının cezası da Şâri' tarafından doğrudan tayin edilmiş olmakla beraber, bu suçlarda mağdur tarafa affetme yetkisi verilmiştir.⁴ Hâkimin bu tür suçlarda da takdir yetkisi yoktur. Bunların dışında kalan, cezası Şâri' tarafından belirlenmemiş suçlara karşılık olarak ise suçluya ta'zîr adı verilen ceza türü uygulanmaktadır. Ta'zîr cezalarını belirlemede hâkimin takdir yetkisi vardır.⁵ Ancak bu takdir yetkisi de sınırsız olmayıp belli ilke ve esas-

3 Abdülkerim Zeydân, *el-Medhal li dirâseti's-şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 1431/2010), 386; Ahmed Fethî Behnesî, *Medhalü'l-fıkhî'l-cinâiyyi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1409/1989), 21; Muhammed Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998), 44.

4 Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/79. Ayr. bk. el-Bakara 2/178.

5 Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/60; Zeydân, *el-Medhal*, 392; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/80.

lara tabidir. Bu ana başlık kapsamında gerek had ve kısas, gerekse ta'zîr cezasına hükmedilirken riayet edilmesi gereken ilke ve esaslar ele alınacaktır.

1.1. Berâet-i Zimmet Asıldır İlkesi

Mecelle'nin 8. maddesinde yer alan bu ilke, yaratılışları itibariyle insanların zimmetlerinin⁶ başkalarına ait herhangi bir hak ile dolu olmadığını ifade etmektedir.⁷ Yani her insan, zimmetinde kimseye ait bir hak bulunmaksızın dünyaya gelmekte, başkasına ait hakların kişinin zimmetinde yer etmesi ancak gerçekleştirdiği hukuki işlemler veya hukuki fiiller sonucunda meydana gelmektedir. Bir kimse hakkında bu asıl durumun aksini iddia eden kişinin iddiasını delille ispat etmesi istenir.⁸ İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olan bu kaide, aksi ispatlanmadığı sürece hiçbir insanın hukuken borçlu veya suçlu sayılmayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan kaide borçlar hukukunu olduğu gibi ceza hukukunu da ilgilendirmektedir.

Kaidenin ceza hukukunu ilgilendiren boyutu modern hukuktaki "masumiyet karinesi" ilkesine tekabül etmektedir. Bu ilke, kendisine suç isnad edilen kişinin suçluluğu kesin hükümle sabit olmadıkça masum sayılmasına yönelik bir insan hakkını ifade etmektedir.⁹ Adil yargılanma hakkının bir parçası sayılan masumiyet karinesi evrensel bir hukuk ilkesi olarak kabul edilmektedir.¹⁰ İslam ceza hukukunda da bu ilkenin ceza muhakemesinde temel bir esas olarak benimsendiği net bir şekilde görülmektedir.

Öncelikle İslam'ın adalete verdiği büyük önem ve adaletin tesisini emreden naslar, kanaatimizce İslam hukukunda bu ilkenin varlığının en bariz delillerindedir. Bu bağlamda şu ayeti zikredebiliriz: *"Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutan, adalette şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz öfke, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun..."*¹¹ Ayet, yargılama ve hüküm verme konumunda olanların öfke, kin, intikam gibi kişisel duygularının verecekleri hükme tesir etmesine fırsat vermemeleri, hüküm verirken yalnızca adaleti gerçekleştirme gayesiyle hareket etmeleri gerektiğini göstermektedir. Bu da, hâkimin sanık hakkındaki hükmünü hiçbir merciin etkisi altında kalmaksızın tamamen deliller üzerine bina etmesini, delil olmaksızın şüphe, itham ve şahsi düşüncelerle ceza vermemesini zorunlu kılmaktadır. Delile dayanmaksızın zan ve tahmin

6 Fikhî bir terim olarak zimmet: İnsanı hak ve borçlara muhatap ve ehil kılan manevi bir vasf olup, modern hukuktaki kişilik kavramına tekabül etmektedir. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), "Zimmet", 621; Eyyüp Said Kaya - Hasan Hacak, "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/424-428.)

7 Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 105.

8 Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (b.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991), 1/25.

9 Tugay Çatlı, *Yargı Kararları İşığında Ceza Muhakemesinde Masumiyet Karinesi* (Antalya: Antalya Bilim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 5.

10 Pınar Memiş, *Adil Yargılanma Hakkının Unsuru Olarak Masumiyet Karinesi* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 4.

11 el-Mâide 5/8.

ile hareket etmeyi yasaklayan Kur'an ve Sünnet nasları da ilkenin dayanakları arasında sayılabilir.¹² Mesela "Oysa onların bu konuda bir bilgileri yok; sadece zanna uyuyorlar. Zan ise asla gerçeğin yerini tutamaz"¹³ ayeti, zan üzerine bina edilen bir hükmün hiçbir surette hakikati ifade etmeyeceğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan İslam ceza hukukunda sanığın kendisine atfedilen suçta işleyip işlemediğine dair şüphe bulunması halinde, sanığa had cezası uygulanamayacağı temel bir kural olarak benimsenmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v) şu hadisi bu kuralı açıkça beyan etmektedir: "Gücünüz yettiği ölçüde Müslümanlara had cezalarını uygulamayın. Eğer sanık için bir çıkış yolu varsa onu serbest bırakın. Zira hâkimin affetmede hata etmesi ceza vermekte hata etmesinden daha iyidir."¹⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) bizzat kendisi de bu kuralı tatbik etmiş, zina ettiğine dair güçlü şüpheler bulunmakla beraber suçta kesin delillerle ispat edilememiş bir kadına had cezası uygulamamış, kadın hakkında şöyle söylemiştir: "Eğer ben delil olmadan bir kimseye recm cezası verseydim, falan kadını recm cezasına çarptırırdım. Çünkü konuşması, tavrı ve yanına girip çıkanlar sebebiyle onda suç işlediğine dair şüphe ortaya çıkmıştır."¹⁵

Zikredilen naslar, modern hukukta masumiyet karinesinin bir unsuru ve sonucu olarak kabul edilen "şüpheden sanık yararlanır" ilkesinin,¹⁶ İslam hukukunda da benimsenen ve "berâet-i zimmet asıldır" kaidelerinin gereği olan temel bir ilke olduğunu göstermektedir.¹⁷ Bu sebeple fikhî kaynaklarda, özellikle had cezalarının, uygulanmasını güçleştiren pek çok şarta bağlandığı, en küçük bir şüphenin bile cezayı düşürücü bir unsur olarak kabul edildiği görülmektedir. Mesela Hanefî ve Şâfiî'ilerin de içinde bulunduğu fakihlerin çoğunluğu, bir kimse-den içki kokusunun gelmesini had cezası verilmesi için yeterli bir delil olarak görmemiş, suçun sübutunda şüphe bulunduğu için böyle bir durumda had cezasının uygulanamayacağını belirtmişlerdir.¹⁸ Yine Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre, maksadın ne olduğuna dair şüphe barındırdıkları için kinayeli lafızlar ve ta'rif bildiren ifadeler sebebiyle zina iftirası suçu sabit olmamakta ve hadd-i kaz uygulanmamaktadır.¹⁹

12 Mustafa Cevat Akşit, *İslam Ceza Hukukunda İnsani Esaslar Üzerine Bir Deneme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1975), 89.

13 en-Necm 53/28.

14 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahiğ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Hudûd", 2 (No. 1424).

15 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Hudûd", 11 (No. 2559).

16 Çatlı, *Ceza Muhakemesinde Masumiyet Karinesi*, 64.

17 Akşit, *İslam Ceza Hukukunda İnsani Esaslar*, 89.

18 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (b.y.: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/40; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 4/228; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî el-fâzi'l-Minhâc* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/520. Ayr. bk. Safetullah Çiçek, *İslam Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı ve Cezalara Etkisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 66.

19 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* 7/42; Muhammed b. Ferâmerz Molla Hüsvrev, *Mir'âtü'l-usûl 'alâ Mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 296-297; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibin ve umdetü'l-müftin*, thk. Zühre eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1412/1991), 8/312.

İslam hukukunda had cezası gerektiren suçlarla ilgili davalarda davalıya kendisine atfedilen suçu işlemediğine dair yemin ettirilmemektedir.²⁰ Bu durum yine masumiyet karinesinin bir gereğidir. Zira bu ilkeye göre kişi kesin delillerle suç işlediği ispat edilene kadar hukuken suçsuz kabul edilmekte, dolayısıyla suçsuz olduğunu ispat etmesine gerek duyulmamaktadır. İslam yargılama hukukunda davalarda bir ispat vasıtası olarak kabul edilen "nükûl",²¹ suçun ispatı hususunda şüpheden tamamen uzak bir delil olmadığı için had ve kısas cezalarının verilebilmesi için yeterli bir dayanak olarak görülmemiştir.²²

Çağdaş İslam hukukçularından Abdülkadir Üdeh, şüphe halinde ceza verilmesi kuralının had ve kısas cezalarında olduğu gibi ta'zîr cezalarında da uygulanabileceğini belirtmiş, gerekçe olarak şunu söylemiştir: "Çünkü bu kural, adaleti gerçekleştirmek ve zanlıların yararını temin etmek için vaz' edilmiştir. İster had, ister ta'zîr cezasını gerektiren bir suçla itham edilsin, her sanık adalete ve yararının gözetilmesine ihtiyâç duymaktadır."²³

Netice itibariyle İslam ceza hukukunda suçu şüpheye yer kalmayacak şekilde sabit olmadığı sürece sanığa ceza vermenin, suçlu muamelesi yapmanın, çeşitli iletişim araçlarıyla sanığı topluma suçlu gibi yansıtmanın caiz olmadığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda günümüz hukuk sistemlerinde geçici bir koruma tedbiri olarak kabul edilen tutuklu yargılama yönteminin, sanığın suçlu olduğuna dair güçlü deliller bulunup delilleri karartma ve kaçma şüphesinin olması gibi haklı sebepler olmaksızın uygulanmasının, İslam hukuku açısından meşru görülemeyeceğini söylemek mümkündür. Çünkü tutuklu yargılamanın keyfi kullanımı, insanların suçları sabit olmadan uzun tutukluluklarla cezalandırılmalarına sebep olur. Bu durum ise berâet-i zimmet asıldır ilkesiyle bağdaşmamaktadır.

1.2. Cezanın Suç İle Orantılı Olması

Suçluya verilecek cezanın işlediği suç ile orantılı ve ona denk bir ceza olması adaletin gereğidir. Bir insanı işlemediği bir suçtan dolayı cezalandırmak haksızlık olduğu gibi, hafif bir suç işleyen kimseyi çok ağır cezalara çarptırmak da bir hak ihlalidir. Aynı şekilde insanların hukukunu çiğneyen ve toplum düzenini bozan çok ağır suçlara karşılık hafif cezalar verilmesi de, yapılan kötülük ve haksızlıkların yapanın yanına kâr kalmasına sebep olarak adalet sistemini temelden sarsar. Bunun için İslam suç-ceza dengesine büyük önem vermiş, işlenen suçların misliyle cezalandırılması gerektiğini ortaya koymuştur.

20 Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-Muhtâr li'l-fetvâ (el-Ihtiyâr şerhiyle birlikte)*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî (Dimaşk: Dâru'l-Kubâ, ts.), 1/384; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/105-106.

21 Nükûl: "Davalı ya da davacının kendisine yöneltilen yemine yanaşmaması, yemin etmekten kaçınması" demektir. Erdoğan, "Nükûl anî'l-yemin", 459.

22 Mevsilî, *el-Ihtiyâr li ta'îlî'l-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî (Dimaşk: Dâru'l-Kubâ, ts.), 1/384-385; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 9/106.

23 Üdeh, *et-Teşri'u'l-cinâi'*, 1/216.

Kur'an'daki şu ayet bu hususu ifade eden naslardan birisidir: "Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misli bir ceza verin."²⁴ Ayet, özellikle kul hakkını ihlal eden suçlarda haksızlık yapan şahsın, başkasını uğrattığı zarara denk bir zarara uğratılmak suretiyle cezalandırılmasını öngörmektedir. Nitekim bir kimseyi haksız yere öldüren şahsa ölüm cezası uygulanırken dahi aşırıya gidilmemesi gerektiği Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: "Kim haksızlığa uğratılarak öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da öldürmede sınırı aşmasın."²⁵ Ayette maktulün yakınlarının talep etmesi halinde, katilin işlediği öldürme suçuna denk bir ceza olarak ölüm cezasına çarptırılacağı belirtilmiş, ancak bununla yetinmeyip katile işkence etmek gibi aşırılıklarda bulunmak yasaklanmıştır.²⁶

İslam hukukundaki kısas kavramı esasen ceza ile suçun birbirine denk ve benzer olmasını ifade etmektedir.²⁷ Kısas cezalarından amaç, suçlu ile mağdur arasında denkliğin sağlanmasıdır. Bunun için çeşitli sebeplerden dolayı bu denkliği sağlamak mümkün olmadığında kısas cezası sakıt olup yerine diyet takdir edilmektedir.²⁸ Hanefî fakihlerden Kâsânî (öl. 587/1191) bu hususta şöyle söylemiştir: "Vücut dokunulmazlığına karşı işlenen öldürme dışındaki suçlarda kısas cezasının uygulanabilmesi için aranan şartlardan birisi, mağdurun vücudunda zarar verilen mahal ile buna mukabil suçlunun vücudunda kısas yapılacak mahal arasında denklik olmasıdır... Bu denkliğin sağlanamaması kısasın sübûtuna engel teşkil etmektedir."²⁹

Kul hakkının yanında kamu hakkını da ilgilendiren, hatta genellikle kamu hakkının daha ağır bastığı had cezalarında ise, kısasta olduğu gibi suç ile ceza arasında tıpatıp eşitlik söz konusu olmamakla birlikte, bu cezaların da işlenen suçta uygun ve dengeli cezalar olduğu görülmektedir.³⁰ Ancak had cezasını gerektiren suçlar ile cezaları arasındaki denge hissedilir miktarlarda değil, işlenen suçun doğurduğu haksızlık ve mağdurun yanında üçüncü şahıslara ve topluma verdiği zararlarla takdir edilen cezanın ölçüsü arasında aranmaktadır.³¹ Öte yandan zina boyutuna gelmemiş öpüşme, kucaklaşma gibi haram cinsel fiillere had cezası verilmemesi,³² belli bir kıymetin altındaki eşyaların çalınması halinde hırsızın

24 en-Nahl 16/126.

25 el-İsrâ 17/33.

26 Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/197.

27 Muhammed Revvâs Kal'acı - Hâmîd Sâdık Kanîbî, *Mu'cemu luğati'l-fukahâ* (b.y.: Dâru'n-Nefâis, 1408/1988), "Kisâs", 364.

28 Mustafa Özgür, "İslam Ceza Hukukunda Infazın Temel İlkeleri", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 57.

29 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*; 7/297.

30 Murat Polat, "İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Aralık 2017), 268.

31 Yaşar Yiğit, "İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 56 (2020), 84; Bardakoğlu, "Ceza", 7/470-478.

32 Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebû Bekir el-Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2/339; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fihki'l-İmâm eş-Şâfi'* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/373; Muvaffakkuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 9/176.

elinin kesilmemesi,³³ zina iftirası dışında kalan hakaret suçlarında had cezasının uygulanmaması,³⁴ bu gibi suçlarda daha hafif bir ceza olan ta'zîr cezasına hükmedilmesi³⁵ gibi hususlar da İslam hukukunda suç-ceza dengesinin gözetilmesi ilkesinin benimsenmiş olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Kâsânî'nin şu ifadesini aktarmakta fayda görüyoruz: "Had, kâmil bir cezadır. Dolayısıyla bu cezanın verilmesi, kâmil bir suçun işlenmiş olmasını gerektirmektedir."³⁶

Suç işleyene ceza takdir edilirken suçun işlenme sebebinin ve failin içinde bulunduğu şartların dikkate alınması da, suç-ceza dengesinin gözetilebilmesi için gereklidir. Hz. Ömer'in (r.a.) halifeyken kıtlık yaşandığı yıl hırsızlık yapan kimselere el kesme cezasını uygulatmaması ve "Bir salkım hurma çalmaktan dolayı el kesilmez. Kıtlık yaşanan bir yılda da el kesilmez" demesi,³⁷ İslam hukukunda "cezanın suç ile orantılı olması" ilkesine verilen ehemmiyeti göstermesi bakımından önemli bir örnektir.

İslam hukukunda cezada hafifletici bir sebep kabul edilen ve had yerine ta'zîr cezasının uygulanmasına sebep teşkil eden durumlardan birisi de, suçlunun yaptığı fiilin suç olduğunu bilmemesidir. Bundan dolayı bazı fakihler, aralarında şer'an evlenme engeli olduğunu bilmeden bir kadınla nikâhlanıp cinsî münasabette bulunan kişiye zina haddinin uygulanmayacağını, ancak canını acıtacak bir ta'zîr cezası verileceğini belirtmişlerdir.³⁸ İslam hukukçularının bu ve benzeri yaklaşımlarında, suç olduğu herkesçe bilinemeyebilen fiilleri meşru zannederek işleyenlere eksiksiz ceza verilmesinin suç-ceza dengesi açısından uygun bulunmadığı görülmektedir.

Öte yandan suçun ağırlığı nispetinde takdir edilecek cezanın ağırlaşması da, cezanın suç ile orantılı olması ilkesinin bir gereğidir. İslam hukukunda bu durumun en bariz örneklerinden birisi, kamu düzenini bozan ve insanların can, mal ve ırz güvenliğini tehdit eden eşkıyalık suçu için öngörülen cezalarda görülmektedir. Kur'an'ın ilgili ayetinde bu suçun cezası şöyle ifade edilmiştir: "*Allah ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi*

33 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/325-326; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/373; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/176. Ayr. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavk'ın-Necât, 1422/2001), "Hudûd", 14 (No. 6794).

34 Ebû Bekr b. Ali el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904), 2/161; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/373; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/176.

35 Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym el-Misrî, *el-Bahru'r-râik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/18; Haddâd, *el-Cevhere*, 2/155, 161; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/310; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/373; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/176.

36 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/34.

37 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'âmü'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âl-i Selmân (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423/2002), 4/350.

38 Muhammed b. Ali Alâüddin el-Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvirî'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 309; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/24; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/57.

*ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir...*³⁹ Ayette bu suçu işleyenler için dört tür ceza öngörülmüştür. İslam hukukçularının çoğunluğu bunu, bu suçun cezasının yargı makamının takdirine bırakıldığı ve hâkimin suçun mahiyeti ve ağırlığı ile mütenasip bir ceza takdir etmekle yükümlü olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Buna göre suçun sadece insanların yolunu kesip onları korkutmak suretiyle gerçekleşmesi halinde suçluya sürgün, hapis gibi daha hafif cezalar verilirken; insanların mallarını zorla alma, öldürme gibi haksız fiillerin işlenmiş olması durumunda ise ölüm, el ve ayakların çaprazlama kesilmesi gibi ağır cezalar söz konusu olmaktadır.⁴⁰

Verilecek cezanın suç ile orantılı olabilmesi için cezaya konu olan suçun ilk kez mi yoksa mükerrer olarak mı işlendiğinin de dikkate alınması gerekmektedir. Zira bir kimsenin ceza aldıktan sonra aynı suçu tekrar işlemesi, bu kimsenin cezadan ders almadığını ve söz konusu suçu işleme hususunda eğilim kazandığını göstermektedir. Bu kimsenin suçu ile ilk kez suç işleyen kişinin suçu ağırlık bakımından aynı olmadığından, ikisine verilecek cezanın aynı olması suç-ceza dengesini zedeleyebilecektir.⁴¹ Bunun için İslam hukukçuları hâkimin gerekli durumlarda caydırıcılığı artırmak için suçluya had cezasına ilave olarak ta'zîr cezası verme, cezanın uygulandığı aletin vasfını değiştirme gibi uygulamalara gidebileceğini öngörmüşlerdir.⁴²

Özetle ifade etmek gerekirse, İslam ceza hukukunda gerek kısas gerekse had cezalarında, cezanın suç ile orantılı olması ilkesinin var olduğu görülmektedir. Bunun için had ve kısas cezalarını gerektiren suçların dışında kalan, cezası naslarda belirtilmeyip hâkimin takdirine bırakılmış suçlarda da, hâkimin gerekli ta'zîr cezasını belirlerken bu ilkeye riayet etmesi, orantısız ceza vermekten kaçınması gerekmektedir.

Öte yandan cezanın suç ile orantılı olması modern hukukta da ceza hukukunun önemli bir ilkesi olarak kabul edilmektedir. Nitekim 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 3. maddesinin 1. fıkrasında şöyle bir düzenleme yer almaktadır: "Suç işleyen kişi hakkında işlenen fiilin ağırlığıyla orantılı ceza ve güvenlik tedbirine hükmolunur."⁴³

39 el-Mâide 5/33.

40 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*; 7/93; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1425/2005), 301-302; Mansûr b. Yunus el-Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İknâ'* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/150; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/150.

41 Murat Polat, *İslam Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 60.

42 Bkz. Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, 1/131-132; Polat, *Suç ve Ceza Arasındaki Denge*, 60-61.

43 Türk Ceza Kanunu (TCK), *Resmî Gazete* 25611 (26 Eylül 2004), Kanun No. 5237, md. 3/1. Modern hukukta "cezanın orantılı olma" ilkesiyle ilgili ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Çiçek, *Kısa Süreli Hapis Cezalarına Seçenek Olarak Sunulan Yaptırımların Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Adli Tıp Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41-42.

1.3. Cezanın Caydırıcı Olması

İslam hukukunda en ağır cezalar had cezaları ve kısastır. Bu cezalar, hayata son vermeyi de içine alan, bedene yönelik çok ağır sonuçları olan yaptırımlardır. Belli suçlara bu tür ağır cezalar öngörülmesi, İslam ceza hukukunun benimseydiği esaslardan biri olan caydırıcılık ilkesinin bir gereğidir. Hanefî fakih Zeylaî (öl. 743/1343), ağır yaptırımlar içeren belli cezalar için "had" denilmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır: "Bu cezalar, kendilerine sebep olan suçların alışkanlık edilecek işlenmesini engelleyici nitelikte olduğu için kendilerine "hadler" denilmiştir."⁴⁴ Zira had kelimesi sözlükte "menetmek" anlamına gelmektedir.⁴⁵ Hadlerle uygulanan ağır ceza, suçlunun aynı acıyı tekrar yaşamamak için had gerektiren suçu bir daha işlememesine vesile olduğu gibi, cezanın infazına şahit olanların da aynı akıbete uğramamak için bu tür suçlardan kaçınmalarını sağlamaktadır.⁴⁶

İslam ceza hukukunda had ve kısas cezalarının, korunması zaruri beş temel esaslı ihlal eden suçlara karşılık olarak vazedilen cezalar olduğu görülmektedir. Can, din, mal, nesil ve aklın korunması fert ve toplumlar için zaruri ve hayati bir ihtiyaç olduğu için, bu unsurların muhafazası için bunlara yönelik suçlara caydırıcılık açısından en ağır cezalar öngörülmüştür.⁴⁷

Had cezaları suça dair en küçük bir şüphe halinde düşürülen, mümkün olduğu kadar verilmekten kaçınılan cezalar olmakla birlikte, aynı zamanda kendilerini gerektiren suçlar sabit olduğunda tatbiki hususunda hiçbir surette taviz verilmeyen cezalardır. Nitekim had cezaları İslam hukukunda, Allah hakkı olarak sabit olan miktarı belirli cezalar olarak tanımlanmış,⁴⁸ sübut bulduktan sonra hiç kimseye bu cezaları affetme, hafifletme, farklı bir cezayla değiştirme yetki ve izni verilmemiştir.⁴⁹ Hatta had cezalarının uygulanmaması için aracı olmanın, Allah'a isyan etmek sayılacağı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisinde belirtilmiştir.⁵⁰ Ayrıca Kur'an'da, had cezaları söz konusu olduğunda acıma duygusunun etkisi altında kalınmaması gerektiği şöyle ifade edilmiştir: "*Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz kamçı vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda onlara karşı sizi acıma duygusu tutmasın.*"⁵¹ Suç sabit olduktan sonra had cezalarının uygulanması hususundaki bu kararlı ve tavizsiz yaklaşım, caydırıcılık ilkesini teyit eden ve cezaların caydırıcılığını sağlayan önemli bir etkidir.

44 Osman b. Ali Fahrüddin ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895), 3/163.

45 Kal'acî - Kanîbî, "Had", 176.

46 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 7/33; Zeydân, *el-Medhal*, 384.

47 Ebû Zehre, *el-Cerîme ve'l-ukûbe*, 18.

48 Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, 2/339; Mevsîlî, *el-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/296; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/460.

49 Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 1/81-82.

50 Hadiste şöyle geçmektedir: "*Kimin aracılığı Allah'ın hadlerinden birinin uygulanmasının önünde engel olursa, bu kişi Allah'la zıtlamış olur.*" Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâût-Muhammed Kâmil Karabellî (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Akziye", 14 (No. 3597).

51 en-Nür 24/2.

Cezanın caydırıcı olması ta'zîr cezaları için de geçerli bir ilkedir. İslam hukukçuları ta'zîr cezalarının had cezaları kadar ağır olmaması gerektiğini, bununla birlikte hâkimin ta'zîr cezası verirken suç işleyen kişinin durumunu dikkate alıp, onu suçtan alıkoyacağı kanaatine vardığı bir ceza takdir etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵² Buna bağlı olarak muhatabın durumuna göre uygulanacak ta'zîr cezalarını sınıflara ayırmışlardır. Suçu tekrar etmemesi için sadece uyarılması yeterli bulunan toplumun ileri gelenlerine uyarı cezası verilmesi yeterli görülürken, bu yolla suçu terk etmesi muhtemel görülmeyenlere ise hapis vb. te'dîb edici farklı cezaların uygulanabileceği belirtilmiştir.⁵³ Bütün bunlar, İslam ceza hukukunda "caydırıcılık ilkesinin" suçlulara ceza verilirken riayet edilmesi gereken temel bir esas olduğunu göstermektedir.

1.4. Hukuk Önünde Eşitlik İlkesi

Adaletin gereklerinden birisi de, konumu ne olursa olsun herkesin ayırım yapılmaksızın hukuk kuralları önünde eşit kabul edilmesidir. Modern hukukta evrensel bir hukuk ilkesi olarak görülen eşitlik ilkesi, Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının 10. maddesinde "Kanun Önünde Eşitlik" başlığı altında şöyle ifade edilmiştir: "Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir."⁵⁴

İslam ceza hukukunda da bu ilkenin temel bir esas olarak mevcut olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Özellikle had ve kısas cezalarında, hiçbir inanç, soy, mevki, sosyal sınıf ve gelir grubuna mensup olmak ayrıcalık sebebi sayılmamakta, bu durum hiçbir surette suçu sabit olan kimseye gerekli cezanın verilmesine engel teşkil etmemektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), hırsızlık yapan soylu bir kadına ceza verilmemesi için aracılık edenlere tepki göstermiş ve şöyle söylemiştir: "Sizden öncekiler ancak şundan dolayı helâk oldular: Onlar içlerinde soylu birisi hırsızlık yaptığında ona ceza vermez, zayıf birisi hırsızlık yaptığında ise onu cezalandırırlardı. Allah'a yemin olsun ki, Muhammedin kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı onun da elini kestirirdim."⁵⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu yaklaşım ve duruşu, İslam ceza hukukunun, hukukun üstünlüğü ve hukuk önünde eşitlik esasına dayalı olduğunu göstermektedir.

İslam ceza hukukunda, hür-köle, kadın-erkek, büyük-küçük, müslüman-zimmî ayırımı maksiyuz devletın bütün vatandaşlarının temel hakları koruma altına alınmıştır. Bu haklara tecavüzde bulunulması halinde suçluyla mağdur arasındaki statü farkına bakılmaksızın suçluya gerekli cezanın verilmesi esastır. Nitekim İslam hukukçuları, İslam ülkesinin vatandaşı olan bir gayri müslimin (zimmî) malını çalan bir Müslümana el kesme cezası verileceği hususunda ittifak etmiş-

52 Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/345.

53 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*; 7/64; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/522.

54 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, *Resmî Gazete* 17863 (9 Kasım 1982), Kanun No. 2709, md. 10.

55 Buhârî, "Hudûd", 12 (No. 6787); Ebû Dâvûd, (Hudûd, 4 No. 4373).

lerdir.⁵⁶ Hanefî fakihler, zimmilerin mal dokunulmazlığı gibi can dokunulmazlığı hususunda da Müslümanlardan farksız olduklarını gerekçe göstererek, zimmîyi öldürmenin Müslümanı öldürmek gibi kısas cezası gerektiren bir suç olduğunu söylemişlerdir.⁵⁷ Kölelik sisteminin dünyada mevcut olduğu dönemlerde, İslam ceza hukukunda bu kesimle ilgili hükümler de düzenlenmiştir. Özellikle Hanefî fakihler kölelerin can dokunulmazlığına yapılan saldırının, hür kimselere yapılan saldırıda olduğu gibi kısas cezasını gerektireceğini belirtmişlerdir.⁵⁸ Bütün bunlar, İslam ceza hukukuna göre, hukuk önünde eşitlik açısından suça maruz kalan kimselerin kimlikleri arasında ayırım yapılamayacağını, kime karşı işlenirse işlensin kişilere karşı işlenen suçların cezasız kalmayacağını göstermektedir.

Kur'an'da, kişinin en yakınlarının aleyhine bir sonuç doğuracak dahi olsa adaletin gereğinin yerine getirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. İlgili ayette şöyle geçmektedir:

“Ey iman edenler, kendinizin veya anne baba ve yakınlarınızın aleyhine bile olsa, adaleti yerine getiren, Allah için şahitlik eden kimseler olun. Hakkında şahitlik yapılacak kişi ister zengin ister fakir olsun. Allah onlara sizden daha yakındır. Öyleyse arzuunuza uyup adaletten sapmayın. Eğer şahitlikte hakikati çarpıtır veya şahitlikten kaçınırsanız, bilesiniz ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁵⁹

Ayette yargılama sırasında davanın taraflarının kimliklerine bakılmaması gerektiği ifade edilerek, hukuk önünde eşitlik ilkesine riayetin önemine güçlü bir şekilde vurgu yapılmaktadır.

Hiç kimsenin işlediği suçlara karşılık dokunulmazlık hakkının bulunmaması da hukuk önünde eşitlik ilkesinin gereklerindedir.⁶⁰ İslam hukuku, devleti yönetenler ile vatandaşları, kanunların kendileri hakkında geçerli olması ve işledikleri suçlardan sorumlu tutulmaları açısından eşit tutmuştur.⁶¹ Nitekim İslam tarihinde halifelerin, devlet başkanlarının, valilerin mahkeme önünde yargılandıklarına dair çok sayıda örnek bulunmaktadır.⁶²

Ancak devletin en üst yetkilisi durumundaki devlet başkanına yalnızca cezaların nasıl infaz edileceği hususunda bazı İslam hukukçularınca farklı yaklaşım-

56 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/182. Ayr. bk. Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 9/181; Nevevî, *Minhâc*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz, 300; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/132.

57 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/181-182. Ayr. bk. Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Ğururi'l-ahkâm* (b.y.: Dâru lhyâil-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/91; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*; 7/237. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Yiğit, “İslâm Ceza Hukuku Hükümleri Bağlamında Zimmiler”, *Diyanet İlmî Dergi*, 57 (2021), 171-204.

58 Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Hüseyn el-Kudürî, *Muhtasarü'l-Kudürî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 184; Merġinânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, 4/444; Mevslî, *el-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 5/26; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/180-181.

59 en-Nisâ 4/135.

60 Yaşar Yiğit, “İslâm Ceza Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 13, 14, 15 (1999), 198.

61 Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, 1/317; Yiğit, “Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık”, 199.

62 bk. Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, 1/318-320.

lar ileri sürülmüştür. Mesela Hanefî mezhebinde devlet başkanına had cezasının infaz edilmeyeceği, kısas ve diyet cezalarını gerektiren suçlarda ise gereken cezanın tatbik edileceği kanaati benimsenmiştir.⁶³ Bunun gerekçesi ise had cezalarının kamu hukukunu ilgilendiren cezalar olması ve bunları infaz yetkisinin devlet başkanına ait bulunmasıdır. Bu yaklaşıma göre devlet başkanı bu cezayı kendisine uygulayamayacağı ve cezayı kendisine infaz edecek bir üst merci de bulunmadığı için infaz imkânı ortadan kalkmaktadır. Kul haklarını ilgilendiren cezalarda ise infâz yetkisi hak sahibine ait olduğu için devlet başkanı da bu cezalara muhatap olma hususunda başkaları gibi görülmektedir.⁶⁴

Abdülkâdir Üdeh, Hanefîlerin bu görüşüne karşılık Şâfi'î, Mâlikî ve Hanbelîlerden oluşan cumhurunun yaklaşımına göre, suç ve cezalar arasında herhangi bir ayırım yapılmaksızın devlet başkanının da cezaya muhatap olduğunu belirtmektedir. Çünkü konuyla ilgili naslar umûm ifade etmekte ve işlenen suçlar devlet başkanı dâhil herkes için yasaklanmış bulunmaktadır. Ayrıca ceza infaz yetkisi yalnızca devlet başkanına ait değil ona ve onun temsilcisi durumundaki mercilere aittir. Dolayısıyla devlet başkanı da bir suç işlediğinde ve mahkeme cezaya hükmettiğinde yetkili merciler bu cezayı infâz ederler.⁶⁵

Hanefîlerin devlet başkanına had cezasının uygulanmayacağına dair yaklaşımları öne sürdükleri gerekçeden de anlaşıldığı üzere, devlet başkanını kayırcı bir anlayıştan ileri gelmemekte, devlet başkanına ceza infazının pratikteki zorluğunun göz önünde bulundurulmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımda o dönemin devlet sisteminin de önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak konuyla ilgili makalesinde Yaşar Yiğit'in de ifade ettiği gibi bu yaklaşımın dayandığı gerekçeler günümüz devlet mekanizması ve anlayışı açısından geçerliliğini yitirmiş durumdadır.⁶⁶ Ayrıca yukarıda aktardığımız hadiste⁶⁷ hırsızlık yapan bir kadınla ilgili olarak ortaya konan prensip ve Hz. Peygamber ile râşid halifelerin bu prensibi destekleyici mahiyetteki uygulamaları⁶⁸ da bizde bu yaklaşımın isabetli olmadığı kanaatini oluşturmaktadır.

2. Ceza İnfâz Edilirken Gözetilmesi Gereken Esaslar

Gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz ve uygulamaları gerekse fikhî kaynaklarda yer alan İslam hukukçularının ceza infazına dair görüş ve ictihâdları, İslam ceza hukukunda cezanın infazı sırasında da riayet edilmesi gereken bir takım ilke ve esasların bulunduğunu göstermektedir. İslam hukukunda cezalandırmanın

63 Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, 2/349; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/320; Yiğit, "Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık", 202.

64 Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, 2/349; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/277; Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/321; Yiğit, "Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık", 202.

65 Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 1/322-323; Yiğit, "Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık", 203.

66 Yiğit, "Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık", 203.

67 bk. s. 13-14.

68 Bu uygulamalarla ilgili örnekler için bkz. Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâî*, 317-320; Yiğit, "Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık", 199-202.

amacı, suçludan intikam almak ve ona azap çektirmek değil, suçluyu ıslah etmek ve suçu önlemektir.⁶⁹ Suçu sabit olan kimseye gerekli ceza infaz edilirken bu amaca uygun hareket edilmeli, ölçüyü aşacak tavır ve hareketlerden kaçınılmalı, suçlunun da hukuku gözetilmelidir. Bu ana başlıkta İslam hukukuna göre ceza infaz edilirken riayet edilmesi gereken belli başlı esasları ele alacağız.

2.1. Suçluya İşkence Edilmemesi

İslam hukukundaki ceza infaz sistemini incelediğimizde, cezaların tatbikinde mutedil bir ölçünün benimsendiği, cezanın gayesine aykırı bir şekilde suçluya işkence sayılabilecek uygulamalarda bulunmaktan kaçınıldığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu durumu gösteren örneklerden birisi, aynı mahiyetteki suçların tekerrürü halinde suçluya uygulanan ceza infaz biçimidir. Bununla ilgili Kâsânî'nin şu ifadelerini aktarmakta fayda görüyoruz:

"Bir kimse defalarca zina, şarap içme ya da sarhoş olma suçunu işlese, bu kimseye yalnızca tek bir had cezası uygulanması gerekir. Çünkü had cezasını uygulamaktan maksat suçu önlemektir. Bu maksat ise tek bir had cezası ile hâsıl olur... Bir kimse zina, içki içme, sarhoş olma ya da hırsızlık suçunu işler de kendisine had uygulanır, sonra tekrar bu suçlardan birini işlerse kendisine ikinci kez had uygulanır. Çünkü bu durumda maksadın hâsıl olmadığı ortaya çıkmıştır."⁷⁰

Bu açıklama, İslam ceza hukukunda cezaların suçluya acı çektirme ve işkence etme amacı taşımadığını, aksine suçluyu ıslah amacı taşıdığını ortaya koymaktadır.

İslam hukukçuları ceza uygulanırken suçlunun güvenlik ve sağlığını koruyucu tedbirlerden dahi söz etmişlerdir. Bu bağlamda zina eden bekâr kimseler için celde (kırbaç) cezasına ilave olarak uygulanması öngörülen sürgün cezasıyla ilgili olarak; sürgüne gönderilen suçlunun gerek yolda gerekse sürgün edildiği yerde güvenliğinin sağlanması, bulaşıcı salgın hastalık bulunan bir yere sürgün edilmemesi gibi şartlar getirilmiştir.⁷¹ Buna göre suçluların linç vb. can güvenliğini tehdit eden saldırılardan korunmasının, sağlık sorunu yaşadıklarında kendilerine tedavi imkânının sağlanmasının, İslam ceza hukukunun prensipleri açısından riayet edilmesi gereken tedbirler olduğunu söyleyebiliriz.

Cezaların infazında ölçülü hareket edilmesi; suçlunun –ölüm cezası haricinde– ölümüne veya ağır şekilde yaralanmasına, sakat kalmasına, temel ihtiyaçlarını karşılayamayacak hale gelmesine yol açabilecek aşırılıklara izin verilmemesi, yine İslam hukuku ceza infaz sisteminin göze çarpan özelliklerindedir. Suçluya,

69 Fadime Aktaş, *İslam Hukukunda Cezaların İnsan Onuru Üzerindeki Etkileri* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 50.

70 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/56.

71 Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed er-Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 7/428.

hastalık durumunda,⁷² aşırı soğuk ve sıcak havalarda,⁷³ hayız ve nifas hallerinde celde cezasının uygulanmayıp ertelenmesi bu kabilden örneklerdir.⁷⁴ Fıkıh kaynaklarında celde⁷⁵ cezasının nasıl uygulanacağı da ayrıntılı bir şekilde tarif edilmiştir. Buna göre suçluya, yaralayıcı olmayacak şekilde, orta büyüklükte ve demiri olmayan bir kamçıyla,⁷⁶ orta şiddette vurulur.⁷⁷ Ayrıca baş, yüz ve tenasül uzvu gibi organlarına vurulmaz.⁷⁸ Çünkü bu uzuvlara vurulması kişinin ölümüne veya bu uzuvlarını kaybetmesine sebep olabilmektedir.⁷⁹ Öte yandan ceza infaz edilirken bütün vuruşlar tek bir uzva yapılmayıp, uzuvlara dağıtılır. Fakihler buna gerekçe olarak: “Çünkü bütün vuruşları tek bir uzva yapmak, o uzvun telef olmasına yol açabilir. Hâlbuki had cezası telef edici değil caydırıcı özellikte bir cezadır” demişlerdir.⁸⁰ Yine orta şiddetteki vuruş tanımlanırken: “telef edici olan ile acı vermeyen arasında bir vuruş” olarak ifade edilir. Çünkü cezanın maksadı telef etmeksizin suçluyu suçtan vazgeçirmeyi sağlamaktır.⁸¹

Aynı yaklaşım hırsızlık suçunun cezasının infazında da görülmektedir. İslam hukukçuları, hırsızlık yapan kişinin sağ elinin bilekten kesildikten sonra dağlanması, bu suretle akan kanın durdurulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Çünkü aksi takdirde hırsızın kan kaybından hayatını kaybetme riski vardır.⁸² Yine hırsızlık yapan kişinin sol eli kesik veya sakat ise el kesme cezası infaz edilmemektedir. Çünkü bu durumda cezanın uygulanması suçluyu iki elden yoksun bırakır ki, suçlu hayatını idame ettirmesini bu denli zorlaştıracak bir duruma düşürülmez.⁸³

Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.v.) savaşta düşmana dahi işkence edilmesini yasaklamıştır. İlgili hadiste şöyle geçmektedir: “...Düşmanla savaşın ama antlaş-

72 Mevsili, *el-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/305-306; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'aleş-Şerhi'l-kebir* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/322; Nevevî, *Minhâc*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz, 296.

73 Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir (Desûkî'nin hâşiyesiyle birlikte)* (b.y., Dâru'l-Fikr, ts.), 4/322; Nevevî, *Minhâc*, thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz, 296.

74 Mevsili, *el-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/305-306; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, 4/322; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 4/322.

75 Genellikle değnek veya kamçı olarak ifade edilen celde kelimesinin esasen kamçı anlamına geldiği, değnek şeklinde çevrilmesinin galat-ı meşhur olduğu yönündeki tespit için bk. Mustafa Özgür, “İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 12 (Haziran 2019), 409-442.

76 Şihâbüddin Muhammed b. Abdillâh et-Timurtâşi, *Tenviru'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr (ed-Dürrü'l-muhtâr şerhiyle birlikte)*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002), s. 307; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ*, 6/80.

77 Timurtâşi, *Tenviru'l-ebşâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim, 307; Kudûrî, *Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, 195; Mevsili, *el-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/303.

78 Ebu'l-Hasen Burhâneddin Ali b. Ebû Bekir el-Merğînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî* (Kahire: Matbaatü Muhammed Ali Subh, ts.), 105; Kudûrî, *Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, 195; Mevsili, *el-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/303.

79 Mevsili, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/303; Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, 2/341.

80 Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, 2/341; İbn Nüceym, *el-Bahr*, 5/10.

81 Mevsili, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/303; Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, 2/341; İbn Nüceym, , *el-Bahr*, 5/10.

82 Mevsili, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/333; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 5/494; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 4/332; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ*, 6/146-147.

83 Mevsili, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/334; Ebû'n-Necâ Şerefüddin Musa b. Ahmed el-Haccâvî, *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ*, thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübki (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/286.

mayı bozmayın. Ganimete hıyanet etmeyin. Düşmana uzuvlarını kesmek suretiyle işkence etmeyin, hiçbir çocuğu öldürmeyin.”⁸⁴ Bütün bunlar İslam ceza hukukunda işkence ve aşırılığa yer olmadığını net olarak göstermektedir.

Suçluya işkence edilmemesi ilkesiyle doğrudan irtibatlı olan bir husus da, cezanın hangi aletle infaz edileceği meselesidir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.): “Şüphesiz Allah, iyilik yapmayı her şey hakkında farz kılmıştır. O halde öldüreceğiniz zaman bile güzel bir şekilde öldürünüz...”⁸⁵ şeklindeki beyanı, İslam hukukunda cezanın suçlunun en az acı çekeceği yöntemle infâz edilmesinin temel bir prensip olduğunu göstermektedir.⁸⁶ Bunun için İslam ceza hukukunda ölüm cezalarının infazında, infazın hızlı ve suçlunun daha az acı çekeceği şekilde gerçekleşmesini sağlayan kılıcın kullanımı öne çıkmıştır.⁸⁷ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de: “Kıyas cezası yalnızca kılıçla infaz edilir”⁸⁸ buyurmuştur.

Bu hadisi bir önceki hadisle birlikte düşündüğümüzde, ölüm cezalarının kılıçla infaz edilmesinin taabbudî bir hüküm olmadığını, kılıcın o zamanın şartlarında daha hızlı ve daha az acıyla ölümü sağlayan bir alet olması sebebiyle tercih edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim kılıçtan kastın özellikle bu alet olmadığı, bununla öldürücü silahın kastedildiği fıkıh kaynaklarında da dile getirilmiştir.⁸⁹ Dolayısıyla infazı kılıçtan daha hızlı ve daha az acı çektirerek gerçekleştirecek modern infaz yöntemlerin ölüm cezalarında kullanılmasında İslam hukuku açısından bir engel bulunmamaktadır.⁹⁰ Hatta bunun İslam ceza hukukunun ilkeleri açısından daha uygun olacağını söyleyebiliriz.

Suçluya işkence ve kötü muamele yapılmaması ilkesi modern hukukta da temel bir ilke olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda T.C. Anayasasında işkence ve kötü muamele yasağı düzenlenmiş bulunmaktadır. Bu konuda anayasanın 17. maddesinin 3. fıkrasında yer alan hüküm şöyledir: “Kimseye işkence ve eziyet yapılamaz; kimse insan haysiyetiyle bağdaşmayan bir cezaya veya muameleye tabi tutulamaz.”⁹¹

2.2. Suçluya Yönelik Hakaret ve Küçük Düşürücü Sözlerden Kaçınılması

Cezalar infaz edilirken suçluyu tahkir edici söz ve tavırlardan kaçınılması gerektiği, ilgili naslar ile İslam hukukçularının görüşlerinden anlaşılmaktadır. İslam hukukuna göre had veya kıyas cezasıyla idam edilen suçlunun cesedi, diğer

84 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), “Cihâd ve's-Siyer”, 1731; Tirmizî, “Diyât”, 14 (No. 1408); Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 90 (No. 2613); İbn Mâce, “Cihâd”, 38 (No. 2857); Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), “Cihâd”, 11.

85 Müslim, “Sayd ve'z-Zebâih” 1955.

86 Mustafa Özgür, *İslam İnfaz Hukuku* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2020), 73.

87 Özgür, *İslam İnfaz Hukuku*, 79-80.

88 İbn Mâce, “Diyât”, 25 (No. 2667).

89 Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 5/28; Serahsî, *el-Mebsût*, 26/122.

90 Üdeh, *et-Teşrîu'l-cinâi*, 2/154. Ayr. bkz. Özgür, *İslam İnfaz Hukuku*, 86-88.

91 T.C. Anayasası, md. 17/3.

ölmüş mü'minler gibi yıkanıp kefenlenmekte ve bu kimsenin cenaze namazı kılınmaktadır.⁹² Bu durum İslam hukukunda suçlunun müslüman toplumdan dışlanmadığını, cezasını çektikten sonra toplumun diğer fertleri gibi muamele gördüğünü göstermektedir. Ayrıca suçluya sövmek, nefret söyleminde bulunmak, beddua etmek gibi davranışlar da İslam hukukunda yasaklanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), zina ettiği için recm cezasına çarptırılan bir suçluya cezanın infazı sırasında söven birini duyduğunda, bu davranışı yasaklamış ve şöyle söylemiştir: *"O öyle bir tövbe etti ki, insanlardan haraç alan birisi bu tövbeyi yapsaydı o bile bağışlanırdı."*⁹³

Hz. Peygamber (s.a.v.) bir başka hadisede, içki içen bir kimseye had cezası infaz edilirken suçluya, "Allah seni rezil etsin" diye beddua eden kişiye şöyle söylemiştir: *"Böyle sözler söylemeyin, ona karşı şeytana yardım etmeyin."*⁹⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarından buna benzer pek çok örnek vermek mümkündür. Bütün bunlardan, İslam hukukuna göre cezaların suçluyu ıslah etme, suçtan vazgeçirme, suçlunun işlediği günaha kefaret olma gibi amaç ve sonuçlara matuf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla cezalar suçluyu aşağılama vasıtası olarak görülemez.

Esasen ayet ve hadislerde günahkâr kimselere yönelik genel yaklaşım da, suçlulara nasıl davranılması gerektiği hususunda bir ölçüye işaret etmektedir. Bu nasları incelediğimizde günahkâr kimselerin, pişmanlık duyup işledikleri günahlardan vazgeçmeye, tövbe edip Allah'a yönelmeye, Allah'ın rahmetinden ümit kesmemeye teşvik edildikleri görülmektedir. Mesela bir ayette şöyle geçmektedir: *"De ki: (Allah şöyle buyuruyor): Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım, Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Gerçekten O, çok bağışlayıcı, çok merhametlidir."*⁹⁵ Hz. Peygamber (s.a.v.) de şöyle söylemiştir: *"Her Âdemoğlu çokça hata yapar. Çokça hata yapanların en hayırlısı ise çokça tövbe edenlerdir."*⁹⁶ Bu gibi naslar İslam'a göre suçlu ve günahkâr kimselerin dışlanıp hor görülmemesi, aksine topluma kazandırılması gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla suçlulara onur kırıcı ve aşağılayıcı sözler söylemek nasların bu yaklaşımıyla da bağdaşmamaktadır. Zira bu tür tutumlar suçluyu yanlışından vazgeçirmek bir yana, onu topluma karşı daha tepkili hale getirir ve daha fazla suça iter.

2.3. Cezanın Alenî ve Şeffaf Bir Şekilde İnfâz Edilmesi

İslam hukukundaki ceza infaz sisteminin önemli özelliklerinden birisi de cezaların infazında aleniyet ve şeffaflığa riayet ilkesidir. Zira zina suçunun cezasından

92 Serahsî, *el-Mebsût*, 2/52; Şirâzi, *el-Mühezzeb*, 1/251; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/253; Haccâvî, *el-İknâ*, thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî, 1/228.

93 Müslim, "Hudûd", 1695; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 25 (No. 4442).

94 Buhârî, "Hudûd", 5 (No. 6777); Ebû Dâvûd, "Hudûd", 36 (No. 4477).

95 ez-Züher 39/53.

96 Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme ve'r-rekâik ve'l-vera", 49 (No. 2499).

bahseden ayetin sonunda bu ilkeye riayet edilmesi gerektiği şöyle ifade edilmiştir: "...Mü'minlerden bir topluluk da onlara uygulanan cezaya şahit olsun."⁹⁷ Bunun için İslam hukukçuları, yetkili merci tarafından had cezasının infazı sırasında bir topluluğun hazır bulunmasının sağlanmasının uygun olacağı hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁸ Hatta bazı İslam hukukçuları bunun vâcib olduğunu ifade etmiştir.⁹⁹ Öte yandan Kâsânî, bu hükmün yalnızca zina suçuna mahsus olmadığını, diğer had cezalarının infazında da geçerli olduğunu belirtmiştir. Çünkü had cezalarının hepsinden maksat toplumu suç işlemekten caydırıp alıkoymaktır.¹⁰⁰ Hatta aynı gerekçeden dolayı had cezalarının dışında kısas ve ta'zîr cezaları için de bu hükmün geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim çağdaş İslam hukukçularından Abdülkâdir Üdeh de, İslam hukukunda asıl olanın infazın aleni şekilde uygulanması olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹

Ceza infazının alenî olmasının iki temel amacı bulunmaktadır. Bunlardan birisi esasen cezanın caydırıcılığı ilkesinin uygulanmasını sağlamaktır. Zira cezanın topluluk önünde infâz edilmesi halinde, infaza şahit olanlar gördükleri manzardan etkilenip suç işlemekten kaçınacakları gibi, orada bulunmayanlar da bulunanların bildirmesiyle infazdan haberdar olacak ve korkup benzer bir suçu işlemekten uzak duracaklardır.¹⁰² Cezanın aleniliğinin diğer amacı ise, cezanın infazı sırasında takdir edilen ölçünün aşılıp suçluya işkence ve kötü muamele yapılmasının önüne geçmektir.¹⁰³

İslam hukukçuları infâzın aleniliğinin ölçüsünü tespitinde muhtelif görüşler ortaya koymuşlardır. İbn Abbâs ve Mücâhid b. Cebr'in (öl. 103/721), infâzı gerçekleştirecek kişinin dışında cezaya bir kişinin bile şahit olmasının yeterli olacağı görüşünde oldukları nakledilmiştir. Hanbelî fakihler de bu kanaattedirler.¹⁰⁴ Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732) ve İshak b. Râhûye (öl. 238/853) en az iki kişinin, Zührî (öl. 124/742) üç kişinin, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ise on kişinin infâz sırasında hazır bulunması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁰⁵ Şâfi'î ve Mâlikî fakihler en az dört kişiyi şart görmüşlerdir.¹⁰⁶ Cessâs (öl. 370/981) ise infâzın topluluk önünde yapıl-

97 en-Nûr 24/2.

98 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/221. Ayr. bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/60; Nevevî, *Ravza*, thk. Züheyr eş-Şâviş, 10/99.

99 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-Celil li-şerhi Muhtasari Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 6/295; Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fütühî, *Münthe'l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 5/117.

100 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/60.

101 Üdeh, *et-Teşriü'l-cinâi*, 1/764.

102 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/60-61; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 3/344.

103 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 7/61.

104 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/234; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/45; Fütühî, *Münthe'l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 5/117.

105 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/234; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/221; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 6/295; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/45; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, 3/344.

106 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/234; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/455; Nevevî, *Ravza*, thk. Züheyr eş-Şâviş, 10/99; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/221; Hattâb, *Mevâhibü'l-Celil*, 6/295; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/45; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, 3/344.

masının cezanın caydırıcılığını sağlama gerekçesine dayanmasından yola çıkarak, esas olanın infaz sırasında infâz haberinin yayılmasına vesile olacak kadar kimse- nin bulunması olduğunu belirtmiş, belli bir sayı sınırlaması yapmamıştır.¹⁰⁷

Mustafa Özgür, konuyla ilgili makalesinde gerek müfessirlerin infazın aleniliğine dayanak teşkil eden ayete getirdikleri yorumlardan, gerekse Cessâs'ın yaklaşımından yola çıkarak, alenilik ile teşhircilik arasındaki farka işaret etmekte ve cezanın infazı bağlamında iki kavramı birbirinden ayırmanın önemine dikkat çekmektedir. Buna göre infâzın aleniliğinden maksat suçlunun onurunun kırılıp toplum önünde küçük düşürülmesi değildir. Bundan maksat hem suçluyu infaz sırasında ölçüyü aşan tutumlardan korumak, hem de toplumun ibret almasını ve benzer suçları işlemekten kaçınmasını sağlamaktır. Bunun için cezanın bu maksadın hâsıl olacağı kadar topluluk huzurunda infâz edilmesi yeterli olup, suçlunun teşhir edilip onur ve haysiyetinin kırılması doğru değildir.¹⁰⁸

Kanaatimizce bu yaklaşım, makalede ele alınan İslam hukukunun cezalandırmada gözettiği ilke ve esaslarla örtüşmektedir. Bu sebeple biz de bu kanaate katılıyoruz. Bununla birlikte aleniliğin sağlanması için gereken infaz yöntemlerinin içinde bulunulan dönemin şartlarına göre farklılık arz edeceğini de belirtmeliyiz. Zira geçmiş dönemlerde küçük topluluklarda uygulanan infaz yöntemlerinin, günümüzün toplumsal koşullarında aynı sonuçlara ulaştırmayacağı açıktır. Bu sebeple cezalarda alenilik ilkesinin ne şekilde uygulanacağı tespit edilirken yaşanan çağın şartlarının ve imkânlarının da dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz.

Cezanın aleniliği bağlamında temas etmekte fayda gördüğümüz bir husus da, işlenen suçun şahitlerinin ve mağdurun infaz sırasında hazır bulunması meselesidir. Hanefî fakihler özellikle recm cezasında -suç şahitlerin tanıklığıyla sabit olmuşsa- şahitlerin infaz sırasında hazır bulunmasını şart görmüşlerdir. Aksi takdirde ceza düşmektedir.¹⁰⁹ Hanefîlerin bu yaklaşımında, şahitlerin güvenilirliği hususunda yanılığa düşülmüş olma ihtimalinin dikkate alındığını ve böyle bir durum varsa infaz sırasında hazır bulunan şahitlerin şahitliklerinden rücu etmelerinin kuvvetle muhtemel olduğunun düşünülüğünü, bu suretle recm gibi ağır bir cezanın masum bir insana uygulanmasının önüne geçilmesinin amaçlandığını söyleyebiliriz.

Fıkıh kaynaklarında, mağdurun af yetkisinin olduğu kısas cezası başta olmak üzere, kul hakkı ihlali içeren suçların cezaları infaz edilirken mağdur veya mağdur yakınlarının hazır bulunması şartının arandığı da görülmektedir. Hanefî fakihlere göre maktulün kısasa karar verme ehliyetine sahip bulunan yakınlarının tamamının kısas infaz edilirken hazır bulunması şarttır. Çünkü cezanın infazından önce

107 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn, 3/344.

108 Özgür, "Infazın Temel İlkeleri", 59-62.

109 Serahsî, *el-Mebsût*, 9/50; Mevsîlî, *el-Ihtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/302.

katili affetme ihtimalleri bulunmaktadır.¹¹⁰ Yine hırsızlık suçunun cezası infaz edilirken malı çalınan kişinin hazır bulunması gerektiği Hanefi fakihlerce ifade edilmiştir.¹¹¹ Buna gerekçe olarak da, bu kişinin infaz öncesi malını hırsıza hibe ettiğini veya sattığını söylemesi, böylelikle cezanın düşmesi ihtimalini göstermişlerdir.¹¹²

Bütün bunlar cezanın aleniliği ilkesinin, suçlu sanılarak masum insanlar üzerinde ceza infaz edilmesi gibi durumları önleyici bir tedbir olduğu gibi, mağdurun affetmesi vb. cezayı düşürücü hallerden birinin gerçekleşmesine imkân tanıyıcı bir işleve sahip olduğunu göstermektedir.

Sonuç

İslam hukukuna göre suçluları cezalandırmanın temel amacı suç işlenmesini önlemek suretiyle toplumun huzur ve güvenliğini sağlamanın yanında haksız fiillere gereken karşılığı vererek adaleti gerçekleştirmektir. Gerek ilgili Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulaması gerekse İslam hukukçularının fikhî kaynaklarda yer alan yaklaşımları incelendiğinde, İslam ceza hukukunun bu temel amaçları gerçekleştirmeye matuf ilke ve esaslarının olduğu görülmektedir. Bu ilke ve esaslar, hem yargılama sonucunda suçluya ceza kararı verilirken hem de takdir edilen cezanın infazı sırasında riayet edilmesi gereken prensipleri kapsamaktadır.

İslam ceza hukukuna göre suçlu ispat edilmedikçe hiç kimse peşinen suçlu olarak kabul edilemez. Sanığın inancı, dünya görüşü, yaşam tarzı, sosyal konumu vb. hiçbir husus ona suçlu muamelesi yapmaya gerekçe sayılamaz. Sanık hakkında karar verilirken yalnızca delillere göre hareket edilmelidir. "Berâet-i zimmet asıldır" ilkesi olarak ifade edilen, modern hukukta "masumiyet karinesi" adıyla yer almış bulunan bu ilke, İslam ceza hukukunun temel esaslarından birisidir. Öte yandan bu ilkenin bir gereği olan ve yine modern hukukta "şüpheden sanık yararlanır" terimiyle ifade edilen prensip, İslam ceza hukukunda "şüphelerle hadlerin düşürülmesi" kaidesiyle ortaya konmuş temel bir esastır.

İslam hukuku suç-ceza dengesinin korunmasını adaleti sağlamanın temel şartlarından biri olarak görmektedir. Bu bağlamda hafif suçlara ağır cezalar verilmesi ve ağır suçlara caydırıcı olmayan hafif cezalar verilmesi adalet mefhumuna aykırı görülür. Kısas cezası ve bu cezanın tatbiki için aranan şartlar, İslam ceza hukukunda cezanın suç ile orantılı olmasının temel bir esas olarak benimsendiğini gösteren en bariz örneklerdendir. Ayrıca bu esas Kur'an'da "misliyle cezalandırma" ifadesiyle bizzat ortaya konmaktadır.

110 Mevsili, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/454; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühü* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/5683.

111 Kudûrî, *Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza, 202; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim, 326.

112 Mevsili, *el-İhtiyâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, 2/328; Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yusuf, 2/371; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim, 326.

İslam ceza hukukunda masum insanların mağdur olmaması için ceza kararı verilirken ihtiyatlı ve titiz davranılması gerekli olduğu gibi, ağır insan hakkı ihlallerinde bulunan veya kamu düzenini bozan kimselerin, suçları sabit olduğunda cezalandırılmalarında tavizsiz ve kararlı bir duruş gösterilmesi de elzem görülmektedir. İslam hukuku din, can, mal, ırz ve aklı, korunması zaruri olan beş temel unsur olarak benimsemiş, bu unsurlara karşı işlenen suçlara ağır ve caydırıcı cezalar getirmiştir. Yine kamu hukukunun ihlal edildiği ağır suçlara karşılık öngörülen had cezalarında kimseye af yetkisi tanımamış, insan hayatına ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen suçlarda ise mağdurdan başka kimseye suçluyu affetme hakkı vermemiştir. Bütün bunlar cezanın caydırıcılığı ilkesinin gereklerindedir.

Hukuk önünde kimseye ayrıcalık tanınmaması, herkesin kanunlar karşısında eşit kabul edilmesi de, İslam hukukunda adaletin sağlanması açısından taviz verilemeyecek bir esas olarak görülmektedir. Saniğin maddi durumu, sosyal konumu asla kendisine imtiyaz sağlanmasına gerekçe teşkil edemez. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Fâtıma hırsızlık yapsaydı onun da elini keserdim" sözü bu esası net bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bu esasa riayet edilmemesinin toplumsal felaketlere sebep olacağına yine Hz. Peygamber tarafından işaret edilmiştir.

İslam ceza hukukunda suçlu intikam alınacak bir düşman değil, ıslah edilmesi gereken bir toplum ferdi olarak görülür. Bu sebeple suçluya yönelik işkence, aşağılama, toplumdan dışlama gibi insan onuruyla bağdaşmayan davranışlarda bulunulması kesinlikle yasaklanmıştır. Kendisine sadece hukukun öngördüğü ceza uygulanır ve cezasını çeken suçlu toplumun diğer fertleri gibi muamele görür. Suçlunun idam edildikten sonra yıkanıp cenazesinin kılınması, infaz sırasında kendisine hakaret ve beddua edilmesinin yasaklanması, hatta çektiği cezanın günahına kefaret olduğunun belirtilmesi gibi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulama ve sözlerinde görülen tutumlar, suçlunun da hukukuna riayet edilmesi gerektiğini gösteren örneklerdir. Bunun için İslam hukukçuları, infaz sırasında riayet edilmesi gereken, cezanın işkenceye dönüşmesini önleyici ve suçlunun haysiyetini koruyucu birçok şarttan söz etmişlerdir.

İnfazın alenî bir şekilde gerçekleştirilmesi, hem takdir edilen cezayı aşır suçluya kötü muamelede bulunulmasına engel olucu, hem de infazın topluma duyurulması suretiyle cezadan amaçlanan caydırıcılığı sağlayıcı bir fonksiyona sahiptir. Bu sebeple İslam ceza hukukunda cezanın aleni ve şeffaf bir şekilde infaz edilmesi temel bir esas olarak benimsenmiştir. Ancak infazın aleni olmasından maksat suçlunun teşhir edilip toplum önünde küçük düşürülmesi değil, toplumun infazdan haberdar edilerek cezanın caydırıcılığını temin etmektir. Bundan dolayı İslam hukukçuları cezanın infazı sırasında bu amacın gerçekleşeceği kadar kişinin hazır bulunmasının yeterli olacağını belirtmişlerdir. Bu açıdan infazın kalabalık topluluklar huzurunda yapılması, kameraya çekilip görüntülerinin medya yoluyla toplumla paylaşılması gibi uygulamalar, kanaatimizce İslam ceza hukukunun ilke ve amaçlarıyla bağdaşmamaktadır.

Kaynakça

- Akşit, Mustafa Cevat. *İslam Ceza Hukukunda İnsanî Esaslar Üzerine Bir Deneme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1975.
- Aktaş, Fadime. *İslam Hukukunda Cezaların İnsan Onuru Üzerindeki Etkileri*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Cil, 1411/1991.
- Asbahî, Mâlik b. Enes el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. b.y.: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Behnesî, Ahmed Fethî. *Medhalü'l-fihî'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 4. Basım, 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Çatlı, Tugay. *Yargı Kararları Işığında Ceza Muhakemesinde Masumiyet Karinesi*. Antalya: Antalya Bilim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çiçek, Mustafa. *Kısa Süreli Hapis Cezalarına Seçenek Olarak Sunulan Yaptırımların Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Adli Tıp Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çiçek, Safetullah. *İslam Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı ve Cezalara Etkisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1998.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Fütühî, Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed. *Münthe'e'l-irâdât*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Musa b. Ahmed. *el-İknâ' li-tâlibi'l-intifâ'*. thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Haskefî, Muhammed b. Ali Alâüddîn. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-Celîl li-şerhi Muhtasari Halil*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkîin an Rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423/2002.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kal'acı, Muhammed Revvâs - Kanîbî, Hâmid Sâdık. *Mu'cemu luğati'l-fukahâ*. b.y.: Dâru'n-Nefâis, 1408/1988.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kaya, Eyyüp Said - Hacak, Hasan. "Zimmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Hüseyn. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Memiş, Pınar. *Adil Yargılanma Hakkının Unsuru Olarak Masumiyet Karinesi*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebû Bekir. *Bidâyetü'l-mübtedâ*. Kahire: Matbaatü Muhammed Ali Subh, ts.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye*. thk. Tallâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Beşşâr Bekrî Arâbî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kubâ, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-Muhtâr li'l-fetvâ*. thk. Beşşâr Bekrî Arâbî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kubâ, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmerz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmerz. *Mir'âtü'l-usûl 'alâ Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hasen Müslim b. Haccâc en-Nîsâbüri. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. İvaz Kasım Ahmed İvaz. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Zühreyy eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.

- Özay, Hilal. *İslâm Ceza Hukukunun Temel Prensipleri*. Ankara: İksad Yayınevi, 2019.
- Özgür, Mustafa. "İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme". *Amasya İlahiyat Dergisi*, 12 (Haziran 2019), 409-442.
- Özgür, Mustafa. "İslam Ceza Hukukunda İnfazın Temel İlkeleri". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2019), 53-78.
- Özgür, Mustafa. *İslam İnfaz Hukuku*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2020.
- Polat, Murat. "İslâm Ceza Hukukunun Karakteristik Özelliklerinden Bazı Örnekler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 249-286.
- Polat, Murat. *İslam Ceza Hukukunda Suç ve Ceza Arasındaki Denge*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Remlî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- TCK, Türk Ceza Kanunu (Kanun No. 5237). *Resmî Gazete* 25611 (26 Eylül 2004). Erişim 7 Ekim 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>
- Timurtâşî, Şihâbüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Tenvîru'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Kanun No. 2709). *Resmî Gazete* 17863 (9 Kasım 1982). Erişim 7 Ekim 2021. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>
- Üdeh, Abdülkâdir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Ceza Hukukunda Eşitlik İlkesi ve Dokunulmazlık". *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 13, 14, 15 (1999), 195-206.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Ceza Hukuku Hükümleri Bağlamında Zimmiler". *Diyanet İlmî Dergi*, 57 (2021), 171-204.
- Yiğit, Yaşar. "İslâm Hukukunda Suç-Ceza Dengesinin Adaletle İlişkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 67-94.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 8. Basım, 1430/2009.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Medhal li dirâseti's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1431/2010.
- Zeylâ'î, Osman b. Ali Fahrüddîn. *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313/1895.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Kur'ân'ın Sosyal Medya Sorumluluğu Bağlamında Yorumlanabilecek Müdahaleleri

Qur'ân's Interventions Being Commented in the Context of Social Media Ethics

Bayram AYHAN

Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir
Assoc. Prof., University of Niğde Ömer Halisdemir, Faculty of Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Sciences, Tafsir
Niğde, Turkey
byrmayhan@gmail.com
orcid.org/0000-0003-1851-0204

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 12 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 4 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 435-456

Atıf / Cite as

Ayhan, Bayram. "Kur'ân'ın Sosyal Medya Sorumluluğu Bağlamında Yorumlanabilecek Müdahaleleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 435-456.

Doi: 10.33460/beuifd.1008863

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilmez 4.0 lisansının hükümleri ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Teknoloji çağını yaşayan modern insanlar internetten ve sosyal medyadan büyük oranda müstağni kalamamaktadır. Gerek dünya ölçeğinde gerekse toplumumuzda sosyal medya kullanım oranlarına dair veriler vakıyı açıkça ortaya koymaktadır. Makalenin konusu aktüel bir sorun olan sosyal medya sorumluluğunu ve dezenformasyonu Kur'ân'ın nüzul sürecindeki bazı olaylara müdahalesi bağlamında ele almaktadır. Günümüzde siyasi veya dini saiklerle sosyal medyada hem kişileri hem de toplumun büyük kitlelerini ilgilendiren konulara dair gerçeği yansıtmayan paylaşımlar kişilerin veya kurumların itibarına kastetmeyi amaçlamaktadır. Yanı sıra mahremiyet ihlalleri yapılmakta ve toplumun ahlaki değer yargıları ve yönelimleri değişime uğramaktadır. Daha da tehlikeli olanı ise toplumda çatışma ortamı meydana getirebilecek provokatif paylaşımlara bilgisiz ve sorumsuzca aracı olunmasıdır. Mezkûr durumların yaşanmaması için bireylerin yapması gereken şey, sosyal medya içeriklerini incelemesi, yetkili kişi ve kurumların onayı ile doğruluğunu teyit ettikten sonra paylaşmasıdır. Bu bağlamda çalışmada Kur'ân'ın

gerek bireysel, gerekse toplumsal mağduriyetler oluşturabilecek haberlerin paylaşımı konusundaki yaklaşımı ve bazı dönemlerdeki olaylara müdahalesi ele alınacaktır. Kur'ân nüzul sürecinde kendisine inansın ve inanmasın çok büyük kitlelere aynı anda ulaşabilen ilahi bir metindi. Dolayısıyla Kur'ân bir nevi sosyal medya işlevi gerçekleştirmiş ve bu rolünü de bazı dönemlerde aktif bir şekilde işlevselleştirmiştir. Bunun yanı sıra Kur'ân toplumsal hassasiyetlerin zirvede olduğu dönemde bir bilginin/haberin paylaşımı bağlamında sosyal medya sorumluluğuna dair ana umdeler şeklinde değerlendirilebilecek önemli tespitler ortaya koymuştur. Daha da önemlisi, bazı dönemlerde kirli planlarla toplumu manipüle etmek isteyenlere fırsat vermemiş, olayları en şeffaf yönüyle tazvih etmiştir. Bu bağlamda makalede Kur'ân'ın bu yöndeki müdahaleleri aktüel bir okumaya tabi tutulacak, birey ve toplumların sorumluluklarına dair evrensel mesajları ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Sosyal Medya, Bireysel ve Toplumsal Sorumluluk, Yalan Haber.

Abstract: Modern society living in the age of technology, substantially, cannot stay away from the internet and social media. The data on social media usage rates both in the world and in our society reveal the case clearly. The article subject is on social media ethics and disinformation that are big trouble in the context of the Qur'anic response to certain incidents that occurred in the revelation period. Nowadays, it aims to be discredited of persons and institutions via postings that do not reflect the reality on political or religious reasons at the social media on issues that concern both individuals and the vast majority of people Besides, that privacy violations are being made and moral values and orientation of society can be changed. Even more dangerous is being made conduce to provocative posts that may create an atmosphere of conflict in society ignorantly and irresponsibly. Privacies violated, on the one hand, moral values and orientation of society corrupted on the other. Even more dangerous is to mediate irresponsibly provocative posts that may cause a chaotic atmosphere in the population. To avoid the aforementioned situations, individuals should review social media content and share it after confirming its accuracy by authorized persons and institutions. In this context, we will examine the Qur'ân's approach to the spread of news that may create both individual and social grievances and its intervention in the events of some periods. The Qur'ân was a Divine Text that was able to reach simultaneously large majorities in the revelation process, whether they believed in it or not. The Qur'ân, in a sense, performed social media functions and has also actively performed this role in some periods. Besides, that the Qur'ân presents important findings on social media responsibility in the context of news/information sharing at the height of social sensitivities periods. More importantly, in some periods, the Qur'ân has not allowed who wanted to manipulate the society with hostilities and has transparently described the events In this context, in the article, the Qur'ân's interventions be deeply analysed by further reading, and its universal messages individual and social responsibilities related will be revealed.

Keywords: Exegesis, Qur'ân, Social Media, Individual and Social Responsibility, Fake News.

Giriş

Sosyal medya teknolojinin büyük bir hızla ilerlediği, akıllı telefonların hayatımıza girmesiyle birlikte kitlelere ulaşım hızı ve toplumsal etkinliği dikkat çekici şekilde yükselen post-modern bir olgudur. Öyle ki sosyal medya ile ülkelerde devrim yapılabilen, büyük kitle hareketleri tetiklenebilmektedir.¹ Bazı internet sağlayıcısı tarayıcılar sosyal medya entegrasyonuna imkân tanıyarak halk kitlelerini illegal/gayr-ı resmî yollardan desteklediklerini belirtmişlerdir.² Konu üzerine araştırma yapan uzmanlar birkaç yıl öncesine oranla iletişimin artık basit bir durum olduğuna temas etmişlerdir. Kitleler, herhangi bir konuda seslerini duyurmak için ulusal veya uluslararası haber kanallarına ulaşma ihtiyacı duymadan kendi sosyal iletişim ağları üzerinden çok kısa sürede organize olabilmektedirler. Ülkemizde de özellikle Gezi kalkışması olarak isimlendirilen ve milyarlarca dolarlık zarara yol açan olaylarda da sosyal medyanın çok etkin rol aldığı tespit edilmiştir.³ Sosyal medyanın artık globalleşen dünyada çok etkin bir iletişim aracı olduğu tartışmasızdır. Özellikle herhangi bir ülkede kaos çıkartmaya hizmet eden eylem, söylem ve içeriklerin tüm dünyaya bir anda servis edilebildiği en etkin araç olduğu da vakiidir.⁴ Aynı şekilde Myanmar'daki Müslüman katliamı dâhil bazı iş savaşlarında sosyal medyanın aktif bir rol aldığı resmi olarak kanıtlanmıştır.⁵

Sosyal medyanın önemli bir kitlesel iletişim aracı olduğuna ve bunun devletler arası olaylarda da etkin olarak kullanıldığına dair bilgiler verildi. Bir diğer konu ise sosyal medyada paylaşılan verilerin güvenilirliğidir ki konumuzu ilgilendiren esas olgu budur. Zira, yine sosyal medyadaki haberlerin güvenilirliği bağlamında yapılan çalışmalar yalan haberlerin doğru haberlerden daha fazla dikkat çektiği⁶

- 1 17 Aralık 2010 tarihinde Tunus'ta 26 yaşındaki Muhammed Buazizi devlet içerisindeki usulsüz yapılaşmaya dikkat çekmek için kendini ateşe verir ve 4 Ocak 2011'de hayatını kaybeder. Sosyal medyada çok kısa sürede paylaşım giren bu olaydan sonra Tunus devlet başkanı kitlelerin protestoları sonrası istifa eder ve bu olay Arap Baharı olarak tesmiye edilerek sırasıyla Mısır devrimini ve diğer birçok Arap ülkesinde devrimin ilk tetikleyicisi olur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Emin Babacan, İrfan Haşlak, İsmail Hira, "Sosyal Medya ve Arap Baharı", Akademik İncelemeler Dergisi, 6/2 (2011), 63-91. Ayrıca bk. <https://www.yenisafak.com/dunya/kendisi-ile-arap-dunyasini-bir-anda-ateşe-veren-isim-muhammed-buazizi-3590128> (Erişim, 19.09.21)
- 2 Tunus devlet başkanı Zeynel Abidin b. Ali'nin istifasının Ardından Mısır'da ülkeyi 30 yıldır yöneten Hüsnü Mübarek'i koltuğundan eden ayaklanma yaşanır. 1977'den sonraki en büyük halk ayaklanması olarak kaydedilen bu ayaklanma Twitter ve Facebook üzerinden organize edilir. Hükümet iletişimi engellemek için önce sosyal medyaya erişimi daha sonra tümüyle internet erişimini engeller. Google, bu süreçte protestocuların internet erişimine takılmadan haberleşebilmeleri için cep telefonlarına entegre bir sistem kurarak iş birliği yaptığını daha sonra açıklar. Ayrıntılı bilgi için bk. Azime Telli, "Mısır Devrimi'nde Sosyal Medyanın Rolü", *Bilge Strateji Dergisi*, 4/7, (Güz 2012), 66-91.
- 3 Nagihan Tufan Yeniçikti, "İletişimsel Eylem Ve Facebook: Gezi Parkı Olaylarında Sosyal Medyanın Gücü", *Selçuk İletişim Dergisi*, 8/2 (Bahar 2014), 263-284.
- 4 Gezi Parkına ait bir hashtag 31 Mayıs 2013 tarihinde dünya ölçeğinde twitter'da 'trend topics/TT' olmuştur ve bu tarihten sonra sosyal medyanın etkinliği fark edilerek kontrol edilmesi gerektiği ilk defa gündeme gelmiştir. <http://www.bilisimdergisi.org.tr/s156/pdf/50-63.pdf> (Erişim, 19.09.2021)
- 5 The Guardian'ın haberine göre Facebook Myanmar'daki etnik soykırımı destekleyecek şiddet içerikli sayfaları bilerek ve planlayarak ön plana çıkararak ilgili olaylarda dolaylı rol oynamıştır. Benzer durumun Etiyopya'daki iç karışıklıklar için de tespit edildiği ifade edilmiştir. <https://www.haber7.com/teknoloji/haber/3148908-myanmar-daki-katliamin-altindan-facebook-cikti> (Erişim, 9.10.2021)
- 6 Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Yıldız, "Hucurât Süresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Eylül 2021), 162-164.

ve paylaşılma eğiliminin daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur.⁷ Kitlelerin manipüle edilebilmesi için bazen şartlar uygundur veya hassas konular vardır ve toplum mühendisliği konusunda uzman olan bireyler, bu konular üzerinden başarılı eylemlere girişebilir ve amaçlarına da ulaşabilirler. Bu bağlamda ülkemizde son dönemlerde yabancı düşmanlığı/etnik kimlik tanımlamaları üzerinden söylem geliştirilmesi buna örnek olarak zikredilebilir. Haddizatında yabancı düşmanlığı Avrupa'nın uzun süre mücadele ettiği ve en nihayetinde çözümlenmek adına devlet eliyle müdahale ettiği bir alandır. Zira yabancı düşmanlığı öyle bir hal almıştır ki, aşırı sağcı siyasi söylem İslam ve yabancı düşmanlığı üzerinden ciddi oy toplayabilmiştir ve bu Avrupa'yı korkutmaya yetmiş ve bazı tedbirler alınmak zorunda kalınmıştır.⁸ Bu bağlamda ülkemizde de adi bir vaka kişiler üzerinden değil, "etnik kimlik" üzerinden okunmaya çalışılmış ve devlet erkleri olaya müdahil olmuş, olayın provoke edilmesine müsaade etmemiştir.⁹ Toplumda infial oluşturabilecek mahiyetteki birçok vahşice işlenmiş cinayetlerin de etnik kimlik bağlamında okunmaya çalışılması sadece toplumdaki gerginliklerin artmasını ve huzurun bozulmasını isteyen yapılara hizmet ettiğini unutmamak gerekir.¹⁰

Aktüel birer konu olarak, çok yakın bir tarihte özellikle politik malzeme olarak kullanılan üç haberin yalan olduğu ortaya çıkmış olmasına rağmen yalan haber üzerinden bazı söylemlerin devam ettiği görülmüştür. Bu haberlerin birisi, ülkemizde hassas konulardan olan mülteciler üzerinden uydurulmuş olup, dış basına yansımış ve yalan olduğu bizzat ilgili kişiler ve kurumlar tarafından defaatle beyan edilmiş olmasına rağmen haber bazı yayın organları ve sosyal medya platformlarında gerçekmiş gibi aktarımı devam etmiştir.¹¹ Yine aktüel bir haber olan ülkemizin bir bölgesinde meydana gelen ve onlarca insanımızın hayatını kaybetmesine sebep olan aşırı yağıştan sonra bazı sosyal medya platformlarında bir yalan haber

7 Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Massachusetts Teknoloji Enstitüsü tarafından yapılan ve Science dergisinde yayınlanan bir araştırmaya göre sosyal medya kullanıcılarının yalan haberleri paylaşma eğilimi %70 daha fazladır ve yalan haber doğru olandan altı kat daha hızlı yayılıyor. <https://www.dw.com/tr/sosyal-medyada-yalan-haber-daha-%C3%A7ok-tutuluyor/a-42902833> (Erişim, 19.09.2021)

8 Fatma Yılmaz, Avrupa'da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı, (Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu, 2008), 112-118; Nurgül Bekar, "Avrupa Birliği Ülkelerinde Yabancı Düşmanlığı ve Avrupa Güvenliğine Etkisi", *Bilge Strateji*, 10/18 (Bahar 2018), 111-142.

9 <https://www.yenisafak.com/gundem/altindagda-buyuk-provokasyon-yabanci-uyruklulara-saldirip-polis-aracini-tasladilar-3677090> (Erişim, 10.09.2021)

10 Konya'da bir aileden 7 kişinin vahşice katledilmesi olayını etnik kimlik üzerinden politize ve provoke etmek suretiyle buradan rant devşirmeye çalışan siyasi yapılar zikredilebilir. Toplumun her kesiminden ve tüm siyasi partilerden temsilciler olayı telin etmiştir. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-58029461> (Erişim tarihi, 10.09.2021) Yine toplumdaki herkesin telin ettiği bir başka olay 2017 yılında Sakarya'da vuku bulmuş, Suriye uyruklulu hamile bir kadına tecavüz edilmiş, mazlum kadın bir yaşındaki oğlu ile birlikte başları taşla ezilerek hunharca katledilmiştir. Tüm sivil toplum kuruluşları bu olayı telin etmiş, olayın ilgili kişilerin etnik kimliği eksensinde değerlendirilemeyeceğine özellikle vurgu yapılmıştır. <https://www.milliyet.com.tr/gundem/vahset-hamile-kadina-tecavuz-edip-cocugu-ile-birlikte-oldurduler-2480487> (Erişim, 11.09.2021)

11 Özellikle ülkemizde hassas konulardan birisi olan mülteciler bağlamında muhalif bir söylem olarak gündeme getirilen 'Afgan mültecilerin Türkiye'ye yerleştirileceği' haberi bizzat kaynağından yalanlanmış olmasına rağmen haber sitelerinde tekrar dile getirilmeye devam etmiştir. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-58298971> (Erişim, 19.09.2021)

üretmiş ve milyonlarca kişi bu haberi ya paylaşmış veya beğenerek yalana ortak olmuştur.¹² Toplumumuzun hassas olduğu bir diğer konu olan kadın cinayeti ve cinsel istismar üzerinden kurgulanan bir haberde, tecavüze uğradığını söyleyen bir bayan tecavüzcülerin serbest kaldığını söyleyerek, pusuda bekleyenlere adeta paha biçilmez bir fırsat sunmuştur.¹³ İlgili haber kısa süre içerisinde binlerce kişi tarafından paylaşılmış ve Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı bu haberin yalan olduğunu, ilgili haberi paylaşan kişinin de erkek olduğunu açıklayarak kamuoyunu aydınlatmıştır.¹⁴

Sosyal medyadaki yalan haberler sadece ülkemizin değil, dünyadaki birçok ülkenin de sorunları arasında yer almaktadır. Örneğin Almanya, yükselen aşırı sağ ve göçmen karşıtı yapılanmaların sosyal medyadaki yalan haberler ile toplumu manipüle etmelerini önlemek amacıyla sosyal medya düzenlemesi yapmıştır.¹⁵ Benzer bir karar da ülkemizde yasalaşmış ve sosyal medya sağlayıcılarının toplumu provoke edecek bilgi, haber veya paylaşımlar sonrası durumun gerekliliğine göre bazı yaptırımların uygulanması kabul edilmiştir.¹⁶ Sosyal medyadaki yalan haberler,¹⁷ bunların hukuki sorumlulukları¹⁸ ve bazı dini grupların sosyal medya paylaşımlarının aktüel ve dinî değeri üzerine¹⁹ epeyce çalışma yapılmıştır.

Yukarıda zikredilenler arasından birkaç olgu dikkat çekicidir. Yalan bilgi ve haberlerin paylaşılma eğiliminin ve etkinliğinin daha fazla olması önemli bir

12 11 Ağustos 2021 tarihinde Kastamonu'nun Bozkurt ilçesinde meydana gelen ve aşırı yağıştan kaynaklı sel felaketinin bölgedeki HES'ten kaynaklandığına dair yalan haberler üretilmiştir. Hem DSİ genel müdürlüğü hem de bizzat İçişleri Bakanlığı bölgede havzalı, yani su tutacak şekilde yapılmış herhangi bir baraj temelli santral olmadığını söylemesine ve bölgeden görüntülerle bu dile getirilmiş olmasına rağmen Twitter'da yalan haber üzerinden binlerce paylaşımın yapıldığı hashtag açılmıştır. Haberler için bk. <https://tr.euronews.com/2021/08/14/dsi-genel-muduru-bozkurt-ta-hes-patladi-iddialar-n-yanlanlad> (Erişim, 19.09.2021) <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-58187729> (Erişim, 15.09.2021) https://twitter.com/hashtag/HestirinGidin?src=hashtag_click (Erişim, 16.09.2021)

13 https://twitter.com/search?q=ecemg%C3%BC%C3%A7%C3%BCK&src=typed_query (Erişim, 02.09.2021); <https://eksisozluk.com/ecem-gucluk-6989067> (Erişim, 12.09.2021)

14 <https://tr.sputniknews.com/20210729/altundan-dezenformasyonda-ecem-gucluk-ornegi-paylasimlar-baskasina-ait-1045085502.html> (Erişim, 10.09.2021)

15 <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-53414098> (Erişim, 15.09.2021)

16 <https://www.trthaber.com/haber/gundem/sosyal-medya-duzenlemesi-yasalasti-505405.html> (Erişim, 19.09.2021)

17 Örn. bk. Yakup Toktay, Ali Murat Kırık, "Sosyal Medyada Dezenformasyon, Manipülasyon ve Propaganda Etkisi: Zeytin Dalı Harekatı Örneği", *Sosyal Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar*, ed. Hasan Babacan, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 493-522; Hicran Özlem İlgin, "Sosyal Medyada Dezenformasyon ve Halkla İlişkiler İlişkisi" *İletişim Çalışmaları Dergisi*, 7/2 (2021), 303-322; Yıldız, "Hucurât Süresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler", 166-168.

18 Örn. bk. M. Raşit Akpınar, 'İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya', Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 28/3 (2017), 493-509; Nilüfer Sena Çalık, Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fikhi Açından Değerlendirilmesi', *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 3/1, (Haziran, 2018), 25-44; Sevdegül ÇEKİÇ, Tevhit Ayengin, "Sosyal Medyadaki Mahremiyet İhlallerinin Bazı Fikhi Yansımalarına Dair", *Mütefekkir*, 8/15 (Haziran 2021), 71-93.

19 Ahmet Sait Sıcak, "Sosyal Medyada Kur'an Kaynaklı Paylaşımlar -Saffât Suresi 25. Ayet Özelinde-", Modernleşme Sürecinde Müslümanlar, (Ankara: Nobel, 2018), 157-203; Yavuz Sefer, "İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneğinde Problemlili Sosyal Medya Kullanım Ölçeği Geliştirme: Geçerlilik-Güvenilirlik Çalışması", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26/44, (Bahar, 2020), 109-124; Eyyüp Kayacı, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi", Trabzon İlahiyat Dergisi, 8/1, (Güz, 2021), 39-74; Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 30/2, (Bahar 2016), 163-182.

tespittir. Binaenaleyh, yalan olduğu bilindiği halde bazı haberlerin sorumsuzca paylaşılmaya devam etmesi dikkat çekici bir veridir. İletişim Bakanlığı bu durumu ‘sistemik dezenformasyon ve yalan terörü’ şeklinde tanımlamayı uygun görmüş ve bununla mücadele etmek için enformasyon birimi kurmuştur.²⁰

Biz, çalışmamızda aktüel bir yönü de olan sistemik dezenformasyon olgusunu Kur’ân’ın müdahalesi ekseninde analitik bir okumaya tabi tutacak ve bir makalenin sınırlarını aşmayacak şekilde açıklamaya çalışacağız. Öncelikle Kur’ân’ın nüzul sürecinde geniş kitlelere ulaşabilmek yönüyle sosyal medya işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Bu bağlamda ilk etapta Kur’ân’ın sosyal medya işlevi gerçekleştirirken evrensel bir mesaj vererek sosyal medya ahlakı veya topluma karşı sorumluluğa dikkat çektiğini görebilmekteyiz. Çalışmanın bundan sonraki ilk başlığı bir haberin sorumsuzca paylaşımı bağlamında sosyal medya ahlakı üzerine şekillenecektir. Kur’ân’ın nüzul sürecinin Medine döneminde dezenformasyona ve toplumu provoke edecek söylem ve eylemlere müdahil olmak suretiyle bir nevi sosyal medya işlevi gerçekleştirdiğini görebilmekteyiz. Bu yönüyle tam olarak “toplumu doğru bir şekilde bilinçlendirme” yani enformasyon yaptığı ifade edilebilir. Bir diğer rolü ise, toplumu tahrik eden kişilere dünyevi ve uhrevi bazı müeyyidelerin var olduğunu söyleyerek onlara karşı bir nevi sosyo-psikolojik önlemler almış olmasıdır. Makalede zikredilen olgular, ilgili ayetler bağlamında makalenin sınırlarını aşmayacak ve makalenin kapsamı dışındaki konuları dışarıda bırakacak şekilde ele alınacaktır. Müfessirler genellikle benzer yorumlar yaptıkları için rivayetlere ve kaynaklara dair sınırlandırma yapılacaktır. Farklı görüşler zikreden müfessirler var ise onlara yer verilecek; eğer yorumlar benzer ise isimlere yer verilmeyecektir.

1. Kur’ân’ın Sosyal Medya Sorumluluğu Bağlamında Değerlendirilebilecek Söylemleri

Kur’ân geniş kitlelere ulaşabilme imkânı sayesinde bazı toplumsal olaylara ve olgulara müdahil olmuş bazen tavzihte bulunmuş bazen de çözümler sunmuştur. Biz de ilk olarak özellikle toplumu ilgilendiren bazı konularda bireysel ve toplumsal sorumluluklar bağlamında Kur’ân’ın bakışını ele alacağız.

1.1. Toplum Karşı Bireysel Sorumluluk

Kur’ân, toplumsal hassasiyetlerin üst seviyelerde olduğu zaman dilimlerinde bireylerin bilgi paylaşımına dikkat etmesi gerektiğinin altını çizer. Bu bağlamda kişinin her duyduğu şeyi hiç araştırmadan başkasına aktarmasının çok büyük sorumsuzluk olduğunu izhar ederken, çözümünü de sunar. Çözüm, kişinin duyduğu

²⁰ <https://tr.sputniknews.com/20210729/altundan-dezenformasyonda-ecem-gucluk-ornegi-paylasimlar-baskasina-ait-1045085502.html> (Erişim, 19.09.2021)

bir haberi konunun uzmanlarına teyit ettirmesidir.²¹ İlgili ayet lafız ve meali itibariyle şu şekildedir: “وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّاعُوا بِهِمْ وَلَو رُذُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا” “Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayıyorlar. Hâlbuki onu Resûlullah'a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı. Size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz.”²² Müfessirlerin bu ayet ile ilgili yorumları farklılaşmaktadır. Kimilerine göre buradaki durum herhangi bir zaman diliminde meydana gelen savaş hali ile ilgilidir.²³ Bu bağlamda ayetin muhatabı müminler veya münafıklar olabilir. Müminler bir savaşta lehte veya aleyhte meydana gelen durumu Hz. Peygamber veya ileri gelen Müslümanlar ile görüşmeden ifşa ediyorlardı. Muhatabın münafıklar olduğunu düşünenlere göre, münafıklar Hz. Peygamber savaş veya zafere dair herhangi bir bilgi paylaşacak olursa onu düşman tarafına ulaştırırlardı. Aynı şekilde düşmanların savaşa dair hazırlıklar yaptığını öğrenince de bunu toplumun içerisinde yayıyorlar, zayıf müminlerin savaşa katılmalarını böylelikle engellemiş oluyorlardı.²⁴ Veyahut müminler bir seriyyede galip olduğunda bu olayı tahkir eder, bir mağlubiyet olduğunda ise olayı büyütür ve müminleri psikolojik olarak zayıflatmaya çalışırlardı.²⁵

Kanaatimizce, muhatapların Müslümanlar olması gerektiğine dair yorum²⁶ daha isabetlidir. Zira münafıkların işittikleri herhangi bir bilgiyi Hz. Peygamber'e veya müminlerin ileri gelenlerine aktarmaları beklenemez bir davranış değildir. Dolayısıyla işittikleri herhangi bir haberi konuya dair bilgi sahibi olanlara arz etmeden bilinçsiz ve sorumsuzca aktaran müminlerin uyarılmış olması daha

21 Bu bağlamda Hucurât sûresinin 6. Ayeti de önem arz etmektedir. Bir makalenin sınırlarının aşılması adına ilgili ayete dair şu önemli çalışmaya bakılabilir. Yıldız, “Hucurât Sûresinin 6. Ayeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler”, 166-168.

22 en-Nisâ, 4/83.

23 Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd el-Begâvî, *Tefsîru'l-Begâvî: Meâlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah Nemr (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989), 2/254-255; Ebu'l-Hasan Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ani'l-mecid*, thk. Adil Ahmed Abdulmarsud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/87; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-baħri'l-muħit*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3/318 (Ebû Hayyân, Müslim rivayetine binaen Hz. Peygamber'in eşlerini boşadığına dair söylemlerin ifşa edilmesi üzerine ayetin indiğini zikretmiştir.)

24 Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki (Kâhire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiye, 2001), 7/254-255; Ebû Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Tevîlâtu ehli's-sünne: Tefsîru'r-Râzi* (Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981), 10/204; Vâhidî, *el-Vasît*, 2/87; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Taħrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 5/139.

25 Muhammed b. Ömer ez-Zemaħşeri, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzili ve 'uyûni'l-eķvâli fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998), 2/116; Begâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, 2/255; Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlip İbn Atiyye, *el-Muħarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2/84; ; Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Mefâtiħu'l-Gayb: tefsîru'r-Râzi* (Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981), 10/204.

26 Nâsirüddin Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî: Envârü-Tenzil ve Esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru lhyâi'tTurâsi'l-Arabi, 2001), 2/87.

isabetli bir yorum olacaktır.²⁷ Mezkûr âyette işitilen bir bilginin Hz. Peygamber'in yanı sıra istinbat (hüküm çıkarma/yorumlama) yapabienlere aktarılmasına matuf ifade manidardır. Söz konusu kişilerin kimler olduğuna dair hulefâ-yı râşidîn, idareciler, alimler veya fakihler zikredilmişse²⁸ de bu kapsamın genişletilebilmesi mümkündür. Yine teyit edilmeden ifşa edilen/paylaşılan bilginin sadece savaş şartları ile sınırlandırılması gerekmez. Âyet, tüm zaman ve zeminlerde uygulanabilir bir mesaj/maksadı içermektedir. Bu bağlamda âyet muhtevası itibariyle evrensel bir okuma yapabilme imkânı tanımaktadır. Dolayısıyla bilginin kendilerince teyit edilmesi gereken kişilerin de aktüel bir mahiyette konunun uzmanları veya yetkililer olarak anlaşılması da mümkündür. Bir haberin doğruluğunun teyit edilmeden kitlelere ulaştırılması tehlikeli sonuçlara sebebiyet verebilir ve nitekim ilgili ayet modern dönemde kitleleri bilgilendiren medyanın duyarlılığı ekseninde yorumlanmıştır.²⁹ Biz âyetin mesajının daha güncel bir şekilde herhangi bir haberi/bilgiyi teyit etmeden paylaşan tüm sosyal medya kullanıcılarına matuf yorumlanabileceğini düşünmekteyiz.

Sonuç olarak Nisâ sûresi 83. âyeti işittiği herhangi bir bilgiyi soruşturmadan aktaran münafıkları veya imanı zayıf olan müminleri eleştirirken hem evrensel hem de aktüel bir mesaj vermektedir. Âyetin evrensel bir okumayla herhangi bir dönemde yaşayan ve içerisinde yaşadığı topluma karşı sorumlulukları olan insan tipolojisini betimlediğini söylemek mümkündür. Aynı şekilde nüzul döneminde Hz. Peygamber'i veya sahabenin ileri gelenlerini müstenbitler (hüküm çıkarma uzmanı) olarak tanımlarken, bizlere de ilgili konu uzmanlarını veya yetkilileri işaret etmektedir. Mesaj açık ve nettir, toplumun her bir bireyi toplumu ilgilendiren ve bilhassa toplumun infial yaşayabileceği hassas konularda sorumluluk altında olduğunu unutmamalı ve bir haberi teyit ettirmeden paylaşmamalıdır.

Nisâ sûresinin 83. âyetinin muhtevasının benzer şekilde Uhud Savaşı'nı konu edinen Âli İmran sûresinde de yer aldığını görebilmekteyiz. Kur'ân, Uhud Savaşı sonrasında vuku bulan ve özellikle toplumda hassasiyetin had safhada olduğu dönemde birey(ler)in topluma karşı sorumlulukları bağlamında bilgi aktarımında dikkatli olması ve toplumun da ilgili haberin psikolojik harp gayesi taşıdığı hakikatinin bilincinde olması gerektiğine ve dair somut bir örnek zikreder. Âli İmran sûresinin 172-175. âyetleri³⁰ savaştan sonra psikolojik harp tekniği ile toplumu korkutma gayesi taşıyan eylem ve söylemlerin devreye alındığına ve bunlara

27 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-ğadir: el-câmiu beyne fenniyyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (y.y: Dâru'l-Vefâ, ts.), 1/782

28 Mâturîdî, *Tevilâtu ehlî's-sünne*,3/276; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîru'l-Mâverdi*, thk. Abdulkâsûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/511;

29 Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2007), 2/104.

30 İlgili âyetler mealen şöyledir: "Bunca yara aldıktan sonra yine Allah'ın ve peygamberin çağrısına koşanlar var ya işte onlardan bu güzel davranışta bulunan ve karşı gelmekten sakınanlar için de büyük mükâfat vardır. Birtakım insanlar onlara, "İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun" dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!" diye cevap verdiler. Bunun üzerine Allah'ın lütuf ve keremiyle kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan geri döndüler Allah'ın rızasına da uymuş oldular. Allah büyük lütuf sahibidir. Bakın, bu şeytan ancak kendi yandaşlarını korkutur. Mümin iseniz onlardan korkmayın, benden korkun."

karşı dikkatli davranılmasına dikkat çeker. Haddizatında müminlerin bu girişimlere prim vermediğinin de altı çizilir.³¹

Rivayetlerin aktardığına göre Mekke müşrikleri Uhud Savaşı sona erdikten sonra Mekke'ye dönerken Rahvâ denilen bölgede Müslümanları topluca yok etme imkânı edinmişken bu fırsattan istifade etmediklerine pişman olup, Medine'ye bir baskın yapmayı planlarlar fakat buna cesaret edemezler. Nitekim Hz. Peygamber (a.s) böyle bir ihtimali ön görerek savaştan yorgun ve bitkin bir halde çıkmış olmalarına rağmen yaklaşık 200 kişi ile müşrik ordusunu Hamrâulesed mevkiine kadar takip eder. Orada üç gün beklerler, tehlikenin geçtiği kanaatine varınca da tekrar Medine'ye dönerler. Ne var ki, Müslümanları tümüyle hezimete uğratamadığı için pişman olan Ebu Süfyân bazı casuslar göndererek Medine'deki müminleri yok etmek için ordular toplandığı şeklinde yalan haberler yaymalarını ve böylelikle toplumda psikolojik bir etki oluşturmayı amaçlar. Kur'an ise bu dezenformasyona işaret ederek durumun öyle olmadığını ve söz konusu casus/casuslara³² ve onların yalanlarını gündemde tutmaya çalışan münafıklara inanılmamasına dair enformasyon (hakikati beyan) yapar.³³

1.2. Dezenformasyona Karşı Enformasyon (Yalan Bilginin Reddi ve Doğru Bilginin Aktarımı)

Kur'an nüzul sürecinde bazı dönemlerde meydana gelen ve mağdurların var olduğu bazı olaylar bağlamında dezenformasyona (yalan haber/iftiralara) karşılık enformasyon işlevini yerine getirerek mağduriyetleri gidermiştir. Bu bağlamda bir makalenin sınırlarını aşmamak için örneklerin tümünü zikredebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla de söz konusu olaylar ve Kur'an'ın rolü bazı örneklerle sınırlandırılacaktır. Özellikle ilk iki başlık Hz. Peygamber'e düşmanlığı ile meşhur olmuş bir münafığın söylemlerini reddeden ve masum insanları temize çıkaran ayetleri konu edinmektedir.

1.2.1. Kitlelerin Tahrikine Dair Söylemin Reddi

Bu başlık altında en küçük bir fırsattan istifade ederek toplumları manipüle etmeyi gaye edinen bir kişinin tavrına Kur'an'ın müdahalesini ve masum bir sahabenin dile getirdiği doğru bir bilginin konunun muhatabı tarafından reddedilmesi üzerine sahabenin temize çıkarılması olayını ele alacağız. Rivayetlerin aktardığına göre Müreyşî Gazvesi'nde biri Ensar diğeri Muhacir taraftarı iki kişi arasında su yüzünden kavga çıkar. Olayın fâilleri taraftarlarını da olayın içerisine katınca bir anda birçok kişinin içerisinde bulunduğu bir çatışma ortamı meydana gelir. Hz. Peygamber (a.s) kitlelerin tahrikine sebebiyet verecek cahiliye dön-

31 Âli İmrân, 2/175.

32 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/438; Beğâvî, *Meâlimu't-Tenzil*, 2/138; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 1/651-652; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, 3/125; Ebû Hayyân, ayetteki şeytanın Naim b. Mes'ûd veya Ebû Süfyân olabileceğine ek olarak "zâlikum" ibaresinde cemi/çoğul zamirinin bulunması bağlamında birçok casus olabileceğini söyler. Bunlar toplumu korku veya endişeye sürüklemek göreviyle iş başındadır.

33 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/438; İbn Atiyye, *el-Muḥarreru'l-veciz*, 1/544; Beydâvî, *Tefsiru'l-Beydâvî*, 1/49.

mine ait propaganda ve söylemlerden rahatsızlığını açıkça beyan ederek olayı yatıştırır. Ne var ki Hazrec kabilesinin reisi Abdullah b. Übeyy olayı rencide ve tahkir edici cümlelerle provoke etmeye devam eder. Muhacirlerin kendi topraklarında kendilerine kafa tuttuklarını ifade ederek durumu; "Köpeğini semirt, seni yesin" şeklinde çirkin bir teşbih ile tanımlar. Devamında da bu sonuca kendilerinin sebebiyet verdiklerini ve Hz. Peygamber'in (a.s) etrafında bulunanlara yardım edilmemesini söyledikten sonra Medine'ye varınca güçlü olanın (yani kendilerinin) zayıf olanı (muhacirleri) şehirden çıkaracaklarını ekler.³⁴ Söylenen bu çirkin ifadeleri duyan ve o dönemde henüz genç bir sahâbî olan Zeyd b. Erkam itiraz edince Abdullah b. Übeyy onu azarlar. Durum kendisine intikal eden Hz. Peygamber (a.s) olayın alevlenmemesi için orduyu uzun bir süre hareket halinde tutar. Müsait bir zaman ve zeminde İbn Übeyy'i çağırıp kendisine ulaşan bilgiyi aktarıp hakikatini sorunca İbn Übeyy yemin ederek öyle bir şey söylemediğini dile getirir. Bu cevap üzerine konuşulanları işittiğini söyleyen Zeyd b. Erkam aleyhine bir durum oluşur ve zan altında kalır. Ne ki, Münafikûn Sûresi'nin ilk 8 ayeti yukarıda zikredilen olaylara dair bir enformasyon (hakikatin beyanı) yapar ve İbn Übeyy'i tekzip ederken, Zeyd b. Erkam'ın masumiyetini dile getirir ve onun haklılığını ortaya çıkarır.³⁵

İlahi metnin buradaki müdahalesinin sadece bir şahsın söylemlerinin reddi bağlamında okunması isabetli bir sonuç vermeyebilir. Zira bu kişi toplumsal bir konu bağlamında kitleleri tahrik etmek istemektedir ve eyleminin amacı bireysel değildir, Medine'deki tüm toplumu ilgilendirmektedir. İlgili kişinin söylemlerinde iki taraf vardır. Bir tarafta "öteki" olarak tanımlanan ve çirkin teşbihlerle tahkir edilen Ensar topluluğu vardır. Diğer tarafta ise "ben/biz" olarak tanımladığı bir kitle vardır ve bu iki topluluk arasına fitne ekme gayreti apaçık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.³⁶ Münafikûn Sûresi'nin ilgili ayetleri sadece ismi bahis kişinin söylemlerini reddetmekle yetinmemekte, toplumun "her iki tarafının" bu konuda dikkatli olması gerektiğinin de altını çizmektedir.

Kur'an mümin, münafık veya kâfir olması fark etmeksizin nüzul döneminde çok geniş kitlelere ulaşabilmek yönüyle günümüz sosyal medyası mesabesinde bir enformasyon yapmış olmaktadır. Hakikati ayan beyan bir mahiyette dile getirirken, yalan ve maksatlı söylemlere dikkat çekerek muhatapları uyarmaktadır. Aynı zamanda konunun faili olan kişiyi de tahkir ve tezyif etmekte ve "Bağışlanmaları için Allah'a dua etmişsin veya etmemişsin onlar için birdir. Allah onları asla bağışlamayacaktır"³⁷ ayetiyle o ve onun gibilere uhrevi bir müeyyide uygu-

34 el-Münâfikûn, 63/7-8.

35 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/657; Vâhidî, *el-Vasît*, 4/304; Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004), 14/500; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme (Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1997), 8/127.

36 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/17; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/246.

37 el-Münâfikûn, 63/6.

lamaktadır. Mezkûr ayetlerin hususi bir nüzul sebebi olsa da benzeri kişilik, gaye ve söylemlerin her zaman ve zeminde var olabileceğine dair evrensel vurgusunu da görmek gerekir.³⁸ Çalışmamızı ilgilendiren yönü de burada tebarüz etmektedir. Günümüzde sosyal medyada bazı kişi veya grupların kitlelerin hassas olduğu konularda dezenformasyon ve yalan haber üretmekten hiç çekinmediklerini görebilmekteyiz. Nitekim çalışmanın başında da buna dair örnekler zikredilmiştir.

1.2.2 Kitleleri Psikolojik Olarak Pasifize Etme Gayretinin Eleştirisi

Bir üst başlıkta Müslümanlar arasında huzursuzluk çıkarmaya çalışan münafık tiplemesine dair ayetleri ele almıştık. Bu başlıkta da yine faillerinin benzer olduğu bir olguyu ele alacağız. Özellikle Müslümanların büyük fedakarlıklar ortaya koyduğu Tebük Savaşı öncesinde Medine'deki münafıkların gayretlerinin ele alındığı Tevbe Sûresinin 86-99. âyetleri müminleri psikolojik olarak yıldırma çalışmalarına karşı da aktif bir tepkisel söylem ortaya koyar. Bu söylemin ilki, ekonomik ve fiziksel imkânı olduğu halde müminlerle bir arada olmaktan geri duran münafık tipolojilere karşıdır. Bu kişiler Müslümanların yanında olmamakla yetinmemekte, psikolojik bir hareketin içerisinde de aktif rol almaktadırlar. Savaşın hemen öncesinde müminleri psikolojik olarak yıldırma isteyen bu zümre bunu iki temel argüman ile tahkim etmek gayretindedir. Bu argümanların ilki, şartların zorluğunu bahane ederek müminlerin moral ve motivasyonunu bozmaktır. 'Bu sıcakta sefere çıkmayın' diyen ve aslında iyi niyetle bunu dillendirdiğini söyleyen münafıklara Allah, 'cehennemin ateşinin daha sıcak olduğunu' söyleyerek cevap vermektedir. Bu ayetin maksadı hakiki manayı ifade etmek değildir. Aksine muhataplara karşılaşacakları cezaya dair betimleme yapmaktır.³⁹ Yaptıkları eylemin sonucunun bilincinde olmalarını ifade edilirken, müminlere de fedakarlık yapmaları için teşvik vardır.

Münafıkların ikinci argümanı da 'tahkir ve alay ederek' moral bozmaktır. Bu süreçte elindeki imkânları seferber eden müminlerin eylemlerinin alaylı bir üslup ile değerlendirildiği görülmektedir. Özellikle imkânı iyi olan müminlerin büyük bağışları için 'gösteriş için infak edildiğini' söyleyen bu münafıklar, imkânları sınırlı olduğu için az miktarlar ile katkıda bulunanları da tahkir etmekten geri kalmıyorlardı. 'Muhammed'in onların küçücük katkıları' ile güçlü bir devlete kafa tutmak gibi garip bir hal içinde olduğunu söyleyerek alay etmekteydiler.⁴⁰ Kur'an bu eylemleri ilgili sürede ele alarak münafıklara hem cevap vermekte hem de müminleri yücelterek⁴¹ gönüllerini ferahlatmaktadır. Bu yönüyle Kur'an'ın sosyo-psikolojik bir rol de üstlendiğini söylemek mümkün olacaktır. Sadece müminleri manevi olarak tahkim ve teşvik etmemekte, münafıkların da hem uhrevi hem

38 İbn Âşûr, *et-Tahtîr ve't-tenvîr*, 28: 243-244; Karaman, *Kuran Yolu*, 5/567-568.

39 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/602; İbn Atiyye, *el-Muḥarremu'l-vecîz*, 3/65-66; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk.Ahmed Habib el-Âmilî (Lübnan: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-'Arabi, ts.) 5/270;

40 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/588; İbn Atiyye, *el-Muḥarremu'l-vecîz*, 3/63; Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 5/267; Ebû Ali el-Fadl b. Hasan et-Taberî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 6/127.

41 et-Tevbe, 9/88, 89, 92.

de dünyevi cezalara çarptırılması gerektiğini söyleyerek manevi bir baskı uygulamaktadır. Onların asla bir daha müminlerle herhangi bir savaşa çıkmamalarının söylenmesi⁴² toplumsal bir baskı oluşturmuştur. Diğer taraftan onları 'pislik' olarak tanımlaması ve varacakları yerin cehennem olacağını ifadesi de uhrevi bir müeyyidedir.⁴³

1.2.3. Toplumun Bireylerin Haklarına Karşı Sorumluluğu

İlahi metin sadece bireyin toplum karşı değil, toplumun da her bir bireyine karşı sorumluluk üstlenmesi gerektiğini beyan eder. Aksi takdirde toplum içerisinde yanlış olan eylem ve söylemler kolayca kendilerine meşruiyet zemini bulabilecektir.

1.2.3.1 İfk Hâdisesi

İfk hâdisesi bağlamında yapılmış güncel çalışmaların epeyce yekûn tuttuğunu ifade etmek gerekir.⁴⁴ Biz bu konuya dair çalışmamızı ilgilendirdiği kadarıyla bilgi vermekle yetineceğiz. İfk hadisesi rivayetlerden edindiğimiz kadarıyla yine Müreysi Gazvesi bağlamında gündeme gelmiştir. Hz. Peygamber'in Müreysi (Benî Müstalık) Gazvesi'nde yanında götürdüğü muhterem eşi Hz. Aişe ihtiyacını görmek için ordunun mola verdiği yerden ayrılır. Dönerken gerdanlığını düşürdüğünü fark eder. Onu aramak için geri döndüğünde geç kalır ve ordu hareket ettiği için geride kalır. Safvan b. Muattal isimli sahâbî ordunun arkasından gelecek Hz. Aişe'yi tek başına bulur, devesine bindirerek orduya yetiştirir. Bu olay üzerine yine Abdullah b. Übeyy'in başını çektiği bir grup Hz. Peygamber'in (a.s) temiz eşine ve ismi geçen sahâbiye zina iftirasında bulunurlar. Olay dilden dile dolaşarak kısa sürede tüm herkes tarafından bilinir hale gelir. Hz. Aişe de bir vesileyle olaydan haberdar olur ve babasının evine gitmek için Hz. Peygamber'den izin ister. Hz. Peygamber (a.s) bu olaydan çok etkilenir ve bir çözüm yolu bulmak için hem mescitte dile getirir hem de bazı isimlerle özel istişarelerde bulunur. Nur sûresinin 11-20. âyetleri bu olay üzerine iner. Hz. Aişe ve iftirada ismi geçen sahâbînin temiz olduklarını ve bu olayın fâillerinin cezalandırılmasını beyan eder.⁴⁵

İfk hadisesine dair ayetler bir arada okunduğu zaman, Kur'ân'ın bu olay bağlamında birkaç hususu ön plana çıkardığı görülür. Öncelikle bu iftirayı ilk ortaya çıkaran elebaşı ve bu kirli propagandaya aracılık yapanlara yapılan sert bir uyarı

42 et-Tevbe 9/81-84.

43 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/209-211; İbn Atiyye, *el-Muhtarreru'l-veciz*, Şevkânî, *Fethu'l-ğadir*, 2/445-446

44 İfk hadisesi bağlamında yapılmış birkaç çalışmayı şöyle zikredebiliriz; Seyfullah Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/1 (2001), 343-382; Ali Aksu, "İfk Hadisesi ve Sonuçlarının İffet Açısından Değerlendirilmesi", Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, 19/1, (2013), 84-92; Harun Şahin, "Kuran Perspektifinden İnsan Onuru, Mahremiyet ve İfk Hadisesi", Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015), Samsun: 2016, 503-515.

45 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/218-221; İbn Kesir, 6/27; Suyûti, *ed-Dürü'l-mensûr*, 10/687;

vardır. Ayrıca kirli kampanyada rol üstlenenlerin her birisinin iftiranın yükünü yükleneyeceğini, olayın fitilini ateşleyen kişiye ise büyük bir azabın olacağını dile getirir.⁴⁶ Âyetin aktüel mesajı açıktır. Toplumda herhangi bir bireyin namusuna, şerefine ve izzetine leke sürecek eylem ve söylemlerde bulunan kişilere ve bu kötü eylemlere aracılık yapanlara cezai müeyyide uygulanmalıdır.⁴⁷ Böylelikle toplumdaki her bir birey kitlelere mal olacak bir bilgiyi paylaşırken veya ona aracı olurken dikkatli davranması gerektiği, eğer araştırmadan bir bilgi paylaşımı yaptıysa onun sorumluluğunu da yükleneyeceği bilinciyle hareket edecektir.

İlgili ayetlerin bireye matuf yönünün yanı sıra topluma matuf mesajları da vardır. Toplumdaki her bir bireyin teker teker sorumluluğu olduğu gibi, toplumun/toplumların da ortak bir ahlaki duruş/yönelim ortaya koymak yönüyle sorumluluğu vardır. Nitekim ilgili ayetlerde Kur'an müminlerin davranışının nasıl olması gerektiğini de ifade eder. Bu iftira işitildiğinde müminlerin; "Bunu konuşmak bize yakışmaz, Allah'ım sen yücesin, bu apaçık bir iftiradır"⁴⁸ demeleri gerektiğini beyan ederek toplumsal duruşun nasıl olması gerektiğini de beyan eder. Ne yazık ki bu ayetin bir öncesinde müminlerin bu sınavdan başarı ile çıkamadığı, "iftirayı dilden dile dolaştırdıkları, bilgi sahibi olmadıkları bir konuyu dillerine doladıkları ve bunu da önemsiz saydıkları"⁴⁹ şeklinde bir sosyo-psikolojik tahlil yapılmaktadır. Ebu'l-Alâ el-Mevdûdî (ö. 1979) toplumun duruşu ve ahlâkî edini-mine dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Mevdûdî'nin yorumları mücmel bir mahiyette şöyle zikredilebilir. Öncelikle, eğer bir kimse, bir kadın ve bir erkeğin yalnız kaldığında hemen günah işleyeceğini iddiasında bulunacak oluyorsa, bu suçlama iki varsayım daha doğurur. Toplumdaki her bir birey böylesi nadir fırsatlardan hemen faydalanacak ve günah işleyecek demektir. Çünkü daha önce karşı cinsten birisiyle bu şartlarda bulunmamıştır. İkincisi, bu toplumda benzer durumlarla karşılaşıldığında günahattan kaçınabilecek hiçbir kadın ve erkeğin bulunmadığı anlamına gelir. Fakat olgunun daha da ağır yönü, zina ile suçlanan her iki kişinin birbiriyile içli dışlı olan aynı toplumun üyesi olmasıdır. Unutulmamalıdır ki, geride kalan kadın eştir, kardeştir, annedir, komşudur, dostun namusudur. Bu şartlarda sorun daha ağır ve ciddi bir mahiyete evrilmiş olur. Çünkü bu toplumda herhangi bir birey komşusunun kızını, eşini, dostunun namusunu yolda yalnız bulursa hemen onunla ilgili kötü bir düşünceye kapılır ve onu kirletmeye yeltenir. Oysa erdemli toplumlarda hiçbir soylu kişi bunu asla düşünmez. Eğer bu kadın canlarından daha azizi bildikleri Hz. Peygamber'in (a.s) eşi ve kendi öz anneleri gibi haram olan ümmehât-ı mümininden ise zina iftirasında bulunan kişilerin ve suçlamayı mümkün görenlerin yalnızca kendilerinin değil, ait oldukları toplumun

46 en-Nür, 24/11.

47 Akpınar, 'İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya', 498-500; Çalık, "Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fikhî Açından Değerlendirilmesi", 38-40.

48 en-Nür, 24/16.

49 en-Nür, 24/15.

tümünün ahlâkı hakkında nasıl perişan ve zavallı bir görüşe sahip oldukları ortaya çıkmaz mı?⁵⁰

İfk hadisesi bağlamında Kur'ân hem bireysel hem de toplumsal sorumluluklar bağlamında bizlere mesajlar vermektedir. Öncelikle, bir kişi paylaştığı bir bilginin kaynağını iyice öğrenmeli, paylaştığı bilginin sonuçlarını da ön görerek paylaşımda bulunmalıdır. Gerekirse yaptığı eylemin karşılığında cezai müeyyide ile karşılaşacağını bilmelidir. Hadise bağlamında dile getirilen toplumsal sorumluluk ise toplumun tümünün muhatap olduğu ortak yanlıştır. Toplum, bir bireyin mahremiyetinin, namusunun ve onurunun söz konusu olduğu bir konuda sorumsuzca davranamaz. Hassaten kişinin namus, şeref ve izzetine matuf iftira kampanyalarında doğrudan yana taraf olmalıdır. Konuyu aktüel olarak değerlendirecek olursak, kitlelere anlık bilgi ulaşımına vesile olan sosyal medya paylaşımlarında toplumun yanlışa karşı ortak duruş/eylem sergilemesi gerektiğini söyleyebiliriz. Eğer toplumdaki bireyler sorumluluğunun farkında olur ve toplum yanlışın/yalanının/iftiranın karşısında duracak olursa o toplumda yanlış olanın kendine zemin bulması mümkün olmayacaktır. Haddizatında bu konuya matuf birkaç güncel çalışma Kur'ân'ın dikkat çektiği 'toplumsal yönelime' dair etkileyici örnekler zikrederek olayı tasrih etmiştir. Maalesef yanlışa tepki koyarak yanlışın önünü alması gereken toplum üyeleri aksine yanlışın meşruiyet kazanmasına zemin hazırlamaktadırlar.⁵¹

1.2.4 Gizli Planların İfşası

Kur'ân'ı Kerim nüzul sürecinde bazı kirli planların esas gayesinin ne olduğunu ifşa ederek Hz. Peygamber'in (a.s) hataya düşmemesini sağlamıştır. Bu bağlamda iki tane örnek ile iktifa edeceğiz. İlki bireysel bir girişim olarak ifade edilebilecek iken, diğer planın gayesi kitleseldir ve çok boyutlu bir yönü vardır. Her iki olayın zahirde samimi bir gayesi var gibi görünmektedir. Ama aslında olayın perde arkası kirli ilişkiler ağından oluşmaktadır.

50 Ebu'l-Alâ el-Mevdüdi, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 3/506; Benzer yorum için bk. Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-ĥadis: tertibu's-süver ĥasebe'n-nüzûl*, (Kahire: Dâru lĥyâi'l-Kutubi'l-Arabi, 1383/1964), 6/329; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6/168.

51 Şiddet, cinsellik ve ahlaksız itiraflar gibi aslında mahremiyet çerçevesinde olması gereken olgular haberin reyting değerini arttırdığı için daha fazla paylaşılabilmektedir. Toplumsal ahlaki değerlerin normal şartlar altında kabul edemeyeceği bazı sosyal medya paylaşımları bireylerin 'beğenilme/göz önünde olma' güdüsünün etkisiyle zamanla normalleşmeye ve hatta 'olması gereken' bir durum haline dönüşebilmektedir. Konuya dair tafsilatı veri ve örneklem için bk. M. Raşit Akpınar, 'İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya', 493-509; Nilüfer Sena Çalık, Beden, 'Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fikhi Açından Değerlendirilmesi' Türk Akademik Araştırmalar Dergisi, 3/1, (Haziran, 2018), 25-44; Mustafa Derviş Dereli, 'Gözetim Toplumunda Sosyal Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü', Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu, Samsun 2016, 538-540.

1.2.4.1. 'Öteki' Üzerinden Masumun Suçlanma Çabasının İfşası ve Eleştirisi

Rivayetlerin aktarımına göre Rifâa b. Zeyd isimli sahâbî, yabancı tacirlerin Medine'ye getirdikleri has undan bir miktar satın alıp unu içinde silâhlarının da bulunduğu evin sofasına koyar. Übeyrik ailesinden biri gece sofaya girip unla birlikte Rifâa'nın silâhlarını da çalar. Rifâa durumu tetkik ettirip Übeyrik ailesine ulaşınca onlar suçu Lebid isimli masum bir Müslümanın üzerine atarlar. Lebid olaya sert bir tepki verince onu suçlamaktan vazgeçerler. Yapılan araştırmalar sonucunda hırsızın Übeyrik ailesinden olduğuna kesin kanaat getirilince olay Hz. Peygamber'e intikal eder ve o da gerekeni yapacağını beyan eder. Ne var ki Übeyrik ailesi durumu öğrenince bir plan kurarak kendileri lehine konuşacak birini Resûlullah'a gönderip iftiraya uğradıklarını, ortada bir delil bulunmadığı halde Katâde tarafından hırsızlıkla suçlandıklarını bildirirler. Hz. Peygamber (a.s); "Bana Müslüman ve suçsuz oldukları söylenen kimseleri, elinde bir delil olmadığı halde hırsızlıkla suçladın!" diyerek Katâde'ye serzenişte bulunur. Katâde olup bitenden son derecede üzüntü duyarak amcasına gelip durumu anlatır ve işlerinin Allah'ın yardımı ile çözülebileceğini beyan eder ve bunun üzerine Nisa sûresinin 105. âyeti iner.⁵²

Diğer rivayete göre Benî Zafer kabilesinden Tu'me b. Ubeyrik isminde birisi Ensar'dan birinin zırhını çalıp bir Yahudi'nin evine gizlenir. Hırsızlıkla ilgili soruşturma derinleştirilince zırhın sahibi meseleyi Hz. Peygamber'e (s.a) götürüp Tu'me'den şüphelendiğini söyler. Fakat suçlu olan Tu'me'nin akrabaları ve Benî Zafer kabilesinden birçok kişi iş birliği yapıp suçu masum bir Yahudi'nin üzerine yıkmaya çalışırlar. Yahudi masum olduğunu söyleyince Tu'me'nin akrabaları Yahudi'yi suçlamayı sürdürerek; "Hakkın düşmanı olan, Allah ve Rasûlü'ne inanan bir Yahudi'nin sözüne güvenilmez. Oysa biz Müslümanız ve güvenilir kişileriz, o halde bizim sözüme inanılmalı" diyerek kendilerini savunurlar ve Hz. Peygamber (a.s) ilgili kişilerin sözlerinden etkilenir. Tu'meyi beraat ettirip Yahudi'yi mahkûm edeceği sırada ilgili ayet iner ve Hz. Peygamber'in hainlerden yana tavır almaması gerektiğini beyan eder.⁵³

Nisa Sûresi'nin 105. ayetini tefsir eden Mevdûdi Kur'an'ın Hz. Peygamber'in şahsında bizlere de mesajlar verdiğini ifade eder. Eğer Hz. Peygamber (s.a) 'öteki' olarak tanımlanan fakat masum olan Yahudi aleyhine karar vermiş olsaydı bu durum İslam düşmanlarına etkili bir propaganda aracı olacaktı. İlgili âyet ve önce-
sindeki ayetler (105-115. ayetler) kendi kabilelerinden suçlu olan kişinin suçunu gizlemeye çalışan Müslümanları kavmiyetçilikleri nedeniyle sert bir şekilde tazir etmektedir. Diğer taraftan bütün Müslümanlara kavmiyet ve kabile endişelerinin adaleti engellememesi gerektiği öğretilmektedir.⁵⁴

52 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/405-406; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4:679-680.

53 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/458; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4:682.

54 Mevdûdi, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 1/403; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/364.

Nisâ Suresinin 105. âyetinde Kur'ân yalan ve yanlış olan bir durumun hakikatini izhar ederek enformasyon rolünü üstlenmiş; diğer taraftan muhataplarına evrensel bir ahlaki ilkeyi öğretmiştir. Bu ilke, kişilerin bir olayı asla 'öteki' üzerinden okumaması gerekliliğidir. İlgili âyette suçlu olmasına rağmen etnik/dini aidiyet üzerinden tanımlama yapan ve masum rolüyle kendilerini savunmaya çalışan kişilerin hain olduğu beyan edilmekte ve masumiyet rolünün arkasında kirli bir planın var olduğu deşifre edilmektedir. Bilhassa ilgili rivayetin ikincisinde kendisini Müslüman olarak tanıtan kişiler masum bir insanı sadece 'öteki' olması sebebiyle potansiyel suçlu/yalancı olarak lanse etmeye çalışmışlardır. Allah ise ilgili ayette kendilerini Müslüman olarak tanımlayan bu kişileri 'hainler' olarak tavsif etmiştir. Maalesef büyük kitlelere ulaşabilme aracı olan sosyal medyada çoğu insan bir haberin içeriğini hiç araştırmaya ihtiyaç duymadan sadece 'ötekini' tanımlaması sebebiyle sorumsuzca paylaşabilmektedir. Oysaki kişinin masumiyetini belirleyen öge 'bizden' veya 'ötekenden' olması değil, olgu veya hakikattir. Binaenaleyh, evrensel ve aktüel bir okumaya tabi tuttuğumuzda Kur'ân'ın bize/muhataplarına 'öteki' üzerinden yapılan tanımlamanın riskler barındırdığına dair sosyal medya sorumluluğu öğrettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim çalışmamızın girişinde ülkemizde yaşanan bazı olayların siyasi ve politik çıkarlar için bilinçli bir şekilde 'etnik kimlik ve öteki' üzerinden değerlendirmeye ve böylelikle toplumda çatışma ortamını tetiklemeye çalışan bazı yapılara dair örnekler zikredilmişti.

1.2.4.2. Kutsal Mekânın İstismarının İfşası

Çalışmamızda ele alacağımız son âyetler yine önemli münafıkların ele başlığı yaptığı Mescid-i Dırar olayı bağlamındadır. Söz konusu mescidin inşasının fikir babası cahiliye döneminde rahip olan Ebu Âmir'dir ve bu kişi aynı zamanda münafıkların reisi Abdullah b. Übeyy b. Selûl'ün de yakın akrabasıdır. Bu isimler Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce Medine'de yönetimi devralmayı planlamaktaydılar. Fakat Hz. Peygamber'in hicret ederek Medine'ye yerleşmesi ve bilahare Müslümanların günden güne güçlenmeleri bu kişileri rahatsız etmekteydi. Konunun dikkat çekici yönü ise ismi geçen kişilerin Müslümanların aleyhindeki propaganda metodunu süreçle birlikte değiştirmeleri ve buna da kutsalı araç edinmeleridir. Zira Hz. Peygamber'in (a.s) "Ebû Âmir el-Fâsık" dediğı bu kişi Bedir ve Uhud gazvelerinde müşrik saflarında bizzat bulunarak aktif bir rol almışken, Mekke'nin fethinden sonra Tâif'e sığınmıştır. Huneyn Gazvesi ve Tâif seferinden sonra Suriye'ye giden Ebû Âmir Medine'deki münafıklar ile bağlarını devam ettirmiş; gönderdiği mektuplarda Bizans valisi ile görüştüğünü ve Müslümanları Medine'den çıkartacağını ifade etmiştir. Fakat bu gayenin gerçekleştirilebilmesi için münafıkların plan ve programlarını görüşebilecekleri ve aynı zamanda da dikkat çekmeyecek bir mekâna ihtiyaç duyduklarını beyan eder. Bu planın sonucu olarak da Mescid-i Dırar'ın yapımına karar verilir. Mescidin inşasının gayesi de zahirde tamamen masumane bir gerekçe üzerine bina edilmiş-

tir. Münafıklar, Mescid-i Nebevî'nin uzak olması, hastalık, yağmur ve mesafe gibi makul ve makbul gerekçelerle mescidin inşa edildiği ifade edilmiştir. Ama asıl gaye Ebû Âmir ile kolay ve rahatça istişare edebilecekleri bir casusluk merkezi inşa etmektir.⁵⁵

Hz. Peygamber, Medine dışında Tebük Seferi'nin son hazırlıklarıyla uğraşırken münafıklardan bir heyet gelip yağmurlu ve soğuk kış gecelerinde hasta ve özürülü olanların namaz kılması için bir mescit inşa ettiklerini ve kendilerine namaz kıldırarak burayı ibadete açmasını isterler. Hz. Peygamber (a.s) savaşa çıkmak üzere olduğunu, dönüşte orada namaz kıldırabileceğini ifade eder. Tebük dönüşü ordusuyla birlikte Zûevan'da konakladığında bazı münafıklar gelerek Hz. Peygamber'i mescide götürüp namaz kıldırarak isterler. Böylelikle zahirde masumane bir gaye ile inşa edilen mescide meşruiyet kazandırılmış olacaktır. Fakat mescidin yapılış gayesi ve münafıkların niyetleri hakkındaki âyetler nâzil olur⁵⁶ ve Hz. Peygamber'in (a.s) bu mescitte namaz kılmaması ifade edilir. İlgili âyetlerde mescidi inşa edenlerin niyetlerinin müminlere zarar vermek, hakkı inkâr etmek, müminlerin arasına nifak sokmak ve daha önce Allah ve Elçisi'ne (a.s) karşı savaşmış olan bir kişiyi beklemek olduğu izhar edilir. Bu kişilerin gayelerinin iyilik olduğuna dair yemin bile edebilecekleri, halbuki yalancı oldukları vurgulanır; Hz. Peygamber'e Mescid-i Dirâr'da asla namaza durmaması, buna karşılık takva üzerine kurulmuş mescitte (Mescid-i Kubâ veya Mescid-i Nebevî) namaz kılmasının daha uygun olacağı bildirilir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s) Medine'ye ulaştığında mescidin yıkılması emrini verir. Münafıklar mescidin yıkılış olduğunu görünce Allah'ın, sırlarını ifşa ettiğini ve gizledikleri gerçek amacın Hz. Peygamber'e bildirildiğini anlarlar.⁵⁷

Tevbe sûresinin 107 ve 110. âyetlerinde Kur'ân arka plandaki kirli amaçlarını gizleyen münafıkların esas gayesini deşifre ederek münafıkların planını bozmuştur. Bu ayetlerin makalemizi ilgilendiren iki yönü vardır ki birincisi daha önce de ifade ettiğimiz üzere enformasyon/bilgilendirme işlevini üstlenmiş olmasıdır. İlahi metin, ulaştığı geniş kitlelere münafıkların esas gayesini aktarmış olmakla Müslümanların daha dikkatli davranmalarını sağlamıştır. Bir diğer husus münafıkların kirli planları için hiçbir kutsal istismar etmekten çekinmediklerini izhar etmiş olmaktadır. İlgili ayetlerin aktüel mesajının günümüzde de pratik karşılığının var olduğunu görebilmekteyiz. Özellikle siyasi ve politik gayeler için kutsalın sosyal

55 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/672-675; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/210-212; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/523-524.

56 et-Tevbe 9/107-110.

57 Hüseyin Algül, "Mescid-i Dirâr" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29:272-273.

medyada rahatlıkla istismar edildiğini görebilmek mümkündür.⁵⁸ Bu bağlamda kendisini samimi bir Müslüman olarak tanımlayan her bir bireyin sosyal medya paylaşımlarına ihtiyatlı yaklaşması gerekmektedir. Özellikle ülkemizde dini bir istismar aracı olarak kullanan ve kitleleri politize etmeye çalışan bazı grupların sosyal medya paylaşımlarına karşı dikkatli olmak gerekmektedir. Zira iyi olduğu zannedilen bir eylemin arkasındaki kirli oyunları fark edebilmek zaman alabilir ve hakikat anlaşıldığında geç kalınmış olabilir.⁵⁹ Aynı şekilde din adına konuşan bireylerin de cümlelerini onlarca kez düşündükten ve tarttıktan sonra ifade etmesi gerekir. Zira maksadını aşan bazı cümlelerin oluşturacağı tahribatı tasfiye etmek zor olabilir. Bilhassa 'dini hassasiyet' bağlamında kurumları itibarsızlaştırma veya ötekileştirmeye matuf söylemlerden, paylaşımlardan ve bunlara aracı olmaktan kaçınmak gerekir.⁶⁰

Sonuç

Sosyal medya çağdaş dünyada yaşayan bizlerin kendisinden müstağni kalamadığı bir olgudur. Sosyal medyanın en dikkat çekici yönü bir bilginin çok kısa süreler içerisinde milyonlarca kişiye ulaşabilmesidir. Büyük kitlelere kısa sürede ulaşabilmesi yönüyle sosyal medyanın artık uluslararası ve devletlerarası ilişkilerde yadsınamaz bir rolü vardır. Çalışmamızın girişinde örneklediği üzere artık günümüzde devletler başka devletlerin iç işlerine sosyal medya aracılığıyla rahatlıkla müdahil olabilmekte hatta sosyal medya üzerinden devrim hareketleri başlatılmaktadır. Böylesi bir gücü elinde bulundurduğu bilinen sosyal medya platformları ülkemizde de büyük ekonomik zararlara sebebiyet veren bazı toplumsal olayları açıktan manipüle etmişlerdir.

58 Malatya'da yenisinin yapılması için eskisi yıkılan bir cami 2015 seçimleri öncesinde sosyal medyada politik bir malzeme olarak kullanılmıştır. Konunun dikkat çeken yönü ise, din ve dini söylem ile çok da barışık olmayan sosyal medya platformlarının bu konuyu gündeme taşımış olmasıdır. <https://eksisozluk.com/malatyada-avm-yapimi-icin-cami-yikilmasi-3800338> (Erişim, 01.10. 2021) <https://odatv4.com/siyaset/akpnin-avm-icin-cami-yikti-ortaya-cikti-1306131200-38545> (Erişim, 01.10. 2021) Yine kutsalın istismar edildiği bir başka sosyal medya paylaşımı 2021 yılında Gaziantep'te yaşanan bir olay üzerine kendine zemin bulmuştur. #Ibadettime-Dokunma ismiyle açılan twitter paylaşımında polislin ayakkabı ile girerek camide itikaf yapan samimi Müslümanlara biber gazı ile müdahale ettiği şeklinde provoke eden bir üslup kullanılmıştır. <https://www.indyturk.com/node/353931/haber/furkan-vakf%C4%B1-%C3%BCyelerine-g%C3%B6zalt%C4%B1-polis-camide-biber-gaz%C4%B1yla-m%C3%BCdahale-etti> (Erişim, 01.10.2021)

59 Neredeyse tüm söylemleri politik amaçlara hizmet eden Furkan hareketi ve ülkemizde darbe kalkışmasına yeltenen Fetö hareketinin sosyal medyayı ve özellikle de twitter'ı aktif kullandığı bir vakıdır. Bu hareketlerin söylemlerinin de bazı sosyal medya platformları tarafından özellikle gündemde tutulduğunu da ifade etmek gerekir. Kendilerini eğitim gönüllüleri masum kişiler olarak tanıtan ve #Dershanemedokunma başlığıyla eğitimi kendisine malzeme edenlerin gerçek yüzü 15 Temmuz'da ortaya çıkmıştır. <https://twitter.com/dershaneiste> (Erişim, 01.10.2021)

60 Makalenin bitme aşamasına geldiği zaman diliminde ülkemizde din eğitimi alanındaki payı ve değeri yadsınamayacak olan İmam-Hatip ve İlahiyat fakültelerini itibarsızlaştırmaya yönelik bir söylem toplumun birçok kesiminden tepki almıştır. İlgili kurumlarda yanlış fikir ve söylemleri olan bireylerin var olduğu hakikatini kabul etmekle birlikte toptan reddiyeci bir söylemin de bir o kadar yanlış olduğunu ifade etmek gerekir. İşin daha da kötü olan tarafı, ilgili mümtaz kurumları tazyif eden açıklamaları yapan ve söz konusu açıklamaları destekleyen kişilerin din ve 'milletin imanını kurtarma' adına konuştuklarını ifade etmiş olmalarıdır. Kur'an, zımmen bizlere sosyal medya ahlakı bağlamında kitlelere mal olacak eylem ve söylemlerin akıl ve izan süzgecinden geçirildikten sonra pratiğe dökülmesini salık vermektedir. İmam-Hatip ve İlahiyat söylemini eleştirisi için bk. <https://onder.org.tr/Haber/imam-hatip-ornek-egitim-kurumları-hb12664> (Erişim, 07.10.2021)

Kur'ân özellikle toplumun hassas olduğu zaman dilimlerinde bireylerin herhangi bir bilgiyi paylaşırken sorumlu davranması gerektiğini vurgular. Billhassa kişinin her duyduğu şeyi hiç araştırmadan başkasına aktarmasının çok büyük sorumsuzluk olduğunu izhar ederken, çözümü de sunar. Çözüm, kişinin duyduğu bir haberi konunun uzmanlarına teyit ettirmesidir. Kur'ân'ın dikkat çektiği bu olgunun günümüzde de sıklıkla gündeme getirildiğine şahit olmaktadır. Sosyal medyada sorumsuzca paylaşılan yalan haberler toplumdaki gerginliği arttırdığı için devletlerin bazı tedbirlere başvurduğunu görebilmekteyiz. Özellikle hassasiyet arz eden bazı konularda birtakım kişi, kurum ve yapıların kasıtlı olarak yalan haber ürettiğini bu haberler ile kitleleri tahrik etmek veya psikolojik olarak etkilemek istedikleri de vaki'dir. Toplumun bazı kesimleri de isteyerek veya istemeyerek bu yalanlara ortak olmaktadır.

Kur'ân Müreysî Gazvesi sonrası basit bir olay üzerinden Müslümanların arasını bozmaya çalışan kişinin söylemlerini tekzip ederek sadece ilgili ayetlerin indiği dönemdeki insanlara değil, öncelikle müminlere bilahare inanmasa bile tüm insanlara bir mesaj vermektedir. Bu bağlamda, insanlar arasında vuku bulan olaylarda insanları 'ötekileştiren' ve bu argüman ile kitleleri tahrik eden kişi ve gruplara asla prim verilmemesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Mezûr kişi ve olay üzerine inzal olan Münâfikûn Sûresi'nin ilgili ayetlerinin evrensel ve aktüel muhatapları da benzer şekilde toplumu ayırıştırmaya çalışan tüm kişi ve kitledir. Bireylere düşen görev bir bilgi veya haberi din, mezhep veya etnik unsur bağlamında değerlendirme yanılarından uzak durmalarıdır. Bu bağlamda suçun bireysel olduğunu bilerek, sosyal medya platformlarında yer alan ve 'öteki' üzerinden nefret söylemi dillendiren, kitleleri provoke eden her türlü paylaşımdan uzak durmak ve ihtiyatlı davranmaktır.

Kur'ân sadece bireylerin değil, toplumların da bazı durumlarda sorumlulukları olduğunu İfk hâdisesi bağlamında dile getirir. İlgili hadise sonrası münafıklar Hz. Peygamber'in (a.s) muhterem eşini kirliliği bir fiilin öznesi olarak göstermeye çalışmışlardır. İlahi metin münafıkların yaptıklarına karşı dünyevi bir cezaya vurgu yaparken özellikle Müslümanları topluca ihtar eder. Zira toplumun neredeyse tümü bu olay karşısında 'bunu dillendirmek bize yakışmaz' demesi gerekirken, basit bir olaymış gibi dilden dile aktarmıştır. Kur'ân bu düşüncenin yanlışlığına vurgu yaparken günümüz toplumlarına da evrensel bir ahlaki öğreti sunmaktadır. O da toplumun da bireylerin mağduriyetleri karşısında sorumlu davranması gerekliliğidir. Zira toplumdaki bireyler eğer bir yanlışa karşı ortak tavır koymazlarsa o yanlıştın toplumda yaygınlaşması gibi bir sonuç ile karşılaşabiliriz. Nitekim sosyal medyada beğenilme veya gündemde olma adına mahremiyet ihlallerinin günden güne arttığı bir zaman diliminde yaşamaktayız. Toplum bireyleri de bu mahremiyet ihlallerine meşruiyet kazandıracak yaklaşımlar içerisinde bulunabilmektedir. Bunun çözümü, toplumdaki tüm bireylerin 'bunu yapmak bize yakışmaz' bilinciliği dikkatli ve sorumlu davranmasıdır.

Kur'ân Mescid-i Dırar örneği bağlamında kutsalı kötü emellerine araç edinen tipolojilerin niyetini ifşa etmiş ve müminlerin böylesi kişi ve girişimlere karşı tedbirliliği olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Zira münafıklar kötü planlarını daha etkili bir şekilde işlevsel kılmak için kutsalı da araç edinmekten çekinmemişlerdir. Bunun en güzel örneğini ülkemizde asıl amacı farklı olan dini yapılarla acı bir tecrübe ile yaşadık. Niyetlerinin dine ve vatana hizmet eden eğitimli gençler yetiştirmek olduğunu söyleyen gruplar dinin tüm kutsal değerlerini istismar etmekten çekinmemişlerdir.

Kur'ân geniş kitlelere ulaşabilme imkânı vesilesiyle münafıkların kirli eylem, söylem ve planlarını ifşa etmek gibi bir rol üstlenmiştir. Bu yönüyle yaptığı şey günümüzde yalan haberlere karşı sosyal medya platformlarındaki enforsasyonla benzer bir mahiyettedir ve nüzul sürecinde Kur'ân'ın bir nevi sosyal medya rolü vardır. Masum insanlara yapılan iftiralara ve müdahale ederek insanların onur ve izzetini tezkiye ederken, muhataplara cezai müeyyideler getirerek sosyal medyada kişilerin haklarını ihlal edenlere ceza verilebileceğine zımnen işaret etmektedir. Daha da önemlisi bireylerin topluma, toplumun da bireylere karşı sorumlulukları olduğunu izhar ederek sosyal medya sorumluluğuna temas etmiştir. Özellikle 'ötekileştiren' ve 'ayrıştıran' içeriklere sahip bilgi ve haberlere karşı ihtiyatlı olunması gerektiğinin altını çizerek, böylesi bilgilerin konunun uzmanlarına iletilmeden ve teyit edilmeden paylaşılmamasına vurgu yapmaktadır. Aksi takdirde meydana gelebilecek menfi sonuçlar sadece bireyler için değil, tüm toplum için yıkıcı bir etki oluşturabilir.

Kaynakça

- Akpınar, M. Raşit. 'İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya', *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28/3 (2017) 493-509.
- Aksu, Ali. "İfk Hadisesi ve Sonuçlarının İffet Açısından Değerlendirilmesi", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 19/1 (2013), 84-92.
- Algül, Hüseyin. "Mescid-i Dırâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/272-273. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Begavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî: Meâlimu't-tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-Beydâvî: Envârü-Tenzil ve Esrâru't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâitTurâsi'l-'Arabî, 2001.
- Çalık, Nilüfer Sena. "Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fikhî Açısından Değerlendirilmesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran, 2018), 25-44.
- Çekiç, Sevdegül - Ayengin, Tevhit. "Sosyal Medyadaki Mahremiyet İhlallerinin Bazı Fikhî Yansımalarına Dair", *Mütefekkir*, 8/15 (Haziran 2021), 71-93.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-ħadîs: tertibu's-süver ħasebe'n-nüzûl*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1383/1964.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-Baħri'l-muħît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/2 (Bahar 2016), 163-182.
- İlgin, Hicran Özlem. "Sosyal Medyada Dezenformasyon ve Halkla İlişkiler İlişkisi". *İletişim Çalışmaları Dergisi*, 7/2 (2021), 303-322.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-Taħrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdullah b. Gâlip. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdusselam Abdüşşâfi. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.
- Kara, Seyfullah. "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2001) 343-382.
- Kayacı, Eyyüp. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sosyal Medyaya İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Güz: 2021), 39-74.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Tevilâtu ehli's-sünne: Tefsîru'l-Mâturîdî*. thk. Mecdî Basillûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn: tefsîru'l-mâverîdî*. thk. Abdilmaksûd bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Mevdüdî, Ebu'l-'Alâ. *Tefhimu'l-Ķur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtiħu'l-ğayb: tefsîru'r-Râzî*. 32 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr Li't-Tabaa ve'n-Neşr, 1981.

- Sefer, Yavuz. "İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleminde Problemlili Sosyal Medya Kullanım Ölçeği Geliştirme: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/44 (Bahar: 2020), 109-124.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Sosyal Medyada Kur'an Kaynaklı Paylaşımlar -Saffât Suresi 25. Ayet Özelinde-". Modernleşme Sürecinde Müslümanlar. Ankara: Nobel, 2018.
- Suyûtî, Celâleddîn. *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2004.
- Şahin, Harun. "Kuran Perspektifinden İnsan Onuru, Mahremiyet ve İfk Hadisesi", *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu* (27-29 Mart 2015), 503-515.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr: el-câmiu beyne fenniyyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. y.y: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiye, 2001.
- Tabersî, EbûAli el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-U'lûm, 2005.
- Toktay, Yakup - Kırık, Ali Murat. "Sosyal Medyada Dezenformasyon, Manipülasyon ve Propaganda Etkisi: Zeytin Dalı Harekatı Örneği". *Sosyal Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar*. Ed. Hasan Babacan. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Habib el-Âmilî. 10 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Muhammed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdulmarsud. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Yıldız, İbrahim. "Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Eylül 2021), 158-182.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an haqqâiki gavâmidi't-tenzîli ve 'uyûni'l-eşkvali fi vucûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998.

Din Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları: Çorum Örneği*

Attitudes of Religious Officials towards Gender Roles: The Case of Çorum

Nihayet Kübra KIRAZ

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Din Sosyolojisi
Ph.D. Candidate, Hitit University Graduate Education Institute, Sociology of Religion
Çorum / Turkey
erenkiraz24@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8480-5310

Yakup ÇOŞTU

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Çorum / Turkey
yakupcostu@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5672-9226

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 21 Eylül / September 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 9 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 457-489

Atıf / Cite as

Kiraz, Nihayet Kübra - Coştu, Yakup. "Din Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları: Çorum Örneği".
Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8/2 (2021), 457-489.

Doi: 10.33460/beuifd.998507

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Toplumsal cinsiyet, toplumsal olarak belirlenen kadın ve erkek rollerini, sorumluluklarını ifade eden bir kavramdır. Toplumun yapısı, dini algılayış, zaman, etnik yapı, aile yapısı gibi faktörler toplumsal cinsiyet rollerini şekillendirmektedir. Bu makale din ve toplumsal cinsiyet ilişkisini, din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin algıları üzerinden araştırmayı hedeflemektedir. Araştırma, Çorum İl Müftülüğüne bağlı il merkezi ve merkeze bağlı köylerde görev yapan 527 din görevlisini kapsamaktadır. Araştırmanın

* Bu makale, aynı isimle tamamlanan (Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2021) yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

verileri, din görevlilerinin sosyo-demografik özelliklerini belirlemeye yönelik anket formu, geçerlik ve güvenilirliği 2008 yılında Zeyneloğlu tarafından ortaya konulan 'Toplumsal Cinsiyet Roller Tutum Ölçeği' kullanılarak elde edilmiştir. Veriler değerlendirilirken iki örneklemin ortalamalarının karşılaştırılmasında Bağımsız Örneklem t-testi, ikiden çok örneklemin ortalamalarının karşılaştırılmasında Tek Yönlü Anova Testi ve çoklu karşılaştırmalar için ise Tukey HSD testi ve tanımlayıcı istatistikler kullanılmıştır. Araştırmada din görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Roller Tutum Ölçeği toplam puan ortalamasının $129,92 \pm 12,18$ olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bu sonuç toplumsal cinsiyet rolleri karşısında din görevlilerinin eşitlikçi bir tavır içinde olduklarını göstermektedir. Bunun yanı sıra, elde edilen verilere göre, din görevlilerinin yaş, cinsiyet, eğitim durumu, eşin eğitim durumu, görev türü, görev yeri ve hizmet yılı gibi değişkenlere göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarında farklılıklar tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Cinsiyet, Din Görevlisi, Kadın, Çorum.

Abstract: Gender is a concept that expresses the socially determined roles and responsibilities of men and women. Factors such as the structure of society, religious perception, time, ethnicity and family structure, shape gender roles. This article aims to investigate the relationship between religion and gender through religious officials' perceptions of gender roles. The research includes 527 religious officials working in the provincial centre and villages of the Çorum Provincial office of Mufti. The research data was obtained by the questionnaire form for determining the socio-demographic characteristics of religious officials, the 'Gender Roles Attitude Scale', the validity and reliability of which was revealed by Zeyneloğlu in 2008. While evaluating the data, the Independent Samples T-Test was used to compare the means of two samples, the One Way ANOVA Test to compare the means of more than two samples and the Tukey HSD test and descriptive statistics were used for multiple comparisons. In the study, it was determined that the total point average of the Gender Roles Attitude Scale of religious officials was 129.92 ± 12.18 . This result indicates that religious officials have an egalitarian attitude towards gender roles. Differences in attitudes towards gender roles were determined according to variables such as education level, spouse's education level, job type, place of work and years of service.

Keywords: Sociology of Religion, Gender, Religious Official, Woman, Çorum.

Giriş

Biyolojik olarak kadın veya erkek olma anlamına gelen cinsiyet (sex), temelde basit ve ayrımcılık içermeyen bir durumken¹ zamanla derin farklılıklarla tartışılan bir konuya dönüşmüştür. Bu farklılıklar, toplumsal olarak belirlenen kadın ve erkek rollerini ifade eden toplumsal cinsiyet (gender)² konusu üzerinden ele alınmaktadır.

1 Zehra Yaşın Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019), 19.

2 World Health Organisation (WHO), "Gender and Health", *Technical Paper*, (Switzerland), 56.

Toplumsal cinsiyeti, biyolojik cinsiyetten ayıran en belirleyici özellik onun sosyo-kültürel ortamda belirlenmesi ve buna bağlı olarak toplumdan topluma değişen bir konumda olmasıdır.³ Toplumun cinsiyete dayalı olarak kadın ve erkeğe yüklediği rolleri ve beklentileri içeren toplumsal cinsiyet, kız ya da erkek cinsiyetiyle dünyaya gelen bireylerin toplumsal inşa ile kadınlaşma ve erkekleşmeleri sürecidir. Daha doğumdan itibaren kız bebekler için pembe, erkek bebekler için mavi rengin tercih edilmesiyle başlayan bu süreç⁴ farklı kültürel ve siyasi zeminlerde farklı söylemler şeklinde biçimlenir.⁵ Yani her toplumun cinsiyete/cinsiyetler arası ilişkilere bakışı kendine özgüdür. Toplumun sosyo-kültürel yapısı, aile, okul, arkadaş çevresi, medya vb. kurumlar aracılığıyla toplumsal cinsiyet algısı tekrar tekrar üretilmekte ve bu durum mevcut yapıyı beslemektedir.⁶ Bu anlamda din de toplumsal cinsiyet çözümlemelerinde etkili bir faktör olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışma, genel anlamda din-toplumsal cinsiyet, özelde ise İslamiyet-toplumsal cinsiyet ilişkisini ele almaktadır. Bu bağlamda "Dini eğitim almış ve dini öğretmeyi/ibadetlerin usulüne uygun şekilde yapılmasına rehberlik etmeyi meslek edinmiş kişiler olarak din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları nasıldır?" sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmanın alt problemleri olarak şu soruların cevapları araştırılmıştır:

1. Din görevlilerinin cinsiyetleri, onların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını farklılaştırmış mıdır?
2. Din görevlilerinin yaşları onların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını etkilemiş midir?
3. Din görevlilerinin ve eşlerinin eğitim seviyeleri onların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını etkilemiş midir?
4. Din görevlilerinin görev yerleri ve görevde hizmet süreleri onların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını etkilemiş midir?

Yapılan literatür taramalarında din ile toplumsal cinsiyet ilişkisine yönelik pek çok çalışma yapıldığı tespit edilmiştir: Gülşah Tam "Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları" isimli çalışmasında Mersin'in Yenişehir ilçesindeki diyanet çalışanlarının toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını,⁷ Simge Zeyneloğlu, "Ankara'da Hemşirelik Öğrenimi Gören Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları" isimli çalışmasında hemşirelik

3 Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 16.

4 Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 23.

5 Judith Butler, *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür (Metis Yayınları, 2014), 46.

6 Robert William Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 79.

7 Gülşah Tam, *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 30.

öğrenimi gören öğrencilerin toplumsal cinsiyeti rol tavırlarını,⁸ Eda Ünalın “Türkiye’deki Üniversite Kütüphanelerinde Çalışan Kütüphanecilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı” isimli çalışmasında kütüphanecilerin toplumsal cinsiyet algısını araştırmıştır.⁹ Harun Tunç, “Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet” isimli çalışmada lise gençliğinin¹⁰, Fatma Keskin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumlar” isimli çalışmasında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını değerlendirmiştir.¹¹ Sümeyra Ünalın Turan ve Vejdi Bilgin, “Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller” isimli çalışmada, yükseköğrenim görmüş çalışan dindar kadınlar ve eşlerini; aile içi sorumluluk paylaşımı konusunu ele almışlardır.¹² Ayşe Çağrı Zengin, “Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı” isimli çalışmasında dindarlığın toplumsal cinsiyet ayrımcılığına yol açıp açmadığını araştırmıştır.¹³ Emine Öztürk, “Türkiye’de Aile İçi Şiddet Kadın Sığınma Evleri ve Din” isimli çalışmasında, konuyu kadın sığınma evleri ve din çerçevesinde değerlendirmiştir.¹⁴ İhsan Toker, “Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din -Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı-” isimli çalışmasında din ve kadın ilişkisini inanç, pratikler ve sosyal bakımdan ele almıştır.¹⁵ Mustafa Tekin, “Türkiye’de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın” isimli çalışmasında, din ve kadın sorunsalını aydın kadınların gözünden değerlendirmiştir.¹⁶ İhsan Toker, “Dinler Ataerkil Yapılar Mıdır? Bir Çifte İmkânlılık Konusu Olarak Din ve Kadın” isimli çalışmasında din ve kadın ilişkisinin çok yönlülüğü üzerinde durmuştur.¹⁷ Yıldız Kuzgun ve Seher A. Sevim, “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki” isimli çalışmalarında toplumsal cinsiyet ve din ilişkisini dinî yönelim ile kadının çalışmasına karşı tutum bağlamında ele almışlardır.¹⁸ Asım Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği” isimli çalışmasında hazırladığı dinin etkisini hissetme ölçeğinde toplumsal cinsiyet algısı ile ilgili

8 Simge Zeyneloğlu, *Ankara’da Hemşirelik Öğrenimi Gören Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008).

9 Eda Ünalın, *Türkiye’deki Üniversite Kütüphanelerinde Çalışan Kütüphanecilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

10 Harun Tunç, *Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

11 Fatma Keskin, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

12 Ünalın Turan, Sümeyra, Bilgin, Vejdi, “Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/2 (Aralık 2020), 459-493.

13 Ayşe Çağrı Zengin, *Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

14 Emine Öztürk, *Türkiye’de Aile İçi Şiddet Kadın Sığınma Evleri ve Din* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008).

15 İhsan Toker, *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din -Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı-* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005).

16 Mustafa Tekin, *Türkiye’de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003).

17 İhsan Toker, “Dinler Ataerkil Yapılar Mıdır? Bir Çifte İmkânlılık Konusu Olarak Din ve Kadın”, *Eski Yeni* 12 (2009), 15-21.

18 Yıldız Kuzgun - Seher A. Sevim, “Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/1 (2004), 14-27.

maddelere de yer vererek dinin kadın erkek ilişkilerindeki etkisine değinmiştir.¹⁹ Veysel Uysal, "Günümüz Türk Toplumunda Dinsellik ve Kadın/Erkek Aleyhtarı Tutumlar" isimli çalışmasında kadın erkek aleyhtarlığının dinsellikle ilişkisini araştırmıştır.²⁰ Birsen Banu Okutan, "Akışkan Modern Zamanlarda Kadın ve Din: Yaşama Üslubundan Hayat Tarzına Habitusun Değişimi" adlı çalışmasında akışkan modern zamanların dini habitusu nasıl etkilediğini ele almıştır.²¹ Görüldüğü gibi bu çalışmalar farklı yaş, cinsiyet ve meslek gruplarının toplumsal cinsiyet algılarını, kadın ve din ilişkisini yansıtmaktadır. Bu doğrultuda özel olarak din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarına yönelik çalışmaların yetersiz olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu alanda yapılacak çalışmaların artmasının, daha kapsamlı değerlendirmelere katkı sağlayacağı ve yaptığımız çalışmanın da literatürü zenginleştireceği düşünülmektedir.

Yaptığımız çalışmada Çorum İl Müftülüğüne bağlı merkez ve merkeze bağlı köylerde çalışan din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rol tutumlarıyla ilişkisi, nicel teknikle ele alınıp tartışılmıştır.

1. Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Roller

İnsanları sınıflandırmanın en yaygın kriterlerinden biri de cinsiyettir. Cinsiyet, biyolojik olarak kadın ve erkek olmayı ifade etmenin yanı sıra, bireyi biyolojik cinsiyete dayalı olarak belirleyen demografik bir kategoridir. Kadın ve erkeğin kromozom sayıları, üreme fonksiyonundaki ve hormonal farklılıkları cinsiyete dayalı olarak değişir.²² Türkçe Sözlük, cinsiyeti "erkekle dişiyi ayırt ettiren yaradılış özelliği, eşey, cinslik, seks"²³ olarak tanımlar.

Toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeklere uygun görülen rollerin toplum tarafından inşa edildiğini ifade eder, dolayısıyla bu konudaki biyolojik izahları reddeder.²⁴ Böylelikle toplumda kadını dezavantajlı hale getiren düzenlemelerin de önüne geçmeyi hedefler.²⁵ Buna göre kadınların ve erkeklerin toplumda farklı algılanışının nedeni biyolojik farklılıklar değil, toplumun örgütlenme biçimidir. Cinslerin nasıl düşünmesi ve nasıl hareket etmesi gerektiği toplum tarafından belirlenir.²⁶ Bhasin'e göre toplumsal cinsiyet toplumun kadını ve erkeği birbirinden

19 Asım Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.

20 Veysel Uysal, "Günümüz Türk Toplumunda Dinsellik ve Kadın/Erkek Aleyhtarı Tutumlar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 81-114.

21 Birsen Banu Okutan, "Akışkan Modern Zamanlarda Kadın ve Din: Yaşama Üslubundan Hayat Tarzına Habitusun Değişimi", *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 229-253.

22 Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, 19-24; Vivien Burr, *Gender and Social Psychology* (London and New York: Routledge, 1998), 11.

23 Komisyon, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (İstanbul: MEB, 2000), "cinsiyet", 464.

24 Joan W. Scott, "Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi", çev. Derya Demirler - Fahriye Dinçer, *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* 12 (2010), 116.

25 Mehmet Tayfun Amman, "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet- Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar-", *Din ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, (2011), 16.

26 World Health Organisation (WHO), "Gender and Health", 56.

ayırma biçimidir. Cinsiyet, cinsel organa göre belirlenirken toplumsal cinsiyet, toplumun kadına ve erkeğe uygun gördüğü roller üzerinden şekillenir. Bu roller kız ya da erkek olarak dünyaya gelen bireylere sosyo-kültürel ortamda paket halinde yüklenir/öğretilir/benimsetilir. Cinsiyet doğal, biyolojik, türe özgü ve değiştirilemez iken toplumsal cinsiyet tarihsel ve kültürel olarak inşa edilen değişken bir sürece karşılık gelmektedir.²⁷ Bu süreç toplumun yapısına, dinin algılanışına, zamana, etnik yapıya, aileye göre farklılıklar gösterir. Sonuçta her toplumda kadının ve erkeğin toplumsal yaşama katılım ve toplumsal alanda temsillerine dair algılar oluşur.²⁸ Toplumsal cinsiyet terimi, her ne kadar kadın ve erkek arasındaki farkın toplumsal inşasına vurgu yapsa da zamanla sembolik bir anlam kazanmış ve bu anlam toplumsal kurumlardaki cinsiyete dayalı iş bölümünü de kapsamaya başlamıştır.²⁹

Toplumun kadınlara ve erkeklere biçtiği roller, toplumsal cinsiyet rolleri olarak ifade edilir. Bu roller cinsiyet kalıp yargılarını veya toplumun belirlediği cinsiyet farklılıklarını yansıtır.³⁰ Cinsiyete ait farklılıklar daha doğumdan itibaren kız ya da erkek bebeklerin giydirilişi, kıyafetlerinde seçilen renkler, oyuncak seçimi, ya da hitap şekillerinde kendini göstermeye başlar.³¹ Her toplumun kadın ve erkek için tanımladığı ve davranışa dönüşmesini talep ettiği cinsiyet rolleri vardır.³² Bu roller bebeğin doğumundan itibaren başlayan bir sosyalleşme sürecinde öğrenilir. Süreç içinde kendi biyolojik cinsiyetine uygun rolleri öğrenen birey bunları içselleştirerek erkek veya dişi kimliğini benimsemiş olur.³³ Evrensel biyolojik özelliklere göre oluşan cinsiyet rolü kategorileri, bireyin topluma katılma imkân ve tarzını belirlemede ve toplumda iş bölümünün oluşumuna zemin hazırlamada önemli bir etkidir.³⁴

2. Toplumsal Cinsiyet ve Din

Toplumun kültürel yapısı, normlar, aile, eğitim, kitle iletişim araçları, arkadaş çevresi gibi pek çok etken, toplumsal cinsiyet algısının farklılaşmasına neden olabilmektedir. Bu etkenlerden biri de toplumun sosyo-kültürel yapılanmasında önemli bir rol oynayan "din"dir. Dinin toplumsal cinsiyet ile ilişkisine bakıldığında erkeklik ve din konusunda fazla çalışma yapılmadığı,³⁵ konunun daha çok kadın ve din üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.³⁶

27 Kamla Bhasin, *Toplumsal Cinsiyet: Bize Yüklenen Roller*, çev. Kader Ay (İstanbul: Kadav Yayınları, 2003), 7-9.

28 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 24.

29 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 98.

30 Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*, 29.

31 Feryal Saygılıgil, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010), 7.

32 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 30.

33 Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. İsmail Yılmaz (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 526.

34 Selmin Evrim, *Şahsiyet Alanında Rol Sorununa Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 102.

35 Birsan Banu Okutan, *Erillik ve Din: İslamcı Habitus Sorgulanıyor* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 42.

36 Birsan Banu Okutan, "Din ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Teorik ve Metodolojik İmkânı: Literatürel Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 10.

Din ve kadın ilişkisi tek taraflı, değişmez ve statik bir ilişki değildir. Dini metinlerde kadınların rolleri, erkekler karşısındaki konumları ele alınırken eşitlik, tamamlayıcılık ve melezlik gibi farklı boyutlar öne çıkmaktadır.³⁷ Bu bağlamda dinlerin toplumsal cinsiyet açısından en çok öne çıkan görünümü, ataerkillikle ilişkilendirilmesidir.³⁸ Dinlerin ataerkilliği görüşü; dinlerin baba figür tarafından yönetilmeleri, dünyadaki belli başlı dinlerin kurucularının erkek olması, dinlerde hâkim rollerin erkeklere verilmesi, dinlerin çoğunun erkek liderlerin bulunduğu toplumsal düzende tezahür etmesine dayandırılmaktadır.³⁹ Bu görüş dinlerin, kadınlara baskı uyguladığını, kadınları zayıflatarak erkeklere boyun eğmelerine meşruluk kazandırdığını iddia etmektedir.⁴⁰ Buna göre dinlerin ortak bir özelliği, kadına karşı olumsuz bir tutum içinde olmalarıdır. Önce erkekler/ sadece erkekler türünden bir modellemenin tüm dünya dinlerinde ortak olduğu düşünülür.⁴¹

Dinin toplumsal işlevlerinden biri meşrulaştırma. Bireyler ve toplumlar hatta devletler dinin meşrulaştırıcı işlevi sayesinde yaptıklarına haklılık/geçerlilik kazandırır.⁴² Bu bağlamda din adına ortaya konan uygulamalar kadının erkek karşısında ikincil konumda kalmasına neden olmakta hem aile içi eşitliğin sağlanmasını hem de kadınların durumunu iyileştirecek yeniden yapılanmaları engelleyebilmektedir. Böylece dinsel yorumlama tarzı, hakların inkârı için gerekçe olabilmektedir.⁴³

İslamiyet ve kadın meselesiyle ilgili tartışmalar temelde üç farklı görüş etrafında şekillenmektedir. Bu görüşlerden ilki seküler bir bakış açısıyla İslam'ın (Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in) kadına değer vermeyip onu erkek karşısında aşağı bir konuma yerleştirdiğini iddia eder. İkinci görüş ise meseleyi dinî bir çerçevede ele alıp İslam'ın kadını yücelttiğini, tanıdığı hak ve hürriyetlerle kadını erkekten aşağıda konumlandırmadığını savunmaktadır. Burada dikkat çeken bir husus her iki tarafın da Kur'an ayetlerinden ve sünnetten yola çıkarak haklılıklarını ispatlamaya çalışmaları, hatta kimi zaman aynı ayet ve hadisleri dayanak göstermelelidir.⁴⁴ Bu tartışmaların yanı sıra üçüncü görüş de referanslarını dinden almakla beraber Kur'an'ın ve hadislerin kadın bakış açısıyla ve yeni metotlarla yorumlanması gerektiğini savunanlara aittir. Yazarının din ve dünyayı algılama biçimine göre farklılık gösteren bu yaklaşımlardan⁴⁵ ilki, moderniteyi sorgusuzca kabul

37 İhsan Toker, "Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2009), 142.

38 Hesna Serra Aksel, "Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 148-149.

39 Mary Pat Fisher, *Women in Religion* (New York: Pearson & Longman, 2007), 13.

40 İhsan Toker, "Toplumsal Cinsiyet ve Din", *Din Sosyolojisi*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 609.

41 Ronald L. Johnstone, *Religion on Society: Sociology of Religion* (Prentice Hall, 2006), 228.

42 Nazife Gürhan, "Toplumsal Cinsiyet ve Din", *e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi* 4 (Kasım 2010), 62.

43 Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 63-64.

44 Hayri Kırbaoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 259.

45 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 17-19.

eden oryantalist bir tavır içindedir. İkincisi, oryantalistlere karşı Müslümanlığı özü itibarıyla savunur. Üçüncü görüş ise hem Batıdan etkilenmekte hem de onu eleştirmektedir. Fakat bu grubun etkilenme seviyeleri eleştiri seviyelerinden daha baskın görünmektedir.⁴⁶

Literatür taramalarında İslamiyet'in kadını ikincilleştirdiğini savunanların dinle bir hesaplaşma çabasında oldukları, yorumlarını ekonomik, siyasi, sosyal ya da coğrafi bağlamdan bağımsız olarak gerçekleştirdikleri görülmektedir.⁴⁷ Bu grup eleştirilerini genellikle şu konular üstünde yoğunlaştırmıştır: Ailede otoritenin erkeğe verilmesi, bazı ayet ve hadis metinlerinde kadın aleyhine değerlendirilen ifadelerin yer alması, kadının birey oluşunun hoş karşılanmaması,⁴⁸ erkeklerin kadınlar üzerinde kavvam (hüküm sahibi) olması, mirasta kız ve erkek çocuk arasındaki eşitsiz paylaşım, şahitlik konusunda kadın ve erkek arasındaki eşitsizlik, kadına eşini boşama hakkı verilmemesi, kadının örtünmesi, erkeğin dört evlilik yapmasına izin verilmesi, gibi.⁴⁹

Tek tanrılı dinlerin kadının statüsü üzerine etkilerini karşılaştırmalı bir şekilde ele alan Berktaş, İslamiyet'in kadını birey olarak görmediğini, kadının erkek için var olduğunu söyler.⁵⁰ İslamiyet'in sunduğu total yaşam tarzı, Tanrı ile insan arasında kalmaz; özellikle aileye, evlenmeye, boşanmaya, mirasa dair düzenlemeler yapar. Kadına ikincil roller verir. İslam'ın bu bütüncül yapısı toplumun tüm kurumlarına dinî bir görünüm verir. İslamiyet'in gelişiyile kadınların durumunun iyileştiği fikrine katılmayan Berktaş, sanılanın aksine İslam'dan önce de belli bir kadın sınıfının sosyal statü yönünden daha iyi durumda olduğunu söyler.⁵¹

Nilüfer Göle, İslam ve kadın ilişkisini örtünmek üzerinden değerlendirir. Kadının örtünmesini bir çeşit cinsiyet ayrımı olarak değerlendiren Göle, örtünen kadının erkeğin görsel ayrıcalığını açık ettiğini söyler. Göle'ye göre özellikle kadınlar, İslamî kimliklerini vurgulamak suretiyle Batı karşısında var olabilmek çabasına girerler. Onlar için İslam, modernizmle başa çıkmanın bir aracı olmaktadır. Her ne kadar İslamcı kadınlar kamusal alanda görünürlük kazansa da kendi mahrem alanları içinde İslamî kurallara karşı gelerek kadın erkek ilişkilerinde yıkım oluşturmaktadır.⁵²

Konuyu oryantalist bakış açısıyla değerlendiren Mernissi de gelenekle hesaplaşma eğilimindeki yazarlardan biridir.⁵³ Mernissi, İslam'ın dünyevi (mekânsal) boyutu üzerinde durur. Ona göre İslam, cinsel mekânın sınırlarını belirlemek

46 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 91-92.

47 H. Şule Albayrak, "Kadın Olmak & İslam, Gelenek, Modernlik ve Ötesi" (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 20.

48 Tokar, "Toplumsal Cinsiyet ve Din", 611.

49 Hülya Terzioğlu, "Toplumsal Cinsiyet Anlayışına Katkısı Bağlamında Dini Söylemin Etkisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 542.

50 Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 66.

51 Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, 108-125.

52 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), 135-139.

53 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 17.

suretiyle kadın erkek arasında bir hiyerarşi oluşturur.⁵⁴ Mernissi, kadının erkekten aşağı olma nedenini biyolojik veya ideolojik kuramlarla açıklamaz. Ona göre İslam'ın kurumsal araçları (aile, çekeşlilik, boşanma, cinsel ayırım gibi), kadının erkeğe itaatini zorunlu kılarak onun gücünü zayıflatır. Kadın, gücünü cinsiyetinden alan bir fitnedir. Denetim altında tutulması gerekir.⁵⁵

Aynur'a göre Mernissi'nin İslamiyet ve kadınla ilgili yaptığı değerlendirmeler Kur'an'ın ilgili ayetiyle doğrudan bağlantı kurulmadan belli bir metot takip edilmeden yapılmıştır. Yaptığı tespitler Kur'an'dan çok 'İslami hafıza' olarak adlandırdığı tarihsel sürece odaklanır. Yani onun eleştirileri Kur'an ve İslamiyet'ten ziyade gelenekteki Müslüman toplumların deneyimleri ile ilgilidir.⁵⁶

İslam'ın kadına değer verdiğini savunanlar, Aynur gibi İslam'ı ve Kur'an'ı eleştirenlerin hem taraflı oldukları hem de Kur'an'ı yorumlamada bazı metodik hatalara düştükleri kanaatindedirler. Bu hatalar genel hatlarıyla şunlardır: Konuyla ilgili ayetlerin bütüncül değil, parçacı bir yaklaşımla değerlendirilmesi, ayetlerin sadece zahiri anlamlarıyla ele alınması, ayetlerin indirilme nedenlerinin ve indirildiği dönemin tarihsel ve sosyal şartlarının dikkate alınmaması, Müslümanların bütün uygulamalarının Kur'an'ın emri gibi gösterilmeye çalışılmasıdır.⁵⁷ İslamiyet'in kadını aşağıladığına delil olarak gösterilen ve hadis olduğu öne sürülen ifadeler ise Kur'an'daki ifadelerle çeliştiğine göre sahih olması mümkün değildir. Bunlar Müslüman toplumların İslamiyet'ten önceki kültürel alışkanlıklarının bir uzantısıdır.⁵⁸

Kadının hak ettiği değeri İslamiyet sayesinde elde ettiğini savunan Çavuş, her türlü eşitsizlik, saldırı ve zorbalık karşısında kadının en büyük dayanağının Kur'an olduğu görüşündedir. İslam'a göre kadın ve erkek yükümlülükte, emirde, nehyde, uyarmada ve müjdelemede birdir. Allah kendisi ile erkek kulları arasında perde koymadığı gibi kadın kullarıyla arasında da perde koymamıştır. Havva, Meryem, Asiye, Sare, Hz. Peygamberin eşleri, kızı Fatıma gibi birçok kadın, Allah'ın safi kulları olarak tanınmıştır.⁵⁹

Çavuş, İslam'ın kadına bakışında eleştiri sebebi olan miras ve şahitlik meselelerini savunmacı açıklamalarla izah eder: İslam erkeğe kadının iki katı miras hakkı tanımadan önce, hem erkeğe nafaka ve barınma gibi sorumluluklar yüklemiş, hem de kadın yararına pek çok hukukî düzenlemeler yapmıştır. Bu durum kadının mağduriyetini engellemektedir. Şahitlik konusunda ise iki kadının şahitliğinin bir erkeğinkine denk olması, kayıtsız şartsız her durum için geçerli olmayıp bazı konularla sınırlandırılmıştır. Şahitlikteki bu ayırım, kadınların olaylardan çabuk et-

54 Fatıma Mernissi, *Peçenin Ötesini*, çev. Mine Küpçü (İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995), 15-16.

55 Mernissi, *Peçenin Ötesini*, 44-74.

56 Hatice Şahin Aynur, "İslami Feminizm ve Feminist Kur'an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 101-102.

57 Kırbaçoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", 270.

58 Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 250.

59 Abdulaziz Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, çev. Mehmet Akif Ersoy (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 161-175.

kilenmeleri, çabuk tepki vermeleri gibi kadınların biyo-psikolojik farklılıklarından kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Şeriatî, konuyu din ve geleneğin birbirine ekleneni yapısı çerçevesinde ele alır. Ona göre kadının haklarını gasp eden, din değil gelenektir. Geleneksel toplumlar eskilerden miras kalan her şeyi kutsallaştırıp yüceltmişler, 'kadim' olana 'dinî' bir hüviyet kazandırmışlardır. Toplum sürekli değişmekte, kadın da bu değişimden etkilenmektedir. İslam, değişime uyum sağlayacak dinamik yapıdaki bir dindir. Din ve geleneğin karıştırılması İslam'ın eskimeyen bu yapısına zarar verir.⁶¹

İslamiyet öncesindeki Arap toplumunda tüm insanî değerler erkeğe mahsus kılınmış, kadın her türlü fazilet ve asaletten mahrum bırakılmıştır. Kız çocuğunun aileye yük olarak görüldüğü, yaşam hakkı tanınmadığı bir zaman ve zeminde, Hz. Peygamberin soyu kız çocuğundan devam etmiştir. İslam, O'na ebter (soyu kesik) diyen kafirlere karşı O'nu kevser (hayrın ve bereketin bolluğu) olarak sunmuş, bu suretle zamanın vicdanında büyük bir devrim yapmıştır.⁶²

Referansını İslam'dan almış olmakla beraber kimi noktalarda eleştirel bir tavır içinde olan Amine Vedud, Kur'an'ı, kadını güçlendiren evrensel nitelikte kutsi bir kaynak olarak değerlendirir. Ona göre, kadını kısıtlayan Kur'an değil, onun yorumlarıdır.⁶³ Vedud, kadın meselesiyle ilgili olarak Kur'an tefsirlerini geleneksel, tepkisel ve bütüncül olarak üçe ayırır. Geleneksel tefsirlerin en karakteristik özelliği erkekler tarafından yazılmış olmasıdır. Dolayısıyla bu durum; tefsirlerde erkeklere, onların deneyimlerine, ihtiyaçlarına ve bakış açılarına daha çok yer verildiği anlamına gelmektedir. Tepkisel tefsirler, genellikle çağdaş düşünürlerin yazdığı ve kadının Kur'an'da ele alınış şeklini eleştiren tefsirlerdir. Bunlar İslam'a ve Kur'an'a tamamen karşı bir duruş sergilerler. Üçüncü tefsir şekli ise diğerlerine göre yeni olan bütüncül tefsirlerdir. Bunlar kadın meselesi de dahil her konuda Kur'an'ın alternatif bakış açılarıyla yeniden tefsir edilmesi görüşünü benimser. Kur'an'ın bu yeni tefsirinde kullanılması gereken usul 'hermenötik'dir. Vedud'un önerdiği bu tefsir modeli, bir metni yorumlarken onun yazıldığı şartları, metnin gramer özelliklerini ve metnin bütününe dikkate almayı gerektirir. Hermenötik sayesinde Vedud, cinsiyete dayalı olarak algılanan bazı konuları cinsiyetsiz terimlerle çözümleme, evrensel kabul edilen bazı meselelerin de sınırlılıklarını tespit etme yoluna gitmiştir. Kur'an'ı sadece belirli bir kültürün sınırları içinde değerlendirmek onun evrensellik özelliğine ters düşer.⁶⁴

İslam'ın kutsal kaynaklarının alternatif bir okumayla yeniden ele alınmasını öneren yazarlardan bir diğeri Hidayet Şefkatli Tuksal'dır. Tuksal, İslam'ın Kur'an'dan sonraki en önemli kaynağı olan hadislerde, kadın karşıtı söyleme mal-

60 Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 176-180.

61 Ali Şeriatî, *Kadın (Fatıma Fatımadır)*, çev. Esra Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 54-56.

62 Şeriatî, *Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 124-127.

63 Amine Vedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 17-18.

64 Vedud Muhsin, *Kur'an ve Kadın*, 22-29.

zeme olan rivayetleri, ait oldukları dönem ve bağlam içinde değerlendirmiş, bu rivayetlerdeki ataerkil etkileri incelemiştir. Böylece kadını eksik ve suçlu gösteren ifadelerin gerçekten hadis mi yoksa kültürel önyargıların hadisleştirilmiş bir görüntüsü mü olduğunu oraya çıkarmayı amaçlamıştır.⁶⁵

Tuksal'a göre nakledilen hadislerde mananın esas alınması, anlama ve yorumlamada farklılıklar ortaya çıkarmış, bu farklılıklar hadislerin meşrulaştırıcı gücünün etkisiyle sorgulanmamıştır. Aynı konuda rivayet edilen hadisler birbiriyle karşılaştırıldığında, râvilerin rivayetlerdeki tasarrufu ortaya çıkmaktadır.⁶⁶

Türkiye'de kadının konumuyla ilgili tartışmalar, modernleşmenin başlangıcı sayılan Tanzimat Döneminden itibaren başlamıştır. Bu dönemde modernleşme, İslami kültürü benimseyen bir toplumda Doğu-Batı çatışmasını da beraberinde getirmiştir. Bu çatışmanın yaşandığı alanlardan biri de "kadının toplumdaki yeri" dir. Kadının toplumdaki konumunun ele alınması bir yönüyle kadının yaşam koşullarını iyileştirme gayretini, diğer yönüyle de modernleşmenin ölçütü olmayı ifade eder.⁶⁷ Türkiye'de kadın konusunda yapılan çalışmalar önceleri sorun odaklı olarak yönünü belirlemiş, zamanla söylemsel ve kurumsal bir hal almaya başlamıştır.⁶⁸ Cumhuriyet dönemiyle birlikte kadınlar lehine yapılan çeşitli yasal düzenlemeler, Cumhuriyetçi modernlik, başörtüsü ve kadınların kamusal alanda görünürlüğü gibi konular tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur.⁶⁹ Yapılan akademik çalışmalarda mahrem, tesettür, sekülerleşme, modernleşme ve kadın, sosyal hayat ve kadın, aile hayatı ve kadın, dindar kadın gibi konuların ilgi odağı olduğu görülmüştür.⁷⁰

3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma Çorum İl Müftülüğüne bağlı merkez ve merkeze bağlı köylerde çalışan din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını belirlemek amacıyla yapılmış; amacına göre tanımlayıcı, takip ettiği yola göre nicel, kapsadığı zaman açısından kesitsel ve temel felsefe olarak temel bir araştırmadır.

Araştırma kapsamında din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarının; bağımsız değişken olarak ele alınan yaş, cinsiyet, eğitim, medeni durum, görev, görev yeri, görev yılı, eşinin eğitim durumu ve eşinin çalışıp çalışmaması gibi sosyo-demografik etmenlerle ilişkileri çerçevesinde betimlemesi yapılmıştır. Bu betimlemeyi gerçekleştirmek için kullanılan nicel araştırma tesa-

65 Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat, 2000), 9.

66 Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 236-238.

67 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), 11-18.

68 Fezva Ceyhan Coştu, "II. Meşrutiyet Aydınlarından Baha Tevfik ve Kadın", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020), 436-441.

69 Deniz Kandiyoti, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek İçin Geçmişe Bakış", *Birkaç Arpa Boyu, 21 Yüzyıl'a Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar: Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, ed. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 1/46-48.

70 Fatma Kenevir - Şeyda Koçak Kurt, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Din Temalı Tez Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 358.

rımının içeriği anket ve ölçekten meydana gelmektedir. Araştırmanın desenini genel ve istatistikî tarama araştırması oluşturmaktadır.

Araştırmanın evrenini Çorum İl Müftülüğüne bağlı merkez ve köylerdeki kurumlarda (cami, Kur'an kursu) çalışan 527 din görevlisi oluşturmaktadır. Araştırmada örneklem seçimine gidilmemiş, tüm evrene ulaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan katılımcı grubu araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Katılımcılardan araştırmanın yapıldığı tarihte raporlu veya izinli olan 75, yurt dışında görevli olan 2, anketi doldurmayan 176 kişi araştırma kapsamı dışında kalmıştır. Anketi yanlış veya eksik dolduran 18 kişi de araştırmaya dahil edilmemiştir. Sonuç olarak ulaşılan 256 katılımcı araştırmanın örneklemini meydana getirmiştir.

Araştırmada kullanılan verilerin elde edilmesinde araştırmacılar tarafından hazırlanan katılımcıların sosyo-demografik özelliklerini belirlemeye yönelik sorular ve Simge Zeyneloğlu tarafından geliştirilen 'Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği' (TCRTÖ)⁷¹ kullanılmıştır. Zeyneloğlu tarafından geliştirilen Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeğinin Cronbach α güvenilirlik katsayısı 0,92'dir. Bu değer ölçeğin alt boyutlarında 0,80 ile 0,72 arasında değişmektedir. Bu çalışmada Cronbach α güvenilirlik katsayısı 0,70 olarak belirlenmiştir. Araştırmanın yapıldığı zaman, örneklem farklılığı ve büyüklüğü gibi faktörlerin Cronbach α güvenilirlik katsayısında etkili olduğu düşünülmektedir.

Sosyo-demografik özellikleri belirlemeye yönelik anket katılımcıların cinsiyet, yaş, eğitim durumu, medeni durum, eşin eğitim durumu, eşin çalışıp çalışmaması, görev türü, görev yeri, görevde hizmet yılını belirlemek üzere hazırlanmıştır. Katılımcıların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını ölçen TCRTÖ 0-5 arası puanlanmış beşli likert ölçeği şeklindedir. TCRTÖ, 38 madde ve beş alt boyuttan oluşmaktadır. Katılımcılar bu ölçekten en az 38, en çok 190 puan alabilecektir. Ölçekten alınacak düşük puan katılımcının toplumsal cinsiyet rolleri karşısında geleneksel, yüksek puan ise eşitlikçi bir tavır içinde olduğunu ifade etmektedir.

Veri toplama araçları, katılımcılara 15.03.2021 ve 30.03.2021 tarihleri arasında uygulanmıştır. İmam-hatip ve müezzin-kayyımlara, aylık yapılan rutin toplantılar yoluyla ulaşılmıştır. Kur'an kursu öğreticileri için planlanmış bir toplantı olmadığından ve ihtiyaç odaklı kurslar (yetişkinler için) pandemi nedeniyle yüz yüze eğitim vermediklerinden veri toplama aracı Google form aracılığı ile elektronik ortamda uygulanmıştır. Yüz yüze eğitim veren 0-6 yaş ve hafız yetiştiren Kur'an kursları ise mesai saatleri içinde ziyaret edilerek din görevlilerine ulaşılmış ve veriler toplanmıştır. Katılımcıların veri toplama araçlarını doldurmaları yaklaşık 10-15 dakika sürmüştür.

Verilerin toplanması tamamlandıktan sonra elde edilen veriler gözden geçirilmiş, yanlış ya da eksik doldurulan sayfalar ayıklanmıştır. Daha sonra her

71 Simge Zeyneloğlu, *Ankara'da Hemşirelik Öğrenimi Gören Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 126-127.

katılımcının doldurduğu ankete bir sayı verilmiştir. Veriler, bu sayıların sırasına göre IBM SPSS Statistics Version 25 programına aktarılmıştır. Elektronik ortamda elde edilen veriler diğer verilerin altına kopyalanmıştır. Veriler değerlendirilmeden önce verilerin normal dağılım gösterip göstermediği araştırılmış; bu kapsamda, verilerin basıklık (kurtosis) ve çarpıklık (skewness) değerlerine bakılmıştır. Verilerin -1 ile +1 değerleri arasında dağıldığı görülmüştür. Ayrıca çarpıklık ve basıklık değerleri kendi standart hatasına bölünmüş, elde edilen değerler $\pm 3,29$ arasında olduğu tespit edilmiştir. Bu değerlere göre verilerin normal dağıldığı sonucuna varılmış, verilerin karşılaştırılmasında "ortalama değer" in kullanılmasına karar verilmiştir. Elde edilen verilerin istatistiksel analizi, T testi (Independent-Samples T Test), tek yönlü varyans analizi (Analysis of Variance, ONE-WAY-ANOVA), Tukey HSD (Post Hoc Multiple Comparisons) testleriyle yapılmıştır. İstatistiksel testlerin anlamlılık düzeyi için $p < 0,05$ değeri kabul edilmiştir.

4. Bulgular ve Yorum

Araştırmanın bu bölümünde bağımsız değişkenlere göre din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları analiz edilmiştir. Bu doğrultuda cinsiyet, yaş, öğrenim durumu, eşinin öğrenim durumu, görev türü, görev yeri ve görevde hizmet yılına göre din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ait tutumları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığı araştırılmıştır.

4.1. Din Görevlilerinin Sosyo-Demografik Özelliklerinin Dağılımına İlişkin Bulgular

Aşağıda Tablo 1'de çalışmaya dahil olan din görevlilerinin sosyo-demografik özelliklerine göre dağılımı verilmiştir. Buna göre araştırmaya dahil olan toplam 256 din görevlisinin %44,1'i kadın, %55,9'u erkektir. Din görevlilerinin %10,2'si 18-30, %79,3'ü 31-50, %10,5'i 51+ yaş aralığındadır. Toplanan verilere göre din görevlilerinin %10,2'si lise %45,2'si ön lisans, %39,1'i lisans, %5,5'i yüksek lisans ve doktora mezundur. (Katılımcıların sosyo-demografik özelliklerini belirlemek üzere yapılan ankette lise ve imam-hatip lisesi mezunları sonuçta lise seviyesinde mezun oldukları için lise başlığı altında birleştirilmiştir.)

Araştırmaya katılan din görevlilerinin %89,8'i evli, %8,2'si bekar, %2'si diğer (dul, eşinden ayrılmış) kategorisindedir. Eşlerin eğitim durumuna bakıldığında eşlerin %27,4'ü ilkökul, %10,3'ü ortaokul, %18,9'u lise, %11,2'si ön lisans, %24,9'u lisans, %7,3'ü lisansüstü (yüksek lisans-doktora) mezundur. Eşin çalışma durumu incelendiğinde din görevlilerinin %43,8'inin eşi çalışmakta, %54,1'inin eşi çalışmamakta, %2,1'i diğer (emekli vb.) kategorisinde yer almaktadır. Din görevlilerinin %49,6'sı Kur'an kursu öğreticisi, %38,3'ü imam, %12,1'i müezzin olarak görev yapmaktadır. Bunlardan %76,2'sinin görev yeri il merkezi, %23,8'inin görev yeri ise merkeze bağlı köylerdir. Din görevlilerinin hizmet yılı incelendiğinde %16,8'inin 1-5 yıl, %25,8'inin 6-10 yıl, %20,3'ünün 11-15 yıl, %9,4'ünün 16-20 yıl, %8,2'sinin 21-25 yıl, %19,5'inin 26+ yıl hizmet yılı olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 1: Din Görevlilerinin Sosyo-Demografik Özelliklerinin Dağılımı (n=256)

Sosyo-Demografik Özellikler	Sayı(n)	%	
Cinsiyetiniz	Kadın	113	44,1
	Erkek	143	55,9
Yaşınız	18-30	26	10,2
	31-50	203	79,3
	51+	27	10,5
Eğitim Durumunuz	Lise	26	10,2
	Ön Lisans (Yüksek Okul)	116	45,2
	Lisans (Fakülte)	100	39,1
	Yüksek Lisans- Doktora	14	5,5
Medeni Durumunuz	Evli	230	89,8
	Bekar	21	8,2
	Diğer	5	2
Eşinizin Eğitim Durumu* n=230	İlkokul	64	27,4
	Ortaokul	24	10,3
	Lise	44	18,9
	Ön Lisans (Yüksek Okul)	26	11,2
	Lisans (Fakülte)	58	24,9
	Yüksek Lisans- Doktora	17	7,3
Göreviniz	Kur'an Kursu Öğreticisi	127	49,6
	İmam-Hatip	98	38,3
	Müezzin-Kayyım	31	12,1
Görev yeriniz	İl Merkezi	195	76,2
	Köy	61	23,8
Görevde Hizmet Yılıınız	1-5 yıl	43	16,8
	6-10 yıl	66	25,8
	11-15 yıl	52	20,3
	16-20 yıl	24	9,4
	21-25 yıl	21	8,2
	26+ yıl	50	19,5

*Bu soruya sadece evli olanlar cevap vermiştir.

4.2. Katılımcıların Bazı Sosyo-Demografik Özelliklerine Göre Toplumsal Cinsiyet Rollerine Tutum Puanlarının Analizi

Bu araştırmaya katılan din görevlilerinin TCRTÖ toplam puan ortalaması 129,92'dir. Tablo 2'de de görüldüğü üzere araştırmada elde edilen bu sonuca göre, din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi bir tutum eğilimine sahip olduğu söylenebilir.

Din görevlilerinin TCRTÖ'nün alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları karşılaştırıldığında, en düşük puan ortalamasının 'geleneksel cinsiyet rolü'nde, ortalamalar bakımından en yüksek puanın ise 'kadın cinsiyet rolü' ve 'evlilikte cinsiyet rolü' alt boyutlarına ait olduğu görülmektedir. Bu durum din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin genel olarak eşitlikçi bir tutum göstermekle beraber kimi durumlarda geleneksel bir eğilim gösterdikleri kanaatini oluşturmaktadır.

Tablo 2: Din Görevlilerinin TCRTÖ ve Alt Boyutlarından Aldıkları Puan Ortalamaları

Ölçeğin Alt Boyutları	Madde Sayısı	Sayı (n)	Ortalama±s.s.	Min. Puan	Max. Puan
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü	8	256	30,59±4,87	16	40
Kadın Cinsiyet Rolü	8	256	32,10±3,47	21	40
Evlilikte Cinsiyet Rolü	8	256	32,10±3,47	21	40
Geleneksel Cinsiyet Rolü	8	256	22,17±5,06	8	34
Erkek Cinsiyet Rolü	6	256	21,88±3,47	10	30
TCRTÖ Toplam Puanı	40	256	129,92±12,18	97	161

Aşağıda Tablo 3'te din görevlilerinin cinsiyetlerine göre TCRTÖ ve alt boyutlarına ait tutum puanlarının istatistiksel analizi verilmiştir. Din görevlilerinin TCRTÖ'den aldıkları toplam puanların cinsiyete göre farklılık gösterip göstermediği bağımsız örneklem t-testi ile analiz edilmiştir. Kadın ve erkek din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin ölçek toplam puanı ($t=14,71$, $p=0,00$, $p<0,01$) ile beş alt boyut yani eşitlikçi cinsiyet rolü alt boyutu ($t=10,4$, $p=0,00$, $p<0,01$), kadın cinsiyet rolü alt boyutu ($t=11,388$, $p=0,00$, $p<0,01$), evlilikte cinsiyet rolü alt boyutu ($t=11,38$, $p=0,00$, $p<0,01$), geleneksel cinsiyet rolü alt boyutu ($t=7,52$, $p=0,00$, $p<0,01$), erkek cinsiyet rolü alt boyutundan ($t=7,01$, $p=0,00$, $p<0,01$) alınan tutum puanları karşılaştırıldığında, kadın din görevlilerinin, erkek din görevlilerinden daha yüksek bir ortalamaya sahip olduğu görülmektedir. TCRTÖ ve alt boyutlarında gruplar arasında yüksek derecede anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir.

Tablo 3: Cinsiyete Göre Toplumsal Cinsiyet Rollerine Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

	Cinsiyet	n	X	S	Sd	T	p
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü	Kadın	113	33,58	3,85	254	10,40	0,00
	Erkek	143	28,23	4,26			
Kadın Cinsiyet Rolü	Kadın	113	34,33	2,48	253,99	11,38	0,00
	Erkek	143	30,34	3,12			
Evlilikte Cinsiyet Rolü	Kadın	113	34,33	2,48	253,99	11,38	0,00
	Erkek	143	30,34	3,12			
Geleneksel Cinsiyet Rolü	Kadın	113	24,60	4,87	254	7,52	0,00
	Erkek	143	20,25	4,35			
Erkek Cinsiyet Rolü	Kadın	113	23,46	2,83	254	7,01	0,00
	Erkek	143	20,64	3,44			
Ölçek Toplam Puan	Kadın	113	139,20	9,21	254	14,71	0,00
	Erkek	143	122,58	8,77			

t: *Independents Samples-T Test*

Bu veriler, kadın din görevlilerinin, erkek din görevlilerine göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi bir tutum içinde olduklarını göstermektedir. Toplumsal cinsiyet kavramının cinsiyetler arasındaki eşitliksiz güç ilişkilerine vurgu yapması ve bu eşitliksizliğin daha çok kadınlar aleyhine tezahür etmesi kadınların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarda daha eşitlikçi olmasını açıklamaktadır. Bu duruma erkekler açısından bakıldığında geleneksel tutumlardan uzaklaşarak eşitlikçi tutumlara yönelmek, erkekler için aynı zamanda elde edilen güç ve otoritenin de paylaşımı anlamına geleceği için erkeklerin kadınlara göre daha geleneksel bir tutum içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Ülkemizde yapılan saha çalışmalarına bakıldığında da benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir: Tam, diyanet çalışanlarının toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarına yönelik yaptığı çalışmada kadın diyanet çalışanlarının erkek diyanet çalışanlarına göre daha yüksek tutum puanlarına sahip olduklarını belirlemiştir.⁷² Benzer şekilde Keskin ilahiyat fakültesi öğrencilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını incelediği çalışmada kız öğrencilerin, kadınları ikinci planda bırakan ifadelerle erkeklerden daha fazla karşı çıktıklarını; erkek öğrencilerin

72 Gülşah Tam, *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 22.

ise kendilerini ön plana çıkaran ifadelere daha fazla katıldığını tespit etmiştir.⁷³ Ünalın'ın kütüphane çalışanları üzerine yaptığı çalışmada kadınların TCRTÖ'ye ait puan ortalamaları erkeklerden 20 puan fazla olduğu görülmüştür.⁷⁴ Yapıcı din ve dindarlıkla toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında yükseköğretimdeki erkek öğrencilerin ataerkil toplumsal cinsiyet stereotiplerini kız öğrencilere göre daha fazla benimsedikleri sonucuna ulaşmıştır. Bu çalışmaya göre kızlar kısmen ataerkil kültür kodları içinde düşünüyor olmakla beraber ataerkil yapının kendilerine uygun gördüğü rolleri de sorgulamaya başlamışlardır.⁷⁵ Bununla beraber Bekleviç'in araştırma görevlisi doktorlar üzerine yaptığı çalışma sonucunda kadınlarla erkekler arasında, çalışma yaşamında toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Araştırmaya katılanların öğrenim seviyelerinin yüksek olmasının bu durumu açıkladığı düşünülmektedir.⁷⁶

Aşağıda Tablo 4'te din görevlilerinin yaşlarına göre TCRTÖ ve alt boyutlarına ait tutum puanlarının istatistiksel analizi verilmiştir. Ölçek toplam puan verilerine göre farklı yaş gruplarındaki din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F=5,71$, $p=0,04$, $p<0,05$). Farklılıkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemeye yönelik yapılan Tukey HSD testi sonuçlarına göre 51 yaş ve üzerindeki (122,92) din görevlileri ile 18-30 yaş (133,07) ve 31-50 yaş (130,44) aralığındaki din görevlileri arasında anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Bu verilere göre, 50 yaş altındaki katılımcıların toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi tutuma sahip olduğu söylenebilir.

Ölçek alt boyutlarından eşitlikçi cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=3,93$, $p=0,02$, $p<0,05$) gruplar arası puan ortalamalarında anlamlı farklılaşma tespit edilmiş ve bu farklılaşma 18-30 yaş (31,92) grubundaki din görevlileri ile 51 yaş ve üstü (28,37) din görevlileri arasında gözlemlenmiştir. Yine, kadın cinsiyet rolü alt boyutu ($F=5,32$, $p=0,00$, $p<0,01$) ve evlilikte cinsiyet rolü alt boyutlarında ($F=5,32$, $p=0,00$, $p<0,05$) da gruplar arası puan ortalamalarında anlamlı farklılaşma tespit edilmiş ve bu farklılaşmanın 51 üstü yaş grubu ile 18-30 yaş ve 31-50 yaş grupları arasında olduğu tespit edilmiştir. Buna karşın, TCRTÖ'nün alt boyutlarından geleneksel cinsiyet rolü ($F=0,53$, $p=0,58$, $p>0,05$) ve erkek cinsiyet rolü alt boyutlarında ($F=1,38$, $p=0,25$, $p>0,05$) gruplar arasında anlamlı farklılaşma görülmemektedir.

73 Fatma Keskin, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 116.

74 Eda Ünalın, *Türkiye'deki Üniversite Kütüphanelerinde Çalışan Kütüphanecilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 53.

75 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 139.

76 Arzum Çelik Bekleviç, *Bir Üniversite Hastanesi Araştırma Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutum Ölçeği ve Çalışma Yaşamında Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumunun Değerlendirilmesi* (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 31.

Tablo 4: Yaşa Göre Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

	Yaş	n	X	S	Sd	F	p	Grp. Ar. Fark.*
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü	18-30	26	31,92	4,43	2/255	3,93	0,02	a
	31-50	203	30,71	4,94				ab
	51 ve üstü	27	28,37	4,12				b
Kadın Cinsiyet Rolü	18-30	26	32,34	3,79	2/255	5,32	0,00	a
	31-50	203	32,34	3,41				a
	51 ve üstü	27	30,07	3,03				b
Evlilikte Cinsiyet Rolü	18-30	26	32,34	3,79	2/255	5,32	0,00	a
	31-50	203	32,34	3,41				a
	51 ve üstü	27	30,07	3,03				b
Geleneksel Cinsiyet Rolü	18-30	26	22,34	5,45	2/255	0,53	0,58	a
	31-50	203	22,27	5,04				a
	51 ve üstü	27	21,22	4,92				a
Erkek Cinsiyet Rolü	18-30	26	22,19	3,86	2/255	1,38	0,25	a
	31-50	203	21,98	3,42				a
	51 ve üstü	27	20,85	3,48				a
Ölçek Toplam Puan	18-30	26	133,07	12,45	2/255	5,71	0,04	a
	31-50	203	130,44	12,21				a
	51 ve üstü	27	122,92	9,22				b

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ($p < 0,05$)

Bu verilere göre din görevlilerinin yaşları arttıkça çoğunlukla TCRTÖ puanları azalmaktadır. Özellikle 51 yaş ve üstü gruptaki din görevlilerinin diğer yaş grubundakilere göre daha geleneksel bir tutum içinde olduğu görülmektedir. Din görevlileri içindeki genç neslin, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar açısından daha yenilikçi ve eşitlikçi olduğu söylenebilir.

Tablo 4'teki verilerden de anlaşılacağı üzere, araştırmaya katılan din görevlileri, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin genel olarak eşitlikçi bir tavır içinde olmalarına rağmen, bazı durumlarda gelenekçi bir tutuma sahiptirler. Yıllarca toplumun kültürel kodlarının içine yerleşen toplumsal cinsiyet algısının hemen değişmesi beklenemez. Kültürün belirlediği ve besleyerek devam ettirdiği bu roller belli bir yoğunlukta varlığını devam ettirmektedir.

Ülkemizde yapılan benzer saha araştırmalarında, yaşın ilerlemesi ile toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumların daha gelenekçi olduğu tespit edilmiştir.⁷⁷ Yapıcı, üniversite öğrencileri arasında yaptığı çalışmada yaşın büyümesi ile kadının doğurganlık merkezli algılanması arasında pozitif bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁷⁸ Bu bulgular bizim ulaştığımız sonuçlarla da paralellik göstermektedir. Bununla beraber daha ileri yaşlardakilerin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarının daha eşitlikçi olduğunu gösteren çalışmalar da mevcuttur.⁷⁹

Aşağıda Tablo 5'te din görevlilerinin eğitim durumlarına göre TCRTÖ ve alt boyutlarına ait tutum puanlarının istatistiki analizi yer almaktadır. Tablodaki verilere göre, farklı eğitim seviyelerindeki din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin toplam tutum puanları ($F=14,08$, $p=0,00$, $p<0,01$) arasında yüksek derecede anlamlı bir farklılık olduğu görülmektedir. Farklılaşma, lise (124,84) ve ön lisans (126,06) mezunu din görevlileri ile lisans (134,68) ve lisansüstü (137,35) mezunları arasında tespit edilmiştir. Buna göre, din görevlilerinin eğitim seviyesi yükseldikçe toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarının daha eşitlikçi olduğu söylenebilir.

Tablo 5: Eğitim Durumuna Göre Toplumsal Cinsiyet Rollerine Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

	Eğitim Durumu	n	X	S	Sd	F	p	Grp. Ar. Fark.*
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü	Lise	26	28,19	4,61	3/255	9,41	0,00	a
	Ön Lisans	116	29,53	4,67				ab
	Lisans	100	32,03	4,60				bc
	Lisansüstü	14	33,57	4,76				c
Kadın Cinsiyet Rolü	Lise	26	30,88	3,40	3/255	7,71	0,00	a
	Ön Lisans	116	31,28	3,41				ab
	Lisans	100	33,26	3,25				b
	Lisansüstü	14	32,92	3,36				ab
Evlilikte Cinsiyet Rolü	Lise	26	30,88	3,40	3/255	7,71	0,00	a
	Ön Lisans	116	31,28	3,41				ab
	Lisans	100	33,26	3,25				b
	Lisansüstü	14	32,92	3,36				ab

77 Tam, *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları*, 28.

78 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 144.

79 Serpil Özden ve Zehra Gölbaşı, "Sağlık Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumlarının Belirlenmesi", *KOU Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/3 (2018), 99.

Tablo 5 devam

	Eğitim Durumu	n	X	S	Sd	F	p	Grp. Ar. Fark.*
Geleneksel Cinsiyet Rolü	Lise	26	20,84	3,09	3/255	7,23	0,00	a
	Ön Lisans	116	20,95	5,46				a
	Lisans	100	23,51	4,56				ab
	Lisansüstü	14	25,14	4,80				b
Erkek Cinsiyet Rolü	Lise	26	21,80	2,99	3/255	5,68	0,00	a
	Ön Lisans	116	21,00	3,34				ab
	Lisans	100	22,68	3,55				ab
	Lisansüstü	14	23,64	3,17				b
Ölçek Toplam Puan	Lise	26	124,84	8,27	3/255	14,08	0,00	a
	Ön Lisans	116	126,06	11,36				a
	Lisans	100	134,68	11,66				b
	Lisansüstü	14	137,35	13,57				b

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ($p<0,01$)

Tablo 5'teki verilere göre, TCRTÖ alt boyutlarında da çeşitli eğitim seviyelerindeki din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutum puanları arasında yüksek derecede anlamlı farklılık görülmektedir. Gruplar arası farklılığın, eşitlikçi cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=9,41$, $p=0,00$, $p<0,01$) ve erkek cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=5,68$, $p=0,001$, $p<0,01$) lise mezunu (28,19) din görevlileri ile lisansüstü (33,57) mezunları arasında; kadın cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=7,71$, $p=0,00$, $p<0,01$) ve evlilikte cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=7,71$, $p=0,00$, $p<0,01$) lise mezunu ile lisans mezunları arasında; geleneksel cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=7,23$, $p=0,00$, $p<0,01$) ise, lise mezunu (20,84) ve ön lisans (20,95) mezunu din görevlileri ile lisansüstü (yüksek lisans-doktora) mezunu olanlar (25,14) arasında olduğu görülmektedir.

Bu sonuçlar, eğitim seviyesi ile toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Bu durumda eğitimin, bireyin toplumsal cinsiyet rolleri karşısındaki tutumu üzerinde önemli bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Benzer saha çalışmaları incelendiğinde eğitim düzeyi arttıkça bireyin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitlikçi tutum puanlarında da artma olduğu tespit edilmiştir.⁸⁰ Bu noktada din görevlilerinin almış oldukları din eğitiminin onların

80 Ünalan, *Türkiye'deki Üniversite Kütüphanelerinde Çalışan Kütüphanecilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı*, 53.

toplumsal cinsiyet rollerine ait tutumlarını gelenekçi yönde etkilemediği görülmektedir. Zira Yapıcı da İlahiyat fakültesi öğrencileriyle diğer alanlarda okuyan öğrenciler arasında 'kadını ev ve aile merkezli algılama', 'kadını cinsellik merkezli algılama', 'süre gelen sosyo-kültürel cinsiyet algısı' boyutlarında anlamlı bir farklılık olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla yüksek seviyedeki din eğitimi adı geçen üç alanda da farklı bir tutum ve algı oluşturmamıştır.⁸¹

Aşağıda Tablo 6'da din görevlilerinin eşlerinin eğitim durumuna göre TCRTÖ ve alt boyutlarına ait tutum puanlarının istatistiksel analizi verilmiştir. Ölçek toplam puan verilerine göre eşleri farklı öğrenim seviyelerindeki din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları arasında yüksek derecede anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür ($F=26,1$, $p=0,00$, $p<0,01$). Farklılaşma, eşi ortaokul (121,04) mezunu, ön lisans (130,03) mezunu, lisans (138,92)-lisansüstü (121,44) mezunu olanlar arasında tespit edilmiştir.

Katılımcıların eşlerinin eğitim durumuna göre TCRTÖ tüm alt boyutlarında da din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları arasında yüksek derecede anlamlı farklılık görülmüştür. Gruplar arası farklılıklar, eşitlikçi cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=13,92$, $p=0,00$, $p<0,01$) eşi ortaokul (27,12) mezunu olanlar ile eşi lisans (33,63) ve lisansüstü (33,5) mezunu olanlar arasında; kadın cinsiyet rolü alt boyutu ($F=13,05$, $p=0,00$, $p<0,01$) ve evlilikte cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=13,05$, $p=0,00$, $p<0,01$) eşi ilkökul mezunu olanlar ile lisans ve lisansüstü mezunu olanlar arasında; geleneksel cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=10,54$, $p=0,00$, $p<0,01$) eşi ilkökul (20,4) ve lise (20,04) mezunu olanlar ile eşi lisansüstü (26,66) mezunu olanlar arasında; erkek cinsiyet rolü alt boyutunda ($F=7,62$, $p=0,00$, $p<0,01$) ise eşi ilkökul (20,81) ve ortaokul (19,91) mezunu olanlar ile eşi lisans (23,73) ve lisansüstü (23,38) mezunu olanlar arasındadır.

Yapılan saha araştırmalarında da eşlerin eğitim seviyesinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.⁸² Elde edilen sonuçlara göre kişinin eşinin eğitim seviyesi arttıkça daha eşitlikçi bir tutum gösterdiği tespit edilmiştir. Özellikle aile gibi toplumun temel yapısını oluşturan birliklerde eşlerin birbirinin duygu, düşünce ve davranışlarına etkilemesi kaçınılmaz bir durumdur. Hatta anne babanın eğitim seviyesinin artmasıyla çocukların da toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarının daha eşitlikçi olduğu yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir.⁸³ Buna göre, eşler arasında doğal olan cinsiyetler arası iş bölümünün hiyerarşik bir şekilde dönüşmemesi ve çocukların daha eşitlikçi tutumlar geliştirmeleri açısından eğitim etkili bir araçtır.

81 Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 142.

82 Tam, *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları*, 30; Emel Kurşun, *Samsun Halk Sağlığı Müdürlüğü'nde Çalışan Personelin Toplumsal Cinsiyet Rol Tutumlarının Belirlenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 37.

83 Kurşun, *Samsun Halk Sağlığı Müdürlüğü'nde Çalışan Personelin Toplumsal Cinsiyet Rol Tutumlarının Belirlenmesi*, 37.

Tablo 6: Eşin Eğitim Durumuna Göre Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

	Eşin Eğitim Durumu	n	X	S	Sd	F	P	Grp. Ar. Fark.*
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü	İlkokul	64	28,82	4.1	5/232	13,92	0,00	ab
	Ortaokul	24	27,12	4.79				a
	Lise	43	28,81	4.43				ab
	Ön Lisans	27	30,74	4.94				bc
	Lisans	57	33,63	4.11				c
	Lisansüstü	18	33,5	3.63				c
Kadın Cinsiyet Rolü	İlkokul	64	30,4	2.97	5/232	13,05	0,00	a
	Ortaokul	24	30,79	2.99				ab
	Lise	43	30,97	3.36				ab
	Ön Lisans	27	32,85	3.38				bc
	Lisans	57	33,98	2.68				c
	Lisansüstü	18	34,44	2.7				c
Evlilikte Cinsiyet Rolü	İlkokul	64	30,4	2.97	5/232	13,05	0,00	a
	Ortaokul	24	30,79	2.99				ab
	Lise	43	30,97	3.36				ab
	Ön Lisans	27	32,85	3.38				bc
	Lisans	57	33,98	2.68				c
	Lisansüstü	18	34,44	2.7				c
Geleneksel Cinsiyet Rolü	İlkokul	64	20,4	4.5	5/232	10,54	0,00	a
	Ortaokul	24	21,2	4.08				ab
	Lise	43	20,04	4.35				a
	Ön Lisans	27	21,51	6.19				ab
	Lisans	57	24,47	3.83				bc
	Lisansüstü	18	26,66	4.91				c
Erkek Cinsiyet Rolü	İlkokul	64	20,81	3.65	5/232	7,62	0,00	a
	Ortaokul	24	19,91	2.99				a
	Lise	43	21,55	2.96				ab
	Ön Lisans	27	21,77	3.84				ab
	Lisans	57	23,73	2.97				b
	Lisansüstü	18	23,38	2.78				b

Tablo 6 devam

	Eşin Eğitim Durumu	n	X	S	Sd	F	P	Grp. Ar. Fark.*
Ölçek Toplam Puan	İlkokul	64	123,7	8.51	5/232	26,1	0,00	ab
	Ortaokul	24	121,04	9.07				a
	Lise	43	124,88	10.28				ab
	Ön Lisans	27	130,03	13.09				b
	Lisans	57	138,92	9.19				c
	Lisansüstü	18	141,44	9.47				c

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ($p < 0,01$)

Aşağıda Tablo 7’de din görevlilerinin görev türüne göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutum puanlarının istatistiksel analizi verilmiştir. Tabloya göre hem TCRTÖ toplam puan ortalaması hem de beş alt boyut puan ortalamaları açısından, din görevlilerinin yürüttüğü görev türü ile toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları arasında yüksek derecede anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan analizde, ölçek toplam puan ve beş alt boyutta, Kur’an Kursu öğreticisi olarak görev yapan din görevlileri ile imam-hatip ve müezzin-kayyım olarak görev yapan din görevlileri arasında anlamlı farklılığın olduğu görülmüştür. Din görevlileri içinde imam-hatip ve müezzin kayyımların tamamının erkek; Kur’an kursu öğreticilerinin de büyük çoğunluğunun (%90’ı) kadın olduğu düşünüldüğünde aslında burada görev türünden ziyade cinsiyetin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları etkilemede daha belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Zaten cinsiyetler arası puan farklılıklarıyla görev türleri arasındaki puan farklılıkları karşılaştırıldığında kadınların tutum puanlarının erkeklerden farkı %16,62 iken Kur’an kursu öğreticilerinin imam-hatip ve müezzin kayyımlardan farkının %15,7’dir. Bu oranlar birbirine oldukça yakındır.

Tablo 7: Görev Türüne Göre Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

	Görev Türü	n	X	S	Sd	F	p	Grp. Ar. Fark.*
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü	Kur’an Kursu Öğ.	127	33,03	4,24	2/255	43,63	0,00	a
	İmam-Hatip	98	28,52	4,11				b
	Müezzin-Kayyım	31	27,12	4,42				b
Kadın Cinsiyet Rolü	Kur’an Kursu Öğ.	127	33,96	2,78	2/255	50,1	0,00	a
	İmam-Hatip	98	30,31	3,2				b
	Müezzin-Kayyım	31	30,12	2,77				b

Tablo 7 devam

	Görev Türü	n	X	S	Sd	F	p	Grp. Ar. Fark.*
Evlilikte Cinsiyet Rolü	Kur'an Kursu Öğ.	127	33,96	2,78	2/255	50,1	0,00	a
	İmam-Hatip	98	30,31	3,2				b
	Müezzin-Kayyım	31	30,12	2,77				b
Geleneksel Cinsiyet Rolü	Kur'an Kursu Öğ.	127	23,91	5,16	2/255	18,8	0,00	a
	İmam-Hatip	98	20,9	4,35				b
	Müezzin-Kayyım	31	19,03	4,09				b
Erkek Cinsiyet Rolü	Kur'an Kursu Öğ.	127	23,03	3,04	2/255	15,5	0,00	a
	İmam-Hatip	98	20,88	3,48				b
	Müezzin-Kayyım	31	20,35	3,66				b
Ölçek Toplam Puan	Kur'an Kursu Öğ.	127	137,23	10,71	2/255	71,6	0,00	a
	İmam-Hatip	98	123,42	8,56				b
	Müezzin-Kayyım	31	120,48	9,3				b

*Farklı harfler gruplar arası önemli farklılığı göstermektedir. ($p<0,01$)

Bu araştırmada, din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin toplam puan ortalaması 129,92 olarak tespit edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan TCRTÖ kullanılarak diğer mesleklere yönelik yapılan çalışmalar karşılaştırıldığında puan ortalamalarının kütüphane görevlilerinde 169,⁸⁴ halk sağlığı müdürlüğünde çalışan personelde 143,36⁸⁵ hemşirelerde 154,86,⁸⁶ bir üniversite hastanesinde çalışan araştırma görevlilerinde 124⁸⁷ olduğu görülmüştür.

84 Ünalan, *Türkiye'deki Üniversite Kütüphanelerinde Çalışan Kütüphanecilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı*, 49.

85 Kurşun, *Samsun Halk Sağlığı Müdürlüğü'nde Çalışan Personelin Toplumsal Cinsiyet Rol Tutumlarının Belirlenmesi*, 28.

86 Serpil Özden-Zehra Gölbaşı, "Sağlık Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumlarının Belirlenmesi", *KOU Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/3 (2018), 98.

87 Bekleviç, *Bir Üniversite Hastanesi Araştırma Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutum Ölçeği ve Çalışma Yaşamında Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkinin Değerlendirilmesi*, 34.

Tablo 8: Görev Yaptığı Yere Göre Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

	Görev Yaptığı Yer	n	X	S	Sd	t	P
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü	İl Merkezi	195	30,88	5,01	254	1,72	0,85
	Köy	61	29,65	4,28			
Kadın Cinsiyet Rolü	İl Merkezi	195	32,57	3,29	254	3,96	0,00
	Köy	61	30,6	3,64			
Evlilikte Cinsiyet Rolü	İl Merkezi	195	32,57	3,29	254	3,96	0,00
	Köy	61	30,6	3,64			
Geleneksel Cinsiyet Rolü	İl Merkezi	195	22,5	5,34	135,83	2,19	0,03
	Köy	61	21,11	3,92			
Erkek Cinsiyet Rolü	İl Merkezi	195	22,06	3,46	254	1,48	0,13
	Köy	61	21,31	3,47			
Ölçek Toplam Puan	İl Merkezi	195	131,24	12,61	129,80	3,61	0,00
	Köy	61	125,7	9,64			

Tablo 8’de din görevlilerinin görev yaptığı yere göre TCRTÖ ve alt boyutlarına ait tutum puanlarının istatistiksel analiz sonuçları (t-test) yer almaktadır. Elde edilen ölçek toplam puanına göre il merkezi ve köyde görev yapan din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutum puanları arasında yüksek derecede anlamlı bir farklılık ($t=3,61$, $p=0,00$, $p<0,01$) bulunmuştur. Ayrıca, TCRTÖ alt boyutlarından kadın cinsiyet rolü alt boyutu ($t=3,96$, $p=0,00$, $p<0,01$), evlilikte cinsiyet rolü alt boyutu ($t=3,96$, $p=0,00$, $p<0,01$) ve geleneksel cinsiyet rolü alt boyutlarında ($t=2,19$, $p=0,03$, $p<0,05$) din görevlilerinin görev yaptığı yere göre elde edilen bulgular karşılaştırıldığında, il merkezinde görev yapan din görevlilerinin, köyde görev yapan din görevlilerinden daha yüksek tutum puanına sahip olduğu görülmektedir. Buna karşılık, eşitlikçi cinsiyet rolü alt boyutu ($t=1,72$, $p=0,85$, $p>0,05$) ile erkek cinsiyet rolü alt boyundan ($t=1,48$, $p=0,13$, $p>0,05$) alınan tutum puan ortalamalarında görev yapılan yere göre bir farklılaşma tespit edilememiştir. Yaşanılan yerin kimi tutumlar üzerinde etkili olduğu kimi tutumlarda ise etkili olmadığı söylenebilir.

Konuyla ilgili yapılan saha araştırmalarında da benzer sonuçlar elde edildiği görülmektedir. Önder ve arkadaşları öğrencilerin en uzun yaşadığı yerin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarda anlamlı bir farklılık oluşturmadığı sonucu-

na ulaşmıştır.⁸⁸ Keskin'in çalışmasına göre ise ilde yaşayanlar kırsalda yaşayanlara kıyasla ev işlerinde kocanın karısına yardım etmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁹ Ünalın, katılımcıların en uzun süre yaşadığı yer açısından toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutum puanlarını değerlendirmiş ve metropolde yaşayanların tutum puanlarının köyde yaşayanlara göre anlamlı bir farklılık gösterdiğini belirlemiştir.⁹⁰

Bu sonuçlara göre şehirde yaşayanların eğitim imkanlarından daha fazla yararlanma şansı bulmasının, kadının iş hayatında daha fazla yer alması ve ekonomik özgürlük açısından daha avantajlı fırsatlar elde etmesinin, kadın erkek ilişkileri ile cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar üzerinde dönüştürücü bir etkisinin olduğu söylenebilir.

Tablo 9: Görevdeki Hizmet Yılına Göre Toplumsal Cinsiyet Rollerine Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

	Hizmet Yılı	n	X	S	Sd	F	p	Grp. Ar. Fark.*
Eşitlikçi Cinsiyet Rolü	1-5 Yıl	43	32,04	4,05	5/255	11,99	0,00	a
	6-10 Yıl	66	31,5	4,84				a
	11-15 Yıl	52	32,61	4,07				a
	16-20 Yıl	24	30,75	4,08				ab
	21-25 Yıl	21	25,9	4,5				c
	26 Yıl ve üstü	50	27,94	4,58				bc
Kadın Cinsiyet Rolü	1-5 Yıl	43	32,48	3,18	5/255	7,57	0,00	ab
	6-10 Yıl	66	32,72	3,33				ab
	11-15 Yıl	52	33,71	3,24				a
	16-20 Yıl	24	31,2	4,02				bc
	21-25 Yıl	21	31,23	2,8				bc
	26 Yıl ve üstü	50	30,08	3,08				c

88 Ömer R. Önder vd., "Sağlık Kurumları Yöneticiliği Bölümü Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları", *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 2 (2013), 63.

89 Keskin, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları*, 117.

90 Ünalın, *Türkiye'deki Üniversite Kütüphanelerinde Çalışan Kütüphanecilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı*, 54.

Tablo 9 devam

	Hizmet Yılı	n	X	S	Sd	F	p	Grp. Ar. Fark.*
Evlilikte Cinsiyet Rolü	1-5 Yıl	43	32,48	3,18	5/255	7,57	0,00	ab
	6-10 Yıl	66	32,72	3,33				ab
	11-15 Yıl	52	33,71	3,24				a
	16-20 Yıl	24	31,2	4,02				bc
	21-25 Yıl	21	31,23	2,8				bc
	26 Yıl ve üstü	50	30,08	3,08				c
Geleneksel Cinsiyet Rolü	1-5 Yıl	43	23,46	4,54	5/255	3,48	0,00	a
	6-10 Yıl	66	22,3	4,88				ab
	11-15 Yıl	52	23,61	5,84				a
	16-20 Yıl	24	20,75	4,84				ab
	21-25 Yıl	21	19,52	4,3				b
	26 Yıl ve üstü	50	21,18	4,63				ab
Erkek Cinsiyet Rolü	1-5 Yıl	43	22,34	3,37	5/255	6,63	0,00	ab
	6-10 Yıl	66	22,62	3,01				a
	11-15 Yıl	52	23	3				a
	16-20 Yıl	24	22,08	3,9				ab
	21-25 Yıl	21	19,47	2,31				c
	26 Yıl ve üstü	50	20,28	3,88				bc
Ölçek Toplam Puanı	1-5 Yıl	43	134,48	10,85	5/255	13,75	0,00	ab
	6-10 Yıl	66	132,45	12,23				ab
	11-15 Yıl	52	135,46	10,94				a
	16-20 Yıl	24	127,62	13,62				bc
	21-25 Yıl	21	119,52	7,58				d
	26 Yıl ve üstü	50	122,36	8,43				cd

Yukarıda Tablo 9'da din görevlilerinin görevde geçirdiği hizmet yılına göre TCRTÖ' ve alt boyutlarına ait tutum puanlarının istatistiksel analizi verilmiştir. Ölçek toplam puan verileri açısından, görevdeki hizmet yılına göre din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları arasında yüksek derecede anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($F=13,75$ $p=0,00$, $p<0,01$). Hizmet yılı 11-15 yıl olan (135,46) din görevlileri ile hizmet yılı 21-25 yıl olan (119,52) din görevlileri arasında farklılaşma tespit edilmiştir.

TCRTÖ tüm alt boyutlarında da görevdeki hizmet yılına göre din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları arasında yüksek derecede anlamlı bir farklılık ($p=0,00$, $p<0,01$) tespit edilmiştir. Farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan analizlerde, eşitlikçi cinsiyet rolü alt boyutunda 1-5 yıl (32,04), 6-10 yıl (31,5) ve 11-15 yıl (32,61) hizmeti olanlar ile 21-25 yıl (25,9) hizmeti olanlar arasında; kadın cinsiyet rolü alt boyutunda 11-15 yıl (32,71) hizmeti olanlarla 26 ve üstü yıl (30,08) hizmeti olanlar arasında; evlilikte cinsiyet rolü alt boyutunda da 11-15 yıl (32,71) hizmeti olanlar ile 26 yıl ve üstü (30,08) hizmeti olanlar arasında anlamlı farklılık tespit edilmiştir. Geleneksel cinsiyet rolü alt boyutunda 1-5 yıl (23,46), 11-15 yıl (23,61) hizmeti olanlar ile 21-25 yıl (19,52) hizmeti olanlar arasında; erkek cinsiyet rolü alt boyutunda ise 6-10 yıl (22,62), 11-15 yıl (23) hizmeti olanlar ile 21-25 yıl (19,47) hizmeti olanların tutum puanlarında anlamlı farklılık olduğu görülmüştür.

Yaş arttıkça görevde hizmet yılı arttığı için bu bulgular yaş ve toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki ilişkiyi gösteren bulgularla da örtüşmektedir (bk. Tablo 4). Hizmet yılı arttıkça din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rolleri açısından daha geleneksel tutumlar içinde olduğu söylenebilir.

Alan araştırmaları incelendiğinde bu verilerle benzerlik göstermeyen sonuçların da tespit edildiği görülmektedir. Bekleviç çalışmasında hizmet yılının toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlar arasında anlamlı bir fark oluşturmadığını,⁹¹ Özden ve arkadaşları ise hizmet yılı 11 yıldan fazla olanların daha az hizmet süresi olanlara göre daha eşitlikçi bir tutum gösterdikleri sonucuna ulaşmıştır.⁹²

5. Sonuç

Din toplumun sosyo-kültürel yapısı içindeki önemli unsurlardan biridir. Bireye ve topluma zihniyet kalıpları sunarak neyi nasıl düşüneceğine dair yol gösterir. Her din belli bir toplumsal ve kültürel ortamda doğar ve gelişir. Bu durum din ve toplum arasında güçlü bir etkileşim oluşturur. Bizim toplumumuz da dahil olmak üzere pek çok toplumda din ve kültür o kadar kaynaşmıştır ki dinî ve kültürel olanı birbirinden net bir şekilde ayırmak kolay değildir. Bundan dolayı toplumun kültürel yapısından kaynaklanan kimi ataerkil tutumlar, dinin parçası olarak algılanmakta, bu da dinin toplumsal cinsiyet oluşumuna katkı sağlayan unsurlardan biri olduğunu düşündürmektedir.

Din ve toplumsal cinsiyet ilişkisini ele alan bu çalışmamız din görevlilerinin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarını ortaya koyarak bu ilişkiyi belli bir boyutta açıklamaya çalışmıştır. Çalışmada katılımcıların sosyo-demografik özelliklerine göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarında bir farklılaşma

91 Bekleviç, *Bir Üniversite Hastanesi Araştırma Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği ve Çalışma Yaşamında Toplumsal Cinsiyet Rollerini Algısının Değerlendirilmesi*, 34.

92 Özden - Gölbaşı, "Sağlık Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumlarının Belirlenmesi", 100.

olup olmadığı incelenmiştir. Buna göre saha araştırmalarında elde edilen bulgular şöyledir:

- i) Din görevlilerinin TCRTÖ'nün alt boyutlarından aldıkları puan ortalamaları karşılaştırıldığında en düşük puan ortalamasının 'geleneksel cinsiyet rolü' alt boyutuna, en yüksek puan ortalamasının ise 'evlilikte cinsiyet rolü' ve 'kadın cinsiyet rolü' alt boyutuna ait olduğu görülmüştür. Bu durum din görevlilerinin toplumsal cinsiyet tutumlarının eşitlikçi olmasına rağmen bazı tutumlarda geleneksel eğilimler gösterdiği şeklinde yorumlanabilir.
- ii) Kadın din görevlileri, erkek din görevlilerine göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi bir tutum içindedirler. Bunun nedeni toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde dezavantajlı grubun genellikle kadınlar olmasıdır. Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarda eşitlikçi olmak, bir yandan görüntünün kadınlar lehine dönmesi diğer yandan erkeklerin elinde tuttuğu güç ve otoriteyi kadınla paylaşmak anlamına geldiğinden erkeklerin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarda kadınlardan daha geleneksel tutum içinde olmaları beklenen bir durumdur.
- iii) 51 yaş ve üstü gruptaki din görevlileri, diğer yaş grubundakilere göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha geleneksel bir tutum göstermektedir. Din görevlilerinin yaşları ile toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları arasında negatif bir ilişki vardır. Yaş ilerledikçe daha geleneksel bir tutum sergilenmektedir. Bununla birlikte genç neslin daha eşitlikçi tutumda olması çağın şartlarına daha rahat uyum sağladıklarını da göstermektedir.
- iv) Lisans ve lisansüstü mezunu olan din görevlileri, lise ve ön lisans mezunu olan din görevlilerine göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi bir tutum içindedirler. Din görevlilerinin öğrenim seviyesi ile toplumsal cinsiyet rolleri arasında pozitif bir ilişki vardır. Eğitim seviyesi arttıkça daha eşitlikçi bir tutum sergilenmektedirler. Bu bulgu eğitim-öğretimin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin eşitlikçi tutumların yaygınlaştırılmasında ne kadar önemli olduğunun da göstergesidir.
- v) Din görevlileri, eşlerinin eğitim seviyesi yükseldikçe toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi bir tutum göstermektedir. Bu sonuca göre eşin öğrenim seviyesi de bireylerin hayata bakış açılarını etkileyen faktörlerden biridir.
- vi) Kur'an kursu öğreticisi olarak görev yapan din görevlileri imam-hatip ve müezzin kayımlara göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi bir tutum içindedirler. Din görevlileri içinde imam-hatip ve müezzin kayyımların tamamının erkek; Kur'an kursu öğreticilerinin de büyük çoğunluğunun kadın olduğu düşünüldüğünde aslında burada görev türünden

ziyade cinsiyetin toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumları etkilemede daha belirleyici olduğu düşünülmektedir.

- vii) İl merkezinde görev yapan din görevlileri köyde görev yapanlara göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin daha eşitlikçi bir tutum göstermektedir. Din görevlilerinin yaşadığı yer, onların toplumsal cinsiyet rolleri karşısındaki tutumlarını etkilemektedir. Şehirde yaşayanlar köyde yaşayanlara göre daha eşitlikçi bir tutum göstermektedirler. Şehirde yaşamının sunduğu imkânlar, şehirde çekirdek aile modelinin yaygınlığı, şehirde yaşayanlarda kadının ev dışı ücretli bir işte daha çok çalışıyor olması gibi farklılıklar yaşanan ortamın toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin algıyı etkilediği söylenebilir. Bununla birlikte Kur'an kursu öğreticilerinin büyük çoğunluğunun kadın olması ve şehir merkezinde görev yapmasının, sonucu bu şekilde etkilemiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.
- viii) Din görevlilerinin görevde hizmet yılları arttıkça (özellikle hizmet yılı 15 yılı aşanlarda) toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutum puanlarının azaldığı görülmektedir. Görevde hizmet yılı arttıkça yaş da arttığı için bu bulgular yaş ve toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki ilişkiyi gösteren bulgularla örtüşmektedir. Hizmet yılı arttıkça din görevlilerinin daha geleneksel tutumlar içinde olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak, Çorum İl Müftülüğüne bağlı merkez ve merkez köylerde görev yapan din görevlilerinin yaş, cinsiyet, eğitim durumu, eşin eğitim durumu, görev türü, görev yeri ve hizmet yılı gibi değişkenlere göre toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin tutumlarında farklılıklar tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 249-258.
- Aksel, Hesna Serra. "Feminist Perspektiften Yahudilik: Bir Yeniden İnşa Girişimi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/1 (2021), 139-166.
- Albayrak, H. Şule. "Kadın Olmak & İslam, Gelenek, Modernlik ve Ötesi". İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Amman, Mehmet Tayfun. "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet- Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar-". *Din ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı*, (2011), 13-55.
- Aynur, Hatice Şahin. "İslamî Feminizm ve Feminist Kur'an Okumaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 89-122.
- Bekleviç, Arzum Çelik. *Bir Üniversite Hastanesi Araştırma Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerini Tutum Ölçeği ve Çalışma Yaşamında Toplumsal Cinsiyet Rollerini Algısını Değerlendirilmesi*. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Bhasin, Kamla. *Toplumsal Cinsiyet: Bize Yüklenen Roller*. çev. Kader Ay. İstanbul: Kadav Yayınları, 2003.
- Burr, Vivien. *Gender and Social Psychology*. London and New York: Routledge, 1998.
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası*. çev. Başak Ertür. Metis Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Connell, Robert William. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Çavuş, Abdulaziz. *Anglikan Kilisesine Cevap*. çev. Mehmet Akif Ersoy. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Çoştur, Feyza. "II. Meşrutiyet Aydınlarından Baha Tevfik ve Kadın", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/75 (2020), 435-443.
- Deniz Kandiyoti. "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek İçin Geçmiş Bakış". *Birkaç Arpa Boyu, 21. Yüzyıl'a Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar: Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*. ed. Serpil Sancar. 1/41-61. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Dökmen, Zehra Yaşın. *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019.
- Evrin, Selmin. *Şahsiyet Alanında Rol Sorununa Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Fisher, Mary Pat. *Women in Religion*. New York: Pearson & Longman, 2007.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. İsmail Yılmaz. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.
- Gürhan, Nazife. "Toplumsal Cinsiyet ve Din". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (Kasım 2010), 58-80.

- Johnstone, Ronald L. *Religion on Society: Sociology of Religion*. Prentice Hall, 2006.
- Kenevir, Fatma - Kurt, Şeyda Koçak. "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Din Temalı Tez Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 347-383.
- Keskin, Fatma. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kırbaşoğlu, Hayri. "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 259-270.
- Komisyon. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. İstanbul: MEB, 2000.
- Kurşun, Emel. *Samsun Halk Sağlığı Müdürlüğü'nde Çalışan Personelin Toplumsal Cinsiyet Rol Tutumlarının Belirlenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kuzgun, Yıldız - Sevim, Seher A. "Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/1 (2004), 14-27.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji sözlüğü* çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mernissi, Fatıma. *Peçenin Ötesi*. çev. Mine Küpçü. İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995.
- Okutan, Birsan Banu. *Erillik ve Din: İslamcı Habitus Sorgulanıyor*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Okutan, Birsan Banu. "Akışkan Modern Zamanlarda Kadın ve Din: Yaşama Üslubundan Hayat Tarzına Habitusun Değişimi". *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 229-253.
- Okutan, Birsan Banu. "Din ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Teorik ve Metodolojik İmkânı: Literatürel Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 7-24.
- Önder, Ömer R. vd. "Sağlık Kurumları Yöneticiliği Bölümü Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları". *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 2 (2013), 55-78.
- Özden, Serpil - Gölbaşı, Zehra. "Sağlık Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumlarının Belirlenmesi". *KOU Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/3 (2018), 95-100.
- Öztürk, Emine. *Türkiye'de Aile İçi Şiddet Kadın Sığınma Evleri ve Din*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Saygılıgil, Feryal. *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010.
- Scott, Joan W. "Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi". çev. Derya Demirler - Fahriye Dinçer. *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* 12 (2010), 112-138.
- Şeriati, Ali. *Kadın (Fatıma Fatımadır)*. çev. Esra Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Tam, Gülşah. *Diyanet Çalışanlarının Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tekin, Mustafa. *Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003.
- Terzioğlu, Hülya. "Toplumsal Cinsiyet Anlayışına Katkısı Bağlamında Dini Söylemin Etkisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 541-558.

- Toker, İhsan. "Dinler Ataerkil Yapılar Mıdır? Bir Çifte İmkânlılık Konusu Olarak Din ve Kadın". *Eski Yeni* 12 (2009), 15-21.
- Toker, İhsan. "Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2009), 142-165.
- Toker, İhsan. "Toplumsal Cinsiyet ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu. 607-623. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Toker, İhsan. *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din -Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı-*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Tunç, Harun. *Toplumsal Değişim Sürecinde Din ve Toplumsal Cinsiyet*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Uysal, Veysel. "Günümüz Türk Toplumunda Dinsellik ve Kadın/Erkek Aleyhtarı Tutumlar". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2001), 81-114.
- Ünalın, Eda. *Türkiye'deki Üniversite Kütüphanelerinde Çalışan Kütüphanecilerin Toplumsal Cinsiyet Algısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ünalın Turan, Sümeyra , Bilgin, Vejdi. "Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 459-493 .
- Vedud Muhsin, Amine. *Kur'an ve Kadın*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- World Health Organisation (WHO). "Gender and Health". *Technical Paper*.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 65-115.
- Yapıcı, Asım. *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Zengin, Ayşe Çağrı. *Dindarlık ve Toplumsal Cinsiyet Ayrımcılığı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Zeyneloğlu, Simge. *Ankara'da Hemşirelik Öğrenimi Gören Üniversite Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Bir Âlimin Tefsir Notları: Bulkînî'nin Ta'lik'i Commentary Notes of a Scholar: Bulkînî's Ta'lik

Harun SAVUT

Doç. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Zonguldak, Turkey
harun.savut@gmail.com
orcid.org/0000-0003-2058-9257

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 14 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 11 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 491-516

Atıf / Cite as

Savut, Harun. "Bir Âlimin Tefsir Notları: Bulkînî'nin Ta'lik'i". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 491-516.

Doi: 10.33460/beuifd.1009886

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilmez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Makalede Süleymaniye kütüphanesinde 297.2 tasnif, 91 yeni kayıt numarası ile *Tefsiru'l-Bulkînî* adıyla kaydedilmiş elyazması tefsir konu edilmiştir. Müellif nüshası olduğu anlaşılan yazmanın dibâcesinde, eserin Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekr el-Bulkînî (887/1482) tarafından telif edildiği yazılmıştır. Bununla birlikte dibâceye düşülen tarih ve müellif ismi kaynaklarda verilen bilgiler ile uyuşmamaktadır. Bu durum müellifin ismini tartışmaya açmaktadır. Müellif eserini ta'lik olarak nitelemiştir. Fakat o bu nitelemeyi günümüzdeki kavramsal çerçevesinin dışında bir anlamda kullanmıştır. Onun tefsiri için ta'lik ifadesini kullanması eserin telif amacına da ışık tutmaktadır. Bulkînîler Memlûkler döneminde yaşamış ve pek çok alim yetiştirmiş bir ailedir. Makalede Bulkînî ailesine mensup müellifin hayatının aydınlatılmasının yanı sıra bu ailenin tefsir ilmine katkısının anlaşılmasına yardımcı olmak da hedeflenmektedir. Ayrıca araştırmada eserin kaynakları ve bunların tefsir tarihi açısından önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece dönemin müfessirlerin nezdinde hangi tefsirlerin öne çıktığının ve daha çok kimlerden etkilendiğinin netleşmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Tarihi, El Yazması, Bulkini, Talik

Abstract: In this paper, *al-Tafsir al-Bulkini*, the manuscript recorded in the Süleymaniye library with 297.2 classification, 91 new registration number is examined. The foreword of the manuscript, which appears to be the author's own copy, stated that the work was written by Mohammed b. Ahmed b. Abu Bakr al-Bulkini (ö. 887/1482). However, the date and the author's name in the preface do not match the information given in the sources. This situation opens the name of the author to debate. The author described his work as a *ta'lik* but he used this characterization in a sense outside of its current conceptual framework. The use of the expression *ta'lik* for his interpretation also sheds light on the copyright purpose of the work. The Bulkinis are a family lived in the Mamluk period and raised many scholars. In this article, besides explaining the life of the author, who is also a member of the Bulkini family, it is additionally aimed to highlight the contribution of this family to the science of *tafsir*. Furthermore, this research aims to determine the sources of the work and their importance in terms of the history of *tafsir*. In doing so, this paper intends to clarify which *tafsirs* stand out in the eyes of the commentators of the period, and whom the commentators of the period were mostly influenced by.

Keywords: *Tafsir, History of Tafsir, Manuscript, Bulkini, Ta'lik*

Giriş

Ta'lik/ta'lika kelimesi kavramsal olarak ele alındığında; bir eserde yer alan ifade ve görüşlere yönelik ilave, tashih, eleştiri ve açıklamalarda bulunma amacıyla sayfaların kenarlarına, altlarına veya satır aralarına yazılan notlar anlamına gelmektedir. Açıklama gayesiyle yazılan ta'likler, bir eserin anlaşılmayan kısımlarını beyânı amaçladığı gibi, söz konusu eserlerde ele alınan meseleyi daha teferruatlı bir şekilde izâhı da hedeflemiştirler.¹ Literatür incelendiğinde ta'lik kelimesi günümüzdeki kavramsal çerçevenin dışında da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin medrese hocalarının öğrencilerine anlattıkları dersler için oluşturdukları notlar² ve öğrencilerin üstatlarının derslerinden derledikleri notlar için de ta'lik ifadesi kullanılmıştır.³ Süleymaniye kütüphanesi kataloğunda *Tefsiru'l-Bulkini* adıyla kayıtlı elyazması ta'lik tefsir de kavramsal çerçevede değerlendirilemeyecek bir eserdir. Eserin araştırma konusu edilmesi ta'lik ifadesinin kavramsal çerçevesinin netleşmesine katkı sağlayacaktır.

1 Sedat Şensoy, "Ta'likât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2010), 39/509. Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Haşiyesi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 43. Bir metindeki kapalılıkları açıklamak, eksikleri tamamlayıp yapılan hatalara işaret etmek, metindeki örnekleri çoğaltma gayesi ile yazılan kitaplar için şerh ismi kullanılmış; bu şekilde yazılan şerhler üzerinde yapılan açıklama, tenkit ve ilave türündeki notlara da haşiye ismi verilmiştir. Ta'lik/ta'lika ise haşiye üzerine yazılan notlar için kullanılmıştır. El yazması veya basılı eserlerde ta'lika kapsamındaki notlar, haşiyelerde yer alan açıklamalara benzer bir şekilde, genellikle sayfa kenarlarına yazılmışlardır. Satır aralarına kaydedilen notlara da haşiye dendiği gibi zaman zaman ta'lika ismi de verilmiştir. Haşiye ve talika türü eserleri birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Aralarındaki benzerliklerden dolayı sık sık birbiri ile karıştırılmışlardır. Mehmet Çiçek, Murat Sula, "Muhammed b. Muhammed Rodosîzâde ve "Ta'likâtun Alâ Tefsiri Kavlihi Teâla ve 'Yekfurüne Bimâ Verâehu ve Huve'l-Hakk'" Adlı Risalesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2012), 414.

2 Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâu'z-zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1994), 1/73.

3 George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı* (İstanbul: Klasik, 2015), 182-183.

Yazma eserlerin kataloglara geçirilmesi sırasında bazı yanlışlıkların yapılması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Eserin yazarından farklı bir müellife nispet edilmesi, eserin isminin yanlış kaydedilmesi, isim benzerliği sebebiyle müelliflerin veya eserlerin yanlış kaydı⁴ gibi sorunlar gözlemlenen yanlışlıklardan bazılarıdır. Bunların yanı sıra bazen el yazmalarında müellifin ismi ve eserin yazım tarihi hakkında verilen bilgiler tabakât türü eserlerdeki bilgiler veya tarihi verilerle uyuşmamaktadır. Benzer bir durum inceleme konusu ettiğimiz *Tefsîru'l-Bulkînî* adıyla kayıtlı yazma için de söz konusudur. Bu eserin dibâcesinde yazılan bilgilerin kaynaklarla uyuşmaması sebebiyle yazma tefsir literatürü alanında yapılan araştırmalarda eserin müellifinin hayatı hakkında tatmin edici bilgiye ulaşılamamıştır.⁵ Bulkînîler Memlûkler döneminde yaşamış ve pek çok âlim yetiştirmiş bir ailedir. Bulkînî ailesine mensup müellifin hayatının aydınlatılması bu ailenin tefsir ilmine katkısının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Ayrıca yapılacak araştırma eserin kaynaklarının tespitini sağlayacak, bu ise dönemin müfessirlerin nezdinde hangi tefsirlerin öne çıktığını ve daha çok kimlerden etkilendiğinin netleşmesi açısından önem arz etmektedir.

1. Tefsirin İsmi

Süleymaniye kütüphanesinde; 297.2 tasnif, 91 kayıt numarası ile Siracuddin Ömer b. Raslan el-Bulkini adına *Tefsîru'l-Bulkînî* şeklinde kaydedilmiş⁶ yazma iki bölümden oluşan tek cilttir ve 413 varaktan müteşekkildir. Eser müellif nüshasıdır. Araştırmalarımızda eserin başka nüshasına rastlanmamıştır.

El yazması nüshanın en üst kısmında, metnin dışında eserin hattından farklı bir hat ile *تفسير تعليق بخط مؤلفه العلامة البلقيني عليه الرحمة* "Tefsîrun ta'likun bi hattı müellifi el-allâme el-Bulkînî aleyhirrahme" "Rahmet üzerine olsun müellifi allâme el-Bulkînî'nin hattı ile yazılmış ta'lik tefsir" ifadesi yazılmıştır. Eserin dibâce kısmının en üstünde metnin dışında yine farklı bir hat ile *كتاب تفسير تعليق "Tefsîru ta'lik kitabı"* kaydı düşülmüştür. Müellif tarafından yazılan dibâce kısmında ise *هذا تعليق مبارك* ifadesi yer almaktadır.⁷ Eserin mukaddimesinde müellif hamdele salvelenin ardından Kur'an ve tefsir hakkında kısa ve öz genel bilgiler vererek kitabına giriş yapmıştır. Bu malumatın ardından müellif eseri için kullandığı *Ta'likun mübârukun* ifadesini şöyle genişletmiştir: *وبعد فهذا تعليق مبارك في تفسير القرآن العظيم في آيات متفرقة و مواضع مختلفة جمعتة من كتب التفسير المشهورة* "ve sonrasında, bu *Ta'likun mübârekun fi tefsîr'l-Kurâni'l-azîm fi âyâtin müteferrikatin ve mevâdia muhtelifetin*'dir (Kur'an-

4 Faysal Arpağuş, "Murad Molla Kütüphanesi Numara 83'te Kayıtlı "Tefsîr-i Hârizmî'nin Aidiyet Sorunu", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2016), 102.

5 Süleyman Mollabrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 337.

6 Verdiğimiz kayıt numarası elyazması eserin üzerindeki kayıtlı numara olmakla birlikte eser interaktif ortamda 297.2 kayıt numarası ile görünmesine rağmen eserin üzerindeki numara 297.1 şeklindedir. bk. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı (ktp.isam), "Aranan: Bulkini", (Erişim Tarihi 1 Eylül 2021). Krş. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî, *Ta'likun mübârek fi tefsîr'l-Kurâni'l-azîm* (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 91), 1b.

7 Bulkînî, *Ta'likun mübârek*, 1b.

Azim'in müteferrik ayetlerin ve muhtelif konuların tefsirinde mübarek nottur). Onu meşhur tefsirlerden cemettim/topladım."⁸ Müellif kitabın birinci kısmının sonunda *وافق الفراغ من تعليق النصف الاول من التفسير المذكورة* "zikredilen tefsirlerden talikin/notun ilk kısmı tamamlandı"⁹ ifadesini kullanmıştır.

Müellifin yukarıda yazdığı ifadelerin isimden çok kitabın vasfını ortaya koymaya dönük açıklamalar olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte müellif el yazması eserin hiçbir yerinde kitabı için "onuolarak isimlendirdim" benzeri bir ifade kullanmamıştır. Yani müellif, kendisini kitabın yazarı/kâtibi, müellifi ve toplayanı olarak nitelemiş olmasına rağmen eser için özel bir isim belirlememiştir. Bu durum eserin müstakil bir eserden çok tefsirlerden yapılan derleme olduğu düşüncesini vermektedir. Buna rağmen müellifin tavsifine bağlı kalarak eserin ismini *Ta'likun mubârekun fi tefsîr'l-Kurâni'l-azîm* veya kısaca *Ta'likâtı mubârek* olarak belirlemek mümkün olmakla birlikte eseri *Bulkînî'nin Talikatı* şeklinde vasfedecek herhangi bir isim kullanmak da yerindedir. Fakat *Ta'likun mubârek* şeklindeki bir isimlendirme müellifin kullanımına daha uygun düşeceğinden biz de eser için *Ta'likun mubârek* ismini kullanmayı tercih ediyoruz.

2. Müellifin Kimliği/Tespiti

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi yazmanın üzerine eklenen "Tefsîrun ta'likun bi hattı müellifihi el-allâme el-Bulkînî aleyhirrahme" ifadesinden eserin Bulkînî ailesinin en meşhur alimi olan Allame Ömer b. Raslân el-Bulkînî'ye aidiyeti zehabına kapılmak mümkündür. Fakat yazmanın dibace kısmında eserin müellifinin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî olduğu bizzat müellifi tarafından kaydedilmiştir.¹⁰ Tek cilt olan eser iki bölüm halinde yazılmıştır. Kehf suresinin sonuna kadar olan birinci bölüm 3 Şevval 788/1386 yılında tamamlanmış,¹¹ Nas suresinin sonuna kadar olan ikinci bölümün yazımı ise 5 Cumâdîlülâ 789/1387 Cuma günü bitirilmiştir.¹² Elyazması tefsir müellif nüshası olması ve eserde müellifin ismini Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr olarak kaydetmesi sebebiyle eserin müellifi olarak Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî öne çıkmaktadır. Fakat yukarıda da işaret ettiğimiz üzere esere düşülen tarihlerle müellif olarak kayıtlı olan şahıs hakkında kaynaklardaki bildiler arasında uyumsuzluk söz konusudur. Müellifin tespitine katkı sağlaması gayesi ile Muhammed b. Ahmed hakkında tabakat kitaplarında yer alan malumatı vermek yerinde olacaktır.

2.1. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr

Tabakat türü eserler incelendiğinde Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî ile ilgili kısıtlı bilgiye ulaşılmaktadır. Muhammed b. Ahmed b. Ebî

8 Bulkînî, *Ta'likun mubârek*, 2b.

9 Bulkînî, *Ta'likun mubârek*, 221a.

10 Bulkînî, *Ta'likun mubârek*, 1b

11 Bulkînî, *Ta'likun mubârek*, 221a

12 Bulkînî, *Ta'likun mubârek*, 413b

Bekr hakkında en geniş bilgiyi Sehâvî vermektedir. Sehâvî'nin beyanına göre Evhaduddîn Ebu'l-Hayr veya Ebu'l-Feth b. eş-Şihâbu'l-Bulkînî olarak da künyelenen Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî'nin şöhret bulduğu lakabı İbn 'Uceymî'dir.¹³

Muhammed, dönemin en önemli alimlerinden Ömer b. Raslân el-Bulkînî'nin kardeşi Ebu Bekr'in torunudur. Babası Ahmed b. Ebî Bekr b. Raslân, el-Bulkînî unvanı yerine daha çok el-'Uceymî olarak bilinmektedir. Ona bu lakabın verilmesine Ahmed b. Ebî Bekr'in dilindeki peltekliliğin sebep olduğu düşünülmektedir. Babasının el-'Uceymî lakabıyla bilinmesine bağlı olarak Muhammed ve oğlu Bedruddîn Muhammed de İbnu'l-'Uceymî olarak anılmışlardır.¹⁴

Sehâvî'nin bildirdiğine göre Muhammed, hicri 823 yılı Şevval ayının on sekizinde Kahire'nin kuzeyinde yer alan Maḥalle şehrinde dünyaya geldi. İlk eğitimini burada aldıktan sonra ülkenin başkenti ve ilimin merkezi konumundaki Kahire'ye gitti. Dönemin eğitim geleneğine uygun olarak aldığı temel eğitimi sırasında önce Kur'an'ı hıfzetti, sonra; nahivde *Elfiyye*, furû-ı fıkıh *el-Minhâc ve el-'Umde* başta olmak üzere birçok eseri ezberleyip üstatlarına arz etti. O, Zeynuddîn ez-Zerkeşi, Muhibbuddîn Ahmed b. Nasrillâh (844/1440), İbn Hacer el-Askalânî gibi dönemin meşhur muhaddislerinden hadis dinledi. Pek çok alimden icazet aldı. Kahire'de amcazadesi Alemuddîn el-Bulkînî, Veliyyuddîn b. Kutb, Muhammed b. Ahmed eş-Şenişi (873/1468), Kayyâtî, Şerefuddîn es-Sübkî'den dersler okudu. Özellikle fıkıh, ferâiz ve Arap dili alanlarında maharet kazandı. Hadis alanında öğrenciler yetiştirdi, çeşitli medreselerde dersler okuttu. Önce Maḥalle'nin kadılığı görevinde babasına yardımcısı olarak atandı. Babasının vefatından sonra ise Maḥalle kadılığına tayin edildi. Birkaç kez kısa süreli olarak bu görevden azledildiyse de ölümüne kadar Maḥalle kadılığını sürdürdü. Muhammed b. Ahmed bir dönem de İskenderiye kadılığına atanmıştır ama onun bu görevi uzun sürmemiştir. Sehâvî, kadılık görevinden azli sırasında Muhammed b. Ahmed'in bir müddet Kahire'de ikamet ettiğini, burada vaktinin çoğunu Kur'an kıraatiyle geçirdiğini, bu sebeple de ahir ömrünün öncesinden daha iyi olduğunu söylemiştir. Muhammed b. Ahmed, 19 Ramazan 887 de Cuma günü Maḥalle'de vefat etmiştir.¹⁵ Muhammed b. Ahmed hakkında tarih ve tabakat kitaplarından edinebildiğimiz bilgi ancak bunlarla sınırlıdır.

Muhammed b. Ahmed'in hayatının yazıldığı eserlerde, onun herhangi bir alanda kitap yazdığı bilgisine yer verilmemiş, Tabakatü'l-müfessirin türü eserlerin hiç birisinde de Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî isminden bahsedilmemiştir. Buna ek olarak yukarıda eserin müellifinin her iki bölüm için eserine tarih düştüğü bilgisini vermiştik. Müellifin eserine yazdığı tarihler dikkate alın-

13 Muhammed b. Abdîrrahman es-Sehâvî, *ed-Davû'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Daru mektebeti'l-hayat, ts.), 6/296-297.

14 Sehâvî, *ed-Davû'l-lâmi'*, 11/214-215.

15 Sehâvî, *ed-Davû'l-lâmi'*, 6/ 296-297.

diğında yukarıda hayatı hakkında bilgi verdiğimiz Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî ile tefsirin yazarının aynı kişi olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Zira biyografisini yazdığımız Muhammed b. Ahmed tefsirin tamamlandığı tarihten 34 yıl sonra dünyaya gelmiştir.¹⁶ Eserin telif tarihi ile müellif olarak bilinen ismin doğum tarihindeki uyumsuzluk; eserin yazıldığı tarihte hayatta olan Bulkînî ailesine mensup başka bir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr'in varlığını gündeme getirmektedir. Bir diğer ihtimale göre ise *Ta'likun mubârek* Bulkînî ailesine mensup başka bir alim tarafından yazılmış olabilir.

Bu durumda *Ta'likun mubârek*'in kaleme alındığı tarihte Bulkînî ailesinden, özellikle Ebû Bekr el-Bulkînî (773/1372) ve onun neslinden hayatta olan alimlerin kimliklerinin bilinmesi eserin müellifini tespiti katkı sağlayacaktır.

2.2. Ebu Bekr b. Raslan el-Bulkînî ve Çocukları

Sehavî Bulkînî unvanının Raslan b. Nasîr'in üç oğlu ve onların çocukları için kullanıldığını kaydeder.¹⁷ Bu üç oğul Siracuddîn Ömer, Nasiruddîn Muhammed ve Ebû Bekr'dir. Bulkînî ailesi Siracuddîn Ömer b. Raslân (805/1403) ile şöhret bulmuştur. Bununla birlikte Ömer b. Raslân'ın kardeşi Ebû Bekr'in çocukları da devlet yönetiminde önemli görevler üstlenmiş dönemin önemli alimleri arasında gösterilmişlerdir. İbn Hacer el-Askalânî *İnbâulğumr*'un birinci cildinde Ebû Bekr'i "Şeyhimiz Sirâcuddîn'in kardeşidir" diyerek özel bir nitelemeyle Sirâcuddîn Ömer b. Raslân'ın kardeşi olarak takdim etmiştir.

İbn Hacer'in naklettiğine göre Ebû Bekr'in kendinden birkaç yaş küçük bir kardeşi Kahire'de bulunuyordu. Ebû Bekr ara sıra bu kardeşini ziyaret ederdi. Ebû Bekr'in oğlu Cafer'i evlendirmek için Kahire'ye geldiği sene, bu kardeşi hastalanarak vefat etmişti.¹⁸ Kardeşinin genç yaşta ve gurbette bir hastalık sebebiyle vefatı Ebû Bekr'i öylesine derinden etkilemişti ki o, bu beklenmedik vefatın ardından sık sık "Ebû Bekr gitti Ömer de gider" diyerek kederini dile getirirdi. Kardeşine üzül-düğü kederli günlerinde duyduğu bir söz onda, hayatın kısa ve geçici, faydalı/yararlı işlerin ise kalıcı olduğu düşüncesini pekiştirdi. Ebû Bekr bundan sonra en faydalı işin ilim olduğuna karar vermiş, kardeşinden sonraki 32 yıllık hayatını oğullarının eğitimine adanmış ve onları seçkin birer âlim olarak yetiştirmiştir. İbn Hacer, Ebû Bekr'in oğullarından dönemin meşhur alimleri arasında gösterilen dördünün ismini "onlardan birisi de ... dır" diyerek zikretmiştir. İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre söz konusu alim çocukların en büyüğü Ebu'l-Feth Bahâuddîn

16 Bu sebepten dolayı olsa gerek *Yazma Tefsir Literatürü* isimli kitapta Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî hakkında bilgi bulunamadığı kaydedilmiştir. bk. Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 337.

17 Sehavî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 11/192.

18 Ebû Bekr'in oğlu Cafer evlenme çağında olduğuna, Bahâuddîn Raslân ise Cafer'den daha büyük olduğuna göre Ebû Bekr'in Ömer b. Raslân'ın ağabeyi olduğunu anlaşılmaktadır. Zira kardeşlerinin vefatı sırasında Ömer b. Raslân 17 yaşlarındadır. Bu sırada ise Ebû Bekr'in evlilik çağında en az iki çocuğu vardır.

Raslân b. Ebî Bekr'dir (803/1400).¹⁹ O birçok ilim alanında maharet kazanmıştı, bu sebeple de dönemin fakihleri arasında gösterilmişti.²⁰ Bir diğer kardeş ise Semnud²¹ başta olmak üzere Mısır'ın birçok beldesinde kadılık yapan Cafer b. Ebî Bekr'dir (803/1400'den sonra).²² Üçüncü kardeş Nasıruddîn Muhammed b. Ebî Bekr (803/1400'den sonra) fetva makamında, mahkeme üyeliği yapmış bir fakih-tir.²³ Ebu Bekr'in oğullarından en küçüğü el-'Uceymî olarak da bilinen Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekr'dir (844/1440). O İslami ilimlerin pek çok alanında iyi yetişmiş, fıkihta temayüz etmiş, özellikle ferâiz konusunda derinleşmiştir. Şafîî mezhebinin feraiz alanındaki görüşlerini içeren bir kitap kaleme almıştır. Zekasının kuvveti onun deha seviyesinde bir alim olarak bilinmesini sağlamıştır. O, el-Maḥalletu'l-Kubrâ kadılığı görevini 28 yıl sürdürmüştür. Ebû Bekr'in bu en küçük oğlu, yukarıda hayatı hakkında bilgi verdiğimiz Muhammed'in babasıdır.²⁴

İbn Hacer'in *İnbâu'l-ğumr*'da Ahmed b. Ebî Bekr'den bahsettiği bir diğer yer ise 844/1440 yılı olaylarıdır. Burada onu beş kardeşin en küçüğü olarak takdim etmiştir. Kardeşlerin en büyüğü Ebu'l-Feth Bahâuddîn Raslân'dır. O en küçük kardeş Ahmed'ten kırk küsur yıl önce vefat etmiştir. İbn Hacer bu malumatı yukarıda hayatı hakkında bilgi verdiğimiz Ahmed b. Ebî Bekr'in oğlu Evhaduddîn Muhammed'din ağzından nakletmiştir.²⁵ Buna göre İbn Hacer araştırma konusu ettiğimiz *Ta'likun mubârek*'in müellifi olarak görünen Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr ile görüşmüş ve ondan bilgiler almıştır. Halbuki İbn Hacer daha önce Ebu Bekr'in oğullarını dört kardeş olarak sunmuş, beşinci kardeşten bahsetmemiştir. İbn Hacer'in bilgi vermediği kardeş hakkında dönemin tarihini ve alimlerini yazan diğer kaynaklarda da herhangi bir malumata ulaşmak mümkün olamamıştır. İbn Hacer'in Ahmed hakkında verdiği bilgiler Ebû Bekr'in kendinden önce vefat eden Ahmed isminde başka bir oğlunun ve bu oğlundan Muhammed adında bir torunun olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.²⁶ Fakat İbn Hacer'in naklettiği bilgiyi

19 İbn Hacer Ebu'l-Feth Bahâuddîn Raslân b. Ebî Bekr'in kardeşlerinden daha önce vefat ettiğini kaydetmiştir. Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşi (Mısır: el-Meclisu'l-alâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1389/1969), 1/24.

20 Hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed İbn Kadî Şuhbe, *Tabakâtu's-şafîiyye*, thk. Hafız Abdülalîm Han (Beyrut: Alemu'l-kutub, 1407), 4/24-25; Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh el-Gazzî, *Behcetun-nâzirin ilâ terâcimi'l-müteehirin mine's-şafîiyyeti'l-bariin* (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 2000) 176.

21 Nil'in Dimyat'a dökülen kolu üzerinde kurulmuş, el-Maḥalletu'l-Kubrâ'nın 5 km doğusunda bir şehirdir. Tarihi antik çağlara kadar uzanır.

22 Sehâvî, *eḡ-Davu'l-lâmi*, 3/70.

23 Sehâvî, *eḡ-Davu'l-lâmi*, 7/167-168.

24 Ebu Bekr b. Raslân hakkında bilgi için bk. İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr*, 1/24; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezrâtü'z-zehab fi ahbari men zehab*, thk. Mahmud Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 8/390.

25 İbn Hacer'in verdiği bilgiye göre Ebu Bekr'in beş çocuğu vardır. Bk. İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr*, 4/163-164.

26 Vefat eden çocuğun isminin daha sonra doğan çocuğa verilmesi İslam toplumunda sıkça görülürdü. Bu, dönemin ilmiye sınıfı arasında da vuku bulan bir durumdur. Benzer bir durum dönemin en önemli müfessirlerinden İsmail b. Ömer b. Kesir için söz konusudur. Babası ilk doğan oğluna İsmail ismini koymuştu. Ömer b. Kesir oğlu İsmail'i ilim tahsili için Şamiyetü'l-Berraniyye Medresesi'ne yatılı olarak yerleştirmişti. İsmail medresenin damından düşmüş ve birkaç gün sonra vefat etmişti. Baba Ömer b. Kesir bu durumdan çok müteessir olmuş, hüznünü şiirlere yansıtmış ve oğlu için merisiyeler yazmıştı. O, belki de çocuk denemek yaşta kaybettiği oğluna duyduğu hasreti dindirmek amacıyla son doğan oğluna da ilk çocuğunun ismini vermişti. Bk. İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (b.y: Dâru'l-fikr, 1407/1986), 14/31-32.

Muhammed b. Ahmed'den alması, Ahmed'in kırk yaş büyük abisinin kardeşlerin ilk vefat edeni olduğu, onun da 773/1372 yılında vefat eden babasından otuz yıl sonra 803/1400 yılında öldüğü²⁷ bilgisi söz konusu ihtimali ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca böyle bir ihtimali destekleyecek herhangi bir veri de bulunmamaktadır. Bu durum beşinci kardeşin kız olduğunu düşündürmektedir. Yani *Ta'likun mubârek*'in yazıldığı 789/1387 yılında Ebû Bekr'in Ahmed isminde 22 yaşında bir oğlu olmasına rağmen Muhammed isminde bir torunu henüz dünyaya gelmemiştir.

Yukarıda verilenler ışığında değerlendirildiğinde kitabın yazarının isminin Muhammed b. Ahmed yerine Muhammed Ahmed şeklinde okunabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Eserin dibace kısmında Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr şeklinde okuduğumuz müellifin ismindeki "bin" kelimesini remz eden harfi, Muhammed isminin "b" harfi şeklinde algılamak da mümkündür.²⁸ Bu durumda Muhammed isminin Ahmed b. Ebî Bekr'in ikinci ismi olduğu ve kitabın Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkîni tarafından yazıldığı söylenebilir.



Resim 1

27 İbn Hacer Ebu'l-Feth Bahâuddîn Raslân b. Ebî Bekr'in kardeşlerinden daha önce vefat ettiğini kaydetmiştir. İbn Hacer, *İnbâ'u'l-ğumr*, 1. 24.

28 Bulkîni, *Ta'likun mubârek*, 1b.

Bununla birlikte Suudi Arabistan'da İmam Muhammed b. Suud Üniversitesinde *Ta'likun Mubârek* üzerine iki doktora tezi yapılmış, bu tezlerin her ikisinde de Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî eserin müellifi olarak takdim edilmiştir.²⁹ Bu tezlerde müellifin isminin Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî şeklinde okunduğu anlaşılmaktadır. Ahmed b. Ebî Bekr *Ta'likun Mubârek* yazıldığı yıllarda genç bir alimdir. Muhammed ismi ikinci isim şeklinde dikkate alındığında Bulkînî ailesi içinde söz konusu tefsiri yazabilecek en kuvvetli aday o görüldüğü için bahsi geçen tezlerde *Ta'likun Mubârek* ona nispet edilmiş olmalı. Bu durumda müellif adaylarından birisi belki de en kuvvetlisi olduğu düşünülerek Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî'nin hayatı hakkında bilgi vermeyi uygun buluyoruz.

2.3. Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. Raslân el-Bulkînî el-Mahallî

Es-Sehavî, Ahmed b. Ebî Bekr'i tanıtırken aile fertlerinden meşhur olanlarla birlikte takdim eder. Onun Sirâcuddîn el-Bulkînî'nin kardeşinin oğlu, Bahâuddîn Ebu'l-Feth Raslân b. Ebî Berk, Ca'fer b. Ebî Berk, Nâsiruddîn Muhammed b. Ebî Berk'in kardeşi Evhaduddîn Muhammed'in babası olduğunu özellikle vurgular. Böylece tüm ailenin ilmi yönüne dikkatleri çeker. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekr, el-'Uceymî lakabıyla da anılmıştır.³⁰

Kendisini çocuklarını iyi yetiştirmeye adanmış ilim aşığı Ebu Bekr'in en küçük oğludur.³¹ 767 yılında Bulkîne'de doğmuştur.³² Henüz beş yaşındayken babası Ebu Bekr vefat etmiştir. Bu vefatın ardından annesi ve aile Bulkîne'den beş kilometre batıda yer alan el-Mahalletü'l-Kübrâ'ya taşınmıştır. O, ilk eğitimine el-Mahalle'de başlamış ve Kur'an'ı burada ezberlemiştir. Bulkînî ailesinin birçok ferdi daha önce Kahire'ye yerleşmişti. Ahmed'de eğitimine devam etmek için Kahire'ye amcası Sirâcuddîn Ömer b. Raslân el-Bulkînî'nin yanına gitmiştir. Burada Sirâcuddîn el-Bulkînî'den ve büyük abisi Ebu'l-Feth Bahauddîn Raslân b. Ebî Bekr'den (803/1400) çeşitli ilimleri okudu. Maliki fakihî Serhân b. Abdillâh'dan (792/1390) ve dönemin Sibeveyh'i olarak bilinen nahiv alimi Muhibbuddîn

29 Bu tezlerden birincisi Bedriye b. Said Vâdî tarafından yapılmıştır. Tez kitabın başından İsra suresinin sonuna kadar olan birinci kısmının tahkik ve incelemesini konu edinmiştir. bk. King Fahad National Library (KNFL), "*Ta'likun mubârek*" (Erişim 25Ağustos 2021). İkincisi tez Bender b. Selim eş-Şirârî tarafından hazırlanmış ve tefsirin İsra Suresi'nin başında Nas Suresinin sonuna kadar olan ikinci kısmının tahkik ve incelemesini konu edinmiştir. Bu ikinci tezin savunmasında tefsirin müellifinin isminin Ahmed el-Bulkînî olduğu vurgulanmıştır. Savunmanın 17.15-17.21 dakikaları arasında ise tefsirin dibace kısmındaki isim Muhammed Ahmed el-Bulkînî b. Ebî Bekr olarak zikredilmiştir. bk. Memleketu'l-arabiyyetu's-Suudiyye vizaratu't-ta'limi'l-alemi' camiatiu'l-imâm Muhammed b. Suud el-İslâmî, "Münakaşatu duktura tahkik tefsir: Ta'likun mubârekün fi tefsiri'l-Kurân li'l-kadî Bulkînî", *youtube*, Yayın Tarihi 25 Ağustos 2021. 00:17:15-00:17:21.

30 Sehavî bu kelimenin yanlış okunabileceği ihtimalinden hareketle "Aynın dammi ile tasğir sıygasında" okunduğunu özellikle vurgular. bk. Sehavî, *ed-Davu'l-lâmi*, 1/253. Sehavî dikkat çekmekte haklıdır. Zira bazı tabakat yazarları العجمي olan lakabi العجمي şeklinde yazmışlardır. krş. Abdulbasit b. Halil b. Şâhin el-Malatî, *Neylu'l-emel fi zeyli'd-duvel*, thk. Ömer Abdisselâm Tedmurî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1422/2002), 5/123.

31 İbn Hacer'in *İnbâu'l-ğumr*'da verdiği bilgilere göre Ebû Bekr'in beş çocuğu vardır. Ahmed beş çocuğun en küçüğüdür. (İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr*, 4/163-164.) Bunların dördünün isimleri tabakat kitaplarında zikredilmektedir. Bundan dört kardeşin de ilim ile iştiğal ettikleri anlaşılmaktadır.

32 El-Malatî Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekr'in doğum tarihini 777/1375 olarak vermiştir. Diğer kaynaklar bu tarihi desteklememektedir. Bu karşılıklı bir sehivden kaynaklanmış olmalıdır. Krş. el-Malatî, *Neylu'l-emel*, 5/123.

Muhammed b. Abdillâh b. Yusuf b. Hişâm'dan (799/1397) nahiv okudu. Dönemin Şafii fakihlerinden İbrahim b. Musa el-Ebnâsî'nin (802/1399), Nasiruddin Muhammed b. Abdiddâim b. Selâme İbn Meylak'ın (797/1394) ve Bedruddîn Ahmed b. Ömer et-Tunbuzî'nin (809/1406) derslerine devam etti. Kahire'ye geldiğinde sarayın en önemli kurrallarından olan Şihâbuddîn Ahmed b. Huseyn el-Ezraî'den (851/1447) bir müddet kıraat eğitimi aldı. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî eğitim sürecinde Sirâcuddîn Ömer b. Ali İbnu'l-Mulakkın (804/1401) başta olmak üzere Kahire'nin pek çok muhaddisinden de hadis dinledi. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bulkînî Kahire'deki eğitimi sırasında *el-'Umde'*yi, Râfi'î'nin *el-Muharre fi furui'-ş-şafi'iyye'*sini, İbn Malik'in *Elfiyye'*sinin tamamını, Minhâc'ın ise bir kısmını ezberledi. O, fıkıh ve usulü hakkında amcası Sirâcuddîn Ömer b. Raslân el-Bulkînî ve büyük abisi Ebu'l-Feth Bahauddîn Raslân b. Ebî Bekr ile müzakereler yaptı. Ailenin fakihleri ile müzakereler onun fıkıh formasyonunu geliştirdi ve fıkıh alanında derinleşerek akranları arasında temayüz etmesine katkı sağladı.³³

784 yılında tekrar el-Mahalle'ye döndü. Dönemin el-Mahalle kadısından fıkıh okudu. Daha sonra kadı İzzuddîn Abdulazîz b. Süleym'in yardımcılığına atandı. Bu görevin ardından Kahire'deki amcasının oğlu Kadılkudat Celaluddîn el-Bulkînî'nin yardımcılığına getirildi ve birkaç şehir ona bağlandı. 810/1407 yılında atandığı el-Mahalle kadılığı görevini 838/1434 yılına kadar 28 yıl süreyle yürütmüştür. Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekr çeşitli ilimlerde derinleşmiştir. Dönemin tarihçileri onu vakur, deha seviyesinde zeki, İslamı tebliğ ve temsile önem veren bir alim, bir fakih olarak tanımlanmıştır. Onun sayesinde otuzdan fazla gayrimüslim İslam'a girmiştir. 844/1440 yılının 13 Cumâdilülâ pazartesi günü vefat etmiştir. Cenaze namazını yerine el-Mahalle kadılığına atanan oğlu Ömer kırdırmıştır. Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekr yukarıda da belirttiğimiz üzere İslami ilimlerin pek çok alanında iyi yetişmiş, fıkıh alanında temayüz etmişti. O, özellikle Feraiz konusunda derinleşmiş ve Şafii mezhebinin bu alandaki görüşlerini içeren bir kitap kaleme almış ve bu esere *er-Ravdatu'l-erîda fi kısmi'l-ferîda* ismini vermiştir.³⁴

Kaynakların Ebu Bekr'in diğer çocukları hakkında verilen bilgiler yukarıda ilgili başlık altında naklettiklerimizle sınırlıdır. Onların herhangi bir alanda eser yazdıkları ile ilgili malumat da söz konusu kaynaklarda yer almamaktadır. Kardeşler arasında sadece Ahmed'in eserleri hakkında bilgi bulunması, inceleme konusu ettiğimiz *Ta'likun Mubârek'in* Ebu Bekr'in diğer çocuklarına aidiyeti ihtimalini zayıflatmaktadır. Bunun yanı sıra *Divanu'l-islam'da* Ahmed b. Ebî Bekr'in *er-Ravdatu'l-erîda'nın* yanı sıra başka eserler de telif ettiğinden bahsedilir, fakat söz konusu telifat hakkında bilgi verilmez.³⁵ *Divanu'l-islam'daki* bu malumat

33 Sehâvi, *ed-Davu'l-Lâmi'*, 1/253.

34 Ahmed b. Ebî Bekr b. Raslân hakkında bilgi için bk. İbn Hacer, *İnbâu'l-ğumr*, 4/163; Cemaluddin Yusuf İbn Tağrıberdi, *en-Nucûmu'z-zâhira fi mulûki'l-Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Dâru'l-kütüb, ty.), 15/485; İbnu'l-İmâd, *Şezrâtu'z-zeheb* 9/362; Sehâvi, *ed-Davu'l-lâmi'*, 1/253-254.

35 Ebu'l-Meali Muhammed b. Abdirrahman b. Gazzî, *Divânu'l-islâm*, thk. Seyyid Kesrevi Hasan (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990), 1/299.

Ahmed b. Ebî Bekr'in tüm eserlerinin kayıtlara geçmediğini işaret etmektedir. Bu durum da araştırma konusu ettiğimiz elyazması eserin Ahmed b. Ebî Bekr'e ait olabileceği yönündeki ihtimali kuvvetlendirmektedir.

3. Eserin Önemi

Ta'lik kelimesi عَلَّقَ fiilinin masdarıdır. Bu fiil, diğer anlamlarının yanında, beraberindeki harf-i cerr ve cümle içindeki yerine göre "not tutmak, not almak, not düşmek, yorumda bulunmak, not olarak kaydetmek..."³⁶ gibi manaları da içerir. Tabakat kitaplarında hoca talebe ilişkisinin anlatıldığı yerlerde bu fiil sık olarak karşımıza çıkmaktadır ve kelime buralarda öğrencinin hocasının anlattığı dersin notlarını tuttuğunu ifade için kullanılmıştır.³⁷ Söz konusu notların kaydına ise ta'lika denmiştir.³⁸

Eğitim sisteminin ortaya çıkardığı ta'likalar yazarının imzasını taşıyan müstakil kitap özelliğine de kavuşabiliyorlardı. İleri seviyedeki medrese öğrencisi, hocasının derslerinden ve/veya kitaplarından notlar tutar, sonra bu notlara çalışır, hatta onları ezberlerdi. Mezuniyet veya iftâ seviyesine çıkabilmek için, mezuniyet sınavı olarak değerlendirebileceğimiz bir sunumla aldığı notları üstadına arz ederdi. Öğrenci/genç alim, derlediği notlar üzerinde biraz daha çalışıp onları düzenlediğinde bu, onun tamamladığı ilk akademik eseri olarak ortaya çıkardı.³⁹

Ta'lika'lar fıkıh ve hilaf alanlarında yoğunlaşmaktaydı.⁴⁰ Bununla birlikte nahiv gibi İslami ilimlerin diğer alanlarında da ta'likalarla karşılaşmak mümkündür.⁴¹ Medrese hocalarının öğrencilerine anlattıkları dersleri için oluşturdukları ders notları da bu terimle isimlendirilmiştir.⁴² Bazı alimlerin derledikleri bu notlar öylesine şöhret bulmuştu ki, söz konusu alimlerin diğer eserlerini adeta gölgede bırakmıştı. Bunun için tabakat yazarları bazı alimlerin ta'likalarını özel bir bilgi olarak okuyucuya sunma ihtiyacı hissetmişlerdi.⁴³ Alimlerin yazdıkları bazı ta'likalar ise hacimlerinin büyüklüğü ile anılmışlardı. Bunların kimisi onlarca cilde ulaşmışken kimisi yüzlerce cüzlük eserler olarak kayıtlara geçmiştir.⁴⁴ Müderrisin

36 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), s. 589. Ta'lik kelimesinin sözlük anlamı için bk. Muhammed b. Muhammed el-Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y: Dâru'l-hidâye, ts.), 26/196-200.

37 bk. Cemaluddin Yusuf İbn Tağrıberdî, *el-Menhelu's-sâfi bade'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (b.y: el-Heyetu'l-Mısıriyye el-âmmetu li'l-kitâb, ts.), 1/234; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd Dâni (Saydarabad/Hind: Meclisu Dairati'l-Meârifîl-usmâniyye, 1972), 1/150, 2/143, 214, 4/118; Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi*, 2/37, 8/3, 9/240; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006), 13/129, 244, 265, 283; İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tabakâtü's-Şafiyye*, thk. Ahmed Ömer Haşim (b.y: Mektebetü's-sekafstü'd-diniyye, 1993), 1/533.

38 Makdîsî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 182. bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/75.

39 Makdîsî, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 182-183.

40 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/76, 515, 4/253, 5/174, 313.

41 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/515; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 13/13, 17/611.

42 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/73.

43 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1/207, 2/134, 4/225. Ta'lika'ların kimisi güzelliği ile şöhret bulmuştur. Bunun bir örneği Züheyr b. Hasan'ın hocası Ebû Hâmid el-İsferayîni'nin derslerinde kaydettiği ta'likadır. bk. ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 13/347.

44 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/515; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 12/196, 13/13.

ta'lika'sı onun meseleleri ele alma metodunu ifade ediyordu. Öğrenciler, hocaların Ta'lika'larından/notlarından anlattıkları dersleri kaydederek kendi notlarını oluşturmuşlardı. Bunun yanı sıra bazı alimlerin notları vefatlarından sonra öğrencilerine intikal edebiliyordu.⁴⁵ Bu durum ise çeşitli ilim alanlarında akademik ekolleşmeye katkı sağlıyordu.

Ta'lik kelimesi daha geç sayılacak dönemde günümüzdeki kavramsal çerçevesine kavuşmuş, şerh ve haşiyeler gibi İslami ilimler literatürünün pek çok alanında örnekleri görülen belli türden eserleri nitelikle için kullanılan bir terim olmuştur. Bu yeni tanımlamaya göre ta'lik/ta'lika, bir eserde yer alan ifade ve görüşlere yönelik ilave, tashihi, eleştiri ve açıklamalarda bulunma amacıyla sayfaların kenarlarına, altlarına veya satır aralarına yazılan notlar anlamına gelmektedir.⁴⁶

Ta'likun mubârek her sureyi içermesi yönüyle tam bir tefsirdir. Bununla birlikte eserde her ayet tefsir edilmemiştir. Tefsire konu edilen ayetlerin ise tamamı yazılmamış, genellikle ayetin gerekli görülen kısmı yazılarak tefsiri ele alınmış, pek çok ayette ise ayetin sadece ilk lafzı kaydedilerek tefsirine gidilmiştir. Hadisler nadiren yer verilmiş, buna karşılık sık sık sahabe ve tabii kavillerinden alıntılar yapılmıştır. Filolojik izahlarda da kısa açıklamalarla yetinilmiştir. Alıntıladığı nakillerin dışında tefsirle ilgili özgün ve kayda değer izah ve yorumlar yapılmamıştır. Bununla birlikte müellif önemli gördüğü yerlerde geniş açıklamaları alıntılanmaktan kaçınmamış, bu şekilde yaptığı iktibasları temel kaynak olarak belirlediği tefsirlerin hangisinden alıntıladığını nadiren kaydetmiştir. Müellif bir konu veya ayet hakkında tefsirine müracaat ettiği müfessirin beyanını tercih sebebi hakkında hiçbir açıklama yapmamıştır.

Müfessir kısa muhtasar bir tefsir yazmayı hedeflemiş olmalı ki teferruata girmemeye gayret etmiştir. O bu gayeyle kullanılan rivayetlerin ravilerini hafzedilerek nakledilmiştir. Bununla birlikte tefsirde esbâb-nüzul, nâsih-mensûh, kıraat farklılıkları gibi konularda açıklamalar yapılmıştır. Kıssalara ve tarihi olaylara zaman zaman gereğinden fazla yer verilmiş, detay sayılabilecek izahlara gidilmiştir. Hatta İsrailiyyat kapsamındaki haberlere de yer verilmiştir.⁴⁷

Ta'likun mubârek'in içeriği incelendiğinde onun, mukaddimesinde belirlenen tefsirlerden alıntılanan notlardan ibaret olduğu, özgün bir eser olmadığı, tefsir

45 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/515.

46 Şensoy, "Ta'likât", 39/509. Maden, *Tefsirde Haşiyeler*, 43. Bir metindeki kapalılıkları açıklamak, eksikleri tamamlayıp yapılan hatalara işaret etmek, metindeki örnekleri çoğaltma gayesi ile yazılan kitaplar için şerh ismi kullanılmış; bu şekilde yazılan şerhler üzerinde yapılan açıklama, tenkit ve ilave türündeki notlara da haşiyeler ismi verilmiştir. Ta'lik/ta'lika ise haşiyeler üzerine yazılan notlar için kullanılmıştır. El yazması veya basılı eserlerde ta'lika kapsamındaki notlar, haşiyelerde yer alan açıklamalara benzer bir şekilde, genellikle sayfa kenarlarına yazılmışlardır. Satır aralarına kaydedilen notlara da haşiyeler dendiği gibi zaman zaman ta'lika ismi de verilmiştir. Haşiyeler ve talika türü eserleri birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Aralarındaki benzerliklerden dolayı sık sık birbirini ile karıştırılmışlardır. Çiçek, Sula, "Muhammed b. Muhammed Rodosizâde", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, 414.

47 Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 338-339.

yönüyle derinliğinin bulunmadığı görülmektedir. Bu sebeple Bulkînî'nin *Ta'lik*'ini Kurtubî, Ebû Hayyân, Hâzin, İbn Kesîr gibi dönemin şöhret bulmuş alimlerinin tefsirleri ile kıyaslamak doğru değildir. Bununla birlikte Bulkînî ailesinin, müellifin ve *Ta'lik*'inin sahip olduğu bazı özellikler eseri ilginç hale getirmektedir. Aşağıda belirttiğimiz eserin önemine işaret eden sebepler, tefsir tarihi açısından karanlıkta kalan birçok konuya ışık tutabilecektir.

Ta'lik kavramı hakkındaki bilgilere dayanarak inceleme konusu ettiğimiz eser için *Ta'likun mubârek* ifadesinin kullanılmasında dönemin eğitim sisteminin rol oynadığını düşünmek yanlış olmayacaktır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi müellif *ta'lik* ifadesiyle yazdığı eserin isminden çok vasfını belirlemiştir. En kuvvetli müellif adayının Ahmed b. Ebî Bekr olduğunu düşündüğümüzde onun bu eseri genç yaşında yazdığını belirtmemiz gerekmektedir. O, *Ta'lik*'in birinci kısmı olan Kehf suresinin sonuna kadarki birinci bölüm tamamlandığında 21, Nas suresinin sonuna kadar olan ikinci bölüm yazıldığında ise 22 yaşında idi. Yani o, söz konusu eserin telifi sırasında ya dönemin formal eğitimini tamamlamak üzere bulunan yüksek seviye bir öğrenci ya da eğitimini henüz tamamlamış genç bir alimdi.

Bu durumda *Ta'likun mubârek* isimli eser dönemin formal eğitiminde hangi tefsirlerin önemsendiğini, tefsirde hangi konuların öne geçtiğine işaret edecektir. Alimler ilim aldıkları hocalarıyla birlikte değerlendirilir. Uzun bir eğitim döneminde öğrenciler pek çok alime mülâkî olup onların rahle-i tedrislerinden geçerler. Bir alimin öğrencisi olduğu hocaların etkisini o alimin tüm hayatında görmek mümkündür. Bununla birlikte tesir yönüyle her hoca aynı seviyede değildir. Dersine devam edilen kimi alim öğrenciler üzerinde daha fazla etki bırakır. Öğrenciliğin son demleri ve mezuniyetin ilk yılları da söz konusu etkinin zirvede olduğu dönemdir. Bunun için yeni mezun genç alimlerin hocalarının tesirinden henüz çıkmadıkları düşünülür. *Ta'likun mubârek*'in de henüz hocalarının tesirinde genç bir alim tarafından yazıldığını göz önünde bulundurmamak gerekir.

Memlükler döneminde müderrislerin pek çoğu medrese dışında da ilmi faaliyetlerin içinde bulunuyorlardı. Bu bağlamda ülkenin önemli camilerinde halka açık tefsir dersleri veriyorlardı. Halka açık derslere medrese öğrencileri de iştirak ediyordu. Medreseden yeni mezun genç Bulkînî'nin, camilerde iştirak ettiği tefsir derslerinde öne çıkarılan konuları da ta'lik'ine yansıtması beklenir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde *Ta'likun mubârek*'in incelenmesi, dönemin müderrislerinin Kur'an tefsirinde neleri önemsediklerini öğrencilerine ve topluma hangi konuları anlatma ihtiyacı hissettiklerini de anlamamıza katkı sağlayacaktır.

Ta'likun mubârek genelde yukarıda belirttiğimiz konulara ışık tutarken özelden Bulkînî ailesinin tefsir anlayışını da yansıtmaktadır. Bulkînî'ler nesiller boyu içinden pek çok alim çıkarmış, ilmi aile geleneğine dönüştürmüş bir ailedir. Bulkînî'lerde ilim geleneği Ebû Bekr b. Raslân'ın oğulları ve kardeşi Ömer b. Raslân ile başlamıştır. Özellikle Ömer b. Raslân'ın ilmi derinliği aileye büyük bir nüfuz kazandırmış-

tır. Ömer b. Raslân ile birlikte Ebû Bekr'in çocukları da ilmi yetkinlikleri sebebiyle önemli bürokratik görevlere getirilmişlerdir. Ömer b. Raslân dönemin en önemli fakihleri arasında gösterilmiş, hatta pek çok kişi tarafından müctehid olarak kabul görmüştür. O vaktinin büyük kısmını ders vermeye ve fetva işine ayırmıştır. Onun derslerine Şafiî mezhebi müntesiplerinin yanı sıra diğer mezhep bağlıları da iştirak etmiştir. Bu sebeple o, diğer mezheplerden de pek çok alim yetiştirmiştir. Onun öğrencisi olmuş meşhur alimlerden birkaçı şunlardır; Bedruddîn el-Aynî, İbn Hacer el-Askalânî, Bedruddîn ez-Zerkeşî, Veliyyuddîn el-İrâkî, İbnü'l-Cezerî.⁴⁸ Ömer b. Raslân'ın oğlu Alemuddîn Salih b. Ömer el-Bulkînî'nin Celaluddîn es-Suyûtî'nin hocası olduğu, onun tefsir formasyonunun gelişiminde büyük tesirinin bulunduğu bilinmektedir.⁴⁹ Yani Bulkînî ailesi dönemin en meşhur alimlerini yetiştirdiği gibi onların tefsir anlayışlarının şekillenmesinde de etkili olmuştur.

Ömer b. Raslân el-Bulkînî gerek kendi çocuklarının gerekse yeğenlerinin en önemli muallimiydi. Ahmed b. Ebî Bekr'in çocuklarından birisine onun ismini verme sebebi de Ömer b. Raslân'ın bu yönü olmalıdır.⁵⁰ Ömer b. Raslân'ın yıllarca Zahiriyye Medresesi'nde ve Tolûniyye Camii'nde tefsir dersleri verdiği bilinmektedir.⁵¹ Yukarıda Ahmed b. Ebî Bekr'in eğitimi sırasında fıkıh ve usulü hakkında amcası Ömer b. Raslân ve büyük abisi Raslân b. Ebî Bekr ile sürekli müzakereler yaptığını, bu müzakerelerin onun fıkıh formasyonunu geliştirmede etkili olduğunu kaydetmiştik. Örnek alınan amca Ömer b. Raslân mütemadiyen tefsir dersleri verdiği göre müellifin de amcasının tefsir derslerine katıldığını ve *Ta'likun mubârek*'i yazarken Ömer b. Raslân'ın etkisi altında kalmış olabileceğini düşünmek gerekir. "Ta'lik'teki notların bir kısmı dönemin en etkin alimlerinden birisi olan Ömer b. Raslân'ın önemseydiği konuları içermekte ve ondan izler taşımaktadır" demek yanlış olmayacaktır. Bu durumda dönemin tefsir anlayışının ve Kur'an tefsirine yaklaşımların oluşmasında temel dinamiklerin neler olduğunun izini süren araştırmacılar için Bulkînî'nin *Ta'likun mubârek*'i önemli veriler içermektedir.

4. Kaynakları

Ahmed b. Ebî Bekr *Ta'likun Mubârek*'in mukaddimesinde eserini dönemin meşhur tefsirlerden özetlediğinin bilgisini vermiştir. Buna göre o, önemli gördüğü konuları Mehdevî (440/1048-149), Vâhidî (468/1076), Kevâşî (680/1281), Begavî (516/1122) ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (373/983) tefsirlerinden iktibas ederek talikini hazırlamıştır. Bu tefsirler dönemin uleması nezdinde ayrıcalıklı bir yere sahip olmalı ki Bulkînî talikini oluştururken bu eserlerdeki malumat ile

48 Mustafa Uzunpostalcı, "Bulkînî, Ömer b. Raslân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 1992), 6/411.

49 Harun Savut, *Memlûk Müfessirleri* (Ankara: İlahiyat, 2016), 115.

50 Ahmed b. Ebî Bekr vefat ettiğinde onun cenaze namazını da yerine Mahalle kadılığına getirilen oğlu Ömer kıldırmişti. Sehâvî, *ed-Davû'l-İlâmi*, 1/253-254.

51 Alemuddîn Salih b. Ömer el-Bulkînî, *Tercümetü'l-imâm şeyhu'l-islâm sirâcuddîn el-Bulkînî*, thk. Ömer el-Kıyyâm (Amman: Erveka, 2015), 122-123.

iktifa etmiştir. Bulkînî'nin bu tefsirleri tercihinin sebeplerini anlayabilmek için söz konusu eserler hakkında kısa da olsa malumat vermek yerinde olacaktır. Bu eserleri kronolojik sıralamaya göre sunmayı uygun buluyoruz.

4.1. Ebu'l-Leys es-Semerkandî (373/983)- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*⁵²

Bulkînî'nin *Ta'likun Mubârek* isimli eserinin kaynaklarından birisi Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (373/983) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli tefsiridir.⁵³ Semerkandî'nin tefsiri yazıldığı dönemden itibaren tüm İslam coğrafyasında şöhret bulmuş, kendinden sonra yazılmış pek çok tefsire kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda Memlûkler döneminin alimleri de Semerkandî'nin tefsirini önemsemiştir. Kurtûbî (671/1273),⁵⁴ Ebû Hayyân (745/1344),⁵⁵ İbn Kesîr (774/1373),⁵⁶ başta olmak üzere dönemin önemli müfessiri bu eseri kaynak olarak kullanmıştır. Bulkînî, mukaddimesinde dönemin meşhurları arasında gösterdiği bu eser Bulkînî'nin talikini yazdığı dönemde Türkçeye de çevrilmiştir. Hatta Anadolu'da Türkçeye tercüme edilen ilk tefsir olarak da kayıtlara geçmiştir.⁵⁷ Bu bilgi Semerkandî'nin tefsirinin hicri 7 ve 8. Yüzyıllarda geniş bir coğrafyada meşhur olduğunu, kavuştuğu şöhretin bir yansıması olarak erken dönemlerde Arapça dışındaki dillere de aktarıldığını göstermektedir. *Semerkandî Tefsiri*'nin şöhreti sebebiyle Bulkînî talikinin ana kaynaklarından biri olarak bu eseri belirlemiştir. O, söz konusu eserden pek çok yerde alıntılar yapmıştır. Örneğin Kehf suresinin 60. ayetinde Süddî'nin naklettiği rivayeti Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinden iktibas etmiştir.⁵⁸

4.2. Mehdevî (440/1048-149)- *et-Tahsîl li-fevâ'idi Kitâbi't-Tafsîl*

Bulkînî'nin meşhur olarak nitelendirdiği tefsirlerden bir diğeri Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî'nin (440/1048-149) tefsiridir. Bulkînî, kurralların şeyhi olarak tanımladığı Mehdevî'nin *et-Tahsîl li-fevâ'idi Kitâbi't-Tafsîli'l-câmi' li-'ulûmi't-tenzîl* isimli tefsirini talikinin kaynakları arasında ilk sırada zikretmiştir.⁵⁹

Mehdevî günümüzde Tunus sınırları içinde kalan Kayrevan yakınlarındaki Mehdiye'de dünyaya gelmiştir. Hicri 430'dan sonra Endülüs'e yerleşmiş ve burada

52 Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsiri basıldıktan sonra *el-Bahru'l-Ulûm* ismi verilmiştir. Fakat *el-Bahru'l-Ulûm* Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ye değil Ali es-Semerkandî'ye aittir. bk. İshak Yazıcı, "Semerkandî, Ebû'l-Leys", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2009), 36/475.

53 Bulkînî, *Ta'likun mubârek*, 3/a.

54 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed Berdûnî (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 1964), 1/87, 115, 154.

55 Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420), 3/696, 8/234.

56 İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (b.y: Dâru tibe li'n-neşr ve't-tevzi, 1420/1999), 1/101.

57 Günay Kut, "Ahmed-i Dâî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 1989), 2/57.

58 Bulkînî, *Ta'likun mubârek*, 216b, krş. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *el-Bahru'l-Ulûm* (b.y: ty.), 2/353.

59 Bulkînî, *Ta'likun mubârek*, 2b.

vefat etmiştir. Arap dili, kıraat ve tefsir ilimlerinde şöhret bulmuş, özellikle kıraat alanında imam olarak bilinmiştir. Onun kıraat alanındaki görüşleri kendinden sonraki kurrallar üzerinde etkin olmuştur. Endülüs müfessirleri de Mehdevî'nin kıraat ve tefsir alanındaki görüşlerine önem vermiş pek çok konuda ondan alıntılar yapmışlardır. Endülüs tefsir ekolünün en önemli temsilcileri olan İbn Atiyye (541/1147),⁶⁰ Kurtubî (671/1273),⁶¹ Ebû Hayyân (745/1344)⁶² da Mehdevî'nin tesirinde kalarak tefsirlerinde yüzlerle ifade edilecek konuda onun görüşlerine atıf yapmışlardır. Bu durum Mehdevî'nin Endülüs tefsir ekolünün şekillenmesinde büyük bir role sahip olduğunu işaret etmektedir.

Mehdevî'nin etkisi Endülüs ile sınırlı kalmamıştır. Onun görüşleri kendinden sonra Kuzey Afrika muhitinde yetişen çoğu alim üzerinde tesirli olmuştur. Onun kıraat alanındaki şöhreti tefsir alanında kavuştuğu şöhretten az değildi. Tefsir alanında vaki olan durum kıraat alanında da tezahür etmektedir. Yani kendisinden sonraki Endülüs müfessirleri gibi Memlükler döneminde yaşamış birçok müfessir ona müracaata kendilerini mecbur hissetmişlerdi.⁶³ Kıraat alanında da benzer durum söz konusudur. Endülüs'te bu alanda yazılan eserlerin⁶⁴ yanı sıra Memlükler döneminde kaleme alınan kıraat kitaplarında da onun görüşlerine sık sık atıflar yapılmıştır.⁶⁵ Büyük kıraat alimi İbn Cezerî'nin en önemli kaynaklarından birisinin Mehdevî olması⁶⁶ bunun bir ispatıdır.

Bulkînî'nin Mehdevî'yi kurralların şeyhi olarak takdim etmesi, onun Mehdevî'nin tefsirinin yanı sıra kıraatteki görüşlerine de itimadının ilanıdır. Bu itimadın bir tezahürü olarak Bulkînî, *Ta'likun Mübârek*'in mukaddimesinde kıraatlere değinmiş, burada sahih ve şaz kıraatlerin ne olduğunu açıkladıktan sonra yedi sahih kıraatin imamları ve kıraatlerini kimlerden aldıkları hakkında bilgi vermiştir. Onun kıraatlere yer vermesinde Mehdevî'nin etkin olduğu anlaşılmaktadır. Zira yukarıda da belirttiğimiz üzere Mehdevî'nin tefsir yanında şöhret bulduğu alan kıraat ilmidir.⁶⁷ Mehdevî, Bulkînî'nin kaynak gösterdiği *et-Tahsil*'in mukaddimesinde

60 Bk. Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422), I/20, 21, 34, 42, 59, 68, 103, 110, 111, 118, 120, 123, 125.

61 Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kurân*, I/38, 87, 106, 140, 151, 275, 278, 295, 331.

62 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, I/47, 50, 146, 152, 156, 170, 197, 207, 229, 230, 232, 236.

63 bk. Şihabuddîn Ahmed b. Yusuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, ty.), 1/189, 200, 236, 255, 260; Siracuddî Ömer b. Ali en-Numânî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1419/1998), I/412, 435, 479.

64 bk. Ahmed b. Ali b. Ahmed İbn Bâzîs el-Girnatî, *el-İkna' fi kırâti's-seb'* (b.y: Dâru's-sahabeti lî't-turas, ty.), 41, 151, 153.

65 Abdurrahman b. İsmail Ebû Şame, *İbrâzu'l-mânî min hırzî'l-emânî* (b.y: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty.), 64, 74, 77, 116, 118, 119; Abdurrahman b. İsmail Ebû Şame, *el-Murşidu'l-veciz ilâ ulûmin teteallaku bi'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sadır, 1395/1975), 140, 153, 234.

66 Muhammed b. Muhammed İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba', (b.y: el-Matbaatü't-ticaretî'l-kübra, ty.), I/36, 69, 70, 80, 99, 101, 107; Muhammed b. Muhammed İbn Cezerî, *Müncidü'l-mukriin ve murşidu't-tâlibin*, (b.y: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999), 23, 33, 72.

67 Tayyar Altıkulaç, "el-Mehdevî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2003) 28/367-368.

kitabında izleyeceği metodu anlatırken, ayetlerin tefsirinin ardından, kıraat farklılıklarını da ele alacağını söylemiştir.⁶⁸

Bulkîni, *Ta'likun Mubârek*'in birçok yerinde Mehdevî'nin tefsirinden alıntılar yapmıştır. Örneğin Bakara suresinin 28. ayetinin tefsirine yazdığı açıklamalar Mehdevî'nin ayet hakkında yaptığı yorumların bir özetidir. O ayetin **ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** lafzına kadar olan açıklamaları bazı beyanları atlayarak iktibas etmiştir. Hatta yaptığı alıntıyı Mehdevî'nin şu cümlesi ile bitirmiştir. "Hitap hayatta olanlara ise de bu kavil ile kastedilen ölenlerdir."⁶⁹

4.3. Vâhidî (468/1076)- *el-Vasît*

Bulkîni mukaddimesinde Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî'nin (468/1076) *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd* isimli tefsirini de *Ta'likun Mubârek*'in kaynakları arasında göstermektedir.⁷⁰

Tabakat kitaplarında allame, musanniflerin imamı, muhaddis, tefsirin şeyhi, müfessir, fakih gibi sıfatlarla nitelenen Vâhidî islami ilimlerin hemen her alanında iyi yetişmiş, henüz hayatta iken üne kavuşmuş bir alimdir.⁷¹ Çok yönlü ilmi kişiliği ona, ulemanın yanı sıra, başta Nizamülmülk olmak üzere dönemin idarecilerinin nezdinde de itibar kazandırmıştır.⁷² Kendisinden sonra yaşamış pek çok alimin Vâhidî'nin etkisi altında kaldığını söylemek gerekir. Gazzalî'nin fikh alanında telif ettiği üç önemli eserine el-Basit fi'l-furu', el-Vasît ve el-Vecîz diye isimlendirmesi⁷³ de Vâhidî'nin kendinden sonraki alimlere tesirinin bir tezahürüdür ve söz konusu tesirinin boyutlarını anlamamıza katkı sağlamaktadır. Zira Vâhidî üç tefsir yazmış ve bunlara *el-Basit fi tefsîri'l-Kur'ân*, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* ve *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'-aziz* isimlerini vermişti.⁷⁴

Vâhidî özellikle tefsir ve Kur'an ilimleri alanındaki eserleri ile tanınmıştır. Tefsirde asrının feridi olarak gösterilen⁷⁵ Vâhidî'nin tefsir alanındaki eserleri asırlarca en önemli tefsirler arasında sayılmıştır. Safedî, Gazzalî'nin "Tefsiri Allah Rasulünün ağızından dinlemek isteyen Vâhidî'nin tefsirini okusun" dediğini

68 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *et-Tahsil li-fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi li-ulûmi't-tenzil*, thk., Muhammed Ziyad Muhammed Tahir Şaban, Ferah Nasri (Katar: Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuûni'l-İslamiyye, 1435/2014), 1/109-111.

69 Bulkîni, *Talîkun Mubârek*, 16b; krş. Mehdevî, *et-Tahsil*, 1/165-166.

70 Bulkîni, *Ta'likun mubârek*, 2b.

71 Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kiftî, *İnbâhür-ruvât alâ enbâhi'n-nühât* (Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1424), 2/223; ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/457; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, 3/303-304; Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnaut, Turki Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420/2000), 20/101-102; Tacu'ddin Abdülvehhab b. Takıyyuddîn es-Sübki, *Tabakâtü'ş-şafiyyeti'l-kübra*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfetâh Muhammed el-Hulv (b.y: Hicr li't-tiba ve'n-neşr ve't-tevzi, 1413), 5/240-243; Muhammed b. Yakub Firûzâbâdi, *el-Bülğa fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-lüğa* (b.y: Dâru sadu'ddin li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzi, 1421/2000), 200; Muhammed İbn Cezerî, *Gâyetün-nihaye fi tabakâti'l-kurra* (b.y: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/523.

72 Abdurrahman Çetin, "Vahidi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 42/438.

73 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân*, 3/303.

74 Çetin, "Vahidi", *DİA*, 42/438-439.

75 Sübki, *Tabakâtü'ş-şafiyye*, 5/240.

nakletmiştir.⁷⁶ Gazzalî'nin ifadesi Vâhidî'nin tefsirinin ulema nezdindeki itibarına işaret etmektedir. Onun Arap dili ve edebiyatındaki mahareti, İslami ilimlerin diğer alanlarındaki birikimi, tefsir ve Kur'an ilimleri alanında yazdığı eserlerin asırlar boyu kabul görüp sonrasında yazılan pek çok tefsire kaynaklık etmesinde etkin olmuştur.⁷⁷

Bulkînî'nin yaşadığı Memlûkler toplumunda da Vâhidî'nin eserleri dönemin en meşhur tefsirleri arasındaydı. Bu sebeple bu dönemde yazılan pek çok tefsirde Vâhidî'den alıntılar yapılmıştır. Tefsir usulünün en önemli kaynaklarının müellifleri olan Bedruddîn ez-Zerkeşî ve Celaluddîn es-Suyutî de, tefsire usul belirlemek için kaleme aldıkları kitaplarında Vâhidî'nin görüşlerinden istifade etmişlerdir.⁷⁸

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Bulkînî, Vâhidî'nin *el-Vasît*'ini *Ta'likun Mübarek*'in kaynakları arasında zikretmiştir. Vâhidî bu eserini *el-Basît* ve *el-Vecîz*'den sonra kaleme almıştır. *El-Vasît* hacimce *el-Basît*'den daha kısa, özlü bir şekilde tek cilt olarak yazılan *el-Vecîz*'den ise daha uzundur. Kendine has kimi özellikleri ile bahsi geçen iki tefsirden ayrılan *El-Vasît* Vâhidî'nin en meşhur tefsiridir.⁷⁹

4.4. Begavî (516/1122)- *Me'âlimu't-Tenzil*

Bulkînî'nin istifade ettiği bir diğer müfessir Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî'dir (516/1122). O, Begavî'den ve onun tefsiri *Me'âlimu't-Tenzil*'den övgüyle bahsetmiştir. Bulkînî, Begavî için Muhyissünne, Şeyhu'l-imam es-Seyyid, Nâsıru'l-Hadîs, Muftî'l-Meşrik, Zahîru'd-Dîn gibi sıfatlar kullanmış, onun tefsirinin ise en iyi ve en açık tefsir olduğunu söylemiştir.⁸⁰

Bulkînî, Begavî'nin tefsirini öne geçirmekte haksız sayılmaz. Zira Begavî'nin başta tefsiri olmak üzere tüm müellefatı yazıldığı dönemden itibaren alimlerin ilgisini çekmiştir. Sonraki dönemlerde kaleme alınan pek çok tefsire de kaynaklık etmiştir. Özellikle Bulkînî'nin yaşadığı Memlûk toplumundaki müfessirlerin en önemli referanslarından birisi olmuştur. Ebû Hayyân,⁸¹ İbn Kayyım el-Cevziyye,⁸²

76 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 20/101.

77 Osman Kara, "Vahidî ve Tefsirindeki Metodu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013/2), 300-311.

78 bk. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabî, 1376/1957), 1/13, 22, 267, 278, 291; Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-amme li'l-kitâb, 1394/1974), 1/35, 46, 74, 79, 86, 94, 96.

79 Hadiye Ünsal, "Ebû'l-Hasan el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 149.

80 Bulkînî, *Ta'likun mübarek*, 2b, 3a.

81 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 2/291, 562, 3/128, 4/209, 636, 647.

82 Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub İbn Kayyım el-Cevziyye, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, 1410), 22, 23, 631.

Semîn el-Halebî,⁸³ İbn Kesîr,⁸⁴ İbn Âdil,⁸⁵ Bikâî,⁸⁶ Zerkeşî⁸⁷ ve Suyûtî⁸⁸ başta olmak üzere dönemin müfessirlerinin gerek tefsirlerinde gerekse *ulumu'l-Kur'an* alanındaki eserlerinde pek çok konuda ondan alıntı yapması bu kanaatimizi desteklemektedir. Hazin'in tefsirini Beğavî'nin *Me'âlimu't-Tenzil*'ini telhis ederek oluşturması da Memlûkler döneminde ilmiye sınıfı arasında Beğavî tefsirinin ne kadar önemsendiğinin bir ifadesidir.⁸⁹

Begavî, tefsir, fıkıh ve hadis alanlarında eserler vermiştir. *Me'âlimu't-Tenzil*'in bu derece şöhret bulmasında onun çok yönlü ilmi kişiliğinin yanı sıra çalışmalarında sünnet üzere yoğunlaştırmasının büyük rolü vardır.⁹⁰ O, *Me'âlimu't-Tenzil*'de herkes tarafından anlaşılabilir kolay ve açık bir üslup kullanmıştır. Ayetleri Arap dili açısından değerlendirmiş, ayetleri tefsir ederken sık sık hadislerle, sahabe ve tabiin görüşlerine başvurmuştur. Tefsir için alıntıldığı hadisleri çoğunlukla kendi isnad zinciri ile zikretmiştir. Rivayetleri istihdamındaki mahareti sebebiyle onun bu kitabı, sahabe ve tabiinden gelen tefsir rivayetlerinin sonraki nesillere naklinde önemli bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Begavî, kıraat farklılıklarına değinmiş, fıkhi meseleleri ele almış, kelami konularda kısa da olsa görüş beyan etmiştir.⁹¹ Bulkîni, *Ta'likun Mübarek*'in önemli bir kısmını genel özelliklerini zikrettiğimiz bu meşhur tefsirden iktibas etmiştir.

Örneğin *Ta'likun Mübarek*'in mukaddimesinde Fadâilu'l-Kur'ân hakkında altı hadis yazmış,⁹² o bu hadisleri Beğavî'nin Mukaddimesinden alıntılanmıştır.⁹³ Ardından Kur'ân tilavetinin fazileti hakkında da bir başlık açmış, bu başlığı ve içindeki hadisleri de Beğavî'den nakletmiştir.⁹⁴ Hadisleri alıntılarken sadece ravileri hazfetmiştir. Bulkîni *عَلَّمَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ* ismini verdiği sonraki başlığı da⁹⁵ Beğavî'den iktibas etmiştir. O bu başlık altında, Abdullah b. Abbas'tan üç, Hz. Ebû Bekir'den de bir hadisin sadece metinlerini alıntılanmakla yetinmiştir.⁹⁶ Onun te'vil ve tefsir kavramları için yaptığı açıklamalar, yedi harf konusuna getirdiği izahlar da neredeyse tamamen Beğavî'nin açıklamalarıdır.⁹⁷

83 Semîn, *ed-Durru'l-masûn*, 5/487.

84 İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kurâni'l-azîm*, 1/2, 3/154, 389, 483.

85 Ebû Hafis Ömer b. Ali ed-Dimaşki İbn Âdil, *el-Lubâb fi ilmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1419/1998), 1/134, 201, 215, 3/118, 264.

86 İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürrer fi tenâsübi'l-âyâtı ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-kitâbi'l-islâmî, ty.), 1/171, 276, 2/73, 125, 190.

87 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/33, 248, 330, 444, 2/64, 86, 89.

88 Suyûtî, *el-Itkân*, 1/132, 177, 215, 2/276, 3/20, 4/194, 212.

89 Savut, *Memlûk Müfessirleri*, 147.

90 Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: DİB Yayınları, 1992), 5/340-341.

91 Saffet Bakırcı, "Meâlimü't-Tenzil", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 28/203-204.

92 Bulkîni, *Talîkun mübarek*, 3a, 3b, 4a

93 Krş. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrazzak Mehdi (Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 1/56-60.

94 Bulkîni, *Talîkun mübarek*, 4a- 5a; Krş. el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 1/61-65.

95 Bulkîni, *Talîkun mübarek*, 5a.

96 Bulkîni, *Talîkun mübarek*, 5a-5b; Krş. el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 1/66-67.

97 Bulkîni, *Talîkun mübarek*, 5b, 6a; Krş. el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 1/67-69.

4.5. Kevâşî (680/1281)- *Telhîsu't-Tefsîr*

Bulkînî'nin tefsirinin kaynaklarından bir diğeri de Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf el-Kevâşî'nin (680/1281) *Tefsîru'l-Kevâşî*, *Telhîs* veya *Telhîsu't- tefsîr*⁹⁸ gibi isimlerle anılan *Telhisu tebsirati'l-mütezekkîr ve Tezkireti'l-mütebassır* isimli tefsiridir.⁹⁹ Kevâşî daha çok tefsir, kıraat, fıkıh, Arap dili gibi alanlarda temayüz etmiştir.¹⁰⁰ O önce *Tabsiratü'l-mütezekkîr ve Tezkiretü'l-mütebassır* isimli tefsirini yazmış, daha sonra *Tabsıra'yı* özetleyerek *Telhîs'i* kaleme almıştır. O, *Telhîs'in* mukaddimesinde "tefsiri muhtasar olarak özetledim/telhis ettim" diyerek bu durumu ifade etmiştir.¹⁰¹ Bununla birlikte *Telhîs'de* *Tabsıra'dan* farklı olarak nahiv ve kelime bilgisine daha fazla yer verilmiştir.¹⁰² İbn Tağrıberdî'nin "en güzel tefsirin ikisi" olarak nitelendirdiği¹⁰³ Kevâşî'nin bu iki tefsiri, yazıldığı dönemden itibaren ulemanın dikkatini çekmiş, pek çok alim tarafından okunup okutulmuş, kaynak olarak kullanılmıştır. İki eserin de kütüphanelerde onlarca nüshasının mevcudiyeti bu durumun bir ifadesidir. Bununla birlikte kütüphanelerde *Telhîs'in* elyazması nüshalarının neredeyse *Tabsıra* nüshalarından iki kat fazla olması *Telhîs'in* daha yaygın kullanıldığını göstermektedir.¹⁰⁴ *Telhîs'in* daha yaygın kullanılma sebebini, onun gereksiz ayrıntıya girmeden birçok özelliği özlü ve veciz bir şekilde içinde barındıran bir tefsir olmasına bağlamak mümkündür.¹⁰⁵ Memlûkler döneminde de tefsir, kıraat ve ulûmu'l-Kur'an alanında eser veren meşhur alimler Kevâşî'nin görüşlerini referans almışlardır.¹⁰⁶ Hatta Suyûtî *Buğye'de* Celalüddîn el-Mahallî'nin tefsirini yazarken onun tefsirini esas aldığını, kendisinin de Mahallî'nin tefsirini tamamlamak için *el-Vecîz*, *Beydâvî* ve *İbn Kesir* tefsirlerinin yanında Kevâşî'nin tefsirini de kaynak olarak kullandığını kaydetmiştir.¹⁰⁷

Bulkînî, dönemin birçok müfessiri gibi Kevâşî'den istifade etmiştir. O, *Ta'likun Mübarek'in* pek çok ayetinde *Telhîs'den* alıntılar yapmıştır. *Telhîs'den* yapılan alıntıları tüm eserde görmek mümkündür. Onun Bakara sûresi 28 ve sonrasındaki ayetlerin tefsirine yazdıkları Kevâşî'den alıntılardığı bilgilere örnek niteliğindedir.

98 Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizî (es-Suûdiyye: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997), 251; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beirut: Mektebetü'l-müsennâ, ty.), 2/209.

99 Bulkînî, *Ta'likun mübarek*, 2b.

100 Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi'l-haleb*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Dâru'l-Fikr, ty.), 3/1261; İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakâtü's-şafiyye*, 2/130, 131; M. Mahfuz Ata, "Kevâşî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2002) 25/341.

101 Muvaffakuddîn Ahmed b. Yusuf el-Kevâşî, *et-Telhîs fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhyi Hilal es-Serhân (Bağdat: Divanü'l-vakfîs-sünnî merkezü'l- buhusî ve'd-dirasâti'l-İslamiyye, 1427/2006), 1/131.

102 M. Mahfuz Ata, "Kevâşî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *Usul İslam Araştırmaları* 12 (2009), 93.

103 İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, 7/348.

104 M. Mahfuz Ata, "Kevâşî'nin Hayatı", *Usul*, s. 90-92.

105 Mustafa Öztürk, "Muvaffakuddîn el-Kevâşî ve et-Telhîs Tefsiri'ndeki Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 286.

106 Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/357; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/186, 331, 466, 2/150, 277; İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâti'l-aşr*, 1/44; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İcâb fi beyâni'l-esbâb*, thk. Abdülhakim Muhammed el-Enîs (b.y.: Dâru İbn el-Cevzî, ty.), 1/366.

107 Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-uğaviyyîn ve'n-nühât*, Muhammed Ebulfadl İbrahim (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty.), 1/401.

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere Bulkînî, Bakara suresi 28. âyetinin **ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** lafzına kadarki kısmının tefsirini Mehdevî'nin *et-Taḥsîl*'inden özetleyerek alıntılamıştır. O, âyetin kalan kısmını ise Kevâşî'nin tefsirinden aynı lafızlarla alıntılamıştır.¹⁰⁸ O sonraki ayetin tefsirinde de Kevâşî'nin tefsirine tabi olmuştur.

Sonuç

Araştırmamızda Süleymaniye kütüphanesinde 297.2 tasnif, 91 yeni kayıt numarası ile Siracuddin Ömer b. Raslân adına *Tefsîru'l-Bulkînî* adıyla kaydedilmiş elyazması tefsirin gerçekte kim tarafından telif edildiği, ismi, kaynakları ve eserin tefsir tarihi açısından önemi tespiti için çalışılmıştır. Yazmanın ilk sayfasında "Bu *Ta'likun mubarek*'tir. Onu Muhammed Ahmed b. Ebu Bekr cemetmiş, telif etmiş ve yazmıştır." ifadesinden hareketle eserin müellif nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Metinde "dal" harfini "bin" gibi okumak da mümkündür. Bu durumda Ahmed b. Ebu Bekr'in oğlu Muhammed'in eseri telif ettiği ihtimali doğmaktadır. Fakat Muhammed b. Ahmed *Ta'likun mubarek* yazıldığında henüz doğmamıştır. Zira o 823 yılında dünyaya gelmiştir. Yazmanın son sayfasında ise müellif, telif ve ta'likini 789 yılının 5 Cemadilûlâ tarihini kayıt düşmüştür. Eldeki tek yazmanın müellif nüshası olduğu göz önünde bulundurulduğunda Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr'in müellif olma ihtimali zayıflamaktadır. Bu durumda ise Ahmed b. Ebi Bekr'in iki isminin olması muhtemeldir. Yani Ahmed b. Ebi Bekr'in isminin önündeki Muhammed isminin onun ikinci ismi olma ihtimali akla gelmektedir. Bununla birlikte tabakat kitaplarında Ahmed b. Ebî Bekr'in ikinci isminin Muhammed olduğu şeklinde bir kayıt düşülmemiştir. Eserin yazıldığı tarihte hayatta olan Bulkînîler göz önünde bulundurulduğunda bunlar arasında sadece Ahmed b. Ebî Bekr'in müellif olabileceği kuvvet kazanmaktadır. Bu durumda kaynaklarda ikinci ismin varlığı hakkında bir malumat bulunmasa da eldeki verilerden hareketle müellifin Ahmed b. Ebî Bekr şeklinde tespitinin daha doğru olacağı düşünülmektedir.

Müellifin mukaddimesine yazdıklarına ve Ta'lik kavramı hakkındaki bilgilere dayanarak inceleme konusu ettiğimiz eser için *Bulkînî'nin Talikatı* şeklinde eseri vasfedecek bir isim kullanmak mümkün olmakla birlikte, müellifin kullanımını öne çıkararak esere *Ta'likun mubârek* ismini vermek daha uygun olacaktır. *Ta'likun mubârek*'in içeriği incelendiğinde onun, mukaddimesinde belirlenen tefsirlerden alıntılanan notlardan teşekkül ettiği, özgünlükten yoksun olduğu, tefsir yönüyle derinliğinin bulunmadığı görülmektedir. Bulkînî ailesinin şöhretinden hareketle *Ta'likun mubârek*'i aynı dönemde yazılmış ve şöhreti çağları aşmış tefsirler ile kıyaslamak doğru değildir. Zira, en kuvvetli müellif adayının Ahmed b. Ebî Bekr olduğundan hareketle *Ta'lik*'in 22 yaşında ya dönemin formal eğitimini tamamlamak üzere bulunan bir öğrenci ya da eğitimini henüz tamamlamış genç bir âlim tarafından yazıldığını göz önünde tutmak gerekir. Tefsir mukaddimede isimleri verilen tefsirlerin özeti niteliğindedir.

108 Bulkînî, *Talîkun Mubârek*, 16b; krş. Kevâşî, *et-Telhis*, 1/214.

Müellif teferruata girmeme gayreti ile hareket etmiştir. Eserde her surenin bulunmakla birlikte tüm ayetlerin tefsiri yapılmamıştır. Müfessir, tefsire değer bulunduğu ayetlerin önemli gördüğü lafızları hakkında iktibaslar yapmış, söz konusu ayetlerin lafzının tamamını bile yazmamıştır. Bu durum ise *Ta'lik*'in bir el notu niteliğinde hazırlanma ihtimalini akla getirmektedir. Müellif, bir konu veya ayet hakkında tefsirine müracaat ettiği müfessirin beyanını tercih sebebi hakkında bile hiçbir açıklama yapmamıştır. Bu durum müellifin eseri başkalarının istifadesinden çok bizzat kendisi için yazmasından yani kişisel/özel bir talik olmasından kaynaklanabilir. Buna ilave olarak *Ta'likun mubârek*'in ilmi muhitte meçhul kalıp şöhret bulmaması, bu eserin genç bir alim tarafından gelecekte vereceği derslerde veya yapacağı konuşmalarda müracaat edebileceği not/talik niyetiyle yazılmış olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Müellifin yaşı göz önünde tutulduğunda *Ta'likun mubârek* isimli eser dönemin formal eğitiminde hangi tefsirlerin önemsendiğini, tefsirde hangi konuların öne geçtiğine işaret etmesi açısından önem kazanmaktadır. Bunun yanında *Ta'likun mubârek*'in incelenmesi dönemin müderrislerinin Kur'an tefsirinde neleri önemsediklerini, öğrencilerine ve topluma hangi konuları anlatma ihtiyacı hissettiklerini tespit de katkı sağlayacaktır.

Bulkînî ailesinin Bedruddîn ez-Zerkeşî'den Celaluddîn es-Suyûtî'ye kadar pek çok müfessirin yetişmesinde, onların tefsir formasyonlarının gelişiminde tesirinin bulunduğu bilinmektedir. Bu sebeple dönemin tefsir anlayışının ve Kur'an tefsirine yaklaşımların oluşmasında temel dinamiklerin neler olduğunun izini süren araştırmacılar için Bulkînî'nin *Ta'likun mubârek*'i önemli veriler içermektedir.

Ahmed b. Ebî Bekr *Ta'likun Mubârek*'in mukaddimesinde eserini dönemin meşhur tefsirlerden özetlediğinin bilgisini vermiştir. Buna göre o, önemli gördüğü konuları Mehdevî (440/1048-149), Vâhidî (468/1076), Kevâşî (680/1281), Begavî (516/1122) ve Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (373/983) tefsirlerinden iktibas ederek ta'likini hazırlamıştır. Bu tefsirler yazıldıkları dönemden itibaren ulemânın dikkatini çekmiş, *Ta'likun Mubârek*'in yazıldığı Memlük toplumunda ve dönemin müfessirleri nezdinde ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Müelliflerinin ilmî vukûfiyetlerinin yanı sıra tefsirlerin kısa olmalarının söz konusu tefsirlerin şöhret bulmalarında etkin rol oynadığını düşünmek gerekir. Bulkînî'nin tefsirine müracaat ettiği Ebu'l-Leys es-Semerkindî Türkistan'ın tefsir anlayışını, Mehdevî ise Endülü's'ün tefsir anlayışını yansıtan iki müfessirdir. Bu durum Bulkînî'nin doğu ve batı tefsir ekollerinin bakış açısını mezcetmeyi de hedeflemiş olabileceği izlenimini vermektedir.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "el-Mehdevî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/367-368. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Arpaguş, Faysal. "Murad Molla Kütüphanesi Numara 83'te Kayıtlı "Tefsîr-i Hârizmî'nin Aidiyet Sorunu". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/1 (2016), 101-114.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *ed-Dureru'l-kâmine fi ayâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmuid Dân. Saydarabad: Meclisu Dairati'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1972.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *el-İcâb fi beyâni'l-esbâb*. thk. Abdülhakim Muhammed el-Enîs. b.y: Dâru İbn el-Cevzî, ty..
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer. *İnbâu'l-ğumr bi ebnâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşî. Mısır: el-Meclisu'l-alâ li-ş-şuûni'l-islâmiyye, 1389/1969.
- Ata, M. Mahfuz. "Kevâşî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/341-342. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Ata, M. Mahfuz. "Kevâşî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri". *Usul İslam Araştırmaları*. 12 (2009), 83-98.
- Bakırcı, Saffet. "Meâlimü't-Tenzîl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/203-204. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrazzak Mehdi. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ty..
- Bulkînî, Ahmed b. Ebî Bekr. *Ta'likun mubârek fi tefsîr'l-Kurâni'l-azîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 91, 412.
- Bulkînî, Alemuddîn Salih b. Ömer. *Tercümetü'l-imâm şeyhu'l-islâm sirâcuddîn el-Bulkînî*. thk. Ömer el-Kıyyâm., Amman: Erveka, 2015.
- Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub İbn Kayyim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-kerîm*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, 1410.
- Çetin, Abdurrahman. "Vahidi", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/438-439. İstanbul: DİB Yayınları, 2012.
- Çiçek, Mehmet. Sula, Murat. "Muhammed b. Muhammed Rodosizâde ve "Ta'likâtun Alâ Tefsîri Kavlihi Teâla ve 'Yekfurûne Bimâ Verâehu ve Huve'l-Hakk'" Adlı Risalesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16/1 (2012), 405-426.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1420.
- Ebû Şame, Abdurrahman b. İsmail. *İbrâzu'l-mânî min hırzî'l-emânî*. b.y: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ty..
- Ebû Şame, Abdurrahman b. İsmail. *el-Murşidu'l-vecîz ilâ ulûmin teteallaku bi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadır, 1395/1975.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessîrin*. thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî. es-Suûdiyye: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1417/1997.

- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Bülğâ fi terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-lüğâ*. b.y: Dâru saduddîn li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzi, 1421/2000.
- Gazzî, Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh. *Behcetü'n-nâzirîn ilâ terâcimi'l-müteahirîn mine's-şafiiyyeti'l-bariîn*. Beyrut: Dâru İbn Hâzîm, 2000.
- Güngör, Mevlüt. "Begavî, Ferrâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5/340-341. İstanbul: DİB Yayınları, 1992.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşki. *el-Lubâb fi ilmi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Galib. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Bâziş, Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Gırnatî. *el-İkna' fi kırâati's-seb'*. b.y: Dâru's-sahabeti li't-turas, ty..
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihaye fi tabakâti'l-kurra*. b.y: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidu't-tâlibîn*. b.y: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.
- İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba. b.y: el-Matbaatü't-ticaretî'l-kübra, ty..İbn Gazzî, Ebu'l-Mealî Muhammed b. Abdirrahman. *Dîvânu'l-islâm*. thk. Seyyid Kesrevi Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1411/1990.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-ayân ve enbâu ebnâu'z-zemân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1994.
- İbn Kadî Şuhbe, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu's-şafiiyye*. thk. Hafız Abdülâlîm Han. Beyrut: Alemu'l-kutub, 1407.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. b.y: Dâru'l-fikr, 1407/1986.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tabakâtü's-Şafiiyye*. thk. Ahmed Ömer Haşîm. b.y: Mektebetü's-sekafstü'd-diniyye, 1993.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. b.y: Dâru tîbe li'n-neşr ve't-tevzi, 1420/1999.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezrâtü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*. thk. Mahmud Arnaut. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbnü'l-Adîm, Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fi târihi'l-haleb*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty..
- İbnü'l-Kıftî, Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, 1424.
- İbn Tağrıberdî, Cemaluddin Yusuf. *el-Menhelu's-sâfi bade'l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. b.y: el-Heyetu'l-Misriyye el-âmmetu li'l-kitâb, ts..
- İbn Tağrıberdî, Cemaluddin Yusuf. *en-Nucûmu'z-zâhira fi mulûki'l-Mısr ve'l-Kâhira*. Mısır: Dâru'l-kütüb, ts..
- İSAM KTP, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı, Aranan: "Bulkinî". Erişim Tarihi 1 Eylül 2021. <http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>

- Kara, Osman. "Vahidî ve Tefsîrindeki Metodu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/3 (2013/2), 296-316.
- Kehhâle, Ömer Rıza. Mu'cemü'l-müellifin. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, ty..
- Kevâşî, Muvaffakuddin Ahmed b. Yusuf. *et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhyî Hilal es-Serhân. Bağdat: Divanü'l-vakfi's-sünnî merkezü'l- buhusi ve'd-dirasâti'l-İslamiyye, 1427/2006.
- KNFL, King Fahad National Library. "Ta'likun mübarek". Erişim 25Ağustos 2021. <http://ecat.kfnl.gov.sa:88/ipac20/ipac.jsp?session=1F736645X9325.29164&profile=akfnl&uri=full%3D3100006%40%21627919%40%210&booklistformat=>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kurân*. thk. Ahmed Berdûnî. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Kut, Günay. "Ahmed-i Dâî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/56-58. İstanbul: DİB Yayınları, 1989.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Haşıye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşıyesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Makdisi, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Malatî, Abdulbasit b. Halil b. Şâhin. *Neylu'l-emel fî zeyli'd-duvel*. thk. Ömer Abdisselâm Tedmurî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1422/2002.
- Mehdevî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *et-Tahsil li-fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi li-ulûmi't-tenzîl*. thk., Muhammed Ziyad Muhammed Tahir Şaban, Ferah Nasri. Katar: Vizaretü'l-evkaf ve'ş-şuûni'l-İslamiyye, 1435/2014.
- Memleketü'l-arabiyyetu's-Suudiyye vizaratu't-talimi'l-alemî camiatu'l-imâm Muhammed b. Suud el-İslâmî, "Münakaşatu duktura tahkik tefsir: Ta'likun mübarekûn fî tefsîri'l-Kurân li'l-kadî'-Bulkîni", *youtube*, Yayın Tarihi 25 Ağustos 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=b5ycth8HIPw>
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Numânî, Siracuddî Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1419/1998.
- Öztürk, Mustafa. "Muvaffakuddin el-Kevâşî ve et-Telhîs Tefsiri'ndeki Metodu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (1999), 271-289.
- Safedî, Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnaut, Turki Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420/2000.
- Savut, Harun. *Memlûk Müfessirleri*. Ankara: İlahiyat, 2016.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahman. *ed-Davu'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Daru mektebeti'l-hayat, ts..
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *el-Bahru'l-Ulûm*, b.y: ty..
- Semîn, Şihabuddin Ahmed b. Yusuf el-Halebî. *ed-Durru'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrât. Dımaşk: Dâru'l-kalem, ty..
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyvetü'l-vuât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebulfadl İbrahim. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, ty..

- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y: el-Heyetü'l-Mısıryeti'l-amme li'l-kitâb, 1394/1974.
- Sübki, Tacuddîn Abdülvehhab b. Takıyyuddîn. *Tabakâtü's-şafiiyyeti'l-kübra*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv. b.y: Hicr li't-tıba ve'n-neşr ve't-tevzi, 1413.
- Şensoy, Sedat. "Ta'likât". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/509-510. İstanbul: DİB Yayınları, 2010.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Bulkînî, Ömer b. Raslân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/410-411. İstanbul: DİB Yayınları, 1992.
- Ünsal, Hadiye. "Ebü'l-Hasan el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/1 (2013), 135-164.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. b.y: Dâru'l-hidâye, ts..
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Kahire: Dâru'l-hadis, 2006.
- Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi Kutubi'l-Arabî, 1376/1957.
- Yazıcı, İshak. "Semerkandî, Ebü'l-Leyl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/473-475. İstanbul: DİB Yayınları, 2009.

The Mobility in the Ottoman Higher Education – I: The ‘Cerr’ as a Madrasa Student’s Activity

Osmanlı Yükseköğreniminde Hareketlilik – I: Medrese Öğrenci Aktivitesi Olarak ‘Cerr’

Murat ÇELİK

Asst. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Information and Document Management
Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, Arşivcilik Anabilim Dalı
Ankara, Turkey
mcelik@ybu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-9460-8767

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü : Research Article / Araştırma Makalesi
Received / Geliş Tarihi : 5 October / Ekim 2021
Accepted / Kabul Tarihi : 20 November / Kasım 2021
Published / Yayın Tarihi : 15 December / Aralık 2021
Pub Date Season / Yayın Sezonu : December / Aralık
Volume / Cilt: 8 • Issue / Sayı: 2 • Pages / Sayfa: 517-537

Cite as / Atıf

Çelik, Murat. "The Mobility in the Ottoman Higher Education-I: The ‘Cerr’ as a Madrasa Student’s Activity". *Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University* 8/2 (2021), 517-537.

Doi: 10.33460/beuifd.1005033

Plagiarism / İntihal

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright / Yayın Hakkı®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Abstract: *This paper is about the cerr, a student mobility in the Ottoman madrasa. The cerr, in general, refers to travels from madrasas in cities, especially in Istanbul, to villages, towns and cities in the countryside in the Ottoman State. Although the cerr is generally seen as an internship for students, it is understood that the economic dimension of the said mobility predominates. In this article, two important elements of the cerr will be discussed and a different perspective will be offered. Therefore, it will be focused on an understanding that the cerr is a student mobility that is shaped by economic concerns and has economic goals. Thus, a new point of view and result will be presented on the basis of archival documents. Archival sources and secondary studies were used for the study. The data obtained from archival sources and secondary research works showing the general approach were compared. The results obtained show that the economic identity of the cerr becomes more visible as time passes. Especially with the 19th century, it is understood that the profession transformed with the bureaucratic structuring and took on a new identity.*

Keywords: *Islamic History, Higher Education, Ottomans, Madrasa, Mobility, Student.*

Öz: Bu çalışma Osmanlı medreselerindeki bir öğrenci hareketliliği olan cerr hakkındadır. Başta İstanbul olmak üzere başka şehirlerdeki medreselerden taşradaki köy, kasaba ve kentlere doğru yapılan seyahatler ifade etmektedir. Genel olarak cerr öğrenciler için staj olarak görülse de söz konusu hareketliliğin ekonomik boyutunun ağır bastığı anlaşılmaktadır. Bu makalede cerrin iki önemli unsuru tartışılacak ve farklı bir bakış açısı teklif edilecektir. Dolayısıyla cerrin ekonomik kaygıların şekillendirdiği ve ekonomik hedefleri olan bir öğrenci hareketliliği olduğuna ilişkin bir anlayış üzerinde durulacaktır. Böylece arşiv belgelerinden yola çıkılarak cerre ilişkin yeni bir bakış açısı ve sonuç ortaya konulacaktır. Çalışma için başta arşiv kaynakları ile ikincil çalışmalar kullanılmıştır. Arşiv kaynaklarından elde edilen veriler ile genel yaklaşımı gösteren ikincil araştırma eserleri mukayese edilmiştir. Elde edilen sonuçlar cerrin zaman geçtikçe ekonomik kimliğinin daha görünür kıldığını göstermektedir. Özellikle 19. yüzyıl ile cerrin bürokratik yapılanma ile dönüşerek yeni bir kimliğine büründüğü anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Yükseköğrenim, Osmanlılar, Medrese, Hareketlilik, Öğrenci.

Introduction

Higher education constitutes an important part of the Ottoman educational history. In this respect, madrasas constitute the Ottoman higher education. The Ottoman madrasas have been interested in historical studies for a long time and researches have been done on them. Studies on the history of the madrasa have become widespread in the fields of works that are usually taught as textbooks and their contents, the life stories of famous *muderrises* [muderris-scholar], madrasa architecture and similar areas. However, considering the Ottoman higher education together with other sub-fields and other applications will allow a new perspective. In order for the Ottoman higher education to be handled independently, sub-sections will need to be expanded in an interdisciplinary manner in the Ottoman education history.

The mobility of the students in the Ottomans cannot be ignored. Because whether or not the mobility is military, cultural or economic, there can be no doubt that it is a mechanism that operates extremely synchronized with the Ottoman social, economic, sociological and cultural change. In this respect, it is the activities of people who make up history on a large scale, making human mobility an extremely indispensable resource. Human mobilization becomes one of the most important issues to be understood, since this mobility, which is mentioned in the background of everything that comes to mind and is the source of history. It is inconceivable that student mobility, which is an important part of human mobility, should be separated from this explanation. Therefore, in understanding the Ottoman history, in addition to individual travels, war expeditions, commercial cruises, and merchant activities, the regular and irregular mobility of students within the borders of the Ottoman State corresponds to an important social mobility.

It can be argued that student mobility in the world in general and in the Ottomans in particular provides important data in understanding the course of history. Because behind the physical mobility of an age group called students lie many political, economic, cultural and social changes and transformations. This is also the case for the cerr. Subjecting the students' travels to a semantic archeology, first in the city they live in and then to distant settlements for their livelihood, will undoubtedly contribute to some extent in showing the mobility in the Ottoman order. The cerr derives its importance from these complex relationships, which it establishes considerably.

Although the reasons are different the student mobility in the Ottoman State. Of course, this mobility is one of the features that the madrasa system has brought with it since its first establishment. Even though the cerr shows important structural differences, it should be remembered as one of the most original practices of the Islamic science tradition, which will be called *rihlah* [الرحلة], that the Ashab al-Suffa came to Medina al-Munawwarah from different lands to learn about Islam, and risked traveling for this purpose. Demonstrating student mobility both here and in the Ottoman madrasa system, which has different roots as pointed out above, and looking at the system from a different perspective will allow both understanding and establishing relations.

In this paper, the concepts briefly mentioned above will be emphasized and their relations with each other at various levels will be discussed. The emergence of the cerr as a student mobilization will be emphasized, and the ties of the Ottomans with other economic, cultural and social institutions will be discussed. For these objectives, this study can be accepted as an archeology study on the cerr. In this study, in which the subject of the cerr is discussed, firstly metaphors will be discussed, then the reasons behind the cerr will be discussed. The change of the cerr over the centuries will be shown with short emphases, the change from the 16th century to the 19th century and the differentiation in the Ottoman perception about this will be examined. The claims in the secondary sources about what the cerr is will be examined, and a new approach will be tried to be brought to the cerr by interpreting the archival documents. Thus, it will be tried to draw a framework for student mobility, which is an important institution in the Ottoman higher education. Because in this way, it will be tried to present a new proposal for the definition of student mobility called the cerr, and it will be discussed that student mobility is an important institution in social and economic life as well as the Ottoman higher education.

1. The Cerr in the Dictionary and the Historical Background

Dictionary Meaning of the Cerr

The cerr had different meanings in the history of the Ottoman madrasa. One of these meanings is terminological and refers to the quantity and visible form of

student mobility. The other meaning refers to the nature of student mobilization, its real meaning. In this respect, the word *cerr* refers to both the shaping of the vocational formation of the students and the mechanism behind this formation. The word *cerr* is roughly the name given to the students of the Ottoman madrasas [initially registered only in Istanbul madrasas] who go to villages and towns outside Istanbul to preach and pray during the months of Rajab, Shaban and Ramadan, which are called ‘the Three Months’ and are believed to be sacred. As indicated above, these trips of students have two identities: One of these identities is internship in terms of applying what they learned in the madrasa, as it is often repeated in the sources. The second is that they can earn cash and in-kind incomes that will provide their living for the remaining 9 months during this internship.

Meanings of the Cerr at the Ottoman Higher Education

The meanings of the word *cerr* related to the mobilization of madrasa students are mostly seen in dictionaries written in the Ottoman period. This probably has something to do with the changing meaning and quality of the word *cerr* over time. In this context, some of the general dictionaries include the following definitions for *cerr*: In the *Kamus-ı Türki*, “... *Science students gathering the amount required for their livelihood by fulfilling preaching and other similar tasks in the three months.*”¹ In the *Lugat-ı Ebuzziya*, “*to go to the cerre: The term used by science [madrasa] students to collect money and supplies for towns and villages in the three months.*”²

Along with the dictionary meaning, it is also possible to consider the meaning that has changed over time as an insistent demand. The most important background of this idea lies in the fact that the madrasa students, especially criticized by the 19th century intellectuals, turned the *cerr* into an activity similar to begging and spread throughout the country as persistent groups. Because, as it will be seen in the following sections, the fact that either students or people dressed as students spread across the country on various occasions and seek to gain benefits unjustly was perceived as an attack on the quality of madrasas. Since this style could not be closely related to the madrasa or to learning science, it was regarded as shameful and inappropriate.

Reşad Ekrem Koçu also means the *cerr*, which is an Arabic word and means to pull, to drag, as well as to bring the far away closer.³ The *cerr* indirectly implies that it has a negative content in the sense of metaphorically entering the dictionary. Because he records that the word ‘*cerrar*’ is used for persistent demanding in

1 Ş. Sami, *Kamus-ı Türki* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), 372.

2 Ebuzziya Tevfik, *Lugat-ı Ebuzziya* (Konstantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1306), 386.

3 Reşad Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1965), 7/3495.

return for the symbolic meaning of begging.⁴ Moreover, it is understood that this word was used for the people who came to Istanbul to ask for aid [iane]. If this claim is based on the article about the return of the beggars who came to Istanbul from Mecca and Medina for the cerr, it can be said that the certification literally means begging and collecting money.⁵ Already in the Ottoman period, aid collection and begging were formed as an institution. So much so that it is known that those who are in begging activity, beggars, are given 'the cerr paper' in terms of these activities when their situation is determined.⁶

Regarding the negative examples above, cerr's meaning can also be established both within the scope of its dictionary meaning and with tradition. Although it is not easy for the cerr to be evaluated within the scope of science learning activity, it seems possible to establish a connection with rihle for student mobility. Because rahle is travels made with the intention of learning knowledge.⁷ During these travels, the student visits different madrasas and ribats and spends time there. He meets new people during his scientific journey. He attains maturity over time by learning new information from other teachers on his way to reach his goal. This process is not a program with a predetermined content, a curriculum, and a diploma at the end. However, it is a method that emerged with life and directly corresponds to 'non-formal education'. Therefore, it is extremely meaningful to try to understand or compare cerr with rahle, which is one of the classical Islamic learning ways. Mosques, especially *mihrebs*, have always continued to be an important education center in the Islamic world.⁸

The following definition of Reşad Ekrem Koçu can be said to be a short and concise explanation in terms of giving a general idea about cerr: "*Thousands of students who studied religious sciences in hundreds of madrasas in Istanbul were invited to lead prayers and preach in villages and small towns in Anatolia and Rumelia, during the months of Rajab, Shaban and Ramadan, which the people call "three months" according to the Hijri calendar, during which education was also cut in madrasas they would disperse, and in return for these services, they would collect food and money from the people of the villages and towns they went to; this was also called the cerr in madrasa slang, to go to cerre [cerre gitmek]; they were also called 'the softa of cerr', 'the molla of cerr' in the country's language.*"⁹ However, it is understood today that new additions should be made to the above definition and the approach about the cerr needs to be differentiated.

4 Koçu, *Istanbul Ansiklopedisi*, 7/3496.

5 Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maliye [C.ML]*, 187/7786.

6 Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri [A.{DVNSMHH.d}]*, 31/69.

7 İbrahim Hatiboğlu, "Rihle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 35/106-108.

8 Hatim Mahamid, "Mosques as Higher Educational Institutions in Mamluk Syria", *Journal of Islamic Studies* 20/2 (2009), 208-209.

9 Koçu, *Istanbul Ansiklopedisi*, 7/3495.

2. The Cerr

Place and time have a close relationship with man. The relationship leads to the development of history, experience and understanding of existence. Because physical existence causes the production of abstract understandings.¹⁰ Learning activity is the result of this abstract perception. The concept of the cerr is directly related to all the concepts mentioned above.

Within the scope of Ottoman history, the cerr has been dealt with only as a technical detail. The general approach is that the cerr finds an area of application for madrasa students' knowledge. According to another approach to the cerr, it is also seen that it is claimed that the knowledge learned in the cerr, madrasas is shared with the society in this way.¹¹ It can be said that this is possible. Thus, madrasas can be seen as the dissemination of Ottoman intellectual sources of legitimacy. However, further studies are needed to determine whether the cerr has such a political purpose.

Frankly, it cannot be said how the cerr should be understood as an institution without focusing on the economic and sociological dimension of the cerr. Because the cerr is a subject that is very prone to be related to the personal lives of students rather than being an extension of the madrasa education and its complement. Moreover, due to the fact that madrasas are law schools, it will be difficult to put them in the framework when the theoretical background of madrasa education is known. It can be said that students studying in madrasas as law schools are much more likely to be a qadi [judge] than to preach their professional formations. Yes; Although it is known that some graduates of lower level madrasas demand the duties of *imams* and *hatips* [orators], the fact that the cerr started in Istanbul makes it necessary to ask the above questions again.

Despite the cerr's connection with the Ottoman higher education and its pedagogical meanings, at least in the 16th and 17th centuries, no clear, direct and indirect information on the subject can be found in the laws on *ilmiye* nor in the biographies of important scholars. Although the laws and provisions on *ilmiye* usually include details about how the hierarchy should work, along with assignments and books to be read, there is no regulation about the cerr. Likewise, the regulations of Fatih Sultan Mehmed and Süleyman the Magnificent, which coincide with two major transformations for the Ottoman higher education, do not contain information in this regard. Obviously, there is hope in the biographies of scientists that it is possible to access this information, albeit indirectly.

The most important evidence that will make the cerr meaningful for Ottoman higher education can be obtained from documents and sources, especially from

10 Suzanne Bott et al. "Place and Promise of Conservation Psychology," *Research in Human Ecology* 10/2 (2003), 100.

11 Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (Istanbul: Dergah Yayınları, 1983), 142.

the 16th and later 17th century. The reason for this is that the period that gave the shape and spirit of the Ottoman higher education was the 16th century. If there is information about the mentioned periods, the theoretical framework of the cerr will be better established and the basis for subsequent applications will be established.

Therefore, it is hoped that information on the subject will be reached through qualified and in-depth research. In this respect, for now, although information about the 16th century is awaited, the only remarkable detail and information is encountered in the biography of an important scholar as late as the 19th century. The detail in question is hidden in the biography of the great scholar Ahmed Cevdet Paşa and offers some partial information to understand the truth. The practice of cerr during Paşa's studentship probably continues in its most widespread form. However, according to what he wrote, the Paşa was busy with his lessons even during the holidays, and he never went to a crime with the economic support from his family. Paşa stated that he went to the cerr twice, in the first of these he went to Lofça [Loveç] to take advantage of the holiday and to see his family, and in the second he went to Thessaloniki, Serez [Serres] and Drama for some business, as he did not say what happened with the opportunity of a holiday, but it was thought that it was not a cerr in the economic sense what he was doing.¹² Apart from these two details, there is no information about him.

It seems possible to draw attention to another feature of the cerr application in the Ottoman higher education. As it is understood from both archive documents and research works, the application of cerr is found in geographies where the Ottoman madrasa system is in practice. What is meant by this expression is that although the Ottoman madrasa system was spread over three continents, in general terms [as in the madrasas built by the Ottomans in Damascus, Mecca and Medina], the cerr concentrated on the Rumelia and Anatolian madrasas. However, there are some exceptions to these practices. For example, as stated in the document, financial aid was also provided to students in Mosul madrasas who did not have cerr practice 'as they did not have a habit' or 'because it was not known'.¹³

It is understood that generally poor, strange and without income madrasa students go to the cerr. According to Koçu's statement, in the madrasa, along with his roommates, muderrises also go to the cerr.¹⁴ Likewise, in a broader context, beggars are included in those who participate in the cerr activity. Because, according to a decree dated 1577 sent to the qadi of Istanbul, it is mentioned about the cerr group who begged in Istanbul even though they have

12 Cevdet Paşa, *Tezâkir: 40 – Tetimme*, ed. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3rd ed., 1991), 7.

13 Osmanlı Arşivi (BOA) *Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH.ŞFR]*, 328/3.

14 Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, 7/3496. Mehmet İpşirli, "Cer" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/388.

no rights. It is understood that this group takes disabled and sick people with them to make them feel sorry for themselves, and it is understood that they are begging in shabby clothes, that they should never be allowed, and that whatever is necessary should be done.¹⁵ In another provision, it is strictly reminded that suhte groups participate in the cerr activity by using their relatives and relatives, but they are always obliged to engage in science.¹⁶

From the point of view of the Ottoman higher education, the paragraph quoted from Koçu above can be included here again, as it gives the general framework about who goes to the cerr: *"Thousands of students who studied religious sciences in hundreds of madrasas in Istanbul were invited to lead prayers and preach in villages and small towns in Anatolia and Rumelia, during the months of Rajab, Shaban and Ramadan, which the people call "three months" according to the Hijri calendar, during which education was also cut in madrasas they would disperse, and in return for these services, they would collect food and money from the people of the villages and towns they went to; this was also called the cerr in madrasa slang, to go to cerr [cerre gitmek]; they were also called 'cerr softası', 'cer mollası' in the country's language."*¹⁷

However, it is understood that in time, irregular people joined the madrasa students who went to ceremonies. Of course, this mess has ended badly. The irregulars, including the suhte, are causing rebellion and defeat in Anatolia. It is learned that irregular groups, including some madrasa students who have gathered in front of the madrasa for various reasons or thought that their rights have been violated, tortured the people in villages and towns and took what they had by force. Already, as supported by a provision dated 1586, the irregulars do whatever it takes to make themselves look like students. For example, in order to provide legitimacy for money and goods extorted from the people, they call it *'zekat akçesi'* by dressing it in a religious image.¹⁸ In another example, it is understood in the research conducted according to Emir Haydar's petition that it was reported that these people wore dervish clothes such as belts and belts and went out alone, even though they had no rights, and that these people were unjustly preaching to the public. According to this petition, in an edict sent to the Damascus qadi, it is requested to prevent this cerr group.¹⁹

3. The Cerr in the Ottoman Higher Education

Types of the Cerr

As it is understood from indirect literature on the subject, four cerrs can be mentioned. It is not related to the differentiation of the cerrs and the nature of the

15 BOA, A.{DVNSMHH.d}, 31/69.

16 Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri* [A.{DVNSMHH.d}], 7/1706.

17 Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, 7/3495.

18 Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri* [A.{DVNSMHH.d}], 61/43.

19 Osmanlı Arşivi (BOA), *Mühimme Defterleri* [A.{DVNSMHH.d}], 15/59.

activities. Perhaps the only reason for the emergence of the cerr species is due to the functionalization of the cerr, which is an economic activity, at appropriate times. Because the madrasa, which is put into practice outside the cerr class, is an activity out of education. There were four kind of cerr that they are the 'Hafta Cerri' [the Week Cerr], 'Üç Aylar Cerri' [the Three Months Cerr], 'Kurban Cerri' [the Feast of Sacrifice Cerr] and 'Harman Cerri' [the Harvest Cerr].

The week cerr is not mentioned in the literature, albeit indirectly. However, it is understood from both the edict about the cerrar²⁰ and the statement in the Kanunname-i Ehl-i Hiref that madrasa students go to cerr' as well as beggars on weekdays. Again, as it is understood from the same sources, this type of the cerr is the one that is done in the city and on the days when there is no lesson in the madrasas.²¹

In terms of the history of the madrasa, the main examination is made in the Three Months; This cerr is also called the Ramadan cerr. The aforementioned cerr spreads to the months of Rajab, Shaban and Ramadan, which make up the Three Months, but finds its true meaning in the month of Ramadan. Therefore, it is understood that sometimes they set out on the 15th of Rajab and sometimes in the month of Shaban.²²

Another cerr is named after the feast and is called the Feast of Sacrifice Cerr.²³ There is not enough information about it. However, it is likely that it will be held in the surrounding towns and cities on this holiday, when the madrasas are holidayed. Another possible issue is that the students tried to collect sadaka [alms] and provisions based on the religious significance of this month.

As it is understood from the Ottoman archival documents, there is a fourth type of cerr. It is understood that some people went to Romania dressed as students for the cerr, and here, at the beginning of each blend, they collected a large amount of money from the people under the name of 'the Harman Cerri'. Being at the cerr in student attire is likely to be an income-oriented behavior. For example, a document dated 1910 sent from the Ministry of Foreign Affairs points out this situation. Precautions are requested as some people in 'student clothes' from Konya, Ankara and Sivas were trying to go to Varna.²⁴ However, it is understood that the government was trying to take measures with the thought that this situation would lead to various problems in the future.²⁵

20 BOA, A.[DVNSMHH.d], 15/59.

21 Ahmet Uysal, *Zanaatkarlar Kanunu (Kanun-nâme-i Ehl-i Hiref)* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982), 94.

22 Abdülkadir Erdoğan, "Konyada Eski Medrese ve Medreseliler", *Konya* 2/4-25 (1938), 1320.

23 Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islâh Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1982), 71.

24 Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Nezareti Sicill-i Nüfus Tahrirat Kalemi [DH.SN.THR], 11/17.

25 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi* [DH.MKT], 1137/59.

The Cerr's Time

Students were educated in madrasas in accordance with the conditions of the founder of the waqf, and the courses were determined according to these conditions. Holidays are reserved for students for various needs outside of classes. Holiday days are determined as weekly and annual. Weekly holidays were determined as Friday in almost all madrasas, and that day was accepted as a holiday for students to copy their books, pray and other personal needs. There are different practices in the Ottoman madrasas within the framework of the wishes of the founders of the waqfs. For example, in addition to Friday, Tuesday and Thursday were also considered holidays.²⁶ Likewise, the holy days, which were considered important in the Ottoman society, were also considered holidays. As mentioned in the sources, the annual holiday was limited to Ramadan and the Sacrifice Feast, and the annual holidays were held in the Three Months.²⁷

The first and general arrangement for the operation of the cerr within a program probably coincides with the middle of the 16th century. According to an order recorded in the Mühimme Defteris, it must have been planned to arrange for the suhte to go to the cerr in 1569. As it is understood from the order in question, it is understood that some of them were begging by taking the disabled and the like. Likewise, those who go to the cerr with these and similar intentions and beggars are walking around with false and false information. Therefore, such negative examples should be prohibited. The most important part of the provision on the subject is the part of the cerr about suhteler. According to this, since the suhte are studying science, it is requested that 'they are not allowed to go to the cerr except for the holiday they go to the cerr only, as is the case with the old times', and thus the limits of the practice are determined.²⁸ A link can be established between this order and 'the Kanunname of Ehl-i Hıref'. Because with this law, it is understood that the cerr, which can be thought to start in the city, is limited to certain days of the week, and these days coincide with Tuesday and Thursday, which are the weekly holidays of the madrasas.²⁹

For the reasons explained above, there is a close relationship between the cerr and the holiday of the madrasas. In this respect, it should be said that cerr is an activity related to time. Although the boundaries are not sharp, the cerr is reached within the specified time frame. In this respect, the cerr, Rajab which is the beginning of the Three Months, must also be the beginning. Classes are suspended during this period, and as can be understood from a document dated

26 Cemal Tukin, "Yakın Çağ Tarihimizde Hafta Ta'tili", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 1/1 (1949), 140. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 1/128. Mefail Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim* (Bursa: Emin Yayınları, 2nd ed., 2012), 165.

27 Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*, 167.

28 BOA, A.[DVNSMHH.d], 7/1706.

29 Uysal, *Zanaatkarlar Kanunu (Kanun-nâme-i Ehl-i Hıref)*, 94.

1848, students go to the countryside to collect supplies.³⁰ However, although most of the activities planned in the cerr are aimed at the month of Ramadan, the lack of transportation opportunities in addition to the width of the Ottoman lands necessitates an early departure. In this respect, it is necessary to set out at the beginning of the month of Rajab or before the 15th of Shaban, depending on the distance of the destination.³¹ Rajab, who will be accepted as the beginning of the cerr journey, is announced with a calligraphy. When the crescent moon is seen, a calligraphy is published, so it is understood that the Three Months has entered. Thus, the beginning of the cerr activities are also determined.³² An interesting anecdote about the cerr period is related to the Darülfünun [university]. Since the students selected for the Darülfünun, which was reopened in 1869, were students of the madrasa, the school was opened late due to the cerr. At that time, the start of the lessons in Darülfünun was postponed to the return of the students, since the students were out of Istanbul for the cerr.³³

The above-mentioned time periods are related to Ramadan or, in its broad definition, the Three Months Cerr.³⁴ Because it is learned that there are also ceremonies outside of the Three Months and especially Ramadan. Apart from this, since other cerr activities were created during the calendar year, their times were also created differently. As mentioned above, as other procedures, "the Harman Cerr" and 'The Feast of Sacrifice Cerr' should be determined as the cerr times other than three months. As the name suggests, the Harvest Cerr is the harvesting and processing period of the crops, which is the threshing time, and The Feast of Sacrifice Cerr is performed during the Feast of Sacrifice. The cerr periods other than Three Months Cerr can be defined as short time periods for economic purposes.

In general, it can be said that the cerr period begins when the Three Months approaches, or '*tekarrüb ettiğinde*' [recours] as it is mentioned in the documents. It is understood that a number of procedures must be fulfilled in order for the cerr to be implemented. The first of the regulations is to get permission to go to the cerr, and it is seen that the students should get permission to go to the cerr from the muderrises. While the permission was taken from the muderrises at the beginning, it is seen that he followed a path towards the madrasa administration and the Meşihat administration. According to Abdülaziz Bey, the muderrises inform those who will go to the cerr, and the students who receive '*ilm-i haber*' [the certificate] application to '*ders vekili*' [the course deputies] in Bab-ı Meşihat with these documents.³⁵

30 Osmanlı Arşivi (BOA), *Divan-ı Hümayun Beylikçi Kalemi [A.]DVN*, 35/67.

31 Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*, 167.

32 Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayun [HAT]*, 203/10540.

33 Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (Istanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977), 1-2/554. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi: M.Ö. 1000 – M.S. 2011* (Ankara: Pegem Akademi, 20th ed., 2011), 169.

34 İpşirli, "Cer", 388.

35 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdât ve Merâsim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye*, ed. Kâzım Arısan and Duygu Arısan Günay (Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları), 1995), 78.

For example, Mehmed Efendi, one of the students of Dülgerzade Hoca Şemseddin Madrasa, asked permission to go to Alexandria to collect provisions in the Three Months of 1848.³⁶ Because, together with going to the cerr, the concept of icazet is mentioned about how to do this. It is stated that as the month of Rajab approaches, the situation of obtaining ratification in madrasas arises. Those who received this license also dispersed to the provinces for the cerr.³⁷ It is stated that the most important issue in the issue of licensing or permission is to arrive at the destination as soon as possible and to find a mosque with a congregation.³⁸ However, the Harvest Cerr is related to a 15-day period, it is stated that this certificate has not been approved.³⁹ It can be said that muderrises who do not give permission for the cerr were gossiped by the suhtes.⁴⁰

Before the Cerr

After licensing and permission, the second important issue for students was about getting reference letters called recommendation. Although there was no development and information in this direction until the 19th century, it can be claimed that there were also recommendations regarding the institutionalization that emerged after the said century. In general, '*tavsiyename'* [the recommendation] written for the administrators in the target settlement [addressed to the mufti, district governor or relevant officials at the destination] is to facilitate the student.⁴¹ Reference letters, called recommendation letters, are the documents that students try to get from the muderrises or the administrators, depending on the situation, with the petitions they write.⁴² For example, in his petition signed as '*from student, İsmail*' in the document dated 1849, it is understood that he would go to Drama to collect supplies for the student, so a recommendation was requested to be written dedicated to the district governor of Drama.⁴³ In this case, the recommendations requested from the Meşihat, in addition, it is seen that information was given to the relevant provinces through the Ministry of Internal Affairs. For example, it is understood from another document that it is understood that Mehmed Efendi, who will go to Trabzon for the Three Months, was asked to facilitate.⁴⁴ The beginning in one of these recommendations is as follows: "*To the Governor of Varna, Aşir Bey. He went to*

36 Erdoğan, "Konyada Eski Medrese ve Medreseliler", 1321

37 Erdoğan, "Konyada Eski Medrese ve Medreseliler", 1320.

38 Erdoğan, "Konyada Eski Medrese ve Medreseliler", 1321

39 Erdoğan, "Konyada Eski Medrese ve Medreseliler", 1321.

40 Erdoğan, "Konyada Eski Medrese ve Medreseliler", 1321.

41 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniyeye*, 78.

42 Osmanlı Arşivi (BOA), *Divan-ı Hümayun Beylikçi Kalemi [A.]DVN*, 79/23. Osmanlı Arşivi (BOA), *Divan-ı Hümayun Sadaret Kalemi [A.]MKT.UM*, 132/97. Osmanlı Arşivi (BOA), *Divan-ı Hümayun Sadaret Kalemi [A.]MKT.UM*, 527/83. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, 1613/98. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, 2055/41.

43 Osmanlı Arşivi (BOA), *Divan-ı Hümayun Beylikçi Kalemi [A.]DVN*, 47/62.

44 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, 2286/65.

your hometown to preach and give advice due to the approach of Three Months..."⁴⁵ Undoubtedly, these recommendations are given in return for the petitions of the students. Again, the following document can be given as an example for these petitions: It is stated as follows: "*To the Governorship of Ankara. Hafız Ahmed Efendi from Nevrekop is on his way to your hometown for the Three Months. Making things easier by helping him because he is poor and in need of help...*"⁴⁶

Immediately after the licensing and recommendation, the issue of free passes [mürur tezkiresi] comes to the fore as another procedure. Free pass, on the other hand, are a free pass card in the Ottoman travel system and should be seen as an arrangement to facilitate students' travel.⁴⁷ In these letters, information about students is given, their physical characteristics are noted, and an identification standard is established for their recognition. It is understood that passports were added to the free pass documents in the 19th century. Especially with the intention of going to the Balkan states that left the Ottoman State, students' passport requests are also encountered.⁴⁸ It is understood that even after the Balkan Wars, some places that left the Ottoman lands continued to be visited for the cerr. For example, one of these places is Bulgaria, and it is understood that İshak bin İsmail from Kirmasti, Bursa, caused various problems in the country where he was in Bulgaria in 1903 with a '*muntazam pasaport*' [regular passport].⁴⁹

It is understood that a number of records have been created on the mobility of students. There is no information on whether these records were in the early periods. However, it has been seen that the names of the students have been recorded in the official document recently. In this context, it is understood that the names of the students who came to Istanbul from the provinces for the cerr were recorded in the book.⁵⁰ As a result, it is understood that a database has been created in terms of both the recording and tracking of students and security. Although it is not clear from the expression '*those who go to the cerr*' whether they are beggars or students, recording *cerrar* [beggars] in the name book was an ordinary form of record keeping in the Ottoman practice. As a result, as stated above, the names of those who went to the cerr were recorded in a book, and two copies were made from these notebooks. One of the copies of the book was kept by the qadis and the other copy was kept by the subaşı.⁵¹ Because is that,

45 Osmanlı Arşivi (BOA), *Divan-ı Hümayun Sadaret Kalemî* [A.]MKT.UM], 447/35.

46 Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Ali Evrak Odası* [BEO], 1589/119143.

47 For further information, also see: Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)* (İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994), 254.

48 Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti İrade* [HR.İD], 63/35.

49 Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Şifre Kalemî* [HR.SFR], 04. 436/74. Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Şifre Kalemî* [HR.SFR], 04. 623/56.

50 Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Sarayı Perakende Evrakı Arzuhal ve Journaller* [Y.PRK.AZJ], 8/21.

51 Koçu also refers to the relevant edict of 1574 regarding bookkeeping and the fact that one of the copies of the book remains in the kadi and the other in the subaşı. Reşat Ekrem Koçu, "Dilenciler", *Hayat Tarih Mecmuası* 3 (1970), 28

according to a decree dated 1577, 'the cerr certificates' are given meticulously to beggars and it is understood that those who take the cerr certificates are followed closely.⁵²

It can be assumed that the students, whose names were recorded in the book after obtaining permission, set out later. As discussed above, the routes used by students during the journey must have diversified over time, as they underwent some changes from the 16th century to the 19th century. However, what is wanted to be pointed out in this section is that the state pays the travel expenses incurred by the students when they go to and from the towns and villages they target for the cerr, as well as the freight charges in addition to these expenses. In the 19th century, it can be said clearly and unequivocally that the state paid attention to meet the travel expenses of the students within the limits of its possibilities. Transport costs, both on the ship and on the rail, are subsidized either at a discount or in full payment.

When the documents produced by the Ottoman bureaucracy regarding the registration of student names are carefully examined, two points draw attention. In this respect, it is understood that as time passes, the cerr mobility of students is tried to be transformed into an institution. Yes; students in the Ottoman madrasas are required to obtain permission documents from the muderrises before the cerr, and it is seen that printed documents are added to these documents over time. For example, the following note recorded in the introductory part of a book belonging to the month of Rajab in 1861 is interesting: "*The names and other information of the students who brought the matnu permission document, which will be given 50 kuruş for going to the countryside, have been declared above.*"⁵³ As it can be understood from this information, the students present the printed documents they receive from their madrasas [probably instead of the permissions they received from the muderrises], and in return they receive 50 kuruş in aid.

Activities at the Cerr

No direct archive document has been found about the types of activities related to what was done at the cerr. Again, as it is often repeated in an archive documents, the cerr is defined as 'giving prayer and giving advice'. Therefore, although it has an economic meaning for students, it can be stated that education is non-formal education for the public with the simplest definition. Students continue their activities in madrasas, schools and mosques.⁵⁴ In this respect, it is understood that when the students reach their destinations, they

52 BOA, A.İDVNSMHM.d., 31/69.

53 Osmanlı Arşivi (BOA), Maliye Nezareti Masarifat Muhasebecliği Defterleri [ML.MSF.d], 15585.

54 Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Hususi [İ.HUS], 97/40.

lead prayers,⁵⁵ preach and advice, teach the basic rules of the religion of Islam⁵⁶ and read the Qur'an.⁵⁷ Moreover, as stated in one source, they read books such as the *Muhammediye*, the *Ahmediye* and the *Envarü'l-Aşikin*, which are known, read and loved by the people at night.⁵⁸ Therefore, in addition to these activities, it can be assumed that they also read books that are common among the people in terms of their prevalence, although there is no evidence on this matter.⁵⁹

It is learned that the students of the madrasa stay in the appropriate rooms of places such as mosques, madrasa, schools or in the houses of notables and prominent people in the villages, towns and towns where they are during the cerr.⁶⁰ The madrasa students in the cerr eat their meals in these places where they stay, and are invited to dinner by the village or town's notables during the Ramadan nights like '*sahur*' [the meal before dawn in Ramadan]. According to Abdülaziz Bey, it is understood that in some evenings, the meals are sent to the students' homes. When the cerr ends, when they return to their schools, it is seen that the local people help the students with food, money, clothes and laundry.⁶¹

It is also witnessed that cerrin was used for political purposes in the 19th century. The fact that the cerr has spread throughout the country as a widespread institution must have brought to mind the benefit of this institution. It is understood that this instrumental value of the cerrin was used especially during the '*Meşrutiyet Era*' [Constitutional Era]. Thus, it is known that the Constitutional Monarchy was explained by the students who were scattered on the field.⁶² For this reason, it would be appropriate to evaluate the procedure as a consent generation mechanism.

As mentioned above, it is seen that the cerrin is used for a political purpose. It was deemed appropriate to adopt political steps to the public for students studying in Istanbul madrasas scattered all over the country with the cerr. In this context, it is seen that the students of the madrasas who are ceremonial are benefited from. "*Mustafa Sabri Efendi, who gave advice to the students who will spread to Anatolia and Rumelia, to warm the hearts of the people to the*

55 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye*, 78. Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*, 167.

56 Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*, 167.

57 Hızlı, *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*, 167.

58 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye*, 78.

59 For detailed information, see: Mustafa Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (1999), 130-148. Ali İhsan Karataş, "XVI. Yüzyılda Bursa'da Tedavüldeki Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1071 (2001), 209-230.

60 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye*, 78-79.

61 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye*, 79.

62 Recai Doğan, "Osmanlı'nın Son Döneminde Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vaizlik", *Diyanet Dini Dergi* 35/1 (1999), 178.

Constitution, to explain that the constitutional administration is in accordance with the Sharia, to list its benefits, to enlighten the ideas of the common people who do not even understand the differences between the Constitution and tyranny. It attaches importance to reducing the influence of the dissidents after emphasizing the necessity of it.”⁶³

The Change of the Cerr

It is observed that the quality of the cerr issue began to change after the 19th century. It is seen that the religious duties of the cerr gradually changed and the duties of being a battalion imam, a civil service position of the *tadad-ı ağnam* [counting sheep and goats] and the *aşar memurluğu* [tithe] became among the students' jobs. It is also encountered that it is given upon request for advice for a civil service position of counting sheep and goats.⁶⁴

One such example can be cited as the bid made by Ömer Efendi of Amasya, one of the students of Yenikapı Musalla Madrasa, İstanbul, for the 'tender to his responsibility' of the civil service of counting sheep and goats in Izmit, with the knowledge he received from the madrasa.⁶⁵ In another document, Mehmed Tevfik Efendi, a student of the Şehid Mehmed Paşa Madrasa, demanded the duty of a tithe in Çatalca instead of going to the cerr, which can be understood as an indication that the quality of the court began to change.⁶⁶ With these documents, it is understood that the students may have used this way to become a civil servant, and that in the case of the cerr, the students started to prefer regular jobs like civil servants rather than collecting supplies for income. Of course, it is necessary to distinguish whether these works are done temporarily and during the holiday period as in the cerr.

It can be said that students tend to move towards civil service or similar permanent jobs. After a while, the duties of preacher and imam in the cerr were replaced by the duties of imam and preacher in the military units during Ramadan, as it was recommended for students.⁶⁷ Students' preference for jobs that are considered to be personal rights, rather than the focus of criticism, can be read together with Ottoman modernization in a way. Probably, it must have started to turn into regular jobs and civil service afterwards. Because it seems to have ended with the proclamation of the Republic. As a result, according to many documents, it is understood that the disease continued in the Republican

63 Doğan, "Osmanlı'nın Son Döneminde Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vaizlik", 178.

64 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, 1798/96. Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, 1911/8.

65 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, 2048/ 41.

66 Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Mektubi Kalemi [DH.MKT]*, 1340/97.

67 Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Sarayı Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*, 58/59. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Sarayı Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*, 75/157. Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı [Y.A.HUS]*, 257/23.

period.⁶⁸ Afterwards, with the establishment of an organization to carry out religious affairs in the settlements, there was no need for an application similar to cerr, and it ended after a while.⁶⁹ Because after the new type of schools opened after the Tanzimat, the fact that the children went to different schools and that the surgeon was not welcomed seems to be a turning point.⁷⁰ Likewise, it can be stated that this situation is a result of the modernization of education and the discussions between the Tanzimat Period and the Ottoman elites. Thus, while education is modernizing, the field of education is differentiated, as in the Darülfünun, and the madrasa is being devoted to the religious field.

Conclusion

It seems possible to obtain three distinct results from [the cerr], which is the mobility of students in the Ottoman higher education. One of these results is about the quality of education in madrasas. The second is related to the nature of the underlying causes of the cerr. So much so that, contrary to popular belief, it has been understood that there may be other reasons other than the idea of education. The third and final result is related to the connection of the cerr with today.

When considering the Ottoman higher education, reviewing other possibilities besides the usual patterns will strengthen the understanding. The strengthening of the understanding will pave the way for more accurate judgments on the madrasa and the issues related to the madrasa. Because while working on the Ottoman higher education, purely institutional history study will not facilitate the establishment of connections. However, when it comes to the history of the Ottoman education, many more issues need to be related to each other. Then it will be easier to understand the Ottoman mentality more deeply.

The results of the research show that students studying and living in madrasas have been in an intense activity since at least the 16th century. It is very remarkable that students live outside the madrasas and far away when they enter the holiday period. Although it is expressed as an internship program, it is possible to say that the cerr has other compulsory explanations. However, the most important point here is that the Ottoman madrasa students sometimes showed a positive and sometimes negative presence in the society. Experiencing this mobility in a time like the 16th century when logistics and transportation facilities were inadequate will have various consequences. In this respect, it would not be wrong to highlight the quality of the cerr other than being an educational activity.

68 Cumhuriyet Arşivi (BCA), *Diyanet İşleri Reisliği*, 13/114-21. Salih Zeki Zengin, "Kurtuluş Savaşı Döneminde ve Cumhuriyet'in Başlarında Türkiye'de Medreseler ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII/2 (2002), 306.

69 İpşirli, "Cer", 389.

70 Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*, 7/3496.

Whether related to education or not, the cerr's main salient feature in society is human mobility. Because this kind of activity is extremely meaningful for the 16th century. So much so that a similar mobility has been experienced in the European universities. Especially in the 16th century, the movement in Istanbul, and right after it, from Istanbul to Rumelia and Anatolia, must have paved the way for a social transformation.

The mobility in the Ottoman higher education, on the other hand, has a social background and its economic quality predominates. The cerr application deserves to be perceived more as an economic and social activity rather than being related to education as it is often stated. Undoubtedly, the cerr is not an activity where students have the opportunity to apply the knowledge they have learned in madrasas. The cerr, in contrast, is an annual student economic activity that they have to endure to make a living. For this reason, cerr activities seem more worthy to be understood with economic policies and history rather than political events. So much so that its position towards the 19th century with the application of the cerr is also synchronized with the Ottoman economic transformation. In order to understand these reasons, it will be necessary to use other methods and tools in the future.

It can be a source for a program that is far from the cerr's in the Ottoman practice, but which is similar in form, which can be a source for an education dissemination program. A similar program can be designed for students enrolled in undergraduate and graduate programs of universities. Care can be taken to ensure that this program, which will not have an economic quality and where students' social benefit and mobility are prioritized, draws an appearance away from internships. This type of application, which will be evaluated with instruments such as course credits and ACTS, can be adapted to training programs. Thus, the inclusion of students in education and training activities in the real sector outside the cities where they study and live will make social interaction possible.

Resources

Archival Materials

The Ottoman State Archives [Başbakanlık Osmanlı Arşivi-BOA]

- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri*
[A.:{DVNSMHHM.d}. 7/1706.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri*
[A.:{DVNSMHHM.d}. 15/59.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri*
[A.:{DVNSMHHM.d}. 31/69.

- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri*
[A.]{DVNSMHH.d}. 61/43.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Divan-ı Hümayun Beylikçi Kalemi*
[A.]{DVN}. 35/67.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Divan-ı Hümayun Beylikçi Kalemi*
[A.]{DVN}. 47/62.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Divan-ı Hümayun Beylikçi Kalemi*
[A.]{DVN}. 79/23.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Divan-ı Hümayun Sadaret Kalemi*
[A.]{MKT.UM}. 132/97.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Divan-ı Hümayun Sadaret Kalemi*
[A.]{MKT.UM}447/35.
- BOA, Osmanlı Arşivi, *Divan-ı Hümayun Sadaret Kalemi*
[A.]{MKT.UM} 527/83.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Ali Evrak Odası*
[BEO]. 1589/119143.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maliye*
[C.ML]. 187/7786.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi*
[DH.MKT]. 1137/59.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi*
[DH.MKT]. 1340/97.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi*
[DH.MKT]. 1613/98.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi*
[DH.MKT]. 1798/96.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi*
[DH.MKT]. 1911/8.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi*
[DH.MKT]. 2286/65.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi*
[DH.ŞFR]. 328/3.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Sicill-i Nüfus Tahrirat Kalemi*
[DH.SN.THR]. 11/17.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hatt-ı Hümayun*
[HAT]. 203/10540.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti İrade*
[HR.İD]. 63/35.

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Osmanlı Arşivi. Hariciye Nezareti Şifre Kalemi*
[HR.SFR]. 04. 436/74.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Osmanlı Arşivi. Hariciye Nezareti Şifre Kalemi*
[HR.SFR]. 04. 623/56.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususi*
[İ.HUS]. 97/40.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliye Nezareti Masarifat Muhasebecliği Defterleri*
[ML.MSF.d]. 15585.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Hususi Maruzat Evrakı*
[Y.A.HUS]. 257/23.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sarayı Mütenevvi Maruzat Evrakı*
[Y.MTV]. 58/59.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sarayı Mütenevvi Maruzat Evrakı*
[Y.MTV]. 75/157.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Sarayı Perakende Evrakı Arzuhal ve Jurnaller*
[Y.PRK.AZJ]. 8/21.

The Republic State Archives [Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi-BCA]

Diyanet İşleri Reisliği, 13/114-21.

Researches

- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri: Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirât ve Muamelât-ı Kavmiye-i Osmaniye*. ed. Kâzım Arısan, Duygu Arısan Günay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi: M.Ö. 1000 – M.S. 2011*. Ankara: Pegem Akademi, 20th ed., 2011.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. Volume 1. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Bott, Suzanne et. al. "Place and Promise of Conservation Psychology". *Research in Human Ecology* 1072 (2003), 100-112.
- Cevdet Paşa. *Tezâkir: 40 – Tetimme*. ed. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3rd ed., 1991.
- Doğan, Recai. "Osmanlı'nın Son Döneminde Yaygın Din Eğitiminde Vaaz ve Vaizlik". *Diyanet Dini Dergi* 35/1 (1999), 171-206.
- Ebuzziya Tevfik. *Lugat-ı Ebuzziya*. Konstantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1306.

- Erdoğan, Abdülkadir. "Konyada Eski Medrese ve Medreseliler". *Konya* 2/24-25 (1938), 1320-1325.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. Volume 1-2. İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977.
- Ergün, Mustafa. "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islâh Çalışmaları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1982), 59-89.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hızlı, Mefail. *Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim ve Öğretim*. Bursa: Emin Yayınları, 2nd ed., 2012.
- İpşirli, Mehmet. "Cer." In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kara, Mustafa. "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (1999), 130-148.
- Karataş, Ali İhsan. "XVI. Yüzyılda Bursa'da Tedavüldeki Kitaplar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 209-230.
- Koçu, Reşad Ekrem. *İstanbul Ansiklopedisi*. Volume 7. İstanbul: İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1965.
- Koçu, Reşat Ekrem. "Dilenciler". *Hayat Tarih Mecmuası* 3 (1970), 25-28.
- Kütükoğlu, Mübahat S.. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994.
- Mahamid, Hatim. "Mosques as Higher Educational Institutions in Mamluk Syria". *Journal of Islamic Studies* 20/2 (2009), 188-212.
- Ş[emseddin] Sami. *Kamus-ı Türki*. Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Tukin, Cemal. "Yakın Çağ Tarihimizde Hafta Ta'tili". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 1/1 (1949), 139-144.
- Uysal, Ahmet *Zanaatkârlar Kanunu (Kanun-nâme-i Ehl-i Hiref)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.
- Zengin, Salih Zeki. "Kurtuluş Savaşı Döneminde ve Cumhuriyet'in Başlarında Türkiye'de Medreseler ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII/2 (2002), 277-313.

Yabancılaşma ve İbn Haldun'un İlgili Tespitleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Bakış

A Comparative View on Alienation and Ibn Khaldun's Related Detections

Mustafa ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Din Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Religious Studies
Karaman, Turkey
mustafaozdemir@kmu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-8402-1877

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 24 Kasım / November 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 15 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume : 8 • **Sayı / Issue** : 2 • **Sayfa / Pages** : 539-558

Atıf / Cite as

Özdemir, Mustafa. "Yabancılaşma ve İbn Haldun'un İlgili Tespitleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Bakış". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 539-558.

Doi: 10.33460/beuifd.997535

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: "Yabancılaşma" kavramı, gündeme geldiği her dönemde birçok farklı düşünür ve bilim insanının dikkatini çekmiştir. Kavram, tarihi süreç içinde başta felsefi açıdan olmak üzere sosyolojik, dinî, iktisadi vb. birçok farklı açılardan ele alınmıştır. İbn Haldun asabiyetin kaybedilme süreçleriyle ilgili olarak yabancılaşma kavramını andıran görüşlerinde ahlaki bir bozulma ve fitrattan uzaklaşmadan bahseder. Makalenin amacı, İbn Haldun'un "bedevî toplumdan hadarî topluma geçiş" sürecinde ele aldığı hususiyetlerin, yabancılaşma kavramı ile ilişkisini ortaya koymaya çalışmaktır. İbn Haldun'un yabancılaşma başlığı altında ele alınacak olan tespit ve değerlendirmeleri, hangi disiplinin yabancılaşmayla ilgili yorum ve tespitlerine daha yakın durmakta ya da farklılaşmaktadır? Bu ve benzeri sorulara da cevap aranacak olan makalede İbn Haldun'a ait bahsedilen bağlamlar ile yabancılaşma eksenli olarak yapılan tartışmalar arasında çeşitli açılardan karşılaştırma ve değerlendirmeler yapıldı. İbn Haldun'un hadarî umran yapısına dair tespit ettiği ahlaki bozulma/çözümlerle ilgili değerlendirmeleriyle kendinden önce ve sonra ortaya konan teolojik/felsefi/ahlaki yabancılaşma teorileri arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışıldı. Yapılan karşılaştırmalar

içinde Karl Marx'ın "yabancılaşma" tespitleri üzerinde hususiyetle duruldu. Elde edilen çeşitli karşılaştırma ve değerlendirmeler, "yabancılaşma" kavramının sosyal bilimler alanında sahip olduğu güncel ve yaygın kullanım potansiyelini göstermesi açısından da ayrı bir önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Yabancılaşma, İbn Haldun, Fıtrat, Öz, Hadarî Umran, Lüks ve İsrâf.

Abstract: The concept of "alienation" has attracted the attention of many different thinkers and scientists from the moment it came to the fore. This concept, in the historical process, primarily philosophically, sociological, religious, economic, etc. have been studied from many different angles. Ibn Khaldun talks about moral deterioration and alienation from nature in his views resembling the concept of alienation regarding the loss of asabiyya. The aim of the article is to try to reveal the relationship between the characteristics that Ibn Khaldun (ö. 1406) dealt with in the process of "transition from the Bedouin society to the hadarî society" with the concept of alienation. Ibn Khaldun's determinations and evaluations, which will be discussed under the title of alienation, stand closer to or differ from the interpretations and determinations of which discipline about alienation? In the article, in which answers to these and similar questions will be sought, comparisons and evaluations were made from various aspects between the contexts mentioned by Ibn Khaldun and the discussions on alienation. The similarities and differences between Ibn Khaldun's evaluations of moral deterioration/dissolution regarding the hadarî umran structure and the theological/philosophical/moral alienation theories put forward before and after him were tried to be revealed. Among the comparisons made, Karl Marx's "alienation" determinations were particularly emphasized. The various comparisons and evaluations obtained are also important in terms of showing the current and widespread use potential of the concept of "alienation" in the field of social sciences.

Keywords: Sociology of Religion, Alienation, Ibn Khaldun, Nature, Essence, Hadarî Umran, Luxury and Waste.

Giriş

İnsan ve topluma dair birçok farklı araştırma, yorum ve değerlendirme yapılmaktadır. Her bir düşünür sosyal yapının farklı bir unsuruna dair elde ettiği veriler doğrultusunda insana ve topluma yönelik bir çıkarsama yapmaktadır. İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde çeşitli başlıklarla konu ettiği asabiyet ve umran ilişkisi bağlamında ele aldığı değişimler, bozulma ve çözümler yabancılaşma kavramını yoğunluklu olarak akla getirmektedir. Bu sebeple yabancılaşma kavramı merkezinde yapılmış değerlendirmelerden bazılarının incelenerek İbn Haldun'un tespit edebildiğimiz ilgili görüşleriyle benzerliklerin ve farklılıkların tespiti ve çeşitli karşılaştırmaların yapılması bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. İbn Haldun (ö. 808/1406) da kendi yaşadığı dönemin sosyal yapısını

teşkil eden temel unsurlarla ilgili çeşitli gözlem ve değerlendirmelerde bulunmuş müstesna düşünürlerden birisidir. Yaşadığı ve gezileri vasıtasıyla gözlemediği toplum yapılarını, sahip olduğu tarih birikimiyle mezcederek tekrar eden sabiteler ile değişen hususiyetlerin değişim ve çözülme akşarını ortaya koymuştur.¹

İbn Haldun'un bedevî ve hadarî umranda yaşanan değişim ve sürekliliğe dair tespit ve betimlemeleri dikkat çekmektedir. Makalenin amacı, İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde belirttiği farklı umranlara ait ahval ve değişimle ilgili unsurları, *yabancılaşma* kavramı bağlamında tekrar ele alarak güncel bir karşılaştırmasını yapabilmektir. İbn Haldun'un bahsi geçen betimlemeleri yakın planda ele alındığında, birçok farklı açıdan ele alınan *yabancılaşma* kavramının sahip olduğu anlam içerikleriyle bir takım benzerliklerinin olduğu görülmektedir. Bu benzerliklerden hareketle hem İbn Haldun'un ilgili görüşlerini derleyerek bir araya getirmek hem de *yabancılaşma* merkezli olarak yapılan bazı çalışmaların İbn Haldun'un vurguladığı hususlarla ilgili benzer ve farklı yanlarının bir tespitini yapabilmek bu araştırmanın amaçları arasındadır.²

Amaçlarına göre sınıflandırıldığında *keşfedici araştırma* türü içinde sayılabilecek olan makalede, doküman incelemesi, eleştirel söylem analizi³ ve literatür taraması gibi nitel araştırma yönteminin çeşitli tekniklerinden⁴ yararlanılmış ve kavramın anlaşılmasına katkı sunacak yeni bir kompozisyon oluşturulmaya çalışılmıştır. *Yabancılaşma* kavramı, birçok farklı açıdan ele alınan bir genişliğe sahip olduğu için⁵ yapılacak karşılaştırmalar, dinî, felsefi, edebî ve sosyolojik yoğunluğa

- 1 Süleyman Uludağ, *İbn Haldun* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 1993), 1-31. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/538-543.
- 2 İbn Haldun'un kullandığı temel kavramları güncel başka kavramlar eşliğinde araştıran benzer başka çalışmalar da yapılmıştır. Ayrıca bkz. Bahram Hasanov, "İbn Haldun'da Asabiyyet Kavramı – Maurice Halbwachs'ın "Kolektif Hafıza" Kavramı ile Bir Karşılaştırma"; *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/59 (2016); Serkan Polat, Semra Aktaş Polat, "Bedevi Ümrandan Hazeri Ümrana Geçiş: Boş Zaman Kültürüne Bir Bakış"; *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12 (2016); Olgun Közleme, "İbn Haldun Düşüncesi'nde Geçim ve Zenginliğin Psiko-Sosyal Boyutları"; *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/13 (2013), 363-376; Akif Kayapınar, "İbn Haldun'un Asabiyyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım"; *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 15, (2006), [İbn Haldun Özel Sayısı-I], 83-114. İbn Haldun ile ilgili birçok farklı konu başlıkları için bkz. Mesut Okumuş – Ömer Dinç (ed.), *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015)
- 3 "Eleştirel söylem analizi, metinde açıkça belirtilen anlamın içinde gizli olan veya ilk anda ima edilen anlamların ötesindeki anlamların ortaya çıkarılmaya çalışılmasıdır." Geniş Bilgi için bkz. Temmuz Gönc Şavran, "Nitel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri"; *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, ed. Temmuz Gönc Şavran (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2012), 96.
- 4 Zeki Arslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008). Ayrıca bkz. Gönc Şavran, "Nitel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri"; 87.
- 5 Farklı alanlarda yapılmış ilgili bazı çalışmalar için bkz. Sadık Kılıç, *Yabancılaşma-İnsana Karşı Toplumsal Süreç* (İstanbul: Rahmet Yayıncılık, 1984); Bertell Ollman, *Yabancılaşma-Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, çev. Ayşegül Kars (İstanbul: Yordam Kitap, 2012); İsmet Özel, *Üç Mesele-Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma* (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992); İsmet Özel, *Üç Zor Mesele- Teknik, Medeniyet-Yabancılaşma* (İstanbul: TİYO Yayıncılık, 2016); Doğu Ergil, "Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar"; *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 33 / 03 (Mart 1978); Mahmut Tezcan, "Gençlik ve Yabancılaşma"; *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 18/1 (2019); Hacı Ömer Özden, "Bir Ahlak Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal"; *İlahiyat Akademi* 2/3 (2016); Mustafa Tekin, "Mevlâna Celâleddin Rûmî'de Din ve Yabancılaşma"; *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010); Bilal Sambur, "Din, Ülfet ve Yabancılaşma"; *İlahiyat Akademi* 3 (2016); Ferhat Uzunkaya, *1980 Sonrası Türk Romanında Yabancılaşma* (Ardahan: Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020)

sahip açılardan her birini temsil eden bir ya da birkaç şahısla sınırlandırılmıştır. Gerekli görülen ilgili literatür ve kaynaklar taranarak olabildiğince dipnotlarda verilmeye çalışılmıştır. Makalede yapılmak istenen, İbn Haldun'un görüşlerini, kendisinden çok sonra yaşamış olan başta Karl Marx ve diğer düşünürler tarafından ele alınan *yabancılaşma* kavramı şablonuna oturtmak ya da kavramın yoğunluklu olarak kullanıldığı Marksist düzleme indirgemek değil; bilakis sürekli olarak gündeme gelmiş bir kavram üzerinden felsefi ve sosyolojik gelenekte zaten var olan tartışma ve yaklaşımları, başka açılardan da ele alarak güncel karşılıkları üzerinde yeniden düşünebilmenin imkân ve şartlarını zorlamaktır. Özellikle *yabancılaşma* kavramını, Karl Marx temelli olarak ele alan bazı çalışmalarda yapılan vurguların, kavramın sahip olduğu ontolojik ve sosyolojik kuşatıcılığı -Marx'ın ele aldığı bağlamdan da kaynaklı olarak- tahsis ettikleri, daralttıkları görülmektedir. Bu bağlamda İbn Haldun'un "fitrattan uzaklaşma ve ahlaki çözülme" şeklinde ele aldığı yabancılaşma eksenli düşüncelerinin, daha kuşatıcı ve geniş açılardan konuyu ele alan *yabancılaşma* tanım ve tahlillerine daha yakın oldukları söylenebilir. Bu durumu ortaya çıkarmak üzere makalede cevabı aranan sorular şu şekilde oluşturulmuştur: Yabancılaşma kavramını merkeze alan çalışmalarla İbn Haldun'un Yabancılaşma kavramını andıran çözümlenmeleri arasında bir benzerlik ya da farklılık var mıdır? Varsa bu benzerlik ve farklılıklar nelerdir? Karl Marx'ın insanın özüne yabancılaşması şeklindeki tanımı ile İbn Haldun'un fitrattan uzaklaşma şeklindeki betimlemesi arasında bir benzerlik var mıdır? Bu sorular doğrultusunda makaleye *yabancılaşma* kavramı üzerine yapılmış açıklama ve tartışmalara kısaca değinilerek devam edilecektir.⁶

1. Yabancılaşma Kavramı Üzerine Yapılan Tartışmalara Genel Bir Bakış

Yabancılaşma kavramının kökeni üzerine yapılan bir çalışmada, Almandaca 'Entfremdung' ifadesiyle karşılanan kavramın, Fransızca ve İngilizcede 'alienation' olarak geçtiği; 'alienation' kavramının ise "bir topluluk veya gruba ait olmama duygusu, aidiyet hissetmeme" anlamında olduğu belirtilmiştir.⁷ *Yabancılaşma* kavramının Türkçe sözlüklerdeki karşılıklarına bakıldığında ise, "belli tarihsel şartlarda insan ve toplum etkinlikleri ürünlerinin, bu etkinliklerden bağımsız ve bunlara egemen olan öğelerin değişik biçimde kavranması"⁸ şeklindeki açıklamaların yanı sıra "insanın sosyal hayat karşısında duyduğu huzursuzlukla karışık ruh hali, insanın kendi beninden uzaklaşması, kendine yabancı olma hali, kendi milletinden kültüründen uzaklaşıp başka toplulukların kültürünü, değerlerini benimseme hali"⁹ gibi açıklamaların yapıldığı da görülmektedir. Bu farklılık *yabancılaşma* kavramının kullanıldığı bağlamlardan (kontekst) kaynak-

6 İbn Haldun'un görüşleri için Süleyman Uludağ'ın hazırladığı Mukaddime baskısı temel alınarak değerlendirmeler yapılmıştır.

7 Sibel Kiraz, "Yabancılaşmanın Kökeni Üstüne", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 12 (2011), 150-152.

8 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları: 2005), 2102.

9 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul, İz Yayıncılık: 1996), 1123.

lanmaktadır. Bütün bağlamlarda, var olan, devamlılığı bulunan ve korunması gereken bir asıl ve bu asıldan farklılaşmış/uzaklaşmış/manipüle edilmiş/çarpıtılmış yapı ve durumlardan bahsedilebilir. Mevlana'nın Ney'in Feryad'ında "aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar"¹⁰ diyerek anlatmaya çalıştığı ney ve kamışlık ilişkisi, bağlamına göre yabancılaşmaya bir örnektir. Bundan başka Franz Kafka'nın böceğe dönüşen Groger Samsa örneği üzerinden anlatmaya çalıştığı durum da, Marx'ın da üzerinde durduğu kapitalist üretim sistemi içindeki bireyin yaşamış olduğu manipülatif/çarpıtılmış bir *yabancılaşmaya* örnek olabilir.¹¹ Yabancılaşma kavramının vurgulanan bağlama göre çeşitlenmesine örnek olarak topluma, aileye, kendine, dine, düzene, mekâna, yaşama yabancılaşma, ayrıca kültürel yabancılaşma, bilge yabancılaşması, bürokratik yabancılaşma, ekonomik yabancılaşma, epistemolojik ve enformatik yabancılaşma¹² gibi örnekler verilebilir. Görüldüğü üzere yabancılaşma kavramı, "olandan kopuş, başka bir alana ait olma, farklı olma, başkalaşma kavramları ile ilişki içerip dışlayıcı bir nitelik taşır."¹³

Yabancılaşma kavramı ile ilgili farklı bağlam ve içeriklere dair örnekler, makalenin ilerleyen bölümlerinde verilecektir. Bu bağlamlar eşliğinde farklı anlam yelpazesine sahip olan *yabancılaşma* kavramının, İbn Haldun'un kullandığı bağlamla olan ilişkisi, benzer ve farklı yönleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Özellikle Karl Marx'ın vurgusunu yaptığı bağlamla İbn Haldun'un vurgusunu yaptığı bağlamın farklı görüşler ve değerlendirmeler ışığında bir karşılaştırılması yapılacaktır.

1.1. Bağlamlarına Göre Yabancılaşma Teorileri

Yabancılaşma (alination) kavramı, her ne kadar Karl Marx'ın ekonomik bağlamda gündeme getirerek tartışmaya açtığı bir kavram olsa da kavramın arka planında felsefeden teolojiye, psikolojiden edebiyata kadar farklı disiplinlerin de içinde olduğu yaklaşım ve değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Farklı bağlamlar eşliğinde yapılmaya çalışılacak olan bu değerlendirmeler, aynı zamanda İbn Haldun'un *yabancılaşma* kavramı ile ilgili değerlendirmelerinin daha net anlaşılmasını sağlayacak bir düzlem de oluşturacaktır.

Felsefi alanda yabancılaşma kavramını Platon üzerinden açıklamaya çalışan çeşitli tartışma ve değerlendirmeler yapılmaktadır. "Platon'a göre insan varlık âleminden, evrenden koparak hem ideal bilgilerin kendinden hem de ideal varlıklar sebebiyle iyi ve güzel ideasından uzaklaşmış ve yabancılaşmıştır."¹⁴ "*Yabancı-*

10 Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/1.

11 Franz Kafka, *Dönüşüm*, çev. Nafer Ermiş (Ankara: İmge Kitabevi, 2008).

12 Selma Baş, *Türk Hikâyeciliğinde Yabancılaşma (1950-1980)*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003).

13 Bayram Dalkılıç - Yakup Akyüz, "Platon'un Felsefesinde Yabancı/laş/tır/ıl/ma Sorununa Giriş Denemesi", *Hikmet Yurdu*, 11/21 (2018), 9-27.

14 Dalkılıç-Akyüz, "Yabancı/laş/tır/ıl/ma Sorununa Giriş Denemesi", 22.

laşmayı metafizik bir problem olarak ortaya atan Hegel'dir.¹⁵ "Hegel felsefesinin temelinde, felsefenin merkezî problemlerinden biri, yabancılaşma ve yabancılaşmayı aşma meselesi yatmaktadır. Hegel, diyalektik idealizmle bu probleme hâkim olmaya çalışmaktadır. Yabancılaşmayı yok etmek için külli vahdete sahip olmak lâzımdır."¹⁶ Hegel'in anlayışında "insan zihnî ürünleri kaynağından bağımsızlaşır ve böylece ona yabancılaşır."¹⁷ "Hegel'e göre içsel bir eleştiri yoluyla, bir bilgi biçiminin nasıl kırıldığını ve kendinden öteye işaret ettiğini göstermek son derece lüzumludur. Her bir çağda, her birimiz belli noktalarda 'temellerin sarsıldığını' ve olduğumuzu düşündüğümüz şeyle gerçekte ne olduğumuz arasında bilinçlilik düzleminde içsel bir gerginlik yaşadığımız hissedebiliriz."¹⁸

Yabancılaşma kavramının son dönem sosyal bilimler disiplini içinde yoğunluklu olarak gündeme gelmesinde ve kavramın daha gerilerdeki düşünsel köklerine yönelik araştırmalar yapılmasına sebep olması açısından Karl Marx'ın *yabancılaşma* hakkındaki düşüncelerinin biraz daha geniş düzlemde ele alınması, hiç şüphesiz konunun daha iyi anlaşılmasına katkılar sunacaktır. Skirbekk ve Gilje'e göre, *Yabancılaşma* teorisi, Marx'ın Hegel'in yoğun etkisi altında olduğu ilk eserlerinde ilhamını Ludwig Feuerbach'tan alarak geliştirdiği bir teoridir. Feuerbach, yabancılaşmayı insanın kendi ürettiği süreçler marifetiyle kendilerine ait kimi parçalarına yabancılaşması şekliyle yorumlar. Ona göre insanlar kendi imal ettikleri Tanrı sureti tarafından baskı altına alınmışlardır.¹⁹ Marx, Hegel'in idealist- metafizik *yabancılaşmasına* sosyal bir muhteva kazandırmıştır.²⁰ "Hegel, süje merkezli düşünceyle yabancılaşma kavramına içsel bir açıklama getirirken; Marx, tam aksine bireyin bilinçsizleşmesine ve kendi benliğinden kopmasına vurgu yapmaktadır."²¹ Yani kapitalist üretim biçiminin ortaya çıkardığı emek ve çalışma biçimleri insanı birçok şeyden (insani özünden, işinden, emeğinden, ortaya koyduğu ürününden, toplumdan) uzaklaştırarak yabancılaşmasına sebep olmuştur.

Marx'ın diyalektik düşüncesi içinde temellendirmeye çalıştığı yabancılaşma kuramında temel gösteren ekonomidir. Marx'ın *yabancılaşma* kavramı, tüm dünya tarihini kendisiyle anlatıp değerlendirmeye çalıştığı "çatışma kuramı" içerisindeki temellendirmelerinde kullandığı, özellikle kapitalist ekonomik sistem anlatısında daha da somutlaştırdığı işlevsel bir kavram olmaktadır.²² Ona göre insanlık tarihi, ekonomik anlamda üretim araçlarına sahip olanlar ile olmayan-

15 Özel, *Üç Zor Mesele*, 114.

16 Orhan Münir Çağıl, "Metafizik Zaviyeden Yabancılaşma Problemi ve Hegel'in Panlojist 'İntikal Ve Telif (Terkip) Felsefesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, XLIV/1-4 (1980), 137-138.

17 Özel, *Üç Zor Mesele*, 114.

18 Gunnar Skirbekk - Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu (Ankara: Kesit Yayınları, 2011), 395.

19 Skirbekk - Gilje, *Felsefe Tarihi*, 413.

20 Özel, *Üç Zor Mesele*, 115.

21 Dalkılıç-Akyüz, "Yabancılaşma Sorununa Giriş Denemesi", 23.

22 Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 126.

lar arasında geçen bir sınıf mücadelesinden ibarettir.²³ "Kapitalist iş ilişkilerinin merkezini oluşturan fabrikalarda kitle üretimi yapılır ve işler bölünebilecek en küçük parçalara ayrılır. Kitle üretiminde işçi tek bir işi tekrar tekrar gerçekleştirir, çalışanın psikolojik/duygusal/ insani boyutu göz ardı edilir. Çalışana makinanın bir uzantısı gibi bakılır. Aylarca aynı işi yapan işçi bir süre sonra yaptığı işe yabancılaşır."²⁴ Çünkü mekanik bir robottan farksız, sadece işlerine odaklanan işçiler, yetenek ve kabiliyetlerini yitirmiş bir şekilde iç dünyalarında hapsedilmiş varsayılmaktadır.²⁵ "Marx'a göre, dini yabancılaşmanın ortadan kaldırılması öncelikli olarak ekonomik yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasını gerektirir. Dinî yabancılaşma ekonomik yabancılaşmaya dayalı siyasi ve sosyal yabancılaşmadan kaynaklanır. Bu anlamda ekonomik (materyal) etken ruhani etken üzerinde önceliğe sahiptir. Marx insanların dinî anlamda yabancılaştıkları fikrini kabul eder. Ancak böylesi bir yabancılaşma Marx'a göre en önemlisi değildir. Bu dinî yabancılaşma kapitalist toplumdaki genel yabancılaşmanın sadece tek bir yönüdür."²⁶

Raymond Aron, Marx'ın *yabancılaşma* görüşü ile ilgili olarak daha çok felsefi temelden beslenen ama sosyolojik bir yoğunluğa sahip olduğu tespitlerini yapar. "Kapitalizmin ekonomik gerçekliğinin eleştirisi, Marx'ın düşüncesinde başlangıçta felsefi ve ahlaki bir eleştiriydi; sonradan tamamen sosyolojik ve ekonomik bir incelemeye dönüştü... Onun için kapitalist ekonominin incelenmesi, özerk yasaların egemenliğindeki bir sistemin kendi varlıklarının denetimini yitiren insanların ve toplulukların yabancılaşmasının incelenmesidir."²⁷ Yabancılaşma konulu çalışmalarda kendisine sıkça atıfta bulunulan Bertel Ollman'a göre, kısaca Marx'ın kapitalist toplum yapısındaki insan anlayışı olarak da özetlenebilecek olan "*yabancılaşma* kuramı, Marx'ın kapitalist üretimin insanoğlunun fiziksel ve akli durumu ile bir parçası olduğu toplumsal süreç üzerindeki yıkıcı etkisini gösterdiği entelektüel yapıdır."²⁸ Ollman'ın vurguladığı hususlara bakıldığında *yabancılaşma* kavramının muhatabının sadece işçiler ve kapitalist toplum yapısı olduğu gibi bir sınırlandırma/tahsis akıllara gelmektedir.

Yabancılaşma kavramı ile ilgili olarak metafizik/teolojik, ekonomik ve sosyolojik düzlemlerden yapılan açıklamalara, İslam dininin perspektif ve terminolojisinden istifade eden birkaç isim üzerinden de çeşitli örnekler verilerek konuya devam edilecektir. Bu şekilde İslam düşünce geleneğinde çok önemli bir yeri olan İbn Haldun'un, *yabancılaşma* başlığı altında niçin ele alınmaya çalışıldığı sorusuna da naif bir geçişle cevap aranmaya ve tartışılmaya çalışılacaktır.

23 Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 105.

24 Memet Zencirkıran, *Sosyoloji*, (Bursa, Dora Yayıncılık: 2019), 42-43.

25 Bekir Koç, "Yabancılaşma ve Modern Tüketim Mabetleri Üzerine Bir Çözümleme", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Ekim 2016), 207.

26 Skirbekk-Gilje, *Felsefe Tarihi*, 414.

27 Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, 8. Baskı (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010), 131.

28 Ollman, *Yabancılaşma*, 213.

Teolojik düzlemde yabancılaşma kavramını insanın yaratılışı bağlamında Tanrısal özden bir kopuş, fitrattan uzaklaşma gibi bağlamlar içinde ele almaya çalışan yaklaşım ve değerlendirmeler görülmektedir. Türk toplumu özelinde *yabancılaşma* kavramını sahip olduğu sol içerime sahip yorumlamaların ötesinde İslami bakış açısı ile birlikte açıklamaya çalışan ilk isimlerden biri olarak İsmet Özel gelmektedir. Özel, *Üç Mesele* ve sonrasında *Üç Zor Mesele* diyerek ele aldığı *yabancılaşma* kavramını, var olan durumun bir tespitinden ziyade olması gerekenin tavsifinin doktriner bir tarzla işlendiği bir vurguyu öne çıkarmaktadır. Felsefi ya da teolojik düzlemde insanın yabancılaşması, bir sorunsala işaret ediyorken Özel'de çağın akıl düzenine, iktisadî ve toplumsal işleyişine uzak kalabilmesine imkân tanınması açısından bir farklılığa kapı da aralamaktadır.²⁹ Ona göre "Müslümanın meselesi yabancılaşma kavramının çok ötesinde bir "yabancılaşma" ile açıklanabilecektir. Ancak bazı imkânlara sahip kafalardır ki genelgeçer doğruları aşırıp, onlara ve insanın kendini gerçekleştirme vehmine yabancılaşıp Hakikatin yönüne yüzlerini çevirirler."³⁰ Özel, Modern zamanların *yabancılaşma* anlatısını, kendisine bakarak yabancılaştıklarına karar verecekleri bir temel zemin, öz ya da kültürün olmayışı ya da var olduğunu iddia ettikleri bu özün de müphem, flu ya da tartışmalı olması yüzünden bu iddia ve çözümlerin vehimden öteye geçemediklerini söyleyerek eleştirmektedir. Varoluşsal bakımdan insanın kendisine yabancılaştığını söyledikleri "öz"ün belirleyicisinin, kaynağı kendinden menkul, açıklamaları içinde Allah'a yer vermek istemeyen, mutluluğu kullukta gören kitaplı dinlerin anlayışını da tartışma dışı bırakan hümanizm olduğunu söylemektedir. Ona göre, hümanizm anlatısı çerçevesindeki bir yabancılaşma anlatısının, sorunları tespiti de çözümünü de bir kısır döngüyle sonuçlanacaktır. Oysa insan kim olduğuna ancak Allah'ın koyduğu çerçeveden bakarsa sorunlarını ve çözümlerini doğru şekilde tespit edebilir. Bu tespitini konuya girişte kullandığı Asr suresi ve bazı ayet mealleriyle de desteklemektedir.³¹ Son olarak Özel, "yabancılaşma, insanın değerler bakımından yoksullaşması noktasından kalkan bir görüş. İnsanın parçalandığı ve asli değerlerinden birçoğunu kaybettiği, dine bağlı anlayışın da kabulleri arasında" diyerek İslam fitratına vurgu yapmış ve yabancılaşma kuramcılarının, geçmişte yalnızca bir yabancılaşma süreci görebildiklerini, bu yüzden 'insan yabancılaşmıştır' cümlesinin de anlamdan yoksun kaldığını belirterek konuyu özetlemiştir.³²

İlahiyat disiplini içerisinde, *yabancılaşmanın* fitrat eksenli olarak ele alınmasında ve gündeme getirilmesinde önemli katkıları olan Sadık Kılıç, *Yabancılaşma* adlı çalışmasında konuyu birçok farklı açıdan ele alır.³³ Kılıç'a göre Allah'a kulluk

29 Özel, *Üç Zor Mesele*, 114.

30 Özel, *Üç Zor Mesele*, 115.

31 Özel, *Üç Zor Mesele*, 116-131.

32 Özel, *Üç Zor Mesele*, 129.

33 Jean Paul Sartre, Kierkegaard, Aldous Huxley, Albert Camus, Erick From gibi birçok ismi içine alan geniş bir yelpazede konuyu işlemeye çalışmıştır.

ruhunu yok etme istikametinde bir ekonomik süreç, teknolojik çılgınlık, sosyal ve ferdi yabancılaşmayı, çürümeyi ve mutsuzluğu beraberinde getirecektir. Yani Kılıç'ın *yabancılaşma* hakkındaki düşünce ve değerlendirmeleri, Allah'ın koymuş olduğu denge ve ahengin, Allah'ı unutan insan eliyle kendi aleyhine olacak şekilde bozulmasıdır şeklinde özetlenebilir.³⁴ Kılıç, "Yabancılaşma karşısında İslam'ın Yaklaşımı" başlığı altında insanın içine düşmüş olduğu asıl yabancılaşmaya ve ondan kurtuluşun yolları üzerine çeşitli değerlendirmelerde bulunur. Ona göre *yabancılaşma* vakıası baştan sona kadar Kur'an'ın konusunu oluşturur. Kur'an'ı Kerim muhtelif ve zengin sunuşlarıyla, kendi öz benliğine, öz gayesine yabancılaşmamış insanı oluşturmak ister. Bu hususlar ise, Asr suresinde dört şık halinde veciz bir ifadeye kavuşturulmuştur. İlk iki yol (İman ve amel) bireyin kendisini *yabancılaşmadan* koruması için gerekli ferdi ön-şartlardır. Son iki şık (hakkı ve sabrı tavsiye) ise öncekilerinin devamı olarak başkalarını *yabancılaşma* sürecine girmekten uzak tutma eylemini gösterir.³⁵ Ayrıca Kılıç, konumuzla birebir alakalı olarak İbn Haldun ve yabancılaşma konusunu da ele alan müstakil bir başlık açmıştır. Söz konusu tespitleri İbn Haldun'da yabancılaşma kavramı ele alınırken ayrıca değerlendirilecektir.

Bunlarla birlikte *yabancılaşma* kavramını ele aldıkları farklı konu başlıkları bağlamında işleyen, kavramla ilgili çeşitli göndermelerde bulunan bazı çalışmalardan da bahsedilebilir. Örneğin Gürses, sufi/mistik bakışla psikolojik bakışı mezceden bir yorumla ele aldığı çalışmasında "İnsan, içine doğduğu dünyanın bilgisini kendisine veren ve dolayısıyla kendisiyle ve evrenle yabancılaşmasını önleyen ilk örneklere, ilk fikirlere (arketip/ayan-ı sabite) sahiptir."³⁶ diyerek yabancılaşmaya bir gönderme yaparken; Erdiç, siyaset-yargı ilişkisi bağlamında Ebu Hanife ile dönemin yöneticilerinin ayrı düşmesini, bir tür siyasal alanın yeni uygulamalarının, mevcut hukuki ve dinî uygulamalar alanından uzaklaşması şeklinde vurgusunu yaptığı bir *yabancılaşma* olgusundan bahsetmiştir.³⁷ Yabancılaşmanın dinle kurulan pozitif ve negatif ilişkinin, din ve yabancılaşma ilişkisini oldukça ilginç kıldığına değinen Tekin'e göre; "Din, kimi zaman yabancılaşmanın sebebi olarak görülürken, kimi zaman da yabancılaşmaya karşıt bir fenomen olarak ortaya çıkmaktadır."³⁸ İnsanın yeryüzündeki varoluş mücadelesinin içinde bulunduğu yabancılaşma ile eşzamanlı süren bir mücadele sonunda anlam kazandığına vurgu yapan Karaca'ya göre bu mücadelede Din/Vahiy insanın yabancılaşmasında ona yol ve yön gösterecek en asli unsurdur. Ama bu asli rehber doğru anlaşılıp yaşanmadığı takdirde başka bir *yabancılaşmaya* kapı aralamasının söz

34 Kılıç, *Yabancılaşma*, 44-139.

35 Kılıç, *Yabancılaşma*, 110-111.

36 İbrahim Gürses, "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneği" *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2007), 95.

37 Şaban Erdiç, "İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanife Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Haziran 2021), 298-307.

38 Mustafa Tekin, "Mevlâna Celâleddin Rûmî'de Din ve Yabancılaşma" *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2010), 102.

konusu olabileceğini belirtirken; dini hayatlarına rehberlik etmeleri için aklını, bilişsel yeteneklerini, başkalarının hizmetine sunan insanlar ile dini yanlış, eksik öğrenen veya yeterince öğrenemeyen, onu hurafelerden ayırt edemeyen dindarların da yabancılaşmaya daha açık pozisyonda olduklarının hatırlatmasını yapar.³⁹ Benzer bir şekilde aynı tehlikeye dikkat çeken Tekin ise ilgili başka bir makalesinde “kimi zaman konformizme kayan dini anlayış ve pratikler doğrultusunda Müslümanların dine dair iddialarında bir gerçekleştirim olarak irtifa kaybı yaşandığını ve üretilen yeni dini kültür ve pratiklerin bir yabancılaşmayı beraberinde getirdiğini”⁴⁰ belirterek var olan bazı dindarlaşma şekil ve pratiklerinin *dindarâne yabancılaşmaya* sebep olabilme potansiyeline de vurgu yapmaktadır.

2. İbn Haldun’un Yabancılaşmayla İlgili Bazı Tespitleri

İbn Haldun’un yabancılaşma olarak adlandırılabilir tespitlerinde “asli halden uzaklaşma” şeklinde vurguların çok olduğu görülmektedir. Onun yabancılaşmayla ilgili düşüncelerinin merkezinde şu tespitleri yer almaktadır:

“İki huydan biri hangi ölçüde daha evvel nefse gelir ve yerleşirse, nefis diğerdinden o nispette uzaklaşmış, onu kazanması o derece güçleşmiş olur. İmdi hayır (ve fazilet) sahibi bir kişinin nefsinde önce hayırlı ve iyi âdetler yerleşir ve nefsinde hayır işleme melekesi hâsıl olursa, o kişi artık şerden ve kötülükten uzaklaşmış, şerrin yolu onun için zorlaşmış olur. Daha önce nefsinde şer ve kötü âdet ve itiyatlar gelip yerleşen şerli ve kötü kişiler için de durum böyledir.”⁴¹

İbn Haldun, nefsin ilk fitrat üzere bulunmasının önemine vurgu yapar; bunun için de fitrat hadisinden istifade eder.⁴² Fitrat onun için, sonrasında insanın toplumsallaşmasını devam ettirdiği ortama göre nefsin yönelimine açık nötr bir kavram gibi durmaktadır. Bu nötr durum, bedevî ve hadarî umranlarda, nefsin hayır ve şerre yönelmesiyle bozulacak, iyi ya da kötü bir şekilde şekillenecektir. Bedevîlerin iktisatlarındaki/geçim yollarındaki değişimin tezahürleri, ihtiyaçların zaruri olanından kemalî (lüks) olanına doğru kaymaya başlaması ile kendini gösterir. Yani bir umranda zaruri olandan daha fazlası için bir yardımlaşma, gıda ve yiyecekleri çoğaltma ve daha geniş evler, şehir ve kasabalar yapmalar görülüyorsa o umran artık yerleşik (hadarî) umranda karar kılmıştır. İbn Haldun, hadarî umranı betimlediği ilgili kısımda daha çok vurgu insanlar için her şeyin daha

39 Faruk Karaca, “Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler”. *İlahiyat Akademi*, 3 (2016), 49-50.

40 Mustafa Tekin, “Din’ârâne Yabancılaşma”, *İlahiyat Akademi*, 3 (2016), 56.

41 İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 1/326-327.

42 İbn Haldun’un *Mukaddime*’de de yer verdiği hadis şu şekilde geçmektedir: “Her çocuk fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Yahudi veya Hıristiyan veyahut Mecusi yaparlar”, Buhari, “Cenaiz”, 92. Hadis literatüründe ve sonrasında insanın doğası, kaderi ve eğitimi gibi birçok farklı konuda gündeme gelen bu hadis üzerinden birçok tartışma ve araştırma yapılmıştır. İbn Haldun’un hadisi ele aldığı bağlam ve sonrasındaki değerlendirmelerinin de bireyin toplumsallaşma süreçlerindeki etkenlerle birlikte düşünüldüğünde yerinde ve isabetli olduğu görülmektedir. Çocuk ilk doğduğu andan itibaren başta ailesi olmak üzere birçok toplumsallaşma süreçlerinin (bedevî ve hadarî umran da dâhil) aktif ya da pasif istemli ya da istemsiz uygulayıcısı olarak hayatına devam etmektedir.

iyisinin gözetildiği bunun için, detay derecesinde konfora ve tüketim nesnelere yöneldikleri şeklindedir. "Gıdaların terbiye edilmesi, yemek yapılan kapların güzelleşmesi, pişirilen yemeklerin nefaseti, ipek ve atlas gibi kumaşlardan elbise edinilmesi, ev ve konakların yükseltilecek sağlam, süslü ve sanatkârane ve görkemli olmalarına aşırı derecede önem verdiler"⁴³ diyerek hadarî umrana arız olan durumları özetlemeye çalışmıştır. Başka bir karşılaştırmasında ise İbn Haldun, "bedevîler (iktisadî) halleri itibariyle zaruri ihtiyaç maddeleriyle yetinmek zorundadırlar ve ilerisine güç yetiremezler. Hadarîler ise (maîşetteki) halleri ve âdetleri itibariyle refah ve lüks nevinden olan ihtiyaç maddelerine itina gösterirler"⁴⁴ şeklinde tespitler yapmıştır. İbn Haldun bolluk ve refahın, bozulma ve yabancılaşmaya sebep olduğunu sıkça belirtirken, üretim ve tüketimdeki hikmetin gözetilmediği bir toplum örgüsünü itibara almıştır.⁴⁵ Yani İbn Haldun için hadarî umran, içinde barındırdığı her tür potansiyel saikler sebebiyle kişiyi, ilk fitratı üzere kalmasından uzaklaştırarak yabancılaştırmaktadır. Hadarîlikte insana arız olan bu tür lüks ve israf durumlarını betimleyen daha birçok tespit ve değerlendirme yapmıştır. İbn Haldun'a göre hadarîler, "huzur ve rahatlık döşesinde sereserpile uzanmış, nimet ve refah denizine dalmış oldukları için mallarını ve canlarını savunma işini kendilerini sevk ve idare eden görevlilere havale etmişlerdir, bu durum da bedevîleri hadarîlerden daha cesur yapmıştır."⁴⁶

Bununla birlikte burada şu hatırlatmayı ve tartışmayı da yapmak gerekli görülmektedir. İbn Haldun, fitratı ifsat edici potansiyeli üzerinden hadarî umrandaki insanın ahval ve değişimini bedevî umranla karşılaştırırken determinist bir tavra da kaçmamaktadır. Örneğin bedevî umrandaki insanın çeşitli hasletleri öne çıkarılırken bedevî yaşam tarzının getirmiş olduğu yaşam koşullarının sade ve bozulmamışlığının yaşamsal bir döngü ve etkilenimde bulunduğunu anlatmaya çalışır. Bedevî umrandaki insan, zaten hadarî umrandaki ya da şehirdeki insana göre israfa, konfora ya da sapkınlığa düşecek bir sosyo-ekonomik ve demografik etkenden uzaktır. Buna mukabil bedevî ve hadarî umran yapılarını, insanı birden ifsat ya da ihya eden, siyah beyaz şeklinde bir kategorik ayırmadan ziyade, bedâvetten hadarete yaşanan her tür değişim skalasının-mütemadiyen devam ettiği ve dönüştürdüğü bir insan profilinden bahseder. "Göçebelerin zamanla zaruri olanı teminde bir noktaya gelip hâcî olanı düşünmeye başlamaları, çevrelerini yavaş yavaş kontrol altına almaları, o çevrenin sağladığı imkânları kullanmaya başlamaları anlamına gelir ki bu da yerleşik hayata geçmek demektir."⁴⁷

İbn Haldun'da "asabiyet kavramı" umrandaki bütün değişime yönelik betimlemelerinde kullandığı anahtar bir kavram olarak işlev görmektedir. Cabirî, İbn

43 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/324.

44 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/325-326.

45 Sadık Kılıç, *Yabancılaşma*, 42.

46 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/329-330.

47 Tahsin Görgün, "İbn Haldun, Görüşleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19/548.

Haldun'un asabiyet kavramını "kendi dönemine kadar gelen İslam tarihi boyunca ortaya atılmış olan bütün problemleri halledebilecek yegâne anahtar olarak kabul ettiğini" belirtir.⁴⁸ Bu bağlamda İbn Haldun için asabiyet kavramı, umranın hal ve gidişatını kendisiyle anlatmaya çalıştığı, bir nevi sosyal bilimler metodoloji içerisindeki "operasyonelleştirilmiş" bir kavrama dönüşmektedir.⁴⁹ İbn Haldun'da iki farklı çözülme durumundan bahsedilebilir. Birincisi hanedanlıkların sahip olduğu asabiyetin, kolektif bilincin, topluluk ve birliktelik hissini zayıflaması ve kaybolmasıdır ki bu 40'ar yıl üzerinden üç nesil devam edip tamama eren bir süreci içerir. Diğer bir çözülme kişilerin mevcut fitrat potansiyellerinden uzaklaşması anlamında kullandığı çözümdür. Bu durumla ilgili yaptığı karşılaştırmalarda doğuştan/fitrattan gelen bazı hasletlere (cömertlik, yiğitlik vb.) bedevi umran düzeyindeki kimselerde daha yoğun ama hadarî umran düzeyindeki kimselerde daha az olduğunu söylüyor.⁵⁰

İbn Haldun'a göre bedevî umran düzeyinde ahlaki çözülme daha az ve yavaş olduğu için insanlar fitrata daha yakındırlar ve doğuştan getirdikleri fitrat unsurlarını devam ettirirler. Ama hadarî umranla birlikte gelen bolluk ve israf ahlaki bozulmayı ve fitrata uzaklaşmayı beraberinde getirir. İbn Haldun'a göre hadarî umranda iş ve meslekler çeşitlenmiş nüfus ise artmıştır. Bu durumda insanın ahlakının bozulmasını hızlandıran bir süreç olarak yansımaktadır. Benzer tespitleri Tekin'in ifadelerinde de görmek mümkün: "şehirlerin nüfusunun artışı, şehirleşme, kültür endüstrisi, popüler kültür, hızlı iletişim insanın ruhunu, kendisine bile yetişmesini zorlaştırırken, şiddetin yaygınlaşması, demoralizasyon, geleneksel ilişki ağlarının çökmesi ve şizofreninin artışı bize adres olarak yabancılaşmayı göstermektedir."⁵¹ Ilgaroğlu'na göre bedevilikten hadarîliğe geçiş sürecinde karşılaştığı her zorluğu aşarak umrânın refahına doğru ilerleyen insan, hayatını biraz daha kolaylaştırmakta, bu durum ise mücadele edeceği zorlukları azaltacağından bedensel ve ahlaki bir gevşemeye sebep olmaktadır.⁵²

Kılıç'ın tespitlerine göre ise "İbn Haldun, *yabancılaşmayı*, kişi iradesinin, mal ve servet karşısında yanlış tercihi olarak değerlendirirken, doyum bilmeyen arzuların peşinde yıpratıcı bir alana doğru kaydırıcı görür" ve İbn Haldun, "bolluk ve refahın, bozulma ve *yabancılaşmaya* sebep olduğunu sıkça belirtirken, üretim ve tüketimdeki hikmetin gözetilmediği, manevi denetimden uzak bir toplum örgüsünü itibare almış olmalıdır" yorumunu yapar.⁵³ Yapılan değerlendirmelerden de

48 Muhammed Âbid el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", çev. Harun Yılmaz, *Divân İlmi Araştırmalar*, 21/2 (2006), 15.

49 Operasyonelleştirme: "kavramların gözlemlenebilir sosyal etkinlikler halinde ifade edilmesidir. İşlemselleştirme sayesinde gözlemlendiğimiz durumları ifade eden kavramları, ölçebileceğimiz, kaydedebileceğimiz ve analiz edebileceğimiz değişkenlere dönüştürürüz." Geniş bilgi için bkz. Gönc Şavran, *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*, 132.

50 Bu konudaki değerlendirmeleri için bkz. Ahmet Arslan, *İbn Haldun* (Ankara, Vadi Yayınları, 1999).

51 Tekin, "Din'dârâne Yabancılaşma", 56.

52 Muhammet Caner Ilgaroğlu, İbn Haldun Düşüncesinde Sosyo-Ekonomik Değişme ve Ahlak," *Al-Farabi International Journal on Social Sciences*, 3/1 (March 2019), 10.

53 Kılıç, *Yabancılaşma*, 34-42.

anlaşılabacağı üzere İbn Haldun'un yabancılaşmayı andıran tespitlerinin, sonrasında süreklilik ve değişim ekseninde insanı merkeze alan birçok çalışmada ortaya konan düşüncelere referans olabilecek bir yoğunluğa sahip olduğu görülmektedir.

3. Yabancılaşma Üzerine Yapılan Değerlendirmelerin Benzer ve Farklı Yönleri

İbn Haldun'un değerlendirmelerinde "fıtrata yabancılaşma, bedeviyette daha az hadarîyette ise daha çoktur" şeklinde bir vurgu ön plana çıkar. Burada geçen bedeviyet ve hadarîyet kavramlarının İbn Haldun'daki sosyolojik karşılıkları da modern dönem sosyologlarının toplum sınıflandırmaları⁵⁴ ile benzerlik göstermektedir. Zira bu durum sosyolojinin kurucu babalarından E. Durkheim'i de rahatsız eden bir tedirginliğe tekabül ediyor. O tedirginlik, toplumsal işbölümünü gerçekleştirmiş modern organik toplum yapısına sadır olacak olan "anomi" olgusudur.⁵⁵ İbn Haldun için asabiyetin bozucu etkisi ahlaki çöküş olurken Durkheim için de toplumsal bütünleşmenin ve organik toplum yapısının bozucu etkisi anomi olmaktadır. Zaman zaman anomi ve yabancılaşma kavramları arasındaki benzerliklere dikkat çekilmekte veya aynı fenomenin farklı adlandırmaları olduğunu, yabancılaşmanın anominin görünümünden biri olduğunu söylenmektedir.⁵⁶ İbn Haldun'un hadarîlerle ilgili şu değerlendirmelerinde bahsi geçen bu benzerlik daha net görülebilmektedir. "Hadarîler, çeşit çeşit zevklerle, refahın getirdiği âdetlerle (menfaatlerine) yönelmekle, dünyevî arzuları üzerinde ısrarla durmakla sık sık karşılaştıkları için, birçok kötü ve çirkin huy ile nefisleri kirlenmiştir. Söz konusu durum kendilerinde hâsıl olduğu nispette, hayır ve fazilet yol ve vasıtalarından uzaklaşmışlardır. Hatta hal ve hareketlerindeki sıkılganlık bile yok olup gitmiştir. Onun için bunlardan birçoğunun toplantılarında, büyüklerinin ve mahremlerinin aralarında sövdükleri ve pis küfürler savurdıkları görülür. Saygı müeyyidesi onları bu tutumlarından vazgeçirmez."⁵⁷ "O halde Durkheim'e göre yabancılaşma (toplumsal sapma ya da anomi) toplumda dayanışmanın ve ortak değerlere bağlılığın zayıflığı, dolayısıyla da kuralsızlıkla doğrudan ilgilidir."⁵⁸ "Bedensel gevşeklik, çevresel şartlara karşı insanın dayanma direncini kırarken; ahlaki gevşeklik; arzuların, hazların ve refahın cazibesine karşı insanı biçare kılmakta ve ahlaki açmazların oluşmasına sebep olmaktadır."⁵⁹

54 Bu toplum sınıflandırmalarına başka örnekler olarak H. Spencer'in *Homojen ve Heterojen*, F. Tönnies'in *Gemeinschaft (cemaat) ve Gesellschaft (cemiyet)* şeklindeki sınıflandırmaları verilebilir. İlgili sınıflandırma ve yorumlar için bkz. Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler* (Bursa: Sentez Yayınları, 2010); Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2017).

55 Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 275-295.

56 Muhammet Ertay, *Yabancılaşma Kader mi, Tercih mi?* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2007), 80.

57 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/327.

58 Ferhat Tekin, "Peter L. Berger'in Yabancılaşma Anlayışı: Diyalektik Bilincin Kaybı", *Beutylhikme An International Journal of Philosophy*, 4/2 (December 2014), 33.

59 Muhammet Caner Ilgaroğlu, "İbn Haldun Düşüncesinde Sosyo-Ekonomik Değişme ve Ahlak", *Al-Farabi International Journal on Social Sciences*, 3/1 (March 2019).

Slattery'nin sosyolojide temel fikirleri ele aldığı ilgili çalışmasında, Marx'ın yabancılaştırma ve komünizm bağlantılı görüşlerini⁶⁰ açıklamak üzere vurguladığı "üretim araçlarının herkesin ortak malı olduğu sınıfsız bir toplumda *yabancılaştırmanın* tamamen ortadan kalkacağı"⁶¹ şeklindeki tespitleri, İbn Haldun'un fitrat eksenli olarak betimlemeye çalıştığı *yabancılaştırma* tespitlerinden farklılaşmaktadır. Her ne kadar Slattery, Marx ve yabancılaştırma kavramı ile ilgili anlatısının sonunda kavramın sahip olduğu farklı anlam içerimlerine değinse de Marx'ın –"bir iş/çalışma analizi, insan doğası analizi ve sınıfsal sömürünün öznel etkisinin analizi"– şeklinde vurguladığı kullanımlarının "sosyolojik olmasa bile hatırı sayılır ahlakî bir güce sahip"⁶² olduğunu da eklemiştir. Buradan hareketle şu sorular eşliğinde bir tartışma da yapılabilir: İbn Haldun'un betimlediği *yabancılaştırma* kavramının Marx'ın betimlediği *yabancılaştırmadan* farkı ve benzerlikleri nelerdir? Ya da İbn Haldun'un toplumların temel karakteristiklerini ekonomik (geçim yollarının farklılıkları)⁶³ göstergelerden okuması ile Marx'ın insanlık tarihini, çatışma kuramı üzerinden açıkladığı materyalist ekonomi okuması ile kastedilen şey aynı mıdır?⁶⁴ Karl Marx, ekonomi göstergesini güç ve egemenliğin temel belirleyicisi bağlamında bir okumaya tabi tutarken İbn Haldun, ekonomiyi toplumların bedeviyetten hadarîyete geçişteki ahval ve şartlarının ayırt edici bir unsuru olarak ele alır. Yapılan karşılaştırmanın daha anlaşılır olması için biraz daha açıklanacak olursa; Marx'ın *Yabancılaştırma* dediği durumların, özel mülkiyetle birlikte üretim araçlarına sahip olan (burjuvazi) ideolojinin ortaya çıkardığı, uygulamadan kaynaklı (çünkü bu uygulamanın olmadığı sosyalist bir toplum ideal ve beklentisi de mevcut)⁶⁵ arızı bir durum söz konusu olurken; İbn Haldun'un *yabancılaştırmayı* andıran tespitlerindeki ekonomi kurgusu, belli bir dönem ve ideoloji şartlarına bağlı kalmaksızın, bütün bireyleri içine alan bir muhataplığa ve geçişkenliğe sahip gibi görünmektedir. Yani her bir insan teki, ister feodal bir düzende, isterse de kapitalist ya da sosyalist bir sistemde olsun ekonomik anlamda "eşya" ile olan ilişkisinde fitrattan uzaklaşma, ahlaki bozulma ve çözülme potansiyeline sahip olabilmektedir. Marx'ın önceliği insanların eşya ile olan irtibatlarının, onlarda ortaya çıkaracağı muhtemel etki ve sonuçlarından ziyade, özgürlük bağlamında

60 Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge (İstanbul: Birikim Kitapları, 2017), 110-113.

61 Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 127.

62 Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 132.

63 İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/323.

64 Bu ve benzeri soruların akıllara gelmesiyle ilgili olarak, Süleyman Uludağ'ın hazırladığı *Mukaddime* baskısında "bedevî ve hadarî kavimlerin var olmaları tabiidir" başlığı altında, toplumların geçim yollarının farklı olması ile ilgili dipnot açıklamasında, bedevilikten hadarîliğe geçişi sağlayan yani medenileşmeyi temin eden sebeplerin ekonomik olduğuna vurgu yapılıyor. Üretim ve tüketimin cemiyetlerin bünyeleri, yapı biçimleri ve içinden geçtikleri değişim süreci üzerinde tesiri olduğunun kısa ama özlü bir biçimde İbn Haldun tarafından gösterildiği ve bu açıdan da bu bölüme Sosyalistler ve Marksistlerin büyük bir ehemmiyet verdikleri de belirtilmiş. İlgili dipnot için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 323. Ayrıca Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* kitabındaki İbn Haldun'la ilgili kısımda yapılan benzer yorumlara dikkat çekerek, Marksist çizgide yayın yapan bilim ve Ütopya dergisinin de "İslam'ın Marks'ı İbn Haldun" şeklindeki manşetine gönderme yapmıştır. bkz. Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018), 96.

65 Marx, *1844 El Yazmaları*, 107-123.

kendi özünü gerçekleştiremeyecek olan insanın çalışma şartlarının ortaya çıkardığı durumlarla ilgilidir. Farklı olarak, Marx'ın kapitalistlerin de yabancılaştığı yönündeki eleştirilerinde öne çıkan betimlemelerinin, İbn Haldun'un tespitleriyle daha çok benzeştiği söylenebilir. Çünkü Ollman'a göre "Marx'ın kapitalistlerde gözlemediği başlıca özellikler açgözlülük, zalimlik ve ikiyüzlülüktür."⁶⁶

Modernizmin ortaya çıkardığı durumlarla ilgili olarak ortaya atılan eleştiri ve tartışmalarda da yabancılaşma, anomi ve küreselleşme konuları ağırlıklı bir yer tutar. Eleştirel bir tutumla konuya yaklaşanların görüşlerindeki özellikle yabancılaşma vurgusu olan ya da yabancılaşmayı andıran çeşitli görüş ve değerlendirmelerden bazılarına bakıldığında; yukarıda bahsedilen yabancılaşma tezahürlerine dair birçok örnek tespit bulunabilir. Frankfurt Okulu başta olmak üzere modernizmin insan merkezli olarak ortaya çıkardığı hoşnutsuzluklar birçok düşünür ve sosyolog tarafından dile getirilmiştir. Hatta denilebilir ki Frankfurt Okulu, Marx'ın sosyolojik düzlemde bıraktığı yabancılaşma kadrajını daha da genişleterek felsefi, metafizik ve ahlaki alanlara doğru kaydırmıştır. Kültür endüstrisi bağlamında insanın özgürleşimi ve kültürün metalaşması ve tüketim nesnesine dönüşmesi gibi hususlarda ciddi eleştiriler getirmişlerdir.⁶⁷ "Tüketim, postmodern insanın biyo-psişik yaşamını devam ettirme yolunda bir amaç haline dönüşmüştür."⁶⁸ Kurt'un modernlik eleştirileri bağlamında vurguladığı şekilde ifade edilecek olursa; "bir ideoloji haline getirilen modernlik projesinin beraberinde getirdiği materyalizm ve tüketim çılgınlığı, geleneksel toplumların kültürel kodlarını zayıflatarak toplumun çözülmesine köksüzlüğe ve yabancılaşmaya yol açtı."⁶⁹ Aynı şekilde Zygmunt Bauman⁷⁰ ve Jean Baudrillard,⁷¹ gibi düşünürlerin de modernlik sonrası yaşanan değişim süreçleri ile ilgili eleştiri ve değerlendirmeleri mevcuttur. Bu eleştirilerinin merkezinde insanın var olan özüne/doğasına yönelik bir beklenti çitasının varlığından bahsedilebilir ki ancak bu şekilde yapılan eleştiri ve yoklamaların tekabül ettiği ve göndermede bulunduğu bir karşılık bulunsun. Yani bu düşünürlerin, kendi dünya görüşleri çerçevesinde insana dair yaşanan savrulmaların karşılaştırma ve analizini yapabilecekleri bir "insani varoluş zemininin" var olduğunu söylemeye çalışıyoruz. Bazı modernizm ve postmodernizm eleştirileri, bu insani varoluş zemini üzerinden yapıldığı için bir asıldan, öz benlikten uzaklaşma ve yabancılaşma şeklinde değerlendirebilecek hususiyetlerin de bu eleştirilerin içinde mündemiç olduğu söylenebilir. Asırlar

66 Ollman, *Yabancılaşma*, 248.

67 Bilal Bekalp, "Frankfurt Okulu'nun Temel Eleştiri ve Amaçları", *Sosyal Bilimler Metinleri* 2019 / 1 (Mayıs 2019), 21-23.

68 Nejdet Durak - Muhammet İrgat, "Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlakı ve İnsan", *İlahiyat Akademi*, 3 (Eylül 2016), 83.

69 Kurt, *Din Sosyolojisi*, 241-242. Ayrıca bz. Gülüşan Göcen, "İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan" *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7 / 14 (Temmuz 2013), 175-198.

70 Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007); Zygmunt Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm*, çev. F. Doruk Ergun (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 95-107.

71 Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 225-253; Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2003).

öncesinde İbn Haldun'un insanın eşya ile olan münasebetindeki dengesizlik ve israfın, fitrattan uzaklaşmaya, çözülmeye -ve dahi yabancılaşmaya- sebep olabileceği tespitleriyle modernlik sonrası insanın yaşadığı sorun ve krizler konusunda yapılan tespit ve yorumlar benzerlik göstermektedirler. Kendisinden uzaklaşılın şeyin isimlendirilmesi hususunda farklı (dini, felsefi, ahlaki) terminolojiler (fitrat, öz, bilinç, benlik, öz bilinç, öz benlik vb.) kullanılsa da uzaklaştıran, bozan, ifsat eden, değiştiren ve dönüştüren sebep ve süreçler hususunda bir benzerlik ve fikir birliği olduğu görülmektedir.

Sonuç

Yabancılaşma kavramı, merkezinde insan ve toplum olan her bir araştırmacının yaşadığı değişim süreçlerini kendisiyle anlamlandırıp açıklamaya çalıştığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefi, teolojik, ahlaki, edebi ve daha birçok açıdan insanın yaşamış olduğu yabancılaşmaya yönelik değişik hususlar yinelenecek gündeme gelmeye devam etmektedir. İnsan ve topluma dair gerçekçi çözümler yapabilmek için bu türden yapılan her bir çalışmaya, daha yakından ve derinlikli olarak bakabilmek ve yorumlayabilmek gerekir. Günümüz araştırmacıları olarak kadim geleneğimizden gelen bilgi mirasını, güncel olanla buluşturarak yeni bakış açıları elde etmeye çalışmak en önemli önceliklerimiz arasında yer almaktadır. Üzerinde durmaya ve yorumlamaya değer bulduğumuz, sosyal bilimlerden kendisiyle ilgili her türden çalışmayı hak eden isimlerden biri olarak İbn Haldun, yukarıda bahsi geçtiği şekliyle insanı ve toplumu anlama yolunda orijinal tespit ve değerlendirmeleri ile önemli katkılar sunmuştur. Hadari toplum yapıları ile ilgi çözümlenmelerinde her insanın muhtemel olarak yaşayabileceği (israf, haddi aşma, lüks, konfor, fantezi, aşırı üretim ve tüketim vb.)⁷² durumları tespit ederek evrensel bir yabancılaşma tanım ve çerçevesi ortaya çıkarmıştır. Bu evrensellik kıstasını, modern dönem ve sonrasında insana dair yapılan çözümlerinde de görmek mümkün olduğu için vurgulandığı belirtilmelidir.

Yabancılaşma kavramı, "geleneksel dönem" ve "modern dönem ve sonrası" olmak üzere iki hat üzerinden anlatılmaya çalışılsa, İbn Haldun'a ait çözümlerinin, geleneksel döneme ait olan kısmı rahatlıkla anlatabilecek bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Hakeza modern dönem ve sonrası için de İbn Haldun'un tespitlerinin teşmil edilebileceği alanların var olduğuna işaret edilmişti. Hattın ikinci kısmı olan modern dönem ve sonrasını ise daha çok Karl Marx ve takipçileri ile bazı eleştirel kuramcıların temellendirdiği yabancılaşma teorileri örnek olarak verilebilir. Geleneksel dönemi temsil eden yabancılaşmada hayatın akışkanlığı içinde, kendiliğinden oluşan yabancılaşma süreçlerinden bahsedilirken; modern dönem ve sonrasındaki yabancılaşmada sunî, müdahale edilebilir, ideolojik, manipülatif olan bağlamlara yapılan çeşitli göndermelerle sınırlandırılmış/tahsisli yabancılaşma süreçlerinden bahsedilebilir. Bu ikinci hattaki

⁷² İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/106.

yabancılaşma türünde kontrol edilebilir ve müdahale edilebilir sebep ve süreçler daha fazla yer alırken; birinci hatta yer alan *yabancılaşma* anlatımında toplumun (hadari umranın) kendi iç şartları içinde oluşmuş bir devingenlikten ve müdahalesizlikten bahsedilebilir. Hadarî toplum yapısında insanları hile ve aldatmaya sevk eden şey, daha çoğuna ve daha konforlusuna sahip olma hırs ve açgözlülüğü olmaktadır. Bu durum ise fitratlarından uzaklaşan insanlara dinlerini, maneviyatlarını ve değerlerini de unuttukları bir yabancılaşmayı ve anomiyi yaşatmaktadır. Bu tespitlerin benzer şekilde modern toplum ve sonrasında da devam eden bir sürekliliğinin olduğu "tüketim toplumu" kavramsallaştırması içinde anlatılmaya çalışıldı. İkinci hat kategorisinde yer alan kuramcılardan bazıları, daha çok felsefi argümanlarla destekledikleri iddialarını (bireyin özgürlüğü ve özbenlik yitimi vb.) yer yer Hegel ve öncesindeki filozoflara atıfta bulunarak temellendirmeye çalışmışlardır. İlahiyat disiplini içerisinde *yabancılaşmayı* açıklamaya çalışan araştırmacıların ise konuyu, daha çok İbn Haldun'un *fitrat eksenli yabancılaşma* tespitlerine benzer şekilde anlamaya ve açıklamaya çalıştıkları görülmüştür. *Yabancılaşma*, insan ve toplum üzerine derinlikli araştırma yapan herkesin bir şekilde buluşabileceği ortak bir payda olarak görünmektedir. Söz konusu insan olunca, elbette ona dair yapılacak olan açıklamaların ortak paydasının geniş olması da normal karşılanmalıdır.

Kaynakça

- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. 8. Baskı, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2010.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Arslantürk, Zeki. *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2008.
- Baş, Selma. *Türk Hikâyeciliğinde Yabancılaşma (1950-1980)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2003.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm*. çev. F. Doruk Ergun. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Bekalp, Bilal. "Frankfurt Okulu'nun Temel Eleştiri Ve Amaçları". *Sosyal Bilimler Metinleri*, 1 (Mayıs 2019), 15-24.
- Çağıl, Orhan Münir. "Metafizik Zaviyeden Yabancılaşma Problemi ve Hegel'in Panlojist "İntikal Ve Telif (Terkip)" Felsefesi". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. XLIV/1-4 (1980), 137-223.
- Dalkılıç, Bayram - Akyüz, Yakup. "Platon'un Felsefesinde Yabancılaşma Sorununa Giriş Denemesi". *Hikmet Yurdu* 11/21 (Haziran, 2018), 9 – 27.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul, İz Yayıncılık: 1996.
- Durak, Nejdət – İrğat, Muhammet. "Değersizleşme ve Yabancılaşma Bağlamında Tüketim Ahlâkı ve İnsan". *İlahiyat Akademi* 3 (Eylül 2016), 75-88.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- El-Câbirî, Muhammed Âbid. "Niçin İbn Haldun?". çev. Harun Yılmaz. *Dîvân İlmi Araştırmalar*, 21/2 (2006), 9-16.
- Erdiç, Şaban. "İslam Düşüncesinde Yargı ve Siyaset İlişkisi: Ebû Hanîfe Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25 / 1 (Haziran 2021), 293-310.
- Ergil, Doğu. "Yabancılaşma Kuramına İlk Katkıları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 33 / 03 (Mart 1978), 93-108. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000001363
- Ertoý, Muhammet. *Yabancılaşma Kader mi, Tercih mi?* Ankara: Lotus Yayınevi, 2007.
- Göcen, Gülüşan. "İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan" *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/ 14 (Temmuz 2013), 175-198.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldun, Görüşleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/543-555. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

- Gürses, İbrahim. "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği" *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1, (2007), 77-96.
- Hasanov, Bahram. "İbn Haldun'da Asabiyet Kavramı – Maurice Halbwachs'ın "Kolektif Hafıza" Kavramı İle Bir Karşılaştırma". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15/59, (2016), 1437-1446. DOI: 10.17755/esosder.263245
- İlgaroğlu, Muhammet Caner. "İbn Haldun Düşüncesinde Sosyo-Ekonomik Değişme ve Ahlak". *Al-Farabi International Journal on Social Sciences* 3/1 (March 2019), 10-16.
- İbn Haldun, *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. 1. Cilt, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Kafka, Franz. *Dönüşüm*. çev. Nafer Ermiş. Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- Karaca, Faruk. "Din ve Yabancılaşma: İmkânlar, Fırsatlar ve Tehlikeler". *İlahiyat Akademi* 3 (Eylül 2016), 45-54.
- Kayapınar, Akif. "İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 (2006). [İbn Haldun Özel Sayısı-I], 83-114.
- Kiraz, Sibel. "Yabancılaşmanın Kökeni Üstüne". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 12 (Güz 2011), 147-169.
- Koç, Bekir. "Yabancılaşma ve Modern Tüketim Mabetleri Üzerine Bir Çözümleme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Ekim 2016), 205-225.
- Közleme, Olgun. "İbn Haldun Düşüncesinde Geçim ve Zenginliğin Psiko-Sosyal Boyutları". *Toplumbilimleri Dergisi*. 7/13 (2013), 363-376.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 17. Baskı, 2018.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Kitapları, 11. Baskı, 2017.
- Mevlana Celaleddin Rumi. *Mesnevi*. çev. Veled İzbudak. 1. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Okumuş, Mesut – Dinç, Ömer(ed.). *Uluslararası İbn Haldun Sempozyumu*. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Ollman, Bertell. *Yabancılaşma, Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*. çev. Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam Kitap, 2012.
- Özden, H. Ömer. "Bir Ahlak Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal". *İlahiyat Akademi* / 3 (Eylül 2016), 101-112.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele-Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*. İstanbul: Çıdam Yayınları, 1992.
- Özel, İsmet. *Üç Zor Mesele- Teknik, Medeniyet-Yabancılaşma*. İstanbul: TİYO Yayıncılık, 2016.
- Polat, Serkan - Polat, Semra Aktaş. "Bedevi Ümrandan Hazeri Ümrana Geçiş: Boş Zaman Kültürüne Bir Bakış". *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 12 (Nisan 2016), 572-583.
- Sambur, Bilal. "Din, Ülfet ve Yabancılaşma". *İlahiyat Akademi* 3 (Eylül 2016): 67-74.
- Skirbekk, Gunnar- Gilje, Nils. Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi. çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu. Ankara: Kesit Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. İstanbul: Sentez Yayınları, 4. Baskı, 2011.

- Şavran, Gönç, Temmuz. "Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri". *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Temmuz Gönç Şavran. 64-104. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Şavran, Gönç, Temmuz. "Araştırma Probleminin Oluşturulması ve Uygun Yöntem ve Tekniklerin Seçilmesi". *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. ed. Temmuz Gönç Şavran. 106-143. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Tekin, Ferhat. "Peter L. Berger'in Yabancılaşma Anlayışı: Diyalektik Bilincin Kaybı". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 4/2 (December 2014), 29-48.
- Tekin, Mustafa. "Mevlâna Celâleddin Rûmî'de Din ve Yabancılaşma". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/1 (Haziran 2010): 101-118.
- Tekin, Mustafa. "'Din'dârâne Yabancılaşma". *İlahiyat Akademi* 3 (Eylül 2016): 55-66.
- Tezcan, Mahmut. "Gençlik ve Yabancılaşma". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 18/1 (Eylül 2019):121-127. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000001088
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları: 2005.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 1993.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/538-543. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Uzunkaya, Ferhat. *1980 Sonrası Türk Romanında Yabancılaşma*. Ardahan: Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Zencirkıran, Memet. *Sosyoloji*. Bursa: Dora Yayıncılık. 8. Baskı, 2019.

Morfolojik Açıdan Arap Dilinde İlâh Olgusu

The Phenomenon of Annexation in the Arabic Language in Morphological Terms

Fatih ULUGÖL

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Asst. Prof., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature
Kocaeli, Turkey
mfatihulugol@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5612-6505

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 18 Eylül / September 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 24 Kasım / November 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 559-578

Atıf / Cite as

Ulugöl, Fatih. "Morfolojik Açıdan Arap Dilinde İlâh Olgusu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 559-578.

Doi: 10.33460/beuifd.997299

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilmez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Arap dili morfolojisinde mezîd bâblar dışında, kendisinde bir veya iki harf ziyâde edilen bazı bâblar bulunmaktadır ki bunlara mülhak bâblar denmektedir. Bu bâblara uyarlanabilen kelimeler, sırf lafzî yönden başka kelimelere benzetilmek amacıyla oluşturulmuştur. Mülhak bâblar, kelimenin üç türünden sadece fiil ve isimlerde bulunmaktadır. Fiillerde rubâî mücerred ve rubâî mezîd bâblara yapılan ilhâklar, isimlerde ise rubâî mücerred, rubâî mezîd, humâsî mücerred ve humâsî mezîd bâblara yapılmaktadır. Mülhak bâblardan bazıları dilciler tarafından kıyâsî olarak kabul edilirken çoğunluğunun semâ'î olduğu ifade edilmiştir. İlk dönem dilcileri tarafından da ele alınan mülhak bâbların kullanılması bir taraftan Arap dilinin kelime zenginliğine katkı sağlamış, diğer taraftan özellikle şiirlerde vezin uyumu hususunda şairlere önemli kolaylıklar sunmuştur. Kendisinde bir ya da iki harf ziyâde edilmesi sûretiyle oluşturulan mülhak bâblar ile diğer mezîd bâblar dilciler tarafından farklı kategorilerde ele alınmıştır. Bunun en temel sebebi, mezîd bâblarda ziyâde edilen harflerin kelimeye farklı bir mana katmak amacıyla ziyâde edilmesi, mülhak bâblardaki ziyadenin ise sadece bir kelimeyi vezin olarak başka bir kelimeye benzetmek amacıyla yapılmış olmasıdır. Mülhak bâblar incelendiğinde kelimelerin başka bâblara rastgele uyarlanmadığı, kelimenin hangi türlerinde ilhâk yapılacağı, kaç

harfin ziyade edileceği, ziyade edilen harfin kelimenin neresine yerleştirileceği vb. hususlarda bazı temel ilkelerin gözetildiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada Arap dilindeki önemli olgulardan biri sayılan ilhâk konusu ele alınacak, mülhak bâbların kalıpları, ilhâkın amaçları, türleri ve harfleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İlhâk, Mülhak, Mülhakun Bih, Mezîd.

Abstract: In the morphology of the Arabic language, other than mazid patterns, there are certain patterns called mulhaq, which include one or two additional letters. Words originating from these patterns were created only to be likened to other words in literal terms. Out of the three types of words, mulhaq patterns are only present in nouns and verbs. In verbs, the annexations made to four-letter mujarrad (basic forms) and four-letter mazid patterns are made to four-letter mujarrad, four-letter mazid, five-letter mucerred and five-letter mazid patterns in nouns. Certain mulhaq patterns are regarded as grammatical by linguists while it was stated that most of them are auditory. The use of mulhaq patterns, which were also discussed by early-period linguists, contributed to the linguistic richness of Arabic on the one hand while also providing significant convenience to poets in terms of metric harmony, particularly in poems. Mulhaq patterns, which are created through the addition of one or two additional letters, and other mazid patterns were discussed under different categories by linguists. The main reason behind this is that the additional letters in mazid patterns are used to add a different meaning to the word while those in mulhaq patterns are used only to liken one word to another in metric terms. In the present study, the subject of annexation, which is regarded as one of the significant concepts in Arabic, will be discussed and the structures of mulhaq patterns will be examined as well as the purposes, types and letters of annexation.

Keywords: Arabic Language, Annexation, Mulhaq, Mulhaq Bih, Mazid.

Giriş

Arapça'da gerek isimler gerekse fiiller belli başlı kalıplara uyarlanabilmektedir. Dilciler tarafından tespit edilmeye çalışılan bu kalıplar farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Kelimenin mücerred (yalın) haline, mezîd (harf eklenmiş) haline, kök harflerinin sayısına ve ziyâde edilen harf sayısına göre yapılan tasnifler bunlardan bazılarıdır. Gramer kitaplarında fiillerin ve isimlerin kalıpları tanıtılırken ele alınan konulardan biri de *mülhak* bâblardır. Bir kelimeyi, kendisinden daha fazla harfe sahip başka bir kelimeye şekil olarak benzetme ve böylece yeni vezinler oluşturup dili zenginleştirme çabalarına matuf olan ilhâk konusu, Arap dili gramerinin oluşturulmaya başlandığı ilk dönemlerden itibaren ele alınmıştır. Nitekim kadîm Arap dilcilerinden Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kıtab*'ında, Müberred'in (ö. 286/900) *el-Muktadab* ve *el-Kâmil*'inde, İbnü's-Serrâc'ın (ö. 316/929) *el-Usûl*'ünde hem *ilhâk* kavramına hem de bu kavramla ifade edilen kalıplara rastlanmakta-

dir.¹ Bir taraftan mülhak olarak kabul edilebilecek kelimelerin tespiti, diğer taraftan bu kelimelerin sahip olduğu kalıpların kıyasa konu olup olamayacağı gibi birçok husus gerek kadim dönemde gerekse sonraki dönemlerde dilciler tarafından araştırma konusu yapılmıştır. Ancak yukarıda adı geçen ve bunlar dışındaki birçok kadim dil bilgininin eserlerinde her ne kadar mülhak kelimelere dair misaller verilip bu misallerin tahlilleri yapılmışsa da İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) gelinceye değin ilhâk kavramının efrâdını câmi ağyârını mâni olan net bir tanımı yapılmamış ve ilgili meseleleri tam olarak ele alınmamıştır. İbn Cinnî ise özellikle Ebû Osman el-Mâzinî'nin (ö. 249/863) *et-Tasrif* isimli kitabını şerh ettiği *el-Munsif* isimli eserinde konuyu geniş bir şekilde ele alıp ilhâkın tanımını yapmış, kalıplarını belirlemiş ve konuyu belli başlı kısımlara ayırarak her bir kısmı açıklamaya çalışmıştır. Aynı şekilde *el-Hasâis* adlı eserinde de konuya dair önemli bilgiler vermiştir.²

Klasik eserlerde ele alınan ilhâk konusu incelendiğinde Arap dilinde bu konunun müstakil bir çalışma olarak ele alınmadığı görülmektedir. Sibeveyhi'nin *el-Kitâb'ı*, Müberred'in *el-Muktadab'ı*, İbnü's-Serrâc'ın *el-Usûl'ü*, İbnü'l-Verrâk'ın (ö. 381/991) *İlelü'n-nahv'i*, es-Semânî'nin (ö. 442/1051) *Şerhu't-tasrif'i*, Abdulkahir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *el-Miftâh'ı*, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufasssal'ı*, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1248) *eş-Şâfiye'si*, İbn Ufûr'un (ö. 669/1270) *el-Mümti'ül-kebîr'i*, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Mübdî'i*, Hamlavî'nin (ö. 1351/1932) *Şeze'l-arf'ı*, Muhammed Abdulhalik Udayme'nin (ö. 1403/1982) *el-Muğnî'si*, Nâsır Hüseyin Ali'nin *es-Sıyağû's-sülâsiyye'si* gibi eserlerde ilhâk konusu bazen belli bir başlık altında incelenmiş bazen de dağınık olarak yeri geldikçe konuya temas edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilhâk konusunu müstakil olarak farklı açılardan ele alan iki yüksek lisans çalışması ve bir de makale bulunmaktadır. Yüksek lisans çalışmalarından birincisi, Omdurman (Ümmüdüрман) İslam Üniversitesi'nde Ayşe İbrahim el-Mehdî tarafından hazırlanan *Zâhîretü'l-ilhâk fi's-sarfi'l-Arabî* isimli çalışmadır. Diğerisi ise Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde Mehdi b. Ali tarafından yazılan *Ebniyetü'l-ilhâk fi's-Sihâh* adlı çalışmadır. Muhammed Said Salih ise yazmış olduğu *Mefhûmu'l-ilhâk fi's-sarfi'l-Arabî* isimli makale ile özellikle ilhâk hakkında yapılan tanımlara eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşarak konunun bazı yönlerine ışık tutmaya çalışmıştır. Bu çalışmada ise öncelikle ilhâkla bağlantılı olan ziyâde konusuna değinilmiş, daha sonra ilhâkın ne olduğu, hangi kelime türlerinde, ne şekilde ve hangi harflerle meydana geldiği, ilhâkın semâ'î ya da kıyâsî olduğu, Arapların hangi amaçlarla böyle bir kelime türetme yoluna gittikleri, mülhak diye isimlendirilen bâbların mezîd olması ile diğer bâbların

1 Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 4/288; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Müberred, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdulhalik Azime (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 1/244; a.mlf. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1997), 3/80.

2 Osman b. Cinnî, *el-Munsif* (y.y.: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Kadîm, 1954), 34-49; Mehdi b. Ali, *Ebniyetü'l-ilhâk fi's-Sihâh* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lüga el Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 11.

mezîd olması arasında nasıl bir ayrımın bulunduğu ve mülhak bâbların mezîd haliyle mücerred hali arasında ne tür bir ilişki olduğu hususları incelenerek alana katkı sunulması amaçlanmıştır.

1. Kelimelerin Mücerred ve Mezîd Yapısı

Arap dilinde mücerred kelime denince, içerisinde o kelimeyi oluşturan harfler dışında harf bulunmayan ve i'lâl durumu dışında kendisinden harf düşmeyen isim ve fiiller anlaşılır.³ Öyle ki bu harflerden biri kelimedenden çıkarılırsa kelime anlamsız kalır. Örneğin sülâsî mücerred fiil dendiğinde o fiilin aslî harflerinin üç harf olup bu harfler içerisinde aslî harf dışında başka bir harfin bulunmadığı kastedilir. كَتَبَ، كَتَبَ، كَتَبَ fiilleri gibi. Aynı şekilde rubâî mücerred fiil dendiğinde o fiilin aslî harflerinin dört harften oluştuğu ve bu harfler içerisinde aslî harflerin dışında başka bir harfin bulunmadığı وَجَّهَ وَجَّهَ وَجَّهَ ve دَخَرَ دَخَرَ دَخَرَ gibi fiiller kastedilir. Mücerred olan isimlerde de durum aynıdır. Örneğin رَجُلٌ، رَجُلٌ، رَجُلٌ isimleri üç, dört ve beş harften oluşur ve bu harfler mezkûr isimlerin aslî harfleridir. Mezîd kelime ise aslî harfler dışında kendisinde bir veya daha fazla harf ziyâde edilen kelimelerdir. Sülâsî asıllı olan fiiller, kendisine bir, iki veya üç harf eklenerek mezîd yapılır. اَجْمَعَ، اَجْمَعَ، اَجْمَعَ fiilleri gibi. Rubâî asıllı olan fiiller ise kendisine bir veya iki harf eklenerek mezîd yapılır. اِحْرَجَ، اِحْرَجَ، اِحْرَجَ fiilleri gibi. Sülâsî asıllı isimlere gelince bunlar, kendilerine bir, iki, üç veya dört harf eklenerek mezîd yapılır. مَضْرُوبٌ، مَضْرُوبٌ، مَضْرُوبٌ، مَضْرُوبٌ، مَضْرُوبٌ isimleri gibi.⁴

Mücerred fiillerde aslî harflerin sayısı ya üç ya da dördür. Aslî harflerinin sayısı üçten az olamayacağı gibi dörtten çok da olamaz. Mücerred isimlerdeki aslî harf sayısı ise ya üç ya dört ya da beştir. Ayrıca fiiller, aslî harflere ziyâde edilen harflerle birlikte en fazla altı harfli olurken, isimler ziyâde edilen harflerle birlikte en fazla yedi harfli olur.⁵

2. Ziyâde Türleri

Dilcilerin, ziyâde kavramıyla ilgili yaptıkları “Kelimeye bir mana katmak veya dilde genişlik sağlamak (yeni kelimeler elde etmek) amacıyla kelimeye onda olmayan şeyi katmaktır.”⁶ şeklindeki tanımdan da anlaşıldığı üzere Arapça kelimelerde yapılan ziyâdeleri iki kısma ayırmak mümkündür: Bunlardan birincisi kelimeye manevî katkı sağlayan ziyâde, diğeri ise kelimeye lafzî katkı sağlayan ziyâdedir.⁷

3 Ahmed b. Muhammed el-Hamlâvî, *Şeze'l-arf fi fenni's-sarf*, thk. Nasrullah Abdurrahman (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.), 21; Lübdî, Muhammed Semir Necîb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfîyye* (Beirut: Müessesetu'r-Risale, 1985), 42.

4 Necmü'l-eimme Radiyyüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, thk. Muhammed Nür el-Hasan v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1975), 1/9.

5 Hamlâvî, *Şeze'l-arf*, 54.

6 İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali b. Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemaşeri*, thk. Emîl Bedî' Yakub (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/430.

7 Arap dilinde, kelimelerde yapılan ziyâdelerin yukarıda zikredilen amaçları dışında da belli başlı amaçları vardır. Örneğin kelimeye başlamanın mümkün olması için ziyâde edilen vasıl hemzeleri, hazfedilen harfe ivaz olarak ziyâde edilen harfler, vakfın mümkün olması için getirilen hâ-i sekt gibi harfler yukarıda zikredilen amaçlar dışında ziyâde edilen harflerendir. Ali b. Muhammed el-Eşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/54-55.

2.1. Kelimeye Anlam Açısından Katkı Sağlayan Ziyâde

Bu ziyâde türünde, aslî harflerden oluşan kelimeye katılan harflerle kelimeye farklı bir anlam yüklenmiş olur. Örneğin sülâsî mücerred olan كَرَمَ (cömert oldu) fiilinin başında bir hemze ziyâde edilmesiyle fiil أَكْرَمَ şeklinde olur ki bunun manası "ikram etti" şeklindedir. Mücerred haliyle lâzım (geçişsiz) olan bu fiil mezîd olduğunda müteaddî (geçişli) bir fiile dönüşür.⁸ Aynı şekilde rubâî mücerred olan دَحْرَجَ (yuvarladı) fiilinin başında bir tâ harfinin ziyâde edilmesiyle fiil تَدَحْرَجُ (yuvarlandı) şeklini alır ki bu durumda fiil müteaddî iken lâzım fiile dönüşmüş olur.⁹ Bu tür ziyâdelerde kelimeye müteaddilik-lâzımlık, çokluk, izâle etme, ortaklık, devamlılık, bir şeyi diğerine nispet etmek, bir yere yönelmek, sözü kısaltmak, bir şeye sahip olmak, mübalağa yapmak, bir şeyden kaçınmak, bir işi peyderpey yapmak ve bir şeyi talep etmek gibi manalar katılmış olur ki bu manalar sarf ilmine dair yazılmış olan kitaplarda detaylı olarak yer alır. Fiillerde olduğu gibi isimlerde de yeni bir mana elde etmek amacıyla bu tür ziyâdeler yapılır. Örneğin نَاصِرٌ kelimesinde ziyâde edilmiş olan elif harfi, yardım etme fiilini meydana getiren kişiyi ifade etmek için,¹⁰ مَنْصُورٌ kelimesinde ziyâde edilen mîm ve vâv harfleri yardım edilen kişiyi ifade etmek için,¹¹ أَنْصَرَ kelimesinin başında ziyâde edilen hemze yardım fiilini en fazla yapan kişiyi ifade etmek için ziyâde edilmiştir.¹² Mücerred kelimelerde yapılan bu tür ziyâdeler her zaman farklı bir mana elde etmek için yapılır.

2.2. Kelimeye Lafzî Katkı Sunan Ziyâde

Bu tür ziyâdelerde ise asıl amaç yeni bir mana elde etmek değil, bir kelimeyi başka bir kelimeye kalıp/vezin olarak benzetmektir.¹³ Örneğin جَلْبَبٌ (cilbab giydirdi) fiilinde ikinci bâ harfi zâiddir. Böyle bir ziyâdenin yapılmasındaki en temel amaç bu fiili دَحْرَجَ fiiline benzetmektir. Aynı şekilde مَهْدَدٌ (bir kadın ismi) kelimesinin sonunda bulunan dâl harfi, bu ismi kalıp olarak جَعْفَرٌ ismine benzetmek amacıyla ziyâde edilmiştir. Bu tür ziyâdelerde en temel gaye bir lafzî diğerine benzetmek olduğu için bu benzerliği ortadan kaldıracak işlemler bu kelimelerde yapılmaz.¹⁴ Örneğin yukarıdaki örneklerde vacip idgâm türünün şartları olduğu halde idgâm yapılmamıştır. Çünkü idgâm yapılması durumunda جَلْبَبٌ fiili جَلْبٌ şekline dönüşecek ve bu durumda دَحْرَجَ fiiliyle arasındaki benzerlik ortadan kalkacaktır.

8 Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-İlebb 'an kütübî'l-e'ârib*, thk. Mazin Mübarek-Muhammed Ali Hamdullah (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 678.

9 *Maksûd* (Mecmûatu's-sarf içinde), (İstanbul: Şîfa yayınevi, 2011), 136.

10 Bahâuddin Abdullah İbn Akil, *Şerhu İbn Akil alâ Elfıyyeti'bnî Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 3/134.

11 Şemseddin Ahmed İbn Kemâlpaşa, *el-Felâh fî şerhi'l-Merâh* (Dunküz şerhiyle beraber Şerhân ale'l-Merâh kitabı içerisinde) (Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebi ve Evlâdih, 1959), 74.

12 Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katrin-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010), 312.

13 İbn Kemâlpaşa, *el-Felâh*, 102; Aysel İbrahim el-Mehdî, *Zâhretü'l-ilhâk fî's-sarfi'l-Arabî* (Sudan: Omdurman İslam Üniversitesi, Külliyyetü'l-Lüga el Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, ts.), 15.

14 Ali b. Osman el-Akşehrî er-Rûmî, *Telhisu'l-Esâs* (Şurûhu metni'l-Binâ içerisinde), (İstanbul: Şîfa Yayınevi, 2014), 233.

3. Arap Dilinde İlhâk

İlhâk kelimesi يَلْحَقُ - لَحَقٌ fiilinin if'âl bâbının masdarı olup sözlükte “ulaşmak, kavuşmak, ilave etmek, katmak, tabi kılmak, dâhil etmek” gibi anlamlara gelmektedir¹⁵ ve kelime bu anlamlarıyla klasik gramer kitaplarında da kullanılmıştır. Sözelimi Sibeveyhi, Arapların yabancı olan kelimelerin Arapça'ya aktarılması durumunda bu kelimelerin Arapça kelime kalıplarına katıldığını ve benzetildiğini ilhâk kelimesiyle (أَلْحَقَهُ بِنَاءِ كَلَامِهِمْ) ifade etmektedir.¹⁶ Terim olarak tarifine gelince; her ne kadar konunun temel esasları erken dönem dilcilerinin eserlerinde belirtilmiş olup pek çok örnek üzerinden açıklanmaya çalışılmışsa da ilmî bir tarifi en erken İbn Cinnî tarafından yapıldığı görülmektedir. Daha sonra gelen dilciler ise bu tarifi ya aynen korumuş ya da genişletmişlerdir. Morfolojik bir terim olarak ilhâk, İbn Cinnî tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: “İlhâk, kelimeye harf eklemek sûretiyle yapılabildiği sayede kelime mülhakun bih'in veznine ulaşır. Bu da dilde bir tür genişlik (tevellû) sağlamak içindir.”¹⁷ Radiyyüddin el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra) yaptığı şu tanım İbn Cinnî'nin tanımıyla örtüşmekle birlikte daha geniştir: “İsim ve fiilde ilhâkın manası, kelimeye bir mana ifade etme hususunda genel geçer olmayan bir veya iki harf eklemendir. Böylece o kelime bu ekle beraber harf sayısı, belirli hareketler ve sükûnlar hususunda başka bir kelime gibi olur.”¹⁸ İbn Akîl (ö. 769/1367) de hem lafız hem mana yönünü göz önünde tutarak şöyle bir tanım yapmıştır: “İlhâk, bir mana elde etmek amacıyla değil de bir kelimeyi diğerine denk kılmak ve böylece mülhak kelimeyi mülhakun bih olan kelime gibi tasrif etmek amacıyla kelimenin aslî harflerine bir harf ziyâde etmendir.”¹⁹ Sabbân (ö. 1206/1792) da buna benzer bir şekilde ilhâkı şöyle tanımlamıştır: “İlhâk, harf sayısı daha az olan bir kelimenin kendisinden daha fazla harfe sahip olan bir kelimeye denk kılınıp harf sayısı, belirli hareketler, sükûnlar, cem-i teksir ve tasgîr gibi hükümlerde onunla aynı kılınmasıdır.”²⁰ Râcî Esmer de ilhâkı “Fiil veya ismin aslî harflerine bir ya da iki harf eklemektir. Bu ekleme, mezid kelimenin harf sayısı, hareke ve sükûnlar yönüyle şekil olarak başka bir kelimeye benzemesi içindir.”²¹ şeklinde tanımlayarak yukarıdakilere benzer bir tanım yapmıştır.

15 Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Mu'cemu's-Sihâh* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2012), “l-h-k”, 941; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin b. Manzûr Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), “l-h-k”, 10/327; Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhit* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), “l-h-k”, 1181; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (b.y.: y.y., ts.), “l-h-k”, 871.

16 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/303.

17 İbn Cinnî, *el-Munsif*, 34.

18 Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, 1/52.

19 İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti'bnî Mâlik*, 4/261.

20 Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısıri, *Hâşiyetü's-Sabbân ala şerhi'l-Eşmûni ala Elfiyyeti'bnî Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/127.

21 Râcî Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi ilmi's-sarf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 152.

Yukarıda verilen ve hemen hemen aynı manaları ifade eden tanımlardan anlaşıldığı üzere ilhâk yapılırken kelimeye, ondan olmayan bir harf eklenmekte, böylece o kelime daha fazla harfe sahip olan başka bir kelime gibi kılınmaktadır. İlhâk adı verilen bu işlemde kendisine harf eklenen kelimeye *mülhak*, bu kelimenin benzetilmek istendiği diğer kelimeye ise *mülhakun bih* denmektedir.

Fiillerde ilhâk yapıldığında mülhak olan fiil; masdarı, mâzî fiili, muzârî fiili, emir fiili, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl kalıbı gibi hususların tamamında mülhakun bih olan fiilin kalıbıyla aynı gelir. Buna göre nasıl ki دُخِرَجُ fiilinin masdarı دُخْرَجَةٌ, mazisi دُخِرَجَ, muzarisi يُدْخِرُجُ, emir fiili دُخِرِجْ, ism-i fâili مُدْخِرِجٌ, ism-i mef'ûlü مُدْخِرِجٌ şeklinde geliyorsa aynı şekilde bu fiile ilhâk edilen جَلْبَبُ fiilin de masdarı جَلْبَبَةٌ, mazisi جَلْبَبَ, muzarisi يُجَلْبِبُ, emir fiili جَلْبِبْ, ism-i fâili مُجَلْبِبٌ, ism-i mef'ûlü مُجَلْبِبٌ şeklinde gelir. Böylece mülhak olan fiil; harf sayısı, hareke ve sükûnların tertibi yönüyle mülhakun bih olan fiil ile tam bir benzerlik göstermiş olur. Şu kadar var ki دُخِرِجُ fiilinin sonundaki cîm harfi ikinci lâmu'l-fiil olarak fiilin aslî harfi iken جَلْبِبُ fiilinin sonundaki bâ harfi ise aslî bir harf olmayıp ilhâk gayesiyle ziyâde edilmiştir.

İsimlerde ilhâk yapılması durumunda ise mülhak olan isim; cem-i teksîr, ism-i tasgîr gibi hususlarda mülhakun bih olan isimle aynı şekilde gelir. Örneğin جَعْفَرٌ (küçük nehir) kelimesine mülhak olan قَرْدَدٌ (yüksek ve sert olan yer, dağ) kelimesi, tıpkı جَعْفَرٌ kelimesinin جَعْفَرٌ şeklinde cemi yapılması gibi قَرَادِدٌ şeklinde cemi yapılır. Görüldüğü üzere her iki kelime de فَعَالِلٌ vezninde cemi yapılmıştır. Ne var ki جَعْفَرٌ kelimesinin sonundaki râ harfi aslî iken قَرَادِدٌ kelimesinin sonundaki dâl harfi ilhâk amacıyla ziyâde edilmiştir. Aynı şekilde جَعْفَرٌ kelimesinin جُعْفِرٌ şeklinde ism-i tasgîrinin yapılması gibi قَرْدَدٌ kelimesinin ism-i tasgîri de قَرِيدٌ şeklinde yapılır.

Yukarıda mülhak kelime ile mülhakun bih olan kelime arasında bir benzerliğin meydana geldiği ifade edildi. Ancak bu benzerlik, sarf ilminde kelimelerin kalıpları ele alınırken kullanılan vezin (el-mîzânû's-sarfî) hususunda bir benzerlik anlamına gelmemektedir.²² Buradaki benzerlik ve vezin birliğinden kasıt her iki kelimenin harf sayısı ile hareke ve sükûnların tertibi açısından aynı olmasıdır. Bu yönüyle de buradaki vezin birliği, tıpkı ism-i tasgîr konusunda kullanılan vezinden kastedilen duruma benzemektedir.²³

3.1. Fiillerde İlhâk

Fiillerde yapılan ilhâklardan biri rubâî mücerred bâbına, ikisi ise rubâî mezîd bâblara yapılır: Kendilerine ilhâk yapılan bu bâblar دُخِرِجَ ve دُخِرَجَ bâblarıdır.

22 el-Mîzânû's-sarfî hakkında geniş bilgi için bk. Fahrudin Kabâve, Tasrîfû'l-esmâ ve'l-ef'âl (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1988), 16-23.

23 Bir şeyin küçüklüğü, azlığı ve hakirliği gibi manalar elde etmek için yapılan ism-i tasgîrlerin vezinleri sarf ilminde فَعِيلٌ, فَعِيلٌ, فَعِيلٌ şeklinde üç vezin olarak ifade edilmektedir. Buradaki vezinler, aslî ve zâid olan harflerin yerlerini göstermek için değil, harf sayısı ile hareke ve sükûnların tertibini ifade etmektedir. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/415-416; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 3/383; Abduhu er-Râcihi, *et-Tatbîkû's-sarfî* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1999), 110.

3.1.1. نَحْرَجَ Bâbına Mülhak Olanlar

نَحْرَجَ bâbına mülhak olan altı bâb vardır ki bunlara *rubâiye mülhak bâblar* denir. Bunlar ya lâmu'l-fiilin tekrarı ya da fiile illet harfi eklenmesi suretiyle yapılır. Mülhak olan bu bâblar şu şekilde sıralanabilir:²⁴

فَعَلَّ bâbı: Bu bâbda fiile lâmu'l-fiilin cinsinden bir harf ziyâde edilir. جَلَّبَ (cilbâb giydirdi), شَمَّلَ (hızlı gitti) gibi.

فَوَعَلَ bâbı: Bu bâbda fâu'l-fiil ile aynu'l-fiil arasında bir vâv harfi ziyâde edilir. جَوَّرَبَ (çorap giydirdi), حَوَّقَلَ (yaşlandı) gibi.

فَيْعَلَ bâbı: Bu bâbda fâu'l-fiil ile aynu'l-fiil arasında yâ harfi ziyâde edilir. يَيْطَرَ (yardı), سَيْطَرَ (hakim oldu) gibi.

فَعَوَلَ bâbı: Bu bâbda aynu'l-fiil ile lâmu'l-fiil arasında bir vâv harfi ziyâde edilir. جَهَّوَرَ (açıktan yaptı), دَهَّوَرَ (düşürdü) gibi.

فَعِيلَ bâbı: Bu bâbda aynu'l-fiil ile lâmu'l-fiil arasında yâ harfi ziyâde edilir. شَرَّيَفَ (ekinin yaprağını kesti), عَثَّيَرَ (ayağı kaydı) gibi.

فَعَلَى bâbı: Bu bâbda lâmu'l-fiilden sonra yâ harfi ziyâde edilir. Ancak bu yâ harfi elif harfine kalbedilir. سَلَّقَى (sırt üstü düşürdü), فَلسَى (takke giydirdi) gibi. Normalde mülhak bâblarda i'lâl yapılmaz, ancak Arap dilinde kelimenin sonu sürekli değişime uğradığı için burada yapılan değişikliklere müsamaha ile yaklaşılmıştır.

Bazı dilciler bu bâblara فَعَنَّكَ bâbını da eklemiştir. Buna göre فَلسَنَّكَ (takke giydirdi) vb. fiiller de rubâiye mülhak bâblardandır.²⁵ İbn Akil ise فَعَنَّكَ bâbıyla birlikte فَعَنَّكَ bâbını da bu bâblara ekleyerek rubâiye mülhak bâbların sayısını sekize çıkarmıştır.²⁶

3.1.2. تَنْحَرَجَ Bâbına Mülhak Olanlar

تَنْحَرَجَ bâbına mülhak olan fiillerde ise ilhâk sebebiyle ziyâde edilen harfle beraber fiilin başında *mutâvaat* anlamı bildiren zâid bir tâ (ت) harfi bulunur. Ancak bu tür bâblarda ilhâk harfi fiilin başında ziyâde edilen tâ harfi değil, zâid olan diğer harftir. Çünkü fiilin başında bulunan tâ harfi, bu fiilleri تَنْحَرَجَ bâbına mülhak kılmak için değil, bir mana elde etmek için ziyâde edilmiştir ki o mana da *mutâvaattir*. Ayrıca ilhâk amacıyla ziyâde edilen harfler kelimenin başında bulunmayacağından bu tâ harfinin ilhâk harfi olmadığı anlaşılmış olur.²⁷

24 *Maksûd*, 106; *Binâu'l-ef'âl* (Mecmûatu's-sarf içinde), (İstanbul: Şifa yayınevi, 2011), 76-80; Muhammed Said Salih, "Mefhûmu'l-ilhâk fi's-sarfi'l-Arabî", *Mecelletu Buhûsi Külliyyeti'l-Âdâb* 106/1 (Temmuz 2016), 320-321.

25 Dunkûz (Dıkgöz) Şemsuddin Ahmed, *Şerhu'l-Merâh* (Şerhân alâ Merâhi'l-Ervâh içinde), (Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1959), 23. Hamlavî, *Şeze'l-arf*, 27.

26 İbn Akil, *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, 4/261.

27 *Binâu'l-ef'âl*, 88.

تَدْرَجُ bâbına mülhak olan fiiller beş bâb olup şunlardır:

1. تَفَعَّلَ bâbı: Bu bâbda fiilin sonunda lâmu'l-fiilin cinsinden bir harf ziyâde edilir. تَجَلَّبَبَ (cilbâb giyindi) gibi.
2. تَفَوَّعَلَ bâbı: Bu bâbda fâu'l-fiil ile aynu'l-fiil arasında bir vâv harfi ziyâde edilir. تَجَوَّرَبَ (çorap giyindi) gibi.
3. تَفَاعَلَ bâbı: Bu bâbda fâu'l-fiil ile aynu'l-fiil arasında bir yâ harfi ziyâde edilir. تَشَيَّبَ (şeytanlaştı) gibi.
4. تَفَعُولَ bâbı: Bu bâbda aynu'l-fiil ile lâmu'l-fiil arasında bir vâv harfi ziyâde edilir. تَرُحُوكَ (salınarak yürüdü) gibi.
5. تَفَعَّلَى bâbı: Bu bâbda lâmu'l-fiilden sonra bir yâ harfi ziyâde edilir. Ancak ziyâde edilen yâ harfi daha sonra elif harfine kalbedilir. تَسَلَّقَى (sırt üstü düştü) gibi.²⁸

تَمَسَّكَ (fakir ve acizmiş gibi davrandı), تَمَنَّدَلَ (mendil kullandı), تَمَذَّهَبَ (bir mezhebi, yolu benimsedi), تَدَّرَعَ (zırh giyindi) gibi fiillerin mülhak olup olmadığıyla ilgili dilcilerin büyük çoğunluğunun görüşü bunların mülhak vezinlerden olmayıp şâz oldukları yönündedir. Bu fiillerde aslanan kullanım تَدَّرَعَ، تَمَنَّدَلَ، تَمَسَّكَ şeklindedir.²⁹

3.1.3. إِحْرَنْجَمَ Bâbına Mülhak Olanlar

إِحْرَنْجَمَ bâbına mülhak olanlar ise şu iki bâbdır:³⁰

إِفْعَنْلَ bâbı: Bu bâbda sülâsî mücerred olan fiile üç harf ziyâde edilir. Bu harflerden ilk ikisi olan hemze ve nûn harfleri ilhâk amacıyla ziyâde edilen harfler değildir. İlhâk için ziyâde edilen harf lâmu'l-fiil cinsinden olup da ziyâde edilen harftir. إِفْعَنْسَسَ (göğsü fazlaca dışarı çıkıp sırtı içeri girdi), إِسْحَنْكَكَ (karanlık iyice arttı) fiilleri gibi.

إِفْعَنْلَى bâbı: Bu bâbda da bir önceki bâbda olduğu gibi sülâsî mücerred fiile üç harf ziyâde edilir. Bu harfler hemze, nûn ve elif harfine kalbedilmiş olan yâ harfidir. Bu harfler içerisinde ilhâk amacıyla ziyâde edilmiş olan harf yâ harfidir. إِسْلَنْقَى (sırt üstü düştü) fiili gibi.

28 Binâu'l-ef'âl, 84-85.

29 İbn Cinnî, *el-Munsif*, 130; Cevherî, *Sihâh*, "s-k-n", 503; Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *eş-Şâfiye fi ilmeyi't-tasrif ve'l-hat*, thk. Salih Abdulazim eş-Şâir (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 82; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/433.

30 Bk. Ebû Amr Cemâluddîn İbnü'l-Hâcib Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *eş-Şâfiye fi ilmeyi't-tasrif* (el-Vâfiye ile birlikte), thk. Hasan Ahmed el-Osman (Mekke: el-Mektebetu'l-Mekkiyye, 1995), 17; Binâu'l-ef'âl, 89-90; Ebu'l-Fidâ İmâduddîn İsmail b. Ali, *el-Kunnâs fi fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*, thk. Riyâd b. Hasan (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2000), 2/62.

3.2. İsimlerde İlhâk

İsimlerden bazısının diğer bazısına ilhâkı da Arap dilinde rastlanan hususlardan biridir. İsimlerde yapılan ilhâk ya rubâî mücerrede ya rubâî mezîde ya humâsî mücerrede ya da humâsî mezîde ilhâk olmak üzere dört kısımda incelenebilir.

3.2.1. Rubâî Mücerred İsimlere Yapılan İlhâk

Rubâî mücerred isme mülhak olan kelimeler incelendiğinde bu kelimelerin şu beş ismin vezninden birine ilhâk edilmiş olduğu görülmektedir: جَعْفَرُ، قِمَطْرُ، زَبْرَجُ، جُنْدُبُ، بُرْتَنُ vezinleri.

Bu vezinlerden جَعْفَرُ veznine mülhak olanlar şunlardır:

فَعْلُ vezni: Bu vezinde lâmu'l-kelimededen sonra bir lâm harfi ziyâde edilir. Tıpkı زَيْدٌ ve عَبْدٌ kelimelerinde زَيْدٌ ve عَبْدٌ denmesi gibi.³¹

فَنْبُرُ vezni: Bu vezinde fâu'l-kelimededen sonra bir nûn harfi ziyâde edilmiştir. (bir kuş ismi) kelimesi gibi.³²

فَوَعْلُ vezni: Bu vezinde fâu'l-kelimededen sonra bir vâv harfi ziyâde edilmiştir. (çok olan şey) kelimesi gibi.³³

فَيْئَبُ vezni: Bu vezinde fâu'l-kelimededen sonra bir yâ harfi ziyâde edilmiştir. (bir kadın adı) kelimesi gibi.³⁴

فَعَوْلُ vezni: Bu vezinde aynu'l-kelimededen sonra bir vâv harfi ziyâde edilmiştir. (küçük nehir) kelimesi gibi.³⁵

فَعْلَى vezni: Bu vezinde lâmu'l-kelimededen sonra bir elif harfi ziyâde edilmiştir. (bir bitki adı) kelimesi gibi.³⁶

Rubâî mücerred isimlerden قِمَطْرُ (kitaplık) veznine mülhak olan vezin فَعْلُ veznidir. Tıpkı حَنْدُبُ (iri adam) kelimesi gibi.³⁷

زَبْرَجُ (altın, süs) veznine mülhak olan vezin رَمِيدٌ (yok olan) kelimesinde olduğu gibi فَعْلِلُ veznidir.³⁸

31 Nâzîru'l-Ceyş Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdiddâim et-Teymî, *Temhîdül-kavâid bi şerhi teshîli'l-fevâid*, thk. Ali Muhammed Fahir v.dğr. (Kahire: Dâru's-Selam, 2007), 10/4949.

32 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/269.

33 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 5/317.

34 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/266.

35 Müberred, *el-Muktadab*, 2/107.

36 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 3/383.

37 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 4/158; Nâzîru'l-Ceyş, *Temhîdül-kavâid*, 10/4986.

38 İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, 4/166; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 1/143;

جُذِبَ (güzel, iri adam) veznine mülhak olan vezinler فُغَلَّ ve فُنَعَلُ vezinleridir. Birincisinde fâu'l-kelimededen sonra bir nûn harfi, ikincisinde ise lâmu'l-kelimenin cinsinden bir harf ziyâde edilmiştir. جُنْدِبُ (erkek çekirge) ve سُودِدٌ (şerefli olmak) kelimelerinde olduğu gibi.³⁹

بُرُشٌ (pençe) veznine mülhak olan vezinler ise فُغَلَّ vezni ile أَفْعَلُ vezni olup birincisinde lâmu'l-kelime cinsinden bir harf, ikincisinde ise fâu'l-kelimededen önce zammeli bir hemze ziyâde edilmiştir. شُرَيْبٌ (bir bitki adı) ve أُنْمٌ (hurma ağacı yaprağı) kelimeleri gibi.⁴⁰

3.2.2. Rubâî Mezîd İsimlere Yapılan İlhâk

Rubâî mezîd isimlere mülhak olan kelimeler şu üç isimden birine ilhâk edilmiştir: سِرْدَاخٌ (geniş arazi, semiz deve), عَرَبِيدٌ (kötü huylu) ve عُصْفُورٌ (serçe).⁴¹

سِرْدَاخٌ veznine ilhâk edilen vezinler şunlardır:

فِعْمَالٌ vezni: Bu vezinde aynu'l-kelimededen sonra mîm ve elif harfleri ziyâde edilmiştir. هِرْمَاسٌ (aslan) kelimesi gibi.⁴²

فِعْنَالٌ vezni: Bu vezinde aynu'l-kelimededen sonra nûn ve elif harfleri ziyâde edilmiştir. فِرْنَاسٌ (aslan) kelimesi gibi.⁴³

فِعْلَاءٌ vezni: Bu vezinde lâmu'l-kelimededen sonra elif ve hemze harfleri ziyâde edilmiştir. عِلْبَاءٌ (boyundaki sinir) kelimesi gibi.⁴⁴

فِعْلَانٌ vezni: Bu vezinde lâmu'l-kelimededen sonra elif ve nûn harfleri ziyâde edilmiştir. سِرْحَانٌ (kurt) kelimesi gibi.⁴⁵

فِعْلَالٌ vezni: Bu vezinde lâmu'l-kelimededen sonra elif harfiyle lâmu'l-kelime cinsinden olan bir harf ziyâde edilmiştir. شِمْلَالٌ (hızlı deve) kelimesi gibi.⁴⁶

Rubâî mezîd isimlerden عَرَبِيدٌ veznine ilhâk edilen vezinler ise şunlardır:

فِنَعِيلٌ vezni: Bu vezinde fâu'l-kelimededen sonra bir nûn harfi ve aynu'l-kelimededen sonra bir yâ harfi ziyâde edilir. صِنْدِيدٌ (cesur, kahraman) kelimesi gibi.⁴⁷

فِعْلِيَّتٌ vezni: Bu vezinde lâmu'l-kelimededen sonra bir yâ ve tâ harfi ziyâde edilmiştir. عَفْرِيَّتٌ (habîs, hilekâr) kelimesi gibi.⁴⁸

39 Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân ala şerhi'l-Eşmûni*, 3/140.

40 İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/166.

41 Nasır Hüseyin Ali, *es-Sıyeğû's-sülâsiyye*, 243.

42 İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufassal*, 5/333.

43 Osman b. Cinni, *el-Hasâis* (b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, ts.), 3/194.

44 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/214.

45 Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/216.

46 Nasır Hüseyin Ali, *es-Sıyeğû's-sülâsiyye*, 244.

47 Nasır Hüseyin Ali, *es-Sıyeğû's-sülâsiyye*, 243.

48 İbn Yâiş, *Şerhu'l-mufassal*, 5/328.

فَعْلَيْنِ vezni: Bu vezinde lâmu'l-kelimededen sonra bir yâ ve nûn harfi ziyâde edilmiştir. **غَسِيلَيْنِ** (cehennemdekilerin vücudundan çıkan sıvı) kelimesi gibi.⁴⁹

فَعْلٍ vezni: Bu vezinde aynu'l-kelime şeddelenip sonrasında bir yâ harfi ziyâde edilmiştir. **بَطِيخٍ** (karpuz) kelimesi gibi.

غُصْفُورٍ kelimesine mülhak olan vezin ise **فُعْلُورٍ** vezni olup bu vezinde lâmu'l-kelimededen sonra bir vâv harfi ile ondan sonra lâmu'l-kelime cinsinden bir harf ziyâde edilmiştir. **بُهْلُولٍ** (çok gülen, cömert) kelimesi gibi.⁵⁰

3.2.3. Humâsî Mücerred İsimlere Yapılan İlhâk

Humâsî mücerred isimlere yapılan ilhâklar, ya **سَفْرَجَلٍ** (ayva) ya da **فِرْطَعْبٍ** (bulut) isimlerinin vezinlerine yapılan ilhâklardır.

سَفْرَجَلٍ kelimesinin veznine yapılan mülhak vezinler şunlardır:⁵¹

أَفْعَلٍ vezni: Bu vezinde kelimenin başında bir hemze, fâu'l-kelimededen sonra ise bir nûn harfi ziyâde edilmiştir. **أَلْدَدُ** (amansız düşman) kelimesi gibi.

فَعْنَلِي vezni: Bu vezinde aynu'l-kelimededen sonra bir nûn harfi ile kelimenin sonunda bir elif harfi ziyâde edilmiştir. **حَبْنَطِي** (kısa boylu şişman) kelimesi gibi.

فَعْنَعْلٍ vezni. Bu vezinde aynu'l-kelimededen sonra bir nûn harfi ve aynu'l-kelimenin cinsinden bir harf ziyâde edilmiştir. **عَقْفَلٍ** (kum tepesi) kelimesi gibi.

فَعْلَعْلٍ vezni: Bu vezinde aynu'l-kelime ile lâmu'l-kelimenin cinsinden birer harf ziyâde edilmiştir. **صَمْحَمَخٍ** (kısa boylu kaba kişi) kelimesi gibi.

فِرْطَعْبٍ kelimesinin veznine yapılan mülhak vezinler ise şunlardır:

إِنْفَعْلٍ vezni: Bu vezinde kelimenin başında hemze ve nûn harfleri ziyâde edilmiştir. **إِنْرَهُو** (kendisiyle çokça övünen) kelimesi gibi.

فِعْلُورٍ vezni: Bu vezinde fâu'l-kelimededen sonra bir nûn harfi ile kelimenin sonunda bir vâv harfi ziyâde edilmiştir: **حِنْطُورٍ** (kısa boylu şişman kişi) kelimesi gibi.

إِفْعَلٍ vezni: Bu vezinde kelimenin başında bir hemze, sonunda ise lâmu'l-kelimenin cinsinden bir harf ziyâde edilmiştir. **إِرْزَبٍ** (kısa boylu) kelimesi gibi.

3.2.4. Humâsî Mezîd İsimlere Yapılan İlhâk

Humâsî mezîd isimlere mülhak olan kelimeler şu iki ismin veznine ilhâk edilenlerdir: **عَصْرَفُوتٍ** (beyaz ve tüysüz küçük bir haşere türü) ve **عَنْدَلِيْبٍ** (bülbul). **عَصْرَفُوتٍ** veznine mülhak olan vezin **تَفْعُلُوتٍ** vezni olup bu vezinde kelimenin başında bir tâ harfi, lâmu'l-kelimededen sonra ise vâv ve tâ harfi ziyâde edilmiştir. **تَرْتَمُوتٍ** (terenüm) kelimesi gibi. **عَنْدَلِيْبٍ** veznine mülhak olan vezin ise **فَعْفَعِيْلٍ** veznidir. Bu vezinde

49 Nasır Hüseyin Ali, *es-Sıyeğhu's-sülâsiyye*, 244.

50 Ebû Hayyân, *Irteğâfu'd-darab*, 1/143.

51 İbn Akil, *Şerhu İbn Akil alâ Elfiyyeti'bnî Mâlik*, 4/138; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'il-cevâmi'*, 3/460.

fâu'l-kelime ile aynu'l-kelimenin cinsinden birer harf ile lâmu'l-kelimedden önce bir yâ harfî ziyâde edilmiştir. مَرْمَرِيْن (akıllı, dâhî) kelimesi gibi.⁵²

4. İlhâkın Kıyâsî ya da Semâî Oluşu

Arap dili gramerinde dilciler arasında meydana gelen pek çok tartışmanın kaynağının *semâ'* ve *kıyâs* delillerini işletme metodundaki ihtilaflardan kaynaklandığı bilinmektedir. İlhâk meselesinde de mülhak kelimelerin ilhâkının semâî veya kıyâsî oluşu, birçok dilci tarafından bu tür kelimelerin Araplar tarafından yaygın bir şekilde kullanılıp kullanılmadığıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

Yukarıda verilen mülhak vezinlerin semâî olup kıyâsa konu olamayacağı ya da bu konuda kıyâsın işletilebileceği hususu dilciler arasında araştırılmamıştır. Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Ya'îş (ö. 643/1245) gibi kadim dilciler, mülhak vezinler içerisinde lâmu'l-fiilin tekrarı ile yapılanları kıyâsî olarak görmüşlerdir.⁵³ Çünkü bu şekilde yapılan ilhâklar, Arap dilinde kıyâsa konu olacak kadar yaygındır. Buna göre جَلَبَب ve شَمَلَل gibi fiiller ile مَهْدَد ve رَمِدِد gibi isimler kıyâsî olarak ilhâk edilen kelimelerden sayılmıştır. Aslı sülâsî olan bu kelimeler دَحْرَج ve جَفْفَر gibi kelimelere ilhâk edilmek istendiğinde aslî harf olan lâmu'l-kelimenin cinsinden bir harf ziyâde edilmiş ve böylece aslî harfin tekrarı mülhakun bih olan mücerred kelimenin son aslî harfine benzemiş olur.⁵⁴ Durum böyle olunca ضَرْب ضَرْب fiilini دَحْرَج fiiline mülhak kılıp ضَرْب ضَرْب demek caiz olur. Nitekim İbn Cinnî, Ebû Ali el-Fârisî'ye mülhaklar içerisinde kıyâsî olanla olmayanı sorduğunu, onun da bir şairin bugün ihtiyaç duyması halinde ضَرْب fiilinden ضَرْب ضَرْب ve ضَرْب ضَرْب şeklinde hem fiil hem isim hem de sıfat getirebileceğini söylediğini aktarmıştır. Buna göre ضَرْب ضَرْب زَيْدٌ عَمْرًا (Zeyd Amr'ı dövdü), مَرْبُ مَرْبُ (Dövmek çıkmaktan iyidir) gibi ifadeler kullanmak caizdir. İbn Cinnî, Fârisî'den yaptığı nakilde onun فَعَلْنِي veznini de kıyâsî olarak gördüğünü ve buna ضَرْب ضَرْب kelimesini örnek olarak verdiğini nakleder.⁵⁵ Yaygın kabul edilen bu tür mülhak kullanımların dışında kalanlar ise kıyâsî değil semâî olarak kabul edilmiştir. Buna göre ضَرْب ضَرْب fiilini ضَرْب ضَرْب veya ضَرْب ضَرْب şeklinde kullanmak caiz değildir. Bu tür mülhakların kabulü, ancak Araplar tarafından kullanılmaya bağlıdır.

Kıyâsî olarak kabul edilen mülhak kullanımlar neticesinde elde edilen kelimelerin Arap dilinden sayılıp sayılmayacağı hususunda ise dilciler arasında ihtilaf vardır. Halil b. Ahmed (ö. 175/791), bu tür mülhaklar içerisinde Arapların kullanmış olduklarının Arap kelimelerinden sayılacağını, geri kalanların ise dilciler tarafından bir nevi alıştırma için türetilmiş olduğunu ve Arap kelimelerinden sayılmayacağını ifade etmiştir. Ebû Ali el-Fârisî ise bunların Arap kelimelerinden olduğunu iddia etmiştir.

52 Nasir Hüseyin Ali, *es-Sıyeğû's-sülâsiyye*, 243-245.

53 İbn Cinnî, *el-Munsif*, 43-44; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/430.

54 İbn Cinnî, *el-Munsif*, 43.

55 İbn Cinnî, *el-Munsif*, 43-44.

Mâzinî ise bu hususta şöyle bir tafsilata gitmiştir: Arapların sıklıkla kullandığı mülhak vezinler kıyâsî kabul edilip Arap dili içerisinde değerlendirilir. Kullanımı az olup Araplar tarafından kullanılmamış olanlar ise kıyâsî kabul edilmeyip Arap dili içerisinde değerlendirilmezler.⁵⁶

Klasik dilciler, konuya semâ' ve kıyâs ayrımı gözeterek yaklaşip mülhakları yaygın kullanımı olanlar ve az kullanılanlar şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmaktadırlar. Bu alanda araştırma yapan muasır bazı dilciler ise mülhak bâblarda semâî-kıyâsî ayrımının doğru olmadığını savunup bunu kadim dilcilerin kitaplarında zikrettikleri حَرْبٌ gibi örneklerin Arap dilinde kullanımının olmaması ile gerekçelendirmektedirler. Bu görüşe göre mülhaklarda kıyâsî olma özelliği bulunmakta ve bu sebeple de mülhak olan kelimeler Arapların kullandıklarıyla sınırlı olmaktadır.⁵⁷

5. İlhâkın Amaçları

Bir fiilin diğer bir fiile ya da bir ismin diğer bir isme ilhâk edilmesinde birtakım amaçlar bulunmaktadır. Araplar, nasıl ki farklı manalar elde etmek amacıyla kelimeye o kelimenin aslından olmayan harfler ziyâde etmişlerse bir takım amaçlarla da bir kelimeyi diğer bir kelimeye mülhak kılmışlardır. Daha önce ilhâk amacıyla yapılan ziyâdenin mana elde etmek üzere yapılmadığına işaret edilmişti. Çünkü ilhâka gözetilen amaç manadan ziyâde lafza yöneliktir.

Arapların bir kelimeyi diğerine mülhak kılarken gözettiği amaçlar şunlardır:

5.1. Kelime Zenginliği Sağlamak

Bir dilin kelimelerinin çokluğu o dilin zenginliğini, ifade kuvvetini ve çeşitliliğini gösteren unsurlardan biridir. Kelimelerin çokluğu o dili konuşan kişiye kendisini ifade etme hususunda geniş bir alan açar. Araplar da dillerini zenginleştirmek ve kelime sayısını çoğaltmak amacıyla kelimeler için vaz ettikleri vezinleri çoğaltmak ve bu vezinlerde farklı kelimeler türetmek suretiyle bunu gerçekleştirmişlerdir. İbn Ya'îş, Arapların kelime içerisinde ziyâde ettikleri harflerin amaçlarını ifade etme sadedinde "...Ziyâde ya bir mana ifade etmek ya da dilde tevessü' sağlamak içindir"⁵⁸ demektedir. İbn Ya'îş'in "dilde tevessü' sağlamak" ifadesindeki kastı, dilde yeni vezinler ihdâs edip bu vezinlere uygun kelimeler türeterek dili kelimeler açısından zenginleştirmektir.

5.2. Şiirlerde Vezin Uyumu Sağlamak

Şiirleri cazip ve güzel kılan, ona ahenk katan, söylendiğinde muhatabı coşturan önemli unsurlardan biri de şüphesiz ki vezindir. "Şiirde vezin, hecelerın ya da uzun ve kısa hecelerın belirli miktarlarda tekrarına dayanan, müzikal ve fonetik

56 Ebû Hayyân, *İrtisâfu'd-darab*, 1/234; Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/121.

57 Nasır Hüseyin Ali, *es-Sıyeğhu's-sülâsiyye*, 253.

58 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/430.

ahengi sağlayan kalıplar dizisidir. Şiiri nesirden ayıran en önemli unsur vezindir.⁵⁹ Arap dilinde söylenen bir şiirin vezin uyumu için bazen kelime üzerinde birtakım değişikliklere ihtiyaç duyulur. Bu uyumu sağlamak için kullanılan kelimelerden bazıları mülhak kelimelerdir. Özellikle yukarıda mülhakların kıyâsî kısmında değerlendirilen bâblardan getirilen kelimeler bazen şaire vezin uyumunu sağlama hususunda son derece yardımcı olmaktadır.⁶⁰

5.3. Yabancı Kelimeleri Arapçalaştırmak

Arap dilindeki ilhâkın önemli amaçlarından biri de yabancı kökenli kelimeleri Arapçalaştırma (ta'rib) ve bu kelimelere Arap dilinin özelliklerini kazandırma hususunda kolaylık sağlamasıdır. Buna göre yabancı olan kelimeye mülhak bâblarda ziyâde edilen harflerin katılması suretiyle kelime Arapçalaşmış olmaktadır. Örneğin Farsça bir kelime olan رنده kelimesi Arapça'ya nakledilmiş ve سَفْرَجَلْ kelimesine mülhak olan أَرْتَدَجْ vezninde أَرْتَدَجْ (siyah deri) denmiştir.⁶¹

6. Mülhak Bâbların Mezîd Bâblardan Farkı

Arap diline dair yazılan eserler incelendiğinde mülhak bâbların mezîd bâblardan ayrı olarak ele alındığı görülmektedir. Bunun altında yatan temel sebep, mülhak bâblarda ziyâde edilen harflerin mezîd bâblarda ziyâde edilen harflerden fonksiyon olarak farklı olmasıdır. Mezîd bâblarda ziyâde edilen harfler, kelimeye farklı bir mana katmak üzere ziyâde edilmişken mülhak bâblardaki ziyâdeler bir kelimeyi diğer bir kelimeye vezin yönüyle benzetmek üzere ziyâde edilmiştir.⁶² Sözelimi أَكْرَمَ fiilindeki hemzenin ziyâde edilmesi ile جَلْبَبَ fiilinde ziyâde edilen bâ harfinin ziyâde edilmesi, bu harflerin icrâ ettikleri görev açısından farklıdır. Her ne kadar her iki fiilin harf sayısı, hareke ve sükûnlarının tertibi aynı olsa da أَكْرَمَ fiilinin نَحْرَجَ fiiline mülhak olduğu söylenemez. Çünkü bu bâbda gelen fiillerdeki ilhâkta aslanan, yaygın masdar olan فَعَلَلَةٌ vezninde birliktir. Bu konuda "mülhak bâblardan olan fiillerin ilhaktan önceki manasıyla ilhaktan sonraki manası farklı olabilmektedir. Dolayısıyla ilhâkın da mana yönüyle bir fonksiyonu bulunmaktadır. Bu sebeple de mülhaklar mezîd bâblardan sayılmalıdır." şeklinde bir itiraz yapılamaz. Çünkü her ne kadar mülhak kelimenin ilhaktan önceki manasıyla sonraki manası farklı olabilmekteyse de ilhâk için ziyâde edilen harfin bu manayı katması ile mezîd bâblardaki zâid harfin bu manayı katması arasında fark vardır. Şöyle ki; mezîd bâblarda ziyâde edilen harf o manayı kelimeye katmak için vaz edilmiştir ve ziyâde edildiği kelimelerde genelde o manayı kelimeye katmaktadır. Örneğin if'âl bâbının hemzesi fiile müteaddilik vb. manalar katmak, mufâale bâbındaki elif harfi fiile işteşlik vb. manalar katmak gibi manalar için vaz edilmiştir ve bu harflerin ziyâde edildiği fiillerde bu manaları sürekli olarak icrâ ederler. Hâlbuki

59 İsmail Durmuş, "Vezin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/77-79.

60 Radi el-Esterâbâdi, *Şerhu's-Şâfiye*, 1/52.

61 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâru l-hyâit-Turâsî'l-Arabî, 2001), "Bâbu'l-cim ve'd-dâl", 11/170.

62 Ebu'l-Fidâ, *el-Kunnâş*, 2/62.

örneğin جَلَبَب fiilinin sonundaki bâ harfi fiile bir mana katmak için değil, sırf bu fiili sûreten نَحْرَج fiiline benzetmek için ziyâde edilmiştir. İsimlerde de durum aynıdır. Sözelimi صَنَارِب kelimesinde ziyâde edilen elif harfi veya مَسْجِد kelimesinde ziyâde edilen mîm harfi bu kelimelere fiili meydana getiren kişiyi ifade etme veya fiilin meydana geldiği yeri ve zamanı gösterme yönünden bir mana katar ve bütün sülâsî mücerred fiillerde aynı vazifeyi icrâ ederler. Buna karşılık أَرْضَى (bir bitki adı) kelimesindeki elif harfinin ziyâde edilmesinin sebebi bu kelimeye bir mana katmak değil, sadece bu kelimeyi جَعْفَر kelimesine benzetmektir. Kaldı ki mülhak bâblardan olan kelimelerden kiminin ilhâk harfi çıkarıldığında herhangi bir kullanımı bulunmamaktadır.⁶³ Örneğin كَوَكَب kelimesinde, bu kelimeyi جَعْفَر kelimesine ilhâk etmek amacıyla bir vâv harfi ziyâde edilmiştir. Bu vâv harfinin kelimedden çıkarılması halinde kelime كَكَب olarak kalacaktır ki böyle bir kelime Arap dilinde bulunmamaktadır. زَيْنَب kelimesinde de durum aynıdır. İlhâk harfi çıkarıldığında hiçbir anlamı olmayan bir lafza dönüşen bu kelimelerdeki ilhâk harfinin kelimeye yeni bir mana katmasından bahsedilemeyeceği açıktır. Bütün bunlardan da anlaşılmalıdır ki mülhak bâblardaki ziyâdeler ile mezîd bâblardaki ziyâdeler birbirinden farklıdır ve bu sebeple de aynı kategoride değerlendirilemezler.

7. Mülhak Kelimelerin Mücerredleriyle İlgisi

Kendisinde harf ziyade edilmiş olan mülhak kelimelerle bu harfin hazfedilmesi durumunda ortaya çıkan kelimeler arasında ne tür bir ilişki olduğu hususu da konunun ele alınması gereken önemli yönlerinden biridir. Mülhak fiillerle bu fiillerin mücerred hali karşılaştırıldığında bazı mülhakların fiilin mücerred haliyle bir anlam ilgisinin bulunduğu bazıları ise bu ilginin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Sözelimi نَحْرَج fiiline mülhak olan عَلَوَن (adres yazdı, kitap vb. bir şeye isim verdi, başlık yazdı) fiili, mücerred fiil olan عَلَن (alenî oldu, açık oldu)⁶⁴ fiilinden türetilmiştir ve bu iki fiil arasında bir anlam ilişkisi bulunduğu açıktır. Aynı şekilde “çoğaldı, çok oldu” anlamına gelen كَثُر fiili ile bu fiille aynı kökten gelen كَوَثُر (çok fazla olup yükselen toz; sayı, hacim ve ölçü olarak çok olan her şey, hayrı bol olan)⁶⁵ kelimesi arasında da anlam yönünden bir benzerlik bulunmaktadır. Buna mukâbil mülhak olan حَوَقَلَ (yoruldu, zayıf düştü)⁶⁶ fiili ile mücerred olan حَقَلَ (tarlayı ekti)⁶⁷ fiili arasında anlam yönünden bir alaka bulunmamaktadır. Bazı mülhak kelimelerde bulunan ziyade harfin çıkarılması durumunda ise kelime manasız kalmaktadır ki buna daha önce كَوَكَب ve زَيْنَب örnekleri verilmişti. Verilen bu örneklerden de anlaşılmaktadır ki ilhâk amacıyla yapılan ziyadeler neticesinde kelime bazen farklı bir anlam kazanmaktadır. Ancak bu durum, ilhâk

63 Radî el-Esterâbâdi, *Şerhu’ş-Şâfiye*, 1/54.

64 Cevherî, *Sihâh*, “a-l-n”, 739.

65 İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “k-s-r”, 5/133; Ebû’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısıri (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 742.

66 Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, “Bâbu’l-hâ ve’l-mîm”, 4/32; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “h-ğ-l”, 11/161.

67 Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, el-Fâiğ fi garîbi’l-hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebû’l-Fadl (Lübnan: Dâru’l-Marife, ts.), 1/298.

olgusunda asıl amacın kelimeye bir mana katmak değil de bir lafzı diğer lafza benzetmek olduğuna dair görüşü değiştirmemektedir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere mülhak bâblarda ziyade edilen harfler kelimelere yeni manalar katma hususunda örneğin if'âl bâbının hemzesi veya tef'ul bâbının tâ ve elifi gibi değildir. Nitekim Radıyyüddîn el-Esterâbâdî de bu duruma dikkat çekerek meselenin bu yönünü şu şekilde ifade etmektedir: "Zannedildiği gibi bizler, ilhâktaki ziyade ile mananın değişmeyeceğinin zorunlu olduğunu ifade etmiyoruz. كَثْرَ fiilinin manası ile حَقَلَ fiilinin manası, شَمَلَ fiiliyle شَمَلَ fiilinin manası ve كَثْرَ ile كَوْنَرُ kelimelerinin manası⁶⁸ birbirinden farklı iken bunu nasıl söyleyebiliriz ki!"⁶⁹

Sonuç

Arap dilinde kullanılan ve kendisinde aslî olmayan bazı harfler taşıyan, ancak mezîd bâblardan sayılmayan mülhak bâbların varlığı ilk dönemlerden beri dilcilerin dikkatini çekmiştir. Araplar tarafından dilde zenginlik sağlamak amacıyla kullanılan bu bâblar incelendiğinde rastgele bir kullanımın olmadığı, aksine bu bâblarda bazı temel ilkelerin ve sınırlamaların bulunduğu dikkat çekmektedir ki bunlardan bazıları şunlardır:

1. Kelime türlerinden fiil ve isimlerde ilhâk olgusuna rastlanırken harflerde böyle bir durum söz konusu olmamıştır.
2. Mülhak olan kelimenin kendisine ilhâk edildiği bir asıl (mülhakun bih) mutlaka bulunmaktadır.
3. İlhâk sadece sülâsî ve rubâî olan isim ve fiillerde icrâ edilmiştir.
4. İlhâk sadece bir veya iki harf ziyâdesiyle yapılmıştır.
5. Med harflerinin ziyâde edilmesi sûretiyle yapılan ilhâklarda bu harfler kelimenin sonunda ziyâde edilmiştir.
6. İlhâk için ziyâde edilen harf, mülhakun bih olan kelimedede aslî olan bir harfe karşılık getirilmiştir.
7. Mülhakun bih olan kelimedede ziyâde edilen harfler varsa mülhak olan kelimedede de aynı harfler aynı yerde ziyâde edilmiştir.

Öte yandan kadîm dilciler, mülhak bâbları, yaygın kullanımının olup olmamasına göre semâ'î ve kıyâsî şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Buna karşılık modern bazı çalışmalarda, kıyâsî olarak gösterilen mülhaklar için verilen صَرَبَ vb. örneklerin Araplar tarafından kullanılmamış olması sebebiyle semâ'î-kıyâsî ayrımının doğru olmadığı, bütün mülhakların semâ'î olduğu ifade edilmiştir. Ancak semâ'î-kıyâsî ayrımı yapan Mâzinî, Fârisî, İbn Cinnî ve İbn Ya'îş gibi dilciler bu bâblardan

68 Radî el-Esterâbâdî'nin كَثْرَ ile كَوْنَرُ kelimelerinin manasının birbirinden farklı olduğunu ifade etmesi, كَثْرَ fiilinin manasının كَوْنَرُ kelimesinin ifade ettiği manalardan biri olan "cennette bir nehir" manasından farklı olması sebebiyledir. Çünkü كَوْنَرُ kelimesinin ifade ettiği çokluk manası ile كَثْرَ fiili arasındaki mana ilişkisi izaha gerek bırakmayacak kadar açıktır.

69 Radî el-Esterâbâdî, *Şerhuş-Şâfiye*, 1/52.

gelen mülhak kelimelerin yaygınlığını kıyâsa temel olarak kabul etmişlerdir ki kanaatimizce doğru olan da budur. Nitekim bir şey kıyâsa konu olacak seviyeye ulaştığında artık o kıyâsa uygun olarak kullanılan kelimelerin Araplar tarafından mutlaka kullanılmış olması gibi bir şart aranmaz. Bu durum fâilin merfû, mef'ûlün mansûb olarak kabul edilmesinden sonra merfû olarak kullanılan bir fâilin ya da mansûb olarak kullanılan bir mef'ûlün bizzat kendisinin Araplar tarafından kullanılıp kullanılmadığına bakılmamasına benzer. Ayrıca özellikle şiir vb. edebî eserlerde bu tür mülhakların kolaylık sağlaması da bu tür bâbların kıyâsî kabul edilmesinin evlâ olduğunu göstermektedir.

Mülhak kelimenin manası ile ziyade edilen harfin çıkarılması durumunda kelimenin ifade ettiği mana arasında bazı münasebetlerin olduğu, mülhak bâblarda bazen mananın değişmeyip sadece mücerred kelimenin manasına mübâlağa kattığı gibi hususlar dikkat çekmektedir. Bu yönüyle de mülhak kelimelerin mezîd kelimelerle aynı özelliklere sahip olduğu gibi bir izlenim oluşmaktadır. Ayrıca bu durum ilk bakışta, ilhâkın temel felsefesinin bir kelimeyi kendisinden daha fazla harfe sahip olan başka bir kelimeye sırf şekil açısından benzetmek olduğu görüşünü nakzediyor gibi bir izlenime sebep olabilmektedir. Ancak mezîd bâblardaki ziyadenin mana ifade etme hususundaki sürekliliği (ittırâd) göz önünde bulundurulduğunda mülhak bâblardaki ziyadenin böyle bir özellik taşıması sebebiyle mezîd bâblardaki ziyadeden ayrı tutulması gerektiği görüşü öne çıkmaktadır.

Kaynakça

- Akşehrî, Ali b. Osman er-Rûmî. *Telhîsu'l-Esâs* (Şurûhu metni'l-Binâ içerisinde). İstanbul: Şifa Yayınevi, 2014.
- Ayşe İbrahim el-Mehdî. *Zâhîretü'l-ilhâk fi's-sarfi'l-Arabî*. Sudan: Omdurman İslam Üniversitesi, Külliyyetü'l-Lüga el Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, ts.
- Binâu'l-ef'âl* (Mecmûatu's-sarf içinde). İstanbul: Şifa Yayınevi, 2011.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Mu'cemu's-Sihâh*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2012.
- Dunkûz (Dikgöz), Şemseddin Ahmed. *Şerhu'l-Merâh* (Şerhân alâ Merâhi'l-Ervâh içinde). Mısır: Şeriketu Mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1959.
- Durmuş, İsmail. "Vezin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/77-79. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Ebu'l-Fidâ, İmâduddîn İsmail b. Ali. *el-Kunnâş fi fenneyi'n-nahvi ve's-sarf*. thk. Riyâd b. Hasan. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2000.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu's-Şâfiye*. thk. Muhammed Nûr el-Hasan v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1975.
- Eşmûnî, Ali b. Muhammed. *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*, thk. Muhammed İvaz. 15 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şeze'l-arf fi fenni's-sarf*. thk. Nasrullah Abdurrahman Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.
- İbn Akîl, Bahâuddin Abdullah. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.
- İbn Cinnî, Osman. *el-Munsif*. b.y.: Daru lhyâi't-Turâsi'l-Kadîm, 1954.
- İbn Cinnî, Osman. *el-Hasâis*. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, ts., 194.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'arîb*. thk. Mazin Mübarek-Muhammed Ali Hamdullah. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-Arab*. 15. Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî, *Şerhu Katrin-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010), 312.
- İbn Kemâlpaşa, Şemseddin Ahmed. *el-Felâh fi şerhi'l-Merâh* (Dunkûz şerhiyle beraber Şerhân ale'l-Merâh kitabı içerisinde). Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1959.

- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *eş-Şâfiye fi ilmeyi't-tasrif ve'l-hat*. thk. Salih Abdulazim eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *eş-Şâfiye fi ilmi't-tasrif* (el-Vâfiye ile birlikte). thk. Hasan Ahmed el-Osman. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1995.
- İbn Ya'îş, Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. Emîl Bedî' Yakub. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*. byy: y.y., ts.
- Kabâve, Fahrüddin. *Tasrifü'l-esmâ ve'l-ef'âl*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1988.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısıri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.
- Lübdî, Muhammed Semir Necîb. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfiyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1985.
- Maksûd* (Mecmûatu's-sarf içinde). İstanbul: Şifa Yayınevi, 2011.
- Mehdî, İbn Ali. *Ebniyetü'l-ilhâk fi's-Sihâh*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lüga el Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Muhammed Said Salih. "Mefhûmu'l-ilhâk fi's-sarfi'l-Arabî". *Mecelletu Buhûsi Külliyyeti'l-Âdâb* 106/1 (Temmuz 2016), 320-321.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdulhalık Azîme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- Nasır Hüseyin Ali. *es-Sıyeğu's-sülâsiyye*. Dimaşk: el-Matbaatu't-Teâvuniyye, 1989.
- Nâzıru'l-Ceyş, Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdiddâim et-Teymî. *Temhîdü'l-kavâid bi şerhi teshîli'l-fevâid*, thk. Ali Muhammed Fahir v.dğr. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 2007.
- Râci Esmer. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi ilmi's-sarf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Râcihî Abduhu. *et-Tatbîku's-sarfi*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1999.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetü's-Sabbân ala şerhi'l-Eşmûni ala Elfiyyeti'bni Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Hem'u'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Abdulhamid Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Fâiğ fi garibi'l-hadis*. thk. Ali Muhammed el-Becâvi-Muhammed Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Marife, ts.

Renan Konferansı ve Nâmık Kemal'in Müdâfaanâme'sinin Oryantalist İddialar Bağlamında Değerlendirilmesi

Evaluation of Renan's Conference and Nâmık Kemal's Müdâfaanâme in the Context of Orientalist Claims

Yusuf KABAĞCI

Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Islam
Uşak, Turkey

kabakciyusuf@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-4553-1417

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 11 Kasım / November 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 6 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 579-604

Atıf / Cite as

Kabakçı, Yusuf. "Renan Konferansı ve Nâmık Kemal'in Müdâfaanâme'sinin Oryantalist İddialar Bağlamında Değerlendirilmesi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 579-604.

Doi: 10.33460/beuifd.1006447

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilmez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.

CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'te Sorbon Üniversitesinde "İslam ve Bilim" başlığıyla verdiği konferans hakkında birçok reddiye ve eleştirel yayınlar yapılmıştır. Renan'a reddiye yazarlardan birisi de Osmanlı aydınlarından Nâmık Kemal'dir. Konferanstan üç ay sonra risalesine başlamış ve dört ayda çalışmasını tamamlamıştır. Midilli Adasında kısıtlı imkânlarla ama büyük bir hevesle başladığı çalışmasını sipariş ettiği kitapları elde edemediğinden istediği seviyeye getiremediği için yayımlamamıştır. Renan Müdâfaanâmesi adı verilen makale ilk defa yazarının vefatından yirmi yıl sonra yayımlanabilmiş sonra başka baskıları da yapılmıştır. Çoğunlukla Renan'ın iddiaları üzerinden giderek İslam'ın bilime engel olmadığını ve Renan gibi oryantalistlerin İslam ve Müslümanlar hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını söylemiştir. Renan'ın İslam-felsefe ilişkisi, Arap ırkı ve Müslümanların cahil ve bağnaz oldukları gibi iddialarına İslam Tarihi'nden ve Hıristiyanlıktan mukayeseli örneklerle cevaplar vermiştir. Müdâfaanâme, kısıtlı imkânlarla yazılması ve tarafların uzmanlık alanlarının farklı olması gibi sebeplerle Renan'a tam bir cevap olamasa da özellikle Türkiye'de ilgi görmüştür. Türk edebiyat ve siyaset tarihinde

müstesna bir yeri olan yazarın bu konudaki niyet ve gayreti Osmanlı aydınlarının duruşunu göstermesi ve sonraki nesiller için örneklik teşkil etmesi bakımından takdire şayandır.

Anahtar Kelimeler: *İslam Tarihi, Nâmık Kemal, Oryantalizm, Ernest Renan, Renan Müdâfaanâmesi.*

Abstract: *There are many rejections and critical publications about the conference titled "Islam and Science" given by Ernest Renan on March 29 1883 at the Sorbonne University. One of those who write a refusal to Renan was Nâmık Kemal, an Ottoman intellectual. He started his article three months after the conference and completed his work in four months. He did not publish the work he started with great enthusiasm on Lesbos Island with limited means, because he could not get the books he ordered and could not bring his paper to completion. The article entitled Renan Müdâfaanâmesi was published for the first time twenty years after the death of its author, and then other editions were also published. Nâmık Kemal mostly based on Renan's claims and asserted that Islam did not prevent science and that orientalists like Renan do not have enough information about Islam and Muslims. He answered Renan's claims about the relationship between Islam and philosophy, the Arab race, and Muslims being ignorant and bigoted with comparative examples from the History of Islam and Christianity. Although it was not a complete answer to Renan due to reasons such as being written with limited resources and the different areas of expertise between both sides, the article attracted great attention, especially in Turkey. The intention and effort of the author, who has an exceptional place in the history of Turkish literature and politics, is admirable in terms of showing the stance of the Ottoman intellectuals and setting an example for the next generations.*

Keywords: *History of Islam, Nâmık Kemal, Orientalism, Ernest Renan, Renan Müdâfaanâmesi.*

Giriş

Fitraten inanmaya meyilli yaratılan insanoğlu inancını tüm insanlık için evrensel bir kurtuluş reçetesi olarak görmekten de kendini alıkoyamayarak inanç ve öğretisini diğer insanlara ulaştırarak onların da kurtuluşa ermesini, doğru yolu bulmasını üzerine dinî bir vazife saymıştır. Bu durum son iki ilahî dinin müntesipleri olan Hıristiyanlar ve Müslümanlar için de geçerliliğini korumuştur. Hıristiyanlar tanrının iletilerini insanlık âlemine ulaştırmak için misyonerlik faaliyetlerini kurumsallaştırıp bu işi layıkıyla yerine getirmeyi kendilerine kutsal bir görev olarak görmüşlerdir. Hıristiyanlar, tarihleri boyunca gittikleri yerlerde muhataplarına Tanrı'nın mesajını duyurmayı değil, onları Hıristiyanlaştırmayı amaç edinmişlerdir. Müslümanlar açısından İslam'ın insanlara ulaştırılması yani usulünce tebliği Kur'anî bir vazifedir. Her ne kadar İslam'daki tebliğ faaliyetini misyonerlik ve oryantalist çalışmalarla birebir mukayese etmek doğru değilse de Kur'an ve Sünnet'te, dine girmeye zorlamaksızın İslam'ı bütün insanlığa ulaştırmak, onların hidayetine vesile olmak ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak gibi hükümler

sebebiyle Müslümanlar İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed'in hayatını anlatmaya ve açıklamaya dair çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca misyonerlerin ve oryantalistlerin İslam'a ve peygamberine dair menfi propaganda ve yayınlarına cevaben de çalışmalar yürütmüşlerdir. Misyonerlerin temel hedefi bütün insanları Hıristiyan yapmak,¹ Müslümanların amacı da İslam'ın bütün insanlığa ulaştırmak² olunca, İslam'ın yayılmaya başlamasından itibaren bu iki dinin temsilcileri adeta kendi inancının üstünlüğünü ispat ve karşı tarafın din, inanç ve fikirlerini reddetme ve çürütmeye dair iddia, savunma ve reddiye türünde binlerce eser vücuda getirmişlerdir.

İslam'ın ilk yıllarında başlayan ve Orta Çağ boyunca pek fazla değişkenlik göstermeden devam eden bu mücadele 19. yüzyılda modern Oryantalizmin ortaya çıkmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Zira Aydınlanma Çağı, Sanayi Devrimi ve Pozitivizmin ortaya çıkma süreçlerini yaşayan Batı'da Oryantalistler Doğu ve değerleri hakkında bizzat ulaştıkları orijinal kaynaklara ve ortaya koydukları bilimsel kriterlere rağmen konu İslam, Müslümanlar ve Hz. Peygamber olunca yine taraflı ve hatta saldırgan ve karalayıcı davranmaktan kaçınmamışlardır. Bu konudaki en meşhur örneklerden birisi Fransız şarkiyatçı Ernest Renan'dır. Renan Paris'te verdiği bir konferansta temel olarak İslam'ın bilime karşı olduğunu iddia ederek kendince izah etmeye kalkışmıştır. Pek çok tartışmaya sebep olan bu konferans sonrasında İslam Dünyası'nın değişik yerlerinden ve Osmanlı aydınlarından muhtelif cevaplar verilerek Renan'ın iddialarının gerçeği yansıtmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İşte bu cevaplardan birisi de Nâmık Kemal'in *Renan Müdâfaanâmesi* ismini verdiği risalesidir. Hemen belirtmek gerekir ki Renan; Siyer, İslam tarihi ve medeniyeti hakkında kapsamlı bir çalışma yapmamış daha ziyade Hıristiyanlık tarihiyle ilgilenmiştir. Kilisenin himayesinde büyümesine rağmen bir dönem Hıristiyanlığa karşı gelerek bilimi din olarak kabul etmiştir. Fakat daha sonra çıktığı Doğu seyahatleri neticesinde adeta Hıristiyanlıkla barışarak İslam'ı ve Müslümanları en büyük düşman olarak algılamaya başlamıştır. Bu bakımdan Renan Konferansı bu durumun dışı vurumu olarak yorumlanabilir. Nâmık Kemal ise bir ilim adamı olmaktan ziyade daha çok siyasetle uğraşmış, sonraları da edebiyatçı kimliğiyle meşhur olmuş bir Osmanlı entelektüelidir. Dolayısıyla Renan'ın iddialarını ve Kemal'in cevaplarının mahiyetini bu açıdan değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Çalışmamızda Renan'ın iddialarının klasik oryantalist iddialarla ne kadar benzeştiği, zamanla ne gibi algılar oluşturduğu, Nâmık Kemal'in ne ölçüde başarılı bir reddiye yazdığı tartışma konusu yapılmıştır. Renan konferansı hakkında ülkemizde son yıllarda bizim de bir kısmından faydalandığımız ve kaynak gösterdiğimiz

1 *İncil* (İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 1995), Matta 28/19-20.

2 El-Mâide 5/67.

araştırmalar yayınlanmıştır.³ Bunlar arasında Dücane Cündioğlu'nun bibliyografik makalesinin diğerlerine oranla daha kapsamlı olduğunu söylemek gerekir. Ancak bu eserler genel olarak müelliflerinin ilgi alanlarıyla da alakalı bir şekilde daha ziyade Dinler Tarihi, Kelam, Felsefe ve Siyaset Bilimi gibi bakış açılarıyla yorumlanmıştır. Burada ise konu tarihî süreç, oryantalist iddialar, reddiyecilik ve mezkûr iddiaların günümüze yansımaları bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Müslüman-Hıristiyan Münasebetlerinin Seyrine Genel Bir Bakış

Müslümanların Hıristiyanlarla münasebetleri İslam'ın ilk yıllarına kadar dayanmaktadır. Risaletin beşinci ve altıncı yıllarında Habeşistan'a yapılan ilk hicretler, Hudeybiye Antlaşmasının akabinde H.7. yılın başlarında Bizans İmparatoru Heraklius'a, Habeşistan Kralı Necaşi'ye, Dimeşk Emiri Haris b. Ebi Şemir'e, Bizans'ın Mısır genel valisi Mukavkıs'a gönderilen İslam'a davet mektupları, H.8 de gerçekleşen Mute Savaşı ve H.9. yıldaki Tebük Seferi Müslümanlar ile Hıristiyanların ilk ciddi münasebetleridir.

İslam'ın ilk yıllarında başlayan ilişkiler maalesef zaman içerisinde daha ziyade menfi bir seyir takip ederek büyük savaşlara ve kavgalara sahne olmuştur. Olaya İslam nazarından bakıldığında; Kur'an ve sünnette önceki peygamberlerden övgüyle bahsedilmiş ve hepsinin gerçekten Allah'ın elçisi olduğuna iman etmek, itikadın temel şartlarından sayılmıştır. Dolayısıyla Müslümanların Hz. İsa ve O'nun tebliğ ettiği Hıristiyanlıkla bir problemleri olmamıştır. Bilakis İslam'da Ehl-i Kitab'ın diğer din mensuplarından üstün tutulması, Hz. Muhammed'in son peygamber olarak Hz. İsa da dâhil olmak üzere kendisini İbrahimî geleneğin son halkası olarak tanıtmayı, Hıristiyan idarecilere diplomatik bir üslupla davet mektupları göndermesi, Hıristiyan din adamlarına nezaketle davranması gibi hususlar onlara karşı iyi niyet ve samimiyet göstergesi olarak değerlendirilebilir. Buna mukabil İslam'ın son evrensel din ve Hz Muhammed'in son peygamber olarak kabul edilmesi durumunda kendi dinlerinin sonunun geleceğini düşünen Hıristiyanlar olayı bir hayat memmat meselesine dönüştürerek büyük düşman ve istilacı ilan ettikleri İslam'la ve Müslümanlarla mücadeleyi asil ve kutsal bir görev edinmişlerdir.

Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki en büyük farklılıklardan birisi de peygamber tasavvuru konusudur. Müslümanlar peygamberleri Allah'ın kulu ve elçisi olarak kabul edip onların da birer fâni olduğuna ve bâki olanın sadece Allah olduğuna inanmaktadırlar. "Ben de ancak sizin gibi bir beşerim, ancak bana ilahınız tarafından yalnızca tek bir ilah olduğu vahyediliyor..."⁴ vb. ayetlerde açıklandığı

3 Bk. Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divân* 1/2 (1996), 1-94; Ali Ertuğrul, "Tez ve Antitezler Bağlamında Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddiler", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/ 3 (Aralık 2019), 56-93; Ahmet Uslu, "Namık Kemal ve Anti-Tez Bağlamında Renan Müdâfânamesi", *International Journal of Language Academy* 8/3 (June 2020), 425-449.

4 el-Fussilet 41/6.

üzere Hz. Muhammed'in de bir beşer olduğu ancak Allah'tan vahiy aldığı hususunda tüm Müslümanlar hem fikirdirler. Hıristiyanların peygamber anlayışı ise zamanla teslise dönüşerek Hz. İsa'ya ulûhiyet ve ölümsüzlük addetme şeklinde bir inanç yapısına bürünmüştür. Bu inancın bir sonucu olarak Hz. İsa son ve nihai kurtarıcı olarak görüldüğünden başka bir peygamberin kabulü adeta imkânsız hale gelmiştir. Nübüvvet telakkisindeki bu farklılık dolayısıyla ki Müslümanlara göre Hz. İsa, tebliğ ettiği din bilahare tahrif edilmiş gerçek bir peygamberken, Hıristiyanlara göre Hz. Muhammed uydurduklarını din diye aktaran bir "sahtekâr" olarak görülmüştür. Neticede başlangıcı net olmamakla beraber Emevîler dönemine kadar götürülebilen İslam aleyhtarı çalışmaların, tüm Orta çağ boyunca İslam'ın hâkim unsur olması karşısında Hıristiyan yazarların dinlerini ve dindaşlarını koruma maksadıyla kaleme aldıkları eserlerle şekillendiği görülmektedir. Bu sebeptendir ki mezkûr çalışmalar daha ziyade karalama ve İslam'ı Hıristiyanlara çarpık gösterme amacına matuftur. Birkaç istisna hariç tutulursa bu görüşün genel durumu yansıttığı ve asırlarca devam ettiği söylenebilir. Avrupalıların, 19. ve 20. yüzyıllarda dünyanın büyük bölümünde hâkimiyet kurmalarıyla siyasi dengeler değişmiş ve bu defa yönettikleri ve/ya sömürdükleri toplumların inançları, kültürleri, gelenek ve görenekleri de Batılılar tarafından menfaate dayalı farklı bir okuma ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur.⁵

Hıristiyanlar çağlar boyunca Müslümanları en büyük düşmanları olarak görmüşlerdir. Müslüman fatihler Bizans İmparatorluğu'nun Suriye ve Mısır eyaletlerini ele geçirdikten sonra Anadolu'ya akınlara başlamışlardır. Ardından yakın sayılabilecek zaman aralıklarıyla önce İspanya'nın fethi, akabinde Sicilya ve bazı Güney İtalya şehirlerinin fethedilip buralarda siyasi ve kültürel İslam hâkimiyetinin kurulması Hıristiyan Avrupa tarafından çok ciddi bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu tehdide karşı siyasi ve askerî olarak ellerine geçen ilk fırsatta Müslümanları topraklarından geri püskürtmek ve kutsal mekânlarını Müslüman işgalinden kurtarmak için Haçlı seferleri ve *reconquista* (İspanya'yı tekrar Hıristiyanlaştırma hareketi) gibi faaliyetlere girişmişlerdir. Entelektüel sahada da İslam'ı bâtıl bir din, Hz. Muhammed'i yalancı peygamber olarak göstermek ve Hıristiyanlığın İslam'a mutlak üstünlüğünü ispat edebilmek için muhtelif eserler meydana getirdikleri görülür.

Batı medeniyeti, Rönesans ve Reform sonrası büyük bir değişim ve dönüşümden geçmiştir. 17. asrın sonlarına doğru ortaya çıkan Aydınlanma felsefesi hayatın hemen her alanını etkilemiş ve düşünürler eski fikirleri akıl ve mantık süzgecinden geçirerek Orta çağ anlayışına karşı aklın liderliğinde yeni bir dünya görüşü geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Mevcut düzene ve kilisenin egemen olduğu skolastik düşünceye karşı deizm ve rasyonalizm ile hareketlenen bir başkaldırı olmuştur. Modern çağ denilen bu dönemde din ve peygamber algısı da değiş-

5 Bekir Kuzudışlı, "Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 170.

miştir. Bu süreçte Batılı aydınlar, kendi dinleri ve peygamberleri için tasarladıkları kılıfa İslam'ı ve Hz. Muhammed'i de sokmaya çalışmışlardır. Kendi akıllarının ürünü olan bu Peygamberi ise vahiy almayan, mucizeye ihtiyaç duymayan rasyonel ahlak önderine dönüştürmüşlerdir. Tarihî veya geleneksel din, tahrifata uğramış görülüp her insanın özünde var olduğu iddia edilen doğal din olgusu ortaya atılmıştır. Hatta bazı Batılı aydınlar bir ara Hıristiyanlığa nazaran daha rasyonel ve daha dünyevî buldukları İslam'ı ön plana çıkarmaya başlamışlardır. Zamanla Pozitivizmin yaygınlık kazanmasıyla da özellikle entelektüeller arasında bilim, din olarak algılanmaya başlanmıştır. 19. yüzyıl Batı'da dini, bilim adına sosyal hayatın her alanından söküp atma gayretlerinin hâkim olduğu bir dönemdir.⁶ İşte Ernest Renan'ın "İslam ve Bilim" başlıklı konferansını verdiği dönem tam da böyle, bilimin ön plana çıkarıldığı, Batı medeniyetinin bu hususta dünyada lider olduğu ve maalesef İslam coğrafyasının siyasî, askerî ve ilmî açıdan pek iç açıcı durumda olmadığı bir periyoda rastlamaktadır.

Osmanlı Devleti'nin son dönemleri dikkate alındığında özellikle askerî, siyasî, sanayi ve bilimsel açıdan Batı'nın gerisinde kaldığı malumdur. Bu durumun sebepleri ve yapılabilecekler hakkında çeşitli fikirler ortaya atılmış ve değişik alanlarda ıslahatlar yapılmıştır. Osmanlı aydınları içerisinde bu konularda fikir ileri sürenlerden biri de hiç şüphesiz Nâmık Kemal'dir (1840-1888). Onun hayatı, eserleri ve çok yönlü faaliyetleri hakkında vefatından bugüne kadar birçok çalışma yapılmıştır.⁷ Fakat bu eserlerin tamamına yakınının odak noktasını Kemal'in edebî kişiliği ve siyasî faaliyetleri oluşturur. Hâlbuki bu meziyetlerinin yanında Nâmık Kemal aynı zamanda medeniyet tasavvuruna sahip bir dava adamıdır. Bundan dolayıdır ki Fransız oryantalist Ernest Renan'ın (1823-1892) 29 Mart 1883'te Sorbonne Üniversitesi'nde "L'İslâmisme et la Science/İslam ve Bilim" başlıklı İslam'ı, Müslümanları ve İslam medeniyetini aşağılayıcı bir konferans verdiğini öğrenince ona cevap yazmayı üzerine bir vazife bilerek işe koyulmuştur.⁸

2. Renan ve Konferansı

Ernest Renan, 1823-1892 yılları arasında yaşamış Fransız dil bilimci, oryantalist, tarihçi ve yazardır. Çocukluğunda önce Katolik okullarında din eğitimi almış daha sonra felsefe ve Doğu dillerine ilgi duymuştur. Annesinin de etkisiyle din adamı olmak için başladığı eğitim sürecinin sonunda bilimi ön plana çıkartır hale getirmiştir. Dinler Tarihi alanında pek çok eser yazmış, Hıristiyanlığın geçmişi ve Hz. İsa'nın mahiyetiyle ilgili araştırmalar yapmış, ancak bu konulardaki fikirleri sebebiyle kilise tarafından aforoz edilmiştir. Daha 25 yaşında yazdığı *L'Avenir*

6 Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler", 3.

7 Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Faruk Akün, "Nâmık Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/377-378; Mustafa Can, *Nâmık Kemal Bibliyografyası* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988).

8 Fevziye Abdullah Tansel, "Nâmık Kemal'in Midilli'de Yazdığı Manzum ve Mensur Eserler", *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), 59.

*de la Science (Bilimin Geleceği)*⁹ isimli kitabını tepkilerden korktuğu için ölümüne yakın bastırabilmiştir. Dil ve medeniyet konularındaki görüşleri zamanla ırkçı bir yaklaşıma dönüşmüştür.¹⁰ Onun düşünce yapısını genel olarak pozitivist olarak tanımlayanlar da olmuştur.¹¹ Renan'ın ölümünden sonra hayatı ve görüşleri üzerine Müslüman müellifler de dâhil olmak üzere pek çok umumî veya hususî çalışma yapılmıştır. Bunlar genel olarak bizim konumuz dışında olduğundan mevzu bahis edilmeyecektir. Ancak onun İslam aleyhtarı görüşleri hakkında yapılan yorumlardan yeri geldikçe bahsedilecektir.

Renan doğrudan Kur'an, Hadis, Siyer gibi konularda çalışmalar yapmış bir oryantalist değildir. Daha çok felsefeyle ilgilenmiş, doktorasını İbn Rüşd (ö. 595/1198) üzerine yapmış, sanat ve bilim konularına yoğunlaşmış ve Doğu dillerinde uzmanlaşmıştır. Hz. İsa'nın vasıfları hakkındaki görüşlerinden dolayı kiliseyle arası açılmış birisidir. İslam, Müslümanlar ve Araplar konularındaki görüşlerini kitaplarında da aktarmasına rağmen özellikle 29 Mart 1883 tarihinde Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği ve İslam'ın bilime engel olduğu tezi üzerine kurgulanan "*L'İslamisme et la Science / İslam ve Bilim*" başlıklı konferansı büyük tepkilere sebep olmuştur. Bu konferansın ana konusu İslam-bilim ilişkisi olmakla beraber dikkatlice okunduğunda Renan'ın, muasırı olup İslamî konularda Avrupa'da otorite kabul edilen oryantalistlerin; İslam'ın kılıç dini olduğu, bilim ve felsefeye karşı olduğu, fetihlerin ganimet amacı taşıdığı, Hz. Muhammed'in tavırlarının hicretle ters yönde değiştiği gibi temel iddialarıyla paralellik arz ettiği görülmektedir. Nitekim bugün Batı'da hem entelektüel hem de sosyal ortamlarda canlı tutulmaya çalışılan "İslam-terör" iddialarının da fikir babalarından biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹² Binaenaleyh kendi ifadesiyle tarihi takripten¹³ kurtarmak için yola çıkan Renan'ın¹⁴ gerçekte ise onu nasıl tahrip ettiği ve Nâmık Kemal'in bu konudaki cevaplarının mahiyeti ortaya konulabilirse sadece *Renan Müdâfaanâmesi*'nin değil bugünkü İslam-Batı tartışmalarının arka planının da anlaşılması kolaylaşacaktır.

Renan'ın konferansı ertesi günü *Journal des Débats*'te yayınlanmış, aynı yıl 24 sayfalık bir risale olarak basılmış, üç yıl sonra nutuklarını ve konferanslarını topladığı kitabında da yayınlanmıştır. Böylece Renan ölmeden üç ayrı baskısı yapı-

9 Bu kitap MEB tarafından Ziya İshan tercümesiyle *Bilimin Geleceği I* (1951) ve *Bilimin Geleceği II* (1954) adlarıyla İstanbul'da yayınlanmış bilahare tekrar baskıları da yapılmıştır.

10 Faruk Bilici, "Ernest Renan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/569.

11 Vefa Taşdelen, "İki Osmanlı Aydınını, Nâmık Kemal ve Ahmet Mithat'a Göre İslâm Uygarlığındaki Bilimsel ve Kültürel Gerilemenin Nedenleri", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/9:2 (01 Ocak 2019), 556.

12 Fulya İbanoğlu, "İslâm'a 'Terör' İsnadının Oryantalist Temelleri: Ernest Renan'ın 1883'te İrad Ettiği Konferans", *Din ve Hayat* 38 (İlkbahar 2019), 76-79.

13 Orijinal metinde 'près' olarak geçen kelime (tarihi olayları) netleştirme, belirsizlikten kurtarma anlamında kullanılmıştır; Ernest Renan, *Discours et Conférences* (Paris: Calman Levy, 1887), 375.

14 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan, (Ankara: MEB Yayınları), 1946, 183. Renan'ın nutuklarını ve konferanslarını topladığı *Discours et Conférences* isimli çalışması Milli eğitim Bakanlığı tarafından Türkçe olarak basılmıştır. Çalışmamız boyunca Renan'ın konferansına dair görüşleri bu eser kaynak gösterilerek verilmiştir.

mıştır. Konferans metni büyük ilgi çekerek irâd edildiği yıl Arapça, Almanca ve Rusçaya, ilerleyen yıllarda ise Türkçe, İngilizce ve Farsçaya tercüme dilmıştır.¹⁵

2.1. Renan'a Karşı Yazılan Reddiler

Kısa sürede farklı şekillerde (gazete-risale-kitap) yayınlanan ve birkaç dile tercüme edilen konferansa bir kısmı daha Renan hayattayken olmak üzere Müslüman müellifler ve bazı Batılı yazarlarca birçok eleştiri ve reddiye yazılmıştır. Hatta doğrudan olmasa da değişik yayınlar içerisinde de Renan fikirlerinden dolayı eleştirilmiştir. Renan'a ilk tepki yine bir Fransız'dan gelmiştir. 1867-1872 yıllarında İstanbul'da bulunan ve üst düzey Osmanlı devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kuran, daha sonra bir müddet Mısır'da Hidiv İsmail'in hizmetinde çalışan Charles Mismar, Renan konferansından bir ay kadar sonra *Revue de la Philosophie Positive* adlı derginin Ocak-Haziran 1883 tarihli sayısında "L'İslamisinc et la Scicnce" başlığıyla yayınladığı 17 sayfalık makalesinde Renan'ı eleştirerek İslam'a ve Müslümanlara haksızlık ettiğini belirtmiştir.¹⁶ Renan'ın Mismar'ın bu eleştirisinden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir ama herhangi bir cevap vermemiştir.

Renan'a Müslümanlardan ilk cevap o sıralarda Paris'te bulunan Cemaleddin Afganî'den gelmiştir. Afganî önce 3 Mayıs 1883'te Fransa'da yaşayan Jön Türklerden Halil Ganem'in Arapça olarak haftalık çıkarttığı *el-Basîr* gazetesinde yayınlanan kısa bir yazısında; Renan'ın medenî davrandığı, Mismar'ın eleştirisinin ise Müslümanlara duyduğu saygıdan kaynaklandığı ve Fransızların Müslümanlara karşı İngilizlerden daha iyi davrandığı gibi birtakım siyasi açıklamalar yapmıştır. Renan konferansına Arapça çevirisinden muttali olan Afganî, konuya ilişkin asıl değerlendirmesini ise Renan konferansını ilk olarak yayınlayan *Debats* gazetesinin 18 Mayıs 1883 tarihli sayısında yapmıştır. Aslı Arapça olan bu değerlendirme Fransızca olarak yayınlanmış¹⁷ ve hemen ertesi gün Renan bu değerlendirmelere aynı gazetede cevap vermiştir.¹⁸ Her iki metin de değişik dillere çevrilerek pek çok kez yayınlanmıştır. Afganî, Renan'ın İslam dininin mahiyeti gereği ilmin gelişmesine mâni olduğu ve Arap kavminin tabiatı icabı metafizik ilimlerden ve felsefeden

15 Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiler", 20-25.

16 Charles Mismar, "L'İslamisinc et la Scicnce", *Revue de la Philosophie Positive*, 30 (Janvier a Juine 1883), 437-443. Mismar daha 1870 yılında yazdığı *Soirées de Constantinople* adlı kitabının III. Bölümünde 'L'İslamisme et la Science' (226-236) başlığı altında Müslümanların bilime katkılarında bahsetmektedir. Yine onun 1892'de Paris'te yayınladığı ve İslam coğrafyasında yaşadığı hatıralarını aktardığı *Souvenirs du Monde Musulman* isimli eseri *Hatîrât-ı Âlem-i İslam* adıyla Mehmed Rauf tarafından Osmanlıca'ya çevrilmiştir (Bursa, 1327). Bu eser son olarak günümüz Türkçesiyle yayınlanmıştır; Charles Mismar, *İslam Dünyasından Hatıralar* (İstanbul: Bedir Yayınları 1975).

17 Bu metni Arapçadan Fransızcaya kimin çevirdiği belli olmadığı gibi, metnin içeriği ve metne bir şekilde müdahale edilmiş olabileceği de tartışılmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk., Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'Reddiler' Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divân* 1/2 (1996), 3; 29-40. Ayrıca Afganî'nin Renan'a yazdığı reddiyenin bizzat ona ait olmadığı, bunun gazete tarafından uydurulmuş olabileceği ve cevabi sözlerin Afganî'ye ait olamayacağı, bunları Renan'ın kafasından uydurup ona Afganî'ye izafe etmiş olabileceği iddialarıyla ilgili olarak bk. Salahattin Kılıçarslan, "Cemaleddin Efgani Dosyası Üzerine", *Hareket*, 5/108 (Aralık 1974), 19; Muhammed Hamidullah, "Ernest Renan ve İslâmiyet", *İslâm*, 2/14 (Şubat 1958), 5-6.

18 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 206-212.

hoşlanmadığı şeklinde iki temel iddiası olduğunu belirterek bunlara kendince cevaplar vermiştir. Buna göre Renan, Aydınlanma ve Pozitivizm bağlamında dini, özellikle de İslam'ı bilime mani bulmaktadır. Yine dönemin meşhur İngiliz biyoloğu Charles Darwin'in türlerin kökeni ve tekâmülüyle ilgili görüşlerinin de etkisiyle olsa gerek Arapları felsefe ve metafizik bilimler için mantalite olarak yeterli görmemektedir. Afganî bu iki ana görüşü ortaya koyarak açıklamalarda bulunmuştur. Cemil Meriç, Afganî'nin Renan'a cevabını önce 'kabul ve teslimiyet'¹⁹ daha sonra ise 'karşı tarafa açık kapı bırakan taarruz' olarak nitelemiştir.²⁰ Burada konuyu uzatmamak için Afganî'nin reddiyesi çerçevesinde yapılan olumlu veya olumsuz tartışmaların, cevabın mahiyetinden ziyade onun kişiliği etrafında şekillendiğini söylemekle yetinilecektir. Renan Afganî'ye cevaben yayınladığı yazıda; dinlerin onları tatbik eden ırklara göre değer kazanacağını, İslam'ın asıl kurbanlarının Müslümanlar olduğu ve nasıl ki Hıristiyan memleketlerin büyük hamlesi Orta Çağ'da zorla kilisenin yıkılmasıyla başladıysa Müslüman memleketlerinin de İslam'ın zaafa düşmesiyle kalkınacağı gibi ilkine benzer iddialar ileri sürmüştür.²¹ Nâmık Kemal'in bu ikinci yazıdan haberi olmasa gerek ki reddiyesinde bunlarla ilgili herhangi bir cümlesi bulunmamaktadır.

Renan'ın konuşmasının metnini aynı yıl Aleksî Vedrof'un Rusça tercümesinden okuyan ve aslı Kâsım tatarlarına dayanan Petersburg imam ve müderrisi, aynı zamanda gazetecilik de yapan Atâullah Bayezidof hemen Rusça bir reddiye kaleme almıştır. Türkçeye de çevrilen risalesinde Bayezidof, Kelâm ilminin akliliğinden hareketle Renan'ı yöntem ve muhteva açısından eleştirmiştir.²²

Renan'a reddiye yazanlardan biri de Osmanlı genci İbnü'r-Reşâd Ali Ferruh'tur. 1865 İstanbul doğumlu olan ve 1883-1884 yıllarında Paris'te Siyaset Bilimi eğitimi alan Ali Ferruh, konferanstan 4 yıl sonra *Tebşîr-i Ebatil* adıyla 48 sayfalık bir reddiye yazarak 1890'da İstanbul'da bastırılmış, metin ayrıca 1891'de Servet-i Fünûn dergisinde yayınlanmıştır. Amacının Renan'ın hatalarından dolayı ihtar ve tashih etmek olduğunu, makalesini Renan'a ulaştırdığı halde bir karşılık alamadığını belirtmiştir. Ali Ferruh'un reddiyesi diğerleri kadar ilgi görmemiştir.²³

Renan'a cevap veren Müslüman müelliflerden bir diğeri de Hint Müslümanlarından Seyyid Emir Ali'dir. Emir Ali İngiltere'de hukuk eğitimi alırken yazdığı ilk kitabını bilahare geliştirip genişleterek 1891 yılında Londra'da yayınlamış, 1902'de Kalküte'de tekrar yayınlanan eser, ilaveler ve gözden geçirmelerle 1922'de *The Spirit of Islam* adıyla son şeklini almıştır. Renan'ın iddialarını Bombay'da yayınlanan *The Indian Social Reformer* adlı derginin 28 Temmuz 1901

19 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: Ötüken Yayınları 1977), 45-46.

20 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İnsan Yayınları 1986), 190.

21 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 206-213.

22 Ramazan Yıldırım, "İslam-Bilim İlişkileri Bağlamında Atâullah Bayezidof'un Renan'a Reddiyesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2017), 75-88.

23 Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler", 50-51.

tarihli sayısındaki bir makaleden öğrenen Emir Ali, kitabının ilk baskısında olmayan ekler bölümünde Appendix III başlığıyla Renan'ın iddialarına kısaca cevap vermiştir. Emir Ali kitabının genelinde yaptığı gibi Hıristiyanlık ile Müslümanlığı kıyaslayarak Batılıların, Müslümanların en kötü hallerini, Hıristiyanların en yüksek halleriyle mukayese ettiklerini ve gerçek İslam'ı anlatmak yerine cahil Müslümanlar üzerinden genellemeler yaptıklarını söylemiştir.²⁴

Osmanlı münevverlerinden *Hâtemü'l-Enbiyâ* (İstanbul 1332) isimli siyer kitabının müellifi olan Celal Nuri de Renan'a karşı fikir beyan edenlerdendir. O kendisinin çıkarttığı *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası'nın* Teşrin-i Evvel 1918 tarihli 4. sayısında "İslamiyet mâni'-i Terakkî midir" başlığıyla Renan'a eleştiriler yazmış ancak bu eseri tamamlanamamıştır.²⁵

Seyyid Reşid Rıza da İslam dünyasından Renan'a reddiye yazarlardan biridir. Renan'ın 100. doğum yılı münasebetiyle Mustafa Abdürrezzak'ın 20 Mart 1923'te Mısır'da "Ernest Renan ve Cemaleddin Afganî" adıyla verdiği konferans iki gün sonra günlük *es-Siyase* gazetesinde yayımlanmıştır. Reşid Rıza, Abdürrezzak'ın Afganî'nin Avrupa'ya gittikten sonra değiştiği ve Renan'ı tasvip ettiği vb. hakkındaki görüşlerini reddettikten sonra yazısının sonunda *er-Reddu 'ala Rinan* başlığı altında Renan'ın görüşlerini eleştirmiştir.²⁶

Renan'ı eleştirenler arasında ünlü Fransız oryantalist Louis Massignon da (1883-1962) vardır. Massignon 1927'de *Revue Des Etudes Islamiques* dergisinde yazdığı makalesinde özellikle Nâmık Kemal'in görüşlerinden hareketle Renan'ın konferansında bahsettiği Layard'ın Musul kadısı hakkındaki mektubunun uydurma olabileceği hususunda ciddi eleştirilerde bulunmuştur.²⁷

Louis Massignon'dan sonra Renan'a yapılan eleştiriler biraz mahiyet değiştirerek İslam-bilim tartışmalarından ziyade sahte delil üretmek ve tahrifat yapma şekline dönüşmüştür. Muhammed Hamidullah, Massignon'un Layard'ın mektubu hakkındaki görüşlerini bir adım öteye götürerek Renan'ın Afganî'ye ait olduğunu söylediği cevabî mektubunu da uydurmuş olabileceğini söylemiştir. Hamidullah'ın bu konuda Urduca yazdığı makalesi akabinde Türkçe, İngilizce ve Farsçaya çevrilerek de yayınlanmıştır. Nâmık Kemal'in savunmasını da beğenen

24 Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, (Delhi, İdarah-i Adabiyat-ı Delhi, 1978), 482-487.

25 Celal Nuri, "İslamiyet mâni'-i Terakkî midir", *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası*, 4/88 (Teşrin-i Evvel 1918), 1037-1041; *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası*, 5/89 (Teşrin-i Evvel 1918), 1053-1056; *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası*, 5/90 (Teşrin-i Evvel 1918), 1069-1072; *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası*, 5/91 (Teşrin-i Evvel 1918), 1085-1088. Mezkûr derginin 5, 12, 19 ve 26 Ekim 1918 tarihli sayılarında birer hafta arayla yayımlanan bu yazılar Ali Ertuğrul tarafından bir takdim eklenerek günümüz Türkçesiyle *Tabula Rasa Felsefe&Teoloji* dergisinin 2002 tarihli 5. sayısında toplu olarak çeviri yazı şeklinde yayımlanmıştır, bk. Celal Nuri, "İslâmiyet Mâni'-i Terakkî midir?", haz. Ali Ertuğrul, *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji*, 5 (Mayıs-Ağustos 2002), 241-261.

26 Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler", 53-59.

27 Louis Massignon, "La 'Lettre du Cadi de. Mossoul a Layard' Critique par Nameq Kemal D'une Source Citee par Renan", *Revue Des Etudes Islamiques*, 2 (1927), 297-301.

Hamidullah, Renan'ın İslam'a olan kininden kaynaklanan konferansın fazla ciddiye alınmaması gerektiğini de söylemiştir.²⁸

Renan'a konferansında bir asırdan fazla bir süre geçtikten sonra dahi reddiye yazılmıştır. Mustafa Yakub Abdünnabî, "et-Ta'qibu alâ Muhâdarâti Rinan" başlığıyla yazdığı ve mukaddime, reddiye ve hâtıme olmak üzere üç bölümden oluşan makalesinde Renan'ı eleştirmiş ancak kendinden öncekilerden farklı ve orijinal bir açıklamada bulunamamıştır.²⁹ Renan Konferansının tam yüzüncü yılında (1983) Osman Cilacı tarafından Türkiyat Araştırma Merkezi'nce 26-30 Eylül 1983 tarihlerinde İstanbul'da tertiplenen V. Milli Türkoloji Kongresi'nde "Ernest Renan'a Karşı Türk-İslam Dünyasından Reaksiyonlar" başlığıyla bir tebliğ sunulmuş ve daha sonra makale olarak yayınlanmıştır.³⁰

3. Nâmık Kemal ve Renan Müdâfaanâmesi

21 Aralık 1840'ta Tekirdağ'da doğup 2 Aralık 1888'de Sakız Adasında vefat eden Nâmık Kemal'in nispeten kısa ama buna mukabil siyaseten çok hareketli, edebî ve sosyal açıdan gayet verimli geçen hayat hikâyesi doğrudan konumuz değildir. Ancak ana hatlarıyla hayatından ve seyahatlerinden bahsetmek onun fikrî hayatının nasıl şekillendiğini anlamamıza yardımcı olacaktır.

- Hayatının ilk 16-17 yılı dedesi Abdülatif Paşa'nın memuriyeti sebebiyle Sofya'dan Kars'a memleketin değişik yerlerinde geçmiştir.
- Daha sonra on yıla yakın bir süre İstanbul'da tercüme odasında çalıştı; edebî kabiliyeti büyük ölçüde bu dönemde gelişti.
- Mayıs 1867'de Yeni Osmanlı hareketi üyeleriyle Paris'e kaçtı ve Kasım 1871'de affedilerek İstanbul'a döndü. Bu sürede Paris, Londra, Brüksel ve Viyana gibi kentlerde bulunarak Batı kültürünü yerinde tanıma fırsatı buldu.
- Eylül – Aralık 1872'de üç ay Gelibolu Mutasarrıflığı yaptı, şikâyetler üzerine azledilince İstanbul'a döndü.
- Nisan 1873 Kıbrıs'a sürgün edildi, 38 ay burada kaldı; bu süre edebî açıdan en üretken dönemi oldu.
- 1876'da Kanûn-ı Esasî'yi hazırlayan heyette yer aldı.
- Şubat 1877'de tutuklandı, aynı yılın temmuz ayında Midilli'ye sürgüne gönderildi.
- Aralık 1879'da Midilli Mutasarrıflığına getirildi. *Renan Müdâfanâmesi*'ni 1883'de burada yazdı.
- Eylül 1884'te Rodos Mutasarrıflığına tayin edildi.

28 Muhammed Hamidullah, "Ernest Renan ve İslâmiyet", *İslâm*, 2/14 (Şubat 1958), 5-6.

29 Cündioğlu, "Ernest Renan ve Reddiyeler", 68-70.

30 Ayrıntılı bilgi için bk., Osman Cilacı, "Ernest Renan'a Karşı Türk-İslam Dünyasından Reaksiyonlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1995), 181-191.

- Aralık 1877'de Sakız Mutasarrıflığına atandı. 2 Aralık 1888'de burada vefat etti.³¹

Görüldüğü üzere Nâmık Kemal hareketli bir hayat geçirmiştir. Hayat hikâyesi dikkatlice tahlil edildiğinde Renan'a reddiye yazacak duygu ve düşünce yapısına nasıl ulaştığı fark edilebilmektedir. O siyasî kimliği, edebî kişiliği ve gazeteciliğinin yanında dinine, devletine ve milletine sadık bir dava adamıdır. Avrupa'da yaşadıkları ve mutasarrıflığı döneminde adalarda karşılaştığı hadiselerle verdiği tepkiler de bunun göstergesidir. Daha mutasarrıflığının ilk ayında yerli balıkçıların haklarını korumak adına İtalyan balıkçılarına engel olması, Midilli despot hanesinin faaliyetlerine karşı yerli Müslüman halkı desteklemesi, dış müdahalelerin uyandıracığı siyasî tepkilere aldırılmadan adada Türk halkının menfaatlerini korumak için verdiği mücadeleler yüzünden pek çok defa şikâyet, iftira ve adli takibata uğramıştır.³²

Renan'ın malum konferansını verdiği günlerde Nâmık Kemal yukarıda belirtildiği üzere Midilli mutasarrıfıdır. Mektuplarında³³ konferanstan bahsederken 'risale' tabirini kullandığına göre muhtemelen konferans metninin aynı yıl müstakil olarak basılan 24 sayfalık makale sûreti eline geçmiş olmalıdır. Bundan sonra *Müdâfaa*'nın yazılış sürecini Nâmık Kemal'in yakınlarına yazdığı mektuplardan takip etmek mümkündür. Şöyle ki;

- Nâmık Kemal, Renan konferansından ilk defa 7 Temmuz 1883 tarihinde damadı Menemenli Rifat Bey'e yazdığı mektupta bahsetmektedir; "Renan'ın cevâbı, Ramazan içinde başlanılacak değil miydi yâ? Başladım. *Endülüs Tarihi* ile *İbn Hallikân* isterim. Midhat'ın *Müdâfaa*'sını göndersen fena olmaz."³⁴ Bu mektuptan da anlaşılacağı üzere Kemal, konferanstan dönem ve konum şartlarına göre erken sayılabilecek bir sürede haberdar olmuş ve iradından yaklaşık 3 ay sonra cevap için hazırlıklara başlamıştır.
- 20 Temmuz 1883 tarihli babası Mustafa Âsım Bey'e yazdığı mektuptan: "Şimdi büyük bir ibadet ile meşgulüm amma bendenizin elimden gelecek bir ibadet... Fransa'nın en meşhur müelliflerinden vaktiyle *Terceme-i Hâl-i İsa* namıyla bir kitap yazıp da kendini papazların nefrinine mazhar eden Ernest Renan, şimdi İslamiyet'in maârifet mâni' olduğuna dair bir hutbe îrad etmiş, risâle şeklinde de basılmış ... Bihevliillehi Tealâ ekser delillerimi gene Fireng kitaplarından ve hatta kendisinden alarak onu gönlümün

31 Akün, "Nâmık Kemal", 32/361-378.

32 Akün, "Nâmık Kemal", 32/370.

33 Fevziye Abdullah Tansel, *Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları I-IV* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 2/1111. Nâmık Kemal'in hayatı boyunca yazdığı mektupları Fevziye Abdullah Tansel tetkik edip açıklamalar ilave ederek *Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları I-IV* adıyla dört cilt halinde (I. cilt: İstanbul, Avrupa ve Magosa Mektupları, 1967; II. cilt: İstanbul ve Midilli Mektupları, 1969; III. cilt: Midilli Mektupları, 1973; IV. cilt: Rodos ve Sakız Mektupları, 1986) yıllarında yayınlamış, 2013 yılında eserin tamamının 2. baskısı (tıpkıbasım) yapılmıştır. Serinin II. cildinin tamamına yakını ve III. cildini Midilli mektupları teşkil etmektedir.

34 Tansel, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 3/299. Burada kastettiği Ziya Paşa'nın *Endülüs Tarihi* ve İbn Hallikan'ın *Vefeyâtü'l-a'yan*'ıdır.

istediği gibi tepeliyorum."³⁵ Babasıyla paylaştığı düşüncelerinden hareketle Kemal'in, Renan'a cevap vermeyi bir sorumluluktan da öte ibadet telakki ettiğini söylemek mümkündür.

- 21 Temmuz 1883 Menemenli Rifat Bey'e: "Gelelim cevaba: Merkez havâlesine imkân yok. Kitap meselesi olmazsa ne yapalım... İbn Hallikan'ı Hüseyin'in (Hüseyin Hilmi Paşa'yı kastediyor) evinden buldururum. Ernest Renan'ın cevabı, Ramazan nihayetine kadar biter, huzûra takdim edeceğim."³⁶
- 1 Eylül 1883 Menemenli Rifat Bey'e: "*Renan Müdâfaası* bitti; fakat bir tarafa gitmedi. Tashîhi güç, şakaya gelir şeylerden değil; Hacı İbrahim Ağa ile bahis etmeğe benzemez."³⁷
- 15 Eylül 1883 Menemenli Rifat Bey'e: "*Renan Müdâfaası*, hâlâ tashîh olunup da gitmedi. Avrupa'dan bir-iki kitap ısmarladım, gelmedi. Lâzım idi; fakat ânlardan sarf-ı nazar etmek de kâbilidir. Hele gel de konuşuruz."³⁸
- 6 Kısım 1883 Menemenli Rifat Bey'e: "*Renan Müdâfaası*'nı beğenmedim; bastırmayacağım desem beğenir misin? Vallâhi o dereceye geldim, al senin olsun, kimin olursa olsun, tek ben kurtulayım. Siz efendilerimiz, öteki ile beriki ile sidik yarışına çıkacak diye ben mi ta'ciz olup duracağım? Dur, sana ben Renan'dan, falandan daha güzel haber vereyim; galiba biz duacı-nıza yine küçücük bir torun yâhud hafid yahud hafide ümidleri görünmeğe başladı..."³⁹

Yukarıda mezkûr son üç mektuptan da anlaşılacağı üzere Nâmık Kemal yazım ve tashihle geçen yaklaşık dört aylık süreçte, ibadet duygusuyla başladığı müdafaa yazma işinde zamanla yorulmaya ve yılmaya başlamıştır. Bunun görünen ilk sebebi istediği kaynaklara ulaşamamasıdır. Ada şartlarında sınırlı imkânlarla bu maalesef muhtemel bir durumdur. Bir başka sebep ise Nâmık Kemal'in hırslı ve idealist yapısı olsa gerektir. Gerek siyasi hayatında gerekse edebî kişiliği ve gazeteciliğinde bedel ödeme pahasına da olsa sözünü esirgemeyen ve hatta en güçlü tonlarda dillendirmeye alışkın olan Nâmık Kemal, doğrudan ihtisası olmayan bir alanda ve iddialı bir işte istediği noktaya ulaşamamıştır. Bizzat *Renan Müdâfaası* ismini verdiği risalesini huzûra göndermeyişinin hatta bastırmayışının sebebi de bu olsa gerektir. Burada belki 'şartları müsait olsaydı ve ömrü vefa etseydi eserini ismi gibi kemâle erdirip gün yüzüne çıkarabilirdi' gibi muhtelif yorumlar yapılabilir ama vakia böyledir.

Renan Müdafâası ilk olarak Nâmık Kemal'in vefatından yirmi yıl sonra 1910 senesinde *Nâmık Kemal Külliyyatı*'nın birinci tertibinin ilk sayısı olarak küçük boy ve

35 Tansel, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 3/305.

36 Tansel, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 3/309.

37 Tansel, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 3/317.

38 Tansel, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 3/330.

39 Tansel, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 3/348.

56 sayfa şeklinde Osmanlıca yayınlanmıştır. Daha sonra 1962'de M. Fuad Köprülü tarafından sadeleştirilmeden Latin harfleriyle basılmıştır.⁴⁰ Köprülü eserin karşılaştırmalı, tahlilli ve tenkitli bir sûreti üzerinde çalışmış ancak bunu neşretmemiştir.⁴¹ Müdafaa'nın üçüncü baskısı ise Abdurrahman Küçük tarafından *Renan Müdâfaanâmesi* (İstanbul, 1988) adıyla sadeleştirilerek ve öncesinde Renan'ın konferansının Türkçe çevirisi de eklenerek yapılmıştır.⁴²

4. İddialar ve Cevaplar

Renan'ın konferansının ana fikri malum olduğu üzere İslam'ın bilime karşı olduğu iddiasıdır. Nitekim bu konu o günden itibaren pek çok kişi tarafından ele alınmış ve bunun doğru olmadığı savunulmuştur. Nâmık Kemal de bu fikre şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak bu çalışmada din-bilim tartışmaları ve/veya İslam'ın terakkiye mâni olduğu konusundan ziyade Renan'ın üstü kapalı veya imalı bir şekilde ifade ettiği, bir kısmı muasırı olan oryantalistlerce de dile getirilen ve bugün hala gündemde tutulmaya çalışılan iddialar ve Nâmık Kemal'in reddiyesinde bunlara verdiği cevapların mahiyeti üzerinde durulacaktır.

Renan, konferansının başında insanlık ailesinin zamanla kaynaşarak mütecânis bir yapıya dönüştüğünü ve böylece zamanla etnik kökenin önemini kaybettiğinden bahsederek mesela Fransızların dil yönünden Romalı, medeniyet açısından Yunanlı ve din yönünden Yahudi olduklarını beyan etmiştir. Böylece bu unsurları kendi milleti için artı birer değer olarak görürken, Arap felsefesi, Arap sanatı, İslam bilimi ve İslam medeniyeti gibi kavramların bir yanlı anlatım olduğunu; hadi zatında gerçekte böyle şeylerin olmadığını beyan etmiştir. Devamında ise medeniyetin insanlığın ortak malı olduğundan bahisle muhataplarının zihinlerini müstakil bir İslam medeniyeti olamayacağı fikrine hazırlamaktadır.⁴³ Nâmık Kemal, bu konuda muhatabını delil getirmemekle suçlamış,⁴⁴ fakat kendisi de İslam medeniyetinin özgünlüğüne dair örnekler vermemiştir. Renan'ın hakiki bir Müslümanın sanki kafasına demir halka geçirilmiş gibi bilime ve ilerlemeye kapalı olduğu iddiasına Müslüman çocukların mekteplerde mile-i saire çocuklarından daha başarılı olduğu şeklinde ve Kur'an'dan gök cisimleri, yağmur, yaratılış gibi konulardaki ayetlerin Müslüman'a ilmî bakış açısı kazandırdığı şeklinde cevap vermiştir.⁴⁵ Mesela burada İbn Rüşd uzmanı olan Renan'a İbn Rüşd gibi İslam felsefesinin zirve bir ismi üzerinden cevap vermesi daha başarılı olabilirdi.

40 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, nşr. M. Fuad Köprülü, (Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962). Fuad Köprülü esere yazdığı önsözde 1910'da *Külliyat-ı Kemal*'in ilk sayısı olan müdafaaamenin basım ve tertibinin itinasız olduğunu, orta boy 56 sayfa olarak yayımlandığını ve kısa sürede tükendiğini, buna mukabil kendi yayının daha mükemmel olduğunu söylemiştir. Bizim çalışmamızda Fuad Köprülü tarafından yapılan baskı kaynak gösterilmiştir.

41 Abdullah Tansel, hocası Fuad Köprülü'nün çalışma esnasında Nâmık Kemal'in Renan'ı tam olarak anlayamadığını fark ettiği için *Nâmık Kemal ve İslamiyât* isimli kitabını onu küçük düşürmemek için bastırmadığını hocasının şahitliğiyle aktarmıştır, ayrıntılı bilgi için bk. Tansel, *Nâmık Kemal'in Mektupları*, 3/317.

42 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, nşr. Abdurrahman Küçük (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988).

43 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 184.

44 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 21.

45 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 22-23.

Kemal'e göre Renan ve diğer Avrupalılar alanlarında ne kadar bilgili olsalar da İslam konusunda cahildirler. Çiçeği, böceği detaylıca incelemelerine rağmen aynı gayreti İslam'ı ve Müslümanları anlama hususunda göstermemektedirler.⁴⁶ Ona göre İslam konusunda araştırma yapan Avrupalıların bir kısmı Hıristiyan taassuplarından dolayı kusur bulmak için, koyu Hıristiyan olmayanları ise tüm dinlere insan aklı ve ilerlemesi için bir esaret zinciri olarak baktıklarından İslam'ı anlayamamaktadırlar.⁴⁷

Renan, Müslümanların inançlarından dolayı büyük bir gurura kapıldıklarını, diğer dinleri ve hatta Avrupa'nın fikir ve değerleri hor gördüklerini ifade etmiştir.⁴⁸ Nâmık Kemal burada her inanç sahibinin kendi inancını haklı görmesinin gayet doğal olduğunu, Müslümanların ehl-i kitabı tahkir etmediklerini sadece mensûh saydıklarını, Avrupa'nın ilmine de karşı çıkmadıklarını zira ilmin illaki ikbal için olmadığını ve başlı başına bir değer olduğunu söylemiştir. Ayrıca ateist olarak nitelediği Renan'ın, Yahudi ve Hıristiyanların İslam'ı sahih din saymalarına karşı saygılı olurken, İslam'ın mezkûr dinleri mensûh saymasının kınanacak bir durum olmadığını ifade etmiştir.⁴⁹ Kemal'in bu ifadesini Müslümanların tarihleri boyunca diğer din mensuplarına karşı hoşgörüsünden ve bir arada yaşama tecrübelerinden örnekler vererek delillendirmesi daha isabetli olabilirdi. Zira Renan'ın kibirli olarak nitelediği Müslümanların tarihleri boyunca gerek bir arada yaşadıkları bölgelerde gerekse sair yerlerdeki diğer dinlere ve müntesiplerine karşı sergiledikleri hukuk ve hoşgörü çerçevesindeki müspet tavır, Fransa da dâhil olmak üzere diğer ülkelerde pek çok kez kendi vatandaşlarına bile gösterilmemiştir.

Renan, Müslümanların diğer din mensuplarına karşı hoşgörülü tavrını ibadetlerin zahiri sadeliğine bağlamış, Müslümanların etnik farklılıklarına rağmen birbirlerini din kardeşi olarak görmelerini ise benliklerinin kaybı olarak yorumlamıştır. Müslüman milletlerden sadece İranlıların öz kimliklerini koruyabildiklerini zira onların Müslüman olmaktan ziyade Şii olduklarını iddia etmiştir.⁵⁰ Kemal buna cevaben Şiiliğin İran'a has olmadığını, değişik İslam beldelerinde Şiilerin mevcut olduğunu ve İran'daki yaygın Şiiliğin son 3 asırda oluştuğunu beyan etmiştir.⁵¹ Renan'ın bu konuya bakış açısı Batılıların İslam âleminde kendi çıkarları doğrultusunda veya lehlerine olabilecek durumlarda Sünnî çoğunluğa karşı Şiiileri, Mutezilîleri ve gayrimüslim azınlıkları ön plana çıkardıkları düşüncesini akla getirmektedir.⁵² Renan'ın, felsefe ve bilime İslam'ın ilk asrı kadar yabancı kalmış bir dönem olmadığı iddiasına⁵³ Nâmık Kemal bundan maksadın matematik

46 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 13. Nâmık Kemal, *Müdâfaa*'dan yıllar önce kaleme aldığı bir köşe yazısında da 'Avrupa Şarkı Bilmmez' başlığıyla Batılı müelliflerin İslam konusundaki cehaletlerini Hammer vs den örnekler vererek açıklamaya çalışmıştır; Nâmık Kemal, 'Avrupa Şarkı Bilmmez', *İbret* (10 Haziran 1288/ 23 Haziran 1872).

47 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 17.

48 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 185.

49 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 25.

50 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 185.

51 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 27-28.

52 Yusuf Kabakçı, *Hız Muhammed'i (sav) Oryantalizme Karşı Savunmak*, (Bursa: Emin Yayınları 2018), 217.

53 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 186.

ve fen ilimleri ise doğru olduğunu ancak İslam'ın bilgili toplulukları cahil yapmadığını, Renan'ın mesela *Nehcü'l-belağa* gibi ashaba ait eserleri okumuş olsaydı böyle söyleyemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁴ Renan, bu son iddiasından hemen sonra 750 yıllarında Abbasilerin idareye gelmesiyle âdetâ Sasanî medeniyetinin tekrar canlandığını, İstanbul'dan kaçan felsefenin İran'a sığındığını ve Nasturîlerin de katkılarıyla Bağdat'ın gayrimüslim unsurların hâkim olduğu bir bilim merkezi haline geldiğini söylemiştir. Nâmık Kemal bu hususa gayet makul bir cevap vererek daha Emeviler döneminde Müslümanların Yunan felsefesinden tercümeler yapmaya başladıklarını, bu bölgedeki (Suriye) Yunan izlerinin İran bölgesinden daha zengin olduğunu, bu zamandaki Arapların İranlılardan daha uyanık olduklarını, Abbasilerde bazı Hıristiyan hekimlerin çalıştığını ama İran bölgesinin eski halkının çoğunun Hıristiyan olduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığı gibi Abbasilerin başarısının tamamen gayrimüslim unsurlar üzerine bina edilemeyeceğini belirtmiştir. Kemal'e göre, Sasâniler çok gelişmiş olsalardı Renan'ın aktardığı gibi Bizans'tan mimar, mühendis istemezlerdi. Yine Renan'ın yaptığı gibi bazı Abbasi halifelerinin dinî duygularını ve Bermekîlerin imanını tartışmanın doğru olmadığını, eğer Bermekîler gerçekten Müslüman olmasalardı bunu öncelikle onları yönetimden uzaklaştıran Abbasilerin dillendirmeleri gerektiğini söylemiş ve Harun Reşid gibi bazı halifelerin samimi Müslüman olduklarını, ömürlerinin çoğunu hac ve gazâ ile geçirdiklerini ifade etmiştir. Ayrıca ilim ve hikmetle ilgili Kur'an ve Sünnet'te tavsiye ve emir mahiyetinde birçok açık hükmün bulunduğunu bu sebeple de Müslümanların bizzat inançları sebebiyle ilim ve felsefeyle ilgilendiklerini belirtmiştir.⁵⁵ Kemal'in İran vurgusuna karşı Bağdat örneğini vermesi de isabetli olabilirdi. Zira Bağdat Müslümanların sıfırdan inşa ve imar edip medeniyet merkezine dönüştürdükleri bir şehir olup Sasânilerden, Romalılardan veya başkaca milletlerden ele geçirilmemiştir.

Nâmık Kemal, Renan'ın filozof kelimesini 'zındık' ve 'farmason' olarak ölümlü veya işkenceyi hatırlatan kelimelerle ilişkilendirmesine⁵⁶ Eski Yunan'da Sokrates'in idamını, Orta çağda Galile'ye ve bilahare Jean Jacques Rousseau'ya yapılan muameleleri hatırlatıp Araplarca görüşlerinden dolayı kimseye işkence edilmediğini ve öldürülmediğini söyleyerek cevap vermiştir.⁵⁷ Renan, Arapça yazıldı diye bir Arap medeniyetinden bahsedilemeyeceğini, bunun aslında bir Yunan medeniyeti olduğunu söylemektedir. Nâmık Kemal buna, Müslümanlar Sasânî ve Yunan'dan istifade edip üzerine yeni bir şeyler koyduklarında onların emeğinin yok sayılmayacağını aksi takdirde başka hiçbir medeniyetten bahsedilemeyeceğini ve hepsine Yunan ilim ve hikmeti denileceğini söylemiştir.⁵⁸ Buradaki asıl tartışma konusu medeniyetin beynelmilel özelliğidir. Aslında Renan da konferansının başında bunu ifade etmiş hatta Avrupalılar için bir meziyet ola-

54 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 29.

55 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 31-37.

56 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 192.

57 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 38-39.

58 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 40.

rak nitelemiştir. Ancak konu Müslümanlara gelince onları öz kaynaklarının yanında civar medeniyetlerden de beslenerek yeni bir medeniyet inşa edenler olarak değil, Yunan medeniyetinin taşıyıcıları olarak vasfetmiştir.⁵⁹ Hâlbuki hiçbir medeniyet sıfırdan inşa olunmamıştır. Medeniyet insanlığın ortak malı olup zaman içerisinde değişik milletlerce tevarüs edilerek geliştirilmiş ve günümüze böyle gelmiştir. Nâmık Kemal bu gerçeğe işaret ederken, Renan ısrarla İslam medeniyetini görmezden gelerek Yunan medeniyetini kaynak olarak göstermektedir.

İbn Rüşd uzmanı olan Renan, son Arap filozofu dediği İbn Rüşd'ün siyasi sebeplerle gözden düşmesini dikkate almadan⁶⁰ felsefi görüşlerinden dolayı Fas'ta keder içinde öldüğü sıralarda Batı'nın uyandığını Abelard örneği üzerinden ifade etmiştir. Hâlbuki siyasi sebeplerle sürgüne gönderilen İbn Rüşd kısa bir süre sonra affedilmiş ve Muvahhid Sultanı Ebu Yusuf'un davetiyle Marakeş'e gitmiş ancak çok geçmeden orada vefat etmiştir. Önce oraya defnedilmiş, 3 ay sonra Kurtuba'ya aile kabristanına nakledilmiştir.⁶¹ Buna mukabil Renan'ın uyanışın öncülerinden addettiği Abelard, bir kız meselesi yüzünden amcası tarafından hadım edilmiş ve ömrünün kalan kısmını bir manastırda münzevi olarak geçirmiştir. Bu basit mukayesenin detaylandırılmasının sebebi Renan'ın olay ve kişilere bakışını ortaya koyabilmektir. Zira konu Müslüman bir filozof olunca farklı sebeplerle yaşadığı sıkıntıları doğrudan felsefi görüşleriyle ilişkilendirirken, kendi medeniyetinden kabul ettiği bir düşünür mevzu bahis olunca hayatındaki ciddi sıkıntılara hiç girmeden onu yüceltmeyi tercih etmiştir. Bu mukayese konuşmasının başında netlikten bahseden bir bilim insanının tarafsızlığına gölge düşürecek bir yaklaşımdır.

Renan'ın konuşması pek çok tutarsızlık barındırmaktadır. Bunların bir kısmı Nâmık Kemal tarafından da ortaya konmuştur. Ancak Kemal'in dikkatini çekmeyen konular da vardır. Mesela İslam medeniyetinin Batı'ya aktarımında önemli bir ayağı tercüme faaliyetleri teşkil etmektedir. Buna aracılık eden meşhur mütercimlerden birisi de Afrikalı Konstantin'dir (ö. 1087).⁶² Renan, ondan bahsederken "Müslüman eğitimi almış olduğu için bilgi bakımından devrine ve memleketine çok üstündür"⁶³ gibi bir tanımlama yapmıştır. Renan'ın bu ifadeleri konferansın ana fikriyle tamamen çelişmektedir. Devamında ise Toledo'da Başpiskopos Raymond'un başını çektiği tercüme faaliyetlerinden bahsederken ise "Arap

59 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 196.

60 H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/258.

61 Karlığa, "İbn Rüşd", 20/258.

62 Tunus'ta doğmuş ve önce orada tıp ve felsefe eğitimi almış, sonrasında Mısır, Suriye, İran ve Habeşistan gibi doğu beldelerini dolaşarak Grekçe, İbranice, Habeşçe, Arapça ve Latince öğrenmiştir. Bilahare Salerno şehrine yerleşmiştir. Özellikle tıp alanında İslam âleminde eski Yunan hekimleri Hipokrat ve Galen'den çevrilenler ve İshak b. Süleyman, Ali b. Abbas el-Mecusi, İbnü'l-Cezzar ve Huneyn b. İshak gibi âlimlerin orijinal eserlerinden oluşan 100'e yakın eseri türcüme etmiştir. Tercümeleri çok uzun süre Batı'da üniversitelerde okutulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bak. H. Bekir Karlığa, "Afrikalı Konstantin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/ 180; İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2007), 242.

63 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 194.

biliminin en önemli eserlerini Latinceye çevirmiştir” gibi bir ifade kullandıktan hemen sonra “Arap bilimi denilen nesne, tohumunu Batı’ya aşılabilir aşılamaz yok olmuştur” gibi birbiriyle tamamen ters ifadeler kullanmıştır. Bunun gerekçesini de yukarıdan bakışla “insanlığın ilerlemesine faydası olmayan şeylere artık hayat hakkı yoktur” diyerek tarif etmiştir.⁶⁴ Renan’ın objektiflikten uzak bir başka yaklaşımı da el yazması eserlerle ilgilidir. Ona göre Yunan düşüncesinin Arapça “eksik” tercümelere gerek duyulmadan Batı’ya aktarılabilmesi asıl nüshalar 1204’te Haçlıların İstanbul baskınında zarar görmüştü.⁶⁵ Fakat aynı Renan, Moğollar ve Haçlılar tarafından imha edilen Müslümanların eserlerinden bahsederken gerçek failere hiç değinmeden “el yazması felsefe eserleri yok edilir ve nadirleşir” şeklinde bir ifadeyle suçu “bağnaz” Müslümanlara yıkmaya çalışmıştır.

İslam biliminin İranlılar, Hıristiyanlar, Yahudiler, Harranlılar, İsmaililer ve öz dinlerine karşı vicdanları isyan eden Müslümanların eseri olarak gösterip böylece Sünnî çoğunluğu görmezden gelerek başarıyı etnik azınlık ve gayrimüslimlere mal eden Renan bilahare İslam’ın kaba, haşin ve ruhsuz olarak nitelendiği Tatar (Türkleri kastediyor) ve Berberî ırkların eline düşmesiyle giderek mutaassıplaştığını iddia etmiştir.⁶⁶ Nâmık Kemal buna Osmanlı’dan ve Semerkant gibi yerlerden örneklerle cevap vermiştir. Renan’ın Türklerle ilgili görüşleri sadece medeniyet bağlamıyla sınırlı da değildir. Mısır, Lübnan, Suriye, Antakya, İzmir ve İstanbul gibi Osmanlı beldelerini dolaşan Renan tam bir Grek hayranıdır ve Türkleri burarlarda işgalci gibi görüp Doğu Hıristiyanlarını onların zulmünden kurtarmanın Fransa’nın görevi olduğunu düşünmektedir.⁶⁷ Genelde Müslümanlara özelden ise Türklere karşı düşmanlık zamanla Avrupalı Oryantalistlerin büyük çoğunluğunun ortak özelliği haline gelecektir. Açık ve net hiçbir delile dayanmadan 12. yüzyıldan itibaren yani Selçuklular ve Osmanlılarla beraber İslam medeniyetinin gerilediği fikri oryantalist bir kanaat haline gelmiştir.⁶⁸ Renan dinin medenî hayata tahakkümünün hürriyeti kökünden baltalayacağını, bunun modern zamanlarda Batı’da sadece İspanya’da gerçekleştiğini ancak İslam devletlerinin ortak özelliği olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Laikliğin kavram olarak Fransa’da 1870’lerden itibaren yaygınlaştığı düşünüldüğünde⁷⁰ Renan’ın bu düşüncenin ilk savunucularından olduğu da söylenebilir. Nâmık Kemal’in, Papalık-İslam karşılaştırmasına cevabı papalığın geçmişini ve Fransa’daki cinayetleri hatırlatmak olmuştur. Ayrıca Kemal, laiklik konusunda İncil’deki “Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını da Tanrı’ya verin”⁷¹ şeklindeki cümleyi alıntıyla bu durumun Avrupa için bir kazanım olarak görülebileceğini zira İncil’deki mezkûr kurala rağmen kilisenin halka yaptıkları

64 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 195.

65 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 194.

66 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 197-198.

67 Faruk Bilici, “Ernest Renan”, 569.

68 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 90.

69 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 199.

70 Kenan Gürsoy, “Laiklik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/62.

71 İncil (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1995), Matta 22/21; Markos 12/17; Luka 20/25.

yüzünden buna mecbur kaldıklarını belirtmiştir. Lâkin İslam için buna gerek olmadığını, sırf dinî kaynaklı diye faydalı bir takım siyasi hükümleri kaldırmanın zulmü adalete tercih etmek olacağını söylemiştir.⁷² Renan'a göre İslam terör (Fransızca *la terreur*) için henüz tam olarak teşkilatlanamadığından mâni olamadığı felsefeye tahammül etmiştir. İslam 'ateşin imanlı yığınlarını' eline geçince ise her şeyi yakıp yıkmış, dinî terör ve riya revaç bulmuştur.⁷³ Renan'ın burada baskı ve şiddet anlamında kullandığı "terör" ifadesi o gün için Nâmık Kemal'in dikkatini çekmemiştir. Ancak bugün Batı'da yaygın olarak yan yana getirilmeye çalışılan 'İslam ve terör' algısının ilk fikri tohumlarını oluşturmaktadır.⁷⁴ Renan'ın Abbasi Halifesi Me'mun'un Yunan Felsefesine ilgi duyduğu için ulema tarafından kınandığı iddiasına Kemal, bunun sebebinin felsefe değil Mutezile mezhebi dolayısıyla olduğunu beyan etmiştir. Renan'ın "İslamlık zayıf zamanlarında liberal, kuvvetli zamanlarında sert ve haşin davrandı"⁷⁵ ifadesi de Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgilenen oryantalistlerin 'Muhammed Mekke döneminde zayıfların yanında iken Medine'de gücü eline alınca zalim bir karaktere büründü' şeklindeki iddialarının bir benzeri mahiyetindedir.

Renan'a göre Müslümanlar tabiat bilimleriyle uğraşmayı Allah'la rekabet, Tarih bilimini ise İslam'dan önceki milletlerin hatalarına düşme sebebi olarak görmektedirler. Ona göre deneyselcilik dinin alanını daraltacağından, İslam bilime karşı çıkarak kendini mahvetmiştir.⁷⁶ Nâmık Kemal bu iddiaya yedi maddede cevap vermiştir. Birincisi Abbasiler dönemindeki yüksek ilmi seviyeyi hatırlatmıştır. İkincisi Haçlı ve Moğollar'ın İslam medeniyetine verdiği zararı ve sonrasında Avrupalıların Müslümanlara musallat olmaları neticesinde bunun kısa sürede telafi edilemeyecek tahribata sebep olduğunu söylemiştir. Üçüncüsü Renan'ın bir zamanlar engizisyonun hâkim olduğu İspanya'nın ilmen ilerleyeceğine inanasına rağmen aynı başarıyı Müslümanlara niçin yakıştıramadığını sormuştur. Dördüncüsü Müslümanların ilimden aldıkları lezzetin yanında bunu teşvik eden dinî emirler sayesinde ibadet sevabı alacaklarına inandıkları ve hatta dinen yanlış gördükleri hususları bile insanları onlardan uzak tutabilmek için öğrendiklerini beyan etmiştir. Beşincisi Renan hem İslam'ın insan düşüncesine zarar verdiğiinden hem de camiye girince huzur bulduğundan bahsetmektedir, bu tezat nasıl açıklanabilir ki? Altıncısı İslam araştırmaya engel olmak bir tarafa tam tersine iddiasının doğru olduğunu düşünenleri delil getirmeye çalışır, Avrupalılar ise ulaştıkları tabiat kanunlarının değişmezliğinin dine aykırı olduğunu neye göre söylediklerini ortaya koymalıdır. Yedincisi ise Renan hali hazırda eğitim gören Müslümanlardan birkaçıyla görüşecek olursa İslam'ın onları hiç de geri bırakmadığını bizzat şahit olacaktır...⁷⁷ Kemal'in bu konudaki savunması ve cevapları daha da

72 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 51-52.

73 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 199.

74 Bu konuda daha fazla bilgi için bk. İbanoğlu, "İslam' Terör İsnadı", 78-79.

75 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 200.

76 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 202.

77 Nâmık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi*, 54-58.

çoğaltılıp detaylandırılabilir. Ancak Renan'ın ortaya attığı "dinin terakkiye mâni olduğu" iddiası o zamandan beri tartışılmalıdır. Müslümanların mevcut durumu ise bu konuda Batılıların en büyük dayanağı olmuştur. Oryantalistlerin lehlerine olan konularda bu gibi durumları iyi değerlendirdikleri, aleyhlerine olunca ise başka deliller aradıkları bilinen bir durumdur. Renan'ın bu meselede M. Layard'ın bir Musul kadısından naklettiği mektup üzerinden Müslümanları eleştirmesinin objektifliği bir tarafa bu mektubun sahte bir delil olduğu da yukarıda değindiğimiz üzere tartışılmıştır.

Renan'ın konferansında son olarak değindiği konu ise bilim-güç ilişkisidir. Kemal'in "bahçeye vurdum kazmayı, güzeller bağlar yazmayı" diyerek alaya aldığı (üslubu risalesinin başlarında çok iddialı görünen Kemal'in artık bu işten sıkıldığını da düşündürebilir) ifadelerin devamında Renan bilimin, askerî ve sanayi bakımından üstünlük sağlayacağını ve bu kuvvetlerle de bilim karşıtlarına ve barbarlara engel olunacağını savunmuştur. Hatta ateşli silahları örnek göstererek bu sayede medeniyetin (Avrupalıların) zaferinin geldiğini söylemiştir. Yani ona göre bu silahlar sayesinde Batı dünyaya medeniyet götürmüştür ve eğer bu imkânlar daha önce olsaydı Ömer (Hz. Ömer) ve Cengizhan'ın orduları durdurulabilirdi.⁷⁸ Renan'ın bu son düşüncesi Batı'da bugün de var olan ve kapitalist sömürü düzeninin devamını askeri, teknolojik, sağlık, tarım ve başkaca birçok alanda devam ettiren bilgi-güç ilişkisidir. Nitekim Renan'da terakki ya da bugün kullandığımız manada ilerleme kavramı modernleşmeyle eş anlama gelmektedir. Dine bakış açısı da dikkate alındığında onun, modernleşmeyi bir çeşit pozitivist bir zihni arka plan üzerinden okuduğu da söylenebilir.⁷⁹

Değerlendirme ve Sonuç

Konumuz gereği Renan'ın tüm görüşleri ve Nâmık Kemal'in siyasî ve edebî kişiliğinden ziyade oryantalizm çerçevesinde Renan'ın görüşleri ve Kemal'in bunlara verdiği cevapların mahiyeti ve konferansın günümüze yansımaları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Nâmık Kemal, Renan'ın papazlar ve engizisyon tarafından yapılan haksızlıklar sebebiyle din düşmanı olduğunu ve her kötülüğü dinden bildiğini söylese de aslında Renan kiliseye ve Hıristiyan değerlerine sadıktır. Renan'ın düşmanlığı bütün dinlerden ziyade İslam'adır. Her ne kadar bir ara kiliseye karşı bayrak açmış, bazı görüşlerinden dolayı görevlerine son verilmiş ve hatta aforoz edilmiş olsa da gelişimini kiliseye borçlu olduğunu ve bu gerçeği asla unutmayacağını ifade etmekten de geri durmamıştır.⁸⁰ Yine Yahudilikten övgüyle söz etmiştir. Kimileri tarafından döneminde yaygın olan Pozitivizmin de etkisiyle bilim dini-

⁷⁸ Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 205.

⁷⁹ Hilmi Yavuz, *İslam'ın Zihin Tarihi: Bir Müslüman Aydın'ın İslam Üzerine Düşünceleri* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 134.

⁸⁰ Ernest Renan, *Bilimin Geleceği II*, çev. Ziya İshan (İstanbul: MEB Yayınları, 1954), 317.

ne inanmakla itham edilse de tüm dinlerden ziyade İslam'a ve Müslümanlara düşmandır. Konu edindiğimiz "İslam ve Bilim" konferansından 2 ay kadar sonra 26 Mayıs 1883'te Yahudi Araştırmaları Derneği'nde "Yahudilik ve Hıristiyanlığın Kaynağı ve Tedrici Olarak Birbirinden Ayrılması" başlığıyla yaptığı konuşmada Yahudilik, Hıristiyanlık ve Kitab-ı Mukaddes'i yere göğe sığdıramamıştır.⁸¹ Gerçekte onun Hıristiyanlıkla problemi İsa'nın mahiyeti gibi tartışmalı konulardadır. Sami ırkıdan olan Arapları felsefe ve bilim konusunda kabiliyetsizlikle suçlarken aynı aileden olan Yahudilerden övgüyle bahsetmiştir. Türkleri ise Moğollarla bir tutarak barbarlıkla suçlamıştır. Dönem itibarıyla Osmanlı topraklarında gözü olan Fransa'nın bir misyoneri olarak bulunduğu İslam beldelerinde halkın kendisine soğuk davranmasından şikâyet ederken onları sîret ve sûretleriyle eleştirmiştir. "İslam ve Bilim" adını verdiği konferansının başında medeniyetin insanlığın ortak malı olduğundan bahisle bir taraftan objektif bir değerlendirme yaparken öte yandan dinleyicilerin zihinlerini müstakil bir İslam medeniyeti olamayacağı fikrine hazırlamıştır. Özellikle Güney Amerika gibi Hıristiyanlığın veya başka dinlerin yaygın olduğu dünyanın birçok bölgesinde yoksulluk hep varken sanki sadece Müslüman memleketler fakirmiş gibi bir algı oluşturmaya kalkmıştır. Özellikle Abbasiler döneminde Müslümanların başarılarını sünnî çoğunluk dâhil olmak üzere genele hamletmek yerine ya Şii-Mutezili Müslümanlara ya da Yahudiler, Nesturiler vb. gibi gayrimüslim unsurlara mal etmiştir. Endülüs, her etnik köken ve dine mensup kişiler için bir cazibe ve üretim merkezi iken burada Müslümanların fethi sayesinde varlıklarını ve dinlerini koruyabilen Yahudileri daha ziyade ön plana çıkarmayı yeğlemiştir. Müslümanların başka dinlere karşı saygılı olmalarını bile eleştiri konusu yapabilmıştır.

Renan bizzat İslam medeniyetinin altın çağıının 750-1250 yılları arasında olduğunu belirtmiştir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretini esas alacak olursak Müslümanların bir buçuk asır bile geçmeden medeniyetin zirvesine çıkmaları büyük bir başarı ve takdire şayan bir durumdur. Buna mukabil Hıristiyanlık ilk üç asrını inziva ile geçirirken İslam medeniyetinden tevarüsle Hıristiyan karakterli Batı medeniyetinin ortaya çıkması ancak Hz. İsa'dan 17-18 asır gibi uzun bir süre sonra olabilmıştır. Renan bu gerçeği görmek yerine İslam'ın ilk asrını felsefe ve bilime en yabancı dönem olarak tanımlamıştır. Eğer öyle kabul edilecek olunursa bu hızlı dönüşüm neyle ve nasıl izah edilecektir? Roma dönemi Hıristiyanlığı, Avrupa ve hatta Fransa tarihindeki iç savaşlara, mezhep kavgalarına, Haçlı Seferleri ve coğrafi keşifler sonrasındaki katliamlara bakmadan ilk Müslümanları ve bilahare Türkleri yağmacı olarak nitelenmek objektiflikten uzak olduğu kadar insaf dışı olsa gerektir. Zira Renan'a göre Hıristiyanlar sadece İspanya'da cinayet işlemişlerdir. Müslümanların mâni olamadıkları ve terör (baskılayıp engel olmak) için henüz teşkilatlanamadıklarından felsefeye göz yumdukları şeklindeki sözleri bugün sürekli canlı tutulan "İslamî terör" sloganının ilk nüvelerini teşkil etmek-

81 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 156-182.

tedir. Kur'an ve Sünnet'in mahiyeti ve sabiteleri malum iken İslam'ın zayıfken hoşgörölü, kuvvetlendiğinde ise haşin bir karaktere büründüğü iddiası ancak bu konudaki cehaletiyle veya tarafgirlikle açıklanabilir. Bilimin metafiziği gerileteceği görüşü üzerinden İslam Dininin ilme karşı olduğunu iddia etmenin tartışması bir tarafa dünyada onlarca yaygın din varken bunu sadece İslam'la örneklendirmek ne derece doğrudur? Her şey bir tarafa İbn Rüşd hakkında doktora yapan Renan'ın Endülüs İslam medeniyetinden bile hiç övgüyle bahsetmemesi izah edilebilir bir durum olmasa gerektir.

Bilimin gücünü ve faydasını ateşli silahlar örneğiyle açıklayıp bu güç sayesinde dünyayı dizayn etmenin gerekliliğini savunmak, o günlerdeki "biz oralara medeniyet götürüyoruz" veya günümüzdeki "biz onlara demokrasi götürüyoruz" bahanesinin ifadesi olsa gerektir. Bilimin aynı zamanda askeri güç olduğunu söyleyen Renan, bu bilimle üretilen silahların öldürdüğü milyonlarca insanı, silah gücüyle yapılan işgal ve sömürleri, iki büyük dünya savaşını, nükleer, biyolojik ve kimyasal silahların doğaya verdiği zararları görmüş olsaydı acaba ne düşünürdü? Fransa'nın 19. yüzyılda Cezayir başta olmak üzere Kuzey Afrika'daki Müslüman ülkelerdeki emelleri ve sömürüsü dikkate alındığında Renan'ın görüşlerinin bilim-siyaset ilişkisiyle doğru orantılı olduğu da görülecektir. Zaten dönem oryantalistlerinin pek çoğu salt akademik amaçlara hizmet eden entelektüeller olmayıp aynı zamanda arkeolog, askerî ateşe, tercümanlık, gazetecilik gibi unvanlar altında ülkelerinin emperyalist amaçlarına da hizmet eden resmi görevlilerdir ki Renan da bu türden görevler icra etmiştir. İslam medeniyetindeki bilgi-hikmet-sorumluluk ilişkisinin yerini Batı'da bilgi-güç-tahakküm anlayışının aldığı süreçte Renan bu bakış açısına aykırı tutumları mahkûm etmeye çalışmıştır. Ayrıca evrim teorisi gibi bu dönemde ortaya çıkan "bilimsel" görüşlerden güç alarak beyaz ırkın teorik düşünme kabiliyeti bakımından mutlak üstünlüğünü ön kabul olarak gördüğünden diğer milletlerin (özellikle de Arapların ve Türklerin) bilim ve felsefede etkin ve yetkin olamayacaklarını söylemeye çalışmıştır. Bu ırkçı söylemin bir sonucu olarak yukarıda da bahsedildiği üzere Müslümanların bilim ve teknolojiye geçmişteki başarılarını zimmiler gibi farklı unsurlara dayandırmaya çalışmıştır. Hâlbuki Müslümanların veya geri kalmış diğer milletlerin başarısızlıklarını sebep-sonuç ilişkisi bağlamında tembellik ve cehaletle ilişkilendirmesi bilimsel anlamda çok daha isabetli bir izah olabilirdi.

Renan bir pozitivist olarak bilime o kadar çok güvenmektedir ki gelecekte bilim sayesinde hemen her şeyin düzeliş güzelleşeceğine inanmaktadır. Ona göre askeri üstünlük ve gelişmiş sanayi sağlayacak olan bilim aynı zamanda dünyaya sosyal adalet, insana ve hürriyete saygılı gerçek bir ilerleme getirecektir. Askeri üstünlüğün dünyaya huzur getirmeye yeterli olamayacağını, sanayinin faydalarının yanında insana ve doğaya büyük zararlar verebileceğini, ırkçı ve Batılı yaklaşımın dünyaya adalet yerine daha fazla ayrımcılık ve düşmanlık yayacağını öngörememiştir.

Nâmık Kemal'in müdafaasına gelince; Renan'a yazılan ilk reddiyelerden olmakla beraber yarım ve eksik kalmış bir mahiyet arz etmektedir. Şöyle ki; Nâmık Kemal kendi ifadesiyle bu işe bir ibadet telakkisiyle başlamış ancak sonunu istediği gibi getirememiştir. Kemal'in ölümünden sonra yapılsa da *Müdâfaa*'nın ilk baskısının kapağına "Fransız Akademisi azasından müteveffâ Ernest Renan tarafından İslamiyet'in güya mâni '-i terakkiyât ve mâni'-i maârif olduğuna dair irâd edilmiş olan bir hitabeye karşı berahin-i kâtiyâi câmi bir reddiyedir ki, şanı celil-i İslamiyeti delâil-i münevvere-i şer'iyye ve mantıkîyye ile bihakkın ilâ eder" diye yazılmıştır. Fiiliyatta bu layığıyla ifa edilememiştir. *Müdâfaanâme* hakkında ülkemizde farklı kişilerce değişik değerlendirmeler yapıldıysa da konu daha çok felsefi açıdan yorumlanmıştır. Nâmık Kemal kısmen haklı olmakla beraber, Avrupalıları Doğu ve İslam konusunda cehaletle suçlayarak ve muhatabını küçük göstermeye çalışarak işe koyulma hatasına düşmüştür. Kemal'in dediği gibi Renan, Hammer, Dozy, Muir gibi oryantalistlerin Arapça da dâhil olmak üzere İslam ve İslam Tarihi mevzularında pek çok eksikleri, hataları vardır ve bu konularda art niyeti oldukları doğrudur. Ancak diğer taraftan bu dönem Batı'da pek çok oryantalist derneğin kurulduğu, dergilerin yayınlandığı ve oryantalizmin kurumsal bir mahiyet kazandığı, hatalara rağmen üretken bir süreçtir. Renan, tamamen İslam ve Müslümanlar hakkında çalışma yapan bir oryantalist olmasa da muasırlarının bu konuda derslerini iyi çalıştıkları bir dönemdir. Avrupa'da epeyce süre geçirmiş olan Kemal'in bunu gözden kaçırmaması gerekirdi. Bir başka deyişle onun, Renan'ın suçlamalarını ve ana tezini boşa çıkarma adına döneminde Müslüman müelliflerce ve oryantalistler tarafından telif ve tercüme edilen çalışmalarında İslam, Müslümanlar ve İslam medeniyeti lehine yer alan akademik çalışmaları, bilgi, belge ve müspet yorumları zikretmesi anlamlı olurdu.

Kemal'in *Müdâfaa*'sını ikinci olarak yayınlayan Fuad Köprülü, *Nâmık Kemal ve İslamiyet* ismini verdiği eserini Fevziye Tansel'in anılarından anladığımız kadarıyla ona yakıştırmadığı için yayınlamamıştır. Zira Nâmık Kemal gerçekten de büyük bir edebiyatçı ve siyaset adamıdır. Eserleri ve mücadelesi her türlü takdirin üstündedir. Ancak bu onun her yaptığını en iyi yapacağı anlamına gelmediği gibi aksi bir durum onun için mutlak bir nakısa da sayılmaz. Zaten *Müdâfaa* tam olarak kendi içine de sinmemiş olacak ki bastırmamış ve bu işe koyulurken arzu ettiği halde huzura sunmamıştır. Çünkü dönemin şartları dikkate alındığında Midilli gibi kültürel anlamda mahrumiyet sayılabilecek bir yerde bu işe girişmiştir. Avrupa'dan ve hatta İstanbul'dan istediği kitapları temin edememiştir. Muhtemeldir ki bunlar arasında Renan'ın diğer kitapları da vardı. Sadece bir konferans metni üzerinden Renan gibi dönemin etkili bir müellifini eleştirmek pek mümkün olmasa gerektir. Yine İslam Tarihi ve medeniyetine dair de yeterli düzeyde müellefata sahip değildir. Nitekim Renan'ı eleştirirken malzemesini kendisi de mektuplarında itiraf ettiği gibi muhatabının metninden temin etmiş ve cevaplarını zihni müktesebatından oluşturmuştur. Bunun yerine İslam Tarihi ve medeniyetinden somut örnekler ortaya koyabilseydi daha başarılı olabilirdi.

Gözden kaçırılmaması gerek bir husus da Renan'ın bir felsefeci, Kemal'in ise edebiyatçı olduğudur. Ondan bütün bir felsefe ve medeniyet tarihine hâkim olmasını beklemek haksızlık olacaktır. Ayrıca bu esnada mutasarrıflık gibi yoğun mesai gerektiren bir görevde olduğunu hatırd tutmak gerekir. Yine de İslam'ı, Müslümanları ve Arapları bir bütün olarak savunmak yerine dönemdeki mevcut durumun sorumlusunun İslam değil Müslümanlar olduğunun altını çizebilirdi. Mesela Arapçayı savunurken eğer felsefe için yeterli değil idiyse Avrupalıların Arapça tercümeleme sayesinde Aristo'yu nasıl anlayabildiklerini sorması gerekirdi. Sözüne medeniyetin insanlığın ortak malı olduğunu söyleyerek başlayan ve Yunan hayranı olan Renan'a Grek medeniyeti ile Batı medeniyeti arasındaki en iyimser ifadeyle bin yıllık aranın sonrasındaki aktarımın sadece tercüme ve taklitle sağlanamayacağını, İslam medeniyetinin özgünlüğünden örneklerle cevap verebilirdi. Bu sayede *Müdâfaası* polemik olmaktan çıkıp daha etkili bir reddiye dönüşebilirdi. Başlangıçta cehalet suçlamasıyla hafife aldığı muhatabını sonlara doğru bilim-güç ilişkisinde alaya alarak meselenin özünden kopmuştur. *Müdâfaanâme*'de dikkat çeken bir başka nokta Kemal'in doğrudan Renan'ı muhatap alıp iddialarını çürütmeye çalışmak yerine Müslümanlara hitap eden bir üslup kullanmasıdır.

Her şeye rağmen Nâmık Kemal duyarlı bir Müslüman olarak Renan'a cevap vermeyi kendine bir vazife olarak görmüş ve derhal kalemine sarılmıştır. Sınırlı imkânlarına rağmen yazılışından yirmi yıl sonra da olsa basılmaya değer görülen ve şartları daha müsait Müslümanların zamanla üzerine pek çok şey koyabilecekleri bir risale ortaya çıkarmıştır. Ömrü vefa edip daha iyi şartlarda tekrar üzerinde çalışabilseydi belki daha etkili bir eser ortaya çıkarabilirdi. Bugün dahi Renan gibi düşünen Batılıların İslam Felsefesinin Kindî (ö. 252/866) ile başlayıp İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile bittiği iddialarına Müslümanların tam bir cevap veremediği düşünüldüğünde Kemal'in nakıs kalmış emeği her türlü saygıyı hak etmektedir.

Kaynakça

- Bilici, Faruk. "Ernest Renan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/568-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Can, Mustafa. *Nâmık Kemal Bibliyografyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Cilacı, Osman. "Ernest Renan'a Karşı Türk-İslam Dünyasından Reaksiyonlar". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1995), 181-191.
- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve Reddîyeler Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân* 2 (1996), 1-94.
- Cündioğlu, Düccane. "Sahtekârlığın Tarihi: Bilim + Siyaset = Oryantalizm –Musul Kadısı İmam Alizâde'nin Mektubu-". *Marife*, 6/3 (2006), 7-41.
- Ertuğrul, Ali. "Tez ve Antitezler Bağlamında Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddîyeler". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/3 (Aralık 2019), 56-93.
- Gürsoy, Kenan. "Laiklik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/62-65. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. "Ernest Renan ve İslâmiyet". *İslâm*, 2/14 (Şubat 1958), 5-6.
- İbanoğlu, Fulya. "İslâm'a 'Terör' İsnadının Oryantalist Temelleri: Ernest Renan'ın 1883'te İrad Ettiği Konferans". *Din ve Hayat* 38 (İlkbahar 2019), 76-79.
- İncil. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 1. Basım 1995.
- Kabakcı, Yusuf. *H. Muhammed'i (sav) Oryantalizme Karşı Savunmak*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/257-288. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karlığa, H. Bekir. "Afrikalı Konstantin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/180. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Kemal, Nâmık. "Avrupa Şarkı Bilmez", *İbret* (10 Haziran 1288/ 23 Haziran 1872).
- Kemal, Nâmık. *Renan Müdâfaanâmesi*, nşr. Abdurrahman Küçük. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.
- Kemal, Nâmık. *Renan Müdâfaanâmesi*, nşr. M. Fuad Köprülü, Ankara: Milli Kültür Yayınları, 1962.
- Kılıçarslan, Selahattin. "Cemaleddin Efgani Dosyası Üzerine". *Hareket*, 5/108 (Aralık 1974), 19.
- Kuzudişli, Bekir. "Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2003), 141-172.
- Massignon, Luis. "La 'Lettre du Cadı de Mossoul a Layard' Critique par Nameq Kemal D'une Source Citee par Renan". *Revue Des Etudes Islamiques*, 2 (1927), 297-301.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygurlığa*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1977.
- Mismar, Charles. "L'İslamisinc et la Scicnce". *Revue de la Philosophie Positive*, 30 (Janvier a Juine 1883), 437-443.

- Mismar, Charles. *İslam Dünyasından Hatıralar*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- Nuri, Celal. "İslamiyet mâni'-i Terakkî midir?", *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası*, 4 (1918), 1037-1041.
- Nuri, Celal. "İslamiyet mâni'-i Terakkî midir?", *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası*. 5 (1918), 1053-1056.
- Nuri, Celal. "İslamiyet mâni'-i Terakkî midir?", *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası*. 5 (1918), 1069-1072.
- Nuri, Celal. "İslamiyet mâni'-i Terakkî midir?", *Edebiyât-ı Umumiyye Mecmuası*. 5 (1918), 1085-1088.
- Ömer Faruk Akün, "Nâmık Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/361-378 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Renan, Ernest. *Bilimin Geleceği I*. çev. Ziya İshan. İstanbul: MEB Yayınları, 1951.
- Renan, Ernest. *Bilimin Geleceği II*. çev. Ziya İshan. İstanbul: MEB Yayınları, 1954.
- Renan, Ernest. *Discours et Conférences*. Paris: Calman Levy, 1887.
- Renan, Ernest. *Nutuklar ve Konferanslar*. çev. Ziya İshan. Ankara: MEB Yayınları, 1946.
- Sarıçam, İbrahim –Erşahin Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, Delhi, İdarah-i Adabiyat-ı Delhi, 1978.
- Tansel, Fevziye Abdullah. "Nâmık Kemal'in Midilli'de Yazdığı Manzum ve Mensur Eserler", *Türkiyat Mecmuası* 12 (1955), 57-59.
- Tansel, Fevziye Abdullah. *Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları I-IV*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Taşdelen, Vefa. "İki Osmanlı Aydını, Nâmık Kemal ve Ahmet Mithat'a Göre İslâm Uygarlığındaki Bilimsel ve Kültürel Gerilemenin Nedenleri". *Bevtulhikme An International Journal of Philosophy* 9/2 (Ocak 2019), 553-572.
- Uslu, Ahmet. "Namık Kemal ve Anti-Tez Bağlamında Renan Müdâfanâmesi". *International Journal of Language Academy* 8/3 (June 2020), 425-449. <https://dx.doi.org/10.29228/ijla.43545>
- Yavuz, Hilmi. *İslam'ın Zihin Tarihi: Bir Müslüman Aydının İslam Üzerine Düşünceleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Ramazan. "İslam-Bilim İlişkileri Bağlamında Ataullah Bayezidof'un Renan'a Reddiyesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2017), 75-88.

Faize Alternatif Bir Finansman Aracı Olarak Karz-ı Hasen Yerine Zekât

Zakât Instead of Qarz-ı Hasan As Alternative Finance Tool to Interest

Enver Osman KAAN

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
İstanbul, Turkey
enoskaan73@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4087-1129

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 4 Ekim / October 2021
Kabul Tarihi / Accepted : 12 Aralık / December 2021
Yayın Tarihi / Published : 15 Aralık / December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık / December
Cilt / Volume : 8 • **Sayı / Issue** : 2 • **Sayfa / Pages** : 605-621

Atıf / Cite as

Kaan, Enver Osman. "Faize Alternatif Bir Finansman Aracı Olarak Karz-ı Hasen Yerine Zekât". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2021), 605-621.

Doi: 10.33460/beuifd.1004299

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayın Hakkı / Copyright®

CC BY-NC-ND 4.0 | Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Telif ve yayın hakları, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 lisansının hüküm ve koşullarına tabidir.
CC BY-NC-ND 4.0 | Published by Zonguldak Bulent Ecevit University. Copyrights are subjected to the terms and conditions of a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives License 4.0.

Öz: Zekât, İslam ibadet esaslarından biri olarak farz kılınmıştır. Faiz ise Allah'a ve resulüne harp ilan etmek kadar ağır bir işlem görülerek haram kılınmıştır. Kur'an'ı Kerim'de faiz ile zekât karşılaştırılarak; verilen faizin Allah katında artmayacağı, buna karşın Allah'ın rızası gözetilerek verilen zekâtın kat kat artacağı beyan edilmiştir. Hâlbuki faiz bir borç işlemidir, borç işleminde verilenin geri alınması söz konusudur. Zekât ise geri alınmamak üzere verilen maldır. Kur'an'ı Kerim'de borç vermekle ilgili kullanılan karz-ı hasen kavramı "güzel borç" anlamına gelir. Dolayısıyla, karz-ı hasen de bir borç işlemi olduğuna göre bu kavramın faiz ile karşılaştırmalı olarak ele alınmaması dikkat çekmektedir. Zekât ile faiz ekonomik, siyasi, sosyal ve ahlaki boyutları olan iki önemli kavramdır. Bu iki kavramı sadece ekonomi penceresinden değerlendirmek orantısız bilgi karşılaştırmasına neden olmakta ve faizin karz-ı hasen yerine zekât ile mukayyesinin anlaşılması zorlaşmaktadır. İşte makalede faiz ile karz-ı hasen kavramının neden karşılaştırmalı ele alınmadığının izahı yapılmaya çalışılacaktır. Ayrıca faiz, verilen borcun fazlasıyla geri alınması yani verilen paranın artması demektir. Zekât ise, malın bir kısmını geri almamak üzere başkasına vermek yani maldan eksilt-

me yapmaktır. Görünüşte asıl artma faizde yaşandığı halde, ayette artış vurgusunun zekâta yapılmasının piyasaya yansımaları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Karz-ı Hasen, Zekât, Faiz, Finansman

Abstract: *Zakât* has been made obligatory as one of the principles of Islamic worship. Interest, on the other hand, was rendered unlawful by being treated as harshly as declaring war against Allah and His Messenger. By comparing interest and *zakât* in the Qur’ân; It has been declared that the interest given will not increase in the sight of Allah, whereas the *zakât* given by observing Allah’s consent will increase many times over. However, interest is a debit transaction, it is possible to get back what is given in the debit transaction. *Zakât* is the property that is given to not be taken back. The concept of *qarz-ı hasan*, which is used for lending in the Qur’ân, means “beautiful loan”. Certainly, *zakât* and interest are two important concepts that have economic, political, social and moral dimensions. Evaluating these two concepts only from the perspective of economics causes information asymmetry and it is really difficult to understand the comparison of interest with *zakât* instead of *qarz-ı hasan*. Therefore, since *qarz-ı hasan* is a debit transaction, it would be expected to consider this concept in comparison with interest. However, this was not done. One of the purposes of this article will be to explain why the concept of interest and *qarz-ı hasan* is not discussed comparatively. In addition, *ribâ* (interest) means that the debit that is given interest is paid back, that is, the money given increases. *Zakât*, on the other hand, is to give a part of the property to someone else without getting it back, that is, to make a decrease in the property. Although the real increase seemingly is a result of the interest transaction, the reflection of the real increase in *zakât* in the verse will be emphasized in the commercial life, market conditions and economic system.

Key Words: Islamic Law, al-Qarz al-Hasan, Zakât, Interest, Financing

Giriş

İslam’ın onayladığı iktisadi sistem ile kapitalist sistemin ayrıldığı en önemli noktalardan biri faiz meselesidir. Diğer semavi dinlerde de bulunmasına rağmen faiz yasağının güçlü bir şekilde günümüze taşınmasında en büyük paya sahip olan İslam dini olduğu bilinmektedir. Kur’an’da faiz kesin bir dille yasaklanmış, faiz yiyenlerin Allah’a ve resulüne savaş açmak kadar tehlikeli bir işe giriştikleri açıkça ifade edilmiştir.¹

İslam dini faizi yasaklamakla yetinmemiş zekâti, ihtiyaç sahibine finans kaynağı olan temel ibadetlerden biri kabul etmiştir. Faiz ile zekâtın karşılaştırıldığı ayette şöyle buyurulmuştur:

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيَرْبُؤُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْجِفُونَ

1 el-Bakara 2/279.

“İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Allah’ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekâtı veren o kimseler, evet onlar kat kat arttıranlardır.”²

Faiz bir borç ilişkisidir. Zekât ise ibadet anlamı taşıyan karşılıksız vergidir. Faizin alternatifi olarak neden yine bir borç ilişkisi olan karz-ı hasen gösterilmediği, onun yerine zekâtın gösterildiği meselesinin açıklığa kavuşturulması makalenin hedeflerinden birisidir.

Ayrıca faiz, verilen borç karşılığında alınan fazlalıktır. Zekât ise nisaba ulaşan malın bir kısmını ihtiyaç sahibine vermektir. Burada reel anlamda fazlalığın meydana geldiği yer faiz olmasına rağmen asıl artmanın verilen zekâta gerçekleşmesinin analizi yapılmaya çalışılacaktır.

Zekâtın faize alternatif olmasını rahat anlayabilmek için faizin toplumlar üzerindeki yıkıcı izlerini tarihi bilgilerden faydalanarak görmek gerekir. Bu sebeple önce faizin tarih boyunca farklı toplumlardaki seyrini vermek faydalı olacaktır.

1. Tarih Boyunca Faiz

Tarih boyunca din ile iktisat arasında kadim ve arkaik bir bağ olmuştur. Adam Smith bunun sebebini “para bir inanç meselesidir” (*All money is a matter of belief*)³ diye ifade ederken Max Weber kapitali besleyen gıdanın inanç⁴ olduğu şeklinde izah etmeye çalışmıştır. Nitekim toplumların dini hayatında tapınaklar tanrıların yeryüzündeki ikamet yerleri olarak tasarlandıkları gibi iktisadi hayatlarında da ekonominin merkezi olma görevini üstlenmişler ve finansal ihtiyaçların kurumsal bağlamda ele alındığı yerler olmuşlardır. Daha sonra tapınakların yerini bankalar almıştır. Böylece ekonominin gelişimi tapınaklardan devlete, oradan da bankalar yoluyla piyasaya kaymıştır.⁵

Günümüz banka modeli ortaya çıkana kadar⁶ finans sektörünün izlerini Sümer, Babil ve Asurlularda sürmek gerekir. Bu medeniyetler kurulmadan önce iktisadi ilişkilerin bulunduğu iddia edilse de o döneme ait yeterli bilgiye sahip değiliz. İktisadi ilişkiler hakkında ilk bilgiler Urukagina⁷, Ur-Nammu⁸, Ana-İttuşu⁹,

2 Komisyon, Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali, (Medine: Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, ts.), er-Rûm 30/39.

3 Adam Smith, *The Wealth of Nation*, (New York: Metalibri, 2007), 221.

4 Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, (New York: Charles Scribner’s Sons, ts), 36.

5 W.W. Hallo, *God, King, and Man at Yale State and Temple Economy in the Ancient Near East*, (Leuven: Department Orientalistiek, 1978), 31.

6 Modern banka modelinin temeli 1141’de Paris’te VII. Louis tarafından atılmıştır. Ancak iktisat tarihçileri bankacılığın İtalya’da kurulduğu istikametinde bilgi vermektedirler.

7 Adını en eski yasa yapıcı olarak kabul edilen Lagaş kralı Urukagina (M.Ö. 2350) dan almaktadır. Bilinen en eski Sümerce hukuk metnidir. Bk. Adem Işık, “İlk Şehirler ve Yazılı Medeniyete Geçiş”, *Mavi Atlas*, 6 (2) /2018, 29-74.

8 Ur sülalesinin ilk kralı Ur-Nammu (M.Ö. 2100) tarafından yazdırılmıştır. Bk. Işık, “Yazılı Medeniyete Geçiş”, 60.

9 Hem Sümerce hem Asurca kaleme alınmış bir kanundur.

Lipit-İştar¹⁰, Eşnunna¹¹ ve Hammurabi¹² yasalarından elde edilebilmektedir. Bu metinlerde servet, satım, kiralama, ödünç, faiz oranları ve işçi-işveren ilişkilerine dair maddelere rastlanılmaktadır. Özellikle Hammurabi kanunlarında faizin yasaklanması meselesi yerine, ortaya çıkardığı sosyal problemlere değinilmektedir.

Kaynaklarda Roma imparatorluğunu çöküşe götüren sebepler arasında faiz en başlarda sayılır. Özellikle İmparator Tiberius zamanında hakkında sınır dışı kararı çıkan tefeci Yahudilerin takipsizlik yüzünden kararın uygulanmaması, ileride imparatorluğun başına bela açmış ve bu Yahudiler imparatorluğun çöküşünde etkin rol oynamıştır. Roma toplumu, evlerinde içinde faizle borç vermek için ayrılmış paraların saklandığı kasalar bulundurmakta hatta damat kayınpederine verdiği borcu vaktinde alamazsa faiziyle geri istemekteydi. Bu durumun daha kötüsü, insanların faiz borçları sebebiyle köleleştirilmeleridir. İmparatorluğun son yıllarında imparator, ağır faiz yükü altında ezilen halktan faiz oranlarını düşürmek, faiz borcu sebebiyle köleleştirilenleri serbest bırakmak gibi tedbirlere başvurmuş olsa da imparatorluğun çöküşünü durduramamıştır.¹³

Antik Yunan'da faiz (*tokos*) oranları filozofları isyan ettirecek kadar yüksekti. Bu filozofların başında Platon gelir.¹⁴ O, faiz almayı ahlak dışı bir davranış olarak tanımlamıştır. Öğrencisi Aristo ise mübadele aracı olan paranın asıl amacından uzaklaştırılarak kullanılmasının eşyanın tabiatına ve adalete aykırı olduğunu ifade ederek faizi eleştirmiştir.¹⁵

Hinduizm'in kutsal metinlerinden özellikle Smritilerde faiz çeşitlerine ve borç işlemlerine dair düzenlemelere yer verilir. Hinduizm'deki kast sistemi faiz işlemlerine bile yansımıştır. Vaisyalara, faiz (*kusida*) ile hayatlarını sürdürmelerine izin verilirken, Brahmanlar ve Kşatriyalar'a yasaklanmış, faiz oranları, yapılan işin çetinliğine göre değişir hale gelmiştir. Yasal faiz oranı %15 iken, deniz aşırı yapılan ticarete %40, orman aşılarak yapılan ticarete ise %120'lere kadar çıktığı olmuştur. Kast sistemindeki tabaka farklılıkları faiz oranlarının tespitinde bile etkili olmuştur. Vaisyalar borçlanırken %48 oranı belirlenirken, Sudralar'da bu oran %60'larda seyretmiştir.¹⁶

Budizm'de faizli borç ilişkilerinden daha ziyade insanın içine düştüğü onur kırıcı durum üzerinde durulmaktadır. Budist anlayışta "vergi oranının düşük olması üretimi, faizsiz borç verilmesi ise ticareti geliştirir" anlayışı yaygındır.¹⁷

10 M.Ö. 1920 yılında İsin ailesinin kralı Lipit-İştar tarafından Sümerce yazılmış kanun metnidir.

11 Kral Daduşa tarafından yazıldığı tahmin edilen bu kanun metni Akkadça yazılmış ilk metnidir.

12 Hammurabi kanunları Mezopotamya'da ortaya çıkan tarihin en eski korunmuş metnidir. M.Ö. 1760 yıllarında yazılmıştır.

13 S.M. Goodson, *A History of Central Banking and the Enslavement of Mankind*, (London: Black Haouse Publishing, 2014), 67-69.

14 F. Neumark, *İktisadi Düşünce Tarihi*, çeviri: Ahmet Ali Özeken, (İstanbul: İÜ Yayınları, 1983), 28-30; Feridun Ergin, *Para ve Faiz Teorileri*, (İstanbul: Beta Basım, 1983), 133.

15 Mehmet Saraç, *Faiz Teorisini Yeniden Düşünmek*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 33.

16 Ustaoglu- İncekara (ed.), *Faiz Meselesi Tarihte Örnek Uygulamalar*, 97-107.

17 Ustaoglu- İncekara (ed.), *Faiz Meselesi Tarihte Örnek Uygulamalar*, 118-124.

Yahudilikte faiz, “yılan ısırığına (*neshek*)” benzetilmesine ve sosyo-ekonomik dengeleri zehirlediği iddia edilmesine rağmen bu yasak sadece Yahudiler ile sınırlandırılarak tahrif edilmiştir. Tevrat’ta geçen ayetlerde “Halkım arasındaki birine para verirken, borç veren biri gibi davranmayacak; ondan faiz almayacaksın”¹⁸ “Hemşehrine ödünç verdiğin –para olsun, yiyecek olsun ya da üzerine faiz eklenbilen her türlü şeyden- faiz almayacaksın”¹⁹ “Bir kardeşin yoksullaşır, muhtaç duruma düşerse ona yardım etmelisin. Aranızda kalan bir yabancı ya da konuk gibi yaşadığında ondan faiz ve kâr alma. Tanrıdan kork ki, kardeşin yanında yaşamını sürdürebilsin. Ona faizle para vermeyeceksin. Ödünç verdiğin yiyecekten kâr almayacaksın.”²⁰

Hristiyanlıkta da faiz yasaklanmıştır, ancak Yahudilerin aksine faiz yasağı herkese uygulanmıştır. İncil’de “Geri alacağınızı umduğunuz kişilere ödünç verirseniz, bu size ne övgü kazandırır? Günahkârlar bile verdiklerini geri almak koşuluyla günahkârlara ödünç verirler.”²¹ Ancak kutsal kitabı Thomas Aquinas ve Martin Luther²² gibi tarihselci (*historical criticism*) okumaya tâbi tutanlar, yasağın asıl amacının aşırı faiz alınarak insanların sömürülmesini önlemek olduğu yorumunu yaparak faizi ikiye ayırmışlardır. Onlara göre faizin birinci kısmı paranın kullanımı karşılığı ödenen miktar (*usury*), ikinci kısmı ise paradan mahrum kalınan süre karşılığında hak edilen gelir (*interest*) dir.²³ Uzun müddet Hristiyanlıkta riayet edilen faiz yasağı ilk olarak Jean Calvin tarafından delinmiştir. Faiz yasağını eleştiren Calvin, üretim ile tüketim faizini birbirinden ayırarak tüketim faizinde niteliksel bir ayrıma gitmiştir. Calvin, makul faiz seviyesi gözetildiği sürece faizin teolojik anlamda bir sorun teşkil etmeyeceğini iddia ederek kapitalizmin temellerini atmıştır.²⁴

Faizi en sert bir şekilde yasaklayan ve bu yasağı günümüze kadar taşıyan İslam dini olmuştur. Bununla birlikte İlhanlı hükümdarı Gazan Han dönemi gibi ağır cezaların konulduğu dönemlerde bile mahkemelerde faiz davalarına rastlanılmaktadır. Osmanlı döneminde faiz hassasiyeti açısından iki iktisadi yapı ortaya çıkmıştır. Birincisi faiz hassasiyeti gütmeyen sarraflar ve tefecilerdir. İkincisi ise para vakıflarıdır. Para vakıfları özellikle bidaa, mudarabe, murabaha, muamele-i şer’iyye ve bey’ bil-istiğlâl gibi ürünler ile işlemlerini yürütmüşlerdir. Osmanlı’da para vakıfları sarraf ve tefecilerin uyguladığı ağır faiz oranları altında ezilenleri kurtarmak amacıyla bir alternatif kurum olarak ortaya çıkmış ve Molla Hüsrev (öl. 1480), Ahi Çelebi, İbn Kemal, Ebussuud Efendi (öl. 1574), Bali Efendi (öl. 1553) gibi âlimler tarafından desteklenmiştir. Buna karşın Çivizade (öl. 1547), İmam Birgivi

18 Study Bible, (New York: Harper Collins, 2006), Mısırdan Çıkış, 22/25.

19 Tesniye, 23/19

20 Levililer, 25/35-37

21 Luka 6/34

22 Ustaoglu- Incekara (ed.), *Faiz Meselesi Tarihte Örnek Uygulamalar*, 194-208.

23 Ustaoglu- Incekara (ed.), *Faiz Meselesi Tarihte Örnek Uygulamalar*, 8.

24 Neumark, *İktisadi Düşünce Tarihi*, 60; Ergin, *Para ve Faiz Teorileri*, 138.

(öl. 1573) gibi âlimler faiz endişesiyle para vakıflarının yasaklanması için mücadele etmişlerdir. Para vakıflarını savunan âlimler zaruret, maslahat ve örfü gerekçe göstermişlerdir. Nitekim para vakıfları zaman içinde küçük esnafın fonlanmasından belediye hizmetlerine kadar birçok alanda finansman ihtiyacını karşılayan bir kurum haline gelmiştir. Para vakıfları fonlama araçları olarak karz (borç verme) bidda (aldığı borcu çalıştırıp kârının bir kısmı ile geri vermesi), mudarabe (sermaye-emek ortaklığı) gibi ürünlerin yanında tartışmalı ürünler olan muamele-i şer'îyye ve bey' bi'l-istiğlal gibi ürünler de kullanmışlardır. Özellikle son iki ürün şer'î hile kapsamında değerlendirilerek, Yahudilerin avlanma yaşasını delmek için ağırlarını Cumartesi atmaları ancak avlanmayı Pazar yapmalarına veya içyağından menfaat sağlama yaşasına riayet ediyor gözükerek eritip satmalarına benzetilerek ağır eleştirilere tâbi tutulmuşlardır.²⁵

2. Faiz Yasağı ve Borç Verme İşlemi (Karz)

Faiz (riba), literatürde borç olarak verilen parayı yahut malı süresi sonunda belirlenen oranda fazlalıkla ya da borç ilişkisinden doğan alacağa vade tanıyıp fazlalıkla geri almanın adıdır.²⁶ Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi İslam fıkında faiz, ayette zikredilen vadeye dayanan riba'n-nesie ve hadiste zikredilen misli mallar üzerinde cereyan eden riba'l-fadl olmak üzere iki çeşittir.²⁷ Makalede faiz denilince riba'n-nesie yani vâde faizi kastedilmektedir.

Karz-ı Hasen güzel borç demektir.²⁸ Borç anlamına gelen karz,²⁹ literatürde yararlanıldığında tüketilen misli yani piyasada benzeri bulunan malın emsali geri alınmak üzere verilmesidir.³⁰

Görüldüğü gibi hem faiz hem de karz, borç verme işlemi olduğu için aralarında yakın ilişki vardır. Bazı kaynaklarımızda verilen borcun bir menfaate bağlanması "ribe'l-kuruz" olarak adlandırılması ve yasaklanması faiz ile karz arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyan bir tamlamadır.³¹ Ancak faizde verilen borç için belli bir süre tanınır. Borç veren o süre bitmeden alacağını geri isteyemez. Belirlenen süre bitince de alacağını yine belirlenen oranda fazlasıyla geri alır. Karz işleminde ne süre vardır ne de fazlalık bulunur.³² Sadece Maliki mezhebinde va'd bağlayıcı kabul edildiği için, karzda ileri sürülen vadenin de bağlayıcı olacağı kabul

25 Ustaoglu-İncekara (ed.), *Faiz Meselesi Tarihte Örnek Uygulamalar*, 275-292.

26 İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/110-126.

27 Ebu Hasan Ali b. Ebi Bekir el-Merğîni, *el-Hidaye*, Tahkik: Ahmed eş-Şehade, (İstanbul: Mizan Basım Yayın, 2020), 3/149;

28 Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesid*, 727.

29 Karzın TBK'daki tanımı şöyledir: "Karz bir akiddir ki onunla ödünç veren, bir miktar paranın yahut diğer bir misli şeyin mülkiyetini ödünç alan kimseye nakil ve bu kimse dahi buna karşı miktar ve vasıfta müsavi aynı neviden şeyleri geri vermekle mükellef olur". (md. 306)

30 H. Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520-524.

31 Nezih Hammad, *Akdu'l-karz fi ş-şeriatil-İslamiyye*, (Beyrut: yy., 1991), 11.

32 Alaaddin Ebu Bekir b. Mesut el-Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 10/600;

edilmiştir.³³ Dolayısıyla borç veren istediği zaman alacağını isteme ve geri alma hakkına sahiptir.³⁴ Çünkü borç verenin borcu için belli bir sürenin şart koşulması çoğunluk âlimlere göre bu işlemi ribe'n-nesie yani vadeli faize çevirir. Yalnız borçmenfaat ilişkisinde kullanılan *ربا نفعاً فهو ربا* "Çinde menfaat barındıran borç faizdir"³⁵ hadisi zayıf olduğu gerekçesiyle delil kabul edilmez. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in başından geçen bir olaya binaen borç alanın alacaklıya şart koşmadan aldığı borcun daha iyisini vermesi, borca ilavede bulunması ya da iyilik yapmasının faiz kapsamına girmeyeceğini söyleyebiliriz. Olay şöyledir: kendisine bir deve yavrusunu borç veren kişi devesini almaya gelince Hz. Peygamber aynı yaşta deve verilmesini emreder fakat o yaşta deve bulunmayınca daha yaşlı ama daha pahalısının verilmesini söyler, arkasından da "en hayırlınız borcunu en güzel şekilde ödeyeninizdir" buyurur.³⁶

Hanefiler dört yerde karz-ı hasene süre konulabileceğini söylemişlerdir. Bu yerlerin birincisi vasiyettir ki ölmeden önce birisine örneğin bir yıllığına borç verilmesini vasiyet edenin varisleri bu vasiyete aykırı hareket edemez. İkincisi, inkâr edilen borca, borcu veren belli bir süre koyduğunda bu süre bağlayıcı olur. Üçüncüsü, mahkeme kararı ile borca süre konulduğunda bağlayıcı olur. Dördüncüsü ise borçlu alacaklıyı başkasına havale ettiğinde alacaklı alacağını süresinden önce talep edemez.³⁷

Bazı Müslüman âlimler Jean Calvin gibi çağdaş ekonomistlerden etkilenecek borç verme işlemi tüketim borcu (*القروض الاستهلاكية*) ve üretim borcu (*القروض الانتاجية*) olarak ikiye ayırırlar. Tüketim borcu dedikleri gıda, ilaç ve barınma gibi ihtiyaçlar için alınan borçtur. Üretim borcu işte kullanılmak üzere arabanın veya iş alet ve edevatı için veya işçilerin maaşını ödemek için alınan borçtur. Asıl faizin tüketim faizi olduğunu ve yasaklanması gerektiğini, üretim faizinin serbest bırakılması gerektiğini iddia ederler. Hâlbuki İslam âlimleri faizi, alış-veriş faizi (*ربا البيع*) ve borç faizi (*ربا القرض*) diye ikiye ayırsa da hükümde bir ayrıma gitmeden her ikisini de haram kabul etmişlerdir.³⁸

Kur'an'daki karz-ı hasen ile ilgili açıklamalar borç verme işlemi kazanç aracı ve ticari faaliyet konusu olmaktan çıkarmaya yönelik teşviklerdir.³⁹ Bu sebeple,

33 Ahmet Özdemir, "Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 130; Abdullah Durmuş, "Fıkıhta Karz Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, 2010, 315-330.

34 Vehbe Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr,1989), 721.

35 Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 727; Keşfu'l-hafa sahibi Aclûni bu sözün Hâris b. Ebi Üsame tarafından rivayet edildiğini ama senedinde kopukluk olduğunu ifade eder. Aclûni, *Keşfu'l-hafa ve muzilu'l-ilbas*, (Beyrut: Şeriketu Şerifi'l-Ensârî, 2000), 2/148.

36 Müslim, "Musakat", 117, 119; Ebu Davut, "Buyu", 11; Tirmizi, "Buyû", 73; Nesei, "Buyu", 64; İbn Mace, "Ticaret", 62; Muvatta, "Buyu", 89; Darimi, "Buyu", 31.

37 Zuhayli, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 727; Abdulfettah Muhammed Ferah, *et-Tevcihu'l-İstisnâ'î li'z-zekât*, (İmarat: Duba'l-İslâmî, 1997), 115.

38 Salih Hamid el-Ulâ, *Tezvi'ud-dahl*, (Dimeşk: Yemâne, 2001), 316.

39 Özdemir, *Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu*, 125-145.

karz-ı hasen yoluyla kurulan borç verme uygulamasının âtil fonları piyasaya aktarmak gibi bir amacı olduğunu düşünmek yanlış olur. Zira bu fonlar, mudaraba, müşareke, istisna' vb. alternatif yöntemlerle ekonomiye aktarılabilir.⁴⁰ Karz-ı hasen'in böyle bir fonksiyon icra etmesinin arkasında onun, kısa vadeli ve düşük tutarlı finansman ihtiyaçlarında kullanılan yardım kredisi olarak düşünülmesinin payı olduğu söylenebilir.⁴¹ Nitekim hadislerde karz-ı hasen uygulamaları ile ilgili açıklamalar da bunu göstermektedir. Örneğin bir hadiste Hz. Peygamber, İsrâ gecesini cennetin kapısı önünde "sadakaya karşılık on misli ama borca karşılık on sekiz misli ecir vardır" yazısını görünce Cebrail'e "borç vermek neden sadaka vermektense daha faziletlidir? diye sorduğumda O, "çünkü sadaka isteyen yanında varken de isteyebilir ama borç isteyen ihtiyacından dolayı ister" demişti.⁴² Burada sadaka ile karzın aynı bağlamda ele alınması finansman sağlamadaki benzerliklerini de göstermektedir.

Aslında borç işlemini haram hale getiren sürenin belirlenmesi değil verilen borcun fazlasıyla geri alınmasıdır. Nitekim şart koşulmaması kaydıyla karz-ı hasende belirlenen süreye riayet edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.⁴³ Fakat verilen borcun fazlasıyla geri alınması belirlenen süreyi de haram hale getirmektedir.⁴⁴ Ayrıca borcun şahitler huzurunda yazılarak kayıt altına alınma tavsiyesi borç işleminin hukuk çerçevesinde yapılmasına işaret etmektedir.⁴⁵

3. Zekât-Faiz Karşılaştırması

Faizli işlemleri savunanlar faize farklı gerekçeler gösterirler. Kimilerine göre faizin gerekçesi, paranın satın alma gücündeki kaybın karşılığı, kimilerine göre ise, bireyin tüketimden mahrum kalmasının mükâfatıdır.⁴⁶ Bazıları faizin gerekçesini, bireyin borç verdiği parasını geri almak için beklediği sürenin tazmini⁴⁷ olarak görürken, diğerleri ise eldeki paranın elde edilecek paradan daha değerli olduğu varsayımından hareketle kıymetli olana bir değer biçmek olarak sunmaktadır.

Zekât ve faiz kavramlarının kesiştiği nokta her ikisinin de insanlar arasında bir çıkar ilişkisine dayanmasıdır. Ancak zekâta çıkar, görünürde darlık içinde olanın lehine varlıklı olanın aleyhine işlerken, faizde varlıklı olanın lehine darlık içinde olanın aleyhine işlemektedir.

Zekât ve faizde işlem para veya mallar üzerinden yürür. Ancak zekâta verilen, dolaylı olarak geri dönerken faizde direk olarak geri döner. Şöyle ki, zekâta veri-

40 Abdulkadir İlgen, "Para-Sermaye ve Emek bağlamında Faiz/Riba Meselesi", *Türkiye Günlüğü*, 81, (Ankara: 2005), 95.

41 Mücahit Özdemir, "Karz-ı Hasen İçin Duyarlılık Artırılmalı" (Rpt. Yahya Ayyıldız), *İGİAD Bülten*, (Mayıs, 2019), 14.

42 İbn Mâce, "Sadakat", 19.

43 Mahmud Tahmaz, *el-Fıkhu'l-Hanefi fi sevbihi'l-cedid*, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2014), 4/215.

44 Salih Hamid el-Ulâ, *Tevzi'ud-dahl*, 325.

45 Saraç, *Faiz Teorisini Yeniden Düşünmek*, 165.

46 İngiliz iktisatçı Nassau Senior'un tanımı için bkz. Tarek el-Diwany, *Faiz Sorunu*, çev. Mehmet Saraç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 49.

47 Alfred Marshall'ın bu yaklaşımı için bkz. el-Diwany, *Faiz Sorunu*, 49.

len miktar piyasaya çıkar, tüketim yoluyla üretime katkı sağlarken faizde verilen miktar piyasaya çıkması bir yana piyasada var olanı da geri alır ve üretimi tıkanan bir işleme dönüşür. Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilir: *يُمَحِّقُ اللَّهُ الرَّبُوبَا وَيُزِيْبِي الصَّدَقَاتِ* "Allah faizi tüketir, sadakaları (zekâtı) ise arttırır."⁴⁸

Ayrıca faize dayalı ekonomik sistemlerde faiz oranlarının artması beraberinde tasarruf tedbirlerini getirir. Tasarruf tedbirleri tüketim harcamalarının azalması demektir. Yani bu durum mal ve hizmetlere harcanan paranın düşmesi anlamına gelir ki bu işin sonu işsizlik oranının yükselmesine kadar gider. Zekâtta ise durum tam tersidir. Zekât, zengindeki paranın fakirin eline geçmesini sağlar, eli para gören fakir çarşıya pazara gider ve alış-veriş yapar, mal ve hizmet satın alır. Böylece iş ve iş alanları çoğalır, istihdam ihtiyacı ortaya çıkar ve işsizlik oranlarında azalma meydana gelir.⁴⁹

Faizde mübadele aracı ve değer ölçütü olan paraya mal muamelesi yapılır ve paradan para üretilme yoluna gidilir. Diğer bir ifadeyle borç olarak verilen paradaki potansiyel üretkenlik özelliği, borç verildiği esnada gerçek anlamda kâra dönüşmüş farz ederek fazlalık tahakkuk ettirilir. Kapitalist sistemin temelini de bu oluşturur. Zaten Latince bir kelime olan "capitale" faizli para anlamına gelmektedir. Bununla birlikte yine de kapitalist sistemde faize bu zaviyeden bakılmaz. Kapitalist sistemde faizin, paranın kiralınması karşılığında elde edilen bedel veya kullanıma arz edilen sermayenin geliri olarak tanımlanır.⁵⁰ Kur'an-ı Kerim ise bunu reddeder. İlgili ayette şöyle buyrulur:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ
مِثْلَ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

*"Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, "Alım satım da ancak faiz gibidir" demeleridir. Hâlbuki Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır."*⁵¹

Bu ayette, faizi alış-verişe benzetmenin yanlış olduğunun altı çizilir. Çünkü alış-veriş, sonucu kâr olan bir sebeptir. Halbuki faiz sebepsiz bir sonuçtur. Bu nedenle haram kılınmıştır. Böylece zekâtın dayandığı yerin kârın sebebi olan alış-veriş olduğu, faizin ise böyle bir dayanağının olmadığı anlaşılmış oluyor. Nitekim Rum suresi 39. ayette de bu hususa dikkat çekilerek şöyle buyrulur:

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْمُضْنِعُونَ "İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz faiz Allah katında artmaz. Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte kat kat arttıranlar onu verenlerdir."⁵²

48 el-Bakara 2/276.

49 el-Diwany, *Faiz Sorunu*, 55.

50 W.L. Smith, "Monetary theories of the rate of interest: A dynamic analysis", *The Review of Economics and Statistics* 40 (1), 1958, 15-21.

51 el-Bakara 2/275.

52 er-Rum 30/39.

Sonuçta, zekâtın ibadet olarak kabul edilmesinin arkasında, meşru yoldan elde edilen kazancın miktarı belli kısmının toplumun ihtiyaçlı kesimi ile paylaşılması yatmaktadır. Faizin yasaklanmasının arkasında ise, hiçbir şey yapmadan ihtiyaç sahibi kimselerin sırtından haksız fazla bir kazanç elde edilmesi bulunmaktadır.

4. Faiz-Karz-ı Hasen Farklılaşması

Çalışmanın önceki bölümlerinde görüldüğü gibi ayetlerde faiz ile zekât karşılaştırması yapılmaktadır. Hâlbuki faiz bir borç ilişkisi olması hasebiyle karz-ı hasen ile karşılaştırılması beklenirdi. Bunun sebebi; faiz risksiz bir kazançken, karz-ı hasen ise daima içinde borcun geri ödenmemesi gibi bir risk barındırmaktadır. Her ne kadar aynı risk faizde de olsa bir yerden alamadığı zaman diğer yerden alacağı fazlalıkla onu telafi edebilir. Karz-ı hasen'in telafisi ancak zekâtına saymakla mümkün olacaktır, fakat klasik görüşte bu hüküm cevaz verilen bir uygulama değildir.⁵³ Diğer taraftan zekât, faiz gibi risksiz bir kazançtır ama burada kazanan zengin değil fakirdir. Zekâtı veren zengin ise yaptığı bu iyilik karşısında manevi haz alarak ve toplum tarafından bir şekilde ödüllendirilerek kazançlı çıkan kişidir.

Faizin karz-ı hasen ile karşılaştırılmamasının diğer bir sebebi ise, faiz işlemi bir finans işlemi olmasının yanında en dikkat çeken tarafı ahlaki yönüdür. Faiz işlemi uygulayan kişi borcunu ödeyemeyen kişiyi eskiden köleleştirmeye varacak şekilde ezilmektedir.⁵⁴ Günümüzde icra yoluyla hesaplarına ve mallarına haciz koydurabilmektedir.

Faizin ortaya çıkmasında fon piyasalarındaki arz ve talebin etkili olduğu bir gerçektir. Aynı zamanda verimliliği yükseltmek amacıyla sermaye kullanımını artırarak üretim sürecini aktif hale getirmek de amaçlanmaktadır. Bu sebeple, bazı alimler ihtiyaç duyulan fonun enflasyon oranındaki faizle sağlanmasına cevaz vermektedirler.⁵⁵ Zira enflasyonun yüksek olduğu ülkelerde paranın değerini korumak çok zor olduğu için kimse bireysel olarak karz-ı hasen yoluyla borç vermek istememektedir.⁵⁶ Bununla birlikte, kurumsal olarak Pakistan'da Akhuwat Foundation gibi, Türkiye'de katılım bankaları bünyesinde, KAMPERDER, GÖNFEDER, MÜSIAD ve İKSAR gibi sivil toplum örgütlerinde karz-ı hasen sandıkları kurarak ihtiyaç sahiplerine borç verildiği bilinmektedir.⁵⁷

53 Alâuddin Ebü Bekr b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâ'us-Sanâi' fi Tertibiş-Şerâi'*, Tahkik: Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcüd, (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/392; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İzzi), 2/38; Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevi, *Ravzatu't-Talibin*, Tahkik: Adil Ahmed Abdulmevcüd, Ali Muhammed Muavviz, (Beyrut: Daru'l-Kütüp-i İlmiyye, 1992), 2/51; Abdurrahman Ceziri, *Kitabu'l-Fikh ala'l-Mezâhibi'l-Erbea*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/548.

54 S.M. Goodson, *A History of Central Banking and the Enslavement of Mankind*, (London: Black Haouse Publishing, 2014), 67-69.

55 Muhammed Takî el-Osmanî, *Buhûs, "Ahkâmu'l-Evrâkı'n-Nakdiyye"*, (Dâru'l-Kalem: Dimeşk, 2011), 166-192; Nezhî Kemal Hammad, "Tagayyurâtu'n-Nukûd ve'l-Ahkâm el-Müte'allikati bihâ fi'l-Fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî*, 1408/1987, III/3, 1677-1679; Bkz. Özdemir, *Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu*, 137-138.

56 Veli Sırım, "İslam İktisadında Yatırımların Finansmanında Karz-ı Hasen Uygulamaları", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Ek sayı, (Aralık 2019), 140-141.

57 Sırım, *Karz-ı Hasen Uygulamaları*, 149-156.

Diğer taraftan dünyada meydana gelen ekonomik krizlerin çoğunun arkasında kontrolsüz ve aşırı yapılan yönetilemez borç yükü bulunmaktadır. Çoğu zaman bu borçlanma faiz enstrümanı kullanılarak yapılmaktadır. Karz-ı hasen de bir borçlanmadır ancak karz-ı hasen'in kullanıldığı yer, zekât gibi bireysel ihtiyaçların finanse edildiği yardımlaşma mekanizmasıdır.⁵⁸

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Müslüman toplumlarda faizli kredi işlemlerinin artmasının arkasında karz-ı hasen gibi finans sağlama araçlarının yaygınlık kazanmaması vardır. Bunun da sebebi; karşılıksız borç vermenin getireceği manevi kazanç inancının ve bilincinin azalması, enflasyonun yüksek olduğu ülkelerde paranın değerinin düşmesi ve verilen ödücün vaktinde geri alınamaması endişesidir.⁵⁹

5. Faiz ve Zekâtın İktisadi Hayattaki Rollerini

Çalışmanın farklı yerlerinde ifade edildiği üzere faizi savunanlar, borç verenin, borçlunun elindeki sermayesinden mahrum olmasını, sermayesini kısmen veya tamamen kaybetme riskini, borcu alanın elde edeceği kârı paylaşmasını, sermayenin zaman değeri olduğunu, likidite ihtiyacının karşılanmasını veya enflasyonun karşılığı olmasını gerekçeler arasında sayarlar. Halbuki tüm bu gerekçelerin ortaya çıkmasının sebebi yine faizin kendisidir. Zira sermayesini faiz karşılığı borç veren kendi isteğiyle sermayeden mahrum olmaktadır. Ayrıca sermayeyi elinde bulunduran borçlu kâr edebileceği gibi zarar da edebilir. Zamanla elde edilen kârın belirlenen oranda sermaye sahibiyle paylaşılması, piyasadaki likidite ihtiyacının karşılanması ve enflasyonun ortaya çıkması, sermayenin faizli borç verilmesinin doğurduğu sonuçlardır.⁶⁰

Bu sonuçların bazıları olumlu görülebilir ancak faizli borç verme işleminin doğurduğu olumsuz sonuçlar olumlu sonuçlardan daha fazladır. Bunların başında yatırımların durması gelir. Razi tefsirinde faizin haram kılınma sebeplerini anlatırken kazanç yollarını tıkayacağından bahseder. Dihlevi de faizin ziraat ve sanatı öldüreceğini anlatarak faiz yasağının akli gerekçesini ortaya koymaya çalışır.⁶¹ Ünlü iktisatçılardan Thomas Culpeper 16. yüzyılda faizin insanları mesleklerinde tembelliğe sevk edeceğini, onları tefeci yapacağını ancak faiz oranlarının düşürülmesi ziraatı ve ticareti teşvik edeceğini anlatır.⁶²

Faizin doğurduğu olumsuz sonuçlardan bir diğeri işsizlik oranlarının artmasıdır. Faiz insanları tembelliğe sevk ettiği gibi çalışma alanlarını da azaltır. Zira insanlar üretim yapmak için projeler geliştirmek yerine sermayelerini faize yatırır böylece iş alanları açılmaz ve işsizlik oranları yükselir. 1983 yılında Fransa'da

58 Saraç, *Faiz Teorisini Yeniden Düşünmek*, 168.

59 Özdemir, *Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu*, 141.

60 Salih Hamid el-Ulâ, *Tezvi'ud-dahl*, 307.

61 Fahreddin Razi, *Mefatihü'l-gayb*, (Beyrut: el-Mektebe et-Ticariyye, ty.), 4/95; Şah Veliyullah Dihlevi, *Huccetullahi'l-bâliğa*, çeviri: Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz yayıncılık, 1994), 2/328.

62 Rahoman Af, *Economic Doctrines of Islam*, (Lahore: Islamic Publications Limited, 1980), 3/98.

işsizlik oranı %9,5, Birleşik Krallık'da %14, Belçika'da %12,8, Amerika Birleşik Devletleri'nde bu oran %10,8 gerçekleştiğinde bunun sebebinin faiz olduğu açıklanmıştı.⁶³ Ünlü iktisatçı Keynes işsizliğin başlıca sebebi faizdir, faiz oranlarının insanları çalışmaya sevk edecek seviyelere indirilmesi gerektiğini söylemişti.⁶⁴

Faizin doğurduğu diğer olumsuz sonuçlar arasında şunlar sayılabilir; piyasada durgunluk, enflasyon, hayat pahalılığı, ekonomik istikrarsızlık ve gelir dağılımındaki adaletsizlik.⁶⁵

Görüldüğü gibi faiz iktisadi hayatı mahveden bir borç işlemiyken faize alternatif olarak gösterilen zekât zengin ile fakir arasında gönül köprüleri inşa etmesinin yanı sıra reel ekonomiye katkısı sayesinde iktisadi hayatı canlandıran bir finansman kaynağı olma işlevini yerine getirmektedir.

Zekâtın iktisadi hayatla ilişkisi kelimenin etimolojik ve semantik anlamından anlaşılır. Zekât kelimesinin kök anlamında arınma olduğu gibi malda artma, ekonomik değer üretme anlamı da bulunmaktadır.⁶⁶

Zekât, şer'an zengin olanın malının bir kısmını geri almamak üzere zekâtın sarf yerine vermesi olarak⁶⁷ tanımlandığı halde, malın bir kısmını vererek malın eksilmesi yerine artmasının manası, geliri düşük olan sosyal kesime satın alma gücü kazandırarak onları üretici güç haline getirmesidir. Bu yaklaşım sadece İslam'da bulunmaktadır. Çünkü İslam'ın dışındaki diğer dinler ve ideolojiler dini hayat ile iktisadi hayatı ayırmışlardır. İslam zekât sayesinde dini hayat ile iktisadi hayatı birleştirmeyi başarmıştır.⁶⁸

Zekât, ihtiyaç sahibine karşılıksız destek anlamına geldiği gibi nema yani büyüme ve gelişme özelliğine sahip malı olan varlıklı kişinin parasının veya genel olarak servetinin finans dünyasıyla veya piyasayla ilgisinin kesilmesini engelleme anlamı da taşır. Kur'an'da altın ve gümüşü biriktirip harcamayanların yerilmesinden⁶⁹ hareketle zekâtın hedeflerinden birinin paranın âtıl kalmasını önlemek ve piyasaya hem de ulvi bir anlayışla sürülmesini sağlamak olduğu yorumu yapılabılır.

Zekâtın iktisadi hayata katkısını tüm dünyada istatistiksel verilerle göstermek ve pratik düzlemde ele almak zor gözükmektedir. Çünkü zekât Müslümanların

63 *The Europa Year Book*, (London: Europa Limited, 1983), 1/601.

64 John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, (London: Macmillan Limited, 1970), 375.

65 Salih Hamid el-Ulâ, *Tevzi'ud-dahl*, 344.

66 İbn Manzur, Ebi'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrim, *Lisanu'l-arab*, (Beyrut: Daru's-sadr, 1968), 358; Firuzâbâdi, Meccuddin Muhammed bin Yakub (öl. 817/1414), *Besairu't-temyiz*, ed. Muhammed Ali Neccar, (Beyrut: Daru'l-İlmiyye, ts.) Zekât md.; Rağıp el-İsfehani, *el-Müfredat*, (Daru'l-Marife: Beyrut, 1999), 218.

67 Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Zekât Müessesesi*, (Bursa: Feyiz Yayınları, 2008), 61.

68 Ali Bulaç, *Türkiye'de Zekât Potansiyeli*, (İstanbul, ISAV Yayınları, ts.), 131.

69 et-Tevbe 9/34.

yoğun yaşadığı birçok Müslüman ülkede verilen zekât miktarı kayıt altına alınmamaktadır. Türkiye de zekât potansiyeli kayıt altına alınmayan ülkelerdendir.⁷⁰

İslam dünyasında zekât potansiyelini kayıt altına alan ülkelerin başında Malezya ve Endonezya gelmektedir. Bu iki ülke merkeze konularak yapılan araştırmalar göstermiştir ki düzenli ve disiplinli bir şekilde zekâtın verildiği toplumlarda ekonominin en büyük sorunu olan yoksulluk oranlarında ciddi oranda düşüş meydana gelmektedir. Şöyle ki; toplumun en varlıklı %20'sinin gelirinden en yoksul gelirli %20'sine zekât verildiğinde varlıklı kesimin geliri %2,5 oranında azalırken yoksul kesimin gelirinin %19 oranında arttığı görülmüştür. Yine toplumun en varlıklı %40'nın gelirinden en yoksul gelirli %20'sine zekât verildiğinde varlıklı kesimin geliri %2,5 oranında azalırken yoksul kesimin geliri %27 oranında artmıştır. Bu oranlar toplumun en varlıklı %60'nın gelirinden en yoksul gelirli %20'sine zekât transfer edilmesi şeklinde değiştiğinde varlıklı kesimin gelirinin %2,5 oranında azaldığı yoksul kesimin gelirinin ise %33 oranında arttığı gözlemlenmiştir.⁷¹

Değişik zamanlarda yapılan araştırmalara göre Türkiye'nin zekât potansiyeli yoksulluğu ortadan kaldıracak oranda olduğunu göstermiştir. 1986-1990 yılları arasında Türkiye'nin zekât potansiyeli GSYH'ye oranı %1,75 ile %1,8 arasında değişmektedir. 2012-2017 yılları arasında bu oran %2,67 ile %2,94 arasında olmuştur. Türkiye'nin 2018 yılı zekât potansiyelinin 50 milyar dolar, 2019 yılında bu miktarın 55 milyar dolara yükseldiği ifade edilmiştir.⁷²

Zekât mükellefleri ödemekle yükümlü oldukları oranı zekâtın sarf yerlerine ulaştırdıkları takdirde kamu bütçesinin yükü hafiflemekle kalmayacak hem gelir dağılımı ve yoksulluk göstergelerinde iyileşme meydana gelecek hem de kamu bütçesi, kamunun daha farklı ihtiyaçlarının karşılanmasında ve yatırımların yapılmasında kullanılabilir.

Sonuç

Faiz, ihtiyaç sahibine verilen borcun üretim sürecine girmesi beklenmeden borç verenin lehine takdir edilen fazlalığın adıdır.

Zekât, emek ve sermaye sahibinin elde ettiği kârın belli bir miktarını ayette sayılmış olan sarf yerlerinden birine vermesidir. Zekât, aslında şer'an zengin olanın yaptığı iş karşılığında toplum tarafından kendisine ödül olarak verilen kârın yine toplum ile paylaşılmasıdır.

70 Bu makale yazıldığında Türkiye'de 2021 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Din Hizmetleri Genel Müdürlüğüne bağlı olarak Zekât Hizmetleri Daire Başkanlığı yeni kurulmuştu.

71 Osman Demir-Hüseyin Cevahir, Türkiye'de Potansiyel Zekât Geliri ve Zekâtın Yoksulluğu Önleyici Rolü, *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 2021/2, 163-182.

72 Demir-Cevahir, *Islamic Studies*, 165-169.

Faiz ile zekâtın karşılaştırıldığı ayette “verdiğiniz faiz Allah katında artmaz” denilirken asıl kastedilen faizde bir artışın meydana gelmemesi değildir. Herkes bilmektedir ki yapılan borç verme işleminde elbette bir artış oluşmakta fakat bu artış meydana gelmeden sanki meydana gelmiş gibi önceden oranının belirlenmesi farazi bir durumdur. Faraziler üzerine bina edilen bu fazlalığı Allah (cc) tanımamaktadır. Ayrıca verildiği kişi tarafından borcun çalıştırılması sonucunda oluşacak değer farklılaşmasının sadece borçlu lehine olacak şekilde düşünülmesi ve ona bir fazlalığın takdir edilmesi yine Allah (cc) nezdinde reel görülmemektedir. Bunun sebebi ise borç alanın mutlaka kâr edeceğinin varsayılmasıdır. Hâlbuki kârın elde edilip edilmeyeceği, edilse bile miktarının ne kadar olacağından önce bilinmesi ve belirlenmesi ayette Allah’a savaşı açmakla eş değer kabul edilmektedir.

Faizin ekonomide bir artışa sebep olmaması, buna karşın zekâtın artması aslında her iki işlemde bulunan mali akıştan kaynaklanmaktadır. Faizde bu akış ihtiyaç sahibinden zengine doğru olurken, zekâta zenginden ihtiyaç sahibine doğru olmaktadır.

Faiz içerdiği zararlı işlemler nedeniyle insanları birbirine düşman yapmaktadır. Faiz mağdurları zaman içinde faiz ile zenginleşenlere karşı öfke ile dolmakta ve zamanı geldiğinde bu öfke önü alınmaz sosyal ve siyasal krizlere neden olmaktadır. Zekât ise tam aksine toplum içindeki ekonomik dengesizliği ortadan kaldıran, bireyleri yakınlaştıran ve kucaklaştıran bir rol üstlenmektedir.

Faiz ile karz-ı hasenin ortak noktası her ikisinin de borç verme işlemi olmasıdır. Ayrıldıkları esas nokta ilave kazanç olmaması ve faizde belli bir sürenin şart koşulmasına karşın karz-ı hasen de sürenin şart koşulmamasıdır. Bu, karz-ı hasen’ e süre koşulamaz anlamına gelmez. Bilakis karz-ı hasen’e de süre konulabilir ancak şart koşulamaz. Buradan şu sonuca varabiliriz: Faizi haram kılan aslında belirlenen süre değil, o süreye bağlı olarak bir fazlalığın takdir edilmesidir. Üstelik bu fazlalık gelecekte ortaya çıkma ihtimali olan bir kârın şimdiden ortaya çıkmış gibi kabul edilerek belirlenmesidir.

Karz-ı hasen ile faiz, her ikisi de borç işlemi olmasına rağmen faizin zekât ile kıyaslanması karz-ı hasen’in sürdürülebilir finansman kaynağı olmasındaki endişedir. Zira karz-ı hasen’ in bireysel anlamda özellikle insanların ticaret ahlakının bozulduğu dönemlerde sürdürülebilir finansman kaynağı olması zor gözükmektedir. Bu açıdan karz-hasen faaliyetinin kurumsallaşması önem arz etmektedir.

Karz-ı hasen ile faizin karşılaştırılmamasının bir sebebi de karz-ı hasen de borç verenin alacağını geri alamama riski ile faizde borcu verenin alacağını geri alamama riski birbirinden farklıdır. Şöyle ki; karz-ı hasen’de geri verilmeyen borcun telafisi söz konusu değildir ancak faizde çoğu zaman geri alınmakta, faizli işlem yapılanlar arasında birisi borcunu ödemesi bile diğerlerinden alınarak telafisi yapılabilmektedir.

Sonuç olarak; İslam esaslarına dayalı finansman sağlama yollarından zekât ve karz-ı hasen faize alternatif olabilecek iki araçtır. Ancak bu iki araç içinden zekât uygulanabilirlik ve sürdürülebilirlik açısından çok daha iyi bir alternatiftir. Karz-ı hasen ise ancak karşılıksız borç verme bilincinin arttığı, ahde vefa ahlakının yerleştiği ve enflasyonist ortamın ortadan kaldırıldığı toplumlarda faize alternatif olabilir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafa ve muzilu'l-ilbas*. Beyrut: Şeriketu Şerifi'l-Ensârî, 2000.
- Af, Rahoman. *Economic Doctrines of Islam*. Lahore: Islamic Publications Limited, 1980.
- Abdulfettah Muhammed Ferah. *et-Tevcihu'l-İstismari li'z-zekât*. İmarat: Duba'l-İslâmî, 1997.
- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Botticini M. - Eckstein Z. "From Farmers to Merchants: A Human Capital Interpretain of Jewish Economic History". CEPR Discussion Paper 2718, 2003.
- Bulaç, Ali. *Türkiye'de Zekât Potansiyeli*. İstanbul, İSAV Yayınları, ts.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitabu'l-Fıkh ala'l-Mezâhibi'l-Erbea*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1990.
- Demir Osman - Cevahir, Hüseyin. "Türkiye'de Potansiyel Zekât Geliri ve Zekâtın Yoksulluğu Önleyici Rolü" *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*. 2021/2.
- Dihlevi, Şah Veliyyullah. *Huccetullah'î'l-bâliğa*. Çeviri: Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz yayıncılık, 1994.
- Diwany Tarek. *Faiz Sorunu*. çev. Mehmet Saraç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Durmuş, Abdullah. "Fıkıhta Karz Sözleşmesinde Vade Şartının Bağlayıcılığı Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 16, 2010, 315-330.
- Ergin, Feridun. *Para ve Faiz Teorileri*. İstanbul: Beta Basım, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Meccduddin Muhammed bin Yakub. *Besairu't-temyiz*. ed. Muhammed Ali Neccar. Beyrut: Daru'l-İlmiyye, ts.
- Goodson, S.M. *A History of Central Banking and the Enslavement of Mankind*. London: Black Haouse Publishing, 2014.
- Hallo, W.W. *God, King, and Man at Yale State and Temple Economy in the Ancient Near East*. Leuven: Department Orientalistiek, 1978.
- Hammad, Nezih. *Akdu'l-karz fi'ş-şeriatî'l-İslamiyye*. Beyrut: yy., 1991.
- İbn Rüşd. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetu'l-muktesid*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l İzzi. İslam Soru ve Cevap, "أحكام التخلص من المال الحرام بعد التوبة" (Erişim 03.9.2021). <https://islamqa.info/ar/answers/219679>
- İbn Manzur, Ebî'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mukrim. *Lisanu'l-arab*. Beyrut: Daru's-sadr, 1968.
- İlgen, Abdulkadir. "Para-Sermaye ve Emek bağlamında Faiz/Riba Meselesi". *Türkiye Günlüğü*. 81. Ankara: yy. 2005.
- İslahi, Abdulazim. *Muhammed Hamidullah: İslam İktisadının Öncü İsmi*, çev. Abdulkadir Macit. Ankara: İktisat Yayınları, 2019.
- İşık, Adem. "İlk Şehirler ve Yazılı Medeniyete Geçiş". *Mavi Atlas*. 6 (2) /2018, 29-74.
- Kâsânî, Alaaddin Ebu Bekir b. Mesut. *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.

- Kemal Hammad, Nezih. "Tagayyurâtu'n-Nukûd ve'l-Ahkâm el-Müte'allikati bihâ fi'l-Fikhi'l-İslâmî". Mecelletü'l-Mecmai'l-Fikhi'l-İslâmî. 1408/1987.
- Keynes, John Maynard. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Macmillan Limited, 1970.
- Komasyon. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Mealî*. Medine: Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, ts.
- Neumark, F. *İktisadi Düşünce Tarihi*. Çeviri: Ahmet Ali Özeken. İstanbul: İÜ Yayınları, 1983.
- Nevevi, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Ravzatu't-Talibin*. Tahkik: Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Daru'l-Kütüp-i İlmiyye, 1992.
- Özdemir, Ahmet. Karz Akdinin Mahiyeti ve Faizli İşlemleri Önleme Fonksiyonu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 125-145.
- Özdemir, Mücahit. "Karz-ı Hasen İçin Duyarlılık Artırılmalı" (Rpt. Yahya Ayyıldız). *İĞİAD Bülten*. Mayıs, 2019.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Rağıp el-İsfehani. *el-Müfredat*. Daru'l-Marife: Beyrut, 1999.
- Razi, Fahreddin. *Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: el-Mektebe et-Ticariyye, ts.
- Salih Hamid el-UIâ. *Tevzi'ud-dahl*. Dimeşk: Yemâme, 2001.
- Saraç, Mehmet. *Faiz Teorisini Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2017.
- Sırım, Veli. "İslam İktisadında Yatırımların Finansmanında Karz-ı Hasen Uygulamaları". *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Ek sayı. (Aralık 2019).
- Smith, Adam. *The Wealth of Nation*. Newyork: Metalibri, 2007.
- Smith, W.L. "Monetary theories of the rate of interest: A dynamic analysis." *The Review of Economics and Statistics*. 40 (1), 1958.
- Tahmaz, Mahmud. *el-Fikhu'l-Hanefi fi sevbihî'l-cedid*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2014.
- Takî el-Osmanî, Muhammed. *Buhûs "Ahkâmu'l-Evrâkı'n-Nakdiyye"*. Dâru'l-Kalem: Dimeşk, 2011.
- Ustaoğlu, Murat – İncekara, Ahmet. *Faiz Meselesi Tarihte Örnek Uygulamalar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Vehbe Zuhayli. *el-Fikhu'l-İslâmî*. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1989.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Zekât Müessesesi*. Bursa: Feyiz Yayınları, 2008.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Makale hacmi, 10.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 11 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır.
6. Dergiye gönderilen her bir çalışma için 200-250 kelimelek öz/abstract talep edilmektedir.
7. Dergimiz İSNAD atıf sistemini (2. Edisyonu) kullanmaktadır. İSNAD Atıf Sistemi'ne <https://dergipark.org.tr/beuifd/writing-rules> adresinden ulaşabilir.
8. 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.
9. Yayımlanması istenen yazılar, <https://dergipark.org.tr/beuifd> adresine elektronik ortam aracılığıyla gönderilmelidir.
10. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
11. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, yazının üçüncü hakeme yollanması ve üçüncü hakemin görüşü doğrultusunda belirlenir.
14. 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.

15. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
16. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
17. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden bir adet gönderilir.
18. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
19. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
20. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
21. Dergimizin Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 15 Ocak-15 Nisan, Aralık sayısı için ise 15 Temmuz-15 Ekim tarihleri arasındır.

Araştırma Makalesi / Research Article

- Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: İslâmî İlimlerde Dilin Kökeni, Modern Bilimlerde Dilin Önemi
The Names Taught to Adam: Origin of the Language in Islamic Sciences, Importance of the Language in Modern Sciences
Ferruh KAHRAMAN
- Kızılbaşlıkla İtham Edilen Bir Nakîbü'l-Eşrâf Seyyid Mahmut Efendi'nin Hayatı ve Şeceresi
The Life and Pedigree of Sayyid Mahmut Efendi: A Naqîb Al-Ashrâf Accused of Being A Qizilbash
Ayhan IŞIK
- İslam Hukukunda Cezalandırmada Gözetilmesi Gereken Esaslar
Principles to be Observed in Punishment in Islamic Law
Üveys ATEŞ
- Kur'ân'ın Sosyal Medya Sorumluluğu Bağlamında Yorumlanabilecek Müdahaleleri
Qur'ân's Interventions Being Commented in the Context of Social Media Ethics
Bayram AYHAN
- Din Görevlilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları: Çorum Örneği
Attitudes of Religious Officials towards Gender Roles: The Case of Çorum
Nihayet Kübra KIRAZ, Yakup ÇOŞTU
- Bir Âlimin Tefsir Notları: Bulkîni'nin Ta'lik'i
Commentary Notes of a Scholar: Bulkîni's Ta'lik
Harun SAVUT
- The Mobility in the Ottoman Higher Education - I: The 'Cerr' as a Madrasa Student's Activity
Osmanlı Yükseköğreniminde Hareketlilik - I: Medrese Öğrenci Aktivitesi Olarak 'Cerr'
Murat ÇELİK
- Yabancılaşma ve İbn Haldun'un İlgili Tespitleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Bakış
A Comparative View on Alienation and Ibn Khaldun's Related Detections
Mustafa ÖZDEMİR
- Morfolojik Açıdan Arap Dilinde İlhâk Olgusu
The Phenomenon of Annexation in the Arabic Language in Morphological Terms
Fatih ULUGÖL
- Renan Konferansı ve Nâmîk Kemal'in Müdâfaanâme'sinin Oryantalist İddialar Bağlamında Değerlendirilmesi
Evaluation of Renan's Conference and Nâmîk Kemal's Müdâfaanâme in the Context of Orientalist Claims
Yusuf KABAKCI
- Faize Alternatif Bir Finansman Aracı Olarak Karz-ı Hasen Yerine Zekât
Zakât Instead of Qarz-ı Hasan As Alternative Finance Tool to Interest
Enver Osman KAAAN