

Karabük İslami İlimler Dergisi

Journal of Islamic Sciences in Karabuk University

# MUTALAA



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ - KARABUK UNIVERSITY



## mutalaa

ISSN: 2791-8025

**Cilt: 2 Sayı: 1** (Haziran, 2022) **Volume: 2 Issue: 1** (June, 2022)

**Kuruluş Tarihi: 2021** **Founded In: 2021**

**Kapsam:** Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları **Scope:** Religious Studies, Islamic Studies

**Periyot:** Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) **Period:** Biannually (June & December)

**Yayın Dili:** Türkçe & İngilizce & Arapça **L. Publication:** Turkish & English & Arabic

**Mutalaa** ulusal ve hakemli bir dergidir.

**The Journal of Mutalaa** is an national peer reviewed journal.

### Yayın Politikası | Publishing Policy

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve [İSNAD Atıf Sistemi](#)'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini uygulamaktadır. Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı'na, hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#). The journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers. Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Islamic Studies of Karabuk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

### İrtibat | Contact

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 78050, Karabük

Karabük Univ. Fac. of Islamic Studies, 78050, Karabük/Turkey

[mutalaa@karabuk.edu.tr](mailto:mutalaa@karabuk.edu.tr)

Tel: (90 370) 418 67 00 Fax: (90 370) 418 93 17

<http://mutalaa.karabuk.edu.tr/>

**Sahibi | Owner**  
Prof. Dr. Saim Kayadibi

**Baş Editör | Editor in-Chief**  
Doç. Dr. Şükrü Maden

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**  
Seyit Kılınçer

**Alan Editörleri | Field Editors**

Dr. Arş. Gör. Ramazan Yılmaz [ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr](mailto:ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Arş. Gör. Ayşenur Kumaş [aysenurkumas@karabuk.edu.tr](mailto:aysenurkumas@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Arş. Gör. Hacer Gergin [hacergergin@karabuk.edu.tr](mailto:hacergergin@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Arş. Gör. Hanifi Laçin [hanifilacin@karabuk.edu.tr](mailto:hanifilacin@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Öğr. Gör. Kamuran Karahamza [kkarahamza@karabuk.edu.tr](mailto:kkarahamza@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Arş. Gör. Oğuz Bozoğlu [oguzbozoglu@karabuk.edu.tr](mailto:oguzbozoglu@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Arş. Gör. Şevket Enes Samancıoğlu [s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr](mailto:s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Arş. Gör. Yusuf Karatay [yusufkaratay@karabuk.edu.tr](mailto:yusufkaratay@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Murat Şimşek [muratsimsek@marmara.edu.tr](mailto:muratsimsek@marmara.edu.tr)  
Marmara University, Institute of Islamic Economics and Finance, Istanbul/Turkey  
Prof. Dr. Hasan Kayıklık [hkayiklik@cu.edu.tr](mailto:hkayiklik@cu.edu.tr)  
Cukurova University, Faculty of Theology, Adana/Turkey  
Doç. Dr. Alaeddin Gültekin [aladdingultekin@karabuk.edu.tr](mailto:aladdingultekin@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Doç. Dr. Eşref Altaş [esref.altas@medeniyet.edu.tr](mailto:esref.altas@medeniyet.edu.tr)  
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Istanbul/Turkey  
Doç. Dr. Hakan Uğur [hakanugur1@gmail.com](mailto:hakanugur1@gmail.com)  
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Turkey  
Doç. Dr. Fikret Gedikli [fikret.gedikli@atauni.edu.tr](mailto:fikret.gedikli@atauni.edu.tr)  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum/Turkey  
Doç. Dr. Hamdi Kıziler [hamdikiziler@karabuk.edu.tr](mailto:hamdikiziler@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin [mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr](mailto:mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr)  
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey  
Doç. Dr. Mahmut Samar [mahmut.samar@asbu.edu.tr](mailto:mahmut.samar@asbu.edu.tr)  
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey  
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz [msyilmaz@karabuk.edu.tr](mailto:msyilmaz@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Doç. Dr. Mustafa Yiğitoğlu [mustafayigitoglu@ibu.edu.tr](mailto:mustafayigitoglu@ibu.edu.tr)  
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu/Turkey  
Doç. Dr. Nevzat Sağlam [nevzatsaglam@karabuk.edu.tr](mailto:nevzatsaglam@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren [ofhabergetiren@karabuk.edu.tr](mailto:ofhabergetiren@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Doç. Dr. Tuğrul Tezcan [ttezcan@karabuk.edu.tr](mailto:ttezcan@karabuk.edu.tr)  
Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey  
Doç. Dr. Umut Kaya [umutkaya58@hotmail.com](mailto:umutkaya58@hotmail.com)  
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey  
Doç. Dr. Zeliha Öteleş [zoteles@adiyaman.edu.tr](mailto:zoteles@adiyaman.edu.tr)

*Adiyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Adiyaman/Turkey*

Doç. Dr. Zeynep Özcan [zeynepozcan@karabuk.edu.tr](mailto:zeynepozcan@karabuk.edu.tr)  
*Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey*  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Şimşek [ayse.simsek@karabuk.edu.tr](mailto:ayse.simsek@karabuk.edu.tr)  
*Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey*  
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Çöllüoğlu [mscolluoglu@karabuk.edu.tr](mailto:mscolluoglu@karabuk.edu.tr)  
*Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey*  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Akdoğan [el-hadimi@hotmail.com](mailto:el-hadimi@hotmail.com)  
*Izmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, İzmir/Turkey*  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Naim Naimi [naimnaimi@karabuk.edu.tr](mailto:naimnaimi@karabuk.edu.tr)  
*Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey*  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Göregen [mustafagoregen@karabuk.edu.tr](mailto:mustafagoregen@karabuk.edu.tr)  
*Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey*  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yıldız [mustafayildiz@karabuk.edu.tr](mailto:mustafayildiz@karabuk.edu.tr)  
*Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey*  
Dr. Öğr. Üyesi Nurgül Karayazı [nurgulkarayazi@karabuk.edu.tr](mailto:nurgulkarayazi@karabuk.edu.tr)  
*Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey*  
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyiğit [yakupkocyigit@karabuk.edu.tr](mailto:yakupkocyigit@karabuk.edu.tr)  
*Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük/Turkey*

**Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**

**Mutalaa**, içeriğine anında ücretsiz açık erişim imkânı sunmaktadır.  
**Mutalaa**, offers immediate free open access to its content.

**Dizgi ve Tasarım | Typesetting and Design**

Oğuz Bozoğlu

Dizinlenme Bilgileri | *Abstracting and Indexing Services*



**İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM  
Articles on Theology Database**

Indexing start: 31.08.2021 Volume/Issue: 1/2



## İçindekiler / Contents\*

\*(Dergide yayımlanan yazılar, kabul tarihlerine göre sıralanmaktadır.)

ii-v	<b>Jenerik</b>
vi-vii	<b>İçindekiler</b>
<b>Araştırma Makaleleri - Research Articles</b>	
1-27	<b>Abdülhalim Yılmaz</b> et-Tefsîru'l-Müeyesser Adlı Eserin 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi <i>Reviewing the book entitled "at-Tafseer al-Muyassar" from Sciences of Qur'an perspective</i>
28-49	<b>Meryem Acat</b> İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi <i>Contract of Sale of Schizophrenia in Islamic Law</i>
50-60	<b>Mahmut Kelpetin</b> Osmanlı'dan Cumhuriyete, Bulgaristan'dan Türkiye'ye İlme Adanmış Bir Ömür: Osman Keskioglu <i>A Life Dedicated to Science from the Ottoman Empire to the Republic, from Bulgaria to Turkey: Osman Keskioglu</i>
61-73	<b>Naim Hank-Mohamed Amine Hocini</b> Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü <i>The Role of Islamic Waqf in the Sustainability of Qur'anic Schools Financing in Algeria during COVID-19 Pandemic</i>
74-94	<b>Hatie Polat</b> Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekb-i Kebire'nin Durumu <i>Debates on the Relationship between Faith and Action in Mu'tazilite Thought and the Situation of Murtakib-i Kabira</i>

95-113

**Muhammed Naim Naimi**

Itrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsikî ve Mûsikînin Psiko-Sosyal Açıdan Etkisi

*Itrî Efendi and Dede Efendi's Music and Its Effect in Psycho-Social Perspective*

### **Kitap Kritikleri – Book Reviews**

114-116

**Adnan Demircan (İnceleyen: Zeynep Sare Kütükçü)**

*Dört Halife Üç Cinayet*

117-118

**Rıdvan Demir (İnceleyen: Meryem Sevim)**

*Yunus Emre'nin Eserlerinde Din ve Değerler Eğitimi*

119-121

**Umut Kaya (İnceleyen: Baktınar Pratov)**

*Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri*

# et-Tefsîru'l-Müeyesser Adlı Eserin 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi\*

Abdülhalim Yılmaz

## Öz

**Konu ve Amaç:** Araştırmada genel amaç, Mushaf düzeni korunarak hazırlanan Türkçe mealli Kur'ân formatındaki Arapça eserlerden birisi olan *et-Tefsîru'l-müeyesser* adlı eseri tefsir usûlü açısından incelemektir. Bu minval üzere araştırmada eserin Kur'ân ilimleri ile ilgili muhtevası örneklendirilerek ele alınmıştır. Ayrıca Selefilik hareketinin öncülerinden olan Suudi Arabistan'daki resmî bir kurum tarafından hazırlanması hasebiyle eserin mezhebî yönünü ortaya koymak da amaçlanmıştır. Bu bakımdan eser tefsir yöntemleri açısından incelenirken bu husus ayrıca değerlendirilmiştir. Çalışmada, eserin hazırlanmasında diğer dillere tercüme edilebilir bir metin oluşturma hedefi bulunduğu eserin kaynaklarının tespiti, tefsir usûlü konularını içermesi nedeniyle eserin mukaddimesinin incelenmesi ve eser üzerine yapılan bir çalışma olması hasebiyle eserin tercümesinin kritize edilmesi gibi konulara da yer verilmiştir.

**Yöntem:** Eserin tamamı taranarak metodik bakımdan dikkat çeken özelliklerine yer vermeye çalışılmıştır. İhtiyaç duyulan yerlerde tefsir usûlü kaynaklarından istifade edilmiştir. Yine örnek olarak seçilen bazı âyetlerin tefsiri çerçevesinde eserin niteliğini net bir şekilde ortaya koymak için mukayeseli bir şekilde geçmiş tefsirlere atıflar yapılmıştır.

**Bulgular:** Eserin; rivâyet tefsiri ağırlıklı olduğu, yer yer mezhebî görüşler içerdiği, teorik bilgilere girmeden Kur'ân ilimlerini ihtiva ettiği ve icmâlî tefsir sayılabilecek bir formatta olduğu görülmektedir.

**Sonuç:** Son tahlilde çeşitli coğrafyalardaki farklı mezhep mensuplarına hitap edecek şekilde hazırlanmış olan incelediğimiz tefsirde âyet manalarının kısa, öz bir şekilde verildiği ancak kaynak bilgilerinin eksik olduğu görülmektedir. Alışlagelmiş mezhebî bilgilerden farklı olan bu hususlar başta olmak üzere muhatabın dikkatini çeken konularda ayrıntılı bilgilere ulaşabilmesi için bilginin kaynağının dipnotlarda belirtilmesi, yapılacak yeni çalışmalarda okuyucu için daha faydalı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, 'Ulûmu'l-Kur'ân, Meâl, Selefilik, et-Tefsîru'l-müeyesser.

\* Bu makale tarafımızca hazırlanan "et-Tefsîru'l-müeyesser Adlı Eserin Tefsir Usûlü Açısından İncelenmesi" isimli yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.



Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kadıköy/İstanbul Müftülüğü, [abdulhalimyilmaz@hotmail.com.tr](mailto:abdulhalimyilmaz@hotmail.com.tr)  
Preacher, Presidency of Religious Affairs, Muftiate of Kadıköy/Istanbul/Turkey



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Yılmaz, Abdülhalim. "et-Tefsîru'l-Müeyesser Adlı Eserin 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi".  
*Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 1-27.



ORC ID: [orcid.org/0000-0003-1872-9230](https://orcid.org/0000-0003-1872-9230)  
ROR ID: [ror.org/007x4cq57](https://ror.org/007x4cq57)  
DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.6759595](https://doi.org/10.5281/zenodo.6759595)



Geliş tarihi: 20.04.2022  
Kabul tarihi: 01.06.2022



## Reviewing the book entitled "at-Tafseer al-Muyassar" from the perspective of Quranic Sciences

### Abstract

**Subject and Purpose:** The general purpose of the research is to examine the work called *at-Tafseer al-Muyassar*, which is one of the Arabic works written in the Qur'anic format with Turkish translation, preserving the Mushaf order, in terms of methodology of tafseer. As such, the content of the work related to the Qur'anic sciences has been exemplified in the research. It is also aimed to reveal the sectarian aspect of the work, since it was prepared by an official institution in Saudi Arabia, one of the pioneers of the Salafism movement. In this respect, this issue was also evaluated while the work was examined in terms of interpretation methods. In the study, subjects such as the determination of the sources of the work, the examination of the introduction of the work since it includes the subjects of the methodology of, and the critique of the translation of the work as it is a study on the work are also included.

**Method:** Tafseer has been thoroughly scanned. Methodically, it has been tried to include all its remarkable features. Sources of tafseer method have been used where needed. And, in order to clearly reveal the quality emphasized in the interpretation of some verses selected as an example, references were made to previous tafseers in a comparative way.

**Results:** It is observed that the narration tafseer is dominant in the work, it includes sectarian views from place to place, contains Qur'anic Sciences without giving theoretical knowledge, and it is in a format that can be considered as a concise tafseer.

**Conclusions:** In the tafseer reviewed, which was prepared to target the readers from different sects in various geographies, the meanings of the verses are given in a concise manner; however, lack of referance information appears to be missing. It will be more beneficial to indicate the source of the information in the footnotes so that the reader can have detailed information on the subjects that attract his/her attention, especially on the subjects that are different from the usual sectarian information.

**Keywords:** Tafseer, Qur'an Translation, Sciences of Qur'an, Salafism, at-Tafseer al-Muyassar.

### Giriş

Yüce Allah yarattığı insanın dünya ve ahiret saadeti için geçmişte pek çok yol gösterici peygamber ve kitap göndermiştir. Gönderdiği bu kitaplardan sonuncusu ve kıyamete kadar hükümleri devam edecek olan, Hz. Muhammed'e (s.a.s.) gönderilen Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ın Arap bir topluma inmesine rağmen Arap dilinin derinliği, müteşâbih, mübhem vs. gibi hususiyetler nedeniyle Hz. Peygamber döneminde inen her âyetin tek tek açıklanmasına ihtiyaç duyulmasa da ihtiyaç halinde ve sorulan sorular üzerine Hz. Peygamber âyetlerle ilgili açıklamalar yapmıştır. Sonraları ise Kur'an'ı anlayıp yaşama geçirmek için bazı tefsir faaliyetlerinin yapılmasına ihtiyaç duyulmuş ve bu amaçla pek çok eser kaleme alınmıştır.

Bu makalede, yakın tarihte bir heyet tarafından yazılmış ve araştırıldığı kadarıyla iki ciltlik tercümesi dışında herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamış *et-Tefsîru'l-müyesser* adlı özlü tefsir Kur'an ilimleri açısından incelenecektir. Bu inceleme esnasında eserin mezhebî tefsir içerisinde nerede durduğunun da tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Zira bu eser Selefilik hareketinin öncülerinden olan Suûdî Arabistan devletinin İslâm, Davet ve İrşâd Bakanlığı yönetimindeki bir kurum tarafından hazırlanmış ve Bakanlık onayıyla günümüzde Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevide başta olmak üzere Mekke ve Medine'de kitap raflarında çokça bulunmaktadır. Dolayısıyla araştırmada bu hususun da ele alınması gerekmektedir. Bütün bu saiklerle eser taranacak, eserin metodik olarak dikkat çeken özelliklerine yer verilecektir. Yine eserin tefsir usûlü açısından incelenmesinin yanı sıra, örnek olarak seçilen bazı âyetlerin tefsirinin nasıl yapıldığı irdelenirken eserdeki

## et-Tefsîru'l-Müyesser Adlı Eserin 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi

yaklaşımın net bir şekilde anlaşılabilmesi için mukayeseli olarak klasik tefsir kaynaklarına müracaat edilecektir.

İncelememizde başta 'Ulûmu'l-Kur'ân eserleri olmak üzere bazı lûgat, hadis ve tefsir kaynaklarının yanı sıra meâllerden ve bu çalışmada incelenen esere etki etmesi hasebiyle İbn Teymiyye'nin görüşlerinin yer aldığı bazı kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bu çalışma, aynı isimle kaleme aldığımız tezdeki önemli başlık ve açıklamalardan yararlanılarak hazırlanmıştır.

### Eserin Telif Edilmesi, Amacı ve Kaynakları

*et-Tefsîru'l-müyesser*'i telif eden kurum, Suudî Arabistan'ın Medine şehrinde 1984 yılında Melik Fehd b. Abdilaziz tarafından kurulan Melik Fehd Mushaf-ı Şerif Basım-Yayım Kurumu'dur.<sup>1</sup> Bu kurum İslam Davet ve İrşâd Bakanlığı'na bağlıdır ve genel müdürlüğünü bakan yürütmektedir.<sup>2</sup> Kurumun amacı, dünya genelindeki Müslümanların Mushaf-ı Şerif'e, kendi dillerinde Kur'ân-ı Kerîm meâline ve Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayacak alet ilimlerine artan ihtiyaçlarının giderilmesidir.<sup>3</sup> *et-Tefsîru'l-müyesser*'in yanı sıra Kur'ân ilimlerine dair aynı kurum tarafından telif edilen farklı kitaplar da bulunmaktadır.

Kurumun mobil cihazlar için hazırladığı "Kur'ân" uygulamasındaki<sup>4</sup> âyet açıklamalarında da *et-Tefsîru'l-müyesser* adlı eserin yalnızca Arapça'sı bulunmaktadır.

#### 1.1. Eserin Mukaddimesi

Tahlili yapılan eserin yedi sayfalık bir mukaddimesi bulunmaktadır. Burada; Kur'ân'ın hidâyet rehberi oluşu, Kur'ân'a karşı tavrına göre İslam ümmetinin yüceleceği ya da zelil hale geleceği, Arapların kendi dillerinde indirilmesi hasebiyle Kur'ân'ı en iyi anlayan insanlar oluşundan dolayı onların Kur'ân ile en iyi amel eden insanlar olması gerektiği ve Kur'ân'ın Allah Teâla tarafından korunacağı gibi hususlara değinilmiştir.

Mukaddimede ayrıca tefsir tarihine dair bazı açıklamalar da yapılmıştır. Bu minvalde, ortaya çıkan rivâyet tefsirlerinden ve arasında bidate kapı aralayanların da bulunduğu dirâyet tefsirlerinden bahsedilmiştir. Bu çerçevede belli başlı rivâyet tefsiri örneklerine yer verilerek<sup>5</sup> Kur'ân'ın doğru anlamlarından uzaklaşılmasındaki sebepler zikredilmiş<sup>6</sup> ve tahlil edilen eserin yazılış gerekçesi belirtilerek selef-i sâlihînin kullandığı tefsir usûlüyle eserin kaleme alındığına dikkat çekilmiştir.<sup>7</sup>

Mukaddimede son olarak, eserin incelemeye esas alınan 6. baskısından önceki baskılarında Hz. Peygamber'e yönelik hitapların hepsinin "Ey Muhammed!" şeklinde yer aldığı, sonraki baskılarda ise bu hitabın bulunduğu yere göre bazen "Ey Nebî" bazen de "Ey Resûl" şeklinde ifade edildiği açıklanmıştır. Yine Kur'ân lafzının iki manaya delalet ettiği durumlarda tercih yapmaksızın her iki mananın da verildiği, siyâk ve sibâkiyla

<sup>1</sup> <https://qurancomplex.gov.sa/kfgqpc/ameen-speech/> (erişim: 16.04.2022)

<sup>2</sup> <https://qurancomplex.gov.sa/kfgqpc/kfq-structure/> (erişim: 16.04.2022)

<sup>3</sup> <https://qurancomplex.gov.sa/kfgqpc/ameen-speech/> (erişim: 16.04.2022)

<sup>4</sup> Android için indirme linki: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.kfgqpc.mmn> (erişim: 16.04.2022)

<sup>5</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser* (Medine: Melik Fehd li tabâ'ati'l-mushafi'ş-şerîf, 2019), v.

<sup>6</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, z.

<sup>7</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, h.

anlaşılabilen âyet manalarının onlarla birlikte ele alındığı, manada i'râba dikkat edildiği ve kıraat imamı Asım'ın Hafs rivâyetinin esas alındığı belirtilmektedir.<sup>8</sup>

## 1.2. Eserin Yazılış Gerekçesi, Türü ve Üslûbu

Mukaddimesinde değinildiği üzere eserin yazılış gerekçesi, selef-i sâlihîn metodu ile doğru tefsir usûlü izlenerek sözü edilen kurum tarafından yapılacak Kur'ân tercüme için temel bir tefsir metni ortaya koymaktır.

Eserin Arapça isimlendirilmesinde *et-Tefsîru'l-müeyesser* ifadesi kullanılmaktadır. Eserin Türkçe tercümesindeki ismi ise "*Tefsîru'l-Müeyesser: Kur'ân-ı Kerim Meâl Tefsiri*"dir. Eserin türüne işaret edilmek üzere söz konusu isimlendirmenin ikinci kısmında "Meâl Tefsiri" ifadesi kullanılmaktadır. Bu bakımdan burada eserin türünü tespit etmek adına evvela "terceme" ve "tefsir" kelimelerinin manalarına kısaca değinmek gerekmektedir. Lügatte pek çok manası bulunan "terceme"<sup>9</sup> kelimesi aynı ya da farklı dilde olsun farketmeksizin mutlak olarak "beyân etmek" manasına gelmektedir. Halk dilinde ise terceme "bir sözü, sahip olduğu dilden başka bir dile nakletmek" demektir. Bu manasına göre asıl metindeki her anlamın değil bir anlamın nakledilmesi yeterlidir. Lafzî terceme, asıl metnin nazım ve tertibinin korunarak aktarılma çabasıdır ki her dilin söz dizimi aynı olmadığı için özellikle edebî metinlerde mananın aktarımında ciddi eksiklikler olacaktır. Tefsîrî terceme, nazım ve tertibin düzenine mutabakat aranmaksızın ilgili metnin anlamının ve metin sahibinin maksadının ifade edilmesidir.<sup>10</sup> Kur'ân'ın okunan her harfine sevap olduğuna dair nebevî müjdeden<sup>11</sup> anlaşılacağı üzere Kur'ân'ın her harfinin anlamı ya da Kur'ân'ın anlamlarına katkısı olacaktır. Dolayısıyla her iki terceme çeşidinde de bu açıdan eksiklikler olacaktır. Kur'ân cümlelerinin çeşitli edebî sanatlar, çeşitli terim ile tarihî şahıs ve mekân isimleri barındırması gibi sebeplerle her iki türde olsa da Kur'ân'ın lafzî tercümesinde, tefsîrî tercümesine göre daha çok noksanın bulunması kaçınılmazdır. Kur'ân'ın tercümesindeki noksanlığın kaçınılmaz oluşuna dair Muhammed Hamdi Yazır'ın "Kur'ân'ı hakkıyla tercüme etmenin mümkün olmaması tabiidir; ancak bu bir meâl olacaktır." sözü de Kur'ân'ın tam bir tercümesinin yapılamayacağını göstermektedir. Kaldı ki tercemenin Türkçe Kur'ân anlamına gelmediğine işaretlerle, Kur'ân'ın anlamlarının noksanı ile ifadesi anlamında meâl isminin kullanılması da Kur'ân tercümesinin imkânı ile ilgili görüşlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>12</sup> Tefsir ise Kur'ân-ı Kerim'in yüce Allah'ın muradına delaletini beşer gücü nispetince araştıran ilimdir.<sup>13</sup> Terceme ve tefsir, ikisi de her ne kadar "beyan" manasını içerse de aralarında bazı farklar vardır. Örneğin terceme asıl metinden farklı konulara değinmezken tefsir, muhtelif konulara mutlaka değinmektedir ki incelediğimiz eserde de durum böyledir. Mesela *Sahihayn*'dan<sup>14</sup> aktarılan

<sup>8</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, y, k.

<sup>9</sup> "Terceme"nin farklı lûgat manaları için bk. Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*, thk. Mektebetu tahkîki't-turâs fi müesseseti'r-risâle (Beyrût: Müessesetu'r-risâle li't-ṭabâ'ati ve'neşri ve't-tevzi'i, 2005), 1082; Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru sadr, 1414), 12/229..

<sup>10</sup> Muhammed Abdulazîm Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'Arabîy, 1995), 2/90-92.

<sup>11</sup> Muhammed b. İsâ b. Sevrâ b. Mûsâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Beşşâr 'Avâd (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "Ebvâbu fezâilü'l-Kur'ân", 15 (No.2910).

<sup>12</sup> Mustafa Öztürk, "Meâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/206.

<sup>13</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân*, 2/3.

<sup>14</sup> *Sahihayn*, iki sahih anlamına gelmektedir. Alimlerin ittifak ettiği üzere Buhârî ve Müslim'in (ö. 261/875) derledikleri en sahih hadisleri barındıran el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahih'leri için bu tabir kullanılır. (Ebü

## et-Tefsîru'l-Müyesser Adlı Eserin 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi

rivâyetlerle yapılan rivâyet tefsiri,<sup>15</sup> Yûsuf Peygamberin çocukken gördüğü rüyadan bahsedilen âyetin açıklamasında o rüyanın tabirinin belirtilmesi<sup>16</sup> ve Dâvûd Peygamber kıssasının aktarılması vesilesiyle Kur'ân muhataplarına verilen mesajın yani kıssadan hissenin ne olduğunun ifade edilmesi gibi misaller bunu göstermektedir.<sup>17</sup> Diğer taraftan tercüme edilecek metnin muhtemel her manasının verilmesi, onun tercüme değil de tefsir adı almasına sebep olmaktadır. Kur'ân metninde çeşitli terimlerin bulunması da tam bir terceme sayılmasını engelleyen etkenlerden birisi olarak görülebilir. Dolayısıyla incelenmekte olan eserin türünün tefsir olduğu söylenebilir. Ayrıca eserde tahlili tefsirlerde karşımıza çıkan pek çok ayrıntıya fazla değinilmediği, âyetlerdeki genel manaya odaklanıldığı ve âyetlerdeki ilahi mesajın okuyucuya anlaşılır bir şekilde ulaştırılması hedeflendiği için bunun bir icmâli tefsir olduğu kanaati oluşmaktadır.<sup>18</sup>

Eserin metoduyla ilgili bazı hususlar mukaddimesinde belirtilmiştir. Burada eserin selefi sâlihîn akidesine göre tefsir edildiği, açıklamalarda fazlalıklardan kaçınılarak manaların az ve öz bir şekilde ifade edildiği, sahih rivâyetlere yer verilmesine dikkat edildiği vb. hususlardan bahsedilmektedir.<sup>19</sup> Bunların dışında âyetlerdeki meçhûl sığaların bazı yerlerde ma'lûm sığayla okunup anlaşılmaya çalışıldığı müşahede edilmektedir.<sup>20</sup>

### 1.3. Eserin Kaynakları

Eserin herhangi bir yerinde faydalanılan kaynaklardan bahsedilmemektedir. Ancak eser incelendiğinde genelde Ehl-i Sünnet'e ait, özelde ise selefi kaynakların kullanıldığı söylenebilir. Bununla birlikte gerek mukaddimesinde gerekse âyetlerin açıklamalarındaki metinler içerisinde övgü ile anılan ve yer yer görüşleri aktarılan eserlerin, incelenen tefsirin kaynakları arasında yer aldığı söylenebilir.

Bunlardan ilki İbn Teymiyye'nin *Mukaddime fi Usûlû't-Tefsir* adlı eseridir. Şöyle ki, tahlil edilmekte olan eserin mukaddimesinde İbn Teymiyye, Şeyhülislam olarak vasıflandırılmakta ve hangi eserinden faydalandığı belirtilmemekle birlikte onun tefsir usûlü ile tefsir çeşitleri hakkındaki görüşlerine yer verildiği anlaşılmaktadır.

İkincisi İbn Teymiyye'nin de pek çok yönden en sağlıklı tefsirlerden addettiği<sup>21</sup> ve incelenmekte olan eserin mukaddimesinde övülen İbn Cerîr et-Taberî'nin *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* adlı tefsiridir.<sup>22</sup>

Üçüncüsü, el-Beğavî'nin *Me'âlimü't-tenzil* adlı tefsiridir. Bu eser içeriğinde nakledilen rivâyet ve görüşlerin en sahih olanının tercih edilme gayreti sebebiyle *et-Tefsîru'l-müyesser*'in mukaddimesinde en önemli rivâyet tefsirleri arasında zikredilmektedir.<sup>23</sup>

Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Mâ Temessü ileyhi hâcetü'l-kâri li-Şahîhi'l-İmâmi'l-Buĥârî*, thk. Ali Hasan Ali Abdulhamid (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1405), 39)

<sup>15</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 31.

<sup>16</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 235.

<sup>17</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 445.

<sup>18</sup> Ahmed Cemal Ömerî, *Dirâsât fi't-tefsîri'l-mevdû'i li'l-kasasi'l-Kur'ânî* (Kâhire: Mektebetü'l-khancî, 1986), 41.

<sup>19</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 3.

<sup>20</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 582.

<sup>21</sup> Takıyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûl't-tefsir* (Beyrût: Daru mektebeti'l-hayât, 1980), 51.

<sup>22</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, z.

<sup>23</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, z.

Yine İbn Teymiyye de bu eserin bidat ve zayıf hadislerden epeyce uzak olduğunu belirtmiştir.<sup>24</sup>

Dördüncüsü ise İbn Kesir'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı eseridir. Bu tefsirin yine incelenmekte olan eserin mukaddimesinde en önemli ve faydalı rivâyet tefsirlerinden birisi olduğuna işaret edilmektedir.<sup>25</sup> Ayrıca bu tefsirden eserin metni içerisinde zaman zaman kaynak olarak kullanıldığı belirtilmeksizin alıntılar yapıldığı görülmektedir.<sup>26</sup>

#### 1.4. Eserin Tercümesi

İncelenmekte olan *et-Tefsîru'l-müeyesser* adlı eserin, Gurabâ yayınlarından çıkan iki ciltlik Türkçe bir tercümesi bulunmaktadır. Bu tercümedeki ismi *Tefsîru'l-Müeyesser: Kur'ân-ı Kerîm Meâl Tefsiri*'dir. Söz konusu isimlendirmenin birinci kısmında eserin Arapça olan isminin transkripsiyona<sup>27</sup> tabi tutulduğu, bu esnada da Arapça dilbilgisi kurallarının ihlal edildiği görülmektedir. Zira eserin orijinal ismi sıfat tamlamasından oluşmakta iken tercümedeki başlıkta isim tamlaması şeklinde yer almaktadır. Tercümede yer alan ikinci isimlendirmede ise eserin türüne ait fikir vermesi amaçlanarak "meâl" ifadesine yer verildiği müşahede edilmektedir.

Eser, orijinalinde Türkçe Kur'ân meâllerinde görmeye alışık olunan formatta okuyucuya sunulmuştur. Şöyle ki mushafın sayfa, cüz ve hizb sayıları vs. bütün düzeni aynen muhafaza edilmiştir. Aynı zamanda yine diğer Türkçe meâlli mushaflar formatında, tek sayfada Kur'ân'ın Arapça metninin yanında, her âyetin numarası ile açıklaması verilmiştir. Eserin yukarıda bahsi geçen tercümesinde ise Türkçe meâllerde bulunan mushaf düzeninin gözetilmediği ve iki ciltlik Türkçe bir tefsir eseri ortaya konulduğu görülmektedir. Orijinal metinde zamirler kullanılması ve cümle öğelerinin her birinin zikredilmemesi, bütün dillerde aynı manayı ifade edecek bir tercüme ile hedef dile aktarılamamasının ve yazara yorum hakkı vermesinin, dolayısıyla tercümenin orijinal formatının dışına çıkmasının sebeplerinden olabilir. Yapılan incelemede eserin orijinal metninde, metnin içinde ya da en sonunda olmak üzere, esasen Kur'ân metninde bulunmayıp ziyade olan açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Yapılan açıklamaları Kur'ân metninden ayırmak için herhangi bir noktalama işareti kullanılmamaktadır. Ancak eserin tercümesinde âyet ya da âyet gruplarının sonunda ulaşılan çıkarımların ya da yeri gelmişken aktarılacak istenen bilgilerin parantez içinde verildiği görülmektedir.<sup>28</sup> Âyet metninin haricinde verilen bilginin eserin tercümesinde parantez içinde verilmesinin, "tercüme" isminin hakkını verme çabası için olduğu söylenebilir. Zira eserin tercümesi "Meâl Tefsiri" olarak isimlendirilmiştir. Hal böyle olunca yani hem meâl hem tefsir olma iddiasından ötürü tercümede iki türün de özelliklerini taşıma kaygısı sezilmektedir.

Asıl metnin tercüme edilen dilde çok fazla değişikliğe uğramaması için tercümenin yoruma kapalı bir şekilde ve ilave açıklamaya ihtiyaç duyulmaksızın diğer dile aktarılabilmesi gerekir. Ancak eserin tercümesinde âyetlerin açıklaması için aktarılan bilgilerin orijinalinden farklı ve ilave açıklamalarla ifade edildiği görülmektedir. Örneğin

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûl't-tefsîr*, 51.

<sup>25</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, z.

<sup>26</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsu'd-dîn (Bejrût: Dârul kütübî'l-ilmîyye, 1419), 1/121.

<sup>27</sup> Bir alfabede yer alan harflerin bazı özel işaretler ilâvesiyle başka bir alfabenin karakterlerine çevrilmesi.

<sup>28</sup> Krş. Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 446. ve Heyet, *Tefsîru'l-Müeyesser Kur'ân-ı Kerîm Meâl Tefsiri*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2016), 2/288.

Tâhâ Sûresi 20/102 âyetinde geçen “رُزْقًا” kelimesi yapılan açıklamada yine aynı kelime ile ifade edilmiştir.<sup>29</sup> Eserin Türkçe tercümesinde ise “gözleri masmavi (feri kaçmış, donuklaşmış)”<sup>30</sup> şeklinde, yapılan tercüme yanında parantez içerisinde ayrıca bir açıklama yapma ihtiyacı hissedilmiştir.

## **Eserin Tefsir Yöntemleri Açısından İncelenmesi**

### **2.1. Rivâyet Tefsiri**

Arapça التفسير بالمأثور terkihi ile ifade edilen rivâyet tefsiri; yaygın görüşe göre Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin birbirini tefsir etmesini, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tefsirini ve sahabenin konu ile ilgili kavlini kapsamaktadır.<sup>31</sup> Tabiiine dayandırılan nakilleri ise rivâyet tefsirine dahil eden alimler olduğu gibi bunun dışında tutan alimler de vardır.<sup>32</sup> Tahlil edilen eser, mukaddimesinde de belirtildiği gibi rivâyet tefsirini en muteber tefsir adetmekte, tâbiinden yapılan nakilleri de buna dahil etmektedir.<sup>33</sup>

Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin birkaç çeşidi olduğu söylenebilir: Bunlardan birincisi bir âyetin başka bir âyetin müfessiri olduğunun ictihada ya da rivâyete gerek kalmaksızın anlaşıldığı durumdur. İkincisi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) konu ile ilgili izahı bulunan rivâyetine dayanarak Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir edildiği durumdur. Üçüncüsü ise müfessir ya da Kur'ân muhataplarının tespit ettiği irtibata dayanarak Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir edilmesidir. Buna göre incelediğimiz eserde Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri hususunun hem rivâyetlere hem de klasik tefsir eserlerinde müfessirlerin kurdukları bağlantılara dayalı olarak yer aldığı ifade edilebilir. Mesela Fatihâ Sûresi 7. âyetin tefsirinde, kendisine gazap edilenlerin Yahudiler, dalâlette olanların ise Hristiyanlar olduğu ile ilgili Hz. Peygamber'den (s.a.s.) nakil bulunmaktadır. Aynı âyette yer alan “kendisine nimet verilenler”in kimler olduğuna dair ise -incelediğimiz eserin mukaddimesinde methedilen ve eserin kaynakları arasında yer verdiğimiz- İbn Kesîr tefsirinde yer alan bir görüşten alıntı yapıldığı görülmektedir. Aynı şekilde Bakara Sûresi 173. âyet-i kerîmede salt olarak kanın haram kılındığı bildirilmekteyken âyetin açıklamasında ictihada dayanarak En'âm Sûresi 145. âyette bulunduğu haliyle akan kanın haram kılındığı belirtilmektedir.<sup>34</sup> İşte burada da bir usûl kaidesinin yani “mutlak'ın mukayyede hamli” konusunun işletilerek Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsirinin yapıldığı görülmektedir.

İncelenmekte olan eserde ayrıca Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri yapılırken zaman zaman tefsir eden âyet metninin tamamı zikredilerek, zaman zaman âyet metninin bir kısmı zikredilerek, bazen de âyet metni hiç zikredilmeksizin açıklama yapılmaktadır. Yapılan açıklamaların hangi âyete dayandığı, hangi âyet metninin doğrudan kullanıldığı hiçbir sûretle belirtilmemektedir. Örneğin Hz. Yûnus'un (a.s.) balığın karnında Allah'ı tesbih etmesinden bahseden Sâffât Sûresi 143-144. âyetlerin tefsiri olarak, hangi âyet olduğu belirtilmeksizin bu tesbihlerin neler olduğunu içeren Enbiyâ Sûresi 87. âyet doğrudan zikredilmektedir.<sup>35</sup> Allah Resûlü'nün (s.a.s.) evlatlığı Zeyd'in boşandığı eşi ile evlenmesine izin verildiğinin bildirildiği Ahzâb Sûresi 37. âyet-i kerîmenin tefsirinde, Ahzâb Sûresi

<sup>29</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 319.

<sup>30</sup> Heyet, *Tefsîru'l-Müeyesser Kur'ân-ı Kerîm Meâl Tefsiri*, 1/632.

<sup>31</sup> Zürcânî, *Menâhîlu'l-irfân*, 2/12.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelûsi İbn Hazm, *El-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Dâru'l-fâki'l-cedîde, t.y.), 4/188.

<sup>33</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, z.

<sup>34</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 26.

<sup>35</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 451.

33/5. âyetinin “ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ” “Onları (evlât edindiklerinizi) babalarına nisbet ederek çağırın!” kısmı ile evlat edinmenin iptal edildiği zikredilmekte, sûre ismi ve âyet numarası yine belirtilmemektedir.<sup>36</sup> Yine “وَالطُّورِ” “Tûr’a Andolsun ki!”<sup>37</sup> âyetinin açıklamasında “Allah, Tûr’a yemin etmektedir. Ki o, Allah Teâlâ’nın Mûsâ ile konuştuğu dağdır.” ifadesine yer verilmektedir. Ancak bu bilginin nereden alındığı belirtilmeden okuyucuya sunulmaktadır. Esasen bu bilgi yüce Allah’ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile konuşmasının geçtiği Kasas Sûresi 28/29-32. âyetlerde zikredilmektedir.

Allah Teâlâ, Kur’ân’da Hz. Peygamber’e hitaben “Apaçık mucizeler ve kitaplarla (gönderildiler). İnsanlara, kendilerine indirilene açıklaman için ve düşünüp anlaşılar diye sana da bu Kur’ân’ı indirdik.”<sup>38</sup> buyurmaktadır. Aynı hususu Allah Resûlü (s.a.s.) “Şüphesiz bana Kur’ân ve onun bir misli verildi”<sup>39</sup> şeklinde ifade etmektedir. Ayrıca Tahrîm sûresi 3. âyette Allah Resûlü’nün (s.a.s.) eşlerinden birine söylediği gizli bir şeyi eşinin başkalarına anlattığını, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) de Allah’ın bildirmesiyle bunu öğrendiğinin haber verilmesi O’nun (s.a.s.) Kur’ân dışında da vahiy aldığını açıkça göstermektedir. Bu sebeple Kur’ân’ın kendisine indirildiği peygamber olması hasebiyle âyetler ile ilgili yaptığı açıklamaların Kur’ân’ın tam da kastettiği manalar olduğunda hiçbir şüphe yoktur.

Hz. Muhammed’in (s.a.s.) vefatından sonra âyetlerin lafzının neyi ifade ettiğine dair ilk elden bilgi alanlar Kur’ân-ı Kerîm’de birçok kez övgülere mazhar olmuş olan sahabe-i kirâmıdır. Onlar hem vahyin ilk muhatapları olmuşlar hem de Hz. Peygamber’i (s.a.s.) yani Kur’ân’ın hayat bulmuş halini bizzat görmüş ve anlaşılamaz konuları ilk ağızdan öğrenme fırsatı elde etmişlerdir. Tâbiîn nesli ise her ne kadar Hz. Peygamber devrine yakın olsalar da sahabeden yani ikinci ağızdan bilgi elde etme imkânı bulmuşlar, tıpkı sonraki bütün nesiller gibi artık yalnız Kur’ân ile muhatap olup sadece hocalarından bilgi elde edebilmişlerdir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm âyetleri ile ilgili tâbiîn’in kendi ictihadları ile yaptıkları açıklamalar da Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ve ashabının bildirdiklerinden farklı değerlendirilmiştir. Kur’ân’ın sünnet ile tefsiri hususu gündeme geldiğinde, alimlerin ekseriyetinin maktû’ yani tabiinden gelen bu nakilleri konu dışında tuttuğu görülmektedir.<sup>40</sup> Tahlil edilmekte olan eserde ise maktû’ rivâyetlerin de tefsirde kullanıldığı müşahede edilmektedir. Örneğin Tûr Sûresi 52/48. âyetindeki “kalkıldığında Allah’ın hamd ile tesbih edilmesi”ne yönelik ilahi emir, “namaza kalkıldığında Allah’ın hamd ile tesbihi” şeklinde açıklanmaktadır.<sup>41</sup> Bu görüş, tahlil edilmekte olan eserin kaynaklarından *Câmi’u’l-beyân* tefsiri başta olmak üzere rivâyet tefsirlerinde tâbiîn müfessirlerinden Dahhâk b. Müzâhim’e (Ö. 105 / 723) dayandırılmaktadır.<sup>42</sup> Eserde kullanılan hadis rivâyetleri yalnızca maktû’ türünden değildir. Örneğin Bakara Sûresi 2/238. âyette geçen “orta namaz” ifadesinin tefsirinde bu namazın “ikinci namaz” olduğu belirtilmektedir. Âyetteki ibarenin, ikinci namazı olduğuna dair rivâyetlere bakıldığında bu görüşün, merfû’ bir hadise dayandığı görülmektedir.<sup>43</sup> Sonuç olarak tahlil edilmekte

<sup>36</sup> Heyet, *et-Tefsîru’l-müeyesser*, 423.

<sup>37</sup> et-Tûr 52/1.

<sup>38</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî İbn Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Müessesetu’r-risâle, 2008), 28/410 (No.17174).

<sup>40</sup> Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân*, 2/12.; İbn Hazm, *El-ihkâm fî usûli’l-ahkâm*, 4/188.

<sup>41</sup> Heyet, *et-Tefsîru’l-müeyesser*, 525.

<sup>42</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-müli el-Bağdâdî Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî te’vili’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu’r-risâle, 2000), 22/487-490.

<sup>43</sup> İbn Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/304 (No.1036).

olan eserde merfû (Hz. Peygamber'e dayandırılan), mevkûf (sahabe-i kirâma dayandırılan) ve tefsir alimlerinin ekseriyetinin rivâyet tefsirinde kullanmadığı maktû' (tâbiine dayandırılan) rivâyetlere yer verildiği görülmektedir.

## **2.2. Dirâyet Tefsiri**

'Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde "التفسير بالرأي" "re'y ile tefsir" ismiyle de anılan dirâyet tefsirinden kasıt, müfessirin ihtiyacı olan ilimlere dayanarak ictihadla Kur'ân'ı tefsir etmesidir.<sup>44</sup> İctihad söz konusu olunca ictihadın dayanağı gündeme gelmektedir. Sahabe bu konuda oldukça temkinli davranmıştır. Bu hususa dair birçok örnek aktaran İbn Teymiyye, İbn Abbas'tan nakille dirâyet tefsirinin dört yönünden bahsetmiş, dil ve şeriat bilgisine dayalı olarak yapılan dirâyet tefsirini kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>45</sup>

Re'y ile tefsir kavramı klasik dönemde "sırf kendi görüşü ile tefsir yapmak" olarak anlaşılıp konuya karşı menfi bir tutum sergilenmiştir. Nitekim bu hususu te'vîl ve tefsir bağlamında ele alan Suyûtî'nin hocası Kâfiyecî (Ö. 879 / 1474) tevili, "Dinin temel ilimlerine uygun olmak kaydıyla (Kur'ân) lafzını muhtemel olan vecihlerden birine sevk etmektir." ifadeleriyle tanımlarken, re'y ile tefsiri "hiçbir delile dayanmaksızın yapılan yorumlar" olarak kabul etmiştir.<sup>46</sup>

Dirâyet ve rivâyet tefsiri ayrımı, aslında günümüzdeki anlamda ve isimde batı etkisi ile yakın tarihte özellikle Zürkânî'den ve Zehebî'den itibaren kullanılmaya başlanmıştır. O zamana kadar yapılan re'y ile tefsir ve rivâyet tefsiri tanımları, anlamlandırma faaliyetinden öteye geçmemiş, tefsiri kesin çizgilerle kategorize etme amacı gütmemiştir.<sup>47</sup> Zürkânî genel itibariyle ictihad ile yapılan tefsiri belli başlı ilkelere dayandırmıştır. Bu ilkelere bakıldığında dirâyet ve rivâyet tefsirlerinin kesin çizgilerle birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Bu sebeple tahlil edilmekte olan eserin tefsir metodunun rivâyet ve dirâyet tefsiri kategorilerinden hangisine girdiğinden ziyade, rivâyete dayalı ve dirâyete dayalı tefsir faaliyeti oranları tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca dirâyet tefsiri başlığı altında eser, dilbilimsel ve mezhebî açılardan incelenecektir.

"Lügavî tefsir" ismi ile de bilinen dilbilimsel tefsirin en genel tanımını "Kur'ân'ın manalarını Arap dilinde geçtiği şekilde beyan etmek"tir.<sup>48</sup> Bu yöntemle yapılan tefsirde metni oluşturan kelime, kavram, deyim ve terkiplerin etimolojik ve semantik açıdan incelenmesi, cümle tahlilleri, kelamın hakikat ve mecaz itibariyle konumu, belâği nüktelerin ve çeşitli sanatların değerlendirilmesi söz konusu olmaktadır.<sup>49</sup> Eserin geneline bakıldığında mukaddimesinde de belirtildiği gibi dilbilimsel tefsir içerisinde yer alan sarf, nahiv, i'râb ve belâgattan bahsedilmediği, bu ilim dallarına dair teorik izahlar yapılmadığı müşahede edilmektedir. Söz konusu ilimlerin âyetlere kattığı anlamların, yapılan açıklamalarda göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Aşağıda dilbilimsel

<sup>44</sup> Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetu vehbe, t.y.), 1/112, 183.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûl't-tefsîr*, 46-50.

<sup>46</sup> Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Hanefî Kâfiyecî, *Kitâbu't-taysîr fi kavâidi 'ilmi't-tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 47.

<sup>47</sup> Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015), 140-160.

<sup>48</sup> Müsâid b. Süleyman b. Nâsır Tayyâr, *et-Tefsîru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Dârü İbni'l-Cevzî, 2011), 38.

<sup>49</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 286.



tefsir içerisinde yer alması hasebiyle belâgat, nahiv, sarf ve garîbu'l-Kur'ân konularının eserde ne kadar ve ne şekilde yer aldığı incelenecektir.

“Açık olan manayı, doğru ve fasih ibarelerle ifade etmek” anlamına gelen belâgat; me'ânî, beyân ve bedî' ilimlerinden oluşmaktadır.<sup>50</sup> Tahlil edilmekte olan eserde bu ilimlerin âyetlerin manalarına olan katkıları zaman zaman belirtilmektedir. Örneğin Fatihâ Sûresi 1/2. âyette hamdin sadece Allah'a mahsus olduğu bildirilmektedir. Eserde ise burada Allah'a hamd etmeye dair emir olduğu belirtilmektedir.<sup>51</sup> Bu izaha göre haberî olan bu cümlenin söylenmesindeki amaç o fiile teşvik etmektir. Konu, meânî ilmi alanına girmektedir. Nitekim me'ânî ilminin konularından birisi de haberî ve inşâî cümlelerdir. Haberî cümle, sözü söyleyen kişi için: “Bu doğru söylemektedir ya da yalan söylemektedir.” denilebilen cümledir. Böyle cümlelerde vak'a söylenen söze mutabık ise “Doğru söylüyor.”, aykırı ise “Yalan söylüyor.” denir. Ancak şu var ki bazen haberî cümlelerin söylenmesindeki amaç yukarıda da belirtildiği gibi söylenen şeyi yapmaya teşvik etmektir.<sup>52</sup> Dolayısıyla yukarıdaki âyetin izahının meânî ilmine dahil olan bir konunun göz önünde bulundurularak yapıldığı görülmektedir.

Dilbilimsel tefsir içerisindeki ilimlerden nahiv; söz dizimi, cümle bilimi, sentaks terimleriyle karşılaşılır ve dil bilgisinin söz dizimi kurallarıyla i'râb olgusuna ilişkin kısmını içerir. Bu bakımdan nahiv; terkip ve cümlelerin kuruluşu, öğeleri, çeşitleri, i'râb olgusu, âmiller, mâmuller, i'râb âlâmetleri, mu'reb ve mebnîler gibi meseleleri kapsar.<sup>53</sup> Tahlil edilen eserin mukaddimesinde nahiv konularına değinilmeyeceği ifadesinin, teorik açıklamalara girilmeyeceği ancak âyetlerdeki anlamı ifade etmek üzere i'râba dair açıklamalar yapılacağı anlamına geldiği görülmektedir. Örneğin Nahl Sûresi 16/15. âyette yüce Allah'ın dağları insanları sarsması için yarattığı belirtilmektedir. Ancak eserde ilgili âyet açıklanırken dağların insanları sarmaması için yaratıldığından bahsedilerek<sup>54</sup> mahzûf bir “لا النافية” takdir edilmektedir. Esasen النافية “Nefiy lâ”sı, fiilin başına geldiğinde “gelecek zamanın olumsuzlaması” söz konusu olmaktadır.<sup>55</sup> Bu cümlede de mahzûf bir لا النافية takdir edilmek sûretiyle söz konusu âyet bu i'râba göre açıklanmaktadır.

Dilbilimsel tefsir içerisinde değerlendirilebilecek diğer bir ilim olan sarf; cümledeki konumunu esas almaksızın kelimenin yapısı ile ilgili değişiklikleri ele alan, kelimedeki zâid ya da nâkıs harf olup olmaması; harflerin başka bir harfe evrilip evrilmemesi; kelimenin tekil, ikili ya da çoğul olması; kelimenin mâzî, muzârî ya da emir olması, câmid ya da mutasarrıf olması gibi yönlerini tespit etmeye yarayan ilimdir.<sup>56</sup> Tahlil edilmekte olan eserde sarf ilmine dair konulara değinilmemektedir. Bununla birlikte eserde sarf ilmi dikkate alınarak âyetlere anlam verildiği görülmektedir. Örneğin Nisâ Sûresi 4/1. âyette geçen تفاعل fiili eserde, âyetteki sülâsî mezîd bi-harfeyn olan تفاعل bâbı zikredilmeden, sülâsî mücerred hali olan يسأل kullanılarak açıklama yapılmaktadır. تفاعل bâbının kendi kalıbından gelen köklere, iki ya da daha çok kişinin müşâreketi yani karşılıklı olarak bir

<sup>50</sup> Ali Cârîm - Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha fi'l-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Dimeşk: Mektebetu dâri'l-fecr, 2014), 19.

<sup>51</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 1.

<sup>52</sup> Cârîm - Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, 270, 283.

<sup>53</sup> İsmail Durmuş, “Nahiv”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/301.

<sup>54</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 269.

<sup>55</sup> Abdulğaniyy Dakr, *Mu'cemu'l-kavâ'idil-'arabiyye fi'n-nahv ve't-tasrîf* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1993), 386.

<sup>56</sup> Muhammed Hayr Hulvânî, *el-Vâdih fi 'ilmi's-sarf* (Dimeşk: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 1987), 5.

fiili yapma manasını verdiği bilinmektedir.<sup>57</sup> Buna göre *تساءلون* fiilinin manası da “birbirinizden istiyorsunuz” olmalıdır. Âyetin eserdeki açıklamasında “يسأل به بعضكم بعضا” şeklinde sülâsî mücerred ile verilen mana, âyet metnindeki sülâsî mezîd bi-harfeyn ile ifade edilen anlamla birebir örtüşmektedir.

Dilbilimsel tefsir kapsamında garîb kelimesi, Kur'ân'da hemen anlaşılamayan, anlaşılması zor olan lafızları ifade etmektedir. Kelimenin az kullanılması; kinayeli, istiâreli ya da mecazlı kullanılması; okuyanın ya da dinleyenin dil ile ilgili bilgisinin az olması ve sahabe asrından uzak olmak garâbetin sebeplerinden bazılarıdır.<sup>58</sup> Kur'ân'daki garîb kelimelerin varlığının farkında olan Hz. Peygamber de “Kur'ân'ın i'râbını yapın, garîb kelimelerinin ardına düşün!”<sup>59</sup> buyurarak garîbu'l-Kur'ân ilminin önemine dikkat çekmiş, bizleri bu alanda bilgi sahibi olmaya teşvik etmiştir. Tahlil edilmekte olan eserin en öne çıkan özelliği garîb kelimeleri günümüz insanının dilinde ifade etmektir. Garîb kelimelerin açıklanmasına özellikle dikkat edilen eserde konu ile ilgili birçok örneğe rastlamak mümkündür. Örneğin Yûnus Sûresi 10/53. âyette geçen “إي” kelimesinin “evet” anlamına geldiğinin belirtilmesi bu kabildendir.<sup>60</sup>

### **2.3. Mezhebî Tefsir**

Dirâyet tefsiri içerisinde yer bulan mezhebî tefsir konusu; makalede incelenen eserin mezhebî temayüllerinin tetkik edilmesi, çalışmanın önemli konularından ve amaçlarından birisi olduğu için ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Mezhebî tefsir; mezhep mensuplarının, bağlı olduğu mezhebin görüşlerini yansıtmak, mezhebin görüşlerinin dışına çıkmamaya özen göstermek ya da farklı mezheplerin görüşlerini çürütmek gibi çeşitli mezhepsel kaygıları yansıttıkları Kur'ân tefsiri çalışmalarını ifade etmektedir.<sup>61</sup> Mezhepler, itikadî ve amelî olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Tahlil edilen eserin mukaddimesinde selef-i sâlihîn ilkelerine bağlı kalınacağı vurgulandığı için, evvela eserin itikadî mezhebe mensubiyetini ele almak gerekmektedir.

“Selef terim olarak, ilim ve fazilet açısından müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiîn için kullanılır. Selefin üstünlüğü; ümmetin en hayırlısının Hz. Peygamber döneminde yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler (sonra da onları takip edenler) olduğu yolunda rivâyet edilen hadise dayanır...<sup>62</sup> II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Cehmiyye-Mu'tezile mensupları İslâm'ı eleştiren gruplarla fikrî mücadelelerde bulunurken zaman zaman onların anlayabileceği üslûp ve ifadeler kullanmış, görüşlerine temas edip yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Bu dönemde kendilerine “ashâbü'l-hadis” diyen bazı âlimler, ashap ve tâbiînin meşgul olmadığı bu konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken uygulanan yöntemleri bid'at saymış, bu alanda reddiyeler yazmıştır... Sonraki âlimler “ashâbü'l-hadis” veya “selef-i sâlihîn” adıyla bu ilk dönem âlimlerine sıkça

<sup>57</sup> İsmail Çelik, “Mecmat'üs-sarf”, *Binâu'l-ef'âl* (İstanbul: Şifa Yayınevi ve Matbaacılık, 2012), 68.

<sup>58</sup> Nureddin 'Itr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dimeşk: Matba'atu's-sabâh, 1996), 255.

<sup>59</sup> Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *el-Câmi'u'l-muşannef fi beyâni şu'abi'l-îmân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-neşri ve't-tevzî', 2003), 3/548 (No.2095).

<sup>60</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 214.

<sup>61</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2/381.

<sup>62</sup> Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh el-Buhârî, *El-câmiu'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtesar min umûri Resûlillâh sallallahu aleyhi ve sellem min sünenihi ve eyyâmihî*, thk. Muhammed b. Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru tavki'n-necât, 2001), “Şehâdât”, 9 (No. 2651).

atıflarda bulunmuştur... Selef yolunu izleyenlerin eserlerini daha çok reddiyeler halinde kaleme almaları ve sıfatların tevili gibi belli konular dışında Ehl-i sünnet kelâmcılarından ayrıldıkları görüşlerin fazla olmaması onların ayrı bir itikadî mezhep şeklinde değerlendirilmesini gereksiz kılmaktadır... İbn Hanbel, kendisinden sonraki ehl-i hadîs literatürü için model olacak şekilde Selef düşüncesinin temellerini ortaya koymuştur... Selefilğin sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye zamanında gerçekleşmiştir.”<sup>63</sup>

Nitekim tahlil edilen eserin mukaddimesinde de selefilği sistemleştiren ve bir akım haline getiren İbn Teymiyye’ye doğrudan atıflarda bulunduğu görülmektedir.<sup>64</sup> Bu çerçevede eserin mukaddimesinde selefin değerinin özellikle vurgulandığı görülmekte, selefin tefsir metodunun takip edileceği ifade edilmektedir. Eserde âyetlerin manalarına dair yapılan izahlarda selefe dil uzatanlara dolayısıyla Şii fırkalara cevap niteliğinde açıklamalar bulunmaktadır. Zira Hz. Muhammed’den (s.a.s.) sonra siyasi olaylar sebebiyle sahabeden bazı kişi ve gruplara karşı olumsuz tavır takınanlar olmuştur. Ancak Şîa içinden bazı gruplar sahabe karşıtlığını inanç meselesi haline getirmekte ve bu gruplar günümüzde de varlığını sürdürmektedir.<sup>65</sup> *et-Tefsîru’l-müyesser*’de sahabeye karşı böylesi tavır takınanlara Fetih Sûresi 49/29. âyetin tefsirinde cevap verildiği ve bu âyetin sahabeye bûzgetmenin kişiyi inkâra götürdüğüne delil olduğu belirtilmektedir.<sup>66</sup>

Eserin mezhebî görüşünün ortaya çıktığı diğer bir konu da itikadî mezheplerce tartışılmış olan amelin imandan bir cüz olup olmadığı yani iman edip bununla birlikte iman ettiği şeye göre amel etmeyen diğer taraftan iman edip bununla birlikte büyük günah işleyen kişinin durumunun ne olacağı hususudur. Mâtürîdî mezhebine göre iman, takrir ve tasdikten ibarettir. Amel imanın bir parçası değildir.<sup>67</sup> Mâtürîdîler hariç Ehl-i Sünnet mezheplerinin tamamı ise amelin imandan bir cüz olduğunu kabul etmektedir. Ancak Hâriciler amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü daha ileri boyutta ele alarak büyük günah işleyen imandan çıktığını söylemektedir.<sup>68</sup> Âl-i İmrân Sûresi 3/200. âyetin tefsiri kapsamında mezhepsel görüş farklılıkları bulunan bir konuda, âyetteki "Ey iman edenler!" hitabının açıklamasına "amel işleyenler" ifadesinin eklenmesi, tahlil edilen eserin müelliflerinin ameli, imanın bir cüzü olarak kabul ettiklerini göstermektedir. Örneklerde ortaya konulduğu üzere belirli bir görüşü empoze etme çabası olmasa dahi eserde âyetleri anlamlandırmada mezhepsel görüşlerin etkisinin olduğu aşıkardır.

Eser incelendiğinde amelî olarak ise Hanbelî mezhebinin esas alındığı görülmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ve “üstün, asttan bir fiilin yapılmasını istemesi”<sup>69</sup> anlamına gelen emir ifadelerinin fevre mi terâhiye mi delalet ettiği<sup>70</sup> hususundaki

<sup>63</sup> M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/399.

<sup>64</sup> Heyet, *et-Tefsîru’l-müyesser*, v.

<sup>65</sup> İlyas Üzüm, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 118.

<sup>66</sup> Heyet, *et-Tefsîru’l-müyesser*, 515.

<sup>67</sup> Ebü’l-Hasen Nürüddin Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-Fıkhî’l-ekber* (Beyrût: Dâru’l-beşâiri’l-İslamiyye, 1998), 250.

<sup>68</sup> Takıyyüddin Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebi’l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû’u fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kasım (Medine: Mücemme’u’l-melik Fehd li tabâ’ati Mushafi’ş-şerîf, 1995), 3/151.

<sup>69</sup> ‘Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed ‘Alâuddin el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-bezdevi* (b.y.: Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, t.y.), 1/101.

<sup>70</sup> Fevr, emredilenin şeyi ilk imkân anında, hemen edâ etmektir. Terâhî, ertelenebilirlik, emredilen bir şeyin ilk anda yapılması lazım gelmeyip, daha sonra yapılmasının da yeterli olması. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat Ticaret A.Ş., 2015), 143, 568.)

açıklamalar, eserdeki görüşlerin ne doğrultuda olduğunu göstermektedir. Bu emirlerin eda edilme vakti ile ilgili mezhepsel görüş farklılıkları bulunmaktadır. Örneğin Hanefî mezhebine göre namaz vaktin sonunda vacip olurken, Şâfiî mezhebine göre vaktin ilk anında vacip olur. Bir namaz vaktinin ortasında henüz namazını kılmadan vefat eden kişi, Hanefî mezhebine göre o namaz vaktinin sonunun henüz gelmemesi ve namazın henüz üzerine vacip olmaması sebebiyle sorumlu olmazken, Şâfiî mezhebine göre namazın kılınabileceği ilk vaktin geçmiş olması ve namazın ilk vakitte vacip olması sebebiyle henüz kılınmayan namazdan sorumlu olur.<sup>71</sup> Mutlak emrin fevre ya da terâhiye delaleti hususunda aynı mezhebin furûunda dahi farklılık olabilmektedir. Örneğin “ وَأْتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ” *“Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın.”*<sup>72</sup> mutlak emrinden, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde hac yapma emrinin fevre, Şâfiî ve Hanefî mezheplerinde ise terâhiye delalet ettiği anlaşılırken; “ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ” *“Zekâtı verin.”*<sup>73</sup> mutlak emrinden Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde fevre delalet ettiği, Hanefî mezhebinde ise terâhiye delâlet ettiği anlaşılmıştır.<sup>74</sup>

Tahlil edilen eserde bu konuyla ilgili “ اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَنِي يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا ” *“Allah'ın hükmü gereği, geri çevrilemez olan bir gün gelmeden önce Rabbinizin çağrısına uyun. O gün sizin için ne bir sığınak ne de bir inkâr yolu vardır.”*<sup>75</sup> âyetinin tefsiri şu şekilde yapılmaktadır: “Geri dönmesi mümkün olmayan kıyamet günü gelmeden önce Rabb'inize iman ve itaat ederek karşılık verin ey inkârcılar! O gün sizi azaptan kurtaracak hiçbir sığınak, sizi örtecek hiçbir mekân olmayacak ve siz bir yerlere gizlenmeye çalışacaksınız. Bu âyette, ertelemenin hoş görülmediğine, kula sunulan her sâlih ameli hemen yapması gerektiğine dair delil vardır. Nitekim geç vakte bırakmada afetler ve maniler vardır.”<sup>76</sup> Burada âyetin izahı yapılırken, Hanbelî mezhebinin bu konudaki fikhî görüşünün esas alındığı görülmektedir.

### **Eserin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi**

'Ulûmu'l-Kur'ân tabiri, “Kur'ân ilimleri” anlamına gelmektedir ve bir isim tamlamasıdır. “Kur'ân'ın ihtiva ettiği ilimler” anlamında değil de “Kur'ân'ın anlaşılması için hakim olunması gereken ilimler” manasındadır.<sup>77</sup> Söz konusu ilimlerin sayısına dair farklı tespitlerde bulunulabilmektedir.<sup>78</sup> Ancak bu ifade ile kastedilen; Kur'ân'ın nüzûlü, tertibi, cem'i, kitâbeti, kırâati, tefsiri, i'câzı, nâsihi ve mensûhu gibi Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili konulardır.<sup>79</sup> Bu bölümde, incelenmekte olan eserde tespit edilebilen söz konusu 'Ulûmu'l-Kur'ân konularına değinilecektir.

<sup>71</sup> Mahmud b. Ahmed b. Mahmud Ebû'l-Menâkıb Şihâbuddîn Zencânî, *Tahrîcu'l-furû' 'âle'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Sâlih (Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 1978), 90-91.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/43.

<sup>74</sup> Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-hayr li't-tabâ 'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2006), 2/26.

<sup>75</sup> eş-Şûrâ 42/47.

<sup>76</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 488.

<sup>77</sup> Zürcânî, *Menâhilu'l-'irfân*, 1/23.

<sup>78</sup> Bkz. es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* ve Demirci, *Tefsîr Usûlü*.

<sup>79</sup> Zürcânî, *Menâhilu'l-'irfân*, 1/27.

### 3.1. Esbâbü'n-Nüzûl

Esbâbü'n-Nüzûl; âyet ya da âyetlerin vuku bulan olay ile ilgili ya da o olay üzerine hüküm bina ederek inmesidir.<sup>80</sup> İncelenmekte olan eserde zaman zaman âyetlerin iniş sebeplerine dair açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Örneğin “*Âmâ kendisine geldiği için yüzünü ekşitti ve çevirdi.*” meâlli Abese Sûresi 80/1-2. âyetlerin açıklamasında, âyetin nüzûl sebebinin Allah Resûlü Kureyş’in ileri gelenlerini İslam’a davet ile meşgul iken Abdullah İbn Mektûm’un bir şeyler öğrenmek için gelmesinin olduğu ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Esbâb-ı nüzûle dair “*Meryem’in oğlu misal olarak zikredilince senin kavmin bundan dolayı hemen yaygarayı basıyorlar.*”<sup>82</sup> âyetinde yapılan açıklamalar da örnek verilebilir. Âyetin açıklaması şöyledir: “*Müşrikler, Muhammed’le (s.a.s.) husumet içindeyken ve Hristiyanların ona taptığını tartışırken Meryem oğlu İsa’yı misal verdiklerinde kavmin bundan dolayı sevinçle ve ferahlayarak çığlık attı. Bu, “Şüphesiz ki siz ve Allah’tan başka taptığınız tanrılar cehennem yakıtısınız, hepiniz oraya gideceksiniz.”*<sup>83</sup> âyeti nazil olup müşriklerin “*İlahlarımızın, İsa ile aynı konumda olmasını kabul ettik.*” dedikleri zamandı. Bunun üzerine Allah şu âyeti indirdi: “*Daha önce bizden en güzel sonucun vaadini almış olanlara gelince, işte onlar cehennemden uzak tutulurlar.*”<sup>84</sup>”<sup>85</sup>

### 3.2. en-Nâsîh ve'l-Mensûh

Nesih, şer’î bir delille başka şer’î bir hükmü kaldırmaktır. Şer’î delilden kasıt, vahy-i metluv ya da vahy-i gayr-i metluv olan Allah’ın vahyi yani Kitâb ve Sünnet’tir. Neshin gerçekleşebilmesi için hükmü kaldıran nâsîhin, hükmü kaldırılan mensûhtan sonra gelmesi şarttır.<sup>86</sup>

İncelenmekte olan eserde Bakara Sûresi 106. âyetin açıklamasında neshin Kur’ân-ı Kerîm’de vukûu kabul edilmekte ve nesih “تبدیل” “değiştirmek” ile “insanların kalpleriyle zihinlerinden çıkarmak” manalarında kullanılmaktadır.<sup>87</sup> Genel olarak mensûh hükümler; hükmü bâkî metni mensûh, metni bâkî hükmü mensûh ve hem metni hem hükmü mensûh olmak üzere üç grupta mütalaa edilmektedir.<sup>88</sup> İncelediğimiz eserde neshin, metni bâkî hükmü mensûh ve metni mensûh hükmü bâkî çeşitlerine değinilmektedir. Eserde Kur’ân âyetlerinin, daha önceki semâvî kitaplardaki hükümleri neshetmesine, Kur’ân’ın Kur’ân’ı<sup>89</sup> ve Kur’ân’ın sünneti neshine<sup>90</sup> dair iki adet nâsîh âyet çeşidine, Kur’ân tarafından Kur’ân’ın<sup>91</sup> ve sünnet tarafından da Kur’ân’ın neshine<sup>92</sup> ilişkin iki adet mensûh âyet çeşidine değinilmektedir.

Nesih konusunda tartışmalı hususlardan biri de Kur’ân’ın sünnet ile neshidir. Neshi kabul edenler neshin ancak şer’î delil ile mümkün olacağını, aklî delillerden kıyas ve icmâ ile

<sup>80</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/106.

<sup>81</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 585.

<sup>82</sup> ez-Zuhruf 43/57.

<sup>83</sup> el-Enbiyâ 21/98.

<sup>84</sup> el-Enbiyâ 21/101.

<sup>85</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 493.

<sup>86</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/138.

<sup>87</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 17.

<sup>88</sup> Mennâ’ b. Halîl Kattân, *Mebâhis fî ‘Ulûmî'l-Kur’ân* (b.y.: Mektebetü'l-me’ârif li’n-neşri ve’t-tevzi’, 2000), 244-245.

<sup>89</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 39.

<sup>90</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 22.

<sup>91</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 39.

<sup>92</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 80.

mümkün olamayacağını belirtmektedirler.<sup>93</sup> Kur'ân'ın sünnet ile neshi konusunda ayrı kişilerden farklı görüşler sâdır olduğu gibi aynı kişiden iki zıt görüş de nakledilebilmektedir. Örneğin kendisinden iki zıt görüş nakledilenlerden birisi olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Kur'ân'ın sünnet ile neshini aklen mümkün görürken şer'an mümkün görmemektedir. O, mütevatir sünnetin Kur'ân âyetini neshetmesinin mümkün olduğunu oğlu Sâlih b. Ahmed b. Hanbel'den (ö. 266/880) nakledilen şu sözlerle belirtmiştir: "Allah, nebîsini (insanlara) göndermiş ve ona Kitab'ını indirmiştir. Resûlünü de istediği zâhir-bâtın, hâs-âmm, nâsih-mensûh her ne varsa onları göstermeye memur kılmıştır." Ancak şu var ki, sünnetin Kur'ân'ı neshedebilmesi için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu konudaki sözünün vahiy kaynaklı olması ve Allah'ın, nâsihi de peygamberinin diliyle bildirmesi gerekmektedir. Bunun delili: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" "İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamak için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik."<sup>94</sup> âyetidir. Zira nesih de peygamberin vazifesi olan beyanın bir bölümüdür.<sup>95</sup>

İncelenen söz konusu eserde neshin ilk çeşidi olan "Sünnetin Kur'ân'ı neshi"ne dair Nisâ Sûresi 16. âyet örnek verilebilir. Zina eden iki erkeğe verilmesi gereken cezadan bahseden bu âyetin metninde, böylesi bir günahı işleyen kişilerin canlarının yakılması emredilmektedir. Eserde aynı âyetin açıklaması sadedinde bu ve önceki âyette belirtilen hükmün mensûh olduğu, yeni hükmün ise daha önce başından evlilik geçmiş olan zina edenlere recm cezası, zina eden bekarlara 100 sopa ve bir yıl sürgün cezası verilmesi olduğu belirtilmektedir.<sup>96</sup> Ancak nâsih olan hadisin kaynağı verilmemektedir.

Eserde ele alınan neshin ikinci çeşidi olan "Kur'ân'ın sünneti neshetmesi", kendisi ile amel edilen bir sünnetin sonradan gelen Kur'ân âyeti ile kaldırılmasını ifade eder. Kiblenin Mescid-i Haram olarak tayini ile ilgili Bakara Sûresi 2/144. âyette önceki kiblede bahsedilmese de eserde ilgili âyete ilişkin yapılan açıklamada önceki kiblede Beytü'l-Makdis olduğu ifade edilmekte<sup>97</sup> ancak konu ile ilgili bilginin kaynağı belirtilmemektedir.

İncelenmekte olan eserde ele alınan neshin üçüncü çeşidi olan "Kur'ân'ın, Kur'ân'ı neshi"nden kastedilen, önce vahyedilen âyetin hükmünün sonradan vahyedilen âyet ile kaldırılmasıdır. Neshi kabul edenler ittifak halinde neshin bu kısmını da kabul etmektedirler.<sup>98</sup> Eserde Bakara Sûresi 2/240. âyette kocası ölen kadınların bir yıl evden çıkmaması durumunun, Bakara Sûresi 2/237. âyeti ile neshedilmiş olduğu belirtilmekle neshin bu çeşidinin varlığı da kabul edilmektedir.<sup>99</sup>

### **3.3. Fezâilu'l-Kur'ân**

Fezâilu'l-Kur'ân tabiriyle kastedilen, Kur'ân'daki bazı âyet ve sûrelerin birbirinden üstünlüğü durumudur. Fezâilu'l-Kur'ân'ın her bir âyetin ve sûrenin Allah kelâmı olması sebebiyle vâki olamayacağını savunan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Bekir el-Bakillânî gibi alimler olduğu gibi fezâilu'l-Kur'ân'a dair elimize ulaşan rivâyetler sebebiyle onun inkâr

<sup>93</sup> Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân*, 2/138.

<sup>94</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>95</sup> Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî Ebû'l-Hattâ Kelvezânî, *Et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Müfid Muhammed Ebû 'Umşe- Muhammed b. Ali İbn İbrâhîm (Mekke: Merkezu'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâi't-turâsi'l-İslâmî-Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1985), 2/369.

<sup>96</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 80.

<sup>97</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 22.

<sup>98</sup> Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 243.

<sup>99</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 39.

edilmesini kabul etmeyen Gazzâlî ve İzzeddîn b. Abdisselâm gibi alimler de vardır.<sup>100</sup> Fezâilu'l-Kur'ân ayrıca Kur'ân'ı öğrenme, öğretme, okuma, ezberleme, tercüme etme, tedebbür etme, dinleme, onun ahkâmını tatbik etme ve o okunduğunda sessiz olmanın fazileti anlamında da kullanılmaktadır.<sup>101</sup> Eserde sûrelerin faziletlerine dair herhangi bir ifade bulunmazken örneğin Bakara Sûresi 2/255. âyetin açıklamasında<sup>102</sup> olduğu gibi bazı âyetlerin faziletine dair ifadeler yer alabilmektedir. İlgili açıklamada âyetü'l-kürsi olarak isimlendirilen âyetin Kur'ân'daki en büyük âyet olduğu söylenmektedir.

### 3.4. el-Hurûfu'l-Mukatta'a

el-Hurûfu'l-mukatta'a, terki olarak sırasıyla isim ve sıfattan oluşmakta olup "arası ayrılmış harfler" demektir. "Sûre başlangıçları" anlamında fevâtihu's-suver ve "hece harfleri" anlamında hecâ ismiyle de anılan el-hurûfu'l-mukatta'a, Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bir görüşe göre el-hurûfu'l-mukatta'anın manasını yalnız yüce Allah bilebilir. Bu yüzden tevil edilemez. Diğer bir görüşe göre ise el-hurûfu'l-mukatta'a tevil edilebilir. el-Hurûfu'l-mukatta'anın i'câzu'l-Kur'ân'ın tehadî âyetlerinin bir parçası olduğunu savunan alimler de vardır. Söz konusu alimlere göre bu harflerle Araplara "Sizin kullandığınız harfler işte bunlardır. Biz, bu harfleri kullanıyoruz. Siz de bu harfleri kullanarak bu Kur'ân'ın bir benzerini getirin!" denerek meydan okunmuş olmaktadır.<sup>103</sup> İncelenen eserde el-hurûfu'l-mukatta'a ile ilgili açıklama yukarıda zikrettiğimiz son görüş doğrultusunda Bakara Sûresi 2/1. âyetteki "Bu harfler ve sûre başlarındaki diğer el-hurûfu'l-mukatta'a'da Kur'ân'ın i'câzına işaret vardır. Bunlarla müşriklere karşı bir meydan okuma vardır ki müşrikler buna karşılık verememişlerdir. Bu harfler Arap dilinin kendisinden oluştuğu harflerden ibarettir. Müşriklerin insanların en fasih konuşanları olmasına rağmen Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz kalmaları, Kur'ân'ın Allah tarafından vahyedildiğine delalet etmektedir." ifadeleriyle yapılmaktadır.<sup>104</sup> Bakara Sûresinin dışındaki el-hurûfu'l-mukatta'a bulunan sûrelerde ise eserde gözetilen ilkeler çerçevesinde seleften aktarılan bir nakil varsa onun etrafında bir bilgi verilmesi beklenirken el-hurûfu'l-mukatta'a bulunan bütün sûrelerde konuyla ilgili gerekli açıklamanın Bakara Sûresinin girişinde verildiği belirtilmekle yetinilmekte ve bunun dışında herhangi bir açıklama yapılmamaktadır.<sup>105</sup>

### 3.5. Müşkilü'l-Kur'ân

Sözlükte شکل kelimesi, "benzer" anlamına gelmektedir. Aynı kelimenin إفعال bâbındaki hali olan işkâl ise "karışık" demektir.<sup>106</sup> Nisâ Sûresi 4/82. âyette yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de tenâkuz bulunmadığını bildirmektedir. Ancak her ne kadar âyetler arasında herhangi bir tenâkuz bulunmasa da Kur'ân-ı Kerîm'in her âyetine vâkıf olmayan kimseler ilk bakışta âyetler arasında bazı zıtlıklar olduğu vehmine kapılabilmektedir. İşte bu konu müşkilü'l-Kur'ân kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>107</sup>

<sup>100</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1974), 4/136-137.

<sup>101</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: İsmailâğa Yayınevi, 2021), 18.

<sup>102</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 42.

<sup>103</sup> es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/24-33.

<sup>104</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 42.

<sup>105</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 2.

<sup>106</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/356-357.

<sup>107</sup> es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/88.

Esere göre, iki âyet arasında var olduğu vehmedilen işkâl, âyetlerdeki manaların cemedilmesi sûretiyle giderilebilmektedir. Örneğin gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğinden bahseden En'âm Sûresi 6/103. âyette yapılan açıklamada kıyamet gününde bir kısım yüzlerin Rabb'lerine bakacağından bahseden Kıyâmet Sûresi 75/22-23. âyetlerindeki anlama işaret edilerek her ne kadar ahirette Allah'a bakacak olsa da gözlerin O'nu ihata edemeyeceği, kuşatıcı bir şekilde göremeyeceği ifade edilmektedir.<sup>108</sup> Eserde iki âyet arasındaki işkâli gidermek için zaman zaman da tevil metodu kullanılmaktadır. Örneğin yüce Allah'a hiçbir bilginin gizli kalmayacağını bildiren Âl-i İmrân Sûresi 3/5. âyet ile sabredecek ve cihat edeceklerin bilgisine ulaşmak için insanların imtihan edildiklerini bildiren Muhammed Sûresi 47/31 âyet arasındaki tenâkuz vehmini gidermek için Muhammed Sûresindeki âyet, "Allah'ın ezeli ilminde bildiğinin ortaya çıkması" şeklinde tevil edilmektedir.<sup>109</sup> Eserde her iki türden işkâl giderme metodunda da müşkil âyetlerin hangisi olduğu bilgisine yer verilmemektedir.

### **3.6. İ'câzu'l-Kur'ân**

İ'câzu'l-Kur'ân, insanların Kur'ân'ın mislini getirmekten aciz kalmasını ifade eder.<sup>110</sup> Kur'ân-ı Kerim'in kendisinin bir benzerinin getirilemeyeceği noktasındaki meydan okuması ve bu hususta gelen tehdî âyetleri, Kur'ân'ın i'câzının ilanı mesabesindedir. İ'câzu'l-Kur'ân'ın kaç yönü olduğuna dair farklı görüşler serdedilmiştir. İ'câzı, Kur'ân'ın beyan metodu ve içerdiği bilgilerle ilgili olmak üzere iki kısımda ele alanlar olduğu gibi<sup>111</sup> konuyu Arapların alışmış olduğundan farklı eşsiz nazmı, Arapların üsluplarının hepsinden farklı olan ilginç üslubu, vahiy olmaksızın bilinemeyecek gaybî bilgileri haber vermesi, doğruluğu kesin olan ilmî bilgilerle çelişik olmaması gibi farklı argümanlarla çoğaltarak on kısma kadar ele alanlar vardır.<sup>112</sup>

*et-Tefsîru'l-müeyesser'*de el-hurûfu'l-mukatta'alar ile ilgili yapılan açıklamada Kur'ân'ın i'câzına dikkat çekilmektedir.<sup>113</sup> İ'câz kelimesinin müennes ism-i fâili olan mu'cize kelimesi de "aciz bırakan" anlamına gelmektedir. Mu'cize, hissî ve aklî mu'cize olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Örneğin Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi, Hz. Mûsâ'nın âsâsı ile denizi ikiye yarması birer hissî mucizedir.

"İslâm âlimleri, Hz. Muhammed'e verilen en büyük mucizenin Kur'ân-ı Kerim olduğu hususunda fikir birliği içindedir, ancak ona hissî mucizelerin verildiğini de kabul ederler. Kur'ân'da yoruma açık birkaç tanesi dışında Resûlullah'a nisbet edilen hissî mucizelerin hiçbiri tevâtür yoluyla sabit olmamıştır. Bu rivâyetlerin hidâyet mucizesinden ziyade İslâm'ı benimsemiş kimseler için itminan verici nitelik taşıdığını söylemek daha isabetli görünmektedir."<sup>114</sup>

Eserde Kur'ân'ın i'câzına dikkat çekilmekle birlikte Kamer Sûresindeki "*Vakit yaklaştı ve ay yarıldı.*"<sup>115</sup> âyetinin tefsirinde, mucize isteyen inkârcılara karşı böylesi bir mucize

<sup>108</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 141.

<sup>109</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 510.

<sup>110</sup> Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 288.

<sup>111</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-kübra, el-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabiyy, t.y.), 92.

<sup>112</sup> Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 239.

<sup>113</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 2.

<sup>114</sup> Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/349.

<sup>115</sup> el-Kamer 54/1.



gösterildiği belirtilerek diğer peygamberlere verildiği gibi Hz. Peygamber'e de hissi mu'cizeler verildiğinin kabul edildiği görülmektedir.<sup>116</sup>

### 3.7. İcâzu'l-Kur'ân

İcâz kastedilen şeyi en az ibare ile özlü bir şekilde ifade etmektir. Arap belâğatının meânî ilminin çeşitlerinden birisi olan icâz, icâz-ı kasr ve icâz-ı hazif olarak iki kısımda değerlendirilmektedir. Az sözle çok mana ifade edilmesine icâz-ı kasr, uzun bir sözün unsurlarından bazısının zikredilmemesine ise icâz-ı hazf denilmektedir.<sup>117</sup> Arap belâğatının en zirvesinde yer alan Kur'ân-ı Kerîm'de de icâz çeşitlerinden birçok örnek yer almaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki icâz-ı kasr ile ifade edilen âyetlerdeki anlamlara dair fikir vermesi için tefsir eserlerinde ilgili âyetlerin açıklamaları yapılmaktadır. İncelenmekte olan eserde de icâz-ı kasrın kullanıldığı âyetlerin açıklaması yapılırken sadece kelimelerin anlamları verilmemiş, az sözle anlatılmak istenen çok şeyin neler olabileceğine işaret edilmiştir. Örneğin Bakara Sûresi 2/179. âyetin metninde yalnızca "kısasta hayat olduğu" ifade edilirken yapılan açıklamada kısas hükmünün kanunlaşmasında ve uygulanmasında güvenli bir hayat olduğundan bahsedilerek âyetin çok daha fazla manayı ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>118</sup>

Bütün insanlığa hitap eden Kur'ân-ı Kerîm'deki icâz-ı hazf üslûbundaki mahzûfların takdirini her seviyedeki muhatap aynı derecede yapamayacağı için, tefsir eserlerinde bu mahzûfların zikredildiği görülmektedir. Kezâ *et-Tefsîru'l-müeyesser*'de de Kur'ân-ı Kerîm'deki mahzûf (zikredilmemiş) olan ifadelerin zikredildiği müşahede edilmektedir. Örneğin Yûsuf Sûresi 12/45. âyette Yûsuf Peygamber'in hapishane arkadaşının rüya tevilini onlara haber vermek için kendisinin gönderilmesini istediği belirtilmekte ancak nereye gönderilmek istediği yer almamaktadır. Bir sonraki âyet ise cümleyi birisinin söylediği belirtilmeksizin doğrudan Yûsuf Peygamber'e hitaben başlamaktadır. Yani Yûsuf Peygamber'in hapishane arkadaşının gönderilmek istediği yere ulaşmasından, Yûsuf Peygamber'e hitap eden kişinin kim olduğundan bahsedilmemektedir. Eserde âyetin açıklamasında kullanılan "Adam, Yûsuf'a ulaşınca ona 'Ey Yûsuf!' dedi." ifadesiyle bu hazifler (zikredilmemiş olan) ifadeler söze dökülmektedir.<sup>119</sup> Ancak her ne kadar bu âyette mahzûflar takdir edilse de icâz-ı hazfin yer aldığı her âyette mahzûfların takdiri yapılmamaktadır.

### 3.8. Mübhemâtu'l-Kur'ân

Kur'ân'da zikredilen kime veya neye delalet ettiği belirsiz olduğu kabul edilen ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zamirler, cins isimler, belirsiz zaman ve mekân zarfları ile belirsiz miktar bildiren kelimeler gibi anlamında kapalılık bulunan ifadeler mübhemâtu'l-Kur'ân konusunu oluşturur.<sup>120</sup>

Kur'ân'da geçen mübhemlerin çeşitleri vardır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

<sup>116</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 528.

<sup>117</sup> es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/179-181.

<sup>118</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 27.

<sup>119</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 241.

<sup>120</sup> Mesut Okumuş, "Mubhemâtu'l-Kur'ân", *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 386.

## et-Tefsîru'l-Müyesser Adlı Eserin 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi

1- Bir konumda yapılan açıklama ile iktifa edilip başka bir konumda ayrıntıya girilmesi. Örneğin “Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna.”<sup>121</sup> âyetinde kendilerine nimet verildiği bildirilen kimselerin kimler olduğunun “Kim Allah’a ve Peygamber’e itaat ederse işte onlar, Allah’ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!”<sup>122</sup> âyetinde açıklanması böyledir. Tahlil edilmekte olan eserde de aynı âyet açıklanırken ibhâmı giderici olarak diğer âyette sayılanlar zikredilmektedir.<sup>123</sup>

2- Meşhur olması sebebiyle bilinebilmesi. “İbrahim’le, Rabb’i hususunda tartışanı görmedin mi?”<sup>124</sup> âyetinde tartışan kişinin Nemrut olduğunun bilinmesi buna örnektir. Ancak tahlil edilmekte olan eserde bu mübhem in ibhâmının giderilmeden olduğu gibi bırakıldığı görülmektedir.<sup>125</sup>

3- Noksan bir şekilde vasfederek tahkir etmek. “Asıl soyu gelmeyecek olan sana nefret duyardır.”<sup>126</sup> âyetinde olduğu gibi.

4- Kimin olduğunun belirli olmasında çok fayda bulunmaması.<sup>127</sup>

İncelenmekte olan eserde mübhem olan çoğu ifadede âyetin anlaşılmasına katkı sağlayacaksa yapılan açıklamalar ile ibhâmın ortadan kaldırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Örneğin Bakara Sûresi 2/253. âyetin metninde vasıflarından bahsedilmekte olan peygamberlerin kimler olduğunun belirtilmesi ile ibhâm da ortadan kaldırılmaktadır.<sup>128</sup>

### 3.9. Hitâbu'l-Kur'ân

Hitap, “خ-ط-ب” harflerinden oluşmakta ve sözlükte “kişilerin birbirine söz yöneltmesi”<sup>129</sup> anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm de Allah'ın (c.c.) insana hitabıdır. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli zaman ve mekanlardan bahsedilirken farklı kişilere ve nesnelere yönelik hitaplara da yer verilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki hitapların alimlerce değişik sayılarda olduğu belirtilmiştir. Örneğin Zerkeşi konuyu otuz üç<sup>130</sup>, Suyûti otuz dört başlıkta ele almıştır. Bazı kimselerin hitabı yalnız Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yahut yalnız Peygamber dışındakilere ya da ikisine birden hitap olmak üzere üç başlık altında çeşitlendirilerek ele aldığı belirtilmektedir.<sup>131</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de muhataplara yönelik hitaplar kimi zaman hitap edilen belirli kişiden başkasını da kapsarken kimi zaman hitap edilenlerden bir kısmını kapsamaktadır. Dolayısıyla hitap edilen kişiden farklı muhatap kitlesi hedef alınabilmektedir. Bu şekildeki hitap çeşitleri; genele yöneltilen aynı zamanda genelin kastedildiği hitap, belirli kişi ya da gruba yöneltilen aynı zamanda onlara has olan hitap, belirli kişi ya da gruba yöneltilen

<sup>121</sup> el-Fâtiha 1/7.

<sup>122</sup> En-Nisâ 4/69.

<sup>123</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 1.

<sup>124</sup> el-Bakara 2/258.

<sup>125</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 43.

<sup>126</sup> el-Kevser 108/3.

<sup>127</sup> Ebû Abdillâh Bedru'd-dîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1957), 158-160.

<sup>128</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 42.

<sup>129</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998), 1/255.

<sup>130</sup> Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/252.

<sup>131</sup> es-Suyûti, *el-itkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/115-116.

ancak genelin kastedildiği hitap ve genele yöneltilen ancak belirli kişi ya da grubun kastedildiği hitap olmak üzere dört başlıkta incelenebilir.<sup>132</sup>

Tahlil edilmekte olan eserin mukaddimesinde aynı konuya işaretle özellikle Hz. Muhammed'e (s.a.s.) hitap eden birçok âyetin sonunda her ne kadar hitap Hz. Peygamber'e (s.a.s.) olsa da onunla ümmetin kastedildiği belirtilmektedir.<sup>133</sup> Ayrıca diğer hitaplarla kimlerin kastedildiğine dair açıklamaların yapıldığı da görülmektedir. Yine eserde Kur'ân-ı Kerim'deki Hz. Peygamber'e yönelik hitapların siyâk-sibâk dikkate alınarak ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) görevlerine göre, farklı anlamları ifade ettiğinin vurgulandığı da müşahede edilmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yönelik hitap; hitabın yer aldığı âyetin siyâkı, müşriklerin İslâm'a davet edilmesi ya da onlarla mücadele, Ehl-i Kitâb'ın bulunduğu durumun açıklanması ya da genel İslam tebliği hususlarında ise "أيها الرسول" "Ey Resûl" ifadesi ile açıklanmaktadır.<sup>134</sup> Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hitap edilen âyetlerin siyâkında müminlere hitap ve şer'î bir hükmün açıklanması durumları var ise "أيها النبي" "Ey Nebî" ifadesi ile açıklanmaktadır. *et-Tefsîru'l-müyesser*'de, asıl metninde Muhammed kelimesi açıkça zikredilmeyen on bir âyetteki Hz. Peygamber'e yönelik hitap, "يا محمد" "Ey Muhammed" şeklinde geçmektedir.<sup>135</sup>

### 3.10. el-Muhkem ve'l-Müteşâbih

'Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde bu konunun yer almasının sebebi Âl-i İmrân Sûresi 3/7. âyette belirtilen müteşâbihtir ki o da "lafzından manası anlaşılabilen" demektir ve iki kısımdır. Birincisi muhkem âyetlere bakıldığında anlaşılabilen müteşâbih, ikincisi ise hakiki manasını bilme imkânı olmayan müteşâbihtir.<sup>136</sup> Âyet metnindeki وما يعلم تأويله و harfinin isti'nafiye için olduğu kabul edildiğinde, tevilini yalnızca Allah'ın bileceği âyetlerin müteşâbih olarak vasıflandırıldığı söylenebilir. Bu yoruma göre âyetin sonraki cümlesinde ise ilimde derinleşenlerin tavrından bahsedilmektedir. Ancak والراسخون و harfi, harf-i atıf olarak kabul edilirse, tevilini Allah'ın ve ilimde derinleşenlerin anlayacağı âyetler müteşâbih olarak vasıflanmış olmaktadır.<sup>137</sup> İncelenmekte olan eserde bu âyet ile ilgili yapılan açıklamada müteşâbihin manasının muhkemlere başvurularak anlaşılabilceği ifade edilmektedir.<sup>138</sup>

Eserde müteşâbih bir âyetin açıklanmasına dair örnek olarak Hicr Sûresi 15/18. âyet zikredilebilir. Âyette gaybdan haber çalmaya çalışan şeytanların peşlerine takılacak ateşten bahsedilmektedir. Gaybî hususu içeren bu müteşâbih âyetin açıklamasında âyet metninde olmayan "şeytanın çaldığı bilgileri başkalarına aktarabileceği" bilgisine yer verilmektedir. Ayrıca eserin kaynakları arasında sayılabilen İbn Kesîr tefsirinde de

<sup>132</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/217-220.

<sup>133</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, k.

<sup>134</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, y.

<sup>135</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, k.

<sup>136</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/505.

<sup>137</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beyrût: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1/237-238.

<sup>138</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müyesser*, 50.

konuyla ilgili Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh* eserinden aynı manayı teyit eden bir rivâyet aktarılmaktadır.<sup>139</sup>

Ancak incelenmekte olan eserde Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetin açıklamasında müteşâbih yalnızca Allah'ın bilebileceği aktarıldıktan sonra müteşâbihlerin manalarının muhkem âyetlere arz edilerek tespit edilebileceği ifade edilmektedir. Her ne kadar bu şekilde belirtilmiş olsa da üst paragrafta verilen örnekte görüleceği üzere müteşâbih bir âyetin manası muhkem âyete dayandırılarak değil de mesnedi belirtilmese de hadis rivâyetine dayalı olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla ifade ile uygulama arasında bir çelişki görülmektedir.

Şu da var ki, insanların anlaması için gönderilen bir kitaptaki müteşâbih âyetleri o dinin Peygamberinin bilmemesi de mümkün değildir. Beyan görevi olan Hz. Peygamber, ashabına müteşâbih âyetlerin tevili elbette öğretecektir. Sonuç olarak, müteşâbih âyetlerin Peygamber tarafından açıklanması elbette garip karşılanamaz. Kaldı ki eserde bağlı kalınacağı ifade edilen selef itikadında, sahih olarak Hz. Peygamberden (s.a.s.) aktarılan mütevatir olmayan rivâyetlere de iman etmek ve müteşâbihin tevili Allah'ın ve Resûlü'nün gösterdiği gibi yapmak gerekmektedir.<sup>140</sup> Ayrıca müteşâbih kavramına getirilen tanımlardan birisi tercih edildikten sonra, hangi âyetlerin bu tanımın çerçevesine girdiğinin tespitinin de göreceli olabileceği unutulmamalıdır. Nitekim, hiçbir müfessirin, "Bu âyet müteşâbihtir, bunu ancak Allah bilir." diyerek âyet için yorum yapmaktan çekindiği görülmemiştir. Hatta müfessirler, hurûf-ı mukataaya varıncaya kadar her âyeti, her cümleyi, her kelimeyi ve her harfi tefsir etmişlerdir.<sup>141</sup>

### **3.11. Aksâmu'l-Kur'ân**

Kasem kelimesi sözlükte "yemin" anlamına gelmektedir ve *حلف* kelimesinin eş anlamlısıdır.<sup>142</sup> Kasem kelimesinin çoğulu aksâmdır. Aksâmu'l-Kur'ân tabirinden kastedilen ise Kur'ân-ı Kerîm'deki yemin ifadeleridir. İnsanların Allah'tan başkasına yemin etmesi mümkün değildir. Çünkü Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "إذا حلف فإذا حلف" "Sizden birisi yemin ettiğinde, yalnız Allah'a yemin etsin ya da sussun!"<sup>143</sup> Yüce Allah da Kur'ân'da kendi ismine yedi âyette yemin etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın (c.c.) kendi ismi dışında yarattıklarına da yemin ettiği görülmektedir. Yaratılmışlara yemin edilmesi ile ilgili yapılan yorumlardan bazıları şunlardır:

1- Yemin edilen mahlukların başında mahzuf bir "رب" kelimesi vardır.

2- Araplar, yemin edilen bu şeylere değer verirler ve onlar üzerine yemin ederlerdi, Kur'ân da onların bildiği şekilde indi.

<sup>139</sup> Buhârî, *El-câmiu'l-müsnedu's-sahîh*, "Tefsîr" 15 (No.4701).

<sup>140</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *Lum'atu'l-i'tikâdi'l-hâdi ilâ sebili'r-raşâd*, thk. Muhammed b. Sâlih 'Useymîn (Riyad: Mektebetu edvâi's-selef, 1995), 31-33.

<sup>141</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007), 66-67.

<sup>142</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/481.

<sup>143</sup> İbn Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 8/117 (No.4523).

3- Yeminler, yemin eden kişinin büyük gördüğü şeye yapılır.<sup>144</sup>

Tahlil edilmekte olan eserde âyetlerdeki kasemlerin açıklamaları esnasında aksâmu'l-Kur'ân'a dair bilgiler verildiği görülmektedir. Ayrıca kasem kullanılan âyetlerde yeminlerin kullanılmasının sebep ve hikmetine dair açıklamalar yapılmaktadır. Örneğin Hicr Sûresi 15/72. âyetteki Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatı üzerine edilen yeminin açıklamasında yüce Allah'ın yaratılmışlar üzerine yemin etmesinin mümkün olduğu, insanların ise yüce Allah'tan başkası üzerine yemin edemeyeceği, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) hayatı üzerine edilen yeminin onu şerefliendirmek amacını taşıdığı belirtilmektedir.<sup>145</sup> Ancak eserde âyetlerde geçen her yeminde açıklama yapılmadığını belirtmek gerekir. Örneğin Meryem Sûresi 19/68. âyette "Rabb'ine yemin olsun ki!" şeklinde tercüme edilebilen yemin ifadesinin açıklamasında âyetteki ibare aynen tekrar edilmekte ilave herhangi bir bilgi verilmemektedir.

### 3.12. Kısasu'l-Kur'ân

Kısasu'l-Kur'ân; geçmiş ümmetlerin durumları, önceki Peygamberler, geçmişte vuku bulmuş olaylar, milletler tarihi, ülke ve şehirler ile ilgili Kur'ân'da haber verilen bilgiler gibi konuları ihtiva etmektedir.<sup>146</sup> Yüce Allah'ın güzel isimlerinden birisi Hakîm'dir. Hakîm ismi, hüküm ve hikmet sahibi manasına gelmektedir. Hakîm olan yüce Allah'ın bir şeyi yapması da yaratması da hepsi bir hikmet iledir. Allah Teâlâ'nın, kullarına Kur'ân kıssalarını anlatmasının da elbette sebepleri ve hikmetleri vardır. Tahlil edilen eserde de Kur'ân kıssalarının muhataplara hangi mesajı verdiği ve günümüz insanının kıssalardan hissesinin ne olduğu kısaca özelinde ifade edilmektedir. Örneğin Hz. Dâvûd'a hükümlerlik verildiğinden ve hükmederken uyması gereken kurallardan bahsedilen Sâd Sûresi 38/26. âyetin açıklamasında bu kıssanın yöneticilere hükmederken nasıl davranmaları gerektiğine dair bir tavsiye olduğu ifade edilmektedir.<sup>147</sup>

### 3.13. el-Mantûk ve'l-Mefhûm

Mantûk, lafzın söylendiği yerde delâlet ettiği şeydir. Yani sözcüklerden oluşan kelimadan doğrudan anlaşılmanadır. Mantûkundan yani söylenenden başkasına ihtimali olmayan lafızlar "nass" ismini alır. Mantûkundan yani söylenenden başka bir mananın ihtimal dahilinde olduğu ancak tercih edilmediği lafız da "zâhir" ismini alır. Bir delil sebebiyle mantûk yani söylenenin haricindeki muhtemel olan bir manaya hamledilen lafız ise "müevvel" ismini alır.<sup>148</sup> Lafzın söylenen anlamından başka söylenmeyen anlamı ifade etmesi ise "mefhûm" ismini almaktadır. Mefhûmun iki kısmı vardır. Birincisi, hükümünün sözcük anlamına muvafık olduğu çeşididir. Bu da iki çeşittir. Şayet söylenmeyen anlam daha evleviyetle kastediliyorsa "fahve'l-hitâb" ismini alır. Eğer söylenmeyen anlam ile söylenen anlam aynı seviyede birbirine uyumluysa "lahne'l-hitâb" ismini alır.<sup>149</sup>

İncelenmekte olan eserde yüce Allah'ın kelamının tefsiri yapılırken mantûk ve mefhûmlarının açıklamalara ne denli yansıtıldığına dair İsrâ Sûresi 17/23. âyet örnek olarak verilebilir. Âyette anne ve babaya karşı "öf" denmemesinden bahsedilirken eserde yapılan açıklamada mantûkî mananın yanında mefhûmî mananın göz önünde bulundurulduğu söylenebilir. Buna göre anne babaya karşı "öf" demenin yasaklanmasının

<sup>144</sup> es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/54-55.

<sup>145</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 266.

<sup>146</sup> Kattân, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 317.

<sup>147</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 454.

<sup>148</sup> es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/104.

<sup>149</sup> es-Suyûtî, *el-itkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/106.

mefhûm-ı muvafaka olarak anlamının “kırıcı söz ve davranışların en hafifi olan ‘öf bile deme” olarak tespit edildiği görülmektedir.<sup>150</sup>

Eserde mefhûm-ı muhalefe kabilinden olan anlamların tercih edilmesi için her ne kadar onların neler olduğu belirtilmese de belirli kriterlerin göz önünde bulundurulduğu söylenebilir. Zira âyetlerdeki lafızlardan mefhûm-ı muhalifinin zihinlere geldiği durumlarda, kriterlere uymayan mefhûm-ı muhalif mananın anlaşılması için gerekli açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Örneğin Nisa Sûresi 4/23. âyette kendisiyle evlenilmesi haram kılınan kadınlar içerisinde kişinin hanımının aynı ev içindeki kızından bahsedilmektedir. “Aynı ev içindeki kızlar” ifadesinin mefhûm-ı muhâlifi “farklı evde yaşayan kızlar”dır. Âyetin mefhûm-ı muhâlifi anlaşıldığı takdirde farklı evde yaşayan söz konusu kızlar ile evlenmekte sakınca olmayacağı sonucuna varılmaktadır. *et-Tefsîru'l-müeyesser*'de ise ilgili âyet “çoğunlukla sizin evinizde ve gözetiminizde yetişen” ifadesi ile açıklanmak sûretiyle “aynı evdeki” ifadesinin mefhûm-ı muhalifinin anlaşılmasının önüne geçilmek istenmektedir.<sup>151</sup>

### **3.14. el-Vücûh ve'n-Nezâir**

el-Vücûh ve'n-nezâir kavramlarının birçok tanımı bulunmaktadır. Bunlardan yakın dönemde yaygınlık kazanan tanımı şöyledir: Kur'ân-ı Kerîm'deki birden çok manayı ifade eden eş sesli kelimelere vücûh, aynı manaya gelen farklı kelimelere yani Kur'ân-ı Kerîm'deki eş anlamlı kelimelere de nezâir denilmektedir.<sup>152</sup> Son yapılan araştırmalarda bu ve diğer bazı tanımların vücûh ve nezâir kavramlarının dışında tutulması gerektiği, isabetli olan tanımın ise şu olduğu tespit edilmiştir: Bir kelimenin Kur'ân'da farklı yerlerdeki farklı manalarına vücûh, aynı kelimenin Kur'ân'ın farklı yerlerde tekrar eden anlamlarına da nezâir denir.<sup>153</sup> *et-Tefsîru'l-müeyesser*'de de nezâir kavramının aynı anlamda ele alındığı görülmektedir. Nitekim eserin mukaddimesinde, manası aynı olan lafzî nezâirlerin farklı konumlardaki anlamlarının, her bulunduğu konumda aynı ifadelerle tefsir edilmesine dikkat edildiği bildirilmekte ve “Sâbiîn, sûr” kelimeleri örnek gösterilmektedir.<sup>154</sup> Buna göre الصابئين kelimesi; birbirinin nezairi olan Bakara Sûresi 2/62,<sup>155</sup> Mâide Sûresi 5/69,<sup>156</sup> Hacc Sûresi 22/17<sup>157</sup> âyetlerin tefsirlerinde, “وهم قوم باقون” yani “Onlar, fıtratları üzere kalan, tabi oldukları sabit herhangi bir din olmayan bir kavimdir.” ifadesi ile açıklanmaktadır.

Yukarıdaki tanıma Nisâ Sûresi 25. âyette geçen “إحصان” kelimesinden türeyen kelimeler örnek verilebilir. Aynı âyette bu kelimenin farklı vecihleri yer almaktadır. Eserde yapılan izahlarda da aynı vecihlerin kabul edildiği ve ondan dolayı kelimelere ayrı anlamlar verildiği görülmektedir. Buna göre âyette geçen ilk “محصات” kelimesi “hür mümin kadınlar”, ikinci “محصات” kelimesi “haramdan sakınan iffetli kadınlar”, “فإذا أحصن”

<sup>150</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 284.

<sup>151</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 81.

<sup>152</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/102.

<sup>153</sup> Ali Rıza Gül vd., *Tefsîr Usulü*, ed. Ali Rıza Gül -Ali Karataş (İstanbul: Lisans Yayıncılık Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti., 2019), 62-63.

<sup>154</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, y.

<sup>155</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 10.

<sup>156</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 119.

<sup>157</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyesser*, 334.

ifadesinde “evli kadınlar” vecihlerindedir.<sup>158</sup> “İffetli kadınlar” anlamının nezâiri ise Nûr Sûresi 24/4 ve 23. âyetlerde geçmektedir.<sup>159</sup>

### 3.15. Tenâsubu'l-Âyât ve's-Süver

Yüce Allah tarafından gönderilen Kur'ân-ı Kerim'in tek başına dahi anlamlar barındıran haruf-ı mukatta gibi her harfinden her kelimesine ve her cümlesine, her âyetinden her sûresine kadar bir bütünlük arz etmesi, insicam ve münâsebet içinde olması, her şeye kâdir olan Allah için elbette mümkündür. Bu bağlantıları keşfetmek, Kur'ân-ı Kerim muhataplarına düşmektedir. Dolayısıyla âyet ve sûrelerin birbiriyle bağlantısı ictihâdî bir meseledir. Âyetler ve sûreler arasındaki münasebet ilk defa Bağdat'ta İbn Ziyâd en-Nîsâbü'rî (ö. 324/936) tarafından ifade edilmiş, daha sonra bu yöndeki fikirler taraftar toplamaya ve Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı ile tefsirlerde görülmeye başlanmıştır.<sup>160</sup>

İncelenmekte olan esere göre tefsir edilen âyet, Zilzâl Sûresi 99/7-8. âyetlerde olduğu gibi öncesi ile irtibatlı ise bu irtibatın dikkate alınacağı belirtilmektedir.<sup>161</sup> Ayrıca her âyetin tefsirinin ayrı ayrı yapılacağı prensip olarak benimsenmekle birlikte âyetlerin mana irtibatının olması durumunda iki ya da daha çok âyetin manasının birlikte verileceği bildirilmektedir.<sup>162</sup> Eserde âyetlerin tenâsubu ile ilgili mukaddimede zikredilen bilgiler doğrultusunda her ne kadar tefsir metni içerisinde tenâsubun varlığı belirtilmese de aralarında münâsebât bulunan âyetlerin irtibatlandırıldığı görülmektedir. Yine eserde aynı âyet içindeki tenâsubun varlığına da işaret edilmektedir. Örneğin Nûr Sûresi 24/33.

âyet metninde esmâ-i hüsnadan olan غفور ve رحيم isimlerinin kime tecelli edeceği belirtilmese de eserde yapılan açıklamada Allah'ın isimlerinin, âyetin baş tarafında bahsi geçen zinaya zorlanan kadınlara tecelli edeceği ifade edilmektedir. Eserde sûreler arasındaki tenâsub ile ilgili herhangi bir bilgi ya da ipucu verildiği tespit edilmemiştir.

### Sonuç

Bu araştırmada Melik Fehd Mushaf-ı Şerif Basım-Yayım Kurumu tarafından hazırlanmış olan *et-Tefsîru'l-müeyyesser* adlı eserin Kur'ân ilimlerini ne şekilde ve ne ölçüde ihtiva ettiği ele alınmıştır. Eserde tespit edilebilen Kur'ân ilimleri müstakil başlıklar altında değerlendirilmiştir. Klasik tefsirlerde görülmeye alışılmış bir üslupla, bir eserin telifinde dikkat edilecek kurallara ve takip edilecek metoda dair açıklama ile başlanılan *et-Tefsîru'l-müeyyesser*'in yedi sayfalık mukaddimesindeki söz konusu bu açıklamalara genel itibarıyla riayet edildiği görülmektedir.

Araştırmaya konu olan eser; üslûbu, ayrıntılı dil bilimsel açıklamalar yapmaması, önemli görülen bazı rivayetleri içermesi ile birlikte birbirinden farklı hatta zıt sayılabilecek rivayetlerle dolu olmaması; ancak her bir Kur'ân ilmini göz önünde bulundurmamak sûretiyle ortaya çıkan sonucu satırlara dökmesi bakımından okuyucuya icmâlî bir tefsir olduğu izlenimini vermektedir. Terceme kelimesinin, “bir sözü aynı dilde beyan etmek” manası göz önünde bulundurulduğunda eser, tefsîrî bir tercüme olarak da görülebilir. Adının “kolaylaştırılmış (kolay anlaşılır)” anlamındaki sıfatı da eserin bu kategorilerde değerlendirilebileceğini göstermektedir.

<sup>158</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyyesser*, 85.

<sup>159</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyyesser*, 352.

<sup>160</sup> Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/568.

<sup>161</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyyesser*, k.

<sup>162</sup> Heyet, *et-Tefsîru'l-müeyyesser*, ç.

## **et-Tefsîru'l-Müyesser Adlı Eserin 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi**

Yabancı dillere tercüme edilebilir temel bir metin oluşturma hedefi ile hazırlanan eserin aynı kurum bünyesinde hazırlanmış Türkçe tercümesi bulunmamaktadır. Ancak eser Türkiye'de bulunan bir yayınevi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Yapılan tercümeden Arapça asıl metnin tercüme edilmesi esnasında mütercime yorum hakkı tanıyan bir üslupla yazıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim asıl metinde zamirler kullanılması, cümle öğelerinin her birinin zikredilmemesi ve çevirmenin bunları takdir etmesi vb. sebeplerle her çeviri yapanın tercümesinde farklılıklar ortaya çıkabilecektir. Bu noktada çalışmanın söz konusu hedefine ulaşamadığı söylenebilir. Ancak yabancı dillere tercüme edilebilir ortak bir metnin ortaya konmasından kasıt, belirli bir inanç sistemi penceresinden Kur'ân'ın anlaşılması ve bu anlamları bütün dünyaya aktaracak bir metni ortaya koymak ise, tercümanın takdirine ve yoruma açık bırakılan alanlar metnin asıl mefhumunu bozmayacaktır.

Mukaddimede belirtildiği üzere eserin ortaya konmasındaki ana gaye, tefsir tarihinde selef-i sâlihîn metodunun terk edilmesi neticesinde ortaya çıkan sapkınlıkların ortadan kalkması için sahih, doğru ve sağlam olarak görülen selef-i sâlihînin Kur'ân'ı anlama metodunu benimsemektir. Amelde Hanbelî mezhebinin, itikadda genel olarak Ehl-i Sünnetin ortak değerlerinin temsil edildiği eserde özellikle yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının yorumlanmasında mezhepsel farklılığın ortaya çıktığı söylenebilir. Allah'ın sıfatlarının yorumlanmadan olduğu gibi kabul edildiği eserin, farklı itikadi sistemlerde teşbihçi ve tecsimci bir anlayış olarak görülmesi ve esere karşı mesafe konmasına sebep olacağı beklenebilir.

Eseri kaleme alan kurum, derin ilmî izahlarla sözü uzatmadan Kur'ân-ı Kerîm'in mesajını ve yüce Allah'ın insanlara hitabının gayesini ortaya koymak üzere bir çalışma yapmıştır. Eserin ilmî bir heyet tarafından hazırlanmış olması, tek kişinin gözünden yüce Kitab'ı anlamlandırma çabasının topluma aktarılmasından daha değerli görülebilir. İlmî donanıma sahip kişilerden oluşmuş bir heyetin her bir üyesinin kendine özgü farklı bakış açılarıyla aynı konu etrafında bir araya gelmesi neticesinde hem toptancı bakış açısı sebebiyle gözden kaçabilecek noktaların bir üye tarafından fark edilebilmesi mümkün olabilecektir hem de genel geçer sayılabilecek şekilde toplumun büyük kesimince kabul görebilecek bir eserin ortaya konması mümkün olacaktır. *et-Tefsîru'l-müyesser* de söz konusu özellikleri taşıyan bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in meâl ya da tefsiri ile ilgili yapılacak olan çalışmaların bireysel değil bu eserdeki gibi bir heyet tarafından yapılması isabetli olacaktır.

Hız çağı olarak isimlendirilen günümüzde Kur'ân muhataplarının ilk bakışta anlamakta zorlanacağı manaların kısa bir açıklamasının yapıldığı eserlerin bu üslubu pratik bir yöntem olması hasebiyle faydalıdır. Türkçe hazırlanan açıklamalı meâl formatı da aynı tür içerisinde değerlendirilebilir. Telifinde tercüme edilebilir temel bir metin ortaya koyma amacının bulunması eserin hedef kitlesinin farklı coğrafyalardaki değişik mezhep grupları olduğunu göstermektedir. Hal böyle olunca aynı coğrafyadaki aynı mezhep mensuplarının dahi kaynaklarına müracaat etme ihtiyacı duyduğu bir metnin kaynaklarına diğer mezhep mensuplarınca daha fazla ihtiyaç hissedileceği aşikardır. Dolayısıyla bu tür çalışmalarda görüşlerin iktibas edildiği kaynakların zikredilmesinin ayrıntılı bilgi sahibi olmak isteyen okuyucuya daha çok katkı sağlayacağı göz önünde bulundurulmalıdır.



## Kaynakça

- Ali Rıza Gül vd. *Tefsir Usulü*. ed. Ali Rıza Gül - Ali Karataş. 1 Cilt. İstanbul: Lisans Yayıncılık Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti., 1. Basım, 2019.
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivâyet ve Dirâyet Ayrımının Sorunları". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015), 140-160.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Câmi'u'l-muşannef fi beyâni şu'abi'l-îmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd li'n-neşri ve't-tevzi', 1. Basım, 2003.
- Buhârî, 'Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed 'Alâuddîn. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-bezdevi*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh. *El-câmiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtesar min umûri Resûlillâh sallâllahu aleyhi ve sellem min sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Muhammed b. Zühreir b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1. Basım, 2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/348-351. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Cârim, Ali - Emin, Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâdiha fi'l-beyân ve'l-me'âni ve'l-bedî'*. thk. Kâsım Muhammed en-Nürî. 1 Cilt. Dimeşk: Mektebetu dâri'l-fecr, 1. Basım, 2014.
- Çelik, İsmail. "Mecmat'üs-sarf". *Binâu'l-ef'âl*. İstanbul: Şifa Yayınevi ve Matbaacılık, 2012.
- Dakr, Abdulğaniyy. *Mu'cemu'l-kavâ'idü'l-'arabiyye fi'n-nahv ve't-tasrif*. 1 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2. Basım, 1993.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. 1 Cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 20. Basım, 2012.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-kübra, el-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabiyy, t.y.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat Ticaret A.Ş.. 15. Basım. 2015.
- Firuzâbâdi, Ebû't-Tâhir Meccüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhtet*. thk. Mektebetu tahkiki't-turâş fi müesseseti'r-risâle. 1 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-risâle li't-tabâ'ati ve-neşri ve't-tevzi'i, 8. Basım, 2005.
- Heyet. *et-Tefsiru'l-müyesser*. 1 Cilt. Medine: Melik Fehd li tabâ'ati'l-mushafi'ş-şerîf, 7. Basım, 2019. <https://epub.qurancomplex.gov.sa/issues/books/TafseerMuyassar/#>
- Heyet. *Tefsiru'l-Muyesser Kur'an-ı Kerim Meâl Tefsiri*. çev. Mustafa Öztürk. 2 Cilt. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *el-Vâdih fi 'ilmi's-sarf*. 1 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-me'mûn li't-turâs, 4. Basım, 1987.
- 'İtr, Nureddîn. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerim*. Dimeşk: Matba'atu's-sabâh, 6. Basım, 1996.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnâvut. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'id b. Hazm el-Endelûsî. *El-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fâki'l-cedide, t.y.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşki eş-Şâfiî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsu'd-dîn. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1419.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *Lum'atu'l-i'tikâdi'l-hâdi ilâ sebîli'r-raşâd*. thk. Muhammed b. Sâlih 'Useymîn. 1 Cilt. Riyad: Mektebetu edvâi's-selef, 3. Basım, 1995.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 2007.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru sadr, 3. Basım, 1414.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kasım. 33 Cilt. Medine: Mücemme'u'l-melik Fehd li tabâ'ati Mushafi'ş-şerîf, 1995.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm b. Abdillâh b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî. *Mukaddime fi usûl't-tefsir*. Beyrût: Daru mektebeti'l-hayât, 1980.
- Kâfiyecî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Hanefî. *Kitâbu't-taysir fi kavâidi 'ilmi't-tafsir*. çev. İsmail Cerrahoğlu. 1 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1989.
- Kârî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1. Basım, 1998.
- Kattân, Mennâ b. Halil. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'an*. b.y.: Mektebetu'l-me'ârif li'n-neşri ve't-tevzi', 2000.

## et-Tefsîru'l-Müeyesser Adlı Eserin 'Ulûmu'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi

- Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî Ebû'l-Hattâ. *Et-Temhid fî usûli'l-fıkh*. thk. Müfid Muhammed Ebû 'Umşe - Muhammed b. Ali İbn İbrâhîm. 4 Cilt. Mekke: Merkezu'l-bahsi'l-'ilmî ve ihyâi't-turâsi'l-İslâmî - Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1. Basım, 1985.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1. Basım, 1998.
- Okumuş, Mesut. "Mubhemâtu'l-Kur'ân". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 386-389. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014. <http://www.grafikeryayin.com/tr/tefsir/sayfa/96.aspx>
- Ömerî, Ahmed Cemal. *Dirâsât fî't-tefsîri'l-mevdû'i li'l-kasasi'l-Kur'âni*. Kâhire: Mektebetu'l-khancî, 1. Basım, 1986.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009
- Öztürk, Mustafa. "Meâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/205-207. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 1 Cilt. İstanbul: İsmailâğa Yayınevi, 2. Basım, 2021.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi'î es-. *el-itkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l-kitâb, 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-mülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetu'r-risâle, 1. Basım, 2000.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîru'l-lügavi li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 1 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 2011.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevra b. Mûsâ b. Dahhâk. *el-Câmiu'l-kebir*. thk. Beşşâr 'Avâd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Üzüm, İlyas. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/116-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/568-570. Ankara: TDV Yayınları, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munasebatul-ayat-ves-suver>
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu vehbe, t.y.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Süd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.
- Zencânî, Mahmud b. Ahmed b. Mahmud Ebû'l-Menâkıb Şihâbuddîn. *Tahrîcu'l-furû' 'âle'l-usûl*. thk. Muhammed Edîb Sâlih. 1 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-risâle, 2. Basım, 1978.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedru'd-dîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1957.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fıkhil-İslâmî*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-hayr li't-tabâ 'a ve'n-neşr ve't-tevzî', 2. Basım, 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-'Arabiyy, 1995.

# İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi\*

Meryem Acat

## Öz

**Konu ve Amaç:** Şizofreni dünya üzerinde en çok görülen ve insanın akli melekelerini önemli ölçüde etkileyen bir akıl hastalığıdır. Tam bir tanımı yapılamamış ve ortaya çıkış sebebi bilinmiyor olsa da tıpta birtakım belirti ve bulgularla karakterize edilmiştir. İslam hukukunda, akıl hastalıkları hukuk karşısında bazı kısıtlama ve engellemelere sebep olmaktadır. Özellikle hukuki işlemlerin sıhhati için ön koşul olan ehliyet vasfının ortadan kalkması, yapılan işlemleri batıl olarak sonuçlandırmaktadır. Çalışmanın amacı şizofreninin İslam hukuku açısından hangi kapsamda ele alınacağını ve şizofren bireyin yaptığı bey' akdinin nasıl sonuçlanacağı hususunda tespitlerde bulunmaktır.

**Yöntem:** Çalışmada İslam hukuku, modern hukuk ve tıp alanında yer alan konuyla alakalı kaynaklar taranmış, karşılaştırma ve uzlaştırma yöntemiyle belirli sonuçlara varılmıştır.

**Bulgular:** Çalışmada şizofrenin İslam hukuku açısından muteber bir bey' akdi yapamayacağı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda şizofren bireyin hukuki fiilleri noktasında yetkinin tamamıyla kanuni temsilcisinin elinde bulunduğu saptanmıştır.

**Sonuç:** Şizofren bireyler istisnalar dışında İslam hukuku açısından mecnûn kapsamında ele alınır. Dolayısıyla edâ ehliyeti yoktur ve hukuk karşısında kanuni temsilciye bağlıdır. Akit ehliyeti vasfına haiz olmadığı için kendi adına yaptığı başta bey' akdi olmak üzere hiçbir hukuki işlemine itibar edilmez. Ancak teati veya internet alışverişi aracılığıyla gerçekleştirdiği ve günlük ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için gerekli olan basit alım satım işlemleri istisna kapsamında birtakım esnekliklere tâbi tutulabilir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Şizofreni, Akit, Bey', Ehliyet, Akıl.

## Sales Contract of Schizophrenic in Islamic Law

### Abstract

**Subject and Purpose:** Schizophrenia is the most common mental illness in the world and affects people's mental faculties significantly. Although a full definition has not been made and the reason for its emergence is unknown, it has been characterized by some signs and symptoms in medicine. In Islamic Law, mental illnesses cause some restrictions and obstacles against the law. In particular, the disappearance of the qualification of competence, which is a prerequisite for the soundness of legal transactions, concludes the transactions as invalid. The aim of the study is to determine in which context schizophrenia will be handled in terms of Islamic Law and how the schizophrenic individual's agreement will be concluded.

\* Bu makale "İslam Hukukunda Akıl Hastalıklarının Muâmelâta Etkileri" isimli yüksek lisans tezimizden yararlanılarak hazırlanmıştır.



Doktora Öğrencisi., Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, [meryemacat@hotmail.com](mailto:meryemacat@hotmail.com)  
Postgraduate Student, Karabuk University, Graduate Education Institute, Karabuk, Turkey



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Acat, Meryem. "İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi". *Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 28-49.



ORC ID: [orcid.org/0000-0002-0429-3694](https://orcid.org/0000-0002-0429-3694)  
ROR ID: [ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)  
DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.6759615](https://doi.org/10.5281/zenodo.6759615)



Geliş tarihi: 21.04.2022  
Kabul tarihi: 14.06.2022

## İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi

**Method:** In the study, relevant sources in the field of Islamic Law, modern law and medicine were scanned, and some results were reached by comparison and reconciliation method.

**Results:** In the study, it has been determined that the schizophrenic cannot make a valid sales contract in terms of Islamic law. In this direction, it has been determined that the legal representative of the schizophrenic individual is fully authorized in terms of legal acts.

**Conclusions:** With exceptions, schizophrenics are considered within the scope of 'mecnûn' in terms of Islamic Law. Therefore, they do not have the capacity to act and are dependent on their legal representative before the law. Since they do not have the qualifications to make a contract, no legal action, especially the contract of sale made on their behalf, is respected. However, simple buying and selling transactions, whether through reciprocal exchange or internet shopping, which are necessary to meet their daily needs, should be subject to some flexibility in the scope of 'istihsan'.

**Keywords:** *Islamic Law, Schizophrenia, Contract, Sale, License, Mind.*

### Giriş

İslam dini adalet üzere inşa edildiğinden, dinin gerektirdiği emir ve nehiylerden sadece akıl sahipleri sorumlu tutulmaktadır. Allah adaleti gereği kullarına gücünün üstünde yük yüklenmediği gibi akli dengesini yitirmiş ve belli nedenlerle iradesini kaybetmiş kimselerden de mükellefiyeti kaldırmıştır. İslam hukukunda bu sorumluluk ayrımı ehliyet vasfıyla yapılmış, kişiden sorumluluğu kaldıran ya da azaltan unsurlara da ehliyet arızaları denmiştir.

Bu çalışma günümüz tıp biliminde şizofreni olarak adlandırılan akıl hastalığının İslam hukuku açısından değerlendirilmesi ve bey' akdine etkilerinin tespit edilmesi amacıyla yapılmıştır. Ehliyet arızalarından cünûn ve ateh konuyla ilişkili olması sebebiyle ayrı başlıklarda izah edilmiştir. Çalışmanın amacı doğrultusunda İslam hukuku, modern hukuk ve tıp alanındaki kaynakların ilgili bölümleri taranarak kapsamlı bir araştırma yapılmıştır. Şizofreni hastalığı belirti ve bulgularıyla birlikte açıklandıktan sonra, İslam hukukuyla irtibatlandırılacak ehliyet arızaları hakkında bilgi verilmiştir. İslam hukukunda sahih bir bey' akdinin gerektirdiği şartlar çerçevesinde, şizofrenin hukuken geçerli bir alım-satım yapısı yapamayacağı gerekçeleriyle açıklanmıştır.

Günümüz hukuk sisteminde akıl hastalarının davaları, adli psikiyatri uzmanlarının oluşturduğu raporlar ışığında görülmektedir. Adli psikiyatri uzmanları hastalığın derecesi ve akli melekelerle etkisini inceleyerek, kişinin ehliyet sahibi olup olmadığı yönünde bir kanaat belirtmektedir. Söz konusu davalarda hakim bu kanaati değerlendirerek, kişinin suçluluğu ya da suçsuzluğu hakkında hükmetmektedir. Bu sebeple çalışmamızda adli psikiyatrinin sunmuş olduğu veriler göz önünde bulundurulmuştur.

İslam hukuk literatüründe tıp biliminde akıl hastalığı başlığı altında ele alınan hastalıklar hakkında Türkçe olarak yazılmış müstakil bir eser bulunmamaktadır. Arapça literatürde ise doğrudan tıp bilimindeki akıl hastalıkları ele alınmasa da, bu meseleye değinilmiş birtakım çalışmalar mevcuttur.<sup>2</sup> Bunun yanı sıra Ömer Menekşe'nin "İslâm Hukukunda Alzheimer Hastalığının Edâ Ehliyeti Üzerindeki Etkileri", Ümit Horozcu'nun "Adli Psikiyatrinin Verileri Işığında Dini Sorumluluklara Psikolojik Bakış", Emel Yılmaz'ın

<sup>2</sup> Hulud bnt. Abdurrahman el-Muhayziu', *Ahkâmu'l-meridi'n-nefsiyyi fi'l-fikhi'l-İslamiyyi* (Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010); Zeyneb Osman Zifullah Abdullah, *Eseru'l-marazi'n-nefsiyyi fi tahfifi ev iskâti'l-ukûbeti fi'l-fikhi'l-cinâi'l-İslamiyyi* (Sudan: Cezire Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Sâlim Abdullah Ebû Mahda, "Talâku'l-meriz'in-nefsiyyi fi'l-fikhi'l-İslamiyyi", *Mecelletü'l-buhûsi ve'd-dirâsâtu şer'iyyeti mısır* 69 (2017), 51-80.

“İslam Ceza Hukukuna Göre Kleptomaniye Ceza Ehliyeti ve Hırsızlık Fiilinin Sonuçları” isimli makale çalışmaları ve “İslam Hukukunda Akıl Hastalıklarının Muâmelâta Etkileri” isimli tez çalışmamız yer almaktadır. Bu makale, yüksek lisans tezindeki başlıklardan biri olan şizofreninin bey’ akdi çerçevesinde yeniden değerlendirilmiş şeklidir. Makale çalışmamız, İslam hukuk literatüründe şizofreni ile ilgili müstakil bir araştırma bulunmaması sebebiyle önem arz etmektedir.

## 1. Şizofreni

Şizofreni çoğunlukla ergenlik döneminin sonlarında veya gençlik yıllarında başlayan, seyri ve sonlanışı kişiden kişiye farklılaşan bir akıl hastalığıdır. Diğer bir ifadeyle kişinin ruhsal dünyasının bütün alanlarında belirti ve bulgular gösteren, içe kapanma ve gerçeklikten kopma ile karakterize olan bir psikozdur.<sup>3</sup> Biliş, duyuş, algı ve davranışları yoğun bir şekilde etkileyen şizofreni, genetik ve çevresel faktörlerin tesiriyle beyin gelişiminin zayıflamasından kaynaklanmaktadır. Beynin önemli fonksiyonlarının gerçekleştiği bölgelerde ortaya çıkan yeti yitimi şizofrenin günlük yaşantısında sarsıcı olumsuzluklar doğurmaktadır. Bütün bu faktörler neticesinde şizofren algılamalara yabancılaşarak iç dünyasına doğru bir çekilme yaşamaktadır.<sup>4</sup>

Tarihi verilere göre MÖ. 1400’lü yıllardan günümüze ulaşan Hint Vedalarında, özellikle ağır gidişâtı olan şizofrenlerde öz bakımın ileri derecede yitilmesi, çıplak gezinme, amaçsız bir hayat sürdürme ya da dinle ifrat düzeyinde ilgilenme (kendini ilah-peygamber zannetme), zehirleneceğinden endişelenme vb. durumlarla karşılaşıldığından söz edilmektedir. Orta Çağ’dan 18. asra kadar şizofrenler “şeytani varlıklar” ve “Tanrının hiddetine tutulmuş kimseler” olarak nitelenmiş, işkencelere maruz bırakılmış ve idam cezalarına çarptırılmıştır.<sup>5</sup>

19. asırda Morel, gençlik döneminde başlayan ve ruhsal yıkımla neticelenen bu hastalık için “erken bunama” terimini ortaya atmıştır. Tarihte ilk defa Kraepelin, şizofreniyi bir kavram olarak “dementia precox” olarak tanımlamıştır.<sup>6</sup> Schism (bölünme) ve phren (zihin) kavramlarını birleştirerek zihin bölünmesi anlamına gelen “şizofreni” terimini literatüre İsviçreli psikiyatrist Eugen Bleuler kazandırmıştır. Bleuler her ne kadar Kraepelin’in görüşlerini desteklese de konunun daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerektiğini söylemiştir. 1952’de APA’nın yayınladığı DSM-I’de bu hastalık şizofrenik reaksiyonlar başlığı altında ele alınmıştır.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Işık Sayıl (ed.), *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları* (Ankara: ANTIP AŞ. Yayınları, 2000), 177; M. Orhan Öztürk - Aylin Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları* (Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri, 2015), 189.

<sup>4</sup> Ruhi Yavuz, “Şizofreni”, *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 62 (2008), 49; Salih Alptekin, *Şizofreni Hastalarının Kişilik Özellikleri ve İşlevsel İyileşme Düzeylerinin İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 6.

<sup>5</sup> Engin Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 121; Yusuf Kocal vd., “Şizofreni: Etyoloji, Klinik Özellikler ve Tedavi”, *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 26/2 (2017), 253.

<sup>6</sup> Yener Ünver, *Ceza Hukukunda Akıl Hastalığı ve Ceza Sorumluluğuna Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 11; Güner Hande Ulutürk, *Türk Ceza Hukukunda Akıl Hastalığı ve Kusur Yeteneğine Etkisi* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 74.

<sup>7</sup> Geçtan, *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*, 121-122; Yavuz, “Şizofreni”, 49; Alp Üçok, “Şizofreni ve Benzeri Psikozlar”, *Psikiyatri*, ed. Işın Kulaksızoğlu vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009), 131.

## İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi

Şizofreni dünyada en çok rastlanan akıl hastalığı olmasına karşılık epidemiyolojisine (sıklık ve yaygınlık) dair net bir çalışma yoktur. Bunun yanı sıra her yıl ortalama iki milyon yeni vaka saptanmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO) verileri ışığında Avrupa ve Asya'da şizofreninin görülme yaygınlığı %0,85 iken; Türkiye'de bu oran %0,89 olarak belirlenmiştir.<sup>8</sup> Kadın ve erkeklerde şizofreninin görülme sıklığı eşittir. Erkeklerde hastalığın başlangıç sınırı 15-25 yaş, kadınlarda ise 25-35 yaşdır.<sup>9</sup> Beyin görüntüleme çalışmalarında kadınlara kıyasla erkeklerde daha çok beyin anomalileriyle karşılaşmaktadır. Doğum komplikasyonları ve mevsim geçişleri de şizofreniyi tetiklemektedir.<sup>10</sup> Toplumun her kesiminde görülebilen şizofreniye, maddi geliri düşük bölgelerde daha çok rastlanmaktadır. Aynı zamanda gelişmiş ülkelerle kıyaslandığında gelişmemiş ülkelerde daha kötü bir gidişat vardır.<sup>11</sup>

Elde edilen verilere göre şizofrenlerin %52'si intiharı aklından geçirmekte, bunların %27'si intihara teşebbüs etmekte ve bu teşebbüslerin de %10-15'inin ölüme neticelenmektedir. Bu bağlamda şizofrenlerin yaşam sürelerinin, toplumun geneline göre %20 oranında daha kısa olduğu tespit edilmiştir.<sup>12</sup> Ancak ölüm sıklığındaki artışın tek sebebi intihar olmayıp, şizofreninin sebep olduğu bazı hastalıklar da ölüm yaşını düşürmektedir.

Genetik bilimindeki gelişmeler ve biyolojik psikiyatri sahasındaki geniş araştırmalara rağmen şizofreni hastalığının asıl sebebi tam olarak bilinmemektedir. Ancak başta stres olmak üzere kalıtım, biyolojik, nöro-gelişimsel ve psiko-sosyal pek çok etmenin, hastalığı tetiklediği düşünülmektedir. Şiddet yanlısı anne-baba, zayıf insan ilişkileri, değer verilen bir yakının ölmesi ve kişisel sorunlar vb. stresli durumlar şizofreniyi karakteristik olarak belirgin hale getirmektedir.<sup>13</sup>

Şizofreninin başlangıcı sinsi ya da akut olabilir. İlk dönemlerde depresyon, uyku problemleri, yetersiz öz bakımı, şaşkınlık, dikkatini toparlamada zorluk, anksiyete gibi belirtiler görülür. Bu evre bazen birkaç hafta ya da birkaç ayla sınırlı kalabilir. Ancak genellikle birkaç sene boyunca devam etmektedir. Akut başlangıç bariz olarak anlaşılırken, sinsi başlangıçta hastalığı fark edebilmek zorlaşır.<sup>14</sup> Araştırmacıların temel belirti kabul ettiği iç görü eksikliği şizofreni hastalarında %50-80 oranındadır. Bu nedenlerle şizofrenler prodromal dönemde derslerinde başarı sağlamak, bir işe başlamak,

<sup>8</sup> Kocal vd., "Şizofreni: Etyoloji, Klinik Özellikler ve Tedavi", 254; İbrahim Erdem Candan, *Kronik Şizofreni Hastalarında Bilişsel İlgörü, Yeti Yitimi ve Öznel İyileşmenin Değerlendirmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7.

<sup>9</sup> Hatice Güz, "Şizofreni ve Cinsiyet: Başlangıç Yaşı ve Sosyodemografik Özellikler", *Klinik Psikiyatri* 3 (2000), 28; Alptekin, *Şizofreni Hastalarının Kişilik Özellikleri ve İşlevsel İyileşme Düzeylerinin İncelenmesi*, 8.

<sup>10</sup> Güz, "Şizofreni ve Cinsiyet: Başlangıç Yaşı ve Sosyodemografik Özellikler", 28.

<sup>11</sup> Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 190.

<sup>12</sup> Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 190; Alptekin, *Şizofreni Hastalarının Kişilik Özellikleri ve İşlevsel İyileşme Düzeylerinin İncelenmesi*, 9.

<sup>13</sup> Işık Sayıl (ed.), *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, 178; Rod Plotnik, *Psikolojiye Giriş*, çev. Tamer Geniş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 538-540; Demet Summakoglu - Barış Ertuğrul, "Şizofreni ve Tedavisi", *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences* 2/1 (2018), 44.

<sup>14</sup> Işık Sayıl (ed.), *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, 185; Kocal vd., "Şizofreni: Etyoloji, Klinik Özellikler ve Tedavi", 260.

insanlarla iletişim kurmak, bağımsız yaşamak ve günlük gereksinimlerini karşılamak vb. durumlarda zorlanmaktadır.<sup>15</sup>

Şizofreninin belirtilerini pozitif ve negatif şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Konuşma bozukluğu, halüsinasyon, yüzde ve özellikle ağız çevresinde tike benzeyen normal olmayan davranışlar, sanrı ve hareket problemleri pozitif belirtilerden, olağan fonksiyonlarda ve duygusal reaksiyonlarda eksilme, konuşamama (aloji), irade kaybı (avolasyon), kendini toplumdan soyutlama vb. negatif belirtilerdendir. Hastalığın seyrinde pozitif belirtilerin düzeyi azalırken; negatif belirtiler kronik hale gelmektedir.<sup>16</sup>

Şizofrenide bilişsel bozukluklar hastalığın tüm safhalarında gözlenir. Bu kayıplar en belirgin olarak bellek, dikkat ve yürütücü işlevlerde görülür.<sup>17</sup> Dikkati toplama ve sürdürme noktasında yaşanan eksiklikler sebebiyle, şizofrenlerin dikkat gerektirmeyen eylemlere eğilimi söz konusudur.<sup>18</sup> Zaman içerisinde çelişkili düşünce örüntüleri, bir konuda sabit kalamama, mantığa aykırı kuruntular belirginleşir. Hezeyanların etkisi altında kalan şizofren, dışarıdan bir gücün kendisini kontrol ettiğine yahut kendisinin dış olayları olağanüstü bir şekilde yönettiğine inanır.<sup>19</sup>

Araştırma sonuçlarına göre muhakeme, planlama, karar verme, problem çözme, zihinsel esneklik ve bozucu etkiye karşı koyabilme yetilerini içinde barındıran yürütücü işlevler şizofrenlerde disfonksiyonel hale gelmektedir. Şizofrenler az kelime ile konuşurlar ve sorulan sorulara da uygunsuz cevaplar verirler. Şizofreni her ne kadar beynin bütün fonksiyonlarını etkilemese de belirgin noktalarda bozukluğa sebep olur. Söz konusu bozukluklar da fizyolojik bilgi işlem değişikliklerine yol açmaktadır.<sup>20</sup>

<b>DSM-5'E GÖRE ŞİZOFRENİ TANI KRİTERLERİ<sup>21</sup></b>
<p>A. Aşağıdaki belirtilerden ikisinden (ya da daha çoğundan) her biri, bir aylık (ya da başarıyla tedavi edilmişse daha kısa) bir sürenin önemli bir kesiminde bulunur. Bunlardan en az birinin (1), (2) ya da (3) olması gerekir:</p> <ol style="list-style-type: none"><li>1. Sanrılar</li><li>2. Varsanılar</li><li>3. Darmadağın konuşma</li><li>4. İleri derecede davranış ya da katatoni davranışı</li><li>5. Silik (negatif) belirtiler</li></ol> <p>B. Bu bozukluğun başlangıcından beri geçen zamanın önemli bir kesiminde iş, kişilerarası ilişkiler ya da kendine bakım gibi, bir ya da birden çok ana alanda işlevsellik düzeyi, bu bozukluğun başlangıcından önce erişilen düzeyin belirgin</p>

<sup>15</sup> Üçok, "Şizofreni ve Benzeri Psikozlar", 132; Alptekin, *Şizofreni Hastalarının Kişilik Özellikleri ve İşlevsel İyileşme Düzeylerinin İncelenmesi*, 6.

<sup>16</sup> Üçok, "Şizofreni ve Benzeri Psikozlar", 131; Candan, *Kronik Şizofreni Hastalarında Bilişsel İçgörü, Yeti Yitimi ve Özel İyileşmenin Değerlendirmesi*, 6-9.

<sup>17</sup> Zekiye Çelikbaş - Serhat Ergün, "Şizofrenide Nörobilişsel Bozukluklar ve İşlevsellikle İlişkisi", *Journal of Contemporary Medicine* 8/2 (2018), 183.

<sup>18</sup> Işık Sayıl (ed.), *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, 188.

<sup>19</sup> Cemil Kuyu, *Akl Hastalıkları ve Cezai Ehliyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 79; Plotnik, *Psikolojiye Giriş*, 538; Richard Atkinson - Ernest Hilgard, *Psikolojiye Giriş*, çev. Öznur Öncül - Deniz Ferhatoğlu (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014), 549.

<sup>20</sup> Yavuz, "Şizofreni", 51; Çelikbaş - Ergün, "Şizofrenide Nörobilişsel Bozukluklar ve İşlevsellikle İlişkisi", 185.

<sup>21</sup> Amerikan Psikiyatri Birliği, *DSM-5 Tam Ölçütleri Başvuru El Kitabı*, çev. Ertuğrul Koroğlu (Ankara: HYB Yayıncılık, 2014), 49-50.

## İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi

- olarak altındadır. (ya da çocukluk ya da ergenlikte başlamışsa, kişilerarası, okulda ya da işle ilgili işlevsellik, erişilmesi beklenen düzeye erişemez.)
- C. Bu bozukluğun süregiden bulguları en az altı ay sürer. Bu altı aylık evre, A tanı ölçütünü karşılayan, en az bir aylık (ya da başarıyla tedavi edilmişse daha kısa süreli) belirtileri (açık evre belirtileri) kapsamalıdır ve ön ve artakalan belirti evrelerini kapsayabilir. Bu bozukluk ön ya da artakalan evreleri sırasında, yalnızca silik belirtilerle ya da bu hastalığın A tanı ölçütünde sıralanan iki ya da daha çok belirtinin eşik altı biçimleriyle kendisini gösterebilir.
- D. Şizoduygulanımsal bozukluk ya da psikoz belirtileri gösteren depresyon bozukluğu ya da iki uçlu bozukluk dışlanır, çünkü ya 1) açık evre belirtileriyle eşzamanlı olarak majör depresyon ya da mani dönemleri ortaya çıkmamıştır ya da 2) açık evre belirtilerinin olduğu sırada duygu durum dönemleri ortaya çıkmışsa bile bunlar hastalığın açık ve artakalan dönemlerinin toplam süresinin az bir kesiminde bulunmuştur.
- E. Bu bozukluk, bir maddenin ya da başka bir sağlık durumunun fizyolojiyle ilgili etkenlerine bağlanamaz.
- F. Otizm açılımı kapsamında bir bozukluk ya da çocuklukta başlayan bir iletişim bozukluğu öyküsü varsa, şizofreni tanısı konabilmesi için gerekli diğer belirtilerin yanı sıra belirgin sanrılar ya da varsanılar da en az bir aylık (başarıyla tedavi edilmişse daha kısa) bir süreyle varsa, ayrıca şizofreni tanısı konur.

### DSM-5'e Göre Şizofreni Tam Kriterleri

İslam hukuku açısından şizofrenin bey' akdinin sonuçlarını açıklayabilmemiz için, öncelikle şizofren bireyin edâ ehliyetinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü sahil bir bey' akdinin yapılabilmesi, ehliyet sahibi tarafeynin varlığına bağlıdır. Bu sebeple ehliyet kavramı ve ehliyet arızaları hakkında kısaca bilgi verilecektir.

## 2. İslam Hukukunda Ehliyet Kavramı ve Ehliyet Arızaları

İslam hukukunda dinî emirlere muhataplık, muamelat yapabilme yetkisi ve cezaî yükümlülükler gibi pek çok konuda ehliyet faktörü ön plana çıkmaktadır. Sözlükte yeterlilik ve yetki anlamına gelen ehliyet kavramı Arapça "ehl" kökünden mastardır.<sup>22</sup> Süreç içerisinde İslam hukuk doktrini oluşmuş ve bu terim de genişleyerek, günümüzde kullanılan kişinin dinî ve hukukî hükümlere konu olmaya elverişliliği anlamına dönüşmüştür.<sup>23</sup>

İstilahî manada ehliyet, şâri'in şahısta takdir ettiği ve onu şer'î hitabı anlamaya ehil hale getiren vasıf<sup>24</sup> demektir. Kişinin bu vasfı, onun anlama ve düşünme kabiliyetini elinde bulundurabileceği bir akla sahip olduğunu göstermektedir. Ehliyet zaman içerisinde akıl

<sup>22</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ty), 11: 29.

<sup>23</sup> Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/533.

<sup>24</sup> Abdulazîz b. Ahmed Buhâri, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1308), 4: 237; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ El-Afgâni (Beyrut, 1372), 2: 332; Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*, çev. Servet Armağan (İstanbul, 1993), 2: 534.



ve beden gelişimiyle birlikte tamamlanarak, şahsı leh ve aleyhinde bazı haklara ulaştırmaktadır.<sup>25</sup>

İslam hukukunda akli olgunluk derecesine göre şahıslar farklı tasniflere konu olmuştur. Ehliyet meselesi de bu tasniflerden biridir ve vücûb-edâ ehliyeti olarak iki başlıkta incelenmektedir. Bunlardan ilki olan vücûb ehliyeti, kişinin lehine ve aleyhine yönelik meşru hakların sabit olmasına ehil bulunmasıdır.<sup>26</sup> Kişi bu ehliyetle hukukun tanıdığı hakları elde etmesinin yanı sıra borç altına da girmiş bulunur. Alım-satım yapma, vasiyet veya mirasla mülk edinme, haksız fiil sonucu oluşan zararı tazmin etme, vergi ödeme<sup>27</sup> vb. bu kapsamdadır. Yaş, akıl, rüşd vb. niteliklerden bağımsız olarak ceninin anne karnına düşmesiyle başlayıp, kişinin ölümüyle sona erer. Vücûb ehliyeti kendi içerisinde eksik (nâkıs) ve tam (kâmil) şeklinde ikiye ayrılır.<sup>28</sup>

Ehliyet tasnifinin ikincisi olan edâ ehliyeti, kişinin kendisinden şer'an geçerli sayılan davranışların sadır olmasına yetkili bulunmasıdır.<sup>29</sup> Vücûb ehliyetinden farklı olarak edâ ehliyeti kişinin doğumuyla kendiliğinden ortaya çıkan bir vasıf değildir. Aksine yaş ve olgunluğa (akıl ve temyize) bağlı olarak kazanılan ve gelişen bir niteliktir. Bundan dolayı edâ ehliyetine sahip olan şahıslara hukuk karşısında itibar edilir. Lehinde ve aleyhindeki hukuki işlemleri yerine getirebilme ruhsatı ise kişinin geldiği yeterlilik derecesine göre genişlemektedir. Vücûb ehliyetinde var olan eksik-tam ayrımı edâ ehliyetinde de bulunmaktadır. Eksik edâ ehliyeti (7-14 yaş) temyiz döneminden başlayarak, buluşa kadar devam eder. Akli ve bedenî gelişimi henüz tamamlanmamış mümeyyiz küçük, ma'tûh, sefih vb. kimseler bu kapsamdadır. Eksik edâ ehliyeti olanlar birtakım hukuki işlemleri yapabilme noktasında serbesttir.<sup>30</sup> Söz konusu tasarrufların hukuki geçerliliğine menfaat/zarar dengesine göre hükmedilmektedir. Hibenin kabulü gibi kişinin mal varlığında artmayı sağlayan işlemler velinin izninden bağımsız olarak geçerliken, bağış gibi mal varlığında eksilmeye neden olan işlemler ise veli izin vermiş olsa dahi geçersizdir. Artma-eksilme ihtimali olan bey' akdi gibi işlemlerin sonucu, mümeyyiz küçüklerin maslahatını korumak gayesiyle velinin iznine bağlanmıştır.<sup>31</sup>

İslam hukukunda kişinin tam bir şahıs olarak kabul edilmesinin şartı, tam edâ ehliyetine sahip olmasıdır. Akıl-bâliğ ve rüşdünü ispatlamış tam ehliyetli kimse artık şer'i tekliflere kesin bir şekilde muhataptır. Dolayısıyla yapacağı hukuki işlemlerde veli, vasi ya da hukuki temsilciden izin almasına gerek yoktur. Hukukta muteber tasarruflarda bulunabileceği gibi sorumluluğu da tamamıyla kendisine aittir.<sup>32</sup> Ancak burada malî sonuç

<sup>25</sup> İsmail Bilgili, "Ehliyet Arızalarından İkraş Şartları ve Kısımları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 239.

<sup>26</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr* (Beyrut: Tasvîr-i Dârü'l-Kütüb, 1308), 333.

<sup>27</sup> Ebû Zeyd Abdullâh ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Lübnan: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 1421), 417; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/534; Asım Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıhı Düşüncesinde Vücub-Eda Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 107.

<sup>28</sup> Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 191.

<sup>29</sup> *el-Mevsû'âtü'l-fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1404), 7: 153.

<sup>30</sup> Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 226.

<sup>31</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-fıkıh* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377), 334.

<sup>32</sup> Ebû Zehrâ, *Usûlü'l-fıkıh*, 333.

doğuran hukuki işlemler için tam edâ ehliyeti tek başına yeterli olmayıp, rühd ile birlikte bulunması gerekmektedir.

Tam edâ ehliyeti olan ve rühdünü ispatlamış kimse, bazı engeller neticesinde haklarını kullanmaktan aciz olabilir. Bu engeller İslam hukukunda ehliyet arızaları başlığında incelenmektedir. Ehliyet arızaları, kişinin haklarında kısmi daralmalar yapabileceği gibi tasarrufları tümüyle engelleyici nitelikte de olabilir. Bu arızalar iradî ya da irade dışı olmasına göre semavî ve müktesep şeklinde ikili tasnife tabi tutulmuştur.<sup>33</sup> Genel kabule göre semavî arızalar cünûn (akıl hastalığı), ateh (bunama), bayılma, nevm (uyku), ölüm hastalığına yakalanmak (marazu'l-mevt), kölelik, nisyan ve ölüm; müktesep arızalar cehl (bilmemek), hata, hezl (şaka), sefeh (tedbirsizlik), sarhoşluk ve ikrah (zorlama) olarak sınıflandırılmıştır.<sup>34</sup>

Şizofreninin başlangıcı ve ilerleyişi sürecinde görülen belirti ve bulgular, kişinin akli melekelerinin kısmen ya da tamamıyla etkilendiğini göstermektedir. İslam hukukundaki semavi arızalardan kişinin akıl sağlığıyla bağlantılı olarak cünûn ve ateh hali, şizofrenin ehliyetini değerlendirmek açısından iki kriterdir. Bu sebeple ehliyet arızalarının tamamı hakkında bilgi verilmeyecek olup, yalnızca konuyla bağlantılı olarak cünûn ve ateh işlenecektir.

**2.1. Cünûn (Akıl Hastalığı):** Cünûn akla uygun söz ve fiillerde bulunmayı engelleyen akıl bozukluğudur. Bu durumdaki kimse de mecnûn olarak ifade edilir.<sup>35</sup> Kişide var olan akıl bozukluğu doğuştan gelebilir veya belirli sebeplerle sonradan gerçekleşebilir. Ortaya çıkış zamanından bağımsız olarak her iki koşulda da mecnûn kapsamına giren kişinin akli hiçbir mesuliyeti kaldıramayacak hale geldiğinden, edâ ehliyeti yok hükmündedir. Dolayısıyla mecnûn kimse gayri mümeyyiz çocuk gibi yalnızca tam vücûb ehliyetine sahiptir.<sup>36</sup>

İslam hukukunda akıl hastalığı devamlı (cünûn-ı asli) ya da geçici (cünûn-ı arızî) olabilir. Bu durum Mecelle'de "*Mecnûn iki kısımdır: Biri, mecnûn-ı mutbıkdır ki, cünûnu, cemi' evkatı müstev'ib olan kimsedir. Diğeri mecnûn-ı gayri mutbıkdır ki, kâh mecnûn olup, kâh ifâkat bulan kimsedir*"<sup>37</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Hanefi âlimleri akıl hastası kimsenin cünûn-ı asli kapsamında olabilmesi için hastalığın bir sene, bir seneden fazla, bir ay, bir gün bir gece kesintisiz seyretmesi gerektiği yönünde görüşler öne sürmüştür. Ancak mezhebin genelinde hastalığın bir ay devam etmesinin gerektiği görüşü benimsenmiştir.<sup>38</sup> Bu durumda hastalığın bir aydan az sürmesi kişinin cünûn-ı arızî olduğunu göstermektedir. Cünûn-ı arızî olduğuna hükmedilen akıl hastası, hastalığın tesiri altında olmadığı zamanlarda tam ehliyetli kabul edilmektedir. Sonuç olarak mecnûn-ı aslinin

<sup>33</sup> Buhâri, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûl'l-Pezdevî*, 262; Mehmet Âkif Aydın, "Avârız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/108; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 231; Orhan Çeker, *İslam Hukukunda Akidler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 19.

<sup>34</sup> Ehliyet arızaları ile ilgili detaylı bilgi için Bkz. Mehmet Onur, *İslam Hukukunda Ehliyet Arızaları ve Sefeh* (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019), 39-57.

<sup>35</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Mücemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Siddik el-Minşevî (Kahire: Dâru'l-Fazile, ty), 70-71.

<sup>36</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "İslam Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 75.

<sup>37</sup> Mecelle (Mecelle), (1293), md. 944.

<sup>38</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsi, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409), 19: 13.

tasarruflarının tamamı geçersiz; mecnûn-ı arızinin temyiz kudreti yerindeyken ortaya koyduğu tasarrufları geçerlidir.<sup>39</sup>

İslam hukukunda kişinin muteber sayılacak bir tasarrufta bulunabilmesi için tam edâ ehliyetine sahip olması gerekir. Hukuki işlemler konusunda mecnûn tam ehliyetsiz kabul edildiği için tamamen yararına olan fiilleri dahil bütün tasarrufları bätıldır. Yapılan işlemin tek taraflı ya da çok taraflı olması sonucu değiştirmez. Her iki tarafın da irade uyumunun gerekli olduğu akitler dikkate alındığında, taraflardan herhangi birinin aklını yitirip mecnûn olması durumunda yapılan akit geçersiz olmaktadır. Çünkü icabta bulunan kişi mecnûn olursa yapılan icab; kabul edecek kimse mecnûn olursa kabul geçersiz sayılmaktadır. Hanefilere göre kişi vasiyet bıraktıktan sonra uzun süreli akıl hastalığının yakalanırsa, işlemin bağlayıcı olmamasından hareketle vasiyetin geçerliliği düşer. Ancak cumhur aksi bir görüş bildirerek akli dengesi yerindeyken verilmiş vasiyetin daha sonra mecnûn olmakla düşmeyeceğini söyler. Geçerli olması tam edâ ehliyetini gerektirmeyen temellük ve mirası elde etme gibi hukuki fiillerde ise, akıl hastaları ehil sayılır.<sup>40</sup> İslam hukukunda mecnûnun kendi eliyle gerçekleştiremediği tasarruflar veli ya da vasi aracılığıyla yapılır.

Evllenme hususunda genel ehliyet kuralının dışına çıkılarak, faydalanmanın ağır bastığı gerekçesiyle mecnûnun kanuni temsilcisinin izniyle hukuken geçerli bir evlilik yapabileceği görüşü kabul edilmiştir. Cumhura göre -Hanefi mezhebi hariç- evlenen taraflardan herhangi birinin akıl hastası olması durumunda bu bir boşanma sebebidir, ancak mecnûnun boşanması geçersizdir. Hanefilere göre zarar gören taraf mecnûnun karısı ise mahkemeye boşanma talebinde bulunur, hakim de zararı engellemek gayesiyle evliliği sonlandırır.<sup>41</sup>

İslam hukukunda akıl hastalığı hacr sebeplerinden biridir. Hanefi ve Şâfiiler, mecnûnun hacir altına alınması için hakimın hükmünün gerekmediği bizatihi resen sabit olduğunu söylemektedir. Mâlikiler ise hacr için bulûğdan önce babanın, bulûğdan sonra hakimın kararının gerektiğini belirtir.<sup>42</sup>

Neticede İslam hukukunda cünûn kavramıyla açıklanan akıl hastalığı, kişinin temyiz gücünü tamamen ortadan kaldıran bir ehliyet arızasıdır. Dini mükellefiyetler, hukuki fiiller ve cezai olaylar gibi pek çok alanda sorumluluğu kaldıran bu arıza kişiyi gayri mümeyyiz kapsamına dahil etmektedir. Dolayısıyla temellük, veraset vb. istisnalar haricinde yaptığı tasarrufların hiçbiri geçerli olmamakta, fiilleri neticesinde herhangi bir sorumluluk üstlenmemektedir. Mecnûnun hukuki işlemlerinin tamamı veli ya da vasi tarafından gerçekleştirilmekte, vermiş olduğu zararlar yine kanuni temsilci aracılığıyla tazmin edilmektedir.

<sup>39</sup> Muhsin Koçak, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 93; Ümit Karşı, *Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 55.

<sup>40</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Cünûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/128; Karşı, *Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi*, 56.

<sup>41</sup> Serahsi, *Kitâbu'l-Mebsût*, 6: 82; Muhammed Aktaş, *İslam Aile Hukukunda Ehliyet Arızalarının Talak Üzerine Etkileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 15.

<sup>42</sup> H. Yunus Apaydın, "Hacir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/514.

**2.2. Ateh (Akıl Zayıflığı):** Ateh, insanın söz ve eylemlerinde ortaya çıkan karışıklıktır. Bu durumdaki bunamış kimseye de ma'tûh denir. Mecellede, "ol muhtellü's-suûr olan kimsedir ki, fehmi kalîl ve sözü müşevveş ve tedbiri fâsîd olur"<sup>43</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Ma'tûh akli melekeleri olgunlaşmamış, idrak etme gücü eksik ve eylemlerinde tedbirsiz davranan kişileri ihtiva etmektedir.<sup>44</sup>

Ateh akılda bozulmalara neden olan ve bizatihi yayılan bir hasar olması sebebiyle kişinin zihnini karıştırır. Dolayısıyla ma'tûhun sözleri bir yandan âkil kimseye benzerken diğer yandan mecnûna benzemektedir.<sup>45</sup> İslam hukukunda ma'tûh temyiz kudreti yerindeyken mümeyyiz çocuk, yokken ise gayri mümeyyiz olarak değerlendirilir. Mecellede de "Ma'tûh olan kimse, sagîr-i mümeyyiz hükmündedir" ibaresi yer almaktadır.<sup>46</sup> Mümeyyiz çocuk konumundaki ma'tuh eksik eda ehliyetine sahipken; gayri mümeyyiz konumundaki ma'tuhun eda ehliyeti yoktur. Akıl zayıflığı söz konusu olduğunda genellikle birinci grup göz önünde bulundurulur.<sup>47</sup> İslam hukukunda birinci gruptaki ma'tûh namaz, oruç, hâc vb. ibadetlerle sorumlu tutulmamıştır. Ancak yerine getirdiği ibadetler sahihtir ve sonucunda mükafatını hak eder. İkinci gruptaki ma'tuh ise edâ ehliyeti olmadığı için iman ve ibadet konularında mükellef değildir.<sup>48</sup>

Ma'tûh sözlü tasarrufları konusunda mümeyyiz çocuk hükümlerine tâbidir. Bu bağlamda hibe ve vasiyet kabulü gibi tamamen faydasına olan tasarrufları izin gerekmeksizin muteberken; hibe vermek, vakfetmek gibi tamamen malında eksilmeye sebep olan tasarrufları izin olsa da geçersizdir. Alım-satım, selem, icare akdi gibi vasıfları itibariyle fayda veya zarar sağlama olasılığı olan tasarrufları ise kanuni temsilcinin onayına bağlıdır.<sup>49</sup> İslam hukukunda boşama ma'tûhun zararına olan tasarruflardan sayılır ve geçersizdir. Hz. Peygamber'in "Mâtuh ve mükrehinki hariç bütün talaklar muteberdir"<sup>50</sup> buyurması buna delildir. Ma'tuhun boşama hakkını kanuni temsilcisinin onun yerine kullanması da söz konusu değildir. Bu hususta tek yetkili merci hakimdir ve mesele mahkemeye intikal edince hakim uygun gördüğü takdirde boşanmaya hükmeder.<sup>51</sup>

İslam hukukunda ma'tûh, fiillerindeki tedbirsizlikler sebebiyle mahkeme kararı olsun ya da olmasın hacr altına alınmaktadır. Akıl zayıflığı gerekçesiyle hacredilen kimsenin şahsında tasarrufta bulunması için kanuni temsilci atanmaktadır. Hanefi ve Şafiilere göre ma'tuhluğun küçüklükte başlaması veya sonradan ortaya çıkması arasında fark olmaksızın temsilcisi velisidir. Mâlikî ve Hanbelilere göre ise kişinin rüşde erdikten sonra ma'tuh olması halinde sadece hakim temsilcisi kabul edilmektedir.<sup>52</sup>

<sup>43</sup> Mecelle, md. 945.

<sup>44</sup> Buhâri, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûlî'l-Pezdevî*, 274.

<sup>45</sup> Cürcânî, *Mücemü't-ta'rifât*, 123.

<sup>46</sup> Mecelle, md. 978.

<sup>47</sup> Atar, *Fıkıh Usûlü*, 197.

<sup>48</sup> Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 20: 16; Tuba Yılmaz, *İslam Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 51.

<sup>49</sup> Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî el-Hudârî, *Uşûlü'l-fıkıh* (Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1389), 95; *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, 29: 15.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u's-şâhih* (Beyrut: Darü't-Tasil, 2012), "Talak", 1 (No. 5242).

<sup>51</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *El-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1369), 288-289.

<sup>52</sup> Yılmaz, *İslam Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler*, 51.

Eksik eda ehliyetli olan ma'tuh, işlediği suçlar dolayısıyla had ve kısas cezalarına mahkum edilmese de diyet ödemekle ve zararı tazminle sorumludur. Neticede Hukûkullah'a (Allah hakkına) dayanan meselelerde mükellef değilken; hukûk-ı ibâda (kul hakkına) dayanan meselelerde ortaya çıkan zararı karşılamak zorundadır.<sup>53</sup>

Akıl zayıflaması ya da bunaklık olarak ifade edilen ateh, bir nevi eylemlerde kısıtlılık halidir. Her ne kadar cünûnda olduğu gibi tam bir ehliyet yoksunluğundan bahsedilmese de akılda neşet eden eksiklik sebebiyle, ma'tuh mümeyyiz çocuk kabul edilmektedir. İslam hukukunda ma'tuha tasarrufları açısından sınırsız haklar tanınmamış, fayda-zarar ihtimaline göre farklı yetkiler verilmiştir.

### 3. İslam Hukukunda Bey' Akdi ve Şizofrenin Durumu

İslam hukukuna göre şizofren tanısı almış bireylerin bey' akdi yapabilme yetkilerinin ölçüsünü açıklamadan önce, akit ve bey' akdi konusunda kısaca bilgilendirme yapılacaktır. Bir akdin sahih olarak sonuçlanabilmesi için gerekli şartların neler olduğunun izah edilmesi, şizofrenin yaptığı işlemlerin geçerliliğini değerlendirmek açısından önem arz etmektedir.

#### 3.1. Akdin Tanımı ve Mahiyeti

Ticari işlemlerin temelini oluşturan akit konusu, İslam hukukunda da önemli bir yere sahiptir. Klasik kaynaklarda muâmelât başlığı altında ele alınan akitlerin genel prensipleri bizzat Kur'an-ı Kerim'de tayin edilmiştir. İslam hukukçuları Müdayene ayeti olarak isimlendirilen Bakara Suresi 282. ayet-i kerime ekseninde borç ilişkilerinin ana ilkelerini ortaya koymuştur. Ayrıca Kur'an'da akitlerin gereğinin yerine getirilmesi söylenmiş;<sup>54</sup> ölçü ve tartıda hilekar olanlar ağır bir şekilde tenkit edilmiş;<sup>55</sup> dolayısıyla alışverişin hem dini hem de ahlaki temelleri atılmıştır.

Sözlükte "akd" kelimesi bağlamak, raptetmek, düğümlemek, bir şeyin iki ucunu birbirine iliştmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>56</sup> Mecelle'de akit "*Tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmeleridir ki icâb ve kabulün irtibatından ibarettir*" şeklinde tarif edilmektedir.<sup>57</sup> Hanefi literatürde ise akit, taraflardan birinin yaptığı icabın diğerinin kabulü ile akdin konusunda etkisi görünecek şekilde bağlanmasıdır. Şafii, Mâlikî ve Hanbelîlere göre ise, kişinin yapmaya yöneldiği bütün tasarruf ve borçlanmalardır.<sup>58</sup> Bütün bu tanımlar doğrultusunda ulaşılan en genel yargıya göre akit, muâmelât konusunda tarafların oluşturduğu ve sonuçları itibariyle hukuki değere sahip olan her türlü işlemidir.

Fukahânın genel kabulüne göre akdin kuruluş şartları taraflar, irade beyanı ve akdin mahalli olmak üzere üçtür. Taraflar, diğer bir ifadeyle tarafeyn akdin mahallinde iradelerini birleştiren şahıslardır ki bunlar gerçek kişiler olabileceği gibi tüzel kişiler de olabilmektedir. Söz konusu akdin her iki tarafının da akit ehliyetine sahip olması

<sup>53</sup> Buhâri, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevi*, 4: 274; Serahsi, *Kitâbu'l-Mebsût*, 20: 16.

<sup>54</sup> el-Mâide 5/1.

<sup>55</sup> el-Mutaffifin 83/1-3; Hüd 11/85.

<sup>56</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 296-297.

<sup>57</sup> Mecelle, md. 103.

<sup>58</sup> Burhâneddin Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*, ed. Naim Eşraf (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1416), 5: 3-4; Mustafa Kisbet, "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi", *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 29.

gerekmektedir. Aksi takdirde sahih bir akdin kurulması mümkün değildir.<sup>59</sup> Akdin kuruluş şartlarından ikincisi olan irade beyanı, bir hukuki işlemde iradenin açık ve nesnel araçlarla ortaya konmasıdır. İrade beyanı konusunda İslam hukukunda daha ziyade icab ve kabûl terimleri kullanılmaktadır. Taraflar arasındaki hukuki işlem esnasında ilk sarf edilen teklife icab; teklife uygun olarak olumlu karşılık verilmesine kabûl denmektedir. İcabın satıcı yahut alıcı tarafından yapılmasında herhangi bir fark yoktur. Burada önemli olan husus icab ile kabul arasındaki uyumdur.<sup>60</sup>

Akit kurulurken icab kabul esnasında tarafların birtakım muhayyerlikleri bulunmaktadır. Örneğin icabta bulunan kimse karşı taraf kabul etmeden önce teklifinden vazgeçebilir veya değiştirebilir. Öte yandan kabul gerçekleşmeden mücibin vefatı veyahut akit ehliyetini kaybetmesi de akdin kurulmasına engel olabilir. Kişinin süreç içerisinde akit ehliyetini yitirmesi, yazılı tekliflerin yapılması gibi durumlarda görülebilir. İcab ile kabulün birbirine uygun olarak gerçekleşmesi için bir diğer şart meclis birliğidir. Kabulden önce meclisin sona ermesi akdin başlamadan sona ermesine sebep olur. İslam hukukçuları meclis birliğinden maksadın ne olduğu hususunda iki ayrı fikir beyan etmiştir. Hanefilere göre söz konusu meclis durum birliği anlamına gelirken; Şafilere göre asıl olan meclis birliğidir.<sup>61</sup>

Cumhura göre akitler İslam hukuku kaynaklarında sıhhati açısından sahih ve batıl olarak tasnif edilmektedir. Sıhhat ve inikad şartları tam olarak yerine getirilen akit sahihtir. Sıhhat veya inikad şartlarında eksiklik olan akitlerin tamamı batıldır.<sup>62</sup> Gazzâlî (ö. 505), cumhuru destekleyecek nitelikte "Akit ya sahihtir ya da batıldır, her batıl fasittir" <sup>63</sup> demiştir. Hanefiler sahih akdi "aslen ve vasfen meşru olan akit" olarak tanımlamış ve bu şartların eksikliği durumunda farklı hükümler oluşturmuştur. Hanefilere göre inikad şartlarında noksanlık bulunan akitler bâtil, sıhhat şartlarında noksanlık bulunan akitler ise fasit<sup>64</sup> olarak adlandırılır. Burada Hanefilerin ayrıma gitmesinin sebebi sıhhat şartlarından biri eksik olarak gerçekleştirilen akitlerin aslen hukuki bir varlığının olmasıdır. Çünkü fasit akitte bulunan eksikliklerin giderilerek sahih akde dönüştürülmesi mümkün görülmektedir.<sup>65</sup> Nitekim Mecelle'de fasit akit "Bey'i fâsid, aslen sahih olup da vasfen sahih olmayan yani zaten mün'akid olup da bazı evsâf-ı hâriciyyesi itibariyle meşru

<sup>59</sup> Hayreddin Karaman, "Akid", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/246; Nuri Kahveci, Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 105-107.

<sup>60</sup> Mecelle, md. 169; Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhîyyü'l-âm* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 1: 382; Mehmet Birsin, *İslam Eşya ve Borçlar Hukuku* (İstanbul: Çıra Akademi, 2019), 165.

<sup>61</sup> Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-talîlî'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356), 2: 5; Karaman, "Akid", 2/253; Nihat Tosun, *Fıkh Ticaret Hukuku* (İstanbul: Safa Yayın Dağıtım, 2019), 51.

<sup>62</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *El-Üm*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, 1381), 2: 26; Muhammed b. Ahmed b. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415), 3/3: 144; Rahmi Yaran, *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 499-502.

<sup>63</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustaşfâ min ilmi'l-uşûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 76; Ayhan Hıra, "Hanefilerin Fasit Akit Anlayışı ve Fasit Satım Akdinin Feshedilmesine Engel Olan Durumlar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 117.

<sup>64</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1409), 5: 175-176; Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*; thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434), 5: 304.

<sup>65</sup> Yaman - Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 261.

*olmayan bey'dir*<sup>66</sup> şeklinde açıklanmaktadır. Yani fasit akit aslen sahih olmakla birlikte vasfen sahih değildir.

Akitler şu şekillerde sona ermektedir: Tarafeynin sahih bir akitle üstlendikleri görevi ifa etmeleri, sahih olarak başlayan ancak tam olarak gerçekleştirilmemiş akdin karşılıklı feshi, tek taraflı akitlerde taraflardan birinin akdi feshetmesi, şuf'a gibi hukukun yetki verdiği üçüncü bir kişi ya da kişiler tarafından yeni bir akdin kurulması, akit mahallinin zarar görmesi ya da yok olması, fasit olarak hükmedilen akitlerin yargı tarafından bozulması.<sup>67</sup>

### 3.2. Bey' Akdi

Bey' akdi dinen ve hukuken kendisinden faydalanılması mümkün olan müteakvim malın mülkiyetinin naklini konu edinen, karşılıklı iradeye dayalı ve bağlayıcı hukuki işlemlerin genel adıdır.<sup>68</sup> Kısaca malı mal karşılığında değiştirmektir.<sup>69</sup> Fıkıhta muâmelât başlığı altında işlenen bey' akdi, akitlerin geneli için rol model olmakta ve İslam Borçlar hukukunun temel hükümlerini oluşturmaktadır. Bu sebeple akitlerin temel prensipleri satım akdinin şartları doğrultusunda şekillenmektedir.<sup>70</sup>

Bey' akdinin meşruiyeti Kitab ve Sünnetle sabittir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "... Allah alım satımı helal kıldı..."<sup>71</sup> ve "... ancak karşılıklı rızanıza dayanan ticaret böyle değildir..."<sup>72</sup> buyrulmaktadır. Benzer şekilde Hz. Peygamber alım satımın meşru olduğunu, "Satışında, satın alışında, borcunu ödeyişinde cömert ve kolaylaştırıcı davranan kimseye Allah rahmetini bol kulsın"<sup>73</sup> şeklinde ifade etmektedir.

Bey' akdinin kuruluş şartları Hanefi mezhebine göre icâb ve kabul; diğer mezheplere göre bu iki şarta ek olarak mebi' ve taraflardır.<sup>74</sup> Gerekli olan irade beyanı, sözlü olarak ifade edilebileceği gibi istisnai durumlarda teati şeklinde de yapılabilir.<sup>75</sup> Bu beyan "sattım" veya "satın aldım" şeklinde mazi sigâ ile icâb ve kabûl olmak üzere iki sözlü ifadeden meydana gelmektedir.<sup>76</sup> Mecelle'de bu hususa "Ukudda itibar mekasıd ve meaniyedir; elfaz ve mebaniye değildir"<sup>77</sup> maddesinde değinilmiştir. İcâb ve kabul esnasında mazi sigâ

<sup>66</sup> Mecelle, md. 109.

<sup>67</sup> Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 4: 277; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*; 5: 306.

<sup>68</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Fetħu bâbi'l-inâye*, thk. Muhammed Nizâr Temim-Heysem Nizâr Temim (Beyrut: et-Tab'atül-Ülâ, 1418), 2: 297; Halit Çalış, "Borçlar Hukuku", *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 443; Birsin, *İslam Eşya ve Borçlar Hukuku*, 235.

<sup>69</sup> Mecelle, md. 105; Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 12: 95; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*; 5: 133; Kisbet, "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi", 30.

<sup>70</sup> Yaman - Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 245; Fatih Turay, *Finansal Açından İslâm Borçlar Hukuku (İslâmî Finans Teorisi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 346.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>72</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>73</sup> Buhâri, "Buyû", 16 (No. 2084).

<sup>74</sup> Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 5: 222; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâ'i fi tertibi's-şerâ'i*; 5: 133; Ali Bardakoğlu, "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/14; Turay, *Finansal Açından İslâm Borçlar Hukuku (İslâmî Finans Teorisi)*, 347.

<sup>75</sup> Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübtedî*, 3: 23.

<sup>76</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl-Muhtâr*, 2: 3.

<sup>77</sup> Mecelle, md. 3.

## İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi

kullanımının gerekliliği Arapça lafızlarda geçerli bir durumdur. Çünkü Türkçede şimdiki zaman içeren lafızlar da kesinlik ifade ettiğinden sahih bir satımın gerçekleşmesi için yeterli görülmektedir. Yani akit kurulurken “satıyorum” veya “alıyorum” gibi ifadeler kullanılmasında bir sakınca yoktur.<sup>78</sup> Teatî yoluyla gerçekleştirilen irade beyanı Hanefilerin bir kısmı tarafından basit işlemlerle sınırlansa da, müteahhirun döneminde bu tarz yapılan akitlerin tamamı kabul edilmiştir ki Hanbeli ve Mâlikîler de bu görüştedir. Şafiiler ise sözlü şekilde icab ve kabul barındırmayan teatî ile yapılan akitleri geçerli görmemektedir.<sup>79</sup>

Tarafeynin akit ehliyetine sahip olması ise bey' akdinin sıhhat şartıdır. Dolayısıyla tam edâ ehliyeti olmayan küçüklerin ve cünûn kapsamındaki şahısların gerçekleştirdiği alım satımlar sahih bir sonuç doğurmaz, geçersizdir.<sup>80</sup> Bu hususta Kur'an-ı Kerim'de “*Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespit ederseniz hemen mallarını kendilerine verin...*”<sup>81</sup> buyurulmaktadır. Ayeti kerimede kişinin tasarrufta bulunabilmesi için temyiz gücüne sahip olmasının gerekliliği açıkça belirtilmektedir.

Hanefi ve Mâlikîlere göre bey' akdi kâr-zarar ihtimali barındıran bir akit türü olduğu için tam edâ ehliyetinden mahrum kimseler (gayrı mümeyyiz küçük, mecnûn gibi) herhangi bir satım akdi yapsa bile bu hukuken geçersizdir. Öte yandan eksik edâ ehliyetine sahip kimseler (mümeyyiz çocuk, ma'tuh gibi) veli ya da vasisinin izni dahilinde birtakım alım satım işlemleri yapabilmektedir. Şâfiî ve Hanbeliler akdi yapan şahsın bulûğa erişip erişmediğini kriter almaktadır.<sup>82</sup>

Bey' akdinin mahalli literatürde mebi' olarak zikredilen maldır. Burada maldan maksat, şer'an kendisine değer biçilmiş olan ve örfen alınıp satılabilen yahut biriktirilen ve şahsın bizzat elinde bulundurduğu şeydir. İslam hukukçuları kendisinden istifade edilebilen varlıkların mal olacağı konusunda ittifak etmiştir.<sup>83</sup> İslam hukuku açısından söz konusu malın cehaletten arınmış, mevcut ve müteakvim olması gerekmektedir. Ayrıca satıcının mal ile ilgili tam mülkiyet hakkını elinde bulundurması zorunludur.<sup>84</sup> Bey' akdi, mebi' olarak isimlendirilen malın müşteriye; semen yani bedelin de satıcıya intikali ile hükme

<sup>78</sup> Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-hağ fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Mısır, 1968), 1: 88; Ahmet Özdemir, “Akitlerde İrade Beyanı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 126-127.

<sup>79</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni* (Riyad: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403), 6: 8; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*, 3/3: 226; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5: 134; Senhûrî, *Meşâdirü'l-hağ fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1: 124.

<sup>80</sup> Turay, *Finansal Açından İslâm Borçlar Hukuku (İslâmî Finans Teorisi)*, 347; Birsin, *İslam Eşya ve Borçlar Hukuku*, 236.

<sup>81</sup> en-Nisâ 4/6.

<sup>82</sup> Bardakoğlu, “Bey”, 6/14.

<sup>83</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*, 2:4; Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 4: 142; Nihat Dalgın, “İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 103; Birsin, *İslam Eşya ve Borçlar Hukuku*, 244.

<sup>84</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5: 138; Recep Özdirek, *İslâm Hukukunda Akdın Sınırları* (İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2010), 123-156; Turay, *Finansal Açından İslâm Borçlar Hukuku (İslâmî Finans Teorisi)*, 347.



bağlanmaktadır.<sup>85</sup> Bu tür akitlerde temel amaç mülkiyetin el değiştirmesi olup, bağlayıcıdır ve tek taraflı feshedilemez. Yani tam iki taraflı bir akittir.<sup>86</sup>

Gerekli bütün şartların yerine getirilmesiyle sahih olduğuna hükmedilen bey' akitlerinde, kabzdan önce malın telef olması halinde sorumluluğun kime ait olacağı fukaha arasında ihtilaf edilmiş bir husustur.<sup>87</sup> Başta Hanefi ve Şafiiler olmak üzere çoğunluğa göre akit tamamlanmış ve malların sorumluluğu el değiştirmiş olsa da, kabzdan önce meydana gelen teleften sorumlu olan satıcıdır.<sup>88</sup> Hanbeli ve Mâlikilere göre ise, ölçülerek yapılan satışlar dışında akdin hükme bağlanmasıyla sorumluluk alıcıya geçer ve kabzin gerçekleşip gerçekleşmemesi sonucu değiştirmez.<sup>89</sup>

### 3.3. Şizofrenin Bey' Akdi

Tıp literatüründe zihin bölünmesine karşılık gelen ve "neyin gerçek olduğunu söyleyememe" şeklinde ifade edilen şizofreni, her alanda güçlüklerle ve başarısızlığa götüren bir akıl hastalığıdır.<sup>90</sup> Hastalığın klinik belirti ve bulgularında görüldüğü üzere, şizofrenlerde ileri seviyede bilinçsizlik durumu gözlenmektedir. Nörolojide yeti yitimi olarak bilinen günlük fonksiyonların icra edilememesi hali, bireyin aklını yeter düzeyde kullanmasını engellemektedir. Şizofrenlerin algılama fonksiyonları sağlıklı bireylerin aksine, gerçek dünyayla irtibatsız şekilde çalışmaktadır. Dolayısıyla hezeyan ve halüsinasyonların da baskısıyla diğer insanlardan ayrı bir düşünme sistemleri vardır. Konuşmalarındaki ve fikirlerindeki çelişkiler, yönetici fonksiyonların faaliyetlerini zorlaştırmakla kalmayıp dikkat kapasitesini kaybetmesine yol açmaktadır. Şizofreninin belirtileri, genel çerçevede kişiliğin çözülmesi, muhakeme eksiklikleri, çevreyle iletişimin kesilmesi sonucunda içe dönüklük olmak üzere temelde üç unsurdan oluşmaktadır. Kişilik çözülmesiyle ortaya çıkan ikili duygu durumu şizofrenin fiilde bulunmasını engellemekte, gerçek ile bağıni kopardığı için de dış dünya ile iç dünyasını birbirine karıştırmaktadır.<sup>91</sup>

Şizofrene ait bütün bu veriler İslam hukukuna göre değerlendirildiğinde, şizofreni hastalarını akıl ve temyiz yoksunluğu sebebiyle mecnûn kapsamına dahil etmek mümkündür. Nitekim şizofrenin halüsinasyon ve hezeyanların etkisiyle muhakeme kabiliyetini kaybettiği açıkça ifade edilmektedir. Bu da İslam hukukunda kişinin temyiz gücünü ortadan kaldıran etkenlerden biridir.<sup>92</sup> Muhakemenin yitirilmesi, doğru ile yanlışın ayırt edilmesine ve objektif kararlar almaya engel teşkil etmektedir. Temyiz kudreti ise kişinin doğru ile yanlış ayırt edebilme gücüdür. Ayrıca kendi iç dünyasına yönelimi, günlük ihtiyaçlarını bile karşılayamaz noktaya gelmesi, algısını toplamada yaşadığı güçlükler, konuşma ve eylemlerindeki anlamsızlıklar ve kişiliğin çözülmesi gibi

<sup>85</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta lili'l-Muhtâr*, 2: 4.

<sup>86</sup> Çalış, "Borçlar Hukuku", 443-444.

<sup>87</sup> Abdullah Demirci, "Satım Akdinde Akit Konusunun Telefinden Doğan Sorumluluk", *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*, (2018), 339-340.

<sup>88</sup> Mecelle, md. 293-294; Kâsânî, *Bedâ i u's-šanâ i 'fi tertibi's-şerâ i*; 5: 238; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1463), 1: 275; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcü't-ţâlibin* (Cidde: Dâru'l-Minhac, 2005), 224.

<sup>89</sup> Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye fi telhişi mezhebi'l-Mâlikiyye*, thk. Muhammed b. Seyyidi Muhammed Mevlay (Kuveyt, ts.), 393; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 6: 185.

<sup>90</sup> Işık Sayıl (ed.), *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, 177.

<sup>91</sup> Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 189.

<sup>92</sup> Meryem Acat, *İslam Hukukunda Akıl Hastalıklarının Muâmelâta Etkileri* (Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 100.

## İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi

pek çok belirti şizofren bireyin aklını olması gerektiği gibi kullanamadığını göstermektedir.

Öte yandan kişinin henüz tam anlamıyla hezeyan ve halüsinasyonların etkisi altında kalmasa da önemli ölçüde yeti yitimi yaşadığı evrelerde ateh olarak değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü akli zaman içerisinde gidip gelen, bazen akıl-baliğ bazen şizofren gibi davranan kimsenin doğrudan mecnûn kabul edilmesi İslam hukukuna aykırıdır. Bu durumdaki kimsenin akıl-baliğ olduğu süreç içerisinde tam ehliyetli, diğer zamanlarda ma'tûh olarak değerlendirilmesi gerekir. Ancak hastalığın büyük çoğunlukla olumsuz bir gidişat izlediği ve iyileşme gözlenmediği gibi, bir de belirtiler artarak devam ettiği için ma'tûh olma durumu başlangıç evresiyle sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla buradaki değerlendirmemiz şizofrenin mecnûn olmasının İslam hukukunda hangi sonuçlar doğuracağıyla ilgili olacaktır.

İslam hukukunda mecnûnun edâ ehliyeti yoktur, bu da kanuni temsilcisi olmadan herhangi bir hukuki işlem yapamaması sonucunu doğurmaktadır. Çünkü İslam hukukunda mecnûnun yapmış olduğu akde itibar edilmez. Dolayısıyla yapacağı işlemin kâr mı zarar mı sağlayacağını anlaması güç olan şizofrenin de hukuk karşısında hiçbir yetkinliği yoktur. Onun yapacağı hukuki işlemler konusunda kanuni temsilci devreye girmektedir. Bu durumda şizofren kendi kararıyla vasiyet bırakamaz, kendisine kalan miras üzerinde tasarrufta bulunamaz, şufa hakkını kullanamaz, akitte taraf olamaz ve akit şirketi de kuramaz. Bütün bu işlemler kanuni temsilcinin elinde gerçekleşmediği sürece hükmen batıldır, herhangi bir geçerliliği yoktur.<sup>93</sup>

Medeni hukukta şizofren kişilerin davaları söz konusu olduğunda, adli psikiyatrinin devreye girdiği bilinmektedir. Adli psikiyatri uzmanları akıl hastalarının, zekâ geriliği yaşayanların, küçüklerin, sağır ve dilsizlerin, yaşlıların ve bağımlıların hukuk karşısındaki ehliyetlerinin tayin ve tespitinden sorumludur. Adli psikiyatride, TMK'nin 13. maddesine<sup>94</sup> dayanarak şizofreni hastaları ayırt etme gücü bulunmayan ve fiil ehliyetinden yoksun kimseler olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla TMK'nin 405. maddesi<sup>95</sup> kapsamında şizofreni hastalarının vesayet altına alınmaları gerekmektedir. Emsal niteliğindeki Yargıtay kararları incelendiğinde, şizofreni tanısı almış kimseler hakkında verilen hükümlerin, temyiz şartlarını taşımadığı gerekçesiyle bozulmasına karar verildiği görülmektedir.<sup>96</sup>

Şizofrenin bey' akdindeki durumunu izah etmek gerekirse, böyle bir kimsenin mecnûn vasfıyla muteber bir akit yapabilmesi İslam hukuku açısından mümkün değildir. Çünkü bir akdin inikad şartlarının en önemli unsurunu icab ve kabul oluşturmaktadır. Bu irade beyanlarının sonuç doğurabilmesi ise akit ehliyetine sahip iki tarafın bulunması şartına bağlıdır. Alıcı ya da satıcı olup olmaması fark etmeksizin taraflardan birinin mecnûn

<sup>93</sup> Acat, *İslam Hukukunda Akıl Hastalıklarının Muâmelâta Etkileri*, 100.

<sup>94</sup> "Yaşının küçüklüğü yüzünden veya akıl hastalığı, akıl zayıflığı, sarhoşluk ya da bunlara benzer sebeplerden biriyle akla uygun biçimde davranma yeteneğinden yoksun olmayan herkes, bu Kanuna göre ayırt etme gücüne sahiptir." (Türk Medeni Kanunu md. 13)

<sup>95</sup> "Akıl hastalığı veya akıl zayıflığı sebebiyle işlerini göremeyen veya korunması ve bakımı için kendisine sürekli yardım gereken ya da başkalarının güvenliğini tehlikeye sokan her ergin kısıtlanır." (Türk Medeni Kanunu md. 405)

<sup>96</sup> ... (Yargıtay, 21 Ekim 2021); (Yargıtay, 16 Eylül 2019) vb.

olması akdi batıl kılar. Dolayısıyla şizofrenin kendi adına yaptığı bey' akdi temelden geçersizdir ve ancak kanuni temsilcinin elinde yapılması halinde hukuken muteber sayılır.

İslam hukukunda muamelat ile ilgili konularda yapılan işlemlerin sahih olarak başlatılması kadar, sahih olarak sonuca bağlanması da önemlidir. Sıhhat ve inikad şartları eksiksiz yerine getirilse de muayyen bir sürece bağlı işlemlerde, taraflardan birinde ortaya çıkan akıl hastalığının yapılan işlemlere etki edip etmeyeceği değerlendirilmelidir. Örneğin, kurulmuş bir akit şirketinde ortaklardan birinin şizofren olup ehliyetini kaybetmesi halinde şirket sona ererken; ibâhâ ve mülk şirketleri devam eder ve kişi tasarruf noktasında kanuni temsilciye bağlanır. İcab ve kabul ile münakid olan bey', sarf ve hibe gibi süresiz akitlerde ise sonradan oluşan akıl hastalığının yapılmış işleme bir etkisi yoktur. Çünkü akit ehliyet sahibi taraflar ile kurulmuş ve sahih olarak sonuçlanmıştı. Akdin hükme bağlanmasından sonra tarafların ehliyetini kaybetmesi, öncesinde yapılan akdi etkilemez. Ancak istisnai bir şekilde icab ile başlamış bey' akdinde henüz kabul gerçekleşmeden mücib edâ ehliyetini yitirirse söz konusu icab iptal olur.<sup>97</sup> Ancak akıl sağlığı yerinde olan bir kimsenin ani şekilde şizofren olması mümkün görülmediğinden, bu istisna şizofren için değerlendirilmeye alınacak bir husus değildir.

İslam hukukunda bey' akdinin teâti yoluyla gerçekleştirildiği durumlar da vardır. Örneğin bir kimsenin markette dolaptan bir kutu sütü aldıktan sonra kasaya giderek herhangi bir lafız kullanmadan sütün ederinde parayı tezgaha bırakması, kasiyerin de sükut ederek bu ücreti onaylaması şeklinde gerçekleşen ve muteber kabul edilen bu alım satım bir muâtât çeşididir. Muâtât olarak yapılan hukuki fiillerde, bireyin dış görüntüsüne bakıldığında şizofreni gibi bir akıl hastalığının olup olmadığının anlaşılması mümkün değildir. Çağımızda dünya çapında en çok tercih edilen alım-satım yöntemi olan internet alışverişi de birçok yönden teâtiye benzemektedir. Çünkü bir siteye girerek orada ihtiyaç duyduğu veya hoşuna giden bir ürünü sipariş verecek olan kişi, bu eyleminden önce satıcıyla herhangi bir iletişime geçmez. Sözlü veya yazılı bir iletişimin olmadığı bu tür internet alışverişlerinde icab ve kabul yalnızca fiilî olarak gerçekleşir. Burada teâtiden farklı olarak satıcı ve alıcı birbirini görmemektedir. Bu türden alışverişlerde satıcı ürünü siteye yükleyerek icabta bulunmakta; alıcı ise beğendiği takdirde siparişi onaylayarak kabul etmektedir. Kişilerin karşılıklı görüşme veya konuşma olmadan tamamladıkları bu işlemlerde, taraflardan birinin ya da ikisinin birden akıl hastası olması halinde, bunun anlaşılması mümkün değildir.<sup>98</sup>

İslam hukukunda genel kabule göre şizofrenin gerçekleştirdiği hukuki tasarrufların geçersiz olduğunu daha önce ifade etmiştik. Buna mukabil akıl hastalığının alenen idrakinin zorlaştığı hallerde, akıl-baliğ müşteri ve satıcının menfaati kapsamında istihsan açısından değerlendirilebileceği kanaatindeyiz. Hz. Peygamber'in ticaret hukukunda selem ve istisna' akitlerini kabul etmesi istihsanın bir neticesidir.<sup>99</sup> Dolayısıyla zaruret halinde birtakım menfaatlerin muhafazası, kamu yararının gözetilmesi ve adaletin yerine getirilmesi gayesiyle, Kitap ve Sünnete tâbi şekilde kabul edilen ilkeler mevcuttur. Bu izahlardan yola çıkarak şizofren bireyin günlük basit hukuki işlemlerinin istihsanen caiz kabul edilmesi mümkündür. Aksi halde bu işlemlerin butlanına hükmedilmesi, akıl-baliğ olan tarafın zarara uğramasına sebep olur ki bu da maslahata aykırıdır. Öte yandan

<sup>97</sup> Birsin, *İslam Eşya ve Borçlar Hukuku*, 166.

<sup>98</sup> Acat, *İslam Hukukunda Akıl Hastalıklarının Muâmelâta Etkileri*, 112-113.

<sup>99</sup> Ali Bardakoğlu, "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 128.

## İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi

şizofren bireyin her durumda yanında kanuni temsilcinin bulunması mümkün değildir. Basit işlemlerinin geçersiz kabul edilmesi bireyin günlük asli ihtiyaçlarını gidermesine de engel teşkil eder. Sonuç olarak mal varlığında aşırı bir artış veya eksikliğe sebebiyet vermeyen alışverişlerin istihsanen muteber kabul edilmesi doğru olacaktır.<sup>100</sup>

Tıp alanında “hastalık yoktur hasta vardır” prensibi gereği, her hastalığın her bireyde aynı etkileri doğurmayacağı kabul edilmektedir. Hastalıkların tanımları, belirtileri ve tedavileri noktasında belirli genellemeler yapılsa da her hastanın bireysel olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Özellikle şizofreni gibi akıl hastalıklarının hukuki yaptırımları etkisi düşünüldüğünde, modern hukukta bu tür mahkemelerde psikiyatrinin tespitleri dikkate alınmaktadır. Adli psikiyatri olarak adlandırılan bilim dalı, mahkeme tarafından gönderilen bireylerin ceza düşürücü ya da hükme bağlayıcılığı engelleyen bir akıl hastalığının var olup olmadığını tespit görevini üstlenmektedir. Dolayısıyla şizofreni tanısı konmuş bireylerin İslam hukuku açısından değerlendirilmesi de belli bir kalıp dahilinde olmamalı, adli psikiyatrinin verileri ışığında yapılmalıdır.

### Sonuç

İslam hukukunda akit teorisi muâmelâtın temelini oluşturur. Genel ilkeleri Kur'an-ı Kerim tarafından belirlenen akitin tanımında mezhepler arasında farklılık bulunsa da hepsinden çıkarılan ortak yargıya göre, tarafların oluşturduğu ve hukuki değere sahip olan her türlü davranış şeklinde açıklanabilir. Akitlerde model niteliği taşıyan bey' akdi ise, kısaca malı mal ile değiştirmek olarak ifade edilir. Meşruluğu Kitab ve Sünnetle sabit olan bey' akitinin inikad şartları icab ve kabuldür. Hukuken muteber bir işlemin yapılabilmesi için tarafeynin akit ehliyetine sahip olması gerekir. Kişide akit ehliyetini ortadan kaldıran cünûn ve ateh gibi birtakım ehliyet arızaları bulunmaktadır. Bu gibi durumlar bey' akdini bâtil ya da mevkûf olarak sonuçlandırabilir.

Dünyada en çok görülen akıl hastalığı şizofrenidir. Zihin bölünmesi olarak da tarif edilen bu hastalık bireyin gerçeklikle olan bağının kopmasına sebep olur. Hastalığın belirti ve bulgularının açıklandığı bölümde de belirttiğimiz üzere kişilik çözülmesi, muhakeme problemleri vb. pek çok belirti, akıl ve temyiz kudretini yitirmiş şizofrenin mecnûn olarak değerlendirilmesini gerektirir. İslam hukukunda mecnûnun işlemlerine itibar edilmez. Dolayısıyla bizzat kendisinin yaptığı, genelde hukuki işlemleri özelde bey' akdi geçersizdir ve bu konuda kanuni temsilciye bağlıdır. Şizofren bey' akitinin gerektirdiği akit ehliyetine sahip olma şartını taşımadığı için kanuni temsilci onun adına gerektiğinde tasarruf ve işlemlerde bulunur.

Bir diğer husus şizofrenin teâti yoluyla ya da internet aracılığıyla yapmış olduğu alım satım işlemleridir. Her iki durumda da taraflardan birinin ya da ikisinin de akıl hastası olup olmadığının anlaşılması aklen mümkün değildir. Ayrıca bu tür işlemlerin hukuki bir yaptırımla engellenebilmesi de zordur. Bütün bu kusurlar neticesinde şizofrenin gerçekleştirdiği bey' akitinin batıl olduğunu söylemek, ortaya bir zararın çıkmasına sebebiyet verir ki bu da maslahata ters düşmektedir. Öte yandan şizofrenin günlük ihtiyaçlarını giderebilmesi noktasında kanuni temsilcinin her daim yanında bulunması söz konusu değilken, asli ihtiyaçları için basit alım satımları yapamaması büyük bir sorundur. Dolayısıyla kişinin maslahatı ve karşı tarafın zarara uğramasını engellemek amacıyla basit hukuki fiiller istihsan gereği sahih kabul edilmelidir.

<sup>100</sup> Acat, *İslam Hukukunda Akıl Hastalıklarının Muâmelâta Etkileri*, 113.

Her hastalığın, her hastada ve durumda aynı oranda etki göstermeyeceği unutulmamalıdır. Kuralların tatbiki için genel yargılara ulaşılsa da şizofreni gibi kişiden kişiye değişen hastalıklar konusunda, her bireyin tıbbi tanılar ışığında ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda yetkili kişilerin tetkik ve raporlarına başvurulması, elde edilen değerlendirmelere göre bir hükme varılması doğru olacaktır. Aksi takdirde hak edene hak ettiği şekilde muamele etmemek, adaletin tesisini imkansız kılacaktır. İslam'ın temel taşlarından biri olan adalet ilkesinin yerine getirilmemesi de zulmü doğuracaktır. Zulümden kaçınmak ve İslam'ın gerektirdiği ölçüde hükmetmek de bu kriterlere olabildiğince riayet etmekle mümkündür.

Çalışmamızda, edâ ehliyeti bağlamında şizofrenin yapacağı bey' akdinin neticeleri üzerinde genel bir değerlendirme yapılmıştır. Ancak şizofrenin muâmelât alanında gerçekleştireceği farklı işlemlerin sonuçlarına, ibadetle mükellefiyetine ve cezaî ehliyetine değinilmemiştir. Şizofreni, OKB (Obsesif Kompulsif Bozukluklar), Alzheimer, Epilepsi ve Parkinson gibi akıl hastalıkları olan bireylerin ve tasarruflarının İslam hukuku cihetinde incelenmesi alana katkı sağlayacaktır.

**Kaynakça**

- Abdillah, Zeyneb Osman Zifullah. *Eseru'l-marazi'n-nefsiyyi fi tahfi ev iskâti'l-ukûbeti fi'l-fıkhî'l-cinâ'l-İslâmiyyi*. Sudan: Cezire Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Acat, Meryem. *İslam Hukukunda Akıl Hastalıklarının Muâmelâta Etkileri*. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aktaş, Muhammed. *İslam Aile Hukukunda Ehliyet Arzalarının Talak Üzerine Etkileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Ali Haydar Efendi. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1463.
- Alptekin, Salih. *Şizofreni Hastalarının Kişilik Özellikleri ve İşlevsel İyileşme Düzeylerinin İncelenmesi*. Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Amerikan Psikiyatri Birliği. *DSM-5 Tanı Ölçütleri Başvuru El Kitabı*. çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: HYB Yayıncılık, 2014.
- Apaydın, H. Yunus. "Hacı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/513-517. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Atkinson, Richard - Hilgard, Ernest. *Psikolojiye Giriş*. çev. Öznur Öncül - Deniz Ferhatoğlu. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2014.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Avârız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/108. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bardakoğlu, Ali. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. "Tabii Hukuk Düşüncesi Açısından İslam Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986), 111-138.
- Bilgili, İsmail. "Ehliyet Arzalarından İkraş Şartları ve Kısımları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 237-270.
- Birsin, Mehmet. *İslam Eşya ve Borçlar Hukuku*. İstanbul: Çıra Akademi, 2019.
- Buhâri, Abdulaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1308.
- Buhâri, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. Beyrut: Darü't-Tasil, 2012.
- Candan, İbrahim Erdem. *Kronik Şizofreni Hastalarında Bilişsel İçgörü, Yeti Yitimi ve Öznel İyileşmenin Değerlendirmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Mücemû't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşevî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ty.
- Çalış, Halit. "Borçlar Hukuku". *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. 421-458. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Çeker, Orhan. *İslam Hukukunda Akidler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Çelikbaş, Zekiye - Ergün, Serhat. "Şizofrenide Nörobilişsel Bozukluklar ve İşlevsellikle İlişkisi". *Journal of Contemporary Medicine* 8/2 (2018), 183-187.
- Dalgın, Nihat. "İslâm Hukukuna Göre Satım Sözleşmesi Açısından Mal Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 97-127.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh ed-. *Ta'kvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Lübnan: Dâru'l-Kitâbu'l-İlmiyye, 1421.
- Demirci, Abdullah. "Satım Akidinde Akit Konusunun Telefinden Doğan Sorumluluk". *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*, 333-350.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Cünûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/125-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebû Mahda, Sâlim Abdullah. "Talâku'l-meriz'in-nefsiyyi fi'l-fıkhî'l-İslâmiyyi". *Mecelletü'l-buhûsi ve'd-dirâsâtu şer'iyyeti mısır* 69 (2017), 51-80.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *El-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1377.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *el-Müstaşfâ min ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Geçtan, Engin. *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Güz, Hatice. "Şizofreni ve Cinsiyet: Başlangıç Yaşı ve Sosyodemografik Özellikler". *Klinik Psikiyatri* 3 (2000), 27-33.
- Hıra, Ayhan. "Hanefilerin Fasit Akit Anlayışı ve Fasit Satım Akidinin Feshedilmesine Engel Olan Durumlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 115-135.
- Hudari, Muhammed b. Afifi el-Bâcûri el-. *Uşûlü'l-fıkh*. Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1389.

- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed. *el-Kavâninü'l-fıkhiyye fi telhîşi mezhebi'l-Mâlikiyye*. thk. Muhammed b. Seyyidi Muhammed Mevlay. Kuveyt, ts.
- İbn Kudâme, Ebü Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Muğni*. 13 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1403.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- İbn Melek. *Şerhu Menâri'l-envâr*. Beyrut: Tasvîr-i Dâru'l-Kütüb, 1308.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Kahveci, Nuri. *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Karaman, Hayreddin. "Akid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/251-256. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Sultân Muhammed el-. *Fethu bâbi'l-inâye*. thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysen Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: et-Tab'atül-Ûlâ, 1418.
- Karşlı, Ümit. *Mezheplere Göre Ceza Ehliyeti ve Günümüz Hukukuyla Mukayesesi*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçüimam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kâsânî, Alâüddin Ebü Bekr el-. *Bedâi'u's-şanâi' fi tertibi's-şerâi'*: thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434.
- Kisbet, Mustafa. "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Akitlere Etkisi". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015), 1-21.
- Kocal, Yusuf vd. "Şizofreni: Etiyoloji, Klinik Özellikler ve Tedavi". *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 26/2 (2017), 251-267.
- Koçak, Muhsin. "Ehliyet Tesiri Açısından Sarhoşluk". *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 91-119.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Hanefî Fıkıhı Düşüncesinde Vücub-Eda Ayrımı ve Bu Ayrımla İlişkili İki Mesele". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 105-122.
- Kuyu, Cemil. *Akıl Hastalıkları ve Cezai Ehliyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Mecelle, Mecelle. (1293).
- Merginânî, Burhâneddin. *el-Hidâye şerhu Bidâyetü'l-mübedi*. ed. Naim Eşraf. 8 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1416.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd el-. *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1356.
- Muhayzi', Hulud bnt. Abdurrahman el-. *Ahkâmü'l-meridi'n-nefsiyyi fi'l-fıkhi'l-İslamiyyi*. Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Minhâcü't-tâlibîn*. Cidde: Dâru'l-Minhac, 2005.
- Onur, Mehmet. *İslam Hukukunda Ehliyet Arzaları ve Sefeh*. İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2019.
- Özdemir, Ahmet. "Akitlerde İrade Beyanı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 123-137.
- Özdirek, Recep. *İslâm Hukukunda Akdın Sınırları*. İstanbul: Yedirenk Yayınları, 2010.
- Öztürk, M. Orhan - Uluşahin, Aylin. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri, 2015.
- Plotnik, Rod. *Psikolojiye Giriş*. çev. Tamer Geniş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Sayı, Işık (ed.). *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*. Ankara: ANTIP AŞ. Yayınları, 2000.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed es-. *Meşâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Mısır, 1968.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme es-. *Kitâbu'l-Mebûsât*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme es-. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ El-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut, 1372.
- Summakoglu, Demet - Ertuğrul, Barış. "Şizofreni ve Tedavisi". *Lectio Scientific Journal of Health and Natural Sciences* 2/1 (2018), 43-61.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. *El-Ûm*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr. 8 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezherî, 1381.
- Tosun, Nihat. *Fıkıh Ticaret Hukuku*. İstanbul: Safa Yayın Dağıtım, 2019.
- Turay, Fatih. *Finansal Açıldan İslâm Borçlar Hukuku (İslâmî Finans Teorisi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Ulutürk, Güner Hande. *Türk Ceza Hukukunda Akıl Hastalığı ve Kusur Yeteneğine Etkisi*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "İslam Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 67-100.
- Üçok, Alp. "Şizofreni ve Benzeri Psikozlar". *Psikiyatri*. ed. Işın Kulaksızoğlu vd. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009.
- Ûnver, Yener. *Ceza Hukukunda Akıl Hastalığı ve Ceza Sorumluluğuna Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.

## İslam Hukukunda Şizofrenin Bey' Akdi

- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yaran, Rahmi. *İslam Hukukuna Göre Hukuki İşlemler ve Hükümleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Yavuz, Ruhi. "Şizofreni". *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 62 (2008), 49-58.
- Yılmaz, Tuba. *İslam Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-. *Çağdaş Yaklaşımla İslam Hukuku*. çev. Servet Armağan. İstanbul, 1993.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed ez-. *el-Medhalü'l-fıkhıyyü'l-âm*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zuhaylî, Vehbe ez-. *el-Fıkhü'l-İslâmi ve edilletüh*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1409.
- el-Mevsûatü'l-fıkhıyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l- Evkâf, 1404.



# Osmanlı'dan Cumhuriyete, Bulgaristan'dan Türkiye'ye İlme Adanmış Bir Ömür: Osman Keskioglu\*

Mahmut Kelpetin

## Öz

**Konu ve Amaç:** Osman Keskioglu, Bulgaristan'da zor ve çetin şartlar içinde yetişen son dönemin önemli âlimlerindendir. Türkiye'ye göç etmek zorunda kaldığı zamana kadar gerek eğitimci olarak Medresetü'n-nüvvâb'da yaptıklarıyla gerekse İslâmî ilimler, eğitim, kültür ve tarih gibi pek çok alanda yazdıklarıyla önemli hizmetler yürütmüştür. Bu çalışmada Keskioglu'nun Bulgaristan, Mısır ve Türkiye gibi farklı ülkelerde yaşadığı tecrübelerin ve farklı alanlarda geniş ilmi birikimini yansıtan çalışmaların tanıtılması amaçlanmaktadır.

**Yöntem:** Kaynak ve araştırmalarda yer alan bilgilerin toplanmasından ve tasnifinin yapılmasından sonra iç kompozisyon ve metin kurgusu, daha çok mukayese ve betimleme yöntemi kullanılarak hazırlanmıştır.

**Sonuç:** Osman Keskioglu, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan döneme tanıklık eden çok kıymetli bir âlimdir. Ömrünü ilme adayan Keskioglu'nun hayatı, eğitim hizmetleri ve ilmi faaliyetlerinin öğrenilmesi bir taraftan Balkanlar'da önemli bir yerleşim yeri olan Bulgaristan'ın özellikle de müslüman Türkler'in tarihinin bilinmesine ve kültürünün tanınmasına önemli katkı sunmaktadır. Öte yandan bu tür faaliyetler, bölgedeki İslâm kültürünün gelişmesine zemin hazırlamaktadır. Ayrıca konuya ilgi duyan diğer araştırmacıların yeni çalışmalar yapmasına katkıda bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Şumnu, Bulgaristan, Medresetü'n-nüvvâb, Yusuf Ziyaeddin Ersal, Ahmed Davudoğlu.

## A Life Dedicated to Science from the Ottoman Empire to the Republic, from Bulgaria to Turkey: Osman Keskioglu

### Abstract

**Subject and Purpose:** Osman Keskioglu is one of the most important scholars of recent times, who grew up under difficult conditions in Bulgaria. Until the time he had to immigrate to Turkey, he carried out important services both as an educator at the Nuvvab School (Medresetü'n-nüvvâb) and with his writings in many fields such as Islamic sciences, education, culture and history. This study aims to introduce the experiences

\* Bu makale, 03 Ekim 2019 tarihinde Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde düzenlenen Balkanlar ve İslam Sempozyumu'nda sunulan ve daha sonra basılan tebliğler kitabında yayımlanan bildirinin gözden geçirilip notlar ilavesiyle yeniden hazırlanmış halidir.



Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, [mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr](mailto:mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr)  
Assoc. Prof. Dr., Marmara University Faculty of Theology, Istanbul/Turkey



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Kelpetin, Mahmut. "Osmanlı'dan Cumhuriyete, Bulgaristan'dan Türkiye'ye İlme Adanmış Bir Ömür: Osman Keskioglu". *Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 50-60.



ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-6041-4964](https://orcid.org/0000-0002-6041-4964)  
ROR ID: [ror.org/02kswq67](https://ror.org/02kswq67)  
DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.6759619](https://doi.org/10.5281/zenodo.6759619)



Geliş tarihi: 12.05.2022  
Kabul tarihi: 15.05.2022

## Osmanlı'dan Cumhuriyete, Bulgaristan'dan Türkiye'ye İlme Adanmış Bir Ömür: Osman Keskioglu

Keskioglu had in different countries such as Bulgaria, Egypt and Turkey as well as the studies that reflect his extensive scientific knowledge in different fields.

**Method:** After the collection and classification of the data in the resources and researches, the text was composed with mostly the use of comparative and descriptive methods.

**Conclusions:** Osman Keskioglu has been a very valuable scholar who witnessed the period of transition from the Ottoman Empire to the Republic. On the one hand learning about the life, educational services and scientific activities of Keskioglu, who devoted his life to science, makes an essential contribution to the knowledge of the history and culture of Bulgaria, which has been an important settlement in the Balkans, and those of the Muslim Turks. On the other hand, such activities pave the way for the development of Islamic culture in the region. It also contributes to other researchers who are interested in conducting new studies on this topic.

**Keywords:** Shumnu, Bulgaria, Nuvvab School (Medresetü'n-nüvvâb), Yusuf Ziyaeddin Ersal, Ahmed Davudoglu.

### Giriş

Balkan yarımadasının doğu kısmında bulunan Bulgaristan Osmanlılar'ın Rumeli'ye yönelik fetih politikasının sonucunda ele geçirildi. Osmanlı idaresi, uyguladığı yönetim siyasetinin başarısı sayesinde<sup>1</sup> burada varlığını uzun süre devam ettirdiği gibi Balkan ittifakına karşı önemli bir kazanım elde etti. Zaman içinde Bulgar topraklarındaki Osmanlı şehirleri, kültürel açıdan değişim gösterdi. Özellikle Sofya, Avrupa'da İslâm medeniyeti açısından önemli bir merkez haline dönüştü.<sup>2</sup> XVI. yüzyılda bölge nüfusunun önemli bir kısmı (yaklaşık 35.000) müslüman Türkler'den meydana gelirken, Bulgar, Rum ve diğer gayri müslimlerin sayısı (yaklaşık 5000) çok daha azdı. Öte yandan XIX. yüzyıla kadar Türk idaresinden şikâyetçi olmayan Bulgarlar, 1789 Fransız İhtilâli'nin milliyetçilik ve Ruslar'ın panslavist politikası ile Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin Bulgarlar'ı istismarı sonrasında merkezî yönetime karşı isyanın ilk adımını atmış oldular. Nitekim Doksanuç Harbi olarak da bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, sonuçları açısından Bulgaristan için son derece önemli neticeler ortaya çıkardı. Ruslar'ın desteğini alan Bulgarlar, müslüman-Türk halkına büyük zulüm gerçekleştirdi. Bu durum, öldürme ve yağma dışında başta cami ve mezarlıklar olmak üzere bölgedeki Türkler'e ait her türlü mirasın yok edilmesine neden oldu.<sup>3</sup>

Savaş sırasında ve sonrasında yarım milyondan fazla müslümanın göçe zorlandığı bilinmektedir. Onların bir kısmı, savaştan sonra geri dönse de etnik denge ve siyasi güç, Hıristiyan Bulgarlar lehine değişmiş oldu.<sup>4</sup> Nitekim Filibe sancağında 1875 yılında 300.000 olan Türk nüfusunun sayısı, savaş ve Bulgar zulmü sonrasında 15.000'e kadar düşmüştü.<sup>5</sup> Bulgar topraklarında kalan müslüman Türkler için dilleri, dinleri ve etnik kimliklerini korumak hayli zorlaşmıştı. Dolayısıyla müslümanların azınlık haline düştükleri topraklarda hayatta kalma mücadelesinde ortaya koydukları işler ve yürüttükleri faaliyetler çok kıymetlidir. Bu açıdan yaşadığı dönemde Bulgaristan'daki Türklerin tarihî ve dinî değerlerinin korunmasında ve sonraki nesillere aktarılmasında

<sup>1</sup> Minkov Anton, "Bulgaria", *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon), (Erişim 8 Mayıs 2022).

<sup>2</sup> Meselâ ünlü âlim, şair ve mutasavvıf Bâli Efendi (ö. 1553) Sofya'da faaliyetlerini sürdürürken, şair İbrâhim Efendi (ö. 1669) ve Vâhid Mehmed Çelebi (ö. 1683) ise buranın yerlilerindendi.

<sup>3</sup> Yusuf Halaçoğlu, "Bulgaristan-Osmanlı Dönemi-", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/397.

<sup>4</sup> Anton, "Bulgaria".

<sup>5</sup> Halaçoğlu, "Bulgaristan-Osmanlı Dönemi-", 6/398

önemli roller üstlenen Osman Keskiöğlü'nün hayatını ve izlerini takip etmek anlamlı hale gelmektedir.

## 1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Son dönemin önemli âlimlerinden Osman Keskiöğlü,<sup>6</sup> Bulgaristan'ın güneydoğusunda Burgaz vilayetine bağlı Karinâbâd (Karnobat) ilçesinin Rupça köyünde 22 Şubat 1907<sup>7</sup> yılında doğdu.<sup>8</sup> İlk öğrenimine köyünde başlayan Keskiöğlü, I. Dünya Savaşı nedeniyle (1914-1918) eğitimini birkaç yıl gecikmeli olarak tamamladı. Daha sonra köyünden ayrılarak Şumnu'da faaliyet gösteren orta okul seviyesindeki Medrese-i Âliye'ye kayıt yaptırdı (1924). Dört yıl süren eğitim boyunca Mustafa Hayri Efendi, Ali Rıza Efendi, Necip Asım Efendi, Vidinli Rüstem Cemal ve Ahmed Kemal gibi hocalardan çeşitli dersler okudu. Buradan mezun olduktan sonra aynı şehirde bulunan Medresetü'n-nüvvâb'a<sup>9</sup> kaydoldu (1928). Bu müessesenin tâli/lise kısmına<sup>10</sup> beş yıl devam etti ve lisenin en

<sup>6</sup> Türkiye'ye yerleşmeden önce Seyfullah soy ismini kullanmıştır. bk. Vedat S. Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü'nün Hayatı, Hizmetleri ve Eserleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Godişnik: na Visşiya İslamski Institut=Annual of the High Islamic Institut = Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı*, 4 (2012), 6.

<sup>7</sup> Doğum yılıyla ilgili 1908 ve 1909 gibi farklı tarihlere yer verilmiştir (Vedat S. Ahmed, "Şumnu'daki Nüvvâb Medresesi'nin Yetiştirdiği Şairler", *Godişnik: na Visşiya İslamski Institut=Annual of the High Islamic Institut=Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı*, 3 (2011), 139). Kaynaklardaki bu farklılığın hicri ve rumi takvim kullanımından kaynaklı olduğu söylenmiştir. bk. Vedat S. Ahmed, "Osman Seyfullah", 5. Diğer yandan Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki sicil karnesinde doğum tarihi 27.07.1908 olarak kaydedilmiştir. Karşılaştırma için bk. İbrahim Yusuf Tefik, *Osman Keskiöğlü'nün Tefsir, Kur'an İlimleri ve Meâline Dair Çalışmaları* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 1.

<sup>8</sup> Hayriye Süleymanoğlu Yenisoy, *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nesir-Nazım) Bulgaristan Türk Edebiyatı*, ed. Nevzat Kösoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997), 8/104; Niyazi Hüseyin Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri: Ansiklopedik Bilgiler*, İstanbul: Bizim Yurt Yayınları 1999, 147; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Osman Keskiöğlü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/309.

<sup>9</sup> Bulgaristan'ın 1908 tarihinde bağımsızlığını kazanmasından sonra burada yaşayan müslümanların dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurulan müessesedir. Müftü, müftü vekili, öğretmen ve imam-hatip yetiştirmek üzere açılan bu okulun kuruluşu, Bulgaristan ile Osmanlı Devleti arasında 1909 yılında imzalanan İstanbul Protokolü ve buna bağlı olarak 1913'te imzalanan İstanbul Muahadenâmesi'nin ikinci ek protokolünün 7. Maddesine (Başmüftü ve müftüler, Maârif-i Umumiyye Meclislerini, İslâm mekteplerini, medreselerini teftiş ve lüzum görülen yerlere yenilerinin açılıp, kurulması için lazım gelen teşebbüsâtı yapacaklardır. Bulgaristan Hükümeti, Maârif-i Umumiyye Kanunu ile tayin olunan nispet çerçevesinde ve masrafları kendilerine ait olmak üzere Türk ilk ve orta okulları tesis edecektir. Tedrisat Türkçe olacak, resmi programa uyulacak ve Bulgar lisanının tahsili mecburi olacaktır. Bu okulların bütün masrafları Bulgar Hazinesince karşılanacaktır. Nüvvâb, yani "Müftü" "Nâib" yetiştirmek üzere bir hususî müessese tesis edilecektir. bk. Sadi Bayram-Hayrettin Ersal, "Bulgaristan'da Müftü Yardımcısı Yetiştiren Bir Vakıf Kuruluşu Nüvvâp", *Vakıflar Dergisi*, 20 (1988), 416.) dayanır. Bu anlaşmaya rağmen nüvvâb kararı uzun süre uygulanamadı. İlk olarak 23 Mayıs 1919'da dönemin Bulgaristan çarı tarafından onaylanan "Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Diniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi"nin 105, 112 ve 188. maddelerine göre (Ömer Turan, "Bulgaristan Müslümanlarının Dini Yönetimine İlişkin 1919 Tüzüğü", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri* (4-7 Aralık 2003), 450-452, 463, İstanbul: IRCICA Yayınları, 2006) okulun malî kaynaklarının tespitine yönelik adım atılmış oldu. Ardından II. Başmüftü Süleyman Fâik Efendi, bu kanunî gerekçelere dayanarak bir komisyon oluşturup Medresetü'n-nüvvâb'ın Nizamnâme-i Esâsî Program ve Dâhili Tâlimatnâmesi'ni hazırlattı (1922). Komisyonun çalışmalarını tamamlamasından sonra okulun beş yıllık tali kısmı 1922-1923 eğitim öğretim yılında eğitimine başladı. bk. Osman Keskiöğlü, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985, 83-85; Bayram-Ersal, 417; İbrahim Hatiboğlu, "Medresetü'n-nüvvâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/344.

<sup>10</sup> Okunan derslerin listesi için bk. Osman Keskiöğlü, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985, 87; Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan'da Müslüman-Türk Varlığının Korunmasındaki En Önemli Etken Olan İslâmî Eğitimin Geçmişi ve Bugünü", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları*

## Osmanlı'dan Cumhuriyete, Bulgaristan'dan Türkiye'ye İlme Adanmış Bir Ömür: Osman Keskiöğlü

başarılı öğrencilerden biri olarak mezun oldu (1933). Aynı yıl bu kurumun âli/yüksek kısmına kayıt yaptırdı; fıkıh, usûl-i fıkıh, mecelle, usûl-i muhâkemât, ahkâm-ı evkâf, Bulgar kanunları, devletler hukuku, idare hukuku ve ilm-i iktisat derslerinin yer aldığı üç yıllık eğitimin ardından<sup>11</sup> yüksek öğrenimini başarıyla tamamladı (1936). Eğitimine devam ettiği bu yıllarda pek çok hocadan ders aldı. Onlar arasında özellikle Arapça, tefsir ve hadis derslerini okuduğu Yusuf Ziyaeddin Ezherî (Ersal) belirgin biçimde etkisini hissettirmektedir.<sup>12</sup> Muhtemelen hocasının tesiriyle fikirlerinden haberdar olduğu Muhammed Abduh ve Cemâleddîn-i Efgânî'den etkilenmiştir.<sup>13</sup> Diğer yandan Medresetü'n-nüvvâb'daki öğrenciliği sırasında çeşitli dergi ve gazetelerde şiir, dinî ve fikrî içerikli yazılar kaleme almıştır.<sup>14</sup> Onun dinî nasihat mahiyetinde neşrettiği *Öğütlerim* kitabı ve *Emel* gazetesi bu türe ait örneklerdendir (1931).<sup>15</sup>

Osman Keskiöğlü'nün çalışkanlığı ve eğitim hayatında elde ettiği üstün başarı, Bulgaristan baş müftülüğünün dikkatini çekti. Ahmed Hasan Davud (Ahmed Davudoğlu) ve Muharrem Abdullah (Devecioğlu) ile birlikte İslâmî ilimlerde ihtisas eğitimi için Mısır'a gönderildi.<sup>16</sup> Diğer öğrencilerden farklı olarak Keskiöğlü, burada alacağı eğitimin Medresetü'n-nüvvâb'da gördüklerinden farklı olmayacağını düşündüğü için dersleri takip edip icazet alma gereği duymadı. Bunun yerine Kâhire'deki yazma eserler ve mushaflar üzerinde<sup>17</sup> tetkiklerde bulunarak İslâmî ilimler alanındaki müktesebatını geliştirdi.<sup>18</sup>

Mısır'daki eğitimin ardından Bulgaristan'a dönen (1940)<sup>19</sup> Osman Keskiöğlü, Şumnu'ya yerleşti ve Medresetü'n-nüvvâb'da öğretmen<sup>20</sup> olarak çalışmaya başladı.<sup>21</sup> Yaklaşık on yıl boyunca görev yaptığı bu kurumda Arapça, hadis, usûl-i fıkıh, Türk Edebiyatı ve Mecelle gibi dersleri okuttu.<sup>22</sup> Osman Keskiöğlü, öğretmenliğinin yanında Medresetü'n-nüvvâb öğrencilerinin ders kitabı ihtiyacını karşılamak için çeşitli yayınların hazırlanmasına katkı sağladı.<sup>23</sup> Süleyman Sırrı ve Hâfız Nazif Osman ile birlikte 1. sınıf öğrencilerinin Arapça dersleri için *Teshîlü'l-kavâidi'l-Arabiyye* ve 2. sınıfa devam eden öğrencilerin Türk Edebiyatı derslerine kaynaklık etmesi için *Müntehabât*'ı hazırladı.<sup>24</sup> Yine ilk ve ortaokullardaki Türk

*Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 184.

<sup>11</sup> Keskiöğlü, *Bulgaristan*, 87.

<sup>12</sup> Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 6.

<sup>13</sup> Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri*, 147; Yaşaroğlu, "Osman Keskiöğlü", 25/309.

<sup>14</sup> Osman Keskiöğlü, öğrenciliğindeki ilmî faaliyetler yanında okuldaki siyasî gelişmelerden uzak kalmamıştı. Meselâ okuldaki bazı öğretmenlerle ilgili başlatılan boykotun dilekçesini yazdığı için tahkikata uğramıştı. bk. Keskiöğlü, *Bulgaristan*, 89-90.

<sup>15</sup> Keskiöğlü, *Bulgaristan*, 138; Ahmed, "Nüvvâb Medresesi'nin Yetiştirdiği Şairler", 3/139.

<sup>16</sup> Keskiöğlü, *Bulgaristan*, 95-96; İsmail Cambazov, *Bulgaristan'da Başmüftülük Tarihi (1878-1944)* (Sofya: Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü, 2013), 1/445; Hüseyin Ayan, "Ölümünün Birinci Yılı Münasebetiyle Dr. Osman Keskiöğlü (1908-1989)", *Türk Kültürü*, 38/328 (1990), 506.

<sup>17</sup> Osman Keskiöğlü, geniş bilgisi ve ilmî konulardaki azmi nedeniyle "ayaklı kütüphane" diye anılmıştır. bk. Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 5.

<sup>18</sup> Osman Kılıç-Hasan Hüseyin Yılmaz, "Bulgaristan'da Şumnu Şehrinde 'Medresetün Nüvvâb': 1922-1948", *Balkanlarda İslâm: Miadı Dolmayan Umut=Islam in the Balkans: Unexpired Hope* (Ankara: T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), 2016), 4/521.

<sup>19</sup> Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri*, 147; Yaşaroğlu, "Osman Keskiöğlü", 25/309; Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 6.

<sup>20</sup> Nüvvâb'ın tâli bölümünde Türk Edebiyatı ve Arapça; âli kısmında ise İslâmî ilimlerle ilgili dersler vermiştir. bk. Yenisoğlu, *Bulgaristan Türk Edebiyatı*, 8/104; Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri*, 147.

<sup>21</sup> Kılıç-Yılmaz, "Medresetün Nüvvâb", 4/521.

<sup>22</sup> Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri*, 147; Yaşaroğlu, "Osman Keskiöğlü", 25/309

<sup>23</sup> Keskiöğlü, *Bulgaristan*, 134.

<sup>24</sup> Keskiöğlü, *Bulgaristan*, 147.

Dili ve Edebiyatı ders kitapları komisyonunda görev alıp *Dilbilgisi ve Okuma* kitabını neşretti.<sup>25</sup> Diğer yandan *İntibah, Dostluk, Rehber, Medeniyet*,<sup>26</sup> *Işık, Halk Gençliği* gibi gazete ve dergilerde yayımlanmış çok sayıda şiir ve yazıları bulunmaktadır.<sup>27</sup>

Osman Keskiöğlü'nün Bulgaristan'da kaldığı sürece gerçekleştirdiği önemli hizmetlerinden birisi, bölgedeki Türkler'in varlığının, dinî, tarihî ve kültürel değerlerinin korunması konusunda büyük dikkat göstermiş olmasıdır. Yıllarca sürdürdüğü ilmi faaliyetlerinde buna titizlikle riayet etmiştir. Meselâ Mısır'da öğrenciliği zamanında Milli Kütüphane'de Bulgaristan Türkleri'nin tarihine ilişkin bulduğu belgeleri kaydetmiş; Medresetü'n-nüvvâb'da öğretmenlik yaptığı yıllarda meslektaşlarının desteğiyle Bulgaristan Türkleri'nin soy ağacına (kökenine) ilişkin kapsamlı çalışma hazırlamıştır. Keskiöğlü'nün eğitim faaliyetleri sahasında gerçekleştirdiği önemli işlerinden bir diğeri, "Türk Öğretmen Birliğini" kurmasıdır. Başkanlığını Keskiöğlü'nün yaptığı bu müessese, öğretmenlerin birlikteliği ve teşkilatlanması adına önemli bir adım olmasına rağmen Bulgar hükümetinin engeller çıkarması nedeniyle başarıya ulaşamadı.<sup>28</sup>

9 Eylül 1944, Bulgaristan tarihinde Türkler açısından önemli bir dönüm noktası oldu. Kimon Georgiev başkanlığındaki Vatan Cephesi, bir hükümet darbesiyle iktidarı ele geçirdikten sonra Türkler'e yönelik baskı faaliyetleri giderek artmaya başladı ve İslâmî eğitimde sınırlamaya gidildi.<sup>29</sup> Bu baskılar neticesinde Osman Keskiöğlü, 9 (10)<sup>30</sup> Eylül 1950'de ailesi ile birlikte Türkiye'ye göç etti<sup>31</sup> ve Ankara'ya yerleşti.<sup>32</sup>

Osman Keskiöğlü, 4 Ekim 1950 tarihinden itibaren Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde göreve başladı. Bu kurumda yaklaşık on yıl Arapça mütercim olarak çalıştı. 18 Kasım 1959 tarihinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Arapça okutmanı oldu. Ertesi yıl fakülteye öğretim üyesi olarak tayin edildi ve uzun yıllar Kur'an-ı Kerim ve İslâm Dini Esasları dersini okuttu. Osman Keskiöğlü, 16 Mart 1991 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu'nda üye olarak görev aldı. Bu müessesenin adının, 2 Temmuz 1965 tarihinde "Din İşleri Yüksek Kurulu" olarak değiştirilmesinden sonra<sup>33</sup> Keskiöğlü, bu kurulda mütercim olarak çalışmaya başladı (7 Ekim 1965). Bir yıl sonra da kurul üyeliğine atandı. Osman Keskiöğlü, 4 Ağustos 1976 tarihinde bu görevinden emekliye ayrıldı. 1986 yılında Selçuk Üniversitesi tarafından ilme olan katkılarından dolayı "fahri doktora" unvanı verilen<sup>34</sup> Osman Keskiöğlü, 4 Ağustos 1989 tarihinde Ankara'da vefat etti ve Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi.<sup>35</sup>

<sup>25</sup> Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 10.

<sup>26</sup> On beş günde bir yayımlanan *Medeniyet* gazetesinde Osman Ezherî ve Osman Seyfullah imzalarıyla dinî, fikrî ve ictimai muhtevalı yazılar yazmıştır. bk. Yaşaroğlu, "Osman Keskiöğlü", 25/309; Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 6/139.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için bk. Ahmed, "Nüvvâb Medresesi'nin Yetiştirdiği Şairler", 3/139.

<sup>28</sup> Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 10, 11.

<sup>29</sup> İslâmî eğitim veren kurumların yapısal işleyişlerinde önemli değişikliklere gidilmiş; bunların bir kısmı devlete bağlı kurumlar haline dönüşmüştür. Ancak asıl dönüşüm ise din derslerinin azaltılması olmuştur. Bunun neticesinde kurumlar yavaş yavaş kapanmaya ya da dinî mahiyetini tamamen kaybetmeye başlamıştır. Geniş bilgi için bk. Ahmed, "Bulgaristan'da Müslüman-Türk Varlığı", 186-187.

<sup>30</sup> Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 6.

<sup>31</sup> Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri*, 147.

<sup>32</sup> Yaşaroğlu, "Osman Keskiöğlü", 25/309; Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 6.

<sup>33</sup> <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12038.pdf>

<sup>34</sup> Ayan, 509.

<sup>35</sup> Bahtiyar, *Balkanlarda Türk Ünlüleri*, 147; Yaşaroğlu, "Osman Keskiöğlü", 25/309; Ahmed, "Osman Seyfullah Keskiöğlü", 6-7.

## Osmanlı'dan Cumhuriyete, Bulgaristan'dan Türkiye'ye İlme Adanmış Bir Ömür: Osman Keskiöğlü

### 2. Eserleri

Arapça, Farsça ve Bulgarca bilen Osman Keskiöğlü, çok erken yaşlardan itibaren ilme merak salmış; çeşitli dergi ve gazetelerde dinî ve fikrî içerikli yazılar, şiir ve hikayeler yayınlamıştır. Geniş bir ilmî müktesebata sahip olan Keskiöğlü'nun başta İslâmî ilimler olmak üzere İslâm kültürü ve Bulgaristan'daki Türk İslâm kültürüyle ilgili çok sayıda telif ve tercüme eseri vardır.<sup>36</sup> Bunların listesi şöyledir:<sup>37</sup>

#### 2.1. Telif Eserleri:

- *Fatih Devrinde İlim ve O Devirde Yetişen İlim Adamları* (Mustafa Runyun ile birlikte, Ankara 1953)
- *Nurlu Yol* (Ankara 1957)
- *Hazreti Ebubekir* (Ankara 1957)

Cep kitabı formatında hazırlanan eserde Hz. Ebû Bekir'in hilafet öncesi hayatına, halifelik dönemine ve İslâm'a yaptığı hizmetlere yer verilmektedir.

- *Hazreti Ömer* (Ankara 1958)

Hz. Ömer'in hilafet öncesi hayatına, halifelik dönemine ve İslâm'a yaptığı hizmetlere yer veren bir cep kitabıdır.

- *İslâm Hukukunun Mümessili, Fikir İstiklâlinin Alemdârı İmam A'zam (Numan b. Sabit)* (Ankara 1960)
- *Hazreti Osman Zinnureyn* (Ankara 1960)

Hz. Osman'ın hilafet öncesi hayatını, halifelik dönemini ve İslâm'a yaptığı hizmetleri anlattığı küçük bir risaledir.

- *İslâm Dünyası Dün ve Bugün* (Ankara 1964)

İslâmiyet'in ortaya çıkışı, mezhepler, İslâmiyet'in dünyaya yayılışı ve İslâm dünyasının durumuyla ilgili genel bilgiler içermektedir.

- *Hâtemül-enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı* (Ankara 1966, 1971, 1972, 1974, 1978, 1981, 1982, 1985)

Müellifin Ali Himmet Berki ile birlikte yazdığı eser, gençlerin Allah Resûl'ünü kendi dili ve kültürü üzerinden tanınması için hazırlanmıştır. Basit ve sade bir anlatımın tercih edildiği eserde, Hz. Peygamber'in hayatı kronolojik sıra ile anlatılmaktadır.

- *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku* (Ankara 1969, 1980, 1999)

Kitap iki bölümden meydana gelmektedir. İlk kısmında fıkıhın tarihine değinilirken ikinci kısımda akitler, ticaret, aile ve miras hukuku gibi İslâm hukukunun ana konularına ve bunların kapsamına giren hususlara yer verilmektedir.

- *Fakih Sahâbiler ve Mezheb İmamları* (Ankara 1972)

<sup>36</sup> Baskıya hazırladığı eserlerin listesi için bk. Ayan, "Osman Keskiöğlü", 508-509.

<sup>37</sup> Ayan, "Osman Keskiöğlü", 507-508; Yaşaroğlu, "Osman Keskiöğlü", 25/309-310.

Müellifin Diyanet Gazetesi'nde "İslâm Büyükleri" serisinde yayımladığı yazıların derlenmesinden meydana gelen eser, sahabe arasında en çok fetva vermekle meşhur yedi yedi sâhâbî ile bazı mezhep imamlarının biyografilerini ihtiva etmektedir.

- *Peygamberler Tarihi* (Konya 1976)

Kur'an'da adı geçen peygamberlerin hayatlarına, yaşadıkları ibretli hikâye ve kıssalara yer verilmektedir.

- *Kur'an Yolunda* (Ankara 1976)
- *Hulefâ-i Raşidin Dört Halife* (Ankara 1976)
- *Hazret-i Peygamberin Hayatı: Siyer-i Nebi* (Ankara 1981)
- *Müslümanların İlme ve Medeniyete Hizmetleri* (Ankara 1973)

Müellifin küçük risâle şeklinde hazırladığı bu çalışmada, müslümanların astronomi, matematik, fizik, tıp, coğrafya, tarih olmak üzere çeşitli alanlarda yaptığı katkıları ve Batı'ya tesirini incelemektedir.

*Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür* (Ankara 1985)

Kitapta Bulgaristan'daki dinî teşkilata, kültür kaynaklarına, eğitim-öğretim faaliyetlerine ve bölgede hizmet eden din adamı, bürokrat, gazeteci ve öğretmenlerin etkilerine yer vermektedir. Ayrıca eserin son kısmında yaşadığı dönemin hatıratını yansıtan fotoğraflar yer almaktadır. Müellifin Bulgaristan'da kaldığı süre boyunca kitaplardan ve topladığı notlardan istifadeyle hazırladığı bu çalışması, özellikle bölge tarihinin bilinmesi ve günümüze ışık tutması bakımından oldukça önemlidir.

- *İslâmda Eğitim ve Öğretim* (Ankara 1985)

İslâmiyet'in ilme verdiği değeri, müslümanların ilme ve medeniyete katkılarını ortaya koyan küçük bir risâledir.

- *Rahmet Peygamberi* (Ankara 1985)
- *Son İlahi Kitap Kur'an-ı Kerim* (Ankara 1987)
- *Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: Ulûm-ı Kur'an* (Ankara 1987, 1989)
- *Son Çağlarda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri* (Asaf Demirbaş ve Abdullah Manaz ile birlikte, Ankara 1989)
- *Kuran Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler* (İstanbul, ts., Nebioğlu Yayınevi).

Bu eser, Kur'an'ı Kerim'in ilk vahiy anından başlayarak nüzûl sürecini, derlenip toplanışını, tesirlerini, okunuş tarzlarını, üslubunu, i'cazını, âyet ve sûrelerin tertibini, tefsirini, Kur'an hakkındaki ihtilafları, tercüme meselesini geniş biçimde incelemektedir. Öte yandan Batılıların Kur'an hakkındaki iftiralarına, Hz. Peygamber hakkındaki yanlış düşüncelerine de cevaplar içermektedir. Kesioğlu'nun Kur'an tarihi alanındaki bu eseri, Türkçe literatüre ait kendi türünün ilk ve en iyi örneklerinden birisi olması açısından da çok önemlidir.

**Osmanlı'dan Cumhuriyete, Bulgaristan'dan Türkiye'ye İlme Adanmış Bir Ömür:  
Osman Keskiöğlü**

**2.2. Tercüme Eserleri:**

- *Muhammed Ebû Zehre'den Ebû Hanîfe* (Ankara 1962, 1997; İstanbul 1966, 1974)
- *İmam Şâfiî* (Ankara 1969),
- *İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkıhı* (Ankara 1984),
- *Ahmed İbn-i Hanbel: Hayatı-Görüşleri-Fıkıhta Yeri* (Ankara 1984),
- *Şeyhülislâm Ahmed İbn-i Teymiye: Hayatı-Görüşleri-Fıkıhtaki Yeri-Usulü* (İstanbul 1987)
- İbn Hazm (Ercan Gündüz ile birlikte, İstanbul 1996)
- *Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'den Risâle fi hakki'l-Besmele* (Ankara 1977)
- *Seyyid Süleyman Nedvî'den Hazret-i Muhammed (aleyhisselâm) Hakkında Konferanslar* (Ankara, ts., Diyanet İşleri Başkanlığı yayını)

Bulgaristan'da başlattığı ilmi çalışmaları Türkiye'de devam ettiren Osman Keskiöğlü'nün *İslâm, Vakıflar Dergisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ve Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* gibi çok sayıda dergide yayımlanmış makale ve tercümesi bulunmaktadır. Bunlar içinde en önemli olanları şunlardır.<sup>38</sup>

**2.3. Telif Makaleleri**

- “Kuran-ı Kerimde Gramer Hatası Yoktur”, *İslam* 1/6 (1956), 8-11.
- “Tefsir İlmi”, Ankara, *İslam*, 1/2 (1956), 5-6.
- “Endülüs Mersiyesi” *İslam* 1/9 (1957), 20-21.
- “Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi”, *Vakıflar Dergisi* 4 (1958), 91-104.
- “Bir Müslüman Nasıl Olmalı?” *Diyanet İlmi Dergi* (1961), 63-65.
- “İslâm'da Tasvîr ve Minyatürler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 11-23.
- “Yusuf Ziyaeddin Ersal (Ezherî) Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet İlmi Dergi* (1961), 263-265.
- “Vakıflar Genel Müdürlüğü İhtisas Kitaplığındaki Eski Kur'an Tercümeleri”, *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 157-160.
- “Hazret-i Lokman'ın Oğluna Öğütleri”, *Diyanet İlmi Dergi* 1/3 (1962), 5-6.
- “Cemâleddin Efgâni”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1962), 91-102.
- “Dinimiz Hayvanlara İyi Muameleyi Emreder”, *Diyanet İlmi Dergi* 1/7 (1962), 23-28.

<sup>38</sup> Yayımlanan makalelerin listesi için bk.

<http://ktp.isam.org.tr/makale/recordlist.php?MakaleAdAra=&YazarAdiAra=Osman+Keski%C4%9Flu&DergiAdiAra=&Cilt=&Sayi=&YayinYeri=&YayinTarihi=&-max=50&-find=+++Ara+%2F+Search+>



## Mahmut Kelpetin

- “Mûsa Cârullah (1875-1949): Hayatı, Görüşleri ve Eserleri” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1964), 63-73.
- “İsmail Gelenbevi (1143-1205 H. /1730-1791 M.) ve Subût-ı Hilâl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1965), 21-30.
- “Yeni İslâm Düşüncesi Üzerine Bazı Görüşler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1965), 45-52.
- “Kamil İnsan Olmanın Yolu”, *Diyanet İlmi Dergi* 4/7-8 (1965), 99-103.
- “Bulgaristan Türkleri Kocabalkan Köyleri Folkloru”, *Türk Kültürü Araştırmaları* 3-6 (1966-1969), 215-251.
- “Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 221-234.
- “İslâmın Bugünü'ne Bir Bakış” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1966), 143-153.
- “İslam Ülkelerinde İktisadi Duruma Bir Bakış”, *Diyanet İlmi Dergi* 5/8 (1966), 190-192.
- “Ahmet Şah Veliyyullah Dehlevî”, *Diyanet İlmi Dergi* 5/12 (1966), 359-362.
- “Türkiye'de Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 121-139.
- “Şah Veliyyullah Dehlevî”, *Üniversite ve Köy* 2/4 (1967), 22-23.
- “Hanefi Mezhebinin Muteber Fıkıh Kitapları”, *Diyanet İlmi Dergi* 6/11 (1967), 269-272.
- “Bulgaristan'daki Bazı Türk Vakıfları ve Abideleri”, *Vakıflar Dergisi* 7 (1968), 129-137.
- “Mekke'nin Fethi”, *Diyanet İlmi Dergi* 8/80-81 (1969), 29-33.
- “Tefsir: Hucûrât Süresi (Ayete: 10-12)”, *Diyanet İlmi Dergi* 8/82-83 (1969), 72-75.
- “Bakara Suresi (Ayete: 177)”, *Diyanet İlmi Dergi* 8/86-87 (1969), 198-201.
- “Bulgaristan'da Bazı Türk Âbideleri ve Vakıf Eserleri”, *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 309-322.
- “Muhammed Abdüh (1266-1323 H. / 1849-1905 M.)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1970), 109-136.
- “Hazret-i Peygamber'in Mübarek Hayatının ve Asr-ı Saadetin Kronolojisi”, *Diyanet İlmi Dergi [Hz. Muhammed (S.A.S.) özel sayısı]* (1970), 156-160.
- “Bulgaristan'da Türk Vakıfları ve Bali Efendi'nin Vakıf Paralar Hakkında Bir Mektubu”, *Vakıflar Dergisi*, 9 (1971), 81-94.
- “Bazı Yönleriyle Vakıflar”, *Vakıflar Dergisi* 10 (1973), 109-112.
- “Ka'b b. Zübeyr ve Kaside-i Bürde”, *Diyanet İlmi Dergi* 14/2 (1975), 98-101.

**Osmanlı'dan Cumhuriyete, Bulgaristan'dan Türkiye'ye İlme Adanmış Bir Ömür:  
Osman Keskiöğlü**

- “Şumnulu Şerif Halil Paşa Vakfiyesi” *Vakıflar Dergisi* 19 (1985), 25-30.
- “Balkanlarda İslâmlaşma Hareketi ve Türk-İslâm Eserleri”, *Din Öğretimi Dergisi*, 2 (1985), 33-38.
- “Şumnu'da Türk İslam Eserleri”, *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 389-393.
- “Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku'nda: Tabiin Devri”, *Ehl-i Sünnet Tetkikleri* (1989), 411-425.

**Sonuç**

Osman Keskiöğlü, zor dönemlerde önemli sorumluluklar üstlenen Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, Bulgaristan'dan Türkiye'ye uzanan, ömrünü ilme adayan son dönemin önemli din âlimlerindedir. Mısır'da İslâmî ilimler sahasında aldığı ihtisas eğitimi sonrasında ana vatanı ile bağlarını koparmayıp Bulgaristan'a dönen Keskiöğlü, burada uzun yıllar önemli hizmetlerde bulunmuştur. Özellikle bağımsızlık sonrası Bulgaristan tarihinde müslümanların dinî eğitimlerinin ihtiyacına cevap vermek amacıyla kurulan Medresetü'nüvvâb'da yürüttüğü görevler sayesinde çok kıymetli hizmetlerin yürütülmesini sağlamıştır. Bu sebeple kendi devrinde müslümanların dinî ve kültürel hayatında önemli yeri bulunmaktadır. Hayatı hummalı bir ilmî faaliyet içinde geçen Keskiöğlü, öğrenciliğinden itibaren çeşitli gazete ve dergilerde yazdığı yazılarla toplumun başta dinî açıdan olmak üzere çeşitli konularda bilinçlenmesini sağlamaya gayret etti. Öte yandan öğretmenlerin eğitim alanındaki rolünü ve etkinliğini arttırmak için “Türk Öğretmen Birliği”ni kurması, bölge tarihi ve özellikle de Bulgaristan tarihi açısından önemlidir.

Osman Keskiöğlü, Bulgaristan'da 1940 yılından itibaren Türklere yönelik giderek artan baskılar ve dinî eğitimde sınırlamalar sonrası ailesiyle Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Ankara'ya yerleşen Keskiöğlü hayatının sonuna kadar burada ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. Özellikle İslâmî ilimlerin pek çok alanında kaleme aldığı eserlerde sade bir dil ve akıcı bir üslup kullanması, çalışmalarının geniş halk kitlelerine ulaşmasını sağlamıştır.

Osman Keskiöğlü'nün ilim dünyası açısından en önemli etkilerinden birisi de Bulgaristan'daki Türkler'in varlığını, tarihini, kültürel yapısını ve değerlerini ortaya çıkarmaya çalışma konusunda üstlendiği roldür. Bu konularla ilgili birçok kitap ve makale yazmıştır. Bu çalışmalarında Keskiöğlü, özellikle Bulgaristan'daki müslümanların tarihî ve kültürel mirasını ortaya koyacak, tarihî kimliklerinin muhafazasını sağlayacak değerlendirmelerde bulunmuş, böylece başta Bulgaristan olmak üzere Balkanlar'daki İslâm medeniyetine ait öz değerlerin ortaya çıkarılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Diğer yandan bu alanda çalışmalar yapan pek çok araştırmacının önünü açıp istikametini belirlemesine katkı sağlamıştır.

## Kaynakça

- Ahmed, Vedat S. "Bulgaristan'da Müslüman-Türk Varlığının Korunmasındaki En Önemli Etken Olan İslâmi Eğitimin Geçmişi ve Bugünü". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu = International Symposium on the Contribution of Turkish World to Islam*. 184-187. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Ahmed, Vedat S. "Osman Seyfullah Keskiöğlü'nün Hayatı, Hizmetleri ve Eserleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *Godişnik: na Visşiya İslamski Institut=Annual of the High Islamic Institut = Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı*. 4 (2012): 5-12.
- Ahmed, Vedat S. "Şumnu'daki Nüvvâb Medresesi'nin Yetiştirdiği Şairler", *Godişnik: na Visşiya İslamski Institut=Annual of the High Islamic Institut= Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı*, 3 (2011), 132-166.
- Anton, Minkov. "Bulgaria". *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). ed. Kate Fleet, vd. Erişim 1 Haziran 2022. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/bulgaria-COM\\_24364](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/bulgaria-COM_24364)
- Ayan, Hüseyin. "Ölümünün Birinci Yılı Münasebetiyle Dr. Osman Keskiöğlü (1908-1989)". *Türk Kültürü*. 38/328 (1990), 506-509.
- Bahtiyar, Niyazi Hüseyin. *Balkanlarda Türk Ünlüleri: Ansiklopedik Bilgiler*. İstanbul: Bizim Yurt Yayınları, 1999.
- Bayram, Sadi-Ersal, Hayrettin. "Bulgaristan'da Müftü Yardımcısı Yetiştiren Bir Vakıf Kuruluşu Nüvvap". *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 415-442.
- Cambazov, İsmail. *Bulgaristan'da Başmüftülük Tarihi (1878-1944)*. 2 Cilt. Sofya: Bulgaristan Müslümanları Başmüftülüğü, 2013.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Bulgaristan-Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/396-399. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Medresetü'n-nüvvâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/344-346. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Keskiöğlü, Osman. *Bulgaristan'da Türkler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Kılıç, Osman- Yılmaz, Hasan Hüseyin. "Bulgaristan'da Şumnu Şehrinde 'Medresetün Nüvvab': 1922-1948". *Balkanlarda İslâm: Miadı Dolmayan Umut=Islam in the Balkans: Unexpired Hope*. 4/521-526. Ankara: T.C. Başbakanlık Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), 2016.
- Tefik, İbrahim Yusuf. *Osman Keskiöğlü'nün Tefsir, Kur'an İlimleri ve Meâline Dair Çalışmaları*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Turan, Ömer. "Bulgaristan Müslümanlarının Dini Yönetimine İlişkin 1919 Tüzüğü". *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti II. Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri* (4-7 Aralık 2003). Ed. Ali Aksu. 421- 466. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2006.
- Yaşaroğlu, Kâmil. M. "Osman Keskiöğlü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yenisoy, Hayriye Süleymanoğlu. *Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Nesir - Nazım)*. Ed. Nevzat Kösoğlu. 32 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997.
- <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/12038.pdf> (erişim tarihi: 14 Ağustos 2019)
- <http://ktp.isam.org.tr/makale/recordlist.php?MakaleAdAra=&YazarAdiAra=Osman+Keski%C4%9Flu&De rgiAdiAra=&Cilt=&Sayi=&YayinYeri=&YayinTarihi=&-max=50&-find=+++Ara+%2F+Search+> (erişim tarihi: 10 Nisan 2022)

# Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü

Naim Hank  
Mohamed Amine Hocini

## Öz

**Konu ve Amaç:** Bu araştırma, ekonomik krizlerin Cezayir'deki Kuran okullarının vakıf finansmanı üzerindeki etkileriyle yüzleşmede İslami vakfın rolünü açıklamayı hedeflemektedir.

Araştırmanın sorunu, Korona pandemisinin Kuran okulları için önemli finansman etkileri bırakmış olmasıdır. Kur'an okullarının çoğu her zaman resmi veya devlet kurumlarından fon almazlar.

**Yöntem:** Bu amaca ulaşmak için araştırmacılar Cezayir'deki farklı bölgelerden çeşitli okulların yöneticileri ve müdürleri ile görüşmeler yaptılar. Bu yönde teorik ve ampirik çalışması yürüttüler ve ardından öneriler ve çözümler sundular.

**Bulgular:** Kur'an okullarındaki finans durumunu analiz etmek için analitik yöntem kullanıldı. Bunun üzerine çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Bu sonuçların en önemlisi Cezayir'deki Kur'an okullarının finansmanının sürdürülebilirlik ve istikrardan yoksun kaynaklar olan bağış, hediye ve sadakalara bağlı olmasının en önemlisi olması üzerinedir. Bu, vakfın önemini ve kendisine tahsis edilen alanın farklı durum ve koşullarda finanse edilmesindeki etkin rolünü teyit etmektedir. Bu sonuçlardan bir tanesi de okulların elde ettiği para ve gelirleri yatırım yapma fikrinin olmaması ve tüketici zihniyetine sahip olmaları; Kuran okullarının Korona pandemisi gibi krizlere dayanabilecek sabit, kalıcı ve istikrarlı finansman kaynakları sağlayamamasına sebep oldu.

**Sonuç:** Kuran okullarını finanse etmek için Vakıfa itimat eden, okulları kalıcı olarak veren ve üretken bir çözümdür. Çünkü vakıf tükenmez olduğundan, okullara ekonomik gelir sağlayan özelliklere sahiptir. Bir diğer özelliği ise, yatırım imkânı olması, onu finansal kaynak olarak kullanımını daha hacimli ve daha kalıcı kılan bir özelliğidir.

**Anahtar kelimeleri:** İslam vakfı, Kuran okullarının finansmanı, Cezayir'deki Kuran okullarının finansmanı, finansman vakfının özellikleri.

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, [naimhank@karabuk.edu.tr](mailto:naimhank@karabuk.edu.tr)  
Asst. Prof, Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk/Turkey  
Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, [aminehocini@karabuk.edu.tr](mailto:aminehocini@karabuk.edu.tr)  
Asst. Prof, Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk/Turkey

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*

Hank, Naim-Hocini, Mohamed Amine. "Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü". *Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 61-73.

ORC ID: [orcid.org/0000-0002-3597-6308](https://orcid.org/0000-0002-3597-6308)

ROR ID: [ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)

ORC ID: [orcid.org/0000-0002-7822-7622](https://orcid.org/0000-0002-7822-7622)

ROR ID: [ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)

DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.6759627](https://doi.org/10.5281/zenodo.6759627)



Geliş tarihi: 24.05.2022

Kabul tarihi: 17.06.2022



## The Role of Islamic Waqf in the Sustainability of Qur'anic Schools Financing in Algeria during COVID-19 Pandemic

### Abstract:

**Subject and Purpose:** This research aims to highlight the role of the Islamic Waqf in facing the effects of economic crises on Qur'anic schools financing in Algeria. The problem of the research is that the Corona pandemic had significant economic effects on the financing of Qur'anic schools, as most of them do not receive sustainable funding from official or government agencies.

**Method:** To achieve this goal, the researchers conducted a theoretical and field study through interviews with the administrators and principals of several schools from different regions in Algeria, and then presented suggestions and solutions.

**Results:** The study reached several results, namely, the financing of Qur'anic schools in Algeria is based on donations, gifts, and charity, which are sources that lack sustainability, and this confirms the importance of the endowment and its effective role in financing the area allocated to it in different circumstances and conditions. The study also found that the absence of the idea of investing the money and incomes obtained by schools and being satisfied with the consumer mentality; is a major reason for the failure of schools to provide stable, sustainable, and stable funding sources that are able to withstand crises such as the recent Corona pandemic.

**Conclusions:** Relying on the Waqf to finance Qur'anic schools is considered an effective solution that makes the schools permanent in production because the Waqf has characteristics that provide economic an income that's not run out, and the possibility of investment the Waqf Money, which makes benefiting from it as a financial resource more in size and time.

**Key words :** Islamic Waqf, the financing of Quranic schools, Quranic schools in Algeria, characteristics of Islamic waqf.

دور الوقف في استمرار تمويل المدارس القرآنية في الجزائر أثناء جائحة كورونا

ملخص

موضوع البحث وهدفه: يهدف هذا البحث إلى إبراز دور الوقف الإسلامي في مواجهة آثار الأزمات الاقتصادية على التمويل الوقفي للمدارس القرآنية في الجزائر، وتتمثل مشكلة البحث في أن جائحة كورونا خلفت آثارا تمويلية كبيرة على المدارس القرآنية، حيث إن أغلب المدارس القرآنية لا تستلم تمويلا دائما من طرف جهات رسمية أو حكومية.

منهجية البحث: ولتحقيق هذا الهدف أجرى الباحثان دراسة نظرية وميدانية من خلال مقابلات مع مسيري ومديري عدة مدارس من مناطق مختلفة في الجزائر ثم تقديم مقترحات وحلول.

نتائج: توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، أهمها أنه يعتمد تمويل المدارس القرآنية في الجزائر على التبرعات والهبات والصدقات وهي مصادر تفتقر للديمومة والاستقرار، وهذا ما يؤكد أهمية الوقف ودوره الفعال في تمويل المجال المخصص له على اختلاف الظروف والأحوال. كما توصلت الدراسة إلى أن غياب فكرة استثمار الأموال والمداخيل التي تتحصل عليها المدارس والاكتفاء بالعقلية الاستهلاكية؛ سبب رئيس في فشل المدارس في توفير مصادر تمويلية ثابتة ودائمة ومستقرة قادرة على الصمود أمام الأزمات مثل جائحة كورونا.

خلاصة: الاعتماد على الوقف في تمويل المدارس القرآنية يعتبر حلالا ناجعا يجعل منها دائما العطاء والإنتاج، لأن الوقف له من الخصائص ما يوفر لها دخلا اقتصاديا من حيث أنه لا ينعدم وله خاصية أخرى هي إمكانية الاستثمار ما يجعل الانتفاع منه كمورد مالي أكثر حجما وأدوم زمنا.

## Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü

الكلمات المفتاحية: الوقف الإسلامي، تمويل المدارس القرآنية، المدارس القرآنية في الجزائر، خصائص الوقف التمويلية.

تمهيد:

يشكل الوقف نظاما محكما في تمويل عدة نشاطات اجتماعية ومؤسسات تكافلية وخيرية وتعليمية، بعيدا عن التمويل الرسمي من طرف الدولة، ويؤدي دورا كبيرا في بناء الأمة، فكما أنه خدمة عامة ابتغاء لوجه الله سبحانه وتعالى فهو أيضا يمثل نظاما اقتصاديا تطوعيا يمنح فيه الأغنياء أموالهم للفقراء طواعية، ويشجع المبادرات الفردية للنفع العام، فالوقف مصدر تمويل مادي متنوع يشمل كافة الخدمات من إصلاح الطرق وإنشاء الجسور وعمارة المساجد والمستشفيات ودور الأيتام والفقراء، ومساعدة طلاب العلم، سنتطرق في هذا البحث إلى الوقف باعتباره وسيلة تمويلية رائدة في تاريخ الحضارة الإسلامية، وكيف ساهم بخصائصه ومميزاته في مواجهة الأزمة التمويلية التي من الممكن أن تواجهها المؤسسة التعليمية، ونخصّص في دراستنا هذه مؤسسات التعليم القرآني في الجزائر وكيف واجهت الآثار التي سببتها جائحة كورونا التي ضربت العالم بأسره في أواخر سنة ٢٠١٩م. وتتكون عناصر البحث من الآتي:

تمهيد:

أولاً: مفهوم الوقف وأهميته ومجالاته.

ثانياً: واقع التمويل الوقفي للتعليم القرآني في الجزائر.

ثالثاً: تأثير تمويل المدارس القرآنية في الجزائر بجائحة كورونا، ودور الوقف في معالجة أزمة التمويل.

١. مفهوم الوقف وأهميته ومجالاته

١,١. مفهوم الوقف لغة واصطلاحاً:

الوقف والحبس بمعنى واحد، والوقف من وقف: دام قائماً<sup>١</sup>، في لسان العرب يقال: حبست، أي وقفت، وكان الوقف أول عهده يسمى صدقة وحبساً<sup>٢</sup>.

أما اصطلاحاً فاختلف الفقهاء في تعريف الوقف تبعاً لاختلافهم حول طبيعة عقده، من حيث لزومه وحقيقة العقد فيه، كما يلي:

<sup>1</sup> Firūzābādī, *el-Kāmūsū'l-muḥīṭ* (Beirut: Darū'u'l-İlm li'l-Melayin 1406/1986), 3/123.

<sup>2</sup> Ebū'l-Fazl Cemāluddīn İbn Manzūr, *Lisānū'l-'Arab* (Beirut: Dārū'l -Fikr, ty.), 6/44.

- عند المالكية: "جعلُ المالكِ منفعة مملوكة ولو كان مملوكا بأجرة، أو جعل غلته كدراهم لمستحق بصيغة، مدة ما يراه المحبس" <sup>3</sup> أي أن المالك يحبس العين عن أي تصرف تمليكي، ويتبرع بريعه لجهة خيرية تبرعا لازما مع بقاء العين مدة معينة من الزمان فلا يشترط فيه التأيد <sup>4</sup>.

- عند الحنفية: "حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على جهة الخير" <sup>5</sup> فالوقف عند الحنفية بمنزلة العارية، ولم يجعله عارية حقيقية لأنه لا يسلمه إلى المستوفي للمنفعة بل يسلمه إلى المتولي أو يجعله في يده ويصرف المنفعة إلى من أراد، بخلاف العارية حيث إنها تسلم إلى من ينتفع بها.

- تعريف الجمهور والصاحبين أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني: "حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته من الواقف وغيره على مصرف مباح موجود، أو بتصرف ريعه على جهة بر وخير تقربا إلى الله تعالى، ويصير حسبا على ملك الله تعالى ويمتنع على الواقف تصرفه فيه ويلزم التبرع بريعه على جهة الوقف" <sup>6</sup>.

يؤخذ من التعريف أنه ما لا يمكن الانتفاع به، أو لا يحقق المنفعة لعموم المسلمين من المال لا يعتبر تحقيقا مقاصديا لمعنى الوقف.

والمشترك من تعريفات المذاهب الفقهية أن الوقف هو حبس الأصل وتسييل المنفعة، أي إن الوقف هو الاستفادة من منفعة الوقف مع ضمان حفظ أصله من الزوال، حتى يتسنى الانتفاع به مرات عديدة، وهذه الاستفادة من المنفعة هي صرفها إلى جهةٍ من جهات البر <sup>7</sup>.

#### ٢.١. أهمية الوقف

لقد عرفت الأمم القديمة الوقف قبل مجيء الإسلام، حيث أقام الناس المعابد والمشافي والمرافق العامة عن طريق التبرعات من أموالهم الخاصة، إلا أنه -بعد مجيء الإسلام- أصبح من مميزات المجتمع المسلم الذي يقوم على أساس التكافل والتعاون بين أفراد الذين وصفهم النبي ﷺ بقوله: (مثلُ المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) <sup>8</sup>، فأساس الوقف هو التعاون على عمل الخير وتسخير المال الخاص لخدمة المنفعة العامة، وهو من أمور الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

<sup>3</sup> Muhammed İliş, *Minahu'l-celil şerhu Muhtaşar Halil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 2003), 4/34.

<sup>4</sup> Vehbe Zühaylî, *Al-Vaşaya wa al-Waqf fieal-Fiqh al-Islami* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982) 15.

<sup>5</sup> Kemalüddîn Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Kahire: Maṭbatu al- Kahire, 1361H), 5/37.

<sup>6</sup> Vehbe Zühaylî, *Al-Vaşaya wa al-Waqf fieal-Fiqh al-Islami*, 154.

<sup>7</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, Ebû Zehre, *Muḥadharat fi al-Vaqf* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, Ty.), 154.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhiḥ* (Bayrut: Dur Ṭawq l-Nejat, 1422h.) 5552.

## Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü

[المائدة: ٢]، وتحقيق مبدأ التعاون والتكافل من أهم المقاصد الشرعية لتحقيق صورة الإخاء الإيماني<sup>9</sup>، والوقف أيضا من التصرفات التطوعية التي تملئها عقيدة المسلم، بما يعود بالنفع على المجتمع فالواقف ينزل عن جزء من أملاكه أو المنقولة إيمانا بمبدأ التكافل ومبدأ الإعمار الذي وُكِّل به المسلم في الأرض وبذلك يحقق الإيثار والسخاء واصطناع المعروف، كما أن الوقف صدقة جارية تبقى مستمرة العطاء، بينما الصدقة الآنية -على أهميتها- تأتي أكلها في حينها ثم تنقضي، وكما أنها تعود بالنفع على الموقوف عليه، فإنها تعود بالأجر المستمر على الواقف.

وفيما يلي نذكر أهم النقاط الدالة على أهمية الوقف<sup>10</sup>:

- حرص الإسلام التام على الاهتمام بالضعفاء والمساكين والبر بهم.
- تشجيع المؤسسات الخيرية كدور العلم والعبادة على النهوض بالمجتمع الإسلامي.
- نظام الوقف الإسلامي يؤكد مصداقية الإسلام في أنه يعتني بجانب العبادة والجانب الديني كما يعتني بالجانب المادي للأفراد ومتطلبات الدنيا المادية.

### ٣.١. الوقف التعليمي

لقد ارتبط الوقف الإسلامي بالمسجد منذ الصدر الأول للإسلام، ذلك أن أغلب المساجد التي بُنيت كانت تبرعا من أموال المسلمين الخاصة، ولم تكن هناك مصادر تمويل رسمية أو حكومية، على الرغم من أنها في كثير من الأحيان تقدم على أساس أنها صدقات ربما لجهل بماهية الوقف أو عن حسن نية لما في المسجد من ثواب مستمر، إلا أن الصفة الموجودة في المسجد -وهي الديمومة والاستمرار- حولت تلك الصدقات والتبرعات إلى وقف ثابت استمر لآلاف السنين حتى في بعض الدول غير الإسلامية، وارتباط الوقف بالمساجد أمر طبيعي لأن الوقف يتعلق بالقوة الإيمانية التي تدفع الإنسان إلى التبرع بجزء من ممتلكاته، ولا أفضل من المسجد ليضع فيه الإنسان صدقاته، بالإضافة إلى خلق الإيثار الذي يترتب عند من يملك ذلك الوازع، واشتهرت بذلك المساجد الوقفية في الأقطار الإسلامية ولعل أشهرها جامع القرويين بالمغرب والزيتونة بتونس، والجامع الأزهر بمصر.

ولأن المسجد لا يعتبر فقط مكانا لأداء الصلوات الخمس والجمعة والوعظ، فقد كان بمثابة إدارة مركزية للدولة المسلمة، ثم عند انفصال إدارة الدولة في العصر الأموي عن المساجد؛ بقي المسجد يؤدي دوره في المجتمع المسلم كمركز متعدد المرافق، على رأس تلك المرافق التعليم الشرعي لارتباطه الوثيق بالمسجد، تلك المستجدات دفعت القائمين على المساجد إلى تأسيس صناديق حسب

<sup>9</sup> Al-Haddad, Ahmad bin 'Abd al-'Aziz, "Waqf al-Nuqud wa Istithmaruha", *al-Mu'tamar al-Duvali al-Thani lil-Waqf* (Mekke al-Mukarramah, Mart 2006) 26.

<sup>10</sup> Naim Hank, "The General Pricing Mechanisms at the Islamic Market", *International Journal of Specialized Islamic Studies*, 1 (2), 207-225, <https://doi.org/DOI:10.31559/sis2018.1.2.5>



خاصة لهذه النشاطات التعليمية، ثم تطورت حتى صارت مدارس منفصلة عن إدارة المسجد، لها ميزانيتها المالية وإدارتها الخاصة.

ولعل أقدم مؤسسة تعليمية قامت على الوقف في شمال إفريقيا هي جامع القرويين، الذي أنشئ من طرف امرأة مسلمة تدعى فاطمة الفهرية وتكنى أم البنين، وهي من جملة من هاجر من القيروان إلى المغرب، وكان ابتداء تأسيسه في يوم السبت فاتح رمضان عام 245هـ وذلك في عهد الملك الخامس من ملوك الأدارسة وهو يحيى بن محمد بن إدريس بن إدريس<sup>11</sup>، وما قام به هذا الجامع بفضل الأوقاف التي أقيمت على الكراسي العلمية وعلى تسيير الدراسة به أكثر من أن يحصى بأبعاده الدينية والتعليمية والاجتماعية.

### ١. واقع وقف التعليم القرآني في الجزائر

#### ١.٢. المدارس القرآنية في الجزائر

كما هو متعارف عليه في أغلب الدول الإسلامية، يبدأ التعليم القرآني قبل بداية التعليم الرسمي للأطفال فترسل العائلات أطفالها إلى مساجد الحي لحفظ قصار السور وبعض الأحكام المتعلقة بالتلاوة والسيره النبوية، ويطلق عليه في كثير من المناطق خاصة دول شمال إفريقيا التعليم المسجدي ما قبل المدرسة، فيتعلم الأطفال الحروف أولاً ثم قليلاً من القرآن وطرفاً من السيره النبوية وغيرها من الأحكام الفقهية البسيطة، تختلف هذه المدارس من منطقة إلى أخرى على اختلاف التقاليد والعادات وكذلك الإمكانيات.

في الجزائر يمكننا أن نقسم أنواع المدارس القرآنية بحسب الطلبة المنتسبين إليها إلى أقسام:

أ. المدارس القرآنية التي يرتادها الأطفال الصغار قبل المدرسة، أو الكتاتيب وما زالت هذه الكتاتيب وافية للمنهج الذي نشأت عليه وللهدف الذي تأسست من أجله، وهو تحفيظ القرآن الكريم وتعليم مبادئ الكتابة والقراءة وحفظ بعض المتون الشرعية، لذلك تمركزت في المساجد، أو بمكان بجانبها، حيث يشرف عليها فقيه المسجد ونادراً ما يستعان بمدرس خارجي، أو محفظ خارج هذه الفئة، كما كان تقصد هدفاً آخر وهو "تأهيل الطلاب لمواصلة تعليمهم في المرحلة التالية.

المدارس القرآنية التي تكون ملحقة بالمسجد يرتادها طلبة الحي من مختلف المستويات التعليمية في دروس حفظ مسائية أو نهاية الأسبوع.

أ. المدارس القرآنية العصرية التي يفتتحها خواص وتختلف من نظام داخلي أو خارجي أو مختلط.

ب. الزوايا القرآنية التي تعتمد الطريقة التقليدية في التحفيظ ويرتادها عادة الطلبة الذين لم يحالفهم الحظ في إتمام دراستهم والالتحاق بالجامعات.

<sup>11</sup> Burakbah, al-Said, *al-Waqf el-Hairi fi al-Islam wa Ab'aduhu al-Tanmaviyyah* (Fas: Daru Abi Raqraq li al-Tiba'ah wa al-Neşr, 2009). 24.

## Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü

يختلف التمويل المالي لهذه المدارس باختلاف نوع مالكيها، فالمدارس التي تحتاج تمويلا كبيرا هي المدارس التي تتبع نظاما داخليا وتوظف معلمين من غير الموظفين الرسميين من طرف الحكومة أو وزارة الشؤون الدينية.

### ٢,٢. الوقف باعتباره مصدر تمويل للمدارس القرآنية

بدأت تجربة الوقف في الجزائر منذ الفتح الإسلامي وتمثلت في بناء المساجد، ووقف العقارات لتأمين الخدمات التعليمية، أو للإنفاق على الفقراء والمساكين، وأبناء السبيل فكانت أدواره تتنوع بين ما هو تعليمي واقتصادي واجتماعي وثقافي وديني.

ووجدت قبل فترة الحكم العثماني للجزائر، واشتهرت من بينها مدرسة سيدي مدين شعيب، ذكر بعض الباحثين أن عدد عقاراتها وصل إلى ٢٣ عقارا في مدينة تلمسان وما جاورها ويرجع تاريخها إلى سنة 906هـ/1500م، وأيضا جامع عبد الله صفر بالجزائر والمعروف باسم جامع سفير، بمائة هكتار سنة 640هـ/1534م<sup>12</sup>.

في فترة الاستعمار الفرنسي للجزائر تعطلت أغلب النشاطات الوقفية وهدمت الكثير من المدارس القرآنية والخدمات الخيرية الأخرى إلا النادر منها، حيث بقي الأهالي محافظين على تمويل بعض المدارس التي لم تطلها أيادي الاعتداء، وهي التي حفظت الهوية الإسلامية للجزائر في الكثير من الجوانب التربوية والثقافية والأخلاقية.

بعد الاستقلال أصدرت الجزائر مرسوما يتعلق بالأوقاف مؤرخا بتاريخ 17 سبتمبر 1964، يضم هذا المرسوم إحدى عشرة مادة تنظم عمل الأوقاف، حيث تم فيه حصر الأوقاف العامة، وضبط أهداف الوقف، وتحديد من يسيروها، وغيرها من المواد التي حسنت من وضع الأوقاف.

لم يتم تسليم هذه الأوقاف في المرسوم إلى هيئة تعنى بالأوقاف على الرغم من وجود وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ولكن تلك الأوقاف تم تسليمها لقطاعات مختلفة، فالأوقاف التابعة للصحة تدير من طرف وزارة الصحة، والأوقاف التابعة للتعليم لوزارة التعليم وهكذا، أما الأوقاف التي تعنى بالتعليم القرآني فكانت تابعة لوزارة الشؤون الدينية.

أما في الوقت الراهن فإن المتتبع لوضع الأوقاف في الجزائر يجدها جد محدودة، حيث إنها تجربة متوقعة على نفسها، ولا تستفيد من نماذج للوقف في مجتمعات إسلامية لأن الاطلاع على التجارب الرائدة الأخرى يجعل المنظومة المسيرة للوقف تستفيد منها بشكل فعال إذا رغبت في تحسين وتطوير مردود الوقف في تمويل مختلف المجالات في الجزائر وعلى رأسها مجال التعليم القرآني.

<sup>12</sup> Busaid, 'Abd al-Rahmān, Al-Avqaf wa al-Tanmiyyah al-Iqtisadiyyah ve al-Ijtima'iyah bi Al-Cezayir (Vehran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 15.

الأمر الآخر الذي يجب أن يُؤخذ بعين الاعتبار في الجزائر، هو ارتباط مفهوم الوقف بالمسجد فقط، فعلى الرغم من أنه أحد أهم المجالات التي توقف فيها الأموال والصدقات، إلا أنه يجب نشر فكرة أن الوقف يقدم الخدمات والتمويل في جميع المجالات التي تمس الحياة اليومية للفرد والمجتمع؛ الاقتصادية، والتجارية والخدمات العامة وغيرها.

هذه الرؤية حول الوقف كانت في مصلحة التعليم القرآني لارتباطه بالمسجد في أغلب الأحيان، غير أنه يبقى قاصرا عن أداء المهمة التي بإمكان الوقف كوسيلة تمويلية أن يقوم بها، كما أن الكثير من المدارس يتم تمويلها من خلال الوقف الإسلامي، لكنه لا يعرف بهذا الاسم، بل يعرف بالصدقات أو التبرعات. وهذا يرجع إلى قصر الفكرة والمفهوم الفقهي للوقف الإسلامي.

فالوقف الإسلامي بالمفهوم المتعارف عليه في الشريعة الإسلامية والتاريخ الإسلامي لا يمكن معرفة مدى تمويله للمدارس القرآنية على مختلف أشكالها إلا بدراسة ميدانية يتتبع فيها الباحث مجموعة معينة من المدارس القرآنية كعينة دراسة؛ لأنه لا توجد هيئة رسمية تدير هذه الأوقاف بشكل منتظم وتوفر الإحصائيات حول نشاطها التمويلي عبر الوقف الإسلامي، وهذا ما سيقوم به الباحثان في المبحث الآتي.

تأثير تمويل المدارس القرآنية في الجزائر بجائحة كورونا، ودور الوقف في معالجة أزمة التمويل.

## ١.١. جائحة كورونا

تأثر الاقتصاد الجزائري كغيره من اقتصادات العالم بسبب تداعيات جائحة كورونا، إلا أن خصوصيته كإقتصاد ريعي زادت من حدة تأثيره بفعل تراجع أسعار النفط، هذا بالإضافة إلى وضعه الاقتصادي الذي كان مترهلا قبل الأزمة حيث بلغ معدل النمو الاقتصادي الجزائري في سنة ٢٠١٩ نسبة 0.8 من حيث الحجم مقابل 1.4 لسنة ٢٠١٨ مع تفشي الوباء وجد الاقتصاد الجزائري نفسه أمام جملة من التحديات<sup>13</sup>.

القيود التي فرضت لكبح انتشار الفيروس كان لها تأثير هائل على النمو الاقتصادي وتبأت التقارير العالمية بانكماش الاقتصاد العالمي وكذلك متوسط نصيب الفرد من الدخل هذا العام ليدفع بملايين من الناس في هوة الفقر. هذه الأزمة الاقتصادية التي مست مختلف الفئات في المجتمع أدت إلى تأثير مصادر تمويل المدارس القائمة على التبرعات والهبات والصدقات، ولأنه في الجزائر لا توجد تلك المؤسسات الوقفية والنظام الوقفي الذي يقوم على تسيير أموال الوقف مثل استثمارها لدوام استمراريتها أو تنظيمها بحسب الحالة الاقتصادية، فإن تمويل المدارس القرآنية القائم على التبرعات والصدقات من المفترض أن يتأثر بشكل كبير، لأن المتصدق أو المتبرع يتصدق عادة بما هو زائدة عن

<sup>13</sup> Eroğlu, "E. Covid-19'un Ekonomik Etkilerinin ve Pandemiyle Mücadele Sürecinde Alınan Ekonomik Tedbirlerin Değerlendirilmesi", *International Journal of Public Finance*, 5(2), 211-236.

## Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü

حاجته أو عندما يكون في حالة رفاهية، أما إذا تأثرت تجارته أو دخله المالي فلا خلاف في أنه سيقبل من تبرعاته الداعمة للمدرسة أو الممولة، هذا إذا لم يقطعها.

لذلك قبل أن نصل إلى تحليل ما تم استنتاجه من المقابلات التي أجريناها مع مسيري وأصحاب المدارس، نفترض أن المدارس القائم تمويلها على الوقف لن تعاني في مصدر تمويلها كما عانت المدارس القائم تمويلها على هبات وتبرعات غير ثابتة وغير دائمة.

### ١,٢. مصادر التمويل للمدارس القرآنية في الجزائر

لقد اعتمدنا في هذا القسم من البحث على أسئلة طرحناها على عدد من مسيري المدارس القرآنية في الجزائر، على الرغم من أن التجاوب لم يكن في المستوى المتوقع، ومن تفاعل مع أسئلة المقابلة، يلاحظ على إجابته أنه لا يذكر الوقف بصفة واضحة وثابتة عند تطرقه لمصادر تمويل مدرسته.

المدارس التي تناولناها في دراستنا هذه -من حيث تأثير التمويل الوقفي بجائحة كورونا- هي المدارس التي توفر خدمات السكن الداخلي للطلاب وما يلحقها من خدمات كإطعام ولباس، ولأن الدولة لا توفر أي تمويل مالي فتلجأ المدارس إلى طرق أخرى للتمويل نذكر أغلبها هنا:

أ. التبرعات والهبات: تأتي هذه التبرعات عادة بمبادرة من أشخاص يقدمون الصدقات بدون طلب، لكن في غالب الأحيان تكون هذه الصدقات بطلب من أصحاب المدارس، فيلجؤون إلى المقاولين والتجار الكبار لطلب مساعدات مالية لتلبية احتياجات المدرسة، كما يتطوع أولياء بعض الطلبة الميسور حالهم لدفع مصارف المدرسة من فواتير ومصاريف يومية، لكن المتعارف عليه في المدارس القرآنية أن أغلب الطلبة فيها من العائلات متوسطة الدخل.

ب. الصدقات: تكون من طرف الأشخاص وجيران المدرسة أو من المصلين في مسجد المدرسة، لكن عادة ما تكون هذه الصدقات قليلة جدا في صندوق يوضع في باب المدرسة أو المسجد، وأحيانا يكلف شخص من المدرسة للخروج إلى الأسواق والمراكز التجارية لجمع تبرعات من المارة، ونادرا ما تأتي صدقات معتبرة من بعض الأشخاص أو من بعض العائلات، حتى إن الطعام اليومي للطلبة وما يأكلونه هو من تحضير صاحب المدرسة في كثير من الأحيان.

ت. الوقف: مفهوم الوقف في الثقافة التعليمية الجزائرية ما يزال غريبا جدا عن المواطنين، فإما أنهم لا يفهمون أن ما يقومون به هو عبارة عن وقف إسلامي فيتجاوزون أحكامه الشرعية والقانونية، أو لا يستوعبون الفرق بين الوقف والصدقات والهبات، والخطأ الشائع في فهم الوقف أنه يقتصر على العقار فقط، ولغلاء العقار تجد الفكرة العامة عن الوقف أنه صعب التأسيس، لكن على الرغم من ذلك نجد أن أغلب الأراضي والعقارات التي أقيمت عليها المدارس القرآنية أوقفت من طرف أصحابها خصيصا

للقرآن الكريم، وسلمت مباشرة لأصحاب المدارس، أما التي سلمت للدولة أو مديرية الشؤون الدينية فإنها تضيع بين أملاك الدولة، وتستغل في غير ما أوقفت له.

أما العقارات التي بنيت عليها هذه المدارس ففي بعض الأحيان تكون وقفا، وفي بعض الأحيان تكون بيتا لكلالة لا يوجد له وريث، والدولة تتركها على جانب وتفضل إعطائها للخدمات الدينية لعدم وجود نزاعات حولها.

أما الأموال أو النقد الموجه للمصاريف اليومية فتكون في صيغة الوقف الإسلامي ولها ميزة الديمومة والاستمرارية وكذلك لا تصرف إلا في المكان المخصص لها، فعلى الرغم من كونها في صيغة الوقف إلا أنها لا تعرف بهذا الاسم في أكثر الأحيان، وهي عبارة عن أموال يخصصها أصحابها للمدرسة القرآنية شهريا أو أسبوعيا تمثل في قيمة ثابتة من المال تستمر من الأجداد إلى الآباء إلى الأبناء، ومنها ما ينقطع ومنها ما يستمر لعشرات السنين.

## ٢,٢. آثار كورونا على مصادر التمويل الوقفي للمدارس القرآنية

إذا نظرنا للمصادر التي ذكرناها أعلاه فإن أغلبها لا تتوفر فيها صفة الديمومة والاستقرار، وهما صفتان تتوفران بشكل واضح في التمويل الوقفي.

أ. عدم توفر صفة الديمومة في مصادر دخل المدرسة: الصدقات والتبرعات والهبات وإن كانت في بعض الأحيان تأتي بصفة معتبرة، إلا أنه لا يمكن للمدارس الاعتماد عليها دائما للتمويل، فكما أنه لا تكفي في الأوقات العادية لتلبية احتياجات المدرسة، فإنه في الأزمات الاقتصادية -مثلما هو عليه الحال في أزمة كورونا- تنقطع هذه التبرعات، وبالتالي تتأثر المدرسة بشكل مباشر في تلبية احتياجات الطلاب، وهذا ما أشار إليه أصحاب المدارس في استجوابهم فذكروا أنهم يضطرون إلى تقليل عدد الطلبة بسبب الضائقة المالية للمدرسة.

ب. عدم توفر صفة الاستقرار المالي لمداخل المدرسة: الضائقة المالية التي تترتب عن الجائحة تكون سببا رئيسيا في عدم استقرار القيمة من طرف المانحين للمدارس القرآنية؛ إذ على الرغم من استمرار هذه العطايا للمدرسة من بعض الجهات أو العائلات طول السنة، وهي بمثابة وقف، حيث لا تريد العائلات أن تقطع تلك العطايا مهما حل بها من أزمات، إلا أن القيمة تقل، بسبب الضائقة المالية خلال الأزمة، فعلى الرغم من دوام العطايا إلا أن القيمة تقل، وهو أيضا ما يعرقل نشاط المدرسة وتلبية احتياجاتها من إطعام الطلبة ودفع الفواتير وغيرها من الوسائل.

ت. ظهور متطلبات مالية جديدة خلال الجائحة: مع اضطراب المصادر التمويلية المذكورة فإنه تطبيقا للبروتوكول الصحي المفروض في مثل هذه التجمعات والمقرات، فقد ظهرت مصاريف أخرى تتطلبها المدرسة يوميا وتحملها خزيتها؛ مثل أدوات التعقيم والتنظيف والأقنعة الصحية وزيادة عدد الغرف

## Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü

الدراسية لتحقيق شرط التباعد، هذه المصاريف أنقلت مرة أخرى خزينة المدرسة على قلتها وعدم تلبيتها الأساسيات التي يحتاجها الطالب والمدرسة.

ث. عدم وجود فكرة استثمار الأموال والمداحيل التي تتحصل عليها المدارس: ولو افترضنا أنه في بعض المدارس التي توجد في مدن كبيرة أو مناطق تجارية نشيطة، فيكون دخلها ومصادر تمويلها أكثر أريحية من غيرها في المناطق الريفية أو الولايات غير النشيطة تجارياً، فإن القائمين على هذه المدارس عندهم فكر استهلاكي، دون التفكير في استثمار الأموال المتحصل عليها من أجل تحقيق هدفين رئيسيين: الأول هو تنمية هذه الأموال من أجل تلبية متطلبات أخرى، والثاني من أجل ضمان استمرارية هذه المداحيل من المشاريع المالية باستثمار التبرعات والصدقات والهبات المتحصل عليها فيها.

خاتمة: نتائج وتوصيات وحلول مقترحة لمواجهة آثار الجائحة

نتائج: توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والمتمثلة فيما يلي:

- اهتمت الشريعة الإسلامية بالوقف وحثت عليه لدوره المهم والفعال في النهوض بالمجتمع الإسلامي.
- يعتبر الوقف التعليمي من أبرز مجالات الوقف الإسلامي التي عرفها المجتمع المسلم من أوائل ظهوره.
- ظهر الوقف في الجزائر منذ الفتح الإسلامي وتنوعت مجالاته وأدواره بين ما هو تعليمي واقتصادي، واجتماعي، وثقافي، وديني. واستمر الوقف في الجزائر يؤدي دوره على فترات تعثره، وعلى الرغم من الملاحظات السلبية على واقعه وضعف فاعليته إلا أنه لم ينقطع.
- التجربة الجزائرية في حاجة إلى الانفتاح على تجارب الوقف الرائدة للاستفادة منها إذا رغبت في تحسين وتطوير الوقف لتمويل مختلف المجالات في الجزائر وعلى رأسها مجال التعليم القرآني.
- كان لجائحة كورونا آثار سلبية كبيرة على مجال التعليم القرآني من حيث التمويل.
- تتمثل مصادر تمويل المدارس القرآنية في الجزائر في: التبرعات والهبات، الصدقات، الوقف، وكلها -عدا الوقف- مصادر تفتقر للديمومة والاستقرار، وهذا ما يؤكد أهمية الوقف ودوره الفعال في تمويل المجال المخصص له على اختلاف الظروف والأحوال.
- تكون الأموال أو النقود الموجهة للمصاريف اليومية في صيغة الوقف الإسلامي ولها ميزة الديمومة والاستمرارية كما أنها لا تصرف إلا في المكان المخصص لها، فعلى الرغم من كونها في صيغة الوقف إلا أنها لا تعرف بهذا الاسم في أكثر الأحيان.

- إن غياب فكرة استثمار الأموال والمداخيل التي تتحصل عليها المدارس والاكتفاء بالعقلية الاستهلاكية؛ سبب رئيس في فشل المدارس في توفير مصادر تمويلية ثابتة ودائمة ومستقرة قادرة على الصمود أمام الأزمات مثل جائحة كورونا.
- توصيات: من أجل خلق مصادر تمويلية ثابتة للمدارس القرآنية، بعيدا عن التمويلات الرسمية التي تنعدم تماما، يقترح الباحثان بعض الحلول والتي يريان أنها كفيلة في معالجة مشكل التمويل للمدارس القرآنية، ونذكر منها المتعلقة بالوقف وخلال الأزمات مثل أزمة جائحة كورونا وذلك فيما يلي:
- العمل على التعريف بالوقف الإسلامي وأحكامه الشرعية وأنه يمكن أن يكون مصدر تمويل فعال للمدارس القرآنية.
- توضيح مسألة أن الوقف الإسلامي يمكن تفعيله بعيدا عن الدولة والتدخل الرسمي في تسييره.
- يمكن تأسيس المؤسسات الاستثمارية الوقفية لتمويل هذه المدارس، باشتراك عدد من الممولين، وتسييرها الإدارة القائمة على المدرسة لتعود عائداتها على المدرسة وضمان مصدر دخل ثابت.
- اختيار مجالات استثمار أموال الوقف التي لا تتأثر بالأزمات الكبرى، بل هناك بعض المشاريع التي تزداد انتعاشا في بعض الأزمات، مثل أزمة كورونا فإن مجال التوصيل للبيوت ومجال إنتاج وتوزيع أدوات التنظيف والتعقيم قد انتعش، لذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار هذه الأمور عند بداية الاستثمار وجعل هذه العمليات الاستثمارية مرنة يمكن تغيير نشاطها بتغير الأحوال، دون تقيدها بشروط تعرقل تحقيق مدخول للمدرسة.

## Corona Pandemisi Sırasında Cezayir'deki Kuran Okullarının Finansman Devamlılığında İslami Vakfın Rolü

### Kaynakça

- Al-Haddad, Ahmad bin 'Abd al-'Aziz, *Waqf al-Nuqud wa Istithmaruha*, al-Mu'tamar al-Duvali al-Thani lil-Waqf, Mekke al-Mukarramah, Mart 2006.
- Burakbah, al-Said, *al-Waqf el-Hairi fi al-Islam wa Ab'aduhu al-Tanmaviyyah*, Fas: Daru Abi Raqraq li al-Tiba'ah wa al-Neşr, 1. Basım 2009.
- Busaid, 'Abd al-Rahmân. *Al-Avqaf wa al-Tanmiyyah al-Iqtisadiyyah ve al-Ijtima'iyah bi Al-Cezayir*, Vehran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ebü Zehre, Muhammed b. Ahmed. *Muḥadharat fi al-Vaqf*, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, by. ty.
- el-Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*, Bayrut: Dur Ṭawq l-Nejat, ty. 1422h.
- Eroğlu, E. *Covid-19'un Ekonomik Etkilerinin ve Pandemiyle Mücadele Sürecinde Alınan Ekonomik Tedbirlerin Değerlendirilmesi*, International Journal of Public Finance, 5(2).
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Darüu'l-İlm li'l-Melayinö, 2. Basım 1406/1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beiyrüt: Dâr al-Fıkr, by. ty.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*, Kahire: Maṭbatu al- Kahire, by.1361h.
- İliş, Muhammed. *Minahu'l-celil şerḥu Muḥtaşar Ḥalil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, by. 2003.
- Naim, H. (2022). *The General Pricing Mechanisms at the Islamic Market. International Journal of Specialized Islamic Studies*, 1 (2), 207-225, <https://doi.org/DOI:10.31559/sis2018.1.2.5>
- Vehbe, Zühaylî. *Al-Vaşaya wa al-Waqf fi al-Fiqh al-Islami*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 4. Basım, 1982.



# Mu'tezilî Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu\*

Hatice Polat

## Öz

**Konu ve Amaç:** Mu'tezile, hicri ikinci asırda büyük günah meselesi etrafında ortaya çıkan tartışmalar neticesinde teşekkül etmiş bir kelâm ekolüdür. Bu tartışmaların zemininde, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşanan olaylar ve akabinde Müslümanların birbirleri ile savaşmaları yer almaktadır. Ölen ve öldürülen kişinin ahiretteki durumunu ele alan bu tartışmalarda Mu'tezile, kendisini uzlaşmacı bir ekol olarak tanımlamıştır. Araştırmanın amacı, Mu'tezile'nin konu hakkındaki teorilerini saptayarak; bunların gelişiminde etkili olan siyâsi, kültürel, sosyolojik arka planı ortaya çıkarmak ve günümüz meselelerine bir bakış açısı kazandırmaktır.

**Yöntem:** Araştırma sürecinde teoriler, fikir-hadise irtibatı ilişkisi etrafında incelenmiş ve nazariyelerin arka planındaki siyâsi, kültürel, sosyolojik unsurlar göz önünde tutulmuştur.

**Bulgular:** Mu'tezile, geliştirdiği iman teorisinde imanın tanımı, artması-eksilmesi, mukallidin imanı konusundaki farklı görüşleri ile diğer kelâmî ekollerden ayrılmıştır. Bu fikri tartışmaların neticesinde ise el-menzile beyne'l-menzileteyn ile el-va'd ve'l-va'id teorilerini ortaya koymuştur.

**Sonuç:** Mu'tezile, büyük günah ve iman-amel ilişkisi etrafında gerçekleşen tartışmalar neticesinde kendi çağında geliştirdiği teorileri ile İslâm düşüncesine yeni bir ufuk kazandırmıştır. Bu kapsam da ortaya koyduğu el-menzile beyne'l-menzileteyn ile el-va'd ve'l-va'id görüşleri ise fırkanın alamet-i farikası olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler Tarihi, Mu'tezile, iman-amel, büyük günah, mürtekib-i kebîre.

## Debates on the Relationship between Faith and Action in Mu'tazilite Thought and the Situation of Murtakib-i Kabira

### Abstract

**Subject and Purpose:** Mu'tazila is a school of kalam that was formed as a result of the debates that arose around the issue of great sin in the second century of the hijra. The background of these discussions is the events that took place during the Osman and Ali periods and the subsequent wars between Muslims. In the discussions about the deceased

\* Bu makale, 2021 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Osman Karadeniz'in danışmanlığında tamamlanan "Mu'tezilî Düşüncenin Gelişim Süreci" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Efeler/Aydın, [hpolat43@hotmail.com](mailto:hpolat43@hotmail.com)  
PhD., Ministry of National Education, Efeler/Aydın/Turkey



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Polat, Hatice. "Mu'tezilî Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu". *Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 74-94.



ORC ID: [orcid.org/0000-0002-3358-292X](https://orcid.org/0000-0002-3358-292X)  
ROR ID: [ror.org/00jga9g46](https://ror.org/00jga9g46)  
DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.6759631](https://doi.org/10.5281/zenodo.6759631)



Geliş tarihi: 04.05.2022  
Kabul tarihi: 22.06.2022

## Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu

or the murdered people's situation in the hereafter, the Mu'tazila defined itself as a conciliatory school. The aim of the research is to determine the theories of Mu'tazila on the subject; to reveal the political, cultural, and sociological background that is effective in their development, and to gain a perspective on today's issues.

**Method:** In the research process, the theories around the relationship between the idea and the event were examined, and the political, cultural, and sociological elements in the background of the theories were taken into consideration.

**Results:** In the theory of faith it developed, the Mu'tazila differed from other theological schools with the definition of faith, its increase and decrease, and its different views on the muqallid's faith. As a result of these intellectual discussions, it put forward the theories of al-manzila bayna'l-manzilatayn and al-va'd va'l-va'id.

**Conclusions:** Mu'tazila brought a new horizon to Islamic thought with the original theories it developed in its own age as a result of the discussions around the great sin and faith-deed relationship. In this context, its views of al-manzila bayna'l-manzilatayn and al-va'd va'l-va'id became the hallmark of the sect.

**Keywords:** History of Sects, Mu'tazila, faith-deed, great sin, murtakib-i kabira.

### Giriş

Kur'an'ı Kerim, Müslümanların temel kaynağıdır. İslâm'ın inanç esasları konusunda Kur'an'ı temel almak durumundayız. Ancak Hz. Muhammed'in (sav) ölümünden sonra Kur'an'ın vahyedildiği dönemdeki sosyo-kültürel ortam farklılaşmıştır. Bu farklılaşma beraberinde birbirinden farklı birçok ekolün ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Hz. Muhammed'in yaşamı esnasında Müslüman toplumunda herhangi bir siyasî ya da fikrî bir farklılaşma yoktur. Ancak dört halife döneminde başlayan fetih hareketleri ile Müslüman toplumun sosyo-kültürel ve demografik yapısı değişmiştir. Değişen bu yapının ve Müslümanlar arasında yaşanan siyasî mücadelelerin etkisiyle İslâm toplumunda inanç ve düşünce temelinde farklılaşmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Fethedilen coğrafya kadim Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının yer aldığı, bilim ve felsefi düşüncenin gelişmiş olduğu bir bölgedir. Dolayısıyla bu coğrafyada, hem ele alınan meseleler hem de bu meseleleri ele alış metotları Hicaz bölgesinden farklıdır.

İtikadî ekollerin ortaya çıkışında, bu sosyo-kültürel değişimin yanı sıra hilafet tartışmaları ile siyasî olayların da önemli bir etkisi olmuştur. Gerek Hz. Osman gerekse Hz. Ali döneminde yaşanan olaylar neticesinde ortaya çıkan en önemli ihtilaf konularından biri, iman-amel ilişkisi etrafında gerçekleşen tartışmaların neticesinde ortaya çıkan mürtekib-i kebîre meselesi olmuştur. İşte bu noktada Mu'tezile, geliştirdiği nazariyeler ile kendisini diğer mezheplere karşı uzlaşmacı bir noktada kabul etmiştir.

Konu çerçevesinde ekol mensupları imanın tanımı, artması-eksilmesi ve mukallidin imanı üzerinde durmuşlar ve kendi içlerinde de farklı nazariyeler geliştirmişlerdir.

### 1. İman-Amel İlişkisine Dair Tartışmaların Siyasî Arka Planı

Mu'tezilî düşüncenin teşekkülünde, önemli bir unsur olan büyük günah kavramının ortaya çıkışında, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşanan olaylar önemli bir yer işgal etmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelen siyasî olaylarda, İslâm öncesi Arap toplumunun yapısı ile kabilecilik ruhunun yansımalarını görmek mümkündür. Çünkü Arap siyasî kültürü ve kabilecilik ruhu, uzun bir geçmişe dayanmaktadır.<sup>1</sup> Bu nedenle Hz. Osman döneminde meydana gelen olayları, sadece bu dönemde yaşanan sorunlara bağlamak doğru bir değerlendirme olmayacaktır.

<sup>1</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 25.

### 1.1. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Dönemleri

Hız. Peygamber'in vefatı akabinde, Hız. Ali ve yakın akrabası cenaze işleri ile meşgul olurken; Ensar, Sakifetü Benî Sâide'de toplanarak emirliğe Sa'd b. Ubâde'yi getirmeyi düşünmektedir. Bu toplantıdan haberdar olan Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrah Benî Sâide'ye giderek bu toplantıya katılmışlardır. Burada yapılan görüşmelerin neticesinde Hız. Peygamber'den sonra Müslümanların ilk lideri olarak Hız. Ebû Bekir seçilmiştir.

İlk halifenin seçiminde, tarafların konuşmaları dikkate alındığında; dayandıkları temel ilkelerin, asabiyet üzerine kurulduğu görülmektedir. Asabiyet düşüncesi, Peygamber sonrası İslâm toplumunda inanç ile birlikte etkisini korumaya devam etmiştir. Kureyşliler, Hız. Muhammed'in kendi içlerinden çıkmış olmasından dolayı kendilerini, hilafette hak sahibi olarak görüyorlardı.<sup>1</sup> Arap anlayışında, hâkimiyetin soy ya da kabile içinde kalması normal karşılanmaktaydı.<sup>2</sup> Çünkü toplumda alışılmış anlaşıları, adetleri, inançları, düşünceleri değiştirmek kolay değildir. Asırlar boyunca ırk, nesep, kabile gibi unsurların üstünlük sebebi kabul edildiği ve uğruna savaşların yapıp kan döküldüğü bir ortamda Hız. Peygamberin eşitlik, adalet anlayışlarını yerleştirmesi de kolay olmamıştır. Kur'an'ın soy üstünlüğü ve asabiyet düşüncesine muhalif kesin hükümlerine<sup>3</sup> ve Peygamberin açık, net uygulamalarına rağmen bu telakkiler toplumda yaşamaya devam etmiştir. Benî Sâide'de ensâr ile muhâcir arasında geçen konuşmalar ise bunun en açık kanıtıdır.

Hız. Ebû Bekir döneminde iman-amel ilişkisi çerçevesinde değerlendirebileceğimiz tek olay, zekât vermeyenlerle savaş kararı olmuştur. Halifenin savaş kararına, ilk itiraz Hız. Ömer'den gelmiştir. Hız. Ömer, Müslüman olduğunu beyan eden bu kişilerle savaşamayacağını söylerken sahâbeler arasında o yıl için zekât alınmayabileceği şeklinde düşünceler mevcuttur. Halife, namaz ve zekâtın birbirinden ayıramayacağını ve din tamamlandığı için bazı ilkelerin terkedilmesine izin vermeyeceğini belirterek; bu husustaki kararlılığını göstermiş ve toplumu ikna etmeyi başarmıştır. Kabilelerin zekât vermeyi reddetmeleri dinî nedenlerden ziyade siyasî ve ekonomik nedenlere dayanmakta idi. Zekât üzerine yaptıkları anlaşmanın, Hız. Peygamber ile olduğunu; Hız. Ebû Bekir ile böyle bir anlaşmalarının olmadığını söyleyerek namaz kılacaklarını fakat zekât vermeyeceklerini söylüyorlardı.<sup>4</sup> Görüldüğü üzere bu olay, iman-amel ilişkisinden ziyade bedevî Arapların siyasî, ekonomik özgürlüğünü kazanmaya yönelik bir karşı çıkış girişimidir ki halife tarafından da bu şekilde değerlendirilmiş ve ashap ikna edilmiştir.

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 3/166; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Ebû Sayyib el-Keremî (Ürdün: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.), 491; Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebi'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 2/189; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1410/1990), 4/301.

<sup>2</sup> Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükûtu*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 17.

<sup>3</sup> el-Bakara, 2/124; Âl-i İmrân, 3/68, 139; el-Hucurât, 49/10, 13; Hûd, 11/45-46.

<sup>4</sup> İbnü'l-Kesîr, *el-Bidâye*, 6/311.

Hız. Ömer'in hilafete geçişı, ilk halifenin vasiyeti ile olmuştur. Bu vasiyet, halk tarafından kabul görmüş ve Hız. Ebü Bekir'in vefatı akabinde kendisine biat edilmiştir.<sup>1</sup> İkinci halifenin seçiminde, kabilevî etkilerden ziyade onun kişisel kabiliyetleri ve özellikleri etkili olmuştur ki bu kabile gelenekleri ile uyuşmayan İslâmî bir özelliktir.<sup>2</sup> Hız. Ömer'in on yıl süren hilafeti sürecinde ise siyasi ya da itikadî bir ayrılığa zemin hazırlayacak herhangi bir olayın olmadığını görüyoruz.

### 1.2. Hız. Osman Dönemi

Şûrâ sonucu halife seçilen Hız. Osman'ın hilafet süreci iki döneme ayrılır. "İyi İdare" olarak adlandırılan birinci devre 24 – 29 (644-649) yıllarını kapsarken "Karışıklık Devri" olarak tanımlanan ikinci devre ise 30 – 35 (650 - 655) yıllarını kapsamaktadır. İkinci dönemde yaşanan olaylar ve toplumda ortaya çıkan fitne ortamından dolayı bu dönem, iç savaşa açılan kapı anlamında "el-Babü'l-Meftuh" olarak da tanımlanmıştır.<sup>3</sup>

"İyi İdare" olarak adlandırılan ilk altı yıllık dönemde insanlar, halifenin yönetiminden memnundurlar. Kureyşlilere göre ise o, Hız. Ömer'den daha sevimlidir. Çünkü onun kadar sert ve tavizsiz değildir ayrıca Kureyşlileri korumaktadır. Lâkin Hız. Osman'ın ikinci altı yılındaki karar ve uygulamaları halk arasında hoşnutsuzluğun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle vilayetlerde akrabalarına görev vermesi, Beytü'l-Mâl'den kullandırtması, Mısır'ın humsunu Mervan'a vermesi ve hac sonrası Mina'da namazı dört rekât olarak kıldırması gibi uygulamaları halk içinde muhalefetin oluşmasına sebep olmuştur. Daha önceki iki halifenin, akrabalarına devlet imkânlarından kullandırtmadıklarının hatırlatılması üzerine; Hız. Osman, yaptığı davranışı sıla-i rahim olarak yorumlamış ve diğer iki halifenin bunu terk ettiklerini oysa kendi görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir.<sup>4</sup>

Hız. Osman'ın ailesine olan düşkünlüğü ashap tarafından da biliniyordu. Onun bu zaafına rağmen şûrâ sonucunda halife olarak seçilmesi ashaptan bazılarının da hoşuna gitmemişti. Ayrıca Hız. Osman'ın vilayetlerde görev verdiği Benî Ümeyye, Hız. Peygamber'in sohbetinde yetişmemiş insanlardı.<sup>5</sup> Halifeye ve valilere duyulan öfkenin bir nedeni de dünyevileşmenin artmış olmasıydı. Şam'da Ebü Zer ve Âmir b. Abdülkays bu itirazın liderliğini üstlenmişlerdi. Bu dönemde Ebü Zer, Şam'da Muâviye ile mal biriktirme konusundaki tartışmasından dolayı Rebeze'ye sürgün edilmiştir.<sup>6</sup> Bu nedenle valiler, toplum vicdanında kabul görmüyor ve onların, İslâmî ilkelere muhalif yaşamları insanlar arasında dozu giderek artan bir muhalefete neden oluyordu.

Aslında valiliklerde ve devlet görevlerinde Ümeyye Oğullarından yararlanma Hız. Ömer'in hilafeti döneminde başlamıştır. Bunun esas nedeni, Mekke toplumundan itibaren bu

<sup>1</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 3/254; Ebü Muhammed Ahmed b. A'sem el-Küfi el-Ahbârî, *Kitâbü'l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1991), 1/121-123; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 563; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2/272; İbnü'l-Kesîr, *el-Bidâye*, 7/18.

<sup>2</sup> Abdülaziz Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, çev. Sabri Orman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 92.

<sup>3</sup> Edmund Bosworth, *Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri*, çev. Hande Canlı (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2005), 34.

<sup>4</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 3/60; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkalî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 6/133.

<sup>5</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/134.

<sup>6</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/166-170; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/10.

ailenin deneyim ve tecrübe sahibi olmasıdır. Hz. Ömer, valilerinin bu özelliklerinden yararlanırken; otoritesi ile onları, kontrol altında tutmayı da başarmıştır.<sup>1</sup>

Hz. Osman'ın tepki alan uygulamalarından biri de cahiliye döneminde müşriklerin önde gelenleri arasında yer alan ve Medine'deki tavırlarından dolayı Hz. Peygamber tarafından Taife sürgün edilen amcası Hakem b. Ebi'l-Âs'ın Medine'ye girmesine izin vermiş olmasıdır. Oysa Hz. Muhammed'in vefatından sonra da Hz. Osman'ın talebine rağmen ilk iki halife buna onay vermemişlerdi.<sup>2</sup>

Hicrî 26 yılında Hz. Osman, Harem-i Şerif'in onarılmasını ve mescidin genişletilmesini istemişti. Bu amaçla Harem-i Şerif'in etrafında bulunan bazı evler istimlak edilmek istenmiş buna karşı çıkan ev sahiplerinin itirazları dikkate alınmaksızın evlerinin bedeli Beytül-Mâl'den ödenerek evleri yıkılmış; şikâyetle bulunanlar ise, halifenin emri ile önce tutuklanmışlar daha sonra Abdullah b. Hâlid'in araya girmesi ile serbest bırakılmışlardı.<sup>3</sup> Yaşanan bu durumun Medine'de huzursuzluğa yol açmış olması muhtemeldir.

Hicrî 30 yılında Huzeyfe b. Yemân, el-Bâb'da yapılan bir savaşta farklı şehirlerdeki Müslümanlar arasında kıraat farklılığından kaynaklanan tartışmaları fark eder ve bu durumu halifeye bildirir. Hz. Osman, Müslümanlar arasında kıraat konusunda birliği sağlamak amacı ile resmi Kur'an nüshasını çoğaltarak ülkenin farklı bölgelerine gönderir. Bu nüsha dışındaki yazılanları yaktırması ve yalnızca çoğaltılan nüshalara itimat edilmesini emretmesi, Abdullah b. Mes'ûd ile ona tâbi olanlar arasında huzursuzluğa neden olmuştur.<sup>4</sup> Ayrıca cuma günü uzaktan gelenlerin işitmesi için üçüncü bir ezan okutması da<sup>5</sup> toplumda bazı kişilerin tepki göstermesine neden olmuştur.<sup>6</sup>

Hz. Osman döneminde yaşanan kabile isyanlarında, ekonomik nedenler üzerinde de durulmuştur. Buna göre, fetihler sonrasında kabileler ile Kureyşliler arasında ortaya çıkan gelir farkı, kabilelerin Kureyş'e olan bakışını değiştirmiştir.<sup>7</sup>

Toplumsal huzursuzluk, sahâbe arasında da yaşanmaktadır. İçlerinde Zeyd b. Sâbit, Ebû Üseyd es-Sâidî, Kâ'b b. Mâlik, Hasan b. Sâbit'in olduğu bir grup sahabe yaşananlardan huzursuzdular ve bu düşüncelerini Hz. Ali ile paylaşmışlardı. Bunun üzerine Hz. Ali, halifeye giderek ona olaylar karşısında toplumda ortaya çıkan huzursuzluklardan bahseder ve halifeyi, valilerini denetlememekle suçlar.<sup>8</sup>

İbnü'l-Esir, Hz. Osman döneminde yaşanan fitne olaylarında, varlığı müphem olan Abdullah b. Sebe'nin rolünden bahseder. Buna göre aslen Yahudi olup Hz. Osman döneminde Müslüman olan Abdullah b. Sebe, Basra, Kûfe, Şam ve Mısır'a gitmiş ve buralarda Hz. Ali'nin vasî olduğunu fakat Hz. Osman'ın bunu gasp ettiğini iddia ederek toplumda fitne çıkartmaya çalışmıştır.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Marshall Hodgson, "İlk Müslüman Devlet", çev. Ercüment Karataş, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, ed. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/155.

<sup>2</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/135-136.

<sup>3</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/481.

<sup>4</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/7-8; Hodgson, "İlk Müslüman Devlet", 1/155.

<sup>5</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/10.

<sup>6</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/10.

<sup>7</sup> Dürî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, 28.

<sup>8</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/58; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 6/175.

<sup>9</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 3/46; Abdullah İbn Sebe, hakkında kaynaklarda farklı künyelere izafe edilmiş ihtilafli bilgilerin bulunması nedeni ile varlığı müphem bir şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtebib-i Kebîre'nin Durumu

Osman'ın hilafeti döneminin özellikle de son altı yılında gerçekleşen bu olaylar, ülkede isyancı grupların ortaya çıkmasına yol açarken; Mısır, Basra ve Kûfe bu tepkilerin merkezleri olmuştur. Medine'de durumun halife için gittikçe zorlaştığını gören Muâviye, Hz. Osman'a isyancılardan korunması için Şam'a gelebileceğini teklif ettiğinde; halife, bu teklifi Hz. Peygamber'in ve ilk iki halifenin yolundan ayrılmak olarak gördüğü için kabul etmez. Muâviye, isterse Medine'ye asker gönderebileceğini bildirdi ise de kendisi, halk üzerinde baskı kuran ilk halife olmak istemediği için bu teklifi de kabul etmemiştir.<sup>1</sup>

Halifenin Medine'ye gelen isyancılar tarafından muhasara altında tutulması kırk gün sürmüştür. Halifeyi muhasara altında tutanlardan Muhammed b. Ebî Bekir, Kinâne b. Bişr, Sûdân b. Humrân ve Amr b. Hamık, halifenin evine Amr b. Hazm'ın evinin duvarından tırmanarak girdiklerinde içeride halifenin dışında eşi Nâile'nin bulunduğunu ve halifenin Bakara Süresi'ni okumakta olduğunu görmüşlerdir.<sup>2</sup> İçeri girenler tarafından halifenin eli kesilmiş, kanı okuduğu mushafa damlamış ve halife öldürülmüştür.<sup>3</sup>

Ashap, olayların halifenin öldürmesine varacağını öngörememiş ve isyancıları dağıtabilecek güçte olmalarına rağmen halifeyi kuşatma sürecinde yalnız bırakmışlar ancak halifenin öldürülmesinden sonra büyük bir pişmanlık yaşamışlardır.<sup>4</sup>

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra cenazesi, üç gün boyunca defnedilememiştir. Üç gün sonra ise yıkanmadan ve kanlı elbiseleri ile gece vakti Bakî Mezarlığı yanındaki Hış Kevkeb olarak adlandırılan bir duvarın arkasına gece vakti defnedilebilmiştir.<sup>5</sup> Ensâr'dan bir grup, cenaze namazı kılmak isteyenlere engel olmak istemişlerse de daha sonra vazgeçmişler fakat cenazenin Müslüman mezarlığına defnedilemeyeceğini belirterek; Bakî Mezarlığı'na izin vermemişlerdir.<sup>6</sup> Cenaze namazına engel olunmak istenmesi ve cenazenin Müslüman mezarlığına defnedilmesine izin verilmemesi; toplumda, Hz. Osman'ın yaptıkları ile imanı arasında ilişki kuran bir grubun varlığını ortaya koymaktadır. Bu durum, Müslümanlar arasında gerçekleşen ve mürtebib-i kebîre kavramını ortaya çıkaran iman-amel ilişkisi etrafındaki tartışmaların ilk izleri olarak görülebilir.

### 1.3. Hz. Ali Dönemi

Hz. Osman H. 35 yılında öldürülünce, halife olarak Hz. Ali'ye biat edilmiş olsa da toplumda olaylar durulmamış; Medine de bulunan sahâbeler ile birlikte Talha ve Zübeyr de halifeye biat etmiş olmalarına rağmen Mekte'ye gidip Hz. Âişe ile bir araya gelmişler ve kerhen biat ettiklerini açıklamışlardır.<sup>7</sup>

Abdullah ibn Sebe hakkında detaylı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 339-342.

<sup>1</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/50; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 761; Tâhâ Hüseyin, *Fitnetü'l-kübrâ* (Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012), 1/194.

<sup>2</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/221; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 779.

<sup>3</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/221; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 3/70; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 779.

<sup>4</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/219.

<sup>5</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 786; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/69; İbnü'l-Kesir, *el-Bidâye*, 7/190.

<sup>6</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 786; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 6/203-205. Hış Kevkeb olarak adlandırılan bu yer, Muâviye'nin halifelîği döneminde Bakî Mezarlığı'na dahil etmiştir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (22 Haziran 2022).

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 3/29-30; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/22; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 803.

Hiz. Ali için hilafetinun başlangıcındaki bir diğer önemli sorun, Hiz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasıdır. Halifenin katilleri, hala şehirdedir ve içlerinde Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın da bulunduğu bir grup sahabê, Hiz. Ali'ye, bu katillerin cezalandırması için baskı yapmaya başlamışlardır. Hiz. Ali ise bu baskılara, isyancı gruba tam olarak hâkim olamamaları sebebiyle sabredilmesi gerektiği şeklinde cevap vermektedir.<sup>1</sup> Onu, bu konuda temkinli davranmaya sevk eden durum kendisine sadece Medine'de biat edilmiş iken, diğer vilayetlerde durumun henüz netleşmemiş olmasıdır.<sup>2</sup>

Hiz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını talep edenler, sadece bir grup sahabê ile sınırlı değildir. Müdaviye de şam'da bu iddiaları dillendirmektedir. Hiz. Ali hilafete geçtikten sonra idaresi altındaki bölgelerin valilerini değiştirme yoluna gitmiş fakat şam'a atadığı Sehl b. Huneyf, burada Muâviye'nin muhalefetinden dolayı göreve başlayamayarak Medine'ye geri dönmüştür.<sup>3</sup> Bu durum Hiz. Ali'nin halifeliğine yönelik muhalefetin açık bir tezahürüdür. Ayrıca Muâviye, Nâile'nin kendisine gönderdiği mektup üzerinden Hiz. Ali'yi halifeyi öldürmekle suçlamaktadır.

Hiz. Âişe de Hiz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü ve halifenin katilinin, Hiz. Ali olduğunu dile getirmiş ve akabinde Talha ve Zübeyr olduğu halde Hiz. Ali'ye karşı<sup>4</sup> Basra'ya doğru yola çıkmıştır.<sup>5</sup>

Hiz. Âişe ve beraberindeki ordunun Basra'ya doğru yola çıktığı haberini alan Hiz. Ali de Basra'ya gider. Gerek Hiz. Âişe'nin gerekse Hiz. Ali'nin sulh amacıyla geldiklerini söylemelerine rağmen<sup>6</sup> hicri 36 yılında gerçekleşen Cemel Savaşı'nda içlerinde Talha ve Zübeyr'in de bulunduğu on üç bin kişi ölüür.<sup>7</sup>

Savaştan sonra yaptıklarından pişmanlık duyan Hiz. Âişe, "Keşke taş olsaydım, ağaç olsaydım." sözleri ile bu pişmanlığını dile getirmiş ve Hiz. Peygamber'in yanına defnedilmeyi istemeyerek "Ben peygamberden sonra kötü şeyler yaptım, beni peygamber eşlerinin yanına defnedin." demiştir.<sup>8</sup> Bu savaş, Müslümanlar arasındaki ihtilafı bitirmek yerine birçok yeni tartişmanın da sebebi olmuştur.

Cemel Savaşı'nda iki tarafın Müslüman olması, Müslümanların zihninde ölenin ve öldürölenin imânî durumunun ne olacağı sorusunu ortaya çıkarmıştır. Realitedeki bu duruma cevap verebilmek için tarihi kaynaklarda, taraflar arasında uzlaşı sağlanmış iken savaşın başlamasına varlığı müphem olan Yahudi kökenli Abdullah b. Sebe ve arkadaşlarının sebep olduğu iddia edilmiştir. Savaş sonrasında gerek Hiz. Âişe'nin gerekse Hiz. Ali'nin kendilerine yöneltilen itirazlara verdikleri cevaplar, bu sorunun daha savaşın hemen akabinde tartişılmaya başlandığını göstermektedir. Oysa hem Hiz. Âişe'nin hem de Hiz. Ali'nin her iki taraf için de rahmet okumaları<sup>9</sup> ve Hiz. Ali'nin iki taraftan da ölenlerin cenaze namazlarını kıldırması,<sup>10</sup> olayı imanla ilişkilendirmediklerini ortaya koymaktadır.

İki tarafın Müslüman olduğu bir savaşta ölen ve öldürölenin durumlarının ne olacağı sorusuna çözüm arayışı, aynı konu hakkında farklı rivayetlerin nakdedilmesine de sebep

<sup>1</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/86; İbnü'l-Kesir, *el-Bidâye*, 7/228-229.

<sup>2</sup> Ethem Ruhi Fiğlal, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İşlâm Ansiklopedisi*, (Erişim 01 Mayıs 2019).

<sup>3</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/92-93.

<sup>4</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/96; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 3/29.

<sup>5</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, 3/22 – 23.

<sup>6</sup> İbnü'l-Kesir, *el-Bidâye*, 7/238.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 3/29-30.

<sup>8</sup> İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 10/73.

<sup>9</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/144.

<sup>10</sup> İbnü'l-Kesir, *el-Bidâye*, 7/245.

## Mu‘tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtebib-i Kebîre’nin Durumu

olmuştur. Bir rivayette; Cemel Savaşı’nda İbn Cürmûz’un, Zübeyr’i öldürdüğü haberini Hz. Ali’ye bildirdiğinde; Hz. Ali’nin, kendisine; Hz. Peygamber’in Zübeyr’i öldürenin cehennemlik olacağını söylediği bildirilmektedir. Akabinde İbn Cürmûz’un, Hz. Ali için “Vallahi ben onun düşmanını öldürdüğümü zannediyordum, dostunu değil.” şeklinde cevap vermesine sebep olmuşken<sup>1</sup> bir diğer rivayette; İbn Cürmûz, Zübeyr’in kesik başını getirdiğinde; Hz. Ali’nin bir tepki vermeden başın ceset ile birlikte defnedilmesini emrettiği anlatılmaktadır.<sup>2</sup> Aynı kaynaktaki bu farklı rivayetler, önde gelen sahâbelerin birbirleri ile savaşmaları gerçeğinin zihinlerde yarattığı sorulara yönelik çözüm arayışları için tarihin kurgulanması olarak görülebilir. Wellhausen bu durumu; “*Salihler, hiçbir şeyde mukaddes tarih mevzuunda olduğu kadar yalan söylemezler*”<sup>3</sup> şeklinde değerlendirmiştir.

Zihin karışıklığı, savaş sonrasında ganimetler hususunda da kendini göstermiştir. Hz. Ali’nin, Cemel’de ele geçirilen ganimetleri dağıtmayı reddetmesi üzerine insanların; kanları helal olanların mallarının nasıl helal olmadığını sormaya başlamaları ve Hz. Ali’nin bu itirazlara “Hanginiz payında ümmü’l-mü’mininin olmasından hoşlanır?”<sup>4</sup> diyerek cevaplamaya çalışması yaşanan kafa karışıklığını ortaya koymaktadır.

Hz. Ali, Cemel sonrası Kûfe’ye dönerek Hemezân valisi Cerîr b. Abdullah el-Beceli ile Azerbeycan valisi Eş’as b. Kays’ı kendisine biat etmeleri için yanına çağırılmış; her ikisi de gelerek biat ettiklerini açıklamışlardır. Daha sonra Muâviye’ye Cerîr’i göndermiş ve ondan kendisine biat etmesini istemiştir. O ise, biat etmeyi kabul etmemiş, üstelik Şam halkını Hz. Ali’ye karşı kıskırtmak amacı ile Hz. Osman’ın kanlı gömleği ile karısı Nâile’nin parmaklarını Şam mescidinde minbere asarak insanlara göstermiştir.<sup>5</sup> Bununla insanların öfkelerini canlı tutmayı amaçlamış olmalıdır. Aynı zamanda Hz. Osman’ın kanını talep etmesi ile ortaya çıkması, kabilevi bir nitelik taşımaktadır.

Hz. Ali ile Muâviye arasında gerçekleşen Sıffin Savaşı öncesi taraflar arasında uzun bir süre karşılıklı mektuplaşmalar olmuştur. Bu mektupların birinde Muâviye, kendisinin ve babasının liderlik yaptığından, ayrıca kardeşi Ümmü Habîbe kanalı ile mü’minlerin dayısı ve vahiy kâtibi olduğundan bahsederek<sup>6</sup> kendi üstünlüğünü ispat etmeye çalışmıştır.

Hz. Ali, Muâviye’nin bu mektubuna verdiği cevaba “ciğer yiyicinin oğlu” hitabı ile başlayarak kendisinin üstünlüklerinden ve Hz. Peygamber ile olan yakınlığından, İslâm’a daha küçük bir çocukken girmiş olmasından bahsetmiş<sup>7</sup> ve Muâviye’ye faziletleri üzerinden kendisi ile yarışamayacağını bildirmek istemiştir.

Karşılıklı görüşmelerden bir sonuç çıkmaması üzerine savaş başlamıştır. İki taraf arasında tam olarak Safer ayında başlayan savaş esnasında Amr b. Âs, Iraklıların saldırılarının şiddetlendiğini görünce; savaşı kaybetme korkusu ile Muâviye’ye gelerek, askerlerin mushafları havaya kaldırmasını önermiştir.<sup>8</sup> Böylece Iraklıları, Kur’an’ın hakemliğinde çözüm aramaya çağırılmış olacaktı. Amr, bu savaş hilesi ile Hz. Ali’nin ordusunda ihtilaf çıkarmayı ve Iraklıların savaş arzusunu kırmayı planlamaktaydı.

<sup>1</sup> Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 3/51.

<sup>2</sup> Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşrâf*, 3/54.

<sup>3</sup> Julius Wellhausen, *İslâm’ın En Eski Tarihine Giriş*, çev. Fikret Işıltan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960), 126.

<sup>4</sup> İbnü’l-Kesîr, *el-Bidâye*, 7/245.

<sup>5</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 3/161.

<sup>6</sup> İbnü’l-Kesîr, *el-Bidâye*, 8/ 8.

<sup>7</sup> İbnü’l-Kesîr, *el-Bidâye* 8/8.

<sup>8</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 3/176.



Nihayetinde Amr, Hz. Ali'nin ordusunda tefrika çıkarmayı başarmıştır. Hz. Ali, ordusuna Muâviye'yi, Amr'ı ve diğerlerini tanıdığını; onların, çocukluklarından beri kötü niyetli insanlar olduklarını; din ve Kur'an ile ilgilerinin olmadığını ifade etse de söz geçirememiştir.

Hakemlerin bir araya gelmesi, sorunu çözmekten çok uzak bir seyir takip etmiştir. Ayrıca Hz. Ali'yi savaşı sonlandırarak hakem teklifini kabul etmeye zorlayan ve daha sonra Hâriciler olarak adlandırılan zümre, Sıffin Savaşı akabinde ordudan ayrılarak Harûrâ'ya gitmişler ve Kur'an dışında hakem kabul ettikleri gerekçesi ile her iki tarafın da yarış atı gibi küfürde yarıştıklarını iddia etmeye başlamışlardır.<sup>1</sup> Kendilerinin de hakeme başvurmayı kabul ettikleri için küfre girdiklerini fakat tövbe ederek bu günahlarından geri döndüklerini belirterek aynı şeyi Hz. Ali'nin ordusundan da istemişlerdir.<sup>2</sup> Yaşanan bu durum, Hâricilerin ameli imandan bir cüz kabul ettiklerini gösterir. Artık bu tarihten itibaren Müslümanlar arasında iman-amel ilişkisi bağlamında büyük günah işleyenin durumu tartışılmaya başlanmış ve bu durum fırkalaşmaya zemin hazırlanmıştır.

## 2. İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mu'tezilî Düşüncedeki Yansımaları

Hâriciler, Hz. Osman'ı tekfir ederek; onu öldürenlerin haklı olduğu kanaatindedirler. Hâricî âlimlerden Kalhâtî, Hz. Ali'nin ve sahâbenin halifeye kızdıkları için onun öldürülmesine engel olmadıklarını belirterek bu durumu, sanki ümmetin bir icması gibi yorumlamakta ve ümmetin dalalet üzerinde birleşmeyeceği hadisi ile görüşünü ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>3</sup>

Ehl-i Sünnet ise, Hz. Osman ile savaşıyanların zalim olduklarını, onun kanını dökenlerin kâfir, buna azmedenlerin ise fâsık olduğunu söylerken; Hz. Osman'ı öldürmek üzere gelenlere yol gösteren Medinelilerin de bu fıska ortak olduğunu iddia etmişlerdir.

Mu'tezile, bu konuda kesin bir hüküm vermekten kaçınmıştır. Çünkü Vâsıl b Atâ (ö. 131/748) ve Amr b Ubeyd'e (ö. 144/761) göre ya Hz. Osman ya onu öldüren yahut yüz üstü bırakanlardan biri fâsıktır. Bu durum aynen birbirine lanet okuyan iki kişiden birinin fâsık olması gibidir. Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), hem Hz. Osman'ın hem de onu öldürenlerin karşısında olduğunu belirtmiştir. Cübbâiler, Hz. Osman'ın hilafetini onaylarken; onu öldürenlerin de suçsuz olduğuna hükmetmişlerdir. Bağdat Mu'tezilesi'nden olan Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), hem Hz. Osman'ın hem de onu öldürenlerin fıska içinde olmakla birlikte Hz. Osman'ın hatalarının onu öldürmeyi mazur kılmayacağını belirtmiştir.<sup>4</sup> Muhtemelen Cübbâiler, Murdâr'ın aksine halifenin hatalarının onun katlini mazur kıldığını düşündükleri için katillerin suçsuz olduğuna hükmetmişlerdir.

Mürtekb-i kebîre meselesinde tartışılan bir diğer boyut, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılanlar hakkındadır. Hâriciler, Hz. Ali'ye muhalif olanların onunla savaştıkları için küfre girdiklerini; Hz. Ali'nin ise gerek Cemel gerekse Sıffin'da hakeme başvurmayı kabul edene kadar haklı olduğunu lâkin bu olaydan sonra küfre girdiğini iddia etmişlerdi.

<sup>1</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/202.

<sup>2</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3/204; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 3/112.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Seyyide İsmâil Kâşif (Umman: y.y., 1400/1980), 2/221.

<sup>4</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346/1928), 288.

## Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu

Selef âlimleriye, Cemel Savaşı'nda iki tarafın da imanlarının sıhhatine inanmakla birlikte; savaşta, Hz. Ali'nin haklı, muhaliflerinin haksız olduğu kanaatindedirler. Buna rağmen onların bu hataları şahitliklerini ortadan kaldıracak boyutta değildir.

Vâsıl, bu iki düşünceden farklı bir şekilde savaşta iki taraftan birinin fıska düşmekle birlikte; bu fıskın, taraflardan hangisine ait olduğunun bilinemeyeceğini belirtmiştir. O, biri Cemel ashabından diğeri Hz. Ali'nin adamlarından olan iki kişinin şahitliğinin kesinlikle geçersiz olduğunu sadece taraflardan hangisine mensup olursa olsun tek bir taraftaki iki kişinin şahit olması durumunda bu şahitliğin makbul olacağını belirtmiştir.<sup>1</sup>

Bu konularda Vâsıl ile benzer düşüncelere sahip olan Amr, Vâsıl'a ilave olarak Cemel'e katılan iki tarafın da fısk içinde olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Amr, bu fısk nedeniyle her iki tarafın da şahitliğini kesin bir şekilde reddetmiştir.<sup>2</sup>

Vâsıl ve Amr'dan sonra Mu'tezile içinde fikir ayrılığı olmuştur. Nazzâm, Muammer ve Câhız, Vâsıl'ın görüşünü devam ettirirken; Havşeb ve Hâşim el-Evkas, bu savaşta liderlerin kurtulduğunu fakat onlara tâbi olanların helâk olduklarını düşünmüşlerdir.<sup>3</sup> Havşeb ve Hâşim el-Evkas'ın düşüncelerinin de selefî fikrine yakın olması onların; Zübeyr, Talha ve Hz. Âişe'nin savaş günü pişman oldukları ve uzlaşmak istediklerine dair rivayetlerden hareketle bu sonuca ulaşmış olabileceklerini göstermektedir.

Yaşanan bu olaylar neticesinde toplumda üç farklı fikir ortaya çıkarken; Müslümanların bu dönemde fikir yürüttükleri en önemli sorular, imanın tanımı, iman ve amel arasındaki ilişki, imanın artması ya da eksilmesinin mümkün olup olmadığı ve büyük günah işleyen kişinin durumunun ne olduğudur.

### 2.1. İman Kavramı

Başta Ebû Hanîfe olmak üzere fukahanın bir grubu, iman için; dil ile ikrar ve kalp ile tasdik şartlarını ileri sürmüşlerdir. Bunlar, amelleri; imanın kanunları olarak kabul etmişler fakat imanın bir parçası saymamışlardır. Cehmiyye, imanı marifet olarak kabul ederken; Muhammed b. Kerrâm ise imanda kalbin hükmünü tamamen kaldırmış ve dil ile ikrarın tek şart olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda kişi, kalbinden inanmıyor dahi olsa dili ile imanını ikrar ediyorsa mü'min sayılır.<sup>4</sup>

Ehl-i Hadis, Mu'tezile, Hâricilerin çoğunluğu ve Ebû Hanîfe'den farklı düşünen fukaha, iman için dil ile ikrar ve kalp ile tasdik yanında üçüncü bir şart koşmuşlardır. Bu şart, uzuvlarla amel etmektir. Bu gruba göre amel, imanı arttırdığı gibi günahlarda azaltmaktadır. Bu görüşleri ile imanın artıp eksilebileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>5</sup>

İmanın tanımında ameli şart koşan Mu'tezile, bu amellerin kapsamında görüş ayrılığına düşmüştür. Ebû'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), amellerde farz ve nafîle ayrımı yapmaksızın bütün ibadetleri kastederken Cübbâiler ve Basra Mu'tezilesi'nin cumhuru, sadece farz amelleri, imanın bir parçası kabul etmişlerdir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1424/2004), 85-86.

<sup>2</sup> Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 87.

<sup>3</sup> Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 87.

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Fisâl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, nşr. Muhammed Ali Sabîh (b.y.: Mektebetü's-Selâm el-'Âlemiyye, ts.), 3/106.

<sup>5</sup> İbn Hazm, *el-Fisâl*, 3/106.

<sup>6</sup> Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmûd 'Umer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1419/1998), 8/352-353.

Ebü'l-Hüzeyl, büyük günahlardan kaçınan bir kişinin Allah katından bir ikram olarak küçük günahlarının da bağışlanacağını düşünmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'e göre, iman kapsamına giren taatlerin bir kısmını terk, küfrün kapsamına girerken; bir kısmının terki ise, fısktır. O, ibadetlerin terk edilmesini fısk olarak kabul etmiştir.

Mu'tezile içinde ibadetlerin tamamını iman kapsamına alan bir diğer kişi Ebû Bekir el-Esamm'dır. Esamm (ö. 200/816), diğer Mu'tezile âlimlerinden farklı bir şekilde fâsık olarak kabul ettiği mürtekib-i kebîre için münafık ya da kâfir tanımını kullanmayıp; tevhit inancı nedeni ile bu kişiyi mü'min saymıştır. Nazzâm'a göre iman, büyük günahlardan kaçınmaktır. Ona göre kebîre, hakkında vâidin bulunduğu günahlardır.<sup>1</sup>

Hişâm Fuvatî (ö. 218/833'ten önce) ve Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), iman; Allah'a iman ve Allah için iman şeklinde ikiye ayırmışlardır. Terk edilmesi, Allah'ı inkâr etmek olan hususları Allah'a iman olarak değerlendirirken; terk edilmesinin küfür ya da fısk olarak değerlendirilmeyecek hususları da Allah için iman olarak kabul etmişlerdir. Namaz ve zekât örneğinde olduğu gibi bunların terki, bazen küfür bazen de fısk olabilir.<sup>2</sup> Eğer kişi, bunların terkinin helal olduğu düşüncesinde ise, bu fiili küfür olurken bunları terk etmenin haram olduğunu kabul etmekle birlikte terk ediyorsa, bu fiili fısk olmaktadır.

Ebü Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), günahlar hususunda büyük ve küçük ayırımına gitmiş ve kişinin büyük günahlardan kaçınması ile küçük günahlarının bağışlanacağını söylemiştir. Kişi, işlediği kebîre sebebi ile imanından bir sevap alamaz. Cübbâî de Hüzeyl gibi günaha azmeden kişinin o günahı işlemiş gibi olacağını savunmuştur.<sup>3</sup>

Mu'tezile'nin ameli imana dâhil eden kanaatinde ileri sürdükleri delilleri şu şekilde özetleyebiliriz:

a) "Doğru din de işte budur"<sup>4</sup> ayetinin öncesinde namaz, zekât ve diğer ibadetler için din kelimesi kullanılmıştır. Bu hususta delil olarak kullandıkları bir diğer ayet "Allah katında din İslâm'dır" ayetidir. Mu'tezile, İslâm ile iman kavramlarını eş anlamlı olarak kabul ettiği için bu ayeti de nazariyelerini delillendirmek için kullanmışlardır.

b) "Mü'minler o kimselerdir ki, Allah anıldığında yürekleri titrer."<sup>5</sup> ayetinin devamında namaz ve Allah için harcama mü'minlerin vasıfları olarak belirtilmiştir.

c) "Allah, imanınızı asla zayi edecek değildir"<sup>6</sup> ayeti Beytü'l- Makdis'e yönelerek kılınan namazların zayi olmayacağını bildirmektedir ki; burada namaz, imanın dâhilinde geçmiştir.

d) Hz. Peygamber, zâninin zina ederken, hırsızın çalarken mü'min olmadıklarını belirtmiştir.

e) Mu'tezile'ye göre iman, sadece tasdik ya da onaylama ile geçerli olsaydı bu durumda söz ya da davranışlarından hiç kimsenin kâfir olmaması gerekirdi.

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el- Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfû'l-muḫallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Mahfuza el-Mısriyye, 1369/1950), 1/304-305.

<sup>2</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/304-305.

<sup>3</sup> Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/305.

<sup>4</sup> DİB Kur'an Yolu (Erişim 20 Mayıs 2021), el-Beyyine 98/5.

<sup>5</sup> el-Enfal 8/2.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/143.

## Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtebib-i Kebîre'nin Durumu

f) Bakara Sûresi'nin sekizinci ayetinde bazı insanların, iman ettik demelerine rağmen gerçekten iman etmedikleri vurgulanır ki tasdik-i imanın bulunduğu bazı durumlarda şer'-i imanın bulunmayabileceğini göstermektedir.

g) İman kavramı, ayetlerde büyük bir övgüyü hak etme anlamında kullanılmıştır ki kebîre sahibi bir insan, böyle bir methe layık olmaz.<sup>1</sup>

Mu'tezile, imanın artmasını kabul ederken noksanlaşmasını ise kabul etmez. Mu'tezile'nin bu kanaati, onların ameli imanın bir parçası olarak kabul etmeleri ile alakalıdır. Bu durumda ameldeki bir eksiklik, imanın azalmasına değil tamamen mü'min vasfının kaybedilmesine yol açarken; amelde gerçekleşen ziyadelik, imanın artmasını sağlamaktadır. Bu sebeple imanın artmasını kabul ederken azalmasına karşı çıkmışlardır.

Mu'tezile'de iman çerçevesinde tartışılan bir diğer sorun, mukallidin imanıdır. Onlar, kişinin imanının geçerli olmasını; inançla ilgili her hususta delil getirerek şüpheleri ortadan kaldırabilmesine bağlamışlardır.<sup>2</sup> Böylece Mu'tezile, bireyin imanının tahkiki olması durumunda geçerli olacağına işaret etmektedir. Ekol içinde bu konuda getirilen bir başka yorumda, tahkiki imana ulaşmaktan aciz olan insanların, doğru görüş sahibi birini taklit etmelerinin yeterli olduğu; bunu da kavrayamayacak olan kişilerin ise, mükellef olmadığını belirtmişlerdir.<sup>3</sup>

Mukallidin imanı konusunda Basra Mu'tezilesi ile Cübbâiler, kişinin Allah'ı vasıfları ile tam olarak bilecek ilme sahip olmadığı için mü'min olmadığını söylemişlerdir. Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ise, farklı düşünerek mukallidin mü'min olduğunu söylemiştir.<sup>4</sup> Mukallidin mü'min olmadığını ileri süren Mu'tezile'nin ekserisi, onu fâsık olarak kabul ederken; Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), bu kişiyi kâfir olarak tanımlamıştır. Ebû Hâşim'e göre mukallid, İslâm dininin bütün erkân ve usullerine iman etse ve bunlarla ilgili delilleri bilse dahi tek bir aslın delili hususunda cahil olsa o kişi kâfirdir, onu taklit edenlerin tamamı da kâfirdir.<sup>5</sup>

Görüldüğü üzere Mu'tezile, insanlar arasında âlim-avam ayrımı yapmaksızın herkes için dinin usul ve kaideleri üzerinde akıl yürüterek nazar sahibi olmasını böylece tahkiki imana ulaşmasını şart koşmaktadır. Bu hususta en mutedil fikir, Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye ait iken Ebû Hâşim el-Cübbâî en katı düşünceyi dile getiren kişi olmuştur.

Mu'tezile'nin mukallidin imanını geçerli saymamasındaki en önemli gerekçe sevap anlayışlarıdır. Mu'tezile'ye göre sevap, bir meşakkati taşımanın karşılığıdır, meşakkatsiz bir şekilde doğrudan Allah'ın rızasını talep etmek ise mekruhtur.<sup>6</sup> Böylece Mu'tezile, mukallidin imana ulaşmak için bir emek ve gayret göstermediğini; hâlbuki makbul olanın, kişinin aklını kullanarak Yaratıcıyı bulması ve iman için gerekli bilgiye ulaşması olduğuna dikkat çeker.

<sup>1</sup> Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman 'Umeyre (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/193-195; Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim 'Usman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 701-702.

<sup>2</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/220.

<sup>3</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/222-223.

<sup>4</sup> Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald - Wilzer (Beyrut: Dâru'l-Müntezir, 1408/1988), 133.

<sup>5</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 255; Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/35.

<sup>6</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/35.

Onlara göre mukallid, bu hususta hiçbir emek vermeden başkasını taklit ederek marifetullahı ulaşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle mü'min kabul edilmez. Ancak ikrarı olduğu için mukallide, kâfir hükmü de verilemez. İşte bu durum Mu'tezile'yi mukallid hakkında el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesine götürmüştür.

Müteahhir Mu'tezile ulemasının bu konuda tartıştığı başka bir husus, ahirette kâfire verilen cezanın, mukallide uygulanıp uygulanamayacağı üzerinedir. Uygulanacağı kanaatinde olanlar, mukallidin Allah ve Rasulü'nü tanımada bilgisiz olduğu üzerinde durmuşlardır. Buna karşılık mukallidin, Allah ve Rasulü'ne iman etmesi nedeniyle kâfirin cezasına göre daha az bir ceza göreceğini ileri sürenler de mevcuttur.<sup>1</sup>

İman-amel ilişkisi bağlamında imanın tanımı, artması yahut eksilmesinin imkânı, mürtekib-i kebîre ve mukallidin durumu üzerinde duran Mu'tezile, konu çerçevesinde el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisini geliştirmiştir.

### 3. el-Menzile beyne'l-Menzileteyn Teorisinin Tarihî Arka Planı

Ezârika'nın ortaya çıktığı dönemde Vâsıl b. Atâ' (ö. 131/748), Hasan el-Basrî'nin (110/728) öğrencilerindedir. Bu dönemde toplumda tartışılan en önemli konulardan biri, büyük günah işleyen (mürtekib-i kebîre) kişinin ahiretteki durumudur. Ortaya çıkan bu soru karşısında Müslümanlar arasında farklı fikirler ortaya çıkmıştır.

Bu görüşler arasında en radikali, Ezârika'ya aittir. Hâricî fırkalarından olan Ezârika, küçük ya da büyük günah ayrımı yapmaksızın günah işleyen kişinin Allah'a şirk koştuğunu iddia etmiş hatta bu fikrinde aşırıya giderek müşrik kabul ettiği bu kişilerin çocuklarını da müşrik kabul ederek; onların kadınlarını ve çocuklarını öldürmekten çekinmemiştir. Sufriyye, Ezârika ile benzer görüşlere sahip olmasına rağmen çocuklar konusunda farklı düşünmüştür.

Bu konuda fikir beyan eden bir diğer Hâricî fırka olan Necedâtın da Ezârika'ya göre daha mutedil bir cevap verdiğini görürüz. Onlar, ümmetin birleştiği bir günahı işleyen kişiyi, kâfir-müşrik olarak nitelerken; hakkında ihtilaf olan bir günahı işleyeni, fıkıh bilginlerinin o konudaki içtihatlarına havale etmişlerdir. Bireyin günah hakkındaki cehaletinde ise, onu mazur görmüşlerdir. Bir diğer Hâricî fırka olan İbâziyye, mürtekib-i kebîrenin; şirk küfrü yerine nimet küfrü ile kâfir olduğunu iddia etmiştir.<sup>2</sup>

Büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında ortaya çıkan İbâziyye dışındaki bu radikal Hâricî fırkaların karşısında bir reaksiyon olarak Mürcie, daha mutedil ve ılımlı bir düşünce geliştirmiştir. Onlar mürtekib-i kebîre hakkında herhangi bir görüş belirtmemeyi tercih ederek ircâ düşüncesini ortaya koymuşlardır. Ameli, imandan bir cüz kabul etmeyerek; günahların imana bir zarar vermeyeceğini söylemişler ve mürtekib-i kebîreyi mü'min olarak tanımlamışlardır.<sup>3</sup> Bu konudaki üçüncü bir fikir ise Hasan el-Basrî'ye aittir. O, mürtekib-i kebîrenin münafık olduğunu iddia eder. Ancak onun, burada kastettiği, tezkibi bir nifaktan ziyade amelî bir nifak olmaktadır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 5/224.

<sup>2</sup> Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 83-84.

<sup>3</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 1/137.

<sup>4</sup> Hasan el-Basrî'nin mürtekib-i kebîre hakkındaki görüşleri ve bu konuda Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı risale hakkında detaylı bilgi için bk. Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985), 135-156.

## Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu

Konu hakkında birbirinden farklı fikir beyan eden bu üç grubun ortak noktası, mürtekib-i kebîreyi fâsık olarak kabul etmeleridir. Hâricîlere göre, mürtekib-i kebîre fısıkı nedeni ile kâfir iken; Mürcie, fısıkı fücruyla birlikte mü'min kabul etmiştir. Tâbiün âlimleri ve Müslümanların ekserisi de mürtekib-i kebîreyi mü'min kabul etmekle birlikte günahı nedeniyle fâsık olduğunu düşünmüşlerdir.

Vâsıl, bu düşüncelerin tamamından ayrılarak fâsık olarak kabul ettiği mürtekib-i kebîrenin ne mü'min ne de kâfir olduğunu; fısıkın, iman ile küfür arasındaki bir konumda, el-menzile beyne'l-menzileteyn halinde bulunduğunu söylemiş ve bu düşüncesinden dolayı Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılmıştır. Vâsıl'ın bu görüşüne daha sonra yakın arkadaşı olan Amr b. Ubeyd de katılmış ve bu olayın akabinde fırka, ümmetin görüşünden ayrılanlar anlamında Mu'tezile olarak adlandırılmıştır.<sup>1</sup>

Şehristânî, Hasan el-Basrî'nin meclisinde geçen bu olayı anlatırken o dönemde Müslümanların mürtekib-i kebîrenin durumu hakkında iki gruba ayrıldıklarından bahseder: Bunlardan ilki Bağdâdî'nin Ezârika'ya nispet ettiği düşüncedir ki; Şehristânî bu görüşü Hâricîlerin Vaîdiyye kolu ile ilişkilendirmiştir. Diğeri ise Mürcie'nin görüşüdür.

Hasan el-Basrî'nin meclisine gelen bir kişi, bu görüşleri aktardıktan sonra onun fikrini öğrenmek ister. Hasan el-Basrî, soruya henüz cevap vermeden Vâsıl araya girerek bu kişinin ne mü'min ne de kâfir olduğuna dair fikrini serdedir. O, görüşünü açıkladıktan sonra hocasının yanından ayrılarak mescidin başka bir köşesinde çevresinde toplananlara düşüncesini anlatmaya başlar. Hocasının, Vâsıl'ın kendisinden ayrıldıklarını söylemesinden sonra Vâsıl ve taraftarları Mu'tezile şeklinde adlandırılırlar.<sup>2</sup>

Vâsıl ve Hasan el-Basrî arasında geçen bu hikâyenin gerçeklik ihtimali tartışmalıdır. Çünkü aynı olayı, Vâsıl b. Atâ üzerinden anlatan rivayetlerin yanı sıra Amr b. Ubeyd'i merkeze alanların da varlığı<sup>3</sup> bu şüphenin ortaya çıkmasına neden olan bir durumdur.

Ayrıca hiçbir fikrin teşekkülü, tarihî bağlarından koparılıp tek bir olaya indirgenerek açıklanamaz. Her düşüncenin teşekkülü ve gelişimi; siyasî, dinî, kültürel, sosyolojik birçok unsura dayanmaktadır. el-Menzile beyne'l-menzileteyn, büyük günah kavramı etrafında şekillenmiş, siyasî ve sosyolojik bir zeminde teşekkül etmiş bir düşüncedir. Bu düşünce, mürtekib-i kebîreyi kâfir ilan ederek toplumun dışına atan Hâricîler ile bu kişileri mü'min kabul ederek ahlâkî zafiyet hissi uyandıran Mürcie arasında orta bir yol olarak ortaya çıkmıştır.

Emevîler döneminde Hâricîlik ve Mürcie siyasî bir tavır temsil etmektedir. Dolayısıyla bu iki fikir arasında orta bir yol olan bu ilke, siyasetten uzak değildir. Hâricîler, Hz. Osman'ı mürtekib-i kebîre olarak kabul etmekle Emevî karşıtı bir tutum takınırken; Mürcie ise, nisbeten Emevî taraftarı bir konumdadır. İşte bu noktada, el-menzile beyne'l-menzileteyn akidesinin Hz. Osman'a ve onun ölümü sonrasında gerçekleşen olaylara

<sup>1</sup> Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 84; Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâbî, *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâtü'l-İslâmiyyin (Fazlül-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Dâru'l-Tunüsiyye, 1393/1974), 115.

<sup>2</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/42-43; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 3.

<sup>3</sup> İbn Kuteybe, Amr b. Ubeyd'in kaderi düşünceye sahip olup bu düşüncesini insanlara tebliğ ettiğini; bu nedenle de Hasan el-Basrî'nin meclisinden itizal ettiğini nakletmektedir. bkz.: Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Akkaşe (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1400/1981) 483; İbn Teymiyye ise bu olayın Hasan el-Basrî'nin ölümünden sonra Kâtede döneminde gerçekleştiği naklederken görüşleri ile itizal edenin Amr b. Ubeyd olduğunu söyler. bkz. Takıyyüddîn ibn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım - Muhammed b. Abdurrahman (Medine: Mücemmin' Melik Fahd, 1425/2004), 8/228.

tatbik edilmiş olması mümkündür. Ancak bu akidenin, fiiliyatta Mürcie'den çok farklı bir durumu olmamıştır.

Mu'tezile, el-menzile beyne'l-menzileteyn nazariyesinde büyük günah işleyen kişiyi kâfir şeklinde nitelendirmeyerek dünyevî boyutu ile Mürcie'ye yakın dururken; fâsığın, ebedî azaba müstahak olduğuna yönelik kanaati ile Hâricilerin çizgisine yaklaşmıştır. Bu durum ise Bağdâdî tarafından, Mu'tezile'nin; Hâricilerin benzer bir şekli<sup>1</sup> olarak adlandırılmasına yol açmıştır.

Vâsıl, mürtekib-i kebîre için mü'min hükmü verenler ile kâfir hükmü verenler arasında orta bir yol tutmuştur. Bu görüşün kaynağı noktasında, Aristo ya da Eflatun'un iyilik ve kötülük arasında bir menzil teorisine dayanan orta bir ahlak düşüncesine işaret edilmektedir.<sup>2</sup> Fakat Vâsıl, nazariyesini ortaya koyarken Kur'an, sünnet ve her işte orta yolu tavsiye eden İslâmî ruha dayanmış gözükmektedir. Bu durum aynı zamanda onun siyasî duruşu ile de paraleldir. Siyasette orta bir yol takip eden Vâsıl, şer'i konularda da bu uzlaşmacı tavrını devam ettirmiştir.

Vâsıl ve Amr, mürtekib-i kebîreye dair fikirlerinin akabinde el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü ortaya koymuşlardır. Bağdâdî, onların bu düşüncelerinde Ma'bed el- Cühenî'yi takip ettiklerini ve insanları Kaderiyye'ye inanmaya çağırdıklarını belirtir.<sup>3</sup>

Ķâdî Abdülcebâr, el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisinin kaynağını Mu'tezile'nin ikinci tabakasından kabul ettiği<sup>4</sup> aynı zamanda Vâsıl'ın hocası da olan Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib (ö. 98/716-17)'e dayandırmaktadır.<sup>5</sup>

Kaynaklarda geçen bu bilgilerden hareketle mürtekib-i kebîre hakkında Vâsıl'dan önce de benzer düşüncelerin gündemde olduğunu; Vâsıl tarafından ise bu görüşlerin sistemleştirildiğini söylemek mümkündür. Hocası Hasan el-Basrî'nin vefat ettiği dönemde Vâsıl'ın yaşının çok genç olması, onun tamamen orijinal bir nazariye serdetmesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla Vâsıl'ın, kendinden önceki âlimlerin düşüncelerini sistemleştirerek teorisini geliştirdiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Vâsıl daha sonra bu konudaki fikirlerini izah eden el-Menzile beyne'l Menzileteyn adında bir kitap<sup>6</sup> yazmıştır.

Bu konuda adı geçen bir diğer âlim olan Amr b. Ubeyd, başlangıçta kebîre sahibinin fâsık olduğu kanaatinde olup hocası Hasan el-Basrî'nin görüşünü devam ettirirken daha sonra Vâsıl ile gerçekleştirdiği münazaralarda düşüncesini değiştirmiştir. Bu tartışmada Amr, "İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir."<sup>7</sup> ayetinden hareketle iffetli kadınlara iftira atıp dört şahit getiremeyenlerin fâsık olarak tanımlandığını belirtir. Ayrıca "Erkeğiyle kadınıyla münafıklar birbirine benzer; kötülüğü özendirip iyiliği engellerler, hayır için harcamaya elleri varmaz. Onlar Allah'ı umursamadılar, O da onları kendi hallerine bıraktı. Gerçek şu ki münafıklar günaha batmış kimselerdir."<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Bağdâdî, *el-Farķ beyne'l-fırak*, 85.

<sup>2</sup> Zühdi Cârullah, *Mu'tezile (Beyrut: Ehliyetü'n-Neşrûve't-Tevzî', 1974)*, 55.

<sup>3</sup> Bağdâdî, *el-Farķ beyne'l-fırak*, 85.

<sup>4</sup> Ķâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 1/214-215.

<sup>5</sup> Ķâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 1/138.

<sup>6</sup> Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*, thk. Thomas Walker Arnold (Haydarabad: Dâ'iratü'l-Ma'ârif, 1316/1898), 21.

<sup>7</sup> en-Nur 24/4.

<sup>8</sup> et-Tevbe 9/67.

## Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu

ayetinde ise münâfıklar, fâsık olarak tanımlanmıştır. Böylece Amr, her fâsığın münafık olduğunu düşünmektedir.

Vâsıl ise, Amr'ın söylediklerini kabul etmekle birlikte; ümmetin kebîre sahibinin zalim olduğu konusunda icma halinde olduklarını oysa Kur'an'da, kâfirlerden zalimler olarak bahsedildiğini söyler. Bu durumda kebîre sahibi için Kur'an'da, hem münafık hem de kâfir tanımlamaları geçmiştir. Vâsıl, kendisinin bu noktada ümmetin icmâ ettikleri fâsık görüşünü kabul ettiğini fakat ihtilaf ettikleri mü'min, münafık ya da kâfir sözünden kaçındığını söyler. Bu tartışmanın nihayetinde Amr, el-menzile beyne'l-menzileteyn nazariyesini kabul etmiştir.<sup>1</sup>

Vâsıl ile Amr'ın münazarasında dikkat çeken husus, her ikisinin de savunduğu görüşlerin hayata yansımada büyük bir farkın olmamasıdır. Çünkü Vâsıl, fâsık hükmü ile kebîre sahibine dünya yaşamında Müslüman muamelesi yapmaktadır. Benzer şekilde Amr da münafık hükmü ile benzer sonuca ulaşmaktadır. Burada ikisi arasındaki en önemli fark, Vâsıl'ın Amr'a göre daha uzlaşmacı bir yapıda olmasıdır. Bunun bir diğer örneğini, Cemal ve Sıffin savaşlarına katılanlar için ortaya koydukları hükümlerde de görmek mümkündür.<sup>2</sup>

Bu konu üzerinde Amr b. Ubeyd ve Hasan el-Basrî arasında da bir münazara söz konusudur. Amr, hocasına nifakların tamamını küfür olarak kabul edip etmediğini sorduğunda Hasan el-Basrî, "evet" cevabını verir. Bunun üzerine Amr, bu ifadenin her fâsığın küfrü getirmesi anlamına geldiğini lâkin bunu iddia eden hiç kimsenin olmadığını söyleyerek hocasına karşı çıkmıştır. Amr'a göre münafık, inkârını gizlediği ve toplumda Müslüman gibi görüldüğü için büyük bir azabı hak etmektedir. Hâlbuki mürtekib-i kebîre için böyle bir şey söz konusu değildir.<sup>3</sup>

Böylece el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisi, iman-amel ilişkisi kapsamındaki tartışmalar neticesinde toplumda teşekkül eden iki zıt fikre karşılık, uzlaşmacı bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır. Görüşü ilk olarak savunan kişi noktasında Vâsıl b. Atâ'nın yanı sıra Amr b. Ubeyd'e işaret eden kaynaklar olmakla birlikte Kâdî Abdülcebâr'ın naklettiği bilgilerden hareketle daha önceye dayandığını söylemek mümkündür. Ancak teorinin sistemleşmesi ve yaygınlaşması Amr b. Ubeyd'e nazaran daha mutedil olan Vâsıl b. Atâ'ya dayanması muhtemel gözükmektedir.

### 3.1. Büyük Günah İşleyen Kişinin Durumu

Mu'tezile'ye göre kişiyi fâsık konumuna getiren ma'siyetler, büyük günahlardır ve kişi bu durumda el-menzile beyne'l-menzileteyn durumuna düşer.<sup>4</sup> Mu'tezile büyük günahı, hakikî olsun yahut takdirî olsun fâilinin cezası, sevabından çok olan eylem olarak tanımlamıştır. Küçük günah ise, sevabın günahından çok olduğu eylemdir.<sup>5</sup>

Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşü, iki delile dayanmaktadır. Birincisi, fâsığın mü'min kabul edilmediği üzerinedir ki bu, onların ameli imanın bir parçası sayan tanımları ile doğrudan bağlantılıdır. Diğer delilleri de fâsığın, kâfir olmadığı konusunda

<sup>1</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 36-37.

<sup>2</sup> Osman Aydınlı, *İlk Mu'tezili Fikirlerin Teşekkülü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 89.

<sup>3</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 3/714-715.

<sup>4</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/362.

<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 3/632.



ümmetin icma halinde olmasıdır. Çünkü sahâbe ve sonra gelenler, kebîre sahiplerine sadece had cezası uygulamışlar ve onları mürtet kabul etmemişlerdir.

Ameli, imanın bir parçası kabul eden Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen bir kişinin bu günahı nedeniyle, zem ve lanete müstahak olduğu sabittir. Şeriatte ise, mü'min adı, sadece medh ve tazim için kullanılmıştır.

Buna karşılık Kâdî Abdülcebbar, bu kişiler için mü'min adının mutlak anlamda kullanılamasa da mukayyed olarak kullanılabileceğini söylemiştir. Kâdî'nın bu düşüncesine itiraz, Ebû'l- Kâsım el-Belhî'den gelmiştir. O, mukayyed anlamında mutlaklık taşıdığı kanaatindedir.<sup>1</sup>

Mu'tezile içinde bu meselede farklı tek fikir, Ebû Bekir el-Esamm'a (ö. 200/816) aittir. Es'amm, ibadetlerin tamamını iman kapsamına almakla birlikte mürtekib-i kebîreyi, mü'min kabul etmiştir. Ona göre, küfür kabul edilmeyen bir kebîreyi işleyen kişi, bundan dolayı fâsık olur ve onun için kâfir ya da münafık tanımlarını kullanmak yerine tevhit inancı nedeni ile bu kişiyi mü'min olarak kabul etmek gerekir.<sup>2</sup>

Mu'tezile'nin cumhuru, fâsığı mü'min kabul etmemekle birlikte; dünya hayatında, Müslüman muamelesi yapmışlardır. Bunun nedeni, övgü ya da takdir olmayıp bu kişileri kâfirlerden tefrik etmektir. Eğer kebîre sahipleri, ölmeden önce tövbe ederlerse ahirette mü'min hükmünde olacaklardır. Ahirette fâsık ile kâfirin göreceği cezanın karşılaştırması mü'min ile peygamberlerin mükâfatına benzer. Nasıl mü'minlerin ahirette alacağı mükâfat peygamberlerden az ise, fâsığın azabı da kâfirlerden az olacaktır.<sup>3</sup>

Kâfir kavramı, terim anlam olarak Allah'ın nimetlerini inkâr edip; bunları örtmesinden dolayı büyük bir azaba müstehak olan ve evlilik, miras, Müslüman kabristanına defnedilmek gibi sosyal haklardan mahrum olan kişidir. Mu'tezile, kâfir hakkında verilen bu hükümlerden sonra fâsığın, kâfir hükmünde olmayacağını ortaya çıktığını söylemiştir.

Vâsıl, Kur'an'da kâfirler ile ilgili hükümlerin hiçbirinin büyük günah işleyenleri kapsamadığını belirterek Hâricilerin mürtekib-i kebîreyi kâfir sayan düşüncelerine itiraz etmiştir.<sup>4</sup> Kur'an'da kâfirlerin özellikleri Allah ve Rasulü'ne inanmamak, Allah'ın haram kıldığını kabul etmemek ve hak dini kabul etmemek şeklinde sıralanırken; kâfirler ile cizye verilinceye kadar savaşılmaması istenmiştir. Oysa bu durum büyük günah işleyen kişiye uymamaktadır. Ayrıca kâfirler, İslâm toplumunda miras hakkından mahrumdur ve Müslüman mezarlığına da gömülemezler. Bu hükümler de mürtekib-i kebîreye uygulanmamıştır.

Hz. Ali, Cemal ve Sıffîn'de kendisine karşı savaşanlara da kâfirin hükmünü uygulamamıştır. Kendisine, bu kişilerin kâfir olup olmadığı sorulduğunda; onların küfürden kaçtıklarını belirtmiştir. Müslüman olup olmadıkları sorulduğunda ise, şayet Müslüman olsalardı onlarla savaşmayacaklarını söyleyerek bu kişilere Müslüman vasfını da vermemiş ve onları, asiler olarak tanımlamıştır.

Kebîre sahibinin kâfir olarak tanımlanamamasının bir diğer delili, liân ayetidir. Eğer kebîre sahibine kâfir hükmü verilmiş olsaydı; iftira suçu sonrasında eşlerden biri, kâfir

<sup>1</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 3/701-702.

<sup>2</sup> Eş'arî, *Maâkâlâtü'l-İslâmiyyin*, 1/305.

<sup>3</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 1/137-139

<sup>4</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Ĥayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Matba'atu ve Erâu'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1344/1925), 166.

## Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu

olacağı için liâna ihtiyaç kalmaksızın nikâh akdi bozulurdu. Bu durumda mürtekib-i kebîreye kâfir denilemeyeceği gibi bunu çağrıştıran ifadeler de kullanılamaz.<sup>1</sup>

Vâsıl, el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşü ile büyük günah işleyen kişiyi kâfir olarak tanımlamayı; Hâricilere karşı yeni bir düşünce ortaya koymuştur. Ancak o, mürtekib-i kebîreyi ebedî cehennemlik kabul ederek meselenin ahiret boyutunda Hâricî çizgiye yakın durmaktadır.

Vâsıl'ın teorisinde görülen bu Hâricî izleri, yaşadığı Basra şehri ile ilişkilendirmek mümkün gözükmemektedir. Basra, kuruluşu itibarı ile Bedevilerin esas olduğu mevâlinin ise Bedevi-Arap kabilelerin himayesinde şehre yerleşebildikleri bir yapıdadır. Bu nedenle şehirde genelde Bedevî Arapların sahip olduğu zihniyet olan Hâricîlik hâkimdir. Temim kabilesinin, şehirdeki hâkimiyetinden dolayı Hâricîlik içindeki İbâzilerin etkisi daha belirgin olmuştur. Kendileri de Fars kökenli iki mevâlî olan Vâsıl ve Amr'ın bu düşüncelerden etkilenmesi ise doğaldır.<sup>2</sup>

Mu'tezile, el-menzile beyne'l-menzileteyn nazariyesiyle kendilerine yöneltilen, ümmet içinde nifak çıkarma iddialarını kesinlikle kabul etmezler. Onlar, tam aksine bu düşünceleri ile ümmeti birleştirdiklerini ileri sürerler. Çünkü kebîre sahibinin konumu hakkında ümmet içinde farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ortaya atılan bu fikirlerin ortak noktası, bu kişilerin fâsık olduğu üzerinedir. Dolayısıyla Mu'tezile ümmetin icma ettiği bu düşünceyi kabul etmiştir. Fakat ümmet, fâsığın, mü'min mi yoksa kâfir mi olduğu hakkında ihtilaf içinde olmuştur. Mu'tezile de bu ihtilaftan uzak durmayı tercih etmiştir.

Onlara göre bu ilke, aslında esma ve ahkâm ile ilgilidir. Çünkü kebîre sahibi, iki isim ve iki hükümün arasında bir yerdedir. Bu kişi ne mü'min ne de kâfir olmadığına göre verilecek hüküm de mü'min ya da kâfire verilen hükümle aynı olamaz. Ayrıca Mu'tezile, bu konuyu aklî bir mesele olmaktan ziyade şer'î bir mesele olarak değerlendirmiştir. Çünkü insan, akli ise mükâfat ve cezayı gerektiren durumları idrak edebilirken; taatlere verilecek sevap ile günahlara verilecek cezayı idrak hususunda yetersiz kalır

### Sonuç

İslâm tarihinde mezheplerin teşekkülünde siyâsî olayların önemli bir payının olduğunu görmekteyiz. Çoğu zaman bir inanç ya da düşünce üzerinde ortaya çıkan fikrî ayrılıkların temelinde siyâsî bir çatışmanın izlerini bulmak mümkün olmaktadır.

Müslümanlar arasında ilk fikrî ayrılık olarak ortaya çıkan iman-amel eksenindeki tartışmaların zemininde de Hz. Muhammed'in (sav) vefatından sonra ortaya çıkan siyâsî ihtilaflar bulunmaktadır. Bu tartışmaların ilk izini Hz. Ebû Bekir dönemindeki ridde savaşlarında görmekteyiz. Ancak halife, sağduyulu kişiliği sayesinde zekât vermek istemeyen bu kabilelerin isyanını iman ile ilişkilendirmeyip siyâsî bir başkaldırı olarak görmüş ve çevresini de bu konuda ikna etmeyi başarmıştır.

Lakin Hz. Osman'ın hilafetinin son altı yılında gerçekleşen ve toplumsal huzursuzluğa yol açan uygulamalar, nihayetinde ülkede isyancı grupların ortaya çıkmasına ve halifenin öldürülmesine kadar varan olaylara neden olmuştur. Bu süreçte Medine halkı, olayların halifenin öldürülmesine kadar varacağını öngöremeyerek isyancı gruplara müdahale etmemişlerdir. Akabinde halifenin öldürülmesinden sonra ise büyük bir pişmanlık yaşadıkları anlaşılmaktadır.

<sup>1</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 3/713-714.

<sup>2</sup> Muharrem Akoğlu, "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevi Etki", *Bilimnâme*, 20/1 (2011), 16-18.

Lakin daha sonraki süreçte halifenin cenazesinin üç gün boyunca defnedilememesi, Ensar'dan bir grubun cenaze namazının kılınmasına izin vermek istememesi ve tüm bu tepkilerin altında halifenin öldürülmesinden üç gün sonra bir gece vakti ve yıkanmadan Bâki Mezarlığı yerine Hış-Kevkeb olarak adlandırılan bir duvarın arkasına Yahudi mezarlığına defnedilmiş olması dikkat çekicidir. Yaşanan bu olaylar, toplumda Hz. Osman'ın davranışları ile imanı arasında ilişki kuran bir grubun varlığını göstermektedir. Bu durum Müslüman toplumunda iman-amel ilişkisine dayanan mürtebib-i kebîre çerçevesinde gerçekleşen tartışmaların ilk izleri olarak gözükmektedir.

Hz. Ali döneminde yaşanan Cemel ve Sıffin savaşları ise bu tartışmaları arttırmıştır. Bu olaylardan sonra tartışılmaya başlanan mürtebib-i kebîrenin durumu konusunda Hâriciler, tekfirci bir bakış açısı geliştirirken; Mürcie ircâ teorisini geliştirmiştir. Mu'tezile ise bu görüşlerden ayrılarak; mürtebib-i kebîreyi fâsık olarak tanımlamış ve bu konuda el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisini geliştirmiştir.

Müslümanlar arasında büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında ortaya çıkan bu görüşler, aynı zamanda siyâsî bir duruşu da temsil etmiştir. Hâriciler, Hz. Osman'ı tekfir ederek Emevî karşıtı bir tutum takınırken; Mürcie, daha ılımlı bir konumda olmuştur. Mu'tezile ise iman-amel ilişkisine dair tartışmalarda mürtebib-i kebîreyi kâfir ilan etmeyerek bu kanaati ile dünyevî boyutta Mürcie'ye yakın durmuştur. Ancak fâsık olarak tanımladığı mürtebib-i kebîrenin ahirette ebedi azaba müstahak olduğu iddiasıyla da Hâricî zihniyete yaklaşmıştır.

Vâsıl b. Atâ tarafından geliştirilen bu teorideki Hâricî izlerini, Bedevî kökenli Arapların hâkim olduğu Basra şehrinde yaşaması ile ilişkilendirmek mümkün gözükmektedir. Bu konuda geliştirilen el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisi, klâsik kaynaklarda her ne kadar Vâsıl'a atfedilse de Vâsıl'dan önceki dönemde teorinin izlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla Vâsıl'ın kendinden önceki âlimler tarafından dile getirilen bu teoriyi daha sistemli bir hale getirdiğini söylemek de mümkündür.

Mu'tezile, iman-amel ilişkisine dair sahip olduğu bu bakış açısı ve geliştirdiği teoriler ile Müslümanlar arasında farklılık yaratmış ve İslâm düşüncesinde uzun bir dönem varlığını devam ettirerek iz bırakan bir ekol olmuştur.

## Mu'tezili Düşüncede İman-Amel İlişkisi Tartışmaları ve Mürtebib-i Kebîre'nin Durumu

### Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Akoğlu, Muharrem. "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki". *Bilimnâme* 20/1 (2011), 7-24. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/3504/47620>
- Aydınlı, Osman. *İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi, 1346/1928.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *el-Farq beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1424/2004.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-Eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zerkalî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Bosworth, Edmund. *Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri*. çev. Hande Canlı. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2005.
- Cârullah, Zühdi. *Mu'tezile*. Beyrut: Ehliyetü'n-Neşrûve't-Tevzî', 1974.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- DİB Kur'an Yolu. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Dürî, Abdülazîz. *İslâm İktisat Tarihine Giriş*. çev. Sabri Orman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Ma'âkâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Mahfuza el-Mısıriyye, 1369/1950.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhî. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Mayıs 2019. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ali#1>
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Kahire: Matba'atu ve Erâu'l-Kutubî'l-Mısıriyye, 1344/1925.
- Hodgson, Marshall. "İlk Müslüman Devlet". çev. Ercüment Karataş. *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. ed. Metin Karabaşoğlu. 3 Cilt/129-177. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Hüseynî, Tâhâ. *Fitnetü'l-kübrâ*. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.
- İbn A'sem, Ebü Muhammed Ahmed el-Küfî el-Ahbârî. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1411/1991.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fisâl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. nşr. Muhammed Ali Sabih. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü's-Selâm el-'Âlemiyye, ts.
- İbn Kuteybe, Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-Ma'ârif*. thk. Şervet Akkaşe. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 4. Basım, 1400/1981.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım - Muhammed b. Abdurrahman. 37 Cilt. Medine: Mücemmir' Melik Fahd, 1425/2004.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ebî'l-Fidâ' Abdullah el-Kâzî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1410/1990.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald - Wilzer. Beyrut: Dâru'l-Müntezir, 2. Basım, 1408/1988.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *el-Münnye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihâl*. thk. Thomas Walker Arnold. Haydarabad: Dâ'iratü'l-Ma'ârif, 1316/1898.
- Kâ'bi, Ebü'l-Kâsım el-Belhî. *Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde)*. thk. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru'l-Tunûsiyye, 1393/1974.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm 'Usman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kalhâti, Ebü Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdi. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Seyyide İsmâil Kâşif. 2 Cilt. Umman: y.y., 1400/1980.
- Karadeniz, Osman. "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985). 135-156.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in. *Tebşiratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1413/1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013.

## Hatice Polat

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l- mülûk*. thk. Ebû Sayyib el-Keremî. Ürdün: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Haziran 2022.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/osman>
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sükûtu*. çev. Fikret Işiltan. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Wellhausen, Julius. *İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş*. çev. Fikret Işiltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.

# Itrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsikî ve Mûsikînin Psiko-Sosyal Açından Etkisi

Muhammed Naim Naimi

## Öz

**Konu ve Amaç:** Moussa kökünden gelen mûsikî kavramı, birçok dilde müzik ve bu fonetiğe yakın şekillerde geçmiş ve aynı kelime, Osmanlı kültüründe mûsikî ve günümüzde ise müzik olarak kabul görmüştür. Bu çalışmada da mûsikî şeklindeki kullanım tercih edilmiştir. Bu olguyu icra eden kişi ise mûsikîşinas olarak bilinmektedir. Buhûrizâde Mustafa Itrî Efendi (ö. 1711) ve Hammâmizâde İsmail Dede Efendi (1845), Osmanlı dönemindeki önemli mûsikîşinas üstatlardandır. Bu mûsikîşinas üstatların hayatları ekseninde mûsikînin psiko-sosyal hayat üzerindeki etkileri çalışmamızın kapsamını oluşturmuştur. Bu amaçla mezkûr iki güzide şahsiyetin hayatı, mûsikînin Osmanlı devlet erkânı ve toplumundaki ehemmiyeti, mûsikînin duygu ve düşüncenin ifade edilmesindeki rolü ile Türk-İslam medeniyetindeki yeri üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak dünden bugüne mûsikînin terapötik yönü ve ehemmiyeti üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda mûsikî-birey-toplum etkileşimi, Itrî Efendi ve Dede Efendi özelinde çalışmanın amacını teşkil etmiştir.

**Yöntem:** Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyonel yöntemden istifade edilmiştir. Çalışmada konuyla ilgili literatür taranarak veriler elde edilmiş ve elde edilen veriler, betimsel analiz tekniği kullanılarak değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Bu bağlamda mûsikî ile tedavi-terapi ve Itrî Efendi ve Dede Efendi ile ilgili kitap ve makaleler dikkate alınarak mûsikînin birey-toplum üzerindeki psiko-sosyal etkileri saptanmaya çalışılmıştır.

**Bulgular:** Öncelikli olarak Osmanlı döneminin iki güzide şahsiyetinin hayatı ekseninde mûsikînin ehemmiyeti üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bu iki münevver şahsiyetin mûsikîdeki yeri ve önemi dikkate alınarak mûsikînin birey ve toplum üzerindeki psiko-sosyal etkileri üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede mûsikî kavramı, dünden bugüne mûsikînin terapötik yönü ve insan hayatındaki yeri, belgelere dayandırılarak tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Sonuç:** Mûsikî, evrensel dil, insanlığın ahlakını arındıran kutsal bir bilim, melodisi, ritmi ve tonlamasıyla estetik ve manevi bir gerçeklik, sezgisel olarak bizi küçük dünyamızdan alıp yaratıcının sevgisine götüren ve onunla bağ kurmamıza vesile olan bir sanat, bireysel hayattan toplumsal hayata ve sağlıktan terapi ve tedavi sürecine kadar hayatımızın her veçhesine olumlu etkileri ve katkıları olan bir olgudur. Bu olgu, geçmişten günümüze duygu ve düşüncelerin ifade edilmesi, iletişim kurulması ve sosyal hayatın dizayn edilmesine olumlu etki ve katkıları olan bir sanat olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bireyin, içinden çıkamadığı durumlarla baş etmesine yardımcı olma ve ruhsal, mental ve fiziksel rahatsızlıklarına deva olarak kullanılagelmiştir. Itrî Efendi ve Dede Efendi'nin besteleri ve güfteleri, hem bu iki şahsiyetin duygu ve düşüncelerini yansıtan olgu olarak



Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, [naimnaimi@karabuk.edu.tr](mailto:naimnaimi@karabuk.edu.tr)  
Asst. Prof, Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk/Turkey



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Naimi, Muhammed Naim. "Itrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsikî ve Mûsikînin Psiko-Sosyal Açından Etkisi". *Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 95-113.



ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-7528-5694](https://orcid.org/0000-0001-7528-5694)  
ROR ID: [ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)  
DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.6759633](https://doi.org/10.5281/zenodo.6759633)



Geliş tarihi: 30.05.2022  
Kabul tarihi: 22.06.2022

kullanılmış hem de toplumun neşesinin, duygusunun ifadesi ve düşüncesinin yansıması olarak değerlendirilmiştir. Bestelerinde tercih ettikleri makamlarda, bir yandan bestelenen eserin ehemmiyetine göre makamın seçimi ve diğer taraftan birey ve toplum mental ve psikolojik durumunun dikkate alındığı görülmüştür. Bu yönden baktığımızda müzikinin, doğru zamanda ve mekânda dinlendiği takdirde insanın psiko-sosyal hayatına olumlu etkileri ve katkılarının olduğu saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İtrî Efendi, Dede Efendi, Psiko-sosyal Hayat, Müsiki-Birey-Toplum Etkileşimi

## **Itrî Efendi and Dede Efendi's Music and Its Effect From the Psycho-Social Perspective**

### **Abstract**

**Subject and Purpose:** The concept of music, which comes from the root of moussa, has passed into many languages in forms which are close to this phonetic, and the same word has been accepted as musiki (music) within the Ottoman culture and music today. In this study, its use in the form of music was preferred. The person who performs this phenomenon is known as musician. Buhurizade Mustafa Itrî Efendi (d. 1711) and Hammamizade Ismail Dede Efendi (d. 1845) were important musicians and artists in the Ottoman period. The effects of music on psycho-social life in the axis of the lives of these artists formed the scope of our study. For this purpose, the life of these two distinguished personalities the importance of music in the Ottoman state and society, the role of music in expressing feelings and thoughts, and its place in Turkish-Islamic civilization have been tried to be emphasized. In addition, it has been tried to focus on the therapeutic aspect and importance of music from past to present. In this context, in line with the purpose of the study, the interaction of music-individual-society has been studied through the example of Itrî Efendi and Dede Efendi.

**Method:** In this study, the documentation method, which is one of the qualitative research methods was used. In this study, the literature on the subject was scanned and the data were evaluated and interpreted using the descriptive analysis technique. In this context, the psycho-social effect of the music was determined by considering the books and articles about Itrî Efendi and Dede Efendi.

**Results:** Primarily the importance of music has been tried to be emphasized in the axis of the life of two distinguished personalities of the Ottoman period. Considering the place and importance of these two intellectual personalities in music, the psycho-social effects of music on the individual and society are emphasized. In this context, the concept of music has been tried to be determined by basing the therapeutic aspect of music and its place in human life from the past to today.

**Conclusions:** Music, as a universal language, a sacred science that purifies the morality of humanity, an esthetic and spiritual reality with its melody, rhythm and intonation, an art that intuitively- takes us from our little world to the love of the creator and connects us with Him, and it is a phenomenon that has positive effects and contributions to every aspects of our lives from individual life to social life, health to therapy. This phenomenon, from past to present, has been used as a way of helping people to express their feelings and thoughts, to contribute to their communication, to design their social life, to help them cope with situations they cannot get out of, and as a solution to their internal, mental, and physical ailments. The works of Itrî Efendi and Dede Efendi were used both as phenomena reflecting the feelings and thoughts of these two personalities and were evaluated as the expression of the joy of the society and reflection of their thoughts.

**Keywords:** Itrî Efendi, Dede Efendi, Psycho-social Life, Music-Individual-Society Interaction

## **Giriş**

Mûsikî kelimesinin, yaygın kanaate göre Yunanca “mousike” kelimesinden geldiği ve bu kelimenin kökeni ise Yunan mitolojisindeki Tanrı Zeus’un dokuz kızının her birine verilen ad olan “Moussa”ya (Muse-Melek) dayandığı aktarılmıştır. Kelime, ilkin M.Ö. 476’da Antik Yunan’da yaşayan şairlerden Pindarus’un güftelerinde geçmiştir. (Gönül - Altıntuğ, 2014, 45; Çoban, 2005, 27). Eski Yunan inanışına göre bu peri kızları, dünyanın güzelliklerini ve düzenini kurmakla görevlidirler. Günümüzde, hemen hemen bütün dillerde bu peri kızlardan mülhem müzik kelimesi kullanılmaktadır (Sönmez, 2008). Bu bağlamda mûsikî, Batı dillerinde music (İngilizce), musik (Almanca, İsveççe, Danca), musikhe (Grekçe) şekliyle Latince köküne benzer şekilde kullanılmıştır. 9. yüzyıldan itibaren İslam kültür havzasına el-mûsîka ve el-mûsikî şeklinde kabul görmüştür. Kelimenin Türk kültürüne bu isimle benimsenmesi, Türklerin İslam’ı kabulünü müteakip gerçekleşmiştir. Osmanlı döneminde mûsikî şeklinde telaffuz edilirken cumhuriyetle birlikte Fransızca telaffuzuna yakın olan müzik kelimesi tercih edilmeye başlamıştır (Gönül - Altıntuğ, 2014, 46). Bu çalışmada ise Osmanlı kültür hayatındaki telaffuz şekli olan mûsikî telaffuzu tercih edilmiştir.

Mûsikî, melodi, ritim ve tonlaması bakımından estetik ve manevi bir gerçeklik olarak görülmüştür (Şahin, 2020, 421). Mûsikîye metafizik ve dinî açıdan yaklaşanlar “görünmezliğin esini”, “sonsuzluğun anlatımı”, “Tanrısal bir sanat”, “gök ve toprak arasında bir uyum”, “insanlığın ahlakını arındıran kutsal bir bilim” vb. şeklinde tanımlarken dil bakımından ele alanlar “Tanrının dili”, “evrensel bir dil”, “insan ruhunun dili”, “insan ruhunun anlayabileceği biricik dil” vb. şeklinde tanımlamışlardır. İçerik bakımından tanım yapanların, ses ve duygular arasındaki ahenge hitabı üzerinde durmuş, mûsikînin yapısı açısından bakanlar, seslerin ahenginden ve kulağa hitabından söz etmiş ve bir alan olarak görenler ise onu, seslerden oluşan bir sanat olarak görmeyi tercih etmişlerdir (Uçan, 1994, 11-12).

Mûsikînin, estetik ve manevi özelliği bakımından muhtelif sosyo-kültürel yönleriyle farklı etkileşimlerde bulunduğu ifade edilmiştir. Bu yönüyle müzik-mûsikî, içerisinde dinin de şamil olduğu “kültürel sistemlerin anlam öbeklerini güçlü bir biçimde ileten, iletirken de tekrar yorumlayıp yaratan kültürel bir sistem” olarak görülmüştür (Şahin, 2020, 421). Sezer’in aktardığına Platon mûsikîyi, sesler yardımıyla insan ruhuna erdemli bir biçimde nüfuz eden harikulade bir eğitim sanatı olarak görmüştür. Jean Jacques Rousseau ise seslerin insanın kulağına hoş gelecek biçimde tanzim etme sanatı olarak tanımlamıştır (Sezer, 2010, 1596). Başka bir ifadeyle mûsikî, “farklı perdeleri, armonik bir düzende, farklı süre, yoğunluk ve tımda bir araya getirebilme sanatı” şeklinde tanımlanmıştır (Yazıcı, 2017, 90). Bu bakış açısında mûsikî, insan beyninin yarattığı bir olgu olarak görülmüştür.

Mûsikî’nin asli gayesinin ise mana olduğu belirtilmiştir. İnsanı en yüce varlığa götüren ve ruhi tepkilerin en iyi biçimde ifade edilmesine zemin hazırlayan bir sanattır. Bundan yola çıkılarak denilmiştir ki mûsikî, kelimelere döktürülemeyen duygu ve düşüncelerin, seslerin bir araya getirilmesi sayesinde estetik dil meydana getirmektedir. Bu yorumları yaptıktan sonra Koca mûsikî’yi, “sezgisel anlayışla bizi küçük dünyamızdan alıp yaratıcının sevgisine götüren ve onunla bağ kurmamıza vesile olan bir sanat” olarak tarif ve tasvir etmiştir (Koca, 2020, 395).

Mûsikî’nin eski Mısır ve Hint yarım kıtasına ve oradan da Yunan ve Romalılara geçtiğini ve ilk dönemlerdeki anlayışa göre Tanrı icadı düşüncesi karşısında kimileri ise insanoglunun kuş, rüzgar vb. sesleri taklit ederek geliştirdiğini ileri sürmüşlerdir. İslam



akidesine göre ise mûsikî, insanoğluna Yaratıcı tarafından verilen fitrî kabiliyet mahsulü bir sanattır. İnsanoğlu bu sanatı, çevresine bakarak ve akıl ederek geliştirmiş ve peyderpey modern dönemdeki haline getirmiştir (Arslan, 2020, 373).

Mûsikînin var oluşu hakkında yukarıda da birkaçından bahsedildiği üzere muhtelif görüşler vardır. Kaynağını Hz. Adem'e kadar götürülen olduğu gibi Hz. Adem'in torunları tarafından bulunduğu, Tanrı icadı olduğu vb. birbirinden farklı görüşler vardır. Fakat eskiçağlardan günümüze kadar mûsikînin dinî ayinlerde kullanıldığı, erdemlerin kaynağı olduğu, hasta iyileştirme ve yağmur duası için çıkıldığında okunan toplu ilahilerle ifade edildiği (Kırgızlar), hangi tanrıya tapınılacaksa o tanrının dilinde şarkılar söylendiği (Hitit), ruhlarla irtibata geçmek için kullanılan bir tür dinî ayin olduğu (Şaman vb.) görülmüştür (Göher, 2011, 309-310).

Mûsikî, toplum içinde çoğu defa bir eğlence aracı olarak algılanmıştır. Fakat işin hakikati ise bu çalışmada da önemle üzerinde durulduğu üzere mûsikînin, insanoğlunun duygu, düşünce ve estetik bakış açısını yansıtan bir sanat olduğu meselesidir. Bu yönüyle mûsikî, insanın duygu ve düşüncesinin yansıtılmasının yanı sıra sosyal ve psikolojik hayatına ettiği etki bakımından da mühimdir. Çünkü mûsikî, Gençel'in de isabetle belirttiği üzere bireyin ifade yeteneğini geliştirici, estetik kabiliyetini güçlendirici, yapıcı düşünme kapasitesini yükseltici, akademik performansını artırıcı, okuma-anlama kabiliyetini geliştirici, eğitimine katkı sağlayıcı, sosyal ilişkilerini geliştirici, kendine özgüvenini yeniden kazandırıcı, fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklarını iyileştirici bir unsurdur (Gençel, 2006, 701-702; Uyar - Korhan, 2011). Buna örnek olarak mûsikî, 15 ve 16. yüzyılda melankoli rahatsızlığının tedavisinde yegâne deva-çare olarak kullanılmıştır (Doğan, 2006, 60). Mûsikînin insan haricindeki canlı türleri üzerindeki etkileri de araştırma konusu edilemiş ve onlarda stresi azaltıcı etkisinden söz edilmiştir. Hayvanların verimini artırmak amacıyla mûsikîden yararlandığı zikredilmiştir (Oyan - Sağlamtimur, 2016; Sezer, 2011, 1474; Karamızrak, 2014).

Çalışmamızda, mûsikî sanatının psiko-sosyal hayattaki mezkur etkileri, İtrî Efendi ve Dede Efendi'nin hayatı ve icra ettikleri eserler çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda İtrî Efendi ve Dede Efendi özelinde mûsikînin dünden bugüne toplum psikolojisi üzerindeki etkisi, sanata verdikleri değer ve katkıları, bu çalışmanın ana konusunu oluşturmuştur. Ayrıca mûsikî ve mûsikînin bireysel hayattaki yeri, yine çalışmanın konusu arasında değerlendirilmiştir.

## **1. Yöntem**

### **1.1. Çalışmanın Amacı ve Önemi**

Mûsikî-birey-toplum etkileşimi, İtrî Efendi ve Dede Efendi özelinde çalışmanın ana amacını teşkil etmiştir. Bu çerçevede İtrî Efendi ve Dede Efendi'nin kısa özgeçmişi ve eserlerine değinilmesi de çalışmamız amaçları arasında görülmüştür.

Osmanlı Devleti'nin iki muteber sanat insanının, sanat hayatı eksenli bir bakış açısıyla psiko-sosyal açıdan ele alınması, çalışmamızı önemli kılan hususların başında gelmiştir. Ayrıca Türk-İslam Medeniyeti'nde mûsikî sanatının, psiko-sosyal hayata etkileri bakımından değerlendirilmesi, çalışmamızın önemine önem katan hususlardandır.

### **1.2. Çalışmanın Metodu**

Literatür taramasına dayalı olarak yürütülen bu çalışmada veriler, belgesel tarama tekniğiyle elde edilmiştir. Belgesel tarama tekniği ise mevcut kayıt ve belgelerden çalışma

## **İtrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsikî ve Mûsikînin Psiko-Sosyal Açıdan Etkisi**

verilerinin toplandığı bir tekniktir (Karasar, 2022, 229). Veri türü olarak ikinci verilerden yararlanılmış ve betimsel analiz tekniğiyle değerlendirilmiştir. Betimsel analiz tekniği, elde edilen verilerin daha önceden belirlenmiş olan başlıklar altında işlenip yorumlanmasıdır (Altunışık vd., 2007, 268).

### **2. Mûsikînin Psiko-Sosyal Etkisi**

Mûsikî, insanlar için sadece duygu ve düşüncelerini ifade etme, iletişim kurma, sosyal hayatlarını tertip etme sanatı olarak değil, birtakım ruhsal, mental ve fiziksel rahatsızlıklarını tedavi ve terapi sanatı olarak da kullanılmıştır. Ayrıca devlet-millet birlikteliğini teşkil veren, savaşta ordudaki askerlerin heyecanlarını artırarak onların sevk ve idare edilmesine yarayan ve onların moralini yüksek tutan bir araç olarak kullanılmıştır (Ak, 2006, 97). Gönül – Altıntuğ, mûsikî sanatı aracılığıyla insanların, duygu ve düşüncelerini ifade ettiklerinden ve bu sanatı, bir iletişim aracı olarak kullandıklarından söz etmişlerdir. (Gönül - Altıntuğ, 2014, 46).

Mûsikî, beşeriyetin gerçekleştirdiği en önemli sanat dallarından biridir. Uygarlığın gelişimi, mûsikînin gelişimi ile paralel devam etmiştir. Toplumların kültür tarihleri incelendiğinde, seslerin ve musikinin bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisi açıkça görülecektir. Göher mûsikînin değer sistemleri üzerinde etkisi olduğundan söz etmiş, kültürel değişimi hızlandırdığından ve bireylerin, hayattaki yeni rol ve yaşam biçimlerine yönelmesine katkıda bulunduğundan bahsetmiştir. (Göher, 2011, 306). Uyar - Korhan'ın mûsikî ile ilgili Konfüçyüs'ten "*mûzik yapıldığı zaman kişilerarası ilişkiler düzelir, gözler parlar, kulaklar keskin olur, kanın hareketi ve dolanımı sakinleşir*" cümlesini aktararak mûsikînin psiko-sosyal hayattaki etkisinden söz etmiştir (Uyar - Korhan, 2011, 142). İlkçağ insanı mûsikîyi, hayatlarını kolaylaştıran bir araç olarak görmüştür. Bu minvalde dünden bugüne insanın avlanma, haberleşme, aralarındaki ilişkiyi tanzim etme, anlaşma, şifa bulma gibi hayatını ihtiva eden her alanda kullanılmıştır. O dönemlerden itibaren insanoğlu, mûsikîyi gündelik yaşamında ve tapınma, inanç ve nihayet ruhsal sıkıntılarının tedavisinde kullanagelmıştır (Sönmez, 2008, 18-9).

Mûsikînin bireysel ve sosyal hayata etkisi konusunda yapılan araştırmalarda birey, kendi kültürel mûsikîsinden daha fazla etkilendiği öne çıkmıştır. Bunun altında yatan nedenlerin başında ise bireyin, kendi kültürel mûsikîsini vasıtasıyla daha sağlıklı iletişim kurma kabiliyetinde olmasıdır. Bununla birlikte bireylerin mûsikî ile ilgili anlayış ve algılayış biçimleri, onların yaşadığı sosyo-kültürel çevre ve aldığı eğitime göre farklılıklar arz ettiği ileri sürülmüştür. Bu konuda Gençel, toplumu oluşturan fertlerin, dinledikleri mûsikî eserleri, sadece kişisel veya sosyal yargıları dolayısıyla kabul ettikleri ya da reddettiklerinden söz etmiştir. (Gençel, 2006, 702).

Mûsikî, bireyi toplum içinde iletişim kurması, işbirliği yapması, grup halinde hareket etmesi ve sosyal bütünlük sağlamasında önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Bunun yanı sıra mûsikî, algılama, öğrenme, öğretme, bellek, duygu ve düşünce gibi bireyin muhtelif yönlerden zihnini faaliyete geçiren bir olgudur. İşlevselliği açısından ise satranca benzetilmiştir; Her ikisi de yüksek düzeyde beyni fonksiyon icra etmeye etmektedir. Mûsikî ile uğraşmanın mekânsal zekanın gelişiminde de olumlu ve önemli katkısından söz edilmiştir (Yazıcı, 2017, 90). Güney'e (2019) göre mekânsal zeka kavramıyla "*yerin merkezinden uzayın derinliklerine ve siber dünyaya kadar her yerde gerçekleşen olguların ve insan faaliyetlerinin mekânsal modellemesinde, analizinde, görselleştirilmesinde, mekânsal problemlerin çözümünde ve mekânsal karar vermede yapay zeka yöntemlerinin ileri teknolojilerle birlikte toplum yararına kullanımı*" anlaşılmaktadır. Kısaca ifade etmek icap

ederse mekânsal zeka, dünyayı görüldüğü şekliyle algılayabilme, nesnelere görünümünü zihinde canlandırabilme ve bunlar arasındaki farkları kavrayabilme kabiliyetidir. (Yazıcı, 2017, 90).

Musiki ayrıca bireyleri ve ait olduğu toplumu biçimlendirme, değiştirme ve geliştirmede gücü hissedilen bir etkiye sahiptir. Deneysel bir çalışmada ortaya konulduğu üzere mûsikî eğitimi alan öğrencilerin almayan öğrencilere nispetle eğitimlerinde daha başarılı oldukları ortaya konulmuştur. Bu bağlamda mûsikî eğitiminin, bireyin okuma ve öğrenme kabiliyeti ile dil gelişiminde olumlu katkısı olacağı aktarılmıştır (Çaydere, 2006, 133-134). En mühim tarafı ise bireylerin, diğer alanlardaki kabiliyetlerinin geliştirilmesinde, yaratıcılıklarının ve ilgilerinin artırılmasında önemli role sahip olmasıdır (Babaç - Yıldız, 2018). Bir başka çalışmada mûsikîdeki nüanslı çalımların, beynin duygu, dikkat ve konuşma algısıyla irtibatlı bölgelerini aktive ettiği ileri sürülmüştür. Musikin bireysel gücünün yanı sıra sosyolojik olarak duygu, düşünce, fikir ve savunuları ifade edebilme durumu da söz konusudur. Mûsikînin zengin anlatım gücü ve halk kitlelerini birleştiriciliği evrenseldir ve bu güç, gelişmiş toplumlarda olduğu gibi az gelişmiş toplumlarda da vardır. Konuyla ilgili Göher, hem dinin hem de mûsikînin birleştirici gücünden söz etmiştir. O, hem mûsikînin hem de dinin, insanların beraber yaşama gereksinimine katkıda bulunan sosyolojik bir kurum olduğunu belirtmiştir. (Göher, 2011, 309).

Mûsikî, bir kültürde cinsellikten, kadın-erkek-çocuğun toplum tarafından algılanma biçimine, dinî değerlerden iş ahlakı, çevreye bakış açısı ve uyumu vb. gibi davranış şekillerine ve toplumsal normlar ve değerlere kadar hayatın bütünsel açıdan ortaya konulmasını aksettiregelmiştir. Bu psiko-sosyal değerlerin ifade edilmesi, uygulanması ve güçlendirilmesine katkılarda bulunmuştur (Ak, 2006, 83).

Platon mûsikînin ilahi ve ilahın beşere lütfu olduğundan söz etmiş ve şiir ve makamların, doğru tercih edildiği takdirde insana pozitif etkiler edebileceğinden söz etmiştir. Özellikle doğru mûsikî parçalarının tercih edilmesi, ergenlerin terbiyesinde ve kanunlara uyma davranışı göstermelerinde mühim ve etkili olabileceğinin altını çizmiştir ( بلخاری،

20.05.2022). Nitekim Sezer (2011) yaptığı bir çalışmada mûsikî türlerinin, bireylerin öfke kontrollerinde etkili olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre arabesk dinleyenlerin Türk halk, klasik vb. mûsikî dinleyenlere nispetle öfkelerini kontrol etmede zorlandıkları saptanmıştır. Öfke kontrol puanlarının en yüksek olduğu gruba ise klasik müzik ve ney dinleyenler oluşturmuştur. Bununla birlikte o, mûsikînin doğru tarz ve zamanda tercih edilip verilmesinde fayda olduğunun, aksi halde tersi sonuç verme ihtimalinin var olabileceğinin altını çizmiştir

Tarih boyunca çeşitli milletlerde Mûsikî, kötü ruhlardan kurtulma, hastalıklardan uzaklaşma ve şifa bulma gibi terapötik araç olarak kullanılmıştır. Türklerde bu yöntemle terapi-tedavinin geçmişi 6000-8000 yıl eskilere kadar götürülmüştür. Özellikle akıl hastalarının tedavisi için darüşşifa/bimâristân adıyla anılan hastanelerde mûsikî ile tedavi ve terapi yönteminden istifade edilmiştir. *Fatih Darüşşifası* ve *Edirne Darüşşifası* buna örnek olarak gösterilebilir (Gençel, 2006; Utebay, 2020). Mûsikî ile tedavinin sistematik olarak uygulandığı ilk bimâristan (Nureddin Hastanesi) ise Türk Atabegi Nureddin Zengi tarafından 1154 yılında (Dımaşk) Şam'da kurulmuştur. Bu hastanede, 17. yüzyıllara kadar psikolojik rahatsızlığı olan hastalar, mûsikî ile tedavi edilmiştir (Ak, 2006, 140-142; Çoban, 2005, 47). Günümüzde ise bu bimâristan/hastane, Arap Tıp ve Bilimler Müzesi (Methafetü't-tıb ve'l-ulûm inde'l-Arab) olarak kullanılmaktadır (Beksaç,

2007, 33/263). Mûsikînin bu tarz kullanımını, literatürde mûsikî ile tedavi-terapi olarak görülmüştür.

Müzikterapi, müzikoterapi ve müzik ile terapi olarak da bilinen bu kavram, çalışmamız boyunca mûsikî ile tedavi-terapi şeklinde kullanılmıştır. Gencel, mûsikî ile tedavi kavramını şöyle tanımlamıştır: “Müzikal seslerin ve melodilerin fizyolojik ve psikolojik etkilerini çeşitli ruhsal bozukluklara göre ayarlamak suretiyle, düzenli bir yöntem altında yapılan tedavi şeklidir” (Gençel, 2006, 697). Mûsikî eserlerinin yardımı ile ve bu alanda ihtisas yapmış bireyler tarafından tedavi ve terapi sürecine uygun bir ortamda yürütülen bir yöntemdir. Bu tedavi yönteminde ferdin, zihinsel ve fiziksel sağlığına kavuşması ve düzeltilmesi amaçlanmaktadır. Mûsikî, bireyin fiziksel, psikolojik, sosyal ve zihinsel ihtiyaçlarına uygun olarak seçilip uygulandığı bir uzmanlık alanı olarak görülmüştür. (Çoban, 2005, 29-30). İnsanoğlu, muhtelif hastalıklarının şifası için çeşitli tedavi yöntemlerine başvurmuştur. Mûsikî ile tedavi ve terapi yöntemi de bunlardan birisidir.

Türk-İslam medeniyetinde özellikle tasavvuf erbabı mûsikî ile iştilig etmiş, önemsemiş ve gelişmesine önemli katkılar vermiştir. Mûsikî ile tedavi yöntemine gelindiğinde ise Türk-İslam kültüründe Zekeriya er-Razi (854-932), Ebu Nasr b. Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el Farabi el Türki (870-950), Ebu Ali b. Sina (980-1037) gibi şahsiyetlerin ön plana çıktığı görülmüştür. Bu hezarfen alimlerden özellikle mûsikî konusunda da öncülük misyonunu üstlenen Farabi, Türk mûsikîsi makamlarının insanın halet-i ruhiyesine etkileri üzerinde durmuştur. Örnek olarak Rast makamının insana sefa, neşe ve huzur verdiğinden, Rehavi makamının insana beka ve sonsuzluk hissi verdiğinden, Kuçek makamının insana hüzn ve elem verdiğinden, İsfahan makamının insana hareket kabiliyeti, güven hissi verdiğinden söz etmiştir. Ayrıca o, makamların günün belirli dilimlerine göre psikolojik etkileri üzerinde durmuştur; Rehavi makamının yalancı sabah vaktinde, Hüseyni makamının sabahleyin, Rast makamının güneş iki mızrak boyu yükseldiğinde, Buselik makamının kuşluk vaktinde etkili olacağından bahsetmiştir (Somakçı, 2003, 131-135; Utebay, 2020; Ak, 2018; Sezer, 2011; Adar - Eroğlu, 2021; 1393 (ابن سينا)). Kısaca ifade etmek icap ederse Türk-İslam medeniyetinde henüz 9. yüzyıllardan itibaren psikolojik rahatsızlığı olan hastalar, mûsikî ile tedavi edilmiş ve bu amaca hizmet eden darü’ş-şifalar/bimâristanlar inşa edilmiştir.

Mûsikînin terapötik bir unsur olarak Batı’daki kullanımını ise (az sayıda da olsa) Ortaçağ’ın sonlarına kadar götürülmüştür. Fakat bu süreçte mûsikînin Batı’daki algısı, ağırlıklı olarak şeytanın insanları dünyaya bağlamak ve günah işletmek için kullandığı bir araç şeklinde görülmüş ve hoş karşılanmamıştır (Ak, 2006, 36-42). Hatta bu dönemde akıl hastaları, zincirlere vurulmuş veyahut da diri diri yakılmaktan kurtulamamıştır. ABD’de mûsikînin terapötik yönü, ilk defa 1920’lerde dillendirilmeye başlamıştır. Özellikle Batı dünyasında mûsikînin tedavi amaçlı kullanımı ve kliniklere girmesi ise II. Dünya Savaşı’ndan sonra hız kazanmıştır (Çoban, 2005, 38-41, 58). Batı’da bu alanda atılan en önemli adımların başında ise 1990 yılında tesis edilen Avrupa Müzik Terapi Konfederasyonu (The European Music Therapy Confederation) gelmiştir. Bu kuruluşun amacı, Batı’daki mûsikî ile tedavi konusunda ilgili kişi ve kuruluşların bilgi alışverişini sağlamak ve bölgede mûsikî ile tedavi yöntemini yaygınlaştırmaktır (Öztürk vd., 2017, 21).

Basit bir ahenkli hareket olan mûsikî terapi, zengin fizyolojik ve psikolojik etkilere sahiptir. İşitsel bir uyarıcı olan mûsikî, seri hareket olarak algılanmakta olup bu süreç dış kulak kanallarında hava moleküllerinin sıkıştırılmasıyla başlamaktadır (Uyar - Korhan,

2011, 142). Ak'ın aktardığına göre mûsikî, insanın işitme kabiliyetini geliştirmekte, kullanılmasını sağlamakta ve bu yolla tedavi-terapi edilmesine vesile olmaktadır (Ak, 2006, 78-79).

işitme işine gelince, dışarıdan uyarıcı durumundaki sesleri titreşim olarak kulak organı vasıtasıyla beyne iletilmesi ve beynin gelen titreşimleri algılaması şeklinde gerçekleşmektedir. Mûsikîye konu olan işitme duyumunun uyarıcısı seslerdir. Seslerin yükseklik, yeğinlik (şiddet) ve tını olmak üzere üç özelliğinden söz edilmiştir. Sesin yüksekliği denildiğinde sesin tizliği ve pesliğinden, sesin yeğlinliği denilince titreşimlerin boyundan ve sesin tınısı denildiği zaman ise “*temel ses titreşimi ile birlikte olagelen başka titreşimlerin duyulmasından*” söz edilmiş olmaktadır. İnsanın işitme organı olan kulağı saniyede 20 ile 20.000 arasındaki sesleri ve titreşimleri duyabilmektedir (Baymur, 2004, 117-119). Sesimiz, zihinsel bağlantıları dolayısıyla konuşma, şarkı söyleme ve duygularımızı aksettiren bütün doğal seslerimiz aracılığıyla muhteşem bir iletişim aracıdır. Aynı zamanda sesimiz, karakteri ve içinde bulunduğumuz durumu aksettiren en önemli unsurlardan biridir. İnsanoğlu farkında olmadan sesi sayesinde içinde bulunduğu duygu durumunu ele verir (D'Angelo, 2007, 32-33). Turabi'nin İbn Sina'dan aktardığı üzere, “*mûsikide ilk hoş giden şey, sesin duyulan ve hissedilen nitelikleridir*” diyerek sesin ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Ayrıca o, bestenin insanlara hoş görülmesinin altında ise insanoğlunun duyması değil anlama kabiliyeti olduğunu belirtmiştir. İbn Sina'ya göre insanı etkileyen unsur, bu sesler arasındaki ahenkten meydana gelen melodiler ve ritimlerdir (Akt. Turabi, 1999, 336). Son yıllarda yapılan çalışmalarda ise mûsikînin, doğrudan otonom sinir sistemine etki ettiği ve fizyolojik ve psikolojik gevşeme sağladığı ileri sürülmüştür (Uyar - Korhan, 2011, 142).

Mûsikî-beyin eksenli yürütülen çalışmalarda, beynin belli tınlar ve ses titreşimleri sayesinde şarj olduğu saptanmıştır. Mozart dinlemenin zihinsel performansı artırdığına dair yapılan çalışmalar bu bağlamda değerlendirilmiştir (Yazıcı, 2017, 98). Ayrıca Türk İslam medeniyetinde hastaların tedavisinde mûsikî makamlarından yararlanılması bu minvalde ele alınabilir. İsfahan, Rehâvi, Kuçi, Neva, Rast, Dügâh, Segâh, Çargâh, Sûzinâk vb. hastaların tedavisi için kullanılan başlıca makamlardandır. Örnek olarak Gençel'in Evliya Çelebi'den aktardığına göre *Edirne Darüşşifası*'nda zihni açmak ve hafızayı güçlendirmek için İsfahan makamı, hastaları sakinleştirmek için Rehâvi ve pesimist, karamsar ve durgun hastaların tedavisinde Kuçi makamlarından yararlanılmıştır (Gençel, 2006, 701). Son dönemlerde mûsikî ile terapi konusunda, bireyin psikolojik durumunu olumlu yönde etki ettiğine yönelik çalışmalar yapılmakta ve mûsikînin bu yönünden istifade edilmektedir (Örnek olarak bakınız; Sezer, 2009; Sezer, 2010; Sezer, 2011; Uyar - Korhan, 2011).

Mûsikînin birey tarafından algılanıp anlaşılmaya başlaması, bebekliğin henüz 3-5. aylarına tekabül ettiği yapılan çalışmalarla ortaya konulmuştur. Bireyin, bebekliğin ilk altı ayı içinde mûsikî sesi ile diğer sesleri ayırt edebildiğinden söz edilmiştir. Yazıcı'nın aktardığına üzere ABD'de yapılan bir araştırmaya göre 3-6 yaş arası okul öncesi dönem çocuklarında, altı aylık piyano dersinden sonra uzaysal algılama testleri ve bulmaca çözme kabiliyetlerinde mahsus derecede ilerleme yaşandığı gözlemlenmiştir. Bir başka çalışmada ise 10 dakikalık Mozart dinlemenin uzaysal algılamayı %30 artırdığı saptanmıştır (Yazıcı, 2017, 99-100). Hatta anne karnındaki bebeklerin bile mûsikîden etkilendikleri, anne karnına yakın bir mesafede konulan teyp veya plaktan çalınan mûsikîye çocuğun, annesinin karnını tekmeleyerek tepki verdiği, kan basıncının arttığı izlenmiştir (Adar - Eroğlu, 2021, 277). Bunun yanı sıra anne karnındaki bebek için anne kalp atışının, bir

## **Itrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsikî ve Mûsikînin Psiko-Sosyal Açıdan Etkisi**

ritim gibi algılanıp bebeğe huzur verdiği ve doğum sonrası süreçte de bebeğin anne göğsüne başını koyup huzur bulduğu belirtilmiştir (Sezer, 2011, 1475).

Bir başka çalışmada ise barok müziği kullanılarak yabancı dili öğretmeye yönelik bir yöntem geliştirilmiştir. 60 vuruşlu bir barok müzik eşliğinde yabancı dil öğrencilerin, normalden daha kısa sürede yabancı dili öğrendikleri ve yabancı dildeki kelimelerin oldukça kısa sürede öğrenildiği ve dahi bu kelimelerin zihinde kalıcı olma süresinin normalden daha yüksek yüzdeyle arttığı tespit edilmiştir. (Yazıcı, 2017, 101). Bu noktada özellikle bu tarzdaki mûsikî parçalarının doğru tempoda olmasına vurgu yapılmıştır (Gençel, 2006, 705). Mozart ve barok parçalar, özellikle 60 vuruşlu parçaları dinleyenlerin daha sakin olabildikleri, daha uzun süre çalışabildikleri, öğrendiklerini daha uzun süre anımsadıkları ve derslerinde daha iyi notlar aldıkları saptanmıştır (Yazıcı, 2017, 101).

Kulakaç vd. (2016), üniversite öğrencileri üzerinde yürüttükleri çalışmada mûsikî eserleri dinlemek ile yaşam kalitesi arasındaki ilişkiyi saptamaya çalışmışlardır. Buna göre mûsikînin insanların yaşam kalitesini artırmada faydalı olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda öğrencilere rahatlatıcı mûsikî eserlerinin dinletilmesi, onların motivasyonunu ve verimliliğini artırmaktadır. Karamızrak (2014), mûsikînin rahatlatıcı ve iyileştirici gücünden bahsettiği makalesinde rahatlatıcı mûsikî eserlerin, türlü hastalıklara iyi geldiğinden ve ameliyat gibi ağır fiziksel acıyla baş etmede etkili olduğundan bahsetmiştir.

Wu (2002), mûsikînin üniversite öğrencilerinin ansiyete, depresyon ve özgüvenine etkisi üzerinde yaptığı çalışmada, mûsikînin öğrencilere iyimserlik, rahatlık, kendinden emin, agresiflikten uzak, gelecekte umutlu, iletişim kabiliyetlerini geliştirici etkileri olduğunu saptamıştır.

Öcebe ve arkadaşlarının (2019) mûsikî ile tedavinin yaşlı bireylerin sağlığı üzerine etkileri ile ilgili yürüttükleri literatüre dayalı çalışmalarında mûsikînin, yaşlı bireylerin sağlığına faydalı etkisi olduğundan söz etmişlerdir. Mûsikî ile terapi ile bu bireylerin, çaresizlik ve depresyon düzeylerinin azaldığı, uyumlu davranışlar gösterdikleri ve günlük aktivitelerinde daha bağımsız hareket ettikleri gibi etkilerinin altını çizmişlerdir.

Yılmaz - Can (2019), Türkiye’de mûsikî ile tedavide kullanılan mûsikî eserleri çeşitlerinin tespitine yönelik yapılan bir çalışmada, mûsikî ile tedavi-terapide ilk sırada klasik Türk mûsikîsi makamlarından istifade edildiği saptanmıştır. Bu durum, yukarıda da ifade edildiği üzere mûsikî eserlerinin seçiminde kültürel değerlerin dikkate alınmasının doğru olduğu savını desteklemiştir. Ayrıca bunda, Türk-İslam medeniyetinde eskiye dayanan klasik makamlarla tedavi-terapi geleneğinin etkisinin olduğunu söylemek de mümkündür.

Kısaca ifade etmek icap ederse mûsikî, depresyondan strese, panik atağa, Parkinson’a, Alzheimer’e, madde bağımlılığı, nörolojik hastalıklara, doğum ve kanser gibi hastalıkların ağrılarının azaltılmasına, ameliyat gibi muhtelif durumlarda yaşanan stres ve ağrıların hafifletilmesi gibi birçok rahatsızlıkların tedavisinde ve terapisinde kullanılagelmiştir. Diğer taraftan ise bireysel gelişimden kitlesel bütünlüğün sağlanmasına, birey-toplum ve kitleler arası iletişimin sağlanmasına kadar çeşitli psiko-sosyal hayatın farklı veçhelerinde etki eden en önemli unsur olarak işlev görmüştür.

Türk-İslam medeniyetinin bu alana çok fazla katkısı olmuştur. Yukarıda da zikredildiği üzere Türk-İslam medeniyetinde mûsikî’ye en çok katkı verenlerden bazılarında değinmek icap ederse; Kindî (ö. 874), Farabî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037), Urmevî (ö. 1294), Merâğî (ö. 1474) Osmanlı dönemine geldiğinde ise Gevrekzâde, Itrî Efendi, Gazi Giray Han,

Zekâi Dede, İsmail Dede Efendi gibi onlarca bestekar ve mûsikîşinâstan söz edilebilir (Arslan, 2020, 374; Arslan, 2009). Bu araştırmada, çalışmanın kapsamını aşmamak gayesiyle Osmanlı döneminin önde gelen isimlerinden sadece İtrî Efendi ve Dede Efendi'nin hayatından, eserleri ve onların bestelenme sebebi ile bestelendiği makamdan kesitler sunulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda mezkur iki güzide münevverin, Osmanlı kültür çevresindeki psiko-sosyal etkisi üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

### 3. Mûsikînin Psiko-Sosyal Etkisi Bakımından İtrî Efendi ve Dede Efendi

#### 3.1. Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi (ö. 1711)

Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi'nin hayatıyla ilgili yeterli bilgi olmadığından dolayı çoğu defa Buhûrîzâde ve İtrî mahlaslarını kullanan şahsiyetlerle karıştırılmıştır (Güray - Tokaç, 2013, 197). Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi, güzel kokulara rağbet göstermesi dolayısıyla İtrî mahlesini almıştır (Arslan, 2020, 283). Asıl adı Mustafa olup İstanbul Mevlanakapısı Yaylak (Yayla) semtinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ihtilafıdır. 1630-1649 tarihleri arasında doğduğu rivayet edilmiştir (Özcan, 1999, 19/220). Babası veya dedelerinden birisi, İstanbul'daki camilerden birinde buhurculuk yaptığından dolayı Buhûrîzâde lakabını aldığı zikredilmiştir (Arslan, 2020, 283-384).

İtrî'nin mûsikî dersini kimden aldığı konusunda, kesin bir bilgi olmamakla birlikte Derviş Ömer, Kasımpaşalı Koca Osman, Küçük İmam Mehmet Efendi ve Hafız Post'un rahle-i tedrisinden geçmiş olabileceği aktarılmıştır (Özcan, 1999, 19/220).

İtrî, Seyyid Nuh (ö. 1714) ve Ali Şirüganî (ö. 1714) ile birlikte Türk mûsikîsinin en zirve döneminde yetişmiş mûsikîşinâslardandır (Güray - Tokaç, 2013, 196-197). İtrî, hanendelik, şairlik ve hattatlık yönleriyle bilinse de asıl ün kazanmasını sağlayan yönü bestekarlığıdır. O, özellikle Kırım Hanı I. Selim Giray'ın Çatalca'daki çiftliğinde tertip edilen mûsikî meclisinin müdavimlerinden ve dikkat çeken simalarından olarak sivrilmıştır (Özcan, 1999, 19/220). Gerek ses ve gerek bestelerindeki kabiliyeti dolayısıyla birçok defa IV. Mehmet'in (1648-1687) sarayına davet edilmiş, sarayda mûsikî hocası, hânende olarak bestelerini icra etmiş ve halife tarafından taltif edilmiştir (Arslan, 2020, 384; Özcan, 1999, 19/220). Nitekim sanat dallarının öne çıkanlarından biri olan mûsikî, insanları etkileme gücüne sahip olduğu gibi birleştirme gücüne de sahiptir. Bu sebeple yöneticiler, mûsikînin bu birleştirici ve etki gücünden istifade etmek gayesiyle sanatçıları saraylarında ağırlamışlar, taltif etmişler ve gözetmişlerdir (Göher, 2011, 303). Osmanlı Padişahlarının da sanat ve sanatçıya verdikleri değeri, desteği ve himayeyi bu bağlamda değerlendirmek isabetli olacaktır. Bu durum, çalışmamızda konu edindiğimiz İtrî Efendi ve Dede Efendi ile Osmanlı Hükümdarları arasındaki münasebetler için de geçerli olduğu rahatlıkla söylemek mümkündür. Aynı şekilde bunun sadece Osmanlı Devlet-i Aliyye'sine özgü olmadığını, geçmişten günümüze kadar sürecin bu şekilde işlediğini; devlet adamlarının mûsikî sanatının birleştirici ve etki gücünden istifade edebildiklerini ifade etmek yerinde olacaktır.

O, 1694 senesinde esirler arasındaki mûsikîye kabiliyetli olanları keşfedip yetiştirmek ve geldikleri ülkelerdeki mûsikî bilgilerinden istifade etmek ve dahi esirlere iyi davranılması gayeleriyle kendi isteği üzerine Ecirler Kethüdâsı olarak tanzif edilmiştir (Arslan, 2020, 384).

İtrî Efendi, 1711 yılında vefat etmiş ve Yenikapı Mevlevîhânesi dışında defnedilmiştir (Arslan, 2020, 384). Bir başka rivayete göre ise Edirnekapı dışındaki Mustafapaşa Dergâhı karşısında defnedilmiştir. Ayrıca vefat tarihi konusunda da ihtilaf vardır: Şeyhi, Safâyi

## Itrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsikî ve Mûsikînin Psiko-Sosyal Açıdan Etkisi

ve Salim gibi tezkirecilere göre Ecirler Kethüdası görevindeyken bazı kaynaklara göre ise bu görevden ayrıldıktan kısa bir süre sonra hakka yürümüştür. Vefat tarihi olarak ise bir rivayete göre 1711, bir başka rivayete göre 1712 ve bir başka rivayete göre ise 1730-1731 zikredilmiştir. Mezarı konusuna gelince mezar taşı bulunamadığı için mezarı da tespit edilememiştir (Özcan, 1999, 19/220). Itrî'nin vefat tarihi konusunda kabul gören tarih ilk başta zikredildiği üzere 1711'dir.

Özcan'ın aktardığına göre çeşitli kaynaklarda Itrî'nin güzel sese sahip olduğundan bahsedilmiştir. Şeyhülislam Esad Efendi, *Atrabü'l-Âsâr* adlı eserinde onun sesinin güzel olmadığını zikretmiştir. Bununla birlikte onun terennüm ettiği mecliste diğer hananelere ağız açtırmayacak derecede güzel bir sese sahip olduğundan söz edilmiştir. *Salim Tezkesi*'nde aktarılan bu bilgiye göre Şeyhülislam Esad Efendi'nin aktardığı bilginin doğru olma ihtimali düşüktür. Itrî'nin bine yakın esere sahip olduğu aktarılmıştır. Fakat günümüzde ise toplamda 42 eseri (10 dinî, 4 saz eseri ve 28 çeşitli formlarda) bize ulaşmıştır (Arslan, 2020, 384). Bir başka rivayete göre onun bestelerinden günümüze 49 bestesi ulaşmıştır (Özcan, 1999, 19/220-221).

Itrî, Türk mûsikîsinin önemli bestekarlarından birisidir. Döneminde olduğu gibi kendisinden sonraki kuşakları da etkilemiştir. Dinî ve dinî olmayan formlarda başarıyla besteler yapmıştır. Dinî mûsikînin ayin'den na't, tevşih, durak, ilahi, salât, tekbir gibi bütün formlarında eserler vermiştir (Arslan, 2020, 384). Genel olarak Fuzûlî, Nev'î, Şehrî, Nabî gibi şairlerin ve arkadaşı Nazîm'in, bazen de kendi güftelerini bestelemiştir (Özcan, 1999, 19/221). UNESCO, Itrî'nin 300. ölüm yıl dönümü olan 2012 yılını Itrî yılı ilan etmiştir (Hatipoğlu, 2012, 176). 2012 yılı, UNESCO tarafından "Bestekâr Itrî'yi Anma Yılı" olarak kabul edilmiştir (Yörükçüoğlu, 2017:118). Sadece bu bile onun ne kadar büyük bir mûsikîşinas ve bestekar olduğunu ifade etmek için kâfi gelen husus olarak gösterilebilir. Bu minvalde aynı yıl, 2012 yılı Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü öncülüğünde UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Başkanlığı'nın katkılarıyla "Ölümünün 300. yılında Bestekâr Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi" adında panel tertip edilmiştir (Kavaklıçeşme, 2012, 391).

Segâh makamındaki Mevlevî ayini, Na't-ı Mevlana, Kurban Bayramı Tekbiri, Salat-ı Ümmiye, Cuma Salası ve çok sayıda ilahileri öne çıkan bestelerindedir. En önemli eseri olarak ise Mevlevî Sema Ayini'nden önce icra edilen Rast Na't eseridir. Arslan'ın ifade ettiği üzere "...teravih namazında makam değiştirme kuralı ile camilerdeki cumhur müezzinliği düzeni..." o getirmiştir (Arslan, 2020, 384). Rast makamı, Sezer'in Farabî'den aktardığına göre insana huzur, neşe, gönül ferahlığı ve rahatlık vermektedir (Sezer, 2011, 1475).

Itrî'nin en önemli bestelerinden biri ise belki de Itrî denilince akla gelen ilk eserlerden olan Segâh makamında bestelediği olduğu Bayram Tekbiri ve Salat-ı Ümmiye'dir (Gönül, 2012, 161). Segâh makamının insan üzerindeki etkisi hakkında Şahin'e verdiği röportajında Neyzen Ömer Faruk Keskin, "segâh makamı, insanda dinî ve ulvî duyguları ortaya çıkaran bir makam. İnsanları, Rabb'i ile baş başa bırakan, yaradana hatırlatan bir makam" demiştir (Şahin, 19 Mayıs2022). Bu açıdan bakıldığında Itrî Efendi'nin Bayram Tekbiri ve Salat-ı Ümmiye'de seçtiği segâh makamının anlam ve önemi daha net anlaşılacaktır.

Klasik Türk mûsikîsinde ise Hafız-ı Şîrâzî'ye ait Farsça "Gülbün-i ıyş mîdemed sâkî-i gül'izâr kü-گلبن عیش می دمد ساقی گلعداز کو" beytiyle başlayan Neva makamındaki bestesi en meşhur bestelerinden denilmiştir (Özcan, 1999, 19/221). Neva makamı, Farabî'nin belirttiğine göre insana lezzet ve ferahlık vermektedir (Sezer, 2011, 1475). Şiirin



anlamına bakıldığında da aynı şekilde tabiatın ve sevgilinin güzelliğinden söz etmektedir. Hafız bu şiirinde tabiatın en güzel zaman dilimi olan bahar sabahında, bu güzelliğe güzellik katması için sorularla sevgilisini aramaktadır (Hafız, 28 Mayıs 2022).

“Cam-ı la'lindir senin âyîne rûy-i enverin” mısraıyla başlayan Hisar makamındaki bestesi, Buselik makamında bestelediği “Her gördüğü periye gönül mübtelâ olur” ve “Gamzen ki ola sâkî-i çeşm-i siyeh-i mest” mısraıyla başlayan Bestenigar makamındaki bestesi öne çıkan bestelerindendir (Özcan, 1999, 19/221).

### 3.2. Hamamîzâde İsmail Dede Efendi (ö. 1845)

Manastırın Görice sancağından Süleyman Ağa ile Rukiye Hanım'ın oğlu İsmail Dede Efendi, İstanbul'un Şehzâdebaşı semtinde doğmuştur. Süleyman Ağa, Cezzar Ahmed Paşa'nın mühürdarlığını yapmıştır. Kurban Bayramı'nın birinci günü yani 10 Zilhicce 1191'de (09.01.1778) dünyaya geldiği için ailesi ona İsmail adını vermiştir. Mevlevi tarikatına mensubiyetinden dolayı İsmail Dede veya Dede Efendi isimleriyle tanınmıştır (Özcan, 2001, 23/93). Kendisi ise gerek bestelerinin altındaki imzasında gerekse kendisini ifade ederken Ali Nutkî Dede'ye bağlı Mevlevi dervişi olması hasebiyle Derviş İsmail, el-Fakir Derviş İsmail isimlerini kullanmayı tercih etmiştir (Çırak - Tutu, 2020, 161). Babasının Görice'den İstanbul'a göçtüğünde bir hamam alıp işletmeye başlamasından yola çıkılarak kendisine Hamamîzâde denilmiştir (Arslan, 2020, 384).

Dede Efendi, henüz 8 yaşındayken sesinin güzel olması dolayısıyla Çamaçırcı Mektebi'nde ilahicibaşı seçilmiş ve mûsikî alanındaki ilk hocası Anadolu Kesedârı Uncuoğlu Mehmet Emin Efendi'dir. Mektebi tamamladıktan sonra 7 yıl mûsikî dersleri aldığı hocası Mehmet Emin Efendi, oğlu gibi sevdiği öğrencisinin hayatını kazanabileceği bir mesleğe sahip olmasını arzuladığı için defterdarlıkta Başmuhasebe Kalemî'nde katip yardımcısı olarak çalışmasına vesile olmuştur (Özcan, 2001, 23/93; Çırak - Tutu, 2020, 161).

Pazartesi ve Perşembe günleri Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Ali Nutkî Dede'nin derslerine katılmıştır. 18 Mayıs 1797'de Mevlevî, 1798'de sema meşkini tamamlamış ve 27 Mart 1799'da ise Dede olmuştur (Arslan, 2020, 385). O, Yenikapı Mevlevîhânesi Mevlevîsi Ali Nutkî Dede'nin yanında mûsikî dersi almaya devam ettiği sırada yeteneğiyle Ali Nutkî Dede'yi de derinden etkilemiştir. Bu sebeptendir ki Ali Nutkî Dede onun yeteneğiyle ilgili “oğlum! Mûsikî fenni sana bir mevhibe-i ilâhiye! Öyle görüyorum ki istikbâlin en büyük üstâdı olacaksın cenâb-ı hak feyzini müzdâd etsin” diyerek duygularını ifade etmiştir (Çırak - Tutu, 2020, 162).

Dede Efendi, başka bir rivayete göre dedelik unvanını 06 Mart 1801 tarihinde almıştır. Bu rivayetin daha isabetli olduğu belirtilmiştir. Özellikle Çile'sinin ikinci yılındayken Buselik makamında bestelediği “Zülfündedir benim bahtı-ı siyahım” bestesiyle mûsikî çevresinin dikkatlerini üzerine çekmeyi başarmıştır. Bu bestesi, hem melodi bakımından hem de üslup bakımından farklı olduğu için Sultan III. Selim'in (24.12.1761-30.07.1808) ilgisini çekmiş ve Dede Efendi'yi saraya davet ederek bu bestesini kendi sesinden dinlemiş ve takdir ve taltif etmiştir (Özcan, 2001, 23/93). Farabi, Buselik makamı ile icra edilen eserlerin kuşluk vaktinde dinlenilmesini önermiştir (Akt. Öztürk vd., 2017, 11). Osmanlı dönemi Türk mûsikî üstatlarından Hasan Şuûri Efendi ise Buselik makamının dinlenilmesinde etkili olacağı zamanı ikinci vakti olduğunu belirtmiştir (Akt. Ak, 2006, 161). Farabi Buselik makamının, insan ruhuna güç ve kuvvet verdiğini belirtmiştir (Çoban, 2005, 45). Türk-İslam kültüründe mûsikî ile tedavi yöntemini uygulayan hekimler ve teorisyenler, bu makamın “beyindeki düşünce yoğunluğunu azaltıcı etkisi vardır.

## **İtrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsıkî ve Mûsıkînin Psiko-Sosyal Açıdan Etkisi**

*Ayrıca göz ve kalça ağrılarında etkilidir” (Çoban, 2005, 49). Ayrıca Buselik makamının “kulunç ve bel ağrısına deva” olduğu belirtilmiş ve dinlenilecek (Akt. Ak, 2006, 162).*

Dede Efendi Buselik makamındaki bestesinin hemen ardından “Ey çeşm-i âhû hicr ile tenhalara saldın beni” mısrayla başlayan Hicaz Nakış bestesiyle bir kez daha adından söz ettirmiş ve ikinci kez sarayın takdirine mazhar olmuştur. Bundan sonra ise talep üzerine haftada iki defa saraydaki küme fasıllarına hânende olarak katılmaya başlamıştır (Özcan, 2001, 23/93). Hicaz makamının dinlendiğinde etkili olacağı zaman dilimi olarak iki ezan arası gösterilmiştir. Ak’ın Şuûri’den naklen bu makamın dinlenilecek meclisinin dervişler meclisi olduğunun altını çizmiştir. Şuûri’ye göre Hicaz makamının, şehveti tahrik edici özelliği ile idrar zorluğuna iyi gelme gibi özelliği vardır (Akt. Ak, 2006, 161-162). Bununla birlikte Çoban’ın Gevrekzade Hasan Efendi’den aktardığına göre Hicaz makamı, “*yetişkin erkeklerin cinsel sorunlarının tedavisinde de etkin bir makam*” olarak görülmüştür. Onun Farabi’den naklettiğine göre Hicaz makamı, insan ruhuna tevazu ve alçakgönüllülük vermektedir (Çoban, 2005, 49, 45).

Dede Efendi’nin hayatını olumsuz anlamda etkileyen olayların başında III. Selim’in 1807’de tahttan indirilip öldürülmesi gelmiştir. Bundan sonraki süreçte (II. Mahmut 20.07.1785-01.07.1839 dönemi) klasik müziğin yerini Batı tarzı müziğin almasıyla inzivaya çekilmiştir (Arslan, 2020, 385). Bir başka rivayete göre ise hamisi III. Selim’in (ö. 1808) vefatından önce 1805 yılında ilk çocuğu Salih’i kaybetmiştir. Bunun üzerine “Bir gonca-femin yâresi vardır ciğerimde” mısrayla duygularını ifade ettiği şiirine bayâtî murabba makamında beste yapmıştır (Özcan, 2001, 23/93). Ak’ın aktardığına göre İbn Sina, insanın başkalarını hatırlatan, temsil ve taklit eden şeylere meylettüğinden söz etmiş ve kimi mûsıkî makamlarının bunu hatırlatma niteliğine sahip olduğunu ifade etmiştir. İbn Sina’ya göre esas, bu makamlardan türlü telkinler çıkararak idrak ettiğimiz ve sesin, duyum ve ahengin ruha verdiği hazlardır. Mûsıkîdeki bu düzen ve ahenk, insanı kendine cezbeder (Ak, 2006,135).

Sultan III. Selim’in vefatından sonra sarayda baş gösteren değişmeler kapsamında Batı tarzı müziğe rağbetin artması ve türlü huzursuzluklar yüzünden bu dönemde Dede Efendi inzivaya çekilmeyi yeğlemiştir. Dede Efendi, bu sırada mûsıkî ile daha fazla meşgul olmaya başlamış ve birbirinden güzel bestelerini peş peşe besteleyip Türk mûsıkîsine sunmuştur (Feyzioğlu, 2017, 633).

Tarihler 1812’yi gösterdiğinde II Mahmut, Dede Efendi’yi izzet ve ikramlarla saraya almış, onu musahibi yapmış, devlet nişanı vermiş ve Müezzinbaşılık görevleriyle taltif etmiştir (Arslan, 2020, 385). Dede Efendi, 1834 yılında Ferahfezâ ayinini bestelemiş ve bu vesileyle sultan tarafından kendisine devlet nişanı verilmiştir. Sadece devlet adamlarına verilen bu nişan, bizzat padişah tarafından takılmış ve bunun yanında padişah, Ahırkapı civarında bir de konak (1842) hediye etmiştir (Feyzioğlu, 2017, 634). Sultan Abdülmecid (25.04.1923-25.06.1861) döneminde Müezzinbaşılık görevini sürdürmüşse de sarayda o eski ilgiyi görmediği rivayet edilmiştir. 1846’da ise talebeleri Dellâlzâde İsmail ve Mutafzade Ahmed efendilerle birlikte sultandan izin alarak Hacc’ın yolunu tutmuştur (Özcan, 2001, 23/93-94). İsmail Dede Efendi’nin öğrencileri arasında yukarıda zikrettiğimiz kişilerin yanı sıra Eyyübî Mehmet Bey ile Zekâî Dede de vardır (Çırak - Tutu, 2020, 164). Ayrıca Osmanlı döneminin önemli mûsıkî üstatlarından ve döneminde mûsıkî ile tedavi konusunda önemli izler bırakan Haşim Bey (1815-1868), Dede Efendi’nin öğrencilerindendir (Öztürk vd., 2017, 16). 29 Kasım 1846 yılında Mekke’de arız olan kolera salgınından etkilenerek vefat etmiştir (Arslan, 2020, 385). Rivayete göre Dede Efendi, alem-i bekâyâ irtihal ettikten sonra Hz. Hatice’nin ayakucuna

defnedilmiştir. Dede Efendi, Hac farızasını eda etmek üzere Mekke'ye varıp Ka'be'nin etrafında tavaf ederken Yunus Emre'ye ait "Yürük değirmenler gibi dönerler" mısraıyla başlayan şiiri, Şehnâz makamında ve evsat usulünde bestelemiştir (Çırak - Tutu, 2020, 164).

Dede Efendi'nin hânendeliği ve hocalığının yanında şöhretine şöhret katan özelliği ise bestekarlığı olmuştur. III. Selim tarafından sarayda kendisine gösterilen iltifatlar ve ithaflara kayıtsız kalamamış ve "Müşât-ı cemâlin gece gündüz dil-i şeydâ" mısraıyla başlayan Sûzinâk makamındaki bestesiyle şükran duygularını ifade etmiştir (Özcan, 2001, 23/94).

Dede Efendi'nin dinî ve farklı alanlarda 550'nin üzerinde beste yaptığı ve bunlardan 50 dinî eseri ile 300'e yakın farklı formlarda bestelediği eseri günümüze ulaştırmıştır (Arslan, 2020, 385).

Onun en verimli olduğu yıllar ise II. Mahmut dönemine rastlamıştır. Bu dönemde (1824-1839) 7 adet Mevlevî ayini bestelemiştir. O, Türk mûsikisinde ayin, durak, tevşih, savt, ilahi, peşrev, saz semâisi, kâr, kârçe, kâr-ı nâtık, murabba, semâi, şarkı, türkû, köçekçe gibi dinî ve dinî olmayan hemen hemen bütün formlarda eserler vermiştir. Bestelerinin karakteristik özelliği ise klasik üslubun muhafaza edildiği, mûsikînin bütün estetik yönlerinden istifade edildiği ve bütün gelenekçiliğinin yanında yeni arayışlar içerisine giriştiğindedir. Sözleri kendisine ait olan "Yüzündür cihanı münevver eden" mısraıyla başlayan şarkısı, Batı müziğinin etkisinin görüldüğü eserlerinden birisidir (Özcan, 2001, 23/94).

Klasik üslubu muhafaza etmesinin yanında yeniye de açık bir üslup izlemesi, klasik eserlerin kendisinden sonra gelen nesle aktarmasıyla Türk mûsikisinde önemli bir misyonu da üstlenmiştir (Özcan, 2001, 23/94). Feyzioğlu, Dede Efendi'nin Türk mûsikîsinin modernleşmesinde önemli rol oynadığını şu cümlelerle ifade etmiştir (Feyzioğlu, 2017, 629):

*"Dede, Tanpınar'ın edebiyatta yapmaya çalıştığı gibi Batı'nın tesirlerini görüp doğru okuyarak makamları yeni ile buluşturmak, yeni terkipler yapmak, usul kullanılışlarını yeniye uygun hâle getirmek suretiyle mûsikîmizde bir aydınlanmayı gerçekleştirir. Dede'nin farkında olarak ya da olmayarak gerçekleştirdiği şey, devamlılık düşüncesinin mûsikîmizde yansımaları sağlamaktır."*

Feyzioğlu'nun ifade ettiği üzere Dede Efendi, klasik mûsikîmizi muhafaza etmek veya modernleştirmek gibi bir amaç taşıyarak hareket etmemiştir. O, yeni bir arayış içinde de olmamıştır. Dede Efendi, sadece içinde bulunduğu dönemde Türk mûsikîsinin geçmişi ve geleceği noktasında zenginleştirmek gayreti içine girmiştir. O, onun asli hedefi, geçmiş ile geleceği yaşadığı zamanda tutmak olduğunu belirtmiştir (Feyzioğlu, 2017, 631).

Bestenigâr şarkısı "Ben seni sevdim seveli kaynayıp coştum," sevinç şarkısı "Sevdim bir gonca-ı ra'nâ," Hicâz Yürük Semâisi "Yine neş'e-i mahabbet dil ü cânım etti şeyda," köçekçesi "Baharın zamanı geldi a canım," Hüzzam şarkısı "Ey gül-i bâğ-ı edâ" vb. eserleri, onun öne çıkan bestelerinden birkaçıdır (Özcan, 2001, 23/94). Dinî mûsikîde Dede Efendi'nin en önemli eserlerinin başında ise Ferahfezâ ayini gelmektedir. Bu makam, III. Selim döneminde Seyyid Ahmed Ağa tarafından bulunarak bu isim verilmiştir. Fakat sonraki süreçte unutulmuştur. Bir anlamda Ferahfezâ ayini, Dede Efendi tarafından tekrardan ibda edilmiştir (Feyzioğlu, 2017, 639).

İtrî Efendi ve Dede Efendi'nin bestelerinde tercih ettikleri makamlar ve özellikleriyle ilgili birkaç örnek verilmiştir. Her iki mûsikîşinasın izledikleri yol, seçtikleri şiirler ve yaptıkları

besteler, kendi içinde bir anlam ve ahenk bütünlüğü taşıdığı görülmüştür. Dolayısıyla denilebilir ki Osmanlı döneminin bu iki güzide münneveri, Türk-İslam medeniyetinin yetiştirdiği önemli alim, arif ve hekimlerinden Zekeriya er-Razi, Farabi, İbn Sina gibi mûsikî ile tedavi konusunda öncü şahsiyetlerin konuyla ilgili eserlerinden ve görüşlerinden haberdardır. Bestelerinde ve eserlerinde, kendilerinden önceki alimlerin eserlerinden istifade etmişlerdir.

### Sonuç

İlk çağlardan beri hatta ilk insandan beri mûsikînin varlığından söz edilmiştir. Bu anlamda mûsikî'nin ortaya çıkması hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür: Mûsikî'nin kaynağının ilahi olduğunu zikredenler olduğu gibi beşerin tabiattaki sesleri taklit ederek ürettiği düşüncesini savunanlar da olmuştur. Türk-İslam medeniyetinde ise Allah'ın (c.c.) insanoğluna verdiği kabiliyet sayesinde tabiattaki türlü seslerden, aklını kullanmak suretiyle geliştirip olgunlaştırarak bugünkü hale getirdiği aktarılmıştır.

İnsanlığın varoluşundan bu yana sesler ve seslerin belirli armonilerle bir araya gelerek oluşturdukları musiki, insanların kendi iç dünyaları ve toplum ile iletişim kurmasında ve dahi muhtelif rahatsızlıklarının tedavisinde mühim rol oynamıştır.

Mûsikînin birbirinden küçük farklarla ayrılan birçok tanımı yapılmıştır. İçinde bulunulan çağın esintisi, tanımı yapan kişinin özellikleri, düşünce biçimi, birey-toplum-sanat-mûsikîye bakışı, mûsikî sanatının sadece bir yönüne ağırlık vermesi ana sebepler olarak gösterilmiştir.

Mûsikî, güçlü bir kültür unsuru, melodisi, ritmi ve tonlamalarıyla estetik ve manevi veçheleri olan bir sanattır. Mûsikî, kültürel unsurların gerek iletilmesinde ve gerekse taşıdığı muhteva ve duygulara dokunan tınısıyla genel yapısı bakımından önemli rol oynayan bir sistem olarak görülmüştür. Ruhun farklı tepkilerinin en iyi şekilde ifade edilmesi olan mûsikînin asli gayesi manadır. Bu sayede insanı en yüce varlığa götüren önemli araçlardan biridir. Mûsikî sayesinde kelimelere dökülemeyen duygu ve düşünceler, bir araya getirilen seslerle estetik bir dil meydana gelmektedir. Kelimenin kökü, Yunanca "mousike" olup günümüzde bu fonetiğe yakın haliyle farklı dillerde kullanılmaktadır. Bu çalışmada, Osmanlı döneminde tercih edilen mûsikî şeklindeki kullanım tercih edilmiştir.

Mûsikînin en önemli yönü ise insanoğlunun dünden bugüne duygu ve düşüncelerinin aktarılmasında önemli rol oynayan ana unsur olarak işlev görmesidir. Mûsikî, toplum içinde her şeyden önce bir eğlence aracı olarak görülmüştür. Bunun yanı sıra mûsikî, bir toplumun duygu, düşünce ve estetik yönünü gösteren bir sanattır. Ayrıca mûsikî, birey ve toplum üzerindeki sosyal ve psikolojik etkisi ve katkısı bakımından da değerli bir sanattır. Tarih boyunca insanoğlu, özellikle şu alanlarda bu sanattan yararlanmış: Bireyin ifade yeteneğini geliştirme, estetik kabiliyetini güçlendirme, yapıcı düşünme kapasitesini yükseltme, akademik performansını artırma, okuma-anlama kabiliyetini geliştirme, eğitimine katkı sağlama, sosyal ilişkilerini geliştirme, özgüvenini yeniden kazandırma, fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklarını tedavi, terapi ve iyileştirme.

Mûsikînin, ilk insanların dini ayinlerinde kullandıklarından yola çıkılarak kaynağının ilahi olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bu fikrin altında yatan ana saik, dinî ayinlerde mûsikîden istifade edilmesi; din adamlarının ellerinde taşıdıkları ve ayinlerde kullandıkları davul, kopuz, arp gibi aletlerden yararlanması ve mûsikî aletleriyle tasvir edilmesidir. Bu bağlamda Şamanlar, tarihte mûsikî ile etrafına şifa dağıtan ilk insanlar

olarak görülmüştür. Aynı şekilde Hipokrat'ın 2400 yıl önce hastalarını ilahiler eşliğinde tapınağa götürdüğü aktarılmıştır. Pythagoras, Eski Yunan ve Romalılarda mûsikîyi tedavi amaçlı kullanan ilk kişi olarak görülmüştür.

Mûsikî ile tedavi-terapi kavramıyla bireyin ihtiyaç duyması durumuna göre fiziksel, psikolojik, sosyal ve zihinsel ihtiyaçlarını karşılamada mûsikî ve mûsikî aktivitelerini kullanan bir uzmanlık alanı kastedilmektedir.

Türk-İslam medeniyetinde, beşeri sahaların tamamında olduğu gibi bu sahada da önemli katkılar verilmiştir; Zekeriya er-Razi, Ebu Nasr Farabi, İbn Sina, Safiyüddin Urmevî, Abdülkadir Meragi, Itrî Efendi, Dede Efendi gibi yüzlerce bestekar ve mûsikîşinas, gerek teorik eserlerle gerek pratik eserlerle önemli katkılar vermişlerdir. Türk-İslam medeniyetinde mûsikî, sosyal hayattan psikolojik ve fizyolojik hayata kadar hayatın bütün yönlerini kapsayan biçimiyle yararlanılmıştır. Bu noktada özellikle tercih edilen şiir ve makam da son derece önem arz eden yanlarını oluşturmuştur.

Türk-İslam geleneğinde makamların insan ruhuna etkisi bakımından günün hangi bölümünde dinlenmesine yönelik tavsiyelerin olduğu gibi hastalıklara ve hastalık durumlarına göre dinlenilecek makamlar üzerinde de durulduğu görülmüştür.

Türk-İslam medeniyetinde henüz 9. yüzyıllardan itibaren psikolojik rahatsızlığı olan hastalar, mûsikî ile tedavi edilmiş ve bu amaca hizmet eden darü'ş-şifalar/bimâristanlar inşa edilmiştir. Selçuklu Atabegi Nureddin Zengi tarafından kurulan (Dımaşk) Şam'daki Nureddin Hastanesi, Fatih Darüşşifası, Edirne Darüşşifası darüşşifalara örnek olarak verilebilir. Batı'da mûsikînin terapi yönünden istifadesi ise II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Ondan önceki dönemlerde ise mûsikî, Batı kültür çevresinde hoş karşılanmamış ve psikolojik rahatsızlığı olanlar da toplumdan tecrit edilme, diri diri yakılma gibi durumlarla karşı karşıya kalmıştır.

Dünden bugüne mûsikî, depresyondan strese, panik atağa, Parkinson'a, Alzheimer'e, madde bağımlılığı, nörolojik hastalıklara, doğum ve kanser gibi hastalıkların ağrılarının azaltılmasına, ameliyat gibi muhtelif durumlarda yaşanan stres ve ağrıların hafifletilmesine kadar birçok rahatsızlığın tedavisinde ve terapisinde kullanılmış ve kullanılmaktadır. Diğer taraftan ise bireysel gelişimden kitlesel bütünlüğün sağlanmasına, birey-toplum ve kitleler arası iletişimin sağlanmasına kadar psiko-sosyal hayatın muhtelif veçhelerinde etki eden en önemli unsurlardan biri olarak değerlendirilmiştir.

Türk-İslam kültüründe önemli şahsiyetlerden Buhûrizâde Mustafa Itrî Efendi ile Hamamîzâde İsmail Dede Efendi, Osmanlı döneminin önemli sanat erbaplarından. Yaşadıkları dönemlerde yaptıkları besteler, icra ettikleri güfteler ve eserlere getirdikleri yorumlarla saray erkanından halk kitlelerine kadar toplumun her kesimini etkilemeyi başarmışlardır. Güfte ve bestelerinden günümüze ulaşanları umut, huzur ve neşe kaynağı olarak halen de toplum tarafından ilgi ile takip ve icra edilmekte ve dinlenmektedir.

Buhûrizâde Mustafa Itrî Efendi'nin yaşadığı XVII. yüzyıl Osmanlı'sının, diğer alanlarda olduğu gibi mûsikîde de değişimin yaşandığı en önemli dönemlerindedir. Itrî, IV. Mehmet'in teveccühüne ve taltifine mazhar olmuştur. 1000'in üzerinde eser veren Itrî'nin günümüze ulaşan eserleri ise sadece 40'in üzerindedir. Mevlevî ayini, Na't-ı Mevlana, Kurban Bayramı tekbiri, Cuma Salası günümüze ulaşan ve öne çıkan eserlerindedir. Itrî, 1711 yılında hayatını kaybetmiştir. Vefatının 300. yılı münasebetiyle 2012 yılı, UNESCO tarafından Itrî yılı ilan edilmiş ve özellikle mezkur yıl içinde çeşitli ilmi ve sanatsal faaliyetlerle anılmıştır.

## Itrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsikî ve Mûsikînin Psiko-Sosyal Açıdan Etkisi

Hamamîzâde İsmail Dede Efendi, XVIII. yüzyıl sonu ve XIX. yüzyıl ilk yarısı Osmanlı döneminin önemli hânende, mûsikî hocası ve en önemlisi bestekarlarından birisidir. O, klasik mûsikînin yerine Batı tarzı müziğin yaygınlık kazandığı bir dönemde klasik üslubu layıkıyla muhafaza ve yeni nesle başarıyla aktarma görevini ifa etmiştir. Özellikle buselik makamında bestelediği “Zülfüdedir benim bahtı-ı siyahım” bestesiyle mûsikî çevresine adından söz ettirmiş ve bu bestesiyle dönemin Osmanlı Sultanı III. Selim’in de ilgisini çekmeyi başarmıştır. Bu şekilde Osmanlı sarayının kapılarını aralamış ve III. Selim’in himayesi ve desteğine mazhar olmuştur. O, Osmanlı sarayında uzun yıllar hânende ve hocalık gibi görevlerin yanında Musahiblik ve Müezzinlik görevleri ile de saray erkanı tarafından taltif edilmiştir. Türk mûsikîsinin dinî ve dinî olmayan hemen hemen bütün formlarında eserler vermiştir. Bu bağlamda 550’nin üzerinde eser bestelediği fakat 300’e yakın bestesinin günümüze kadar ulaştığı rivayet edilmiştir.

Itrî Efendi ve Dede Efendi gibi sanatçı ve mûsikîşinasın Osmanlı saray erkanı tarafından desteklenmesi oldukça önemli ve değerlidir. Çünkü sanat dallarının öne çıkanlarından biri olan mûsikî, insanları etkileme gücüne sahip olduğu gibi birleştirme gücüne de sahiptir. Osmanlı Padişahları ve saray erkanı, sanat ve sanatçıya verdikleri değer, destek ve himaye ile bir anlamda kültürel değerlerin yaşatılması ve kültürümüzün önemli unsurlarından biri olan mûsikînin birleştirici ve etki gücünden istifade edilmesini dikkate aldıklarını göstermişlerdir. Aynı şekilde bunun sadece Osmanlı Devlet-i Aliyye’sine özgü olmadığını, geçmişten günümüze kadar sürecin bu şekilde işlediğini; devlet adamlarının mûsikî sanatının birleştirici ve etki gücünden istifade edebildiklerini ifade etmek yerinde olacaktır.

Mezkur mûsikî üstatları, yaptıkları bestelerinde şiirin anlamı ve bestenin hangi zaman diliminde ve nerede okunacağı ile kime takdim edileceği hususlarına dikkat ederek bestelerini yaptıkları görülmektedir. Bu noktada hem kendi duygu durumlarını ve düşünce biçimlerini ifade eden en uygun makamı seçip duygu ve düşüncelerini ifade etme yolunu izlemişlerdir. Itrî’nin segâh makamında bestelediği Bayram Tekbiri ve Salat-ı Ümmiye’si buna en güzel örneklerden ikisidir. Çünkü segâh makamı, insanın dinî ve ulvi yönüne hitap etmekte ve onu Rabb’iyle baş başa kalıp Rabb’ini idrak etmesine vesile olmaktadır. Itrî’nin bir başka bestesi, seçmiş olduğu şiirinin anlamına uygun biçimdedir; Neva makamında bestelediği Hafız’ın gazellerinden birisidir. Bu gazel “Gülbün-i ıyş mîdemed sâkî-i gül’izâr kû” mısraı ile başlamıştır. Gazelde bahardan, sevgiliden ve sevgilinin güzelliğinden söz edilmiştir. Neva makamı da Farabi’nin belirttiği üzere lezzet ve ferahlık veren bir makamdır. Bu yönüyle hem güfte hem de bestede, mûsikînin ruhuna uygun bir ahenk yakalanmıştır.

## Kaynakça

- Adar, Çağhan - Eroğlu, Mustafa Serhat. "İmam Hatip (Ortaokul-Lise) Okullarında Okumakta Olan Öğrencilerin Müzik Algıları Üzerine Bir Araştırma". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Akademik Müzik Araştırmaları Dergisi* 7/14 (2021), 270-297.
- Ak, Ahmet Şahin. *Avrupa'da ve Türk-İslam Medeniyetinde Müzikle Tedavi: Tarihi Gelişimi ve Uygulamaları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Ak, Ahmet Şahin. "Türk İslam Medeniyetinde Müzikle Tedavi". *TÜRKTOB Dergisi* 25 (2018), 57-61.
- Altunışık, Remzi vd.. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri-SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 5. Basım, 2007.
- Arslan, Fazlı. "Müzik Kuramcısı ve Efsanevi Kişilik Olarak Safiyyüddin-ı Urmevi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/26 (2009), 165-180.
- Arslan, Fazlı. "İslâm Medeniyeti'nde Müsiki". *İslam Medeniyeti Tarihi*. ed. Eyüp Baş. 371-394. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Babaç, Ezgi Erteç - Yıldız, Gökay. "Dil Gelişiminde Müziğin Yeri". *Fine Arts Journal* 13/3 (2018), 10-22.
- Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 16. Basım, 2004.
- Beksaç, A. Engin. "Nüreddin Zengi Bimâristanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/262-263. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Çaydere, Öznur Öztosun. "Dil Gelişimi ve Okuma Eğitiminde Müziğin Etkisi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/3 (2006), 131-136.
- Çırak, Cem - Tutu, Sıtkı Bahadır. "İsmail Dede Efendi Ekolünde Usta-Çırak (Hoca-Öğrenci) İlişkileri". *Eurasian Journal of Music and Dance* 17 (2020), 159-174.
- Çoban, Adnan. *Müzikterapi: Ruh Sağlığı için Müzikle Tedavi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2005.
- D'Angelo, James. *İnsan Sesinin İyileştirici Gücü: Sağlıklı ve Uyumlu Bir Yaşam İçin Martralar, İlahiler ve Doğal Sesler*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2007.
- Doğan, Banu. *Avrupa'da Müzik ile Terapi*. İstanbul: Genç Mephisto Kitabevi, 2006.
- Feyzioglu, Nesrin. "Türk Müsikişinin Modernleşmesi Bağlamında Hammamizâde İsmail Dede Efendi ve Ferahfezâ Makamı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 625-646.
- Gençel, Özge. "Müzikle Tedavi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 14/2 (2006), 697-706.
- Göher, Feyzan M.. "Müziğin Toplumsal İşlevi Müzik, Siyaset, Din ve Ekonomi". 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bilgileri (15.10.2007))*. ed.. Zeki Dilek vd. 1/301-3013. Ankara: Ankara Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2011.
- Gönül, Mehmet. "Buhûrizâde Mustafa İtrî Efendi'nin Bayram Tekbiri ve Salât-ı Ummiyyesi İçin Usul Tekbirleri". *İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Müsikiş Dergisi* 20 (2012), 155-164.
- Gönül, Mehmet - Altıntuğ, Onur. "Dinler ve Müsiki". *İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Müsikiş Dergisi* 24 (2014), 43-62.
- Güray, Cenk - Tokaç, Murat Salim. "XII. Yüzyıl Osmanlı Müzik Geleneği ve Buhurizade Mustafa İtrî Efendi". *Folklor/Edebiyat Dergisi* 19/75 (2013), 193-210.
- Hafız-ı Şirâzi, Hâce Şemseddin Muhammed. "Gazel 414". *Ganjoor*. Erişim 28 Mayıs 2022. <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh414>
- Hatipoğlu, Emrah. "Buhûrizâde Mustafa İtrî Efendi'ye Ait Segâh Âyin-i Şerifi'nin Makâm ve Geçki Açısından Tahlihi". *İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Müsikiş Dergisi* 19 (2012), 175-194.
- Karamızrak, Neslihan. "Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi". *Koşuyolu Kalp Dergisi* 17/1 (2014), 54-57.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Kavaklıçeşme, Hüsna. "Ölümünün 300. Yılında Bestekâr Buhurizâde Mustafa İtrî Efendi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 47 (2012), 391-392.
- Koca, Fatih. "İslam Medeniyeti'nde Dinî Müsiki (Câmi ve Tekke Müsikiş)". *İslam Medeniyeti tarihi*. ed. Eyüp Baş. 395-411. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Kulakaç, Nurşen vd.. "Yaşam Kalitesi Üzerine Müziğin Etkisi". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/4 (2016), 67-70.
- Oyan, Selin - Sağlamtimur, Baybars. "Müziğin İnsanlar ve Çeşitli Canlılar Üzerine Etkilerinin Değerlendirilmesi". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 2/1 (2016), 77-82.
- Öcebe Kurap, Didem vd.. "Müzik Terapi ve Yaşlı Sağlığı". *Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hemşirelik Dergisi* 1/2 (2019), 112-115.
- Özcan, Nuri (1999). "İtrî Efendi, Buhûrizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/220-221. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- Özcan, Nuri (2001). "İsmail, Dede Efendi, Hamâmizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/93-95. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.
- Öztürk, Levent vd.. *Makamdan Şifaya Müzikle Tedavide Türk Müziğinin Kullanımı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2017.

## Itrî Efendi ve Dede Efendi Özelinde Mûsikî ve Mûsikînin Psiko-Sosyal Açıdan Etkisi

- Sezer, Fahri. *Mûzikle Terapinin Sınav Kaygısı, Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerindeki Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2009.
- Sezer, Fahri. "Lise Öğrencilerinin Öfke Durumları Üzerine Mûzikle Terapinin Etkisi". *Education Sciences* 5/4 (2010), 1595-1612.
- Sezer, Fahri. "Öfke ve Psikolojik Belirtiler Üzerine Müziğin Etkisi". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011), 1472-1493.
- Somakçı, Pınar. "Türklerde Mûzikle Tedavi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (2003), 131-140.
- Sönmez, Devrim. *Antik Dönemde Anadolu'da Müzik ve Müzik Aletleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Eskiçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şahin, Sefa. "Segah, Dini Duyguları Ortaya Çıkaran Bir Makam". *Anadolu Ajansı*. Erişim 19.05.2022. <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/segah-dini-duygulari-ortaya-cikaran-bir-makam/1168274>
- Şahin, İlkey. "Mûzik ve Din". *Din Sosyolojisi*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 421-430. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İbn Sînâ: Mûsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/336-337. İstanbul: İSAM Yayınları, 1999.
- Uçan, Ali. *İnsan ve Müzik, İnsan ve Sanat Eğitimi*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1994.
- Utebay, Aytaç Mert. "Türk-İslam Medeniyetinden Günümüz Türkiyesine Mûzikle Tedavi". *Sanat ve İnsan Dergisi* 4/1 (2020), 58-80.
- Uyar, Meltem - Korhan, Esra Akın. "Yoğun Bakım Hastalarında Müzik Terapinin Ağrı ve Anksiyete Üzerine Etkisi". *Ağrı* 24/4 (2011), 139-146.
- Wu, Shwu Ming. "Effects of Music Therapy on Anxiety, depression and Self-esteem of Undergraduates". *Psychologia Journal* 45 (2002), 104-114.
- Yazıcı, Derya. "Mûziğin İnsan Beyni Üzerindeki Etkisi". *International Journal of Cultural and Social Studies* 3/1 (2017), 88-103.
- Yılmaz, Begüm - Can, Ümit Kubilay. "Türkiye'de Müzik Terapi Uygulamalarında Kullanılan Müzikler". *OPUS: Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (2019), 592-620.
- Yörükçüoğlu, İsmail. "Buhûrîzâde Mustafâ İtrî Efendi'nin Segâh Âyîn-ı Şerîfî'nin Elde Bulunan Beş Önemli Nüshasının Karşılaştırılarak İncelenmesi". *Uluslararası Rating Academy Kongresi: Bilim, Kültür ve Sanat'ta Güzeli Arayış-Bildiriler Kitabı*. ed. Özge Uysal Şahin. 117-140. Çanakkale: Ratinc Academy, 2017.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله . جوامع علم موسیقی از ریاضیات شفای بوعلی سینا. برگردان و شرح: عبدالله انوار. همدان: بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، ۱۳۹۳ (۲۰۱۴).
- بلخاری، حسن. "جایگاه درمانی موسیقی در اثر ابن سینا". خبر آنلاین. تاریخ دسترسی ۲۰۰۵.۲۰۲۲. <https://www.khabaronline.ir/news/570068/>جایگاه-درمانی-موسیقی-در-اثر-ابن-سینا



## **Dört Halife Üç Cinayet**

“Demircan, Adnan. *Dört Halife Üç Cinayet*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2021.”

Zeynep Sare Kütükçü

İslam tarihinde Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ebu Bekir’e biat edilmesi ile başlayan, ardından Hz. Ömer ve Hz. Osman ile devam eden ve son olarak Hz. Ali’nin hilafetiyle nihayete eren döneme Dört Halife dönemi denir. Dört halife dönemi İslam tarihi açısından birçok yönüyle önem taşımaktadır. Önemli noktalardan ilki dört halifenin de hilafete geliş usulünün birbirinden farklı olmasıdır. Hz. Ebu Bekir aday göstermeyle, Hz. Ömer ihtilaf usulüyle, Hz. Osman şura sistemiyle seçilmiştir. Son halife Hz. Ali’nin halifelğe tayininde ise belirgin bir usul mevcut değildir. Halifelerin seçiminde, ashaptan olma ve Hz. Peygamber’e yakınlık göz önünde bulundurularak istişare yoluyla seçilme kriterleri dikkate alınmıştır. İkinci önemli nokta halifelerden biri dışında geriye kalanlarının ölümünün cinayet ile sonuçlanmasıdır. Hz. Peygamber’in vefatından kısa bir süre sonra, İslam tarihinin ilk dönemlerinde toplumu derinden yaralayan hadiselerin yaşanması, sosyal sorunlara ve siyasi görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Adnan Demircan, bu değerlendirmede ele aldığımız “Dört Halife Üç Cinayet” eseriyle dört halifenin vefatlarını farklı yönleri, nedenleri ve sonuçları ile açıklamaktadır.

“Dört Halife Üç Cinayet” kitabı, giriş ile dört bölümden oluşmaktadır. “Giriş” başlığında yazar, kitabın daha iyi anlaşılması amacıyla dönemin kritik olaylarını Şii, Hâricî ve Ehli Sünnet eksenli üç farklı okuma tarzıyla rivayetleri aktarmaktadır. Yazar bahsi geçen rivayetlerin aktarımının ardından bilgilerin sahih olup olmadığını tarihi bir gerçeklikle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca yazar bu başlıkta Dört halife döneminde yaşanan önemli gelişmeleri ve kritik problemleri kısaca ele almaktadır. Buna göre ashap döneminde yaşanan ilk temel kriz, Hz. Ebubekir’in halife seçilmesi sonrasında şiddetli bir şekilde ortaya çıkan irtidat ve irtica hareketleridir. İkincisi ise Hz. Osman’ın bir grup Müslümanlar tarafından evinde şehit edilmesi, bunun devamında ortaya çıkan ve beş yıldan uzun süren iç savaştır. Üçüncü kriz ise Muaviye’nin kendisinden sonra oğlu Yezidi iktidara getirmesi ve hilafeti saltanata dönüşmesiyle başlayan dönemdir.

“Hz. Ebu Bekir’in Vefatı” başlıklı birinci bölümde yazar, Hz. Ebu Bekir’in hastalığı, zehirletilme iddiası, tavsiye ve vasiyetleri, Hz. Ömer’i yerine halef tayin etmesi, vefatı ve

Lisans öğrencisi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Abant/Bolu,  
@ [sarekutukcu@gmail.com](mailto:sarekutukcu@gmail.com)  
Undergraduate, Abant İzzet Baysal University Theology Faculty, Abant/Bolu/Turkey,  
[sarekutukcu@gmail.com](mailto:sarekutukcu@gmail.com)

🔍 *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*

🔗 Kütükçü, Zeynep Sare. “Dört Halife Üç Cinayet”. *Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 114-116.

ORC ID: [orcid.org/0000-0003-4171-4600](https://orcid.org/0000-0003-4171-4600)  
ROR ID: [ror.org/01x1kqx83](https://ror.org/01x1kqx83)  
DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.6759645](https://doi.org/10.5281/zenodo.6759645)



Geliş tarihi: 12.04.2022  
Kabul tarihi: 09.05.2022

defni olarak yedi alt başlıkta konuyu incelemiştir. Yazarın ifadeleriyle Hz. Ebu Bekir yatağında vefat etmiş tek halifedir. Ayrıca yazara göre halifeye atfedilen zehirletilme iddiası, hastalığını belli etmemek ve ölümünün şهادetle sonuçlanmasını isteyenler tarafından sonradan ortaya çıkarılmış tutarsız rivayetlerden biridir. Hz. Ebu Bekir'in önemli kararlarından biri de yerine Hz. Ömer'i halef tayin etmesidir. Halife seçiminde muhacir ve ensardan birçok kimse ile istişare ettiğine dair rivayetlere de yer verilmektedir. Birinci bölüm Hz. Ebu Bekir'in vasiyetiyle Hz. Peygamber'in yanına defnedilmek üzere kefenlenmesi ile ilgili rivayetlerin aktarılmasının ardından sona ermektedir.

"Hz. Ömer'e Yapılan Suikast" başlıklı ikinci bölüm Hz. Ömer'in siyasi kişiliği ve tarihi rolü ile başlar. Yazar, suikastın arka planına işaret eden olgulardan birinin Hz. Ömer'in yönetici kişiliği ve aldığı kararların bir yansıması olduğu görüşündedir. Hz. Ömer'in karakteri siyasete yaklaşımını etkilemiştir. Uygulamalarda oldukça sert davranması muhaliflerinin düşmanlığına sebep olmuşsa da otoriteyi koruma adına başarılı kabul edilmiştir. Hz. Ömer suikasta uğrayan ilk halifedir.

Suikast sebebinin Muğire b. Şu'be'nin kölesi Ebu Lü'lüe'nin Muğire'ye ödemesi gereken haraç bedelinin fazlalığından şikayetçi olmuş ve akabinde dönemin halifesi Hz. Ömer'den yardım istemiştir. Hz. Ömer'in miktarı uygun görmesi ve onu geri çevirmesi Ebu Lü'lüe'yi öfkelenmiştir. Anlaşmazlıktan bir süre sonra, Hz. Ömer sabah namazı için safları düzelttiği sırada Ebû Lü'lüe tarafından bir saldırı gerçekleşmiş ve Hz. Ömer yaralanmış çok vakit geçmeden vefat etmiştir. Yazar buraya kadar olan görüşleri değerlendirdiğinde suikast sebebinin sadece bir anlaşmazlık olamayacağını, aynı zamanda arka planda yaşanan olayların etkisi olduğunu, suikastçının arkasında derin bir güç ve olayla ilişkili bazı kimselerin olabileceğine dikkat çeker (s.58). Nitekim Ubeydullah b. Ömer'in suikast ile sorumlu olduğunu düşündüğü iki kişiyi öldürmesi ile ilgili farklı rivayetler ile bu kısımda yazar tarafından aktarılır. Ubeydullah'ın iki şüpheliyi öldürmesi, Ebu Lü'lüe'nin suikast sonrası intihar etmesi ve konu hakkında tüm bilgilere hâkim olamama suikastın sebebinin çözmei zorlaştırmıştır.

Üçüncü bölüm "Hz. Osman'ın Katli" başlığı ile konuya başlar. Hz. Osman görevde olduğu sırada Medine'ye gelen muhalifler tarafından evinde kuşatma altındayken katledilmiştir. On iki yıllık hilafetinin ilk yılları nispeten sorunsuz geçse de son altı yıl içerisinde ciddi sorunlar baş göstermiştir. Gerek siyasi yönetimi gerekse hakkında çıkan söylentiler, kendisine karşı olumsuz tavır alınmasına sebep olmuştur. Yazar, Hz. Osman'a yönelik eleştirileri konu aldığı bu bölümü yirmi dört alt başlıkta incelemiştir. Yazara göre Hz. Osman'ın uzun süren iktidarının neticesinde kendisine ait eleştiriler geldiği gibi bir kısım eleştirilerin de cinayeti meşru gerekçelere dayandırmak amacıyla kurgusal bir boyut taşıdığı bir gerçektir. Hz. Osman'ın vali atamalarında göreve ehil olmasa dahi mensubu olduğu Ümeyyeoğullarını tercih etmesi eleştirilerin başında gelmektedir. Bu başlık altında ayrıca yazar tarafından zenginliğe ilişkin yaklaşımları, ekonomiye müdahaleleri, hazineye ait malların kullanımı, şer'i hükümlerin uygulamaması, insanlar arasında ayrımcılık yapması, Hz. Peygamber'in yüzüğünü kaybetmesi gibi birçok eleştirilere yer verilmiştir.

Yazar, eleştirilerin ardından "Eleştirilere Cevapları" başlığında zikredilen rivayetlerin Hz. Osman'a yöneltilen eleştirilere karşı bir savunma niteliğinde olduğunu, rivayetlerin aslı olsa da zamanla bazı müdahalelere maruz kaldığının altını çizmektedir. Hilafetinin son dönemlerine doğru Hz. Osman'a karşı genel bir hoşnutsuzluk olduğu görülmektedir. Bundan dolayı bazı kişiler Hz. Ali'nin Hz. Osman'la konuşmasını ve ona nasihat etmesini

istemişlerdir. Hz. Ali muhaliflerle Hz. Osman'ın arasındaki anlaşmazlığı çözmek için bazı görüşmeler yapmıştır. Fakat bu görüşmeler sırasında Ümeyyeoğulları tarafından Hz. Ali'yi suçlayıcı konuşmaların ve ithamların Hz. Ali'nin geri çekilme nedeni olduğu aktarılmıştır. "Eyaletlerden Medine'ye Gelenler" alt başlığında yazar, Hz. Osman'ın evinin kuşatılması ile ilgili rivayetleri zikrettikten sonra kuşatmanın asıl sebebine değinir (s.96). Eyaletlerden gelenlerin talebi Hz. Osman'ın görevi bırakması yönündeydi. Fakat Hz. Osman'ın görevi bırakmak istememesi kuşatmaya yol açmıştır. Dikkat çeken hususlardan biri ise Hz. Osman'ın, hilafeti ona "Allah'ın giydirdiği gömlek" olarak nitelendirmesi olmuştur.

Yazar, bu başlıkta aktarılan rivayetlerin daha sonradan kendisine destek olmayanları mazur göstermek için eklenmiş olmasının muhtemel olduğu görüşündedir. Eserde olaylar karşısında ise Medine'de bulunan Müslümanların tutumu arasında farklılıklar gösterilerek, bu farklılıkları destek vermeyenler, destek olanlar ve bazı sahabilerin tutumları olarak üç alt başlıkta incelemiştir. Bahsi geçen rivayetlerin çoğunu Hz. Osman'ın destekçileri tarafından, öne sürüldüğünü görmekteyiz. Belâzürî'den aktarılan rivayete göre Muhammed b. Ebû Bekir ve iki arkadaşı, Hz. Osman'ı öldürmek için evine giren asiler onu ve akrabalarını öldürüp kaçtılar. Yazara göre Hz. Ali'nin Hz. Osman'ın öldürülmesine karşı göstermiş olduğu tepki, rivayetlerin kurgulanmış yönleridir (s.134). Hz. Osman'ın katli, mezheplerin doğuşundan sonra da farklı görüşleri ortaya çıkarmıştır. Ehl-i Sünnet, suikastı cinayet olarak nitelendirirken Hâriciler ve Şiiler, cinayetin haklı sebeplere dayandığı düşüncesini tercih etmişlerdir. Yazarın deyimiyle; genellikle fitne ile ilgili rivayetlerde, savaşın başlatıcısının haksız olarak gösterilmek istenmesi yaygın bir tercihtir. Hz. Osman'ın öldürülmesi, halifelerin ancak güçle değiştirilebileceği anlayışını belirginleştirmiştir.

Dördüncü bölüm "Hz. Ali'ye Yapılan Suikast" ile başlar. Hz. Ali Râşid Halifelerin sonuncusudur. Halifeliği, suikast sonucu öldürülünceye kadar iç savaş ve kargaşalarla devam etmiştir. Bu bölümde yazar Hâricilik düşüncesinin Hz. Osman'ın vefatı sürecinde mayalandığını ve Hz. Ali'nin hilafeti sonrasında ordu içerisinde varlığının devam ettiğinin altını çizmiştir. Verilen rivayetlere göre Hz. Ali, devam eden iç savaştan dolayı sıkıntılar yaşayacağı ve belki de kendisine karşı bir suikast yapılabileceğine ihtimal vermesi mümkündü. Hz. Ali sabah namazı için çıktığı sırada İbn Mülcem tarafından saldırının gerçekleştiği farklı rivayetler ile açıklanmıştır. Katilin cezalandırılması ile ilgili rivayetler Belâzürî ve İbn Sa'd aracılığıyla aktarılmıştır. Yazarın esas aldığı kaynaklar incelendiğinde, sıklıkla Abbasi dönemi tarihçisi Belâzürî'den rivayetlere yer verildiği görülmektedir. Nitekim üçüncü bölümde Şiî ve Hâricî kaynaklı rivayetlere ağırlık verildiği düzeyde Ehl-i Sünnet kaynaklara ağırlık verilmediği de görülmektedir.

Değerlendirme kısmında Demircan, Hz. Ali'nin vefatının İslam dünyasında yeni bir kırılma meydana getirdiğini, askeri mücadele ile hilafeti ele geçiren Muaviye'nin tek başına hâkimiyet kurması noktasında bir engel kalmadığını, dahası yönetimi bir ailenin mülkü haline getirecek önemli adımların atıldığını vurgulamaktadır.

Demircan'ın genel hatlarıyla değerlendirmeye tabi tuttuğumuz bu eseri, Hz. Peygamber'in vefatının ardından dört halifeden üçünün ölümünün cinayet ile sonuçlanması ve bu sonuçların hangi sebeplere dayandığının anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Eserde birçok farklı rivayet kaynaklarının bir arada verilmesi, okuyucuya geniş bir perspektif sunmaktadır. Eserin, yalın ve akıcı bir üslupta olması okuyucunun dikkatini çekmekte, olayları kavramayı daha anlaşılır kılmaktadır.

## **Yunus Emre'nin Eserlerinde Din ve Değerler Eğitimi**

“Rıdvan Demir. *Yunus Emre'nin Eserlerinde Din ve Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 3. Basım, 2021.”

Meryem Sevim

Şiir; insanların düşüncelerini ahenkli bir şekilde dile getirmesi sonucu oluşan bir anlatım biçimidir. Aynı zamanda şiir insanın duygusal yönüyle beraber sosyal- kültürel gelişmesini de destekleyen bir araçtır. Anadolu'da tasavvuf ve halk şairi olarak Türkçe şiirin öncüsü bilinen Yunus Emre'nin şiirleri de geçmişten bugüne kimi sorulara cevap kimi sorulara rehber niteliği taşımıştır. Rıdvan Demir tarafından kaleme alınan, incelemesini yapacağımız “*Yunus Emre'nin Eserlerinde Din ve Değerler Eğitimi*” adlı kitap da Yunus Emre'nin şiirlerinin eğitimde bir öğretim materyali olarak kullanılması üzerine değerlendirmeleri içermektedir. Eserin hemen başında kitabın yazılma amacı; Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle, onun inanç ve ibadet anlayışıyla dinî, insani ve toplumsal değerlere ilişkin fikirlerinin tespit edilmesi ve din eğitiminde bir öğretim materyali olarak onun şiirlerinden yararlanılması olarak belirtilmiştir. Yazar, şiirin bir öğretim materyali olarak din ve ahlak dersinde yeteri kadar kullanılmadığı noktasında eleştiride bulunarak bu konuya dikkat çekmiştir.

Kitap giriş ve sonuç haricinde dört bölümden oluşmaktadır. Kitabın giriş kısmında, din eğitimi ve tasavvuf arasındaki ilişkiye değinilmiş, bu iki alanın amaçlarından söz edilmiştir. Ayrıca eğitim açısından tasavvufun ne ifade ettiği, tasavvufun eğitimde aldığı rol ve gereklilikleri de dile getirilmiştir.

Literatür taraması yapılarak nitel yöntem ve dokümantasyon tekniğinin kullanıldığı bu çalışmada temel kaynak olarak Mustafa Tatçı'nın “*Yunus Emre Divanı ve Risaletün-Nushiyye*” adlı eserinin kullanıldığı ifade edilmiştir.

İlk olarak Yunus Emre'nin hayatına yer verilen birinci bölümde gereksiz tekrarlardan kaçınılarak sade bir hayat hikayesi anlatılmıştır. Yazarın Yunus Emre'nin şiir ve görüşleri hakkında verdiği kaynağa dayalı bilgilerin bu bölümde okuyucuya güven verdiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu bölüm, Yunus Emre'nin *Divan*'ında bulunan din ve tasavvufla ilgili konular maddeler halinde yazılarak sonlandırılmıştır.

Yüksek lisans öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi, Karabük,  
@ [meryeemsvm@gmail.com](mailto:meryeemsvm@gmail.com)  
Graduate student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Istanbul/Turkey,  
[meryeemsvm@gmail.com](mailto:meryeemsvm@gmail.com)

🔍 *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*

🔗 Sevim, Meryem. “Yunus Emre'nin Eserlerinde Din ve Değerler Eğitimi”. *Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 117-118.

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-8866-6170](https://orcid.org/0000-0001-8866-6170)  
ROR ID: [ror.org/04wy7gp54](https://ror.org/04wy7gp54)  
DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.6759653](https://doi.org/10.5281/zenodo.6759653)

📅 Geliş tarihi: 12.04.2022  
Kabul tarihi: 08.06.2022

Yunus Emre'nin İslâm'ın inanç esaslarına dair düşüncelerine değinildiği ikinci bölümde yazar; Yunus Emre'nin tasavvufî düşüncesinin belirlenmesinde mihenk taşı rolünde gördüğü iman konusundaki çalışmaların eksik kaldığı konusu üzerinde durmuştur. Yazar, iman esasları üzerinde önemle durmasını; "Yunus Emre'nin şiirlerinde iman esaslarına dair fazlaca örnek bulunmasından hareketle, onun iman esaslarına bakış açısı ve bu anlayıştan doğan öğretileri ele alınmıştır" diyerek nedenlendirmiştir. Yazar, konuları ele alırken Yunus Emre'nin konu ile ilgili görüşleri ve beyitlerine yer vermenin yanı sıra ayet ve hadislerle de anlatımını güçlendirmiştir. Fakat okuyucuların eski Türkçe'ye hâkimiyetinin ileri seviyede olmadığı göz önüne alındığında kitapta yer verilen şiirlerin bu açıdan okuyucu için yeterli açıklıkta olmadığını söylemek gerekir. Bu durum, kitabın akışını da olumsuz etkilemektedir. Bu noktada şiirler daha anlaşılır bir şekilde günümüz Türkçesi ile yazılsa çok daha yerinde olur eleştirisini getirmek mümkündür. Ayrıca bu bölümde yazar, din eğitimi alanında öğretilerde kullanılmasını tavsiye ettiği Yunus Emre'nin görüş ve şiirlerinin bazı noktalarda gözden geçirilerek kullanılması gerektiği uyarısının ardından bu konuda bazı yönlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin yazar, Yunus Emre'nin meleklerle iman konusunda melekleri gökte olan varlıklar olarak ele aldığını ancak bu hususun doğru olmadığını söyleyerek eleştiride bulunmuş, ardından bu eleştirisine sebep olan noktada Yunus Emre'nin görüşünü anlamlandırma yoluna gitmiştir.

Yunus Emre'nin şiirlerinde ibadetlere dair motiflerin ele alındığı üçüncü bölümde, bazı kavram ve terimlerin Yunus Emre'ye göre manaları ele alınmıştır. Onun ibadet düşüncesi, terk-i dünya, taat, amel ve İslâm'ın beş temel buyruğunu nasıl anladığı üzerinde durulmuştur. Yine bu bölümde Yunus Emre'nin görüşlerine ve bu görüşlere örnek olarak verilen beyitlere yer verilerek bölüm zenginleştirilmiştir.

Dördüncü bölümde ise değerler eğitime dair Yunus Emre'nin öğretilerine değinilmiştir. Değerler nelerdir, çağın bu husustaki ihtiyacı boyutuna dair değerlendirme ve okullarda verilmesi gereken değerler eğitiminin nasıllığı gibi hususlara değinildikten sonra Yunus Emre'nin bu konuya katkısı, değerler eğitimi konusunda Yunus Emre şiirlerinin bir öğretim materyali olarak kullanılması değerlendirilmiştir.

Çalışmanın amacı Yunus Emre şiirlerinden hareketle onun iman, ibadet ve değerler eğitime yönelik düşünce ve deyişlerinin tespit edilmesidir. Netice itibarıyla çalışmada Yunus Emre'nin eserlerinde iman, ibadet ve değerler eğitime yönelik birçok şiirin ve öğretici bilgilerin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma yazarın, kitap içeriğinin ana konusunu oluşturan ve kendisinin dört bölümde anlatmış olduğu; Yunus Emre'nin şiirlerini din öğretiminde kullanma önerilerini Yunus Emre'nin şiirlerinin de içerisinde bulunduğu etkinlik ve materyallere yer vererek örnekler yoluyla desteklemiş ve okuyuculara değerli bir kazanım oluşturmuştur. Aynı şekilde kitap; başta öğretmen, ebeveynler olmak üzere tüm din eğitimcilerine hitap edecek türden bir çalışmadır. Hem kişinin bilgilerini destekleyecek hem eğitime dair yeni fikirlere ön ayak olabilecek bu eserin alanın daha da zenginleşmesine katkı sağladığı söylenebilir.

## **Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri**

“Kaya, Umut. *Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2020.”

Baktıar Prato


Kuruluşundan günümüze kadar ki tarihi serüvenine baktığımızda, Türkiye’de yüksek din öğretiminin yapıldığı kurumlar olan ilahiyat fakültelerinin, imkanları ve sınırlılıkları açısından birçok çalışmaya konu oldukları söylenebilir. İncelemesi yapılan bu kitap da, ilahiyat fakültelerinin öğrenci gözünden nasıl görüldüğünü ortaya koymayı amaçlamıştır. Kitabın giriş kısmında öncelikle ilk ilahiyat fakültesi olan Darülfünun İlahiyat Fakültesi’nden günümüze kadar olan ilahiyat fakültelerinin tarihi serüvenine yer verilmiştir. Yazar, bunu yaparken söz konusu serüveni dönemlere ayırarak okuyucunun ilahiyat fakültelerinin tarihsel gelişimlerini daha rahat görmesini sağlamıştır. Kitapta ilahiyat fakültelerinin programlarında zaman içerisinde birtakım değişimlerin ve gelişimlerin olduğu belirtilmektedir. Mezunların istihdam alanlarına bakıldığında oldukça geniş bir yelpaze ile karşılaşıldığını belirten Kaya, bunun bir takım avantaj ve dezavantajlar sunduğunu da ortaya koymaktadır. Yazarın sunduğu tarihi sürece bakıldığında, inişli-çıkışlı bir tarihsel serüvene sahip olduğu görülen ilahiyat fakültelerinde öğrenci sayısı zaman zaman azlığı, zaman zaman da çokluğu ile bir problem alanı oluşturmaktadır. İlahiyat fakülteleri ile ilgili diğer unsurlara yönelik yapılacak başka çalışmalarla birlikte, bu çalışmanın daha da anlamlı bir hale geleceğinden eminim.


Kitapta sunulan verileri dört farklı ilahiyat fakültesinden toplayan yazar, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ilahiyat eğitiminden beklentilerini, memnuniyetlerini, memnun olmadıkları alanları, hocaları ile iletişimlerini, kişisel ve mesleki gelişimlerini öğrencilerin vermiş oldukları cevaplar üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır.

Araştırmada verilerin toplandığı dört ilahiyat fakültesi Marmara, Dokuz Eylül, Van Yüzüncü Yıl ve Zonguldak Bülent Ecevit ilahiyat fakülteleridir. Yazar bu fakülteleri seçme nedeni olarak, kuruluş yıllarına göre bu ilahiyat fakültelerinin eskiden yeniye doğru bir temsil sağladığını belirtmektedir.


Yazarın çalışmada elde ettiği verileri ilgili literatürden daha önceki çalışma sonuçları ile karşılaştırarak vermesi, okuyucu açısından ilahiyat fakültelerinde ilgili alanlarda nasıl bir

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Bölümü, İstanbul, [baktiyar07pratov@gmail.com](mailto:baktiyar07pratov@gmail.com)  
Graduate Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Religious Education, Istanbul/Turkey, [baktiyar07pratov@gmail.com](mailto:baktiyar07pratov@gmail.com)

 This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

 Prato, Baktıar. “Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri”. *Mutalaa* 2/1 (Haziran 2022), 119-121.

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-0093-7712](https://orcid.org/0000-0002-0093-7712)  
ROR ID: [ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)  
DOI: [doi.org/10.5281/zenodo.675966](https://doi.org/10.5281/zenodo.675966)

 Geliş tarihi: 16.05.2022  
Kabul tarihi: 16.06.2022

değişim ve gelişim olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu aynı zamanda okuyucuya ilahiyat fakülteleri ile ilgili çalışmalarını kronolojik olarak takip etme imkânı da sağlamaktadır.

Yazar çalışmada ilk başta, öğrencilerin demografik özelliklerinden bahsetmektedir (s. 39-51). Bu bölümde öğrencilerin cinsiyet dağılımlarını, lise mezuniyetlerini hep daha önceki çalışma sonuçları ile kıyaslayarak ve zaman içinde farklılaşan değerleri yorumlayarak okuyucusuna aktarmaktadır. Daha sonra öğrencilerin aileleri ile ilgili bilgiler veren yazar, öğrenci ebeveynlerinin eğitim durumlarının, sosyo-ekonomik durumlarının ve yaşadıkları yerlerin öğrenci üzerinde etkileri olduğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca her bir fakülte bazında öğrenci ebeveynlerinin öğrenim durumlarını kıyaslayarak ortaya koymuştur (s. 51-67).

Yazar, daha sonra öğrencilerin fakülteyi tercih süreçleri ile öğrencilerin fakültedeki eğitim süreçleri ile ilgili verilere yer vermiştir. Bu başlık altında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin fakültelerini tercih sıraları, öğrenim süreleri boyunca kaldıkları yerler, eğitim masraflarını karşılama durumları, fakültelerini tercih etme nedenleri ve bu tercihlerinde etkili olan kişi ve faktörler hakkında bilgi verilmektedir (s. 73-92).

‘Öğrencilerin Okumuş Oldukları Fakülteleriyle İlgili Düşünceleri’ başlığı altında yazar, ilahiyat fakültelerinin öğrencilerine sağlamış oldukları imkanlar hakkında öğrenci görüşlerini incelemektedir (s. 92-117). Fakültelerin öğrencilerini yurt dışına gönderme imkânı, mesleki uygulama imkanı, oryantasyon hizmeti, lisansüstü eğitim, kariyer planlaması, kütüphane imkanları, sosyal-kültürel imkanlar hakkında öğrencilerin görüşleri hep tablolastırılarak okuyucu ile paylaşılmıştır.

Kitapta, ‘Öğrencilerin Kişisel ve Mesleki Gelişimleri’ başlığı altında ilahiyat fakültesi mezununda bulunması gereken bazı yeterlikler çerçevesinde öğrencilerin hafızlık durumu, Arapça yeterlik algısı, Kur’an-ı Kerim okuma yeterlik algısı, Kur’an-ı Kerim okuma alışkanlığı, kitap okuma ve kütüphaneye gitme alışkanlıkları ele alınmıştır (s. 118-141). Yazar bu konuların öğrencilerin mezuniyetten sonraki hayatında başarılı olması için oldukça önemli olduğuna vurgu yapmaktadır.

‘Öğrencilerin İlahiyat Eğitimi ve İlahiyatçılık Kimliği ile İlgili Görüşleri’ başlığında ise yazar ilahiyat eğitiminin (dini inanç etkileme durumu, ibadetlerini etkileme durumu, farklı kişilere karşı tutumlarını etkileme durumu, manevi değerlere karşı etkileme durumu) öğrenciler üzerindeki etkisini, öğrencilerin ilahiyat eğitiminden beklenti ve memnuniyetleri ile öğrencilerin “ilahiyatçı kimliği” ile ilgili görüşleri üzerinden değerlendirmektedir (s. 141-178). ‘Öğrencilerin Mezuniyet Sonrası Beklentileri’ başlığı altında öğrencilerin lisansüstü eğitim, kariyer planlaması ve mezuniyet sonrası planları hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır (s. 178-200). Yazar, burada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin çoğunluğunun öğretmenlik mesleğine odaklandığını belirtmektedir. Yazar daha sonra, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin hocalarından beklentilerini ele almıştır (s. 200-215).

Bir alan araştırması olan bu çalışmada ilahiyat fakültelerinin diğer paydaşları olan öğretim üyelerinin de ilahiyat fakülteleri ile ilgili görüş ve önerilerine yer verilmiş olsaydı, ilahiyat fakültelerine daha geniş bir perspektiften bakma imkanına sahip olabilirdik. Çalışmanın sadece öğrenci erspektifiyle sınırlı olması ilahiyat fakültelerine yalnızca tek bir pencereden bakış imkânı tanımaktadır. Genel olarak değerlendirmek gerekirse bu çalışmada yazar, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin gözünden yüksek din öğretiminin daha

## **Öğrenci Görüşlerine Göre İlahiyat Fakülteleri**

iyi, daha ideal diyebileceğimiz bir seviyeye nasıl ulaşacağı yönünde bir fikir serdetmeye çalışmıştır. Bu çalışmanın gerek ilahiyat fakültelerinin öğrenci gözüyle değerlendirilmesi gerekse bu alanda yapılacak diğer çalışmalara kaynaklık edebilecek olması nedeniyle literatürde bir boşluğu doldurduğunu söyleyebiliriz.