



# IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2149-2344

**İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

**CİLT 8 SAYI: 2**

**İHYA INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES**

**VOLUME: 8: ISSUE: 2**



**OPEN  
ACCESS**



# IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## **Baş Editör / Editor in Chief**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

## **Editörler / Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi)

## **Arapça Kontrol / Arabic Text Editor**

**Dr. Ahmet İhsan DÜNDAR** (Uludağ Üniversitesi)

## **İngilizce Kontrol / English Text Editor**

Dr. Öğretim Üyesi Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

## **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Mesut YALVAÇ (Kıbrıs İlim Üniversitesi),

Prof. Dr. Hidayet IŞIK,

Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Ergin JABLE, (Priştine Üniversitesi Kosova)

Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),

Prof. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi),

Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi),

Prof. Dr. Abdülmecit NUREDİN (Uluslararası Vizyon Üniversitesi Gostivar – Kuzey Makedonya)

Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),

Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Saki ÇAKIR (Uşak Üniversitesi),

Dr. Bauyrzhan BOTAKARAYEV, (Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi),

Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),

Doç. Dr. Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)  
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),  
Associate Professor Cüneyt EROĞLU (Northeastern University Amerika),  
Prof. Dr. Abdullah İbrahim AL-KILANI (Ürdün Üniversitesi, Amman),  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

**Alan Editörleri | Field Editors**

Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin OKUR, Doç. Dr. Ahmet UĞURLU, Dr. Öğr. Görevlisi Ahmet İhsan DÜNDAR, Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sabri ÇELİKTAŞ, Araştırma Görevlisi Muhammed Enes PINARBAŞI.

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi),  
Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi),  
Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),  
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi),  
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi),  
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Kocaeli Üniversitesi),  
Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi),  
Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi),  
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi),  
Prof. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi),  
Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA (Kocaeli Üniversitesi),  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),  
Doç. Dr. İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi),  
Doç. Dr. İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Yıl | Year  
Temmuz/ July 2022

Yönetim Yeri | Head Office  
İzmit-Kocaeli  
e-mail: [trihyadergisi@gmail.com](mailto:trihyadergisi@gmail.com),  
[muhayhan02@gmail.com](mailto:muhayhan02@gmail.com), [huseyinokur@yandex.com](mailto:huseyinokur@yandex.com),

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. **Hakemli ve ücretsiz akademik bir dergidir.**

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** aşağıdaki indekslerce taranmaktadır:



TRDİZİN: Kabul Tarihi 2017

<https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TWpBeU56Yz0/ihya-uluslararasi-islam-arastirmalari-dergisi>



<https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=dergi-sayfasi&ID=2214>



<http://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?jid=5398>



<https://www.idealonline.com.tr/IdealOnline/lookAtPublications/journalDetail.xhtml?uId=741>



Date added to EuroPub: 2021/Jan/14

Ayrıca



tarafından taranmaktadır

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi açık erişim bir dergidir.

All content responsibilities of the articles in the İHYA International Journal of Islamic Studies belong to the authors. İHYA International Journal of Islamic Studies is an open access journal.



## İHYA ULUSLARARASI İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, ücretsiz hakemli bir dergidir.

Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

Yazardan yayın ücreti alınmaz.

Yayın politikamıza ve yayın çeşidimize (araştırma makaleleri ve kitap kritiği) uygun olan makaleler işleme alınır. Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, her sayı 20 araştırma makalesi ve 5 kitap kritiği ile sınırlıdır. Bu sayıyı aşan makaleler bir sonraki sayıya devredilir. Geçen sayı döneminde gönderilip çeşitli sebeplerle yayına alınamayan makaleler bu sayıya ilave edilir. Ancak yayına kabul edilen tüm makaleler arasında konusu itibarıyla orijinal ve özgün olması gözetilerek ilgili sayıya dahil edilecek makaleleri seçme hakkı editör kuruluna aittir.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamaya ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, yılda iki kez (30 Temmuz – 30 Ocak) yayınlanan hakemli bir dergidir. Temmuz sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Mayıs, Ocak sayısı için 15 Kasım olarak belirlenmiştir. Şayet makale başvurusu dergi için belirlenen sayıya ulaşırsa, makale kabul süreci daha erken de sonlandırılabilir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**'nde yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar çift taraflı kör hakemlemeye tabi tutulur. Editör gerekli gördüğü durumlarda hakem sayısını artırabilir. Ancak hiçbir makale 2 (iki) hakemden daha az sayıda hakeme gönderilmez.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, Ocak 2020 sayısından itibaren, yayınlanacak çalışmalar için en az 750 kelimelik geniş İngilizce özet (extended abstract) talep etmektedir.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Türkçe, Arapça İngilizce, Almanca ve Fransızca dillerinde yayın yapmaktadır. Diller dillerdeki yayınlara yayın kurulu karar verir. Türkçe olarak öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 250 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve Summary (en az 750 kelime)'den oluşmalıdır. Kitap değerlendirmesi türündeki çalışmalar için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**'ne gönderilen çalışmalar İSNAD 2 Atıf Sistemine uygun hazırlanan kaynakça ve dipnot içermelidir. Extended Summary (geniş özet), hakemler tarafından yayınlanmasına karar verilen makaleler için daha sonra yazardan talep edilecektir.

Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayımlar duplikasyon sayılır.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, yüksek lisans tezinden üretilen makaleler, danışman hocanın da isminin bulunması şartıyla

değerlendirmeye alacaktır. Bunun için gönderilen makaleye, danışman hocanın makalede yazar olmayı kabul ettiğine dair ıslak imzalı belgenin makaleye eklenmiş olması gerekmektedir.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**, Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla, bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayınlanabilir. Ancak yazar, sorumlu yazar olmayıp ikinci yazar konumunda ise en fazla iki çalışmada bulunabilir. Yine ayrı tarihli kararla bir yazar bir makale yayınladıktan sonra, en erken bir yıl geçtikten sonra makale yayınlayabilir.

Yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. **İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

**İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi**'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

Dergi Yayın Kurulu'nun 13/01/2021 tarihinde aldığı kararla Arap dilinde yazılan makaleler için Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

Hicrî İkinci Yüzyıl Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Kâr Teorisi [Profit Theory in Hanafî Fiqh Thought in The Second Hijrî Century]

**Adem YIGIN** .....531-566.

Hacc-ı Ekber Günü Hakkında Şârihlerin Yaklaşımları [The Approaches of Commentators on The Day of Hajj-i Akbar]

**İbrahim SAYLAN** .....567-601

Ticari Ürünlerde Mütakavvim Olma Şartının Fıkhi Açıdan Değerlendirilmesi [An Evaluation of the Commercial Products in the Manner of Nature of The “Mutaqawwam” in Fiqh]

**Cemil LİV** .....602-619.

Esmâü'n-Nebî'nin Tespitinde Farklı Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Literatürün Şekillenmesine Etkisi [Different Approaches to the Determination of Asmâ' al-Nabî and the Effect of These Approaches on Shaping the Literature]

**Ömer Faruk ÖZBEK** .....620-652.

Haçlı Seferlerinde Mücevher ve Ticareti [Jewelry and Trade in The Crusades]

**Nadir KARAKUŞ** .....653-675.

Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği [Hadith Education in Last Period Afghanistan Madrasas: The Case of Balkh]

**Abdulcelil ALPKIRAY** .....676-703.

Evanjelik Dinî Hareketin Teo-Sosyolojik Paradigması [Theo-Sociological Paradigm of the Evangelic Religious Movement]

**Muhammed YAMAÇ**.....704-726.

Kişisel Kimlik Bağlamında Ölümsüzlük Düşüncesinin Temel Dayanakları [The Basis of Immortality in the Context of Personal Identity]

**Sait POLAT** .....727-750.

İlahiyat Fakültesi Öğrencileri ve Mezunlarının Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Algısı Üzerine Nicel Bir Araştırma [A Quantitative Research On The Perception Of The Faculty Of Theology Students And Graduates Towards Philosophy Courses]

**Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU- Abdalbaki AKSU**.....751-782.

Klasik Belâgat Literatürünü Yansıtmaları Bağlamında Ziyabey Kütüphanesindeki Yazma Eserler [Manuscripts in Ziyabey Library in the Context of Reflecting the Classical Rhetoric Literature]

**Mustafa KAYAPINAR** .....783-814.

Richard Dawkins'ın Tanrı'nın Varlığına Yönelik Eleştirisinin Çıkmazları [The Deadlocks of Richard Dawkins's Critique of God's Existence]

**Saim GÜNDOĞAN**.....815-847.

Cevher es-Sıqillî'nin Mısır'ı Ele Geçirmesi ve Mısır'daki Faaliyetleri [The Conquest of Egypt By Jawhar As-Sıqillî and His Activities In Egypt]

**Ercan CENGİZ**.....848-869.

Miftâhu'l-Ulûm'da İlmü'l-Edeb Kavrayışı [The Ilm al-Adab Understanding in Miftâh al-Ulûm]

**Abdullah YILDIRIM**.....870-892.

Konsillerin Budizm Tarihindeki Yeri ve Önemi [The Place And The Importance of The Councils In The History of Buddhism]

**Akif GÖÇMEN - Ahmet GÜÇ**.....893-913.

Tefsir Kitaplarında Takdim-Te'hir İle İlişkilendirilen Âyetlerin Tespiti [Determination Of The Verses Associated With Taqdim-Te'hir in Tafsir Books]

**Murat SARIGÜL**.....914-936.

Faize Alternatif Olarak Mudârebe [Mudarabah as an Alternative to Interest]

**Muhammed Latif ALTUN**.....937-959.

Kur'ân Kıraatinde Kavramlar Üzerine Bir Analiz [An Analysis on the Concepts in the Qur'an]

**Yakup UZUN**.....960-983.

Musammat Mecmuaları ve Milli Kütüphane Yz A 1641 Numarada Kayıtlı Gencîne-i Eş'âr İsimli Musammat Mecmuasının İncelenmesi [Musammat Journals And Investigation of Musammat Journal Titled Gencîne-i Eş'âr (Milli Ktp. Yz. A 1641)]

**İbrahim DİREKLİ**.....984-1014.

Temel Dini Bilgiler Öğretim Programlarında ve Ders Kitaplarında Şâfîlik [Shafism in Basic Religious Knowledge Teaching Programs and Textbooks]

**Tecelli KARASU** .....1015-1031.

İslâm Öncesi ve Sonrası Dönemde Araplarda Kadın Sünneti [In The Pre-Islamic and Post- Islamic Period Female Circumcision (Female Genital Mutilation) in Arabs]

**Necmi SARI** .....1032-1064.

İki Kur'ânî Reçete: Tesbih ve İstiğfâr [Two Qur'anic Recipes: Tasbih and Istighfar]

**Beşir ÇELİK** .....1086-1120.





İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## HİCRÎ İKİNCİ YÜZYIL HANEFÎ FIKİH DÜŞÜNCESİNDE KÂR TEORİSİ

PROFIT THEORY IN HANAFİ FİQH THOUGHT IN THE SECOND HIJRİ CENTURY

**Adem YIGIN**

Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)  
[ademygn@hotmail.com](mailto:ademygn@hotmail.com), [orcid.org/0000-0001-9729-8728](https://orcid.org/0000-0001-9729-8728)  
PhD, Researcher, Center for Islamic Studies (ISAM), Istanbul, Turkey

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Ocak 2022 / 31 January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Nisan 2022 / 26 April 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 531-566.**

**Cite as / Atıf:** Yığın, Adem. “Hicrî İkinci Yüzyıl Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Kâr Teorisi [Profit Theory in Hanafî Fıqh Thought in The Second Hıjrî Century]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi-İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 531-566.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/pub/ihya>

## Öz

Kâr, önemine binaen gerek bireysel gerekse sosyal hayatta varlığını ve etkisini sürekli korumuş, farklı şekillerde hukûkî düzenleme ve uygulamalara konu olmuştur. Buna bağlı olarak tarih boyunca kâr teorisini ilgilendiren birçok mesele ortaya çıkmış, ilgili hukuk ve iktisâdî düzen içerisinde çözülmeye çalışılmıştır. İslâm hukukçuları da bu meseleleri çözmek üzere fıkıh kitaplarında kâr ile ilgili müstakil bir başlık açmak yerine ilgili olduğu her başlık ve mesele altında farklı veçheleriyle kâra yer vermişlerdir. Aynı şekilde onlar, teorik bazı açıklamalara yer verseler de kâr anlayışlarını daha çok meseleci bir yöntemle ve uygulanabilir örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu çalışmada hicrî 2. yüzyılda yaşamış ve fikhî mesaisini bu çağda gerçekleştirmiş Hanefî imamlar olarak Ebû Hânîfe (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'ye (öl. 189/805) ait kâr teorisi, “kârın mahiyeti” ve “kârın kaynağı” şeklindeki iki temel mesele üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla araştırma, biri “Hanefî imamlara göre kâr nedir?”, diğeri “Hanefî imamlara göre kârın kaynağı nedir?” şeklinde iki temel soruyu esas almış, bunları cevaplayarak Hanefî imamların kâr teorilerini ortaya koymayı hedeflemiştir. Birinci soruya bağlı olarak Hanefî imamların kâra yükledikleri anlamlar üzerinde durulmuş, bu anlamlardan hareketle kâr anlayışlarına dair genel sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca kârın kendisiyle karıştırılabilecek kavramlardan ayrıştırılarak mahiyetinin netleştirilmesi amacıyla Hanefî imamların kârdan farklı bir şekilde değerlendirdikleri ücret ve faiz kavramlarına yer verilmiştir. İkinci soru çerçevesinde ise, kârın kaynağı olup olmaması açısından daman, sermaye, emek, toprak, akit ve şart değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Her iki soru için de Hanefî imamların uygulamalarında görülen tikel örnekler esas alınmış, bu tikel örneklerden hareketle teorik sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır. Araştırma, Hanefî imamların kâr anlayışlarını, her üç imamın görüşlerine yer veren İmam Muhammed'in ilk ve en kapsamlı eseri olan el-Asl'ı (diğer ismiyle el-Mebsût) merkeze alarak incelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hanefî fıkıh düşüncesi, kâr teorisi, kâr, ücret, faiz, kârın kaynağı/sebebi, daman, sermaye, emek, toprak, akit, şart.

## Abstract

Profit has constantly maintained its existence and influence in both individual and social life, building on its importance, and has somehow been the subject of legal regulations and practices about itself. Accordingly, throughout history, many issues related to the theory of profit have emerged, and they have been tried to be resolved within the relevant law and economic order. In order to solve these issues, Islamic jurists have included their understanding of profit with its different aspects under every title and issue it is related to, instead of opening a separate title about profit in fiqh books. Likewise, although they included some theoretical explanations, they tried to reveal their understanding of profit in a more matter-of-fact method and through applicable examples. In this study, profit theory of Abû Hânîfe (d. 150/767), Abû Yûsuf (d. 182/798) and Muḥammad al-Shaybânî (d. 189/805), as the Hanefî imāms who lived in the hijrî 2nd century and carried out their fiqh works in this era, has been tried to be put forward through two main issues: "the nature of profit" and "source/cause of profit". Therefore, the research is based on two basic questions that one of them is “What is profit according to the Hanefî imāms?”, the other is “What is the source/cause of profit according to Hanefî imāms?”, and aims to reveal the profit theory of Hanefî imāms by answering them. Depending on the first question, the meanings attributed to profit by Hanefî imāms were emphasized, and general conclusions about their understanding of profit were tried to be obtained from these meanings. In addition, in order to clarify the nature of profit by separating it from concepts that can be confused with it, the concepts of remuneration and usury, which Hanefî imāms evaluate differently from profit, are included. In the framework of the second question, in terms of whether it is the source/cause of the profit “guarantee”, “capital”, “labor”, “land”, “contract”, “condition” are

evaluated. For both questions, particular examples seen in the practices of Hanefî imâms were taken as basis, and theoretical results were tried to be obtained from these particular examples. The research examines the Hanefî imâms' understandings of profit by centered on Muḥammad al-Shaybânî 's first and most comprehensive work, al-Aşl (its other name is al-Mabsût), which includes the views of all three imams.

**Keywords:** Hanafî fiqh thought, profit theory, profit, remuneration, usury, source/cause of profit, guarantee, capital, labor, land, contract, condition.

### Extended Abstract

Within the framework of the profit theory, it can be considered that issues such as the nature of profit, types, sources, whether it is legitimate or illegitimate and reasons for these, its relationship with similar concepts, its place and importance in economic activities, its elements, determination and limitation should be deal with in a systematic and consistent manner. Dealing in detail with all of these seemingly comprehensive issues is beyond the scope of a study. Therefore, in the research, the nature of profit and its sources have been centered, and other issues have been tried to be included indirectly and to the extent of their relevance to the research subjects.

The fact that Hanafîs were the pioneers of the aşḥâb al-ra'y, that they adopted hypothetical fiqh as a method, that they systematically and comprehensively collected furû' al- fiqh for the first time and turned it into literature, and that the literature they produced has reached a considerable extent from the first period to the present day makes it important to examine the views of Hanafîs in the theory of profit. Considering that the development of the furû' al-fiqh in terms of systems, concepts and issues has come to the present day in the process, it can be said that the main starting point of this process is the imâms of Hanafî law school and the hijrî second century which is the approximate age they lived in. Based on these data, this research on the theory of profit has been subjected to the limitation of the Hanafî school of law and the hijrî second century. From the same point of view, the approaches of Abû Hanîfe (d. 150/767), Abû Yûsuf (d. 182/798) and Muḥammad al-Shaybânî (d. 189/805) on profit, as the first Hanafî imâms who lived in the hijrî second century and put their efforts on fiqh in this age, are placed at the center of our research.

The first systematic and comprehensive compilation of fiqh in general and fiqh of aşḥâb al-ra'y in particular was carried out by Abû Hanîfe and his students, and the relevant works have survived to a significant extent. Among the works that convey the views of the Hanafî imâms, Muḥammad al-Shaybânî's al-Aşl (its other name is al-Mabsût) occupies a privileged position. al-Aşl, one of the works of Zâhir al-Rivâya, is Muḥammad al-Shaybânî's first, also most comprehensive and most important work that compile accumulation of Hanafî fiqh. This work forms the basis of Hanafî fiqh literature, especially the basis of other works belonging to him. The work deals with the views of Abû Hanîfe, Abû Yûsuf and Muḥammad al-Shaybânî; rarely, it also includes the views of Zufar ibn al-Hudhail (d. 158/775). In the research, this work was taken as a basis in determining the views of the first period Hanafî imâms, since it has a high representation ability due to the aforementioned qualities.

In the fiqh literature, and therefore in al-Aşl, the issue of profit is not examined under a separate title, but is discussed in relation to many different titles. Likewise, al-Aşl avoids the method of generalization and principle determination seen in later works in terms of style, and follows a path of posing and solving the issue directly (the problematic method). In the research, the profit theory of Hanafî imâms has been tried to be put forward by making certain abstractions based on the scattered data and issue-oriented explanations.

The research has two main questions, one of which is "What is profit according to Hanafî imâms?" and the other is "What is the source of profit according to Hanafî imâms?". Within

the framework of the two basic questions mentioned, the profit theory of the Ḥanafî imāms was tried to be put forward.

According to the Ḥanafî imāms, profit is the subject of divine grace and intervention as well as its worldly functioning. In the eyes of the Ḥanafî imāms, profit refers to a positive surplus that is not a predetermined fixed income or wage, but is accompanied by the possibility of profit and loss, the amount of which can be known not at the beginning but after it is obtained, and which provides an increase in one's wealth.

After discussing the nature of profit, the second question was passed, and the source/cause of profit according to Ḥanafî imāms was examined. According to Ḥanafî imāms, profit cannot be taken without a source or a cause. Adopting such an approach means that the Ḥanafî imāms want to appoint a recompense for profit and to assume a certain sacrifice and burden in exchange for it.

When the practices of the Ḥanafî imāms are examined, it is possible to evaluate the guarantee, capital, labor, land, contract and condition as the source/cause of profit. It can be stated that the first three of these were accepted as the source of profit by the Ḥanafî imāms with the support of the practice and the approval of the subsequent literature. It is seen that land is also considered by the Ḥanafî imāms as a source/cause of profit. However, the relevant practices are open to interpretation as to whether it will be evaluated independently or by placing it under the capital. However, it seems more appropriate to evaluate the land under the capital. It is not appropriate to make the contract and the condition the source/cause of the profit.

## Giriş

**K**âr teorisi çerçevesinde kârın mahiyeti, türleri, sebepleri, meşrû ya da gayr-ı meşrû olması ve bunların gerekçeleri, benzer kavramlarla ilişkisi, hukûkî olay, hukûkî fiil ve hukûkî işlemler açısından konumu, iktisâdî faaliyetlerdeki yeri ve önemi, unsurları, tespiti, sınırlandırılması, artırıcı veya azaltıcı değişkenleri, değerlendirme ilkeleri gibi meselelerin sistemli ve tutarlı bir şekilde ele alınması düşünülebilir. Oldukça kapsamlı görünen bu meselelerin tümünün detaylı bir şekilde ele alınması, bu araştırmanın hacmini aşacak niteliktedir. Bundan dolayı araştırmada kârın mâhiyeti ve kaynakları/sebepleri<sup>1</sup> merkeze alınarak hareket edilmiş, diğer meselelere dolaylı olarak ve araştırma konularıyla ilgisi kadarıyla yer verilmeye çalışılmıştır.

Rey ekolünün öncüleri olmaları, farazî fikhî yöntem olarak benimsemeleri, fûrû fikhî ilk defa sistematik ve kapsamlı bir şekilde tedvin edip bunu literatüre dönüştürmeleri ve ürettikleri literatürün ilk dönemden itibaren önemli ölçüde günümüze ulaşmış olması, kâr teorisinde Hanefîler'in görüşlerinin incelenmesini önemli hale getirmektedir. Süreç içerisinde fûrû fikhînin hem sistem ve kavramlar açısından hem de meseleler açısından gelişerek günümüze gelmesi dikkate alındığında, bu sürecin temel hareket noktasının Hanefî mezhebi imamları ve yaklaşık olarak onların yaşadığı çağ olan hicrî ikinci yüzyıl olduğu söylenebilir. Bu verilerden hareketle kâr teorisi hakkındaki bu araştırma, Hanefî mezhebi ve hicrî ikinci yüzyıl sınırlamasına tabi tutulmuştur. Aynı bakış açısıyla hicrî ikinci yüzyılda yaşamış ve fikhî mesaisini bu çağda ortaya koymuş ilk dönem Hanefî imamlar olarak Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) kâr konusundaki yaklaşımları, araştırmamızın merkezini oluşturmuştur.

Genelde fikhînin özelde rey fikhînin ilk defa sistematik ve kapsamlı bir şekilde tedvin edilmesi Ebû Hanife ve öğrencileri tarafından gerçekleştirilmiş ve ilgili eserler önemli ölçüde günümüze ulaşmıştır.<sup>2</sup> Hanefî imamların görüşlerini aktaran eserler arasında İmam Muhammed'in "el-Asl"ı (diğer ismiyle el-Mebsût), ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Zâhiru'r-rivâye eserlerinden biri olan el-Asl, İmam Muhammed'in Hanefî fikhî birikimini kapsamlı bir şekilde derleyen ilk, aynı zamanda en hacimli ve en önemli eseri olup başta diğer eserlerinin olmak üzere Hanefî fûrû fikhî literatürünün temelini oluşturur. Eser, Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini ele alır; nadiren de olsa olsa Züfer b. Hüzeyl'in (öl. 158/775) görüşlerine de yer verir.<sup>3</sup> Araştırmada, bahsi geçen nitelikleri dolayısıyla temsil kabiliyeti yüksek olduğu için ilk dönem Hanefî imamların görüşlerinin tespitinde bu eser esas alınmıştır.

Fikhî literatüründe, dolayısıyla da el-Asl'da kâr konusu, müstakil bir başlık altında incelenmeyip zekat, bey', sarf, selem, icâre, şirket, mudârabe, murabaha, müzâraa, rehin, havâle, vekâlet, kefâlet, vedî'a, şuf'a, ikrar, şahitlik, gasb, sulh gibi bir çok farklı başlıkla

<sup>1</sup> Kârın kendisine dayandırıldığı şeyi ifade etmek üzere Arapça eserlerde genellikle "sebeb" ifadesi kullanılmakla birlikte burada Türkçe kullanıma daha uygun olması ve kastedilen şeyi daha açık bir şekilde karşılaması dolayısıyla "kaynak" ifadesi tercih edilmiştir. Bu nedenle sonraki kullanımlarda sadece "kaynak" ifadesi ile yetinilecektir.

<sup>2</sup> Bk. Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Aralık 2021).

<sup>3</sup> Bk. Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Fikhî Usûlü Açısından Tahlili* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 48-49, 116-117.

ilişkili bir şekilde ele alınmaktadır. Aynı şekilde el-Asl, üslup açısından sonraki eserlerde görülen genelleştirme ve ilke belirleme şeklindeki yöntemden kaçınarak doğrudan mesele ortaya koyup çözme (meseleci yöntem) şeklinde bir yol izlemektedir. Araştırmada, söz konusu dağınmık veriler ve meseleci izahlardan hareketle belirli soyutlamalar yapılarak imamlara ait kâr teorisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun, gerek sonraki literatürde Hanefî imamlara nispet edilen gerekse bizim tarafımızdan onlara nispetle çıkarılmaya çalışılacak ilkesel tespitleri kısmen yoruma açık hale getireceği hatırdta tutulmalıdır. Araştırmada, herhangi bir hukûkî olay, fiil ya da işleme has özel durumlar incelenmeyecek, daha çok kârın bütün hukûkî olay, fiil ve işlemlerde geçerli olabilecek teorik noktalarının ortaya konulması hedeflenecektir. Ancak konunun anlaşılması açısından gereken durumlarda örneklere de yeteri kadar yer verilecektir.

Klasik dönem eserlerinde kendisine has özel bir literatür aracılığıyla ya da eserler içinde özel bir başlık altında incelenmeyen kâr konusu, genellikle ilişkili olabileceği başlıklar altında diğer konularla iç içe ve meseleci bir üslupla ele alınmıştır. Böyle olmakla birlikte fıkıh literatürü geliştikçe meseleci yöntemden genel ilkeler ortaya çıkarmaya doğru evrilmiş, kâr teorisi ile ilişkilendirilebilecek ilkeler de dağınmık bir şekilde eserlerin içerisinde olgunlaşarak günümüze kadar gelmiştir.

Kâr konusunda modern dönemde yapılan çalışmaların; biri doğrudan kâr teorisi ile ilgili olanlar, diğeri başta temel akitler olmak üzere banka, sigorta, şirket gibi fikhî açıdan oluşturulmaya çalışılan yeni müesseselerin işleyişindeki konumu ve kamu ya da özel kesime ait güncel uygulamalardaki durumu ile ilgili olanlar şeklinde iki temel kategoride ortaya konulduğu söylenebilir. Çalışmaların daha çok ikinci kategoride yapıldığı görülmektedir. Doğrudan kâr teorisini inceleyenler arasında Şemsiyye bt. Muhammed İsmail'in "er-Ribh: Davâbituhû fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve-Tahtâdühû fi'l-Müessesâti'l-İslâmiyye" adlı doktora tezi, konu ile ilgili oldukça detaylı bir çalışma görünümündedir. Çalışma, kârın mahiyetine geniş bir şekilde yer verse de kârın kaynağı konusunda özet izahlarla yetinmiştir.<sup>4</sup> Muhammed Ömer el-Hâcî'nin "er-Ribh Fıkhîyyen ... ve İktisâdiyyen" adlı çalışması, kısmen küçük bir çalışma olup hem kârın mâhiyeti hem de kaynağı konularına kısaca değinmeyi tercih etmiştir.<sup>5</sup> Hâdi Sağlam'a ait "İslâm Hukukunda Kâr Kavramı" adlı yüksek lisans tezi, kârın mahiyeti ve kaynağı konularını modern yaklaşımlarla da ilişkilendirerek ele almış olmakla birlikte birçok yerde tekrara düşülmesi ve genellemelere çokça yer verilmesi yönleriyle dikkat çekmektedir.<sup>6</sup> Kârın kaynağı konusunu modern iktisattaki üretim faktörleri üzerinden inceleyen Eymen Mustafâ'ya ait "Nazariyyetü Tevzi'i'l-'Avâid 'alâ 'Avâmili'l-İntâc fi'l-Fıkhî'l-İslâmî" adlı doktora tezi, kâr dahil bütün gelir türlerini incelemiş, konuyu klasik ve modern bir çok meseleyle ilişkilendirerek ele almıştır.<sup>7</sup> Bu durum kârın mahiyeti ve

<sup>4</sup> Bk. Şemsiyye Bint Muhammed İsmâ'îl. *er-Ribhu ve Davâbituhû fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve Tahtâdühû fi'l-Müessesâti'l-İslâmiyye: Dirâse Muğârane* (Ürdün: Câmîatü'l-ürdüniyye, Doktora Tezi, 1999), 5-33, 57-69.

<sup>5</sup> Bk. Muhammed Ömer el-Hâcî. *er-Ribhu Fıkhîyyen ... ve İktisâdiyyen* (Dımaşk: Darü'l-Mektebiyyi, 2010/1431), 11-17, 38-41.

<sup>6</sup> Bk. Hâdi Sağlam. *İslâm Hukukunda Kâr Kavramı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 6-41.

<sup>7</sup> Bk. Eymen Mustafâ Hüseyin ed-Debbâğ. *Nazariyyetü Tevzi'i'l-'Avâid 'alâ 'Avâmili'l-İntâc fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Ürdün: el-Câmîatü'l-ürdüniyye, Doktora Tezi, 2003).

kaynağının netleştirilmesi konusunda zorluklar oluşturmaktadır. Muhammed Seyyid'in "Esbâbu İstihkâki'r-rihb fi'l-Fıkhî'l-İslâmî" adlı eseri doğrudan kârın kaynağına ayrılmıştır. Bu eser, fıkıh usûlündeki sebep ve şart kavramları üzerinden konuyu ele almaya çalışmıştır. Konuya dair en kapsamlı eser olsa da, iç sistematığı ve konuyu işleme üslûbu açısından karmaşadan kurtulamamış, birçok soruyu cevapsız bırakmıştır.<sup>8</sup> "Ribhu Mâ Lem Yudmen: Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye" adlı eseriyle kârın sebeplerinden sadece daman konusuna yoğunlaşan el-Hakîl, konuyu bazı akitler ve güncel uygulamalar üzerinden anlatmaya çalışmış, teoriden daha çok pratiği öne çıkarmıştır.<sup>9</sup> Cemile Kâriş tarafından kaleme alınan "Davâbitü'r-Ribh ve 'Avâmilü İstihkâkihî fi'l-İktisâdî'l-İslâmî ve 'Alâkatühâ bi'l-Muhâtarah: Dirâse Vasfîyye Tahlîliyye" adlı makale, kârın mahiyeti ve kaynağı konularını temel yaklaşımlarla ve modern iktisatla karşılaştırmalı bir şekilde sunmuştur. Ancak makale, genel bir değerlendirme yapmaktan öteye gidememiştir.<sup>10</sup> Fıkıhta alışveriş akdinin model akit olduğu dikkate alındığında, alışveriş akdi bağlamında kâr konusunu ele alan Hamdi Döndüren'in "İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kar Hadleri" adlı çalışması zikre değerdir. Eser, kârın mâhiyeti ve kaynağı konularına doğrudan değil ilişkili başlıklar altında dolaylı olarak değinmektedir.<sup>11</sup>

İkinci kategoride yapılan çalışmalar çok olmakla birlikte, bunlara, Ali Abdüssettar'ın "el-Erbâhü't-Ticâriyye min Manzûri'l-Fıkhî'l-İslâmî" adlı eseriyle Cemal Kalkan'a ait "Faizsiz Bankacılıkta Mudârabe ve Kâr" adlı çalışma örnek verilebilir. Bunların ilki klâsik ve modern birçok akit ve uygulamayla ilişkilendirerek konuyu ele almış, kârın mahiyetine dair başlıklara yer vermekle birlikte kârın kaynağı konusuna başlık düzeyinde değinmemiştir.<sup>12</sup> İkinci eserde her iki konuya kısmen özetlenerek yer verilmiş, daha geniş kısımlar teorik olarak ve faizsiz bankacılıktaki uygulamalarıyla mudârabe akdindeki kâr anlayışına ayrılmıştır.<sup>13</sup> Bu tür eserler, özellikle güncel uygulamalara yoğunlaşan ve kârın mahiyeti ve kaynağına giriş mahiyetinde yer veren eserlerdir.

Kâr teorisine dair yapılan modern dönemdeki çalışmalar, daha çok bir mezhep özelinde olmayıp genel olarak fıkıhta kâr teorisini incelemeye yönelmiş ve çoğunlukla fıkıh literatürünün mezheplerin teşekkülünden sonraki kısmını esas almışlardır. Tarihî bir dönem yerine teorik bir yapıda ve daha çok güncel meselelerle ilişkili bir şekilde konuyu incelemişlerdir. Bu araştırma, özel bir mezhep üzerinden ve bu mezhebin ilk dönem imamlarının görüşlerini merkeze alarak hareket etmesi yönüyle diğer çalışmalardan ayrılmakta, aynı şekilde görüldüğü kadarıyla diğer araştırmalarda yer verilmemiş özel bazı noktaları da tartışmaya açmaktadır. Dolayısıyla araştırma, hem modern dönem dahil

<sup>8</sup> Bk. Muhammed Seyyid Ahmed Âmir. *Esbâbu İstihkâki'r-Ribh fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (İskenderiye: Mektebetü'l-Vefai'l-Kânûniyye, 2012).

<sup>9</sup> Bk. Müsâ'id b. 'Abdullah b. Hamed el- Haqîl. *Ribhu Mâ Lem Yudmen: Dirâse Te'sîliyye Tatbîkiyye* (Riyad: Benkü'l-Bilad; Darü'l-Meyman, 2011/1432).

<sup>10</sup> Bk. Cemile Kâriş, "Davâbitü'r-Ribh ve 'Avâmilü İstihkâkihî fi'l-İktisâdî'l-İslâmî ve 'Alâkatühâ bi'l-Muhâtarah: Dirâse Vasfîyye Tahlîliyye", *Mecelletü'l-'Ulûmî'l-İctimâ'iyye ve'l-İnsâniyye* 26 (Haziran 2012), 19-48.

<sup>11</sup> Bk. Hamdi Döndüren. *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kar Hadleri* (Balıkesir: İslam Hukuku Külliyyatı, 1984), 88-116.

<sup>12</sup> Bk. Ali Abdüssettar Ali Hasan. *el-Erbâhü't-Ticâriyye min Manzûri'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2011/1432).

<sup>13</sup> Bk. Cemal Kalkan. *Faizsiz Bankacılıkta Mudârabe ve Kâr* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021).

mezheplerin teşekkülünden sonraki döneme ait tespitlerin ilk dönem görüşleri içindeki varlığının gözden geçirilmesine zemin hazırlamakta, hem de kısmen o döneme ait kâr teorisine dair yeni yorumlara imkân vermektedir.

Araştırmamızın, biri “Hanefî imamlara göre kâr nedir?”, diğeri “Hanefî imamlara göre kârın kaynağı nedir?” olmak üzere iki temel sorusu vardır. Zikri geçen iki temel soru çerçevesinde Hanefî imamlara ait kâr teorisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu amaçla aralarındaki mantık bağı ve öncelik-sonralık ilişkisi dikkate alınarak sırasıyla önce kârın mahiyeti, sonra kârın kaynağı meselesi ele alınacaktır.

### Kârın Mâhiyeti

Hanefî imamlar, kârı ifade etmek için en çok “rihb” (ربح) kavramını ve bu kökten gelen kelimeleri kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>14</sup> Bununla birlikte, “fadl” (فضل)<sup>15</sup>, kesb (كسب)<sup>16</sup>, rızık (رزق)<sup>17</sup>, zer‘ (زرع)<sup>18</sup>, harâc (خراج)<sup>19</sup>, semere (ثمر veya ثمره)<sup>20</sup>, mal (مال)<sup>21</sup> kavramlarını ve bunların türevlerini de kârı ifade etmek için kullanmışlardır. Modern dönem de dahil sonraki literatürde kâr anlamında kullanılan ray‘ (ريح), fâide (فائدة), nemâ (نمی), ‘âid (العائد), îrad (الإيراد) gibi kavramların ise Hanefî imamlar tarafından kâr anlamında kullanılmadığı görülmektedir.<sup>22</sup>

el-Asl’ın konuları işleyiş üslûbuna da uygun olarak Hanefî imamlar, kârın doğrudan tarifini yapmamışlardır. Bununla birlikte, kâr ile ilişkili örnekler ve bu örnekler içinde meselelerin çözümü esnasında kullanılan ifadeler dikkate alınarak Hanefî imamların kârı nasıl anladıkları konusunda bazı çıkarımlarda bulunulması mümkündür. Bu çerçevede Hanefî imamlar tarafından kâra şu anlamların yüklendiği ifade edilebilir:

a) Alış fiyatı ile satış fiyatı arasındaki olumlu ya da ziyâde içeren fark. Buna göre satış fiyatı alış fiyatından yüksek olmak üzere bir malın satış fiyatından alış fiyatının

<sup>14</sup> Örnek olarak bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1433/2012), 2/89, 402, 487, 551, 561, 603, 3/23, 117, 220, 574, 4/49, 117, 134, 156, 177, 191, 197, 206, 224, 245, 270, 285, 297, 335, 354, 5/434, 8/140, 315, 323, 443, 503, 9/11, 42, 171, 276, 320, 412, 485, 10/18, 116, 423, 446, 607, 11/92, 111, 128, 164, 365, 12/20, 140.

<sup>15</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 3/122, 4/52, 130, 160, 240, 241, 249, 262, 266.

<sup>16</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/94, 113, 116, 240, 241, 5/103, 218, 6/216, 254, 260, 323, 337, 499, 7/53, 8/536, 544, 558, 9/25, 29, 180, 372, 473, 10/368, 12/122.

<sup>17</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/30, 50, 51, 63, 116, 122, 123, 125, 131, 135, 140, 143, 150, 168, 169, 193, 215, 216, 220, 240, 243, 280, 291, 342, 9/485, 553, 555, 10/13, 22, 28, 85, 120.

<sup>18</sup> Beraberinde kullanılan ifadeler ve kârın mantığı dikkate alınarak özellikle müzâraada elde edilen ürün kâr olarak değerlendirildiğinde bu ifadenin kârı karşıladığı söylenebilir. İlgili bazı örnekler için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 9/528, 530, 532, 533, 534, 535, 537, 539, 540, 542, 543, 545, 547, 550, 552, 554, 556, 559, 562, 565, 572, 576, 583, 10/5, 7, 15, 20, 33, 49, 70, 86, 94, 98, 115, 136, 150, 167, 176, 600, 12/140.

<sup>19</sup> Beraberinde kullanılan ifadeler ve kârın mantığı dikkate alınarak özellikle müzâraa ve muâmelede (müsâkât ve müğârese) elde edilen ürün kâr olarak düşünüldüğünde bu ifadenin türevlerinin kârı karşılamak için kullanıldığı söylenebilir. Burada kâr, “Allah’ın çıkardığı şey” ya da “yerin çıkardığı şey” şeklinde ifade edilmektedir. İlgili bazı örnekler için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/193, 9/527, 528, 530, 532, 534, 537, 539, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 560, 568, 573, 578, 581, 584, 10/5, 10, 19, 29, 38, 51, 61, 65, 66, 68, 79, 91, 105, 119, 134, 162, 174, 11/436, 437.

<sup>20</sup> Beraberinde kullanılan ifadeler ve kârın mantığı dikkate alınarak özellikle muâmelede (müsâkât ve müğârese) elde edilen ürün kâr olarak düşünüldüğünde bu ifadenin türevlerinin kârı karşılamak için kullanıldığı söylenebilir. İlgili örnekler için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/113, 9/250, 517, 570, 574, 580, 584, 10/33, 40, 55, 57, 61, 63, 66, 68, 70, 81, 87, 119, 130, 150, 166.

<sup>21</sup> İlgili örnekler için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 4/133, 136, 140, 141, 142, 157, 160, 181, 245.

<sup>22</sup> Bu ifadelerin sonraki literatürde kâr anlamında kullanımı ile ilgili açıklamalar için bk. Kalkan, *Faizsiz Bankacılığa Mudâra ve Kâr*, 87, 91-96; Ali Hasan, *el-Erbâhü’l-Ticâriyye min Manzûri’l-Fikhi’l-İslâmî*, 19-22; Ahmed Âmir, *Eşbâbu İstihkâki’r-Ribh*, 10-14.



çıkarılmasından sonra kalan kısım kârı ifade etmektedir. Güven akitlerinden biri olarak kabul edilen murâbaha satışlarında bu tür kâr anlayışına çokça yer verilir. Buna satın alındıktan sonra hizmetçi, hayvan, ev gibi bir maldan gelir (ğalle) elde edilse, gelirin onları satın alırken gerçekleştirilen bey' akdine dayanmıyor olması sebebiyle gelir dikkate alınmaksızın gelirin kaynağı olan söz konusu malın murabaha yoluyla (alış fiyatı söylenip kâr eklenerek) satılabileceğini bildiren Hanefî imamlara ait açıklamalar örnek verilebilir.<sup>23</sup> Bu örnekte, söz konusu malın alış fiyatı belirtilip onun üzerine belirli bir fazlalık eklenerek satılması şeklindeki murabaha satışından bahsedilmekte, aradaki fazlalık da kâr olarak değerlendirilmektedir.

b) Maliyet ile satış fiyatı arasındaki olumlu ya da ziyâde içeren fark. Burada mâliyet ile, bir malın alış fiyatına mal üzerinde gerçekleştirilmiş bazı harcamaların eklenmesi ile bulunan miktar kastedilmektedir. Buna göre satış fiyatının maliyetten yüksek olması şartıyla satış fiyatından maliyetin çıkarılması durumunda kalan kısım kârı ifade etmektedir. Örneğin Hanefî imamlara göre mudârib, sermayenin bir kısmı ile elbise satın alsa, sonra sermayenin diğer kısmı ile ücret karşılığı bu elbiseyi başkasına kısaltsa ya da boyatsa, satın alma fiyatı ve söz konusu işlemlerin ücretini birleştirip “bu kadara satın aldım” değil de “bana bu kadara mâl oldu” diyerek murabaha yoluyla yani ayrıca kâr ekleyerek satabilir.<sup>24</sup> Buna göre kâr, alış fiyatı ve ilgili işlemlere ödenen ücretten oluşan mâliyetin üzerine satış esnasında eklenen fazlalığı ifade etmektedir. İlk durumda sadece alış fiyatı esas alınırken burada alış fiyatının yanında mal üzerinde yapılan işlemlerin tutarı da dikkate alınmış olmaktadır.

c) Paranın başta alışveriş olmak üzere kiralama, ekip biçme, yeni ortaklıklar kurma gibi ara işlemler yoluyla işletilmesi ile elde edilen ve paranın baştaki miktarını aşan maktû olmayan fazlalık. Örneğin Hanefî imamlar nezdinde mudârib, mudarebe sermayesi ile boş bir arazi kiralasa, buraya buğday ya da arpa satın alıp ekse veya hurma, ağaç ya da yemlik bitki dikse, bu mudârabeye câizdir. Mudâribin bu faaliyetleri bir tür ticâret olarak kabul edilir ve kâr elde edildiğinde, başta anlaşıldığı üzere pay edilir.<sup>25</sup> Dikkat edilirse bu örnekte sermaye olarak alınan para ile kiralama, ekim ya da dikim, ürün toplama, ürünü satma gibi işlemler söz konusu olmakta, sermaye sermayedara verildikten sonra kalan maktû olmayan kısım kâr olarak nitelendirilmekte ve başta anlaşıldığı üzere pay edilmektedir. Bir diğer örnekte Hanefî imamlara göre sermayedarın “uygun gördüğün şekilde hareket et” şeklindeki izni ile mudârib başkasından arazi alıp ürünün yarısı arazi sahibinin yarısı mudarebe şirketinin olmak üzere anlaşma yapsa, anlaşma gereği sermaye ile tohum alıp ekse ve diğer harcamaları yapsa bu mudarebe caizdir. Önce arazi sahibiyle mudârib ürünü yarı yarıya paylaşırlar, sonra kalan içerisinden sermaye çıkarılıp sermayedara verilir, bundan da kalan kısım mudarebedeki anlaşmaya göre sermayedar ile mudârib arasında pay edilir.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi kâr, paranın müzâraa ile işletilmesi sonucunda ortaya çıkan ve maktû olmayan fazlalık olarak tezâhür etmektedir.

<sup>23</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 2/476.

<sup>24</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/199.

<sup>25</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/192-3.

<sup>26</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/193.

İlk iki madde ile bu madde arasındaki farka işaret edilmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. İlk iki maddede kâr, alım fiyatı ya da mâliyet ile satış fiyatı arasındaki fark üzerinden belirlenirken, burada sermaye olarak ortaya konulan para ile bu para kullanılarak gerçekleştirilen işlemler sonrasında ele geçen para arasındaki maktû olmayan fark üzerinden belirlenmektedir. İlk ikisinde mal ve üzerinde gerçekleştirilen işlemler hareket noktası iken burada nakit şeklindeki sermaye hareket noktasıdır. Örneğin bir kişi doğrudan bir malı satın alıp üzerine kâr koyarak murabaha yoluyla satarsa ilk maddeye, mudârib olarak elindeki sermaye ile mal satın alıp üzerine kâr koyarak murabaha yoluyla satarsa üçüncü maddeye göre kâr elde etmiş olur.

d) Emeğin işletilmesi sonucunda elde edilen maktû olmayan fazlalık. Burada kâr, belirli bir ücret karşılığında bir işin yapılması şeklinde değil, bir şey kazanılıp kazanılmayacağı bilinmeksizin, ancak kazanma ümidiyle emeğin işletilerek elde edilen kazancı ifade etmektedir. Dolayısıyla kâr, kişinin bedenî ve/veya zihnî emeğini ortaya koyup elde ettiği şahsileştirilmiş (kendisine ait kılınmış) maktû olmayan kazanca tekabül etmektedir. Örneğin Hanefî imamlara göre bir kimse bir başkasına kârı yarı yarıya paylaşmak üzere mudarebe amacıyla 1000 dirhem verse, mudârib malı çalıştırırsa ve kâr elde etse sermaye çıkarıldıktan sonra elde kalan kârı baştaki anlaşmaya bağlı olarak yarı yarıya paylaşırlar.<sup>27</sup> Örnekte görüldüğü gibi mudârabede sermayedar sermaye katarken mudârib emeğini katmaktadır. Mudârib, kâr edip etmeyeceği başta belirsizlik taşımakla birlikte kâr ederse, emeğine karşılık anlaşmaya bağlı olarak kârın yarısını almaktadır. Benzer örneklerdeki açıklamalardan, Hanefî imamlar tarafından, paylaşımından sonra mudâribe tahsis edilen kısmın tamamen kâr olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre kâr, emek ile birlikte ele geçen maktû olmayan miktarın tamamı olmaktadır. Ancak mudâribin sarf ettiği emeğin bir tür maliyet olarak düşünülmesi durumunda, Hanefî imamların yukarıda anlatılan “mâliyet çıkarıldıktan sonra kalan fazlalık” anlamındaki kâr anlayışlarına dayanarak mudaribe düşen payın tamamının değil bir kısmının kâr olarak düşünülmesi de mümkündür.

Emeğin işletilmesi ile elde edilen maktu olmayan gelir anlamındaki kâra bir diğer örnek iş gücü/emek (amel) ortaklığıdır (şirket-i a'mâl veya şirket-i ebdân). Hanefî imamlara göre iki kişi iş almak, birlikte ya da ayrı ayrı işleri yapmak, kârı ve zararı paylaşmak üzere böyle bir ortaklık kursalar caizdir.<sup>28</sup> Burada her iki taraf emek ortaya koymakta, kâr belirsizliğiyle birlikte çalışmakta ve kâr elde ederlerse anlaştıkları oranda kârı aralarında paylaşmaktadır. Hanefî imamların ifadelerine bakıldığında her iki tarafın emeği ile ortaklık yapması durumunda elde edilen gelirin tamamının kâr olarak değerlendirildiği görülür. Ancak örneğin iki terzinin elbise siparişi alarak iş yaptıklarını düşünürsek bu iki kişinin emeklerinin yanında yer kirası, malzeme gibi başka harcamaları da olacaktır. Hanefî imamların “mâliyet çıkarıldıktan sonra kalan fazlalık” anlamındaki kâr anlayışlarına dayanarak, kârın, elde edilen gelirin tamamından bu harcamaların ve ayrıca emek ücretinin düşülmesinden sonra kalan kısım olduğu da düşünülebilir.

<sup>27</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/122.

<sup>28</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/50-51.

Bir önceki maddede hareket noktası nakit şeklindeki sermaye iken, burada hareket noktası hiçbir nakit olmadan ortaya konulan emektir. Örneğin mudâribin aldığı sermayeyi işleterek elde ettiği toplam fazlalık dikkate alınırsa bir önceki maddeye, mudâribin hiçbir nakit olmaksızın emeği ile girip sonuçta elde ettiği pay dikkate alınırsa bu maddeye göre kâr söz konusu olmaktadır.

e) Arazinin veya arazi ile birlikte ağaçların işletilmesi sonucunda elde edilen maktû olmayan ürün ya da meyve. Hanefî imamlar, önceki maddelerde zikredilen durumları açıkça “ribh” olarak ifade ederken arazinin işletilmesi sonucunda elde edilen ürün ya da meyve için açıkça “ribh” ifadesini kullanmamışlardır. Ancak ilgili örneklerde izah sadedinde kullandıkları ifadeler ve kârın mantığı dikkate alındığında arazinin veya arazi ile birlikte ağaçların işletilmesi sonucunda elde edilen ürün ya da meyvenin kâr kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Örneğin İmâmeyn’e göre bir kişi sadece araziye, sadece arazi ve tohumu veya arazi, tohum ve araziye sürmek için hayvanı bir başkasına işletmek ve elde edilen ürünü üzerinde anlaştıkları oranda paylaşmak üzere verse, bu şekilde yapılan müzâraa akdi câiz olup elde edilen ürün anlaşmaya göre paylaşılır. Ebû Hanîfe ise müzâraa akdine cevaz vermemektedir.<sup>29</sup> Aynı şekilde İmâmeyn’e göre, bir kimse kendisine ait hurma ağaçlarını belirli bir süre bakımını yapmak ve elde edilen ürünü üzerinde anlaştıkları oranda paylaşmak üzere verse, bu şekilde yapılan muâmele (müsâkât) akdi caiz olup elde edilen ürün anlaşmaya göre paylaşılır. Ebû Hanîfe müsâkâtı da caiz görmemektedir.<sup>30</sup> Örneklerden de anlaşılacağı üzere gerek müzâraada gerekse muamelede, her ne kadar ürün ve meyve için “ribh” ifadesi kullanılmasa da maktu olmayan bir gelirin önceden belirlenmiş belirli paylarda taraflar arasında paylaşılıyor olmaları, bunların kâr olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim Serahsî (öl. 483/1090), her iki sözleşmenin de şirket anlamı taşıyıp mudarebeye benzediğini, mudarebedeki kâr paylaşımı gibi elde edilen ürün ya da meyvenin paylaşıldığı gerekçesiyle İmâmeyn tarafından onaylandığını ifade etmektedir.<sup>31</sup> Ebû Hanîfe’nin itiraz etmesinin sebebi ise, bunları bir tür icâre olarak değerlendirmesi ve icâre için gereken şartları taşımadığını düşünmesidir.<sup>32</sup>

İmâmeyn’in yaklaşımı çerçevesinde müzâraa ve muâmelede, arazinin (bazen tohum ya da tohum ve hayvan ile birlikte) veya arazi ile birlikte ağacın bir tarafa, emeğin diğer tarafa ait olması esası üzerinden hareket edilmekte ve sonuçta anlaşmadaki oranlara göre paylaşılmak üzere taraflarca maktû olmayan ürün ya da meyve elde edilmektedir. Buna göre kâr, müzâraada arazi (bazen tohum ya da tohum ve hayvan ile birlikte), muâmelede arazi ve ağaçlar işletilerek elde edilen maktû olmayan (ne kadar olacağı önceden bilinmediği için

<sup>29</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 9/527-528. Mezhepte İmâmeyn’in görüşü esas alınmış ve mecellede de buna göre düzenleme yapılmıştır. Bk. ‘Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd el-Ḥanefî el-Mevsîlî. *el-İhtiyâr li Ta’lîl-i-Muhtâr*. thk. Muhammed ‘Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, 1426/2005), 3/92-93; Hüseyin Kayapınar. "Müzâraa", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Aralık 2021); Ahmed Cevdet Paşa. *Açıklamalı Mecelle: Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*. yay. haz. Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 296-298 (md. 1431-1440).

<sup>30</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 9/538. Mezhepte İmâmeyn’in görüşü esas alınmış ve mecellede de buna göre düzenleme yapılmıştır. Bk. Mevsîlî, *el-İhtiyâr li Ta’lîl-i-Muhtâr*, 3/98-99; Hamdi Döndüren. "Müsâkât". *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Aralık 2021); Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, 298-299 (md. 1441-1448).

<sup>31</sup> Bk. Muhammed b. Aḥmed b. Ebi Sehl Şemsü’l-’Eimme es-Serahsî. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 23/17-18.

<sup>32</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 9/528; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 23/18.

belirli olmayan) fazlalığın tamamı olmaktadır. Bununla birlikte imamların “mâliyet çıkarıldıktan sonra kalan fazlalık” anlamındaki kâr anlayışlarına dayanarak hasılanın tamamının değil de yapılan harcamaların çıkarılması sonrasında kalan kısmın kâr olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

f) Kişisel kredinin/itibarın işletilmesi sonrasında elde edilen maktû olmayan fazlalık. Burada kâr ya da zarar etme ihtimalleri olan, kişisel itibarları ile vadeli alıp peşin satan, mal bulup ticâret yapan kişiler nezdinde borç ve harcamalar çıkarıldıktan sonra kalan kısım kâr olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hanefî imamlara göre, sermayeleri olmayan iki kişinin birlikte ya da ayrı ayrı itibarlarıyla peşin ya da vadeli ticaret yapmak, kar ve zararı paylaşmak üzere akit yapması caizdir; elde edilen kâr tarafların ödemeyi üstlendikleri bedellere eş değer bir şekilde belirledikleri kâr oranlarına göre paylaşılır.<sup>33</sup> Görüldüğü üzere vücûh yani kredi şirketi denilen bu ortaklıkta, hiçbir sermayesi olmayan kişilerin itibarlarını temel alıp ara işlemler gerçekleştirerek elde ettikleri ve mülkiyetlerinde sabit olan bir fazlalık söz konusudur. Bu fazlalık, Hanefî imamlar tarafından açıkça “ribh” yani kâr olarak isimlendirilmiştir. İlk etapta buradaki kârın “malın işletilmesi ile elde edilen fazlalık” olduğu düşünülebilir. Ancak malı edinmenin temelinde ve öncesinde kişisel itibar bulunduğu için, malın alınmasını ara işlem kabul edip kârın “itibarın işletilmesi ile elde edilen fazlalık” olarak değerlendirilmesi daha doğrudur. Akla gelebilecek “sermayenin taahhüt edilmesi” durumu da kişisel itibardan sonra geldiği için itibarın işletilmesinin esas alınması daha uygun gibi görünmektedir.

Hanefî imamlara göre kâr, belirli faaliyetlerle elde edilen maddî bir getiri ya da fazlalık olmasının yanında Yüce Allah’ın bahşettiği ilâhî bir lütuf ve müdahalenin de eseridir. Yoğun bir şekilde kâr hakkında kullanılan “Yüce Allah’ın rızık olarak verdiği, çıkardığı, var ettiği şey” anlamına gelecek ifadeler<sup>34</sup>, Hanefî imamların kâra yönelik ilâhî lütuf ve müdahalenin varlığı konusundaki kanaatlerinin açık göstergeleridir. Ayrıca bu ifadeler, kârın, kişinin kontrolünü aşan, olup olmayacağı ya da ne kadar olacağı belirli olmayan ve birçok aktör ve etkenin devreye girdiği piyasada oluşan, riske açık bir fazlalık olduğunu da ima eder.

Hanefî imamlar, kârı maktu bir geliri ifade eden ücretten ayırmışlardır. Kâr ve ücret arasındaki bu ayrıştırma, özellikle kârın hedeflendiği ancak akdin fasit olması nedeniyle kâr değil ücretin söz konusu edildiği durumlarda açıkça ortaya çıkar. Örneğin Hanefî imamlara göre, 1000 dirhem sermayeli bir mudarebe akdinde, kârın 100 dirheminin veya daha az ya da fazla malum bir miktarının mudâribe verileceği şartı koşulsa, böyle bir mudârebe akdi fasittir. Bununla birlikte böyle bir akit üzerine mudârib sermayeyi çalıştırsa, kâr da etse zarar da etse kâr değil ecr-i misil, yani ücret alır. Kâr ve zarar tamamen sermayedara ait olur.<sup>35</sup> Bir diğer örneğe göre sermayedarın da çalışması şartıyla mudârebe akdi yapılırsa, sermayedarın sermayeyi tam olarak teslim etmemiş olduğundan dolayı bu akit fasit olur. Bu şekilde

<sup>33</sup> Örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/50.

<sup>34</sup> Söz konusu ifadeler şu şekillerde kullanılmaktadır: (bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/51, 291), *على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان*, (bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/122, 123), *على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فهو بينهما نصفان*, (bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/125, 169, 280), *فما أخرج الله تعالى في ذلك من شيء*, (bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 9/527, 528, 530, 532, 534, 537, 539, 542, 546, 547, 10/65, 66, 68), *فما أخرج الله تعالى من شيء فنصفه لصاحب الأرض ونصفه على المضاربة*, (bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/193).

<sup>35</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/123.

sermaye işletilirse, kâr ve zarar tamamen sermayedara ait olur; mudârib ise, ecr-i misil alır.<sup>36</sup> Her iki örnekte de kârın hedeflendiği bir durumda, akit fasit olduğunda kârın değil ücretin gündeme gelmesi ve kâr maktû bir gelir değilken ücretin maktû bir gelir anlamı taşıması söz konusudur. Bunlar da Hanefî imamlar tarafından kâr ve ücretin birbirinden farklı olarak anlaşıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Hanefî imamlar, kârı, faizle karıştırmamaya da özen göstermişlerdir. Buna bağlı olarak faiz içermeyen fazlalık kâr olarak değerlendirilip meşrû, ilgili akit de geçerli kabul edilirken, faiz yoluyla elde edilen fazlalık faiz olarak değerlendirilip gayr-ı meşru, ilgili akit de fasit kabul edilmiştir. Örneğin bir kişi, içinde 10 dirhem bulunan bir gümüş bileziği 1 dinara satsa, karşılıklı kabz gerçekleşse, sonra müşteri bu bileziği yarım dinar veya 1 dirhem kâr ile satsa, bu caizdir. Ancak bilezik o kişiye 10 dirheme mâl olmuş olsa ve bunu 1 dirhem kâr ile satsa, bu satış caiz olmaz. Bir diğer örneğe göre, 10 dirheme mâl olan ve içinde 10 dirhem bulunan bilezikle birlikte 10 dirheme mâl olan bir elbiseyi “bana 20 dirheme mâl oldu” diyerek her iki parçayı birlikte 1 dirhem ya da 1/10 kâr ile satsa Ebû Yûsuf’a göre elbisenin satışı câizken bileziğin satışı caiz olmaz. Çünkü bileziğin dirhem (gümüş) şeklindeki bedeli, onu oluşturan gümüşten daha fazla olmuş olur. Ebû Hanîfe’ye göre ise, her ikisinin de satışı caiz olmaz.<sup>37</sup> İmam Muhammed’in de Ebû Yusuf ile aynı görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Verilen örneklerde akdin caiz olduğu kısımda cinsleri farklı veznî mallar arasındaki (burada gümüş ile altın arasında) sarf akdinde miktar farklılığının faiz doğurmaması, caiz olmayan kısımlarda ise aynı cins olan veznî mallar arasındaki (burada dirhem ile dirhem arasında) sarf akdinde fazlalığın faiz (yani fazlalık faizi, ribe’l-fadl) doğurması kuralı işletilmiştir. Bu kurala bağlı olarak faizin gerçekleşmediği fazlalık kâr, gerçekleştiği fazlalık ise faiz olarak değerlendirilmiştir.<sup>39</sup>

Hanefî imamlar nezdinde bir kişinin demiri bakırla, bakırı kurşunla miktarları ikiye bir olacak şekilde peşin olarak satın almasında bir beis yoktur; çünkü cinsler birbirinden farklıdır. Ancak bunların vadeli olarak satılmaması gerekir; çünkü bunların her biri veznî mallardandır.<sup>40</sup> Örnek verilirken getirilen izahlardan da anlaşılacağı üzere, cinsler değişince miktarların farklılaşması yani kâr olarak algılanabilecek fazlalıkların ortaya çıkması caiz görülürken, veznî olma illetini taşıyan mallar arasında vadeli alışveriş yapılması, vade ribâsına (ribe’n-nesîe) yol açtığı için caiz görülmemiştir.

Hanefî imamlar tarafından kâra yüklenen anlamlar ve akabinde getirilen izahlar dikkate alındığında, kârın mahiyeti hakkında ortaya çıkan bazı temel noktaların bulunduğu görülür. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- a) Kârın kişinin mal varlığında artış sağlayan olumlu bir ziyade/fazlalık oluşturması
- b) Kârın Fıkhî kural ve ilkelere uygun bir şekilde elde ediliyor olması

<sup>36</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/214-215.

<sup>37</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 3/117.

<sup>38</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 3/121-122.

<sup>39</sup> İmamlar arasındaki ihtilâf, faizli satışla birlikte gerçekleştirilen faizsiz satışın hükmü ile ilgili olup konumuzla dolaylı bir ilişkisi olduğu için değerlendirmeye ihtiyaç duyulmamıştır.

<sup>40</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 2/411.

c) Kârın önceden belirlenmiş maktû bir gelir ya da ücret olmaması, miktarının başta değil elde edildikten sonra bilinmesi; en fazla kârın (sermayenin değil) belirli bir oranının (miktarının değil) alınabileceğinin kararlaştırılabilmesi<sup>41</sup>

d) Riskle birlikte bulunması, kârın az ya da çok olma riski bulunduğu gibi hiç olmama, hatta zarara dönüşme riski taşınması<sup>42</sup>

e) Risk sebebiyle kârın zarar ihtimaliyle dengelenmesi

f) Kârın elde edilme garantisinin hiçbir şekilde bulunmaması ve herhangi bir garantiyi kabul etmemesi

g) Kârın piyasa ortamında belirlenmesi; kârı amaçlayan kişinin belirleyiciliğini aşması; kârın ortaya çıkmasında çok taraflı ve çok çeşitli değişkenlerin bulunması

h) Birçok değişkenin şekillenmesinde Allah'ın takdirinin belirleyici olması nedeniyle ilâhî bir lütuf ve müdahaleye konu olması

i) Kârın karşılıksız ve sebepsiz olmaması

j) Sayılan özellikleriyle ücret ve faizden farklı olması

Böylece, Hanefî imamlar nezdinde kârın mahiyeti ortaya konulmuş oldu. Mahiyeti ortaya konulduktan sonra kâr ile ilgili araştırmanın ikinci temel meselesi olan kârın kaynağı (sebebi) konusuna geçilebilir.

### **Kârın Kaynağı**

Kârın kişinin mal varlığında artış sağlayan olumlu fazlalık olduğu düşünüldüğünde, bu fazlalığın kaynağının ne olduğu önemli bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun cevaplanması, mal varlığında ortaya çıkan söz konusu fazlalığa karşılık olarak kâr sahibinin katlandığı fedakarlığın ve üstlendiği yükümlülüğün anlaşılması, böylece kârı makul ve meşru kılan şeyin ne olduğunun fark edilmesi açısından önemlidir. Ayrıca isimli veya yeni ortaya çıkan akitlerdeki farklı uygulamalar yoluyla elde edilen fazlalıkların hangi hukukî ve felsefî temele dayandırılarak değerlendirmeye tabi tutulabileceği konusu da bu sorunun cevaplanmasıyla bağlantılıdır.

Hanefî mezhebindeki fıkıh literatürüne bakıldığında kârın kaynaklarının teorize edilmesinin daha çok mezhebin teşekkülünden sonraki dönemlerde olduğu söylenebilir. Nitekim sonraki dönem Hanefî literatüründe “vücûhu istihkâki'r-rihb” veya “esbâbü istihkâki'r-rihb” şeklinde ifade edilen kârın kaynakları, ilki mülkiyet (milk)/sermaye (mâl), ikincisi emek (amel), üçüncüsü daman/tekabbül olmak üzere üçe ayrılarak ele alınır ve bazı kaynaklarda bunların dışında bir kâr sebebinin bulunmadığına açıkça işaret edilir.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Murâbahada, satıcı başlangıçta kendine göre belirli bir kâr koyabiliyorsa da nihayetinde satışta ortaya çıkan kârın miktarı piyasada oluştuğu için yine kâr maktu olmamaktadır.

<sup>42</sup> Murabahada, satışta gerçekleşen fiyat piyasada belirlendiği için yukarıdaki durumlar murabaha için de geçerlidir.

<sup>43</sup> Kârın sebepleri ve ilgili açıklamalar için bk. Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Ceşşâs. Şerhu Muhtâşari't-Ṭahâvî. thk. 'İşmetullâh 'Înâyetullah Muḥammed vd. (y.y.: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 252; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Ahmed el- Kudûrî. *et-Tecrid*. thk. Muḥammed Ahmed Serrâc ve 'Alî Cum'a Muḥammed (Kâhire, 1427/2006), 6/3052; Seraḥsî, *el-Mebsût*, 11/155, 159; Ebûbekir Muḥammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed 'Alâ'uddîn es-Semerḳandî. *Tuhfetu'l-Fukahâ*. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. Basım, 1414/1994), 8; 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî. *Bedâ'i 'u's-Şanâ 'i 'fi Tertîbi's-Şerâ'i*. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 6/62-63; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferġânî el-Merġinânî. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*. thk.. Ṭallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 3/12-13; 'Osmân b. 'Alî b. Meḥcen el-Bârî 'i

Hanefîler'e ait sonraki literatürde zikredilen üç kâr kaynağının her birinin mahiyeti ile ilgili farklı yorumlar mümkünse de genellikle üçlü ayırımın benimsenmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>44</sup>

Hanefî imamlarda, kârın kaynaklarına dair teoriden ziyâde uygulamaya dönük yoğun bir fikhî faaliyetin bulunduğu görülür. Bu açıdan bakıldığında sonraki süreçte ortaya konan teorinin, nasların yanında ilk dönem Hanefî uygulamasından tümevarım yoluyla çıkarılan, uygulamadaki örnekleri açıklama gücü yüksek ve genel kabul görmüş bir yorum olarak algılanması mümkündür. Hanefî imamların ortaya koydukları tikel örneklerle tekrar döndüğümüzde kârın kaynağı olup olamaması açısından daman, sermaye, emek, toprak, akit ve şartın incelenebileceği görülmektedir. Kârın kaynakları, sonraki literatürde üçlü ayırım çerçevesinde sermaye, emek, daman şeklinde bir sıralama ile ele alınmaktadır.<sup>45</sup> Ancak burada diğerlerinin daha iyi anlaşılması ve diğerlerinin kâra götürebilmesi kendisine bağlı olduğu için damanın diğer kâr kaynaklarından önce ele alınması daha uygun olacaktır.

### Daman

Sonraki dönem Hanefî literatüründe kârın kaynağı olarak sayılanlar arasında yer alan “daman”, bazıları tarafından “tekabbül” şeklinde de ifade edilmiştir.<sup>46</sup> Hanefî imamlar, tercih ettikleri yöntem gereği damanı doğrudan tanımlamamışlarsa da, damanın mahiyetine dair yaklaşımlarını yansıtan uygulama örneklerine bolca yer vermişlerdir. Kapsamlı ve birçok konuyla bağlantılı olan damanın her yönüyle değil de kâr ile ilişkisi özelinde ele alınması konunun dağılmaması açısından yerinde olacaktır. Böyle bir yaklaşımla hareket edildiğinde, Hanefî imamlar nezdinde kâr ile ilişkisi özelinde damanın şu üç türünden bahsedilebilir<sup>47</sup>:

1. Kasıt ve kusur olmaksızın sermayenin zayi/telef/helâk olması durumundaki tazmin sorumluluğu (zayıatı tazmin sorumluluğu). Burada sermayenin zayi olması durumunda bu kaybın kimin hesabına kaydedileceği sorusu üzerinden hareket edilmektedir. Örneğin mudâربه akdinde kasıt ve kusur olmaksızın işletmecinin (mudârib) elinde yok olma, çalınma, ölme, bozulma, çürüme gibi kaçınılmayacak mücbir sebeplerden dolayı sermaye zayi/telef/helâk olsa, sorumluluk işletmecinin değil sermayedarın olur. Diğer bir ifadeyle

Fahruddîn el-Hanefî ez-Zeylâ'î. *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*. (Kahire: el-Maṭba'atu'l-Kubre'l-Emîriyye, Bulâk, 1313), 322; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd el-Bâbertî. *el-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye*. (y.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/190, 191; Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000), 7/412; Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Miṣrî İbn Nuceym. *el-Baḥru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Minḥatu'l-Hâlik ve Tekmiletu't-Tûrî*. (y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/197; Muḥammed Emîn b. 'Omer b. 'Abdil'azîz el-Ḥuseynî ed-Dîmeşki İbn 'Âbidîn. *Reddu'l-Muḥtâr 'alâ'd-Durri'l-Muḥtâr*. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 4/324.

<sup>44</sup> Sonraki literatüre göre İmam Züfer, Hanefîlerin genelinden ayrılarak Şâfîiler gibi kârın tek sebebi/kaynağı olarak sermayeyi görmektedir. Bk. Ahmed Âmir, *Eşbâbu İstihkâki'r-Ribh*, 115-116).

<sup>45</sup> Kârın sebepleri ve söz konusu sıralama için bk. *Ceşşâs, Şerhu Muḥtasari't-Taḥâvî*, 252; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 6/3052; Seraḥsî, *el-Mebsût*, 11/155, 159; 'Alâ'uddîn es-Semerḳandî, *Tuḥfetu'l-Fuḳahâ'*, 8; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i'*, 6/62-63; Merġinânî, *el-Hidâye*, 3/12-13; Zeylâ'î, *Tebyînu'l-Hakâik*, 322; Bâbertî, *el-Înâye*, 6/190-191; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 7/412-413; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-Râik*, 5/197; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-Muḥtâr*, 4/324.

<sup>46</sup> Kârın sebepleri ve ilgili açıklamalar için bk. *Ceşşâs, Şerhu Muḥtasari't-Taḥâvî*, 252; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 6/3052; Seraḥsî, *el-Mebsût*, 11/155, 159; 'Alâ'uddîn es-Semerḳandî, *Tuḥfetu'l-Fuḳahâ'*, 8; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Şanâ'i'*, 6/62-63; Merġinânî, *el-Hidâye*, 3/12-13; Zeylâ'î, *Tebyînu'l-Hakâik*, 322; Bâbertî, *el-Înâye*, 6/190-191; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 7/412-413; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-Râik*, 5/197; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-Muḥtâr*, 4/324.

<sup>47</sup> Özellikle kasıt ya da kusur ile zarar verenin zararı tazmin etme sorumluluğunu ifade eden “itlaf sorumluluğu” anlamındaki daman, kârın kaynağı ile değil daha çok haksız fiil sorumluluğu ile ilgilidir. Böyle bir sorumluluk, takip eden paragraflarda zikredilecek durumların tamamında kârdan bağımsız olarak mevcuttur.

zayıatı tazmin sorumluluğu, sermayedara aittir.<sup>48</sup> Bu tür durumlarda daman, “zayıatı tazmin sorumluluğu” anlamı taşımaktadır.

2. Kârı hedefleyen işlemlerin kasıt ve kusur olmaksızın zararla neticelenmesi durumunda kârın kaynağının cinsinden (sermaye ise sermaye ile, emek ise emek ile) zararın tazmin sorumluluğu (zararı tazmin sorumluluğu).<sup>49</sup> Örneğin mudâربه akdinde kasıt ve kusur olmaksızın işletmeci (mudârib) sermayeyi işletirken zarar etse, sermayedar bu zarara sermaye cinsinden katlanırken mudârib yani işletmeci emeği cinsinden harcadığı emek kadar zarara katlanır, emeğine karşılık herhangi bir ücret alamaz.<sup>50</sup> Burada daman, sermayedar için sermaye cinsinden, işletmeci için ise emek cinsinden “zararın tazmin sorumluluğu” anlamına gelmektedir.

Birinci tür damanda mücbir sebep dolayısıyla sermayenin kısmen ya da tamamen ortadan kalkması söz konusudur. İkinci tür damanda ise, sermaye, piyasayı belirleyen olumsuz etkenler sebebiyle (satılacak malların fiyatlarının düşmesi, satın alınacak malların fiyatlarının yükselmesi gibi) kâra dönüştürülememekte, sermaye azalmakta ya da tükenmektedir. Gerek yukarıda verilen örneklerden gerekse ileride aktarılacak durumlardan anlaşılacağı üzere kârı alabilmek için iki daman türünün farklı taraflarda bulunabilmesi, bu ayırımı önemli hale getirmektedir.

3. Üstlenme sorumluluğu (tekabbül). Üstlenme sorumluluğu, kendi içinde “yapmayı üstlenme” ve “ifayı üstlenme” (aldığını geri vermeyi, bedeli ödemeyi) şeklinde iki anlamı barındırmaktadır. Burada özellikle “yapmayı üstlenme” ile “yapma”nın ayrı şeyler olduğuna dikkat edilmelidir. Öte yandan mutlak daman yerine, yapmayı ya da ifayı vadeden bir daman söz konusudur. Örneğin amel şirketinde ortakların aldıkları işleri tahakkuk ettirmeyi üstlenmeleri<sup>51</sup> ya da mudâربه şirketinde işletmecinin sermayeyi işletmek üzere yapılması gerekenleri yapmayı üstlenmesi<sup>52</sup> “yapmayı üstlenme”, vücûh şirketinde ortakların vadeli olarak aldıkları malların bedelini ödemeyi üstlenmeleri<sup>53</sup> “ifayı üstlenme” kabilindedir. Örneklerden de anlaşılacağı üzere üstlenme sorumluluğu ortağa veya üçüncü şahıslara karşı olabilmektedir.

Hanefî imamlar nezdinde, her üç anlamıyla damanın kârın kaynağı olabilmesi için karşılığında alınacak şeyin maktû olmaması ve kazanma/zarar etme ihtimali/riski ile birlikte bulunması gerekir. Daman kaynak gösterilerek risk üstlenmeksizin maktû bir bedelin/gelirin alınması durumunda, kâr değil ücret söz konusu olur.

Hanefî imamlar nezdinde sadece daman karşılığında ücret alınmasının meşruiyeti konusu görüldüğü kadarıyla net değildir. Kefilin asıl borçlu borcunu ödemediğinde ödemeyi vadetmesi ve asıl borçlu borcunu ödesin ya da ödemesin bu vaad karşılığında ücret alması,

<sup>48</sup> İlgili örnek için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/123, 322-341.

<sup>49</sup> Konuyu karmaşık hale getirmemek için zararı tazmin sorumluluğu, sermaye ele alınırken sadece sermaye cinsinden zararı tazmin sorumluluğu, emek ele alınırken sadece emek cinsinden zararı tazmin sorumluluğu şeklinde konu edilmiştir. Bazı durumlarda hem sermaye hem de emek cinsinden tazminin söz konusu olabileceği, bazı durumlarda da bunlardan sadece birisinin bulunabileceği hatırlatılmalıdır.

<sup>50</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/123.

<sup>51</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/50-53.

<sup>52</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/123.

<sup>53</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/49-50, 56-57.



“ifayı üstlenme” şeklindeki damana karşılık ücret alınmasına örnek verilebilir. Hanefî imamlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda açık bir görüş belirtmemişlerdir.<sup>54</sup>

Sadece daman karşılığında ücret alınmasına bir diğer örnek olarak emanet edilen şeyi korumayı vaad eden emanetçinin bunun karşılığında ücret alması zikredilebilir. Burada emanetçi, emanet hakkında hem “zayıatı tazmin” hem de koruma yoluyla “yapmayı üstlenme” şeklindeki daman karşılığında ücret almıştır. Hanefî imamlar nezdinde bu şekilde ücret alınmasının durumu da çok net değildir.

Ancak konuyla ilişkili olabilecek şekilde şöyle bir örnek söz konusudur: Bir kişi ücretle hamama girse ve hamam sahibine elbiselerini verse, sonra elbiseler çalınsa, Hanefî imamlara göre hamam sahibi elbiseleri tazmin etmez.<sup>55</sup> Bu örnekte, hamam ücretine emanet olarak bırakılan şeylerin korunması ücretinin de dahil olduğu düşünülürse, zayıat sorumluluğu da üstlenilmeksizin sadece “yapmayı üstlenme” anlamındaki daman karşılığında ücret alınabileceği yorumu yapılabilir. Bununla birlikte konunun vedîa ile değil icâre ile ilişkili olduğu, ücretin vedîa için değil hamam için olduğu dile getirilerek bu yoruma itiraz edilebilir. Ancak sonraki dönem bazı eserlerdeki bu mesele ile ilgili yapılan izahlarda, koruma için ücret verilirse kimilerinde icare ile ilişkilendirilerek bazen mutlak bazen İmameyn görüşü olarak “zayıatı tazmin sorumluluğu” ile birlikte ücret alınabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>56</sup> Nitekim sonraki literatürde şart koşulması ya da örf haline gelmiş olması durumunda vedîada mûda‘ın (emanet alan) “zayıatı tazmin sorumluluğu” ile birlikte ücret alabileceği kabul edilmiş ve bu hüküm Mecelle’de de bu şekilde yer almıştır.<sup>57</sup> Örneklerden anlaşıldığı gibi, Hanefî imamlar nezdinde, sadece daman karşılığında ücret alınmasının meşruiyeti net değildir. Öte yandan Hanefî imamlar nezdinde damanın sermaye-mal ya da amel ile birlikte bulunması durumunda ücrete konu olabileceği anlaşılmaktadır. Örneğin icâre akdinde kiralayan, kira konusu mal ile birlikte “zayıatı tazmin sorumluluğu” şeklindeki daman karşılığında ücret almaktadır.<sup>58</sup>

Damanın karşılığında maktû olmayan ve kazanma/zarar etme ihtimali/riski taşıyan bir bedel/gelir alınacak olursa, yukarıda ifade edildiği gibi bu, ücret değil kâr kapsamına girer. Hanefî imamların ortaya koydukları uygulamalar dikkate alındığında, damanın kâra kaynak olmasının tek şekilde değil, diğer kâr kaynakları ile değişik terkipler de oluşturarak farklı şekillerde gerçekleştiği görülür. Bununla birlikte tekrardan kaçınmak amacıyla burada sadece damanın kâra kaynaklık etmesine yer verilecek, diğer kâr kaynaklarıyla girdiği terkiplere sonraki başlıklarda değinilecektir.

<sup>54</sup> Aslen kefalet karşılığında ücret alınması klâsik dönemde cevaz verilmeyen ancak modern dönemde tartışmaya açılan bir konudur. İlgili tartışmalar için bk. Ali Bakkal. “Ücretli Kefalet Sözleşmesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1999), 3-42.

<sup>55</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 3/505.

<sup>56</sup> Bk. Ebu'l-Hasan ‘Alî b. el-Huseyn b. Muhammed el-Hanefî es-Suğdî. *en-Nutef fi'l-Fetvâ*. thk. Şalâhuddîn en-Nâhî (‘Ammân/Beyrût: Dâru'l-Furkân/ Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984), 574-575; Serahsî, *el-Mebsût*, 15/160; Ebu'l-Me‘âlî Maḥmûd b. Aḥmed b. Abdulaziz b. ‘Omar b. Mâze el-Hanefî İbn Mâze. *el-Muḥîṭu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu‘mânî*. thk. ‘Abdulkerîm Sâmi el-Cundî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1424/2004), 7/593-594; Ebû Muhammed Gânim b. Muhammed el-Hanefî Gânim el-Bağdâdî. *Mecma‘u'd-Damânât*. (y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 90; İbn ‘Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 5/664.

<sup>57</sup> Bk. Mustafa Yıldıırım, *İslam Borçlar Hukukunda Vedia* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 38-44, 60, 62-63; Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, 149 (md. 777).

<sup>58</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 3/462-501.

Hanefî imamlara göre, sadece daman karşılığında kâr alınması mümkündür. Nitekim onlara göre amel şirketinde taraflardan biri, mazereti olsun ya da olmasın çalışmasa da anlaştıkları oranda kârdan pay alır. Hanefî imamlar, bunun gerekçesi olarak, ortakların akit kurulurken ileri sürdükleri kâr payları ile yaptıkları işlerin tam olarak eşitlenmesinin mümkün olmadığı, mazeretli ya da mazeretsiz çalışmamanın da buna benzer bir eşitsizlik doğurduğu açıklamasına yer verirler. Dolayısıyla onlar, ilkinde yapılan iş ile alınan kâr payı eşit olmadığı halde nasıl kâr alınabiliyorsa, bir tarafın çalışmaması durumundaki iş ve kâr payı eşitsizliğinde de aynı şekilde kârın alınmasının câiz olacağını ifade ederler.<sup>59</sup> Verilen örnek incelendiğinde, burada çalışmayan kişi, sermaye ve emek olmaksızın sadece akit yoluyla ortağıyla birlikte kabul ettiği “yapmayı üstlenme” şeklindeki daman karşılığında kâra hak kazanmış olmaktadır.

Hanefî imamların yaklaşımı zikredildiği şekilde olmakla birlikte, sadece damanın kâra kaynaklık etmesinin, zikredilen örnekte olduğu üzere nadir durumlar için dikkate alındığına ve yaygın bir kullanımının olmadığına işaret edilmelidir. Daha yaygın olan damanın diğer kaynaklar ile birlikte kâra kaynaklık etmesi ile ilgili durumlar ise, yukarıda ifade edildiği gibi takip eden başlıklarda ele alınacaktır.

### Sermaye

Sonraki Hanefî literatürüne bakıldığında, kârın istihkâk gerekçelerinden biri olarak sermayenin, bazen doğrudan dirhem, dinar, altın, gümüş gibi bir mübadele aracı ile, bazen “milk” bazen de “re’sü’l-mâl” veya “mâl” şeklinde ifade edildiği görülür.<sup>60</sup> Hanefî imamlar, uygulamayı esas almaları dolayısıyla daha çok sermayeyi doğrudan dirhem, dinar, altın, gümüş gibi bir mübadele aracı ile ifade ederlerken, “re’sü’l-mâl” ya da “mâl” kavramlarına ikinci sırada yer verirler. “Mülkiyet”in kârın kaynağı olarak sermaye anlamında kullanılması ise, Hanefî imamlara doğrudan olmasa da tikel örneklerden ve uygulamalardan hareketle dolaylı olarak nispet edilebilir.<sup>61</sup>

Hanefî imamlar, tercih ettikleri metot gereği sermayenin mahiyeti konusunda doğrudan bir tarife yer vermemişlerdir. Bununla birlikte tikel örneklere bakıldığında, kâra dayanak oluşturan sermayeden ne anladıkları konusunda bazı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Nitekim Hanefî imamlar nezdinde, sermayenin, inan ya da mufavaza şirketlerinde dirhem, dinâr gibi mübadele aracı niteliği taşıyan paralara yani nakde veya veznî, keylî ya da adedî olan mislî mallara tekabül ettiği görülür. Dolayısıyla söz konusu durumlarda nakit anlamı taşımayan veya mislî olmayan herhangi bir malın sermaye kılınmasına izin verilmemiştir.<sup>62</sup> Mudarebe akdinde ise, sadece nakit sermaye olarak kabul edilmiş, mislî mallar dahil diğer malların doğrudan sermaye kılınmasına izin verilmemiştir. Buna izin verilmemesinin gerekçesi olarak, sermayedarın kattığı sermayenin meçhul olması, yani bilinmemesi üzerinde

<sup>59</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/51.

<sup>60</sup> Söz konusu kullanımlar için bk. *Ceşşâş, Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 252; *Ḳudûrî, et-Tecrîd*, 6/3036, 3051-3052, *Seraḥsî, el-Mebsût*, 11/153, 155, 157, 159, 166, 22/30, 36, 42; *Kâsânî, Bedâ'î'u's-Şanâ'î*, 6/62-63, 80; *Mergînânî, el-Hidâye*, 3/12-13; *Zeylâ'î, Tebyînu'l-Haḳâik*, 75, 123, 322; *Bâbertî, el-Înâye*, 6/190, 191, 8/447, 452, 461; *Bedruddîn el-'Aynî, el-Binâye*, 7/412; *İbn Nuceym, el-Baḥru'r-Râik*, 5/197; *İbn 'Âbidîn, Reddu'l-Muhtâr*, 4/324.

<sup>61</sup> Söz konusu kullanımlara örnek olarak bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 2/105, 4/49, 55, 63, 88, 96, 126, 141, 147, 148, 155, 161, 192, 193, 273, 277.

<sup>62</sup> İlgili örnek ve açıklamalar için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/51, 53.

durmuşlardır.<sup>63</sup> Müzâraa ve muâmele (müsâkât) akitleri dikkate alındığında ise, arazinin, tohumun, tarlada kullanılacak hayvanın ve ağaçların da sermaye olarak değerlendirildiği söylenebilir.<sup>64</sup> Yapılan tespitler dikkate alındığında, sermayenin genel geçer bir kural olarak değil, ilgili akit ve hukûkî işleme bağlı olarak nakit, mislî mal ya da ayn<sup>65</sup> olabileceği anlaşılmaktadır.

Hanefî imamlar nezdinde, sermayenin kârın kaynağı olabilmesi için karşılığında alınacak şeyin maktû olmaması ve kazanma/zarar etme ihtimali/riski ile birlikte bulunması gerekir. Hanefî imamlara göre sermaye kaynak gösterilerek risk üstlenmeksizin maktû bir bedel/gelir beklenirse; sermaye nakit veya mislî mal ise faiz, ayn ise ücret (icâre akdi çerçevesinde) söz konusu olur. Bunların ilki yasaklanmışken, ikincisi câiz görülmüştür. Nitekim Hanefî imamlara göre, bir kimse ayda ya da günde 1 dirhem vermek ve işletmek üzere bir başkasından 1000 dirhem kiralasa (icâre akdi ile) bu akit fasit olur. 1000 dirhemi alan kişi sadece aldığı miktarı geri vermekle yükümlü olup nakdi veren kişi herhangi bir fazlalık alamaz.<sup>66</sup> Burada icâre akdinde mevzuun ayn olması şartının ihlâl edilmiş olmasının yanında faiz söz konusudur ve böyle bir uygulama ile elde edilen fazlalık kâr olarak değerlendirilmemektedir. Diğer yandan Hanefî imamlara göre, bir kişi bir evi her yıl ya da her ay belirli bir miktar ödeme karşılığında kiraya verse, o kişi de orayı kiraya vererek ya da içinde uygun bir iş yaparak işletse, bu uygulama caizdir ve ev sahibi tarafından alınan miktar kâr değil ücret olur.<sup>67</sup> Maktû bir ücret karşılığı ayndan istifade edilmesine imkân tanıma şeklindeki bu uygulama icâre akdi çerçevesinde gerçekleşmekte, karşılık olarak alınan miktar kâr değil ücret olarak değerlendirilmektedir.

Sermayeden maktû olmayan ve kazanma/zarar etme ihtimali/riski ile birlikte bulunan bir gelir beklendiğinde, işte bu gelir kâra tekabül eder. Sonraki döneme ait literatürde sermayenin mutlak olarak ve tek başına kâra kaynaklık ettiği izlenimini veren açıklamalar bulunmaktadır.<sup>68</sup> Ancak Hanefî imamların meselelere dair ortaya koydukları görüşlere bakıldığında, kısmî bir farklılıkla sermayenin nakit, mislî mal ya da ayn oluşuna göre muhtelif durumları içeren değişik terkiplerle kâra kaynaklık ettiği görülür. Her biri ilgili olduğu akde ve hukûkî işleme göre değerlendirilmekle birlikte bu terkipler çerçevesinde sermaye şu şekillerde kâra kaynaklık edebilir:

a) Ayn şeklinde sermayenin 1. tür daman (zayıatı tazmin sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Burada sermaye; kendisi kullanılıp tüketilmeyen ve ürün-meyve veren bir ayn olup bu şekilde kâra kaynaklık etmekte, zarar ise sermaye üzerinden değil ayn şeklindeki

<sup>63</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/53. Hanefî imamlardan Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf, nakit olarak sadece dinar ve dirhem kullanılabileceğini, bunların dışında başka bir nakidin kullanılamayacağını savunurken, İmam Muhammed semen anlamı taşıyor olmasından dolayı fülûsun da sermaye olarak kullanılabileceği kanaatine istihânen ulaştığını ifade etmektedir. Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/122.

<sup>64</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 9/527-528, 538.

<sup>65</sup> Burada ve diğer yerlerdeki kullanımlarda ayn ile nakdin ve mislî malın dışında kalan fizikî-maddî varlığı olan mallar kastedilmektedir.

<sup>66</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/11.

<sup>67</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 3/462-463.

<sup>68</sup> Bk. *Ceşşâş*, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 252; *Qudûrî*, *et-Tecrîd*, 6/3052; *Serahsî*, *el-Mebsût*, 11/155; *Kâsânî*, *Bedâ'î 'u' ş-Şanâ'î*, 6/62; *Merğînânî*, *el-Hidâye*, 3/12; *Zeylâ'î*, *Tebyînu'l-Hakâik*, 322; *Bâbertî*, *el-'Înâye*, 6/190, 191; *Bedruddîn el-'Aynî*, *el-Binâye*, 7/412; *İbn Nuceym*, *el-Baḥru'r-Râik*, 5/197; *İbn 'Âbidîn*, *Reddu'l-Muhtâr*, 4/324.

sermayeden elde edilmesi muhtemel ürünle sınırlı kalmaktadır. Sermayenin telef/zayi olması durumunda ise, buna sadece sermayedar katlanmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe karşı çıkmakla birlikte İmâmeyn tarafından cevaz verilen müzâraa ve muâmele (müsâkât) akitlerinde, arazi veya arazi ile birlikte ağaçlar ayn şeklinde ortaklığın sermayesi kılınmaktadır. Kâr (ürün-meyve), oransal anlaşmaya bağlı olarak paylaşılmakta, zarar ise sermayeye uzanmayıp (arazi sahibinin tohumu da vermesi durumu hariç) sadece ürün üzerine terettüp etmektedir.<sup>69</sup> Burada muâmele (müsâkât) akdinde ağaçların işletmecinin kasıt ve kusuru olmaksızın kurumasında olduğu gibi sermayedeki zayıyatın sadece sermayedara yükleneceği (1. tür daman) açıktır. Zira ağaçlar, işletmecinin elinde emanet olarak bulunmaktadır.

Hanefî imamlar, müzâra'a ve muâmele (müsâkât) dışında icâre akdine konu olabilecek menkûl veya gayr-ı menkûl bir aynın 1. tür daman ile birlikte kâra kaynaklık edecek şekilde sermaye yapılmasına mudâraabe akdi çerçevesinde karşı çıkmışlardır. Nitekim onlara göre bir kişi evini bir başkasına içine manifatura koyup satması, elde edilen kârın da yarı yarıya paylaşılması şartıyla mudâraabe olarak verse, kârın ve zararın tamamı manifaturacıya ait olur. Ev sahibi ise, kâr ya da zarara bakmaksızın evinin kirası olarak ecr-i misil alır.<sup>70</sup> Diğer bir örnekte bir kişi bir başkasına mudâraabe olarak yarı yarıya kârı paylaşma şartıyla su çekip satmak üzere deve ve su kabı verse ve işletmeci kâr etse, elde edilen gelirin tamamı işletmeciye ait olur. Deve ve su kabının sahibi ise, sadece ecr-i misil alır.<sup>71</sup> Dolayısıyla Hanefî imamlara göre, menkûl ya da gayr-ı menkûl böyle bir ayn 1. tür daman ile birlikte sermaye olarak konulduğunda, mudâraabe akdi fasit olup aynın sahibi olan sermayedar kâr değil kira ücreti almaya hak kazanır.<sup>72</sup> Böyle bir sermaye ve damanın, kâra kaynaklık etmesinin daha genel bir şekilde değerlendirilmesi ise bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır.

b) Nakit/mislî mal şeklinde sermayenin 1. ve 2. tür daman (zayıyatı ve zararı tazmin sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Burada 1. ve 2. tür daman ile birlikte kâra kaynaklık eden sermaye, nakit ya da nakdın yanında mislî mal şeklinde olabilmektedir. Nakit şeklinde olmasına örnek olarak sonraki literatürde “sadece sermaye ile kârı hak etme”ye örnek verilen “mudarebe akdinde sermayedarın kârı hak etmesi” durumuna yer verilebilir.<sup>73</sup> Hanefî imamların açıklamalarına bakıldığında, -mudârabede sermayedarın kârı hak etmesini sadece sermayeye dayandıran sonraki literatürden kısmen farklı olarak- mudâraabe akdinde sermayedar, nakit şeklindeki sermayesini ortaya koyarak mudâribin kullanımına imkân tanınmasının yanında eğer zarar olursa ortaya koyduğu sermaye ile zararı tazmin sorumluluğunu (2. tür daman) da üstlenmektedir. Zira Hanefî imamlara göre mudârabede sermaye cinsinden zarar sadece sermayeden karşılanırken, kâr tarafların oransal anlaşmasına bağlı olarak pay edilir.<sup>74</sup> Örneğin onlara göre bir kişi bir başkasına mudâraabe sermayesi olarak 1000 dirhemi kârını yarı yarıya paylaşmak üzere verse, mudârib de bu sermayeyi çalıştırsa,

<sup>69</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 9/527-528, 538.

<sup>70</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/142-143.

<sup>71</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/140.

<sup>72</sup> Mudâraabe akdinde sermayenin ticârî mal (urûd) kılınmayacağı ile ilgili yaklaşımlar için bk. Kalkan, *Faizsiz Bankacılıkta Mudâraabe ve Kâr*, 71-74.

<sup>73</sup> Sonraki literatürün mudarebe akdinde sermayedarın kârı hak etmesini sadece sermayeye dayandırmasına örnek olarak bk. Serahşî, *el-Mebsût*, 11/155; Kâsânî, *Bedâ'î u' ş-Şanâ'î*, 6/62; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/190; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-Râik*, 5/197; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 4/324.

<sup>74</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/121.

ancak zarar etse, mudârib sermaye cinsinden herhangi bir zararı karşılamaz. Bu tür bir zarar tamamen sermayeden karşılanır.<sup>75</sup> Mudarebe malının kasıt ve kusur olmadan zayi olması durumunda da zayıat sermayedara yüklenir (1. tür daman).<sup>76</sup> Örnek ve açıklamalar göstermektedir ki; nakit şeklindeki sermaye, hem işletilmesine imkân verilmesi hem de zayıat ve zararın sermayedara yüklenmesi (1. ve 2. tür daman) durumunda kâra kaynaklık edebilmektedir.

1. ve 2. tür daman ile birlikte nakdin yanında mislî (keylî, veznî ya da adedî) mal şeklindeki sermayenin de kâra kaynaklık edebildiği durumlar, emval şirketlerinde söz konusudur. Nitekim Hanefî imamlara göre emvâl şirketlerinde, çalışmama şartıyla ortak olan taraf/tafalar; mufâvadada kâr ve zarara eşit şekilde, inanda zarara sermaye oranında, kâra ise oransal anlaşmaya bağlı olarak katılırlar.<sup>77</sup> Kasıt veya kusur olmaksızın meydana gelen zayıat, hangi ortağın sermayesinden olduğu biliniyorsa ona, bilinmiyorsa sermayeye katılım oranlarına göre her iki sermaye sahibine yüklenir.<sup>78</sup> Görüldüğü gibi inan ve mufavaza ortaklıklarında, nakit ya da mislî mal sermaye yapılabilmekte, ayrıca zayıat ve zararın sermayeden karşılanması yükümlülüğü (1. ve 2. tür daman) üstlenilmekte, ancak bu şekilde kâra hak kazanılmış olmaktadır.

c) Hem ayn hem de mislî mal şeklindeki sermayenin 1. ve 2. tür daman (zayıatı ve zararı tazmin sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Örneğin İmâmeyn tarafından caiz görülen müzâraa akdinde sermayedar, ayn şeklindeki arazi ya da arazi ile birlikte hayvan ve mislî mal şeklindeki tohum ile akde ortak olabilir. Bu durumda sermayedar; işletmecinin kasıt ve kusuru olmaksızın tohum ve hayvan zayi olsa zayıatın tazminini (1. tür daman), ürün elde edilmese mislî mal şeklindeki sermaye cinsinden (tohum) zararın tazminini (2. tür daman) üstlenir.<sup>79</sup> Sermayedar, ancak bu şartlarla kâra hak kazanmaktadır.

d) Ayn şeklinde sermayenin emeğin yanında 1. ve 3. tür daman (zayıatı tazmin ve üstlenme sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Müzâra'a ve muâmele (müsâkât) dışında aynın sermaye olarak kullanılmasına cevaz vermeyen Hanefî imamlar, eğer ayn emeğin yanında 1. ve 3. tür daman ile birlikte sermaye kılınırsa buna istihsânen cevaz vermişlerdir. Nitekim onlara göre bir zenaatkâr kârı yarı yarıya paylaşmak üzere dükkanına aldığı kişiyle üstlendiği işi birlikte yapsalar, kıyâsa göre olmasa da istihsânen câiz olur. Dükkân sahibi dükkanını kullandığı için kârdan daha fazla pay alabilir. Kendisine ait herhangi bir araçla yardım etmesi durumunda da benzer şekilde kârdan fazla pay alabilir.<sup>80</sup> Burada işi yapmayı üstlenme şeklinde (3. tür daman) iki kişilik bir amel şirketinde taraflardan birisi ayrıca dükkanını sermaye olarak ortaya koymakta, buna bağlı olarak da kârdan daha fazla pay alabilmektedir. Bu fazlalık şeklindeki kârın dayanağı ayn olan dükkandır ve zarar dükkâna ilişmeden sadece elde edilmesi muhtemel kâr ile sınırlı kalmaktadır.<sup>81</sup> Dükkân zayı

<sup>75</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/121, 123.

<sup>76</sup> İlgili örnekler için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/322-341.

<sup>77</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/49, 51-55, 62-66.

<sup>78</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/56.

<sup>79</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/527-539, 9/23, 54-55, 84, 109.

<sup>80</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/52.

<sup>81</sup> Ayrıca emeğin karşılığını alamamak şeklinde emeğin cinsinden zarara katlanma (2. tür daman) söz konusu ise de sermaye konusu işlendiği için yukarıda bu tür zarara yer verilmemiştir.

olursa, bunun dükkan sahibinden gideceği açıktır (1. tür daman). Dolayısıyla bu şartlarla ayn şeklindeki sermayenin, emeğin yanında 1. ve 3. tür daman ile birlikte kâra kaynaklık edebileceği kabul edilmiş olmaktadır.

e) Nakit/mislî mal şeklinde sermayenin hem emek hem de 1. ve 2. tür daman (zayıatı ve zararı tazmin sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Burada nakit ya da mislî (keylî, veznî ya da adedî) mal olan sermaye, hem emek hem de 1. ve 2. tür daman ile birlikte bulunduğu kâra kaynaklık edebilmektedir. Nitekim Hanefî imamlar nezdinde emvâl şirketlerinde çalışma şartıyla ortak olan taraf/ taraflar; mufâvadada eşit, inânda farklı miktarlarda nakit ya da mislî malı sermaye olarak ortaya koyup birlikte işletmekte, kârı ilkinde eşit ikincisinde oransal anlaşmaya bağlı olarak, zararı ise sermaye oranlarına göre (2. tür daman) paylaşmaktadırlar.<sup>82</sup> Kasıt ve kusur yoksa zayıat (1. tür daman), hangi ortağın sermayesinden olduğu biliniyorsa ona, bilinmiyorsa sermayeye katılım oranlarına göre her iki sermaye sahibine yüklenmektedir.<sup>83</sup> Böylece nakit/mislî mal şeklindeki sermaye, emek, 1. ve 2. tür daman ile birlikte kâra kaynaklık etmiş olmaktadır.

f) Nakit/mislî mal şeklinde sermayenin hem emek hem de 1., 2. ve 3. tür daman (zayıatı tazmin, zararı tazmin ve üstlenme sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Örneğin Hanefî imamlara göre inan-emvâl şirketinde taraflar, nakdî ya da mislî malı sermaye olarak ortaya koyup bunu birlikte iş alarak (3. tür daman) işletseler, kârı oransal anlaşmaya bağlı olarak, zararı ise sermaye oranlarına göre (2. tür daman) paylaşır.<sup>84</sup> Kasıt ve kusur olmaksızın zayıat (1. tür daman) ise, hangi ortağın sermayesinden olduğu biliniyorsa ona, bilinmiyorsa sermayeye katılım oranlarına göre her iki sermaye sahibine yüklenmektedir.<sup>85</sup> Böylece nakit/mislî mal şeklindeki sermaye, emek, 1., 2. ve 3. tür daman ile birlikte kâra kaynaklık etmiş olmaktadır.

Görüldüğü gibi Hanefî imamlara göre elde edilecek gelir maktû olduğunda, sermaye ayn ise ücret, nakit veya mislî mal ise faiz söz konusu olmakta, sermayedar ilkinde kiraya veren (mûcir), ikincisinde tefeci konumunu almaktadır. Sermaye, ancak elde edilecek gelirin maktû olmaması ve kâr/zarar etme ihtimali/riski ile birlikte bulunması durumunda kâra kaynaklık edebilmektedir.

Kâra kaynaklık edebilmesi açısından sermaye, Hanefî imamlar nezdinde ayn, nakit ya da mislî mal olabilirse de bu, genel geçer bir kural olmak yerine ilgili akde göre hükme bağlanan bir mesele olarak gündeme gelmektedir. Herhangi bir akit olmadığında, yani sermayenin başkasıyla ilişkilendirilmeden sadece sermaye sahibinin kârına kaynaklık etmesi söz konusu olduğunda, akitlere bağlı kısıtların kalkacağı söylenebilir. Örneğin ticaretle uğraşan bir kişinin kendisine sermaye olarak ayn, nakit ya da mislî malı seçmesinde ve bunların elde edilecek kâra kaynaklık etmesinde bir sakınca yoktur. Ancak burada da her halükârda en azından bir tür daman bulunmalı, duruma göre emek de eşlik etmelidir.

<sup>82</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/49, 50-55, 62-66.

<sup>83</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/56.

<sup>84</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/49, 51-55, 62-66.

<sup>85</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/56.

Hanefî imamlara ait uygulamalarda sermayenin kâra kaynak olarak görüldüğü durumlar ile bu konuda gündeme getirilebilecek ihtimaller birlikte değerlendirildiğinde, tespit edilebildiği kadarıyla aşağıdaki gibi bir listeden bahsedilebilir:

<b>SERMAYENİN GİRDİĞİ TERKİPLER</b>	<b>DURUMU</b>
İster ayn ister nakit/mislî mal, isterse ayn ve nakit/mislî mal şeklinde olsun sadece sermaye	Uygulamada yok
<b>Ayn şeklinde sermaye + 1. tür daman (zayıatı tazmin sorumluluğu)</b>	<b>Uygulamada var ve meşrû</b>
Ayn şeklinde sermaye + 2. tür daman (zararı tazmin sorumluluğu)	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + 3. tür daman (üstlenme sorumluluğu)	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + 1. ve 2. tür daman	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + 1., 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 1. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 2. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 1. ve 2. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşrû</b>
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 1., 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve mislî mal şeklinde sermaye + 1. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve mislî mal şeklinde sermaye + 2. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve mislî mal şeklinde sermaye + 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Ayn ve mislî mal şeklinde sermaye + 1. ve 2. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşrû</b>
Ayn ve mislî mal şeklinde sermaye + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve mislî mal şeklinde sermaye + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve mislî mal şeklinde sermaye + 1., 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
İster ayn ister nakit/mislî mal, isterse ayn ve nakit/mislî mal şeklinde olsun sermaye + emek	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + emek + 1. tür daman	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + emek + 2. tür daman	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + emek + 3. tür daman	Uygulamada yok

Ayn şeklinde sermaye + emek + 1. ve 2. tür daman	Uygulamada yok
<b>Ayn şeklinde sermaye + emek + 1. ve 3. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşrû</b>
Ayn şeklinde sermaye + emek + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn şeklinde sermaye + emek + 1., 2., ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + emek + 1. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + emek + 2. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + emek + 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + emek + 1. ve 2. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşru</b>
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + emek + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + emek + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Nakit/mislî mal şeklinde sermaye + emek + 1., 2. ve 3. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşru</b>
Ayn ve mislî mal şeklindeki sermaye + emek + 1. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve misli mal şeklindeki sermaye + emek + 2. tür daman	uygulamada yok
Ayn ve misli mal şeklindeki sermaye + emek + 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve misli mal şeklindeki sermaye + emek + 1. ve 2. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve misli mal şeklindeki sermaye + emek + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve misli mal şeklindeki sermaye + emek + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Ayn ve misli mal şeklindeki sermaye + emek + 1., 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok

Bu veriler birlikte değerlendirildiğinde Hanefî imamların sermayenin kâra kaynaklık etmesi ile ilgili durumların bir kısmına yer verirken diğerlerine kâra kaynaklık etmeleri yönünde değinmedikleri görülür. Hanefî imamların uygulamalarında kârın kaynağı olarak yer verdiği ve kâra kaynak kılınmasını meşru gördüğü durumlar, sermayenin ayn, nakit ya da mislî oluşuna ve içinde yer aldığı akde bağlı olarak farklı hükümler alabilmektedir. Dolayısıyla bu durumlarda sermayenin kâra kaynaklık edebilmesi, sermayenin mahiyeti ve ilgili olduğu akit incelendikten sonra söz konusu olabilmektedir.

Hanefî imamlara ait uygulamalarda, sadece sermayenin ya da sadece sermaye ve emeğin kâra kaynak olarak kullanılmadığı söylenebilir. Gerek ayn gerek nakit veya mislî mal olsun sermayenin ya da emek ile birlikte sermayenin kâra kaynaklık edebilmesi için her halükârda ve en azından 1. tür damanın (zayıatı tazmin sorumluluğu) bulunduğu görülür. Bu, sermayenin sorumluluk (daman) üstlenmeden kâra kaynaklık etmesinin onaylanmadığı şeklinde yorumlanabilir. Sermayenin 3. tür daman (üstlenme sorumluluğu) ile kâra kaynaklık edebilmesi için ise, en azından emek ve 1. tür damana ihtiyaç vardır.

Hanefî imamların uygulamalarında kâra kaynak olarak değerlendirilmemiş ve yukarıdaki listede “uygulamada yok” şeklinde ifade edilmiş durumların bazılarında kârın



kaynağı olarak yer verilmemiş, onlar hakkında susulmuştur. Bazılarının ise belirli akitler çerçevesinde kâra kaynak olamayacağı açıkça dile getirilmiştir Ancak belirli akitlerde kâra kaynak olarak kabul edilmeyen bu durumların, hiçbir şekilde ve mutlak olarak kâra kaynak olamayacağı sonucuna ulaşılması, hatalı genellemelere düşme tehlikesinden dolayı erken verilmiş bir karar olacaktır. Bundan dolayı “uygulamada yok” şeklinde ifade edilmiş durumların, Hanefî imamların benimsediği fikhî delillere, akit nazariyelerine ve kârın kaynağı olarak meşrû gördükleri durumlarda izledikleri ilkelere dayanarak ayrıca değerlendirmeye tabi tutulması ve bu şekilde hükme bağlanması gerekir. Böyle bir faaliyet ise, bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, burada sadece Hanefî imamların doğrudan kâra kaynak gösterdiği durumlara yer verilmiş, diğer durumlara ise başka çalışmaların konusu olabilecek şekilde işaret edilmekle yetinilmiştir.

### Emek

Kâra kaynaklık etmesi açısından söz konusu edilen emeğin, hem Hanefî imamların kullanımında hem de sonraki literatürde “amel” kavramıyla ve türevleriyle karşılandığı görülür. Ancak sonraki literatürde emeğin açıkça kârın kaynağı olduğu ifade edilirken, Hanefî imamlar teorik olarak böyle bir açıklamaya gitmeksizin uygulama üzerinden buna işaret etmiş olurlar.<sup>86</sup>

Hanefî imamlar, emeği açık bir şekilde tanımlamamışlardır. Bununla birlikte emeği nasıl anladıklarını yansıtabilecek şekilde tikel uygulamalara ve dolaylı izahlara bolca yer vermişlerdir. Bu tikel uygulamalara ve dolaylı izahlara bakıldığında öncelikle ücrete konu olan emek ile kâra kaynaklık eden emeğin ayrıştırılmasının önemli hale geldiği görülür. Bu ayrıştırma üzerinden de Hanefî imamların emeğin mahiyetine dair yaklaşımları ortaya çıkmış olacaktır.

Hanefî imamlara göre emeğin karşılığı olarak maktû bir bedel/gelir kararlaştırılmışsa ücret (icare-i ademî çerçevesinde), maktû olmayan ve kazanma/zarar etme ihtimali/riski taşıyan bir bedel/gelir kararlaştırılmışsa kâr söz konusu olur. Her ikisi de caiz görülmekle birlikte bunlarla ilgili şartlar, mahiyetlerine bağlı olarak değişiklik gösterir. Maktû bir bedel/gelir getiren emek, Hanefî imamlar nezdinde icâre akdi altında ele alınmıştır. İcâre akdi çerçevesinde ücretle kiralanmış insanı “ecîr” olarak ifade eden Hanefî imamlara göre iki tür ecîr söz konusudur<sup>87</sup>:

<sup>86</sup> Kârın kaynağı olarak “amel” ve türevlerinin kullanılması ve ilgili acıklamalara dair bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/144, 146, 158, 161, 175, 193, 220, 291, 303, 9/527, 528, 532; *Ceşşâs, Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 252; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 6/3052; Seraḥsî, *el-Mebsûṭ*, 11/155, 159; Kâsânî, *Bedâ'i'u'ş-Şanâ'i'*, 6/62-63; Merġînânî, *el-Hidâye*, 3/12-13; Zeylâ'î, *Tebyînu'l-Hakâik*, 322; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/190, 191; Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 7/412; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-Râik*, 5/197; İbn 'Abidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 4/324.

<sup>87</sup> Ele alınacağı üzere bunlardan ilk tür ecîr aynen kullanılmakla birlikte ikinci tür ecîr, sonraki Hanefî literatüründe daha çok “el-ecîru'l-hâs” olarak ifade edilmiştir. Bk. *Ceşşâs, Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 397; Kudûrî, *el-Muhtaşar*, s. 102; Suġdî, *en-Nutef*, 529, 561; 'Alâ'uddîn es-Semerġandî, *Tuhfetu'l-Fukahâ'*, 352; Kâsânî, *Bedâ'i'u'ş-Şanâ'i'*, 6/184; Merġînânî, *el-Hidâye*, 3/243; İbn Mâze, *el-Muḥîṭu'l-Burhânî*, 7/585; Zeylâ'î, *Tebyînu'l-Hakâik*, 133; Muḥammed b. Ferâmerz b. 'Alî Mollâ Ḥusrev. *Dureru'l-Ḥukkâm Şerhu Ğureri'l-'Aḥkâm*. (y.y.: Dâru 'İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), 2/235; 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Suleymân Dâmâd Efendî 'Abdurrahmân Şeyḥîzâde. *Mecma'u'l-'Enhur fî Şerhi Multekâ'l-'Ebḥur*. (y.y.: Dâru 'İhyâi'l-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 2/391; İbn 'Abidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 4/55; Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, 80 (md. 422). Görüldüğü kadarıyla Ebû Hanîfe tarafından “ecîr hâs” ifadesi, türün isimlendirilmesinde değil izahında kullanılmıştır. Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 3/561.

1. el-Ecîru'l-müşterek. Hanefî imamlara göre el-ecîru'l-müşterek; bir kişi ile sınırlı kalmaksızın elbise yıkayıcısı, elbise boyayıcısı, terzi ve ayakkabı ustasında olduğu gibi farklı kişilerden gelen işleri aynı zamanda kabul edebilen ücretli çalışanı (ecîr) ifade eder. Burada işin yapılması esas olup, ecîr aynı zamanda başkasının işini de yapabilir ve üstlendiği tanımlı işi yapmadıkça ücrete hak kazanamaz.

2. Ecîru'r-racül vahdeh/el-Ecîr vahdeh. Hanefî imamlara göre el-ecîr vahdeh, bir kişinin aynı zamanda bir başkasına iş yapamayacak şekilde belirli bir zaman aralığı ya da belirli bir mesafe yolculukta eşlik etmek gibi zaman aralığını belirlemeye yarayan bir sınırlama ile emeğini ortaya koyan ücretli çalışanı ifade eder. Burada belirli bir zaman emeğini bir kişiye tahsis etme söz konusu olup aynı zamanda başkasına iş yapılamaz; böyle bir ecîrin işe kendisini hazır tutması ücreti hak etmesi için yeterli olup fiilen yapmış olması gerekmez. Her iki ecîr türünde de sarf edilen emek karşılığında alınacak bedel/gelir, belirli yani maktû olmalıdır; bu da, kâr değil “ücret” olarak isimlendirilmektedir.<sup>88</sup>

Hanefî imamlara ait uygulamalara ve ilgili izahlara bakıldığında kâra kaynaklık eden emek, emek tayininin yani ne yapılacağının belirlenmesinin zorunlu olmaması hatta genellikle öngörülemez olması<sup>89</sup> nedeniyle ilk tür ecîrde (el-ecîru'l-müşterek) söz konusu olan emekten ayrılmaktadır. Emek sahibinin (işletmecinin) aynı zamanda başka kişilerden de iş alabilmesi<sup>90</sup> ve emeğin zamanla sınırlandırılmasının zorunlu olmaması, hatta çoğunlukla zaman sınırının konulmaması<sup>91</sup> nedeniyle de ikinci tür ecîrde (el-ecîr vahdeh) söz konusu olan emekten ayrılmaktadır. Daha da önemlisi kâra kaynaklık eden emek, her iki türden de farklı olarak belirli bir sonucu elde etmeyi garanti edememekte, bunun yerine gelir elde etme ya da zarar etme ihtimaline açık bir riski üstlenerek ortaya konulmaktadır. Bu farklar, maktû olmayan hatta zarar ihtimali de taşıyan bir bedeli/geliri gündeme getirmekte, böyle bir emek karşılığındaki bedel/gelir de “ücret” değil “kâr” olarak isimlendirilmektedir.

Emeğin kâra kaynaklık etmesi, sonraki literatürde teorileştirilmiş olmakla birlikte kâra kaynaklık edebileceğine dair bazı örnekler eşliğinde genel bir atfin dışında birçok akit dikkate alınarak detaylı bir tahlilin yapılmadığı görülür.<sup>92</sup> Bu durum, Hanefî imamlar açısından daha belirgindir. Dolayısıyla özellikle Hanefî imamlar açısından kârın kaynağı olarak emeğin ancak uygulama üzerinden incelenmesi mümkün hale gelmektedir.

<sup>88</sup> Söz konusu iki tür ecîr ile ilgili Hanefî imamlara ait açıklamalar için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 3/429-430, 449, 561, 582-585.

<sup>89</sup> Örneğin Hanefî imamlara göre, sermayedar “istediğin gibi hareket et” dememiş olsa dahi, işletmeci (emek sahibi) konumundaki bir mudârib peşin veya vadeli alım, satım, sermayeyi bidâ'a yoluyla başkasına sermaye kılma, alım-satımda görev alacak ücretli eleman tutma, eşya kiralama, yolculuk yapma, emanet verme gibi mudarebe için faydalı birçok hukukî eylem ve işlemi gerçekleştirebilmektedir. Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/146-147. Bu tür emeğe konu olan fiillerin önemli bir kısmı önceden belirlenmemekte, mudârib işletme esnasında durum neyi gerektiriyorsa onu yapmakta, bu şekilde kâra hak kazanmaktadır.

<sup>90</sup> Örneğin Hanefî imamlara göre, işletmeci (emek sahibi) konumundaki bir mudârib, iki ayrı kişiye ait sermayeyi aynı zamanda işletebilmekte ve bu şekilde kâra hak kazanabilmektedir. Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/133, 135-137.

<sup>91</sup> Örneğin Hanefî imamlara göre, bir tarafın (mudarebe) ya da iki tarafın (şirket-i a'mâl) emeği üzerine kurulan ortaklıkların zaman sınırı konulmadan kurulması ve bu şekilde işleyen ortaklıkta emeğe karşılık olarak kâr alınması câizdir. Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/50-51, 56, 122-131.

<sup>92</sup> Emeğin kâra kaynaklık etmesi ile ilgili ilke, örnek ve izahlar için bk. *Ceşşâş, Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 252; *Ḳudûrî, et-Tecri'd*, 6/3052; *Seraḫsî, el-Mebsût*, 11/155, 159; *Kâsânî, Bedâ'î u' ş-Şanâ'î*, 6/62-63; *Merğînânî, el-Hidâye*, 3/12; *Zeylâ'î, Tebyînu'l-Hakâik*, 321-322; *Bâbertî, el-Înâye*, 6/191; *Bedruddîn el-Aynî, el-Binâye*, 7/412; *İbn Nuceym, el-Baḫru'r-Râik*, 5/197; *İbn 'Âbidîn, Reddu'l-Muhtâr*, 4/324.

Hanefî imamların uygulama örneklerine bakıldığında tek başına kâra kaynaklık etmeyen emeğin ancak diğerleriyle oluşturduğu terkiplerle kâra kaynak kılındığı görülür. Buna göre emeğin şu şekillerde kâra kaynaklık ettiği söylenebilir:

a) Emeğin 2. ve 3. tür daman (zararı tazmin ve üstlenme sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Burada emek, içeriği ve sınırları belirli olmasa da durum neyi gerektiriyorsa onun yapılması anlamında işi “yapmayı üstlenme” (üstlenme sorumluluğu; 3. tür daman) ve kâr elde edilmemesi durumunda kâr elde etme amacıyla gerçekleştirilen faaliyetlerin emek sahibinin zararına kaydedilmesi (zararı tazmin sorumluluğu; 2. tür daman) şeklinde 2. ve 3. tür daman ile birlikte kâra kaynaklık etmektedir. Örneğin Hanefî imamlara göre mudâربه akdinde mudârib, işletmeci yani “emek” sahibi olan tarafı temsil eder. İşletmeci eğer kâr ederse kârın oransal olarak üzerinde anlaşılan miktarını alırken, zarar ederse sermaye cinsinden olan zarar sermayedardan, emek cinsinden olan zarar da işletmeciden gider. Dolayısıyla zarar durumunda işletmeci, kâr alamayacağı gibi emeğinin karşılığında herhangi bir ücret de alamaz.<sup>93</sup> Görüldüğü gibi kâra hak kazanabilmesi için işletmeci, mudâribenin gerektirdiği işleri yapmayı üstlenmekte (3. tür daman), zarar edilmesi durumunda da emeğinin karşılıksız kalacağını, yani emek cinsinden zarara katlanacağını (2. tür daman) kabul etmektedir. Zikredilen daman türleri ile birlikte emeğini ortaya koyarak kârı hak etmektedir.

İmâmeyn’in cevâz verdiği müzâraa ve muâmele (müsâkat) akitlerinde, işletmeci sadece emeği ile ortaklığa girdiğinde de aynı durum söz konusudur. Zira işletmeci, kârı alabilmek için arazi ya da ağaçların işletmesini üstlenmekte (3. tür daman), zarara da sadece emeğinin karşılığını alamamak şeklinde katlanmakta (2. tür daman) ve işletme sürecinde de emeğini ortaya koymaktadır.<sup>94</sup>

b) Emeğin 1., 2. ve 3. tür daman (zayıatı tazmin, zararı tazmin ve üstlenme sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Burada emek, kâra kaynaklık edebilmesi için önceki maddede zikredilen duruma ek olarak ayrıca zayıatı tazmin sorumluluğu ile de birlikte bulunmaktadır. Hanefî imamlara göre, iki tarafın da emeği ile katıldığı şirket-i a’ mâlde böyle bir durum söz konusudur. Zira burada taraflar yani emek sahipleri, birlikte işi yapmayı üstlenmek (3. tür daman; üstlenme sorumluluğu), zayıat olduğunda (iki ortak terzinin dikmek üzere elinde bulunan kumaşın kasıt ve kusur olmaksızın selde zayi olması gibi) onları tazmin etmek (1. tür daman; zayıatı tazmin sorumluluğu) ve zarara emeğinin karşılığında bir ücret almamak yoluyla katlanmak (2. tür daman; zararı tazmin sorumluluğu) şeklindeki üç tür damanı üstlenmektedir. Böylece üç tür daman ile birlikte emek, kâra kaynaklık etmiş olmaktadır.<sup>95</sup>

Vücûh şirketinde de benzer bir durum söz konusudur. Zira Hanefî imamlara göre vücûh şirketinde sermayeleri olmayan ancak itibarları ile ödemeyi üstlenerek (3. tür daman; ifayı üstlenme şeklindeki üstlenme sorumluluğu) vadeli aldıkları malı ortaklar işletmekte (emek), kâr ve zararı borçlandıkları bedel oranlarına göre paylaşmaktadır. Burada ortakların elindeki

<sup>93</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/123.

<sup>94</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 9/527-528, 538.

<sup>95</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/50-51.

malın kasıt ve kusur olmaksızın zayi olması durumunda ödemeyi üstlendikleri bedel oranına göre her bir ortak zayıyatı üstlenir (1. tür daman; zayıyatı tazmin sorumluluğu). Zarar edilmesi durumunda ise zarar, kâr tüketildikten sonra bedelde eksik kalan kısmın tamamlanması (sermaye cinsinden zararın tazmini) ve emeklerinin karşılığını alamamaları (emek cinsinden zararın tazmini) şeklinde tazmin edilmektedir (2. tür daman; zararı tazmin sorumluluğu).<sup>96</sup> Böylece taraflar, emeğin yanında üç tür daman ile birlikte kârı hak etmiş olmaktadır.

c) Emeğin hem ayn şeklinde sermaye hem de 1., 2. ve 3. tür daman (zayıyatı tazmin, zararı tazmin ve üstlenme sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Sermayenin kâra kaynaklık etmesi çerçevesinde daha önce anlatıldığı üzere Hanefî imamlara göre bir zenaatkâr ve onun kârı yarı yarıya paylaşmak üzere dükkanına aldığı kişi birlikte üstlendikleri işi yapsalar, kıyâsa göre olmasa da istihsânen câiz olur. Dükân sahibi dükkanını kullandığı için kârdan daha fazla pay alabilir. Kendisine ait herhangi bir araçla yardım etmesi durumunda da benzer şekilde kârdan fazla pay alabilir.<sup>97</sup> Burada iki kişilik amel şirketinin ortağı olarak dükkan sahibi, hem “ayn (dükkan) şeklinde sermaye” hem de “emek” ortaya koymaktadır. Aynı şekilde dükkan sahibi ortağıyla birlikte başkalarına karşı iş yapmayı üstlenmekte (3. tür daman; üstlenme sorumluluğu), kasıt ve kusur olmaksızın dükkana bir şey olması durumunda tek başına, işlemek üzere alınan malzemeye bir şey olduğunda ortağıyla birlikte bunu karşılamakta (1. tür daman; zayıyatı tazmin sorumluluğu), zarara da kâr tüketildikten sonra ayn şeklindeki sermayeye ilişmeksizin emeğin karşılığını alamamak (2. tür daman; zararı tazmin sorumluluğu) şeklinde katlanmaktadır. Emek sahibi, ancak bu şekilde kâra hak kazanabilmektedir.

d) Emeğin hem nakit/mislî mal şeklindeki sermaye hem de 1. ve 2. tür daman (zayıyatı ve zararı tazmin sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Burada emek, hem nakit ya da mislî (keylî, veznî ya da adedî) mal olan sermaye, hem de 1. ve 2. tür daman ile birlikte bulunduğu kâra kaynaklık edebilmektedir. Örneğin Hanefî imamlara göre emvâl şirketlerinde çalışma şartıyla ortak olan taraf/taraflar, “nakit ya da mislî mal şeklindeki sermaye”nin yanında “emek”leriyle ortaklığa katılmakta, emek sahibi taraf diğerinden fazla kâr payı alabilmektedir. Şirket malının kasıt ve kusur olmaksızın zayi olması durumunda hangi ortağın sermayesinden olduğu biliniyorsa o ortak, bilinmiyorsa sermayeye katılım oranlarına göre her iki sermaye sahibi tazmin sorumluluğunu üstlenmektedir (1. tür daman; zayıyatı tazmin sorumluluğu). Zarar edilmesi durumunda ise, zarar, kâr tüketildikten sonra sermayeden kesilmesi (sermaye cinsinden zararın tazmini) ve emek sahibinin emeğinin karşılığını alamaması (emek cinsinden zararın tazmini) şeklinde tazmin edilmektedir (2. tür daman; zararı tazmin sorumluluğu).<sup>98</sup> Böylece emek, nakit/mislî mal şeklinde sermayenin yanında 1. ve 2. tür daman ile kâra hak kazanmış olmaktadır.

e) Emeğin hem nakit/mislî mal şeklindeki sermaye hem de 1., 2. ve 3. tür daman (zayıyatı tazmin, zararı tazmin ve üstlenme sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Örneğin Hanefî imamlara göre inan-emvâl şirketinde taraflar, nakdî ya da mislî malı sermaye

<sup>96</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/50, 56-57, 66, 113.

<sup>97</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/52.

<sup>98</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/49, 50-56, 62-66.

olarak ortaya koyup bunu birlikte iş alarak (3. tür daman) işletseler, kârı oransal anlaşmaya bağlı olarak paylaşırlar. Zayıatın (1. tür daman) ve zararın tazmini (2. tür daman) ise aynen önceki maddedeki gibi gerçekleşir.<sup>99</sup> Böylece emek, nakit/mislî mal şeklindeki sermayenin yanında üç tür daman ile birlikte kâra kaynaklık etmiş olmaktadır.

f) Emeğin hem mislî mal ve ayn şeklindeki sermaye hem de 1., 2. ve 3. tür daman (zayıatı tazmin, zararı tazmin ve üstlenme sorumluluğu) ile birlikte kâra kaynaklık etmesi. Örneğin İmâmeyn tarafından caiz görülen müzâraa akdinde işletmeci, emeği ve mislî-ayn şeklindeki sermaye (tohum ve hayvan şeklinde) ile akde ortak olabilir. Bu durumda işletmeci; kasıt ve kusur olmaksızın tohum ve hayvan zayı olsa zayıatın tazmini (1. tür daman), ürün elde edilmese hem mislî mal şeklindeki sermaye cinsinden (tohum) hem de emek cinsinden zararın tazmini (2. tür daman) ve yapılacak işlerin üstlenilmesi (3. tür daman) şeklinde üç tür damana katlanır. İşletmeci ancak bu şartlarla kâra hak kazanmaktadır.<sup>100</sup> Böylece emek, mislî mal ve ayn şeklindeki sermayenin yanında üç tür daman ile birlikte kâra kaynaklık etmiş olmaktadır.

Görüldüğü gibi Hanefî imamlara göre, emeğin karşılığı olarak maktû bir bedel/gelir kararlaştırılmışsa ücret, maktû olmayan ve kazanma/zarar etme ihtimali/riski taşıyan bir bedel/gelir kararlaştırılmışsa kâr söz konusu olmaktadır. Emeğin kâra kaynaklık etmesinin, birçok terkiplerle birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Hanefî imamların uygulamalarında, emeğin kâra kaynak olarak görüldüğü durumlar ile emeğin kâra kaynak olması muhtemel durumlar birlikte değerlendirildiğinde aşağıdaki gibi bir listeden bahsedilebilir:

EMEĞİN GİRDİĞİ TERKİPLER	DURUMU
Sadece emek	Uygulamada yok
Emek + 1. tür daman (zayıatı tazmin sorumluluğu)	Uygulamada yok
Emek + 2. tür daman (zararı tazmin sorumluluğu)	Uygulamada yok
Emek + 3. tür daman (üstlenme sorumluluğu)	Uygulamada yok
Emek + 1. ve 2. tür daman	Uygulamada yok
Emek + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Emek + 2. ve 3. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşru</b>
<b>Emek + 1., 2. ve 3. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşru</b>
Emek + ister ayn ister nakit/mislî mal şeklinde sermaye	Uygulamada yok
Emek + ayn şeklinde sermaye + 1. tür daman	Uygulamada yok
Emek + ayn şeklinde sermaye + 2. tür daman	Uygulamada yok
Emek + ayn şeklinde sermaye + 3. tür daman	Uygulamada yok
Emek + ayn şeklinde sermaye + 1. ve 2. tür daman	Uygulamada yok

<sup>99</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/49, 50-56, 62-66.

<sup>100</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 9/527-539, 10/23, 54-55, 84, 109.

Emek + ayn şeklinde sermaye + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Emek + ayn şeklinde sermaye + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Emek + ayn şeklinde sermaye + 1., 2. ve 3. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşru</b>
Emek + nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 1. tür daman	Uygulamada yok
Emek + nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 2. tür daman	Uygulamada yok
Emek + nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Emek + nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 1. ve 2. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşru</b>
Emek + nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Emek + nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Emek + nakit/mislî mal şeklinde sermaye + 1., 2. ve 3. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşru</b>
Emek + mislî mal şeklinde sermaye + ayn şeklinde sermaye + 1. tür daman	Uygulamada yok
Emek + mislî mal şeklinde sermaye + ayn şeklinde sermaye + 2. tür daman	uygulamada yok
Emek + mislî mal şeklinde sermaye + ayn şeklinde sermaye + 3. tür daman	Uygulamada yok
Emek + mislî mal şeklinde sermaye + ayn şeklinde sermaye + 1. ve 2. tür daman	Uygulamada yok
Emek + mislî mal şeklinde sermaye + ayn şeklinde sermaye + 1. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
Emek + mislî mal şeklinde sermaye + ayn şeklinde sermaye + 2. ve 3. tür daman	Uygulamada yok
<b>Emek + mislî mal şeklinde sermaye + ayn şeklinde sermaye + 1., 2. ve 3. tür daman</b>	<b>Uygulamada var ve meşru</b>

Liste değerlendirildiğinde, Hanefî imamların emekle ilgili bazı durumları kâra kaynak olarak değerlendirirken, bazı durumları uygulamada kâra kaynak olarak göstermemişlerdir. Emegın kâra kaynak kılındığı durumlarda, emegın en azından zarar edildiğinde emek cinsinden zararın karşılanması, diğeri bir ifadeyle zarar edildiğinde emeğe karşılık herhangi bir bedelin alınmaması şeklindeki 2. tür daman ile birlikte bulunması esasının korunduğı görülür. Öte yandan ne sadece emegın ne de emekle birlikte sermayenin daman olmaksızın kâra kaynak kılınmadığı da bir başka dikkat çekici noktadır.

Hanefî imamların emegi kârın kaynağı olarak göstermediğı durumlar, yukarıda “uygulamada yok” şeklinde ifade edilmiştir. Bu durumların bazılarında kâr kaynağı olması açısından hiç değinilmezken, bazılarının kimi akitler özelinde kâra kaynak olamayacağı belirtilmiştir. Kimi akitler özelinde kâra kaynak olamayacağı dile getirilmesi, bu durumların hiçbir şekilde ve mutlak olarak kâra kaynak olamayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira kimi

akitlerde kâra kaynak olamayan durumlar diğer akitlerde kâra kaynaklık edebilir. Dolayısıyla listede “uygulamada yok” denilen durumların, Hanefî imamların fikhî delillerine, akit nazariyelerine ve kârın kaynağı olarak meşrû gördükleri durumlarda izledikleri ilkelere bakılarak ayrıca değerlendirmeye tabi tutulması ve bu şekilde hükme bağlanması gerekir. Böyle bir faaliyet ise, bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için burada sadece Hanefî imamların doğrudan kâra kaynak gösterdiği durumlara yer verilmiş, diğer durumlara ise başka çalışmaların konusu olabilecek şekilde işaret edilmekle yetinilmiştir.

### **Diğer Kaynaklar**

Hanefî imamların uygulamalarından hareketle gündeme getirilebilecek diğer kâr kaynakları olarak toprak, akit ve şart konularına yer verilebilir. Hanefî imamların uygulamalarına göre, toprağın kâra kaynaklık edebilmesi için maktû olmayan ve kâr/zarar riski taşıyan bir bedelin/gelirin talep edilmesi gerekir. Eğer maktû bir bedel talep edilirse, bu, kâr değil ücret olur. Nitekim Hanefî imamlar, belirli bir ücret karşılığında toprağın yani arazinin başkasına kullandırılmasını icâre akdi çerçevesinde değerlendirmişler, alınan bedele de ücret adını vermişlerdir.<sup>101</sup> Hanefî imamlar tarafından toprağın kârın kaynağı kılındığı en güzel örnekler, yukarıda birçok vesile ile ve ilgili terkiplerle birlikte kâr ile ilişkisi ele alınan müzâraa ve muâmele (musâkât) akitleridir. Söz konusu uygulamalara bakıldığında toprağın tek başına veya üzerindeki ağaçlarla, ziraatta kullanılacak tohum veya hayvan ile birlikte kâra kaynak kılındığı söylenebilir. Toprağın kâra kaynaklık edebildiği ilgili terkipler için yukarıdaki örneklere bakılması yeterlidir. Toprakla ilgili olarak icârede “kiralayan” söz konusu iken, kâra kaynak kılındığı durumlarda müteşebbisten bahsedilebilir.

Öte yandan Hanefî imamların uygulamalarına bakıldığında, toprağın kendine has tarafları öne çıkarılarak diğer kâr kaynaklarından ayrı ve müstakil bir şekilde ele alınması mümkün olduğu gibi sermayenin bir türü olarak ele alınması da mümkündür. Ancak kâr karşılığında kullanıma sunulan sermayeye benzemesi, genel olarak kâra kaynaklık açısından sermaye için söylenebilecek şeylerin toprak için de söylenebilir olması, diğer sermaye türlerinde olduğu gibi maddî değere sahip mal kabilinden olması gibi gerekçelerle toprağın müstakil bir kaynak olmak yerine kârın kaynağı olarak sermayenin altında değerlendirilmesi daha uygun gibi görünmektedir. Ayrıca toprağın bazen tohum şeklinde mislî mal ile ya da ziraat işlerinde kullanılmak üzere hayvan ile birlikte kâra kaynak olabilmesi, sermaye ile sıkı bağını ortaya koymaktadır. Yukarıda birçok vesileyle ifade edildiği gibi sonraki literatürün kârın kaynaklarını sermaye, emek ve daman olarak kabul etmiş olmaları ve toprağı müstakil olarak saymamaları da zikredilen yaklaşımı desteklemektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında, toprağın, sermaye başlığı altında zikredilen durumlarla ilişkili bir şekilde değerlendirmeye tabi tutulması, anlamlı hale gelmektedir. Bu yaklaşımla, sermaye başlığı altında toprakla ilgili durumlar da dikkate alınmış ve gerekli değerlendirmeler yapılmıştır.

Hanefî imamların uygulamalarına bakıldığında, akdin de kârın kaynağı olarak görülmesi mümkündür. Zira Hanefî imamlar, yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere konuları akitler fikhî şeklinde işlemekte, kâr kaynaklarının izahında sürekli akitlere baş

<sup>101</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 2/392, 3/449, 553, 8/150, 162, 9/536, 10/26, 27, 38, 43, 110, 179, 11/129, 431,432, 435, 439, 440.

vurmaktadırlar. Fıkhî konulara dair çözümlerde gözetilecek ilkeler de yine akitler dikkate alınarak ortaya konulmaktadır. Akitler kârın kaynağı olarak kabul edildiğinde yeni durumların nasıl izah edileceği gündeme getirilirse, bunların da akit serbestisi çerçevesinde yine akitler üzerinden temellendirilmesi mümkündür. Özellikle bilinen ve uygulamada olan akitlerde, kendisiyle kâr elde edilmesi meşrû görülmuş her bir akit kârın kaynağı görülerek kâr ile ilgili meselelerin ilgili akitlerin rükûn, şart ve hükümleri üzerinden çözüme kavuşturulması açısından bu yaklaşım olumlu neticeler verebilir.

Aksi yönde bir yaklaşımla daha genel bir bakışla hareket edildiğinde, aslında akdin kâr için kaynak değil yukarıda ele alınan sebeplerin kendisinde tezahür ettiği mahal olduğu söylenebilir. Oysa kârın kaynağı, kârın tezahür ettiği mahal ya da tezâhür etme şeklini değil kâra meşruiyet kazandıran arka ilkeyi ve dayanağı vermelidir. Diğer yandan akdin, “kârın kaynağı” mefhumunda mündemiç olan “kaynağın kârı hak etmeyi sağlayan ve kâra karşılık gelen bir fedakârlık/yük olması” anlamını taşımadığı görülür. Kârın kendisi ile elde edilmesi meşrû olan her akit için ayrı şart ve hükümlerin bulunması da, akdin tüm akitler için geçerli bir kâr kaynağı kılınmasını zorlaştırmaktadır. Benzer şekilde bazı akitlerde kâr elde edilebilirken diğerlerinde elde edilememesi, akdin kârın kaynağı olarak kabul edilmesinde tutarsızlık oluşturmaktadır. Buna ek olarak bilinen akitler içerisinde bir kısmının kârın kaynağı olarak kabul edilmesi, yeni ve farklı durum ve akitler için ilke üretilmemesi nedeniyle kârın kaynağına dair araştırmayı ve ilgili tespitleri gereksiz hale getirmektedir. Akdin kârın kaynağı görülmesi durumunda, İslâm hukukunda genel olarak kabul gören “akit serbestisi” ilkesinden hareketle yeni ve uydurulmuş akitlerle birçok haramın helâl kılınması, faiz gibi birçok haram kazancın kâr kapsamına alınması riski de söz konusudur. Son olarak diğer kaynaklardan farklı olarak akit, herhangi bir akit içermeyen bireysel tarım yapma ya da bireysel üretim gibi bireysel girişime dayalı kârı açıklayamamaktadır. Bu gerekçelerden dolayı akdin kârın kaynağı olarak görülmemesi, hem Hanefî imamların uygulamalarına hem de kârın kaynaklarına dair sonraki literatürde yapılan tespitlere daha uygun gibi görünmektedir.

Şartın kârın kaynağı olarak görülmesi ise, temelde akdin kârın kaynağı kılınmasının bir uzantısı gibidir. Şartın bir tür kâr kaynağı olduğu izlenimini verecek en önemli nokta, Hanefî imamların uygulamalarında, kârın paylaşımına konu olduğu akitlerin tamamında, tarafların alacakları kâr oranlarının tarafların rızası ile akit esnasında ileri sürülmüş şartlar olarak tezahür ediyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle akde dayalı olarak alınan her tür kâr, akit esnasında ileri sürülmüş ve kâr oranlarını tespit eden şart ile tahakkuk etmektedir.<sup>102</sup> Buradan hareketle, ilk bakışta şartın kârın kaynağı olduğu söylenebilir. Ancak tarafların kâr getirecek şekilde ileri sürdükleri şartların Hanefî imamlar tarafından her zaman meşrû görülmediği ve bu şartlara kâr bağlanmadığı görülür. Örneğin itibar (vücûh) şirketinde, vadeli aldıkları malların bedellerini eşit derecede ödemeyi üstlenen iki ortakdan biri, ticareti daha iyi bildiği gerekçesiyle diğerinden daha fazla kâr almayı şart olarak ileri sürse bu caiz olmaz ve bu şart karşılığında kârdan daha fazla pay alamaz.<sup>103</sup> Bu tür örnekler, şartın her zaman kâra

<sup>102</sup> İlgili örnekler için bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/49-357.

<sup>103</sup> Bk. Şeybânî, *el-Aşl*, 4/49-50.



götürmemesi noktasında tutarsızlık oluşturmaktadır. Öte yandan kâr karşılığında bir fedakârlık-yük anlamı taşımaması, genel ilke oluşturmaya elverişli olmaması, haram kazancın meşrulaştırılmasına götüreceği şekilde istismara açık olması gibi akdin kâr kaynağı kılınmasında söz konusu olan sakıncaların genel olarak şart için de geçerli olduğu söylenebilir. Bütün bunlar, şartın kârın kaynağı olarak kabul edilmesini problemlili hale getirmektedir.<sup>104</sup>

### Sonuç

Hanefî imamlara ait kâr teorisinin “kârın mâhiyeti” ve “kârın kaynağı” temel meseleleri üzerinden ele alındığı bu araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

a) Hanefî imamlar, kendilerine ait kâr teorisini, teorik bir çerçevede değil, uygulama üzerinden birçok hukûkî işlemle ilişkili bir şekilde ve farklı başlıklar altına dağılmış olarak ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte kullanılan kavramlar ve ilgili ilkeler açısından tutarlı ve istikrarlı bir yolun takip edildiği ifade edilmelidir.

b) Kârın mahiyeti ve kârın kaynağı ile ilgili konularda, Hanefî imamlar arasında genel bir ittifakın olduğu söylenebilir. Bazı konulardaki ayrışmaların, teoriyi büyük ölçüde etkilemeyecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.

c) Hanefî imamlara göre kâr, dünyevî işleyişinin yanında ilâhî bir lütuf ve müdahalenin de konusudur. Dolayısıyla kâr sahibi, kârı, kulun fiillerinin yanında Yüce Allah tarafından birçok etken ve değişkenin işe koşulmasıyla ortaya çıkan ve kendisine bahşedilen ilâhî bir lütuf olarak değerlendirilmelidir.

d) Hanefî imamlar nezdinde kâr, önceden belirlenmiş maktû bir gelir ya da ücret olmayıp kâr ve zarar ihtimaliyle birlikte bulunan, miktarı başta değil elde edildikten sonra bilinebilen, kişinin mal varlığında artış sağlayan olumlu bir ziyadeyi/fazlalığı ifade eder. Kâr, ancak risk alınarak elde edilebilir; kârın az ya da çok olma riski bulunduğu gibi hiç olmama, hatta zarara dönüşme riski söz konusudur. Kâr daha çok piyasa ortamında, birçok etken ve değişkenle ilişkili bir şekilde meydana gelir. Elde edilme garantisi hiçbir şekilde bulunmadığı gibi böyle bir garantiyi de kabul etmez. Kârın elde edilme ihtimali, zarara girilme ihtimaliyle dengelenmiştir. Kâr paylaşımı, “önceden belirlenemezlik ilkesi” gereği miktar belirleme yoluyla değil, elde edilmesi muhtemel toplam kârın oransal paylaşımıyla olabilir. Sayılan özellikleriyle kâr, ücret ve faizden ayrılmaktadır.

e) Hanefî imamlara göre kâr, karşılıksız yani bir kaynak olmaksızın alınamaz. Böyle bir yaklaşımın benimsenmesi, Hanefî imamlar nezdinde, kâra bir karşılık tayin edilmesi, karşılık olarak belirli bir fedakârlık ve yük üstlenilmesinin istenilmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Hanefî imamlar, kârı haksız kazançtan ayırıştırarak kâr konusunda “şer’î ve akli meşrûiyetin sağlanması”, “hakkaniyet ve adaletin temin edilmesi”, “ilgililer arasında meşrû ve makûl bir dengenin kurulması”, “hak-sorumluluk dengesinin işletilmesi”, “gelir-gider dengesinin gözetilmesi”, “gelirin adil paylaşımı” gibi genel ve bağlayıcı ilkeleri gerçekleştirilmeye çalışmışlardır.

<sup>104</sup> Sözleşme ve akdin kârın kaynağı olması ile ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Kalkan, *Faizsiz Bankacılıkta Mudâra ve Kâr*, 102-103; Ahmed Âmir, *Eşbâbu İstiḥkâki’r-Ribḥ*, 124-127.

f) Hanefî imamların uygulamalarına bakıldığında daman, sermaye, emek, toprak, akit ve şartın kârın kaynağı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bunların ilk üçünün, uygulamanın desteği ve sonraki literatürün onayıyla Hanefî imamlar tarafından kârın kaynağı olarak kabul edildiği -başka yorumlar da mümkün olmakla birlikte- ifade edilebilir. Hanefî imamlar tarafından toprağın da kâr kaynağı olarak değerlendirildiği görülür. Ancak bağımsız olarak mı yoksa sermayenin altına yerleştirilerek mi değerlendirmeye tabi tutulacağı konusunda ilgili uygulamalar yoruma açıktır. Yukarıda zikredilen gerekçelerle toprağın sermayenin altında değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir. Akit ve şartın kârın kaynağı kılınması konusunda ise, Hanefî imamların bazı uygulamalarında dayanak bulunabilirse de yukarıda zikredilen gerekçelerle akit ve şartın kârın kaynağı olarak kabul edilmediği yaklaşımı tercihe şayan olanıdır.

g) Hanefî imamlara göre kârın kaynağının temelde daman, sermaye ve emek üçlüsünden oluştuğu söylenebilir. Bununla birlikte onlara göre daman, sermaye ve emek, mutlak olarak değil müteşebbis nispet edilmesi durumunda kâra kaynak olabilir. Diğer bir ifadeyle bunlar, maktû bir ücret talep eden kişilere nispet edildiğinde kâra kaynaklık etmezler. Buna göre kâra kaynak olması açısından müteşebbis emek, müteşebbis sermaye ve müteşebbis damandan bahsedilebilir.

h) Hanefî imamlar tarafından daman olmaksızın diğer ikisinin tek başına ya da birlikte kâra kaynak kılınmadığı görülür. Kârın kaynağı olabilmesi için tek bir kaynak yerine daha çok üçüne ait farklı terkiplerin öne çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Terkiplerde en çok tekrar eden kaynağın daman olduğu da ifade edilmelidir.

i) Hanefî imamlar, akitler teorisi şeklinde oluşturdukları fikhî faaliyetlerinin bir yansıması olarak kâr konularını bir başlık haline getirmemişler, akitleri başlık haline getirerek her bir akdin kendi işleyişini ortaya koymaya çalışmışlardır. Böylece kârın kaynaklarına dair gündeme gelebilecek bütün ihtimalleri ele almak yerine inceledikleri akitler için geçerli olan kâr kaynakları ile yetinmişlerdir. Bundan dolayı üç kaynağa ait gündeme getirilebilecek bütün ihtimaller dikkate alındığında, onların uygulamalarında, kârın kaynakları konusunda “uygulamada kâra kaynak kılınanlar”, “uygulamada belirli akitlerde kâra kaynak olamayacağı kabul edilenler”, “uygulamada kâra kaynak olup olmadığına değinilmeyenler” olmak üzere üç farklı durum ortaya çıkmıştır. Bunların ilkinde söz konusu olan durumların Hanefî imamlar tarafından kârın kaynağı olarak görüldüğü açıktır. İkincisi altına giren durumların, belirli akitler için kârın kaynağı olamayacağı söylenebilirse de, genel olarak kâra kaynak olup olamayacağı incelenmeye muhtaçtır. Üçüncüsünün kapsamına giren durumların ise, her halükârda kâra kaynak olup olmayacağının araştırılması gerekir. Bu araştırmada, ilki altına giren durumlar ortaya konulmakla birlikte diğer durumlara araştırmanın sınırlarını aştığı için işaret etmekle yetinilmiştir. Bundan dolayı ikincisi ve üçüncüsü altına giren durumların, başka araştırmalarla Hanefî imamların benimsediği fikhî delillere, akit nazariyelerine ve kârın kaynağı olarak meşrû gördükleri durumlarda izledikleri ilkelere dayanarak ayrıca değerlendirmeye tabi tutulması ve bu şekilde hükme bağlanması gerekmektedir.

j) Hanefî imamların açık bir şekilde kârın kaynağı olarak kabul ettiği durumların meşrûiyeti, her durumda geçerli olmayıp belirli akitlere ve bu akitlerin rükûn, şart ve hükümlerine uygun bir şekilde elde edilip edilmediğine bağlıdır. Bu durumda yeni akit ve uygulamalarla elde edilecek kârın kaynağının meşrûiyeti, Hanefî imamlar tarafından ortaya konulan ilkelere ve mezhebin genel işleyişine uygun olarak gerçekleştirilecek icthâdî faaliyetlerin konusu haline gelmektedir.

### Kaynakça

‘Abdurrahmân Şeyhîzâde, ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî. *Mecma‘u'l-’Enhur fi Şerhi Multeka'l-’Ebhur*. 2 cilt. y.y.: Dâru ‘İhyâi’t-Turâsi'l-’Arabî, ts.

Ahmed Âmir, Muhammed Seyyid. *Eşbâbu İstihkâki’r-Ribh fi’l-Fıkhi’l-İslâmî*. İskenderiye: Mektebetü’l-Vefai’l-Kanuniyye, 2012.

‘Alâ‘uddîn es-Semerqandî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetu’l-Fukahâ*. 1 cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, II. Basım, 1414/1994.

Ali Hasan, Ali Abdüsettar. *el-Erbâhü’t-Ticâriyye min Manzûri’l-Fıkhi’l-İslâmî*. Amman: Dârü’n-Nefâis, I. Basım, 2011/1432.

Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-. *el-’İnâye fi Şerhi’l-Hidâye*. 10 cilt. y.y.: Dâru’l-Fikr, ts.

Bakkal, Ali. “Ücretli Kefalet Sözleşmesi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1999), 3-42.

Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hanefi-mezhebi#1>

Bedruddîn el-’Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*. 13 cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, I. Basım, 1420/2000.

Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin Kitabü’l-Asl Adh Eserinin Tanıtım ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili*. 1 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, I. Basım, 2009.

Ceşşâs, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtaşari’t-Taḥâvî*. thk. ‘İşmetullâh ‘İnâyetullah Muhammed vd.. 1 cilt. y.y.: Dâru’l-Beşâ’iri’l-İslâmiyye, I. Basım, 1431/2010.

Döndüren, Hamdi. *İslam Hukukuna Göre Alım-Satımda Kar Hadleri*. 1 Cilt. Balıkesir: İslam Hukuku Külliyyatı, 1984.

Döndüren, Hamdi. "Müsâkât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musakat>

Ġânim el-BaĠdâdî, Ebû Muhammed Ġânim b. Muhammed el-Ḥanefî. *Mecma‘u’d-Damânât*. 1 cilt. y.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.

Hâcî, Muhammed Ömer el-. *er-Ribhu Fıkhiyyen ... ve İktisâdiyyen*. 1. Cilt. Dimaşk: Darü’l-Mektebiyyi, 2010/1431.

Hakîl, Müsâ‘id b. ‘Abdullah b. Hamed el-. *Ribhu Mâ Lem Yuḍmen: Dirâse Te’sîliyye Taṭbîkiyye*. 1 Cilt. Riyad: Benkü’l-Bilad; Darü’l-Meyman, 2011/1432.

Hüseyn ed-DebbâĠ, Eymen Muştafâ. *Nazariyyetü Tevzî‘i’l-’Avâid ‘alâ ‘Avâmili’l-İntâc fi’l-Fıkhi’l-İslâmî*. Ürdün: el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 2003.

İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emîn b. ‘Omer b. ‘Abdil‘azîz el-Ḥuseynî ed-Dimeşķî. *Reddu’l-Muhtâr ‘alâ’d-Durri’l-Muhtâr*. 6 cilt. Beyrût: Dâru’l-Fikr, II. Basım, 1412/1992.

İbn Mâze, Ebu’l-Me‘âlî Maḥmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. ‘Omar b. Mâze el-Ḥanefî. *el-Muhtârü’l-Burhânî fi’l-Fıkhi’n-Nu‘mânî*. thk. ‘Abdulkerîm Sâmi el-Cundî. 9 cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1424/2004.

İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muḥammed el-Mısrî. *el-Baḥru'r-Râik Şerḥu Kenzi'd-Daḳâik ve Minḥatu'l-Ḥâlik ve Tekmiletu't-Ṭûrî*. 8 cilt. y.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, II. Basım, ts.

Kalkan, Cemal. *Faizsiz Bankacılıkta Mudârabe ve Kâr*. 1 Cilt. İstanbul: İnsan yayınları, I. Basım, 2021.

Kâriş, Cemile. “Davâbiṭü'r-Ribḥ ve ‘Avâmilü İstihkâkihî fi'l-İktisâdî'l-İslâmî ve ‘Alâkatühâ bi'l-Mühâtarah: Dirâse Vaşfiyye Tahlîliyye”. *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye ve'l-İnsâniyye* 26 (Haziran 2012), 19-48.

Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî el-. *Bedâ’i’u’ş-Şanâ’i’ fi Tertûbi’ş-Şerâ’i’*. 7 cilt. Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, II. Basım, 1406/1986.

Kayapınar, Hüseyin. "Müzâraa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muzaraa>

Ḳudûrî, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-. *et-Tecrîd*. thk. Muḥammed Aḥmed Serrâc ve ‘Alî Cum’a Muḥammed. 12 cilt. Ḳâhire, 1427/2006.

Ḳudûrî, Ebû'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳudûrî, *Muḥtasaru'l-Ḳudûrî fi'l-Fıkhî'l-Ḥanefî* (nşr. Kâmil Muḥammed Muḥammed ‘Uveyḍa), 1418/1997.

Ahmed Cevdet Paşa. *Açıklamalı Mecelle: Mecelle-i ahkam-ı adliye*. yay. haz. Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.

Merğînânî, Ebu'l-Ḥasen ‘Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-. *el-Hidâye fi Şerḥi Bidâyeti'l-Mubtedî*. thk. Ṭallâl Yûsuf. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i't-Turâsî'l-‘Arabî, ts.

Mevsîlî, ‘Abdullâh b. Maḥmûd b. Mevdûd el-Ḥanefî el-. *el-İhtiyâr li Ta’lîli'l-Muḥtâr*. thk. Muḥammed ‘Adnân Dervîş. 5 cilt (2 cilt içinde). Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1997.

Mollâ Ḥusrev, Muḥammed b. Ferâmerz b. ‘Alî. *Dureru'l-Ḥukkâm Şerḥu Ğureri'l-’Aḥkâm*. 2 cilt. y.y.: Dâru ‘İhyâi'l-Kutubi'l-‘Arabiyye, ts.

Sağlam, Hâdi. *İslâm Hukukunda Kâr Kavramı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-’Eimme es-. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma’rife, 1414/1993.

Suğdî, Ebu'l-Ḥasan ‘Alî b. el-Ḥuseyn b. Muḥammed el-Ḥanefî es-. *en-Nutef fi'l-Fetvâ*. thk. Şalâḥuddîn en-Nâhî. 1 cilt. ‘Ammân/Beyrût: Dâru'l-Furḳân/ Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984.

Şemsiyye Bint Muḥammed İsmâ’îl. *er-Ribḥu ve Davâbiṭuhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve Tahdîdühû fi'l-Müessesâti'l-İslâmiyye: Dirâse Muḳârane*. 1 cilt. Ürdün: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Doktora Tezi, 1999.

Şeybânî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen el-. *el-Asl*. thk. Muḥammed Boynukalın. 12 cilt. Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, I. Basım, 1433/2012.

Yıldırım, Mustafa. *İslam Borçlar Hukukunda Vedia*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Zeyla’î, ‘Osmân b. ‘Alî b. Meḥcen el-Bâri’î Faḥruddîn el-Ḥanefî ez-. *Tebyînu'l-Ḥaḳâik Şerḥu Kenzi'd-Daḳâik ve Hâşiyeti’ş-Şelebî*. Kahire: el-Maṭba’atu'l-Kubre'l-’Emîriyye, Bulâk, I. Basım, 1313.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## HACC-I EKBER GÜNÜ HAKKINDA ŞÂRİHLERİN YAKLAŞIMLARI

THE APPROACHES OF COMMENTATORS ON THE DAY OF HAJJ-I AKBAR

**İbrahim SAYLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Hadis Ana Bilim Dalı.

e-mail: isaylan@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-8462-8927.

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Şubat 2022 / 19 February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 5 Nisan 2022 / 5 April 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 567-601.**

**Cite as / Atıf:** Saylan, İbrahim. “Hacc-ı Ekber Günü Hakkında Şârihlerin Yaklaşımları [The Approaches of Commentators on The Day of Hajj-i Akbar]” İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 567-601.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN  
ACCESS

TR  
İZİN

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Tevbe sûresinin hicretin dokuzuncu yılında Medine’de en son nâzil olan sûrelerden olduğu ifade edilmiştir. Sûrenin üçüncü ayetinde geçen “yevme’l-hacci’l-ekber” (büyük hac günü) ibaresinin delâlet ettiği anlam ihtilaf konusu olmuş, buradaki “ekber” nitelemesinin bir güne mi, haccın tümüne mi veya haccın herhangi bir nüsüküne mi işaret ettiğine dair kaynaklarda farklı bilgiler aktarılmıştır. Bu çerçevede haccın en büyük gününden neyin kastedildiği hakkında; arefe günü, nahr (Kurban Bayramı’nın ilk) günü, Hz. Ebû Bekir’in hac emirliği yaptığı hac, Hz. Peygamber’in Vedâ haccı, hacc-ı kırân, mutlak hac ve bütün hac günleri şeklinde görüşler ileri sürülmüştür. Çalışmamız “hacc-ı ekber” ile ilgili rivayetleri “hacc-ı ekber”i doğrudan ele alan rivayetler ve hacc-ı ekber günü ile aralarındaki irtibatı tespit edebilmek için en faziletli günle alakalı rivayetleri bunlara şârih ve müfessirlerin yaklaşımları olmak üzere üç başlık altında ele alınmıştır. Yaptığımız incelemede şârihlerin çoğunda Buhârî ve Müslim’in Sahih’lerinde yer alan hadislerle binaen “hacc-ı ekber”in nahr günü olduğu kanaati hâkimdir. Sübûtu Kur’an ve Sünnet ile sabit olan “hacc-ı ekber günü” terkibi, delâleti yönüyle zan ifade etmektedir. Çalışmamızda bu delâletin farklılığının nedenleri ve şehirlerde aktarılan rivayetlerin şârihlerce nasıl anlaşıldığını tespit etmeyi amaçladık. Konu rivayet temelli olduğu için öncelikle şârihlerin görüşlerini ele aldık. Konunun tefsirle alakalı yönleri olduğu için müfessirlerin görüşlerini de aktarmayı ihmal etmedik.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hacc-ı Ekber, Şârih, Tevbe Sûresi, Nahr Günü.

### Abstract

It is stated that the Surah At-Tawbah was one of the last descended surah in Medina in the 9th year of Hijra. The phrase "yevma'l-hacci'l-ekbar" (the day of the great hajj) in the third verse of the surah has been the subject of controversy, and different information has been given about whether the term "akbar" in the phrase is a day or a hajj or any repetition of the hajj. In this context, many views have been put forward about what is meant by the biggest day of Hajj, such as the day of Arafah, the day of Nahr (the first of the Sacrifice Feast), the Hajj that Abu Bakr was the ameer of Hajj, the Prophet's farewell hajj, Hajj-i-kiran, all hajj days and absolute hajj. In our study, the narrations about "hajj-i akbar" are discussed under three headings: the narrations that directly deal with "hajj-i akbar" and the narrations about the most virtuous day in order to determine the connection between them and the day of hajj-i akbar, and the approaches of commentators and glossators to these narrations. In the research conducted, according to most of the commentators, based on the hadiths in Bukhârî and Muslim, it is concluded that "hajj-i akbar" is the day of nahr. The combination of "hajj-i akbar day", the evidence of which is fixed by the Qur'an and Sunnah, expresses suspicion in terms of its indication. In our study, we aim to determine the reasons for the difference of this indication and how the narrations quoted in the annotations are understood by the commentators. Since the subject is based on narration, we first discussed the opinions of the commentators. We didn't neglect to convey the views of the commentators, as the subject has aspects that concern the interpretation.

**Key words:** Hadith, Hajj-i akbar, Surah At-Tawbah, Commentator, The day of Nahr(the first day of ‘Eid al-Adha).

### Extended Abstract

The study which we aim to determine what is meant by the phrase "yevma'l-hacci'l-ekber" in the third verse of the sura of tawbah, the views of commentators and glossators on this expression in a quantity that will set an example for the general content have been evaluated by revealing. There has been disagreement about the indication of this composition, which is fixed with the Qur'an and Sunnah. Although there are rumors and opinions that "Hajj-i akbar" refers to the day of Arafa, the day of nahr, the hajj where Abu Bakr was the emir of hajj, the Farewell Sermon, the Kıran hajj, the four days of the Eid-al-Adha, and the absolute hajj, the controversy is focused on the day of "nahr" and "Arafah".

In our research; We divided commentators into two groups: those who clearly stated their opinions and those who listed the relevant evidence without expressing an opinion.

1. Among the commentators, we can list those who clearly prefer "yevma'l-hajji-ekber" as follows:

1.1. Those who say that it is the day of Arafa: Tūribishfī and Muzhirī.

1.2. Those who say "Yevmu'n-nahr", that is, the first day of Eid al-Adha, are: İbn Battal, Ahmed al-Kurtubī, Navavī, Tībī, Ibn Qayyim, Kirmanī, İbnu'l-Mulakkın, İbn Raslān, İbn Hacer, Aynī, Munāvī, Ali el-Karī and Emir es-San'ānī.

1.3. Absolute (performed on time and unchanged in time) hajj: Tahāvī

2. Among the commentators, those who did not express their views on "yevmal-hajjil-ekber" and whose opinion was understood from the method of handling the issue

2.1. Those who convey the views expressing that the first day of Eid al-Adha, that is, yevmu'n-nahr, primarily and in more detail: Kastallānī, Mubārekpūrī.

2.2. Those who explain not a certain narration, but directly turning the time back to its original time, centered on the forbidden months and progeny: Only Khattābī.

However, some commentators made subject-centered explanations, not with a certain narration. Commentators such as Tahāvī and Khattābī, whose opinions we consulted, followed a subject-oriented commentary; In addition to this, it can be said that other commentators follow a narration-centered way. Tahāvī dealt with the issue in a general context by focusing on returning the issue to the time to its origin, and offered a solution. Khattābī, on the other hand, without making a choice on any narration, explained the restoration of time, the haram months and the changes made in the period of Ignorance about these months.

The virtues of certain times and days have come to the fore in the narrations in which the term "akbar" is used for Hajj; It has been dealt with the narrations expressing the superiority of the days of Friday, Arafah and Nahr. From the commentators; Navavī, Irākī, İbn Raslān, Munāvī, Emir es-San'ānī, Shawkānī and Sahārenpurī evaluated the narrations about the virtuous day with "yevma'l-hacci'l-ekber" together. Navavī, İbn Raslān, Munāvī and Shawkānī not only accepted that "hajj-i akbar" is the day of nahr, but also accepted that the most virtuous day is the day of Arafa. In addition, some commentators; without needing any other evidence, mentioned that when Friday and nahr or Friday and arefe come together, it can be "hajj-i akbar" due to the virtues of these days.

For "yevma'l-hacci'l-ekber", among the commentators; Those who say that it is the first day of Eid al-Adha, that is, yevmu'n-nahr: Mukātil b. Sulayman, İbn Kathir, Bayzāvī, Calaladdīn al-Mahallī, Suyūtī, Shawkānī, Alūsī and Camāladdin el-Kāsimī. Those who say that it is the day of Arafah, we can list Zamakhsharī and Nasafī. The majority of commentators, although not as much as glossators, are of the opinion that "hajj-i akbar" is the day of nahr, but those who say that it is the day of Arafa are not to be underestimated. In a sense, this shows the influence of Ibn Abbas' view on the subject on the commentators. In our opinion, both commentators and glossators have dealt with the issue purely on narrations. When we look at the subject from a more general perspective, the nasi practice of the Jahiliyya period was kept out of sight and no attention was paid to the emphasis in this sense. One of the issues that our Prophet emphasized in the Farewell sermon was to

abolish the practice of the Arabs of Jahiliyyah to relocate the forbidden months. This issue is expressed in Surah At-Tawbah and some narrations. In one of these hadiths quoted by Bukhārī, Muslim, and other hadiths from Abu Bakr al-Sakafi (d. 51/671 [?]), the Prophet on his camel on the day of Nahr in the Farewell sermon; that time has returned to its original state when Allah created the heavens and the earth; in the sight of Allah there are twelve months and four of them are haram; He stated that the months of Zilkade, Dhul-Hijjah and Muharram come one after the other, and that there is also Rajab, the month of Mudar. The fact that the Messenger of Allah first asked his interlocutors what month this was and then said, "Isn't it in Dhul-Hijjah", shows that he aimed to correct the mistake about time in their minds. Although these two issues are dealt with one after the other in the hadith sources, this issue has been neglected in the commentaries and tafsir. The main secret of the emphasis of what day is today, which the Messenger of Allah said in the context of the subject, was also missed, and due to this, different opinions emerged on the subject. The emphasis on one aspect of the event in the narrations caused the subject to shift to different points. Commentators and glossators did not deal with the issue with a holistic perspective and reached a conclusion based on the relevant narration.

When viewed conceptually as the fulfillment of the order in reference to the verse, Hz. Abu Bakr's hajj; The farewell sermon, from the emphasis of "hajj-i akbar" in the khutbahs delivered under the leadership of the Messenger of Allah on different days and places; the day of Arafah, based on the fact that making a pause in Arafat is the greatest element of hajj; It can be said that the Nahr day is "hajj-i akbar" as it contains many elements of the hajj. However, considering the Rasūlullah's emphasis on time today, "hajj-i akbar" should be a day that covers all of these days. The emphasis on "akbar" here is to distinguish hajj from umrah, which is the hajj performed in its own time. In this sense, it is noteworthy that the emphasis in the interpretations changes according to which word is made, and we think that the meaning devoted to "yewm" and the emphasis on "hajj-i akbar" are effective in the conflicts between scholars. As a result, "hajj-i akbar" is an obligation of hajj that consists of combinations of all these times, has not been changed in its qualifications and is fulfilled in its original identity.



## Giriş

**T**evbe sûresi, hicretin dokuzuncu yılında nâzil olmuş; Tebük seferinde ve sonrasında yaşanan ictimaî ve siyasal hususlara temas etmiştir. Bu sûre, en son inen sûre<sup>1</sup> kabul edildiği gibi Mâide sûresinden sonra Nasr sûresinden önce Medine’de nâzil olduğu<sup>2</sup> da ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

Hz. Peygamber, Tebük seferi dönüşünde Müslümanlara hac yaptırması için Hz. Ebû Bekir’i hac emiri olarak görevlendirmiştir.<sup>4</sup> Hac kafilesi Medine’den ayrıldıktan sonra Tevbe sûresinin ilk bölümü nâzil olmuş ve burada müşriklere bazı ihtarlar verilmiştir. Resûl-i Ekrem, bu uyarıları bildirmek üzere Hz. Ali’yi görevlendirmiştir. Bu görev dâhilinde Hz. Ali, Kurban Bayramı birinci günü Akabe cemresinde otuz küsur ayet okumuş ve ardından; bu yıldan sonra müşriklerin Beytullah’a yaklaşamayacağı; Kâbe’nin çıplak olarak tavaf edilemeyeceği;<sup>5</sup> müminlerden başkasının cennete giremeyeceği; verilen sözlerin mutlaka tutulacağına dair maddeleri tek tek saymıştır.<sup>6</sup>

Bu ilahi fermanda ahidlerine sadakat gösterenler için getirilen istisnalarla birlikte müşriklerle yapılan antlaşmaların dört ayla sınırlandırıldığı, müminlerle müşriklerin dinî, siyasî ve sosyal konularının birbirinden ayrılacağı kesin bir şekilde vurgulanmıştır. Söz konusu ihtarın zamanı ayet-i kerimede; “yevme’l-hacci’l-ekber” (büyük hac günü)<sup>7</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Ancak bununla neyin kastedildiği ihtilaf konusu olmuştur.

Kur’ân-ı Kerim’de sadece bir yerde geçen “yevme’l-hacci’l-ekber” tabirine; İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849),<sup>8</sup> Müslim (öl. 261/875),<sup>9</sup> Ebû Dâvûd (öl. 275/889),<sup>10</sup> Tirmizî (öl.

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2002), “Tefsîr/ et-Tevbe”, 1; Ebû’l-Fidâ’ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 4/89; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Yayınları, ts.), 4/260

<sup>2</sup> Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407/1987), 2/241; Hayrettin Karaman vd. *Kur’ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/716.

<sup>3</sup> Sûre, adımı içinde hata yapıp hatalarından dönen müminlerin başışlanacağına dair (et-Tevbe 9/104, 117, 118) ayetleri ile sûrenin muhtelif yerlerindeki tövbelerin kabulüyle ilgili atıflardan almaktadır. Ayrıca sûre; Berâe, Fâdiha, Kadîme, Mukaşşise ve Muzhiye gibi adlarla da adlandırılmıştır. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/241; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 15/521; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ‘ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994), 2/378.

<sup>4</sup> Hacı Ataş, *Hac Emriği* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2021), 40-46.

<sup>5</sup> Buhârî, “Tefsîr/et-Tevbe”, 3 (No: 4656); Müslim, Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), “Hac”, 435 (No:1347).

<sup>6</sup> Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu’ayb Arnaût vd. (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1421/2001), 1/183 (No: 4); Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicre, 1422/2001), 11/316; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/94; Yazır, *Hak Dini*, 4/261.

<sup>7</sup> (....) وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ بِقَوْمِ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ. “Hacc-ı ekber gününde Allah ve Elçisi’nden insanlara bir bildiridir.” (et-Tevbe 9/3)

<sup>8</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannefi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989), 3/378.

<sup>9</sup> Müslim, “Hac”, 435.

<sup>10</sup> Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, ts.), “Menâsik”, 67.

279/892),<sup>11</sup> Nesâî (öl. 303/915)<sup>12</sup> ve Beyhakî (öl. 458/1066)<sup>13</sup> gibi hadis âlimleri müstakil bir bab ayırmıştır. “Hacc-ı ekber”in hangi gün olduğu ve neden ekber vasfının verildiğine dair; Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *el-Hazzu'l-evfer fi'l-hacci'l-ekber* ve Sivaslı Numan Efendi'nin (öl. 1768) *Yevmu'l-hacci'l-ekber*<sup>14</sup> adlı müstakil risaleleri bulunmaktadır.<sup>15</sup>

Çalışmamızda “hacc-ı ekber” hakkında dayanak olarak sunulan rivayetlere şârih ve müfessirlerin yaklaşımları ele alınmış, konu bağlamında “ekber” ile “en faziletli” gün nitelemesinin yapıldığı rivayetler arasında bir ilişkinin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. “Hacc-ı ekber” günü hakkında kanaatini açık bir şekilde ifade eden şârih ve müfessirler kronolojik olarak sıralanmış, ayrıca görüşlerini net olarak ifade etmemekle birlikte konuyu işleme tarzlarından hareketle kanaatlerini tespit etmeye çalıştığımız şârih ve müfessirler de zikredilmiştir. Çalışmamızda Tevbe sûresi üçüncü ayette geçen “yevme'l-hacci'l-ekber” ibaresi ile ilgili hadis kaynaklarındaki rivayetler ve bunlara şârihlerin yaklaşımları ele alınmıştır. Konumuz rivayet temelli olduğundan tefsir kaynakları da incelememizde başvuru kaynakları olarak kullanılmıştır. Çalışmamız şerh ve tefsir kaynaklarının hepsini kapsamamakla beraber genel kabul görmüş ve bir kanaat oluşturacak nicelikte eserler incelenmiştir

### 1. Hacc-ı Ekber Gününü Doğrudan Ele Alan Rivayetler

Hicretin sekizinci yılında Mekke fethedilerek Kâbe'nin etrafındaki putlar temizlenmiş ve kimi müşrikler Müslümanlarla antlaşarak gündelik hayatlarına devam etmişlerdir. Allah Teâlâ tarafından müşriklerden antlaşması olmayanlara, antlaşmasını bozanlara veya antlaşması olup da süresini dolduranlara antlaşmalarının yenilenmeyeceğinin hac günlerinde bildirilmesi istenmiştir. Bu bildirinin zamanına işaret eden ayetin yanı sıra Allah Resûlü de (s.a.s.) bir sonraki yılda yapılan hacda “hacc-ı ekber”e dikkat çekmiştir.

Konu hakkındaki rivayetlere geçmeden önce araştırmamızın temel unsuru olan “yevme'l-hacci'l-ekber” terkinin oluşturduğu kavramlar hakkında kısaca bilgi verilecektir. Yevm kelimesi, Arapçada “gün” anlamına geldiği gibi “vakit” anlamına da gelmekte<sup>16</sup> ayrıca bu kelime “zaman” veya “günler” manasında da kullanılmaktadır. Nitekim tarihte günlerce süren Sıffın Savaşı'na “yevmü Sıffın” denilmektedir.<sup>17</sup> Terkinin ikinci unsuru olan hac kelimesi sözlükte; gitmek, ziyaret etmek ve yönelmek anlamlarına gelmekte; istilahta ise

<sup>11</sup> Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Hac”, 110.

<sup>12</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Abdulmun'im Şelebî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risal1421/2001), 4/192.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 5/227.

<sup>14</sup> Numan Efendi'nin *Yevmu'l-Hacci'l-Ekber* adlı risalesi üzerine Abdullah Kahraman'ın yapmış olduğu çalışma için bk. *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile SARIHATİPZADELER*, ed. Alim Yıldız (Sivas, Buruciye Yayınları, 2011), 273-286.

<sup>15</sup> Ayrıca bu konu Tevbe sûresi tefsirinde, hac ve siyere dair kimi eserlerde bir bölüm olarak ele alınmıştır. bk. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2018.), 28-33; Enver Polatoğlu, *Kur'an'da Hac* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 15-17.

<sup>16</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/270.

<sup>17</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/336; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409/1999), 4/12; Râzî, *Me'âtihu'l-gayb*, 15/525; Salim Ögüt, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/393.

gücü yeten her Müslümanın belirli vakitlerde Kâbe, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret ederek belirlenmiş dinî yükümlülükleri yerine getirmek suretiyle yapılan ibadet kastedilmektedir. Hac, "ekber" sıfatıyla birlikte; "büyük, daha büyük veya en büyük hac" anlamlarına gelmektedir. Bir bütün olarak "yevme'l-hacci'l-ekber" terkihi ile hangi zamanın kastedildiği veya "ekber" sıfatının günü mü yoksa haccı mı nitelediği hususunda farklı görüş ve kanaatler bulunmaktadır. Kaynaklarda yaptığımız tetkike göre konuyla ilgili rivayetleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür.

### 1.1.Arefe Günü

Arefe, haccın en büyük rüknü olan Arafat vakfesinin yapıldığı, zilhicce ayının dokuzuncu gününe denir. Bugünün kendisiyle bütünleştiği Arafat dağı ise; Mekke'nin 21 km doğusunda, Tâif dağ yolu üzerinde yaklaşık 14 km<sup>2</sup> genişliğinde düz bir alandır.<sup>18</sup>

"Hacc-ı ekber" in arefe günü olduğunu kabul eden rivayetlere baktığımızda Taberî ve başka müfessirler, Hz. Ali'ye dayandırdıkları rivayetle şu bilgiyi aktarmışlardır: Ebû's-Sahbâ' el-Bekrî, ben Ali'ye bugünün hangisi olduğunu sordum. O da, "Resûlullah Ebû Bekir'i haccı ikame etmek için gönderdi. Beni de beraberinde Berâe sûresinden kırk ayetle gönderdi. Arafat'a geldik. Ebû Bekir hutbe irad etti ve hutbesini bitirdikten sonra bana yönelerek, 'ya Ali kalk! Allah Resûlü'nün mesajını ilet', dedi. Ben de Berâe sûresinden kırk ayet okudum." buyurdu.<sup>19</sup> Hz. Ebû Bekir'in hac emiri olarak Müslümanlara hac yaptırdığı esnada benzer lafızlarla Mina'da da hutbe okunduğu ifade edilmiştir. Kaynaklarda hem Arafat'ta hem de Cemerât'ta hutbe irat edildiği ve ardından Tevbe sûresinin ilgili ayetlerinin okunduğu nakledilmiştir.

Konuyla ilgili Muhammed b. Kays'tan "merfû" olarak iki haber rivayet edilmiştir. O, Allah Resûlü bize arefe akşamında hitap etti sonra "emmâ ba'd" dedi ve ardından "Bugün hacc-ı ekber günüdür." buyurdu ve başka da bir şey aktarmadı. Bir diğer rivayette de Hz. Peygamber arefe günü insanlara hitap etti ve; "Bugün hacc-ı ekberdir." buyurdu.<sup>20</sup> Bu rivayet aynı lafızlarla, Misvere b. Mahreme'den de aktarılmıştır.<sup>21</sup> Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), "yevme'l-hacci'l-ekber" i arefe günü olarak kabul edenlerin görüşlerini şöyle açıklamaktadır: "Hac arefedir."<sup>22</sup> hadisi, şayet kişi Arafat vakfesinden sonra başka bir şey yapmadan vefat ederse diğer menâsiki için dem verilerek hac ibadeti tamamlanmış olur.<sup>23</sup>

Hz. Ömer (r.a.) ile bir Yahudi arasında geçen: "*Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim.*" ayetiyle ilgili diyalog da konuyla alakalı başka bir delil olarak zikredilebilir. Târık b. Şihâb'ın

<sup>18</sup> Bk. Abdullah Boks, "Arafat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/261.

<sup>19</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/321; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî, *el-Kesf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 5/10; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/94; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 8/319.

<sup>20</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/387; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/323-324; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 6/1748.

<sup>21</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/525.

<sup>22</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/387; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/64; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1336/1918), "Hac", 57; "Menâsik", 57.

<sup>23</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/326.

naklettiğine göre bir Yahudi Hz. Ömer'e gelerek: "Sizin kitabınızda okuduğunuz bir ayet var ki, biz Yahudilere indirilmiş olsaydı, o günü bayram yapardık", dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: "O hangi ayettir?" dedi. Yahudi: "...Bugün dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'dan razı oldum..." ayetini okudu.<sup>24</sup> Ömer: "Biz bu ayetin nâzil olduğu zamanı ve kıymetini biliyoruz. Bu ayet Resûlullah'a cuma günü Arafat'ta iken inmiştir." dedi.<sup>25</sup> Birçok kaynakta zikredilen bu diyalogun; İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) ve İbn Vaddâh'ın (öl. 287/900) aktardığı rivayetlerinde, bu ayetin hacc-ı ekber günü nâzil olduğu ayrıntısı bulunmaktadır.<sup>26</sup> Bu rivayet arefe gününün "hacc-ı ekber" olduğuna delil olmakla birlikte arefenin cuma günüyle birleştiğine delildir.

Abdürrezzâk'ın (öl. 211/826) aktardığına göre; İbn Abbas hac günlerinin en efdalinin arefe günü olduğunu ifade etmiş, Atâ ise arefe gününün "hacc-ı ekber" olduğunu zikretmiştir.<sup>27</sup> Ayrıca kaynaklarda isimleri bir arada zikredilmese de; Hz. Ömer,<sup>28</sup> Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Müseyyeb, Mücâhid, Tâvus ve Ebû Cuhayfe de "hacc-ı ekber" in arefe günü olduğunu aktarmıştır.<sup>29</sup>

"Hacc-ı ekber"i, arefe günü olarak kabul eden rivayetler daha çok "mevkuf" ve "maktu" türden aktarımlardır. "Merfû" olarak Muhammed b. Kays'tan gelen rivayet "mürsel"dir.<sup>30</sup> Ayrıca "hükmen merfû" olan İbn Ebî Şeybe'nin Hârûn b. Vekî' el-Kûfi'nin babası tarikiyle aktardığı rivayet; babasının sahabi olmamasından dolayı "mürsel",<sup>31</sup> Hârûn'un ise hadisiyle ihticac edilmeyen "münker" bir ravi olduğundan "zayıf" bir haberdir.<sup>32</sup>

Ashab ve tabiînden birçok kişi arefe gününü "hacc-ı ekber" olarak kabul etmişler ve bu görüş, şerhlere nispetle tefsirlerde kendisine daha fazla yer bulmuştur.

## 1.2. Nahr Günü

Zilhicce ayının onuncu gününe "yevmu'n-nahr" denilmiştir.<sup>33</sup> Kurban Bayramı'nın bu birinci gününde hac menâsiki yerine getirilirken "yevme'l-hacci'l-ekber" lafzının zikredildiğine dair Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), Hz. Ali (öl. 40/661), Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ve Amr b. Ahvas'dan (öl.?) aktarılan rivayetler mevcuttur.

Abdullah b. Ömer'in naklettiğine göre Allah Resûlü Mina'da; "bugününüz hangi gün, bu ayınız hangi ay, bu beldeniz hangi belde?" diyerek zaman ve mekâna vurgu yaptığı

<sup>24</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>25</sup> Buhârî, "İmân", 33; Müslim, "Tefsîr", 3-4.

<sup>26</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/88; Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezî' el-Kurtubî, *el-Bida' ve'n-nehyyü 'anhâ*, thk. Amr Abdulmun'im (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416/1995), 2/133; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/324-325.

<sup>27</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *et-Tefsîr*, thk. Mahmûd Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/132.

<sup>28</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/378.

<sup>29</sup> Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/322-324; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/525; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-hyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 18/261.

<sup>30</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/201.

<sup>31</sup> Bk. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 22/423.

<sup>32</sup> Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-mekrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'i, 1396/1976), 3/93.

<sup>33</sup> Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn b. Mukerrem İbn Manzûr, "nhr", *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 5/195.

hutbenin sonunda “*bu büyük hacdır.*” buyurmuştur.<sup>34</sup> Buhârî ve daha başka muhaddislerce aktarılan bu rivayet; Resûlullah’ın açık lafızlarla cemerâtta, Kurban Bayramı’nın birinci gününde, o günü “ekber” vasfıyla nitelemiş olduğunun en güçlü delilidir.

Bu hususta bir başka delil ise şöyledir: Bilindiği gibi Hz. Ali, Tevbe sûresindeki emirleri o yıl hacca gelenlere okumak için görevlendirilmişti. Ebû Hüreyre’nin rivayetinden anladığımızı göre o, bu emirleri ilan etmekle görevlendirilen tek kişi değildir. Ebû Hüreyre’nin aktardığına göre; Vedâ haccından bir yıl önce Resûlullah Ebû Bekir’i hac emiri olarak Mekke’ye gönderdiği zaman, Ebû Bekir de onu, Kurban Bayramı’nın birinci günü Mina’da, Tevbe sûresinin ilk ayetlerinde belirtilen hususları bildirmek için görevlendirmişti. Humeyd b. Abdirrahman (öl. 143/760), Ebû Hüreyre’nin bu rivayetinden yola çıkarak “hacc-ı ekber”in nahr günü olduğunu söylemiştir.<sup>35</sup> Humeyd’in aktardığı bu rivayette “ekber” nitelemesi bulunmadığından onun bu kanaate nereden vardığı kapalı kalmıştır. Buhârî ve daha başka kaynaklarda yaygın bir şekilde gelen bu rivayetin, aslında ihtisar edildiğini görmekteyiz. Nitekim Buhârî’nin; “ahidli milletlerin ahidleri nasıl atılıp bozular” babında Ebû’l-Yemân>Şu‘ayb>Zührî>Humeyd>Ebû Hüreyre senediyle mütâbi‘ olarak aktardığı hadiste “hacc-ı ekber”in nahr günü olduğunu ifade eden kısım zikredilmektedir.<sup>36</sup> Bu rivayet yakın lafızlarla, aynı sened ve metinle Ebû Dâvûd’un *es-Sünen*’inde ve daha başka eserlerde mufassal olarak aktarılmaktadır.<sup>37</sup>

Abdullah b. Ömer’in aktardığı hadisi, ona yakın lafızlarla Amr b. Ahvas, babasından aktarmaktadır. Ahvas’ın naklettiği uzunca rivayette; Resûlullah’ın Vedâ haccında “Bugün hangi gündür?” buyurduğu, sahabenin de: “Hacc-ı ekber günüdür.” dedikleri zikredilmektedir.<sup>38</sup> Tirmizî, hadisin Ebû Bekre, İbn Abbâs, Câbir, Huzeym b. Amr es Sa’dî’den de rivayet edildiğini ve bu hadisin “hasen sahih” olduğunu bildirmiştir.<sup>39</sup> Diğer kaynaklarda aynı rivayetin Ebû Bekre<sup>40</sup> ve İbn Abbâs’tan<sup>41</sup> da nakledildiğini görmekteyiz.

Konuyla ilgili İbn Ömer’in aktardığı başka bir rivayette; Allah Resûlü, Vedâ haccında cemrelerin arasında durdu ve sahabe-i kirama “Bu hangi gündür?” diye sordu. Sahabiler de “Nahr günüdür”, dediler. Bunun üzerine Allah Resûlü: “Bu, hacc-ı ekber günüdür. Bu ay, bugün ve bu beldeniz nasıl mukaddes ise canlarınız, mallarınız ve ırzlarınız da size mukaddestir.” buyurdu.<sup>42</sup> İbn Hazm, (öl. 456/1064) bu rivayeti aktardıktan sonra şöyle bir rivayet daha zikreder; Urve b. Müderris et-Tâî hac amelinden bahsetmiş, bunun üzerine Allah Resûlü: “Her kim halkla birlikte Müzdelife’de sabah namazını kılsa haccını idrak etmiş

<sup>34</sup> Buhârî, “Hac”, 133.

<sup>35</sup> Buhârî, “Tefsîr/et-Tevbe”, 3; Müslim, “Hac”, 435.

<sup>36</sup> Buhârî, “Cizye”, 16.

<sup>37</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsar*, thk. Şu‘ayb Arnaût (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1414/1994), 4/93; Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1405/1984), 4/184 (3067); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 9/312.

<sup>38</sup> Tirmizî, “Fiten”, 2; “Tefsîr”, 10; İbn Mâce, “Menâsik”, 76.

<sup>39</sup> Tirmizî, “Fiten”, 2.

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/23; Nesâî, *es-Sünenü’l-kebir*, 5/365.

<sup>41</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme, *Sahîh*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1424/2003), 4/298; Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 11/172.

<sup>42</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; İbn Mâce, “Menâsik”, 76.

olur.” buyurmuştur. İbn Hazm da bu rivayet çerçevesinde; “bizim sözümüz, bugünde bunu idrak etmemişse haccı gerçekleşmemiş olur.”<sup>43</sup> diyerek nahr gününün kendisinde yapılması gerekenlerin icra edilmesi ile önem kazanabileceğini vurgulamıştır.

Tirmizî, Hz. Ali’ye nispet edilen şu iki rivayeti aktararak konuyla ilgili değerlendirmede bulunmuştur. Ali (r.a.): Resûlullah’a hangi gün haccu’l-ekberdir? diye sordum. “*Nahr günü*” buyurdu.<sup>44</sup> Bunun yanında ondan; haccu’l-ekber gününün nahr günü olduğuna dair başka rivayetler de aktarılmıştır.<sup>45</sup> Tirmizî, Ali’nin bu rivayetinin “merfû” değil, “mevkuf” olmasının daha “sahih” olduğunu söylemiştir. Zira İbn Uyeyne ve Ebû İshâk birkaç tarikle Hâris’ten gelen rivayeti Hz. Ali’nin sözü olarak aktarmışlardır.<sup>46</sup> Tirmizî’nin bu kanaatini destekleyen İbn Ca’d’ın (öl. 230/836) rivayeti de şöyledir: “Ali beyaz bir deveye binmiş, Kurban Bayramı günü kabristana giderken bir adam onun devesinin yularından tutarak: ‘Bana hacc-ı ekber hakkında haber ver!’ demiş; bunun üzerine Ali: ‘Deveyi bırak! O gün bugündür.’ buyurmuştur.”<sup>47</sup>

Mürre’nin bir sahabiden işittiğine göre Hz. Peygamber Kurban Bayramı’nın birinci günü deve üzerindeyken: “*Bu nahr günüdür ve bu hacc-ı ekber günüdür.*” şeklinde hitap etmiştir.<sup>48</sup> Aynı rivayet Mürre’den uzun şekliyle de aktarılmıştır.<sup>49</sup>

İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849), nahr gününün hacc-ı ekber günü olduğu görüşünde olanların; Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbâs, Ebû Evfâ, Sa’îd b. Cübeyr, Ebû Cuhayfe, Abdullah b. Şeddâd, Muğîre b. Şu’be ve Âmir olduğunu aktarmıştır.<sup>50</sup> Taberî de (öl. 310/922) bunlarla birlikte Hâris, Kays b. Ubâde, Nâfi’ b. Cübeyr, Atâ, İbn Avn, İbrahim en-Nehâf gibi daha başkalarından konuya dair rivayetler zikretmiştir.<sup>51</sup>

Zührî, hacc-ı ekber gününün bayramın birinci günü olduğunu belirtmiş,<sup>52</sup> Ebû Evfâ ise hacc-ı ekber gününü kanların akıtıldığı, saçların tıraş edildiği ve ihram yasaklarının kalktığı gün olarak aktarmıştır.<sup>53</sup> Ebû Evfâ’nın bu açıklaması bir anlamda nahr gününden kastedilen şeyin ne olduğuna dair bir cevap niteliği taşımaktadır.

Konuyla ilgili kaynaklar incelendiğinde sahabe-i kiram, tabiîn ve tebe-i tabiînden nahr gününün, “hacc-ı ekber günü” olarak tavsif edildiğine dair birçok rivayet aktarıldığı görülmektedir. Bu başlık altında Abdullah b. Ömer ve Ebû Hüreyre’den “merfû” rivayetler aktarılmış ve bu rivayetlerin mevsukiyetinde herhangi bir tartışma da yaşanmamıştır. Hz. Ali’den nakledilen rivayetin ihtilafı olduğu, onun “mevkuf” olarak görülmesinin daha

<sup>43</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa’îd b. Hazm ez-Zâhirî, *Haccetü'l-Vedâ’*, thk. Ebû Sühey (Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1418/1998), 180.

<sup>44</sup> Tirmizî, “Hac”, 110.

<sup>45</sup> Tirmizî, “Hac”, 110; Abdürrezzâk, *et-Tefsîr*, 2/132; Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 11/324-335.

<sup>46</sup> Tirmizî, “Hac”, 110.

<sup>47</sup> Ali b. Ca’d b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdadî, *el-Müsned*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Muessesetu Nâdir, 1410/1990), 44; Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 11/326; Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/10; Begavî, *Me’âlimü't-tenzil*, 4/12.

<sup>48</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 25/221.

<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38/482.

<sup>50</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/378-379.

<sup>51</sup> Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 11/324-325.

<sup>52</sup> Abdürrezzâk, *et-Tefsîr*, 2/132.

<sup>53</sup> Abdürrezzâk, *et-Tefsîr*, 2/132; Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 11/327; Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/10.

isabetli olacağı belirtilmiştir.<sup>54</sup> Bu görüşü destekleyen “merfû” rivayetlerin yanı sıra hadis ve tefsir kaynaklarında isnad açısından “sahih” olan birçok “mevkuf” rivayet de bulunmaktadır.

### 1.3. Ebû Bekir’in Haccı

Tartışmalı bir husus olmakla birlikte kuvvetli olan görüşe göre hac, hicretin dokuzuncu yılında farz kılınmıştır.<sup>55</sup> Allah Resûlü (s.a.s.) kendisi Tebük Seferi dönüşü o yıl hacca gidemeyerek yerine, Hz. Ebû Bekir’i hac emiri tayin etmiştir. Hac kafilesi Medine’yi terk ettikten sonra Tevbe sûresinin ilk kırk ayeti nâzil olmuştur. Allah Resûlü sûrenin müşriklerle ilgili kısmını o yıl hacca gidenlere okumak üzere Hz. Ali’yi görevlendirmiş bununla müşrikler uyarılarak bu yıldan sonra Müslümanlarla onların birlikte hac yapamayacakları bildirilmiştir.<sup>56</sup> Müslüman ve müşriklerin haclarının son olarak aynı günde birleştiği bu zamanı “hacc-ı ekber” olarak nitelendirenler olmuştur. Rivayet tefsirlerinde aktarılan ancak hadis kaynaklarında rastlayamadığımız konuyla ilgili Ma‘mer’in el-Hasen’den aktardığına göre “yevme’l-haccı’l-ekber” ismi Hz. Ebû Bekir’in hac emiri olduğu yıla aittir. Zira bu yılda Müslüman ve müşrikler aynı anda hac yapmış, Yahudi ve Hristiyanların bayramı da bugüne denk gelmiştir.<sup>57</sup> Bu rivayete yakın lafızlarla “merfû” olarak Semüre b. Cündeb (öl. 60/680); fetih yılının “hacc-ı ekber” yılı olduğu, zira bu yılda Müslümanlarla diğer din sâliklerinin haclarının ictima ettiğini ifade etmiştir.<sup>58</sup> Heysemî; Bezzâr’ın tahrir ettiği bu rivayetin senedi için Yusuf b. Halid’in zayıf bir ravi olduğunu,<sup>59</sup> Taberânî’nin tahrir ettiği rivayetin ise ricalinin “sika” olmakla birlikte metninin “metruk” olduğunu bildirmiştir.<sup>60</sup> Konuya dair Ma‘mer’in başka bir rivayetinde; Ebû Bekir’in hac emirliği yaptığı yılın bu adı almasının sebebinin, daha önce yapılan tüm antlaşmaların feshedildiği bir yıl olmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>61</sup>

Kaynaklarda, Müslümanların haccının müşrik, Yahudi ve Hristiyanların hacları veya bayramlarıyla aynı zamana denk gelmesinin; Müslümanların hac ibadetinin “ekber” sıfatını kazanmasına sebep olarak yapılmış sayılmasını şaşkınlıkla karşıladığımızı söylemek isteriz. Mevsukiyeti pek tartışmalı olan yukarıdaki rivayetlerle birlikte gerek Tevbe sûresi üçüncü ayetinin işaretiyle; gerekse müşriklerle yapılan antlaşmaların iptal edilip onlarla alakasının kesilmiş olmasıyla, Hz. Ebû Bekir’in haccı için “ekber” denildiğini söyleyebiliriz.

### 1.4. Vedâ Haccı

Vedâ Haccı Hz. Peygamber’in hicretin onuncu yılında ifa ettiği hacdir. Daha önce zikredilen rivayetlerde Hz. Peygamber Mina’da verdiği hutbede, bugün “hacc-ı ekber”

<sup>54</sup> Bk. Tirmizî, “Hac”, 110.

<sup>55</sup> Bk. Abdülkerim Özaydın, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/388.

<sup>56</sup> Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/321; Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/10; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/94; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 8/319.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/337; Abdurrahmân Celalüddin es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 4/128; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 2/383.

<sup>58</sup> Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr b. Abdilhâlık el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Mahfûzu’r-Rahmân Zeynullâh vd. (Medine-i Münevvere: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1. Basım, 1424/2003.), 10/467; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 7/256;

<sup>59</sup> Ebû’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menbe’u’l-fevâid*, thk. Husâmuddîn Kudsfî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1994), 6/178.

<sup>60</sup> Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 7/29.

<sup>61</sup> Abdürrezzâk, *et-Tefsîr*, 2/132; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/338; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 6/1748.

günüdür, şeklinde ifade etmişti.<sup>62</sup> Ancak işaret edilen o gün yapılan hac mı, o gün mü veya haccın bütün günleri mi olduğu hususu açık olmayıp bunun anlaşılabilmesi için harici bir delile ihtiyaç duyulmaktadır. Abdullah b. el-Hâris b. Nevfel bu durumu şöyle açıklamaktadır: Ayette vurgulanan “yevme’l-hacci’l-ekber”, Vedâ haccıdır. Çünkü Müslümanların haccı, Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerin bayramları aynı zamana denk gelmiştir. Bu durum daha önce ve sonra aynı zamanda gerçekleşmemiştir.<sup>63</sup>

Hz. Peygamber’in başkanlığında yerine getirilen haccın diğer din sâliklerinin bayram veya haclarıyla aynı günde icra edilmiş olmasında bir üstünlük görmemekteyiz. Bununla birlikte “nahr günü” için aktardığımız rivayetlerin Vedâ haccında irâd edildiğinin gözlerden uzak tutulmaması gerekir. Resûlullah’ın haccına, bir daha tekrarlanmaması ve en ulvî derecede gerçekleşen bir hac olması hasebiyle “hacc-ı ekber” demek gayet mümkündür. Ancak asıl mesele; hacca “ekber” niteliğini kazandıran sâik “ayetin işareti midir, yoksa Allah Resûlü’nün beyanı mıdır, ya da belli zaman/zamanlar veya belli zamanlarda icra edilen nüsükler midir, sorusudur.”

### 1.5. Hacc-ı Kırân

Tek ihramla hem hacca hem de umreye niyetin bir arada yapılmasına hacc-ı kıran denir. Konuyla ilgili Mücahid’den “hacc-ı ekber”in hacc-ı kıran, haccu’l-asgarin ise hacc-ı ifrad olduğu nakledilmiştir.<sup>64</sup> Bu haccın faziletini belirtmek için İmam Yusuf; Ebû Hanîfe> Ammâr>Tâvus’tan şöyle bir nakilde bulunmuştur: “Şayet bin hac yapsak ve ona “hacc-ı ekber” diyecek olsak bile Kırân’dan ayırlamazdım. Kâmil olmadığından Kırân olmayan haccı, Haccu’l-asgar olarak görürüz.”<sup>65</sup>

Bu hususta Mücahid’den aşağıda açıklanacağı üzere, mutlak hac başlığında umrenin mukabili olarak aktarılsa da bu başlıkta Mücahid ile Tâvus’tan aktarılan rivayetler, mutlak olan haccın Kırân hacle kayıtlı olduğunu göstermektedir. Hangi haccın daha efdal olduğu hususunda mezhepler arasında ihtilaf vardır.<sup>66</sup> Fukahanın ibadetin kemâlat noktasını da hesaba katması farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

### 1.6. Bütün Hac Günleri

Hac günleri; arefe gününden başlayıp Mina günlerinin sonuna kadar olan zaman dilimidir.<sup>67</sup> Haccın rükünlerinin yer aldığı bugünler teşrik günleri olarak da adlandırılır.

Konuya dair Mücahid’den “hacc-ı ekber”in hangi gün olduğu hususunda; hac günlerinin hepsi<sup>68</sup> veya Mina günleri olduğu rivayet edilmiştir.<sup>69</sup> Yine Mücahid’in hacc-ı ekber günü bütün Mina günleridir. Müşriklerin Zülmecaz, Ukaz ve Mecenne’de oldukları esnada bu yıldan sonra Müslümanlarla beraber hac yapamayacakları nida edilinceye kadar olan toplanma zamanlarıdır, dediği nakledilmiştir.<sup>70</sup> Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ise

<sup>62</sup> Buhârî, “Hac”, 133.

<sup>63</sup> Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/337; Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/10.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/338; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 4/12.

<sup>65</sup> Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebû’l-Vefâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 99.

<sup>66</sup> Bk. Ögüt, “Hac”, 14/389.

<sup>67</sup> Bk. Yazır, *Hak Dini*, 4/270.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/335; Aynî, *’Umdetü’l-kârî*, 10/83. 18/261.

<sup>69</sup> Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 4/12; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 15/525.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/335; Sa’lebî, *el-Keşf*, 5/10.



bugünden kastın günlerce süren Cemel ve Sıffın savaşları için Cemel ve Sıffın günü tabiri kullanıldığı gibi hac günlerinin hepsi olduğunu söylemiştir.<sup>71</sup>

Mücahid ve Süfyan es-Sevrî'nin, "hacc-ı ekber" in müşahhas bir günle kayıtlanamayacağı görüşündedir. Onlar tefsirlerinde bu ifadeyi, hac günlerinin hepsini içine alan günler silsilesi için kullanmayı tercih etmiştir.

es-Sevrî "yevm" mefhumuna getirmiş olduğu açıklamayla yukarıdaki görüşlere nazaran olaya daha geniş bir perspektifle bakmış ve rivayetlerin lafzından ziyade maksadına vurgu yapmıştır.

### 1.7. Mutlak Hac

Hac ile umreyi birbirinden ayırmak maksadıyla hac, "hacc-ı ekber"; umre de "hacc-ı asgar" tabiri kullanılmıştır. Büyük hac günü vurgusu, mutlak haccı umreden ayırmak içindir. Nitekim Zührî, Câhiliye ehlinin haccu'l-asgara umre dediğini bildirmiştir.<sup>72</sup> İbn Abbas<sup>73</sup> ve Abdullah b. Şeddâd'dan<sup>74</sup> haccu'l-ekberin nahr günü yani Kurban Bayramı'nın birinci günü, haccu'l-asgarın ise umre olduğu aktarılmıştır.

Atâ, Âmir, Zührî ve Şa'bî'den mutlak anlamda "hacc-ı ekber" in hac, asgarın ise umre olduğu nakledilmiştir.<sup>75</sup> Mücahid ise haccu'l-ekberi zikretmeksizin haccu'l-asgarın umre olduğunu aktarmıştır.<sup>76</sup> Ayrıca Şa'bî, deniliyordu diyerek "haccu'l-ekber" in hac, haccu'l-asgarın ise Ramazanda yapılan umre olduğunu rivayet etmiştir.<sup>77</sup> Tirmizî de hac ve umre için bunun Kurban Bayramı'nda olanına "haccu'l-ekber" umreye de "haccu'l-asgar" denildiğini ifade etmiştir.<sup>78</sup>

Bu başlık altında İbn Abbas, Abdullah b. Şeddâd, Atâ, Âmir, Zührî ve Şa'bî'den "hacc-ı ekber" günü ile ilgili aktarılan rivayetlerde umre ile mutlak haccın arasındaki farklılığı ortaya konulmasının amaçlandığını söyleyebiliriz. Yukarıda zikrettiğimiz görüşler içerisinde bu başlık ve bütün hac günlerini içine alan yaklaşımın genel olması hasebiyle daha ikna edici olduğu kanaatindeyiz.

Muayyen rükünlerin muayyen yer ve güne denk gelmesi sebebiyle "hacc-ı ekber" ile Müslümanların hasret ve hararetle bekleyip durdukları "mühim bir hâdise" olması bakımından "hacc-ı ekber" denilmesini ayrı değerlendirebiliriz. Kavramsal olarak "hacc-ı ekber" ise Resûl-i Ekrem önderliğindeki haccı İslam'a göre meşru, vahye ve sünnete muvafık, Câhiliye tatbikinden hiç eser taşımayan, uygulanmasında şüphe olmayan bir hac olarak ayrı tutabiliriz. Nitekim başlıklarda verilen rivayetler de bu anlam veya nitelik farkıyla birlikte ayrı sebeplerle "ekber" denilebileceğini gösteriyor. Hem kavramsal olarak Tevbe, 3'e istinaden bizzat Resûlullah'ın (s.a.s) ıstılahı göre "Hacc-ı ekber" in bu olduğu, Hz. Ebu

<sup>71</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/336; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/12; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/525; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/97; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/83.

<sup>72</sup> Abdürrezzâk, *et-Tefsîr*, 2/132; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/339.

<sup>73</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb Arnaût vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle 1424/2004), 3/347.

<sup>74</sup> Abdürrezzâk, *et-Tefsîr*, 2/132; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/339.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/338; Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/11.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/338-339; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/12.

<sup>77</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/158; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/338.

<sup>78</sup> Tirmizî, "Hac", 88.

Bekir'in haccı için "ekber" denmesi ise tarihsel olarak Ka'be ve haccın Müslümanlara tahsis edilmiş olması, müşriklerin alakalarının kesilmiş olması bakımından sosyal, idarî ve tarihî "önemli bir vak'a" oluşu anlamındadır. Arefe veya nahr günlerinde icra edilen hac rükünlerin büyüklüğüne istinaden pek tabii olarak "ekber" niteliğine haiz olabileceğini de söyleyebiliriz. Bununla birlikte "ekber" vasfının mutlak hac veya bütün hac günleri için kullanılmış olması, kapsamlı bir yorum olması hasebiyle calib-i dikkattir.

Yedi başlıkta ele aldığımız bu konudaki rivayetler; kaynağı açısından "merfû", "mevkuf" ve "maktu" haberlerden oluşmakta ve bunlar içerisinde "sahih" ve "zayıf" rivayetler bulunmaktadır. Rivayetlerin mevsukiyeti açısından konuya bakıldığında, Kurban Bayramı'nın birinci günü irâd edilen hutbelerde bugünün "hacc-ı ekber" olduğu "sahih", "merfû" haberlerle vurgulanmıştır. Bugünde verilen hutbede, "ekber" vurgusu yapılsa da bunun maksadının ne olduğu tam olarak bilinemediğinden, sahabe ve sonraki dönemlerde konu hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Konuyu ele alan kaynaklara bakıldığında câmi' ve sünenlerde "yevmu'n-nahr"ın öne çıktığı; musannef ve tefsirlerde ise "yevmu'n-nahr"ın yanı sıra arefe ve diğer hususların da ele alındığı görülmektedir.

## 2. En Faziletli Günün Hangisi Olduğuna Dair Rivayetler

Yukarıda kısmen "hacc-ı ekber" tabirinin kullanıldığı bazı rivayetleri arz ettik. Görüldüğü kadarıyla tarihi bir ehemmiyet, sosyal bir kıymet ve mühim bir vaka olarak nitelemenin dışında Hz. Peygamber'in vahiyden delillere dayanarak ümmetine tebliğ ve tasrih ettiği, çeşitli mekân, zaman, amel v.s.'nin faziletlerine de vâkıfız. Mübarek zamanlar içerisinde cuma, arefe ve nahr gün/günlerinin üstünlüğünü ifade eden rivayetler bulunmaktadır.<sup>79</sup> Muhtelif zaman dilimlerinin faziletine dair böyle bir başlık açmamızın sebebi, hac için "ekber" nitelemesinin yapıldığı rivayetlerde bazı zaman ve günlerin husûsen verilmiş olmasıdır. Bu yüzden okuyucunun zihninde "hacc-ı ekber" in mübârek veya müstecâb bir günle alakasının olabileceğine dair kanaatine, ilgili rivayetleri serdederek destek olmaktadır. Bu başlık altında, günler arasında en hayırlı, en faziletli ve en büyük şeklinde bir kıyaslama belirten bu rivayetlerin "hacc-ı ekber" ile ilişkisi ele alınacaktır.

Konu bağlamında; Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdillâh ve Abdullâh b. Kurt'tan olmak üzere üç rivayet ve bunların şârihlerce nasıl açıklandığı ele alınacaktır.

### 1. Rivayet:

Ebû Hüreyre'nin aktardığına göre Resûlullah (s.a.s.): "Üzerine güneş doğan en hayırlı gün, cuma günüdür."<sup>80</sup> buyurmuştur.

### 2. Rivayet:

<sup>79</sup> Bk. İbrahim Kutluay, *Sünnete Göre Takdis ve Tafdil Meseleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 126-128.

<sup>80</sup> «خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» Müslim, "Cuma", 17; Ebû Dâvûd, "Salât", 206; Tirmizî, "Salât", 353; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/113.

Câbir b. Abdillâh'ın uzunca aktardığı bir rivayette Hz. Peygamber “Allah katında arefe gününden daha faziletli bir gün yoktur.” buyurmuştur.<sup>81</sup>

### 3. Rivayet:

Abdullah b. Kurt'tan rivayet edildiğine göre, Resûlullah: “Allah katında günlerin en büyüğü Kurban Bayramı günüdür. Sonra da ‘karr günüdür’.” buyurdu.<sup>82</sup> Süfyan es-Sevrî'den “karr günü”nün Kurban Bayramı'nın ikinci günü olduğu aktarılmıştır.<sup>83</sup> Hattâbî (öl. 388/998) de; bayramın birinci gününden sonraki güne “karr günü” demiştir. Bunun sebebini; o günde insanların ziyaret tavafını yapıp kurban kestikten sonra Mina'da karar kılıp istirahate çekilmeleridir, şeklinde açıklamıştır.<sup>84</sup>

İmam Nevevî (öl. 676/1277), hadisin açıklamasında Kâdî İyâd ve Ebû Bekir İbnu'l-Arabî'den bazı alıntılar yaptıktan sonra şu değerlendirmede bulunmuştur: Bir kimse karısına en faziletli günde boşsun, demiş olsa ulemamıza göre bu konuda iki görüş vardır. Daha sahih olana göre: Kadın arefe günü boş olur. İkincisine göre cuma günü boş olur. Dayanağı da bu hadistir. Yalnız bu görüşler o kimsenin niyetine göre değişebilir. Eğer adam bu sözü ile senenin en efdal gününe niyet etmişse, bu takdirde kadın tayin üzerine arefe gününde boşanmış olur. Haftanın efdal gününü kastetmiş ise kadın cuma günü boş olur.<sup>85</sup> Nevevî arefe gününe dair herhangi bir delile işaret etmeksizin bu bilgileri zikretmiştir.

İrâkî (öl. 806/1404): Cuma'nın en hayırlı gün olması, haftanın sair günlerine nispetledir. Arefe veya Kurban Bayramı'nın birinci günü ise yılın sair günlerine nispetledir. Cuma gününün faziletine dair olan hadis daha “sahih”tir, değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>86</sup>

İbn Reslân (öl. 844/1441): Şafîî, Mâlik ve Ahmed nahr gününün “hacc-ı ekber” günü olduğunu “sahih” kabul etmektedirler. Zira Buhârî'nin İbn Ömer'den aktardığına göre; Resûlullah nahr gününde Mina'da hutbe irat ederken cemreler arasında durarak “bu büyük haccdır.” buyurmuştur.<sup>87</sup> Ona göre “hacc-ı ekber” tabirinin kullanım amacı onu, “hacc-ı asgar”dan ayırmak içindir. Buhârî'nin hadisiyle birlikte bu hadis, yılın en faziletli gününün Kurban Bayramı'nın ilk günü olduğuna delildir. Fakat esah olan görüşe göre bir kimse karısına, sen en faziletli günde boşsun dese; İbn Hibbân'ın Câbir'den aktardığı “Allah indinde en hayırlı gün arefe günüdür...”<sup>88</sup> rivayetinden dolayı kadın arefe günü boş olur. Müslim ve başkalarından “üzerine güneş doğan en hayırlı gün, cuma günüdür.”<sup>89</sup> hadisi rivayet

<sup>81</sup> «وَمَا مِنْ يَوْمٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ يَوْمِ عَرَفَةَ» Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *Sahîhu ibn Hibbân bi tertîbi ibn Balabân*, thk. Şu'ayb Armaût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle 1414/1993), 9/164; Ahmed b. Ali Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Huseyn Selîm Esed (Dîmeşk: Dâru'l-Me'mûn li Turâs, 1404/1984), 4/69.

<sup>82</sup> «أَعْظَمُ الْأَيَّامِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمُ النَّحْرِ، ثُمَّ يَوْمُ الْقَرَنِ» Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/427; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 18; Nesâî, *es-Sünenü'l-kebir*, 4/192; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 4/273; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/246.

<sup>83</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 18.

<sup>84</sup> Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1352/1933), 2/157.

<sup>85</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 6/142.

<sup>86</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, thk. 'Usâmu'ddîn Sabâbeti (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 3/286.

<sup>87</sup> Buhârî, “Hac”, 133.

<sup>88</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 9/164; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 4/69.

<sup>89</sup> Müslim, “Cuma”, 17; Ebû Dâvûd, “Salât”, 206; Tirmizî, “Salât”, 353; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/113.

edilmektedir. Bu iki rivayet bir arada değerlendirildiğinde cuma haftanın, arefe de yılın en efdal günü olur.<sup>90</sup>

İbn Reslân'ın hanımına “günlerin en faziletisinde boşsun” diyen birine en faziletli gün esah görüşe göre arefedir, demesi İmam Nevevî'den yapılan bir alıntıdır. İbn Reslân, İmam Nevevî ile aynı örneği kullanmakla beraber en hayırlı günün arefe olduğuna dair delil olan rivayeti zikretmiş, Nevevî ise herhangi bir delil zikretmeden görüşünü serdetmiştir. Hem Nevevî hem de İbn Reslân rivayetleri “cem etme” hususundan bahsetmemişlerdir.

Rivayetleri “cem etme” meselesini Şevkânî (öl. 1250/1834) dile getirmiştir. Şevkânî, cuma gününün faziletiyle ilgili hadisi Irâkî'nin yukarıda aktardığımız görüşünü zikrederek açıklamıştır.<sup>91</sup> Aynı şekilde o, Abdullah b. Kurt'un aktardığı “Allah katında günlerin en büyüğü nahr günüdür. ...” rivayetinin şerhinde konuyla alakalı üç hadisin birbirleriyle muarız olduğunu dile getirmiş ve ardından şu açıklamayı yapmıştır: Şafîiler, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel; nahr gününün “hacc-ı ekber” günü olduğunu kabul ederek, buna Buhârî'nin İbn Ömer'den naklettiği, Resûlullah'ın cemreler arasında durarak “bu büyük hac günüdür.”<sup>92</sup> buyurduğu rivayeti delil göstermişlerdir. Fakat bu rivayet, cuma ve arefe günlerinin faziletiyle ilgili hadislerle çelişmektedir. Şafîiler arefe günü hadisini delil getirerek en efdal günün arefe günü olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak bu babda zikredilen hadis sırr değildir. (onlar tarafından da bilinmektedir.) Nahr gününün büyük olması ona bağlı olarak meydana gelen şeylerle açıklanmıştır. Câbir'in hadisinde olduğu gibi üstünlüğü açık değildir. Zira bir hadiste delâletin mutabık olmasının iltizam<sup>93</sup> olmasından daha güçlü olacağından şüphe yoktur. Şayet nahr gününün en büyük vasfına hamlederek cem etmek mümkünse o zaman nahr günü efdal gün olur ve şayet değilse nahr gününün en faziletli gün olduğunu söylemek mümkün değildir. Arefe gününün daha faziletli olduğuna dair Câbir b. Abdullah'ın rivayetine gelince nahr gününün daha faziletli olduğuna dair Abdullah b. Kurt'un rivayetinden delâleti daha kuvvetlidir.<sup>94</sup> Şevkânî bu iki hadisi delâlet açısından ele almış ve arefe gününün delâletinin daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. O, “cuma günü” ile “arefe gününün” faziletine dair hadislerin hangisinin daha “sahih” olduğunu Irâkî'den alıntı yaparak belirtmiştir ancak “en hayırlı gün arefe günüdür” ile “günlerin en büyüğü nahr günüdür” rivayetleri arasında sıhhat açısından bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Bu iki rivayete bakıldığında Abdullah b. Kurt'un rivayetinin “sahih” olduğu hakkında herhangi bir ihtilafın olmadığını görmekteyiz. Hâkim, hadisin “sahih” isnadlı olduğunu ifade etmiş,<sup>95</sup> Suyûtî ise “sahîh” kaydını koymuştur.<sup>96</sup> Hadisin tahricinde Şu'ayb el-Arnaût da

<sup>90</sup> Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Husayn b. Ali b. Reslân, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016), 8/278-279.

<sup>91</sup> Bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 3/286.

<sup>92</sup> Buhârî, “Hac”, 133.

<sup>93</sup> “Bir nesne veya bir kavramı ifade etmek için kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığı ve unsurlarına delâletine mutabakat; bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâletine iltizam adı verilir.” M. Naci Bolay, “Delâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119.

<sup>94</sup> Bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 5/154.

<sup>95</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/246.

<sup>96</sup> Abdurrahmân Celalüddîn es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-sagîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1391/1971), 76.

“sahih” olduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup> Ancak “en hayırlı gün arefe günüdür”<sup>98</sup> hadisinin sıhhati hususunda ihtilaf vardır. Heysemî, ravilerden Muhammed b. Mervân hakkında iki yerde değerlendirmede bulunmuştur. Bir yerde İbn Hibban ile İbn Ma‘în’in ona “sika” dediklerini ve başkalarının da onun hakkında bazı sözler söylemiş olduğunu;<sup>99</sup> başka bir yerde de Ebû Dâvûd ve İbn Hibbân’ın ona “sika”, Ebû Zur‘a ve başkalarının ise “zayıf” dediklerini zikretmiştir.<sup>100</sup> Ukaylî de *Du‘afâ*’sında sanki “zayıf” gibi görüldüğünü söylemiştir.<sup>101</sup> Ravi Muhammed b. Mervân, hem cerh hem de ta‘dil edilmiştir.<sup>102</sup> Elbânî de hadisin “zayıf” olduğunu belirtmiştir.<sup>103</sup>

Sıhhat açısından bakıldığında; cuma gününün faziletiyle ilgili rivayetler, günlerin fazileti ile alakalı rivayetler içerisinde en kuvvetli olanıdır. “Hacc-ı ekber”in bayramın birinci günü olduğuna dair rivayetin, arefe günüyle ilgili rivayetten daha güçlü olduğunu söyleyebiliriz.

Münâvî (öl. 1031/1622) “Allah katında günlerin en büyüğü nahr günüdür” hadisinin yorumunda bugünde “hacc-ı ekber” var ve haccın en büyük amelleri bugünde yerine getirilmiştir, açıklamasında bulunduktan sonra en faziletli günler için ise; gerek zatı gerek içinde yapılan ibadetlerin özelliği itibariyle cumhurun, en efdal günün arefe sonra nahr günü olduğu kanaatini açıklamıştır.<sup>104</sup>

Emîr es-San‘ânî (öl. 1182/1768) konuyla ilgili hadisleri şöyle değerlendirmektedir: “Allah katında günlerin en büyüğü nahr günüdür” rivayetindeki nahr günü, “hacc-ı ekber” günüdür. Bu da mükâfatın çok çok olması demektir. Ebû Hüreyre’nin “en hayırlı gün, cuma günüdür.” rivayetine gelince bundan kasıt haftanın günleridir. Bu iki gün yılın en büyük günleridir. Gerçek şu ki mutlak anlamda cuma günü, günlerin en faziletlisidir. Nahr günü “hacc-ı ekber” günüdür. Bu iki gün (nahr ve cuma) bir araya gelirse fazilette senenin en efdal günü olur. Bu cihetle hadis buna delil olmaz.<sup>105</sup>

Cemâleddin el-Kâsımî (öl. 1332/1914) günlerin faziletine dair şöyle bir özet bilgi sunmaktadır: Allah katında en hayırlı gün yevmu’n-nahrdir. Sünnette geçtiği gibi o, hacc-ı ekber günüdür. Ayların en efdali ramazan ayı, son on günün geceleri en efdal gecelerdir. Kadir gecesini bin aydan daha hayırlıdır. Cuma günü haftanın en efdal günüdür. Arefe ve nahr günü senenin en efdal günleridir.<sup>106</sup>

<sup>97</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/427.

<sup>98</sup> İbn Hibbân, *Sahih*, 9/164; Ebû Ya‘lâ, *Musned*, 4/69.

<sup>99</sup> Heysemî, *Mecma‘u’z-zevâ‘id*, 3/253.

<sup>100</sup> Heysemî, *Mecma‘u’z-zevâ‘id*, 6/112.

<sup>101</sup> Ebû Ca‘fer Muhammed b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du‘afâ‘l-kebîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1404/1984), 4/133.

<sup>102</sup> Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t-tehzîb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1404/1983), 9/386.

<sup>103</sup> Muhammed Nâsrüddîn Elbânî, *Da‘ifü’t-terğîb ve’t-terhîb* (Riyad: Mektebetü’l-Me‘ârif, 1421/2000), 1/366.

<sup>104</sup> Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü’l-kadîr şerhu’l-cami‘i’s-sagîr* (Mısır: Mektebetü’t-Ticariyyetu’l-Kubrâ, 1356/1937), 2/3.

<sup>105</sup> Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm Emîr es-San‘ânî, *et-Tenvîr şerhu’l-cami‘i’s-sagîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrahim (Riyad: Mektebetü Dâri’l-İslâm, 1432/2011), 2/496-497.

<sup>106</sup> Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dimaşkî, *Mehâsinü’t-tevil*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1418/1997), 7/535.

Sehârenpûrî (öl. 1346/1927) cuma gününün efdal olduğuna dair rivayetin şerhinde, Şevkânî'nin cuma gününün en efdal gün olduğuna dair görüşünü aktarmış ve hadisin buna delil olduğunu belirtmiştir.<sup>107</sup> Sehârenpûrî, hacc-ı ekber günü konusuna dair hadisleri şerh ederken ihtilaf edildiğini dile getirmiş, temrîz sîgalarıyla daha önce aktardığımız görüşleri sıralamıştır.<sup>108</sup> İhtilaflı görüşlerden sonra da herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Şârihlerden Nevevî, Irâkî, İbn Reslân, Şevkânî ve Sehârenpûrî “yevme'l-hacci'l-ekber” ile “en faziletli gün” rivayetlerini bir arada değerlendirmişlerdir. Yapılan değerlendirmede haftanın ve yılın günleri şeklinde bir ayrıma gidilmiş; haftanın günleri içinde cuma, senenin günleri içinde de arefe ve nahr günü en faziletli gün olarak ele alınmıştır. Cuma gününün haftanın en faziletli günü olduğu hususunda görüş farklılığı olmazken, arefe ve nahr gününün fazileti ise tartışılmış başka delillerden hareketle bir tercihte bulunulmuştur. Bu üç rivayet arasını “cem etme” meselesi olarak ifade ettiğimiz durum için Şevkânî ve ondan alıntıda bulunan Sehârenpûrî muarız (يُعَارِضُ) fiilini kullanmıştır. Şârihler fezâil ile ilgili kanaatlerini belirtirken bizce râcih olan şudur, şeklinde bir yaklaşım sergiledikleri görülmüştür.

Bu bölümde rivayetlerin farklı boyutuna işaret etmek için bazen aynı rivayeti birden fazla zikretmek zorunda kaldık. Bu anlamda cuma gününün, haftanın; arefe ve nahr günlerinin, yılın en faziletli günleri olduğu açıktır. Kendi içinde farklılıkları olmakla birlikte hac günlerini bir bütün olarak kabul etmekteyiz. Meselelerin iç içe ele alındığı bu başlık, faziletler konusu olduğundan rivayetleri birbiriyle yarıştırmamızın lüzumu yoktur. Zaman ve zemini farklı durumlar olması hasebiyle rivayetler arası bir tearuz meselesi<sup>109</sup> olarak da görmemekteyiz. Ancak konuyla ilgili rivayetlerin bir arada nasıl anlaşılması gerekir sorusuna cevap verebilmek, rivayetler arasındaki irtibatı görebilmek ve şârihlerin bu hususu ele alma tarzlarını merak ettiğimiz için bu başlığı oluşturduk.

### 3. Hacc-ı Ekber Gününe Yaklaşımlar

Bu başlık altında “Yevme'l-hacci'l-ekber/يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ” (büyük hac günü) hakkında şârihler ve müfessirlerin yaklaşımları ortaya konulacaktır. Burada konu izah edilirken öncelikli olarak hangi delile başvurulduğuna kısaca değinilip bu iki yaklaşım, herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadan olduğu gibi yansıtılmaya çalışılacaktır.

#### 3. 1. Şârihlerin Yaklaşımları

Konu hakkında görüşlerini aktardığımız şârihlerden bazıları “hacc-ı ekber” ile “fezail” hadislerini ayrı ayrı, bazıları ise bir arada ele almışlardır. Meseleyi sadece fezail boyutuyla ele alan şârihlerin görüşleri önceki bölümde aktarıldığı için burada ayrıca zikredilmeyecektir.

Tahâvî (öl. 321/933), bu konuyu; Allah Resûlü'nden aktarılan “Zaman, Allah Teâlâ'nın gökleri ve yeri yarattığı günkü gibi dönmüştür” hadisindeki meselenin beyanı adlı bab altında ele almıştır. O, bu babda önce haram aylar, ardından “hacc-ı ekber” ile ilgili rivayetleri incelemiştir. Tahâvî; Buhârî, Ebû Dâvûd ve daha başka muhaddislerin rivayetlerini, Ebû'l-

<sup>107</sup> Halil Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd* (Hindistan: Dirâsâtü'l-İslamiyye 1427/2006), 5/8-9.

<sup>108</sup> Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/411.

<sup>109</sup> Delillerin tearuzu için bk. Abdurrahman Caner, “Fıkıh Usulünde Delillerin Çelişmesi ve Tercih Sebepleri (İbnü's-Sübkî Örneği)”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2 (2020), 25-43.

Yemân> Şu‘ayb>Zührî>Humeyd>Ebû Hüreyre senediyle aktarmıştır.<sup>110</sup> Tahâvî, bu bağlamda şu bilgileri aktarmaktadır: Bu hadisin Allah Resûlü’ne ait olduğunda şüphe yoktur. “Hacc-ı ekber günü, nahr günüdür”, rivayetindeki “ekber” sıfatı günün değil, haccındır. Ayrıca “hacc-ı ekber denilmiş olması insanların diğer aylarda yapılan hacca “asgar” demiş olmasındandır”, hadisin bu kısmından kastın ne olduğu anlaşılmamıştır. Rivayetin bu kısmı, bu bab altında zikrettiği Abdullah b. Amr hadisine de muhalefet etmiştir. Muhtemelen bu ifade, Zührî’nin sözüdür. Çünkü o bunu çok yapardı, kendi sözünü hadislere karıştırırdı, hadisten olmadığı halde hadis zannedilirdi. Bu nedenle Musa b. Ukbe ona dedi ki: Resûlullah’ın (s.a.s.) sözünü kendi sözünden ayır. Eğer o söz için zikrettiğimiz şey muhtemel ise Abdullah b. Amr’dan rivayet ettiğimiz mana hakikati daha önceliklidir, dediği şu idi; makul olan, eğer zaman aslına döndükten sonra belirli bir aya dönüp kıyamete kadar o ayda insanlar hac yapacaksa o hac onlara imamdır; ondan sonra kıyamete kadar ona uyararak yapılan haclardan “ekber” olan odur ve bunda Abdullah b. Amr’ın onun hakkında söylediklerini almış olmalıdır.<sup>111</sup> Tahâvî, “ekber” sıfatını güne değil hacca tahsis ederek vaktinde icra edilen ve zamanı değişmemiş hacca vurgu yapmıştır. Hac zamanı, dönüp dolaşıp gerçek ayına denk gelmiştir. Bundan sonra kıyamet gününe kadar da insanlar haccı böyle yerine getirecekler, değerlendirmesinde bulunmuştur. Ayrıca Tahâvî, Zührî’nin hadislerden anladığı bazı şeyleri hadislerle birlikte yazmasının doğurabileceği tehlikeyi Musa b. Ukbe’nin uyarısıyla değinmiştir.

Hattâbî (öl. 388/998), “Yevme’l-hacci’l-ekber” babında Ebû Bekre’nin Veda haccında Allah Resûlü’nün (s.a.s.) bir hutbesinde; zamanın Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı ilk günkü duruma döndüğü, artık senenin on iki ay olduğu, dördü haram aylardır ki bunlar; zilkade, zilhicce ve muharrem peş peşe olmak üzere bir de cumâdelâhire ile şaban arasında Mudar’ın recebi olduğunu bildirmiştir.<sup>112</sup> Hattâbî bu hadisten sonra haram ayları erteleyenlerin yerildiği Tevbe sûresi otuz yedinci ayeti zikretmiş, ardından Câhiliye dönemindeki nesî uygulaması hakkında ayrıntılı bilgiler aktarmıştır.<sup>113</sup> Ebû Dâvûd, menâsik bölümünde 67. baba “yevme’l-hacci’l-ekber” adını vermiş ve bu babda biri İbn Ömer diğeri Ebû Hüreyre’den olmak üzere iki hadis zikretmiştir.<sup>114</sup> Hattâbî, Ebû Dâvûd’un koyduğu bab başlığını aynı şekilde muhafaza etmekle birlikte, aktardığı bilgiler sonraki “eşhuru’l-hurum” babına ait hadisleri açıklamış ve içinde “hacc-ı ekber” ile ilgili bir yorumda bulunmamıştır. Bu durumda iki ihtimal akla gelmektedir. Kendisinden sonra kaleme alınan şerhlerde konuyla ilgili bir alıntının da yapılmamış olması bu konuda bir hatanın olduğunu göstermektedir.<sup>115</sup> Yahut Hattâbî “yevme’l-hacci’l-ekber” babını zikrederek “hacc-ı ekber”i haram ayların bir parçası olarak görmüş ve “eşhuru’l-hurum”un “hacc-ı ekber” ile alakalı olduğunu, bu bağlamda zamanın

<sup>110</sup> Buhârî, “Cizye”, 16; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, 4/184 (3067); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kebir*, 9/312 (18635).

<sup>111</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 4/93-95; Bir başka değerlendirme için bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 30-31.

<sup>112</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 67; ayrıca bk. Buhârî, “Meğâzi”, 77; “Udâhî”, 5; “Tevhîd”, 24; Müslim, “Kasâme”, 29,30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/24.

<sup>113</sup> Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 2/206-207.

<sup>114</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 67.

<sup>115</sup> Bk. Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 2/206-207; Not: *Me’âlimü’s-Sünen*’in yazma nüshası üzerine yaptığımız tetkikte söz konusu durumun aynı olduğu görülmüştür. <https://ketabpedia.com/التحميل/مخطوطة-معالم-السنن-للخطابي>, 119 (83vr./221-222), (Erişim Tarihi: 01.01.2022).

eski haline döndürülmesiyle “hacc-ı ekber”in de zamanının tayin edildiğini düşünerek babdaki rivayetleri şerhetme ihtiyacını hissetmemiş olabilir. Hattâbî, belli bir rivayet ile meseleye yaklaşmamış, doğrudan zamanın istidrakine (Cahiliye dönemimdeki nesî uygulaması sonucu ayların yeri değiştirilmişti bu değişikliğin düzeltilmesine) yoğunlaşmıştır.

İbn Battâl (öl. 449/1057) konuyu şu şekilde aktarmıştır: “Yevme’l-hacci’l-ekber” nahr günüdür, el-asgar sözünün nitelemesiyle umreyi kast etmek için haccu’l-asgar denilmiştir. Bu, Malik’in mezhebi ve fukahadan bazılarının görüşüdür. Ancak arefe günü diyenler de olmuştur. Ebû Hüreyre’nin rivayeti birinci görüşün delilidir. “Hacc-ı ekber”in nahr günü olduğu Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir tarafından hac mevsiminde ilan edilmiştir. Bugün hac, ehli ve diğer Müslümanlarca tekbir, bayram namazı ve kurbanlarla ihya edilmektedir. Ayrıca Allah Resûlü’nün (s.a.s.) şu sözünü görmüyor musunuz: (Bugün hangi gün?) O, bu ayı tüm aylara ve bu şehri tüm şehirlere harem kıldığı gibi bugünü de harem kılmıştır.<sup>116</sup> İbn Battâl “hacc-ı ekber”in, Kurban Bayramı’nın birinci günü olduğunu sarih bir şekilde açıklamıştır.

Kâdî İyâd (öl. 544/1149); “Yevme’l-hacci’l-ekber”, kurban günü okunan hutbedeki emirleri yerine getirmek için kurban kesme günü olduğuna dair delil vardır ve Ali, İbn Ömer, Malik başkalarının söylediği şey budur. İbn Abbas, Ömer ve İbnü’z-Zübeyr ve başkaları bugünün arafe günü olduğu hususunda ihtilafa düştüler. Ancak bayramın birinci günü olması daha sahihtir. Zira bugünün gündüz ve gecesinde hac ibadetinin en büyük amelleri vardır, diyerek konu hakkında kanaatini açıkça ifade etmiştir.<sup>117</sup>

Ahmed el-Kurtubî (öl. 656/1258) konuyla ilgili rivayetleri zikrettikten sonra evla (hacc-ı ekber gününün nahr günü) olan birinci kavildir. Allah’ın peygamberine haccın en büyük gününde insanlara çağrı yapmasına izin vermesi bunun kanıtıdır. Zira tebliğciler Mina’da nahr günü izin verildi. Ebû Dâvûd’un kitabında İbn Ömer ve Ebû Hüreyre’nin hacc-ı ekber gününün Kurban Bayramı’nın birinci günü olduğu rivayeti konuyla ilgili tüm soruları kaldırmakta ve diğer rivayetleri amelden düşürmektedir.<sup>118</sup> Kurtubî eserinin başka bir yerinde de hacc-ı ekber gününün hangi gün olduğuna dair farklı görüşler olsa da bugünün nahr günü olduğuna Buhârî’deki hadisin açık bir delil olduğunu belirtmiştir.<sup>119</sup>

Tûribiştî (öl. 661/1263) arefe ve nahr gününe dair rivayetleri aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmıştır: Allah’ın kitabında geçen “yevme’l-hacci’l-ekber” ibaresinde ihtilaf edilmiştir. Bu iki hadise karşı nasıl bir tutum gösterilir. Deriz ki “arefe günü” ve “nahr günü” denilmiştir. En genel ve güçlü olan arefe günü olmasıdır,<sup>120</sup> diyerek Tûribiştî konuya dair kanaatini net bir şekilde ifade etmiştir.

<sup>116</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu sahihi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 5/361.

<sup>117</sup> Ebü’l-Fadl el-Yahsubî Kâdî İyâd, *İkmâlu’l-Mu’lim bi Fevâidi Muslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru’l-Vefâ, 1419/1998), 5/485.

<sup>118</sup> Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim el-Kurtubî, *Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 3/460.

<sup>119</sup> Kurtubî, *el-Müfhim*, 5/51.

<sup>120</sup> Fazlullâh b. Hasan b. Hüseyin b. Yusuf et-Tûribiştî el-Hanefî, *el-Müyesser fi şerhi mesabihî’s-sünne*, thk. Abdulhamid Hindevi (Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1429/2008), 2/619.



İmam Nevevî (öl. 676/1277), Ebû Hüreyre'nin aktardığı hadisin şerhinde ayette zikredilen çağrının nahr günü olduğunu ve Hz. Peygamber'in içinde hac menâsikinin çoğu bulunduğu için bugünü tayin ettiğini bildirmiştir. O, âlimlerin bu hususta ihtilaf ettiğini söylemiş ve temrîz sîgalarıyla (فيل) denildi diyerek) farklı görüşleri nakletmiştir.<sup>121</sup>

Müzhirî (öl. 727/1326) İbn Abbas'ın "yevme'l-hacci'l-ekber" arefe günüdür, sözünün hadise muvafık olduğunu belirtmiştir. Zira rivayette söz konusu olan hutbe, arefe gününde gerçekleşmiş ve arefe gününü idrak eden kişi ise hac farızasının çoğunu yerine getirmiştir. Haccu'l- ekber Hz. Peygamber'in katıldığı hacdır, diyenler de vardır.<sup>122</sup> Müzhirî, konuya dair diğer rivayetlere değinmeden "hacc-ı ekber"ın arefe günü olduğunu belirtmiştir.

Tîbî (öl. 743/1343) içinde birçok hac menâsikini topladığı için ayette geçen büyük hac gününün, Kurban Bayramı'nın birinci günü olduğunu ifade etmiştir.<sup>123</sup>

İbn Kayyım (öl. 751/1350), "Ayette geçen bildiri hiç şüphesiz nahr günü Mina'da gerçekleşmiştir. Arefe ve bütün hac günleri olduğunu söyleyenler var ancak doğru olan nahr günü olmasıdır. Bu konuda kesin delil vardır. Zira Buhârî ve Müslim de bunu söylemektedir."<sup>124</sup> şeklinde kesin bir dille görüşlerini ifade etmiştir.

Kirmânî (öl. 786/1384), ayette zikredilen hacci'l-ekberin ilanının nahr günü olduğunu söylemiştir.<sup>125</sup>

İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401) konuyla ilgili farklı yerlerde şu bilgileri aktarmaktadır: "Yevmu'n-nahr, yevme'l-hacci'l-ekberdir. Bu, Malik'in ve fukahadan bir grubun sözüdür. Arefe günü diyenler de olmuştur. Ekber sözü hacc-ı asgar yani umre sözüne mukabil olarak kullanılmıştır. İnsanlar Câhiliye döneminde Arafat'ta vakfe yapıyordu. Kureyş Müzdelife'de vakfe yapıyordu. Zira onlar biz haremde çıkmıyoruz, derlerdi. Dolayısıyla sabah namazı, Kurban Bayramı günü ve gecesi hepsi Müzdelife'de toplandığından buna haccü'l-ekber denilmiştir."<sup>126</sup> İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hüreyre hadisini zikrettikten sonra hacc-ı ekber gününün bayramın bütün günleri olduğunu söyleyenler olsa da en sahih olan bayramın birinci günü olmasıdır,<sup>127</sup> şeklinde kanaatini açık bir şekilde ifade etmiştir.

İbn Hacer (öl. 852/1449) hacc-ı ekber gününün nahr günü olduğunu belirtmiş ve konuya dair diğer görüşleri de zikretmiştir.<sup>128</sup>

Aynî (öl. 855/1451) ayetteki çağrının nahr günü olduğu ifade edilmiştir diyerek Ebû Dâvûd'un rivayetini aktarmıştır.<sup>129</sup> Aynî, başka bir yerde de nahr gününü zikrettikten sonra

<sup>121</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 9/166.

<sup>122</sup> Muzhirüddîn el-Hüseyn b. Mahmud el-Müzhirî, *el-Mefâtiḥ fi şerhi 'l-Mesâbih*, thk. Nureddin Talib (Beyrut: Darü'n-Nevâdir, 1433/2012), 3/337.

<sup>123</sup> Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu mişkâti 'l-Mesâbih* (Riyad: Mektebetu Nazar Mustafa, 1417/1997), 6/1980.

<sup>124</sup> Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd ve hâşiyetu ibn Kayyım* (Beyrut: Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1415/1994), 5/293-294.

<sup>125</sup> Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi sahihi 'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1401/1981), 17/131.

<sup>126</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısıri İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh li şerhi 'l-câmi's-sahih* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 18/643.

<sup>127</sup> İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavdîh*, 22/406.

<sup>128</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3/577; 8/321.

<sup>129</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 7/44.

konuya dair ihtilafları aktarmıştır.<sup>130</sup> O, tefsir bölümünde ise Zemahşerî'nin görüşüyle başlamıştır. Yani hacc-ı ekber gününün arefe olduğuna dair görüşleri zikrettikten sonra diğer rivayetleri aktarmıştır.<sup>131</sup> Aynî konuyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra tercih ettiğimiz budur, şeklinde kesin bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak konuyu eserin birkaç yerinde nahr günü ile alakalı rivayetlerle açıklamasının, onun görüşünü yansıttığını söyleyebiliriz.

Kastallânî (öl. 923/1517) haccu'l-ekber günü hakkında ihtilaf edildiğini söyleyerek bunları; arefe, nahr, Hz. Ebû Bekir'in haccı, Kıran haccı ve bütün hac günleri, şeklinde beş maddede toplamıştır.<sup>132</sup> Kastallânî, Hz. Ebû Bekir'in haccının farklı aylarda olduğuna dair tartışmayı, zilhicce ayında olmasaydı Cenâb-ı Allah yevme'l-haccı'l-ekber demezdi, diyerek sonlandırmıştır.<sup>133</sup> Kastallânî, Tevbe sûresi üçüncü ayetin açıklamasında hacc-ı ekber için arefe günüdür diyerek konuya dair görüşü zikretmiş, diğer görüşleri denildi (قيل) diyerek tercihini de zımnen belirtmiştir.<sup>134</sup>

Ali el-Kârî (öl. 1014/1605); hadiste zikredilen “yevmu'n-nahr”dan kastın, içinde “hacc-ı ekber” ve haccın en büyük rükünlerinin olduğu, Kurban Bayramı'nın ilk günüdür. Bazı şârihler teşrik günlerinin ilki olan arefe günü olduğunu söylemişlerdir. Zira “sahih” bir hadiste vârid olmuştur ki; günlerin en faziletlisi arefe günüdür.<sup>135</sup> Ali el-Kârî üstünlük sıralamasına birinci sırada nahr, ikinci sırada ise arefe günü olduğunu aktardıktan sonra haccın “büyük” ve “en büyük” şeklinde nitelendirilmesinin sebeplerini dört maddede açıklamıştır:

1. Umre hacc-ı asgar olduğu için,
2. Bugün de meydana gelen amellerin büyüklüğü sebebiyle,
3. Bu hacda mümin, müşrik ve Ehl-i kitabın bayramlarının aynı zamana denk gelmesiyle
4. Bugün de Müslümanların izzeti, müşriklerin zilleti ortaya çıktığı için.<sup>136</sup>

Sehârenpûrî (öl. 1346/1927) hacc-ı ekber günü konusuna dair hadisleri şerh ederken ihtilaf edildiğini dile getirmiş, temrîz sîgalarıyla daha önce aktardığımız görüşleri sıralamıştır.<sup>137</sup> İhtilaflı görüşlerden sonra da herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Mübârekpûrî (öl. 1353/1935) “Ali'ye büyük hac gününün ne olduğu soruldu o da nahr günüdür, dedi.” rivayetini aktardıktan sonra İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in Mina'da hutbe irat ederken; “*bu büyük hacdır.*”<sup>138</sup> hadisini delil olarak aktarmış ardından şu uyarıları yapmıştır: Halk arasında meşhur olan “arefe günü cuma gününe denk gelirse o hac, hacc-ı ekber olur” bilgisinin aslı yoktur. *Mecme'u'l-fevâid*'de isnadına vakıf olmadığımız bir rivayet

<sup>130</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 10/82-83.

<sup>131</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 18/261.

<sup>132</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1323/1905), 3/244.

<sup>133</sup> Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 7/148.

<sup>134</sup> Bk. Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 7/142.

<sup>135</sup> Ali b. Muhammed Ebû'l-Hasen Nureddin el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefââtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 5/1826.

<sup>136</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefââtih*, 5/1842.

<sup>137</sup> Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd*, 7/411.

<sup>138</sup> Buhârî, “Hac”, 133.

vardır.<sup>139</sup> Haccu'l-asgar konusunda ihtilaf vardır ancak cumhur bundan muradın umre olduğu kanaatindedir. Haccu'l-asgarın arefe, haccu'l-ekberin ise nahr günü olduğu söylenmiştir.<sup>140</sup> Mübârekpûrî sözlü olarak doğrudan görüşünü belirtmese de onun şerh ettiği rivayeti benzer anlamda başka bir rivayetle desteklemesi, bu konuyu izah ederken hacc-ı ekberin nahr günü olduğuna dair rivayetlere öncelik vermesi, sonrasında da arefe ile ilgili görüşleri denildi (فيل) diyerek aktarması, onun tercihini yansıtmaktadır.<sup>141</sup>

Şârihler tarafından şerh edilen hadisler açıklanırken tefsir kaynaklarında aktarılan rivayetler de zikredilmiştir. Ancak büyük bir kısmı denildi şeklinde aktarılmıştır. Bazı şârihler görüşlerini açıkça ifade ederken bazıları ilgili rivayetlere öncelik vererek veya konuya dair bir rivâyeti zikredip devamında bunu teyid edecek mahiyette haberleri aktararak zımnen görüşlerini belirtmişlerdir.

### 3.2. Müfessirlerin Yaklaşımları

Bu başlık altında “yevme'l-hacci'l-ekber” ibaresinin geçtiği (Tevbe 9/3) ayetin, tefsir kaynaklarında nasıl açıklandığı, ilgili rivayetler tekrarlanmaksızın müfessirlerin kanaati ve aktarım şekli tespit edilmeye çalışılacaktır.

Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), haccu'l-ekberin nahr günü, haccu'l-asgarın ise umre olduğunu belirtmiştir.<sup>142</sup>

Taberî (öl. 310/922) konuyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: Bana göre bu sözlerin en makbulü; haccu'l-ekberin hac, haccu'l-asgarın ise umre olmasıdır. Çünkü hac erkân ve fazilet bakımından umreden daha büyüktür ve bundan dolayı ekber denilmiştir. Asgar ise umredir zira umrenin erkânı haccın erkânından daha azdır ve bundan dolayı asgar adını almıştır.<sup>143</sup>

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) konuyla ilgili herhangi bir yorum yapmadan nahr günüyle ilgili rivayetleri naklettikten sonra diğer görüşleri zikretmiştir.<sup>144</sup>

Sa'lebî (öl. 427/1035) “yevme'l-hacci'l-ekber” ibaresinin izahını yaparken bunun ihtilafı olduğunu söyledikten sonra Ebû Cühayfe, Atâ, Tâvus ve Mücâhid'in arefe günü olduğunu söylediklerini ve bunun delilinin de İbn Abbas'ın rivayeti olduğunu belirtmiştir.<sup>145</sup> O, arefe ile ilgili görüşleri tafsilatlı bir şekilde aktardıktan sonra ihtilafı diğer hususları da aktarmıştır. Sa'lebî'nin konuyu açıklarken hacc-ı ekberin arefe günü olduğuna dair rivayetleri öncelemesi, onun kanaatini yansıtmaktadır. Vâhidî (öl. 468/1076)<sup>146</sup> ve Begavî (öl. 516/1122)<sup>147</sup> de benzer şekilde konuyu ele almışlardır.

<sup>139</sup> Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/27.

<sup>140</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 4/28.

<sup>141</sup> Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 8/384-385.

<sup>142</sup> Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşir el-Ezdi el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebîr/Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dar'u İhyai't-Turâs, 1423/2002.), 2/156.

<sup>143</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/339.

<sup>144</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/1747-1748.

<sup>145</sup> Sa'lebî, *el-Keşf*, 5/9.

<sup>146</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/476-477.

<sup>147</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/11.

Zemahşerî (öl. 538/1144) “yevme’l-hacci’l-ekber”in arefe günü olduğunu söylemiş ardından “denilmektedir” ifadesini kullanarak bunun “yevmu’n-nahr” olduğuna dair rivayetleri zikretmiştir.<sup>148</sup>

Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) haccu’l-ekber günü kavramının arefe ve kurban kesme günü arasında müşterek olarak kullanıldığını, bu konuda ashab ve tabiîn arasında ihtilaf olduğunu belirtmiştir.<sup>149</sup> Râzî umrenin vucubiyetini anlatırken de umrenin mukabili olarak bunu zikretmiştir.<sup>150</sup> Tevbe sûresi üçüncü ayetin izahını yaparken bu konunun ihtilafı olduğunu söylemiş; ardından, bunun arefe günü olduğunu düşünen İbn Abbas ile diğer görüşleri zikretmiştir.<sup>151</sup> Arefe gününün faziletine farklı yerlerde vurgu yapması,<sup>152</sup> onun bu kavram hakkındaki kanaati hakkında ipuçları vermektedir.

Muhammed el-Kurtubî (öl. 671/1273) hacc-ı ekber gününün ihtilafı bir husus olduğunu belirttikten sonra arefe ve nahr günü olduğuna dair delilleri zikretmiş,<sup>153</sup> ancak onun hangi görüşü tercih ettiği tespit edilememiştir.

Beydâvî (öl. 685/1286): “Yevme’l-hacci’l-ekber bayram günüdür. Çünkü o günde hac tamamlanır ve haccın çoğu fiilleri bugün yerine getirilir. Ayetteki ilan da bugün yapıldı.” açıklamasında bulunduktan sonra diğer görüşleri “denildi” ifadesi ile zikretmiştir.<sup>154</sup> Âlûsî (öl. 1270/1854) de aynı açıklamaları yapmıştır.<sup>155</sup>

Nesefî (öl. 710/1310): “Yevme’l-hacci’l-ekber” arefe günüdür; zira hac fiillerinin en büyüğü olduğundan veya nahr günüdür ki bugün de tavaf, kurban, şeytan taşlama ve traş olduğu için hac, “ekber” olarak nitelendirilmiştir. Umre ise “asgar” olarak isimlendirilmiştir.<sup>156</sup>

İbn Kesîr (öl. 774/1372) nahr günüdür, dedikten sonra konuya dair açıklamalar yapmış ve rivayetleri zikretmiştir. Diğer görüşlere dair rivayetleri de aktarmıştır.<sup>157</sup> Suyûtî de benzer şekilde konuyu ele almıştır.<sup>158</sup>

Celâleddin el-Mahallî (öl. 864/1459) muhtasar tefsirlerden biri olan *Celaleyn*’de hacc-ı ekber gününün yevmu’n-nahr olduğunu belirtmiş, başka da bir görüş zikretmemiştir.<sup>159</sup>

Bursevî, (öl.1137/1725) “yevme’l-hacci’l-ekber” için iki kavil olduğunu zikreder ki bunlar arefe ve nahr günleridir.<sup>160</sup>

<sup>148</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/244-245.

<sup>149</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 5/326.

<sup>150</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 5/297.

<sup>151</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 15/525.

<sup>152</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 31/149.

<sup>153</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısrîyye, 1384/1964), 8/69-70.

<sup>154</sup> Nâsirüddîn Ebü’l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418/1998), 3/71.

<sup>155</sup> Ebü’s-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsiri’l-Kur’âni’l-‘Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dâru’l-İhya’i’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 10/46.

<sup>156</sup> Ebü’l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, thk. Yusuf Ali (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998), 1/663.

<sup>157</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/91.

<sup>158</sup> Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 4/128.

<sup>159</sup> Celâleddîn el-Mahallî, *Tefsîru’l-Celâleyn* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 240.

<sup>160</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 3/385.

Şevkânî'ye (öl. 1250/1834) göre ayette geçen “yevme'l-hacci'l-ekber”in tayini hususunda âlimler ihtilaf etmiştir. Aralarında Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes‘ûd, Ebû Evfâ, Muğîre b. Şu‘be ve Mücahid’in bulunduğu bir grup âlim, bunun nahr günü olduğunu benimsemişlerdir. Taberî de bunu tercih etmiştir. Aralarında Hz. Ömer, İbn Abbas ve Tâvus’un bulunduğu diğer bir grup âlim ise “hacc-ı ekber”in arefe günü olduğunu söylemişlerdir. Bu iki görüşten nahr günü olması tercihe daha şayandır. Zira Resûl-i Ekrem müşriklere bu ayetlerin nahr günü tebliğ edilmesini emretmiştir.<sup>161</sup>

Cemâleddin el-Kâsımî (öl. 1332/1914): “Hacc-ı ekber günü için arefe ve nahr günü denilmektedir. Nitekim İbn Kayyım “Doğrusu *Sahihayn*’de sabit olmuştur ki ayetteki çağrı nahr gününde gerçekleşti, arefe gününde değil. *Sünen-i Ebû Dâvûd*’da da “sahih” isnadla nahr günü olduğu, Ebû Hüreyre ve sahabeden bir grup tarafından söylenmektedir.”<sup>162</sup> şeklinde açıklamıştır. Aynı şekilde Kâsımî iki yerde zilhicce ayının onuncu günü hacc-ı ekber günü olduğunu belirtmiştir.<sup>163</sup>

Konu hakkında Elmalılı’nın (öl. 1942) görüşü şöyledir: Hac bayram günü tamam olur ve Hz. Peygamber’in Vedâ haccı esnasında bayramın ilk günü cemerâta durarak “işte hacc-ı ekber budur” buyurduğu rivayet edilmiştir. Bu nedenle çoğu müfessir, hacc-ı ekberin bayramın birinci günü olduğuna kail olmuştur.<sup>164</sup>

Muhammed Esed (öl. 1992), konuyla ilgili rivayetler göz önüne alındığında ayette geçen haccın, Vedâ haccı olduğuna rahatlıkla hükmedebileceğini söylemektedir.<sup>165</sup>

*Kur’an Yolu* adlı tefsirde; haccın tamamlanmasını sağlayan fiiller ve bu ayet gereğince yapılan duyuru ile alakalı tarihî bilgiler dikkate alındığında, ayetten kastın bayram günü olduğu görüşü daha kuvvetli görülmektedir,<sup>166</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Enver Polatoğlu tarafından son zamanlarda yapılan *Kur’an’da Hac* adlı tezde şu değerlendirme yapılmıştır: Genel anlamda “hacc-ı ekber”in arefe günü, bayram günü, mutlak anlamda hac ibadetinin tamamı veya Resûlullah’ın haccettiği günler olduğuna dair görüşler ön plana çıkmaktadır. Arafat ve Müzdelife vakfesi, şeytan taşlama, kurban kesme gibi ayrıcalıklı ibadetlerin olması sebebiyle umreden ayrı olarak yılda bir defa yapılan hacca, “hacc-ı ekber” umreye de “hacc-ı asgar” denilmektedir.<sup>167</sup>

Konuya dair yapılan yorumlarda görüşlerini açıkça zikreden müfessirler şunlardır: Mukâtil b. Süleymân, Taberî, Zemaşerî, Nesefî, Beyzâvî, İbn Kesîr, Celâleddin el-Mahallî, Suyûtî, Şevkânî, Âlûsî ve Cemâleddin el-Kâsımî ve Muhammed Esed. Konu hakkında en fazla rivayet aktaran Taberî’dir. Onun aktardığı rivayetler, birçok tefsir kaynağında aynen veya ihtisar edilerek zikredilmiştir.

<sup>161</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 2/381.

<sup>162</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 5/348.

<sup>163</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 5/352; 7/535.

<sup>164</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/271.

<sup>165</sup> Bk. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meâl-Tefsir*, çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1420/1999), 1/346.

<sup>166</sup> Bk. Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/725.

<sup>167</sup> Enver Polatoğlu, *Kur’an’da Hac* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 17.

## Değerlendirme

İncelememizde şârihleri; görüşünü net olarak belirleyenler ve görüş belirtmeyip konuyla ilgili delilleri sıralayanlar olmak üzere iki gruba ayırdık.

1. Şârihlerden “yevme’l-hacci’l-ekber” için sarîh olarak tercihte bulunanları şöyle sıralayabiliriz:

1.1. Arefe günü olduğunu söyleyenler: Tûribiştî ve Müzhirî.

1.2. “Yevmu’n-nahr” yani Kurban Bayramı’nın birinci günü olduğunu söyleyenler: İbn Battâl, Ahmed el-Kurtubî, Nevevî, Tîbî, İbn Kayyim, Kirmânî, İbnü’l-Mülakkın, İbn Reslân, İbn Hacer, Aynî, Münâvî, Ali el-Kârî ve Emîr es-San‘ânî.

1.3. Mutlak ( vaktinde icra edilen ve zamanı değişmemiş) hac: Tahâvî.

2. Şârihlerden “yevme’l-hacci’l-ekber” ile ilgili görüşünü sarîh olarak açıklamayıp konuyu ele alma usulünden kanaati anlaşılanlar:

2.1. Kurban Bayramı’nın birinci günü yani yevmu’n-nahr olduğunu ifade eden görüşleri öncelikli ve daha ayrıntılı olarak aktaranlar: Kastallânî, Mübârekpûrî.

2.2. Belli bir rivayeti değil konuyu doğrudan zamanın istidraki, haram aylar ve nesî merkezli olarak açıklayanlar: Sadece Hattâbî’dir.

Bununla birlikte kimi şârihler belli bir rivayetle değil konu merkezli açıklamalar yapmıştır. Görüşlerine başvurduğumuz Tahâvî ve Hattâbî gibi şârihlerin konu odaklı bir şerh takip ettikleri; bunun yanında, diğer şârihlerin ise rivayet merkezli bir yol yürüttükleri söylenebilir. Tahâvî konuyu zamanın istidraki bağlamında ele almış, ardından rivayetler üzerindeki ravi tasarrufundan bahsetmiştir. Bu anlamda Tahâvî meseleyi genel bağlamda ele almış ve çözüm sunmuştur. Ancak Tahâvî’nin yaptığı açıklamanın izlerini sonraki şerhlerde göremediğimizi söylemek isteriz. Hattâbî ise herhangi bir rivayet üzerinde tercihte bulunmaksızın; zamanın eski haline döndürülmesi, haram aylar ve bu aylarla ilgili Câhiliye döneminde yapılan değişiklikleri izah etmiştir. Bu noktada Mehmet Apaydın hocanın konuyla ilgili verdiği bilgileri değerlendirmekte fayda vardır. Onun konuyu Câhiliye döneminde yapılan nesî uygulamasıyla açıklamış olmasına aynen katıldığımızı zira Tahâvî ve Hattâbî’nin açıklamalarının da bunu desteklediğini ifade etmek isteriz. Ancak Apaydın hocanın Hz. Ebû Bekir’in haccının zilhicce ayına denk gelmediği ve zamanında icra edilmediği için “haccu’l-asgar” olduğu,<sup>168</sup> yani bu haccın zamanında yerine getirilmediği için umre mesabesinde olduğu görüşüne katılmıyoruz. Bu husus, ihtilafı olup şârihlerce tartışılmıştır. Çalışmamızın boyutunu zorlamaması adına kanaatini paylaştığımız şârihlerden sadece Kastallânî’nin “Hz. Ebû Bekir’in haccı zilhicce ayında olmasaydı Cenâb-ı Allah ‘yevme’l-hacci’l-ekber’ demezdi”,<sup>169</sup> görüşünü aktarmakla yetiniyoruz. Tevbe sûresinin ilk kırk ayetlerinde de nesî uygulamasının geçmesi, bu görüşün bir başka delilidir.<sup>170</sup> Daha önce

<sup>168</sup> Bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 31,33.

<sup>169</sup> Bk. Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî*, 7/148.

<sup>170</sup> “(Haram ayları) ertelemek, sadece kâfirlikte ileri gitmektir. Çünkü onunla, kâfir olanlar saptırılır. Allah’ın haram kıldığının sayısını bozmak ve O’nun haram kıldığını helâl kılmak için (haram ayını) bir yıl helâl sayarlar, bir yıl da haram sayarlar. (Böylece) onların kötü işleri kendilerine güzel gösterilmiştir. Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.” (et-Tevbe 9/37)

aktardığımız gibi bu ayetler hicrî 9.yılda inmiştir. Hz. Ebû Bekir'in haccının da aynı yılın zilhicce ayında gerçekleşmiş olup “ekber” vasfına sahip bir hac olduğu kanaatindeyiz.

Şârihlerden bazıları “en faziletli gün” ile “büyük hac günü” konusunu aynı anda değerlendirmiş ve konuyla ilgili rivayetler arasında bir tercihe yönelmiştir. İmam Nevevî, Ebû Hüreyre'den nakledilen hadisin şerhinde “hacc-ı ekber”in nahr günü olduğu belirtilmekle birlikte cuma günü haftanın, arefe günü ise yılın en faziletli günü olarak kabul edilmiştir.<sup>171</sup> Nevevî, ekber gün ile en faziletli gün arasında bağlantı kurmadan şerh ettiği rivayetleri kendi bağlamında açıklamıştır. O, konuyu bütünsel bir bağlamda ele almamıştır. İbn Reslân da bu konuda Nevevî'nin yolunu takip etmiş, onun getirdiği delilleri aynen aktarmıştır. Ancak İbn Reslân, İmam Nevevî ile aynı örneği kullanmakla beraber en hayırlı günün arefe olduğuna dair rivayeti zikretmiş, Nevevî ise herhangi bir delil zikretmeden görüşünü serdetmiştir. Hem Nevevî hem de İbn Reslân rivayetler arasında herhangi bir problemin varlığından bahsetmemişlerdir. Rivayetlerin arasını cem etme meselesinden bahseden Şevkânî olmuştur. O, cuma günü ile arefe gününün faziletiyle ilgili hadislerin birbiriyle muarız olduğunu söyleyerek; cuma gününün haftanın diğer günlerine, arefe veya Kurban Bayramı'nın birinci gününün ise yılın sair günlerine nispetle en faziletli gün olduğunu aktarmıştır. Bu iki hadis içerisinde cumanın faziletine dair hadisin daha “sahih” olduğunu da belirtmiştir.<sup>172</sup> Aynı şekilde o, Abdullah b. Kurt'tan nakledilen rivayetin<sup>173</sup> şerhinde de konuyla ilgili üç hadisin birbiriyle çeliştiğini belirtmiştir. Şevkânî, Abdullah b. Kurt'un rivayeti ile arefe gününün Allah katında en faziletli gün olduğunu belirten Câbir b. Abdillâh'ın rivayetini<sup>174</sup> delâlet açısından ele almış ve arefe gününün faziletine dair hadisin delâletinin daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.<sup>175</sup> O, cuma ile arefe günlerinin faziletine dair hadislerin hangisinin daha “sahih” olduğuna değinmiş ancak arefe günü rivayeti ile nahr günü rivayeti arasında sıhhat açısından bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>176</sup> Sıhhat açısından bakıldığında cuma gününün faziletiyle ilgili rivayetler, günlerin fazileti ile alakalı rivayetler içerisinde en kuvvetli olanıdır. “Hacc-ı ekber”in bayramın birinci günü olduğuna dair rivayetin, arefe günüyle ilgili rivayetten daha güçlü olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi faziletlerle ilgili rivayetleri birbirinin muarızı olarak görmemekteyiz. Zira zaman ve zeminin değişmesiyle faziletlerin değişkenlik göstermesi pek tabiidir.

Emîr es-San‘ânî'de olduğu gibi<sup>177</sup> şârihlerin herhangi bir rivayete dayanmaksızın kabul görmüş çıkarımları söz konusudur. Şayet arefe günü cuma günüyle birleşirse bugün en faziletli gün olur. Bu, cumanın faziletine dair rivayetin güçlü olmasından ve iki faziletin bir araya gelmesinden kaynaklanmaktadır.

Aynı şekilde müfessirleri de görüşünü net olarak belirleyenler ve görüş belirtmeyip konuyla ilgili delilleri sıralayanlar olmak üzere iki gruba ayırabiliriz.

<sup>171</sup> Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 6/142.

<sup>172</sup> Bk. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 3/286.

<sup>173</sup> “Allah katında günlerin en büyüğü kurban günüdür. ...” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/427; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 18; Nesâî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 4/192; İbn Huzeyme, *Sahih*, 4/273; Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/246.

<sup>174</sup> İbn Hibbân, *Sahih*, 9/164; Ebû Ya‘lâ, *Müsned*, 4/69.

<sup>175</sup> Bk. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 5/154.

<sup>176</sup> Bu bölümün hadislerinin sıhhati için yaptığımız değerlendirmeye bk. s.16-17.

<sup>177</sup> Bk. Emîr es-San‘ânî, *et-Tenvîr*, 2/496-497.

1. Müfessirlerden “yevme’l-hacci’l-ekber” için sarıh olarak tercihte bulunanları şöyle sıralayabiliriz.

1.1. Arefe günü olduğunu söyleyenler: Zemahşerî ve Nesefî.

1.2. Kurban Bayramı’nın birinci günü yani yevmu’n-nahr olduğunu söyleyenler: Mukâtil b. Süleymân, İbn Kesîr, Beyzâvî, Celâleddin el-Mahallî, Suyûtî, Şevkânî, Âlûsî ve Cemâleddin el-Kâsımî.

1.3. Haccu’l-ekber mutlak haccdır, haccu’l-asgar ise umredir: Taberî.

1.4. Haccu’l-ekber, Vedâ haccıdır: Muhammed Esed.

1.5. Burada üzerinde dikkatle durulması gereken husus, vâki ihtilafların da telifi bakımından terkipteki “yevm” kelimesine vurgu yapılmasıdır. Öyle ki Arap örfünde, tarihinde ve lügatta “yevm” kelimesinin daha başka ne gibi anlamlara geldiği dikkatten uzak tutulmamalıdır. İslami esaslarda ilk hac uygulamasının h.9’da Hz. Ebû Bekr’in riyasetinde yapılan hac mı yoksa bir yıl sonra Hz. Peygamber’in bizzat mübellîğ ve mübeyyin sıfatıyla tatbik ettiği hac mıdır? Diğer ehemmiyet noktası ise “yevm” kelimesinin anlamlarına uygun olarak Hz. Ebû Bekr’in haccının, asırlarca devam edip gelen Câhiliye haccına ve müşriklerin Ka’be ziyaretine son vermesi bakımından tarihsel ve toplumsal bir ehemmiyet taşıdığı kesin olmakla birlikte kendisinde “dinin tamamlandığı” şeklinde ilahî fermanın inzal edildiği “Nebevi Hac” ise artık dinin amel ve ahkâmının kemal noktasını teşkil etmesi bakımından “yevmu’l-ekber” olması da muhtemel değil mi? Bu denli kıymetleri içeren bu ibadetin, sadece hikemi değil aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik anlam taşıyan bazı “şart” ve “rükün”lerin tatbik edildiği zaman ve mekânın da “en büyük gün” olarak Resûlullah tarafından sahabenin dikkatine sunulması akla gelmektedir.<sup>178</sup>

Müfessirlerden “yevme’l-hacci’l-ekber” ile ilgili görüşlerini sarıh olarak açıklamayıp kendilerine göre en kuvvetli olan delilleri önce zikrederek kanaatlerini zimnen ifade edenler;

1. Yevme’l-hacci’l-ekberin arefe günü olduğu kanaati ağır basanlar: Sa’lebî, Vâhidî, Begavî ve Fahreddîn er-Râzî.

2. Kurban Bayramı’nın birinci günü yani yevmu’n-nahr olduğunu ifade eden görüşleri öncelikli ve daha ayrıntılı olarak aktaranlar: İbn Ebî Hâtim ve Bursevî.

Muhammed Kurtubî, hacc-ı ekber gününün ihtilaflı bir husus olduğunu belirttiikten sonra arefe ve nahr günü ile ilgili görüşleri zikretmiştir. Onun hangi kanaatte olduğunu söylemek zordur.

Konuyla ilgili rivayetlerin çeşitliliğinin tefsirlerde daha çok olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Elmalılı’nın müfessirlerin çoğunun “hacc-ı ekber”in Kurban Bayramı’nın birinci günü olduğuna kail olduklarını söylemesinin<sup>179</sup> isabetli olduğunu görmekteyiz.

Mevcut araştırmamızda “Yevme’l-hacci’l-ekber” ibaresi için konunun daha fazla uzamaması adına ayrı bir başlık altında fukahânın yaklaşımları ele alınmamıştır. Ancak genel bir bilgi vererek şunları söyleyebiliriz: Muhammed el-Kurtubî “hacc-ı ekber” için Hanefî ve

<sup>178</sup> Çalışmamızın tashihi sadedinde Prof. Dr. Veli Atmaca’nın düştüğü kayıt.

<sup>179</sup> Bk. Yazır, *Hak Dini*, 4/271.



Şâfiî mezhebinin bir kavlinin arefe; Mâlikî'nin mezhebinin de nahr günü olduğunu zikretmektedir.<sup>180</sup> İbn Reslân ise Mâlik, Şafî ve Ahmed'in nahr gününün “hacc-ı ekber” olduğunu “sahih” kabul ettiklerini,<sup>181</sup> söylemekte ve bu bilgilerin aynısını Şevkânî de aktarmaktadır.<sup>182</sup>

Kanaatimizce hem şârihler hem de müfessirler konuyu salt rivayetler üzerinde ele almışlardır. Konuya daha genel bir çerçeveden bakıldığında aslında Câhiliye dönemi nesî uygulaması gözden irak tutulmuş, bu anlamdaki vurguya dikkat edilmemiştir. Hz. Peygamber'in Veda haccında vurguladığı hususlardan biri Câhiliye Araplarının haram ayların yerlerini değiştirme uygulamalarını kaldırmak olmuştur. Bu husus Tevbe sûresi<sup>183</sup> ve bazı rivayetlerde dile getirilmiştir. Buhârî, Müslim ve başka muhaddislerin Ebû Bekre es-Sekafi'den (öl. 51/671 [?]) aktardığı bu hadislerden birinde Hz. Peygamber Veda haccında nahr günü devesi üzerinde; zamanın Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü ilk vaziyetine döndüğünü, Allah indinde ayların on iki ve bunlardan dördünün haram ay olduğunu; zilkade, zilhicce ve muharrem aylarının arka arkaya geldiğini, bir de Mudar'ın ayı olan receb olduğunu ifade etmiştir.<sup>184</sup> Allah Resûlü'nün muhataplarına önce bu hangi aydır diye sorarak ardından zilhicce değil midir buyurması, zihinlerdeki zamanla ilgili hatayı düzeltmeyi hedeflediğini göstermektedir. Hadis kaynaklarında bu iki konu peş peşe işlenmekle birlikte bu husus şerh ve tefsirlerde ihmal edilmiştir. Allah Resûlü'nün konu bağlamında buyurduğu bugününüz hangi gündür vurgusunun asıl sırrı da kaçırılmış, hal böyle olunca konu hakkında farklı kanaatler ortaya çıkmıştır. Rivayetlerde olayın bir yönüne yapılan vurgu, konunun farklı noktalara kaymasına sebep olmuştur. Şarih ve müfessirler konuyu bütüncül bir perspektifle ele almayı, ilgili rivayetten hareketle bir sonuca ulaşmışlardır.

“Yevme'l-hacci'l-ekber” ibaresindeki “ekber” nitelemesi hacca lafzına yönelik yapılmıştır. Şayet diğer lafzlara yapılmış ise bunun “parçayı söyleyip bütünü kast etme” kabilinden olduğunu söyleyebiliriz. Şerh ve tefsirlerde ihtisar edilmiş bazı rivayetlerden hareketle “ekber” vasfını açıklamak için belli gün ve bugünün faziletleri sıralanmış,<sup>185</sup> öyle ki; diğer din mensuplarının hac ve bayramları ile Müslümanların haclarının aynı zamana denk gelmesinde fazilet ve lütuf arayışına gidilmiştir.

Durum böyle olunca “ekber” vurgusunun asıl sebebi nedir sorusuna cevap vermemiz icap edecektir. O da Câhiliye döneminin ahd-i zihninde bulunan ve nesî uygulaması yüzünden bir türlü gerçek yerini bulamayan haccın kendi zamanında gerçekleşmesidir. Yani tevriye günüyle başlayıp Mina günlerinin sona ermesiyle biten bir hac farzasının “ekber” olduğunu söylemek isteriz. Konu hakkında yapılan yorumlar olayın bir boyutunu ele aldığından

<sup>180</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâm*, 8/69-70.

<sup>181</sup> İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 8/278.

<sup>182</sup> Bk. Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 5/154.

<sup>183</sup> “(Haram ayları) ertelemek, sadece kâfirlikte ileri gitmektir. ...” (et-Tevbe 9/37)

<sup>184</sup> Buhârî, “Meğâzî”, 77; “Udâhi”, 5; “Tevhîd”, 24; Müslim, “Kasâme”, 29,30; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 67; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/24.

<sup>185</sup> “Ekber” vasfı için konuyla ilgili kaynaklarda en çok tekrarlanan hususlar şunlardır: O gün, saçların tıraş edilmesi ve kurbanların kesilmesi; Müslümanlar ve müşrikler aynı anda hac yapması; Ehl-i kitabın bayramları o güne denk gelmesi; o gün de Müslümanların izzeti ve müşriklerin zilleti ortaya çıkması; o günde meydana gelen amellerin büyük olması... bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/336; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/525-527.

yukarıda söylenen görüşler muteber görülebilir ancak meselenin sadece bir yönüne işaret etmektedir.

### **Sonuç**

Tevbe sûresi üçüncü ayette geçen “yevme’l-hacci’l-ekber” ibaresi ile neyin kastedildiğini tespit etmeyi hedeflediğimiz bu çalışmada; genel muhtevaya örnek teşkil edecek nicelikte şârihler ve müfessirlerin bu tabir hakkındaki görüşleri ortaya konularak değerlendirilmiştir. Kur’an ve Sünnetle sabit olan bu terkinin delâletinde ihtilaf edilmiştir. “Hacc-ı ekber”in arefe günü, nahr günü, Ebû Bekir’in (r.a.) hac emirliği yaptığı hac, Vedâ haccı, Kırân haccı, Kurban Bayramı’nın dört günü ve mutlak hacca delalet ettiğine dair rivayet ve görüşler olmakla beraber ihtilafın, “nahr” ve “arefe” günü üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür.

Şârihlerin büyük çoğunluğu “yevme’l-hacci’l-ekber”in Kurban Bayramı’nın birinci günü olduğunu ifade ederken Tûribiştî ve Müzhirî arefe günü olduğunu zikretmişlerdir. Tahâvî ve Hattâbî ise konuyu zamanın ilk haline döndürülmesi yani Câhiliye döneminde yerleri değiştirilen ayların eski halini alması olarak ele almışlardır.

Bazı şârih ve müfessirler tercihlerini açık bir şekilde ortaya koyarken bazıları da açıkça belirtmeyip rivayetleri aktarırken tercih ettikleri rivayetleri önce zikrederek görüşlerini zımnen yansıtmışlardır. Şerh ve tefsirlerde kuvvetli görüş aktarıldıktan sonra diğer görüşler, temrîz sîgalarıyla nakledilmiştir.

Müfessirlerin çoğunluğu şârihler kadar olmasa da “hacc-ı ekber”in nahr günü olduğunu görüşündedir ancak arefe günü olduğunu söyleyenler de azımsanmayacak sayıdadır. Bu da bir anlamda İbn Abbas’ın konu hakkındaki görüşünün müfessirler üzerindeki etkisini göstermektedir.

Hac için “ekber” nitelemesinin yapıldığı rivayetlerde bazı zaman ve günlerin fazileti öne çıkmış; cuma, arefe ve nahr günlerinin üstünlüğünü ifade eden rivayetlerle birlikte ele alınmıştır. Şârihlerden; Nevevî, Irâkî, İbn Reslân, Münâvî, Emîr es-San’ânî, Şevkânî ve Sehârenpûrî “yevme’l-hacci’l-ekber” ile günlerin faziletli olanına dair rivayetleri bir arada değerlendirmişlerdir. Nevevî, İbn Reslân, Münâvî ve Şevkânî “hacc-ı ekber”in nahr günü olduğunu kabul etmelerinin yanı sıra en faziletli günün arefe günü olduğunu benimsemişlerdir. Ayrıca bazı şârihler; başka bir delile ihtiyaç duymadan, cuma ile nahr veya cuma ile arefe bir araya geldiğinde bugünlerin faziletine binaen “hacc-ı ekber” olabileceğinden bahsetmişlerdir.

Bazı rivayetlerde geçen nahr günü vurgusu, şerhlerde konunun bu minval üzere ele alınmasına neden olmuştur. Oysaki konuyla ilgili hadislerin bazı tarikleri “hacc-ı ekber”in yanı sıra haram aylar ve zamanın istidrakini de ele almıştır. Bir anlamda takti yönteminin konuyu daralttığını; nesî âdetinin kaldırıldığı, bir daha geri gelmeyeceği ve bundan böyle haccın zamanında yapılacağına dair asıl vurgunun kaçırıldığını söyleyebiliriz.

Kavramsal olarak ayete istinaden emrin yerine getirilmesi olarak bakıldığında Hz. Ebû Bekir’in haccının; Resûlullah’ın önderliğindeki haccın farklı gün ve mekânlarda irad ettiği hutbelerdeki “hacc-ı ekber” vurgusundan Veda haccının; Arafat’ta vakfe yapmanın haccın en

büyük rüknü olmasından hareketle arefe gününün; haccın birçok rüknünü içinde barındırmasından dolayı nahr gününün “hacc-1 ekber” olduğu söylenebilir. Ancak Resûlullah’ın bugündeki zaman vurgusu da göz önüne alındığında “hacc-1 ekber” bütün bugünlerin hepsini kapsayan bir gün olmalıdır. Buradaki “ekber” vurgusu, kendi vaktinde yerine getirilen hac olup haccı umreden ayırmak içindir. Bu anlamda yapılan yorumlarda vurgunun hangi kelimeye yapıldığına göre değiştiği dikkate değer olup “yevm”e hasredilen anlam ile “hacc-1 ekber”e yapılan vurgunun, âlimler arasındaki vâki ihtilaflarda etkili olduğunu düşünüyöruz.

Netice olarak “hacc-1 ekber” bütün bu zamanların bileşkesinden çıkan; vasfı değiştirilmemiş, kendi aslı hüviyetinde yerine getirilen hac farızasıdır.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *et-Tefsîr*. thk. Mahmûd Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şu'ayb Arnaût vd.. 47 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Alî el-Kârî, Alî b. Muhammed Ebü'l-Hasen Nureddin. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhya'i't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2018.
- Ataş, Hacı. *Hac Emirliği*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî. *'Avnü'l-ma'bûd ve hâşiyetu ibn Kayyim*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubil-'İlmiyye, 1415/1994.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. Riyad: Dâru Taybe, 1409/1999.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1418/1998.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. Abdilhâlık. *Müsned*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1424/2003.
- Boks, Abdullah. "Arafat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/261. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, ts.
- Caner, Abdurrahman. "Fıkıh Usulünde Delillerin Çelişmesi ve Tercih Sebepleri (İbnü's-Sübki Örneği)". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 25-43.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. thk. Şu'ayb Arnaût vd.. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle 1424/2004.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Âsâr*. thk. Ebü'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Huseyn Selîm Esed. 13 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li Turâs, 1404/1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Da'ifü't-tergîb ve't-terhîb*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1421/2000.

- Emîr es-San‘ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm. *et-Tenvîr şerhu'l-câmi'i's-sagîr*. thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrahim. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâri'l-İslâm, 1432/2011.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*. çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1420/1999.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Harman, Ömer Faruk. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1352/1933.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menbe'u'l-fevâid*. thk. Husâmuddîn Kudsi. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu sahihi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ca'd, Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevherî el-Bağdadî. *el-Müsned*. thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrut: Muessesetu Nâdir, 1410/1990.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. 9 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannefî'l-ehâdîş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1983.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm ez-Zâhirî. *Haccetü'l-Vedâ'*. thk. Ebû Süheyb. Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1418/1998.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Sahîhu ibn Hibbân bi tertîbi ibn Balabân*. thk. Şu'ayb Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle 1414/1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-mekrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyid. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'î, 1396/1976.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dımeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1336/1918.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993.
- İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Husayn b. Ali. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Keşfu'l-Muşkili min Hadisi's-Sahîhayn*. thk. Ali Huseyn el-Bevâb. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.

- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *et-Tavdîh li şerhi'l-câmi' s-sahîh*. 36 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbn Vaddâh, Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bezî' el-Kurtubî. *el-Bida' ve'n-nehÿü 'anhâ*. thk. Amr Abdulmun'im. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416/1995.
- Kâdî İyâd, Ebü'l-Fadl el-Yahsubî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi Muslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Karaman, H. vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1323/1905.
- Kirmânî, Ebü Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Yûsuf. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Eттаfeÿÿiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısrîyye, 1384/1964.
- Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim. *Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd.. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Kutluay, İbrahim. *Sünnete Göre Takdis ve Taftîl Meseleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Kültür Tarihimizde Sivash Bir Aile Sarhatipzadeler*. ed. Alim Yıldız. Sivas: Buruciye Yayınları, 2011.
- Mahallî, Celâleddîn-Süyûtî, Celâleddîn. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâzerî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *el-Mu'lim bi fevâ'idü Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî. 3 Cilt. Cezair: el-Müessesetü'l-Vataniyye, 1408/1988.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâluddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrü'l-kebîr/Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Dar'u İhyâi't-Turâs, 1423/2002.
- Müzhirî, Müzhirüddîn el-Hüseÿin b. Mahmud. *el-Mefâtîh fi şerhi'l-Mesâbîh*. thk. Nureddin Talib. 6 Cilt. Beyrut: Darü'n-Nevâdir, 1433/2012.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Münâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdür-raûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-cami'i's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetu't-Ticariyyetu'l-Kubrâ, 1356/1937.
- Müslim, Ebü'l-Huseÿn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neÿsâbûrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdulmun'im Şelebî. 10 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risale 1421/2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nevevî, Ebü Zekerıÿyâ Yahÿâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972.
- Öğüt, Salim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/393. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Özaydın, Abdülkerim. "Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/388. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Polatoğlu, Enver. *Kur'an'da Hac*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Tâberistânî. *Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîri'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. 'Aşûr. 10. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sehârenpûrî, Halil Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Hindistan: Dirâsâtü'l-İslamiyye 1427/2006.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celalüddîn. *el-Câmi'u's-sagîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1391/1971.
- Suyûtî, Abdurrahmân Celalüddîn, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. thk. 'Usâmu'ddîn Sabâbetî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Mısır: Dâru Hicre, 1422/2001.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şu'ayb Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu mişkâti'l-mesâbih*. thk. Abdulhamid. 13 Cilt. Riyad: Mektebetu Nazar Mustafa, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Tûribişti, Fazlullâh b. Hasan b. Hüseyin b. Yusuf el-Hanefî. *el-Müyesser fî şerhi mesabihi's-sünne*. thk. Abdulhamid Hindevi. 4 Cilt. Mekke: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1429/2008.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ. *ed-Du'afâu'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd.. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd.. 10 Cilt. İstanbul: Azim Yayınları, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## TİCARİ ÜRÜNLERDE MÜTEKAVVİM OLMA ŞARTININ FIKHİ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

AN EVALUATION OF THE COMMERCIAL PRODUCTS IN THE MANNER OF NATURE OF THE “MUTAQAQQAM” IN FIQH

**Cemil LİV**

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı  
Associate Professor, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic  
Sciences, Department of Islamic Jurisprudence  
yzmliv@gmail.com orcid.org/0000-0003-2937-5917

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Şubat 2022 / 11 February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Mayıs 2022 / 21 May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 602-619.**

**Cite as / Atıf:** Liv, Cemil. “Ticari Ürünlerde Mütekavvim Olma Şartının Fıkıhî Açısından Değerlendirilmesi [An Evaluation of the Commercial Products in the Manner of Nature of The “Mutaqaqqam” in Fiqh]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 602-619.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>



### Öz

İslâm hukuku prensip itibariyle özel mülkiyet anlayışını benimsemiş olmakla birlikte mülkiyet hakkının kullanımında sınırsız bir özgürlük alanı vermemiştir. Kurulacak bir satış akdinde taraflara, irade beyanı ve akde konu olacak mallarla ilgili hukuki kurallara uyma yükümlülüğü getirmiştir. Bu kurallar içerisinde en önemli olan alım satıma konu olacak ürünün hukuken (şer'an) yasaklanmış olmamasıdır. Naslarda şarap, meyte ve domuz ürünlerinin tüketilmesi ve ticari meta olarak kullanılması câiz görülmez. Şer'an tüketimi yasaklanan bu mallar ticari açıdan mütekavvim mal olarak kabul edilmemiştir. Bir ürünün mütekavvim mal olarak değerlendirilerek ticaretinin yapılabilmesi için Şer'an yasaklanmaması, temiz olması, insan ve diğer canlılara zararının olmaması gerekir. Nüfusun artışına paralel olarak sanayi ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte artan ihtiyaçları karşılamak için endüstriyel ürünlere rağbet de artmıştır. Endüstriyel ürünlerde katkı maddeleri kullanılmaya başlanmıştır. Naslarda açıkça haram kılınmış birçok ürün farklı ürünlere dönüştürülerek pazar ağına dahil edilmiş; gıda, ilaç, kozmetik, giyim ve birçok farklı alanlarda renklendirici, koruyucu, çözücü gibi farklı amaçlarla elde edilen mamüller kullanılmaya başlanmıştır.

Bu makalede bir malın ticari meta olarak kullanılabilmesi için aranan vasıflar ile bu konuda oluşan tartışmalar, meyte, kan ve domuz gibi necis ürünlerin doğrudan ticaretinin yanı sıra bu ürünlerin hammadde ve katkı maddesi olarak ticareti konuları analiz edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Ticaret, Mütekavvim mal, Helal, Haram.

### Abstract

It is common fact Islamic law system underlines private property rights as one of the fundamental issues. However, this should not be regarded as if private property offers unlimited right of acting among the Islamic rules so property owners have to obey the entire procedures and rules set by the Islamic law system when they faced any issues containing their properties. It is known that one of the most significant principles covering personal property is that men must be aware of the certain rules, brought by sharia i.e canonic laws. Any kind of properties, products, or objects being suitable this canonic law is regarded as "mutaqawwam". For example, the consumption and consumption of some foods or objects were forbidden by Islamic rules so they are not regarded as "mutaqawwam". Even the matter of "mutaqawwam" literally explained according to Islamic rules, there have been some conflicting arguments about the characteristics of "mutaqawwam" matters.

Therefore in this article, fundamental features of the materials for whether they are suitable to trade or consumption were not only described but also comparatively evaluated. Moreover, it is mentioned that even the materials being forbidden to trade such as pigs, filthy animals on Islamic law were clearly listed on fiqh texts, some of them are seen as that they are still traded by being integrated within some other materials.

**Keywords:** Islamic Law, Trading, Mutaqawwam, Halal, Haram

### Extended Abstract

It is common fact Islamic law system underlines private property rights as one of the fundamental issues. However, this should not be regarded as if private property offers unlimited right of acting among the Islamic rules so property owners have to obey the entire procedures and rules set by the Islamic law system when they faced any issues containing their properties. It is known that one of the most significant principles covering personal property is that men must be aware of the certain rules, brought by sharia i.e canonic laws. Any kind of properties, products, or objects being suitable this canonic law is regarded as "mutaqawwam". For example, the consumption and consumption of some foods or objects were forbidden by Islamic rules so they are not regarded as "mutaqawwam". Even the matter of "mutaqawwam" literally explained according to Islamic rules, there have been some conflicting arguments about the characteristics of "mutaqawwam" matters. There are several criteria to define any product as "mutaqawwam" in order to trade. These criteria are like that products must be clean and it does not harm men and other humans. Another rule is that there must not be any restriction put by sharfa related to that products. It is a fact that human populations grew up and thanks to the developments in the areas of Technology and industry hence these developments have been able to meet the needs of the growing population. Therefore people use or consume so much more industrial products. However it is known that so many and different kinds of ingredients are used during the production of these industrial products. that means many of the products which are defined as hâram/prohibited by sharfa, have been traded in many fields such as cosmetic and pharmaceutical, clothing, and food industries. Moreover, these products are taken advantage for several aims such as coloring, protecting, solution process in these industries. Especially, in addition to the usage of alcohol in the drug and cosmetic industry, some of the products taken from pigs or filthy animals have been preferred in these industrial areas. Also as the people raise some animals such as cattle, sheep, fish, or chicken, farmers use some industrial supplementary forages to feed their animals. Most of these forages are produced after the industrial process. For example, skin, drain part of skin, horn, muck, fish flour, meat flour, and poultry meal are the most preferred industrial material to produce forages. This forage is also known as mixed forage and it has a great portion in the trade sector. The is underlined that all the products being traded must be described as "mutaqawwam" and the rest of the materials or products that are prohibited by sharfa and regarded as "muhrez" cannot be regarded as mutaqawwam. Due to the fact that Islamic rules restrict the trading of the "necis" i.e dirty and there is no permission to mix the "necis" products with hâlâl products unless this new mixture offers benefits to humans. Identifying the mixed products that are consist of hâram and hâlâl products there must be another way claimed by Prophet besides the general idea that if something is less in quantity this means that these products should be accepted as non-existent. When Prophet's claims on criteria "necis" products are sophisticated in the manner and condition of our present, it is shown that the rule depending on the quantity of any products, is not the genuine way. In fact, the effects of the products not only on the men but also on nature and on other animals are paid attention to and seen as criteria. It is also emphasized that the main trading criteria brought by Islam should not be neglected even the trading and enterprising conditions have been developing at present. It is also highlighted that some of the permissions regarding the mixture products that include both halal and hâram ingredients should not be manipulated and this permission should allow only these mixed products but not the produced declared hâram in general. Therefore in this article, fundamental features of the materials for whether they are suitable to trade or consumption were not only described but also comparatively evaluated. Moreover, it is mentioned that even the materials being forbidden to trade such as pigs, filthy animals on Islamic law were clearly listed on fiqh texts, some of them are seen as that they are still traded by being integrated within some other materials

## Giriş

İslâm hukukunda özel mülkiyet anlayışı prensip<sup>1</sup> olarak benimsenmiş olsa da diğer hukuk sistemlerindeki gibi kişilere mülkiyet hakkını kullanırken sınırsız bir özgürlük tanınmamıştır. Şer'an yasaklanmış ürünlerin üretimlerinin yapılamayacağı gibi, üretim ve tüketim safhasında kişinin mülkiyet hakkını toplumsal zararlara yol açacak şekilde kullanmasına da kesinlikle müsaade edilmemiştir. Nitekim “*O (bozguncu) iş başına geçtiğinde ülkede bozgunculuk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozguncuları sevmez.*”<sup>2</sup> ayeti mülkiyet hakkının bozgunculuk çıkarmak amacıyla kullanılmayacağını açıkça bildirmiştir. İslâm, mülkiyet hakkını belirli ilkeler doğrultusunda kullanıp ticari faaliyetlerde bulunarak kazanç sağlamaya teşvik etmiştir. Bu anlamda Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Dürüst ve güvenilir tüccar; peygamberler ile onları tasdik eden doğru kimseler ve şehitlerle beraberdir.*”<sup>3</sup> buyurarak ticari faaliyetlerini şer'i esaslara uygun olarak yapan dürüst tüccarları övmüştür. Ticari faaliyetlerde bulunmaya teşvik edilmekle birlikte her türlü haram kazanç yolları da yasaklanmıştır. Kişiye sadece helal yollardan mal edinme hakkı verilmiştir. Nitekim “*Ey İman edenler! Karşılıklı rızaya dayalı ticaret müstesna mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin.*”<sup>4</sup> ayetinde haksız kazanç, aldatma, tefecilik haram olarak vasıflandırılmış ve yasaklanmıştır. Toplumsal değerleri yok ederek fesada sebebiyet veren bu yasak işlemlerin<sup>5</sup> yanı sıra tüketilmesi haram kılınan şarap, meyve, domuz gibi maddelerin de ticari işlemlere konu olması câiz görülmemiştir.<sup>6</sup> Ancak şer'i esaslara uygun, haksız kazanç içermeyen, aldatma ve hileden uzak, karşılıklı rızaya dayanan, kâr ve zararı ihtiva eden her türlü ticaret helâl kılınmıştır.<sup>7</sup>

### 1. Ticari Ürünlerde Mütakavvim Olma Şartı

İslâm hukukunda, bir akdin kurulması ve sahih olması için bazı şartların oluşması gerekir. Akdin rüknü, in'ikad ve sıhhat şartları olarak nitelendirilen bu şartlar yerine getirildiğinde akid sahih olarak kurulmuş olur. Hanefî mezhebinde akdin rüknü, icap ve kabulden ibaret görülmüştür.<sup>8</sup> Ancak akdin kurulabilmesi için taraflar, tarafların irade beyanı, akit meclisi, akdin mahalli konularındaki şartların tam olarak gerçekleşmesine önem verilmiştir.<sup>9</sup> Akdin rükün veya in'ikad şartlarındaki eksiklik akdi batıl kılmaktadır.<sup>10</sup> Akit yapan tarafların akıl ve temyiz gücüne sahip olmaları, icap ve kabulün birbirine uygun olması,

<sup>1</sup> Mecelle, Mad, 1192. İlgili maddeye göre “Herkes mülkünde keyfe mâ yeşâ tasarruf eder.”

<sup>2</sup> el-Bakara, 2/205.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Ticaret”, 1; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992); “Büyü”, 4.

<sup>4</sup> en-Nisa, 4/29.

<sup>5</sup> Muhammed Abdul Mannan, *İslâm Ekonomisi: Teori ve Pratik*, çev. Bahri Zengin - Tevfik Ömeroğlu (İstanbul: Fikir Yayınları, 1980), 150.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 3/11; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), 5/144; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Seref Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/228; Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te'sisü'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.), 135.

<sup>7</sup> Recep Çetintaş, “Ticarette Helâl Kazancın Temel Esasları”, *Helâl Kazanç*, ed. Hasan Meydan vd. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2016), 35.

<sup>8</sup> Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.), 3/23.

<sup>9</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 12/108-109.

<sup>10</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/134; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 2/110, 252.

meclis birliğinin sağlanması, akid konusu olan şeyin teslimi mümkün, mevcut, muayyen ve mütekavvim mal olması gerekir.<sup>11</sup> Malikî mezhebinde akdin kurulabilmesi için akid yapacak taraflar, sığa ve akdin mevzûu ile ilgili temel şartların yerine getirilmesi istenmiştir. Akdin mevzûu hususunda makûdun aleyhin naslarda yasaklanmamış, şer'an temiz, müntefeun bih, malum ve makduru't teslim olması gerekli görülmüş.<sup>12</sup> Şâfiî mezhebinde ise akdin geçerli olabilmesi için akdin tarafları, akdin mevzûu ve irade beyanı<sup>13</sup> gibi üç temel unsur şart koşulmuştur: Akdin mevzûu için ise beş şart ön görülmüştür: Akde konu olan şeyin temiz, şer'an kendisinden istifade edilebilir, belirli (*malum*), teslim olunabilen (*makduru't-teslim*) ve mülk edinilebilen (*temellük*) mallardan olmasıdır.<sup>14</sup> Hanbelî mezhebinde akdin geçerliliği için akid yapan taraflar, irade beyanı ve akdin mevzûu hususunda temel bazı kriterler belirlenmiştir. Çalışma konumuz olan makûdun aleyh için belirlenen temel şart ise zaruret hali dışında müntefeun bih olmaktır.<sup>15</sup>

Fakihlerin akdin kurulması ve geçerliliği hususunda belirlediği bu kriterlerden büyük bir kısmı akdin mahalli ile ilgilidir. Bu kriterlerin içerisinde en belirleyici olan ise malın mütekavvim olmasıdır. *Mütekavvim*, şer'an mâli değeri olan şey demektir. Bir başka ifadeyle şer'an kullanılması mubah olan şeylerdir.<sup>16</sup> Kur'an-ı Kerimde “*Şarap, kan, leş, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilmiş olan hayvanın*” gıda olarak tüketilmesi kesin olarak yasaklanmıştır.<sup>17</sup> Naslarda kullanılması yasak kılınmış, iğrençliği sebebiyle kendisinden hiçbir surette faydalanılamayacak olan ürünler ile muhrez olmayan mallar mütekavvim olarak değerlendirilmemiştir.<sup>18</sup> Bu maddelerin gıda ürünü olarak kullanılması veya başka amaçlı kullanımı ya da ticari mal olarak bir akde konu olup olmaması önemli bir meseledir. Zira günümüzde bu ürünler doğrudan gıda ürünü olarak tüketilmese de yem sanayi, ilaç ve kozmetik sanayinde katkı maddesi olarak kullanılmakta ve ticareti yapılmaktadır. Diğer taraftan naslarda açıkça yasaklanmadığı halde ticari maksatlı olarak kullanılması şüpheli olan ürünler de söz konusudur. Bu sebeple ticari ürünlerde aranan temel ölçülerin belirlenmesi önem arz etmektedir.

İslâm hukukunda bir ürünün mütekavvim olarak satım akdine konu olabilmesi için temel kriter olarak belirlenen şer'an müntefeun bih olmak ve necis olmamak şartları içerisinde Hanefî fakihler şer'an müntefeun bih olmayı temel kriter olarak belirlemişlerdir. Buna göre naslarda yasaklanmış bir ürün müntefeun bih kabul edilemeyeceği için satım akdinin konusu olamaz.<sup>19</sup> Hanefî fakihler Hz. Peygamberden nakledilen “*Allah bir topluma*

<sup>11</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/135-140.

<sup>12</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425), 3/189.

<sup>13</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 9/149; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hafîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc lâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/323.

<sup>14</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfîf, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/118; Nevevî, *Mecmû'*, 9/149.

<sup>15</sup> Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414), 2/4.

<sup>16</sup> Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fûrû'i'l-Mâlikiyye* (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980), 2/675.

<sup>17</sup> el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3, 90; el-En'âm 6/145; en-Nahl 16/115.

<sup>18</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/142; Merginânî, *el-Hidâye*, 3/44; Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416), 2/23; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/197-198.

<sup>19</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 3/42.

*bir şeyi yemeyi haram ettiğinde onlara parasını da haram eder*<sup>20</sup>; “*Bir şeyin içilmesini yasaklayan, satımını ve parasının yenilmesini de yasaklamıştır.*”<sup>21</sup> ve “*Murdar ölen hayvanın iç yağı haramdır. (لَا هُوَ حَرَامٌ) Allah Yahudilere lanet etsin... Onlara ölü hayvanın iç yağı haram kılındığı zaman bu yağı eritip güzelleştirdiler. Sonra onu sattılar ve parasını yediler.*”<sup>22</sup> anlamlarındaki hadisleri görüşlerine dayanak olarak kullanmışlardır.<sup>23</sup> Hanefî mezhebine göre tüketilmesi naslarda yasaklanan meyte, şarap, domuz ve kan gibi ürünler satım akdinin konusu olması halinde akit batıl olur.<sup>24</sup> Naslarda açıkça yasaklanan bu ürünlerden herhangi bir şekilde yararlanılması/istifade edilmesi câiz görülmez. Buna göre eti yenen bir hayvan kendiliğinden öldüğünde insan gıdası olarak tüketimi haram kılındığı gibi kedi ve köpek gibi hayvanlara yem olarak verilmesi de câiz görülmemiştir. Bu meytenin bi zatihi necis kabul edilmesinden değil naslarda mutlak olarak haram kılınmasından kaynaklanmaktadır. Buna karşın eti yenmeyen bir hayvan boğazlanarak öldürülürse kedi ve köpeklere yem yapılması câiz görülmüştür. Aslında her ikisi de insan gıdası olarak tüketilmesi haram olmakla birlikte meyte konusunda açık nassın yer alması hayvan yemi olarak tüketilmesinin de yasak kapsamına alınmasına neden olmuştur.<sup>25</sup>

Şâfiî mezhebine göre ise bir malın ticari akde konu olabilmesi için şer’an yasaklanmamış olmasının yanı sıra necis/habis olmaması gerekir.<sup>26</sup> Habîs, şer’an pis kabul edilen ve selim fitrat sahibi insanların çirkin görerek tiksindiği şeylerdir.<sup>27</sup> Habîsin zıddı olan tayyib ise hoşça giden, beğenilen, temiz olan ve dinen yenilmesi helal olanı ifade eder.<sup>28</sup> Tayyib olarak belirlenen ürünlerden istifade etmek helal iken habîs ürünler *müntefeun bih* vasfına sahip olmadıkları için helal değildir. Bu bakımdan habîs olarak nitelenen şeyler Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre akde konu olamazlar.<sup>29</sup> Görüşlerine temellendirmek için Hz. Peygamber’in “*Allah, şarap, meyte, domuz ve put satımını yasakladı*”<sup>30</sup> anlamındaki hadisi almışlardır. Bir ürünün gıda olarak tüketilmesi ve ticari muamelelere konu olması için necis

<sup>20</sup> Ebû Dâvud, “Büyü”, 64.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *Muvattâ* (Ebu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultan, 1425), 5/1239 (3132).

<sup>22</sup> Buhârî, “Büyü”, 122 (2236) Müslim, “Müsâkât”, 13 (1581); Ebû Dâvud, “Büyü”, 66 (3486); İbn Mâce, “Ticârât”, 11 (2167).

<sup>23</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 24/24.

<sup>24</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 3/42.

<sup>25</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12/20.

<sup>26</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 5/376; er-Râfiî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8/113; Nevevî, *Mecmû'*, 9/228.

<sup>27</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 1/566; Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 272; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.), 3/288; Ebû Bekir Ahmed b. Alî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabi, 1405), 3/307; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404), 1/60; Nevevî, *Mecmû'*, 2/546; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-Minhâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 1/232.

<sup>28</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, 527; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/307.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/189; er-Râfiî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8/118; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/4; Nevevî, *Mecmû'*, 9/149; Habîs ürünler ve ticareti hususunda Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşle Şâfiî mezhebinin görüşü örtüşmekle birlikte necis ürünlerin çeşitleri konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/146; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnû* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 4/169; Nevevî, *Mecmû'*, 9/228.

<sup>30</sup> Buhârî, “Büyü”, 122 (2236) Müslim, “Müsâkât”, 13 (1581); Ebû Dâvud, “Büyü”, 66 (3486); İbn Mâce, “Ticârât”, 11 (2167).

olmama şartı dikkate alınmakla birlikte farklı amaçlarla kullanıldığında bu şart aranmamıştır.<sup>31</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen “*Şüphesiz Allah şarabın, meytenin, domuzun ve putların satışını haram kıldı*” hadisinde yer alan (لَا هُوَ حَرَامٌ) “*Hayır o haramdır.*”<sup>32</sup> ifadesindeki zamirin bu ürünlerin satımına (بَيْع) râci olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple hadiste yer alan ürünlerin satımı yasak olsa da aydınlanma aracı ve gemilerin yağlanması gibi farklı amaçlar için kullanılması câiz görülmüştür.<sup>33</sup> Murdar hayvanların avcı olarak yetiştirilen ve eti yenmeyen köpek ile yırtıcı kuşlara yem olarak verilmesinde sakınca görmemişlerdir. Köpek ve yırtıcı kuşlar gibi hayvanların insanlar tarafından gıda olarak tüketilmesi haram olduğu için onların yemlerinin leşten üretilmesi mümkündür.<sup>34</sup> Ancak farklı amaçlarla kullanımı mümkün olsa da hadiste yer alan لَا هُوَ حَرَامٌ ifadesi gereği ticareti câiz görülmemiştir. Şâfiî mezhebinde ticareti câiz olmayan ürünler sadece naslardaki ile sınırlı görülmemiş, hadislerde geçen ürünlere kıyasla bütün necis ürünlerin ticareti haram sayılmıştır.<sup>35</sup> Köpek ve gübrenin satımı da bunlara dahildir. Köpek hususundaki görüşlerini desteklemek için Hz. Peygamber'den nakledilen “*Allah köpekten ücret almayı, zinanın mehrini ve kahinin kazancını nehyetti*”<sup>36</sup>; “*Köpek satan kişi sizden ücretini istediğinde avucuna toprak doldurun*”<sup>37</sup> anlamındaki hadisleri de referans olarak kullanırlar.<sup>38</sup> Şâfiî fakihler necis olması sebebiyle *müntefeun bih* kabul etmedikleri ve bu sebeple de ticaretini haram olarak niteledikleri ürünlerin itlaf olunması halinde tazmin konusu olamayacağını bildirmişlerdir.<sup>39</sup>

Bir ürünün *müntefeun bih* olabilmesi için şer'an yasaklanmamış olmasının yanı sıra necis olmama şartını gerekli gören Hanbelî mezhebi köpeğin necisliği sebebiyle satışa konu olamayacağı hususunda Şâfiî mezhebi ile aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>40</sup> Mâlikî mezhebinde ise köpeğin satışı konusunda farklı görüşler yer almaktadır. Naslarda yasaklanması sebebiyle köpeğin satışını mutlak olarak haram olduğu görüşünün yanı sıra av ve güvenlik nedeniyle bekçi köpeği edinmeye ruhsat verilmiş, bu tür köpeklerin satım akdine konu olabileceği görüşü benimsenmiştir.<sup>41</sup> Mâlikî mezhebinde necis ürünlerin satışı câiz olmamakla birlikte köpeğin satışına ruhsat verilmesi köpeğin necis kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır.<sup>42</sup> Zira köpeğin necis olarak kabul edilmesi “*Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından yiye...*”<sup>43</sup> ayetinin ifade ettiği anlam ile çelişeceğini belirtmişlerdir. Ayrıca köpek ve yırtıcı hayvanların havuzlardan su içtiklerini bildiren sahâbiye Hz. Peygamber'in cevaben söylediği “*Onlar*

<sup>31</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/158.

<sup>32</sup> Buhârî, “Büyü”, 122 (2236) Müslim, “Müsâkât”, 13 (1581); Ebû Dâvûd, “Büyü”, 66 (3486); İbn Mâce, “Ticârât”, 11 (2167).

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Mısır: Daru'l-hadis, 1413), 5/169.

<sup>34</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9/429.

<sup>35</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 9/226.

<sup>36</sup> Buhârî, “Büyü”, 112.

<sup>37</sup> Ebû Dâvûd, “Büyü”, 63.

<sup>38</sup> er-Râfiî, *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*, 8/113; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/158; Nevevî, *Mecmû'*, 9/228.

<sup>39</sup> Nevevî, *Mecmû'*, 9/228.

<sup>40</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/36.

<sup>41</sup> en-Nemerî, *el-Kâfi fi fîrû'î'l-Mâlikiyye*, 2/675; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 4/189.

<sup>42</sup> en-Nemerî, *el-Kâfi fi fîrû'î'l-Mâlikiyye*, 1/161.

<sup>43</sup> el-Maide, 5/4.

*kısmetlerini alırlar siz de arta kalanı kullanırsınız*<sup>44</sup> hadisini de köpeğin bizatihi necis kabul edilmediğine delil olarak göstermişlerdir.<sup>45</sup>

Hanefî mezhebinde hakkında yasaklayıcı açık bir nas olmaması sebebiyle *müntefeun bih* kabul edilerek köpeğin satışı câiz görülmüştür.<sup>46</sup> Hanefî mezhebinde bu hayvanlardan istifade etmenin câiz olduğuna gerekçe olarak şu rivayet gösterilmiştir: “*Üç şey yasaktır. Hacamatçının kazancı, zina eden kadının mehri ve av köpeği hariç köpeğin ücreti.*”<sup>47</sup> Ayrıca Hz. Ömer’in köpek öldüren kişiyi yirmi deve, Hz. Osman’ın kırk deve ve Abdullah b. Amr b. As’ın av köpeğini öldüren kişinin kırk dirhem ödemesi gerektiğine hükmettikleri yönündeki rivayetler köpeğin mütekavvim bir mal olduğunun delili olarak görülmüştür.<sup>48</sup> Hanefî fakihler bu rivayetleri gerekçe göstererek Hz. Peygamber tarafından kullanılmasına müsaade edilen şeylerin bizatihi necis olarak adlandırılmasını doğru bulmamışlardır.<sup>49</sup> Hanefilere göre kendisinden herhangi bir şekilde istifade etmek mümkün olduğunda o ürünün zarar görmesi (*telef*) halinde tazmine konu olacaktır. Tazmine konu olan her ürün alım satım akdininin de konusu olabilir.<sup>50</sup> Şarap dışındaki içkilerde bu yaklaşımın etkisi açıkça görülmektedir. İmam Ebû Hanîfe’ye göre şarap dışındaki içkiler satım akdinin konusu olabilirler. Hanefî mezhebinden İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre ise içilmesi haram olan hiçbir içkinin satımı câiz değildir.<sup>51</sup> Gerekçe olarak Hz. Peygamber’den nakledilen “*Allah Yahudilere lanet etsin. Allah onlara iç yağını yasakladı onlar onu başka şekillerle güzelleştirerek satıp parasını yediler. Allah bir şeyin gıda olarak tüketilmesini yasaklamışsa satışını da yasaklamıştır.*”<sup>52</sup> anlamındaki hadisini göstermişlerdir. İmam Ebû Hanîfe ise “*Ey İnananlar! Şarap, kumar, putlar ve fal okları şüphesiz şeytan işi pisliklerdir, bunlardan kaçın ki saadete eresiniz.*”<sup>53</sup> anlamındaki ayete göre necis olmasından dolayı şarabın haram kılındığını, şarap dışındaki alkollü içeceklerin hükmünün ise içtihadı açık olduğunu, bu sebeple de mal olmaktan çıkarılamayacağını ifade etmişlerdir.<sup>54</sup>

Kullanılması hakkında naslarda yasaklayıcı hükümler bulunan gıda dışındaki ürünlerde ise *müntefeun bih* şartı yasaklayıcı hükmün belirleyicisi olmuştur. Örneğin İmam Ebû Hanîfe’ye göre müzik aletlerinin satışı mekruh olmakla birlikte câizdir.<sup>55</sup> Bu aletlere zarar verilmesi durumunda kişi bunu tazmin eder. İmam Şâfiî ve Hanefî mezhebinden İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise müzik aletlerini kötülüğe yol açması gerekçesiyle mütekavvim bir mal olarak kabul etmedikleri için satım akdine konu olmasını câiz

<sup>44</sup> İbn Mâce, “Tahâret”, 75.

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 1/36.

<sup>46</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/10; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/143.

<sup>47</sup> Müslim, “Müsakât” 10; Ebû Abdîrrahman b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981); “Büyü”, 92; Tirmizî, “Büyü”, 50.

<sup>48</sup> Rivayetler için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/12 (11014).

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 1406, 5/143.

<sup>50</sup> ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir*, 135; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/146.

<sup>51</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 1406, 5/144.

<sup>52</sup> Buhari, “Büyü”, 122 (2236) Müslim, “Müsakât”, 13 (1581); Ebû Dâvûd, “Büyü”, 66 (3486); İbn Mâce, “Ticârât”, 11 (2167).

<sup>53</sup> Maide, 5/90

<sup>54</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 1406, 5/144.

<sup>55</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/144.

görmemişlerdir.<sup>56</sup> Müzik aletleri ile ilgili yasaklayıcı hükmün sebebi bu aletlerin kötülüğe vesile kılınmasıdır. İmam Ebû Hanîfe ise toplumsal zararlarının (fesad) dışında farklı amaçlarla kullanılma ihtimalinden dolayı müzik aletlerin satışını kerahatle câiz görmüştür. İmam Ebû Hanîfe'ye göre bu aletlerin kötü maksatla kullanılması onların mal olma vasfına mâni değildir. *Müntefeun bih* olduğundan ötürü zarar verilmesi halinde tazmini gereklidir.<sup>57</sup>

## 2. Helal ve Haram Karışımı Olan Ürünlerin Ticareti

Sanayideki gelişme ile birlikte ürün çeşitlerinde hızlı bir artış olmuştur. İçerisinde naslarda yasak kılınmış madde bulunan ürünlerin *muntefeun bih* olarak kabul edilip edilmeyeceği tüketim kadar ticareti de ilgilendirmektedir. Şer'i olarak tüketimi yasaklanmış maddelerin koruyucu, çözücü, kıvam artırıcı vs. amaçlarla helal ürünler içerisine karıştırıldığında fikhî hüküm öncelikle *muntefeun bih* olma ölçülerine göre belirlenecektir. Buna göre bir ürünün *muntefeun bih* olarak satım akdine konu olabilmesi için sadece şer'an yasak kılınmamasını gerekli gören Hanefiler bu ürünlerden istifade edilebilmesi için şer'an yasak kapsamına dahil olmamasını şart koşmuşlardır.<sup>58</sup> Ürünlerin şer'an yasaklanmamış olmaları ile birlikte necis olmama şartını ileri sürenler her iki şartın karışım halindeki ürünler içerisinde mevcut olup olmadığının tespit edilmesini gerekli görürler.<sup>59</sup> *Müntefeun bih* olma şartı olarak necis olmamayı gerekli görenler yukarıda geçen meytenin iç yağının satışının câiz olmadığını ifade eden hadise dayanarak<sup>60</sup> içerisinde necaset bulunan üründe bu necasetin giderilmesi mümkün değilse zaruri hallerde istifade edilse de satım akdine konu olamayacağını savunmuşlardır.<sup>61</sup>

Ticari ürünlerde Şer'an yasaklanmanın dışında necis olma şartını aramayan Hanefi fakihler ise satıcının içerisine necaset bulaştığını alıcıya söylemesi halinde satışın mümkün olacağını ifade etmişlerdir. Hanefi fakihlere göre bir şeyde farklı menfaatler bulunduğu bunlardan sadece bir tanesinin haram olması diğerlerinin haram olmasını gerektirmez.<sup>62</sup> Bu ürüne de ihtiyaç duyulabilir. Ayrıca necis şeylerin satışını yasaklayan rivayette sadece meyte, domuz, şarap ve putun isimleri zikredilmiştir.<sup>63</sup> Yenilmesi câiz görülmeyen diğer ürünler hadisin kapsamı dışında kalmışlardır. Gıda olarak tüketilmesinden başka amaçlarla kullanılan *muntefeun bih* ürünlerin de bu menfaatler için satışı câiz kabul edilebilir. Nitekim Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in içerisine necaset karışan ürünün gıda dışında farklı amaçlarla kullanılmasını ve alışverişe konu olmasını câiz gördükleri rivayet edilmiştir.<sup>64</sup>

Nüfusun artışına paralel olarak sanayi ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte artan ihtiyaçları karşılamak için endüstriyel ürünlere rağbet de artmıştır. Endüstriyel ürünlerde katkı maddeleri kullanılmaya başlanmıştır. Naslarda açıkça haram kılınmış birçok ürün farklı

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs Şâfî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403), 4/225; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/40; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/144.

<sup>57</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/144.

<sup>58</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/144.

<sup>59</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/158; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/147.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/147.

<sup>61</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 15/160.

<sup>62</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 5/144; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/147.

<sup>63</sup> Buhârî, "Büyü", 112.

<sup>64</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/147.



ürünlere dönüştürülerek pazar ağına dahil edilmiş, gıda, ilaç, kozmetik, giyim ve birçok farklı alanlarda renklendirici, koruyucu, çözücü gibi farklı amaçlarla elde edilen mamüller kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle gıda, ilaç ve kozmetik sektöründe alkolün yanı sıra domuz ve meyteden elde edilen ürünler de yerini almıştır.<sup>65</sup> Bu ürünlerin tüketiminin yanı sıra ticaretinin fihhi açıdan çözüme kavuşturulması önem arz etmektedir. *İstihâle*<sup>66</sup> veya *istihlâk*<sup>67</sup> ile yapısal veya fiziksel dönüşüm geçiren bu ürünler ticari akde konu olabilirler mi?<sup>68</sup> sorusunun cevap bulması gerekmektedir.

İstihâle neticesinde bir maddenin yapısı ve mahiyeti değişerek başka bir maddeye dönüştüğünde ilk maddeden tamamen bağımsız farklı bir madde halini alır. İstihlâkta ise az maddenin çok madde içerisinde fiziken kaybolması söz konusudur. İstihâle veya istihlâk neticesinde haram ya da haram madde karışmış üründen istifadeye cevaz verilmesi durumunda bu ürünün ticaretinin de câiz olacağını söylemek mümkündür. Özellikle günümüzde gıda, ilaç ve kozmetik sanayinde insanların ihtiyaçlarının endüstriyel üretimle temin edilmesi, ürün içeriklerinin helal ve müntefeun bih olup olmayacağını önemli kılmaktadır. İçerisine haram karışmış ürünlerde dikkate alınan ölçü, ürünün vasıflarına etkisi ve haram madde ile karıştığı ürünün miktarlarıdır.<sup>69</sup> Fıkıh kaynaklarında necis maddenin karıştığı sıvının türü ve çok sayılması için kıstas alınan miktarı hususunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Şâfiî ve Hanbelî fakihler çokluk/galebe konusunda Hz. Peygamber'den nakledilen “*su iki kullenden fazla olursa pislik taşımaz*”<sup>70</sup> anlamındaki hadisi esas almışlardır. Hanefî mezhebinde ise 10x10 arşın genişliğindeki bir kuyu ve havuz çokluk/galebe hükmünde değerlendirilmiştir.<sup>71</sup> Necis maddenin karıştığı sıvının türü hususunda su ile diğer sıvılar farklı kategorize edilmiştir. Bu sınıflandırmada su hakkında varid olan naslar etkili olmuştur.<sup>72</sup> Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre az suyun içerisine necaset düşmesi

<sup>65</sup> Mustafa Boran, “Gıda Katkı Maddelerinde Helallik ve Haramlık Ölçütleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016), 1751.

<sup>66</sup> İstihale sözlükte dönüşüm, değişim anlamına gelirken fıkıh ıstılahında benzer bir anlam ile “Bir maddenin yapısında meydana gelen değişiklikle aynıın değişip, öncekinden farklı isim, sıfat ve özelliklere sahip olan başka bir maddeye dönüşmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Çayıroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 215; Okur, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, 36; Kaşif Hamdi Okur, “İstihâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), Ek-1/674; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 263; Neslihan Merve Vural, *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fihhi Açından İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>67</sup> İstihlak ise sözlükte tüketim yok olma gibi anlamlara gelir. Fıkıh ıstılahında ise, bir maddenin kendisinden çok olan diğer bir maddeye karışarak onun içinde varlığını sürdürmekle birlikte rengini, tadını ve kokusunu kaybetmesi demektir. Konuyla ilgili bkz. Çayıroğlu, *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*, 287.

<sup>68</sup> Konuyla ilgili bkz. Hüseyin Baysa, “Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkın Etkisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2/22 (2018), 1165-1189; Orhan Çeker, “İstihale”, *Güncel Dini Meseleler İstihale Toplantısı* (Aydınkarahisar: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 130-136; Yunus Naci Cıvız, “İslam Hukukunda İstihlâk ve Hükümleri”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2015), 225-248; Mehmet Selim Aslan, “İslam Hukukuna Göre İstihâle ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2326-2345; Hüseyin Baysa, “Necis Şeylerin Faydalanılabilirlik Bağlamında Fihhi Açından Değerlendirilmesi”, *Marife* 18/2 (2018), 329-352.

<sup>69</sup> Ebû Nasr Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 2/126; Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstihlâk-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/268.

<sup>70</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 33; Tirmizî, “Tahâret”, 50; Nesâî, “Tahâret”, 52; İbn Mâce, “Tahâret”, 75.

<sup>71</sup> Hanefî kaynaklarda çok suyun belirlenmesinde temel alınan temel ölçülerden bir diğeri suyun bir tarafından hareketlendirilmesi durumunda dalganın diğer tarafa ulaşmamasıdır. Konu hakkında bkz. Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/14.

<sup>72</sup> Konu hakkındaki rivayetler için bkz. Buhârî, “Vudû”, 68; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 33; Tirmizî, “Tahâret”, 50; Nesâî, “Tahâret”, 50, 52; İbn Mâce, “Tahâret”, 75.

halinde suyun vasıflarında değişiklik olmasa da o su müteneccistir.<sup>73</sup> Mâlikî fakihlere göre ise su azda olsa çok da olsa vasıfları değişmemişse müteneccis kabul edilmez.<sup>74</sup> Suyun dışındaki diğer sıvılarda ise Hanefî fakihler sıvının miktarı ve necis maddenin vasıflara tesirini dikkate alırken, Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri ile bazı Hanbelî fakihlere göre ise mutlak anlamda içerisine necaset karışan su dışındaki sıvılar müteneccis kabul edilmiştir.<sup>75</sup> Necasetin katı maddelerle karışımında ise ürüne olan tesiri dikkate alınmıştır.<sup>76</sup>

İçerisine necaset karışan ürünler hakkında verilen bilgilerden hareketle bir ürün içerisinde haram/necis madde az, karıştığı helal ürün çok da olsa ürünün renk, koku ve tat gibi tabii vasıflarında değişiklik olursa istihlâk o ürünü haram/necis olmaktan çıkarmayacağı ifade edilebilir. Bu tür ürünlerde necis maddenin tesiri dikkate alınır.<sup>77</sup> Özellikle gıda katkı maddelerinin yoğun olarak kullanıldığı günümüzde nadir olan yok hükmündedir<sup>78</sup> ilkesinde miktardan ziyade katıldığı ürüne tesiri dikkate alınmalıdır. Nitekim Peygamber efendimiz günün şartları muvacehesinde necis madde bir ürüne karıştığında onda tesirinin boyutunu ölçebilecek tek vasıta olarak duyu organlarını belirlemiştir. Günümüzde kimya aletleri ile tesir çok daha farklı düzeyde ölçüle bilmektedir. Kaldı ki katkı maddeleri ürünlerde raf ömrünü uzatmak, kıvam artırıcı, renklendirici, tatlandırıcı gibi özellikler nedeniyle kullanılmaktadır. Dolayısıyla katkı maddesi olarak kullanılan haram maddelerde kullanım miktarının yanı sıra üründe bıraktığı izde müntefeun bih olmada ölçü olarak ele alınmalıdır. Örneğin peynir mayası süte % 0,01 (binde bir) oranında katılsa bile sütün tadını, kokusunu, rengini değiştirmektedir.<sup>79</sup> Çok az miktarda kullanılması onun yok hükmünde kabul edilmesini gerektirmemelidir. Çünkü katıldığı üründe tesiri çok fazladır. Haram kaynaklardan üretilen katkı maddelerinin ürün üzerinde etkisi dikkate alındığında satım sözleşmelerinde akdin mahalli için aranan mütekavvim olma şartını yerine getirmediği görülmektedir. Her ne kadar katkı maddelerinin ürün içerisindeki miktarı çok az da olsa necaset karışmış bir ürünün kullanımının câiz olmasında necis maddenin miktarının yanı sıra tesirinin de önemli bir etken olduğu dikkate alınmalıdır. Buna göre meyte, domuz ve şarap gibi ürünlerden elde edilmiş katkı maddelerinin karıştırıldığı ürünlerin tüketimi câiz olmadığı sürece ticarete konu olmaları da câiz görülmemelidir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)“*Allah bir topluma bir şeyi yemeyi haram ettiğinde onlara parasını da haram eder*”<sup>80</sup> ve “*Bir şeyin içilmesini yasaklayan, satımını ve parasının yenilmesini de yasaklamıştır.*”<sup>81</sup> ifadeleriyle tüketimi haram kılınan ürünün ticarete konu olmasını da yasakladığı göz ardı edilmemelidir.

Haram maddelerin gayrimüslimler aracılığıyla ticaretinin yapılması ve Müslüman bireylerin karışım sonrasında ticari zincire dahil edilmesi konusunda da ihtiyatlı olmak

<sup>73</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/71; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/25.

<sup>74</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 1/30.

<sup>75</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 1/28; Nevevî, *Mecmû'*, 1/147.

<sup>76</sup> Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayn Hattâb, *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasarı Halil* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424), 1/113.

<sup>77</sup> Baysa, “Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkın Etkisi”, 1178.

<sup>78</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/68; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 2/162; Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317), 9/250.

<sup>79</sup> Boran, “Gıda Katkı Maddelerinde Helallik ve Haramlık Ölçütleri”, 1796.

<sup>80</sup> Ebû Dâvud, “Büyu”, 64.

<sup>81</sup> Mâlik, *Muvattâ*, 5/1239 (3132).

gerekir. Hanefî mezhebine göre zimmiler arasında şarap ve domuzun ticareti câiz kabul edilmekle birlikte<sup>82</sup> özellikle Şâfiî mezhebinde kendileri (ayn) necis kabul edilen bu ürünlerin tazmine ve satım akdine konu olmaları câiz değildir.<sup>83</sup> Hanefî mezhebinde zimmiler arasında domuz ve şarabın ticaretinin mubah olduğuna gerekçe olarak Hz. Ömer'in uygulaması gösterilir. Hz. Ömer valilerine yazdığı talimatta zimmileri kendi aralarında yaptıkları ticarete serbest bırakılmasını istemiştir.<sup>84</sup> Şâfiî fakihler ise ürünlerin ticari meta olarak kabulünde mülk edinen kişinin durumuna değil ürünün yapısına bakılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Örneğin koyun, keçi, sığır, deve gibi hayvanların gıda olarak tüketilmeleri ve satım akdine konu olmaları Müslüman ve gayrimüslimler için câizdir. Ancak bu hayvanlar kendiliğinden ölürse (meyte) gıda ve ticari ürün olmaktan çıkar. Şâfiîlere göre Hz. Peygamber meytenin haram kılındığını ifade etmekle birlikte bunda müslim gayrimüslim ayrımı yapmamıştır. Dolayısıyla Müslüman bir kişiye gıda veya ticari meta olarak kullanması yasak olan bir ürün gayrimüslimler için de yasaktır.<sup>85</sup>

Hz. Ömer'in vergilerle ilgili memurlarına verdiği talimatta yer alan “*Onlardan vergi olarak şarap ve domuz almayın. Ancak kendi aralarındaki ticarete onları serbest bırakın. Siz vergi olarak semenlerini (ücret) alın*”<sup>86</sup> ifadelerinden haram kılınan ürünlerin ticari meta olarak kullanılmasına müsaade edilmediği görülmektedir. Ayrıca Hz. Ömer kendisine şaraptan elde edilen kırk bin dirhemi gönderen memurunu kınayarak memurluktan azletmiştir.<sup>87</sup>

İslâm hukukuna göre haram kapsamında yer alan ürünlerin istihâlâ ve istihlâk neticesinde mütekavvim kabul edildiğinde birçok ürünün üretilmesi, yetiştirilmesi ve ticaretinin yapılmasının da önü açılmış olacaktır. Hz. Ömer'in şarabın sirkeye dönüştürülmesinin, haramı helale çevirmeyeceği ifadesi<sup>88</sup> de bu tehlikeyi engellemek için *siyâset-i şer'iyye* babından verilmiş bir karar olarak değerlendirilmiştir.<sup>89</sup>

İstihâlâye ve istihlâka uğramış ürünlerden insan gıdası olarak tüketilmesi câiz olmayacak olanların eti yenmeyen bir hayvanın yemi olarak kullanılmasına izin verilebilir. Meyte, domuz, şarap ve Allahtan başkası adına kesilen hayvanlar olmak üzere haram kılınan ürünlerin açıklandığı naslarda, nassın ibaresinden mezkur ürünlerin insan gıdası olarak kullanımlarının yasaklandığı anlaşılabilir.<sup>90</sup> Nitekim “*Deki bana vahyedilende, murdar et veya akıtılmış kan yahut domuz eti ki o pisliğin kendisidir ya da günah işlenerek Allah'tan*

<sup>82</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/143.

<sup>83</sup> ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-nezâ'ir*, 135; Nevevî, *Mecmû'*, 9/228.

<sup>84</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 5/143.

<sup>85</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/44; Nevevî, *Mecmû'*, 9/225; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 7/222.

<sup>86</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî Abdürrezzak, *Musannef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1403), 6/23 (9886); Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed Aynî, *el-Binâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 8/382; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/122.

<sup>87</sup> Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 63; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9/350; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî İbn Zencûye, *el-Emvâl* (Suud: Merkez-i Melik Faysal, 1406/1986), 180.

<sup>88</sup> Abdürrezzak, *Musannef*, 9/252 (17110).

<sup>89</sup> Yüksel Çayiroğlu, “İslâm Hukukuna Göre Gıda Katkı Maddeleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 345.

<sup>90</sup> Hüseyin Baysa, “Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helallik Sorunu”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 433.

*başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka, yiyecek kimse için yasaklanmış bir şey bulamıyorum.*"<sup>91</sup> ayetinde sayılan bu ürünlerin insan gıdası olarak tüketimi yasaklanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber yol kenarında gördüğü koyun ölüsünün postundan faydalanılmasını söylemiş, leş olduğu ifade edilince "meytenin etini yemek haramdır" demiştir.<sup>92</sup> Ancak bu ürünler doğrudan insan gıdası olarak tüketilmese de eti yenen hayvanlar tarafından yem olarak kullanılması da uygun görülmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber pislik yiyen hayvanların etinden ve sütünden istifade etmeyi yasaklamıştır.<sup>93</sup> Fıkıh literatüründe<sup>94</sup> "cellâle"<sup>95</sup> kavramı ile değerlendirilen bu düzenlemede insan gıdası olarak tüketilecek ürünlerde sağlığa zararının olmaması prensibinin önemli bir faktör olarak değerlendirildiğinin bir göstergesidir. Özellikle günümüzde eti yenen hayvanlar için üretilen karma yemlerde protein olarak hayvansal atıklar hammadde olarak kullanılmaktadır. İnsanların et ihtiyacını giderdiği sığır, koyun, balık ve kümes hayvanlarının yetiştirilmesinde deri, deri atıkları, boynuz, gübre, idrar, et-kemik unu, kan unu, balık unu, tavuk unu gibi hayvansal kökenli konsantre endüstriyel yemler kullanılmaktadır.<sup>96</sup> Bu yemlerin hazırlanışı hayvansal atıkların kurutulup öğütülmesinden ibaret olduğu için istihâle ve istihlâktan söz edilemez. Dolayısıyla hayvansal atıkların eti yenen hayvanlar için yem olarak kullanılmasında hayvan ve insan sağlığına etkisi gibi faktörler göz önüne alınmalıdır. Yapılan güncel çalışmalarda da hayvansal atıkların eti yenen hayvanların yemi olarak kullanılmasında insan sağlığına zararının olup olmaması üzerinde durulduğu görülmektedir. Konu hakkındaki makalesinde Adnan Koşum, hayvansal atıkların cellâle kapsamında değerlendirilmesinin isabetli olmayacağını, cellâlede hayvanlar kendiliklerinden necis maddeleri yedikleri, karma yemlerde ise kasten necis yemlerin hayvanlara yedirildiğinin altını çizerek eti yenen hayvanlar için karma yem kullanımının câiz olmayacağını ifade etmiştir.<sup>97</sup> Hüseyin Baysa ise eti helal olup usulüne uygun kesilen hayvanların atıklarından karma yem üretilmesi durumunda bu yemler sağlık açısından zararlı değilse, tüketecek hayvanların anatomik ve metabolik yapısında uygun olursa yem olarak kullanımının câiz olacağını ifade etmiştir.<sup>98</sup> Kaşif Hamdi Okur ilgili çalışmasında meselenin insan sağlığına etkisinin tespitinin önemli olduğunu, insan ve hayvan sağlığını, doğal dengeyi tehlikeye sokacak unsurlardan

<sup>91</sup> En'am, 6/145.

<sup>92</sup> Buhârî, "Büyü", 101.

<sup>93</sup> Tirmizi, "Et'ime", 24 (H. No: 1824); Ebû Dâvûd, "Et'ime" 24.

<sup>94</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/454; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/16; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/18; Serahsî, *el-Mebsût*, 1402, 11/255; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 9/413; Hanbelî fakihler cellâle hayvanın tüketimini haram kabul ederken, Hanefî ve Şâfiîler mekruh Mâlikîler ise hayvanın midesinde necasetin istihaleye uğradığını belirterek caiz kabul etmişlerdir. bkz. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 5/385.

<sup>95</sup> Adnan Koşum konu ile ilgili çalışmasında cellâle konusundaki farklı yaklaşımları da bir araya getirerek şu şekilde tanımlamıştır: Murdar hayvanların leşleri gibi necis hayvansal besinleri (cife) sürekli olarak yiyen dolayısıyla kokuşan veya insan ve hayvan atıkları ile diğer aynı necis olan yiyecekleri sade veya karışık olarak yemekle yahut herhangi bir çeşit necis yemle veyahut sadece insan atıklarını yemekle beslenen ve dolayısıyla kokan deve, sığır, koyun, keçi gibi eti yenen dört ayaklı evcil geviş getiren hayvanlarla tavuk, horoz, ördek, hindi ve kaz gibi kanatlı evcil hayvanlara denilmektedir. Adnan Koşum, "Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme Ve Helallik", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 14.

<sup>96</sup> Mustafa Ergül, *Karma Yemler ve Karma Yem Teknolojisi* (Ege Üniversitesi Basımevi, 2008), 15; Vural, *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fikhî Açısından İncelenmesi*, 50.

<sup>97</sup> Koşum, "Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme Ve Helallik", 17.

<sup>98</sup> Baysa, "Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helallik Sorunu", 437.

kaçınılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>99</sup> Celal Yeniçeri “Bir şeyin haramlığı hayvan için değil insan içindir. Bizim kendimize haram türden bu gibi canlıları, yahut bu tür yemleri üretmemiz ve onları mal olarak sahiplenmemiz haramsa onlarla hayvanları beslememiz de haramdır. Bizatihi/ayn haram olan ürünün bir üretimin ham maddesi olamayacağını” belirterek karma yemlerde haram ürünlerin ham madde olarak kullanımının câiz olmadığını ifade etmiştir.<sup>100</sup> Yüksel Çayıroğlu ise karma yemlerle beslenen hayvanların cellâle kapsamında değerlendirilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Karma yemlere katılan necis maddelerin oranlarının düşük olması; cellâle kapsamında değerlendirilen hayvanların tükettiği necis maddenin dışkıdan ibaretken karma yemlere katılan necis maddelerin kan, tüy ve kemik gibi ürünlerden oluşması ile cellâle hayvanın pis kokması, etinin bozulması meselelerinde karma yemler ile cellâle arasında farklılıklar olduğunu belirtir.<sup>101</sup> Çayıroğlu yemlerin içerisine kan, meyte ve domuz gibi necis ürünlerin katılmasının câiz olmadığını, bunun nadir olan yok hükmündedir kaidesi ile izahatının yapılmasının doğru bulmamıştır. Zira klasik kaynaklarda umum-ı belva, zaruret ve hacet ilkeleri bağlamında temiz madde içerisine necasetin düşmesi değerlendirilmiştir. Oysa karma yemlerde necis maddeler kasten katılmaktadır. Çayıroğlu, Müslümanların üretim ve ticaretlerini İslâmi kurallara göre yapması, meyte, kan, hamr ve domuz gibi ürünlerin kullanımını yasaklayıcı naslar dikkate alarak bu ürünleri üretim zincirlerinin bir halkası haline getirmemesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>102</sup>

Meyte, kan ve domuz gibi necis maddelerin yem sanayisinde hammadde olarak kullanımı hususundaki görüşler ile bu yemlerin ticari sektörde kullanımının fikhî hükmü paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla hakkında naslarda yasaklayıcı hüküm bulunan ürünlerin hiçbir surette üretim ve ticaretinin yapılması câiz görülmemelidir. Naslarda açıkça yasaklanmamış ürünlerde ise insan ve hayvanların sağlığına zararı ve katıldığı maddeye etkisi önemli bir faktör olarak değerlendirilecektir.<sup>103</sup>

### Sonuç

İslâm, ticari faaliyetlerde bulunarak kazanç sağlamayı teşvik etmiş olmakla birlikte bu faaliyetlerin belirli ilkeler doğrultusunda yapılmasını istemiştir. Bu ilkelerden bir kısmı akid yapacak taraflarla bir kısmı akdin sığıması ile bir kısmı da akdin mahalli ile alakalıdır. Akdin mahalli hususunda yerine getirilmesi istenen en önemli şart malın *mütekavvim* olmasıdır. Fıkıh kaynaklarında bir malın mütekavvim olması için öngörülen şartlar ise şer’an yasaklanmamış ve necis olmamasıdır. Fıkıh mezheplerinin bir kısmı satım akdinin câiz olabilmesi için sadece şer’an yasaklanmamasını bir kısmı ise her iki şartı da gerekli

<sup>99</sup> Okur, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, 32.

<sup>100</sup> Celal Yeniçeri, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler Tebliğ Müzakeresi”, VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fıkhı Açısından Helâl Gıda Sempozyumu (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 145-146.

<sup>101</sup> Yüksel Çayıroğlu, “Hayvansal Kökenli Hammaddeler İçeren Yemlerin Eti Helal Olan Hayvanların Beslenmesinde Kullanılması ve Bunun Fikhî Sonuçları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/41 (2019), 49.

<sup>102</sup> Çayıroğlu, “Hayvansal Kökenli Hammaddeler İçeren Yemlerin Eti Helal Olan Hayvanların Beslenmesinde Kullanılması ve Bunun Fikhî Sonuçları”, 55-56.

<sup>103</sup> Okur, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, 32; Baysa, “Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helallik Sorunu”, 437; Koşum, “Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme Ve Helallik”, 17.

görmüştür. Bu görüş farklılığı karşılaşılan problemlere getirilen çözümlerde kendini göstermiştir. Naslarda yasak kılınan domuz, meyte ve şarap gibi ürünlerin doğrudan ticaretinin haram olması konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Naslarda açıkça yasaklanmamış ürünlerde ise insan ve hayvanların sağlığına zararı ve katıldığı maddeye etkisi önemli bir faktör olarak değerlendirilecektir. Bununla birlikte helal ve haram maddelerin karışık bulunduğu ürünlerin ticareti hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Özellikle gıda, kozmetik, ilaç ve yem sanayi gibi sektörlerde artan ihtiyaçları karşılamak için endüstriyel ürünlere büyük bir yönelim olmuştur. Bu ürünler içerisinde koruyucu, renklendirici ve çözücü amaçlarla haram/necis ürünler katkı maddesi olarak kullanılmaya başlamıştır. Söz konusu ürünlerin doğrudan satışı ile istihale ve istihlak sonrasında tüketime uygun hale gelmiş olmaları farklı değerlendirilmelidir. Bu ürünlerin *mütakavvim* olma şartları yerine gelmediği için satışı haram olarak değerlendirilir. Ancak ithalat vs. ile helal ürün içerisinde karışmış haram mamüllerin ticaret zincirine dahil olması konusunda Müslüman bireylerin ihtiyatlı olması gerekir. Helal ürün içerisinde karışmış haram mamüllerin ticareti hususunda “*Nadir olan yok hükmündedir*” ilkesinin yanı sıra karışımın ürüne tesiri de dikkate alınmalıdır. Buna göre her ne kadar helal ürün içerisinde az miktarda bulunmuş olsa da ürüne tesiri dikkate alındığında mütakavvim sayılmayacak ürünlerin insan gıdası olarak satım akdine konu olması da câiz görülmeyecektir.

### Kaynakça

- Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî. *Musannef*. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1403/1982.
- Aslan, Mehmet Selim. “İslam Hukukuna Göre İstihâlâ ve İstihlâkın Necis Katkı Maddesi İçeren Gıda, İlaç, Kozmetik ve Temizlik Malzemelerinin Hükmüne Etkisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2326-2345.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- Baysa, Hüseyin. “Haram Madde İçeren Ürünlerin Hükmüne İstihlâkın Etkisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 2/22 (2018), 1165-1189.
- Baysa, Hüseyin. “Hayvansal Yan Ürünlerin Ticaretinde Helallik Sorunu”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 423-437.
- Baysa, Hüseyin. “Necis Şeylerin Faydalanılabilirlik Bağlamında Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi”. *Marife* 18/2 (2018), 329-352.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübra*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Boran, Mustafa. “Gıda Katkı Maddelerinde Helallik ve Haramlık Ölçütleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (2016), 1751-1759.
- Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahih*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, 1405/1984.
- Cıbız, Yunus Naci. “İslam Hukukunda İstihlâk ve Hükümleri”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2015), 225-248.
- Çayıroğlu, Yüksel. “Hayvansal Kökenli Hammaddeler İçeren Yemlerin Eti Helal Olan Hayvanların Beslenmesinde Kullanılması ve Bunun Fikhî Sonuçları”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/41 (2019), 35-72.
- Çayıroğlu, Yüksel. “İslâm Hukukuna Göre Gıda Katkı Maddeleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015), 331-368.
- Çayıroğlu, Yüksel. *İslâm Hukuku'na Göre Helâl Gıda Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Çeker, Orhan. “İstihâlâ”. *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*. 4/130-136. Afyonkarahisar: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Çetintaş, Recep. “Ticârette Helâl Kazancın Temel Esasları”. *Helâl Kazanç*. ed. Hasan Meydan vd. 33-41. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Debûsî, Ebû Zeyd ed-. *Te'sîsü'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru İbn Zeydun, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Es'as es-Sicistânî. es-Sünen. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emvâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Ergül, Mustafa. *Karma Yemler ve Karma Yem Teknolojisi*. Ege Üniversitesi Basımevi, 2008.
- Hattâb, Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Ruayn. *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasarı Halil*. 6 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003.

- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *el-Emvâl*. Suud: Merkez-i Melik Faysal, 1406/1986.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Koşum, Adnan. "Hayvansal Ürünlerin Üretiminde Besleme Ve Helallik". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 11-18.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. *Muvattâ*. 8 Cilt. Ebu Dabi: Müessesetü Zâyd b. Sultan, 1425/2004.
- Mannan, Muhammed Abdul. *İslâm Ekonomisi: Teori ve Pratik*. çev. Bahri Zengin - Tevfik Ömeroğlu. İstanbul: Fikir Yayınları, 1980.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-Kebîr*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Merginânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Abî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabi, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1416/1995.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-. *el-Kâfi fî fîrû'î'l-Mâlikiyye*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1400/1980.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin b. Seref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Okur, Kaşif. "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler". *VI. İslam Hukuku Anabilim Dalı Koodinasyon Toplantısı ve İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu*. ed. Ali Kaya vd. 23-59. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İstihâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/674-676. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-. *Fethu'l-azîz bi şerhi'l-Vecîz*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-. *Nihâyetü'l-Minhâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.



- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. 8 Cilt. Mısır: Daru'l-hadis, 1413.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hafîb. *Muğni'l-muhtâc lâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Vural, Neslihan Merve. *Kanatlı Hayvanların Beslenme Şartlarının Fikhî Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yeniçeri, Celal. "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler Tebliğ Müzakeresi". *VI. İslâm Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslâm Fikhî Açısından Helâl Gıda Sempozyumu*. 143-149. Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## ESMÂÜ’N-NEBÎ’NİN TESPİTİNDE FARKLI YAKLAŞIMLAR VE BU YAKLAŞIMLARIN LİTERATÜRÜN ŞEKİLLENMESİNE ETKİSİ

DIFFERENT APPROACHES TO THE DETERMINATION OF ASMÂ’ AL-NABÎ AND THE  
EFFECT OF THESE APPROACHES ON SHAPING THE LITERATURE

**Ömer Faruk ÖZBEK**

Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
[ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr), [orcid.org/0000-0001-8239-9067](https://orcid.org/0000-0001-8239-9067)  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Merkez Kampüsü İlahiyat Fakültesi, Sivas

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 31 Ocak 2022 / 31 January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Nisan 2022 / 26 April 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 620-652.**

**Cite as / Atf:** Özbek, Ömer Faruk. “Esmâü’n-Nebî’nin Tespitinde Farklı Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Literatürün Şekillenmesine Etkisi [Different Approaches to the Determination of Asmâ’ al-Nabî and the Effect of These Approaches on Shaping the Literature]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 620-652.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Varlıkları anlamlandırma ve içselleştirme faaliyetinde önemli bir işlevi yerine getirdiği düşünüldüğünde, farklı din ve toplumlarda isimlerin öne çıkarılması doğaldır. Çünkü isim ile müsemma arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu bir gerçektir ve bu ilişki, zihniyet inşası ve dönüşümünde isimleri önemli bir araç kılmaktadır. İslâm dini de bu gerçeğe kayıtsız kalmamış, farklı vesilelerle isimlere vurgu yapmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, birçok kez güzel isimlere sahip olmanın ve çocuklara güzel isim vermenin önemini vurgulamış, verdiği önemi fiilen izhar etmiş ve bu bağlamda kendine ait isimleri ifade etmekten de geri durmamıştır. Hem âyet ve hadislerde hem de tarih, siyer ve şemâil türü eserlerde Hz. Peygamber'in isimlerine dair bilgilerin yer aldığı, hatta bu konuda müstakil bir literatürün bile oluştuğu görülmektedir. Bununla beraber âyet ve hadislerde yer alan isimlerin, literatürde yer alan isimlere kıyasla oldukça sınırlı sayıda olduğu göze çarpmaktadır. Zira konuyu ele alan âlimler, Hz. Peygamber'in isimlerini olabildiğince çoğaltma eğiliminde olmuşlar ve bu isimleri tespitinde özellikle âyet ve rivâyetlere dayanmak suretiyle büyük bir çaba ortaya koymuşlardır. Söz konusu çabalar da nihayetinde farklı sonuçlara ulaşılmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada, öncelikle İslâm'da ismin önemine değinilecek, âyet ve hadislerde yer alan Hz. Peygamber'e ait isimlere yer verilecektir. Ardından Hz. Peygamber'in isimleri etrafında dönen ve farklı ilmi disiplinlere taalluk eden bazı tartışmalar konu edilecektir. Son olarak gerek müstakil olarak telif edilen eserlerde gerekse tarih, siyer ve şemâil gibi müstakil bir başlık altında esmâü'n-Nebî'ye yer veren türlerde, bu isimlerin sayısına dair ortaya koyulan farklı görüşler ve bu farklılıkların arka planı incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Hadis, Siyer, Şemâil, Esmâü'n-Nebî, İsim, Müsemma, Sıfat.

### Abstract

Considering that it performs an important function in the activity of making sense of and internalizing beings, it is natural to highlight names in various religions and societies. It is a fact that there is a close relationship between the name and named, and this relationship makes names an important tool in the construction and transformation of mentality. The religion of Islam does not remain indifferent to this fact and emphasizes the names on different occasions. As a matter of fact, the Prophet highlights the importance of having good and appropriate names and giving good names to children many times, he mentioned the importance he gave, he put that into the practice himself and, in this context, he did not hesitate to express his own names. It is seen that there is information about the names of the Prophet and even an independent literature has been formed on this subject. However, it is remarkable that the names in the verses and hadiths are quite limited compared to the names in the literature. Because the scholars who dealt with the subject, they tended to increase the number of the names of the Prophet as much as possible, and they spend great effort to identify these names, especially by relying on verses and narrations. These efforts eventually paved the way for different results. In this study, firstly, the importance of the name in Islam will be mentioned, and names of the Prophet will be included. Then it will be the subject of some debates revolving around the names of the Prophet and related to different scientific disciplines. Finally, the different views on the number of these names and the background of these differences will be examined, both in the works that have been written down separately and in the genres that include asmâ' al-Nabî under a separate title such as history, sirah and shama'il.

**Keywords:** Islamic History, Hadith, Sirah, Shama'il, Asmâ' al-Nabî, Name, Named, Quality.

### Extended Abstract

Considering that it performs an important function in the activity of making sense of and internalizing beings, it is natural to highlight names in various religions and societies. It is a fact that there is a close relationship between the name and named, and this relationship makes names an important tool in the construction and transformation of mentality. In the religion of Islam, this fact was never ignored, and names were emphasized on different occasions. As a matter of fact, in the Qur'an, it is clearly seen that the names are emphasized especially in al-asmā al-ḥusnā. Likewise, the Prophet mentioned the importance of having good and appropriate names and giving beautiful names to children many times, and he put that into the practice himself. Some people's changes in their names and nicknames, naming some of the children of the ṣaḥābīs, and not assigning duties to people with inappropriate names are examples of this situation. In addition to these examples, he did not hesitate to express his own beautiful names and qualities. It is seen that there is information about the names of the Prophet and even an independent literature has been formed on this subject. However, it is remarkable that the names in the verses and hadiths are quite limited compared to the names in the literature. In the hadith books, there are some narrations that the Prophet sometimes counted five, sometimes six and sometimes ten names. The scholars who dealt with the subject in the books of history, sirah and shamail tended to increase the number of the names of the Prophet as much as possible and they put forth a great effort in identifying these names, especially by relying on verses and narrations. These efforts eventually paved the way for different results. As a matter of fact, when we analyze at the works dealing with the names of the Prophet, it is seen that the number of these names exceeds 500. acting on the understanding that the plurality of names indicates the greatness of the person, scholars believe that identifying each of the qualities that the Prophet had as his name and the most famous narration on the subject, the fact that they do not perceive the hadith, which states that the Prophet has five names, as a limitation, is the basic issue that forms the background of the issue. On the other hand, it is an issue that needs to be examined what the verses and narrations on which the scholars are based while revealing the mentioned determinations. Because especially it is noteworthy that many verses allegedly describing the Prophet were taken out of context and subjected to forced interpretations. Also, discussions about different branches of science such as kalam, sufism, tafsir and fiqh have also occurred around the names of the Prophet. Whether the names of the Prophet are tawqīfī or qiyāsī, the names Tāhā and Yāsīn are based on the claim that the names of the Prophet are the names of the Prophet, the expressions in the 130th verse of the chapter of al-Şāffāt refer to the Ahl al-Bayt, and that Allah is also the Prophet. These discussions, which consist of topics such as the 1000 names of the Prophet, it gives an idea about the background in determining the names of the Prophet. In this study, firstly, the importance of the name in Islam will be mentioned, and names of the Prophet will be included. Then it will be the subject of some debates revolving around the names of the Prophet and related to different scientific disciplines. Later, different views on the number of these names and the background of these differences, both in the works about asmā' al-Nabī and in the genres that include asmā' al-Nabī under a separate title such as history, sirah and shamail. Plan will be reviewed. It is possible to come across the names of the Prophet not only in the books of history, biography and shamail, but also in any work. However, because they deal with the subject from a more technical point of view and that including other works will exceed the limits of the article, it will be contented with the works of the mentioned genres in this study. In addition, in the study, by giving examples of the identified names, the consistency of the evidence based on the determination of the names will be examined. Finally, introducing the asmā' al-Nabī literature and revealing the course of the subject in history is another issue that constitutes the aim of the study.

## Giriş

İsimler, tarih boyunca insanlar arasındaki iletişimi sağlayan en temel araçlardan biri olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in bildirdiğine göre varlıklara isim verme faaliyeti, henüz ilk insanın yaratılışından itibaren başlayan bir süreçtir. Meleklerle, Hz. Âdem'i yaratacağını bildiren Allah Teâlâ, onu öncelikle nekre bir ifadeyle *yeryüzünde bir halife* olarak nitelemiştir<sup>1</sup> ardından kendisine *Âdem* ismiyle hitap etmiştir.<sup>2</sup> Daha sonra ona tüm isimleri öğretmiştir<sup>3</sup> ve böylece varlıklar arasında insanın bu hasletle temayüz ettiği vurgulanmıştır. Bununla birlikte isimler, salt bir iletişim aracı olmaktan da öte insanoğlunun dinî, siyâsî, iktisâdî, içtimâî, târihî, coğrafî vb. kültür dünyasının tüm yönlerini güçlü bir şekilde yansıtan; duygu ve düşüncelerinin dışı vurulmasını sağlayan önemli sembollerdir.

İnsanlara isim verme söz konusu olduğunda ise daha çok kişinin karakterini olumlu etkileyeceği düşünülen ve temennî içeren kelimeler isim olarak tercih edilmiştir. Özellikle önder şahsiyetler söz konusu olduğunda, övücü isim ve sıfatlar belirgin şekilde tebarüz etmektedir. Bu durumun Hz. Peygamber'in isimleri konusundaki tezahürüne bakıldığında, Müslümanların onun isimlerini tespit etme ve kayıt altına alma çabalarında tarihte emsali görülmemiş bir şekilde yoğunlaştıkları göze çarpmaktadır.

Kendisine duyulan büyük sevginin sonucu olarak Hz. Peygamber'in sadece dinî ve ahlâkî özellikleri değil; beşerî vasıfları, toplumsal konumu ve nesebi gibi peygamberlik müessesesi dışında kalan hasletleri de büyük bir özveriyle kayıt altına alınmıştır. Bu durum İslâm ilim mirasında oldukça geniş bir literatürün ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Hz. Peygamber'in isim, sıfat ve lakapları gerek delâil, şemâil, hasâis ve siyer türü eserler içerisinde gerekse müstakil bir literatür olarak bu mirastaki yerini almıştır. Hatta Türk İslâm Edebiyatında mevlid, şefaathâne, hilye ve na't gibi Hz. Peygamber'e dair kaleme alınan türler arasında zengin içeriğiyle *esmâ-i Nebî* türü eserler de bulunmaktadır.<sup>4</sup>

Sayılan bütün bu literatürün ele alınması, makalenin sınırlarını aşacağından, bu çalışmada edebî bir tür olarak *esmâ-i Nebî* literatürü dışarıda tutulacaktır. İslâm tarihi, siyer ve şemâil türleri içerisinde, Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil başlıkları ihtiva edenler ve müstakil olarak kaleme alınan *esmâü'n-Nebî* türü eserler inceleme konusu yapılacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve sahih hadislerde Hz. Peygamber'in isimlerine dair yer alan bilgilerle yukarıda zikri geçen literatürde yer alan isimler kıyaslandığında, literatürde yer alan isimlerin oldukça geniş bir yekûn tuttuğu ve isimlerin sayılarına dair birbirinden oldukça farklı tespitlerin yapıldığı göze çarpmaktadır. Bu nedenle söz konusu tespitlerdeki farklılıkların nedeni ve fikrî bir arka planı olup olmadığı irdelenecektir. Ayrıca Hz. Peygamber'in isimleri üzerinden kelâm, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi farklı ilim dallarına taalluk eden bazı tartışmalar makalenin konusunu teşkil eden bir diğer husustur.

## 1. Kavramsal Çerçeve

*İsim* kelimesinin anlamına ve İslâm düşüncesindeki kavramsal izdüşümüne değinmek, konunun daha iyi anlaşılması adına faydalı olacaktır. Aynı zamanda isim kelimesiyle bağlantılı olan ve fikrî düzlemde isim ile ilişkisi tartışılan *sıfat* ve *müsemma* kavramlarından

<sup>1</sup> Kur'ân Yolu (Erişim 7 Ocak 2022), el-Bakara 2/30.

<sup>2</sup> bk. el-Bakara 2/31, 34, 35, 37.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>4</sup> Konuya dair detaylı bir çalışma için bk. Bekir Belenkuyu, "Edebiyatımızda Esmâ-i Nebî-Peygamberimiz (s.a.v.)'in İsimleri- ve Esmâ-i Nebî Metinleri", *Türkish Studies* 10/4 (2015), 167-196.

da bahsetmek gerekecektir. Ayrıca söz konusu Hz. Peygamber'in isimleri olduğunda, bu isimler Arap kültüründen bağımsız düşünülmemeyeceği için Araplarda yaygın olarak kullanılan künye ve lakap olgusuna değinmek yerinde olacaktır. Zira tüm bunlar temelde Hz. Peygamber'in isimlerinin tespitine ve bu tespitlerdeki farklılıklara doğrudan etki eden unsurlardır.

Arapça bir kelime olan ve sözlükte “alâmet, övmek, yücelik”<sup>5</sup> gibi manalara gelen isim kelimesi “bir şeyi tanımayı sağlayan işaret ve alamet”<sup>6</sup> olarak tarif edilmiştir. Türkçeye de aynı şekilde geçen *isim* kelimesi, bir hakikate delalet eden mutlak lafzı ifade etmektedir.<sup>7</sup> Canlı-cansız tüm varlıklara isim verme faaliyeti, kültürün önemli bir parçası ve güçlü bir dışa yansımadır. Nitekim insanların inançları, fikirleri, düşünceleri, zevkleri, karakterleri, her türlü kültürel birikimleri, isim verme işlemiyle somut hale gelmektedir.<sup>8</sup> Şahıslar özelinde düşünüldüğünde isim koyma faaliyeti, kültürel düzeyde oldukça etkin ve belirleyici bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arap kültüründe önemli bir yere sahip olan *künye*, bir şahsı övmek veya yermek için kullanılan bazen de ismin yerini tutan kelimelere verilen addır.<sup>9</sup> Bir şahsın künyelenmesi, *eb/baba*, *üm/anne*, *ibn/oğul*, *bint/kız* gibi kelimelerin uygun bir şekilde izafet terkbine sokulmasıyla oluşmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Ümmü Seleme, İbn Mes'ûd gibi meşhur sahâbilerin tanındıkları isimler, asıl isimleri değil künyeleridir. Özellikle de günümüzde Türkçede karşılığını neredeyse bulamadığımız bu türden isimlendirmeler Araplarda oldukça yaygın bir biçimde kullanılmaktadır.<sup>10</sup>

*Lakap* ise bir kimseyi isminin anlam çerçevesinin dışında bir kelimeyle nitelemektir.<sup>11</sup> Bu niteleme övgü içerebileceği gibi bir yergi anlamı da taşıyabilir. Lakaplar hemen hemen her kültürde var olan bir olgudur. Konumuz açısından bakıldığında, Kur'ân-ı Kerîm'de lakap konusuna yer verildiği görülmekte ve kötü lakapların takılması kesin bir şekilde yasaklanmaktadır.<sup>12</sup> Hz. Peygamber de yaşadığı toplumun bir parçası olduğundan, lakap konusuna önem vermiş ve insanları, birbirlerini güzel lakaplarla çağırma teşvik etmiştir. Birçok sahâbiye bizzat güzel lakap takması bu teşvikin en somut örneğidir.<sup>13</sup>

Şahıs isimleri bir yandan kişinin kimliğini belirlerken bir yandan da topluma karşı tanımlanmasına yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda ortak değerler ve dil dünyası içerisinde anlamlı bir şekilde kişilerin temsilini sağlayarak hem yaşadığı dönem hem de geçmişle

<sup>5</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “smv”, 14/401.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, “smv”, 14/401.

<sup>7</sup> İlyas Çelebi, “İsim-Müsemma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/548.

<sup>8</sup> Cemal Ağırman, “Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 1998), 123.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, “kny”, 15/233.

<sup>10</sup> Ağırman, “Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu”, 125.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/743.

<sup>12</sup> el-Hucurât 49/11.

<sup>13</sup> Hz. Peygamber'in ashâba verdiği lakaplar için bk. Ali Aksu, “Asr-ı Saadet ve Emevîler Döneminde Lakap Takma ve Halifelerin Lakapları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2001), 231-234.

arasında bir köprü vazifesi görmektedir.<sup>14</sup> Bu yönüyle isimlerin toplumsal iletişimi sağlayan öğelerin başında geldiğini söylemek mümkündür. İsimlerin toplumsal kültürü yansıttığı en önemli alan ise şüphesiz inanç alanıdır. Özellikle dinî inançların güçlü olduğu toplumlarda şahıs isimleri, büyük oranda sahip olunan dinî inancın etkisinde şekillenmektedir. Bununla birlikte kişinin karakterini etkilediği, toplum içerisindeki kimliğini ve duruşunu belirlediği düşüncesiyle insanlar, çocuklarına güzel isimler koymayı ya da o ismin delalet ettiği hakikat olan *müsemmayı* ifade eden isimleri tercih etmektedirler. Örneğin Arap olmayan Müslüman toplumlarda Ömer, Ayşe, Ali gibi isimlerin yaygın oluşu, bu isimlerin manalarından ziyade, delalet ettiği şahısların öneminden kaynaklanmaktadır. Nitekim pek çok kişi bu isimlerin Arapçadaki karşılıklarını bilmemekte ve dahası bu durumu hemen hemen hiç önemsememektedir.

İsim koymada baskın olmakla birlikte bu faaliyetin yalnızca dinî inançtan kaynaklandığını söylemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Bir kimsenin çocuğuna vereceği isim siyasî bir liderin veya bir kanaat önderinin ismi olabileceği gibi geleneğe dayalı, bir şahsa duyulan hayranlık ya da minneti ifade eden, doğulan gün ve ayla ilgili olan, doğa olaylarına veya göksel olaylara delalet eden isimler de olabilir. Kısacası toplumların, her çeşit birikimini isimlere yansıttığını söylemek mümkündür.<sup>15</sup>

Kavramsal olarak isim kelimesinin İslâm geleneğindeki izdüşümüne bakıldığında karşımıza ilk olarak *el-esmâü'l-hüsnâ* çıkmaktadır. *En güzel isimler* manasına gelen bu terkip, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın isimlerini ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>16</sup> Allah'ın Kur'ân'da yüzü aşkın ismi bulunmaktadır. Aynı zamanda farklı hadislerde de Allah'a nispet edilen isimler yer almaktadır. Buna karşın hadis kaynaklarında yer alan “Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer”<sup>17</sup> rivâyetinden dolayı, Allah'ın doksan dokuz isminin mevcut olduğu kabul edilmiş ve yaygınlaşmıştır. Allah'ın isim ve sıfatları İslâm inancının temel meselelerinden biri olduğundan, İslâm âlimleri bunların tespitine büyük önem vermiştir. Bu bağlamda Allah'ın isimlerinin *tevkîfî mi yoksa kıyâsî mi* olduğu kelamın tartışmalı konuları arasındaki yerini almıştır. Konu etrafındaki tartışmalar bununla sınırlı kalmamış, kelâmî ekollerin temel ayrışma noktalarından birini teşkil eden isim-müsemma ilişkisi ya da diğer bir ifadeyle *Allah'ın sıfatlarının, zatının aynı mı yoksa gayrı mı* olduğu meselesi erken dönemlerden itibaren tartışılmıştır.<sup>18</sup>

İsim-müsemma tartışmalarının mahiyetine dair detaylar bu çalışmanın dışında kalmakla birlikte konunun Hz. Peygamber'in isim ve sıfatları bağlamında da tartışmaya açıldığı ifade edilmelidir. *Mevâhibü'l-ledünniye* adlı eserinde müstakil bir başlıkta konuyu ele alan Şihâbüddîn el-Kastallânî (öl. 923/1517), *isim müsemmanın aynı mıdır gayrı mıdır*

<sup>14</sup> Zehra Efe, “İslam Tarihi'nde 'Esmâü Resulillah (Resulullah'ın İsim ve Künyeleri)' Geleneği ve İbn Fâris'in Esmâü Resulillah ve Meânihâ Adlı Risalesi”, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Ekim 2019), 255.

<sup>15</sup> İsim sosyolojisine dair bir çözümleme için bk. Celalettin Çelik, “Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Haziran 2006), 39-61.

<sup>16</sup> İlgili âyetler için bk. el-A'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

<sup>17</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Şurûh”, 18 (No:2736); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Zikr”, 6.

<sup>18</sup> Detaylı bilgi için bk. Çelebi, “İsim-Müsemma”, 22/548-551.

meselesine değinerek isim ve müsemmanın farklı şeyler olduğunu temellendirmeye çalışmıştır.<sup>19</sup> Temel çıkış noktası Allah'ın isim ve sıfatları olmasına rağmen, tartışmanın Hz. Peygamber'in isim ve sıfatları bağlamında gündem edilmesi oldukça dikkat çekicidir.

## 2. İsimlerin Önemi ve Fonksiyonu

Henüz ilk insanın yaratılışından itibaren var olduğunu bildiğimiz isim olgusu, şahısların gerek birbirlerini gerekse tüm mevcudâtı tanınması hatta içselleştirebilmesi için etkili araçlardan biridir. İnsanoğlu tarih boyunca tanımayı amaçladığı her varlığa bir isim vermiş ve isimler, iletişimi sağlayan en önemli simgelerden biri haline dönüşmüştür. Allah Teâlâ'nın, Hz. Âdem'i yarattıktan sonra ona isimlerin tamamını öğrettiğini bildirmesini, insanın diğer varlıklardan temayüz ettiğinin bir alameti olarak okumak mümkündür. Zira isimlerin varlıkları anlamayı, kavramayı ve içselleştirmeyi sağlayan kodlar olduğu düşünüldüğünde, böyle bir faaliyeti ancak akıl sahibi bir varlığın icrâ edebileceği açıktır. Öyleyse isimlerin, insanoğlunu tarih sahnesinde var ve etkin kılan en önemli araçlardan biri olduğu söylenebilir.

Konuya şahıs isimleri üzerinden baktığımızda da aynı sonuçla karşılaşırız. Zira yine tarih boyunca şahıs isimlerinin, kültürel aidiyeti ve toplumsal varoluşu simgeleyen kodlar olarak kullanıldığı görülmektedir. Toplamların birlik içinde yaşamasını sağlayan bir yöne sahip olması sebebiyle isimler dinî, millî, kültürel ve hatta dilsel birlikteliği sağlamaktadır. Dolayısıyla tarihsel ve kültürel özgüllüğü temsil eden, ortaklaşa bir zihnin ürünü olmaları nedeniyle toplumsal dünyaya ve kimliğe referans oluşturmaları, öz bilincin teşekkülü noktasında sağlam bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>20</sup> Örneğin farklı ırklardan gelmelerine rağmen aynı dine mensup ve din referanslı isimlere sahip olan insanlar, birbirleriyle kolayca iletişim kurup buldukları yerlerde birlikteliği kolayca sağlayabilirler. Bugün Müslümanların azınlıkta olduğu bir ülkede yaşayıp Ahmed, Muhammed, Ali gibi isimlerle karşılaşan Müslümanların, din birlikteliği üzerinden iletişim kurabilmeleri çok daha kolaydır.

İslâm dinine bakıldığında da şahıs isimlerine ve isim koymaya büyük önem verildiği görülmektedir. Doğrusu gerek toplumsal birlikteliği gerekse ilâhî varlıkla olan bağıni her daim güçlü tutmayı hedefleyen bir dinin isimlere vurgu yapmaması düşünülemez. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem'e tüm isimlerin öğretildiğinin ifade edilmesi dışında yer yer isimlere vurgu yapıldığı da göze çarpmaktadır. Bu vurguların en öne çıkanı ise daha önce de değindiğimiz *el-esmâü'l-hüsnâ* ifadesidir. "*En güzel isimler Allah'ındır, bu güzel isimlerle O'na dua edin*"<sup>21</sup> âyeti, tevhid ilkesinin bir özeti olmasının yanında Allah'ın zatının aşkınlığını vurgulamak suretiyle kendisini kuşatmanın imkânsız olduğunu ancak insanın iletişim kurabilmesi ve O'nu tanıyarak içselleştirmesine isimlerinin vesile olabileceğini vurgular niteliktedir.

<sup>19</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1425/2004), 2/10-11.

<sup>20</sup> Çelik, "Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler", 39-40.

<sup>21</sup> el-A'râf 7/180.



Kur’ân-ı Kerîm’de isme vurgu yapılan bir başka âyet, Hz. Zekerîyyâ’ya çocuk müjdesinin verildiğini ifade eden “Allah buyurdu ki: ‘Ey Zekerîyyâ! Biz sana Yahyâ adında bir oğul müjdeliyoruz. Bu adı daha önce kimseye vermedik’<sup>22</sup>” âyetidir. Âyette Hz. Yahyâ hakkındaki tebci ve tazimin, onun ismi üzerinden ifade edilmesi ve vurgulanması oldukça dikkat çekicidir.

Kur’ân’ın yanı sıra Hz. Peygamber’in de birçok yerde isim konusuna vurgu yaptığı, güzel isim koymaya oldukça önem verdiği görülmektedir. “Peygamberlerin isimleriyle isimlenin. Allah’ın en çok sevdiği isimler Abdullâh ve Abdurrahmân’dır. Allah katında en sâdik olan isimler Hâris ve Hemmâm’dır. En çirkinleri ise Harb ve Mürre’dir”<sup>23</sup> şeklindeki sözleri bunun örneklerinden birini teşkil etmektedir. Hadiste de görüldüğü üzere Hz. Peygamber yalnız güzel isimlerin kullanımını tavsiye etmemiş, doğrudan isim önerisinde de bulunmuştur. Hatta Hz. Peygamber bu vurguyu sadece sözlü olarak ifade etmekle yetinmemiş, fiilen de izhar etmiştir. Örneğin, sütü sağılması gereken bir deve hakkında sağma görevini kimin üstlenmek istediğini sormuş, mecliste bulunan şahısların birçoğu bu görevi üstlenmek isteyince Hz. Peygamber, her birinin isimlerini öğrenerek aralarında en güzel isme sahip olan Yaîş isimli şahsa bu görevi tevdi etmiştir.<sup>24</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber’in bazı sahâbîlerin isimlerini değiştirdiği,<sup>25</sup> yeni doğan bazı çocuklara da isim verdiği<sup>26</sup> vakidir.

Hz. Peygamber’in isimler konusundaki tavrını, isimlerin hem insanın şahsiyetini hem de diğer insanlarla arasındaki muamelâtı etkilediği gerçeğinden hareketle ortaya koyduğu söylenebilir. Bununla birlikte meselenin sadece dünyevî olmadığı Hz. Peygamber’in bazı hadislerinde ortaya çıkmaktadır. Zira o, “Kıyamet günü isimlerinizle ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız. O halde kendinize güzel isimler koyunuz”<sup>27</sup> buyurarak isim vermenin uhrevî boyutu olduğuna da dikkat çekmiştir.<sup>28</sup>

### 3. Âyet ve Hadislerde Hz. Peygamber’in İsimleri

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in iki ismi yer almaktadır. Bunlardan, surelerden birinin adı da olan *Muhammed* ismi dört yerde,<sup>29</sup> *Ahmed* ismi ise bir yerde<sup>30</sup> geçmektedir. Birçok âyette Hz. Peygamber’in vasıfları sayılmış fakat isim olarak yalnızca *Muhammed* ve *Ahmed* zikredilmiştir.

Muteber hadis kaynaklarında az da olsa Hz. Peygamber’in bizzat kendi isimlerini zikrettiği rivâyetler mevcuttur. Cübeyr b. Mut‘im (öl. 59/678-79) ve Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) kanalıyla nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber “Benim beş isimim var: Ben Muhammed’im. Ben Ahmed’im. Ben Mâhî’yim. Zira Allah küfrü benimle yok etmiştir. Ben

<sup>22</sup> Meryem 19/7.

<sup>23</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Edeb”, 69 (No: 4950).

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta’*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1406/1985), “İsti’zân”, 24.

<sup>25</sup> Örnekler için bk. Buhârî, “Edeb”, 108 (6191-6193).

<sup>26</sup> Örnekler için bk. Buhârî, “Akika”, 1 (5467); Müslim, “Âdâb”, 22.

<sup>27</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 69 (4948).

<sup>28</sup> Ağırman, “Ad Koyma ve Hz. Peygamber’in İsimlere Karşı Tutumu”, 127.

<sup>29</sup> bk. Âl-i İmrân 3/144; el-Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; el-Fetih 48/29.

<sup>30</sup> bk. es-Saf 61/6.

Hâşir'im. Çünkü insanlar benim peşimde haşrolunacaklar. Ben Âkîb'im"<sup>31</sup> buyurarak beş ismi olduğunu ifade etmiştir. İmam Mâlik (öl. 179/795), Dârimî (öl. 255/869), Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875) ve Tirmizî (öl. 279/892) gibi birçok müellifin eserine aldığı bu rivâyet, İmam Müslim ve İbn Hibbân (öl. 354/965) tarafından "Allah onu Raûf ve Rahîm olarak isimlendirdi"<sup>32</sup> ziyadesiyle nakledilmiştir. Beyhakî (öl. 458/1066) ve İbn Hacer (öl. 852/1449), hadisin diğer varyantlarında yer almayan bu ziyadenin İmam Zührî'ye (öl. 124/742) ait olduğunu ve hadise idrâc edildiğini belirtmişlerdir.<sup>33</sup>

Benzer formda Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63) kanalıyla nakledilen ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine aldığı başka bir rivâyette "Hz. Peygamber bize isimlerini saydı ancak kimimiz bunları ezberledi kimimiz ezberleyemedi. Hz. Peygamber 'Ben Muhammed'im. Ben Ahmed'im. Ben Mukaffî, Hâşir, Nebiyyü't-tevbe ve Nebiyyü'l-melhame'yim.' buyurmuştur"<sup>34</sup> ifadeleri yer almaktadır. Görüldüğü üzere hadisin bu varyantında, önceki rivâyette geçen *Mâhî* ve *Âkîb* isimleri yerine *Mukaffî*, *Nebiyyü't-tevbe* ve *Nebiyyü'l-melhame* isimleri bulunmaktadır. Yine Ahmed b. Hanbel'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî kanalıyla farklı bir tarikle naklettiği başka bir rivâyette ise *Ahmed*, *Muhammed*, *Mukaffî*, *Hâşir*, *Nebiyyü'r-rahme*, *Nebiyyü'l-melhame*<sup>35</sup> ve *Nebiyyü't-tevbe* isimleri bir arada yer almakta ve *Nebiyyü't-tevbe* de Hz. Peygamber'in isimleri arasında zikredilmektedir.<sup>36</sup>

Hadis kaynaklarında tespit edilebilen bir başka isim *Hâtîm*'dir. Ahmed b. Hanbel, Taberânî ve Hâkim tarafından nakledilen bir rivâyette Hz. Peygamber, kendisine ait altı ismi saymakta ve bunların arasında *Hâtîm*'i de zikretmektedir.<sup>37</sup>

Ebû Bekir el-Âcûrî (öl. 360/970) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile (öl. 100/718-19) kanalıyla naklettiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber, kendisinin on ismi olduğunu belirtmiş ancak Ebü't-Tufeyl bunlardan sekiz tanesini ezberleyebilmiştir. Bu isimler arasında *Ebü'l-Kâsım* ve *Fâtih* yer almaktadır. Rivâyetin

<sup>31</sup> İmam Mâlik, "Esmâü'n-Nebî", 1; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 27/331 (No. 16771); Buhârî, "Menâkîb", 17 (No. 4896); Müslim, "Fedâil", 125; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Edeb", 67 (No. 2840).

<sup>32</sup> Müslim, "Fedâil", 125; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 14/219 (No. 6313).

<sup>33</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1998), 153; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bâri şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 6/557.

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/397 (No. 19621).

<sup>35</sup> Ahmed b. Hanbel'in Huzeyfe b. Yemân kanalıyla naklettiği rivâyette *Nebiyyü'l-melhame* yerine *melhame* kelimesinin çoğulu olan *Nebiyyü'l-melâhim* lafzı yer almaktadır. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/436 (No. 23445).

<sup>36</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/291 (No. 19525).

<sup>37</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 27/312 (No. 19525); Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 2/133 (No. 1563); Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2/660 (No. 4186). Rivâyeti nakleden Hâkim ve *el-Müsned*'in muhakkiki Şuayb el-Arnaûd hadisin sahih olduğunu belirtmektedir. Ayrıca *el-Müstedrek*'in muhakkiki Abdülkâdir 'Atâ hadise düştüğü notta Zehebi'nin *Telhisü'l-Müstedrek*'te rivâyeti tashih ettiğini belirtmektedir.

sonunda yer alan bilgiye göre Ebû Ca'fer, râvîlerden Seyf b. Vehb'e geriye kalan iki ismin *Tâhâ ve Yâsîn* olduğunu söylemiştir.<sup>38</sup> Fakat Irâkî'ye (öl. 806/1404) göre bu rivâyet zayıftır.<sup>39</sup>

Ebü't-Tufeyl rivâyetinde dikkat çeken husus, Ebû Ca'fer'in konu hakkındaki indî mütalaasıdır. Öncelikle rivâyetin yer aldığı en erken kaynağın, Âcurrî'nin *eş-Şerî'a* adlı eseri olduğu ifade edilmelidir. Aslında *huruf-ı mukattaa* olan bu iki ibarenin herhangi bir delile dayanmaksızın, Hz. Peygamber'in ismi olarak zikredilmesi ve bir şekilde rivâyette yer alması ilginçtir. Rivâyet sahih kabul edilse dahi bu iki ismin Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olduğu görüşü, dayanağı olmayan bir yorumdan öteye geçmemektedir. Bununla birlikte söz konusu yorum daha sonraki bazı müellifler tarafından, Ebû Ca'fer aradan çıkarılmak suretiyle, Hz. Peygamber'in sözüne dahil edilerek nakledilmiştir. Örneğin, Kurtubî (öl. 671/1271) söz konusu rivâyeti tamamen merfû bir formda, Hz. Peygamber'in sözü olarak nakletmektedir.<sup>40</sup> Dahası rivâyetin *müdreç* halini eserlerine alanlar arasında İmam Süyûtî<sup>41</sup> (öl. 911/1505) ve Alî el-Müttakî<sup>42</sup> (öl. 965/1567) gibi meslekten hadisçiler de yer almaktadır. Ali el-Müttakî rivâyeti İbn Asâkir'in *Târîhu medîneti Dimaşk* adlı eserinden aldığını belirtmektedir. İbn Âsâkir, eserinde rivâyetin asıl şeklini nakletmesine rağmen<sup>43</sup> Ali el-Müttakî'nin rivâyeti *Târîhu medîneti Dimaşk'a* atıf yapmak suretiyle, müdreç haliyle nakletmesi oldukça ilginçtir.<sup>44</sup>

*Tâhâ ve Yâsîn*'in Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olduğu görüşü öyle bir hale gelmiştir ki Hz. Peygamber'in denizlerdeki isminin *Abdülmüheymin*, kuşlar arasında *Abdülgaffâr*, dağlarda *Abdülhâlik* olmasının yanında Allah katındaki isimlerinin *Tâhâ ve Yâsîn* olduğu ileri sürülmüştür.<sup>45</sup>

Aslında *huruf-ı mukattaa*nın tamamı hakkında âlimler arasında pek çok görüş ortaya atılmıştır.<sup>46</sup> Birer *mukattaa* harfi olan *Tâhâ ve Yâsîn*'in Hz. Peygamber'in isimleri olduğu görüşü de bu yorumlardan biri olarak görülebilir. Yalnız buradaki asıl problem, bu isimlerin hadis formuna sokulması ve bizzat Hz. Peygamber'in bu isimleri kendisine nispet ettiği

<sup>38</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *eş-Şerî'a*, thk. Abdullâh b. Ömer ed-Dümeycî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 3/1488; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revâs Kal'acî-Abdulber Abbâs (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986), 1/61.

<sup>39</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin el-İrâkî, *Tahrîcü ehâdisi'l-İhyâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 870; Hadisin zayıf olduğuna dair başka bir değerlendirme için bk. Ebû Huzeyfe Nebîl b. Mansûr el-Kuveytî, *Enisü's-sârî fî tahrîci ve tahkîki'l-ehâdisi'l-letî zekerahâ'l-Hâfız İbn Hacer el-Askalânî fî Fethi'l-bârî*, thk. Nebîl b. Mansûr el-Basâre (Beyrut: Müessesetü's-Semâha, 1426/2005), 6/4345.

<sup>40</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm el-İtfiyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 11/166.

<sup>41</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdürrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik 'alâ Muvatta'î Mâlik* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969), 2/263.

<sup>42</sup> Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Saffet Sekkâ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 11/462.

<sup>43</sup> Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Gurâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3/28.

<sup>44</sup> *Tâhâ ve Yâsîn* isimlerinin Hz. Peygamber'in sözüne idrâc edilmiş halini nakleden diğer bazı müellifler için bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi eş-Şâzelî İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullâh el-Kureşî (Kâhire: y.y., 1419/1999), 3/371; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 3/426.

<sup>45</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ömer es-Seffrî, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fî şerhi ehâdisi hayri'l-beriyye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî*, thk. Ahmed Fethî Abdürrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/115.

<sup>46</sup> *Huruf-ı mukattaa*ya dair görüşler için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 183-190.

iddiasıdır. Bir diğer problem de Hz. Peygamber'in ismi olduğu söylenen bu harflerin en azından açık bir şekilde herhangi bir anlam içermeyen ibareler olmasıdır. Zira herhangi bir anlam ifade etmeyen, Hz. Peygamber'in herhangi bir vasfını nitelemeyen bir ismin Hz. Peygamber'e yakıştırılması, üzerinde tartışılması gereken bir konudur. Nitekim nakledilen hadislerde de görüldüğü üzere Hz. Peygamber, isimlerini zikrederken haiz olduğu vasıflardan hareket etmiş, bu vasıflardan türetilen isimlere sahip olduğunu, bazı isimlerinin anlamını açıklamak suretiyle ifade etmiştir. Örneğin, *Hâşir* ismine sahip olmasının sebebinin insanlardan ilk haşrolunacak olmasına bağlamaktadır. Her ne kadar bazı âlimler bu ifadelerin *ey insan, ey seyyid, ey Tâhir, ey Hâdî* gibi Hz. Peygamber'e yönelik hitaplar olduğunu söylemişse de<sup>47</sup> bunlar yorumdan öteye geçememiş, *Tâhâ* ve *Yâsîn* kelimelerinin rivâyete derç edilmesi makul ve menkul bir şekilde gerekçelendirilememiştir.

Hz. Peygamber'in isimlerine dair nakledilen bir başka rivâyette Hz. Peygamber yine on ismi olduğunu ifade etmekte ve isimleri arasında diğerlerine ek olarak *Kusem*'i zikretmektedir.<sup>48</sup> Farklı bir rivâyette de *Kusem* isminin Hz. Peygamber'e nasıl verildiği kendisi tarafından şöyle ifade edilmektedir: “Bana bir melek geldi ve ‘Sen Kusem’sin. Senin yaratılışın dosdoğrudur.’ dedi.”<sup>49</sup> İbn Adî (öl. 365/976), senesinde yer alan Ebü'l-Bahterî (öl. 200/815-16)<sup>50</sup> sebebiyle ilk rivâyetin mevzû olduğunu,<sup>51</sup> Irâkî ise ikinci rivâyetin zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>52</sup>

Yukarıda aktarılan Ebü't-Tufeyl rivâyetinde Hz. Peygamber'in isimlerinden birinin *Ebü'l-Kâsım* olduğu zikredilmektedir. *Ebü'l-Kâsım*'ın, Hz. Peygamber'in künyesi olduğu bilinen bir husustur. Nitekim “Benim ismimi ve künyemi bir arada kullanmayın. Şüphesiz ben Ebü'l-Kâsım'ım. Allah bana verdi, ben de paylaştırdım”<sup>53</sup> buyurarak *Ebü'l-Kâsım*'ın ismi değil künyesi olduğunu açıkça belirtmiştir. Bir başka rivâyette ise Hz. Peygamber “Allah kim hakkında hayır dilerse onu dinde fakih kılar. Ben ancak taksim eden bir kişiyim,<sup>54</sup> veren Allah'tır”<sup>55</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber burada *Kâsım* kelimesini ismi olarak değil, Allah'ın verdiği ilmi taksim edici olduğunu ifade sadedinde zikretmiştir. Hz. Peygamber'in isimlerini tespit edenlerce söz konusu sıfat, isim olarak aktarılmasına karşın *Ebü'l-Kâsım* Hz. Peygamber'in isimleri değil künyeleri arasında sayılmıştır. Ebü't-Tufeyl'in, *Ebü'l-Kâsım*'ı Hz. Peygamber'in ismi olarak zikretmesini, isim ve künye arasında bir ayrım gözetme ihtiyacı duymamasına bağlamak mümkündür.

Son olarak üzerinde durulacak rivâyet, Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil bir eser olan *Esmâ'ü Resûlillâh ve me'ânihâ* adlı çalışmanın sahibi İbn Fâris'e (öl. 395/1004)

<sup>47</sup> Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988), 1/32.

<sup>48</sup> Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürânî İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed Muavvîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/335; Irâkî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-İhyâ*, 870.

<sup>49</sup> Irâkî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-İhyâ*, 870.

<sup>50</sup> Ebü'l-Bahterî Vehb b. Vehb'in hadis uydurmakla meşhur bir râvî olduğuna dair bk. M. Yaşar Kandemir, “Ebü'l-Bahterî Vehb b. Vehb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/297.

<sup>51</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/335.

<sup>52</sup> Irâkî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-İhyâ*, 870.

<sup>53</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/366-67 (No. 9598).

<sup>54</sup> وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ

<sup>55</sup> Buhârî, “İlim”, 13 (No. 71).

aittir. İbn Fâris mezkûr eserinde, Abdülganî b. Saîd es-Sekafî ← Mûsâ b. Abdurrahmân ← İbn Cüreyc ← Atâ b. Ebû Rebâh kanalıyla İbn Abbâs'ın “Hz. Peygamber'in Tevrat'taki ismi Ahmed, Dâhûk ve Kattâl'dir...”<sup>56</sup> dediğini nakletmektedir.<sup>57</sup> Yine benzer rivâyet merfû bir formda ve temrîz sîgasıyla senetsiz olarak “Ben Dahûk ve Kattâl'im” şeklinde de nakledilmektedir. Çokça gülen ve çokça savaşan anlamlarına gelen söz konusu isimlerin, hangi anlamda kullanıldığı ve Hz. Peygamber'e isim olarak verilip verilemeyeceği hususu bir kenara, senette yer alan Abdülganî b. Saîd (öl. 229/844) metrûk bir râvîdir.<sup>58</sup> Mûsâ b. Abdurrahmân ise cerh lafızlarının en ağırlarından biri olan *deccâl* lafzıyla tenkit edilmiştir. Ayrıca o, mezkûr rivâyetin de tarîki olan İbn Cüreyc ← Atâ b. Ebû Rebâh ← İbn Abbâs kanalıyla pek çok hadis uydurmuştur.<sup>59</sup> Dolayısıyla söz konusu rivâyetin mevzû olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca hayatı boyunca en fazla dişleri görünecek kadar güldüğü yani gülüşünün tebessümden öteye geçmediği bilinen<sup>60</sup> ve savaşa giderken ordusuna düşmanla karşılaşmayı istememelerini tavsiye eden<sup>61</sup> Hz. Peygamber'i, *Dahûk* ve *Kattâl* olarak isimlendirmenin ne derece uygun olduğu son derece tartışmaya açıktır.

Yukarıda tespit edilip aktarılan rivâyetler, merfû olarak nakledilen ve muhtevaları Hz. Peygamber'in isimlerini açıkça içeren rivâyetlerdir. Söz konusu rivâyetler dışında gerek Hz. Peygamber'in, “Benim ismim şudur/şunlardır...” demeksizin serdettiği gerekse sahâbe tarafından kendisine verilen isim ve sıfatları ihtivâ eden pek çok rivâyet mevcuttur. Hz. Peygamber'in isimlerini tespite çalışan müellifler, bu nitelikteki rivâyetlere dayanarak isim tespitine gitmişlerdir. Tüm bu rivâyetleri inceleme konusu yapmak çalışmanın sınırlarını aşacağından, yalnızca merfû nitelikli olanların ve içerisinde sarahaten “Benim ismim/isimlerim” ifadesi geçenlerin incelenmesiyle yetinilmiştir.

#### 4. Hz. Peygamber'in İsimlerine Dair Bazı Tartışmalar

Hz. Peygamber'in isimlerinin tespitine dair yaklaşımları aktarmadan önce *fıkıh*, *kelâm*, *tasavvuf* ve *tefsir* gibi farklı ilmî disiplinlerce Hz. Peygamber'in isimleri etrafında gündeme gelen bazı tartışmalara yer vermek, Hz. Peygamber'e ait isimlerin tespitinin arka planına ışık

<sup>56</sup> اسم النبي صلى الله عليه وسلم في التوراة: الضحوك القتال يركب البعير ويلبس الشملة ويجترئ بالكسرة وسيفه على عاتقه.

<sup>57</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Hasâisü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/133. Mâcid ez-Zehbî tarafından tahkik edilen ve 1989 yılında Kuveyt'te, 2010 yılında da Kahire'de basılan İbn Fâris'in mezkûr risâlesine ne yazık ki ulaşamadığımızı ifade edelim. Bununla birlikte eser, Zehra Efe tarafından “*İslam Tarihi'nde 'Esmâu Resulillah (Resulullah'ın İsim ve Künyeleri)' Geleneği ve İbn Fâris'in Esmâu Resulillah ve Meâniâ Adlı Risalesi*” adıyla yayımlanan makalede tercüme edilmiştir. Aktardığımız rivâyet ise sonraki müellifler tarafından İbn Fâris'ten nakledilmiştir. Rivâyetin Zehra Efe'ye ait tercümesiyle sonraki kaynaklarda aktarılan Arapça aslı karşılaştırıldığında, Efe'nin rivâyeti “Hz. Peygamber'in ismi Ahmed'dir. Anlamı çok gülen ve savaşan, deveye binen, aba giyen, kılıcı omzunda olduğu halde cizye alandır” şeklinde, Ahmed isminden sonra gelen ifadeleri Ahmed isminin manaları olarak anlamak suretiyle tercüme ettiği görülmektedir. bk. Efe, “*İslam Tarihi'nde 'Esmâu Resulillah (Resulullah'ın İsim ve Künyeleri)' Geleneği*”, 268. Halbuki Ahmed, Dahûk, Kattâl vb. rivâyette yer alan her bir ifade arada atıf vâv'ı olmaksızın Peygamber'in isim ve vasfı olarak serdedilmiştir. Zaten Ahmed kelimesinin çok gülen, çok savaşan, aba giyen gibi manalara değil “övgüye en layık olan” anlamına geldiği bilinen bir husustur.

<sup>58</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Muhammed İbrâhîm Zâid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 2/242; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *el-Muğni fi'd-du'afâ'*, thk. Nureddin İtr (Katar: İdâretü İhyâi't-Turâs, ts.), 2/401.

<sup>59</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/242.

<sup>60</sup> Konu hakkında bk. Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/175.

<sup>61</sup> Bk. Buhârî, “Cihâd”, 111 (No: 2966); Müslim, “Cihâd”, 20.

tutmaya yardımcı olacaktır. Ayrıca bu başlıkta yer verilen tartışmalar, temelde biyografik bir mesele gibi görünen Hz. Peygamber'in isimleri meselesine dair farklı doktriner yaklaşımları göstermesi bakımından önemlidir.

#### 4.1. Hz. Peygamber'e Me'sûr İsimleri Dışında İsim İzafe Etmenin Hükümü

Hz. Peygamber'in isimleri bağlamında tartışılan konulardan biri Hz. Peygamber'e, anne-babasının veya kendisinin vermediği bir ismi vermenin caiz olup olmadığıdır. Tespit edilebildiği kadarıyla konuyu ilk defa gündeme getiren kişi İmam Gazzâlî'dir (öl. 505/1111). Kelam ilminin önemli tartışmaları arasında yer alan *Allah'ın isimlerinin tevkîfî mi yoksa kıyâsî mi olduğu* meselesini ele alan Gazzâlî, bu isimlerin *tevkîfî* olduğunu savunurken birçok delile yer vermektedir. Öne sürdüğü delillerden biri de Hz. Peygamber'e Allah'ın, anne-babasının veya bizatihi kendisinin vermediği bir ismi vermenin caiz olmadığı görüşüdür. Gazzâlî, "Hz. Peygamber'e bile nakil dışında bir isim vermek caiz değilken, nasıl olur da Allah'a nakil dışı isimler caiz olur?!"<sup>62</sup> şeklinde bir temellendirmeye meseleye yaklaşmıştır. Hatta İmam Gazzâlî, Hz. Peygamber'e me'sûr isimleri dışında isim vermenin caiz olmadığı konusunda âlimlerin ittifakı olduğunu belirtmiş ve İbn Hacer de bu durumu onaylamıştır.<sup>63</sup>

Kendisinin de ifade ettiği üzere aslında fikhî bir mesele olması<sup>64</sup> ve tespit edebildiğimiz kadarıyla âlimler arasında pek fazla tartışma konusu edilmemesi bir yana Hz. Peygamber'e Allah'ın, anne-babasının veya kendisinin vermediği ya da diğer bir deyişle nakle dayanmayan isimlerin verilmesinin caiz olmadığı hususunda ittifakın bulunduğu iddiası tartışmaya son derece açıktır. Zira Hz. Peygamber'in isimlerine yer veren eserler incelendiğinde birçok müellifin nakiller dışında Hz. Peygamber'in isimlerini şahsî çabalarla tespite yönelmesi, böyle bir ittifakın bulunmadığının en büyük göstergesidir. Bunun dışında meseleyi teorik açıdan ele alanlar da olmuştur. Örneğin, *el-Beyân*'ında Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil bir başlık açan Mâlikî fakihî İbn Rüşd (öl. 520/1126), rivâyetlerde yer alanlar dışında Hz. Peygamber'e isim izafe etmenin caiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in rivâyetlerde yer alan isimleri onun sahip olduğu vasıfların fiillerinden türetilen isimlerdir. Buna göre Hz. Peygamber'e ait herhangi bir vasfı niteleyen bir fiilden türetilen isimlerin de Hz. Peygamber'e izafe edilmesinde bir sakınca yoktur.<sup>65</sup>

Hz. Peygamber'in isimlerinin *tevkîfî değil kıyâsî olduğunu* ifade eden bir başka isim, yine bir Mâlikî fakihî olan Şihâbüddîn en-Nefrâvî'dir (öl. 1125/1713). Meseleye *Allah'ın sıfatlarının tevkîfî mi yoksa kıyâsî mi olduğu* tartışması bağlamında değinen Nefrâvî, Hz. Peygamber'in -her ne kadar peygamber de olsa- beşer vasfını haiz olduğu ve bazı kimselerin, kendisine uygun olmayan ifadelerle dil uzatabileceği tezinden hareketle, Allah Teâlâ'nın aksine isimlerinin *tevkîfî değil kıyâsî olduğunu* ifade etmiştir.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Limassol, el-Ceffân ve'l-Câbî li't-tab' ve'n-neşr, 1464/2003), 174.

<sup>63</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 11/223.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 174.

<sup>65</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'il fi mesâ'ilü'l-Müstahrece*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 18/181.

<sup>66</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Gânim b. Sâlim en-Nefrâvî, *el-Fevâkihu'd-devânî 'alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 1/46.

İmam Gazzâlî'nin görüşüne karşı çıkan isimlerden biri de Zürkânî'dir (öl. 1122/1710). Gazzâlî'nin ifadelerini nakleden Zürkânî, böyle bir ittifakın vâkî olmadığını belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, insanlar tarafından uygun kelimelerle tesmiye edilebilir.<sup>67</sup>

#### 4.2. Hz. Peygamber'in İsmi veya Künyesini Kullanmanın Hükümü

Hz. Peygamber'in isimleri etrafında dönen tartışmalardan biri de Hz. Peygamber'in ismiyle isimlenme veya künyesiyle künyelenme meselesidir. Hz. Peygamber'den nakledilen "Benim ismim ile künyemi bir arada kullanmayın"<sup>68</sup> ve "Benim ismimle isimlenin ancak künyemle künyelenmeyin"<sup>69</sup> şeklindeki hadisler, fakihlerin bu konuda farklı görüşler ortaya koymasına neden olmuştur.

Konuyu ele alan ilk isimlerden olan İmam Muhammed (öl. 189/805), bir kimsenin aynı anda Hz. Peygamber'in hem ismini hem de künyesini almasını kerih gördüğünü ifade etmektedir. Yine İmam Muhammed, İmam Malik'in (öl. 179/795) bunda bir sakınca görmediğini, hatta bir çocuğuna hem Ebü'l-Kâsım künyesini hem de Muhammed ismini verdiğini belirtmektedir.<sup>70</sup>

İmam Nevevî'nin (öl. 676/1277) verdiği bilgiye göre Şafîiler ve Zâhirîler, ismi ister Ahmed olsun ister Muhammed olsun, bir kimsenin Ebü'l-Kâsım künyesini kullanmasının helal olmadığı görüşündedirler. Buna mukabil İmam Mâlik, söz konusu yasağın Hz. Peygamber dönemi için geçerli olduğu, daha sonra bu hükmün nesh edildiği görüşündedir. Kâdî İyâz (öl. 544/1159) da gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse sonraki dönemlerde adı Ahmed veya Muhammed olup Ebü'l-Kâsım künyesine sahip pek çok kimsenin bulunduğunu söyleyerek, İmam Malik'in görüşünün cumhurun görüşü olduğunu ifade etmiştir. Taberî'ye (öl. 310/923) ise göre bu hükümde nesh söz konusu değildir. Zira ona göre Hz. Peygamber'in mezkûr yasağı haramlık ifade etmemekte olup, teeddüben konulmuş bir yasaktır.<sup>71</sup>

Sonuç olarak mesele etrafında dört farklı görüşün ortaya çıktığı söylenebilir. Bir grup âlim, Hz. Peygamber'in hem ismini hem de künyesini aynı anda kullanmayı mutlak haram addederken başka bir grup, hükmün Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı olduğunu ve daha sonra nesh edildiğini ileri sürmüştür. Bazılarına göre hükümde nesh söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in söz konusu yasağı haramlık değil, edebe aykırı olması sebebiyle nehy ifade etmektedir. Son olarak bazı âlimler ise yasağın haramlık değil kerahet içerdiği görüşündedirler.

#### 4.3. Sûfîlerin, Allah'ın da Hz. Peygamber'in de Bin İsmi Olduğu İddiası

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, thk. Tâhâ Abdurraûf (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1424/2003), 4/689.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/366-67 (No. 9598).

<sup>69</sup> Buhârî, "İlim", 38 (No. 110); Müslim, "Âdâb", 1.

<sup>70</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Geylânî (Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, 1403), 3/2.

<sup>71</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 14/112.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), '*Arizatü'l-ahvezî*' adlı eserinde bazı sûflerin Allah'ın da Hz. Peygamber'in de bin ismi olduğunu söylediklerini nakletmektedir. İbnü'l-Arabî, söz konusu görüşe "Bu sayı Allah Teâlâ için çok azdır. Eğer yedi deniz mürekkep olsa Allah'ın isimlerini yazmaya güç yetiremez ve kururdu. Hz. Peygamber'in isimlerine gelince, ben onun hakkında sadece açıkça vârid isimlerini dahi sayamadım" şeklinde itiraz etmekte ve bu ifadelerinin ardından bu isimlerden altmış yedi tanesini saymaktadır.<sup>72</sup>

Tespit edilebildiği kadarıyla bu nakil ilk defa, sûflere yakınlığıyla bilinen<sup>73</sup> İbnü'l-Arabî tarafından yapılmış, daha sonra mesele hakkında konuşan herkes söz konusu ifadeleri ona atıfla nakletmişlerdir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri sûflilerden bizzat işitmiş olma ihtimali yüksektir. Söz konusu ifadeler üzerine yorum yapanlardan biri de Irâkî'dir. Irâkî, İbnü'l-Arabî gibi bin sayısını az bulmuş ve mezkûr ifadeleri, "Bu söz bir kimsenin 'Zeyd sadaka olarak vermek için bin dinar ayırmıştır' sözü gibidir. Bu cümle, Zeyd'in daha fazla parası olmadığı anlamına gelmez"<sup>74</sup> diyerek eleştirmiştir. Sayıyı az bulanların yanında, bu görüşün hiçbir delile dayanmadığı, dolayısıyla bu sayının abartılı olduğu da ifade edilmiştir.<sup>75</sup>

Sûflerin Allah'ın da Hz. Peygamber'in de bin ismi vardır görüşünü nakledenler arasında Nevevî,<sup>76</sup> İbn Hacer,<sup>77</sup> Aynî,<sup>78</sup> Kastallânî<sup>79</sup> ve Molla Ali el-Kârî<sup>80</sup> gibi pek çok müellif mevcuttur. Tüm bu müelliflerin söz konusu görüşü, daha önce aktarılan "Benim beş ismim var" hadisi ve Hz. Peygamber'in isimlerinin sayısına dair tartışmalar bağlamında naklettikleri görülmektedir. Burada dikkat çeken husus, Allah Teâlâ ile Hz. Peygamber'in mukayese edilme sebebine ve aynı sayıda isme sahip olmalarının vurgulanmasına dair herhangi bir yorum yapılmamasıdır. Söz konusu görüşün ayrı bir başlıkta ele alınmasının sebebi, Allah'ın isimleriyle Hz. Peygamber'in isimlerinin niçin mukayese edildiğini incelemektir. Zikredilen sayı hakikî olabileceği gibi kesretten kinâye de olabilir. Zira sûfî düşünce, temelde Allah'ın zatına sınır olmadığı iddiasıyla şekillenir. Bununla birlikte sûflerin böyle bir mukayese yapmalarının nedeninin açığa kavuşturulması önemlidir.

Kanaatimizce meseleyi tasavvufî düşüncede önemli bir yeri olan *insan-ı kâmil* ve *hakikat-i Muhammediyye* doktriniyle açıklamak mümkündür. Kısaca Allah'ın, her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insanı ifade eden *insan-ı kâmilin*, yeryüzündeki en büyük temsilcisi Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber, Allah isminin bir mazharı, O'nu en iyi

<sup>72</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, '*Arizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*' (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 10/281.

<sup>73</sup> Ramazan Biçer, "İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2000), 113.

<sup>74</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn el-İrâkî, *Tarhu't-tesrib fî şerhi't-Takrîb* (b.y.: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, ts.), 7/149.

<sup>75</sup> Mûsâ Şâhin Lâşîn, *Fethu'l-Mun'im şerhu Sahîhi Müslim* (b.y.: Dâru's-Şurûk, 1423/2002), 10/225.

<sup>76</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 15/104.

<sup>77</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/558

<sup>78</sup> Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, '*Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*' (Beirut: İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, ts.), 16/96.

<sup>79</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323), 6/21.

<sup>80</sup> Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâth şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 9/3696.



bilen ve sıfatlarının kendisinde tecelli ettiği kişidir.<sup>81</sup> Tasavvufî düşünce sistematığı içerisinde düşünüldüğünde Allah'ın da Hz. Peygamber'in de bin ismi olduğu düşüncesinin anlamlı ve tutarlı olduğu söylenebilir.

#### 4.4. Saffât Sûresi 130. Âyet ve Hz. Peygamber'in İsmi Üzerinden Bir İddia

Hz. Peygamber'in isimleri üzerinden tartışılan bir başka konu, Saffât sûresi 130. âyette yer alan “سَلَامٌ عَلَيَّ اِلٰى يَاسِيْنَ” ifadesidir. Âlimler, âyette yer alan ve bütün mushaflarda *Hemze* ve *Lâm* harfi ile *Yâsîn* kelimesinin ayrı yazıldığı belirtilen<sup>82</sup> ال يَاسِيْنَ ifadesi hakkında farklı okuyuş ve yorumlar serdetmişlerdir. Kıraat imamlarından Nâfi‘ (öl. 169/785), İbn Âmir (öl. 118/736) ve Ya‘kûb (öl. 205/821) söz konusu ibareyi *Âl-i Yâsîn* şeklinde, diğer kıraat imamları ise *İlyâsîn* şeklinde okumuşlardır.<sup>83</sup>

İbareyi *Âl-i Yâsîn* şeklinde okuyanlar, ibârenin ne anlama geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir grup, Hz. İlyâs'ın babasının adının Yâsîn olması sebebiyle söz konusu ifadenin “Yâsîn'in ailesi” anlamına geldiğini ileri sürmüştür. Bir grup âlim *Yâsîn*'in, Kur'ân'ın isimlerinden biri olduğunu, dolayısıyla buradaki mananın “İsmi Yâsîn olan Kitâb'a iman edenlere selâm olsun” olduğu görüşünü benimsemiştir. Diğer bir grup ise Yâsîn'in Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olduğu, bu sebeple de âyetin “Muhammed'in (s.a.v.) ailesine selâm olsun” anlamına geldiği görüşündedir.<sup>84</sup>

Konu açısından önemli olan görüş, aktarılan son görüştür. *Yâsîn*'in Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olduğu kabulüyle ortaya koyulan bu görüş, Hz. Peygamber'in rivâyetlerde yer alan isimlerinin incelendiği başlıkta da görüldüğü üzere makbul herhangi bir delile dayanmamaktadır. Her ne kadar Taberânî'nin İbn Abbâs'tan naklettiği, söz konusu âyette kastedilenin Hz. Peygamber'in ailesi olduğuna dair rivâyet,<sup>85</sup> bazı kaynaklarda delil olarak gösterilse de senedinde yer alan Abbâd b. Ya‘kûb er-Revâcinnî'nin (öl. 250/864) metrûk bir râvî olduğu belirtilmiştir.<sup>86</sup> Bunun yanında Sem‘ânî (öl. 489/1096), Begavî (öl. 516/1122), Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Beyzâvî (öl. 685/1286) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) gibi birçok isim, bağlama uymadığı gerekçesiyle âyette kastedilenin Hz. Peygamber olamayacağını ifade etmiştir.<sup>87</sup> Genel görüş de âyette kastedilenin Hz. İlyâs olduğu

<sup>81</sup> Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/179-180; Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331.

<sup>82</sup> Cemâlüddin Muhammed Şeref, *Tevcihü'l-kurâti'l-'aşr min tariki tayyibeti'n-neşr* (Tantâ: Dâru's-Sahâbe, 1435/2014), 504.

<sup>83</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 26/354.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/354.

<sup>85</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/67.

<sup>86</sup> bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/172; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 5/1153. Buhârî, *Sahih*'inde Abbâd b. Ya‘kûb'tan bir rivâyet nakletmiştir. bk. Buhârî, “Tevhid”, 48. Zehabî bu durumu, Buhârî'nin söz konusu rivâyeti tahvil yapmak suretiyle diğer senede bitişik olarak naklettiğini ifade ederek açıklamıştır.

<sup>87</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/412; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 4/46; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/354; Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk.

yönündedir.<sup>88</sup> Ayrıca *Âl-i Yâsîn* ifadesinin *ey insan, ey seyyid* gibi manalara geldiği, bununla da Hz. Peygamber'in ailesinin kastedildiği iddiası gramatik açıdan da hatalıdır. Zira *Yâ* ve *Sîn* harflerinden meydana gelen bu ifade *Yâ* nidâ harfiyse, *Sîn* de *seyyid, insan* gibi anlamlara geliyorsa, bu durumda Hz. Peygamber'in ismi *Yâsîn* değil *Sîn* olmalıdır.

Ehl-i Sünnet'e ait kaynakların yanında Şîi kaynaklarda da meselenin gündeme geldiği görülmektedir. *Âl-i Yâsîn* ifadesinin Hz. Peygamber'in ailesi manasına geldiği, birçok Şîi âlim tarafından dile getirilmiştir.<sup>89</sup> Allah'ın hiçbir peygamberin ailesine selâm vermemesine rağmen Ehl-i beyt'e selâm verdiği, dolayısıyla âyette Ehl-i beyt'in üstünlüğüne bir vurgu yapıldığı iddia edilmiştir. Hatta diğer peygamberlerle birlikte Hz. Peygamber'in ailesine de selâm verilmesinin, Hz. Peygamber'in ailesinde peygamberlerle aynı derecede kimselerin bulunduğu delalet ettiği, bu kimselerin de ancak masum imamlar olabileceği öne sürülmüştür.<sup>90</sup>

## 5. Hz. Peygamber'in İsimlerinin Tespitine Dair Yaklaşımlar

Hız. Peygamber'in isimlerini ele alan eserlere bakıldığında oldukça geniş bir literatürün ortaya çıktığı görülecektir. Temelde biyografiyle ilgili olduğu için siyerin hatta daha da özelleştirilerek şemâil literatürünün konusu gibi görünmesine rağmen, şahsiyeti her kesimden Müslümanı ilgilendirdiği için siyer ve şemâil kitaplarının dışında herhangi bir eserde Hz. Peygamber'in isimlerine rastlamak mümkündür. Daha önce ele alındığı üzere bu isimler, kimi zaman fikhın kimi zaman kelâm ilminin konusu dahi olabilmektedir. Ayrıca Türk-İslâm Edebiyatında *Esmâ-i Nebî* adında bir türün varlığı veya herhangi bir dua kitabında<sup>91</sup> Hz. Peygamber'in isimlerinin yer alması da bu isimlere ne derece önem verildiğinin en büyük göstergelerinden biridir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in isimlerine yer veren tüm eserleri inceleme konusu yapmak çalışmanın sınırlarını aşacağından, ağırlıklı olarak konuyu daha teknik bir biçimde ele alan siyer ve şemâil türü eserlerden ve Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil olarak kaleme alınan çalışmalardan öne çıkanları aktarılacaktır.

### 5.1. Hz. Peygamber'in İsimlerini Tespitte Arka Plan

Tarih boyunca Hz. Peygamber'in her bir hasletine, hakkında nakledilen her bir bilgiye büyük önem verildiği gibi isimlerinin tespiti konusunda da büyük bir çaba harcandığı görülmektedir. Hz. Peygamber'den, beş ismi bulunduğu nakledilmesine rağmen şârihler, söz konusu rivâyetin sınırlama içermediğini Hz. Peygamber'in sayı belirtmesinin farklı isimlerinin olmadığı anlamına gelmeyeceğini ifade etmişler ve rivâyeti bu şekilde yorumlamışlardır. Hadis hakkında farklı yorumlar da mevcuttur. Bazı âlimler, isimleri geçmiş

---

Muhammed Abdurrahmân el-Mar'âşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 5/17; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/373.

<sup>88</sup> bk. Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997), 3/39.

<sup>89</sup> Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1403/1983), 23/167-171; Muhammed Hasen el-Muzaffer, *Delâilü's-sıdk* (Kahire: Dâru'l-Muallim, 1396/1976), 2/298; Abdullâh b. Abdullâh b. Ahmed el-Haskânî, *Şevâhidü't-tenzîl*, thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî (Kahire: Müessesetü'l-A'lâ, 1431/2010), 2/109-112.

<sup>90</sup> Seyyid Ziyâüddîn Nürullâh b. Şerefiddîn eş-Şüsterî, *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtl* (İran: Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzma'l-Mar'âşî en-Necefi, ts.), 3/451;

<sup>91</sup> Örnek için bk. Süleymân el-Cezûlî, *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fi zikri's-salât 'ale'n-nebiyyi'l-muhtâr* (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1356/1937), 25-30.

kitaplarda ve ümmetlerde bilindiği için Hz. Peygamber'in bunlardan bir kısmını saymakla yetindiğini belirtmişlerdir. Bazıları da manayla rivâyet edilmesi sebebiyle hadisin râvî tasarrufuna uğradığı, Hz. Peygamber'in aslında "Benden önce hiç kimsenin taşımadığı beş ismim var" demek istediği görüşündedir. Hadis "Benim en yüce isimlerim beş tanedir" şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>92</sup>

Hangi yorum kabul edilirse edilsin konuyu ele alan âlimler kahir ekseriyetle Hz. Peygamber'in isimlerinin sayısının rivâyetlerde belirtilenlerden daha fazla olduğu kanaatindedir. Aslında Hz. Peygamber'in bizzat hadisteki ifadeleri de bu görüşü destekler niteliktedir. Zira Hz. Peygamber isimlerini sayarken bu isimlerin, sahip olduğu hangi vasfı sebebiyle kendisine ait olduğunu da ifade etmiştir. İnsanlardan ilk haşrolunacak kişinin kendisi olması sebebiyle *Hâşir* ismine sahip olması, Allah'ın kendisiyle küfrü yok etmesi sebebiyle *Mâhî* olmasının yanında sahip olduğu güzel vasıflardan hareketle kendisine herhangi bir isim farklı şahıslar tarafından verilebilir. Burada kanaatimizce doğru olan tavır, Hz. Peygamber'e verilecek ismin anlamlı olmasına ve Hz. Peygamber'in hasletlerini karşılamasına özen göstermektir.

Gerek hadislerde yer alan gerekse şahsî çabalarla tespit edilen isimlerin, isim değil sıfat olmaları ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. "Benim beş ismim var" ifadesini şerh eden Aynî, bunların isim değil sıfat olduğu itirazına "İsimler sıfatlardan türetilir"<sup>93</sup> şeklinde karşılık vermektedir. Hz. Peygamber'e atfedilen isimlerin çoğunun sıfat olduğuna dikkat çeken bir başka isim olan Nevevî, bir şahsın tanınmasını ve diğer şahıslardan ayrılmasını sağlamada isim ve sıfatların müşterek olması sebebiyle sıfatlara isim denilmesinin mecâzî olduğunu ve bunda bir sakınca bulunmadığını belirtmektedir.<sup>94</sup> İbnü'l-Kayyim (öl. 751/1350) ise Hz. Peygamber'e ait bazı isimleri saydıktan sonra onun daha birçok isme sahip olduğunu ifade etmekte ve ardından şu cümleleri serdetmektedir:

"...Çünkü Hz. Peygamber'in isimleri, övgü içeren vasıflardan neşet etmiştir. Onun her vasfı aynı zamanda ismidir. Durum böyle olunca, sadece kendisinin haiz olduğu veya diğer insanlara nazaran kendisinde daha belirgin olan vasıflardan türetilen isimlerle diğer insanlarla müşterek olarak sahip olduğu vasıflardan türetilen isimleri birbirinden ayırmak gerekir."<sup>95</sup>

İbnü'l-Kayyim da Hz. Peygamber'in sahip olduğu vasıflardan isim türetilebileceği görüşünde olmakla beraber diğer âlimlerden farklı olarak, Hz. Peygambere has vasıflardan türetilen isimlerin diğer isimlerinden ayırt edilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Her ne kadar aktardığımız görüşler konuyu teorik olarak ele alan âlimlere ait olsa da söz konusu tavrı müelliflerin tamamına yakınında görmek mümkündür. Zira ileride detayları verileceği üzere âlimlerin, Hz. Peygamber'in isimlerini tespitinde, sahip olduğu vasıflardan hareket ettiği görülmektedir. Şahıs isimlerinin, câmid kelimelerin yanında çoğunlukla sıfatlardan türetildiği

<sup>92</sup> Aynî, 'Umdetü'l-kârif, 16/96.

<sup>93</sup> Aynî, 'Umdetü'l-kârif, 16/96.

<sup>94</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd*, thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/400.

<sup>95</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 1/85.

düşünüldüğünde âlimlerin her bir vasfı isim addetmelerinin yadırganmayacak bir tavır olduğu söylenebilir.

Âlimleri Hz. Peygamber'in isimlerini tespit etmeye sevk eden etkenlerden biri de özellikle Araplarda eskiden beri yaygın olduğu ifade edilen "İsimlerinin çokluğu, bir şahsın yüceliğini gösterir"<sup>96</sup> şeklindeki yerleşik ilkedir. Aynı minvalde, bir şahıs ve nesne tahkir edileceği zaman "Onun ismi bilinmez" ifadesi kullanılmıştır.<sup>97</sup> Hz. Peygamber'in isimlerini ele alan birçok müellif bu ilkeye dikkat çekerek konuyu işlemiştir.<sup>98</sup> Hz. Peygamber'in isimlerini tespit etmeye yönelik büyük çabalar, dikkat çektiğimiz tüm bu hususlar bir arada düşünüldüğünde anlamlı bir hale gelmektedir.<sup>99</sup>

## 5.2. Müstakil Olmayan Literatürde Hz. Peygamber'in İsimleri

Hz. Peygamber'in isimlerine yer veren ilk eserlere kronolojik olarak bakıldığında listenin başında hadis kitapları yer alır. Günümüze ulaşan en eski hadis kitabı olan Ma'mer b. Râşid'e (öl. 153/770) ait *el-Cami* ' adlı eserde "Esmâü'n-Nebî" şeklinde bir bâb açılmış ve "Benim beş ismim var..."<sup>100</sup> hadisi nakledilmiştir. Yine İmâm Mâlik, *el-Muvatta* ' adlı eserinde "Esmâü'n-Nebî" adıyla bir başlık açarak "Benim beş ismim var..."<sup>101</sup> hadisini nakletmiştir. Daha sonraki hadis müelliflerinden Dârimî, Buhârî ve Tirmizî<sup>102</sup> de konuya dair müstakil bâb başlığı açmak suretiyle daha önce ele aldığımız hadisleri nakletmişlerdir.

İlk siyer müellifleri olan İbn İshâk (öl. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) eserlerinde Hz. Peygamber'in isimlerine dair başlık açmadıkları görülmektedir. Siyer ve tabakât türü eserlerden tespit edebildiğimiz kadarıyla konuya dair müstakil başlık açılan ilk eser, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sıdır. Eserinde "Zikru Esmâi'r-Resûl" şeklinde bir başlık açan İbn Sa'd, eserin metoduna uygun şekilde Hz. Peygamber'in isimleri hakkında nakledilen senetli rivâyetleri aktarmaktadır. Bunlar arasında Merîs halkından bir Hristiyan olan Sehl'in İncil'de Hz. Peygamber'in ismini *Ahmed* olarak görmesi, annesi Âmine'nin, Hz. Peygamber'e *Ahmed* ismini koymakla emrolunduğu ve Hz. Peygamber'in bizzat isimlerini saydığı rivâyetler yer almaktadır.<sup>103</sup>

Siyer ve tabakât müellifleri arasında Hz. Peygamber'in isimlerini orijinal bir biçimde ele alan ilk ismin Kâdî İyâz olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kâdî İyâz'a kadar telif edilen eserlerin birçoğunda Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil bir başlık açılmadığı

<sup>96</sup> Abdullâh b. Saîd b. Muhammed el-Laḥcî, *Muntehe's-sûl 'alâ Vesâilî'l-vusûl ilâ şemâilî'r-Resûl* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005), 1/141.

<sup>97</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Muhakkikin notu), 27/295.

<sup>98</sup> Örnek için bk. Şâmî, *Sübülü'l-hüddâ*, 1/400; Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 9/3696.

<sup>99</sup> Âlimlerin Mekke ve Medine'nin isimlerini tespit ederken de söz konusu ilkeye dayanarak aynı tavrı sergiledikleri görülmektedir. bk. Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 3/332; Zeynüddin Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin *el-Münâvî*, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmi'i's-sagîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 1/41.

<sup>100</sup> Ma'mer b. Râşid, *el-Cami* ' (*Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musannef içinde*), nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 10/446.

<sup>101</sup> İmâm Mâlik, "Esmâü'n-Nebî", 1.

<sup>102</sup> bk. Dârimî, "Rikâk", 59; Buhârî, "Menâkıb", 17; Tirmizî, "Edeb", 67.

<sup>103</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/83-85.

gibi müstakil bir başlık altında konuyu ele alan eserlerde de rivâyetlerde yer alan isimlerin dışına çıkılmamıştır.<sup>104</sup>

Hiz. Peygamber'in hayatına dair telif ettiği meşhur eseri *eş-Şifâ*'da konuya geniş yer veren Kâdî İyâz, "Hz. Peygamber'in İsimleri ve Bu İsimlerin Faziletleri" şeklinde açtığı başlıkta öncelikle Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetleri aktarmış ve bu rivâyetlerde yer alan isimlerin önemini, anlamını ve Hz. Peygamber'in bu isimleri hangi sebeplerle aldığını uzunca açıklamıştır.<sup>105</sup> Ardından nakillerde yer alan isimlerin dışında Kur'an'da birçok lakap ve sıfatın yer aldığını belirterek bu isimlerin bir kısmını sıralamıştır. Aktardığı lakap ve sıfatlar arasında *Nûr, es-Sirâcü'l-Münîr, Münzîr, Nezîr, Mübeşşir, es-Sırâtu'l-Müstakîm, en-Necmü's-Sâkıb, el-Urvetü'l-Vuskâ, Şâhid, Şehîd, Raûf, Rahîm* gibi isimler yer almaktadır.<sup>106</sup> Son olarak Kâdî İyâz, âyetlerde geçtiğini ifade ettiği sıfatların ardından ümmetin de Hz. Peygamber'e *Mustafâ, Şefî', Müşeffî'* gibi isimler verdiğini belirterek konuyu sonlandırmaktadır.<sup>107</sup>

Söz konusu başlığın ardından "Allah'ın Hz. Peygamber'i Esmâü'l-Hüsnâsından İsimler Vererek Yüceltmesi ve Onu Yüce Sıfatlarla Vasıflandırması" şeklinde yeni bir başlık açan Kâdî İyâz, peygamberlerin Kur'an'da birtakım övücü sıfatlarla anıldığını, Hz. Peygamber'in ise hem bizzat Allah'ın diliyle hem de sair peygamberlerin diliyle övülerek üstün kılındığını ifade etmektedir. Durumun böyle olmasına rağmen, daha önce hiçbir âlimin buna dikkat çekmediğinden, Kur'an'da yer alan Hz. Peygamber'e dair övücü isim ve sıfatların yeterince gündem edilmediğinden yakınan Kâdî İyâz, bu konuya ilk defa kendisinin derinlemesine eğildiğini ve 300'e yakın isim tespit ettiğini belirtmektedir. Devamında Allah'ın kendisine ait isimlerinden Hz. Peygamber'e verdiklerinin bir kısmını âyetlerle de istidlâl etmek suretiyle serdetmektedir. Örneğin, Allah'ın isimlerinden biri *Hamîd*'dir. Bu sebeple Allah bir tebcil göstergesi olarak Hz. Peygamber'i *Ahmed* ve *Muhammed* olarak isimlendirmiştir.<sup>108</sup> Yine Allah'ın isimlerinden biri *Nûr*'dur. Allah, bu ismi "*Şüphe yok ki size Allah'tan bir ışık, apaçık bir kitap geldi*"<sup>109</sup> buyurarak Hz. Peygamber'e de vermiştir.<sup>110</sup>

Kâdî İyâz'ın ele alarak âyetlerle istidlâlde bulunduğu diğer isimler *Raûf, Rahîm, el-Hakku'l-Mübîn, es-Sirâcü'l-Münîr, Şehîd, Şâhid, Kerîm, Azîm, Cebbâr, Habîr, Fâtih, Şekûr, Evvel, Âhir, Âlim, Zü'l-Kuvve, Sâdik, Masdûk, Velî, 'Afuw, Hâdî, Emîn, Müheymin, Mümin, Mukaddes, Azîz, Tahâ ve Yâsîn*'dir.<sup>111</sup> Kâdî İyâz, tüm bu isimlerin Allah'a ait olmasına rağmen Kur'an'da Hz. Peygamber'e nispeten kullanıldığını<sup>112</sup> ifade etmektedir. Söz konusu isimlere delil getirirken bazen şahsî tespitlerini zikretmekte bazen de âyetler hakkında

<sup>104</sup> Örnek için bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Kurtubî İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 19-20; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *el-Envâr fî şemâilî'n-nebiyyi'l-muhtâr*, thk. İbrâhîm Yakûbî (Dimaşk: Dâru'l-Mektebî, 1416/1995), 139-141.

<sup>105</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/228-235.

<sup>106</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/233.

<sup>107</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/233-234.

<sup>108</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/236.

<sup>109</sup> el-Mâide 5/15.

<sup>110</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/237.

<sup>111</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/237-243.

<sup>112</sup> Allah'ın kendi isimlerini peygambere vermesi, sûfilerin görüşünü destekleyen bir argüman olarak da mütalaa edilebilir.

nakledilen rivâyetlere ve müfessirlerin görüşlerine dayanmaktadır. Bu tespitlerden bir kısmı tartışmaya açık olmakla beraber özellikle *Tahâ* ve *Yâsîn* isimleri dikkat çekmektedir. İsim zikretmeksizin bazı müfessirlerin *Tahâ* ve *Yâsîn*'in Allah'ın isimlerinden olduğunu söylediklerini belirten Kâdî İyâz, Allah'ın bu ismi Hz. Peygamber'e de verdiğini ifade etmektedir.<sup>113</sup>

Mezkûr isimlerin Hz. Peygamber'e dahi aidiyeti tamamen indî yorumlara dayalıyken, Allah'ın isimleri olduğunu iddia etmek kanaatimizce kabul edilebilir değildir. Bununla birlikte Kâdî İyâz'ın, Hz. Peygamber'in isimlerini olabildiğince çoğaltma çabasının tazim ve tebcile yönelik olduğu görülmektedir. Bu sebeple Kâdî İyâz'ın, elindeki bütün malzemeyi bu çaba uğruna kullanmaya çalıştığı söylenebilir. Son olarak Hz. Peygamber'in isimlerini tespitite, rivâyetlerin yanı sıra şahsî çabasını da ortaya koyması ve meseleyi genişçe ele alması sebebiyle Kâdî İyâz'ın sonraki âlimler için önemli bir örnek teşkil ettiğine ve bu konuda tabiri câizse kırılma noktası olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir.

Siyere dair yazdığı '*Uyûnü'l-eser* adlı eserinde konuya dair müstakil bir başlık açan İbn Seyyidünnâs (öl. 734/1334), öncelikle "Beş ismim vardır" hadisini zikretmektedir. Ardından "Hz. Peygamber'in diğer isimlerinin şunlar olduğu zikredilmiştir" diyerek 56 isim aktarmaktadır.<sup>114</sup> Konuya geniş bir yer vermediği görülen İbn Seyyidünnâs'ın, Hz. Peygamber'in isimlerini tespitite özel bir çaba harcamadığı, ulaşabildiği kadarıyla kendinden önceki âlimlerin tespitlerini aktarmakla yetindiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in hayatına dair telif ettiği *Zâdü'l-me'âd* adlı eserinde Hz. Peygamber'in isimlerini müstakil bir başlıkta ele alan İbnü'l-Kayyım, bu isimlerin özel isimler değil, övgü ve kemâl içeren sıfatlardan türetilen isimler olduğuna dikkat çekerek konuya başlamaktadır. Ardından Hz. Peygamber'in isimlerinden bir kısmını zikretmektedir. Bu minvalde 21 isme yer vererek, Hz. Peygamber'in daha pek çok ismi olduğunu, her bir vasfî isim olarak kabul edildiğinde bu isimlerin sayısının 200'e ulaşacağını vurgulamaktadır.<sup>115</sup>

İbnü'l-Kayyım'ın, Hz. Peygamber'in isimlerine yaklaşımı oldukça önemlidir. Zira diğer müelliflerde rastlayamadığımız bir tavır sergileyerek, söz konusu vasıfları Hz. Peygamber'e has olanlar ya da ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'de bulunanlar ve hem Hz. Peygamber'de hem de diğer insanlarda ortak olarak bulunanlar şeklinde kategorize etmektedir.<sup>116</sup> İbnü'l-Kayyım'ın Hz. Peygamber'e ait vasıflardan hareketle türetilen isimlerde, özellikle diğer insanlardan temayüz ettiği isimleri ayırması, bu konuda daha

<sup>113</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/243.

<sup>114</sup> Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, '*Uyûnü'l-eser fî funûni'l-megâzî ve ş-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 2/282.

<sup>115</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 84-86. Bu vesileyle bir bilgiyi tashih etmek yerinde olacaktır. "*İslam Tarihi'nde 'Esmâu Resulillah (Resulullah'ın İsim ve Künyeleri)' Geleneği ve İbn Fâris'in Esmâu Resulillah ve Meânihâ Adlı Risalesi*" isimli makalesinde Zehra Efe, İbnü'l-Cevzî'nin bir rivâyete göre Hz. Peygamber'in isimlerinin 21 olduğuna dair bir görüş naklettiğini belirtmektedir. bk. Efe, "*İslam Tarihi'nde 'Esmâu Resulillah (Resulullah'ın İsim ve Künyeleri)' Geleneği*", 265. Ancak yukarıda aktardığımız üzere İbnü'l-Cevzî, Hz. Peygamber'in isimlerinin 21 taneden ibaret olduğunu belirtmemekte, bilakis bu isimlerden bir kısmını serdederek sayının 200'e kadar çıkabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca İbnü'l-Cevzî, bu 21 ismi bizzat kendisi saymakta, herhangi bir rivâyete dayanmamaktadır.

<sup>116</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 86.

sistematiik bir yaklaşıımı salık vermesi ve konuyu anlamlı kılması aısından dikkate değerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in isimlerini tespit etmeyi anlamlı kılan husus, onun diğer insanlardan üstün vasıflarını ortaya koymaktır. Dolayısıyla âlimlerin genel tavrı olan Hz. Peygamber'e ait isimleri olabildiğince çoğaltma çabası, İbnü'l-Kayyım'ın dikkat çektiğı husus da göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

Hz. Peygamber'in isimlerini ele alan bir başka müellif İbn Hadîde'dir (öl. 783/1381). Hz. Peygamber'in kâtip ve elçilerine dair yazdığı *el-Misbâhü 'l-mudî* adlı eserinde konuya dair müstakil bir başlık aayan İbn Hadîde, Hz. Peygamber'in yirmi dört ismini sıralamaktadır. *Muhammed, Ahmed, Hâşir, Muktefî, Nebiyyü'r-rahme, Mâhî, Hâtim, Âkîb, Nebiyyü't-tevbe, Nebiyyü'l-melâhim, Şâhid, Mübeşşir, Nezîr, Dahûk, Kattâl, Mütevekkil, Fâtih, Emîn, Mustafâ, Resûl, Nebî, Ümmî, Kusem, Mukaffî* olan söz konusu isimleri "Hz. Peygamber buyurdu ki" ifadesiyle sıralaması dikkat çekicidir. Zira bunlardan bir kısmı herhangi bir rivâyete dayanmazken bir kısmı da sahih olamayan rivâyetlerde yer almaktadır. Müellif, mezkûr isimlerden yalnızca *Dahûk*'un manasını açıklamaktadır. Son olarak ilk devir sûfilerinden İbn Atâ'ya (öl. 309/922) ait olan, Hz. Peygamber'in isimlerinden birinin *Fecr* olduğı, çünkü imânın diğer insanlara ondan dağıldığı görüşünü aktarmakta ve İbn Dıhye'nin *Kitâbü'l-İlm* adlı eserinde bu görüşü garip karşıladığını ifade ederek konuyu noktalamaktadır.<sup>117</sup>

Hz. Peygamber'e salât getirmenin adabı ve mahiyetine dair telif ettiğı *el-Kavlü 'l-bedî'* adlı eserinde Şemseddin es-Sehâvî (öl. 902/1497) de Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil bir başlık açmıştır. 430'a yakın ismi alfabetik olarak, anlamlarına dair herhangi bir açıklama yapmaksızın aktarmaktadır. Sehâvî, serdettiğı isimlerin Hz. Peygamber'in isimlerinin bir kısmını oluşturduğunu ve bu isimleri Kâdî İyâz, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Seyyidünnâs, İbnü'-Rebî' b. Seb' (öl. ?), İbnü'l-Bârizî (öl. 738/1338) ve Moğultay b. Kılıç (öl. 763/1361)'ın eserlerine dayanarak tespit ettiğini belirtmektedir.<sup>118</sup>

Hz. Peygamber'in isimlerini geniş bir biçimde ele alanlardan biri de Kastallânî'dir. *El-Mevâhibü 'l-ledünniyye* adlı eserinde konuya dair müstakil bir başlık aayan Kastallânî, öncelikle *isim, müsemmâ, müsemmî* ve *tesmiye* kelimelerinin tanımını yapmakta, isim-müsemmâ ilişkisi gibi konuya hazırlık niteliğinde bazı teorik bilgiler vermektedir.<sup>119</sup> Ardından "Benim beş ismim var..." hadisini aktararak muhtevâ tenkidi yapmaktadır. Kastallânî, genel görüş doğrultusunda Hz. Peygamber'in bu ifadeyi sınırlama için kullanmadığını, en meşhur isimlerini kastettiğini belirtmektedir. Daha sonra Hz. Peygamber'in zikrettiğı her bir ismin aslında sıfatlarından neşet ettiğini, bu sebeple ona ait her bir vasfın aynı zamanda ismi olacağını vurgulamakta ve bu isimleri alfabetik olarak sıralamaktadır.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Aktarılan tüm bilgiler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Ensârî İbn Hadîde, *el-Misbâhü 'l-mudî fi küttâbi'n-nebiyyi 'l-ümmî ilâ mülûki'l-arz min Arab ve Acem*, thk. Muhammed Azimüddîn (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 1/24-25.

<sup>118</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *el-Kavlü 'l-bedî' fi's-salâti 'ale'l-Habibi's-şefî'*, thk. Muhammed Avvâme (b.y.: Dârü'r-Reyyân, 1422/2002), 174-181.

<sup>119</sup> Kastallânî, *el-Mevâhibü 'l-ledünniyye*, 1/441-442.

<sup>120</sup> Kastallânî, *el-Mevâhibü 'l-ledünniyye*, 1/442-445.

Kastallânî'nin tespit ettiği isimlere bakıldığında 521 gibi oldukça yüksek bir sayıyla karşılaşmaktayız.<sup>121</sup> İsimlerin bu denli fazla olmasında sıfat-isim müşterekliğinin sağladığı geniş imkânın etkili olduğu görülmektedir. Zira böyle bir genişlik, Hz. Peygamber'in sahip olduğu her bir sıfatın veya yaptığı her bir fiilin ismi olarak addedilmesine imkân sağlamaktadır. Nitekim serdettiği isimler arasında *deve binicisi* anlamına gelen *Râkibü'n-nâka* ve *Râkibü'l-cemel*, *dede* anlamına gelen *Cedd*, *Hicazlı* anlamına gelen *Hicâzî* gibi Hz. Peygamber'i diğer insanlardan ayırmayan isimlerin yer alması, bu durumu açıkça gösterir niteliktedir. Diğer müelliflerde olduğu gibi tazim amacıyla Hz. Peygamber'in isimlerini olabildiğince çoğaltma temayülü Kastallânî'de de net bir biçimde göze çarpmaktadır.

Daha burada zikretmediğimiz birçok siyer, şemâil, tabakât ve tarih müellifi, eserlerinde Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil başlıklar açmışlar ve tespitleri sonucunda farklı sayılara ulaşmışlardır. Çalışmanın sınırlarını aşmamak adına yukarıda verdiğimiz örneklerin, âlimlerin Hz. Peygamber'in isimlerinin tespitinde şahsî çabalarını ne derece ortaya koyduklarını ve farklı sonuçlara ulaştıklarını göstermesi adına yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber'in isimlerine yer veren eser türlerinden biri de delâil kitaplarıdır. Peygamberlik müessesesini, özellikle de Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacıyla kaleme alınan ve *Delâilü'n-nübüvve*, *Tesbîtü'n-nübüvve*, *A'lâmü'n-nübüvve* gibi isimler taşıyan delâil kitapları, müellifinin mensup olduğu geleneğe göre nakle ve akla dayalı olmak üzere iki metodla telif edilmiştir.<sup>122</sup>

Hz. Peygamber'in isimlerini ele alan delâil eserlerinin, müellifleri ağırlıklı olarak ehl-i hadisten oluşan ve nakle dayalı metodla telif edilenler olduğu görülmektedir. Söz konusu metodla telif edilen eserlerin en meşhurları olan Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserlerinde Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil başlıklar yer almaktadır. “Zikru Fadîletihî s.a.v. bi-Esmâihî” şeklinde bir başlık açan Ebû Nuaym, daha önce ele aldığımız Hz. Peygamber'in beş isminin yer aldığı meşhur rivâyeti ve Ebü't-Tufeyl'den nakledilen on isminin olduğuna dair rivâyeti kendi senedleriyle aktarmaktadır.<sup>123</sup> Eserinde “Zikru Esmâi Resûlillâh” şeklinde başlık açan Beyhakî ise “O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir”<sup>124</sup> ve “...Benden sonra Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere...”<sup>125</sup> âyetlerini serdettikten sonra Hz. Peygamber'in isimlerinin yer aldığı farklı rivâyetleri nakletmektedir.<sup>126</sup> Temelde kelâmî bir mesele olan nübüvvetin sadece naklî delillere dayanılarak ispat edilebilmesi tartışılabilir. Fakat daha ilginç olanı ulemanın, *esmâü'n-Nebî* ve *delâilü'n-nübüvve*'yi aralarındaki bağa işaret etmeksizin bir arada kullanmalarınıdır. Zira Hz. Peygamber'in isimlerinin, nübüvvetin ispatında nasıl bir fonksiyon icra ettiği, cevaplanması gereken bir sorudur.

<sup>121</sup> Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Iedünniyye*, 1/445-449.

<sup>122</sup> Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/115-117.

<sup>123</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/61-62.

<sup>124</sup> el-Fetih 48/29.

<sup>125</sup> es-Saf 61/6.

<sup>126</sup> Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/151-161.



### 5.3. Müstakil Literatürde Hz. Peygamber'in İsimleri

Tespit edilebildiği kadarıyla Hz. Peygamber'in isimlerini müstakil olarak bir araya toplayan ilk eser, dil ve kıraat âlimi İbn Hâleveyh'e (öl. 370/980) aittir. İbn Hâleveyh, kıraatlara dair yazdığı *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb'* ve *'ilelühâ* adlı eserinde Saffât sûresinin 6. âyetini ele aldığı bölümde, Hz. Peygamber'in isimlerini müstakil bir kitapta topladığını belirtmektedir.<sup>127</sup> Ne var ki eser günümüze ulaşamamıştır. Harîfî'nin (öl. 516/1122) *Esmâü'n-Nebî'si*, Alemüddîn es-Sehâvî'nin (öl. 643/1245) *Urcûze fî'l-esmâi'n-nebeviyye'si*, Kurtubî'nin *Urcûze fî esmâi'n-Nebî'si*, İbn Seyyidünnâs'ın *Kasîde fî mâ vâfeka min esmâillâhi'l-hüsnâ li-esmâi Resûlillâh* adlı eseri, Vâsıtî'nin (öl. 744/1344) *Esmâü'n-Nebî ve Şerhu Esmâi'n-nebî'si*, İbnü'l-Meylak'ın (öl. 797/1395) *Esmâü'n-Nebî'si*, İbnü'r-Rassâ' el-Mâlikî'nin (öl. 894/1489) *Tezkiretü'l-muhibbîn*'i kaynaklarda zikri geçen ancak günümüze ulaşamayan *esmâü'n-Nebî'*ye dair müstakil eserlerden bazılarıdır.<sup>128</sup>

Hz. Peygamber'in isimlerine dair günümüze ulaşan ilk müstakil eser ise meşhur dil âlimi İbn Fâris'e (öl. 395/1004) aittir. İbn Fâris, *Esmâü Resûlillâh ve me'ânihâ* adını verdiği eserde *Muhammed, Ahmed, Mâhî, Hâşir, Âkib, Mukaffî, Şâhid, Mübeşşir, Nezâr, Dâi, Sirâc, Rahmet, Melhame, Dahûk, Kattal, Mütevekkil, Kusem, Fâtih ve Emîn* olmak üzere Hz. Peygamber'in 19 ismine yer vermiş, bu isimlerin âyet ve rivâyetlerden dayanaklarını serdetmiş ve manalarını açıklamıştır. İbn Fâris'in tespit ettiği isimlerin birçoğu âyet ve sahih hadislerde geçen isimler olmakla birlikte bazıları eleştiriye açıktır.<sup>129</sup>

Hz. Peygamber'in isimlerine dair telif edilen eserlerden biri de Ali b. Ahmed el-Harâlî'ye (737/1240) ait olan *İbdâü'l-hafâ fî şerhi esmâi'l-Mustafâ*'dır. Harâlî, mezkûr eserinde Allah'ın 99 ismine atıfla Hz. Peygamber'e ait 99 isme yer vermiştir. Esere öncelikle Hz. Peygamber'in isimlerinin önemi, isim kelimesinin anlamı, isim-müsemma ilişkisi gibi konulara değinerek başlamaktadır.<sup>130</sup> Ardından seçtiği Hz. Peygamber'e ait 99 ismi sırasıyla şerh etmektedir.

Biyografisine bakıldığında eserlerindeki anlatım gücü sebebiyle övülen, tasavvuf ehli ve felsefeci olduğu belirtilen<sup>131</sup> Harâlî, sahip olduğu bu hasletleri söz konusu eserine de yansıtmıştır. Söz gelimi, Hz. Peygamber'in *Müzzemmil* ismini ele alırken şu ifadelerle yer vermektedir:

“Allah, nuruyla nurlandırmak suretiyle Hz. Peygamber'in vücudunun temizliğini üstlendiği için *'Elbiseni temiz tut'* buyurarak, ona elbisesini temiz tutmasını emretmiştir. Ayrıca Allah, Hz. Peygamber'e elbise mesabesinde olan veya Hz. Peygamber'den bir parça olan kimseleri de temizlemiştir. O kimseler de *'Ey peygamber*

<sup>127</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed el-Hemedânî İbn Hâleveyh, *İ'râbü'l-kırâ'âti's-seb'* ve *'ilelühâ*, thk. Abdurrahmân el-Useymin (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 2/363.

<sup>128</sup> Literatüre dair detaylı bir liste için bk. Salâhüddîn el-Müneccid, *Mucem mâ üllife 'an Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1402/1982), 37-40.

<sup>129</sup> Eserin tercümesi ve eser hakkında detaylı inceleme için bk. Efe, “İslam Tarihi'nde 'Esmâu Resulillah (Resulullah)'ın İsim ve Künyeleri' Geleneği, 265-277.

<sup>130</sup> Fahrüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Harâlî, *İbdâü'l-hafâ fî şerhi esmâi'l-Mustafâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (b.y.: y.y., 2020), 201-205.

<sup>131</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/245.

*ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor'* âyetinin muhatabı olan Ehl-i beyttir.”<sup>132</sup>

Görüldüğü üzere Harâlî, âyette geçen elbiseden maksadın yalnızca Hz. Peygamber'in kıyafetleri olmadığını, mecazen Hz. Peygamber'in elbisesi olan kişilerin de âyetin hükmüne dahil olduğunu belirtmektedir. Eserde bu türden yorumlara çokça rastlamak mümkündür.

Hz. Peygamber'in isimlerini müstakil olarak bir araya getiren bir başka isim İmam Süyûtî'dir. Süyûtî'nin, yaptığı çalışmalardan bu konuya oldukça önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in isimlerini araştırdığını ve 400'e yakın isim tespit ettiğini belirten Süyûtî, bu isimleri *el-Mirkât* adını verdiği eserde toplamış ve şerh etmiştir. Ardından bu eseri *er-Riyâzü'l-enîkâ* adıyla, *er-Riyâzü'l-enîkâ*'yı da *el-Vesîle* adıyla telhîs etmiştir.<sup>133</sup> Süyûtî, bugün elimizde matbu olan *er-Riyâzü'l-enîkâ*'yı üç bölüme ayırmakta ve ilk bölümde Hz. Peygamber'in isimlerine dair hadisleri, sahâbî râvileri esas almak suretiyle ayrı başlıklarda sened ve metin açısından incelemektedir.<sup>134</sup> Tespit ettiği isimlere ayırdığı ikinci bölümde ise sayısı 336'ya ulaşan Hz. Peygamber'in isimlerini; Kur'ân'da sarıh bir şekilde yer alanlar, Kur'ân'da fiil kalıbıyla yer alanlar, hadislerde ve eski kitaplarda yer alanlar ve künyeleri şeklinde kategorize ederek aktarmaktadır.<sup>135</sup> Ardından üçüncü bölümde Süyûtî, aktardığı 400'e yakın ismi harf sırasına göre *Muhammed* ile başlamak suretiyle, geniş bir şekilde şerh etmekte ve her bir isim için gerek âyetler gerekse rivâyetlerle istidlâlde bulunmaktadır.

Süyûtî'nin, tespit ettiği her bir isim için âyet, hadis veya âlimlerden nakledilen söz ve tefsirlerden deliller getirmesi takdire şayandır. Buna mukabil, Kur'ân'da sarıh bir şekilde Hz. Peygamber'in ismi olarak geçtiğini ileri sürdüğü isimler arasında huruf-ı mukattaanın tamamının yanı sıra<sup>136</sup> *Necm*, *Burhân*, *Lisân*, *es-Sırâtü'l-Müstakîm*, *Mutâ'*, *Zü'l-kuvve*, *İmâmü'l-hayr* gibi Hz. Peygamber'e açıkça atfedilmeyen veya onu nitelermeyen kelimelerin de yer alması dikkat çekicidir. Zira bu isimler için istidlâlde bulunurken bazen şahsî yorumlara bazen de dilsel çözümlemelere dayandığı görülmektedir. Bazen de âyet hakkında birden fazla görüş varsa, bu görüşlerden Hz. Peygamber'in ismi olarak nakledileni seçmektedir. Söz gelimi, Târık sûresi 3. âyette yer alan *en-Necmü's-Sâkıb* ifadesinden kastedilenin Hz. Peygamber olduğu görüşünü meşhur mutasavvıf ve müfessir Sülemî'ye (öl. 412/1021) dayandırmaktadır.<sup>137</sup> Yine *Lisân* ismini ele alırken “وهذا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا”<sup>138</sup> âyetinde geçen *لِّسَانًا* kelimesinin *لِسَانٍ* (Arap diline sahip) anlamına geldiğini söyleyerek, *Lisân*'ın Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olduğunu iddia etmektedir.<sup>139</sup> Güçlü anlamına gelen *Zü'l-kuvve* ismini ele aldığı bölümde ise “O Kur'ân gerçekten değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı bir elçinin sözüdür”<sup>140</sup> âyetini aktaran İmam Süyûtî, Kâdî

<sup>132</sup> Harâlî, *İbdâü'l-hafâ*, 296.

<sup>133</sup> Süyûtî, *Tenvîrü'l-havâlik*, 2/263.

<sup>134</sup> Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka*, 14-31.

<sup>135</sup> Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka*, 32-38.

<sup>136</sup> bk. Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka*, 147, 204, 272.

<sup>137</sup> Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka*, 262.

<sup>138</sup> el-Ahkâf 46/12. “...Bu ise önceki kitapları onaylayan... Arap diliyle gelmiş bir kitaptır.”

<sup>139</sup> Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka*, 229.

<sup>140</sup> et-Tekvîr 81/19-20.

İyâz'dan naklen söz konusu elçiden kastın cumhura göre Hz. Peygamber, bazılarına göre ise Cibrîl olduğunu belirtmektedir.<sup>141</sup> Ne var ki *ed-Dürrü'l-mensûr*'una bakıldığında Süyûtî'nin, cumhurun aksine âyette kastedilenin Cibrîl olduğu görüşünü benimsediği görülmektedir.<sup>142</sup>

Süyûtî'nin eserinin önemli özelliklerinden biri de kendisinden önceki müelliflerin tespit ettikleri isimleri eserine almasıdır. Süyûtî'nin yararlandığı kaynaklar arasında İbn Hâleveyh,<sup>143</sup> Harîrî<sup>144</sup> ve İbn Dihye'nin<sup>145</sup> eserleri bulunmaktadır. Böylece *er-Riyâzü'l-enîka*, günümüze ulaşamayan ya da matbu olarak elimizde bulunmayan bazı eserlerde yer alan isimleri görme imkânı sağlamaktadır.

İmam Süyûtî'nin konuya dair telif ettiği bir diğer eser *en-Nehcetü's-seviyye fi'l-esmâi'n-nebeviyye*'dir. 436 ismi ihtivâ eden eserde, *er-Riyâzü'l-enîka*'ya nazaran daha fazla isim yer almaktadır. Süyûtî, *en-Nehcetü's-seviyye*'de de *er-Riyâzü'l-enîka*'daki metodunu takip etmiş, öncelikle Hz. Peygamber'in isimlerine dair rivâyetleri aktarmıştır. Daha sonra alfabetik olarak tespit ettiği 500 küsur ismin dayanaklarını ve anlamlarını açıklamıştır.<sup>146</sup> Süyûtî'nin söz konusu iki eserinin, konuya dair yapılmış en ciddî ve en sistematik çalışmalar olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Ele alınacak son müstakil eser, Abdülbâsıt el-Bulkînî'ye (öl. 923/1517'den sonra) ait *el-Vefâ bi-şerhi'l-İstifâ min esmâi'l-Mustafâ* isimli çalışmadır. Bulkînî, öncelikle *el-İstifâ min esmâi'l-Mustafâ* adını verdiği 117 beyitten oluşan bir medhiyye kaleme almış ve daha sonra söz konusu medhiyyeyi *el-Vefâ* ismiyle şerh etmiştir. Esere, isimlerin çokluğunun müsemânın yüceliğine delalet ettiği kaidesiyle başlayan müellif, Hz. Peygamber'in en şerefli ve en yüce mertebede olduğunu vurgulamaktadır.<sup>147</sup> Ardından Hz. Peygamber'in beş ismi olduğuna dair hadise yer vererek, diğer âlimlerin de görüşü doğrultusunda hadiste kastedilenin sınırlama ifade etmediğini belirtmektedir. Daha sonra Hz. Peygamber'in isimlerine dair nakledilen diğer rivâyetleri serdetmekte<sup>148</sup> ve 117 beytin tamamını şerh etmeye başlamaktadır.

Bulkînî, yazdığı şiiri beyit beyit şerh ettiğinden isimlerde alfabetik sıralamayı gözetmemektedir. Bu durum da Süyûtî'nin kitaplarının aksine eserden faydalanmayı zorlaştırmaktadır. 530 isimle konuya dair en çok ismin yer aldığı eser olma vasfını haiz olan *el-Vefâ*, kendinden önce telif edilen ve günümüze ulaşamayan çalışmaları da içermesi

<sup>141</sup> Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka*, 229.

<sup>142</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 8/433.

<sup>143</sup> Mekkî, Medenî, Ebtahî, Sâhibül-havz, Sâhibü zemzem, Sâhibü'l-minber gibi isimler Süyûtî'nin, İbn Hâleveyh'ten naklettiklerinden bazılarıdır. bk. Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka*, 127, 187, 193, 196, 253.

<sup>144</sup> Süyûtî, Harîrî'den Mutâ' ismini nakletmektedir. bk. Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka*, 248.

<sup>145</sup> İbn Dihye tarafından telif edilen eser *el-Müstevfâ fi esmâi'l-Mustafâ* adını taşımaktadır. Eserin yazma nüshası Medine İslâm Üniversitesi Kütüphanesi'nde 3586 numarada kayıtlıdır. Yazma nüshasına ulaşamadığımız eser, Süyûtî'nin nakillerinden anlaşıldığına göre 300'e yakın ismi ihtiva etmektedir.

<sup>146</sup> Abdullâh Bâcûr tarafından tahkik edilen eser, 1421/2001 yılında Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye tarafından basılmıştır. *er-Riyâzü'l-enîka*'nın baskısının, *en-Nehcetü's-seviyye*'nin baskısından daha kullanışlı olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

<sup>147</sup> Abdülbâsıt b. Muhammed el-Bulkînî, *el-Vefâ bi-şerhi'l-İstifâ min esmâi'l-Mustafâ*, thk. Muhammed el-Ezherî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014), 184.

<sup>148</sup> Bulkînî, *el-Vefâ*, 183-188.

bakımından önemlidir. Harîrî'nin *Esmâü'n-Nebî*'si ve Vâsıtî'nin *Şerhu esmâi'n-Nebî*'si *el-Vefâ*'nın kaynaklarındandır. Müellifin deyimiyle eserin en önemli kaynağı ise hocası Şemseddin es-Sehâvî'nin Hz. Peygamber'e salâvat getirme konusunu ele aldığı *el-Kavlü'l-bedî*' adlı eseridir.<sup>149</sup> Bulkînî eserde Hz. Peygamber'in isimlerinin dışında yeri geldikçe mi'râc, isrâ, şefaât, rü'yetullâh, kabir azabı, Hz. Peygamber'in mucizeleri ve hasâisi, şevk ve hubbun mertebeleri, Muhammed isminin fazileti, *şer'u men kablenânın* hükmü gibi birçok farklı disipline ait meseleleri de ele almıştır.<sup>150</sup> Bu sebeple eserde kullandığı kaynakların sayısı 140'a ulaşmaktadır.<sup>151</sup>

Kendisinden önce konuyu ele alan âlimlerde olduğu gibi Bulkînî'nin de Hz. Peygamber'in isimlerini tespitinde eleştiriye açık noktalar bulunmaktadır. Söz gelimi A'râf sûresinin başında yer alan ve *Elif, Lâm, Mîm* ve *Sâd* harflerinden oluşan huruf-ı mukattaaya atıfla Hz. Peygamber'in isimlerinden birinin *A'râf sûresinin başı* anlamına gelen *Evvellü'l-A'râf* olduğunu iddia etmektedir.<sup>152</sup> Yine “تَنْزِيلًا مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ”<sup>153</sup> âyetinde yer alan *Tenzîl* kelimesinden maksadın bir görüşe göre Hz. Peygamber başka bir görüşe göre Kur'ân olduğunu nakletmektedir.<sup>154</sup> Halbuki âyetin bağlamına bakıldığında kastedilenin Kur'ân olduğu açıktır.

İçeriklerine dair bilgi vermeye çalıştığımız eserler dışında Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş'in (öl. 1332/1914) *el-Gusûl fî esmâi'r-Resûl*'ü,<sup>155</sup> Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin (öl. 1345/1932) *Ahsenü'l-vesâil fî nazmi esmâi'n-Nebî*<sup>156</sup> ve *el-Esmâ fî mâ li-Seyyidinâ Muhammed mine'l-esmâ*<sup>157</sup> adlı eserleri, Âtîf el-Melîcî'nin *Esmâü'n-Nebî fî'l-kitâbi ve's-sünne*'si, Abbâs Tebrîziyân'ın *Esmâü'r-Resûli'l-mustafâ*'sı<sup>158</sup> ve Ali Budak'ın *İsim ve Sıfatlarıyla Efendimiz*<sup>159</sup> adlı çalışması meseleye dair son dönemde kaleme alınan ve tabedilen eserlerdir.

## Sonuç

Âlemlere rahmet olarak gönderilen ve müminler için en güzel örnek olan Hz. Peygamber'in, dine taalluk eden söz ve fiillerinin yanında hakkında tespit edilen her bir bilgi ve sahip olduğu her bir haslet, henüz ilk dönemlerden itibaren büyük bir özveriyle kayıt altına alınmıştır. İslâm âlimleri Hz. Peygamber'e dair her meselede olduğu gibi onun isimlerini

<sup>149</sup> bk. Bulkînî, *el-Vefâ*, 444, 482, 350.

<sup>150</sup> Ele aldığı konular için bk. Bulkînî, *el-Vefâ*, 764-767.

<sup>151</sup> Yararlandığı kaynakların detaylı listesi için bk. Muhammed Naîmüddîn el-Ezherî, “Mukaddime”, *el-Vefâ bi-şerhi'l-Istifâ min esmâi'l-Mustafâ*, mlf. Abdülbâsî b. Muhammed el-Bulkînî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014), 139-148.

<sup>152</sup> Bulkînî, *el-Vefâ*, 528.

<sup>153</sup> el-Hâkka 69/43.

<sup>154</sup> Bulkînî, *el-Vefâ*, 523.

<sup>155</sup> Eser, 2019 yılında Dâru's-Selâm tarafından Fethî Ebû Uceyle tahkikiyle Mısır'da basılmıştır.

<sup>156</sup> Eser, Nebhânî'nin Müferricü'l-kulüb ve Hizbü'l-istigâsât isimli eserleriyle birlikte 1421/2001 yılında Dâru'l-Fikr tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Nazm şeklinde telif edilen eser 800'e yakın ismi içermektedir.

<sup>157</sup> Eser, Dâru'l-Fikr tarafından 1419/1999 yılında Kahire'de tabedilen Âtîf Melîcî'nin *Esmâü'n-Nebî fî'l-kitâbi ve's-sünne*'sinin sonunda yer almaktadır.

<sup>158</sup> Eser, Dâru'l-Eser tarafından 2003 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

<sup>159</sup> Eser, 2010 yılında Işık Yayınları tarafından İstanbul'da basılmıştır.

tespitte ve bu tespitleri sonraki nesilleri aktarmada da benzeri görülmemiş bir çaba ortaya koymuşlardır.

Temelde siyer ilminin konusu olması hasebiyle Hz. Peygamber'in isimlerinin en geniş işlendiği eserler, siyer ve siyerin alt kolu olan şemâil türü eserler olmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in isimlerine dair ilk bilgilerin hadis kitaplarında yer aldığı görülmektedir. Sayıları az olmakla birlikte Hz. Peygamber'den nakledilen ve isimlerini içeren birtakım rivâyetler mevcuttur. Bunlar içerisinde ise en meşhur rivâyet Hz. Peygamber'in kendisine ait beş ismi olduğunu ifade ettiği ve bu isimleri saydığı rivâyettir. Gerek hadis şârihleri gerekse konuyu elen diğer âlimler söz konusu hadiste yer alan beş sayısını bir sınırlama olarak anlamamış, zikri geçen isimlerin, Hz. Peygamber'in en meşhur veya yalnızca kendisine has isimleri olduğunu ifade ederek hadise farklı yorumlar getirmişlerdir.

Siyer ve şemâil türü eserlere kronolojik olarak bakıldığında, ilk siyer müellifleri olan İbn İshâk (öl. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) eserlerinde Hz. Peygamber'in isimlerine dair müstakil başlıkların yer almadığı, konuya dair ilk müstakil başlığın İbn Sa'd tarafından atıldığı görülmektedir. İbn Sa'd ile başlayan ve Kâdî İyâz'a kadar devam eden süreçte müellifler, Hz. Peygamber'in isimlerine dair açılan müstakil başlıklarda yalnızca konuya dair vârid olan rivâyetleri nakletmekle yetinmişlerdir. Meseleyi orijinal bir biçimde elen alan ilk isim ise Kâdî İyâz olmuştur. Zira o, rivâyetlerde yer alan isimlerin dışında, yine âyet ve rivâyetlere dayanmak suretiyle, Hz. Peygamber'e ait farklı isimler de tespit etmiş ve bunu yapan ilk kişinin kendisi olduğunu da vurgulamaktan geri durmamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in isimleri meselesinde Kâdî İyâz'ın dönüm noktası olduğunu söylemek mümkündür. Kâdî İyâz'ın ardından ise Hz. Peygamber'in isimleri tarih, siyer ve şemâil türü eserlerin yerleşik konusu haline gelmiş ve gittikçe geniş bir yekûn tutmaya başlamıştır. Söz konusu türlerin yanında tespit edilebildiği kadarıyla hicrî 4. asırdan itibaren konuya dair müstakil eserler de telif edilmiş ve *esmâü'n-Nebî* türü eserler, zamanla oldukça geniş bir literatürün oluşmasını sağlamıştır.

Âlimlerin Hz. Peygamber'in isimlerini tespitite farklı sayılara ulaşması, konuya dair en dikkat çekici hususlardan biridir. Zira konuyu ele alan her bir müellif, Hz. Peygamber'in isimlerini tespit ederken farklı sayılara ulaşmış, hatta bu sayıyı 500'ün üzerine çıkaran dahi olmuştur. Âyet ve hadislerde sarahaten Hz. Peygamber'e ait isimlerin sınırlı sayıda olması ve konuya dair sınırlayıcı gibi görünen rivâyetlerin sınırlama ifade etmediği yönündeki kanaatler, âlimlerin isim tespitinde şahsî çabalarını ön plana çıkarmalarına zemin hazırlamıştır. İsim ve sıfatların müşterekliği ya da diğer bir ifadeyle isimlerin çoğunlukla sıfatlardan oluşması da âlimlerin Hz. Peygamber'e ait her bir sıfatı ismi olarak kabul etmesine neden olmuştur. Diğer yandan Araplarda öteden beri var olan, isimlerin çokluğunun müsemmanın yüceliğine delalet ettiği anlayışı, Hz. Peygamber'in isimlerini olabildiğince çoğaltma çabasına dönüşmüştür. Tüm bu sebepler Hz. Peygamber'in isimlerinin oldukça yüksek ve farklı sayılara ulaşmasının arka planını teşkil etmektedir.

Kâdî İyâz ile başlayan şahsî çabalarla isim tespiti sürecinde birçok âlim, âyet ve hadislerde yer alan ve Hz. Peygamber'e ait olduğunu düşündükleri her bir vasfın Hz.

Peygamber'in ismi olduğunu iddia etmişlerdir. Bu meyanda, bazen bağlamı Hz. Peygamber ile hiçbir şekilde ilgisi olmayan bir âyette yer alan, bazen zorlama yorumlara ve gramatik çözümlere dayanılarak Hz. Peygamber'in kastedildiği söylenen, bazen de Hz. Peygamber'i diğer insanlardan herhangi bir biçimde ayırt etmeyen vasıflar Hz. Peygamber'in ismi olarak aktarılabilmektedir. Ayrıca huruf-ı mukattaa gibi en azından bilinen herhangi bir manaya taalluk etmeyen rumuzlu ifadeler de azımsanmayacak sayıda âlim tarafından Hz. Peygamber'in ismi olarak kabul edilmiştir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'e, kendisine övgü içeren veya onun güzel bir vasfını ifade eden herhangi bir isim vermekte bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak söz konusu ismi verirken zorlama yorumlara ya da uydurma birtakım rivâyetlere dayanmak ilmî bir tavır olmaktan oldukça uzaktır. Bununla birlikte *Tâhâ* ve *Yâsîn* gibi huruf-ı mukattaa'nın, Hz. Peygamber'e ait isimler olduğu düşüncesi herhangi makul ve sağlam bir temele dayanmamaktadır.

Hz. Peygamber'e olan sevginin bir tezahürü olarak isimlerini tespit etme faaliyetlerinin yanında Hz. Peygamber'in isimleri üzerinden, farklı ilmî disiplinler içerisinde de bazı tartışmalar vuku bulmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in isimleri üzerinden yapılan itikâdî tartışmalar dikkat çekicidir. Bir tarafta İmam Gazzâlî Hz. Peygamber'in isimlerinin tevkîfiliginde ittifak bulunduğu iddiası üzerinden Allah'ın isimlerinin tevkîfiliginin ispata çabalarken, bir yandan Şîa Saffât sûresi 130. âyet üzerinden Ehl-i beyt'in faziletini ve masum imamların üstünlüğünü temellendirmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber'in isimleri üzerinden yapılan bu türden tartışmaların da sağlam ve geçerli dayanakları bulunmadığını ifade etmek gerekmektedir. Bunun yanında, söz konusu tartışmalar içerisinde sûfîlerin, insan-ı kâmil ve hakikat-i Muhammediyye doktrinlerini temellendirmek adına Allah'ın da Hz. Peygamber'in de 1000 ismi bulunduğu dair iddialarının, kendi düşünce sistemleri açısından tutarlı olduğunu söylemek mümkündür.

Son olarak Hz. Peygamber'in isimleri meselesine dair malzemenin, çalışmanın sınırlarını aşmamak adına özetlenmek suretiyle aktarılan bilgilerden çok daha fazla olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle hem Hz. Peygamber'in isimleri etrafında yapılan ve farklı ilmî disiplinlere taalluk eden tartışmaların hem de bu isimlerin neler olduğu ve ne tür dayanaklarının bulunduğu lisansüstü bir çalışmayla çok daha detaylı bir biçimde ele alınabileceği ifade edilmelidir.

### Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh, eş-Şerî'a. thk. Abdullâh b. Ömer ed-Dümeycî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999.
- Ağırman, Cemal. "Ad Koyma ve Hz. Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 1998), 124-143.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaûd vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Aksu, Ali. "Asr-ı Saadet ve Emevîler Döneminde Lakap Takma ve Halifelerin Lakapları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2001), 229-248.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Aydın, Mehmet S. "İnsân-ı Kâmil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. 'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî. 25 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd. *el-Envâr fî şemâilî'n-nebiyyi'l-muhtâr*. thk. İbrâhîm Yakûbî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Mektebî, 1416/1995.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Belenkuyu, Bekir. "Edebiyatımızda Esmâ-i Nebî-Peygamberimiz (s.a.v.)'in İsimleri- ve Esmâ-i Nebî Metinleri". *Türkish Studies* 10/4 (2015), 167-196.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1998.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Biçer, Ramazan. "İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2000), 113-136.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Cezûlî, Muhammed b. Süleymân. *Delâilü'l-hayrât ve şevâriku'l-envâr fî zikri's-salât 'ale'n-nebiyyi'l-muhtâr*. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, 1356/1937.
- Çelebi, İlyas. "İsim-Müsemma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/548-551. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelik, Celalettin. "Kültürel Sembol Sistemi Olarak İsimler: İsim Sosyolojisine Giriş". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Haziran 2006), 39-61.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirci Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Efe, Zehra. "İslam Tarihi'nde 'Esmâu Resulillah (Resulullah'ın İsim ve Künyeleri)' Geleneği ve İbn Fâris'in Esmâu Resulillah ve Meânihâ Adlı Risalesi". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Ekim 2019), 253-278.
- Ezherî, Muhammed Naîmüddîn. "Mukaddime". *el-Vefâ bi-şerhi'l-Istifâ min esmâi'l-Mustafâ*. mlf. Abdülbâsit b. Muhammed el-Bulkînî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1435/2014.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Limassol, el-Ceffân ve'l-Câbî li't-tab' ve'n-neşr, 1464/2003.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafâ Abdülkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.

- Harâlî, Fahrüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *İbdâü'l-hafâ fî şerhi esmâi'l-Mustafâ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. b.y.: y.y., 2020.
- Haskânî, Abdullâh b. Abdullâh b. Ahmed. *Şevâhidü't-tenzîl*. thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-A'lâ, 1431/2010.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Tahrîcü ehâdisi'l-İhyâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn. *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-Takrîb*. 8 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî eş-Şâzelî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullâh el-Kureşî. 7 Cilt. Kâhire: y.y., 1419.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed Muavvîd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dimaşkî. *Târîhu medîneti Dimaşk*. thk. Amr b. Gurâme el-Umrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bâri şerhu sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hadîde, Ebü Abdullah Muhammed b. Ali el-Ensârî. *el-Misbâhü'l-mudî fî küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmü ilâ mülûki'l-arz min Arab ve Acem*. thk. Muhammed Azîmüddîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Hâleveyh, Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed el-Hemedânî. *İ'râbü'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelühâ*, thk. Abdurrahmân el-Useymîn. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed el-Kurtubî. *Cevâmi'u's-sîre*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddissîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Muhammed İbrâhîm Zâid 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahihi İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dimaşkî. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsil ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-ta'lîl fî mesâ'ili'l-Müstahrece*. thk. Muhammed Haccî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethüddîn Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fî fînüni'l-megâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrâhîm Ramazân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ârizatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İmam Mâlik, Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1406/1985.
- İsfahânî, Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Muhammed Revâs Kal'acî-Abdulber Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1988.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebü'l-Bahterî Vehb b. Vehb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/297. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.



- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1425/2004.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1323.
- Kur'an Yolu. Erişim 7 Ocak 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm el-İtfiyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kuveytî, Ebü Huzeyfe Nebîl b. Mansûr. *Enisü's-sârî fi tahrîci ve tahkîki'l-ehâdisi'l-letî zekerahâ'l-Hâfiz İbn Hacer el-Askalânî fi Fethi'l-bârî*. thk. Nebîl b. Mansûr el-Basâre. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü's-Semâha, 1426/2005.
- Lahcî, Abdullâh b. Saîd b. Muhammed. *Muntehe's-sûl 'alâ Vesâili'l-vusûl ilâ şemâili'r-Resûl*. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1426/2005.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-Mun'im şerhu Sahîhi Müslim*. 10 Cilt. b.y.: Dâru's-Şurûk, 1423/2002.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Cami' (Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Musanef içinde)*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî. *Bihârü'l-envâr*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1403/1983.
- Muzaffer, Muhammed Hasen. *Delâilü's-sıdk*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Muallim, 1396/1976.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn. *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.
- Müneccid, Salâhuddîn. *Mucem mâ üllife 'an Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1402/1982.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Müttakî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî-Saffet Sekkâ. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Nefrâvî, Şihâbüddîn Ahmed b. Gânim b. Sâlim. *el-Fevâkihu'd-devânî 'alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Safvetü't-tefâsîr*. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1417/1997.
- Sefîrî, Şemsüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fi şerhi ehâdisi hayri'l-beriyeye min Sahîhi'l-İmâmi'l-Buhârî*. thk. Ahmed Fethî Abdurrahmân. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Kavlü'l-bedî' fi's-salâti 'ale'l-Habîbi's-şeft'*. thk. Muhammed Avvâme. b.y.: Dâru'r-Reyyân, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbâs. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Hasâisü'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tenvîrü'l-havâlik 'alâ Muvatta'i Mâlik*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1389/1969.
- Şâmî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sireti hayri'l-'ibâd*. thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed Muavvîd. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.

- Şeref, Cemâlüddîn Muhammed. *Tevcihü'l-kırâati'l-'aşr min tariki tayyibeti'n-neşr*. Tantâ: Dâru's-Sahâbe, 1435/2014.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadir*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan el-Geylânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Şüşterî, Seyyid Ziyâüddîn Nûrullâh b. Şerefiddîn. *İhkâku'l-hak ve izhâku'l-bâtul*. 19 Cilt. İran: Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzma'l-Mar'aşi en-Necefi, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muğni fi'd-du'afâ'*. thk. Nureddin Itr. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâi't-Turâs, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'l-Muvatta'*. thk. Tâhâ Abdurraûf. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1424/2003.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## HAÇLI SEFERLERİNDE MÜCEVHER ve TİCARETİ

JEWELRY AND TRADE IN THE CRUSADES

**Nadir KARAKUŞ**

Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü,  
[nadirkarakus@hitit.edu.tr](mailto:nadirkarakus@hitit.edu.tr), [orcid.org/0000-0002-1508-9752](https://orcid.org/0000-0002-1508-9752)  
Associate Professor, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic History,  
Çorum, Turkey

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Nisan 2022 / 11 April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 08 Haziran 2022 / 08 June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 653-675.**

**Cite as / Atıf:** Karakuş, Nadir. “Haçlı Seferlerinde Mücevher ve Ticareti [Jewelry and Trade in The Crusades]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 8/1 (Temmuz/ 2022), XXXXXX. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 653-675.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN  
ACCESS

TRİZİN

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Haçlı seferleri vasıtası ile Doğu'nun kadîm medeniyeti ile tanışan Franklar, Suriye, Mısır ve Bizans'ın mücevherleri ile zengin olmuşlardır. Haçlılar bölgeye gelmeden önce İran ve Hindistan'ın da mücevher geçmişine sahip olan seferlerin geçtiği bölge, aynı zamanda bu konuda yazılan kıymetli eserlerin telif edildiği verimli bir dönem olmuştur. Doğu medeniyetinin kavşak noktası olan Suriye ve Mısır, mücevher zenginliği ile de Haçlıların dikkatlerini çekmiştir. Ele geçirdikleri ganimetler yanında, ticaret ile de zenginleşen Haçlılar, zamanla kendileri de mücevherin geldiği Hindistan ve İran gibi ülkeleri merak etmeye başlamışlardır. Bu dönemde mücevher farklı amaçlar için kullanılmıştır. Bazıları hayatlarını kurtarmak için mücevheri rüşvet olarak, bazıları da sanata katkı sağlamak için değerlendirmiştir. Düğünlerde takılan mücevherler bu dönemin sosyal ve siyasi hayatına ışık tutmuş, mücevher takmaya meraklı hükümdarlar ise o dönemin parlaklığı yanında, devlet yönetiminde zafiyet ortaya çıkmasına neden olmuştur. Elde edilen mücevherler bir kısım insanı zenginleştirirken, diğerlerinin ise hüsrânını ortaya çıkarmıştır. Ticaretin geniş bir alana yayılması ile mücevher tüccarları da kendisini göstermiş, Doğu'da Mısırlılar ve Yahudiler başı çekerken, Batı'da bu ayrıcalık genellikle İtalyan şehir devletlerinin olmuştur. 1291'de Suriye ve Filistin sahillerinden atılan Haçlılar, daha sonra XVI. yüzyıl itibarıyla yeni rotalar keşfedip, Hindistan ve Brezilya gibi bölgelerin, çok daha sonra da Afrika'nın elmasları ile zenginliklerini artırmaya başlamışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Haçlılar, Mücevher, Tüccarlar, Krallar ve İmparatorlar.

### Abstract

The Franks, who met the ancient civilization of the East through the Crusades, became rich with the jewels of Syria, Egypt and Byzantium. Before the Crusaders came to the region, the region where the expeditions of Iran and India, which also had a jewelery history, passed, was also a productive period in which valuable works written on this subject were copyrighted. Syria and Egypt, the crossroads of Eastern civilization, attracted the attention of the Crusaders with their jewelery richness. Crusaders, who became rich with trade as well as the booty they captured, started to wonder about countries such as India and Iran, where the jewels came from, over time. In this period, besides those who bribed precious jewels to save their lives, those who contributed to art with jewelery work added a special importance to this issue. The jewels worn at the weddings shed light on the social and political life of this period, and the rulers who were keen on wearing jewels, besides the brightness of that period, caused the weakness in the state administration. While the obtained jewels caused some people to become rich, they revealed the frustration of others. With the spread of trade over a wide area, jewelery merchants also showed themselves, while the Egyptians and Jews were leading in the East, this privilege was generally reserved for the Italian city-states in the West. The Crusaders, who were expelled from the Syrian and Palestinian coasts in 1291, later XVI. century, they discovered new routes and became rich with the diamonds of regions such as India and Brazil, and much later, Africa.

**Key Words:** History of Islam, Crusaders, Jewellery, Merchants, Kings and Emperors..

### Extended Abstract

The Crusades, which continued between 1095-1291, also revealed the deep civilizational gap between East and West. Muslims were introduced to jewelery long before the Crusaders came to the region, started to use these precious stones, and earned great income by trading. In the 9th century, works on jewelery were written, and precious stones became known with literary and artistic works. However, when the Crusaders came to the region, they showed their ignorance about this subject so much that they mistook the broken glass for jewellery. If we do not count the Romans and Italian merchants, the Crusaders recognized these precious stones in Syria and Palestine, which they did not know at all in Europe, and became rich with the spoils they obtained thanks to the wars.

The jewels of the Fatimids and Byzantium, who were the most important jewels of that period, were of interest to the Crusaders, and they were also introduced to jewelery among the rich booty after the capture of Jerusalem and other places. After that, the Crusaders, who started to manage the jewelery flow by capturing the coastal towns, turned the direction of the Fourth Crusade to Istanbul instead of Egypt in 1204, and became the new owner of the jewels of Byzantium. Although they captured the Fatimids' jewelry through wars, their attempts to dominate Egypt from 1164 were blocked by Nureddin's commanders Shirkûh and his nephew Saladin. After that, the Fatimid jewels that Saladin captured played an active role in his success in Egypt and his struggle with the Crusaders. If we remember that Saladin sold these jewels for ten years, we can state that this accumulation also led to the conquest of Jerusalem.

Egyptian sailors brought incense, ivory, horn, and gall wood from India, and they made great fortunes by shipping it to other places from the Port of Alexandria. In addition, this wealth was further increased by importing tin from Malaysia, precious jewellery, indigo, gray amber and tortoiseshell from Ceylon, the Persian Gulf and the Red Sea. On the other hand, the Crusaders, who lost Egypt to the Muslims, turned the direction of the fifth and sixth Crusades to Egypt in order to have the riches of this ancient geography and to seize the jewels, but they were not successful. As many Crusaders lost their lives during these expeditions, King of France Even kings IX. Louis like could not escape from being enslaved. Despite this, they did not forget about the riches of Egypt. Ruby, which is very popular as an ornamental stone, was of special interest to the Egyptian rulers because of its value, and turquoise mines were operated by the government in the Sinai Peninsula. Although this business was interrupted for a while, after the arrival of the British in the region, an old mine was found by a colonialist named Mac Donald in 1845, and the wealth of Egypt began to flow to the West.

During the expeditions, the magic of jewels and precious stones made friends enemies and enemies friends. The Armenians, who participated in the family power struggles of the Anatolian Seljuks, were separated from the alliance with the precious jewels given, thus Izeddin Keykavus was enthroned. The coronation ceremonies showed the power of the states, and the magnificent crown worth 115,000 ducats that Kanuni wore in Belgrade in 1532 impressed even the Habsburgs who watched the ceremony.

Although the Crusaders were completely expelled from the Syrian and Palestinian coasts in 1291, Italian merchants' ties to Muslim ports continued the flow of jewels to the West. The Italian city-states, which had lively commercial relations with Byzantium, increased their earnings by taking advantage of the weakness of Byzantium, and accepted payment with jewelery in return for their debts. The Westerners, who retreated into their own shell in Europe after 1291, turned to the Americas, which they called India and the New World, through the Cape of Good Hope, which they discovered from the 1490s. Precious stones to the precious spice they get from India; Since the end of the XIX. century, Africa's rich diamond mines have been added and Europe has succeeded in becoming the most prosperous societies in the world by turning this advantage into power and money, and they have not forgotten that they owe this to exploitation. If the Belgian city of Antwerp has

become the center of the world diamond market today, it is because of the knowledge they learned during the Crusades. The Belgians, who processed the precious stones of Africa and marketed them to the whole world, did not forget that they owed their wealth to the first Crusaders and showed it by erecting the statue of Godefroi de Bouillon, the first Crusader King of Jerusalem, in Brussels Square..

## Giriş

**M**ücevher, Doğu ve Batı'da hem zenginliğin ve zarâfetin hem de güç ve kudretin en önemli göstergesi olmuştur. Mezopotamya'da Ur kral mezarlarında, Alacahöyük ve Troya'da bulunan mücevherler, bu dönemde yaşayan insanların süse ve görkeme olan tutkularının açık bir göstergesidir.<sup>1</sup> Roma İmparatorluğu, mücevherat ihtiyacını İran ve Hindistan'dan, inci ihtiyacını ise Hind Denizi'nden temin etmiştir. Yavaş yavaş bu ticaret öylesine genişlemiştir ki Roma, her sene oradan çektiği malların bedeli olarak Asya'ya, aşağı yukarı 20 milyon frank ödemiş, bu paranın yarısı yalnız Hindistan'a akmıştır.<sup>2</sup>

VII. asır ortalarına doğru İslâm fetihleri, galip Arapları mücevher gibi kıymetli taşlarla tanıştırmıştır. Sasanilerle (226-651) 636 yılında yapılan meşhur Kadisiye Savaşı'nda şair sahâbî Dırar b. Hattab'ın<sup>3</sup> ele geçirdiği İran'ın zafer timsali saydığı “*direfş-i kâviyân*” adlı süslü bayrak örneğinde bu hususu görmek mümkündür. Altın, gümüş ve kıymetli mücevherlerle süslü olan bu bayrak, Dırar tarafından 30.000 dinara satılmıştır.<sup>4</sup> Öte yandan Hz. Muhammed döneminde yaşayan ve 631 yılında Medine'ye gelerek Müslüman olan Taifli Ğaylan b. Seleme'nin kızının taktığı mücevherat ve süs eşyası tüm Arabistan'da darb-ı mesel haline gelmiştir.<sup>5</sup>

Asr-ı Saadet'te karşılıklı hediyeleşmelerde de mücevherle ilgili bilgilerle karşılaşmaktayız karşımıza çıkar. Hz. Ömer'in hanımı Ümmü Külsûm bnt. Ali<sup>6</sup> ile Herakleios'un (610-641) hanımı Martina<sup>7</sup> arasında karşılıklı hediyeleşmeler gerçekleşmiştir. Hz. Ömer'in zevcesi, bazı eşyalarla birlikte bir miktar kokuyu İstanbul'dan gelmiş olan

<sup>1</sup> Yıldız Akyay Meriçboyu, *Antikçağda Anadolu Takıları* (İstanbul: Akbank Kültür Yayınları, 2001), 28-29.

<sup>2</sup> William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 3.

<sup>3</sup> Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî (Kahire: y. y. 1375/1955), 1/450; Ahmed b. Yahyâ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/40; 9/342; 11/57; İbn Abdilber el-Kurtubî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 2/734.

<sup>4</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)* (Beirut: Dâru't-Turâs 1387), 3/564.

<sup>5</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/414.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. M. Abdülkadir Atâ (Beirut Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 3/27; Belâzurî, *Ensâb*, 1/428; Taberî, *Târîh*, 4/69; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (b. y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/125; 2/125; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/324.

<sup>7</sup> Bk. Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 104-105; J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 41-53.

Bizans devlet postası aracılığıyla Martina'ya göndermiş, İmparator'un hanımı da bu davranışa, çeşitli hediyelerle birlikte gönderdiği kıymetli bir gerdanlıkla karşılık vermiştir.<sup>8</sup>

Emeviler dönemindeki (661-750) fetihler de Müslümanları kıymetli mücevherlerle buluşturmaya devam etmiştir. 668 yılında Muaviye'nin (661-680) sahil kumandanı Abdullah b. Kays el-Fezârî, Sicilya'ya başarılı bir akın yapınca buradan bol miktarda ganimet elde etmiştir. Bunlar arasında en değerlileri Şam valisi Muaviye'ye gönderilen mücevherlerle süslü altın ve gümüş putlar idi. Muaviye de bu değerli ganimetleri daha pahalı bir fiyata satmak için Hindistan'a göndermiş ve bunları paraya çevirmiştir.<sup>9</sup>

Emeviler'in Horasan valisi, Mâverâünnehir fâtihi olan Kuteybe b. Müslim (ö. 715), 708-709'da Buhara'yı ve Beykent'i fethedince burada bulunan Budistlere ait viharalardan çok sayıda gümüş put ve mücevheratı ganimet olarak elde etmiştir. Haccac b. Yusuf (ö. 714) zamanında fethedilen Belh, Kandahar ve Bamyân'daki mabet ve manastırlardan yine çok miktarda altın Buda heykeli ve mücevherat ele geçirilmiştir.<sup>10</sup>

Mücevherat, özellikle Abbasiler döneminde (750-1258) kadınlar için oldukça önemli bir takı olmuştur. Abbasilerin en kudretli hükümdarlarından olan Hârûnürreşîd'in (786-809) eşi Zübeyde Hanım, elbiselerine ve ayakkabılarına iliştiirdiği kıymetli mücevherlerle tanınmıştır. Zübeyde, Ağustos 782'de Hârûnürreşîd ile Bağdat'taki Huld Sarayı'nda görkemli bir törenle evlendiğinde<sup>11</sup> baştan aşağı mücevher, kıymetli taş ve incilerle süslü gelinliğinin ağırlığından dolayı yürüyememiştir.<sup>12</sup> Zübeyde'yi kıskanan Hârûn'un üvey kız kardeşi Uleyye ise alınıdaki bir izi saklamak için tam onun üzerine gelecek şekilde süslü bir takı takması ile meşhur olmuştur.<sup>13</sup>

Büyük Selçuklular dönemi (1040-1157) ise mücevher konusu ile ilgili farklı bilgiler sunar. Tuğrul Bey (1040-1063), 1055 yılında muzaffer olarak Bağdat'a girip Abbasi halifeliğini Şii Büveyhîlerin (932-1062) tasallutundan kurtarınca, mücevherlere boğulmuştur. Tuğrul Bey'in bilahare Bağdat'a kendisine yaptırdığı sarayında oturması için Halife Kâim-Biemrillâh, kıymetli mücevherlerle süslü altın bir tahtı Sultan'a hediye etmiştir.<sup>14</sup> Yine Tuğrul Bey, 1051-52 yılında Rey'i onarıırken şehirdeki bazı yıkıntılar arasında muhtemelen Sasanîler'e ait büyük hazineler bulmuş, elde ettiği mücevher ve altınlar sayesinde de durumunu güçlendirmiştir.<sup>15</sup>

Kadîm doğu, yukarıda anlatmaya çalıştığımız gibi mücevher konusunda parlak günler yaşarken, Haçlılar cam kırıklarını dahi mücevher zannedecek kadar bu konuda bilgisizdiler.

<sup>8</sup> Taberî, *Târih*, 4/260. Ancak Hz. Ömer, devlet elçisi ve posta görevlisi tarafından getirildiği gerekçesiyle bu hediyeleri Beytülmâl'e vermiş, bunun yanında hanımına da İmparatoriçe'ye göndermiş olduğu hediyelerin bedelini ödemişti.

<sup>9</sup> Halife b. Hayyât, *Târih*, thk. Ekrem Ziya el-Umerî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 1/230; Taberî, 5/299; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 4/196.

<sup>10</sup> Halife b. Hayyât, *Târih*, 1/300-302; Taberî, *Târih*, 6/492; 7/57, 155; V. Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: TTK Basımevi, 1990), 112-114; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 82.

<sup>11</sup> Belâzurî, *Ensâb*, 4/276; Taberî, *Târih*, 8/254.

<sup>12</sup> Yâsîn b. Hayrullah el-Hatîb el-Ömerî el-Mevsilî, *er-Ravzatü'l-Feyhâ fi Tevârihi'n-Nisâ*, nşr. İmâd Ali Hamza (b. y: ed-Dârü'l-Âlemiyye, 1987), 354-357.

<sup>13</sup> Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 2/465.

<sup>14</sup> İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/366.

<sup>15</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1413/1992), 12/68.

Haçlıların 1095'te başlayan seferleri, bilgisizlik ve cehalet içinde başlamasına rağmen, bugün Batılılar, pek çok konuda olduğu gibi mücevher konusunda da zirvede olmayı sürdürmektedirler. Hiçbir değerli madeni olmayan Belçika'nın Anvers şehri, dünya elmas piyasasının kalbinin attığı yer iken, Sierra Leone, Liberya, Fildişi Sahilleri ve Angola gibi ülkelerden getirilen değerli elmaslar, Belçika ekonomisine büyük girdiler sağlamaya devam etmektedir. Bu makalede, Haçlıların 1095'ten başlayan bilgisizlikle dolu yolculuklarının bugüne nasıl ulaştığı, mücevher üzerinden anlatılmaya çalışılacaktır. Diğer yandan makalemizde 1095-1291 yılları esas alınmasına rağmen, daha sonraki Haçlı seferlerinin yaşandığı Osmanlı coğrafyası ve dönemi ile İngiliz sömürüsü altına girecek olan Babürler zamanından da örneklerle konu süslenecek ve genişletilecektir. Bu da konunun bir bütün halinde ele alınmasına ve daha iyi bir tahlil yapılmasına imkân sağlayacaktır.

### 1. Ele Geçirilen Ganimetler

Haçlı seferleri, kutsal savaştan ziyade, Doğu'nun zenginliklerini ele geçirme hikâyesidir. Haçlılar değerli süs eşyaları ile seferlerin ilk anlarında tanışmaya başlamışlardır. Haçlılar 1098'de Antakya, 1099'da da Kudüs'ü zapt etmişlerdir. Onlar, buradan elde ettikleri mücevher gibi değerli eşyalar sayesinde kısa sürede zengin olmuşlardır.<sup>16</sup> 1109 yılında Trablus'taki Benû Ammâr Emirliği'nin ele geçirilen hazineleri ve mücevherleri ise Haçlıları ve Cenevizlileri bir anda büyük bir servet sahibi yapmıştı.<sup>17</sup>

1099'da Kudüs'e yardım için gelen Fatimî veziri el-Efdal ve Mısır ordusu, Askalân yakınlarındaki Mecdal Ovası'nda pusuya düşürülerek dağıtılmış ve ganimetlere el konulmuştu.<sup>18</sup> Mısırlıların ağırlıkları arasında, muazzam altın külçeleri ve mücevherler bulunuyordu.<sup>19</sup> Fatimî ordusunun kaçarken geride bıraktıkları yeşim, zümrüt, safir, akik, sarı yakut, beril, topaz, kuvars, sümbül ve ametesit taşları onları ziyadesiyle memnun etmişti.<sup>20</sup> Vezir el-Efdal'den önce el-Azîz-Billâh'a (975-996) hizmet eden Yahudi İbn Killis'in (ö. 991)<sup>21</sup> büyük bir servete, 4.000 köleye, ayrıca 400.000 dinar değerinde mücevherata sahip olduğu rivayetini<sup>22</sup> de hatırlayacak olursak bu sırada Fatimîlerin içinde buldukları zenginlik ve Haçlıların ele geçirdikleri ganimet daha iyi değerlendirilecektir.

<sup>16</sup> Simon Sebag Montefiore, *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 217.

<sup>17</sup> İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 33; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/136; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Colombia Universty Press, 1943), 1/477; Zoe Oldenbrough, *The Crusades*, çev. Anne Carter (New York: Pantheon Books, 1966), 223; Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015) 17; Thomas F. Madden, *The Concise History of the Crusades* (Lanham: Maryland 2013), 40.

<sup>18</sup> Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: TTK Yayınları, 2006), 37; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 9/20; geniş bilgi için bk. Üsâme Zeki Zeyd, "Hamelâtü'r-Remleti's-Sâlis Ziddi's-Salîbiyyîn fi Ahdi'l-Veziri'l-Fatimî el-Efdal", *Mecelletü Külliyyeti'l-Adâb*, C. 29, (İskenderiye 1981), 23-74.

<sup>19</sup> Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 1/229.

<sup>20</sup> Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 128.

<sup>21</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423), 3/162; Makrizî, *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtümiyyîn el-Hulefâ*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1/298.

<sup>22</sup> İbn Asâkir, *Tarîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 74/179, 203; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sadr, 1900-1904), 7/33-34; İbn



Savaşlar esnasında Haçlılardan ele geçirilen altın ve mücevherlerle süslü kilise ve haçlar bu vesile ile anılmalıdır. Dımaşk Atabegi Tuğtegin, Ocak 1127’de Haçlıları mağlup ederek değerli ganimetler elde etmiştir. Bunlar arasında paha biçilmez altın ve mücevherlerle süslü kiliseler de vardı.<sup>23</sup> Selahaddin ise 1187’de Hittîn Savaşı sonrası Haçlılara ait zengin mücevherlerle bezenmiş kutsal haçı ele geçirmişti.<sup>24</sup>

Bu dönemde sadece hükümdarlar değil, yetenekli bazı kumandanlar da mücevherattan oluşan ganimetler elde etmiştir. İmâdüddin Zengî’nin Halep’teki nâibi Seyfeddin Sevâr, daha önce Haçlılara karşı parlak zaferler kazanmış ve onları mağlup etmişti. Mayıs 1136’da Haçlılara karşı Halep’ten çıkarak hiç beklemedikleri bir anda onları Lazkiye civarında hazırlıksız yakalamış ve onlardan sayısız ganimet elde etmişti. Haçlılardan aldıkları zengin ganimetler yanında, altın ve gümüş para ile değerli mücevherat göz kamaştırmıştı.<sup>25</sup>

Gerçek zenginlikler Kahire’deki Fatimî saraylarında gizli idi. Selahaddin ve amcası Şirkûh Mısır’a hâkim olduklarında, burada değerli ve eşsiz hazineler bulurken aynı zamanda külçe halinde altın, sarısabır ve değerli kehribarlar da ele geçirmişlerdi.<sup>26</sup> Selahaddin Mısır’a hâkim olup da son Fatimî halifesi el-Âdîd’ın (1160-1171) vefatından sonra onun sarayına yerleştiği zaman pek çok kıymetli eşya elde edilmişti. Bu eşyalar arasında 700 kıymetli cevher parçası, uzunluğu bir karıştan fazla, kalınlığı da başparmak kadar olan zümrütten bir sap, yakuttan bir ip, kıymetli taştan bir ibrik, en dikkat çekenler arasında idi. Selahaddin bu zümrüt sapı üçe bölerek büyük parçasını hanımlarına taksim etmiş, diğer parçalarını da emirlerine dağıtmıştı. Yine emirlerine kıymetli taşlar ve mücevherler armağan etmişti. Bu kıymetli eşyaların bir kısmını Nureddin’e ve Halife’ye gönderdikten sonra geri kalanını peyderpey satmıştı. Bu satış işleminin on yıl kadar devam ettiği söylenir.<sup>27</sup>

Sahil beldeleri de mücevher açısından zengindi. 1187’de Selahaddin’in Akka’yı geri alışıyla Haçlılar bir ticarî antrepodan mahrum kalmışlardı. Selahaddin burayı ele geçirerek, servet, hazine ve ticarî mal gibisinden şeylere el koymuştu.<sup>28</sup> Müslümanlar Frenklerin yanlarında götürmedikleri eşyaları ganimet olarak ele geçirmişlerdi. Bunlar arasında birçok altın, mücevher yanında Venedik altın sikkeleri de ele geçirilmişti.<sup>29</sup>

Haldun, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânu Mübtede' ve'l-Haber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve Âsirihi min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Halil Şahâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1985), 4/68, 321; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Müllûk Mısr ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 4/157-158; Ebû'l-Kâsim İbnü's-Sayrafi, *el-Kânûn fî Dîvâni'r-Resâil*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (Kahire: yy., 1410/1990) 52.

<sup>23</sup> Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres*, 291-292; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/240.

<sup>24</sup> İmadeddin el-Kâtib, *el-Berku's-Şâmî*, thk. Fâlih Hüseyin (Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûmân, 1987), 53; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/146-148; Giuseppe Ligato, “The Political Meanings of the Relics of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: An Example of 1187”, *Autour de la Première Croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont Ferrand, 22–25 juin 1995* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1996), 315-330.

<sup>25</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/291.

<sup>26</sup> Joseph von Hammer, *Haşhaşilerin Esrarlı Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 232.

<sup>27</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12/287.

<sup>28</sup> Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-Sultâniyye fî Mehâsini'l-Yûsufiyye*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994), 132.

<sup>29</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 11/356; Heyd, *Ticaret Tarihi*, 343.

## 2. Mücevherlerin Üretildiği ve İthal Edildiği Merkezler

Mücevherin bulunduğu yerler zengin Hindistan yanında, canlı limanlara sahip Trablus gibi sahil beldeleri idi. Afrika elmasının İngilizler tarafından keşfedilmesi için ise 1860'lı yılların beklenmesi gerekecekti. Haçlılar bölgeye geldikleri zaman ilk kez gördükleri renkli camları mücevher zannederek bir müddet onları biriktirmişlerdi. Trablus Kontu VII. Bohemond (1275-1287) 1 Haziran 1277'de Venedikliler ile bir anlaşma imzalamış<sup>30</sup> ve kırık camlar da vergiye tabi tutulmuştu. Venedik'e cam sanatının bu şekilde geçtiği düşünülür.<sup>31</sup> Bu dönemde camın Sûr ve Saydâ gibi şehirlerde üretildiğini ve bunun Fenikeliler döneminden beri bilindiğini hatırlatmakta fayda vardır.<sup>32</sup>

Nil yolu ile gelen Doğu ürünlerinin toplanma yeri, İskenderiye idi. Avrupa'da bulunmayan itriyat ve mücevherat gibi değerli ürünler Asya'nın çeşitli bölgelerinden gelerek İskenderiye'de toplanırdı. Limana indirilen bu ürünler, muhtemelen o dönemin en başta gelen baharat ve koku ülkesi Hadramut'tan geliyordu.<sup>33</sup>

Mısırlı denizciler Hindistan'dan buhur, fildişi, boynuz ve öd ağacı getiriyorlardı. Malezya'dan kalay, Seylan, Basra Körfezi ve Kızıldeniz'den kıymetli mücevherat, çivit, gri amber ve kaplumbağa kabuğu ithal ediliyordu.<sup>34</sup> İtriyat sektörünün temel maddelerinden olan amber, baharat yolunun İslâm dünyasına kazandırdığı bir üründü.<sup>35</sup> İslâm coğrafyacılarının Serendip dedikleri<sup>36</sup> Seylan'da özellikle mücevher şehri denilen Ratnapura, değerli maden ve mineral işlemeciliği ile bilinirdi.<sup>37</sup> Hindistan elmas pazarının merkezi ise güneydeki Haydarâbâd yakınlarındaki Golkonda idi.<sup>38</sup>

Bunun yanında bölgede de mücevher bulunuyordu. Mısır'da Nil ile Kızıldeniz arasında yaşayan Beca kabilesinin hüküm sürdüğü topraklar, öteden beri buradan çıkarılan altın ve zümrüt gibi kıymetli taşları ile ön plana çıkıyordu.<sup>39</sup> Mısır'da çıkarılan en önemli kıymetli taş olarak firûze ön plandadır. Dağ yeşili ile gök mavisi arasında ve bal mumu parlaklığında olan bu taş, terkip olarak demir ve bakırdan oluşurdu. Zînet taşı olarak oldukça revaçta olan yâkût, bu kıymetinden dolayı Mısır hükümdarlarının özel ilgi alanına girer ve hükümetçe Sînâ Yarımadası'nda firûze madenleri işletilirdi. Bu iş, bir müddet kesintiye uğrasa da İngilizlerin bölgeye gelmesinden sonra 1845 yılında Mac Donald isminde bir sömürgeci tarafından eski

<sup>30</sup> Bk. Claude Cahen, *La Syrie du nord a l'Epoque des Croisades et la Principaute Franque d'Antioche* (Paris: Geuthner, 1940), 197-198.

<sup>31</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Taş ve Toprak Mamülleri Sanayii* (Ankara: Şahıs Yayını, 2001), 153.

<sup>32</sup> Hitti, *İslâm Tarihi*, 2/532.

<sup>33</sup> Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/311-312; Hitti, *İslâm Tarihi*, 2/34 vd; D. Van Der Meulen, "A Journey in Hadramaut", *The Moslem World*, XXII/4 (1932), 378-392. Kelimenin "*Hadramevt*" olarak da yazıldığını belirtelim.

<sup>34</sup> Maurice Lombart, *İslâm'ın Altın Çağı, İlk Zafer Yıllarında İslam*, çev. Nezh Uzel (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 295-296.

<sup>35</sup> Lombart, *İslâm'ın Altın Çağı*, 295-296.

<sup>36</sup> Bk. İbn Hurdazbih, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Leiden: E. J. Brill, 1889), 64; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 53; Anonim, *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*, nşr. Minorsky, çev. Murat Ağarı-Abdullah Duman (İstanbul: Kitabevi, 2008), 14.

<sup>37</sup> Meral Avcı, "Sri Lanka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/424-425.

<sup>38</sup> T. W. Haig, "Golkonda", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/806.

<sup>39</sup> C. H. Becker, "Beca", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/432.

maden bulunarak yeniden işletmeye açılmıştı. Bu bölgeden başka İran'da Nişabur'a yakın madenlerde ve Meşhed'de firûze madenleri bulunduğunu da hatırlamak gerekir.<sup>40</sup>

İran firûze madenleri, XIX. yüzyıl sonlarına İngilizlerin denetimine geçmiş ve Meşhed firûze madenleri buranın genel valisi Cl. Houtum Schindler tarafından 1880-1890 yılları arasında işletilmişti. Meşhed'de elde edilen bu kıymetli madenin Buhara tâcirleri vasıtası ile Rusya'daki Nijniy-Novgorod veya Moskova'ya götürülmesi de dikkat çekicidir. “*Saadet taşı*” olarak adlandırılan bu kıymetli taşların bir kısmı da Meşhed'i ziyarete gelen Şîî hacılara satılıyordu. Daha az firûze potansiyeline sahip olan Nişabur'da çıkarılan taşlar ise Yezd yolu ile Bağdat ve İstanbul'a götürülürdü. Firûze yüzük taşı olarak da kullanılıyor ve daima gümüş veya kalaydan bir çerçeveye oturtuluyordu.<sup>41</sup>

Yeni Çağ'da, mücevher ithalâtının aktörleri olarak Venedikli kuyumcuları görüyoruz. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan Osmanlı Habsburg mücadelesinde yaşanan böyle bir olay Venedikli kuyumcuları karşımıza çıkarır. V. Karl, Charles Quint veya Osmanlıların dediği üzere Şarlken (1519-1556), kendisini Kutsal İmparator olarak nitelerken, Kanunî Sultan Süleyman da onu sadece “*İspanya Kralı*” olarak anıp, tahkir ediyordu. 1530'da Şarlken Bohemya'da taç giymeden önce şehre zafer takları altında, askerî müziklerle girmiş ve yapılan kutlamalar sırasında halk kendisine “*Sezar, Sezar, İmparator, İmparator!*” diye tezahüratlarda bulunmuştu. Roma'nın kudretli askerî geçitlerine benzeyen bu törene gereken cevabı Osmanlılar, 1532'de Belgrad'dan vermişti. Kanunî Sultan Süleyman (1520-1566) tahta çıktığı günlerde ele geçirdiği bu şehirde Şarlken'inkinden daha görkemli bir tören yaparak Habsburglara karşılık vermişti. Belgrad sokaklarında zafer takları kurulmuş, köslerin yeri göğü inlettiği coşkulu mehter marşları çalınmış, Avrupalılar da bu törenin haşmetini büyük bir hayranlıkla seyretmişlerdi.<sup>42</sup> Bu sırada dört kolonlu altın bir tahtta oturan Muhteşem Süleyman'ın başında Venediklilere yaptırılan eşsiz mücevherlerle bezeli taç, her şeyden daha çok dikkat çekiyordu. Makbul İbrahim Paşa'nın (ö. 1536) kendi milliyetinden olan Venediklilere 115.000 duka gibi oldukça yüksek bir fiyata yaptırdığı bu taç, maliye görevlisi Defterdar Mahmud'un şikâyetine konu olacaktı. Buna rağmen törene katılan Avusturya elçileri oldukça etkilendikleri gibi, Avrupa'da da bu görkemli tören, günlerce konuşulacaktı.<sup>43</sup>

### 3. Mücevherin Rüşvet Aracı Olarak Kullanılması

Bizanslılar, Haçlılar ve Ermeniler mücevhere olan tutkularından dolayı seferler esnasında rüşvet alarak kendilerinden bahsettirmişlerdi. Halep'teki Selçuklu Meliki Rıdvan b. Tutuş (1095-1113), Antakya Haçlılarına verdiği para ve mücevherler vasıtası ile ayakta kalmaya çalışmış ve bundan dolayı da eleştirilmişti.<sup>44</sup> 1137-1138'de Bizans İmparatoru Ioannes Komnenos (1118-1143), Suriye'ye bir sefer yapmış ve bu esnada Şeyzer'i de

<sup>40</sup> İbnü'l-Ekfânî, *Nuhabü'z-Zehâ'ir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*, nşr. Luvîs Şeyho (Beirut: el-Meşrik, 1908), 11/761.

<sup>41</sup> Hamdullah el-Müstevfî Kazvinî, *Nüzheti'l-Kulûb*, nşr. G. le Strange (Leiden: E. J. Brill, 1915), 232; J. Ruska, “Firûze”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/654-55.

<sup>42</sup> Gülru Necipoğlu, “Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papal Rivalry”, *Art Bulletin*, 71 (1989), 419-428.

<sup>43</sup> Lütîfî Paşa, *Âsâfînâme*, nşr. Mübahat Kütükoğlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 93-94; H. D. Jenkins, *Ibrahim Pasha, Grand Vizir of Suleiman the Magnificent* (New York: Columbia University Press, 1911), 89-90.

<sup>44</sup> İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/251, 275.

muhasara etmişti. Kuşatmanın kaldırılması için de Şeyzerlilerden muazzam bir haraç alındığı zikredilir. Ayrıca İmparator Ioannes'e en değerli mücevherler, dik boyunlu soylu atlar, altın sırma ipekli kumaşlar verilmişti. Bu hediyeler arasında, özellikle Şeyzerlilerin Malazgirt sonrası İmparator IV. Romanos Diogenes'in (1068-1071) çadırından ele geçirdikleri görülmeye değer bir masa ve kristalden yapılmış bir haç oldukça göz doldürmüştü.<sup>45</sup>

Anadolu Selçuklularının iktidar mücadeleleri de buna benzer bir olaya sahne olmuştu. I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220), Selçuklu emirleri tarafından Kayseri'de sultan ilân edildiğinde, Tokat'taki kardeşi Alâeddin Keykubad ve Erzurum meliki olan amcası Mugîsüddin Tuğrulşah bu karara karşı çıkarak Keykâvus'u Kayseri'de kuşatmışlardı. Yanlarına Ermeni Kralı I. Leon'u (1198–1219) da alan muhalifler adım adım başarıya doğru ilerlerken, Kayseri'de Keykâvus'un yanındaki Celâleddin Kayser oldukça kıymetli bir mücevheri I. Leon'a vererek onu ittifaktan koparmaya çalışmış, bunda da başarılı olmuştu.<sup>46</sup>

Mücevherlerini vererek kurtulduğu söylenen bir başka şahsiyet de Şah İsmail'in 1514'te Çaldıran'da Yavuz Sultan Selim'in eline düşen eşi Taclu Hatun'dur. Tâcizâde Cafer Çelebi ile evlendirildikten ve onun 1515'te ölümünden sonra Taclu Hatun'un bir yılda üç ayrı haremden geçip dul kaldığı söylene de,<sup>47</sup> İran kaynakları onun hakkında daha başka bir kayıt verirler. Bu kayıtlara göre, Şah Bigi Hatun Osmanlı'dan Vedin hâkimi Mesih Paşazade'nin eline geçmiş; ancak Lal-i Böğrek'i adlı mücevherini vererek kurtulmuş ve Tebriz'e dönmüştü. Lal-i Böğrek ismi ile tanınan kıymetli taş da Safevi sarayına 1507'de Dulkadirli Alaüddeve üzerine sefer edildiğinde getirilmişti. Bu sefer esnasında Taclu Begüm'ün taifesi olan Emir Han Şah, Safevi dergâhına gelmiş ve bağlılığını arz ettikten sonra<sup>48</sup> Böğrek lali ve Deve Gözü Lali'ni Şah İsmail'e hediye etmişti.<sup>49</sup> Bu son verdiğimiz örneğin, Safevîlerin Osmanlılara karşı Venedik<sup>50</sup> ve Portekiz ile işbirliği yapması<sup>51</sup> açısından konumuzla önemli bir bağlantısı olduğunu da hatırlatmak gerekir.

#### 4. Kullanım Alanı

Bu dönemde mücevher devletlerarası hediyeleşme yanında sanatsal alanlarda da kullanılmıştı. Musul'un mücevher işçiliği, şark sanatının merkezi konumuna yükselmiş ve bu sanata gönül veren Zengîlerden I. İzzeddin Mesud (1180-1193) gibi hükümdarlar dahi bu alanda temayüz ederek ustalıklarını ortaya koymuşlardı.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Ioannes Kinnamos, *Historia*, çev. Işın Demirkent (Ankara: TTK Yayınları, 2001), 17. Kitabın çevirmeni Işın Demirkent, bu haçın IV. Romanos Diogenes'ten değil III. Romanos Argyros'tan (1028-1034) alındığını belirtir.

<sup>46</sup> İbn Bibi, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), I, 135-138.

<sup>47</sup> Bk. Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları, Valide Sultanlar, Hatunlar, Hasekiler, Kadınefendiler, Sultanefendiler*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 201-202.

<sup>48</sup> Abdî Beg Şirâzî, *Tekmiletü'l-Ahbar*, nşr. Abdülhüseyn Nevaî, (Tahran: y. y., 1369/1991), 4

<sup>49</sup> Budak Münşi Kazvini, *Cevahirü'l-Ahbar: Bahş-e Tarih-i İran ez Qaraqoyunlu*, ed. Muhsin Behram Nejad (Tahran: y. y., 2000), 123; ayrıca bk. Maria Szuppe, Status, "Knowledge, and Politics: Women in Sixteen-Century Safavid Iran", *Women in Iran, From the Rise of Islam to 1800*, ed. Guity Nashat-Lois Beck (Urbana and Chigago: University of Illinois Press, 2003), 132-139; Kadı Ahmed, *Hülasatü'l-Tevarih*, nşr. İhsan İşrakî (Tahran: y. y., 1359/1971), 1/91; Tufan Gündüz, "Şah İsmail'in Eşi Taçlı Begüm", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 51 (2009), 223-233.

<sup>50</sup> Bk. Halil İnalçık, *Osmanlılar ve Haçlılar*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2017), 174.

<sup>51</sup> Bk. Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş: Şah İsmail*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 154; Palmira Johnson Brummet, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery* (New York: Sunny Press, 1994), 42.

<sup>52</sup> Saîd ed-Divecî, "Sınâatü'l-Mevsıl ve Ticaretuhâ fi'l-Kurûni'l-Vustâ", *Sumer*, VII/1 (1951), 88-98.

Selahaddin gibi güçlü ve kudretli hükümdarların yol güvenliğini sağlayabildiği bu topraklarda, asayiş ve düzen her zaman gerçekleştirilemiyor, kervanları yağmalayan Haçlılar ve bedeviler, yolcuları ve tüccarları iç elbiselerine varıncaya kadar soyup kontrol ediyorlardı. Bundan dolayı da, yolcular bu nevi muhtemel soygunlara karşı beraberlerindeki kıymetli mallarını sıradan eşyalarının arasına yerleştirerek bir nevi önlem almaya çalışıyorlardı.<sup>53</sup> Bu muhtemel riskler nedeniyle tüccarlar, yanlarına büyük miktarda para alamadıkları için, gittiği yerde kolayca paraya çevirebileceği kıymetli bir mücevheri bu eşyalar arasına gizleyerek yolculuğunu sürdürüyordu. Daha sonra da varış yerinde, bu mücevheri bir kuyumcuya paraya çevirerek bununla ticarî işlerini yapıyor, borçlarını ödeyebiliyordu.<sup>54</sup>

Gelen heyetleri etkilemek için süslü mücevheratı kullanma geleneğinin adresi Bizans idi. Kudüs Haçlı Kralı Amaury (1163-1174), 1171 yılında kalabalık bir maiyetle İstanbul'daki I. Manuel Komnenos'un (1143-1180) ziyaretine gittiğinde, mücevherlerle süslü altın bir taht üzerinde kendilerini karşılayan İmparator'dan oldukça etkilenmişti.<sup>55</sup>

### 5. Düğünler ve Mücevherler

Bu dönemin anlaşılmasına düğünlerde takılan mücevherler de oldukça katkı sağlar. Sultan Alparslan (1064-1072), 1065 tarihinde Ermeni Kralı'nın kızı ile bir evlilik yapmıştı. Bu yıl İran'daki Huzistan ve Mazenderân'dan asker toplayan Alparslan, batıya doğru ilerleyerek Ermenilere ait Karabağ'ı (Ağvân) talan ederek bölgeyi itaat altına almıştı. Bundan sonra da bölgede daha iyi tutunabilmek ve muhtemel bir Bizans, Gürcü ve Ermeni ittifakını engellemek için Karabağ'daki Ermeni Kralı Gorige'den kızını istemişti. Kralın rızası sonucu bu Ermeni prensesi ile evlenen Alparslan, yaptığı bu evlilikle Ermenilerin dostluğunu kazanarak onlarla bir barış anlaşması da imzalamıştı. Bundan sonra da rahatlamış olarak Gürcü ülkesine girmiş, her tarafı yakıp yıkararak Gürcüleri itaat altına almıştı. Bu sefer sonucunda Alparslan'ın ele geçirdiği altın, gümüş ve diğer kıymetli mücevherlerin haddi hesabının olmadığı söylenir.<sup>56</sup>

Mücevher ve para için evlilik yapan en akılda kalan isim, Kudüs Kralı I. Baudouin'dir. 1112'lerde Baudouin'in şiddetle paraya ihtiyacı vardı. Çözüm olarak kendisine koca arayan I. Roger'in (1071-1101) dul eşi, Sicilya Salerno prensesi Adelheid'e evlilik teklifinde bulundu.<sup>57</sup> Bir kral ile evlenmeyi çok isteyen Adelheid'in şartı, eğer çocukları olmazsa, kendi oğlu II. Roger'in (1130-1154) Kudüs tacının varisi olması idi. Bu evliliğin gerçekleşmesi durumunda Baudouin, Prenses'in zengin çeyizi yanında Sicilya'nın donanma gücünden faydalanabilecek ve Antakya Normanlarına karşı da rekabet gücüne ulaşabilecekti. Adelheid'in şartı kabul edildi ve Prenses çeyizini hazırlamaya başladı. 1113 yazında da Kudüs'te muhteşem bir düğün yapıldı. Kudüs Kralı, kraliçenin zengin çeyizi ve mücevherleri

<sup>53</sup> Goitein, *A Mediterranean Society*, 337.

<sup>54</sup> Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Taş ve Toprak Mamülleri Sanayii* (Ankara: Şahıs Yayını, 2001), 142.

<sup>55</sup> William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/380.

<sup>56</sup> Urfalı Mateos, 118-119.

<sup>57</sup> Fulcherius Carnotensis, 210.

ile askerlerinin geçmiş maaşlarını ödedi; müstahkem mevkilere inşaat ve tamiratlar yaptırdı. Dahası piyasaya sürülen para, ticaret hayatını da canlandırmıştı.<sup>58</sup>

Haçlı Seferlerine damgasını vuran mücevherle ilgili olaylardan birisi de Trablus Haçlı Kontluğu'nda gerçekleşmişti. 1159 yılında İmparator Manuel'in zevcesi Irene vefat edince, Manuel 1160 yılında kendisine Lâtin bir eş seçmesi için Kudüs Kralı III. Baudouin'e haber göndermişti. Kudüs Kralı da Manuel'e Trablus Kontesi olan teyzesi Hodierna'nın kızı Melisende'yi önermişti. Duruma oldukça sevinen Trablus Kontesi Hodierna ve ablası Kudüs Kraliçesi, gelin adayı için altın bilezikler, küpeler, kemerler, yüzükler, gerdanlıklar ve saf altından alımlıkları, çeyiz için hazırlamışlardı. Ayrıca büyük masraflarla gümüş kaplar, sayısız çeşit ve ağırlıkta mutfak eşyasından başka koltuk ve koşum takımları ile her cins ev eşyası hazır edilmişti.<sup>59</sup>

## 6. Mücevher Takmaya Meraklı Şahsiyetler

Bu dönemde Nureddin, Selahaddin ve Baybars gibi hükümdarların mücevher meraklarının olmadığını biliyoruz. Aynı durum Büyük Selçuklular için de geçerlidir. Muhammed Tapar'ın, Ebû Ahmed el-Kazvinî adlı hazinebâri tarafından Batıniler tarafından öldürülünce, hazinenin teftişi esnasında içinde değerli mücevherler bulunan bir sandık bulunmuştu. Yapılan araştırma sonucu bu sandığın yabancı tüccarlara ait olduğu anlaşılmış, Sultan bu tüccarları çağırarak sandığı bizzat kendisi onlara teslim etmişti.<sup>60</sup>

Bu dönemde mücevherler, genellikle sultanların hotozunu süslemek için de kullanılıyor, bu iş için avuç dolusu servetler ödeniyordu. Memlük sultanı en-Nâsır Muhammed'den (1310-1341) sonra tahta çıkan üç oğlu (Seyfeddin Ebû Bekir, Alâeddin Küçük, en-Nâsır Ahmed) hotozlarının mücevherlerini zenginleştirmek için birbirleri ile adeta yarışmışlar ve bu mücevherlerin değeri sonunda 100.000 dinara ulaşmıştı.<sup>61</sup>

Haçlı seferlerinin en zor anlarında dahi Haçlı kadınları mücevherleri ile ilgilenmişlerdir. Akkâ'da kış mevsiminde Haçlı kampında kıtlıkla ilgili pek çok acıklı ve elîm tablolar yaşanırken İngiltere Kralı'nın beraberindeki üç kadın<sup>62</sup> Richard'ın sarayında bolluk içinde yaşıyordu. Richard, onlara parlak ipekler ve nadir Doğu mücevherleri hediye etmekten zevk alıyordu.<sup>63</sup>

Kudüs Patriği'nin metresleri dahi o kadar şaşaalı bir hayat yaşıyordu ki, giydikleri ipek elbiseler ve takındıkları mücevherler ile kendilerinden daha soylu olan hanımlardan bile çok daha iyi bir hayat standardına sahip idiler.<sup>64</sup> Kudüs'te lüks hayat böyle sürerken, dönemin

---

<sup>58</sup> Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Oxford: Clarendon Press, 2007), 842 vd.; William of Tyre, *A History of Deeds*, 1/489 vd.; Hubert Houben, "Adelaide 'del Vasto' nella storia del Regno di Sicilia", *Bianca Lancia D'Agliano: Fra il Piemonte e il Regno di Sicilia*, ed. R. Bordone (Alessandria: Dell'Orso, 1992), 121-145.

<sup>59</sup> William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/288-89.

<sup>60</sup> İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/168.

<sup>61</sup> Holt, *Haçlılar Çağı*, 125.

<sup>62</sup> Bunlar Kıbrıs'ın özel katedralinde evlendiği Navvarralı Berengaria, metresi Commene'nin güzel Bizanslı kızı ve kız kardeşi Joanna idi. Bk. Harold Lamb, *Selahaddin Eyyubi ve Haçlılar*, çev. Sinem Ceviz (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 164, 180-181.

<sup>63</sup> Lamb, *Selahaddin*, 181.

<sup>64</sup> William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/508; Ernoul, *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Ahmet Deniz Altunbaş (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 131; Caesarius of Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, nşr. Strange, (Köln:

kudretli İslâm hükümdarı Nureddin sade ve mütevacî bir hayat yaşıyordu. Karısı, eve yeterli harçlık bırakmadığı için şikâyetle bulununca, paranın aşkı ile cehenneme girmeyeceğini, Müslümanların mallarının sadece hazinedarı olduğunu ve bu miktarla idare etmesi gerektiğini söylüyordu.<sup>65</sup>

Doğu Frenkleri'nin giyiniş tarzları da oldukça lüks idi. Şövalyeler zırhlarını çıkardıklarında ipekli bir burnus giymekte ve umumiyetle başlarına sarık sarmakta idiler. Sefer sırasında da güneş ışınlarından korunmak için keten bir pelerin giyerler, miğferleri üzerine de Arap üslûbunda bir kefiye geçirirlerdi. Hanımlar Doğu'ya ait altın sırma ile işlemeli, hatta mücevherlerle bezenmiş uzun içlik ve şalvar ile kısa ceket modasına uymuşlardı. Beyleri gibi kış aylarında kürk giyerlerdi. Müslüman kadınları gibi dışarıda güneşten korunmak için peçe takıyorlar idi.<sup>66</sup> Richard A. Newhall "*Haçlı seferleri dönemi sonunda Hristiyanların yaşam biçimleri ve bakış açıları değişmiştir*" diyerek bu gerçeği dile getirir.<sup>67</sup>

Yavuz Sultan Selim (1512-1520) sade giyinmesi ile tanınırken, oğlu süse ve ihtişama düşküdü. Bir gün oğlu Süleyman'ı çok süslü görünce, nükteli bir şekilde annesine giyecek bir şey bırakmadığını söyleyerek onu eleştirmişti.<sup>68</sup> 1526'da Mohaç Muharebesi'nde Haçlıları ezen Kanunî Sultan Süleyman'ın, 1543 yılında çıktığı Estergon seferinde atının eyerini ve koşum takımlarını süsleyen değerli mücevherler, ordunun geçişini izleyen Batılıları hayranlık içinde bırakmıştı.<sup>69</sup> Yine Kanunî'nin eşi Hürrem Sultan'a gönderdiği ve satın aldığı mücevherlerin bir servet değerinde olduğu söylenir.<sup>70</sup>

Muhteşem Süleyman'dan sonra Osmanlı tahtına oturan oğlu II. Selim veya diğer ismi ile Sarı Selim, mücevherata düşkünlüğü ile bilinirdi. Kütahya'da iken Nakşâ dükası olan Yahudi Yasef Nassi, Şehzade Selim'e sürekli şekilde borç para verip kıymetli mücevherler getirmeye başlamıştı. Sarı Selim de bu borçları sultan olur olmaz kendisine ödeyeceğine dair söz vermiş, padişah olunca da onun sözünü dinler olmuştu. Ancak bu yakınlaşma, Kıbrıs'ın ele geçirilmesinden hemen sonra İnebahtı'da Osmanlı donanmasının mağlup edilmesi ile sonuçlanacaktı.<sup>71</sup>

Kanunî'nin torunu III. Murad (1574-1595) da mücevherata düşkünlüğü ile tanınırdı. Onun ihtişamlı elbiseler giydiği, mücevheratı sevdiği ve kavuğu üzerinde kıymetli taşlar bulundurduğu rivayet edilir.<sup>72</sup>

Print Book, 1851), 1/188; Montefiore, 228; H. A. Nomiku, *Haçlı Seferleri*, çev. Kriton Dinçmen (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 37-38.

<sup>65</sup> Abdulfettâh Revvâs el-Kal'acı, "Nureddin Mahmud, Adaleti ve Yolsuzluk ile Mücadelesi", çev. Nadir Karakuş, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 30 (2017), 201.

<sup>66</sup> Montefiore, 228-29; Runciman, 2/265.

<sup>67</sup> Richard A. Newhall, *The Crusades* (USA: Berkshire Studies in European History, 1963), 99.

<sup>68</sup> Feridun M. Emecen, *Kanuni Sultan Süleyman ve Zamanı* (Ankara: TTK Yayınları, 2022), 36.

<sup>69</sup> Yılmaz Öztuna, *Türk Tarihinden Yapraklar*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 133.

<sup>70</sup> Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, 245.

<sup>71</sup> S. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1573-1576*, çev. T. Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007), 2/705-706; Benjamin Arbel, *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean* (Leiden: E. J. Brill, 1995), 130-146; Ioanna Iordanou, *Venedik Gizli Servisi: Rönesans'ta Bir İstihbarat Teşkilatı*, çev. Fatih Yücel (İstanbul: Kronik Yayınları, 2020), 74-75.

<sup>72</sup> Salomon Schweigger, *Sultanlar Kentine Yolculuk: 1578-1581*, çev. S. Türkis Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004), 160.

## 7. Unutulmaz Mücevherler

Haçlı seferlerinin XVIII. yüzyıldaki dönemlerine, unutulmaz mücevherler damgasını vurur. İran'da Avşar hanedanının kurucusu ve ilk hükümdarı olan Nadir Şah (1736-1747),<sup>73</sup> 1739'da Delhi'deki Babürlülerden yüklü miktarda aldığı harp tazminatının yanı sıra Babürlü hükümdarlarının kendi zevkleri için toplattıkları 50 kror değerinde mücevherler de elde etmişti.<sup>74</sup> Bu mücevherler arasında seçkin bir yere sahip kûh-i nûr elması ayrı bir önem arz etmektedir. Zira daha sonra bir iyi niyet göstergesi olarak Osmanlı padişahı I. Mahmdud'a (1730-1754) verilen<sup>75</sup> bu nadide elmasın ve diğer ele geçirdiği Taûs tahtının gerçek değerinin 500.000.00 rupi değerinde olması onun ne kadar büyük bir kıymeti haiz olduğunu ortaya koymaktadır. Taûs tahtı bir iyi niyet göstergesi olarak Osmanlı padişahı I. Mahmud'a (1730-1754) hediye edilmişti.<sup>76</sup>

Kûh-i nûr adlı bu kıymetli elmas, Nadir Şah'tan sonra torunu Şahruh'un eline geçmiş, ondan da Kaçar hanedanından Ağa Muhammed Han'a intikal etmişti. 1795 yılında kendisini oldukça zorlayan Rus Çarıçesi II. Katerina'nın ölmesi ile gücü artan Ağa Muhammed Han, Meşhed'de hüküm süren Şahruh'u ele geçirmişti. Bundan sonra da tutsağından Nadir Şah'ın Hindistan'dan ele geçirdiği elmasları işkence ile almış ve Horasan'ı da kendi topraklarına katmıştı.<sup>77</sup>

Ancak bu değerli elmas daha sonra İngilizlerin eline geçerek bugüne kadar İngiliz Kraliyet ailesi tarafından muhafaza edilecektir.<sup>78</sup> Amerikalı Baptist yazar Russell Herman Conwell (1843-1925) "*Acre of Diamonds*" adlı eserinde kûh-i nûr elmasından da bahseden doğulu Hafız'ın, elması yakınında araması gerekirken, uzaklarda sonunu getirecek olan macera ile sonlanan hikâyesi, Amerikalıların da gündemine girmiştir.<sup>79</sup> Kitabın yazarının Philadelphia'daki Temple Üniversitesi'nin kurucusu ve ilk başkanı olması<sup>80</sup> ise, onu Tapınakçılar'ın ilk büyük üstadı Hugh de Payens ile aynı çizgide ve gayede buluşturmuş gibidir.

Kaçarken hazinelerini de yanlarına almayı unutmayan hükümdarlar, Haçlı seferlerine farklı bir boyut katarlar. 1204'te Lâtinler İstanbul'a hâkim oldukları zaman, İmparator III. Aleksios Angelos (1195-1203), Balekharnea Sarayı'ndan çıkarak onlara karşı etkisiz bir taarruzda bulunmuştu. Bunun üzerine dehşete düşen ve her şeyin sona erdiğine inanan İmparator, altın ve mücevherlerini toplayarak, gece yarısı yanında kızı Eirene ile birlikte bir gemiye binerek kaçmıştı.<sup>81</sup> Bu olay da Aleksios'un kaçırdığı mücevherleri unutulmazlar arasına katmıştı.

<sup>73</sup> Batılılar ona Perslerin Napolyon'u demişlerdi. Bk. Marriot, *Bir Nefeste Dünya Tarihi*, 114.

<sup>74</sup> H. H. Dodwell, "Hind-Türk İmparatorluğu", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/504.

<sup>75</sup> V. Minorsky, "Nâdir", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 9/25.

<sup>76</sup> Münir Aktepe, "Nâdir Şah'ın Osmanlı Padişahı I. Mahmud'a Gönderdiği Taht-ı Tavus Hakkında", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 28-29 (1975), 113-122.

<sup>77</sup> Cl. Huart, "Ağa Muhammed Han", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/148.

<sup>78</sup> Azmi Özcan, "Nâdir Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/276.

<sup>79</sup> Bk. Russell H. Conwell, *Acre of Diamonds*, (London: Paperback 2008).

<sup>80</sup> Bk. Albert Hatcher Smith, *Life of Russell H. Conwell: Preacher, Lecturer, Philanthropist* (Boston: Silver, Burdett, 1899).

<sup>81</sup> Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 380 vd.; Aurel Decel, "İstanbul", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/1166-67.



## 8. Mücevherlerin Sebep Olduğu Felâketler

Mücevherler, maliklerine saadetten çok felâket de getirmişti. Haçlı Seferleri esnasında değerli mücevherlerin getirdiği felaketlerle ilgili akıllarda kalan bir olay, 1192 sonlarında cereyan etmişti. Selahaddin ile bir barış anlaşması yapıp 9 Ekim’de Akkâ’dan yola çıkan Richard için zorlu ve meşakkatli bir dönüş başlamıştı. Kötü iklim şartları yakasını bırakmamış ve Richard önce Bizans’a ait Korfu’ya çıkmıştı. Burada tanınmamak için Tapınak şövalyesi kılığına bürünen Richard, birkaç hizmetkârı ile birlikte bindiği korsan gemisi ile Adriyatik’e doğru yelken açmıştı. Ancak uğursuzluklar yakasını bırakmamış ve bu kez de korsan gemisi Aquileila açıklarında kayalara çarparak batmıştı. Kral Richard, yanındaki hizmetkârları ile Avusturya topraklarına girmiş, Akkâ önlerinde sancağını hendeğe fırlatıp attığı Avusturya dükü Leopold, burada kendisini hiç de hoş karşılamayacağı için kılık değiştirmişti. Bir aşçı kılığında Viyana yakınlarında dinlendiği bir anda korktuğu başına gelmiş ve Leopold’un adamları tarafından parmağındaki değerli yüzüklerden teşhis edilerek tutuklanmıştı. Bundan sonra da Richard’ı 1194’e kadar sürecek olan yaklaşık iki yıllık esaret günleri bekleyecekti.<sup>82</sup>

Mısır’da bir dizi cinayete karışarak, kıymeti ölçülemeyecek kadar mal ve mücevher ele geçiren Abbas ismindeki Fatımî veziri, beraberindeki hazine ile Suriye’ye doğru gelirken, Gazze’deki Tapınak şövalyeleri tarafından yakalanmış ve mallarına el konulmuştu.<sup>83</sup>

1261’de İznik’teki Bizanslılar’ın biraz da şanslarının yardımı ile yeniden İstanbul’a sahip olmalarından sonra bu kadim şehir yeni felaketlere sahne olmuştu. 1328’lerde şehri idare eden Bizans asili Alexios Apokaukos bir isyan esnasında öldürülünce şehir, eşkıyanın eline geçerek yağmalanmıştı. Bundan sonra tahtı ele geçiren V. Ioannes Palailogos (1341-1391) sahte mücevherlerle süslü bir tacı giyerek, Bizans’ın içler acısı durumunu gözler önüne sermişti. Malî darlık son haddine erdiği için Galata’daki Cenevizliler’e olan borç ödenememiş, onlar da alacaklarına karşılık olarak devlet gelirlerine el koymuşlardı.<sup>84</sup>

## 9. Yazılı Eserler

Müslümanlar, Haçlılar bölgeye gelmeden çok önce mücevherat konusunda eser kaleme almaya başlamışlardı. Emsal ve hikemiyâta dair eserleriyle tanınan özgün edebî nesir yazarı Ali b. Ubeyde er-Reyhânî (ö. 834?), “*el-Muhtâr*” isminde mücevher ve inci tanelerine benzetilen bir eser kaleme almıştı. O aynı zamanda, “*tıpkı hırsıza mücevherlerin yerini söylemekten sakındığın gibi hasetçiye de nimetleri anlatmaktan uzak dur*” vecizesi ile de önemli mesajlar vermişti.<sup>85</sup> İran asıllı mütercim, edip ve kâtip İbnü’l-Mukaffa’ (ö. 759) da mücevherat ile söz arasında bir benzerlik görür. Ona göre, kuyumcu bir yüzük kaşına değerli

<sup>82</sup>Anonim, *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, nşr. William Stubbs (London: Rolls Series, 1864), 443-44; John Gillingham, *Richard I* (New Haven: Yale University Press, 1999), 217; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 517-518.

<sup>83</sup>İbnü’l-Ezrâk, *Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi*, çev. Ahmet Savran (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 1992), 111; Üsame b. Münkız, *Kitâbü’l-İtibâr*, çev. Yusuf Ziya Cömert (İstanbul: Kitabevi, 2012), 44-46; Makriẓî, *İttîâzu’l-Hunefâ*, 3/208-209; Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 132-134.

<sup>84</sup>Decel, “İstanbul”, 5/1171.

<sup>85</sup>İsmail Durmuş, “Reyhânî, Ali b. Ubeyde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/43-45.

taşları, bir gerdanlığa mücevherleri yerli yerine koyarak mükemmel bir dizim ortaya çıkardığı gibi belli kişi de sözlerini o şekilde sıralamalıydı. Bu sebeple İbnü'l-Mukaffa', nazım için "sözün kuyumcu hassasiyetiyle dizimi" ifadesini kullanmayı tercih etmişti.<sup>86</sup>

Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelamcılarında Ebû Osman Câhiz (ö. 869), "*Kitâbü't-Tebassur bi't-Ticâre*" isminde ziynet eşyası, mücevherat ve itriyat gibi değerli ticarî malların yapımı, kaliteleri, alım ve satımı vb. konuları işleyen bir eser telif ederek bu konudaki ilk örneklerden birisini vermişti.<sup>87</sup>

Endülüslü âlim ve şair İbn Abdürabbih (ö. 940), siyaset, edebiyat, tarih, nevâdir, ahlâk, mizah, nükte, fıkra, mûsiki ve eğlence gibi çok değişik konular hakkında bilgi veren eserine, "eşsiz gerdanlık" anlamında "*el-İkdü'l-Ferîd*" ismini uygun bulmuştu. İbn Abdürabbih, kaleme aldığı yirmi beş bölümden meydana gelen eserini yirmi beş mücevherden oluşan gerdanlığa benzetmiş, kitabın ortasını teşkil eden on üçüncü bölüme gerdanlığın en kıymetli taşı olan "*el-vâsita*", her bölüme de bir mücevher adı vererek eserine farklı bir zenginlik katmıştı.<sup>88</sup>

## 10. Mücevher Tüccarları

Mücevher tüccarları her devirde güçleri ve servetleri ile kendilerini göstermişlerdi. Bu konu vergi oranlarını da gündeme getirmiş, bazı İslâm âlimleri mücevherat olarak kullanılan kıymetli taşların vergiye tâbi olduğu görüşünü benimsemişlerdi.<sup>89</sup> Mücevher tüccarları, toplumun en seçkin insanları oldukları kadar en itibarlı sınıfını da teşkil etmişlerdi. Mücevheratla ilgili teşbihleri ile de tanınan şâir Abbasi halifesi İbnü'l-Mu'tez (ö. 908),<sup>90</sup> rakiplerine karşı İbnü'l-Cessâs isminde bir mücevher tâcirinin evinde gizlenmek zorunda kalmış; ancak tâcirin ihbarı üzerine yakalanarak öldürülmüştü.<sup>91</sup> Mağrib'de hüküm süren bir Berberî hânedanı olan Merînîler (1196-1465) ise Sebte, Selâ, Asîle ve Enfâ gibi liman şehirlerinden mücevher ithalat etmeleri ile tanınmışlardı.<sup>92</sup>

Arap dili âlimi İbn Bâbeşâz (ö. 1077) Fâtımîler döneminde (909-1171) Mısır'da mücevher tâciri olan bir Deylemlî'nin oğlu olarak dünyaya gelmiş ve daha sonra kendisi de inci ticareti ile meşgul olduğu için "Cevherî" künyesi ile anılır olmuştur.<sup>93</sup>

Mücevher ticaretinde daha çok Yahudi tüccarlar karşımıza çıkar. Kudüs'te hacıların Kutsal Kabir Kilisesi'ne yakın Suriye Sarraflar Sokağı'nda paralarını bozdurdıkları yerler ve Lâtin kuyumculara ait mücevher dükkânları vardı.<sup>94</sup> Bu küçük işletmeciler ve sanatkârlar

<sup>86</sup> İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-Sağîr* (Beyrut: y. y., 1966), 319.

<sup>87</sup> Bk. Ebû Osman Câhiz, *Kitâbü't-Tebassur bi't-Ticâre*, nşr. H. H. Abdülvehhâb (Beyrut: yy. 1966).

<sup>88</sup> Bk. Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, I-IX (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983).

<sup>89</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* (Kahire: y. y., 1387/1966), 198.

<sup>90</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/105; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârihi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekat v. dğr. (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 13/212.

<sup>91</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 13/81; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 23/30; İbn Haldun, *el-İber*, 3/448-449; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 16/344.

<sup>92</sup> İsmail Ceran, "Merînîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/192-199.

<sup>93</sup> Muharrem Çelebi, "Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1989), 1-31.

<sup>94</sup> Montefiore, *Kudüs*, 229.

dışında cehbezlik, para basımı ve kuyumculuk ile uğraşan, köle ticareti, kumaş, kâğıt, cam ve mücevher işi yapan daha büyük çapta Yahudi tüccarlar da vardı.<sup>95</sup>

Selahaddin'e hekimlik yapan Yahudi din âlimi, filozof ve tabip İbn Meymûn<sup>96</sup> da mücevher ticareti ile meşgul olmuştu. Kardeşi Dâvûd'la birlikte mücevher ticareti yapmaya başlamış, kardeşi ticarî seyahatlere çıkarken İbn Meymûn, Fustat'ta kalarak ticarî meşguliyetinin yanında ilmî ve kültürel faaliyetlerini sürdürmüştü. Kardeşi Dâvûd'un bir deniz kazasında servetiyle birlikte boğulması ise İbn Meymûn'un hayatını olumsuz etkilemişti.<sup>97</sup>

Mısır'da Fatımîlerden Memlûklere uzun bir geçmişleri olan Tüccârü'l-Kârim veya Kârimî tüccarları da Hint Okyanusu ağırlıklı olarak baharat,<sup>98</sup> köle ve şeker ticareti<sup>99</sup> yanında mücevher alım satımı ile de iştiğal ederek zenginliklerini artırmışlardı.<sup>100</sup> Kârimî tüccarlarının Baltık'a çekilen Töton şövalyeleri<sup>101</sup> ile XIII. yüzyıldan itibaren süs eşyası ve takı yapımında yoğun olarak tercih edilen kehribar ticareti yapmaları bu konuyu daha da kayda değer hale getirir.<sup>102</sup>

Bu dönemde mücevher ticareti ile İtalyan tüccarlar da uğraşmışlardı. XIII. yüzyılda mücevher ticaretini elinde tutan güçlerden birisi de Venediklilerdi. 1260 yılında İstanbul'dan Kıpçak ülkesine gitmek için yola çıkan meşhur seyyah Marco Polo'nun babası Nicolo ve amcası Matteo Polo, 1262'de Altın Orda hükümdarı Berke Han (1256-1266) tarafından Saray şehrinde kabul edilmişlerdi. Burada sıcak bir şekilde karşılanan Venedikli tacirler, Berke'ye mücevher takımı satmışlardı.<sup>103</sup>

İtalyanların mücevher hususunda en önemli ilişkileri Bizans ile idi. İmparator III. Andronikos Palaiologos (1328-1341) sonrası naibe olarak İstanbul tahtına oturan Anna de Savoyen'i (1341-1347)<sup>104</sup> tebrik eden Venedik elçisi, ardından da Bizans'ın kendilerine olan borcunu hatırlatmıştı. Bunun üzerine parası olmayan İmparatoriçe Anna, rehin olarak Venedik'e hükümdarlık mücevherlerini teslim etmek zorunda kalmıştı. Bu mücevherler, daha

<sup>95</sup> Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 135-36, 138-39.

<sup>96</sup> Bk. D. S. Richard, "A Doctor's Petition for a Salaried Post in Saladin's Hospital", *Social History of Medicine*, 5 (1992), 297-306.

<sup>97</sup> İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, 1965), 582-583; Mustafa Çağrıncı, "İbn Meymûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/194-197.

<sup>98</sup> David Abulafia, *The Great Sea: A Human History of Mediterranean* (Oxford: Penguin Books, 2011), 397 vd.; Walter J. Fischel, "The Spice Trade in Mamluk Egypt: A Contribution to the Economic History of Medieval Islam", *JESHO*, Vol. 1, No. 2 (1958), 157-174; F. C. Lane, "Pepper Prices Before da Gama", *The Journal of Economic History*, v. 28/4 (1968), 590-597; David Abulafia, "Asia, Africa and Trade of Medieval Europe", *The Cambridge Economic History*, ed. M. M. Postan-E. Miller (New York: Cambridge University Press, 1987), 402-473.

<sup>99</sup> S. Tsugitaka, "Slave Traders and Karimi Merchants", *Mamluk Studies Review*, X-1 (2006), 141-232; S. Tsugitaka, "Sugar in Economic Life of the mamluk Egypt", *Mamluk Studies Review*, VIII-2 (2004), 87-107.

<sup>100</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 11/314.

<sup>101</sup> Bk. Halil Yavaş, "Töton Şövalyelerinin Ortaya Çıkışı ve Geç Ortaçağ'da Kuzey Avrupa'da Tesiri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1 (2018), 1-16.

<sup>102</sup> Benedikt Koehler, *Erken İslam ve Kapitalizmin Doğuşu*, (Early Islam and The Birth of Capitalism), çev. İsmail Kurun (İstanbul: Liberte Yayınları, 2016), 279; N. Angermann, "Die Hanse und RuBland", *Hanse in Europa* (1973), 3-104.

<sup>103</sup> Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzmen (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980), 295.

<sup>104</sup> Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 470.

sonra İmparator V. Ioannes Palaiologos (1341-1391) tarafından Tenodos Adası karşılığı geri alınsa da Cenevizli balyos Giovanni Muazzo, kendini beğenmiş bir tavırla, adayı 1382'de Venediklilere teslim etmeyecekti.<sup>105</sup>

Cenevizli amiral Vignosi, Sakız Adası üzerinde emelleri olan Venediklileri engellemek için onların atlarını, mücevherlerini, mürettebatını ve bazı değerli eşyalarını gasp ederek caydırıcı bir unsur olmuştu.<sup>106</sup> Bulgar Prensi Ivanko da onlara Osmanlı ilerlemesini durdurmak için bazı ticarî ayrıcalıklar bahşetmek zorunda kalmıştı. Buna göre Cenevizliler, altın ve gümüş maddelerinin, inciler ve mücevheratın tümüyle vergiden muaf olması ile onurlandırılmışlardı.<sup>107</sup> Ancak Osmanlı ilerlemesi durdurulamamış ve 1393-1398 yılları arasında I. Bayezid (1389-1403) tümüyle Bulgaristan'a hâkim olmuş,<sup>108</sup> bu da Cenevizlilerin mücevher ve inci ticaretini de sekteye uğratmıştı.<sup>109</sup> Son olarak dönemin bankerleri ve yerine göre tüccarları olan Tapınak şövalyelerinin 1169'dan itibaren varlıklarını hissettirdikleri Tartosa<sup>110</sup> katedralinde mücevherlerle süslü bir taçlarının olduğunu<sup>111</sup> da hatırlatmalıyız.

### Sonuç

1095-1291 yılları arasında devam eden Haçlı Seferleri, aynı zamanda Doğu ile Batı arasındaki derin medeniyet uçurumunu da gözler önüne sermiştir. Müslümanlar, Haçlılar bölgeye gelmeden çok önceleri mücevheratla tanışıp, bu değerli taşları kullanmaya başlamış, ticaretini yaparak da büyük gelirler elde etmişlerdir. IX. yüzyılda mücevherat konusunda eserler kaleme alınmış, değerli taşlar edebiyat ve sanat eserleri ile de anılır olmuştur. Oysa Haçlılar bölgeye geldiklerinde cam kırıklarını mücevher zannedecek kadar bu konudaki cehaletlerini ortaya koymuşlardır.

O dönemin en önemli mücevherat zengini olan Fatımîlerin ve Bizans'ın mücevherleri Haçlıların ilgi alanına girmiş, Kudüs ve diğer yerlerin ele geçirilmesi ile zengin ganimetler arasında mücevheratla da tanışmışlardır. Bundan sonra sahil beldelerini ele geçirerek mücevher akışını da yönetmeye başlayan Haçlılar, 1204 yılında da Dördüncü Haçlı Seferi'nin yönünü Mısır yerine İstanbul'a çevirerek zengin ganimetlere konmuşlar, Bizans'ın mücevherlerinin yeni sahibi olmuşlardır. Fatımîler'in mücevheratını savaşlar vesilesi ile ele geçirseler de 1164'ten itibaren Mısır'a hâkim olma girişimleri, Nureddin'in kumandanları Şirkûh ve onun yeğeni Selahaddin tarafından engellenmiştir.

Bu savaşlarla ve karışıklıklarla dolu süreç, Mısır ve Suriye'nin mücevher zenginliğini ortaya koyarken, dönemin mücevher zenginlerini de karşımıza çıkarmıştır. Mısır'da mücevher ticareti ile zengin olan Yahudi aileler, Selahaddin'in aynı zamanda hekimliğini yapmışlar ve onların mal ve zenginliklerine dokunulmamıştır. Bu da Haçlı seferlerine yön veren Selahaddin gibi büyük hükümdarların başarı nedenleri arasında yerini almıştır. Savaşlar

<sup>105</sup> Heyd, *Ticaret Tarihi*, 550, 579, 583.

<sup>106</sup> Heyd, *Ticaret Tarihi*, 552.

<sup>107</sup> Heyd, *Ticaret Tarihi*, 594-595.

<sup>108</sup> Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. VI. Mirmiroğlu (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956), 26-43; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınevi, 1982), 1/188-193.

<sup>109</sup> Heyd, *Ticaret Tarihi*, 595.

<sup>110</sup> Bk. David Nicolle, *Crusader Castles in Holy Land 1097-1192* (Oxford: Osprey Publishing, 2004), 53, 56; Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (New York: Cambridge University Press, 2008), 120 vd.

<sup>111</sup> Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, 139-140.

enasında rüşvet olarak verilen mücevherler, tarihin akışını değiştirebildiği gibi, insanların kutsal savaş adı altında yaptıkları mücadeleler esnasında dahi zaafalarının nasıl belirleyici olduğunu ortaya koymuştur. Düğünlerde takılan mücevherlerden, mücevher meraklılarına kadar ele aldığımız süreç te süse ve gösterişe düşkün insanların büyük işler başarmaya yatkın olmadığını ortaya koymuştur.

Haçlılar, 1291’de Suriye ve Filistin sahillerinden tamamen kovulsalar da İtalyan tüccarların Müslüman limanları ile olan bağları, Batı’ya mücevher akışını devam ettirmiştir. Bizans ile de canlı ticarî ilişkileri olan İtalyan şehir devletleri, Bizans’ın zaafından yararlanarak kazançlarını katbekat artırmışlardır. Avrupa’da kendi kabuğuna çekilen Batılılar, 1490’lardan itibaren yönlerini keşfettikleri Ümit Burnu vasıtası ile Hindistan ve Yeni Dünya dedikleri Amerika kıtasına çevirmişlerdir. Hindistan’dan elde ettikleri değerli taşlara, XIX. Yüzyıl sonlarından itibaren de Afrika’nın zengin elmas madenleri eklenmiş ve Avrupa bu avantajını güç ve paraya dönüştürerek dünyanın en müreffeh toplumları olmayı başarmış, bunu da kurdukları sömürü düzenine borçlu olmuşlardır.

#### **Kaynakça**

- Abdi Beg Şirazi. *Tekmiletü'l-Ahbar*. nşr. Abdülhüseyn Nevaî. Tahran: y. y., 1369/1991.
- Abulafia, David. “Asia, Africa and Trade of Medieval Europe”. *The Cambridge Economic History*. 402-473. ed. M. M. Postan-E. Miller. New York: Cambridge University Press, 1987.
- Abulafia, David. *The Great Sea: A Human History of Mediterranean*. Oxford: Penguin Books, 2011.
- Aktepe, Münir. “Nâdir Şah’ın Osmanlı Padişahı I. Mahmud’a Gönderdiği Taht-ı Tavus Hakkında”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, S. 28-29 (1975), 113-122.
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Angermann, N. “Die Hanse und RuBland”, *Hanse in Europa* (1973), 3-104.
- Anonim, *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, nşr. William Stubbs. London: Rolls Series, 1864.
- Anonim. *Hudûdü'l-Âlem Mine'l-Meşrik İle'l-Mağrib*. nşr. Minorsky, çev. Murat Ağarı-Abdullah Duman. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Arbel, Benjamin. *Trading Nations: Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Arslantaş, Nuh. *İslâm Dünyasında İktisadî ve İlmî Hayatta Yahudiler*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Avcı, Meral. “Sri Lanka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/424-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: TTK Yayınları, 2006.
- Bakır, Abdulhalık. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Taş ve Toprak Mamülleri Sanayii*. Ankara: Şahıs Yayını, 2001.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

- Barthold, V. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: TTK Basımevi, 1990.
- Becker, C. H. “Beca”. *İslâm Ansiklopedisi*. 2/432. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Brummet, Palmira Johnson. *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*. New York: Sunny Press, 1994.
- Caesarius of Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*. nşr. Strange,. Köln: Print Book, 1851.
- Cahen, Claude. *La Syrie du nord a l'Époque des Croisades et la Principaute Franque d'Antioche*. Paris: Geuthner, 1940.
- Câhiz, Ebû Osman. *Kitâbü't-Tebassur bi't-Ticâre*. nşr. H. H. Abdülvehhâb. Beyrut: yy. 1966.
- Ceran, İsmail. “Merînîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/192-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Conwell, Russell H. *Acres of Diamonds*. London: Paperback 2008.
- Çağrıçı, Mustafa. “İbn Meymûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/194-197. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, Muharrem. “Muhtasar Nahiv Kitaplarına Bir Bakış”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1989), 1-31.
- Decel, Aurel. “İstanbul”. *İslâm Ansiklopedisi*. 5/1166-1167. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Der Meulen, D. Van. “A Journey in Hadramaut”. *The Moslem World*, XXII/4 (1932), 378-392.
- Dodwell, H. H. “Hind-Türk İmparatorluğu”. *İslâm Ansiklopedisi*. 5/504. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Dukas. *Bizans Tarihi*. çev. VI. Mirmiroğlu. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956.
- Durmuş, İsmail. “Reyhânî, Ali b. Ubeyde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/43-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Emecen, Feridun M. *Kanuni Sultan Süleyman ve Zamanı*. Ankara: TTK Yayınları, 2022.
- Ernoul, *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Fischel, Walter J. “The Spice Trade in Mamluk Egypt: A Contribution to the Economic History of Medieval Islam”. *JESHO*, V. 1, No. 2 (1958), 157-174.
- Fulcherius Carnotensis. *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*. çev. F. Rita Ryan. Knoxville: University of Tennessee Press, 1969.
- Gerlach, S. *Türkiye Günlüğü 1573-1576*. çev. T. Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.
- Gillingham, John. *Richard I*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- Goitein, S. D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. California: University of California Press, 2000.
- Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980.
- Gündüz, Tufan. “Şah İsmail'in Eşi Taçlı Begüm”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 51 (2009), 223-233.
- Gündüz, Tufan. *Son Kızılbaş: Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Haig, T. W. “Golkonda”, *İslâm Ansiklopedisi*. 4/806. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Haldon, J. F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Halife b. Hayyât. *Târih*. thk. Ekrem Ziya el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hammer, Joseph von. *Haşhaşilerin Esrarlı Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

- Hatcher, Albert Smith. *Life of Russell H. Conwell: Preacher, Lecturer, Philanthropist*. Boston: Silver, Burdett, 1899.
- Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Huart, Cl. “Ağa Muhammed Han”. *İslâm Ansiklopedisi*. 1/147-149. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Hubert Houben. “Adelaide ‘del Vasto’ nella storia del Regno di Sicilia”. *Bianca Lancia D’Agliano: Fra il Piemonte e il Regno di Sicilia*. 121-145. ed. R. Bordone. Alessandria: Dell’Orso, 1992.
- Ioannes Kinnamos. *Historia*. çev. Işın Demirkent. Ankara: TTK Yayınları, 2001.
- Iordanou, Ioanna. *Venedik Gizli Servisi: Rönesans’ta Bir İstihbarat Teşkilatı*. çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.
- İbn Abdilber el-Kurtubî. *el-İstîâb fî Ma’rifeti’l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü’l-Ferîd*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983.
- İbn Asâkir. *Tarihü Dimaşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Amrî. Kahire: Dâru’l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Bibi. *el-Evâmirü’l-Alâiyye: Selçuknâme*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- İbn Ebî Usaybia. *Uyûnü’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etubbâ*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-Hayât, 1965.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun. *Kitâbü’l-İber ve Dîvânu Mübtede’ ve’l-Haber fî Tarihi’l-Arab ve’l-Berber ve Âsirihi min Zevî’s-Şe’ni’l-Ekber*. thk. Halil Şahâde. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1408/1985.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.
- İbn Havkal. *Sûretü’l-Arz, X. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü’n-Nebeviyye*. thk. M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y. y. 1375/1955.
- İbn Hurdazbih. *el-Mesâlik ve’l-Memâlik*. Leiden: E. J. Brill, 1889.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve’n-Nihâye*. thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetîh. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1413/1992.
- İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*. thk. M. Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, Bahâeddin. *en-Nevâdirü’s-Sultâniyye fî Mehâsini’l-Yûsufiyye*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Müessesetü’l-Hendâvî, 1994.
- İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu’z-Zâhire fî Mülûk Mısr ve’l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü’s-Sekâfe ve’l-İrşâd, 1992.
- İbnü’l-Adîm. *Zübdetü’l-Haleb fî Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü’l-Cevzî. *el-Muntazam fî Tarihi’l-Mülûk ve’l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü’l-Ekfânî. *Nuhabü’z-Zehâ’ir fî Ma’rifeti’l-Cevâhir*. nşr. Luvîs Şeyho. Beyrut: el-Meşrik, 1908.

- İbnü'l-Esir. *el-Kâmil fi't-Tarih*. tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Ezrâk. *Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi*. çev. Ahmet Savran. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yaymevi, 1992.
- İbnü'l-Kalânîsî. *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-Sağîr*. Beyrut: y. y., 1966.
- İbnü's-Sayrafi, Ebü'l-Kâsim. *el-Kânûn fi Dîvânî'r-Resâil*. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. Kahire: yy., 1410/1990.
- İmadeddin el-Kâtib. *el-Berku's-Şâmî*. thk. Fâlih Hüseyin. Amman: Müessesetü Abdülhamid Şûmân, 1987.
- İnalçık, Halil. *Osmanlılar ve Haçlılar*. çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Melisa Matbaacılık, 2017.
- Jenkins, H. D. *Ibrahim Pasha, Grand Vizir of Suleiman the Magnificent*. New York: Columbia University Press, 1911.
- Kadı Ahmed. *Hülasatü't-Tevarih*. nşr. İhsan İşrakî. Tahran: y. y., 1359/1971.
- Kafesoğlu, İbrahim. "Selçuklular". *İslâm Ansiklopedisi*. 9/366. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Kal'acî, Abdulfettâh Revvâs. "Nureddin Mahmud, Adaleti ve Yolsuzluk ile Mücadelesi". çev. Nadir Karakuş. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, S. 30 (2017), 197-206.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâti'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kazvinî, Budak Münşi. *Cevahirü'l-Ahbar: Bahş-e Tarih-i İran ez Qaraqoyunlu*. ed. Muhsin Behram Nejad. Tahran: y. y., 2000.
- Kazvinî, Hamdullah el-Müstevfî. *Nüzhetü'l-Kulûb*. nşr. G. le Strange. Leiden: E. J. Brill, 1915.
- Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Koehler, Benedikt. *Erken İslam ve Kapitalizmin Doğuşu, (Early Islam and The Birth of Capitalism)*. çev. İsmail Kurun. İstanbul: Liberte Yayınları, 2016.
- Lamb, Harold. *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*. çev. Sinem Ceviz. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.
- Lane, F. C. "Pepper Prices Before da Gama". *The Journal of Economic History*, V. 28/4 (1968), 590-597.
- Ligato, Giuseppe. "The Political Meanings of the Relics of the Holy Cross among the Crusaders and in the Latin Kingdom of Jerusalem: An Example of 1187". *Autour de la Premiere Croisade: Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont Ferrand, 22-25 juin 1995*. 315-330. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996.
- Lombart, Maurice. *İslâm'ın Altın Çağı, İlk Zafer Yıllarında İslam*. çev. Nezhiz Uzel. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Lütfî Paşa. *Âsâfnâme*. nşr. Mübahat Kütükoğlu. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Madden, Thomas F. *The Concise History of the Crusades*. Lanham: Maryland 2013.
- Makrizî. *İttiâzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîni'l-Hulefâ*. thk. Muhammed Hilmî-Muhammed Ahmed. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Marriot, Emma. *Bir Nefeste Dünya Tarihi*. Çev. Egemen Yılığür. İstanbul: Maya Kitap, 2015.
- Mâverdî. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Kahire: y.y., 1387/1966.
- Meriçboyu, Yıldız Akyay. *Antikçağda Anadolu Takıları*. İstanbul: Akbank Kültür Yayınları, 2001.
- Mevsîlî, Yâsîn b. Hayrullah el-Hatîb el-Ömerî. *er-Ravzatü'l-Feyhâ fi Tevârîhi'n-Nisâ*. nşr. İmâd Ali Hamza. b. y: ed-Dârü'l-Âlemiyye, 1987).
- Minorsky, V. "Nâdir", *İslâm Ansiklopedisi*. 9/24-27. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.



- Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Necipoglu, Gülru. "Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papal Rivalry". *Art Bulletin*, 71 (1989), 419-428.
- Newhall, Richard A. *The Crusades*. USA: Berkshire Studies in European History, 1963.
- Nicolle, David. *Crusader Castles in Holy Land 1097-1192*. Oxford: Osprey Publishing, 2004.
- Nomiku, H. A. *Haçlı Seferleri*. çev. Kriton Dinçmen. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Oldenbrough, Zoe. *The Crusades*. çev. Anne Carter. New York: Pantheon Books, 1966.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Özcan, Azmi. "Nâdir Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/276-277. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Tarihinden Yapraklar*. İstanbul: MEB Yayınları, 1999.
- Richard, D. S. "A Doctor's Petition for a Salaried Post in Saladin's Hospital". *Social History of Medicine*, 5 (1992), 297-306.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: TTK Basımevi, 1986.
- Ruska, J. "Fîrûze". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/654-55. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Saîd ed-Divecî. "Sınâatu'l-Mevsıl ve Ticaretuhâ fi'l-Kurûni'l-Vustâ". *Sumer*, VII/1 (1951), 88-98.
- Sakaoğlu, Necdet. *Bu Mülkün Kadın Sultanları, Valide Sultanlar, Hatunlar, Hasekiler, Kadınefendiler, Sultanefendiler*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Schweigger, Salomon. *Sultanlar Kentine Yolculuk: 1578-1581*. çev. S. Türkiş Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Status, Maria Szuppe. "Knowledge, and Politics: Women in Sixteen-Century Safavid Iran". *Women in Iran, From the Rise of Islam to 1800*. 132-139. ed. Guity Nashat-Lois Beck. Urbana and Chigago: University of Illionis Press, 2003.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.
- Tsugitaka, S. "Slave Traders and Karimi Merchants". *Mamluk Studies Review*, X-1 (2006), 141-232.
- Tsugitaka, S. "Sugar in Economic Life of the mamluk Egypt". *Mamluk Studies Review*, VIII-2 (2004), 87-107.
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Yayınevi, 1982.
- Üsâme b. Münkız. *Kitâbü'l-İ'tibâr*. çev. Yusuf Ziya Cömert. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Üsâme Zeki Zeyd. "Hamelâtü'r-Remleti's-Sâlis Zıddı's-Salibiyyîn fi Ahdi'l-Veziri'l-Fatmî el-Efdal". *Mecelletü Külliyyeti'l-Adâb*, C. 29, (İskenderiye 1981), 23-74.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Yâkût el-Hemevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yavaş, Halil. "Töton Şövalyelerinin Ortaya Çıkışı ve Geç Ortaçağ'da Kuzey Avrupa'da Tesiri". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 1 (2018), 1-16.
- Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. b. y., Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## SON DÖNEM AFGANİSTAN MEDRESELERİNDE HADİS EĞİTİMİ: BELH ÖRNEĞİ

HADITH EDUCATION IN LAST PERIOD AFGHANISTAN MADRASES: THE CASE OF  
BALKH

**Abdulcelil ALPKIRAY**

Dr., Kabil Büyükelçiliği Din Hizmetleri Ataşesi  
[celilalp@hotmail.com](mailto:celilalp@hotmail.com), [orcid.org/0000-0002-4197-1896](https://orcid.org/0000-0002-4197-1896)

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Nisan 2022 / 21 April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Haziran 2022 / 19 June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 676-703.**

**Cite as / Atıf:** Alpkıray, Abdulcelil. “Son Dönem Afganistan Medreselerinde Hadis Eğitimi: Belh Örneği [Hadith Education in Last Period Afghanistan Madrases: The Case of Balkh]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 676-703.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

## Öz

Afganistan İslam tarihinin ilk dönemlerinden beri çok sayıda âlim yetiştirmiş ve hadis ilmine büyük katkıları olmuş bir coğrafyadır. Hicri ilk dört asırda Kuteybe b. Saîd, Saîd b. Mansûr, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Hibbân, Hattâbî gibi muhaddisler yetişmiştir. Tarihi süreçte hadis, fıkıh, tefsir ve tasavvuf alanında birçok âlim yetiştiren medrese geleneği Afganistan'da canlılığını korumaya devam etmektedir. Geleneksel medrese eğitimini günümüze kadar sürdüren Afganistan'da çok sayıda medrese bulunmaktadır. Son yüzyıl içinde Afganistan'da başlayan modernleşme hareketi ile birlikte dinî eğitime ve medreselere getirilen yasaklara rağmen yasal olmayan bir eğitim kurumu olarak medreseler varlığını ve işlevselliğini sürdürmüşlerdir. Halihazırda ülkede dinî eğitim veren resmi liseler ve şeriat fakülteleri bulunmakla birlikte medreseler daha büyük rağbet görmektedirler. Özellikle Taliban'ın iktidara geldiği Ağustos 2021 tarihinden sonraki süreçte medreselerin yasal hale dönüştürülecek olması sebebiyle bu medreselere rağbetin artması beklenmektedir. Çalışmamız Afganistan medreselerinin son yüz yıllık tarihi sürecini kapsamaktadır. Hint alt kıtasındaki geleneksel yorumun temsilcilerinden sayılan Diyobend medreselerinin devamı niteliğinde olan Afganistan medreseleri ve özellikle hadis eğitimleri hakkında bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Günümüzde siyasi iktidarı elinde bulunduran medrese kökenli siyasilerin İslam'ı yorumlama biçimleri güncel tartışmaların konusu olmaktadır. Daha çok Hanefî fıkhı ve Maturidî itikadî öne çıkan medreselerin mahiyeti, eğitim müfredatları ve özellikle hadis eksenli bakış açıları aktarılmaktadır. Çalışmamız saha araştırması çerçevesinde nitel araştırma yöntemi kullanılarak Afganistan medreselerinden elde edilen verilere yer vermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Afganistan, Medrese, Diyobend, Hadis, Mevlevî.

## Abstract

Afghanistan is a geography that has trained many scholars since the first periods of Islamic history and has made great contributions to the science of hadith. In the first four centuries of Hijri, Kutayba b. Saïd, Saïd b. Mansur, Abû Dawud al-Sijistânî, İbn Hibbân al-Bustî and al-Khattâbî muhaddith scholars were educated. The tradition of madrasah, which has trained many scholars in the field of hadith, fiqh and tafsir in the historical process, continues to maintain its vitality in Afghanistan. There are many madrasahs in Afghanistan, where traditional madrasah education has been carried out from the past to the present. With the modernization movement that started in Afghanistan in the last century, madrasahs continued their existence and functionality as illegal educational institutions, despite the bans on religious education and madrasahs. Although official high schools and sharia faculties are providing religious education in the country, madrasahs are in greater demand. It is expected that the demand for these madrasahs will increase, especially since the madrasahs were legalized in the period after the Taliban came to power in August 2021. Our study covers the last hundred-year historical process of Afghanistan's madrasahs. It aims to provide information about Afghanistan madrasahs, which are the continuation of Diobend madrasahs, which are considered as representatives of traditional interpretation in the Indian subcontinent, and especially about hadith education. Today, the way of interpretation of Islam by the madrasah-based politicians who hold the political power is the subject of current discussions. The nature of the madrasahs, whose Hanafi fiqh and Maturidi creeds are prominent, their education curricula and especially their hadith-oriented perspectives are conveyed. Our study includes data obtained from Afghanistan madrasahs by using qualitative research method within the framework of field research.

**Keywords:** Afghanistan, Madrasa, Deoband, Hadith, Mawlawi..

### Extended Abstract

Afghanistan is a geography that has educated a large number of scholars since the early periods of Islamic history and has made great contributions to the science of hadith. In the first four centuries of the Hijri, Qutaiba b. Said, Said b. Mansur, Abû Dawud al-Sijistânî, İbn Hibbân al-Bustî and al-Khattâbî were trained. The tradition of the madrasa, which has trained many scholars in the field of hadith, fiqh, tafsir and Sufism in the historical process, has maintained its vitality in Afghanistan. There are numerous madrasahs in Afghanistan that protect to continue their traditional madrasah education to this day. Despite the bans imposed on religious education and madrasahs with beginning of the modernization movement in Afghanistan in the last century, madrasahs have maintained to exist and function as an illegal educational institution. Although There are currently official high schools and Sharia faculties providing religious education in the country, madrasahs are in greater demand. In particular, it is expected that the demand for these madrasahs will increase due to legitimate process of madrasahs transition after August 2021, when the Taliban came to power. Our study covers the last hundred-year historical process of Afghanistan's madrasahs. It aims to provide information about the madrasahs of Afghanistan, which are the continuation of the Diobend madrasahs considering representatives of the traditional interpretation in the Indian subcontinent, and especially hadith education. Currently, the ways in which politicians of madrasa origin who hold political power interpret Islam are the subject of current discussions. The nature of madrasahs, educational curriculum, and especially hadith-oriented perspectives of which Hanafi fiqh and Maturidi faith are more prominent. Our study provides data obtained from madrasahs of Afghanistan using qualitative research method within the framework of field research.

Diobend madrasahs along the Hanafi-Maturidi line, which are constantly mentioned when Afghanistan comes to the agenda, are indispensable educational institutions of religious education in Afghanistan. Due to the problems faced by madrasahs during the last hundred years, in the years 1920-1980, madrasahs continued their existence in difficult and secret conditions due to the problems faced by madrasahs. During this period, the madrasahs in Northern Afghanistan continued the Bukhara-Samarkand school line, while the madrasahs of Southern Afghanistan were influenced by the Diobend in the Hind subcontinent. However, with the 1979 invasion of Afghanistan by the USSR, madrasahs and muderris who continued their education in Northern Afghanistan started to emigrate to Pakistan. A small number of students had an opportunity to study in the Arab world while the majority turned to Pakistani madrasahs. Until 1989, when the USSR occupation ended, the students who had been in contact with the madrasahs in Pakistan embark upon returning to Afghanistan with new concepts and procedures. Thus, after 1990, a large number of madrasahs began to be opened in Afghanistan, and the Diobend method, received from Pakistan, was moved to Afghanistan. With this new procedure, the tradition of Maturidi in northern Afghanistan began to lose its influence. Although there are currently madrasahs trying to continue this line, their number and effects continue to decrease. Some madrasahs, on the other hand, follow a different path by combining both methods.

When the number of graduates of madrasahs in Pakistan began to increase in Afghanistan, the curriculum was graduated from Bukhara and Diobend schools. The Bukhara school is expressed as active in memorizing Fiqh and ancient fiqh texts. The Diobend school is known for its value to hadith texts. With the increasing influence of Afghan madrasahs on Diobend, the last year of the madrasa is devoted to the reading of hadith texts under the name of “davra-i hadith”. The circuit-i hadith period is read as one year in some madrasahs and two years in some other madrasahs. During this period, all of the Kutub al-Sittah are being taught. On the other hand, the relationship between hadith and fiqh is also taught in the Commentary of Tahawi Meani'l-Asar. Students who are referred to as “Shaykh al-hadith” due to their competence in the field of hadith are authorized to issue a certificate of execution to a student who has graduated from a madrasa. Without permission from a

person who is not Shaykh al-hadith, no one can be a Mawlawi. At the same time, Shaykh al-hadith gives hadith deed and hadith permission to the students he graduates.

Despite the great importance given to the hadith by the madrasas of Afghanistan, there are no sheikhu'l-hadith that have their roots in the field of hadith and are known to the Islamic world. Their competence in the field of Hadith is appreciated only in their own resorts. The fact that the country is in a 40-year war has also been instrumental in the absence of hadith references. Although there are some scholars with copyrighted works, they remain at the local level and are not known to the Islamic world.

In terms of understanding and interpreting the hadith, it has been observed that discussions in the modern Islamic world are not followed /followed in Afghanistan, and that only classical commentaries are used to interpret the hadith in madrasahs, which are generally seen to be ignorant of the hadith studies in the modern Islamic world.

## Giriş

Afganistan, son yüz yıllık tarihinde iç karışıklıklar, işgaller ve iç savaşların yaşandığı bir ülkedir. Ülkenin adı yaşadığı kargaşa ve savaş ile gündeme gelirken uluslararası kamuoyunda Afganistan ile birlikte din, medrese, cihad, mücahid, şeriat, Taliban, Mevlevî, Molla gibi kavramlar kullanılmaktadır. Afganistan'ı konu alan bazı çalışmalarda ülkedeki şiddet sorununun din ve din adamlarından kaynaklandığı şeklinde negatif değerlendirmelere rastlanmaktadır.<sup>1</sup> Ancak ülke insanının dinî eğitiminde başat rolü olan medreselerin durumu doğru bir şekilde tahlil edilmedikçe sağlıklı bir neticeye ulaşmak mümkün değildir. Bu çalışmada Afganistan medreselerin tarihî süreci, mevcut medreselerin durumu, eğitim müfredatları, Afganistan'da dinî eğitimin durumu, dinî kavramlar, önemli medreseler ve medreselerde verilen hadis eğitimleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Afganistan'ın bugünkü dinî hayatını anlamak için son yüz yıllık tarihine bakmakta fayda bulunmaktadır. Birinci dünya savaşı sonrası İslam dünyasında başlayan işgaller ve ardından yaşanan bağımsızlıklar, yeni devletlerin kurulmasını sağladı. 8 Ağustos 1919 tarihinde imzalanan Ravalpandi antlaşması ile İngilizlerden bağımsızlığını kazanan Afganistan, Emanullah Han (1919-1926) idaresinde modernleşme hareketlerine başladı. 1923 yılında hazırladığı anayasa ile ülkede din ve devlet işlerinin ayrılmasını esas aldı. Emanullah Han, Afganistan'da uygulamaya koyduğu modernleşme hareketinde Türkiye'yi örnek aldı.<sup>2</sup> Kadınlara burka ve peçe giymeyi yasakladı, erkeklere pantolon ceket giymeyi zorunlu hale getirdi. Resmî tatil gününü, cumadan perşembeye aldı. Dinî eğitim veren tüm medreseleri kapattı. Cami imamlarının vazifelendirilmesi için Kabil'de tek bir resmi medrese açık bırakıldı. Bu medrese 1892 yılında Afganistan Emiri Abdurrahman Han tarafından açılan "Dâru'l-Ulûmi Arabi Kabil" medresesidir. Bu medresenin açılmasından 72 yıl sonra 1964 tarihinde "Dâru'l-Ulûmi Ebu Hanife" medresesi açılmıştır.<sup>3</sup> Ülkedeki dinî eğitimin yasaklanması ve resmi dinî eğitim veren medreselerin azlığı nedeniyle toplum resmi olmayan medreselere yöneldi. Aynı zamanda dinî eğitim almak isteyen öğrenciler yurtdışına Pakistan, İran, Hindistan, Mısır ve Suudi Arabistan gibi ülkelere gitmeye başladı.

Üniversite düzeyinde 1951 yılına kadar dinî eğitim veren hiçbir fakülte yoktu. Yükseköğretim alanında ilk defa 1951 yılında Kabil Üniversitesinde Şeriat Fakültesi açıldı.<sup>4</sup> Afganistan'daki mevcut Şeriat Fakülteleri ve kuruluş yılları kronolojik olarak şu şekildedir. Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi 1951, Nangarhar Şeriat Fakültesi<sup>5</sup> 1992, Belh Şeriat

<sup>1</sup> Bir çalışmada bu durumu ifade etmek için "dinsel şiddet" kavramı kullanılmaktadır. Yazar, her ne kadar "dinsel şiddet" in kaynağının din değil kültür olduğunu izah etse de bu kavramı kullanmaktan kaçınmamıştır. Bkz. Ahmadi Akbarshah, "Dinsel Şiddet'in Sosyo-Politik Kaynakları: Taliban Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017), 117-132.

<sup>2</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Aliye Yılmaz, "Amanullah Han'ın İslahatları ve Atatürk", *SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2010), 155-165.

<sup>3</sup> Naqibullah Haidari, *Günümüz Afganistan Medreselerinde Din Eğitimi -Ebu Süleyman Medresesi Örneği-* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), s.45.

<sup>4</sup> İki sene önce 1949 yılında Türkiye'de Ankara İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Afganistan hükümetleri, Emanullah Han'ın başlattığı reformlar noktasında Türkiye'yi takip etmekte idiler. Bkz. Jawad Siddiqi, *Afganistan'da Yükseköğretimde Din Eğitimi* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006), s.52.

<sup>5</sup> Fakültenin tarihçesi için detaylı bilgi web sayfasında bulunmaktadır. Bkz. Nangarhar Üniversitesi, Tarihçe, (Erişim 05.10.2021).

Fakültesi ve Herat Şeriat Fakültesi<sup>6</sup> 1993, Tahar Şeriat Fakültesi<sup>7</sup> 1994, Kapisa el-Biruni Şeriat Fakültesi 2000, Host Şeriat Fakültesi<sup>8</sup> 2003, Kandahar Üniversitesi Şeriat Fakültesi<sup>9</sup> 2009, Gazne Şeriat Fakültesi 2013.

Tarihlere dikkat edilirse Şeriat Fakültesi ilk defa Zahir Şah döneminde 1951’de Kabil Üniversitesinde açılmıştır. Rusların Afganistan işgal sürecinde (1979-1989) ve akabinde Babrak Karmal (1979-1986) ve Necibullah (1987-1992) dönemlerinde ülkede hiçbir dinî yükseköğretimin olmaması dikkat çekmektedir. Bu durum, ülkede Rusya’nın tüm Orta Asya’da uyguladığı komünizmin etkisini göstermektedir. Dolayısıyla Afganistan’ın bağımsızlığını kazandığı 1919 yılından itibaren mücahitlerin Kabil’i ele geçirdiği 1992 yılına kadar 73 yıllık süreçte yükseköğretim alanında sadece Kabil Üniversitesi Şeriat Fakültesi dinî eğitim vermiştir. Mücahit hükümetlerinin başladığı 1992 yılından sonra Kabil dışında diğer vilayetlerde Şeriat Fakülteleri açılmaya başlanmıştır. Bu durum ülkenin uzun bir süre dinî yükseköğretimden mahrum kaldığını ve bu ihtiyacı gidermek için öğrencilerin yurtdışında eğitime yöneldiğini göstermektedir. Üniversite ve akademik kariyer eğitimi almak isteyenler genellikle Mısır’da el-Ezher Üniversitesine gitmişlerdir. Yurtdışında eğitim alma imkânı olmayan binlerce genç ise dinî eğitim almak için komşu ülke Pakistan’daki resmi olmayan medreselerde dinî eğitim almaya çalışmışlardır.

1979 yılında SSCB’nin Afganistan işgali ile birlikte başlayan cihad hareketlerine bakıldığı zaman mücahit hareket liderlerinin büyük kısmının yurt dışında dinî eğitim alan isimler olduğu görülmektedir. Özellikle Afganistan siyasetinde etkili olan bazı isimlere değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

1972 yılında Cemiyeti İslami başkanlığına seçilen Burhaneddin Rabbani, 1963 Kabil Şeriat Fakültesi mezunu olup 1968 yılında el-Ezher Üniversitesinde yüksek lisansını tamamlamıştır.<sup>10</sup> Rus işgali döneminde kurulan Afganistan İslam Birliği partisi (Hizbi İttihâd-ı İslâmî) başkanı Abdurrah Resul Sayyaf, ilk dinî eğitimini Kabil’de Daru’l-Ulûm-ı Ebu Hanife’de 1960 yılında tamamladı. Kabil Şeriat fakültesinden 1967 yılında mezun olan Sayyaf, 1971 yılında yüksek lisans için Mısır/el-Ezher üniversitesine gitti.<sup>11</sup> Afganistan İslâmî Hareketinin kurucularından Ğulâm Muhammed Niyâzî, ortaöğretimin Daru’l-Ulûm-ı Ebu Hanife’de bitirdikten sonra lisans ve yüksek lisans eğitimini el-Ezher Üniversitesinde tamamladı.<sup>12</sup> Hizbi İslami Halis lideri Mevlevî Muhammed Yunus Halis ise dinî eğitimini üniversitelerden değil medreselerden almıştı. Pakistan’daki Daru’l-Ulûm-ı Hakkaniye medresesinden mezun olan Halis, eğitiminin ardından memleketi Nangarhar’a dönerek burada önemli bir siyasi ve dinî figür haline geldi. Mevlevî Muhammed Yunus Halis’in

<sup>6</sup> Tarihçe için bkz. Puhentunı Herat, “Şeriyat ve Ulûm-ı İslâmî”, (Erişim 11.10.2021).

<sup>7</sup> Tahar Şeriat Fakültesi cihad döneminde Pakistan Peşaver şehrinde mücahidler tarafından 1991 yılında kurulmuş olup, mücahid hükümetinin kurulması sonrasında 1994 yılında Tahar’a taşınmıştır.

<sup>8</sup> Tarihçe için bkz. Puhentunı Şeyh Zaid, “Tarihçe-i Puhenzey Şeriyat”, (Erişim 10.10.2021).

<sup>9</sup> Tarihçe için bkz. Puhentunı Kandahar, “Puhenzey Şeriyat”, (Erişim 11.10.2021)

<sup>10</sup> Azmi Özcan, “Burhâneddîn Rabbânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/s.407.

<sup>11</sup> Abdurrah Resul Sayyaf’ın özgeçmişi için bkz. Habergüzarı Şahid, “Zindeginame Abdurrah er-Resul Sayyaf”, (Erişim 03.10.2021)

<sup>12</sup> Humayoon Zahin, *Afganistan Siyasal Yaşamında İslâmî Hareketler (1969-1996)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), s.58.

arkadaşı olan ve önemli bir siyasi figür olan Mevlevî Celaleddin Hakkani, Pakistan'da Semiu'l-Hak ile anılan Daru'l-Ulûm-ı Hakkaniye Medresesinden<sup>13</sup> mezun olup aynı medresede hocalık yapmaya başladı.

Taliban'ın hüküm sürdüğü 1996-2001 yılları arasında Pakistan'da bulunan medreseler Afganistan'a taşındılar. Çok sayıda medrese öğrenci ve hocaları ile birlikte Afganistan'ın farklı şehirlerinde eğitimlerine devam etmeye başladılar. Ancak ABD'nin 2001 yılında başlayan işgali ile birlikte medreseler için sıkıntılı süreç yeniden başladı. Özellikle Taliban ile bağlantılı olan bazı medreseler kapanmak zorunda kaldı. Hocaların bir kısmı dağlarda savaşırken bir kısmı Pakistan, Katar ve Suudi Arabistan gibi ülkelere gittiler.

Tüm bunlar ülkede dinî eğitim almakta zorlanan ve baskı altında olan toplumun alternatif yollar aradığını, mevcut hükümetlerin hiçbir alternatif yol bırakmaması üzerine yurtdışında dinî eğitim almaya başladıklarını göstermektedir. Bugün 2021 yılında Afganistan idaresinde bulunan siyasi figürlerin neredeyse tümü yurtdışında dinî eğitim alan kişilerden oluşmaktadır.

## 1. Kavramlar

Afganistan'da medreseler ve dinî eğitime yönelik olarak kullanılan bazı kavramlar bulunmaktadır. Bu kavramların bir kısmı İslam dünyasında kullanılmak ile birlikte anlam farklılıkları barındırmaktadır. Çok sık kullanılan kavramlar aşağıda verilmiştir.

**Molla:** Medrese eğitimine başlayıp Arapça sarf-nahiv kitaplarını okumaya başlayan öğrencilere molla denilmektedir. Türkiye'de doğu medreselerinde eğitime yeni başlayan öğrencilere “feqe/fakih” denildiği gibi, Afganistan'da molla denilmektedir. Molla, *Şerhu'l-Câmi* kitabını bitirmeden önce medreseden ayrılan kişilere verilen bir isimdir.

**Da molla:** Afganistan'da kullanılan Da Molla kavramı tarihi süreçte anlam değişikliğine uğramıştır. Kavram daha çok Maverâünnehir medreseleri geleneğinde bulunmaktadır.<sup>14</sup> Geçmişte “dah molla/on molla” anlamında kullanılmış olup, molla olan kimseden çok daha bilgin, on mollaya bedel anlamında kullanılmaya gelmiştir. Bugün Afganistan'da kullanılan Mevlevî kelimesinin geçmişteki karşılığı idi. Ancak Afganistan'da 1979 yılında başlayan Rusya işgali ile birlikte Pakistan'a başlayan göç, ilim çevrelerinin kullanmış olduğu kavramları da değiştirmeye başladı. Pakistan'daki medreselerde dinî eğitim alan öğrenciler, savaşın bitmesi ile birlikte 1996 yılı sonrasında Afganistan'a geri dönmeye başladılar. Geri dönüşle birlikte yeni kurulan medreselerde kavramlar da değişmiştir. Pakistan medreselerinden edinilen kavramlar Afganistan'da kullanılmaya başlanmış olup en bilgin kişiye Mevlevî adı verilmiştir. Bu durumda molla kavramı *Şerhu'l-Câmi*<sup>15</sup> isimli esere kadar okuyanlara verilmiştir. Cami okuduktan sonra medrese tahsilini terk eden kimselere

<sup>13</sup> Dâru'l-Ulûm-ı Hakkaniye medresesi, Pakistan'ın Hayber Pahtunva eyaletinin Akora Hotak şehrinde bulunmaktadır. Medresenin kurucusu Şeyhu'l-hadis Mevlevî Abdulhak Akorwi olup 1957 yılında Hakkaniye medresesini kurdu. 1988 yılında vefat edince medresenin başına oğlu Mevlevî Semiu'l-Hakk geçmişti. Mevlevî Semiu'l-Hakk, Taliban'ın fikir babası olarak kabul edilir.

<sup>14</sup> Safiyullah Muntazir, “Musahebe ba Mevlevî Abdulvekil Ahundzâde”, *Mecelle-i Diwan* 2/1 (2021), 138.

<sup>15</sup> İbnü'l-Hâcib'in Arap gramerine dair el-Kâfiye'sine Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye adıyla yazdığı, ancak daha çok şârihin lakabıyla tanınan şerh.



“Da molla”, yani yarım molla lakabı verilir. Halihazırda bu kavrama fazla rastlanmamaktadır. Kuzey Afganistan’da yaşlı kesimlerin daha çok aşına olduğu bir kavram durumundadır.

**Ahund ve Ahundzade:** Ahund kelimesi Farsça kökenli bir kelimedir. Hund, okudu anlamına gelmektedir. Hând ise okumuş, üstat anlamlarına gelmektedir. Başına gelen a eki ise ağa kelimesinin kısaltılmış hali olup Ahund kelimesi “Ağa Hund” birleşik isminin kısaltılmış halidir.<sup>16</sup> Kavram Maverünnehir kökenli olup Afganistan’da belirli bölgelerde kullanılmaktadır. Afganistan’da ilmi ve irfanı ile bilinen, âlim olmanın yanında ruhânî bir vasfı olan kimselere bu sıfat verilmektedir. Ahund kimselerin çocuklarına ise Ahundzade adı verilmektedir.

**Mevlevî:** Medrese eğitimini eksiksiz bir şekilde tamamladıktan sonra “devre-i hadis” denilen ve bir yıl boyunca Şeyhu’l-hadis’ten alınan hadis eğitimi sonrası yapılan icazet merasiminde sarık sarıp icazet alan kişilere Mevlevî denilir. Medrese çevrelerinde en sık kullanılan kavramların başında Mevlevî kelimesi gelmektedir. Saygı bildirmek için ise “Mevlevî Sahib” ifadesi kullanılmaktadır.

**Müftî:** Müftî lakabıyla anılmak için “ifta programı”ndan mezun olmak gerekmektedir. İfta programı halihazırda Belh vilayetinin başşehri Mezar-ı Şerif’te sadece iki yerde verilmektedir. Müftî Muhammed İshak<sup>17</sup> ve Müftî Nasratullah İsmetî’nin medreselerinde verilmektedir. Her iki müftî de ifta programlarını Pakistan’daki medreselerden almışlardır. Medreseyi bitirip Mevlevî lakabını aldıktan sonra müftî olmak isteyenler dâru’l-iftâ programlarını okumak durumundadırlar. Dâru’l-iftâ programlarında Hanefî mezhebi fıkıh kitapları ve özellikle Hindistan ve Pakistan bölgesinde maruf olan *Fetâvâ-yı Dârü’l-‘ulûm-i Diyûbend* ve *Fetâvâ-yı Âlemgîriyye* gibi fetvâ kitapları okutulmaktadır.

**Şeyhu’l-hadis:** Hadis konusunda uzmanlaşmış kimselere denilmektedir. Mevlevîlikten sonra kendisini bu alanda yetiştiren kimse, hadis dersi vermeye başladığında ve diğer ulema arasında kendisine itibar edilirse “şeyhu’l-hadis” olarak anılmaktadır. Mesela Mevlevî olan bir kimse, destarbendi programı yapamaz. Destarbendi programı mutlaka bir şeyhu’l-hadis’in nezaretinde yapılmaktadır. “Şeyhu’l-hadis”lik mertebesine ulaşmak için özel bir eğitim programı bulunmamaktadır. Bir Mevlevî, yıllar süren müderrislik tecrübesiyle kendisini hadis alanında yetiştirdikten sonra, vermiş olduğu hadis dersleri ile birlikte şeyhu’l-hadis olarak isimlendirilmektedir. Şeyhu’l-hadislik için herhangi bir özel eğitim gerekmesi de Mevlevîler arasında hadis ilmiyle temayüz etmiş olan kimseler, doğal süreç içerisinde ulema arasında kabul görmekteylerdir. Mesela Mezar-ı Şerif’te yüzlerce Mevlevî olmasına rağmen maruf ve meşhur altı adet şeyhu’l-hadis bulunmaktadır. Bu isimler: Şeyhu’l-hadis Mevlevî Muhammed Said Haşimî, Şeyhu’l-hadis Mevlevî Abdulhalık, Şeyhu’l-hadis Mevlevî Abdulkâhir, Şeyhu’l-hadis Mevlevî Müftî Nasratullah İsmetî, Şeyhu’l-Hadis Mevlevî Müftî Muhammed İshak ve Şeyhu’l-hadis Mevlevî Seyfuddin Mezârî.

**Destarbendi:** Destarbendi kelimesi sarık sarma anlamına gelmektedir. Medreseyi bitirip Mevlevî olmaya layık olan öğrenciler, mezun olduğu medresede yapılan merasimle sarık sararak Mevlevî olmaya hak kazanır. Destarbendi programını tertip edebilmek için

<sup>16</sup> Bkz. Hamid Algar, “Ahund”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

<sup>17</sup> Müftî Muhammed İshâk, 28 Ocak 2022 tarihinde Belh’ten Faryab’a giderken bir trafik kazasında vefat etti.

Şeyhu'l-Hadis olmak ve icazet verebilecek durumda olmak gerekir. Bu program Afganistan'da eskiden çok sık yapılan bir program değildi. Zira icazet verebilecek durumda Şeyhu'l-Hadis olmadığı için destarbendi programı için genellikle Pakistan'a gidilmekte idi. Ancak 2010 yılından itibaren Afganistan'da destarbendi programı çoğalmaya başladı. Destarbendi merasimleri her yıl hicri takvime göre Receb ayı içerisinde yapılır. Merasimin yapılması ile birlikte medrese eğitimine ara verilir. Bu süreçte Mevlevî, ders halkasını camide tüm halka açar ve Ramazan Bayramı'na kadar geçen 3 aylık sürede Kur'an tefsiri dersleri yapar. Bayram'dan bir gün önce yapılan hatim merasimi ile tefsir dersi nihayet bulur.

**Medrese:** Küçük veya büyük dinî eğitim veren gayri resmî kurumların tümüne medrese adı verilmektedir. Beş-on öğrencinin olduğu, küçük sayıda ve neredeyse her caminin yanında bulunan eğitim kurumlarına da medrese denilmektedir. Özellikle her caminin yanında bulunan medreselerin büyük bir kısmı gündüzlü/nehari eğitim vermektedir. Cami cemaatinin ve mahallenin maddi imkanlarına göre, caminin yanında iki üç oda yapmak suretiyle kalacak yer imkânı bulunursa “medrese-i leyli” yani yurdu bulunan ve gece öğrencilerin kaldığı medreseler de bulunmaktadır.

Afganistan'da medreseler aidiyet açısından ikiye ayrılmaktadır. A. Resmi olarak Eğitim Bakanlığına bağlı olan medreseler. B. Resmi olmayan medreseler. Resmi olmayan medreseler de kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır. Birincisi; Hac, İrşad ve Evkaf Bakanlığında kaydı bulunan medreseler. Bu medreselere “medrese-i münderec” de denilmektedir. İkincisi; hiçbir kaydı olmayan, düzensiz, tamamen kayıt dışı eğitim veren medreseler. Bu medreselere “medrese-i müteferrika” denilmektedir. Ancak Taliban'ın iktidara geldiği 15 Ağustos 2021 tarihinden sonra medreselerin idaresi Maarif Bakanlığına devredildi. Belh vilayeti Maarif Müdürü Şeyh Abdulcelil Şehidhil'in verdiği bilgiye göre Belh vilayetinde toplam 823 medrese bulunmaktadır. Bu medreselerin sadece 39 adeti resmi medrese olup diğerleri gayri resmi medreselerdir.<sup>18</sup> Gayri resmi olan medreselerin kaydı bundan sonra Maarif müdürlüğü tarafından yapılacaktır. Ayrıca medreselerden mezun olup devre-i hadis dönemini bitiren öğrencilere Afganistan Maarif Bakanlığı tarafından yapılacak bir sözlü sınav sonrası lisans diploması verilmesi planlanmaktadır.

**Dâru'l-Ulûm:** Dâru'l-Ulûm ise fiziki imkanları bakımından daha büyük olan, uzak yerlerden, civar şehir ve köylerden öğrencilerin gelip barındığı, eğitim programının daha düzenli olduğu medreselere verilen isimdir. İki tür Dâru'l-Ulûm bulunmaktadır. Birisi resmi olmayan ve medrese eğitimi veren dâru'l-ulûmlar, diğeri ise resmi olup Maarif müdürlüğünde kaydı bulunan dâru'l-ulûmlar. Resmi olup Maarif müdürlüğünde kaydı bulunan dâru'l-ulûmların hocaları, her birisi gayri resmi medrese sahibi olan Mevlevîlerdir. Bu haliyle resmi veya gayri resmi medreselerin beslediği kaynak aynı olmaktadır. Aralarındaki tek fark diploma olup resmi dâru'l-ulûmlardan mezun olanlar Şeriat fakültelerinde eğitim imkanı bulmaktadırlar.

Geleneksel medrese dışında Türkiye'deki İmam-Hatip Liselerine tekabül eden ve resmi olarak dinî eğitim veren devlet okullarına da dâru'l-ulûm denilmektedir. Devlet okulu

<sup>18</sup> 13.02.2022 tarihinde Belh Maarif Müdürlüğünde Belh Maarif Müdürü Mevlevî Şeyh Abdulcelil Şehidhil ile yapmış olduğumuz görüşme.

olmasına rağmen sayısal olarak çok fazla bulunmayan dâru'l-ulûmlar, her şehirde birer tanedir. Mesela Mezar-ı Şerif şehrinde bir adet erkek ve bir adet kız daru'l-ulûmu bulunmaktadır; Daru'l-Ulûm-i Esediyye ve Daru'l-Ulûm-i Zeynebiyye. Resmi olan bu kurumlar 12. Sınıf itibarı ile lise eğitimini bitirirler. Lise eğitimini bitiren öğrenciler üniversite sınavına girerler ve sadece İlahiyat/Şeriat Fakültesini tercih edebilirler. Ancak eğitime devam etmek isteyenler için 2 yıl daha eğitim verilmektedir. 13 ve 14. Sınıf olarak isimlendirilen ve yüz yüze yapılan bu eğitim, Türkiye'deki İlahiyat ön lisans eğitimine tekabül etmektedir. 14. Sınıfı bitiren bir öğrenci, ilgili sınavlarda başarılı olmak kaydıyla İlahiyat/Şeriat Fakültesi 3.sınıfından devam edebilmektedir.

**Daru'l-Huffâz:** Hafızlık eğitimin verildiği kurumlara dâru'l-huffâz adı verilmektedir. Afganistan'da genellikle 5-10 yaş arasında hafızlık eğitimi veren resmi ve gayri resmi çok sayıda dâru'l-huffâz bulunmaktadır.

**Devre-i Hadis:** Medresede Arapça, mantık, tefsir ve fıkıh dersleri tamamlandıktan sonra sadece hadis derslerinin işlendiği eğitim yılına devre-i hadis denilir. Bu eğitim yılı, medresenin sekizinci senesidir. Bu dönemde *Kütüb-i Sitte*'nin tüm eserleri bir hoca nezaretinde okunur. Genellikle devre-i hadis eğitimi bir yıl iken bazı medreseler iki yıl olarak belirlemişlerdir.<sup>19</sup> Bir yıl süren hadis derslerinde eğitim sadece hızlıca metin okumak şeklinde sürdürülmektedir. Devre-i hadis dönemini bitiren öğrenci destarbendi programına katılarak Mevlevî olmaya hak kazanır.

## 2. Geleneksel Medreseler

Afganistan'da medreseler ana hatlarıyla Pakistan, İran ve Özbekistan'daki medreselerin etkisi altında kalmıştır. Kuzey Afganistan'da Özbekistan'ın Buhara ve Semerkand ekollerinden etkilenmiş medreseler bulunurken, güney Afganistan'da Pakistan, batı Afganistan'da ise İran medreselerinden etkilenen medreseler bulunmaktadır. Ancak İran ve Pakistan medreseleri de Hindistan'daki Diyobend medreselerinin etkisinde olmaları nedeniyle ortak bir merkezden beslenmektedirler.

Batı Afganistan'daki dinî medreseler ekseriyetle İran'ın Sistan-Belucistan eyaletinin başşehri Zâhidân'da bulunan Zâhidân medreselerinden etkilenmişlerdir. Afganistan'ın batı bölgesinde bulunan Herat, Nimruz ve Helمند gibi vilayetlerde Zahidan medreselerinden mezun olan çok sayıda Molla/Mevlevî vardır. İran'ın Zâhidân şehrinden adını alan medresenin başında şu anda Mevlevî Abdulhamid İsmailzey<sup>20</sup> bulunmaktadır. Mevlevî Abdulhamid İsmailzey (1946 doğumlu), İran'daki Sünni Hanefi topluluğun dinî manevi lideri olarak kabul edilir.<sup>21</sup> Zâhidân medreselerinin kurucusu ise aynı zamanda Mekki camisinin kurucusu olan Mevlâna Abdülaziz Mollazade (1916–1987), Diyobend mezunu bir âlimdi.

<sup>19</sup> Hindistan'daki Diyobend medreselerinde devre-i hadis iki yıl olarak düzenlenmiştir. Diyobend geleneğini devam ettiren Afganistan medreselerinde bu dönem 1 yıla düşürülmüştür. Hindistan'daki medreselerin durumu için bkz. Anas Chakrathody Alumthammal, "Hindistan'daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları", *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 5/1 (2021), 1-23.

<sup>20</sup> Şahsına ait internet sitesi bulunmaktadır. Bkz. The Official Website of Shaikh Abdolhamid Ismaelzahi, (Erişim 03.10.2021)

<sup>21</sup> Habip Demir, "Günümüz İran Hanefiliği ve İran'da Hanefilik-Maturidilik Çalışmaları", *IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu, Hanefilik-Maturidilik*, 2 Cilt, 2017, 312-324.

Abdülaziz Mollazade'nin 1987'de vefatıyla birlikte, damadı Mevlevî Abdülhamid, Daru'l-Ulûm'un başına geçmiştir.

Kuzey Afganistan'daki medreselerde ise Buhara-Semerkand ekolü diyebileceğimiz sûfi kökenli medreselerin etkileri görülmektedir. Bu bölgede etki bırakan medreseler arasında özellikle yüzyıllardır eğitimini aksatmadan devam ettiren Özbekistan Buhara'daki Mir Arab medresesi<sup>22</sup> bulunmaktadır. Afganistan'ın kuzeyinde bulunan ve Özbekistan ve Türkmenistan'a komşu olan Cevizcan, Belh, Faryab gibi şehirlerdeki medreselerde Buhara ve Semerkand ekolünün izleri bulunmaktadır. Güneyde ise Pakistan'daki Diyobend medreselerinden mezun olanların yoğunlukta bulunduğu medreseler bulunmaktadır. Burada Afganistan'ın belli başlı büyük şehirlerindeki medreseler ve etkili âlimlerin isimlerini vermekte fayda mülâhaza ediyoruz.

### 2.1. Herat Medreseleri

Medrese-i Daru'l-Ulûm-ı Âlî Herat: Şeyhu'l-hadis Mevlâna Celilullah Mevlevîzade (1930 doğumlu) tarafından kurulan medrese şu anda oğlu Mevlevî Sıbğatullah tarafından idare edilmektedir. Mevlevî Celilullah Hindistan'daki Diyobend medresesi mezunu olup oğlu Mevlevî Sıbğatullah ise Pakistan'daki Mevlevî Şeyhu'l-Hadis Muhammed Taki Osmani'nin öğrencisidir.

Medrese-i Daru'l-Ulûm-ı Herat: Herat'taki bilinen bir diğer medrese Müftî Muhammed Server tarafından idare edilen medresedir. Müftî Server, İran'ın Zahidan şehrindeki medresenin müderrisi Mevlevî Abdülhamid'in öğrencisidir.

Medrese-i Daru'l-Ulûm-ı İslamiye: Medresenin baş müderrisi Mevlevî Nur Ahmed İslam Câr olup Ekim 2021 tarihinde Herat valisi olarak göreve başlamıştır.

Daru'l-Ulûm-ı Âlî Ensâr: Mevlevî Muciburrahman Ensârî medresenin başında olup sufi medresesi olarak bilinir.

### 2.2. Cevizcan Medreseleri

Medrese-i Ebu Ubeyd Cüzcânî: Başmüderrisi Mevlevî Yâr Muhammed olan medrese Şibirgan il merkezinde bulunmaktadır.

Müftî Mevlevî Abdülhafız Karşi Medresesi: Cevizcan'ın Hocadoku köyünde medresesi bulunmaktadır.

Medrese-i Ebu Suleyman Cüzcânî: Mevlevî Şeyh Veliyullah tarafından idare edilen Şibirgan merkezde bulunan medresedir.<sup>23</sup>

### 2.3. Kabil Medreseleri

Medrese-i İmam Hasan el-Basri: Mevlevî Abdussabur tarafından idare edilen medresenin baş müderrisi Mevlevî Hanzade'dir.

Daru'l-Ulûm-ı Âlî Arabî Kabil: Resmi bir medrese olup sadece bir müderrisin meşhur olduğu medreselerden değildir. Kabil'de açılan ilk resmi medresedir. Emir Abdurrahman Han zamanında açılan medrese, Afganistan'ın ilk resmi dinî eğitim veren medresesidir. İlk

<sup>22</sup> İnci Yelda Şafakçı, "XIX. Yüzyılda Buhara Medreseleri", *Journal of Turkish Studies* 9/4 (2014), 1049-1059.

<sup>23</sup> Bu medreseye dair yapılmış yüksek lisans tezi için bkz. Haidari, *Günümüz Afganistan Medreselerinde Din Eğitimi - Ebu Süleyman Medresesi Örneği*.

kurulduğunda adı “Beytü’l-Ulûm ve Beytü’l-Kurra” iken daha sonra değiştirilerek “Dâru’l-Ulûmı Arabi Kabil” olarak değiştirilmiştir.

Dâru’l-Ulûm-ı Ebu Hanife: Afganistan’da kurulan ikinci resmi medresedir. 1964’de başladığı eğitimine halen devam etmektedir. Erkek ve kız olmak üzere iki ayrı binası bulunan medresede halihazırda toplam 7000 öğrenci bulunmaktadır.<sup>24</sup>

Daru’l-Ulûm-ı İmâm Tirmizî: Şeyhu’l-Hadis Mevlevî Zebihullah Raşidî’nin baş müderrisliğinde 2005 yılından beri eğitime devam eden bir medrese. Bünyesinde hem hafızlık hem de İslamî ilimler bölümlerini barındırmaktadır. Müderrisleri arasında Şeyhu’l-Hadis Mevlevî Zuhurullah Hakkanî, Şeyhu’l-Hadis Mevlevî Muhammed İsmail Hanefî ve Müftî Mevlevî Abdullah Hammad gibi isimler bulunmaktadır.

#### 2.4.Kandahar Medreseleri

Kandahar Afganistan’ın güneydeki en büyük şehirlerin başında gelir. Kandahar’da müderris ve öğrencileri ile toplumda etkili olan belli başlı medreseleri ve müderrisleri şunlardır.

Camiatu’l-Hayr Medresesi: Mevlevî Mahmud Ömer Hitabî.

Camiatu İslamiyye Eşrefiyye Medresesi: Mevlevî Muhammed Resul.

Camiatu’l-Farukiyye Medresesi: Mevlevî İnyetullah.

Medrese-i Osmaniye: Mevlevî Hasan Can.

Camiatu’l-Hak Medresesi: Mevlevî Mücahid.

#### 2.5.Diğer Medreseler

Gazne’de: Mevlevî Fazıl Ömer Müceddidi’nin idaresindeki Medrese-i Nuru’l-Medaris.

Tahar’da: Mevlevî Abdulküddus idaresindeki Nevabad Medresesi Tahar’ın başkenti olan Talukan’daki önemli medreselerdendir.

Kapisa’da: Fahrü’l-Meşayih Mevlevî Miyagül Can idaresindeki Medrese-i Fahru’l-Medâris.

### 3. Selefî Medreseler

Afganistan’da çok yaygın olmamakla birlikte Arap dünyasından etkilenen ve selefî çizgide bulunan medreseler ve bu medreseler ile meşhur olan bazı isimler mevcuttur. Biz bu isimlerden birkaçını burada vereceğiz. Selefî çizgide bulunan Mevlevîlerin geleneksel sûfî çizgiye olan eleştirileri genellikle kabir ziyareti, şefaath, tasavvuf, şirk ve bidat gibi konularda yoğunlaşmaktadır. Bu eleştiriler neticesinde muhataplarını mürted, müşrik ve kafir gibi sıfatlarla itham etmektedirler. Bir kısmı silahlı eylemlere katılmakla birlikte bir kısmı ise medreselerdeki eğitim ile sadece tebliğ ve davet ile yetindiklerini ifade etmektedirler. Bununla birlikte takipçileri arasında şiddete başvuran çok sayıda mutaassıp kişinin var olduğu da bilinen bir gerçektir.

**3.1.Kabil:** Mevlevî Ebu Ubeydullah Mütevekkil, Kabil’de selefî düşüncenin yayılmasında etkisi olan isimlerden birisi idi. Kendisine ait medresesi olup çok sayıda

<sup>24</sup> 13.10.2021 tarihinde yapmış olduğumuz okul ziyaretinde okul müdürü ile yapmış olduğumuz görüşmeden aldığımız bilgiler.

öğrencisi bulunmakta idi. Taliban'ın 15 Ağustos 2021 tarihinde Kabil'i ele geçirmesinden sonra evine gelen kimliği belirsiz kişiler tarafından gözaltına alındı. Akabinde 5 gün sonra ölüsü bulundu. Aile yakınları, Mevlevî Mütevekkil'in ölümünden Taliban'ı sorumlu tuttular. Mevlevi Mütevekkil medresesi, ölümünden sonra faaliyetlerini azaltmak durumunda kaldı.

**3.2.Cevizcan:** Aslen Mezar-ı Şerif'li olan Mevlevî Habiburrahman'ın, Şibirgan'ın Derzab ilçesinde medresesi faaliyet göstermektedir. Medrese öğrencileri arasında Afganistan başta olmak üzere bölge ülkelerinden ve farklı İslam ülkelerinden çok sayıda öğrenci bulunmaktadır. 2018 yılında Taliban'ın ilçeyi ele geçirmesi üzerine öğrencileri ile birlikte bilinmeyen bir yere gitti. Terör örgütleri ile bağlantısı sebebiyle dağlarda yaşadığı bilinmektedir.

**3.3.Belh:** Medrese-i İmam Müslim'in baş müderrisi Mevlevî Abdulkâhir, selefî kimliği ile tanınan hitabeti güçlü bir din adamıdır. Uzun yıllardır Mezar-ı Şerif'te medrese eğitimi veren Mevlevî Abdulkâhir, özellikle geleneksel Buhara medreseleri tarafından "selefî ve vahhabî" olarak tanımlanmaktadır. Kendisi bu iddiaları reddetmekle birlikte camii ve radyo programlarında sûfî ve geleneksel çizgiye yaptığı sert eleştirilerden dolayı selefîlik ithamından kurtulamamıştır.

**3.4.Kunar:** Mevlevî Ziyau'l-Hak'ın medresesi ve öğrencileri Kunar vilayetinde etkili bir medrese durumundadır. Aynı zamanda selefîlerin ve özellikle DAEŞ'in liderliğini üstlenen Mevlevî Ziyau'l-Hak, Ebu Ömer Horasani lakabıyla bilinmektedir. Mevlevî Ziyau'l-Hak Mayıs 2020 yılında (Muhammed Eşref Gani dönemi) güvenlik güçleri tarafından tutuklandı. Hapishanede tutulan Mevlevî Ziyau'l-Hak, Taliban'ın 15 Ağustos 2021 tarihinde tüm Afganistan'ı kontrol altına alması sonrasında hapishanede öldürüldü.<sup>25</sup> Afganistan'da DAEŞ'in en etkili olduğu yerlerin başında Kunar gelmektedir.

**3.5.Celalabad:** Daru'l-Ulûm-ı Narençbağ medresesi selefî düşüncenin Celalabad'taki merkezi olarak kabul edilir. Mevlevî Serdar Veli Sakib ve Mevlâna Ahmed Şah bu medresenin iki önemli hocasıdır. Medresenin sosyal medya ağlarını aktif kullandığı, ses ve video görüntüleri ile birçok kişiye ulaştığı bilinmektedir. Bölgedeki selefî düşüncenin yayılmasında büyük etkileri vardır.<sup>26</sup>

## 4. Belh Medreseleri

**4.1.Medrese-i İmam Merğınani:** Belh'te faaliyet gösteren medreseler arasında son yüz yıllık süreçte eğitime ara vermeden devam eden en kadim medresesidir. Medresenin kurucusu Buhara'dan gelip Belh'e yerleşen Şeyh Merğınânî'dir. 1947'de Belh vilayeti başşehri Mezar-ı Şerif'e yerleşen Şeyh Merğınânî, şehir merkezinde inşa ettiği medresesinde ders vermeye başladı. Medresesi, halk arasında Ravza olarak bilinen camiinin yakınlarında bulunmaktadır. Şeyh Merğınânî, 1969 yılında vefat ettiğinde inşa ettiği medrese ve camiinin avlusuna defnedildi. Türbenin kitabesi aşağıdadır.

<sup>25</sup> Kunar vilayetindeki selefî akımların etkileri için detaylıca bkz. Şebeke-i Tahlilıranı Afganistan, "Nabudi Daeş der Kunar", (Erişim 10.09.2021)

<sup>26</sup> Medresenin faaliyetleri için youtube adresine bakılabilir. Bkz. Daru'l-Ulûmı Narençbağ, "Youtube sayfası", (Erişim 07.09.2021)



Şeyh Merghinânî'nin 1969 yılındaki vefatından sonra medreseyi öğrencisi Mevlavî Abdulhâlik idare etmeye başladı. 1979 tarihindeki SSCB tarafından işgal edilen Afganistan'daki zor şartlar nedeniyle medrese bir süre kapandı. Bu dönemde Mevlavî Abdulhalik Pakistan'a hicret etti. Rus işgalinin bitmesiyle Belh'e dönen Mevlavî Abdulhalik, medresedeki eğitime kaldığı yerden devam etmeye başladı. Mevlavî Abdulhalik Haziran 2021 tarihinde Kovid-19 hastalığı sebebiyle vefat etti.

**4.2. Medrese-i İmam Müslim:** Kurucusu Mevlavî Ebu'l-Esrâr Abdülkâhîr'dir. Mevlavî Abdülkâhîr, Bağlan'lı olup eğitim hayatına Rusların işgali sebebiyle farklı vilayetlerde devam etti. 1992 yılında Kabil'de Necibullah hükümetinin düşmesinden sonra Belh'e yerleşti. Taliban'ın iktidara gelmesinden sonra Pakistan'a gitti. Pakistan'da Turungzo medresesinde Hakkânî medresesi hocalarından Şeyh İdris'ten dersler aldı. 2000 yılında Belh'e geri dönerek Dâru'l-Ulûmu Esediyye'de hocalık yapmaya başladı. Kısa bir süre sonra ise Feyzi Âm medresesine geçerek 9 yıl burada hocalık yaptı. En son kendi medresesini kurarak buradan ayrıldı. Dâru'l-Ulûmu İmâm-ı Müslim medresesi 2012 yılından beri Mevlavî Abdülkâhîr idaresinde hizmetine devam etmektedir. Mevlavî Abdülkâhîr, tefsir alanında başladığı "Esnedu'l-Beyân fi't-Tefsiri'l-Kurân" eserini yazmaya devam etmektedir. Mevlavî Abdülkâhîr, düzenli yaptığı tefsir dersleri ile tefsir alanındaki uzmanlığı kabul edilmiş ve şehirde "Şeyhu't-Tefsir" olarak bilinmektedir.

Mevlavî Abdülkâhîr aynı zamanda Merghinânî medresesinde ders okumuş ve Mevlavî Abdulhalik'in öğrencilerindedir. Hocası Mevlavî Abdulhalik Buhara-Semer kand geleneğini devam ettiren bir çizgide bulunurken Mevlavî Abdülkâhîr hocasının geleneksel çizgisini terk edip selefi çizgiye kaymıştır. Bundan dolayı hocası ile aralarında başlayan kırınglık ilmi tartışmalarda sert eleştiriler yöneltmesine sebep oldu. Bu sert eleştiriler yer yer şiddete kadar vardı. Mevlavî Abdulhalik'in öğrencilerinden dergâh sahibi bir sûfi şeyh olan Mevlavî Hayatuddin faili meçhul bir suikasta kurban gidince (2019) kamuoyu tarafından sorumlu

olarak selefi medreseler ve selefi hocalar suçlandı. İki hocanın öğrencileri arasındaki anlaşmazlık şiddete kadar varınca Belh'teki diğer âlimlerin arabuluculuğu ile düzeltilmeye çalışıldı. Belh âlimler şurasının girişimleri sonucunda hocası Mevlevî Abdulhalık ile 2020 yılında bir araya gelen Mevlevî Abdulkâhir arasındaki kırgınlık giderildi.

**4.3. Medresei Feyzi-Âm:** Medrese 1990 yılında Şeyhu'l-Hadis Mevlevî Abdurrezzak tarafından kurulmuştur. Mevlevî Abdurrezzak'ın 2007 yılında vefatından sonra medrese Mevlevî Abdulhekim Hikmet tarafından idare edilmektedir. Mevlevî Abdulhekim Hikmet, Celaliye medresesi hocası olan Şeyhu'l-Hadis Seyid Muhammed Haşimî'nin öğrencisidir. Feyzi Âm medresesinde devre-i hadis kısmında hadis dersleri veren Mevlevî Abdulhekim Hikmet, hadis dersleri vermesine rağmen hadis alanında henüz diğer âlimler tarafından kabul görmüş değildir. Medresei Feyzi Âm, Belh'in en büyük ve fiziki anlamda en donanımlı medresesidir. Medresenin kurucusu Mevlevî Abdurrezzak'ın oğullarından iş adamı Abdüsselam Bey tarafından finanse edilen medrese, aynı zamanda Türkmen medresesi olarak da bilinir.

**4.4. Dâru'l-Ulûmu Celaliye:** Şeyhu'l-hadis Seyid Muhammed Said Haşimî tarafından kurulan medrese, 2006 yılından beri mezun vermeye başlamıştır. Celaliye medresesi 16 yıllık geçmişli olan bir medrese olup hocasından dolayı Belh'te en çok kabul gören medreselerden birisidir. Şeyhu'l-hadis Mevlevî Seyid Muhammed Said Haşimî, 1960 yılında Cevizcan vilayeti Mengecik ilçesinde doğdu. İlk derslerini köyünde Da Molla Abdulhakim'den okudu. *Molla Câmî* eserini Molla Esedullah'tan, *Beyzâvî Tefsiri* ve *Hidâye* kitabını ise Mevlevî Abdurrezzâk'ın yanında okudu. Rusların Afganistan işgali sırasında 19 yaşında olan Hâşimî, eğitimini yarıda bırakarak Ruslara karşı cihat etmek üzere dağlara çıktı. Bir süre sonra eğitimine devam etmek üzere Şibirgan'ın Açıpar köyünde Feyzi Âm medresesinin kurucusu Molla Abdurrezzak'ın yanında okumaya başladı. Eğitimini tamamladıktan sonra tekrar cihada başladı. 1990'lı yıllarda mücahit gruplar arasında çatışmalar başlayınca cihadı terk edip Pakistan'a gitti. Pakistan'da Ziyâu'l-Medaris medresesinde dersler alırken bir yandan da Lahor'da Mevlevî Musa Han'dan tasavvuf icazetnamesi aldı. Pakistan'dan döndükten sonra Feyzi Âm medresesinde 4 yıl müderrislik yaptı. Daha sonra kendi medresesi Dâru'l-Ulûmu Celâliye'yi kurarak burada hadis dersleri vermeye başladı.<sup>27</sup>

Celaliye medresesinin bir özelliği sadece hadis dersi veren bir medrese olmasıdır. Diğer medreselerde eğitimlerini tamamlayan öğrenciler “devre-i hadis” adı verilen son yılı burada geçirerek “destarbendi” programına katılmaya hak kazanmaktadırlar.

**4.5. Dâru'l-Ulûmu Mahmudiye:** Bir dönem (1994-1998) Mezar-ı Şerif valiliği yapan Mevlevî Osman Salikzade tarafından kurulan medrese, Mezar-ı Şerif'in eski medreselerindendir. Mevlevî Osman Salikzade, 2020 yılında Kovid-19 sebebiyle vefat etti. Vefatından sonra öğrencileri medresedeki eğitimi sürdürmeye devam etmektedirler.

**4.6. Dâru'l-Ulûmu Ebu Hanife:** Müftî Muhammed İshak tarafından kurulan medrese, Belh'teki maruf medreselerindendir. Müftî Muhammed İshak, özellikle fıkıh ve fetva alanındaki yetkinliği sebebiyle şehirde müftî lakabıyla anılan ender isimlerden birisidir. Ebu

<sup>27</sup> Bkz. Safiyullah Muntazir, “Musahebe ba Şeyhu'l-Hadis Mevlevî Muhammed Said Haşimî”, *Mecelle-i Diwan* 1/2 (2020), 117-140.



Hanife medresesi daha çok fıkıh yönüyle öne çıkmış ve “dâru’l-iftâ” programı olan medreselerinden birisidir. Medresenin ismi de fıkıh ve fetva özelliğini öne çıkarması sebebiyle “Ebû Hanife” olarak isimlendirilmiştir. Müftî Muhammed İshak, 28 Ocak 2022 tarihinde Belh’ten Faryab’a giderken bir trafik kazasında vefat etti. Vefatından sonra hocası Seyfeddin Mezârî, eğitimi yarım kalan öğrencilerin derslerini bitirmek suretiyle bu seneki (2022) “destarbendi” programını tamamlamış oldu.

**4.7.Dâru’l-Ulûmu Hammadiye:** Müftî Nasratullah İsmetî tarafından 13 yıl önce 2007 yılında kurmuştur. Pakistan’ın Karaçi şehrindeki medrese eğitimin tamamlayan Nasratullah İsmetî, Belh’in başşehri Mezar-ı Şerif’e dönerek Faryabîler mahallesinde inşa ettiği camiinin yanında Dâru’l-Ulûmu Hammadiye’yi kurmuştur. 2007 yılından beri eğitimine devam eden medresede “devre-i hadis” ile birlikte “dâru’l-iftâ” programı da bulunmaktadır. Diğer medreselerde hadis eğitimi bir yıl iken Hammadiye medresesinde iki yıl olarak düzenlenmiştir. Hammadiye medresesi müderrisi Nasratullah İsmetî’nin daha çok fıkıh alanındaki yetkinliği sebebiyle hadis alanında bir yılın yeterli görülmediği, bu sebeple iki yıla çıkarıldığı görülmektedir.

## 5. Medreselerin Müfredatı

Afganistan’daki medreselerin sistemi ve müfredatı çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı sadece okutulan belli başlı eserleri vermekle yetineceğiz. Medreselerde öncelikle Arapça gramerinin öğrenilmesi için okutulan belli başlı eserler vardır. Arapça eğitimi ile birlikte fıkıh kitapları okutulur. Medresenin son senesi ise hadis derslerine ayrılır.

Arapça: Müellifi bilinmeyen anonim eser olarak okutulan ve dili Farsça olan *Bidân*, İzzüddîn ez-Zencânî’nin (ö. 660/1262) *el-İzzî fi’t-Tasrif*, Abdülkahir el-Cürcânî’ye ait *Avâmil*, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî’nin (ö. 745/1344) *el-Hidâye fi’n-Nahv*, Ahmed b. Ali b. Mes’ûd’un (ö. VIII. [XIV.] yüzyılın başları) sarf konusunda yazdığı *Merâhu’l-Ervâh*, İbnü’l-Hacib olarak meşhur olan Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus’un (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*, Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in nahve dair *el-Kâfiye* adlı eserine Abdurrahman-ı Câmî’nin (ö. 898/1492) yazdığı, daha çok *Molla Câmî* adıyla anılan *el-Fevâidü’z-Ziyâiyye* isimli şerh okutulmaktadır.

Fıkıh: Ebü’l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısırî’nin (ö. 1069/1659) *Nûrû’l-izâh ve Necâtü’l-ervâh*, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî’nin (ö. 861/1457) *Fethu’l-Kadîr*, Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes’ûd’un (ö. 747/1346) *Şerhu’l-Vikaye* gibi fıkıh kitapları okutulmaktadır.

Mantık: Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî’nin (ö. 663/1265) *İsâgucî* adıyla bilinen *er-Risâletü’l-Esîriyye fi’l-Mantık* isimli eseri.

Medreselerde takip edilen müfredata dair bir örnek makalemiz ekinde verilecektir.<sup>28</sup>

## 6. Medreselerde Hadis Eğitimi

Afganistan medreselerinde hadis eğitimi büyük önem arz eder. Toplam eğitim yılı sekiz olan medreselerde sekizinci yılın tümü hadis eğitimine ayrılır. İlk yedi yıllık eğitimde fıkıh, tefsir, akaid dersleri yanında hadis usulü ve hadis metinleri de okutulur. Medreselerde hadis

<sup>28</sup> Bkz. EK-1

usulü ve hadis metinleri kitapları yıllık ders müfredatı içerisinde farklılık göstermekle birlikte aşağıdaki kitaplar okutulmaktadır.

*Zâdu't-Tâlibîn*. Eserin müellifi Muhammed Aşık İlâhî Bernî'dir.<sup>29</sup> Eserin asıl dili Arapça olup medreselerde Farsça tercümesi okutulmaktadır. Medreseye yeni başlayan öğrenciler bu eseri ikinci sınıfta okumaktadırlar. Eser erbaîn tarzı bir eserdir.<sup>30</sup> Müellif girişte Rasûlullah'a ittibâ konusunu genişçe açıkladıktan sonra çeşitli konulara dair kırk hadisi şerhiyle beraber vermektedir.

Riyâzu's-Sâlihîn. İmâm Nevevî'nin (ö. 676/1277) bir Müslümanın günlük hayatında ihtiyaç duyacağı hadisleri derlediği üç ciltlik bu eserin bazı bölümleri medreselerin iki ve üçüncü sınıflarında okutulmaktadır.

*Mişkâtü'l-Mesâbih*. Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340) tarafından Ferrâ el-Begavî'ye ait *Mesâbihu's-Sünne*'yi tamamlamak için yazılan eser Afganistan'da çok itibar gören bir kitaptır. Öyle ki medrese çevrelerinde "Mişkât-ı Şerif" olarak bilinir. *Mişkât*, medresenin altı ve yedinci senelerinde okutulmaktadır. Aynı zamanda ulema arasında hadis söz konusu olunca genellikle "bu hadis *Mişkât*'ta geçmektedir" ifadesiyle kaynağın sağlamlığı vurgulanır.

*Şerhu Meâni'l-Âsâr*. İmâm Tahâvî'nin (ö. 321/933) bu eseri, medresenin son yılında "devre-i hadis" senesinde okutulmaktadır.

Kütüb-i Sitte. Afganistan'daki medreselerde eğitimin son yılı tamamen hadis eğitimine ayrılır ve bu döneme "Devre-i Hadis" denilir. Bu dönemde *Kütüb-i Sitte*'nin tümü okutulur. Bu okuma tarzı, metnin hızlıca okunmasından ibarettir. Herhangi bir şerh ve açıklama ihtiyacı duyulmaz. Sadece teberriken dönemin başında "Ameller niyete göredir" hadisi ile dönemin son dersi "destarbendi" adı verilen mezuniyet döneminde Şeyhu'l-hadis olan müderris tarafından tüm halka açık olarak hadis şerhi yapılır. *Kütüb-i Sitte* dışında İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eseri ile İmâm Azam Ebû Hanife'nin *Müsned*'i ders olarak okutulmaktadır.

#### Hadis Usûlü Eserleri

Medreselerin "devre-i hadis" adı verilen son sınıfından önce hadis usulü kitapları olarak Mahmud Tahhân'ın *Teyisiru Mustalahi'l-Hadis* isimli usul eseri ile İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetu'l-Fiker* adlı usul eserleri okutulmaktadır. Bu iki usul eseri dışında okutulan hadis usulü eseri bulunmamaktadır. Bu yönüyle hadis konusunda Afganistan medreseleri öne çıktıklarını düşünmekle birlikte usul eserlerine gerekli ihtimamın verilmediği görülmektedir.

Hadis Şerhleri: Medreselerde verilen hadis eğitimi müfredatı arasında hadis şerhleri bulunmamaktadır. Bununla birlikte kütüphanelerde bulunan şerhlerden istifade etmek suretiyle mütalaa ve müzakerelerde şerhlere başvurulmaktadır. Şerhler arasında en çok istifade edilen Buhârî'nin şerhleridir. Belh'te geçmiş olduğumuz medreselerin

<sup>29</sup> Muhammed Aşık İlâhî Bernî, 1924 yılında Hindistân'ın Bülendşehr şehrinde doğdu. Hindistan Diyobend medreselerinde eğitim gördükten sonra Pakistan'ın Karaçi şehrinde "Dâru'l-Ulûmu Karaçi"de 12 yıl müderrislik yaptı. 1976 yılında Medine'ye hicret etti. 2002 yılında Medine'de vefat etti ve Cennetu'l-Baki'ye defnedildi. Bkz. Yusuf el-Maraşlı, Nesrû'l-Cevâhir ve'd-Dürer fi ulemâi kami'r-rabîi aşer, Dâru'l-Marife, Beyrut 2006, s. 2072-2074

<sup>30</sup> Mevlana Muhammed Aşık İlâhî Bernî, *Zâdu't-Tâlibîn* (İntişârât-ı Hâce Abdullah el-Ensârî, 2017).

kütüphanelerinde rastladığımız şerhler genellikle şunlar olmuştur. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Fethu'l-Bârî*, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdu's-Sârî*, Bedrüddîn el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetu'l-Kârî* isimli şerhleri en çok istifade edilen şerhler arasında bulunmaktadır. Bunlar arasında ise özellikle Aynî'nin *Umdetu'l-Kârî* isimli şerhi daha çok makbul kabul edilmektedir. Bunun sebebi olarak Aynî'nin Hanefî olması gerekçe gösterilmektedir.

*Kütüb-i Sitte*'nin diğer şerhleri çok nadir olarak bulunmaktadır. Belirli şerhlere odaklanıldığı için görüştüğümüz Mevlevîlerin bir kısmının şerh literatürü hakkında yeterli malumat sahibi olmadıkları görülmüştür.

Afganistan uleması arasında hadis şerh telifi geleneğini devam ettirenler de bulunmaktadır. Şeyhu'l-hadis Mevlevî Şihabuddin Dilâver tarafından telif edilen *Şihâbu'l-Bârî Şerhu Sahihi'l-Buhârî* isimli eser, Buhârî'nin bölümlerinden Kitabu'l-Meğâzî'nin şerhi olarak hazırlanmıştır. Dört cilt olarak hazırlanan eser Peştuca olarak hazırlanan ilk Buhârî şerhi özelliğini taşımaktadır.

### Sonuç

Afganistan gündeme geldiğinde sürekli dile getirilen Hanefî-Mâtûridî çizgisindeki Diyobend medreseleri, Afganistan'daki dinî eğitimin vazgeçilmez eğitim kurumlarıdır. Son yüz yıllık süreçte medreselerin karşılaştığı problemler sebebiyle 1920-1980 yıllarında medreseler varlıklarını zor şartlarda ve gizlice sürdürmüşlerdir. Bu dönemde Kuzey Afganistan'daki medreseler Buhara-Semerkand ekolü çizgisini sürdürürken Güney Afganistan medreseleri Hind Alt kıtasındaki Diyobend etkisi altında kalmışlardır. Ancak 1979 SSCB'nin Afganistan işgali ile birlikte Kuzey Afganistan'da eğitimlerini sürdüren medreseler ve müderrisler Pakistan'a hicret etmeye başladılar. Az sayıda müderris ve talebe Arap dünyasında eğitim imkânı bulurken, çoğunluk Pakistan medreselerine gitmeye başladılar. SSCB işgalinin bittiği 1989 yılına kadar Pakistan'daki medreselerle iletişim halinde olan müderrisler, yeni kavramlar ve yeni usuller ile Afganistan'a dönmeye başladılar. Böylece 1990 sonrasında Afganistan'da çok sayıda medrese açılmaya ve Pakistan'dan aldıkları Diyobend usulünü Afganistan'a taşımaya başladılar. Bu yeni usul ile birlikte Kuzey Afganistan'daki Maveraünnehir geleneği etkisini yitirmeye başladı. Hali hazırda bu çizgiyi devam ettirmeye çalışan medreseler olmakla birlikte sayıları ve etkileri azalmaya devam etmektedir. Bazı medreseler ise her iki usulü birleştirmek suretiyle farklı bir yol takip etmektedirler.

Pakistan'daki medreselerden mezun olanların Afganistan'da sayısı artmaya başlayınca müfredat Buhara ve Diyobend ekolleri ile mezcolundu. Fıkıh ve kadim fikhî metinlerin ezberlenmesi konusunda Buhara ekolü etkindir. Diyobend ekolü ise hadis metinlerine verdiği değer ile bilinmektedir. Afganistan medreselerinin Diyobend etkisinin artması ile birlikte medresenin son senesi "devre-i hadis" adıyla tümüyle hadis metinlerinin okunmasına ayrılmıştır. Devre-i hadis dönemi bazı medreselerde bir yıl, bazı medreselerde ise iki yıl olarak okunmaktadır. Bu dönemde *Kütüb-i Sitte*'nin tümü okutulmaktadır. Diğer yandan hadis ve fıkıh ilişkisi Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ı da okutulmaktadır. Hadis alanındaki yetkinliği sebebiyle "Şeyhu'l-hadis" olarak anılan müderrisler, medreseden mezun olan

öğrenciye icazet belgesi vermeye yetkilidir. Şeyhu'l-hadis olmayan bir kimseden icazetname almadan o kimse Mevlevî olamaz. Şeyhu'l-hadis aynı zamanda mezun ettiği öğrencilere hadis senedi ve hadis icazetnamesi vermektedir.

Afganistan medreselerinin hadise verdiği büyük öneme rağmen, hadis alanında telifleri olan ve İslam dünyasınca bilinen şeyhu'l-hadis bulunmamaktadır. Hadis alanındaki yetkinlikleri sadece kendi beldelerinde takdir görmektedir. Ülkenin 40 yıllık savaşın içinde olması da hadis teliflerinin bulunmamasında etkili olmuştur. Telif eserleri bulunan bazı âlimler olmakla birlikte bunlar lokal düzeyde kalıp İslam dünyasınca bilinmemektedir.

Hadisi anlama ve yorumlama anlamında modern dönem İslam dünyasındaki tartışmaların Afganistan'da takip edilmediği/edilemediği, modern dönem İslam dünyasındaki hadis çalışmalarından genellikle bîhaber olduğu görülen medreselerde hadis yorumlama konusunda sadece klasik şerhlerden istifade edildiği müşahede edilmiştir.

### Kaynakça

- Akbarshah, Ahmadi. “Dinsel Şiddet’in Sosyo-Politik Kaynakları: Taliban Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2017), 117-132.
- Algar, Hamid. “Ahund”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/185. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Alumthammal, Anas Chakrathody. “Hindistan’daki Ünlü İslami Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları”. *APJIR- Academic Platform Journal of Islamic Research* 5/1 (2021), 1-23.
- Demir, Habip. “Günümüz İran Hanefiliği ve İran’da Hanefilik-Maturidilik Çalışmaları”. *IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu, Hanefilik-Maturidilik*. 2/312-324, 2017.
- Haidari, Naqibullah. *Günümüz Afganistan Medreselerinde Din Eğitimi -Ebu Süleyman Medresesi Örneği-*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Mevlana Muhammed Aşık İlahî Bernî. *Zâdu’l-Tâlibîn*. İntişârât-ı Hâce Abdullah el-Ensârî, 2017.
- Özcan, Azmi. “Burhâneddin Rabbânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (3. Basım). Ek-2/407-408. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Safiyullah Muntazir. “Musahebe ba Mevlevî Abdulvekil Ahundzâde”. *Mecelle-i Diwan* 2/1 (2021), 137-152.
- Safiyullah Muntazir. “Musahebe ba Şeyhu’l-Hadis Mevlevî Muhammed Said Haşimî”. *Mecelle-i Diwan* 1/2 (2020), 117-140.
- Sıddiği, Jawad. *Afganistan’da Yükseköğretimde Din Eğitimi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006.
- Şafakçı, İnci Yelda. “XIX. Yüzyılda Buhara Medreseleri”. *Journal of Turkish Studies* 9/4 (2014), 1049-1059. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.6851>
- Yılmaz, Aliye. “Amanullah Han’ın Islahatları ve Atatürk”. *SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2010), 155-165.
- Zahin, Humayoon. *Afganistan Siyasal Yaşamında İslâmî Hareketler (1969-1996)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

### WEB KAYNAKLARI

Nangarhar University, “Tarihçe, Erişim” 05.10.2021.  
<https://nu.edu.af/ps/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DA%86%D9%87-11>

- Puhentunı Herat**, “Şeriyat ve Ulûm-ı İslamî”, Erişim 11.10.2021.  
<https://hu.edu.af/dr/%D8%B4%D8%B1%D8%B9%DB%8C%D8%A7%D8%AA-%D9%88-%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85-%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%DB%8C>
- Puhentunı Şeyh Zaid**, “Tarihçei Puhenzeyi Şeriyat”, Erişim 10.10.2021.  
<https://www.szu.edu.af/dr/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DA%86%D9%87-%D9%BE%D9%88%D9%87%D9%86%DA%81%DB%8C-%D8%B4%D8%B1%D8%B9%DB%8C%D8%A7%D8%AA>
- Puhentunı Kandahar**, “Şeriyat Puhenzey”, Erişim 11.10.2021.  
<https://www.kdru.edu.af/index.php/dr/node/409>
- Habergüzarı Şahid**, “Zindeginame Abdurrab er-Resul Sayyaf”, Erişim 03.10.2021.  
<https://shahed.news/2020/05/%D8%B2%D9%86%D8%AF%DA%AF%DB%8C-%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%B1%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D9%88%D9%84-%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D9%81/>
- The Official Website os Shaikh Abdolhamid Islmaelzahi**, Erişim 03.10.2021.  
<http://abdolhamid.net/>
- Şebekei Tahlilgıranı Afganistan**, “Nabudi Daeş der Kunar”, Erişim 10.09.2021.  
<https://www.afghanistan-analysts.org/dari-pashto/reports/war-and-peace/%D9%86%D8%A7%D8%A8%D9%88%D8%AF%DB%8C-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4-%D8%AF%D8%B1-%DA%A9%D9%86%D8%B1-%D8%A2%DB%8C%D8%A7-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4-%D8%A7%D8%B2-%D8%B4%D8%B1%D9%82-%D8%A7%D9%81%D8%BA%D8%A7/>
- Daru’l-Ulûmı Narenbağ**, “Youtube sayfası”, Erişim 07.09.2021.  
[https://www.youtube.com/channel/UCiLdVA9F7CX5V\\_t-siZLxkw](https://www.youtube.com/channel/UCiLdVA9F7CX5V_t-siZLxkw)
- Serbestiyet**, “Taliban-Yeni Nesil”, Erişim tarihi: 15.10.2021.  
<https://serbestiyet.com/haberler/ceviri-taliban-yeni-nesil-70804/>
- BBC News Farisi**, “Vizreti Maarifi Afganistan”, Erişim 19.09.2021.  
<https://www.bbc.com/persian/afghanistan-55207027>

EK-1: Örnek bir müfredat: Belh- Hammadiye Medresesi Müfredat Programı



# نصاب تعلیم کامل

## جامعه باب العلوم حمادیه، بلخ

سال: ۱۴۰۰ هـ ش

نصاب تعلیم سال جاری (۱۴۰۰ هـ ش / ۱۴۴۲ هـ ق) جامعه باب العلوم حمادیه، شهرمزا، بلخ

درجه اعدادیه اول			
شماره	فن	اسمای کتب	ملاحظات
۱	فقه	تعلیم الاسلام	
۲	تاریخ	تاریخ اسلام	دوحصه اول
۳	حفظ	حفظ عم	
۴	لسان	دری	
۵	لسان	انگلیسی	
۶	خطاطی	خطاطی و انشاء	
درجه اعدادیه دوم			
شماره	فن	اسمای کتب	ملاحظات
۱	تاریخ	تاریخ اسلام	دوحصه اخیر
۲	فقه	تسهیل مالابدمنه	
۳	لسان	دری	
۴	ریاضیات	ریاضی	گام به گام
۵	لسان	انگلیسی	
۶	خطاطی	خطاطی	
۷			
درجه اعدادیه سوم			
شماره	فن	اسمای کتب	ملاحظات
۱	فقه / سیرت	خلاصه المسائل بعده سیرت خاتم النبیین	
۲	نحو	علم النحو	
۳	صرف	علم الصرف	
۴	ادب	گلستان	
۵	ریاضیات	ریاضی	گام به گام
۶	لسان	انگلیسی	
۷			
درجه اولی			
شماره	فن	اسمای کتب	ملاحظات
۱	فقه	فقه المیسر	
۲	نحو	نحو میر بعده شمه	
۳	صرف	میزان الصرف بعده صرف میر	
۴	لغة	العربیة بین یدیک (اول)	
۵	ادب	قصص النبیین	۲ جزء
۶	منطق / حدیث	تیسیر المنطق بعده چهل حدیث	

درجه ثانيه			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	تفسیر جزء عم بعده زاد الطالبین	تفسیر / حدیث	۱
	مختصر القدوری اول	فقه	۲
	شرح مائة عامل بعده تعلیم المتعلم	نحو / ادب	۳
	ارشاد الصرف	صرف	۴
	العربیه بین یدیک (دوم)	لغه	۵
	تسهیل المنطق بعده ایساغوجی	منطق	۶
درجه ثالثه			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	ترجمه ده پاره اخیر	تفسیر	۱
	ریاض الصالحین جزء اول	حدیث	۲
	مختصر القدوری دوم	فقه	۳
	هدایه النحو	نحو	۴
	علم الصیغه بعده فصول اکبری	صرف	۵
	مرقات بعده تسهیل عقیده الطحاوی	منطق / عقیده	۶
	قرآه الراشده بعده قصص کامل	ادب	۷
درجه رابعه			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	تفسیر ده سپاره وسط	تفسیر	۱
	ریاض الصالحین دوم	حدیث	۲
	کنز الدقائق	فقه	۳
	اصول الشاشی	اصول فقه	۴
	کافیہ	نحو	۵
	میرایساغوجی بعده خیر الاصول	منطق / اصول حدیث	۶
	نفحه العرب	ادب	۷
درجه خامسه			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	ترجمه ده پاره اول	تفسیر	۱
	هدایه اول	فقه	۲
	نور الانوار	اصول فقه	۳
	شرح جامی معرب	نحو	۴
	تلخیص المفتاح	بلاغت	۵
	شرح تهذیب	منطق	۶
	مقامات حریری	ادب	۷



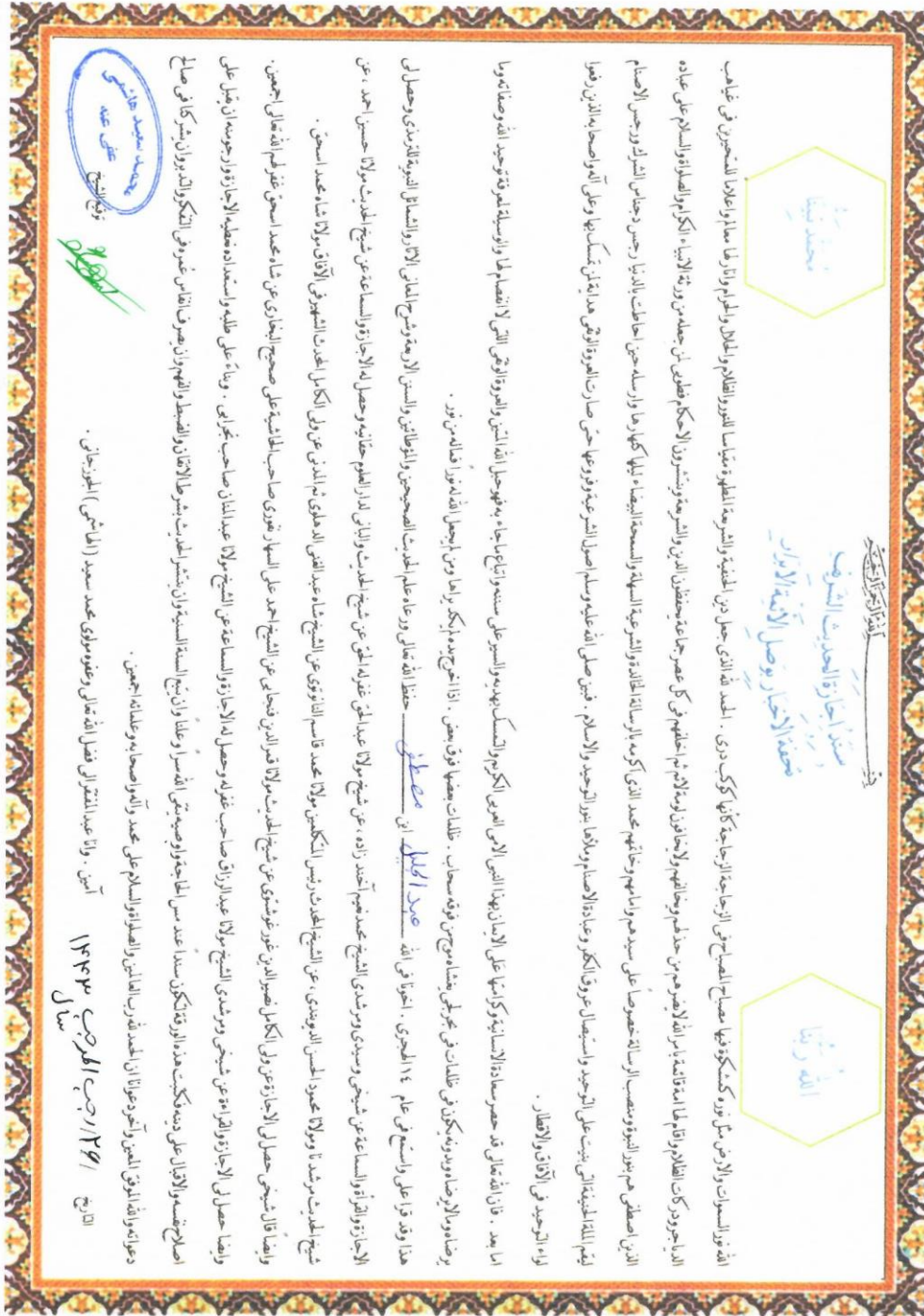
درجه سادسه			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	آثار السنن	حدیث	۱
	هدایه دوم	فقه	۲
	حسامی	اصول فقه	۳
	شرح جامی مبنیات	نحو	۴
	قطبی بعده دروس البلاغه	منطق/بلاغت	۵
	هدایه الحکمت بعده میبذی	حکمت	۶
درجه سابعه			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	جلالین	تفسیر	۱
	هدایه سوم	فقه	۲
	موطا امام محمد بعده مسند امام اعظم	حدیث	۳
	مصطلح الحدیث بعده شرح عقاید	اصول حدیث/عقیده	۴
	توضیح و تلویح	اصول فقه	۵
	مختصر المعانی	بلاغت	۶
درجه ثامنہ			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	مشکوٰۃ اول	حدیث	۱
	نخبۃ الفکر بعده مشکوٰۃ دوم	اصول حدیث/حدیث	۲
	هدایه چهارم	فقه	۳
	فوز الکبیر بعده بیضاوی شریف	اصول تفسیر/تفسیر	۴
	سراجی بعده خلاصۃ الحساب	میراث/حساب	۵
	مطول بعده ملا غفور	بلاغت/نحو	۶

دوره حدیث (سال اول)			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	بخاری اول	حدیث	۱
	مسلم اول	حدیث	۲
	ترمذی اول	حدیث	۳
	ابوداود اول	حدیث	۴
	شرح عقود رسم المفتی	اصول افتاء	۵
			۶
			۷
دوره حدیث (سال دوم)			
ملاحظات	اسمای کتب	فن	شماره
	بخاری دوم	حدیث	۱
	مسلم دوم	حدیث	۲
	ترمذی دوم	حدیث	۳
	ابوداود دوم	حدیث	۴
	سنن ابن ماجه	حدیث	۵
	سنن نسائی	حدیث	۶
	موطا امام مالک	حدیث	۷
	شرح معانی الآثار	حدیث	۸

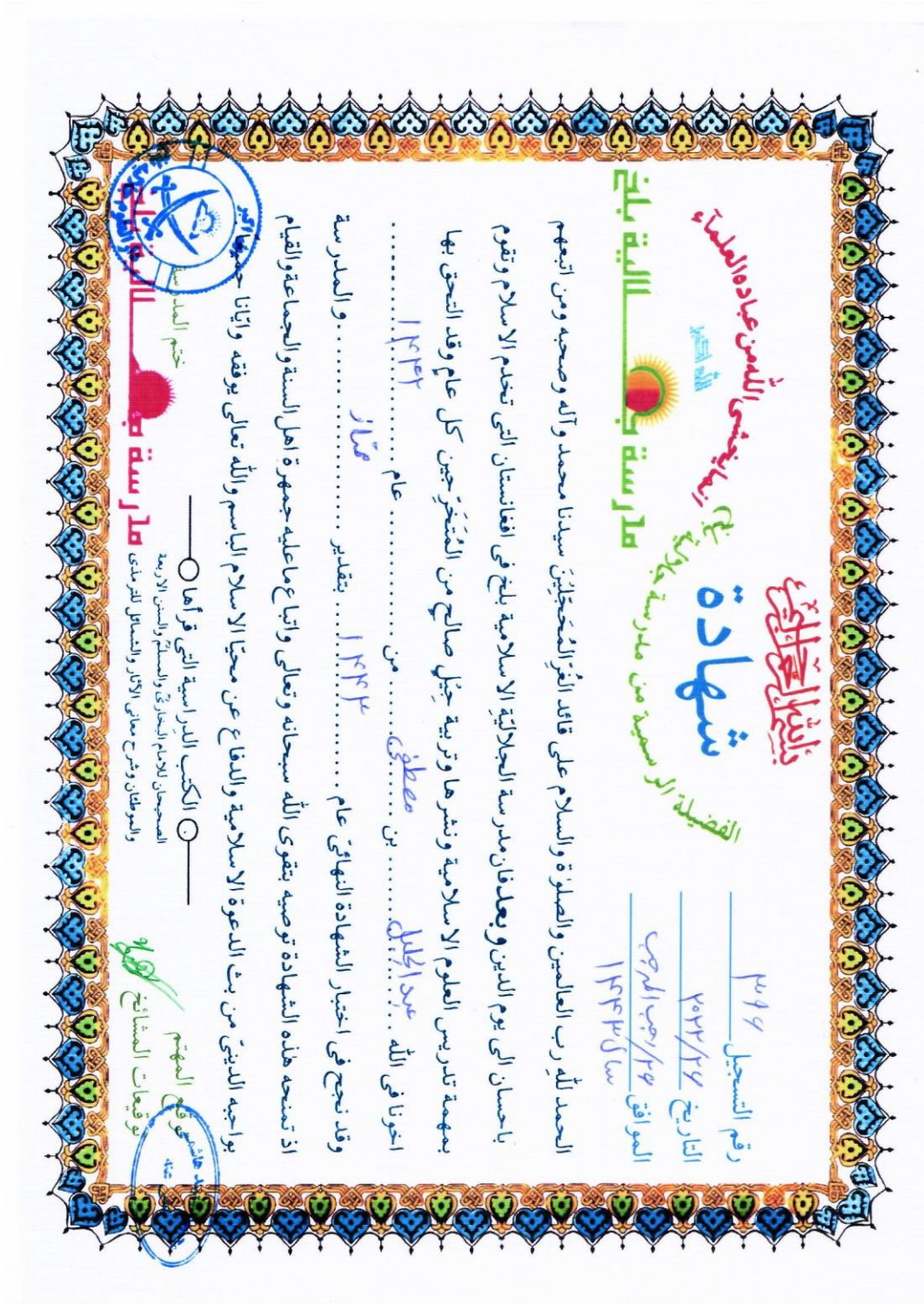
EK-2: Celaliye medresesi şeyhi Şeyhu'l-Hadis Mevlevî Seyid Muhammed Said Hâşimî'nin öğrencilerine verdiği hadis senedi örneği



EK-3: Dâru'l-Ulûmu Celaliye'de mezun olan öğrencilere verilen hadis icazetnamesi  
örneği



EK-4: Dâru'l-Ulûmu Celaliye'de mezun olan öğrencilere verilen mezuniyet icazetnamesi örneği





İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## EVANJELİK DİNİ HAREKETİN TEO-SOSYOLOJİK PARADİGMASI

THEO-SOCIOLOGICAL PARADIGM OF THE EVANGELIC RELIGIOUS MOVEMENT

**Muhammed YAMAÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bartın/Türkiye  
myamac@bartin.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2215-4492.

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Ocak 2022 / 30 January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Nisan 2022 / 13 April 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** : Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 704-726.**

**Atf / Cite as:** Yamaç, Muhammed. “Evanjelik Dinî Hareketin Teo-Sosyolojik Paradigması [Theo-Sociological Paradigm of the Evangelic Religious Movement]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 704-726.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

## Öz

Genel olarak dinî gruplar sosyolojisi ve özel olarak da (yeni) dinî hareketler din sosyolojisinin önemli konuları arasındadır. Hıristiyanlığın Protestan mezhebi içerisinde ortaya çıkan Evanjelizm, kendine özgü teo-sosyolojik yapısıyla yeni bir dinî hareket olarak dikkat çekmektedir. Nitekim hareket, içinden çıktığı Protestanlığa karşı tepkisel bir mahiyet taşımaktadır. Bu anlamda hareket, kökende Hıristiyanların yeniden doğuşunu savunan bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu bir dinî hareket görünümüne sahip olsa da süreç içerisinde küresel ölçekli farklı teo-sosyolojik, stratejik, politik, ekonomik, vb. birçok misyona sahip olagelmıştır. Bu yönüyle Evanjelik hareket, Hıristiyanlığın Protestan mezhebi içinden farklı bir dinî yorum iddiasıyla ortaya çıkmışsa da farklı boyutlardaki teo-sosyolojik yapısıyla dünya siyasetini ve sistemini kontrol ve dizayn etme gibi küresel bir hedefe evrilmiş gözükmektedir. Bu farklı teo-sosyolojik yaklaşım, eski ve yeni Ahit yorumlarından oluşan Kitâb-ı Mukaddes'in teolojik temelleri üzerine oturan Hıristiyan mistisizmi ile Yahudi kabalizmini birleştiren mesiyanic düşünce ideolojisine dayanmaktadır.

Bu çalışma, din sosyolojisinin önemli konularından biri olan yeni dinî hareketler çerçevesinde oldukça geniş ve girift bir yapıyı ifade eden Evanjelik hareketin teo-sosyolojik boyutunu ele almaktadır. Bu kapsamda çalışma, “Evanjelizmin teolojik ilkeleri nelerdir?”, “Evanjelik hareketin oturduğu sosyoloji nedir?”, “Evanjelik hareketin teo-sosyolojisinin arka plan perspektifinde etkili olan göstergeler nelerdir? vb. temel problemleri anlamaya, anlamlandırmaya ve bunları analiz etmeye girişmektedir. Çalışma, dokümantasyon yöntemi çerçevesinde teo-sosyolojik boyutta Evanjelik hareketi analiz ederek din sosyolojisinin önemli konularından biri olan dinî gruplar sosyolojisine ve yeni dinî hareketlere katkı sunmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan çalışma, din sosyolojisi ile dinler tarihi disiplinleri arasında karşılıklı etkileşimin disiplinlerarası araştırma imkânını göstermesi ve bu iki bilim disiplini arasında konu geçirgenliğinin (geçişliliğinin) bir örneğini oluşturması bakımından önem taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Teoloji, Sosyoloji, Dinî Hareket, Evanjelik Hareket.

## Abstract

The sociology of religious groups in general and (new) religious movements in particular are among the important topics of the sociology of religion. Evangelism, which emerged within the Protestant sect of Christianity, draws attention as a new religious movement with its unique theo-sociological structure. As a matter of fact, the movement has a reactive aspect against the Protestantism from which it emerged. In this sense, although the movement has the appearance of a religious movement formed by the coming together of individuals who advocate the rebirth of Christians, it has had many different theo-sociological, strategic, political, economic, etc. missions on a global scale in the process. Although the evangelical movement emerged with the claim of a different religious interpretation within the Protestant sect of Christianity, it seems to have turned into a global goal of controlling and designing the world politics and system with its theo-sociological structure of different dimensions. This different theo-sociological approach is based on the messianic ideology of thought that combines Christian mysticism and Jewish cabalism, which is based on the theological foundations of the biblical, which consists of interpretations of the old and new testament.

This article deals with the theo-sociological dimension of the evangelical movement, which expresses a very broad and intricate structure within the framework of the new religious movements, which is one of the important subjects of the sociology of religion. In this context, the article is focused on “what are the theological principles of evangelicalism?”, “what is the sociology of the evangelical movement?”, “what are the indicators that are effective in the background perspective of the theo-sociology of the evangelical movement?”. It attempts to understand, make sense of, and analyze fundamental problems such as. The article aims to contribute to the sociology of religious groups and new religious movements, which is one of the important topics of the sociology of religion, by analyzing the evangelical movement in the theo-sociological dimension within the framework of the documentation method. On the other hand, the article is important in terms of showing the possibility of interdisciplinary research of the mutual interaction between the disciplines of the sociology of religion and the history of religions, and being an example of the subject permeability (transitivity) between these two disciplines of science.

**Keywords:** Sociology of Religion, Theology, Sociology, Religious Movement, Evangelical Movement.

### Extended Abstract

This article deals with the theo-sociological, political, strategic dimensions of the evangelical movement, which expresses a very broad and intricate structure within the framework of the new religious movements, which is one of the important subjects of the sociology of religion. In this context, the article is aimed at “What are the theological principles of evangelicalism?”, “What is the sociology of the evangelical movement?”, “What are the ideological background and basic theological indicators that provide the Jewish unity of the evangelical movement?”, “What is the attitude of evangelicalism towards the Middle East in theo-political, stratejik, sociological dimension and the position of the West at this point? etc. attempts to understand, make sense of, and analyze fundamental problems.

The sociology of religious groups in general and (new) religious movements in particular are among the important topics of the sociology of religion. Evangelism, which emerged within the Protestant sect of Christianity, draws attentions as a new religious movement consisting of individuals who adopt their own theo-strategic, political, sociological goals. The first emergence of this structure is based on the defense of returning to the essence (re-birth) in religion under the leadership of some people who belong to the Protestant sect in Christianity. In this sense, the formation has a reactionary nature against the Protestant sect, emphasizing the origin of Christianity. The difference in religious interpretations underlies the emergence of the evangelical movement within the Protestant sect of Christianity. However, although the religion factor was fundamentally determinant in the emergence of movement, that is, it appears to be a religious movement formed by individuals advocating the restoration of Christianity or the re-birth of Christians, nevertheless, this movement later developed into different strategic, political, sociological, global economic, religious, etc. it had many missions. In this aspect, the evangelical movement seems to have evolved into a global goal of controlling and designing world politics and system with its different dimensions and ideological structure, although it emerged with a different religious interpretation image within the Protestant branch of Christianity. This different theo-sociological and political understanding is based on the messianic thought ideology that combines Christian mysticism and Jewish cabalism, which is based on the theological foundations of the Bible, which consists of interpretations of the old and new testament.

In order to understand and make sense of the mission of the evangelical movement to design the global system and politics, it is necessary to read the theological basis on which its policy, sociology and strategy is based, and its related aspect with Jewish cabalism. As a matter of fact, it can be difficult to analyze today's global world order without adequately understanding the Biblical theology, which plays a functional role in the background ideology of the evangelical movement and the American values and national Characteristics shaped by its influence, and the politics, strategy and sociology that it reveals. The article includes an analysis of this framework. According to this analysis, the theo-sociological paradigm of the evangelical movement forms the basis of its global mission, vision and legitimacy. In this framework, it is seen that the global spread and dominance of the evangelical doctrine has been made a requirement of the common strategy, policy and target of the sacred plan. Within this framework, the evangelical movement, which tries to expand its room for maneuver as much as possible, aims to gain legitimacy and theo-sociological perspectives with important discourses such as democracy, liberalism, freedom, human rights, justice and peace in global imperialist-based policies, missionary activities, especially in regions where social and political turmoil is dominant. efforts to expand the field can be observed. Thus, it can be observed that the movement's efforts to gain legitimacy and expand its theo-sociological field through important discourses such as democracy, liberalism, freedom, human rights, justice and peace in global-scale imperialist-based policies, missionary activities and especially in regions where social and political turmoil is dominant. This perspective plays an influential



and important role in the social or global design of especially underdeveloped or less developed societies.

On the other hand, it can be seen that the evangelical understanding presents a strategy parallel to the perspectives of "anti-Islamism", "Islamophobia" and "semitism", which are becoming more and more visible in the global politics of the West, and includes a theo-sociology towards this. Especially in the theo-sociological policies put forward in the Palestinian region, where the evangelical-Jewish unity is strongest, the parallel strategy in question becomes clearer. It can be said that the Western policies and the discourses and suggestions of evangelicalism and Zionism overlap in the policies implemented against Muslims in different parts of the world, especially in Palestine and Africa. In this respect, pro-Semitism (semitism) and anti-Islamism (anti-Islamism) go together as an element that appears in the theo-sociological background perspective of evangelicalism.

Considering the mission of evangelicalism at the global level, it can be said that it contains a wide, complex, intricate and effective theo-sociological structure with its joints developed against the modern world system. In the background of this structure of the movement, the efforts of the American and global strategic supporters to be effective (gaining power and gaining legitimacy) in many Muslim geographies around the world, especially in the Middle East, draws attention. In this respect, it can be said that evangelicalism and Western policy overlap to a large extent. It can be said that the overlapping Middle East strategies of the Western powers, on the one hand, strengthen the theo-sociological paradigm of the evangelical movement, and on the other hand, cause the spread of anti-Islamism policies. In this sense, the evangelical-Western strategic alliance can be effective in a religiously polarizing and conflicting dimension. Thus, this perspective can be functional in expanding the hegemonic field of religious (Islam-Christianity-Judaism) opposition on a global scale. The article aims to analyze the evangelical movement in the theo-sociological/political/strategic dimension within the framework of the documentation method and to contribute to the sociology of religious groups and new religious movements, which is one of the important topics of the sociology of religion. On the other hand, the article is important in terms of showing the possibility of interdisciplinary research of the mutual interaction between the disciplines of the sociology of religion and the history of religions, and being an example of the subject permeability (transitivity) between these two disciplines of science.

## Giriş

**1** 6. yüzyıldan itibaren Batı’da Rönesans, Reform, Aydınlanma ve modernleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan sekülerizm, dinî, toplumsal ve kamusal hayatı yoğun bir şekilde etkisi altına alabilmiştir. Berger’in “dünyanın büyüsunün bozulması”<sup>1</sup> şeklinde ifade ettiği bu süreç, dini, dinî düşünceyi, dinî yapıları, dini eğilimleri ve dolayısıyla dinî hayatı etkisizleştirme veya sınırlandırmaya dönük bir girişim olmuştur. Bu girişim, Batı’daki toplum ve kültür alanlarının dinî kurum ve sembollerden arındırıldığı bir dönüşümdür.<sup>2</sup> Bu noktada insanı merkeze alan pratiklerin üretildiği girişimler baş göstermiştir.<sup>3</sup> Modern Batı’nın toplumsal alanlarında din yerine insanı merkeze alan seküler dinamizmin ortaya çıkmasının temel sebebi, Batı düşüncesinde artık dinin toplumsal hayattaki rolünü, otoritesini ve geçerliliğini kaybettiğine inanılması, aklın birçok şeyde engelleyici veya sınırlayıcı bir unsur olarak dini prangalardan kurtularak özgürleştirilmek istenmesi ve dinin salt bir vicdan meselesi olarak algılanmasıdır denilebilir. Buna karşın 1900’lü yılların ortalarından itibaren birtakım gelişmelerle birlikte sekülerizm ve modernizmin aksine birtakım yeni dinî oluşum ve hareketlenmeler belirmiş ve dinin toplumsal alanlardaki etkisi ve rolü artmaya başlanmıştır. Bu süreç, dinin toplumsal yapıdaki konumu, rolü ve etkisini görmezden gelen perspektiflere tekrardan göz atmayı gerekli kılmıştır.<sup>4</sup> Nitekim Batı’nın siyasal, sosyal ve ekonomik olarak gelişmesine paralel olarak yeni dini hareketlenmelerin de ivme kazandığı görülmektedir. Bu süreçte özellikle ABD ve İngiltere’de ortaya çıkan yeni dini hareketler nicelik açısından oldukça dikkat çekmiştir. İngiltere’de 1945-1985 yılları arasında ortaya çıkan 400 yeni dini hareket sayısı, ABD’de sadece 1987-1988 yıllarında ortaya çıkan yeni dini hareket sayısına tekabül etmektedir.<sup>5</sup> Yeni dini hareketlerin ortaya çıkış ve yayılma noktalarından biri olan<sup>6</sup> Kuzey Amerika’da 70’li yıllarda yeni bir dini hareket olarak<sup>7</sup> ortaya çıkan Evanjelizm politik alanlarda kendinden söz ettirmeye başlamıştır.

Hıristiyanlığın Protestan mezhebi içerisinde doğan ve 19. ve 20. yüzyılda küresel anlamda gelişim ve yayılım göstererek etkisini ve rolünü arttıran Evanjelik yapılanma dinî bir hareket olarak son derece dikkat çekmektedir. Amerika’da bulunduğu destek ve misyonerlik<sup>8</sup> faaliyet imkânı dolayısıyla bu hareket, 18. ve 19. yüzyıllarda büyük bir atılım

<sup>1</sup> Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 167.

<sup>2</sup> Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, 162-163.

<sup>3</sup> Mustafa Özden, “Sekülerliğin Tarihi Sertüveni”, *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 1/2 (Aralık 2016), 64.

<sup>4</sup> H. Şule Albayrak, “ABD’de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi”, *darulfunun ilahiyat* 30/1 (Haziran 2019), 144.

<sup>5</sup> Vejdi Bilgin, “Batıda Ortaya Çıkmış Yeni Dinî Hareketler”, *Din Sosyolojisi*, ed. Talip Küçükcan (Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010), 195.

<sup>6</sup> Cengiz Kanık, “Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlere Genel Bir Bakış”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (Ağustos 2017), 183.

<sup>7</sup> Başka bir çalışmada Evanjelik ya da fundamentalist yaklaşımların “yeni çağ hareketleri” olarak nitelendirildiği ifade edilmektedir. Bk. Merve Bahadır – İhsan Çapcıoğlu, “Yeni Dinî Hareketlerde Çevrimiçi ve Çevrimdışı Yönelimler: Sahaja Yoga Örneği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/2 (Nisan 2021), 374.

<sup>8</sup> Misyonerlik, gayr-ı Hıristiyan ülke veya toplumlarda örgütlü bir şekilde Hıristiyan öğretisini yaymaya çalışan bir hareket/oluşum/yapıdır (Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 516).

gerçekleştirmiştir.<sup>9</sup> 18. yüzyılda Amerika’da ortaya çıkan ve “büyük uyanış” (great awakening)<sup>10</sup> olarak isimlendirilen dinî uyanış veya dinî canlanma girişimi, Evanjelizmin günümüzdeki teo-sosyolojik/politik yapısının ve ideolojik arka planının şekillenmesinde işlevsel bir boyut taşımaktadır. Evanjelizm, Hıristiyanlığın Protestan mezhebi başta olmak üzere farklı inanç biçimlerini, çeşitli kilise ve örgütlenmeleri/organizasyonları içinde barındıran şemsiye bir kavram olarak görülebileceği gibi “yeni bir dinî hareket açılımı/yaklaşımı” olarak dine ve kiliseye farklı açılardan bakan, küresel anlamda geniş, girift, teo-sosyolojik, stratejik/politik bir yön barındırdığı da söylenebilir. 70’li yıllardan günümüze kadarki süreç içerisinde Evanjelik politik-dini hareketin teolojisi, sosyolojisi, misyonu/vizyonu, işlevi, etkisi ve küresel yayılımı gün geçtikçe daha fazla dikkat çekmektedir. Bu nedenle Evanjelizm, sosyal bilimcilerin önemli araştırma ve inceleme alanlarından biri haline gelmiştir. Bu kapsamda din sosyolojisi açısından incelemeyi esas alan bu çalışma, Evanjelik dini hareketin teo-sosyolojik paradigması üzerine odaklanmakta ve alana katkı sunmayı amaçlamaktadır.

### 1. Evanjelizm ve Kısa Tarihi

İncil öğretilerine bağlılığın bir ifadesi veya İsa-Mesih’i taklit etmenin bir işareti olarak “İncil’e ait” manasına gelen “Evanjelik” tabiri köken olarak Eski Yunan dilinde (Grekçe) *euangelion* (iyi haber, müjde, asıl gerçek) sözcüğünden türetilmiştir.<sup>11</sup> Bu tabir, “kutsal kitaba yönelmek”<sup>12</sup> ve “İncil’in mesajını koşulsuz bir şekilde yaymak için gerekli çabanın ortaya koyulması veya İncil’in müjdeli mesajının habersiz olanlara ulaştırarak onların hayatlarının şekillendirilmesi/dönüştürülmesi”<sup>13</sup> anlamına gelmektedir. “Evanjelik” kavramı, daha çok reformasyona bağlı olarak “reformcuları ve destekçilerini belirtmek için”<sup>14</sup> kullanılmıştır. Bu kapsamda ilk etapta Luther ve destekçileri için kullanılan kavram, daha sonra 17. yüzyılda İngiliz püritenlerini ve 18. yüzyıldan itibaren de Amerika’da baş gösteren “büyük uyanış” adındaki dinsel uyanışı benimseyen tüm Hıristiyanlar için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>15</sup>

Batı literatüründe Evanjelizmin tanımı üzerinde bir ittifak olmadığı anlaşılmaktadır. Batı menşeli farklı veya benzer/yakın tanımlama girişimlerine bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir. Bu kapsamda Evanjelizm kavramına dair Hıristiyan dünyasında 300’den fazla tanımlama girişimi ve 700 farklı eş ve yakın anlam kullanımı bulunmaktadır.<sup>16</sup> Hıristiyan

<sup>9</sup> George Edward White, *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hatıraları*, çev. Cem Tarık Yüksel (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995), 15.

<sup>10</sup> Evanjelik hareketin dinî uyanış veya canlanmaya bağlı olarak ortaya koyduğu tarihi gelişimsel serüveni için bk. George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991); Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys* (Downers Grove/Illinois: InterVarsity Press, 2004).

<sup>11</sup> Ali İsmail Güngör, *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005), 8-9; Mahmut Aydın, “Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye’deki Yansımaları”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-V (Dinler Tarihcileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik)*, ed. Asife Ünal (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2005), 49.

<sup>12</sup> Ramazan Kağan Kurt, *Evanjelizm-Dünya İmparatorluğu ve Türkiye* (İstanbul: Birharf Yayınları, 2. Basım, 2006), 32.

<sup>13</sup> Aydın, “Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye’deki Yansımaları”, 49.

<sup>14</sup> Millard J. Erickson, “Evangelism”, *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, ed. Alister E. McGrath (Oxford: Blackwell Publishing, 1993), 183.

<sup>15</sup> Aydın, “Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye’deki Yansımaları”, 50.

<sup>16</sup> Şener Faruk Bedir, “Reformasyon’dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık”, *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (Güz 2013), 75.

teolog Lewis'e göre Evanjelizm, İsa-Mesih ile ilgili öğretisi ve bilgileri inanmayan kişilere bildirme ve bu kişileri Tanrı ile barıştırmak suretiyle kiliseye dahil etme çabasıdır.<sup>17</sup> Reid'e göre ise, bireyi kurtaracak müjdeli habere ulaşan kimselerin bunu haberi olmayanlara ulaştırma işidir.<sup>18</sup>

Evanjelizm 19. yüzyılda Kuzey Amerika'nın yaygın dinî hareketi olarak ön plana çıkmıştır.<sup>19</sup> Bu çerçevede dinî hareket, genelde Yeni Ahit'le (İncil) birlikte Eski Ahit'i (Tevrat ve Zebur) kutsal kabul eden, özelde ise Hıristiyanlığın ana kutsal metni Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın yazdığı 4 İncil'i benimseyen<sup>20</sup> teolojik bir öğretilerdir. Bu teolojik öğretilere bağlı olarak Evanjelizm, 16. yüzyılda Protestanlık mezhebi içinde doğmuş (yeni) dinî hareketlerden biridir. Bu bakımdan bu dinî öğretisi ve hareketin ortaya çıkmasında Protestan reformunun büyük bir etkisi bulunmaktadır.

Hıristiyanlığın üç önemli mezhebinden biri olan Protestanlık ise, Katolik ve Ortodoks mezheplerine ve aynı zamanda kilisenin otoriter yapısına bir tepki olarak dinde bir reform hareketi çerçevesinde bir Alman papazı olan Martin Luther (1483-1546)'in öncülüğünde 16. yüzyılda Katolik kilisesinden ayrılarak ortaya çıkmış bir harekettir. Luther'in öncülüğünde başlayan bu hareket, sonrasında Huldrych Zwingli (1484-1531), John Calvin (1509-1564), John Knox (1514-1572), Teresa of Avilà (1515-1582), Theodore Beza (1519-1605), Roberto Bellarmine (1542-1621), Johann Gerhard (1582-1637) ve Jonathan Edwards (1703-1758) öncülüğünde Avrupa'ya yayılmıştır. 1517'de başlayan tepkisel karakterli bu reform hareketi, hususiyetle Katolik Kilise'yi hedef alması bakımından Kilise'nin günahları affetmeyi istismar ederek ekonomik bir güç haline gelmesine ve kendisini İncil'in tek yetkilisi olarak görmesine ve ibadet dilinin salt Latince olmasına karşı çıkararak bunun sürdürülebilir olmadığını savunmuştur. Bu nedenle Katolik kilisesini ıslah amacıyla dinde reformun zorunlu olduğuna inanan kimselerin desteklediği bu harekete göre kilise, kontrol edilemeyen ve denetlen(e)meyen büyük yetkileri dolayısıyla dinî, toplumsal, siyasi ve ekonomik bir güç merkezi haline dönüşmeye başlamıştır.

Protestanlık, dinin farklı yorumları dolayısıyla süreç içinde gruplara ayrılmış bir harekettir. Anglikanizm, Lutheranizm, Pentekostalizm ve Metodizm bazı önemli Protestan kollarıdır. Süreç içerisinde liberal veya modernist Protestanlar dışında kalan kesimleri ifade eden yeni bir oluşum olarak Evajelizm, farklı teoloji ve politikaları bünyesinde barındıran bir dinî hareket olarak dikkat çekmektedir. 17. yüzyılda ortaya çıkan bazı Protestan kiliseler, tarihi Hıristiyan öğretilere bir bağlılık ifadesi olarak "Evanjellik" adını kullanmışlardır.<sup>21</sup> 1730-1740'lı yıllarda İngiltere, Galler, İskoçya ve Kuzey Amerika kolonilerinde gerçekleşen

<sup>17</sup> Lewis A. Drummond, *The Word of the Cross: A Contemporary Theology of Evangelism* (Nashville: Broadman Press, 1992), 9.

<sup>18</sup> Alvin L. Reid, *Introduction to Evangelism* (Nashville: Breadman & Holman Publishers, 1998), 12-13.

<sup>19</sup> Şinasi Gündüz, "Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm", *VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 53.

<sup>20</sup> Bu dört İncil'in her birine "Evanjel" denilmektedir (Yusuf Sarı, *11 Eylül Sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nin Güvenlik Algısının Ortadoğu'ya Yansımaları* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 65).

<sup>21</sup> Filiz Çoban Oran, "Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri: Sosyal-İnşacı Perspektiften ABD-İsrail İlişkileri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2017), 2023.

“büyük uyanış” hareketiyle birlikte Evanjelik ismi daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmış, 18., 19. ve 20. yüzyıllarda gerçekleşen “ikinci ve üçüncü uyanış” hareketiyle ve yoğun misyonerlik faaliyetleriyle Amerika’nın geneli başta olmak üzere “Afrika”,<sup>22</sup> Asya ve diğer coğrafyalara yayılarak küresel bir boyut kazanmıştır.<sup>23</sup> Evanjelik dinî hareketin Amerika’da etkili olmasında İngilizlerin yönlendirmesinin önemli rolü olduğu söylenebilir.<sup>24</sup> İskoçya’da Edinburgh Üniversitesi New College’de 1867’de Alexander Duff tarafından “Evanjelik Teoloji Kürsüsü” adıyla Hıristiyanlık tarihinin ilk misyon kürsüsü kurulmuştur.<sup>25</sup> Bunun yanında Evanjelik misyoner hareket, büyük hedeflerle birlikte zamanla dinî söylemleri aşarak etki alanını genişletip gücünü arttırmış, bunun bir sonucu olarak 1943’de Ulusal Evanjelikler Birliği’ni kurmuştur.<sup>26</sup>

Oldukça karmaşık ve girift bir yapı barındıran<sup>27</sup> Evanjelik hareketin veya düşüncenin ortaya çıkışında ve özellikle modern dönemdeki gelişiminde bazı kişiliklerin öne çıktığı görülmektedir. 20. yüzyılda Evanjelik hareketinin gelişim, yayılım ve aktarımında önemli görülmesi gereken oldukça etkili Güney Amerikalı şahsiyetler şunlardır: Baptist Papazı Jerry Laymon Falwell (1933-2007), Baptist Papaz Pat Robertson (1930-), vaiz-kanaat önderi ve bazı ABD başkanlarının dini danışmanı olan Billy Graham (1918-2018) ve vaiz Granville Oral Roberts (1918-2009), Jimmy Lee Swaggart (1935--), vaiz John Charles Hagee (1940--), Baptist Papazı Robert James Jeffress (1955--).

## 2. Evanjelik Dinî Hareketin Teo-Sosyolojisi

Evanjelik teoloji geleneksel Hıristiyan teolojik düşüncesinden farklılaşan nitelikleriyle yeni bir dinî (teolojik) öğreti ve sosyo-politik bir hareket görünümüyle dikkat çekmektedir. Bu çerçevede Hıristiyanlığın kökenine vurgu yaparak Protestan mezhebine karşı tepkisel bir mahiyet taşımaktadır. Bu anlamda Hıristiyan anlayışı çerçevesinde diğer dinî gruplardan/hareketlerden farklı olarak kendine özgü birtakım teo-sosyolojik yapı barındırmaktadır. Süreç içerisinde liberal veya modernist Protestanlar dışında kalan kesimleri ifade eden yeni bir oluşum olarak Evajelizm, farklı teoloji, sosyoloji ve politikaları bünyesinde barındıran yeni bir dinî hareket olarak Protestanlığın modernist veya liberal teolojisiyle bir mücadele hareketi olarak görülebilir. Bu dinî hareketin ortaya çıkmasının temelinde dinî yorum farklılığı yatmaktadır. Ancak her ne kadar hareketin ortaya çıkmasında temelde din faktörü belirleyici olmuşsa da yani Hıristiyanlığın aslına döndürülmesi veya Hıristiyanların yeniden doğuşunu savunan bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu bir dinî hareket görünümünde olsa da bu hareket süreç içerisinde küresel anlamda farklı stratejik,

<sup>22</sup> 1900’lü yılların başında Afrika kıtasındaki Hıristiyan nüfus 10 milyonu bulmazken günümüzde 367 milyonu aşarak dünya çapındaki Hıristiyan nüfusun 5’te 1’ine tekabül etmektedir. Bk. Timothy C. Tennent, *Theology in the Context of World Christianity* (Michigan: Zondervan Academic, 2007), 8.

<sup>23</sup> Oran, “Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri”, 2023.

<sup>24</sup> Clifford A. Kiracofe, *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy* (New York: I.B. Tauris, 2009), 8.

<sup>25</sup> Olav Guttorm Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education* (Oslo: Egede Institutet, 1955-1957), 1/187.

<sup>26</sup> Oran, “Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri”, 2024.

<sup>27</sup> Amerika özelinde günümüzde girift ve geniş bir yapısı bulunan Evanjelikler; Metodistler, Presbiteryenler, Luteryenler, Baptistler, Anabaptistler, Pentekostallar, Presbiteryenler, Bağımsızlar, Karizmatikler, Kongregasyonalistler, Restorasyonistler gibi grupları içeren bir harekettir. Bk. Bedir, “Reformasyon’dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık”, 79-80.

politik, teo-sosyolojik, ekonomik vb. birçok misyona sahip olagelmıştır. Bu yönüyle Evanjelik hareket farklı boyuttaki teo-sosyoloji, strateji, hedef ve ideolojik yapısıyla dünya siyasetini ve sistemini kontrol etme ve dizayn etme gibi küresel bir hedefe evrilmiş gözükmektedir. Bu farklı teo-sosyolojik ve politik anlayış, eski ve yeni Ahit yorumlarından oluşan Kitâb-ı Mukaddes'in teolojik temelleri üzerine oturmakta ve Hıristiyan mistisizmi ile Yahudi kabalizmini birleştiren mesiyaniğin düşünce ideolojisine dayanmaktadır.

Evanjelik hareketin teo-sosyolojisini anlamak ve anlamlandırmak için onun küresel politikasının ve dolayısıyla dünyayı dizayn etme çabasını dayandırdığı teo-sosyolojik temeli ve bunun Yahudi kabalizmiyle olan ilişkisine dikkatle bakmak gerekmektedir. Nitekim Evanjelik hareketin ve büyük ölçüde onun etkisiyle şekillenen Amerikan değer ve ulusal özelliklerinin arka plan ideolojisinde işlevsel olarak rol oynayan Kitâb-ı Mukaddes teolojisini ve onun ortaya çıkardığı teo-sosyolojiyi yeterince anlamadan günümüz küresel dünya düzenini analiz etmek güçleşebilir. Nitekim Evanjelik hareketin teo-sosyolojik paradigması, onun küresel misyonunun, vizyonunun ve meşruiyetinin zeminini oluşturmaktadır. Bu çerçevede Evanjelik teo-sosyolojik öğretinin küresel yayılımı ve egemenliği, kutsal planın ortak stratejisinin, politikasının ve hedefinin bir gereği kılındığı görülmektedir. Böylece hareketin, küresel ölçekte emperyalist temelli politikalarda, misyonerlik faaliyetlerinde ve özellikle toplumsal ve siyasi kargaşanın hâkim olduğu bölgelerde demokrasi, liberalizm, özgürlük, insan hakları, adalet ve barış gibi önemli söylemler vasıtasıyla meşruiyet elde etme ve teo-sosyolojik alanını genişletme çabası gözlemlenebilmektedir. Bu perspektif özellikle gelişmemiş veya az gelişmiş toplumların toplumsal veya küresel dizaynında etkili ve önemli bir rol oynamaktadır.

Evanjelizmin genel anlamda küresel düzeyde ortaya koyduğu misyona bakıldığında modern dünya sistemine karşı geliştirilen eklemeleriyle birlikte geniş, karmaşık, girift ve etkili bir teo-sosyolojik yapı barındırdığı söylenebilir. Hareketin bu yapısının arka planında oldukça etkili olduğu Amerika ve küresel stratejik destekçilerin Orta Doğu başta olmak üzere dünya genelinde birçok Müslüman coğrafyada etkili olma çabası (güç devşirme ve meşruiyet kazanma) dikkat çekmektedir. Bu yönüyle Evanjelizm ile Batı politikasının büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Denilebilir ki Batılı güçlerin örtüşen Orta Doğu stratejileri, bir yandan Evanjelik hareketin teo-sosyolojik paradigmasının güçlenmesine, diğer taraftan anti-İslamizm politikalarının yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Bu anlamda Evanjelizm-Batı stratejik birlikteliği, dinî anlamda kutuplaştırıcı ve çatıştırıcı bir boyutta etkili olabilmektedir. Böylece bu perspektif, küresel boyutta dinî (İslâm-Hıristiyanlık-Yahudilik) karşıtlığın hegemonik alanının genişlemesinde işlevsel olabilmektedir. Bu çerçevede Evanjelik anlayışın, Batı'nın küresel siyasetinde gittikçe daha görünür hale gelen "anti-İslâmizm", "İslamofobia" ve "semitizm" perspektifine paralel bir strateji ortaya koyduğu ve buna dönük bir teo-sosyoloji içerdiği görülebilmektedir. Özellikle Evanjelik-Yahudi birlikteliğinin en güçlü şekilde görüldüğü Filistin bölgesinde ortaya koyulan teo-sosyolojik politikalarda söz konusu paralel strateji daha net ortaya çıkmaktadır. Filistin ve Afrika başta olmak üzere dünyanın farklı bölgelerinde Müslümanlara karşı uygulanan politikalarda Batı politikaları ile Evanjelizm ve Siyonizmin söylem, politika ve stratejilerinin örtüştüğü söylenebilir. Bu

yönüyle Evanjelizmin teo-sosyolojik arka plan perspektifinde beliren bir unsur olarak Yahudi yandaşlığı (semitizm) ve İslâm karşıtlığı (anti-İslâmizm) birlikte yürümektedir.

Evanjelic teo-sosyolojinin ortaya çıkışının dayandığı temel göstergeler veya eğilimler oldukça önem taşımaktadır. Nitekim bu eğilimler Evanjelic canlanmanın temel dinamiklerini inşa etmektedir. 18. yüzyılda püritenliğin düşme eğilimine girmesi ve dinsel bağlılığın azalma endişesi birçok insanı Evanjelic canlanmayı desteklemeye itmiştir.<sup>28</sup> Evanjelic canlanmanın, önceki dönemin Protestan anlayışından farklı olarak insanlara müjde paylaşmak suretiyle kilise kontrolü dışında değişim ve dönüşüme dönük bir güven ve heyecan aşıladığı<sup>29</sup> söylenebilir. Ana Protestanların aksine Evanjelicler, özellikle uygulamalı ibadetlerde daha esnek ve deneysel olma eğilimi taşımaktadır.<sup>30</sup> Evanjelic canlanmayı teşvik eden vaizler de gelenek ve ritüelden çok kişisel kurtuluşa ve dindarlığa vurgu yapan söylemler geliştirerek dinleyicilere İsa-Masih tarafından kurtuluşa gereksinim duyulduğunu salık veren derin bireysel dini duygular aşılayan vaazlarla geniş kitlelere ulaşmaya çalışmışlardır.<sup>31</sup>

İncil'e ve Kitâb-ı Mukaddes'e<sup>32</sup> olan inanç ve bağlılığı, ulusal ve küresel düzeyde yoğun bir şekilde misyonerlik faaliyetlerine girişmesi, Yahudi Kabalizmiyle örtüşen teolojik bir öğretiyi benimsemesi, "Amerikan Püritenliği"<sup>33</sup>nin öngördüğü öğretiler temelli bir inancı öncelikle politikalar üretme çabası Evanjelic dinî hareketin teo-sosyolojik paradigma farklılıklarından bazılarıdır. Ayrıca dinî hareket kendisini en üstün ve eşsiz millet olarak görmesi nedeniyle (teolojik inancı gereği) dünya toplumlarını kendi (dinî ve ahlâkî) öğretilerine uygun olarak dizayn etme ve bu çerçevede dünya siyasetine yön verme hedefini ilke olarak kabul etmesi gibi ayırt edici teolojik özellikleriyle birçok açıdan geleneksel/klasik Hıristiyan dinî inanıştan farklılaşmakta ve geleneksel Protestanlıktan farklı olarak yeni bir dinî hareket olarak öne çıkmaktadır. "Yeniden doğuş" (new birth) teolojisini benimseyen hareket, İsa'nın çarmıha gerilmesini insanlığın tek kurtuluşu ve Evanjelic öğretiyi tebliğ etmenin Tanrı'ya hizmet açısından dinin koşulsuz ve vazgeçilmez bir ögesi olduğuna inanmaktadır.<sup>34</sup> İdeolojisini oluşturan temel göstergeleri de bu teolojik alt yapı şekillendirmektedir.

Yeni bir dinî hareket olarak Evanjelic teolojinin üzerine oturduğu yedi aşamayı içeren bir inanç sistemi bulunmaktadır. Bunlar; Yahudilerin Filistin'e geri dönmesi, Büyük İsrail'in

<sup>28</sup> Noll, *The Rise of Evangelicalism*, 46-47.

<sup>29</sup> David William Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s* (London: Routledge, 1989), 74.

<sup>30</sup> Roger E. Olson, *The Westminster Handbook to Evangelical Theology* (Louisville/Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004), 282-283.

<sup>31</sup> Jennifer Snead, "Print, Predestination, and the Public Sphere: Transatlantik Evangelical Periodicals, 1740-1745", *Early American Literature* 45/1 (January 2010), 93-118; Harry S. Stout, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991).

<sup>32</sup> Evanjelicler, Kitâb-ı Mukaddes'in dünya barışı ve adaletini korumak için sekiz ahlâkî esasa kaynaklık ettiğini düşünmektedir. Söz konusu esaslar için bk. Mark R. Amstutz, *Evangelicals and American Foreign Policy* (New York: Oxford University Press, 2014), 21-31.

<sup>33</sup> "Amerikan Püritenliği" için bk. Ali İsrâ Güngör, "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri", *Dinî Araştırmalar* 7/21 (Haziran 2005), 14-18.

<sup>34</sup> Oran, "Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri", 2022.

kurulması, Misyoner bir faaliyet olarak dünyanın dört bir tarafına İncil'in "müjde" olarak vaaz edilmesi, Yedi yıl sürecek olan kaos döneminin ortaya çıkması, İsa-Masih'in ikinci kez dünyaya gelişi ve yeniden doğuşun gerçekleşmesi, Armagedon Savaşı'nın vuku bulması, Kıyametin kopmasıyla birlikte sadece İncil'e ve İsa-Masih'e iman edenlerin cennete yükseltilmesidir.

Esasen hareketin sekülerizm ve modernizm krizine karşı dinî fundamentalist (köktendinci) bir karaktere/yöne sahip olduğu söylenebilir. Bu anlamda akılcılık, dinî liberalizm, evrim teorisi ve Kitâb-ı Mukaddes'e dönük eleştirilere karşı çıkmakta ve eşcinsellik, pornografi ve kürtaj konularında (üstün) Amerikan değerlerini koruma yaklaşımıyla hareket etmektedir.<sup>35</sup> Ayrıca kök hücre araştırmaları, ötenazi, cinsellik ve serbest piyasa ekonomisi gibi meselelerde ahlâkî muhafazakarlığı desteklemektedir.<sup>36</sup> Bununla birlikte eşcinsel evlilik, cinsel serbestlik, İslâm karşıtlığı, laiklik, evrim, "İsrail yandaşlığı"<sup>37</sup> ve devlet okullarında Hıristiyanlar için din özgürlüğü düşüncesini benimsemektedir.<sup>38</sup> Kilise ve papanın resmî, merkezî, tekelci ve mutlakiyetçi otoritesine karşı olarak bireysel dindarlık savunusuyla öne çıkmakta ve bağımsız olduğu için de gayr-ı resmi yapılarla, girişimlerle ve kurumlarla dinamik bir gelişim sağlamaktadır.<sup>39</sup> Bu nedenle farklı dinî, siyasi, sosyal, kültürel ve küresel yapılarla (kurum, kuruluş veya kişilerle) daha kolay ve hızlı iletişim/etkileşim imkânı bulabilmektedir. Bunun yanında kullanımı oldukça yeni olan inançsal dışlayıcı (faith particularist), kültürel çoğulcu (culturally pluralist) ve eklesiolojik kapsayıcı (ecclesiologically inclusivist or restrictivist) şeklindeki üç fenomen paradigma, diğer dinlere karşı tutumunu biçimlendiren perspektiflerdir.<sup>40</sup>

David Bebbington'a göre Evanjelik hareketi oluşturan dinî grupların; conversionism (manevi anlamda dönüşüm veya yeniden doğuş), *activism* (ibadet etme, inancını söz ve davranışlarıyla göstererek başkalarını etkileme ve manen değiştirme çabası), *biblicism* (İncil'i her türlü dinî otoritenin üzerinde görmek) ve *crucicentrism* (haç veya kefarete doktrini üzerine vurgu) şeklinde ortak teolojik özellikleri bulunmaktadır.<sup>41</sup> Din adına kilise yerine İncil'i tek otorite kabul etmek ve Tanrı'ya hizmet etmenin ve kulluğun en önemli vazifesi olarak Evanjelik inancını yayma çabası bu teolojinin ayırt edici özellikleri arasındadır.<sup>42</sup> Evanjelik anlayış, ahlâk ve temel öğretiler gibi, Hıristiyan ve Yahudi teolojisinin benzeyen

<sup>35</sup> Albayrak, "ABD'de Hıristiyan Siyonizmi", 147.

<sup>36</sup> Oran, "Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri", 2024.

<sup>37</sup> Evanjeliclerin İsrail lobisiyle kurduğu ittifak için bk. Mehmet Akben, *Hz. İsa'nın Nüzulü Meselesi: Dini ve Politik Yaklaşımlar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 97; 20. yüzyılda ABD'de "Yeniden Yapılanmacı Yahudilik" dini hareketinin ortaya çıkışı söz konusu yandaşlığı ortaya koyan önemli emareler taşımaktadır (daha geniş bilgi için bk. İbrahim Ethem Aydın – İskender Oymak, "Yeniden Yapılanmacı Yahudilik Hareketinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Hedefleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (Haziran 2021), 123- 165.

<sup>38</sup> Hakan Yılmaz, "Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme", *Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2020), 55.

<sup>39</sup> Oran, "Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri", 2022.

<sup>40</sup> Charles Van Engen, "The Uniqueness of Christ in Mission Theology", *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions*, ed. Edward Rommen – Harold Netland (Pasadena, California: William Carey Library, 1995), 201.

<sup>41</sup> Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, 2.

<sup>42</sup> Alister E. McGrath, *Christianity: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishing, 1997).



yönlerini bünyesinde harmanlayan bir teolojik sistem ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Müslümanlara karşı Hıristiyanları ve Yahudileri Tevrat'ın teolojisinde birleştirmeye dönük bir çabayı da temsil etmektedir.<sup>43</sup> Evanjelik mistisizmi ile Yahudi kabalizminin mesiyaniğin düşüncesi, Eski ve Yeni Ahit'in birleşiminden oluşan Kitâb-ı Mukaddes teolojisi üzerine oturmakta ve her iki teoloji de ideolojik olarak büyük ölçüde dinî, politik, küresel ve ekonomik hedef ve dayanaklar açısından örtüşen bir yapı barındırmaktadır.<sup>44</sup> Dolayısıyla teolojisinde Yahudilere merkezi bir yer açan ve İsrail'e sınırsız ve koşulsuz desteği<sup>45</sup> kutsal bir misyon olarak gören bu hareket,<sup>46</sup> Hıristiyan dinî gruplardan farklı olarak kendini yeni bir dinî hareket olarak konumlandırmaktadır.

Son dönemde en güçlü fundamentalist örneklerden birini teşkil eden bu dinî hareketin teolojik temelinde “onbinyılcı dönemlendirme” (*premillennial dispensationalism*)<sup>47</sup> öğretisi yer almaktadır. Bu öğretiye göre Tanrı'nın belirlediği bir plana göre işleyen tarih, yedi dönemden oluşmakta ve İsa-Mesih yaratılışıyla başlayıp dönüşüyle oluşturacağı bin yıllık milenyum krallığıyla taçlanacaktır. Ancak bu dönemlerin her biri insanlık açısından başarısızlıkla neticelenmesi dolayısıyla Tanrı'nın hesabı görmesiyle yeni bir dönem (dispensasyon) başlayacak, Yahudiler, kurtarıcı bir misyonla bu yeni dönemin en dikkat çekici figürü olarak bu çerçevede içerisinde yer alacaktır.<sup>48</sup> Bu teolojik öğretinin destekleyici farklı bir yönü de bulunmaktadır. Buna göre kıyametin kopuşuna işaret ettiği inanan Armagedon<sup>49</sup> Savaşı öncesinde ruhsal olarak yeniden doğan Evanjelik Hıristiyanlar göğe yükseltilecek (rapture) ödüllendirilecektir.<sup>50</sup> Bu inancı benimseyenler gökyüzünde İsa-Mesih ile birlikte olabilecek, ancak inanmayanlar ise göğe yükseltilmeyerek Deccal'ın hüküm süreceği yedi yıllık bir kriz sürecinin içerisinde yaşayacaktır.<sup>51</sup> Daha sonra göğe yükselenlerle birlikte İsa'nın yeryüzüne dönüşü gerçekleşecek ve İsa, Kudüs yakınlarında Armagedon'da Deccal'i mağlup ederek merkezi Kudüs olan ve bin yıl sürecek olan milenyum krallığını kurarak (yayılmacı/misyoner bir misyonla) tüm dünyayı hakimiyeti altına alacaktır.<sup>52</sup> Bu inanca göre Armagedon Savaşı'yla vaat edilmiş toprakların yeniden Yahudilerin eline geçmesi müjdelenmektedir.<sup>53</sup> Bu kapsamda İsrail, vaat edilmiş topraktır ve gelecekte

<sup>43</sup> Kurtoğlu, “ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelik-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye”, 16.

<sup>44</sup> Evanjelik ve Yahudi birlikteliği veya ittifakı için bk., Grace Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, çev. Mustafa Acar – Hüsnü Özmen (Ankara: KİM Yayınları, 2. Basım, 2003); Kurtoğlu, “ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelik-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye”.

<sup>45</sup> Amerika sadece 1949-1995 yılları arasında İsrail'e 62,5 milyar dolar dış yardım sağlamıştır (Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, 118).

<sup>46</sup> Albayrak, “ABD'de Hıristiyan Siyonizmi”, 145.

<sup>47</sup> Evanjelizmin dünya tarihini kutsal iradeye göre çeşitli bölümlere ayırması inancı ile ilgili bk. Büşra Elmas, *Evanjelik Hıristiyanlarda Kıyamet İnancı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 4-18.

<sup>48</sup> Albayrak, “ABD'de Hıristiyan Siyonizmi”, 158.

<sup>49</sup> “Armagedon” kavramı, İbranice dağ anlamına gelen “har” kelimesi ile Tel Aviv'den yaklaşık 55 mil kuzeyde, Akdeniz'den 15 mil içeride bulunan Antik dönemde son derece stratejik bir konumda bulunan “Megiddo” (Kenani şehrinin bulunduğu yer) isminin birleşiminden (Har-megiddo) gelmektedir (Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, 28).

<sup>50</sup> Kurt, *Evanjelizm-Dünya İmparatorluğu ve Türkiye*, 55.

<sup>51</sup> Stephen Spector, *Evangelicals and Israel* (New York: Oxford University Press, 2009), 14.

<sup>52</sup> Spector, *Evangelicals and Israel*, 14.

<sup>53</sup> Ramazan Kurtoğlu, “ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelik-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye”, *Sosyoloji Konferansları* /41 (Ağustos 2011), 16.

Yahudilerin tümü İsrail'e gelip Evanjelik olacaklardır.<sup>54</sup> Bu süreçte dünya “türbülasyon” olarak ifade edilen, toplumsal kaosun ve doğal felaketlerin artacağı bir döneme girecek; Evanjelik ve kabalist teolojiye göre bu noktada kurtarıcı Mesih'in gelişini hızlandırmak için “iyi kullar” Tanrı'ya yardımcı olacak yaklaşımlar geliştirmelidir.<sup>55</sup> Bu teolojik perspektif, bir yandan Hıristiyan “filosemitizm”<sup>56</sup> geleneğini temsil ederken,<sup>57</sup> diğer yandan da Evanjelik hareketi Yahudiliğin üstünde konumlandırmaktadır. Bununla birlikte Evanjelikler İzmir Selçuk'ta bulunduğu iddia edilen Meryem Ana Evinin ve sırrının izini sürme gayretinde oldukları bilinmektedir. Nitekim İncil yazarlarından biri olan Aziz Yuhanna'nın Evanjeliklerin de esas aldığı kıyamet öğretisinin önemli noktalarından biri Meryem Ana fenomenine dayanmaktadır. Çünkü Armagedon Savaşı ile vaat edilmiş toprakları müjdeleyen Yuhanna'nın bazilikasının Meryem Ana Evi'nin olduğu İzmir Selçuk'ta olduğu iddia edilmektedir.<sup>58</sup> Yahudi kabalizminin yorumlarında da Meryem Ana en son fethedilecek ülke olan Edom'dur (ki bu da bazı görüşlere göre Anadolu'nun ilk çağdaki adlarından biridir).<sup>59</sup>

Evanjelik dinî hareketin teo-sosyolojisinin Puritanizm ve Pietizm hareketlerinden de beslendiği görülmektedir.<sup>60</sup> Ancak püriten (tutucu) inanç Evanjelik yapılanmada ve dolayısıyla Amerika'da dinî bir muhtevadan veya teolojik bir temelden sivil ve politik bir doktrine dönüşmüş gözükmektedir. Evanjelik püriten inanç çerçevesinde ahit, işlenen günaha vurgu ve seçilmiş halk olgusu, Evanjelik hareketin bazı önemli teolojik göstergeleridir.<sup>61</sup> Bununla birlikte hareketin teo-sosyolojisinde İncil misyonerliği özellikle dikkat çekmektedir. Bu kapsamda hareket, bireysel veya örgütlü olarak gerçekleştirdiği misyonerlik faaliyetiyle farklı inançlara mensup kişi veya yapıları İncil'in içerdiği mesajları duyurmayı amaçlamaktadır.<sup>62</sup> Bu bakımdan Evanjelizm, İncil'e karşı yapılan eleştirilere bir tepki olarak ortaya çıkarak misyonerlik faaliyetleriyle iç içe geçmiş bir ağ ile İncil'in ideolojik savunucu içeriklerini temel yapısında ve argümanlarında barındırmaktadır. Öyle ki “Evanjelik” ve “misyonerlik” sözcüklerini eş anlamlı kelimeler olarak değerlendiren Evanjelik misyoner düşünürler bulunmaktadır.<sup>63</sup> Bunun yanında Evanjelizasyon ve Evanjelizm kavramının, son yıllarda ekümenik Protestanlar ve dindar Evanjeliklerle birlikte Katolikler arasında da

<sup>54</sup> Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, 26; Kurtoğlu, “ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelik-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye”, 17.

<sup>55</sup> Kurtoğlu, “ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelik-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye”, 17-18.

<sup>56</sup> Filosemitizm: Yahudi olmayan kişilerin Yahudiliğe ve Yahudilere karşı duyduğu derin hayranlık, ilgi, takdir ve sevgidir.

<sup>57</sup> William Rubinstein - Hilary Rubinstein, *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840–1939* (Houndmills: Macmillan, 1999); Donald Lewis, *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 13.

<sup>58</sup> Kurtoğlu, “ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelik-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye”, 16.

<sup>59</sup> Kurtoğlu, “ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelik-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye”, 16.

<sup>60</sup> Yılmaz, “Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme”, 29.

<sup>61</sup> Kenneth D. Wald – Allison Calhoun-Brown, *Religion and Politics in the United States* (United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, 6. Basım, 2011), 41.

<sup>62</sup> Gökalep Saylam, *ABD Dış Politikası ve Evanjelizm* (Ankara: Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63.

<sup>63</sup> Süleyman Turan, “Alexander Duff ve Hıristiyan Tarihinin İlk Misyon Kürsüsü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Mart 2010), 258.

“misyon” terimi yerine kullanıldığı bilinmektedir.<sup>64</sup> Ancak Katolik doktrinin tam tersine Evanjelizmin teolojik düşüncesi, kilisenin otoriter kurumsal yapısına ve birey ile Tanrı arasına girmesine karşı çıkmakta, buna karşın bireysel inanç ve dindarlığın öne çıkarılması gerektiği tezine dayanmakta ve bu yönüyle herhangi bir dinî ve kurumsal otoriter yapıya bağlılığı reddederek gayr-ı resmî kurum, yapı ve girişimlerce gelişim sağlamaya çalışan dinî bir hareket olarak kalmayı tercih etmiş gözükmektedir.<sup>65</sup> Bu perspektif, Amerikan vatandaşlığının diğer milletlerden farklı olarak seçilmiş bir ulus kimliği (seçilmiş insanlar metaforu) içerdiği inancını destekleyici ve güçlendirici bir boyut kazandırmıştır. Evanjelik öğretinin ulus kimliği inancı, dinin (kilise vb.) kurumsal görünümünden çok bireysel veya grup görünümüyle ön plana çıkmasında etkili olabilmiştir. Bu noktada Evanjelik dini hareketin oldukça etkili olduğu ülkelerinden biri olan Amerika’da dinin, kurumsal bazda etkisizleştiği sonucu çıkarılmamalıdır. Tam aksine büyük dinî uyanışlarla birlikte din, Amerika’da toplumsal alanlarda veya yapılarda daha fazla etkili olmaya başlamış gözükmektedir. Öyle ki bu süreç, Amerika’da sivil bir dinin imkânını dahi gündeme taşımıştır.<sup>66</sup> Evanjelik hareket bu teolojik görünümüyle salt belli doktrinleri olan bir dinî hareket olmanın ötesinde farklı sivil veya dinî grupları içinde barındıran mezhepler arası (girift ve karmaşık) bir yapı örneği teşkil etmektedir.<sup>67</sup> Diğer Protestan dinî yapılardan farklı olarak Amerikan alt grupları ve Hıristiyan sağ kesim içinde yayılmıştır.<sup>68</sup> Geniş ve karmaşık teo-sosyolojik yapısı dolayısıyla Amerika’nın iç ve dış siyasetinde Evanjelik dinî hareket ve grup lobilerinin etkisi oldukça büyüktür.<sup>69</sup>

### 2.1. Yeniden Doğuş (New Birth) ve Armagedon Teolojisi

Evanjelizmin yeniden doğuş teolojisi, köken olarak Hıristiyanlığın asli günah mitosuna dayanmaktadır. Bu mitosa göre İsa-Masih, insanları Âdem ve Havva’nın işlediği asli günahtan kurtarmak (kefare) için kendisini çarmıha gererek kurban etmiş böylece tüm insanlığı kurtarmıştır. Asli günah nedeniyle manevi olarak tahrip olan insan, çarmıh olayıyla yeniden anlam kazanarak kurtuluşa ermiştir.<sup>70</sup> Evanjelik öğretisi, asli günah doktrini sebebiyle diğer inanç ve öğretilerin bireyleri kötülüklerden koruyamadığını iddia ederek toplumu gerçek anlamdaki imana ve dindarlığa davet etmektedir.<sup>71</sup> Evanjelizmin “yeniden doğuş” (conversionism) teolojisi, kendisini Evanjelist kabul eden ve onun öğretilerini benimseyen her birey veya yapının manevi anlamda yeniden doğuş ve kurtuluş için manen dönüşmüş bir konum elde edeceği inancına dayanmaktadır. Bu inanca göre yeniden doğuşun gerçekleşebilmesi için Tanrı’nın yardımı, aklanma, takdis, tövbe ve mükemmelliğin

<sup>64</sup> Bedir, “Reformasyon’dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık”, 77.

<sup>65</sup> Saylam, *ABD Dış Politikası ve Evanjelizm*, 64.

<sup>66</sup> Amerika’da yükselen bir trend olarak “sivil din” temellendirmesi için bk. Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (New York: Seabury Press, 1975).

<sup>67</sup> Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, 5.

<sup>68</sup> Kyle Murray - Owen Worth, “Building Consent: Hegemony, ‘Conceptions of the World’ and the Role of Evangelicals in Global Politics”, *Political Studies* 61/4 (Kasım 2012), 738.

<sup>69</sup> Saylam, *ABD Dış Politikası ve Evanjelizm*, 75.

<sup>70</sup> John Wesley, “The Lord Our Righteousness”, *John Wesley’s Sermons: An Anthology*, ed. Albert C. Outler - Richard P. Heitzenrater (Nashville: Abingdon Press, 1991), 322–391; Steve Harper, *The Way to Heaven: The Gospel According to John Wesley* (Michigan: Zondervan, Grand Rapids Press, 2003), 28.

<sup>71</sup> Oran, “Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri”, 2023.

yakalanarak günahattan kurtulmuş ve dürüstlüğe dönüşmüş olmak gerekmektedir.<sup>72</sup> Bu çerçevede bireyin manevi ve ruhsal deneyimi ve dindarlığıyla ilişkili olarak Evanjelik kurtuluşun temeli yeniden doğuşa dayandırılmaktadır. Bu anlayışa göre kurtuluş yakın bir zamanda gerçekleşeceği için ve şu anda yaşayan insanlar insanlık tarihini yok etmekle emrolunmuşlardır.<sup>73</sup> Bunun için insanlık tarihini sona erdirecek bir amansız savaş çıkarmak kutsal bir Tanrı ödevidir.<sup>74</sup> Bu teolojiye göre kurtuluşun ve yeniden doğuşun olmazsa olmazı olan bu savaş, iyiler (Evanjelikler) ile kötüler (Evanjelik olmayanlar) arasında gerçekleşecek olan “Armagedon Savaşı”dır. Bunun gerçekleşmesi için de Orta Doğu’da toplumsal ve siyasi kaosun defacto olarak sürekli dinamik tutulması, bir taraftan Tanrı’nın kurtarıcı planının bir parçası ve diğer taraftan İsa-Mesih’in ikinci gelişini hızlandıran/müjdeleyen ön hazırlıklar olarak değerlendirilmektedir.<sup>75</sup> Bu teolojiye göre kutsal haç tekrardan ikame edilerek İslâm ile savaşmak gerekmektedir.<sup>76</sup> Nitekim İslâm toplumları tümüyle radikal, İncil düşmanı ve gerçekleşmesi muhtemel Evanjelik kutsal planın en önemli tehdit unsurlarından biridir.<sup>77</sup> Günümüzde Evanjeliklerin İsrail’e verdikleri her türlü maddi ve manevi desteğin arka plan perspektifinde bu eskatolojik teolojinin önemli ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Evanjelizmin Batı’nın küresel siyasetinde gittikçe daha görünür hale gelen “anti-İslâmizm”, “İslamofobia” ve “semitizm” perspektifine paralel bir strateji ortaya koyduğu görülmektedir. Evanjelik stratejinin temel dayanak noktalarından biri ve İslâm dünyasına karşı nihai bir mücadeleyi esas alan Armagedon Savaşı’dır. Bu nedenle Evanjelik öğreti vaizleri teolojik bir öğreti olarak İsa-Mesih’in gelişini simgeleyen veya hızlandıran Armagedon Savaşı anlatısına büyük önem atfetmektedirler.<sup>78</sup> Öyle ki Evanjelik öncülerden olan Papaz Jerry Falwell ve Hal Lindsey’e göre Evanjelikler şu anda nükleer silahlara sahip yaklaşık bir düzine ülkeyle dünyayı yok edebilecek seviyededir.<sup>79</sup>

Anketlere göre evanjelik inancı benimseyen Amerikalıların sayısı hızla artmaktadır. 1984’te yapılan bir ankette Amerikan halkının %39’u, 1998’de yapılan diğer bir ankette daha yüksek oranda Amerikalı, Times Dergisi’nin haberine göre ise Amerikalıların yarısından fazlası (%51) bu teolojiyi kabul etmektedir.<sup>80</sup> 1996’da Akron Üniversitesi tarafından yapılan din ve siyaset anketi Hıristiyan yetişkinlerin %31’inin bu teolojiye güçlü bir şekilde inandığını ortaya koymakta, bu ise 1996 yılı itibariyle 62 milyon Amerikalının söz konusu inanç sitemini kabul ettiğini göstermektedir.<sup>81</sup>

<sup>72</sup> Bayram Polat, *Evanjelik Bir Hareket: Metodist Kilisesi* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 86.

<sup>73</sup> Hallsell, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, 11-12.

<sup>74</sup> Hallsell, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, 13.

<sup>75</sup> Mustafa Alıcı, “Üç Kudüs: Kudüs’e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (Mayıs 2018), 51.

<sup>76</sup> Alıcı, “Üç Kudüs”, 52.

<sup>77</sup> Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, çev. İbrahim Yılmaz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 85 – 256.

<sup>78</sup> Albayrak, “ABD’de Hıristiyan Siyonizmi”, 164.

<sup>79</sup> Akt., Hallsell, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, 13.

<sup>80</sup> Hallsell, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, 14.

<sup>81</sup> Akt., Hallsell, *Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*, 32.

## 2.2. Ahit Teolojisi

Püriten inancın toplumsal örgütlenme ilkesi olan ahit teolojisine göre bireyler ayrıcalıklarını bir tarafa bırakarak kendilerini Tanrı'ya adayarak kutsandıktan sonra da Tanrı ile birey arasında bir ahit yapılmaktadır.<sup>82</sup> Bu inanca göre tüm insani kuruluşlar için geçerli olan bu teolojik ahit ile kilisenin konumu yeniden yapılandırılmış; otoriter yapısından arındırılan kilise, seçilmiş kişilerin günahlarından arınması için Tanrı ile arasında aracı olmayı kabul eden sonsuz arınmışlık sözü alan bir mekân haline gelmiştir.<sup>83</sup> Esasen Ahit teolojisi, Amerikan yönetimlerine ve yöneticilerine hangi durum veya şartlar çerçevesinde itaatin gerektiğine karar vermede yardımcı bir unsur olmuştur.<sup>84</sup> Bu anlayış, Amerikan yönetim sistemini ve yöneticilerini meşrulaştıran bir işlev görmektedir.

## 2.3. Seçilmişlik Teolojisi

Evanjelik teolojinin en dikkat çekici özelliklerinden biri de seçilmişlik düşüncesidir. Disipliner ahlâkî ve muhafazakâr yaşam, müntesiplerin seçilmişlik anlayışının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Seçilmişlik fikri, Amerikalı ulusları misyoner terimlerle düşünmeye teşvik etmektedir.<sup>85</sup> Bu nedenle Evanjelik hareketin misyonerlik perspektifinin arka planında seçilmişlik inancının büyük etkisi bulunmaktadır. Nitekim dünyayı günahkâr insanlardan temizleyip günahsız bir yer kılmak, dünyaya demokrasi, özgürlük ve adaleti getirmek amacıyla dünya halklarına rehberlik etmek, müntesiplerince politik/küresel/dinî bir görev olarak kabul edilmektedir. Bu inanç ve misyonla hareket eden Amerikalılar, dış politikada diğer tüm toplumları dizayn etmeyi kutsal bir görev kabul etmişlerdir. Bu öğretiyi benimseyen Amerikalıların dinî misyonları gereği siyasi müdahale çerçevesinde, ekonomik kurtarma paketlerini (ekonomik kefaletler) veya askeri baskı yoluyla kültürlerini ve değerlerini başka birçok ülkeye veya topluma aktarmayı hedefledikleri anlaşılmaktadır. Böylece Amerikan kültür ve değerler manzumesiyle bezenmiş yeni bir dünya halklarının düzeninin inşa edilmesi hedeflenmektedir.<sup>86</sup>

Esasen Evanjelik teolojinin seçilmişlik fikri inancı benimseyen Amerikalılar arasında kendilerinin dünyaya özel ve kutsal bir amaç için gönderildiği inancının yerleşmesine neden olmuş ve bu da bir tür ulus milliyetçiliği beraberinde getirmiştir.<sup>87</sup> “Amerikan istisnacılığı”<sup>88</sup> veya “özel misyonla seçilmiş bir ulus”<sup>89</sup> yaklaşımı ise, eski ABD başkanı Abraham Lincoln'un “Amerika, yeryüzünün son ve en iyi umudu”<sup>90</sup> şeklindeki ifadesinde anlamını bulmaktadır. Bu yaklaşıma göre Tanrı tarafından dünyanın kurtuluşu için özel ve ilahî bir görevle seçildiğini ve kötülüğe karşı iyinin gücünü temsil ettiğini düşünen Amerikalı

<sup>82</sup> Wald – Brown, *Religion and Politics in the United States*, 41.

<sup>83</sup> Wald – Brown, *Religion and Politics in the United States*, 41-42.

<sup>84</sup> Hakan Yılmaz, “Puritenlik ve Amerikan Siyasi Hayatı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* /14 (Aralık 2017), 110.

<sup>85</sup> Wald – Brown, *Religion and Politics in the United States*, 41.

<sup>86</sup> Ning Kang, “Puritanism and Its Impact upon American Values”, *Review of European Studies* 1/2 (Aralık 2009), 150-151.

<sup>87</sup> Yılmaz, “Puritenlik ve Amerikan Siyasi Hayatı”, 110.

<sup>88</sup> Saylam, *ABD Dış Politikası ve Evanjelizm*, 77.

<sup>89</sup> Mehmet Şahin, *Din-Dış Politika İlişkisi ABD Örneği* (Ankara: Barış Kitap, 2016), 189.

<sup>90</sup> Şahin, *Din-Dış Politika İlişkisi ABD Örneği*, 189.

müntesipler, yeryüzündeki tüm toplumların özgürlük bekçisi rolüne soyunmuştur.<sup>91</sup> Bu kutsal görev iddiasını dayanak göstererek özellikle savaş ve çatışmanın hâkim olduğu dünyanın çeşitli bölgelerinde varlığını idame ettirme hakkına sahip olduğu şuuruyla meşru bir pozisyon sağlamayı düşünmektedir. Denilebilir ki seçilmişlik düşüncesi, Amerika'nın özellikle yayılcı dış politikasının meşruiyetinde oldukça işlevsel bir argümana dönüşmüş gözükmektedir.

Evanjelic teolojinin temel öğretileri arasında yer alan önemli ideolojik perspektiflerden biri de Amerikan halkının yanı sıra Yahudilerin de Tanrı tarafından seçilmiş olduğu inancıdır.<sup>92</sup> Bu inancın gereği olarak Evanjelicler, genel olarak, yıkılan Yahudi kutsal mabedinin yeniden Kudüs'te inşa edileceğine ve Kudüs'ün Yahudilerin başkenti olduğuna inanmaktadır. Bu perspektifte Golan Tepeleri, Gazze, Bat-ı Şeria, Ürdün, Lübnan ve Mısır'ın bir kısmını da kapsayan bölgenin, İsrail'in Tanrı tarafından vaat edilmiş meşru bir hakkı olduğuna inanılmaktadır.<sup>93</sup> Bu noktada birtakım temel teolojik öğreti farklarına rağmen Evanjelic ve Yahudi Siyonistleri bir noktada aynı düşünceyi paylaşmakta, bu da Orta Doğu'ya yönelik stratejik, politik, sosyolojik, dinî ve küresel hedeflerin temel zeminini oluşturmak için işlevsel bir argümana/araca dönüşmektedir. Bu nedendir ki geçmişte Amerikan Siyonist Teşkilatı (ZOA) başkanıyken Alleck Resnick, Yahudi-Evanjelic/fundamentalist ittifakını açıkça desteklediğini belirtmekten çekinmemiştir.<sup>94</sup>

#### 2.4. Günahkârlık Teolojisi

Evanjelic hareketin teolojik inancına göre Hz. Âdem Tanrı'ya karşı işlediği ilk günahattan itibaren insanoğlu hep günah işlemeye meyilli olmuştur. Buna göre insanın doğası gereği günah işlemeye meyilli olması dolayısıyla iyilik ile kötülük arasında kötülüğü tercih edeceği inancı hakimdir. Bu nedenle Tanrı'nın seçtiği ve kurtuluşa ulaşanların dışındakiler bu dünyada günahkârlar zümresi olarak sonsuz bir azaba çarptırılacaklardır. Bu anlayışın gereği olarak dünyada insanların seçtiği yöneticiye karşı güven duygusu bunalımı baş göstermektedir. Nitekim Tanrı'nın değil, insanların seçtiği bir yönetici veya yönetim, yetkisini kötü yönde kullanabilme ihtimali sebebiyle seçimle gelen yönetimlerin yetkisi zorunlu olarak sınırlı olmalıdır.<sup>95</sup> Söz konusu anlayışta bireylerin günah işlemesine engel olmak için günahları engelleme düşüncesi bulunmaktadır. Buna göre toplumsal düzene zarar verebilecek şeylerin engellenmesi amacıyla bireylerin doğru bir eğitimle yetiştirilerek günahlardan uzak tutulması öncelikli hedeftir.<sup>96</sup> Bu çerçevede insanın günahkârlığı düşüncesi, kişinin günah işlemeye meyilli bir doğası bulunduğu önermesine dayanarak denetim araçlarının oluşturulması yoluyla istikrarlı bir devlet yapısının veya sistemin kurulmasını sağlama hususunda etkili bir rol üstlenmiştir.<sup>97</sup>

<sup>91</sup> Şahin, *Din-Dış Politika İlişkisi ABD Örneği*, 190.

<sup>92</sup> Carlo Aldrovandi, "Theo-politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism", *Religion Compass* 5/4 (Nisan 2011), 124.

<sup>93</sup> Aldrovandi, "Theo-politics in the Holy Land", 115.

<sup>94</sup> Akt., Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, 105.

<sup>95</sup> Wald – Brown, *Religion and Politics in the United States*, 46-47.

<sup>96</sup> Robert Booth Fowler vd., *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices* (Boulder, Colorado: Westview Press, 5. Basım, 2014), 13.

<sup>97</sup> Yılmaz, "Puritenlik ve Amerikan Siyasi Hayatı", 110.

## 2.5. “Vaat Edilmiş Toprak” (Arz-ı Mev’ud) Teolojisi ve Evanjelizm-Yahudi Birlikteliği

Evanjelizmin teolojik öğretilerinden biri olan vaat edilmiş toprak inancı, Yahudi teolojisinin ve ideolojisinin en önemli temel dayanaklarından biridir. Bu teoloji, Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat’ta geçen ifadelerle dayanmaktadır.<sup>98</sup> Bu teolojiye göre bugünkü sınırlar çerçevesinde Filistin ve civarındaki topraklar, İsrailoğullarına Tanrı tarafından vaat/hibe edilmiş topraklardır. Evanjelik teoloji ise, Eski Ahit’te (Tevrat) Yahudilerle ilgili bahsedilen birtakım bilgilerin doğru olduğunu kabul etmektedir. Bu kapsamda Yahudilerin Tanrı’nın seçtiği bir millet olduğuna, Tanrı’nın Nil Nehri’nden Fırat Nehri’ne kadar olan toprakları<sup>99</sup> (Kenan diyarı veya Arz-ı Mev’ud) Yahudilere vaat ettiğine, Mesih’in gelişiyle Yahudiliğin/Yahudilerin dünyaya egemen olacağı gibi teolojik inançları Yahudi-Hıristiyan teolojisinin karışımından oluşan melez bir dinî hareket oluşturmaları hasebiyle Evanjeliklere “Siyonist Hıristiyanlar”,<sup>100</sup> “Militan Protestanlar”<sup>101</sup> ve “Amerikan Talibani”<sup>102</sup> da denilmektedir. Vaat edilmiş topraklar, Evanjelik ve Yahudi teolojilerinin ortak noktasını oluşturmaktadır. Bu teolojik ortak inanç, günümüzde Evanjelizm ile Yahudiliğin birçok açıdan birlikte hareket etmesini sağlamaktadır. Bu birliktelik özellikle küresel güçlerin Orta Doğu’ya (özellikle Kudüs’e) yönelik hedef, strateji ve politikalarında somutlaşmaktadır.

Evanjelik teolojide eskatolojik bir çerçevede resmedilen Kudüs, paha biçilmez değerli cevherlerle inşa edilen surlarla çevrili eşsiz, ilahî, göksel ve cennete dönüşecek bir şehirdir.<sup>103</sup> Bu nedenle Evanjelikler, Kudüs’e özel bir önem atfetmektedir. Nitekim Evanjelik teolojiye göre İsa-Mesih’in ölümünün ve yeniden dirilişinin gerçekleşeceği kutsal Kudüs; son yargılama yeri olarak göksel kimliğe sahiptir ve İsa-Mesih’in Tanrılığının, yüceliğinin ve azametinin bir işareti/sembolüdür.<sup>104</sup> Bu inanışta İsa Mesih, tarihin zirve noktasında yargılayıcı bir sıfatla ikinci defa yeryüzüne inerek göksel Kudüs’ü yeniden inşa ederek Tanrı’nın heybetini ortaya çıkaracak, bir yargıç kral olarak iyi ve kötülere belirleyip cennet ve cehennemin hatlarını çizecektir.<sup>105</sup> Genel anlamda Orta Doğu’da özel anlamda da Kudüs’te ortaya çıkan her türlü (siyasal/toplumsal karmaşa, çatışma, savaş vb.) kaotik durumlar, İsa-Mesih’in ikinci gelişinin bir ön hazırlığı ve açık bir işarettir.<sup>106</sup> Bu kaotik durumların en büyüğü ise, Armagedon Savaşı olacaktır. Ancak Armagedon Savaş’ından önce Orta Doğu’da kaçınılmaz bir şekilde kaotik bir durumun fiili olarak gerçekleşmesi gerekmektedir. Nitekim İsa-Mesih’in gelişi ancak bu şekilde mümkün olabilecektir. Kaos,

<sup>98</sup> Bk. Yar.15:18-21; 26:4; 28:13.

<sup>99</sup> Bu topraklar günümüzde; Ürdün, Kuveyt, Lübnan, İsrail, Mısır, Sudan, Irak, Suriye ve Türkiye’nin de bir kısmının (Şanlıurfa, Diyarbakır, Mardin, Batman, Siirt, Adıyaman) içinde yer aldığı bölgeyi kapsamaktadır.

<sup>100</sup> Lawrence Davidson, “Christian Zionism as a Representation of American Manifest Destiny”, *Critical Middle Eastern Studies* 14/2 (Summer 2005); Lewis, *The Origins of Christian Zionism*.

<sup>101</sup> David Feldman, “Evangelicals, Jews, and anti-Catholicism in Britain, c. 1840-1900”, *Jewish Historical Studies* 47/1 (Aralık 2015), 98.

<sup>102</sup> Özcan Hıdır, “Avrupa’da “Aşırı Sağ”ın Dinî-İdeolojik ve Tarihi Temelleri-Kökenleri”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 14/53 (Nisan 2018), 41.

<sup>103</sup> Alıcı, “Üç Kudüs”, 47.

<sup>104</sup> Alıcı, “Üç Kudüs”, 50.

<sup>105</sup> Alıcı, “Üç Kudüs”, 50.

<sup>106</sup> Alıcı, “Üç Kudüs”, 51.

karmaşa ve çatışma odaklı bu eskatoloji, Evanjelik anlayışın İsrail'e koşulsuz her durumda verdiği/vereceği maddi ve manevi desteğin<sup>107</sup> temel teolojik meşruiyetini göstermesi açısından son derece önemlidir.

Evanjelizm-Yahudi birlikteliğini sağlayan unsurların başında her ikisinin teolojik alt yapısında önemli ve derin etkisi bulunan kutsal İsrail bölgesi, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın doğduğu,yayıldığı, İsa-Mesih'in doğduğu, öldüğü ve dirilişinin gerçekleşeceği, teolojilerine göre Tanrı'nın özel olarak bu bölgenin halkını koruması ve buradakilere rehberlik etmesi vb. birtakım teolojik kehanetlerin izafe edildiği ilahî, eşsiz ve ayrıcalıklı bir yerdir. Ancak Evanjelizm-Yahudi birlikteliğini mümkün kılan tek faktör elbette bölgenin her iki dinî yapı tarafından kutsal kabul edilmesi değildir. 1948'de Filistin yerleşkesi içerisinde kurulan İsrail'e İncil'den atıflarla özel bir yer ve önem verilmesi diğer bir faktördür. Esasen bu faktörün temel dayanağı da teolojiktir. Evanjelizm-Yahudi birlikteliğine önemli teolojik zemin ve imkânlar sunan Kitâb-ı Mukaddes'te insanlığın bağışlanması ve kurtuluşu meselesi anlatılırken Tanrı planını hayata geçirmede İsrail halkını seçtiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca İsa-Mesih'in yeniden dünyaya gelişinde İsraililerin rolü kaçınılmaz bir şekilde devam etmektedir. Bu rolün bir gereği olarak İsraililer dünyanın sonunu getirecek Armagedon Savaşı'nda Evanjeliklerin yanında kötülere karşı koymada son derece önemli bir pozisyonda olacaktır. Bu savaşın dünya ölçeğinde farklı yerlerde yaşayan Yahudilerin kutsal topraklara dönmesi üzerine Filistin'de meydana geleceğine ve savaşın akabinde kötülüğün ortadan kalkmasıyla İsa-Mesih'in dirileceğine inanılmaktadır. Bu bağlamda Evanjelik teoloji anlatısında tüm kurguların bağlandığı bir zemin olarak İsa-Mesih'in gelişinin tek önkoşulu olarak İsrail'in ve İsrail halkının yaşamı, güvenliği, korunması ve refahı gelmektedir. Böylece İsrail'in vaat edilmiş toprakların sahibi olarak görülmesi, halihazırda bu topraklar üzerinde konuşlanması ve İsa-Mesih'in gelişinde insanlığın kurtuluşunun kilidi olarak kabul edilmesi Evanjelik teolojinin önemli dayanakları arasındadır.

Günümüzde Evanjelik teolojinin ve Evanjeliklerin küresel anlamda üstlendiği BOP'un (Büyük Orta Doğu Projesi) bir gereği olarak İsrail Devleti'ne Orta Doğu bölgesinde ayrıcalıklı bir konum elde etmesi için oldukça önemli siyasi, ekonomik ve küresel imtiyazlar sağlandığına ve bu noktada lobi ve faaliyetler bağlamında olağanüstü çabalar sarf edildiğine şahit olunmaktadır. Denilebilir ki Orta Doğu'daki çatışma ve anlaşmazlıkların ortaya çıkmasında,burada yaşayan Müslümanlara yönelik zulmün meşrulaştırılmasında, İsrail'in politik ve ekonomik fonlarla desteklenmesinde Evanjelik-Yahudi teolojik birlikteliğinin büyük rolü bulunmaktadır. Bu kapsamda teolojilerinin bir gereği olarak ABD-İsrail birlikteliği dikkat çekici bir şekilde öne çıkmaktadır. Denilebilir ki kuruluşundan beri özel bir ihtimam ve imtiyaza sahip olan İsrail ile Amerika arasındaki belirleyici ilişki, öncelikli olarak teolojik kökene dayanmaktadır.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> Evanjeliklerin her yıl İsrail Devleti için düzenledikleri yardım kampanyası bu desteğin en somut halidir. Bk. Alicı, "Üç Kudüs", 52.

<sup>108</sup> Oran, "Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri", 2031.



## Sonuç

Evanjelic dinî hareketin teo-sosyolojik paradigması, günümüz küresel siyasetini ve yeni dünya düzenini anlama ve anlamlandırmada önemli göstergeler sunmaktadır. Teo-sosyolojik bağlam, kültürü, siyaseti, ideolojiyi, anlayış biçimlerini, davranış ve tavırları, sembolleri, mitleri, dinî dili vb. birçok boyutu etkileyebilmektedir. Bunun yanında Evanjelic hareket konumunu güçlendirmek ve meşruiyet alanını genişletmek amacıyla farklı inanç ve kültürleri etkileyerek kendi hegemonyasına bağlı kılmada işlevsel bir karaktere bürünmüş görünmektedir. Bu çerçevede dinî bir hareketin teo-sosyolojik boyutu, coğrafi, stratejik, politik ve küresel meşruiyeti etkileyebilmekte ve buna bağlı bir konum elde edebilmektedir. Kaldı ki Evanjelic hareket küresel düzeyde geliştirerek işlevsel kılmaya çalıştığı teo-sosyolojik strateji ve hedeflerini, Tanrı'nın planının bir parçası olarak görmektedir. Bu dinî temellendirme ise, hareketin küresel meşruiyet zeminini oluşturmaktadır.

Evanjelic teo-sosyolojik öğretinin küresel sisteme hâkim olma çabası, kutsal planın ortak bir stratejisinin, politikasının ve hedefinin bir gereği kılınmaktadır. Evanjelic anlayışın, günümüzde küresel anlamda emperyalist temelli politikalarda, misyonerlik faaliyetlerinde, toplumsal ve siyasi karmaşalarda demokrasi, liberalizm, özgürlük, insan hakları, adalet ve barış gibi önemli söylemler vasıtasıyla farklı toplumlara sızma veya bu toplumlara etkilene çabası dikkat çekmektedir. Amerika ve küresel destekçilerinin, dünya genelinde birçok coğrafyada Evanjelic yeni dini hareketler yapılanmasıyla teo-sosyolojik bir alan açma çabasının hâkim olduğu söylenebilir. Bu çerçevede Evanjelizmin, gelişmemiş veya az gelişmiş toplumların toplumsal dizaynında etkili ve önemli bir rol oynadığı ve dinamik bir işlev üstlendiği gözlemlenebilmektedir. Bu noktada Evanjelizmin Batı'nın küresel siyasetinde gittikçe daha görünür hale gelen “anti-İslâmizm”, “İslamofobia” ve “semitizm” perspektifine paralel bir strateji ortaya koyduğu görülmektedir. Özellikle Evanjelic-Yahudi birlikteliğinin en güçlü şekilde görüldüğü Filistin bölgesinde ortaya konulan politikalarda söz konusu paralel strateji daha net ortaya çıkmaktadır. Filistin ve Afrika başta olmak üzere dünyanın farklı bölgelerinde Müslümanlara karşı uygulanan politikalarda Batı perspektifi ile Evanjelizm ve Siyonizmin söylem ve önerileri örtüşmektedir. Bu yönüyle Evanjelizmin teo-sosyolojik arka plan perspektifinde beliren en önemli unsurlardan biri olarak Yahudi tarafgirliği (semitizm) ve İslâm karşıtlığı (anti-İslâmizm) öne çıkmaktadır.

Evanjelizmin genel anlamda küresel düzeyde ortaya koyduğu misyona bakıldığında modern dünya sistemine karşı geliştirilen eklemeleriyle birlikte geniş, karmaşık, girift ve etkili bir teo-sosyolojik yapı barındırdığı söylenebilir. Hareketin bu yapısının arka planında oldukça etkili olduğu Amerika ve küresel stratejik destekçilerin Orta Doğu başta olmak üzere dünya genelinde birçok Müslüman coğrafyada etkili olma çabası dikkat çekmektedir. Evanjelizmin, Orta Doğu politikasının şekillenmesinde Amerika ve İngiltere başta olmak üzere Batılı ülkelere teolojik ve ideolojik zemin hazırladığı anlaşılmaktadır. Bu noktada Batılı ülkelerin Orta Doğu politikası ile İsrail tarafgirliğinin ideolojik ve stratejik olarak örtüşen bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Batılı güçlerin örtüşen Orta Doğu stratejileri, bir yandan Evanjelic hareketin teo-sosyolojik paradigmasının meşrulaşmasına ve güçlenmesine, diğer taraftan anti-İslamizm politikalarının yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Evanjelizm-Batı

stratejik birlikteliği bu yönüyle, küresel politika ve hedeflerde dinî, siyasî, kültürel ve sosyal anlamda kutuplaştırıcı ve çatıştırıcı bir boyut taşımaktadır. Bu perspektif, küresel boyutta özellikle İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudi karşıtlığının hegemonik alanının genişlemesinde işlevsel olabilmektedir.

### Kaynakça

- Akben, Mehmet. *H. İsa'nın Nüzulü Meselesi: Dini ve Politik Yaklaşımlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Albayrak, H. Şule. "ABD'de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi". *darulfunun ilahiyat* 30/1 (Haziran 2019), 141-169. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/darulfunun/issue/46747/586277>
- Aldrovandi, Carlo. "Theo-politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism". *Religion Compass* 5/4 (Nisan 2011), 114–128. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2011.00267.x>
- Alıcı, Mustafa. "Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelik ve Reel-Politik Yaklaşımlar". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (Mayıs 2018), 41-58. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.390796>
- Amstutz, Mark R. *Evangelicals and American Foreign Policy*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Aydın, İbrahim Ethem – Oymak, İskender. "Yeniden Yapılanmacı Yahudilik Hareketinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Hedefleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (Haziran 2021), 123- 165.
- Aydın, Mahmut. "Evanjelik Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye'deki Yansımaları". *Dinler Tarihi Araştırmaları-V (Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik)*. ed. Asife Ünal. 49-68. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2005.
- Bahadır, Merve – Çapcıoğlu, İhsan. "Yeni Dini Hareketlerde Çevrimiçi ve Çevrimdışı Yönelimler: Sahaja Yoga Örneği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32/2 (Nisan 2021), 372-386.
- Bebbington, David William. *Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge, 1989.
- Bedir, Şener Faruk. "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (Güz 2013), 73-98.
- Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury Press, 1975.
- Berger, Peter L. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Bilgin, Vejdî. "Batıda Ortaya Çıkmış Yeni Dinî Hareketler". *Din Sosyolojisi*. ed. Talip Küçükcan. 194-220. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2010.
- Davidson, Lawrence. "Christian Zionism as a Representation of American Manifest Destiny". *Critical Middle Eastern Studies* 14/2 (Summer 2005): 157–169. <https://doi.org/10.1080/10669920500135538>
- Drummond, Lewis A. *The Word of the Cross: A Contemporary Theology of Evangelism*. Nashville: Broadman Press, 1992.
- Elmas, Büşra. *Evanjelik Hıristiyanlarda Kıyamet İnanıcı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Erickson, Millard J. "Evangelism". *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. ed. Alister E. McGrath. 120-207. Oxford: Blackwell Publishing, 1993.

- Feldman, David. "Evangelicals, Jews, and anti-Catholicism in Britain, c. 1840-1900". *Jewish Historical Studies* 47/1 (Aralık 2015), 91-104. <http://dx.doi.org/10.14324/111.444.jhs.2016v47.009>
- Fowler, Robert Booth vd. *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*. Boulder, Colorado: Westview Press, 5. Basım, 2014.
- Gündüz, Şinasi. "Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm". *VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar*. 51-59. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.
- Güngör, Ali İsrâ. *Hıristiyanlıkta Evanjelik Hareket*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2005.
- Güngör, Ali İsrâ. "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri". *Dinî Araştırmalar* 7/21 (Haziran 2005), 7-26.
- Hallsell, Grace. *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*. çev. Mustafa Acar – Hüsnü Özmen. Ankara: KİM Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Harper, Steve. *The Way to Heaven: The Gospel According to John Wesley*. Michigan: Zondervan, Grand Rapids Press, 2003.
- Hıdır, Özcan. "Avrupa'da "Aşırı Sağ"ın Dinî-İdeolojik ve Tarihi Temelleri-Kökenleri". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 14/53 (Nisan 2018), 15-46.
- Kang, Ning. "Puritanism and Its Impact upon American Values". *Review of European Studies* 1/2 (Aralık 2009), 148-151. <https://doi.org/10.5539/res.v1n2p148>
- Kanık, Cengiz. "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlere Genel Bir Bakış". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (Ağustos 2017), 177-188.
- Kiracofe, Clifford A. *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy*. New York: I.B. Tauris, 2009.
- Kurt, Ramazan Kağan. *Evanjelizm-Dünya İmparatorluğu ve Türkiye*. İstanbul: Birharf Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kurtoğlu, Ramazan. "ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelist-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları ve Türkiye". *Sosyoloji Konferansları* /41 (Ağustos 2011), 15-40.
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. çev. İbrahim Yılmaz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Lewis, Donald. *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Marsden, George M. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- McGrath, Alister E. *Christianity: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- Murray, Kyle - Worth, Owen. "Building Consent: Hegemony, 'Conceptions of the World' and the Role of Evangelicals in Global Politics". *Political Studies* 61/4, (Kasım 2012), 731-747. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.01003.x>
- Myklebust, Olav Guttorm. *The Study of Missions in Theological Education*. 2 Cilt. Oslo: Egede Institutet, 1955-1957.
- Noll, Mark A. *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and The Wesleys*. Downers Grove/İllinois: InterVarsity Press, 2004.
- Olson, Roger E. *The Westminster Handbook to Evangelical Theology*. Louisville/Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004.
- Oran, Filiz Çoban. "Amerikan Kimliği ve Dış Politikasında Evanjelizmin İzleri: Sosyal-İnşacı Perspektiften ABD-İsrail İlişkileri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 2017), 2019-2037.

- Özden, Mustafa. "Sekülerliğin Tarihi Serüveni". *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 1/2 (Aralık 2016), 59-80. <https://doi.org/10.24013/jomelips.266024>
- Polat, Bayram. *Evanjelik Bir Hareket: Metodist Kilisesi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- Reid, Alvin L. *Introduction to Evangelism*. Nashville: Breadman & Holman Publishers, 1998.
- Rubinstein, William - Rubinstein, Hilary. *Philosemitism: Admiration and Support in the English-Speaking World for Jews, 1840–1939*. Houndmills: Macmillan, 1999.
- Sarı, Yusuf. *11 Eylül Sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nin Güvenlik Algısının Ortadoğu'ya Yansımaları*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Saylam, Gökalg. *ABD Dış Politikası ve Evanjelizm*. Ankara: Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Snead, Jennifer. "Print, Predestination, and the Public Sphere: Transatlantik Evangelical Periodicals, 1740–1745". *Early American Literature* 45/1 (January 2010), 93-118.
- Spector, Stephen. *Evangelicals and Israel*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Stout, Harry S. *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Şahin, Mehmet. *Din-Dış Politika İlişkisi ABD Örneği*. Ankara: Barış Kitap, 2016.
- Tennent, Timothy C. *Theology in the Context of World Christianity*. Michigan: Zondervan Academic, 2007.
- Turan, Süleyman. "Alexander Duff ve Hıristiyan Tarihinin İlk Misyon Kürsüsü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Mart 2010), 251-268.
- Van Engen, Charles. "The Uniqueness of Christ in Mission Theology". *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions*. ed. Edward Rommen – Harold Netland. 183-216. Pasadena, California: William Carey Library, 1995.
- Wald, Kenneth D. – Calhoun-Brown, Allison. *Religion and Politics in the United States*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, 6. Basım, 2011.
- Wesley, John. "The Lord Our Righteousness". *John Wesley's Sermons: An Anthology*. ed. Albert C. Outler - Richard P. Heitzenrater. 322-391. Nashville: Abingdon Press, 1991.
- White, George Edward. *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hatıraları*. çev. Cem Tarık Yüksel. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1995.
- Yılmaz, Hakan. "Puritenlik ve Amerikan Siyasi Hayatı". *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi* /14 (Aralık 2017), 100-111.
- Yılmaz, Hakan. "Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme". *Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Haziran 2020), 27-58. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3908651>.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## KİŞİSEL KİMLİK BAĞLAMINDA ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCSİNİN TEMEL DAYANAKLARI

THE BASIS OF IMMORTALITY IN THE CONTEXT OF PERSONAL IDENTITY

**Sait POLAT**

Dr., Öğretmen, Adıyaman İmam Hatip Lisesi Fen ve Proje Okulu  
[saitpolat0202@gmail.com](mailto:saitpolat0202@gmail.com), [orcid.org/0000-0003-1852-7129](https://orcid.org/0000-0003-1852-7129)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Şubat 2022 / 12 February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Nisan 2022 / 18 April 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 727-750.**

**Cite as / Atıf:** Polat, Sait. “Kişisel Kimlik Bağlamında Ölümsüzlük Düşüncesinin Temel Dayanakları [The Basis of Immortality in the Context of Personal Identity]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 727-750.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN  
ACCESS

TRDİZİN

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

## Öz

Makalemiz kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarını felsefi bir perspektifle ele alarak ölümsüzlük düşüncesinin mantıksal olarak temellendirilip temellendirilemeyeceğini eleştirel gözle incelemek ve ölüm sonrası hayatta bireyin kişisel kimliğiyle tekrar var olup olamayacağını tartışarak tutarlı bir şekilde bir sonuca ulaşmayı hedeflemektedir. Ölümsüzlük düşüncesi dini inançlarla olduğu kadar, felsefi düşünce ve bilimsel yönleriyle de bağlantılı olma özelliğini taşır. Bu perspektifle söz konusu probleme baktığımızda, insan hayatının diğer yaratılan varlıklardan farklı olduğunu, bu farklılıkların başında da insan hayatının doğum ile ölüm arasında sınırlı olamayacağını belirtmekte fayda vardır. Düşünce tarihinde kişisel kimlik ekseninde ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarını irdelediğimizde filozofların ve teologların üzerinde önemle durduğu bir mesele olduğunu görürüz. Bu problemin dinî, felsefi ve varoluşsal değer taşıyan yönleri insanlık tarihi kadar eskidir. Kişisel kimlik bağlamında ölüm sonrası hayatın varoluşu kişinin kimliği açısından son derece önemlidir. Bu mesele hakkında farklı görüşlerin olduğunu, kişinin kişisel kimliği için varoluşsal değer ifade eden ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarının neler olabileceği ve bunları felsefi bakış açısıyla değerlendirip tutarlı bir şekilde tartışılmasının oldukça önemli olduğu problemin diğer bir boyutudur. Çalışmamız ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilmesi konusunda daha çok tecrübeye dayanmayan felsefi ve teolojik bağlamda yaklaşımda bulunan görüşler üzerinde tartışmayı amaçlamaktadır. Makalemizin temel amacı, “kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarını” dikkate alarak kişinin ölüm sonrası hayatta özdeşliğinin mümkün olup olmadığını rasyonel, şümulü ve tutarlı bir şekilde ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarını tartışmaktır. Buradaki temel sorumuz şudur: Kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesini sözü edilen dayanaklarla felsefi bir bakış açısıyla temellendirebilmemiz mümkün müdür?

**Anahtar kelimeler:** Ölümsüzlük, kişisel kimlik, Delil, Ahlak, Metafizik

## Abstract

Our article aims to critically examine whether the idea of immortality can be logically grounded by considering the basic foundations of the idea of immortality in the context of personal identity from a philosophical perspective, and to reach a consistent conclusion by discussing whether the individual can exist again with his personal identity in the post-death life. The idea of immortality is not only related to religious beliefs, but also to philosophical thought and scientific aspects. When we look at the problem in question from this perspective, it is worth noting that human life is different from other created beings, and at the beginning of these differences, human life cannot be limited between birth and death. When we examine the basic foundations of the idea of immortality on the axis of personal identity in the history of thought, we see that it is an issue that philosophers and theologians emphasize. The religious, philosophical and existential aspects of this problem are as old as human history. In the context of personal identity, the existence of the afterlife is extremely important for the identity of the person. Another dimension of the problem is that there are different opinions on this issue, what the basic foundations of the idea of immortality, which expresses existential value for one's personal identity, might be, and it is very important to evaluate them from a philosophical point of view and discuss them consistently. Our study aims to discuss on the philosophical and theological approaches that are not based on experience on the grounding of the idea of immortality. The main purpose of our article is to discuss the basic foundations of the idea of immortality in a rational, comprehensive and consistent manner, whether or not the identity of the person in the post-mortem life is possible, taking into account the "basic foundations of the idea of immortality in the context of personal identity". Our main question here is: Is it possible to justify the idea of immortality in the context of personal identity from a philosophical point of view with the aforementioned grounds?

**Keywords:** Immortality, personal identity, Evidence, Morality, Metaphysics.

### Extended Abstract

Our study aims to reach a conclusion by questioning our human identity with a philosophical approach, taking into account the basic foundations of the idea of immortality, about how we can best understand our human identity both in this world and in life after death. One of the foremost philosophical and theological problems concerning our ultimate conditions of existence, such as the existence of God and the freedom of man, is the problem of immortality. Having a certain opinion in the face of this problem has aspects not only in terms of our ultimate destiny, but also in terms of our current life. These issues are extremely important for our personality and worldview. Immortality is one of the eschatological problems that arise with the existence of the person in the universe. This problem; Concepts related to the ontological nature of man, immortality of the soul, resurrection and similar issues in the context of personal identity have always occupied the agenda of philosophers and theologians.

The problem of personal identity is an effort to reveal what a person necessarily corresponds to, what criteria are used to determine whether a person is the same or a different person. Personal identity/identity is the absence of a person, one thing, but not another or two identical things. There are different views on the personal identity of a person. These; materialist/naturalist, monistic world view, dualist, psychological memory approaches.

The materialist/naturalist approach considers human beings as a function of the brain and evaluates human beings from a purely materialistic point of view. According to those who take this approach, when the body dies, what we call the soul will automatically disappear depending on it. This approach claims that one's personal identity can be explained by material factors. The monistic view of the universe removes the border between man and God, or between God and nature, and sees man as a tool for the realization of God's purposes, or considers him an act of God. The dualist approach claims that the ontological nature of the person consists of two basic substances (soul-body), which are generally independent of each other and one cannot be reduced to the other. In this thought, he argues that the person is made up of soul and body components with his ontological existential structure, and the soul, which has the feature of constantly existing in the person, is the main substance of the person. On the other hand, the psychological memoryist approach tries to explain the continuity of personal identity by basing it on the continuity of the existence of psychological characteristics. These thinkers argue that memory is the basis of the general psychological characteristics of the person in the context of personal identity. The problem of personal identity comes at the forefront of the first and fundamental issues that express an existential value and that people think about a lot. Will man exist with his personal identity after death? If so, is it possible to justify the existence of such a life? If possible, for what reasons and on what basis? When the problem is evaluated with a philosophical approach and examined with its different dimensions, and when it is accepted that a life after death is possible, many philosophical problems arise: What will be the state of one's personal identity after he dies? In this context, is there really any evidence for us to think that people live after death? If so, is it possible to justify this evidence by reasoning and coherent discussion and questioning? Those who claim that there is a life after death say that there are two kinds of evidence for this: evidence that is not based on experience and evidence that comes from specific kinds of experience. The first empirical evidence is based on some testimonies and personal experiences by people who are about to die, "resurrected" who had a heart attack or traffic accident and were thought to have died for a time. Second, it arises from physical events such as the appearance of deceased persons to living people or communicating psychically. Third, it is based on the claim that some people actually come back to life. In Christianity, the belief that Jesus was resurrected from the dead after his death is supported by the belief that this event both signals and makes possible our resurrection.

As for the evidence that is not based on experience, thinkers who attach importance to moral values have put forward many a priori evidences to show that there is an afterlife in the context of the idea of immortality in terms of personal identity. In this study, it is necessary to examine whether the concepts of person and personal identity have a relationship with ethics, and the person who will continue to exist in the afterlife should be the same person as a moral obligation. Does the existence of an afterlife require some moral implications in the context of personal identity? Secondly, thinkers express some scientific bases in different ways in order to ground the idea of immortality in the context of scientific personal identity. From a scientific point of view



## Giriş

**C**alışmamız insani kimliğimizi hem bu dünyada hem de ölüm sonrası hayatta en iyi nasıl anlayabileceğimize dair ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarını dikkate alarak, felsefi bir yaklaşımla sorgulayarak bir sonuca ulaşmayı hedeflemektedir. Tanrı'nın varlığı ve insanın özgürlüğü gibi, bizim nihâi varoluş şartlarımızla ilgili felsefi ve teolojik problemlerin başta gelenlerinden biri de ölümsüzlük problemidir. Bu problem karşısında belli bir kanaate sahip olmanın, sadece nihâi mukadderatımız açısından değil, mevcut hayatımız açısından bakıldığında da içerdiği hususlar vardır. Bu hususlar kişiliğimiz ve dünya görüşümüz açısından son derece önem arz etmektedir.<sup>1</sup> Ölümsüzlük, evrende kişinin var olmasıyla birlikte ortaya çıkan eskatolojik problemlerden biridir. Bu ekseninde kişisel kimlik bağlamında insanın ontolojik mahiyeti/neliği, ruhun ölümsüzlüğü, yeniden diriliş ve benzeri konularla ilgili kavramlar filozof ve teologların gündemini sürekli meşgul etmiştir. Tartışmanın amacı, kişisel kimlik ekseninde ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarını felsefi bir perspektifle bakarak sorgulamaktır.

Kişisel kimlik, bir kişinin hangi şartlarda bir ve aynı kişi olabileceğini konu eden antropolojik, psikolojik, sosyolojik, teolojik ve felsefi bir problemdir. Bu ekseninde kişisel kimlik sorunu, insanın zorunlu olarak neye tekabül ettiğini, bir insanın aynı ya da farklı birisi olduğunun belirlenmesini sağlayan ölçütlerin neler olduğunu ortaya koyma çabasıdır.<sup>2</sup> Kişisel kimlik/özdeşlik/aynılık, bir kişinin, bir şeyin kendisi olup başkası veya birbiriyle özdeş aynı olan iki şeyin olmamasıdır.<sup>3</sup> Kişisel kimlik sorunu, birçok disiplin tarafından ele alınmış, felsefi olarak önemli sonuçları bulunan ve bu perspektifte ele alındığında felsefe açısından üzerinde farklı tartışmaların yapıldığı önemli konulardan biridir. İnsanın kişisel kimliğiyle ilgili muhtelif görüşler vardır. Bunlar; materyalist/natüralist, tekçi âlem görüşü, düalist, psikolojik hafıza yaklaşımlarıdır.

Materyalist/natüralist yaklaşım, insanı salt materyalistik açıdan ele alıp değerlendirir ve onun ruhi faaliyetlerini beynin bir fonksiyonu olarak görür. Bu bakış açısıyla meseleye bakan bir epifenomenalist açıdan ruhun ölümsüzlüğü ya da ölümsüzlük diye bir şey söz konusu değildir. Bu yaklaşımda olanlara göre, beden ölünce, ruh dediğimiz şey de ona bağlı olarak kendiliğinden ortadan kalkacaktır.<sup>4</sup> Bu yaklaşım tarzı, kişinin kişisel kimliğini maddi unsurlarla açıklanabileceğini iddia etmektedir. Bu bakış açısı bedenden bağımsız ve süreklilik gösteren bir ruhun tek başına varlığını kabul etmez. Bu anlayışta kişisel kimliğin temel kriteri beden olarak görülür. Bunları kısaca ele alıp açıklayacak olursak maddeci yaklaşımlar zihinsel hadiseleri fiziksel hadiselerle özdeş olduğunu söyleyerek kişinin ontolojik olarak fiziksel olması gerektiğini savunmaktadırlar.<sup>5</sup>

Tekçi âlem görüşü, insanla Tanrı ya da Tanrı ile tabiat arasındaki sınırı kaldırmak suretiyle insanı Tanrı'nın birtakım maksatlarının gerçekleşmesinde bir araç olarak görür ya

<sup>1</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 7.

<sup>2</sup> Harold W Noonan, *Personal Identity* (London: Oxford University Press, 1989), 84.

<sup>3</sup> M Sait Reçber, "Varlık felsefesi", *Felsefe*, ed. Mehmet Bayraktar (Ankara: Ankuzem, 2005), 113.

<sup>4</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 17.

<sup>5</sup> John P. Moreland - Williams L. Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Illionis: IVP, 2003), 290-291.

da onu Tanrı'nın bir davranışı olarak telâkki eder. Bu yaklaşımda ölen kimsenin Tanrı ya da Hind dinî tecrübesini düşünecek olursak Evren ruhunda ölümsüzleşmesi veya objektifleşmesi durumu söz konusu olduğu için burada yine kişisel kimlikten söz etmek mümkün değildir.<sup>6</sup> Bu bakış açısına göre, insan, Tanrı'nın ruhunda yok olmaktadır.

Düalist yaklaşım, kişinin ontolojik mahiyetinin, genel olarak birbirinden bağımsız, biri diğerine indirgenemeyen iki temel cevherden (ruh-beden) oluştuğunu iddia eder. Bu düşüncede olanlar kişinin ontolojik anlamda varlıksal yapısıyla ruh ve beden bileşenlerinden oluştuğunu, kişide sürekli var olma özelliği taşıyan ruhun da kişinin esas tözü olduğunu savunur.<sup>7</sup> Kişisel kimliğin temel referansının değişimden etkilenmeyen bir varlık olması gerektiği fikri bu düşüncenin temel hareket noktasıdır. Böylece kişinin dünyadaki fiziksel devamlılığını sağlayan beden asli bir unsur olarak kabul edilmezken, ruh kişisel kimliğin yegâne taşıyıcısı olarak onun asli unsurunu oluşturmaktadır.<sup>8</sup> Düalizm kişinin mahiyetini ruh, bedeni ise bir alet olarak görür.

Psikolojik hafızacı yaklaşım ise kişisel kimliğin sürekliliğini psikolojik özelliklerin varlığının devamlılığına dayandırarak izah etmeye çalışır. Bu düşünce sahipleri kişisel kimlik bağlamında kişinin genel psikolojik özelliklerinin temelini hafızanın oluşturduğunu ileri sürerler. Bu bakış açısına göre, hafızanın kaybı ya da yokluğu kişisel kimliğin kaybını ve yokluğunu belirler.<sup>9</sup> Bilinç ve kimlik kişiyi diğer kişilerden ayıran bir özellik olmakla birlikte, aynı zamanda bir kişinin hayatı boyunca özdeş kişi olmasını sağlayan temel bir kriterdir. Kişi, bilinç sayesinde geçmişte bıraktığı kişisel kimlik bilgisine ulaşabilir.<sup>10</sup> Dolayısıyla kişinin geçmişe dayanan yaşantısı onun bilincine dayanır.

İnsanoğlunun üzerinde çokça düşündüğü, egzistansiyel/varoluşsal bir değer ifade eden ilk ve temel konuların başında kişisel kimlik sorunu gelir. Acaba insan ölümden sonra kişisel kimliğiyle mi var olacaktır? Var olacaksa böyle bir hayatın varlığını temellendirmek mümkün müdür? Mümkün ise hangi nedenlerden dolayı ve neye dayanarak temellendirilebilir? Bu konuda İspanyol filozofu Miguel de Unamuno (1864-1936), “ben nereden geliyorum ve bu dünya nereden geliyor, içinde ve onunla yaşadığım? Ben nereye gidiyorum ve beni çevreleyen her şey nereye gidiyor? Bütün bunların anlamı ne?” O, insanın ebediyet umudunu ve yaşama özlemiyle hayatın sırrını şu soru ile bağlantılı görür: “Ben şu kanaate vardım ki, bir ve bütün insanlar için aynı olan bir tek çetin iş var. İnsanı ilgilendiren asıl sorun, her birimiz öldükten sonra, senin benim bilincimizin başına neler geleceği sorunudur.” Unamuno, yok olmaktansa ebediyen cehennemde kalmaya razı olduğunu, “çünkü hiçbir şeyin hiçliğinin kendisi kadar korkunç görmediğini” söyler.<sup>11</sup>

Düşünce tarihine baktığımızda hemen hemen bütün insan topluluklarında bir ölümsüzlük düşüncesinin ve inancının olduğunu görüyoruz. Bu durum sadece teistik dinlerde

<sup>6</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 18.

<sup>7</sup> John P. Moreland - Williams L. Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, 291.

<sup>8</sup> Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 362-370.

<sup>9</sup> Richard Swinburne, “Personal Identity: the Dualist Theory”, *Personal Identity*, ed. Sydney Shoemaker (Basil: Blackwell, 1984), 8.

<sup>10</sup> John Locke, “Of Identity and Diversity”, *Personal Identity*, ed. John Perry (California: University of California Press, 2008), 332.

<sup>11</sup> Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev. Osman Derinsu (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1986), 39-50.

değil, aynı zamanda Budist, Hindu inanışlarında ve Antik Yunan düşünürleri olan Sokrates, Platon ve bazı Stoacı filozofların eserlerinde de geniş ölçüde yer almaktadır.<sup>12</sup>

Felsefî bir yaklaşımla problem değerlendirildiğinde, ölümden sonra bir hayatın mümkün olduğu kabul edildiğinde felsefî olarak birçok sorun ortaya çıkar: Kişi öldükten sonra kişisel kimliğinin durumu ne olacaktır? Bu bağlamda gerçekten ölümden sonra insanların yaşadığını düşünmemiz için bir kanıt var mıdır? Eğer varsa bu kanıtları mantıklı ve tutarlı bir şekilde tartışarak ve sorgulayarak temellendirmek mümkün müdür? Bu bağlamda Turan Koç'un da vurguladığı gibi, "Ölümden sonraki hayatın mahiyetini birbirinden son derece bağımsız ve o ölçüde de farklı disiplinlere dayanarak ele alıp incelemek mümkündür. Konunun psikolojik, ahlakî ve dinî tecrübeyi ilgilendiren yönleri olduğu gibi, tecrübe alanının dışına taşan metafizik ve teolojik yönleri de bulunmaktadır. Doğrusu, ölümsüzlük sorunu ve insanın nihâî mukadderatı büyük ölçüde metafiziksel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu durum, onun empirik yönden de ele alınıp incelenmesini engellememektedir. Ölüm ve ölüm ötesi varoluşun mahiyeti parapsikoloji, okkultizm, tanatoloji, ruh çağırma, reenkarnasyon, bedensiz tecrübe ve kalp durması olaylarında olduğu gibi, klinik açıdan öldükten sonra, sun'î yollarla tekrar (tabir caizse) hayata iade edilenlerden elde edilen bilgi ve kayıtlara dayanarak ve hatta salt edebî ve estetik kaygı açısından ele alınıp incelenmektedir. Bu da gösteriyor ki ölüm ötesi varoluşun mahiyeti teolojik ve felsefî yönden olduğu kadar, empirik yönden de ele alınıp incelenmektedir."<sup>13</sup> Ölümden sonra bir hayatın var olduğunu iddia edenler, bu konuda iki tür kanıtın olduğunu söylerler: Tecrübeye dayanmayan kanıtlar ve hususi tecrübe türlerinden gelen dayanaklar. Bunlardan ilki, ölmüş insanların özel tecrübeleri, ikincisi, vefat etmiş kişilerin görünmesi veya medyumca iletişim kurma gibi fiziksel hadiselerden kaynaklanan, üçüncüsü, bazı kişilerin fiilen hayata geri döndükleri iddiasına dayanır.<sup>14</sup>

İnsan, neye dayanarak ölümünden sonra bir hayatın var olduğuna inanmaktadır? Bu konuda muhtelif görüşler vardır. Düşünce tarihinde ölümsüzlük inancının temel dayanaklarını üç grupta toplamamız mümkündür. Ahlakî, İlmi ve Metafizik dayanaklar. Bu dayanaklara geçmeden ölümsüz olma ve ölüm çeşitlerine değinmemiz yerinde olacaktır.

İnsanın yaşama arzusu fitrî ve tabiidir. Bu ekseninde düşündüğümüzde insan hem bu dünyada hem de ölümden sonraki hayatta ölümsüz olmak ister. İnsan bunu bu dünyada biyolojik olarak evlat sahibi olmak isteyerek sürdürmek ister. İnsanlar yine dünyada yaptığı eserleriyle, yapıp ettikleriyle başkalarına olumlu katkıda bulunmak ve geride bir şeyler bırakmak isterler. Bu bağlamda ölümsüzlüğü genel anlamda ikiye ayırabiliriz. Birincisi gerçek ölümsüzlük, ikincisi ise sembolik ölümsüzlüktür. Sembolik ölümsüzlük ise; biyolojik ölümsüzlük ve sosyal ölümsüzlük olarak iki guruba ayırabiliriz.<sup>15</sup> Biz burada daha çok gerçek ölümsüzlük üzerinde duracağız. Çünkü kişisel kimlik açısından ruhun ölümsüzlüğü, ölümden

<sup>12</sup> Metin Yasa, *Felsefî ve DeneySEL Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 9-10.

<sup>13</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 16.

<sup>14</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 2017, 392-393.

<sup>15</sup> Mehmet S Aydın, *Din Felsefesi* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1992), 236-237.

sonraki hayatın mahiyeti, dünyadaki kişi ile ahiretteki kişinin özdeş olup olmaması çalışmamız açısından önemlidir.

Birçok düşünür ruhun ölümsüzlüğünü Platon'dan (M.Ö.428-348) başlayarak günümüze kadar gündemine almış felsefi sistemleri ve yaklaşımları içerisinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin dayandığı en önemli dayanak ruhun ölümsüzlüğüdür. Bu açıdan ruhun ölümsüzlüğünün temellendirilmesi önemlidir. Ruhun ölümsüzlüğünü birtakım delillerle ispat ettiğimizi farz edelim; acaba bu kişisel kimlik düşüncesi bağlamında kişinin gerçekten ölümsüzlüğü anlamına gelebilir mi? Platon'dan önce Sokrates ve Pisagor gibi bazı filozoflar da ruhun ölümsüz olduğunu düşünüyordu. Platon başta olmak üzere, Farabi (870-950), İbn Sina (980-1037), Gazali (1058-1111), René Descartes (1596-1650) ve daha birçok filozof ruhun ölümsüz olduğuna tereddütsüz evet derler. Çünkü onlara göre insan esas itibarıyla ruhtur. Fakat bu bakış açısı, bu yaklaşımın ortaya çıkardığı sorunların çözümü için yeterli olmamaktadır.<sup>16</sup> Bu düşünceye Hume (1711-1776) kişiliğin temelini ruha değil, zihinsel olgulara ve algılara dayandığını ileri sürerek karşı çıkmıştır.<sup>17</sup> “Kendime baktığımda kendimi kendim olarak göremiyorum; sadece bir kısım düşünce, duygu ve hafızayı algılıyorum” diyen Hume'a göre algılar olmadan başka varlıkları kavramak mümkün değildir. Ona göre, insan benliğinin temel referansı tinsel bir töz olan ruh değil, algılardır.<sup>18</sup>

Tecrübeye bağlı kanıtların ilki, ölmek üzere olan kişilerin söyledikleri, kalp krizi veya trafik kazası geçirip de bir süre için öldü sanılan “hayata yeniden dönenlerin” bazı ifadeleri ve hususi tecrübelerine dayanır. Öldü sanılan ama daha sonra gözlerini açan bir hastane odasında uzanmış pek çok insan kendilerinin ölmek üzere veya ölmüş olduğunu ilan eden hasta bakıcıların yaptıkları şeyleri işittiklerini ileri sürmüşlerdir. O zaman, bu kişiler kendilerini bedenlerinden çıkmış veya onun dışında, başka bir bakış açısından civardaki şeyleri ve sağlık personelinin onların bedenlerini tekrar hayata döndürmek için çalıştıklarını gözlemlediklerini ifade etmektedirler. Bu durumda olan bir kimsenin tam bu esnada farklı şekillerde, değişen bir bulut veya ‘manevi bir beden’ diye tasvir edilen, fiziksel bedenlerinin aynısı şeklinde, fakat kendi asıl bedenlerinin fiziksel çevresiyle artık etkileşime giremeyen yeni bir bedenleri var olduğu ileri sürülmektedir. Daha sonra, karanlık bir yerden geçme tecrübesi yaşarlar, bu çoğunlukla bir tünel olarak tasvir edilir, en sonunda farklı bir âleme vardıklarını, burada başka insanlarla karşılaştıklarını, bunlar arasında bildiklerinin de bilmediklerinin de var olduğunu söylemektedirler. Burada ölmüş kabul edilen kimselerin fiziksel olarak bedenleri yoksa da bunlar tanımlanabilir haldedirler ve bunlarla telepatik bir yolla iletişim kurulabileceği iddia edilmiştir. Bunların çoğu sevgi ve merhamet saçan bir ışıkla karşılaşır. Bu ışık onların geçmişlerini hatırlamalarına ve değerlendirmelerine yardımcı olur. Orada kalıp bu huzurlu ve mutlu tecrübenin tadını çıkarmak için şiddetli bir arzu duymalarına rağmen, ya kendileri fiziksel bedenlerine dönmek isterler ya da onlara böyle

<sup>16</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 252.

<sup>17</sup> David Hume, “Of Personal Identity”, *Personal Identity*, ed. John Perry (California: University of California Press, 2008), 162-163.

<sup>18</sup> David Hume, “Second Thought”, *Personal Identity*, ed. John Perry (California: University of California Press, 2008), 174.

yapmaları söylenir.<sup>19</sup> Bazı insanlar böyle ölüm-eşiği tecrübelerini yaşamış olabilir. Burada önemli olan husus, bunları nasıl anlayacağımız ve izah edeceğimizdir. Bazıları bunların, bedenlerdeki fizyolojik şartların meydana getirdiği halüsinasyonlar/varsanım olduğuna inanır. Söz konusu edilen bu beden nasıl yorumlanırsa yorumlansın, şahsi ölümsüzlük için burada özsel iki öge vardır: Birincisi kişinin kendi ayniyetinin, kimliğinin, farkında olması, ikincisi geçmişini hatırlaması.<sup>20</sup> Görüldüğü üzere bu durum söz konusu edilen problem açısından önemlidir. Ölüm sonrası bir hayatta kişisel kimliğin devamlılığının anlamı, kişinin aynı şekilde kişisel kimliğiyle var olmasıdır. Bu da kişinin ontolojik mahiyetine verilen değeri gösterir ve kişiyi diğer varlıklardan farklı kılar. Bu görüşleri ölüm sonrası hayatın varlığı için kanıt sayanlar bulunduğu gibi, onları sayıklama, rüya görme vs. ile izah edenler de vardır. Yani onların ifade ettiklerini de bilimsel yollarla açıklama imkânı yok görünmektedir.<sup>21</sup> Ancak şunu belirtelim ki gerek yukarıda temas ettiğimiz psikik halleri, gerek ölüme yaklaşanların “yaşadıkları” tecrübeleri hakkında Aydın şöyle diyor, bilimsel yollarla açıklanamıyor diye bir tarafa atmak, bizzat bilimsel yaklaşıma ters düşer. Eğer bilim, alışılmamış olanı, ender olanı bir tarafa itmeyi âdet edinmiş olsaydı, bugünkü başarısına asla ulaşamazdı.<sup>22</sup>

Tecrübeye bağlı ikinci delil, vefat etmiş kişilerin yaşayan insanlara görünmesi veya medyumca iletişim kurma gibi fiziksel hadiselerden kaynaklanır. Ölünün gerçekten görünmesi veya medyumların vefat etmiş kişilerle iletişim kurması insanların ölümden sonra yaşadıklarına bir delil teşkil edip etmediği konusu düşünürler arasında tartışmalıdır. Bu durumu izah edecek istisnâ durumlar da olsa buna dair bazı örnekler olduğu ileri sürülür. Vefat etmiş kişiler iddiaya göre yaşayanlarla iletişim kurmuşlar, onlara görünmüşler ve onlara daha önceden bilinmeyen fakat sonradan doğrulanabilen bilgiler vermişlerdir. Bu örneklerin büyük çoğunluğunun şaşırtıcı bir özelliği, iletişim kuranların hayatlarının ölümden sonra anlamlı bir şekilde devam ettiğine ilişkin hiçbir belirti sunmamasıdır.<sup>23</sup>

Tecrübeye dayanan üçüncü kanıt, bazı kişilerin fiilen hayata geri döndükleri iddiasına dayanır. Hristiyanlıkta, İsa'nın öldükten sonra ölüleri tekrar diriltildiği inancı, bu hadisenin bizim tekrar dirilmemizi hem işaret ettiği hem de mümkün kıldığı inancıyla desteklenmiştir. Havari Paul'un kanıtı şudur: Eğer Mesih ölüden diriltilmişse, biz de diriltileceğiz. Mesih diriltiştir. Öyleyse, biz de diriltileceğiz.<sup>24</sup>

Tecrübeye dayanan bu kanıtlardan her biri, kişilerin kendi yaşadıkları tecrübelerle ilgili iddialarına dayanır. Bu iddiaların doğru olduğunu değerlendirmenin yöntemi, tıpkı bizim normal olarak diğer insanlar tarafından yapılan şahitlikleri ve verilen haberleri felsefî olarak değerlendirdiğimizde başvurduğumuz ölçütler olmalıdır. Doğrusu, buradaki zorluk, genellikle insanların yaşadıklarını söyledikleri tecrübeleri yaşayıp yaşamadıkları değildir, asıl zorluk bu tecrübeleri felsefî olarak nasıl anlayacağımız ve yorumlayacağımızdır.<sup>25</sup> Bu konuda

<sup>19</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 2017, 393.

<sup>20</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 2017, 393-395.

<sup>21</sup> John Hick, *Philosophy of Religion* (New Jersey, 1965), 127.

<sup>22</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 242-243.

<sup>23</sup> John Hick, *Death and Eternal Life* (London, 1976), 140.

<sup>24</sup> Korintlilere I. Mektup 15/12-23

<sup>25</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 2017, 397.

farklı psişik yaklaşımların olduğunu, ancak bunların düşünürler arasında tartışıldığını belirtmemiz gerekir.

Ölümden sonra hayatın varlığına dair tecrübeye dayanmayan delillere gelince, bu dayanakların ilki; Aristoteles (M.Ö.384-322), Thomas Aquinas (1224-1274), John Locke (1632-1704) ve Immanuel Kant (1724-1804) gibi düşünürler tarafından geliştirilen ahlakî öncüllere dayanır. Diğeri; bazı düşünürler tarafından epistemolojik bağlamda insanın ontolojik mahiyeti dikkate alınarak bilimsel olarak (genlerin RNA ve DNA’larda şifrelenmesi gibi) kişilerin ölüm sonrası hayatta bu şifrelenmiş genler üzerinden tekrar kişisel kimliğiyle var olabileceğini iddia etmelerine dayanır. Üçüncü kanıt Platon (M.Ö.428-348) tarafından ileri sürülmüş olup, düalist yaklaşım tasavvuruna uygun düşen metafiziksel delillerdir. Bu delilleri sonraki başlıklarda detaylı bir şekilde ele alacağız.

İnsanın ölümden sonraki hayatta yeniden yaratılması durumu kişisel kimliğinin korunması açısından önemlidir. Çünkü ölümden sonraki hayatta yeniden yaratılması var sayılan insanın, dünyada yapmış olduğu eylemlerin sonucunda birçok sorumluluklar yüklenmiş ve bütün bunların bilincinde olarak dünyada yaptıklarının hesabını vermeye hazır şekilde tekrar kişisel kimliğiyle yaratılması gerekmektedir. Bu durum, teist için Allah’ın kudreti açısından imkânsız olan bir şey yoktur deyip geçilebilir. Fakat teist olmayan açısından durum farklıdır. Ölüm sonrası hayatın varlığı konusundaki kanıtlar felsefî yaklaşım tarzıyla tutarlı bir düşünce ile temellendirilmelidir. Aksi halde bu tutumu sonuna kadar götürmek mümkün olmayacaktır. Teistlere göre, ölüm sonrası bir hayatın varlığına olan inanç kişisel kimlik açısından son derece önemlidir. Eğer böyle bir inanç yoksa kişisel kimlikten söz etmenin bir anlamı kalmamaktadır. Ölümsüzlük düşüncesi yok sayılacaksa o zaman kişisel kimlikten söz etmenin ve dolayısıyla ölümsüzlük düşüncesinin dayandığı temel dayanakları tartışmanın bir anlamı kalmayacaktır. Bundan dolayı felsefî bir perspektifle kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarının tutarlı ve etraflıca ele alınıp tartışılması ve irdelenmesi gerekmektedir.

Kişisel kimlik sorununa yönelik bir tartışma bizi ölüm sonrası hayatın mümkün olup olmadığı sorusuna götürmektedir. Eğer mümkünse, kişiler bedenlerinin ölümünden sonra hangi şartlarda ve şekillerde hayatlarına devam edebilirler? Ölüm sonrası hayatın imkânı için gerekli şartlar nelerdir? Felsefeciler kişinin ölüm sonrası hayat hakkında konuşabilmek için iki temel şartın bulunması gerektiğinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki, kişinin ölümünden sonra da bu dünyadaki kişisel kimlik özelliklerine sahip olmasının gerekliliğidir. Diğeri ise kişinin kendisinin ölümden sonra bu dünyadaki şahısla aynı olduğu kanaatine sahip olmasıdır. Eğer kişi ölümden önceki şahsın öldükten sonraki devamı olduğunu düşünmüyorsa veya bu bilgiye sahip değilse, ölüm sonrası bir hayattan söz etmek zor görünmektedir. Kısaca tekrar edecek olursak, ölüm sonrasında imkânı kişisel kimliğin devamlılığı ve kişinin bu devamlılık hakkında bilgisinin olmasına bağlıdır.<sup>26</sup>

Kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin beraberinde getirmiş olduğu problemlerin olması tabii karşılanmalıdır. Bunlar: İnsanın ontolojik mahiyeti, kişisel kimlik,

<sup>26</sup> Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 2017, 377-380.

ruh-beden ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü durumu ve yeniden yaratılış vb. problemlerdir. Bu problemlerin zor anlaşılmasının sebebi, ölümsüzlük halinin tecrübeye dayanmaması ve gizemli olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kişisel kimlik ekseninde ölümsüzlük düşüncesinin ontolojik olarak çok daha farklı dayanaklarının ve düşüncelerin olması mümkündür. Bu açıdan meseleye bakıldığında, sözü edilen problemin insan açısından varoluşsal bir değer taşıdığı için dikkat çekici olmakta, bireysel olarak ve toplumsal düşünmeyi gerektirmektedir. Bundan dolayı bu mesele sadece teist açısından değil, düşünen her insanı yakından ilgilendirmektedir.<sup>27</sup> Şimdi bu temel kanıtları daha yakından inceleyelim.

### **Ahlakî Değerler Açısından Kişisel Kimlik ve Ölümsüzlük**

Kişisel kimliğin teolojik, antropolojik, psikolojik, sosyolojik, etik ve felsefi bir problem olarak ele alınıp değerlendirilmesinin birden çok sebeplerinin olabileceğini yukarıda belirtmiştik. Bunlardan bir tanesi de kişinin gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumlu olmasını sağlayan ahlakî sorumluluk düşüncesidir. Bu konuya değinirken buradaki çalışmanın temel amacının ahlak metafiziğini temellendirmek olmadığını belirtmemiz gerekir. Bu çalışmamızda daha çok kişi ve kişisel kimlik kavramlarının etikle bir ilişkisinin olup olmadığını irdelemek, ölümden sonraki hayatta varlığını devam ettirecek olan kişinin, ahlakî bir zorunluluk olarak, aynı kişi olması gerektiğine dikkat çekmeğe gayret göstereceğiz. Bu konuda Koç şöyle diyor: “ölümsüzlük düşüncesinde kısaca söylemek gerekirse, bütün mesele, “nereden geldik, neyiz, nereye gidiyoruz? Bu bağlamda ölüm olayı ile ahlak arasında nasıl bir ilişki olabilir? Genel anlamda insanın dinî ve ahlakî tecrübesini göz önünde bulundurduğumuzda insan, bu anlamda manevî ve ahlakî değerlerinin kaybolacağını bir türlü kabul etmemektedir.”<sup>28</sup> Bu bağlamda ölümden sonraki hayatın imkânını irdeleyen birbirinden bağımsız ve farklı düşüncelerin ortaya çıktığını görürüz.

Thomas Aquinas ölüm sonrası hayat konusundaki ahlakî dayanaklara büyük önem verir. Aquinas’a göre insanlar nihai bir gaye olan mutluluk için yaratılmıştır. Ancak mutluluk sadece bu hayatta elde edilemez. Mutluluğu ve mutlu olmayı bu dünyayla sınırlamak doğru değildir. O, gerçek anlamda bu nihai mutluluğun sağlanması ve sorumluluk için ölümden sonra bir hayatın var olmasını özsel olarak kabul etmemiz gerektiğini söyler. Aquinas, mutluluğu Tanrı’yla ilişkili bir şekilde açıklar. Nihai bir mutluluğun kaynağı tek başına insan olamaz. Aynı zamanda kişi dünyevi bilgisiyle bu nihai olan mutluluğa ulaşamaz. Ona göre kişinin bu dünyada Tanrı ile ilgili edindiği bilgi eksik olduğu için bu mutluluk ancak diğer dünyada mümkün olacaktır. Aquinas, kişinin varlık gayesiyle söz konusu olan nihai amaç arasında özsel bir ilişki olduğuna işaret etmektedir.<sup>29</sup> Aquinas, görüldüğü kadarıyla burada ahlak metafiziği ile Tanrı’nın varlığı ve ölümden sonra hayat arasında zorunlu bir bağ kurmaktadır. Onun kişisel kimlik ekseninde ölümsüzlük düşüncesinin felsefi bir dayanağı olarak ahlakî temelleri ve değerleri öncelemesi tartışmamız açısından önem arz etmektedir.

Locke’a ahlakî eylemlerin sonucunda mükâfat ve cezanın verileceği yerin bu dünya olmadığını ifade eder. Locke, insanın ahlakî davranışlarının karşılığını göreceği bu hayattan

<sup>27</sup> Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 57-58.

<sup>28</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 189.

<sup>29</sup> Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), 301,302.

sonra gelecek bir hayatın varlığından söz eder. O, insanın bu dünyadaki geçici mutluluktan vazgeçerek birçok sıkıntıya katlanma pahasına ahlakî bir hayatın kabul edilmesiyle ancak gerçek mutluluğun mümkün olacağını söylemektedir.<sup>30</sup> Bu bağlamda hareket edildiğinde Tanrı, ancak ahlaklı yaşayan kişilere vadettiği mutluluğu ölüm sonrasında verecektir. Tanrı bu şekilde davrananları mükâfatlandıracağını da vadetmektedir. Dolayısıyla bu durumun sonucunda da iyi bir kişi portresi ve görüntüsü ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda genel olarak düşünüldüğünde, ödül ve cezanın bütün hak ve hukukun meşruiyetinin kişisel kimlik üzerine tesis edildiği çok açıktır. Söz konusu edilen ödül ve cezanın muhatabı olarak mutluluk ve mutsuzluk olayının anlamlı olması için herkesin kendi yaptıklarından bizzat kişisel kimliğiyle sorumlu olması gerekmektedir. Aksi takdirde kişi kendi özdeşliğini koruyamıyorsa ve aynı zamanda kendisinin farkında değilse böyle bir kişinin başına gelen şeylerin hiçbir anlamı olmayacaktır.<sup>31</sup> Böylesi bir durumda Locke, ahiret hayatında kimsenin bilincinde olmadığı bir şeyden sorumlu tutulamayacağını söyler. Çünkü eylem olarak kimin ne yaptığı belli olmadığından kimin sorumlu tutulacağı tam belli olmamaktadır.<sup>32</sup> O, ölüm sonrasında hesap günü geldiğinde kişilerin geçmişte yaptıkları eylemlerin farkında olacaklarını ifade etmektedir. Bu nedenle kişi, kendisine ait olmayan herhangi bir hafızaya sahip olmayacaktır.<sup>33</sup> Dolayısıyla ölüm sonrası hayatta kişisel kimlik, insan için önemli görünmektedir.

Ahlakî değerlere önem veren düşünürler kişisel kimlik açısından ölümsüzlük düşüncesi bağlamında ölümden sonra bir hayatın var olduğunu ortaya koymak için birçok a priori delil ileri sürmüşlerdir. Kant (1724-1804) ahlakî sorumluluğun bir gereği olarak en yüksek iyinin gerçekleşmesi gerektiğine vurgu yapar. O, bu durumun gerçekleşebilmesi için ancak Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin kabul edilmesini şart koşmaktadır.<sup>34</sup> Kant'ın ahlak metafiziğini Tanrıyla ilişkilendirmesinin en temel nedeni: Tanrı'nın varlığını ahlakî eylemlerimizin gerçekleştirmeyi amaçladığı “en yüksek İyi” nin imkânı için özsel bir postula olarak görmesidir. Gerçekten, Kant'a göre, en yüksek iyinin imkânını varsaymak ile en yüksek iyinin gerçekliğini, yani Tanrı'yı varsaymak gerçekte aynı şeydir ve bu bakımdan Tanrı'nın varlığını farz etmek ahlakî olarak zorunludur.<sup>35</sup> Kant göre, ahlakî kanun bize en yüce iyiye erişmek için çaba sarf etmek zorunda olduğumuzu söyler. Ona göre, bu dünyada ahlakî anlamda bir olgunluğa ulaşmak hakiki olarak söz konusu olmayacaktır. Öyleyse en yüksek iyinin gerçekleşmesi ancak devam eden sonsuz bir hayatla mümkün olabilir. Bu durumun gerçekleşebilmesi için de ancak ebedi olarak var olan bir varlığın, bir şahsiyetin söz konusu olmasıyla mümkün olacaktır. Bu bağlamda Kant, en yüksek iyinin gerçekleşmesini, sonsuza ilerleyen bir hayata bağlı gördüğünden,<sup>36</sup> ölümsüzlük düşüncesi bağlamında ruhun ölümsüzlüğü delilini, mükemmelliğe erişmek için postula olarak kabul etmektedir. Şimdi de

<sup>30</sup> İsmail Çetin, *John Locke' da Tanrı Anlayışı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 198.

<sup>31</sup> John Locke, *İnsanın Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacikadiroğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1996), 200.

<sup>32</sup> Locke, *İnsanın Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 202-204.

<sup>33</sup> Goldfrey Vesey, *Personal Identity* (London: The Macmillan Press, 1974), 59.

<sup>34</sup> Immanuel Kant, *Kılgısal Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2015), 154-157.

<sup>35</sup> M Sait Reçber, “Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003), 136.

<sup>36</sup> Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 84.



ahlakî bir zorunluluk ile kişisel bir varoluş arasındaki ilişkiyi kişisel kimlik düşüncesi bağlamında irdelemeye çalışalım.

Ölüm sonrası hayatın varlığı kişisel kimlik bağlamında bir takım ahlakî çıkarımları gerektirir mi? Kişisel kimliğin teolojik, felsefi ve eskatolojik bir problem olarak tartışılmasının birden çok nedeni vardır. Bunlardan bir tanesi ahlakî ve hukuki sorumluluktur. Hem dünya hayatında hem de ahiret hayatı için kişinin yaptığı eylemlerin anlamlı olması için ahlakî sorumluluk önemlidir. Teodicy<sup>37</sup> prensibinin temelinde bir kimsenin yaptığı haksızlıklardan dolayı cezasız kalmaması gerekir. O nedenle fizyolojik bir ölümden sonraki yaşamda varlığını sürdüreceği olan kişi, bu eylemleri yapan kişiyle kişisel kimlik olarak aynı olmalıdır.<sup>38</sup> Bu dünyada bir kişi gerçekleştirdiği eylemlerinin hesabını ölümden sonra verecek olan kişi, ahlakî bir zorunluluk olarak, o kişiyle tıpatıp aynı olmalıdır. Locke'a göre, kişisel kimlik, ceza ve ödülün doğru bir şekilde uygulanmasına dayanmalıdır<sup>39</sup> düşüncesi bu sorunun teodiseye bağlı olduğuna işaret eder. Adalet gereği ceza ve mükâfatın özsel olarak kişisel kimliği çok yakından ilgilendirdiğini gösterir.

Ontolojik olarak en güzel bir şekilde yaratılan akıl ve ruh sahibi bir varlık olan insanın başıboş bırakılmayacağı, aksine ona daha çok sorumluluklar verilmesi gerektiği gayet açıktır. Ölüm sonrası hayatın anlamlandırılmasının kaynaklarından olan dini epistemoloji<sup>40</sup> insanın sıradan bir varlık olmadığı ve diğer yaratılan canlılardan farklı olduğunu bildirir. İşte kişinin bu sorumluluklarını yerine getirip getiremediği ölçüde ahiret hayatında mükâfat veya ceza ile karşılaşacağı var sayılmaktadır. Felsefi bir perspektifle probleme baktığımızda Tanrı'nın, ölümden sonra iyilik yapanları ödüllendireceğini ve yanlış davrananları da cezalandıracağını söylemesi de ölümden sonraki hayatın tanrısal bağlantılarının olduğunu gösterir. Tanrı, adaletin yerini bulması için böyle bir prensibi ahlakî bir kanun olarak dile getirmekte ve ahiret hayatının varlığını söz konusu adaletin vuku bulacağı yegâne bir yer olarak göstermektedir. Bu bağlamda bir an kişinin sorumlu olmadığını düşünelim. O zaman kişinin dünyada yaptıklarının bir anlamı kalır mı? Dünya hayatında adaletin yerini bulması için, sosyal bir varlık olarak insanın toplum içinde rahat ve huzurlu yaşayabilmesi için, kişinin sorumsuz değil aksine sorumlu olması gerektiğini anlamakta zorluk çekmeyiz. Dolayısıyla bu durum da kişilerin yaptıklarının karşılıksız kalmaması için ölüm sonrası bir hayatta kişisel kimliğin korunması zorunludur. O zaman insan açısından bu değerlerden bahsetmenin pek de anlamı kalmaz.

Kişisel kimlik üzerine ciddi çalışmaları bulunan Britanyalı filozof Derek Parfit'e (1942-2017) göre, kişisel kimliğin etik açısından pek de fazla bir önemi yoktur. Kişisel kimlik sorununa bu perspektifle bakanların yaklaşımları, kişilerin kişisel kimliklerinin ayrı oluşu önemli bir sorun olarak görülmemeli şeklindedir. Bu şekilde düşünenlere göre, kişiler kişisel kimlik olarak bir bütünlük ortaya koyamayan varlıklar olup, sadece fiziksel olan

<sup>37</sup> Bu kavram, "Tanrı'nın adaleti" anlamına gelir. Teo (Tanrı) ve Dise (adalet) anlamına gelen kelimelerin birleşmesinden oluşur. İslam düşünürlerinden Farabi ve Gazali, Batılı düşünürlerden de Leibniz kullanmıştır.

<sup>38</sup> Peter Carruthers, *Introducing Persons: Philosophy of Mind* (London: Routledge, 1986), 190,191.

<sup>39</sup> Noonan, *Personal Identity*, 39.

<sup>40</sup> Hüseyin Kasım Koca, "Türkiye'deki Sivil Toplum Kuruluşları: Dini Hizmet Bağlamında Eğitimsel Bir Değerlendirme", *Genç Mütefekkir Dergisi* 2/2 (2021), 282.

organizmasal bedenlere iliştirilen ve zorunlu olmayan varlıklardır. Bu bağlamda kişisel kimliğin farklı zaman aralığındaki sınırlılığı özsel bir olaydır.<sup>41</sup> Kişinin ontolojik yapısını birbirine indirgeyen bakış açısına göre gerçeklik, kişiliğe atıfta bulunmadan bir bütünlük içinde açıklanabilir.<sup>42</sup> Eğer durum onların dediği gibi ise kişiler olmaksızın gerçeklik tanımlanabiliyorsa, o zaman kişiler arasındaki sınırların ve farkların önemli olduğundan nasıl söz edilebilir? Parfit'e ve onun gibi düşünenlere göre, kişiler arasındaki sınırların ahlakî anlamda bir değeri yoktur.<sup>43</sup> O, kişilerin kendi yaşamlarında kişisel kimlik olarak bir bütünlük sağlayamadığını ve ardışık yaşamlarla bölündüğünü, kişilerin hayatlarının bölünmüşlüğüne dikkate alırsak, bu kişilerin ölüm sonrası hayat ile ilgili kaygılardan kurtulabileceklerini iddia eder. Aynı zamanda bu da, hafıza kaybı ve psikolojik bağlantıların zayıflaması veya ortadan kaybolması halinde, kişisel bir varoluşun da olamayacağına delalet eder.<sup>44</sup>

Kişisel kimliği kabul etmeyen kimselerin düşünceleri genel olarak kabul edilecekse, o zaman kişiler arasındaki sınırların, farklılıkların öneminden söz edilemez. Kişilerin yaptığı yanlış işlerden ya da işlenen suçlardan dolayı başka kişileri cezalandırmak adil, ahlakî olur mu? Bu soruya olumlu bir şekilde cevap vermek pek de mümkün değildir. Dolayısıyla ontolojik olarak ruh bedene, beden de ruha indirgenebilir yaklaşımına göre, kişiler arasındaki ahlakî sınırların önemli olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Felsefî bir bakış açısıyla düşündüğümüz zaman kişinin kişisel kimliğini dikkate almayan böyle bir yaklaşımı öngörmek mümkün görünmüyor.<sup>45</sup> Eğer indirgemeci bir yaklaşımla kişisel kimliğe bakarsak, o zaman kişinin istikbaliyle ilgili daha az çaba göstermesi hatta çabalamaması daha mantıklı bir tutum olacaktır. Bu kişinin yaptığı yanlışlardan, suçlardan dolayı endişelenmesine gerek kalmayacaktır. Çünkü yaptığı her şey yanına kâr kalmaktadır. Böyle bir durumda toplumda huzur, güven ve mutluluk diye bir şey kalır mı? Elbette kalmayacaktır. Eğer bizler güvenilir sağlıklı, huzurlu, yaşanılabilir bir ortam istiyorsak, kişisel kimliğin, ahlakî sorumlulukların olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Bütün teistik dinlerde kişisel kimlik bağlamında ölüm sonrası hayat düşüncesine büyük önem verilir. Bu yaklaşım sahiplerine göre, kişi dünya hayatında yaptıklarından sorumludur. Bu bağlamda kişisel kimlik düşüncesi önemlidir. Çünkü kişinin dünya hayatında yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için kişisel kimliğe sahip olması gerekmektedir. Bu konuda İslam düşüncesinin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim insandan söz ederken "*onların her biri kıyamet günü O'na tek başına gelecektir.*"<sup>46</sup> diye buyurulmaktadır. Aynı şekilde Kur'an'ın değişik ayetlerinde herkesin kendi yaptıklarından sorumlu tutulacağı açık bir şekilde ifade edilmektedir.<sup>47</sup> Bütün bunların yanında sözü edilen ayetler, kişinin kendi kişisel kimliğini koruyarak varlığını devam ettireceğine delalet etmektedir. Bu durum gösteriyor ki, kişinin gelişme sürecinin hiçbir döneminde kişisel kimliğini yitirmeyeceğini göstermektedir. Örneğin, Pakistanlı ünlü düşünür Muhammed İkbal da bu konuda şunları söyler; "kişi mutlak

<sup>41</sup> Brian Garrett, "Persons and Values", *The Philosophy Quarterly* 42/168 (1992), 338.

<sup>42</sup> Brian Garret, *Personal Identity and Self Consciousness* (London: Routledge, 1998), 93.

<sup>43</sup> Garrett, "Persons and Values", 343.

<sup>44</sup> Terence Penelhum, "The Importance of Self-Identity", *The Journal of Philosophy* 68/71 (1971), 674.

<sup>45</sup> Garret, *Personal Identity and Self Consciousness*, 94.

<sup>46</sup> Meryem 19/95.

<sup>47</sup> ez-Zilzâl 99/7-8; el-İsrâ 17/7,13-14.

bir varlık olan Allah'la karşılaşıldığında da durum aynı olacağını ifade etmektedir. Kişi bu konuda Allah'a karşı sorumludur."<sup>48</sup> Sonuç itibarıyla kişinin akibeti ne olursa olsun, o kişiliğini hiçbir zaman ve asla kaybetmeyecektir. Ahlakî sorumluluk da bu durumu desteklemektedir.

Doğrusu, kişinin yaşadığı zamanı, bilinci, hafızası ve hayatı veya bütün zihinsel olguları bir nehir misali bir nehrin suyu veya zamanın kendisi gibi, kişi farkına varmadan su gibi akıp gitmektedir. Kişinin şimdiki zaman aralığında sahip olduğu bilinç geçmiş zaman aralığında sahip olduğu bilinçle aynı olmayabilir. Kişisel kimlik sadece varlığını devamlı sürdüren unsurlara dayandırabilir. Hâlbuki bilinç ve düşüncenin diğer bütün halleri süregiden şeyler değildir. Aksine hepsi geçici ve anlık birer durumlardır. Bu sebeple kişisel kimlik sadece bilince dayandırılacaksa hiçbir kişinin kendi hayatının farklı dönemlerinde aynı kişi olması beklenemez. Kişisel kimliğe bağlı olarak gelişen ödüllendirme-cezalandırmanın adaleti bu şekilde olmayacaktır. Çünkü böylesi bir durumda hiçbir kişi kendi yaptıklarından sorumlu olmayacaktır.<sup>49</sup>

Hristiyanlık inancının önemli inanışlarından biri olan kefarete ve asli günah düşüncesi ile ölümsüzlük düşüncesi bağlamında kişisel kimlik sorunu arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Yani Hristiyanlık teolojisinde önemli bir yer tutan Âdem'in yaptığı suçtan dolayı insanlığın bulaşmış olduğu asli günah için İsa'nın kendisini feda etmesi anlamına gelen kefaretin kişisel kimlik olayıyla uyuştüğundan söz edilebilir mi? Bu durum sorumluluğu diğer insanlardan kaldırır mı? Meseleyi kişisel kimlik ekseninde düşündüğümüzde bu düşüncenin de rasyonel olmadığı açıktır. Burada ilginç olan Locke'nin hem ahiret hayatının ahlakî temellendirmesini kişisel kimliğe bağlaması ve kişinin yaptıklarından sorumlu olmasının zorunluluğuna işaret etmesi; hem de Hristiyanlık inancının temel inançlarından olan asli günah ve kefarete fikrini de kabul etmesidir. İsa'nın insanlığın kurtuluşunu sağlamak için kendisini insanlık adına feda etmesini anlatan kefarete (redemption)<sup>50</sup> inancını Locke'nin sahiplenmesi fazlasıyla tenkite açıktır. Bu teolojik varsayım, Tanrı, herkesi kendi eylemlerine, günübürlük yaptıklarına göre yargılayacaktır önermesiyle de açıkça çelişmektedir. Her kişi kendi yaptıklarından sorumludur. Kişi başkasının yaptıklarından dolayı sorumlu tutulamaz. Bu nedenle, asli günah inancının Tanrı'nın adaletiyle uyumlu olduğunu iddia etmek mantıksal bir tutarsızlık içermektedir.

Kişinin kişisel kimliği hususunda İktbal'in ifade ettiği gibi, Kur'an insanın şahsiyet ve eşsizliğini çok önemli bir şekilde vurgular. Bir kişinin, diğerinin yükünü taşımasını imkânsız kılan ve ancak kendi şahsi çaba ve gayretinin meyvesi olan şeyi elde etmesine hak ve yetki veren, kişinin bu yegâne bireyselliği hakkındaki bakış açısının bir sonucu olarak Kur'an, Hristiyanlık inancının kabul ettiği kefarete düşüncesini şiddetle reddetmektedir.<sup>51</sup> İktbal'e göre, kişisel bir varoluş veya ölümsüzlük tamamıyla ahlakî öğelerle ilişkisi olan bir sorun

<sup>48</sup> Mehmet S Aydın, "İktbalin Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 29 (1987), 104.

<sup>49</sup> Thomas Reid, "Of Mr. Locke's Account of Personal Identity", *Personal Identity*, ed. John Perry (California: University of California Press, 2008), 117.

<sup>50</sup> Çetin, *John Locke' da Tanrı Anlayışı*, 169.

<sup>51</sup> Muhammed İktbal, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 129.

olduğuna göre, ölümden sonraki hayatın dayandığı ahlakî kanıtların en önemlilerinden bir tanesi Tanrı'nın adaletidir.<sup>52</sup> Ölümden sonraki hayat için getirilen ahlakî delillerin temel referansının Allah'ın adaleti olduğu dikkate alınır, adalet sahibi Allah'ın başkalarının günahını bir başkasına yüklemesi açıklanabilir bir durum değildir.

Bu konuda rasyonel ve tutarlı düşünen her insanın kabul edeceği gibi, herhangi bir insanı ahlakî davranışının sonucundan sorumlu tutabilmek için, sözü edilen davranışın o kişi tarafından yapılmış olması, yani kısacası davranışta bulunan kişi ile ahlakî sonuçtan sorumlu tutulacak kişinin arasında kişisel kimliğin var olması gerekmektedir.<sup>53</sup> Bu durumda, doğruluk, adillik, mükâfat-cezanın ancak kişisel kimlikle sağlandığını göz önünde bulundurduğumuzda, her kişinin kendi yaptıklarının sonucundan sorumlu tutulması zorunlu olduğu görülecektir. Çünkü kendi yaptıklarının öznesi olan kişi, özgür bir iradeye sahiptir. Sözü edilen bu kişi, herhangi bir gaye doğrultusunda tercihlerde bulunabilmektedir. Aynı zamanda kişinin tercihlerde bulunabilme iradesi, onun ahlakî sorumluluğunun temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Hristiyan teolojisinin önemli kabullerinden biri olan Âdemin işlediği bir suçtan dolayı bütün insanların günahkâr olduğunu ve her insanın günaha bulaşmış olarak doğduğunu kabul etmek açıkça bir paradoksa sebep olmaktadır. Aynı zamanda Âdem ile diğer insanlar arasında kişisel bir özdeşlikten söz edilemez. Bu bağlamda eğer kişisel kimliğin olmadığı düşünülürse o zaman da eskatolojik bakış açılarının pek de bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü ceza da mükâfat da bireyseldir ve kişiye özgüdür. Bir kişinin işlediği bir suçun cezasını başkasının çekmesi kabul edilebilir olmadığı gibi, diğer bir kişinin hak ettiği mükâfatı da başkasına vermek de doğru değildir. Bu durum bizlere kişisel kimlik ile ahlak arasındaki kaçınılmaz ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Bu şekilde düşünüldüğü zaman kişi daha mutlu, sorumlu değerli bir varlık olacaktır. Zaten kişi bunu fazlasıyla hak etmektedir. Bu gerekçelerden dolayı kişisel kimlik düşüncesi bağlamında ölüm sonrası hayatın olması önem arz etmektedir.

Düşünce tarihinde ölümsüzlük düşüncesi, insanın etik ve sorumluluk sahibi bir varlık olmasının bir gereğidir. İnsanın ahlaklı olmasıyla ölümsüzlük düşüncesi arasında bir paralellik vardır. Bu yaklaşım tarzına göre, eğer Tanrı anlayışı bir kimsede yoksa o kişi açısından her şey normal ve olağandır. Aynı zamanda kişinin yaptıklarının kendisini bağladığını, başkaları açısından bir değerlendirmeye tabi tutulmasının bir bağlayıcılığı kalmamaktadır. Dolayısıyla kişide Tanrı inancı olmadığı zaman beraberinde ahlak sorununu da getirmiş oluyor. Dünya hayatında insanlar sosyal yaşamlarını bireysel olarak sürdürürken bazı insanlar hak-hukuka dikkat ederken bazıları ise buna pek fazla dikkat etmezler. İnsan özgür ve sorumluluk sahibi bir varlık olmasından dolayı bazen iyilik bazen de kötülük yapabilmektedir. Bu dünyada kişi güçlüyse, kimse kendisinden hesap soramıyorsa, bu kişinin yaptıkları yanına kâr mı kalacak? Elbette rasyonel ve tutarlı bir şekilde düşündüğümüzde bu durumun bu şekilde kabul edilmesi mümkün değildir. Haklıyla haksızın, iyi ile kötünün aynı olmaması gerekir. Zaten bu dünya hayatında her şey tam karşılığını bulmuyor. Öyleyse

---

<sup>52</sup> Cafer Sadık Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 114.

<sup>53</sup> Çetin, *John Locke' da Tanrı Anlayışı*, 168.

adaleti tesis etmek adına bir dünyanın var olması gerekmez mi? Ebetteki gerekir. Tanrı'ya olan inancımız gereği; kötünün tekdir, iyinin de takdir edilmesi gerekir. Ölümsüzlük açısından ahlakî değerlerin vurgulamak istediği esas mesele burasıdır. Kişisel kimliğin korunması ve belirlenmesinin önemi de tam burada ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde kişisel kimlikten söz etmek pek anlamlı olmayacaktır. Tanrı ahlâkî değerleri var eden ve onlara uyulmasını emredendir. Tanrı bu ahlakî değerleri insanlar için ortaya koymuş, bu değerlerin muhatabı ve taşıyıcısı da insan olarak belirtmiştir. Güvenilir bir sosyal yapının oluşması, dünya hayatının yaşanılabilir olması için bu ahlakî değerlerin insanlarda yerleşmesi ve gelişmesi teistik dinler açısından çok önemlidir. Teistik düşünce tarihinde bu konu üzerinde önemle durulmuştur. Felsefi ve teolojik bir perspektifte meseleye baktığımızda ahlak dayanağı, kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin önemli bir ayak olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Bilimsel Açıdan Kişisel Kimlik ve Ölümsüzlük**

Düşünürler bilimsel açıdan kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesini temellendirebilmek amacıyla birtakım bilimsel dayanakları da farklı şekillerde ifade ederler. Birçok kültürde ölümden sonra ölen insanlarla birtakım temasların kurulabileceği inancının var olduğunu görmekteyiz. Hatta bazı dinlerde sırf bu inanışlar için düzenlenmiş çeşitli dini törenler ve bazı ritüellerin olduğunu da biliyoruz. Aynı zamanda bu inanışların yanında birçok dini inanışta ölenlerin yaşayanlarla rüya yoluyla temas kurduğu inancı da yaygın bir şekilde vardır. Bütün bu temasların ve ilişkilerin duyu organları ile olmadığı bilinen bir gerçektir. Acaba bilim bu meselede bir şeyler söyleyecek durumda mıdır? Bilimsel açıdan ölümden sonra sıkça karşılaşılan bazı durumlar vardır. Bunlar, telepati, ruh çağırma, içe doğma, görünür fiziki bir kaynak olmamasına rağmen sesler duyma, gelecek hakkında haber verme, psiko-telekinezi durumları gibi duyu dışı algılama şekilleri vb. durumlardır. Bazı psikologlar ve para psikologlar tarafından bu duyu dışı algılamalar bilimsel olarak bu şekilde temellendirilmek istenmiştir. William James (1842-1910) başta olmak üzere ve onun arkadaşlarının önderliğinde 1885 yılında kurulan Psişik Araştırmalar Derneği, bu konularda her ne kadar bu çalışmalarını yapmışsa da gerçek anlamda bu çalışmaların bilimsel çalışma olarak kabul edilip edilmemesi tartışma konusu olmuş ve sonuç olarak bilimsel bir çalışma olarak kabul edilmemiştir.<sup>54</sup>

Günümüzde bazı düşünürler ölüme-yaklaşma tecrübesinden ve beden-dışı tecrübeden yola çıkarak ölüm sonrası hayatı kişisel kimlik bağlamında temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu çalışmayı yapanlardan biri de Paul Badham'dır (d.1942). O, ölüme yaklaşma tecrübesi olarak, bedensel işlevlerini yitiren bazı hastaların yeniden hayata döndürülünceye kadarki sürede yaşadıklarını iddia ettikleri birtakım tecrübeleri ele alır ve bunları değişik şekillerde ifade eder. Bu durumlar kişiden kişiye farklılık göstermesine rağmen genelde ortak olan birtakım olaylar vardır. Ruhun bedeni terk etmesi, huzur duyması, kaybettiği yakınlarını görmesi, çıkışında ışık bulunan bir tünel içinde ilerlemesi, bedenine geri dönmek istememesi ancak değer verdiği bir varlığın ya da sesin dünyaya geri dönmesi gerektiğini söyleyerek kişinin bir şekilde ikna edilmesi, bedene dönüş tecrübesi gibi anlatılar. Bu durum sözü edilen

<sup>54</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 241-242.

tecrübeyi yaşadığını iddia edenler tarafından aktarılmaktadır. O, para-psikolojinin bu tecrübelerini eleştirel bir gözle değerlendirerek, beden ölümüyle ruhun ölümsüzlüğü inancını destekleyen en azından bazı deliller var olduğu<sup>55</sup> düşüncesini dile getirir.

Ayrıca yaşadığımız bu çağda genler üzerine yapılan son çalışmalar göstermektedir ki, yaşayan canlılara ait bütün bilgiler genlerde şifrelenmiş bir biçimde saklı olarak bulunmaktadır. Bu durumda buna büyük oranda insanın yaratılışında inşa edilmiş kişisel kimliği de dâhil olması imkân dâhilindedir. Daha açık bir şekilde söylemek istersek, zaman ve mekân süreci içinde insanın aldığı özel karakteristik durumlar da bir şekilde genlerde korunmaktadır. Aynı zamanda özel karakteristik durumların nesilden nesile geçmesinin de bu genetik şifreleme ve bunların muhafazası ile yakın bir ilişkisi olsa gerektir. Bu genlerin kişilere özel dizilişine ait şifreler ve bilgiler Allah tarafından bilinmekte ve korunmaktadır. Kanaatimizce insanı meydana getiren temel yapı maddelerinin aynı, farklılığı meydana getiren şeyin ise genetik şifrelemedeki farklılık olması ve her şeyin muhafaza edilmesi dikkate alınırsa kişisel kimliğin korunması gerçekleşmiş olacaktır. Bu durum, bu bağlamda böyle düşünüldüğünde ölüm sonrası hayatta kişisel kimlik sorunu bir sıkıntı olmaktan çıkacağına benzemektedir.<sup>56</sup> Bu okuma ile kutsal metinlerin bize söyledikleri örtüşmektedir.

Fred Alan Wolf'un (d.1934) "What The Bleep Do We Know" adlı kitabında üç kişi (biri kuantum fizikçisi, bir psikiyatrist bir de ilahiyatçı) bilinç nedir ve insanın beyninin dışında kuantum enerjisi ile bağlantılı bilinç nasıl bir mahiyete sahiptir gibi hususlar üzerine kendi aralarında detaylı bir şekilde tartışıyorlar. Genel olarak bizler varlıklar hakkında nasıl karar veriyoruz, bilinç temelli tartışmaları neye dayanarak ve nasıl yapıyoruz? Bilimsel bir perspektiften probleme baktığımızda bu tartışmalar bizi şu gerçeğe götürüyor. Sonradan yaratılmış fizikî evren manyetik bir enerji alanıdır. Biz, sözü edilen bu enerjinin içinde sadece bir nokta varlığımız. İnsanın bu evrende diğer canlılardan farklı olarak ontolojik bir varlık olarak özgür bir iradesi var. Diğer canlılar genetik kodlarında ne varsa onu yaşıyorlar ama insan özgür iradesi olduğu için genetik kodların dışında sonsuz iyi, sonsuz kötü olmaya yatkın bir yapıdadır. İnsanların kişisel kimlikleriyle karar verme, itiraz etme özgürlüğü vardır.<sup>57</sup> Bu bağlamda felsefi ve teolojik bir bakış açısıyla meseleye baktığımızda İnsanı gerçek anlamda hakikate götüren dört temel gerçek vardır; bunlardan birincisi pozitif bilim-deney ve gözlem, ikincisi akıl yürütme yöntemleri, üçüncüsü rasyonel sezgiler-iç ses, dördüncüsü inançlar. İlk üçü bir şeyi veya hakikati açıklayamıyorsa, o zaman inançlar kişileri hakikate götürüyor. Ölüm sonrası yaşam konusunda da bazı insanlar inançlarına sığınıyor, rahatlıyor. Wolf, bu duruma eşinin başından geçen bir olayı örnek gösterir. O, sözlerine şöyle devam etmektedir: "Rahmetli eşim on yıl önce üç buçuk yıl süren bir kanser tedavisi gördü. Dördüncü evrede vefat etti. O süreçte çektiği acıları nasıl rahatlatırız düşüncesi bana deneyim kazandırdı. Hastalığından hiç şikâyet etmedi, geleceği ve ölüm ile ilgili bir bilinci vardı. Bu bilincin verdiği iç huzur onu rahatlattı. Eğer öyle bir yüksek değere inanmamış olsaydı, ileride tekrar

<sup>55</sup> Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 324,325.

<sup>56</sup> Muhit Mert, *İnsan Nedir?* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 115.

<sup>57</sup> Nevzat Tarhan, "Ölüm Duygusu Acı Veriyor", *NP Nöropsikiyatri* (Erişim 25 Haziran 2020).

buluşacağız düşüncesine sahip olmasaydı bu huzuru olmayacaktı.”<sup>58</sup> Görüldüğü üzere bu düşünceler ekseninde çıkarımlar yapmak istediğimizde, yukarıda dile getirilen konuların felsefi, teolojik ve epistemolojik olarak bir değeri vardır. Bu durum, her kişi için kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin ne kadar anlamlı ve değer verici olduğunu ifade eder.

### Metafizik Açısından Kişisel Kimlik ve Ölümsüzlük

Ölümden sonraki varoluşla ilgili kanıtların ilk kaynakları, başta *Phaedo* olmak üzere, Platon’un diyaloglarında bulunduğunu söylemek mümkündür. Felsefede ölümsüzlük söz konusu edildiğinde, filozofların çoğunlukla düşündükleri, kökleri *Phaedo*’da bulunan ve mutlak ruh-beden ayırımını öngören bu Platoncu ölümsüzlük öğretisi olmaktadır. Farabi, İbn Sina ve Descartes gibi rasyonalist filozofların da savunduğu bu Platoncu ölümsüzlük öğretisine göre, ruh manevi bir cevher olarak düşünülmektedir ve ölümsüzlük de bu basit ve yok olmaz nitelikteki cevherin ölümsüzlüğü olmaktadır.<sup>59</sup>

Platon, ruhun kendi başına var olan bir cevher, dolayısıyla ölümsüz olduğunu ortaya koymak için başlıca üç kanıt öne sürer. Birinci kanıt, Heraklitosçu ‘zıtların uyumu’ doktrinine dayanır. Buna göre, sıcakla soğuk, hızlı ile yavaş gibi karşıtlar arasında dönüşümlü bir geçiş süreci söz konusudur. Böyle bir varsayımdan yola çıkılarak, ölüm hayattan geldiği gibi, hayat da ölümden gelmektedir sonucuna varılır.<sup>60</sup> İkinci kanıt, onun, bedeninin bozulmasından sonraki bekâsını değil, bedenle birleşmeden önceki varoluşunu kanıtlamaya yöneliktir. Zira ölümsüzlük öğretisine karşı yöneltilen en güçlü itiraz, daima ruhun var olması için bedene bağımlı olduğu iddiası olmuştur. Eğer ruhun daha önce ezeli olarak var olduğu ortaya konacak olursa, bu itirazın üstesinden gelinmiş olacaktır.<sup>61</sup> Üçüncü kanıt, mükemmel eşitlik fikrinde olduğu gibi, biz öyle ideal kavramlara sahibiz ki, bunları bu hayatta elde etmemiz mümkün değildir. Çünkü bunlar bütünüyle bu hayatta gerçekleştirilemezler.<sup>62</sup> Her iki şekilde de sonuç, bu gerçeklerin sadece hatırlama suretiyle elde edilebileceğidir. Öyleyse biz ya da ruhlarımız ‘eşitlik’ kavramını daha bu hayat başlamadan önce öğrenmiş bulunuyoruz. Bu durum, bizim daha önce de yaşamış olduğumuzu gösterir.<sup>63</sup>

Kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin felsefi dayanaklarını tartışırken elbette ki metafizik temellendirmeyi öncelikle göz önünde bulundurmamız gerekir. Metafizik kanıtları değerlendirirken bu konuda görüş ortaya koyan yaklaşımlara bakmamızda fayda vardır. Genel anlamda materyalistler/natüralistler ölüm sonrası bir hayatın varlığını kabul etmezler. Onlar, insanın çevresini maddi evrenin kuşattığını ve bu âlemin bir parçası olduğu için de tüm kaderi bu maddi dünyada tamamlanır şeklinde düşüncelerini ifade ederler. Materyalistler ontolojik olarak ruhu; soyut olduğundan tatminkâr bir açıklanmasının yapılamayacağını, ruhun beynin bir epifenomenisi olduğunu, dolayısıyla da beynin yok olmasıyla ruhun da kaçınılmaz olarak yok olacağına inanırlar. Görüldüğü üzere bu yaklaşımın

<sup>58</sup> Tarhan, “Ölüm Duygusu Acı Veriyor”.

<sup>59</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 25.

<sup>60</sup> Platon, “*Phaedo*,” *Great Dialogues of Plato*, çev. W. H. D. Rouse (New York, 1956), 102B-103E.

<sup>61</sup> Platon, “*Phaedo*,” *Great Dialogues of Plato*, 72D-74A.

<sup>62</sup> Platon, “*Phaedo*,” *Great Dialogues of Plato*, 75A.

<sup>63</sup> Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 27-28.

kişisel kimlikle ilgili ileri sürdüğü iddialar, insanın ontolojik mahiyetini tam olarak karşılamamaktadır. Bundan dolayı bu düşüncenin ileri sürdüğü görüşleri tutarlı ve mantıklı olmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü materyalistler insanın gerçek ontolojik anlamdaki mahiyetine uygun olmayan görüşler ileri sürmektedirler. Felsefi bir perspektifle meseleye baktığımızda, problemin materyalistlerin iddia ettikleri gibi olmadığını rahatlıkla görürüz.

Tartışmamızın bu bölümünde, biz sadece kişisel kimlik ekseninde ölüm sonrası hayat bağlamında bireysel ruhun, kişisel kimliğini kaybetmeden, de facto varlığını sürdürdüğünü öngören bir ölümden sonra hayat anlayışının felsefi dayanaklarını ortaya koymaya çalışacağız. Ölümden sonraki hayat biz insanlara ne sunmakta ve insanın nihai kaderi açısından ne tür bir anlam taşımaktadır? Burada, insanın nihai kaderine ilişkin olarak, ölümden sonra hayatın vadettiği iki önemli durumla karşılaşmaktayız: Birincisi çalışmamızın konusunu oluşturan kişisel kimlik durumu, İkincisi bilme/farkında olma durumudur. Günümüz Amerikalı çağdaş düşünürlerden biri olan George Graham (d. 1947), birbiriyle iç içe girmiş bu iki değerden her birinin garantisini içinde yeniden dirilişe yer veren bir ölümden sonra hayata inanmada görmektedir.<sup>64</sup> Yeniden yaratılış inancı, şahsın kendine özgü varoluşsal kişisel kimliğini yitirmeksizin, ete kemiğe bürünmesini gerektirmektedir. Görüldüğü üzere düşünürümüz ölümsüzlük düşüncesini kişisel kimlik için özsel görmektedir. Şu halde ölüm sonrası bir hayatın varlığından söz edeceksek o zaman kişisel kimlikten bahsedilebilir, ölüm sonrası hayat yok kabul edilecekse kişisel kimlikten söz etmenin bir anlamı kalmayacaktır.

Ölümden sonra hayatın metafizik kanıtının ilki ruhun basit ve spiritüel bir töz olduğu, diğeri ise ruhun bozulmayı üzere bütünüyle birbirine bağımlı iki ayrı basamak söz konusudur. Platon, ruhun aşkınlık statüsünü, bedenli varoluşun ötesine götürür; ruh bu bağlamda Tanrı'lar gibi öncesiz olduğunu ifade eder. Platon'un, ruhun öncesizliğini iddia ederken iki temel soruna çözüm getirdiği kanısındadır. İlki ruhun bedenle sınırlı olduğu materyalist iddiayı aşmak, diğeri epistemolojinin imkânını göstermektir. Platon'a göre, görüşler âleminde elde ettiğimiz a priori gerçekler, ruhun bedensizken, idealler âleminde elde ettiği gerçeklerdir.<sup>65</sup>

Ölümden sonraki hayatın varlığı konusunda metafizik anlamda ikinci dayanak olarak, başta Platon olmak üzere birçok düalist anlayışa sahip düşünür "ruhun bozulmayı üzere" ileri sürerler. Bu yaklaşım içinde olanlar ruhun doğasını felsefi olarak analiz etmişler, düalist bir perspektifle bedene karşıt olduğunu göstermişlerdir.<sup>66</sup> Burada düalist anlayışa sahip düşünürlerin üzerinde önemle durduğu temel mantığın bedenle bileşik olduğu, ruhun ise basit olduğu düşüncesinden hareket ederek bu durumu konumlandırmaya çalışmalarıdır. Düalist yaklaşım içinde olan düşünürlerin çoğunun savunduğu ruhun bedenle bir epifenomeni olmadığı görüşünden hareketle: Ruh, ilineksel yok oluşa konu olmaz; çünkü spiritüel ve içsel olarak maddeye bağılı değildir. Nitekim ne akli eylemlerinde ne de varlığında maddeye bağılı

<sup>64</sup> George Graham, *Philosophy of Mind* (Oxford: Blackwell, 1993), 16.

<sup>65</sup> Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, 62.

<sup>66</sup> Platon, *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir - Kemal Yetkin (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 48.



olmadığından, bedenin ölmesiyle ölmeyecektir. Öyle görünüyor ki ruhun bedenden ayrı ve bozulmaz bir töz olduğu düşüncesi Platon'dan başlayarak birçok düşünür ve teolog tarafından kabul edilmiştir. İslam filozoflarının çoğu da basitlik ve ruhun bölünmezliğini, ölümsüzlük düşüncesinin temel şartı olarak görmüştür.<sup>67</sup>

### Sonuç

Bu çalışmamızda, insanın kişisel kimliğini hem bu dünyada hem de ölüm sonrası hayatta en iyi nasıl anlayabileceğimiz meselesine, ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanakları perspektifinden bakarak, felsefi bir bakış açısıyla sorgulayarak bir sonuca ulaşmayı hedefledik. Ölüm sonrası varoluş problemi, insanın ontolojik mahiyetinin ne olduğu konusundaki düşüncelerle yakın bir ilişkisi vardır. Kanaatimizce ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilmesi doğrultusunda geliştirilmiş metafizik, epistemolojik, psikolojik ve ahlak kanıtlarının, bu konuda, söyleyeceği önemli şeyler olsa da bunlardan her birinin öngördüğü ölümsüzlük ispat ve tarzını başlı başına yeterli, kişisel kimliğimiz için anlamlı ve tatminkâr bulmak mümkün görünmemektedir. Teist bakış açılarına göre ontolojik olarak insanı ruh-beden birliği içinde görmek gerekir. Aksi takdirde insanı ruh ve beden olarak ikiye ayırmak onu yanlış anlamamıza ve değerlendirmemize neden olur. Bu sonuç, sadece ileri sürülen hususi delillere dayanmaz aynı zamanda kişinin daha geniş bir perspektiften bakarak felsefe dünyasında sözü edilen meselenin nasıl bir yeri olduğuna da dayanır.

Kişisel kimlik bağlamında ölümsüzlük düşüncesinin tecrübeye bağlı argümanlarının başka muhtemel açıklamaları da mümkündür. Birçok düşünür, bu kanıtların felsefi olup olmadıkları noktasında kendi aralarında tartışmışlardır.

Tecrübeden bağımsız ahlak ve metafizik dayanaklarını ölümsüzlük düşüncesi ekseninde değerlendirdiğimizde, bu kanıtların daha çok ahlakî kanunun iddialarına dayandığını görürüz. Bu bağlamda sözü edilen dayanakları irdelediğimizde ölüm sonrası hayat hakkında bizlere bazı fikirler verdiğinden ve felsefi olarak bir değer ifade ettiklerinden dolayı göz önünde bulundurulmasında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanaklarından biri olan “ahlak” ile ilgili yapılan analizlerin birbirinden farklı maksatlarla yapıldığını söylemek mümkündür. Maddeciler, ölümsüzlük düşüncesini hayal ürünü, rasyonel olmaktan uzak, içi boş bir yaklaşım olarak ileri sürerler. Onlara göre ruh tamamıyla bedene bağımlıdır. Dolayısıyla ruh bedenle birlikte doğar, onunla yaşar ve onunla ölür. Bu nedenle maddeciler ahlakı kendi bakış açılarıyla ele alarak değerlendirirler. Onlar, ahlakî sorumluluğun insanlara verilecek eğitimle mümkün olacağına inanırlar ve bunun dışında kalan ahlakî yaklaşımları kabul etmezler. Materyalistlerin bu yaklaşımı insanın gerçek ontolojik yapısını dikkate almadığını, insanı tatmin etmekten uzak sadece maddeye bağımlı olmayı öngörmektedir. Materyalist yaklaşımın, insanın kişisel kimliğini belirlemede yetersiz kaldığından ve ahlakî sorumluluğu yeterince dikkate almadığından söz konusu probleme çözüm getirmekten uzak olduğu görünmektedir.

<sup>67</sup> Aydın, “İkbalin Felsefesinde İnsan”, 85.

Düalistik öğretiler insanı, ruh ve bedenden oluşmuş bir bileşim olarak görür. Düalist bir perspektifle sözü edilen probleme baktığımızda insanın özünün/gerçekliğinin ruh olduğunu görürüz. Bu yaklaşıma göre, ruh, basit, bozulmaz, spiritüel bir töz olarak kabul edildiğinden ölümsüzdür, ancak beden fizyolojik olarak her türlü değişime açık olmasına rağmen, ruhta böyle bir durum söz konusu değildir. İnsanın arzu ettiği ve kişisel kimliğimizi güvence altına alan ölümsüzlük şekli, statik bir varolma tarzı değil, varoluşunun bilincinde olarak sürekli akıp giden bir hayat yaşamaktır. Öyle görünüyor ki ruhun ölümsüzlüğü öğretisi, bize böyle bir hayat tarzı sunmaktan uzak görünmektedir. Bu sebeple, kanaatimizce ölümsüzlüğü mantiki olarak temellendirmek için sadece ruhun tek başına yeterli değildir. Bu yüzden, düalist bakış açısı, ölüm sonrası hayatta bedene yeterince yer vermediğinden sadece ruhun ölümsüzlüğünü iddia ettiğinden kişisel kimlik bağlamında değerlendirildiğinde yetersiz kalmaktadır. Çünkü insan sadece ruhtan oluşmamaktadır. Bedeni yok sayarak sadece ruhla insanın tanımlanması eksik olur.

Epistemolojik bağlamda ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilmesi hususundaki tartışmalara gelince bazı düşünürler, insanın fizikî yapısı ve biyolojik yapısından yola çıkarak bilhassa genlerin şifrenmesi ile ilgili bilgilerden hareketle ölüm sonrası bir hayatta kişinin kişisel kimliğiyle var olabileceğini iddia etmektedirler. Bu yaklaşım teist inanışlarla örtüşmektedir. Fakat birçok düşünür metafizik alanın bilgi meselesi olmadığını, bilimin de söylediklerinin bir spekülasyon olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bilime dayanarak ölümsüzlük konusunda ifade edilenler bir varsayım olmaktan öteye gidemez. Teistler fideist bir bakış açısıyla söz konusu probleme bakarak iman etmek gerekir demişlerdir.

Bu çalışmamızda ölümden sonraki hayatın mümkün olduğuna dair kanıtları, kişi hakkındaki farklı bakış açılarından ele alarak felsefi değer taşıyan değerlendirmeler ve tartışmalar yaptık. Çalışmamızın sonunda gördük ki bütün bu yapılan tartışmalar, değerlendirmeler ve sorgulamalara rağmen söz konusu problem hala tam olarak çözülmemiştir. Eğer düalist bir bakış açısıyla söz konusu probleme bakar ve ruhu, ontolojik anlamda gerçek kişi olduğu görüşünü benimsenecek olursa, o zaman kişi öldüğünde geriye ruhuyla sağ kalması mümkündür. Zira bu yaklaşıma göre bedensel ölüm zorunlu olarak ruhun da sonu demek değildir. Eğer kişisel kimlik bağlamında yeniden yaratılış teorisini dikkate alarak monist bir teist görüşünü benimsenecek olursa, o zaman ölümsüzlük düşüncesinin imkânı, kudretli, âlim'i mutlak ve kişileri tekrar yaratmaya gücü yeten bir varlığın var olmasına bağlıdır. Eğer Tanrı'nın varlığını ve kudretini inkâr edersek, ya da mekânsal-zamansal devamlılık özdeşlik/aynıyet için zorunluysa, o takdirde antropolojik materyalist için ölümden sonra hayat imkânsız değilse bile, onun ihtimali düşüktür. Diğer taraftan eğer psikolojik devamlılık/kalıcı benlik fikrini bir kenara atarsa, bu durumda ölümsüzlük sadece nedensel bir kavram olur. Burada kişinin varlığına devam etmesi onun kendisinden sonra var olan kişilerle birtakım nedensel ilişkilere, özellikle de psikolojik ilişkilere, sahip olmasıdır. Ölümsüzlük düşüncesinin argümanlarını ikna edici ve tatminkâr bulmayanlar, çoğunlukla zaten teist olmayan bir dünya görüşünü benimsemiştir. Buna karşılık bunları ikna edici bulanlarsa, hususi bir teist dünya görüşünü benimsemiştir. Bu kanıtlar felsefi olarak bu dünya

görüşü içinde sadece anlamlı olmakla kalmazlar, aynı zamanda hâlihazırdaki anlamlı hayata dair önemli ölçüde katkıda da bulunur.

### Kaynakça

- Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük”. *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Aydın, Mehmet S. “İkbalin Felsefesinde İnsan”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 29 (1987).
- Carruthers, Peter. *Introducing Persons: Philosophy of Mind*. London: Routledge, 1986.
- Çetin, İsmail. *John Locke’ da Tanrı Anlayışı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Garret, Brian. *Personal Identity and Self Consciousness*. London: Routledge, 1998.
- Garrett, Brian. “Persons and Values”. *The Philosophy Quarterly* 42/168 (1992).
- Graham, George. *Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Hume, David. “Of Personal Identity”. *Personal Identity*. ed. John Perry. California: University of California Press, 2008.
- Hume, David. “Second Thought”. *Personal Identity*. ed. John Perry. California: University of California Press, 2008.
- Hüseyin Kasım Koca. “Türkiye’deki Sivil Toplum Kuruluşları: Dini Hizmet Bağlamında Eğitimsel Bir Değerlendirme”. *Genç Mütefekkir Dergisi* 2/2 (2021).
- İkbal, Muhammed. *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 6. Basım, 2017.
- John Hick. *Death and Eternal Life*. London, 1976.
- John Hick. *Philosophy of Religion*. New Jersey, 1965.
- John Locke. “Of Identity and Diversity”. *Personal Identity*. ed. John Perry. California: University of California Press, 2008.
- John P. Moreland - Williams L. Craig. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Illionis: IVP, 2003.
- Kant, Immanuel. *Kılgısal Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Locke, John. *İnsanın Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1996.
- Mert, Muhit. *İnsan Nedir?* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Miguel de Unamuno. *Yaşamın Trajik Duygusu*. çev. Osman Derinsu. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1986.
- Noonan, Harold W. *Personal Identity*. London: Oxford University Press, 1989.
- Penelhum, Terence. “The Importance of Self-Identity”. *The Journal of Philosophy* 68/71 (1971).
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Platon. “*Phaedo*,” *Great Dialogues of Plato*. çev. W. H. D. Rouse. New York, 1956.
- Platon. *Phaidon*. çev. Hamdi Ragıp Atademir - Kemal Yetkin. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Reçber, M Sait. “Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIV/1 (2003).
- Reçber, M Sait. “Varlık felsefesi”. *Felsefe*. ed. Mehmet Bayraktar. Ankara: Ankuzem, 2005.
- Reid, Thomas. “Of Mr. Locke’s Account of Personal Identity”. *Personal Identity*. ed. John Perry. California: University of California Press, 2008.

- Richard Swinburne. “Personal Identity: the Dualist Theory”,. *Personal Identity*. ed. Sydney Shoemaker. Basil: Blackwell, 1984.
- Tarhan, Nevzat. “Ölüm Duygusu Acı Veriyor”. *NP Nöropsikiyatri*. Erişim 25 Haziran 2020. <https://npistanbul.com/prof-dr-nevzat-tarhan-olum-duygusu-aci-veriyor>
- Turan Koç. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Vesey, Goldfrey. *Personal Identity*. London: The Macmillan Press, 1974.
- Yaran, Cafer Sadık. “Death and Immortality in Islamic Thought”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998).
- Yasa, Metin. *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİ VE MEZUNLARININ FELSEFE GRUBU DERSLERİNE YÖNELİK ALGISI ÜZERİNE NİCEL BİR ARAŞTIRMA\*

A QUANTITATIVE RESEARCH ON THE PERCEPTION OF THE FACULTY OF  
THEOLOGY STUDENTS AND GRADUATES TOWARDS PHILOSOPHY COURSES

**Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU**

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din  
Eğitimi Anabilim Dalı  
sgumrukcuoglu@hotmail.com, 0000-0001-5875-767X

**Abdulkaki AKSU**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, İzmit Muallim Naci Anadolu Lisesi  
abakiaksu@gmail.com, orcid.org/ 0000-0002-6975-3348

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Şubat 2022 / 17 February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 26 Nisan 2022 / 26 April 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 751-782.**

**Cite as / Atıf:** Gümrükçüoğlu, Süleyman- Aksu, Abdulkaki. "İlahiyat Fakültesi Öğrencileri ve Mezunlarının Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Algısı Üzerine Nicel Bir Araştırma [A Quantitative Research On The Perception Of The Faculty Of Theology Students And Graduates Towards Philosophy Courses]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 8/1 (Temmuz/ 2022), 751-782

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



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

\* Bu çalışma, 2021 Yılı Kocaeli üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında yapılan "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Algı" adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU - Abdülbaki AKSU

**Yazar Katkıları / Author Contributions:**

**Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study:** SG (%70), AK (%30)

**Veri Toplanması / Data Collection:** SG (%60), AK (%40)

**Veri Analizi / Data Analysis:** SG (%50), AK (%50)

**Makalenin Yazımı / Writing up:** SG (%60), AK (%40)

**Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision:** SG (%70), AK (%30)

**Çıkar Çatışması / Competing Interests:** Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler /  
The authors declare that they have no competing interests.

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

---

Bu araştırma için **Kocaeli Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu** tarafından, 22/10/2020 tarihinde, etik uygunluk belgesi verilmiştir. Belge, çalışmanın sonunda mevcuttur.

For this research, a certificate of ethical compliance was issued by the **Kocaeli University Social and Humanities Ethics Committee** on 22/10/2020. The document is available at the end of the study.

---

## Öz

İnsan varlık alanına çıktığı andan itibaren, din ve eğitim onun için vazgeçilmez olgulardır. Her ikisi de insanı geliştirme ve olgunlaştırma yetisine sahiptir. Bu noktada din eğitimi sadece insanın inanma ihtiyacını karşılamakla yetinmez; dini değerlerini özümsemiş, farklı değer sahibi insanlarla bir arada yaşama kültürüne sahip, karşılaştığı yeni problemlere çözüm üretebilen, düşünce dünyası zengin bireylerin yetiştirilmesini de hedeflemektedir. Bu hedeflere ulaşabilmek için; merak etme, araştırma, soru sorma, sorgulama, doğrunun peşinden gitme ve derinlikli düşünme olarak da ifade edilen felsefeye ve felsefi bakışa sahip olmak önemlidir. Bunun kazandırılmasında ilahiyat fakülteleri önmeli bir işlevi yerine getirmektedir.

Ülkemizde yüksek din öğretiminin yapıldığı ilahiyat fakülteleri; hem örgün hemde yaygın din eğitim-öğretimi için alanında uzman bireylerin yetiştirildiği en önemli kurumlardır. Toplumun ihtiyaç duyduğu, "yüksek diniyyât mütehasısları" yetiştirmek gayesi ile açılan bu kurumların müfredat programlarında, felsefe dersleri varlığını daima sürdürmüştür.

Bu makalede; ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslere yönelik tutumları ve bakış açıları, uygulanan anket yardımı ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada, öncelikle araştırmanın konusu, önemi, amacı, araştırmanın yöntemi, hipotezleri ile evren ve örneklem grubu hakkında bilgi verilmiş, daha önce yapılmış benzer çalışmalara temas edilmiştir. Araştırmaya katılanların demografik özellikleri ile anketten elde edilen bulgular tablo şeklinde gösterilmiştir. Son olarak, araştırmanın başında kurulan hipotezler değerlendirilmiş, elde edilen sonuçlar doğrultusunda önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, İlahiyat, Akıl, Din, Algı

## Abstract

From the moment man enters the field of being, religion and education are indispensable phenomena for him. Both have the ability to develop and mature people. At this point, religious education is not only meeting the need to believe; it is also aimed to educate individuals who have assimilated religious values, have a culture of coexistence with people of different faiths and opinions, can produce solutions to new problems they face, and rich in the world of thought. In order to achieve these goals; It is important to have a philosophical and philosophical view, which is also expressed as curiosity, research, questioning, going after the truth and thinking in depth. In order to gain this, the faculties of theology perform a preconditioned function.

Theological faculties where higher religious education is carried out in our country; They are the most important institutions in which specialist individuals are trained for both formal and widespread religious education. These institutions, which were opened with the aim of raising "high religious followers" that society needs, have always maintained philosophy courses in curriculum programs.

In this article; The attitudes and perspectives of the students and graduates of the faculty of theology towards the philosophy group courses were tried to be determined with the help of the applied questionnaire. In the research, first of all, information was given about the subject, importance, purpose, method, hypotheses, universe and the sample group of the research and similar studies that had been done before were touched upon. The demographic characteristics of the participants and the findings obtained from the questionnaire are shown in the form of a table. Finally, the hypotheses set up at the beginning of the research were evaluated, and suggestions were made in line with the results obtained.

**Keywords:** Philosophy, Theology, Mind, Religion, Perception.

### **Extended Abstract**

In the 21st century, the world is witnessing dizzying developments in many fields such as science, technology, art, economy and so on. In this fiercely competitive environment, states can survive, follow the change, and not lag behind scientific and technological developments, only with the qualified education of the individuals who make up the society. Quality education will also contribute greatly to the dominance of peace and tranquility in the world.

The only living thing that has a mind and mentality open to education, from the moment of its birth, even before birth, is human. The most basic feature that distinguishes humans from other living things is; it is the ability to think about himself, his environment and the universe he lives in, to produce ideas, to take a questioning and critical attitude in the face of new situations, in other words, to be able to philosophize. Because philosophy; in essence, it is a faculty related to the mind and the mind, and it means deep thinking and questioning about a subject. From this point of view, it can be said that this philosophical view and thought of man is in the background of every scientific development produced throughout history. Therefore, philosophy is the basis of all disciplines in the world of science, because every discipline starts with thought.

Religion, on the other hand, is one of the most rooted institutions that emerged at the same time as human history and will live with it as long as human beings continue their existence in this universe. Because, by nature, human beings are born with the feeling of believing in a Supreme Creator. Meeting the feeling of belief, which is one of the most basic needs of people, effectively and correctly necessitates a healthy religious education. While the need for belief is met through religious education, it is also aimed to raise individuals with a rich world of thought who have internalized the religious values they believe in, have the mental maturity to live together with people of different beliefs and ideas who do not think like themselves, and can produce solutions for new problems they encounter. At this point, it is possible to say that the expectations of education and religion are common. Both religion and education aim to enable people to use their will correctly, to have a world of mind that researches, questions, and integrates their mind and belief. Therefore, religion and education are like two parts of a whole, one of which is incomplete without the other.

In the historical process, many different disciplines have emerged in relation to religion. These disciplines are generally called Theology. When theology is mentioned today; it is the common name of the sciences that reveal the source of religion, its place in history, its effects on individual and social life, and try to understand and explain every aspect of religion. It can be said that the most general purpose of theology is to support individual and social development by contributing to a better understanding of religion by people. In order to achieve this aim, trying to explain the processes that religion has gone through from past to present; it is among the main activities of theology education to ensure that the information produced with scientific knowledge, methods and methods is critically filtered and to produce solutions to new problems that arise in daily life.

Theology faculties, which have a history of nearly 100 years since its establishment, are one of the most important institutions that train religious officials (Imam, Preacher, Muezzin, Quran course teacher) needed by the Presidency of Religious Affairs, where higher religious education is carried out in our country, as well as experts in their fields who will teach religion lessons in primary and secondary schools. In order for theology education to achieve these goals, it is of great importance that it has a philosophy and philosophical perspective, which are also expressed as curiosity, research, asking questions, questioning, following the truth, and deep thinking. In this context, while preparing theology education programs, this issue has always been taken into consideration, and philosophy courses have always existed to a certain extent in the curriculum of the Theology faculties, which were opened with the aim of raising "higher religious specialists".



In this article; The attitudes and perspectives of the students and graduates of the faculty of theology towards the philosophy group courses were tried to be determined with the help of the applied questionnaire. Throughout the research, the main problem is “What are the perceptions and views of theology faculty students and graduates towards philosophy group lessons?” and the answer to the question has been sought. In the research, first of all, information was given about the subject, importance, purpose, method, hypotheses, universe and the sample group of the research and similar studies that had been done before were touched upon. The demographic characteristics of the participants and the findings obtained from the questionnaire are shown in the form of a table. Finally, the hypotheses set up at the beginning of the research were evaluated, and suggestions were made in line with the results obtained.

## Giriş

İnsanoğlunun sahip olduğu akıl, irade ve düşünme yetileri onun gelişime açık zihin potansiyelini meydana getirmiştir. Yaratılışın gereği olan üstün bir yaratıcıya sığınma, bağlanma ve inanma gibi manevi istekler, insanın kendisi ve evrenin yaratılışı, yaşamın gayesi, metafizik âlem gibi konular üzerinde sorular sormaya ve düşünmeye yöneltmiştir. İnsanoğlu bu anlam arayışına cevap bulduğu oranda maddi ve manevi gelişimini sağlamıştır.

Bu süreçte bireyin tüm yönleri ile kaliteli ve nitelikli gelişimi, eğitim sayesinde mümkün olmuştur.<sup>1</sup> Bu açıdan eğitime; Alois Fischer'in deyiimiyle "geçici arzular dünyasından ebedi değerler dünyasına taşıma" etkinliği olarak da bakılabilir.<sup>2</sup>

Bu noktada, eğitim ve dinin beklentilerinin ortak olduğunu söylemek mümkündür. Hem din hem de eğitim; insanın iradesini doğru kullanmasını, araştıran, sorgulayan, akli ile inancını bütünleştirebilen bir zihin dünyasına sahip olmasını hedeflemektedir. Dolayısıyla din ve eğitim, biri olmadan diğeri eksik kalan, bir bütünün iki parçası gibidir.<sup>3</sup>

Tarihi süreçte, din ile ilgili olarak çok farklı disiplinler ortaya çıkmıştır. Bu disiplinlere genel olarak ilahiyat ismi verilmektedir. Bugün ilahiyat denildiğinde; dinin kaynağını, tarih içindeki yerini, birey ve toplum hayatına olan etkilerini ortaya koyan, dinin her yönünü anlamaya ve açıklamaya çalışan bilimlerin ortak ismi anlaşılmaktadır. İlahiyatın en genel amacının, dinin insanlar tarafından daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayarak bireysel ve toplumsal gelişmeye destek vermek olduğu söylenebilir. Bu amaca ulaşmak için, dinin geçmişten günümüze geçirmiş olduğu süreçleri açıklamaya çalışmak; bilimsel bilgi, yöntem ve metotlar ile üretilen bilgilerin eleştiri süzgecinden geçirilmesini sağlamak ve güncel hayatta ortaya çıkan yeni sorunlara çözümler üretmek, İlahiyat eğitiminin asli faaliyetleri arasında yer almaktadır.<sup>4</sup>

Cumhuriyet Dönemi'nden itibaren, yukarıda ifade edilen amaçlara ulaşabilmek için kurulmuş olan İlahiyat fakültelerinin, temel dini bilimler ile beraber; doğru, tutarlı ve sistemli düşünmek, çözüm odaklı akıl yürütmek ve bir konu hakkında derin anlayış sahibi olmak anlamlarına gelen felsefi bakış açısına da ihtiyacı vardır. Bu bağlamda İlahiyat eğitim programları hazırlanırken, bu husus her zaman göz önünde bulundurulmuş ve felsefe grubu dersleri müfredattaki yerini dönem dönem değişen ders saatlerine rağmen daima korumuştur.

Felsefe, zihin dünyasına yeni pencereler açarak bireyin felsefi bir bakış ve tutum geliştirmesini sağlamaktadır. Felsefi bakış açısına sahip olan insan, olaylara çok daha geniş bir perspektiften bakabilmektedir. Olaylara felsefi bir tutum ile yaklaşabilen birey, aynı konudaki pek çok farklı görüş ve fikre hoşgörü ile yaklaşabilme tavrına da sahip olur. İşte felsefenin telkin ettiği, ortaya koyduğu bir anlamda çoğulcu hareket, farklı görüş ve fikirlere sahip olabilme, bireyin hiçbir konuda taassup sahibi olmaması gerekliliğini ortaya koyar. Bu noktada felsefi düşünce, bireyin tüm tavır, davranış ve hareketlerinde, hoşgörülü bir yaklaşım sergilemesini telkin ederek, toplumsal birlik ve beraberliğe katkı sağlar.<sup>5</sup>

Bu çalışmada, ülkemizdeki ilahiyat fakültelerinde eğitim gören ve mezun durumdaki bireylerin, felsefe grubu derslere karşı takındıkları tutum, bu derslerin gerekliliği ve verimliliği hakkındaki görüşleri, uygulanan anket yardımı ile belirlenmeye çalışılmıştır.

<sup>1</sup>Bkz: Süleyman Gümrükçüoğlu, *Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 5-25.

<sup>2</sup> Mehmet Şişman, *Eğitime Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 3.; Hüsameddin Erdem, *Din-Felsefe Münasebeti* (Konya: Hü-er Yayınları, 2004), 21.

<sup>3</sup> Yıldız Kızılabdullah, "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din", *Din Eğitimi El Kitabı*, haz. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 52.

<sup>4</sup> Kızılabdullah, "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din", 51.

<sup>5</sup> Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 17-18-19.

Araştırma sonucunda elde edilen anket bulguları titizlikle incelenerek, oluşturulan hipotezler için ayrı ayrı değerlendirme yapılmış, öneri ve tavsiyelerde bulunulmuştur.

### 1. Cumhuriyetten Günümüze Yüksek Din Eğitimi'nde Felsefe Dersleri

Cumhuriyetin ilanından sonra, ilahiyat fakültesi adı ile Darülfünun'a bağlı olarak kurulan ilk yüksek öğretim kurumu, 3 Mart 1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. maddesi olan "*Maarif Vekaleti yüksek diniyat mütehasısları yetiştirmek üzere Darülfünun'da bir İlahiyat Fakültesi tesis... edecektir*" hükmünün uygulanması ile Mayıs 1924 tarihinde kurulmuş ve eğitim tarihimizdeki yerini almıştır. Kurulacak olan bu ilk ilahiyat fakültesi'nin öğretim süresi, üç yıl olacak şekilde planlanmıştır.<sup>6</sup> İlahiyat fakültesi'nin 1924 yılındaki ilk ders programında, Maba'de't-Tabia (metafizik, beş duyu ile bilinmeyen varlıklar hakkında fikri araştırma yapan felsefe kolu), İçtimaiyyat (Sosyoloji), Ruhhiyyat (Psikoloji), İslam Felsefesi Tarihi, Tarihi Felsefe ve Felsefe-i Din gibi derslerin yer alması ve okutulması dikkati çeken bir husus olmuştur.<sup>7</sup> Bu durum bize, Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin, sadece İslam ile ilgili geleneksel dini birikimin öğrencilere aktarılması ile yetinilmeyeceğini; aynı zamanda dünya ilim mirası ile yeni oluşan koşullar arasında bağ kurabilen, günümüz dünyasında ortaya çıkan bireysel ve toplumsal problemlere çözüm üretebilen, bilimsel düşünme yeteneğine sahip, olaylara farklı pencerelerden bakabilen, ufku geniş bireyler yetiştirilmek istendiğini göstermektedir.

İlerleyen yıllarda İmam Hatip mekteplerinin kapanması ve okullardan din derslerinin kaldırılması neticesinde, 1933 yılına kadar eğitim faaliyetlerini sürdürebilen ilahiyat fakültesi; yöneltilen eleştiriler, ilgisizlik, mezunlarına vadedilen imkanların sunulmaması gibi çeşitli nedenlerle, beklentileri tam olarak gerçekleştirilmeden, çıkartılan "Üniversite Reformu (1933)" ile kapatılmış ve Edebiyat Fakültesi'ne bağlı "İslam Tetkikleri Enstitüsü"ne dönüştürülmüştür. Dolayısı ile bu tarihten sonra, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin (1949) açılacağı zamana kadar ülkede, yüksek din eğitimi yapan bir kurum kalmamıştır. Bu durumda, 1933 ile 1949 yılları arasında, yüksek din eğitimi almış öğretmen ve toplumun ihtiyaç duyduğu din görevlisi de yetiştirilememiştir.<sup>8</sup>

Din eğitiminin yapılamadığı bu yıllarda, din eğitimi-öğretimi hususundaki toplumsal talepler ve rahatsızlıklar giderek artmaya başlamıştır. Bu olumsuz tabloyu gören ve bunun için çareler üretmek isteyen milletvekilleri, mecliste zaman zaman konu hakkında konuşmalar yapmışlar, çözüm bulmak için gayret göstermişlerdir. Mecliste yaşanan bu uzun tartışma ve görüşmeler neticesinde, halkın istekleri de dikkate alınarak, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ilgili maddesinin (4. madde) uygulamaya konulması kararlaştırılmıştır.<sup>9</sup> Mecliste görüşülen 5424 sayılı kanun, 4 Haziran 1949 tarihinde yapılan oturumda kabul edilerek<sup>10</sup>, Ankara Üniversitesi'ne bağlı ilahiyat fakültesi kurulmuş ve 1949-1950 eğitim öğretim yılında açılmıştır.

1949-1950 öğretim yılında açılan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ders programında, birinci yıl 4 saat Mantık ve İlimler Felsefesi, 2 saat Sosyoloji yer alırken, ikinci yıl 2 saat Mantık ve İlimler Felsefesi ve 2 saat Psikoloji ve Din Felsefesi dersleri okutulmuştur.<sup>11</sup> Bu durum bize, ilahiyat fakültesi'nin kuruluş amaçlarından olan "din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi

<sup>6</sup> Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 66.

<sup>7</sup> *İstanbul Darülfünun Talimatnamesi* (21 Nisan 1924) için bkz, Düstur, III. Tertip, C. V, md.8, 1098-1107.

<sup>8</sup> Halit Ev, "Yüksek Öğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, haz..Mustafa Köylü-Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 273.

<sup>9</sup> Muhammet Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2016), 129.

<sup>10</sup> Ankara Üniversitesi Kuruluş Kadroları Hakkındaki 5239 Sayılı Kanuna Ek Kanun, *Resmi Gazete* 7229, (10 Haziran 1949), Kanun No. 5424, md.1/9.

<sup>11</sup> Halit Ev, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2003), 252.

kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak”<sup>12</sup> maksadına binaen memleketimizde ‘din adamı’ yetiştirmek ve dini konuların ilmi esaslar çerçevesinde anlaşılmasına katkı sağlayacak bir düşünce dünyasının oluşturulmak istendiğini göstermektedir.

İlahiyat fakültesi’nde uygulanan 1953-1954 öğretim yılı programı ile 1955-1956 öğretim yılı programlarını karşılaştırdığımızda; ilk programda olmayan bazı derslerin okutulmaya başladığını görmekteyiz. Örneğin, programa “Kur’an ve İslam Dini Esasları” dersi eklenmiş, 1. ve 2. sınıfta iki saat olarak okutulması öngörülmüştür. Felsefe grubu dersleri (Psikoloji, Sosyoloji, Mantık) açısından bu iki programın, ders saatlerindeki küçük birkaç değişikliğin dışında birbirine benzediği söylenebilir. Bu iki programda da; Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Felsefe ve Mantık, İslam Felsefesi dersleri okutulmuştur. Farklı olarak 1953-1954 öğretim yılı programında 4’er saat okutulan Felsefe ve Mantık ve İslam Felsefesi dersleri, 1955-1956 öğretim yılı programlarında Felsefe ve Mantık dersi için 3 saat, İslam Felsefesi dersi içinde 2 saat olacak şekilde planlanmıştır. Ayrıca İslam Felsefesi dersi , İslam Felsefesi ve Filozofları olarak değiştirilmiştir.<sup>13</sup>

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin kurulduğu 1949 yılından bu yana, ders programlarında birçok değişiklik yapılmıştır. Ancak 1972 yılında, geçmişte yapılan değişikliklere kıyasla köklü sayılabilecek bazı düzenlemelere gidilmiştir. Bu tarihe kadar, ilahiyat fakültesinin 4 yıl olan öğrenim süresi, 1972-1973 öğretim yılı itibari ile 5 yıla çıkarılmıştır. Programdaki felsefe grubu derslerini incelediğimizde; birinci sınıfta 2 saat Felsefeye Giriş, ikinci sınıfta 2 saat ve dördüncü sınıfın Kelam-İslam Felsefesi bölümünde 2 saat Felsefe Tarihi, ikinci sınıfta 2 saat Mantık, 2 saat Din Sosyolojisi ve 1 saat Din Psikolojisi, üçüncü sınıfta yine 1 saat Din Psikolojisi ve 2 saat Sistemantik Felsefe dersinin okutulduğunu görmekteyiz. İslam Felsefesi ve Filozofları dersi dördüncü ve beşinci sınıfların Kelam-İslam Felsefesi bölümlerinde 3’er saat okutulurken, aynı ders Tefsir ve Hadis bölümünde sadece dördüncü sınıfta 2 saat olarak yer almıştır. Din Felsefesi dersi, sadece beşinci sınıfta Kelam-İslam Felsefesi bölümünde okutulurken aynı şekilde Felsefe Tarihi dersi de dördüncü sınıfta sadece Kelam-İslam Felsefesi bölümünde yer almıştır.<sup>14</sup>

1972 ile 1982 yılları arasında ilahiyat fakültesi programında okutulan Felsefe grubu derslerinde, çok büyük bir değişiklik yapılmamış, okutulan dersler (Felsefeye Giriş, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Sistemantik Felsefe, İslam Felsefesi ve Filozofları ve Din Felsefesi) bu süreçte ders saatlerinde yapılan birkaç küçük düzenlemenin dışında genel olarak programdaki yerini korumuştur.<sup>15</sup>

1983-1984 öğretim yılından itibaren ilahiyat fakültelerinde uygulanan ders programında felsefe grubu derslere baktığımızda; son sınıfta 5 saat İslam Felsefesi Tarihi dersi, 4 saat Din Felsefesi, 3 saat Yeniçağ Felsefe Tarihi ile İlkçağ Felsefesi Tarihi derslerinin yer aldığını görmekteyiz. Üçüncü sınıfta 4’er saat okutulan Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi derslerine ilave olarak, ikinci sınıfta 3 saat Mantık dersi okutulmuştur. Ayrıca öğrencilerin; pedagojik formasyon dersleri altında birinci sınıfta 3 saat Eğitim Sosyolojisi ve ikinci sınıfta 3 saat Eğitim Psikolojisi derslerini de almaları planlanmıştır. 1980-1981 öğretim yılı programında toplam 20 saat olan felsefe grubu ders sayısının, 1983-1984 öğretim yılında hazırlanan ilahiyat ders programında, pedagojik formasyon içinde yer alan Eğitim Psikolojisi ve Eğitim Sosyolojisi derslerinin de eklenmesi ile 32 saate kadar yükseldiği görülmektedir.

<sup>12</sup> İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966), 29.

<sup>13</sup> *İlahiyat Fakültesi Albümü* “Bugünkü İlahiyat Fakültesi” (Ankara: T.T.K. Basımevi,1961), 15.

<sup>14</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim ve Sınav Yönetmeliği, *Resmî Gazete* 14203 (02 Haziran 1972), md.1/7.

<sup>15</sup> Musa Çadircı - Azmi Süslü, *Ankara Üniversitesi Gelişim Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Yayın No. 82, 1982), 344-63.

Bu durum, ilahiyat fakültelerinde yapılmakta olan felsefe eğitiminin niteliği açısından, olumlu bir kazanım olarak değerlendirilebilir.<sup>16</sup>

1991-1992 öğretim yılına gelindiğinde ilahiyat fakültelerinin bölümlerinde değişiklik yapılmış; Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları olarak üç bölüm açılmıştır.

Programda yer alan felsefe grubu derslerin toplamı 31 saattir. Bu dersler; birinci sınıfta 3 saat Mantık, ikinci sınıfta 3 saat Eğitim Psikolojisi ve 2 saat Eğitim Sosyolojisi, üçüncü sınıfta 4 saat Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi, son sınıfta ise 5 saat İslam Felsefesi Tarihi, 4 saat Din Felsefesi, 3 saat İlkçağ Felsefesi Tarihi ve Yeniçağ Felsefesi Tarihi'dir.<sup>17</sup> Daha önceki programla birlikte değerlendirildiğinde, 1991-1992 öğretim programındaki felsefe derslerinin ağırlığı genel olarak aynı seviyede kalmış, önemli bir değişiklik olmamıştır.

1998-1999 öğretim yılında ilahiyat fakültelerinden hazırlık sınıfı kaldırılmış, öğrenim süresi 4 yıl olarak yeniden düzenlenmiştir. Aynı zamanda "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı" ile "İlahiyat Lisans Programı" olmak üzere iki farklı alan oluşturulmuştur. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı'nda yer alan felsefe grubu dersleri olarak; birinci sınıfta 2 saat Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi, ikinci sınıfta 2 saat Felsefe Tarihi, üçüncü sınıfta 2 saat İslam Felsefesi, Sosyal Psikoloji (seçmeli) ve Mantık (seçmeli), son sınıfta 2 saat Din Felsefesi, Ahlak Felsefesi ve Çocuk-Ergen Psikolojisi dersleri yer almaktaydı. İlahiyat Lisans Programı'nda ise; ilk sınıfta 2 saat Psikolojiye Giriş ve Sosyolojiye Giriş, ikinci sınıfta 2 saat İlkçağ Felsefesi Tarihi, Din Psikolojisi, Mantık, İslam Felsefesi Tarihi, Din Psikolojisi, üçüncü sınıfta 2 saat Tasavvuf Tarihi ve Felsefesi, Yeniçağ Felsefesi, Tarih Felsefesi (seçmeli), dördüncü sınıfta 2 saat Din Felsefesi I, Din Felsefesi II, İslam Ahlak Felsefesi, Günümüz Felsefi Akımları (seçmeli), Din Felsefesinin Problemleri (seçmeli), Ahlak Felsefesi (seçmeli) dersleri okutulmuştur.<sup>18</sup> 1998-1999 öğretim yılında uygulanmaya başlayan bu iki program, okutulan felsefe dersleri açısından karşılaştırıldığında seçmeli dersler hariç İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı'nda toplam 14 saat felsefe grubu ders yer alırken, İlahiyat Lisans Programı'nda ise seçmeli dersler hariç 24 saat felsefe grubu ders okutulmuştur. Bu durum bize, İlahiyat Lisans Programı'nda okutulan felsefe grubu derslerin oranının, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı'nda yer alan felsefe derslerinden yaklaşık iki kat daha fazla olduğunu göstermektedir.

İlahiyat Lisans Programı ile İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Programı'nın, 2014-2015 öğretim yılı ders programları incelendiğinde, felsefe dersleri açısından pek fazla bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Lisans programında yine, seçmeli dersler hariç 24 saat felsefe dersi yer alırken, İlköğretim DKAB Öğretmenliği programında yaklaşık 17 saat felsefe grubu dersi okutulmuştur.<sup>19</sup>

Son olarak 2015-2016 öğretim yılında İlahiyat fakültelerinde uygulanan ders programına baktığımızda felsefe grubu dersleri olarak; ikinci sınıfta 3 saat İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, 2 saat Mantık, üçüncü sınıfta 3 saat Felsefe Tarihi I ve II, dördüncü sınıfta 3 saat İslam Felsefesi Tarihi I-II, Din Felsefesi I-II dersleri yer almaktadır.<sup>20</sup>

Bununla birlikte; TBMM'nin çıkardığı 7344 sayılı ve 12.06.1959 tarihli kanunla, "İslam dininin esaslarına sadık kalarak müspet ilmin ışığında İslami ilimleri ve bunlara yardımcı bilgileri öğretmek, İmam Hatip okulları ile diğer ilk ve ortaöğretim kurumlarına öğretmen

<sup>16</sup> Ev, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, 261.

<sup>17</sup> Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 213.

<sup>18</sup> Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 254-258.

<sup>19</sup> Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 395-400.

<sup>20</sup> Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, 552-555.

yetiştirmek ve din dersi öğretmenlerinin gelişmelerine yardım etmek” hedefi ile, Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı bir yüksek din öğretimi kurumu olarak İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü (1959) kurulmuştur.<sup>21</sup>

Yüksek İslam Enstitüsü (YİE) için hazırlanmış olan ilk programı, felsefe grubu dersleri açısından dikkatli bir şekilde incelediğimizde; dört yıl süren eğitim sürecinde sadece İslam Felsefesi, Din Psikolojisi ve Mantık derslerinin yer aldığını görmekteyiz. Bu dersler de; İslam Felsefesi 1 saat olarak üçüncü sınıfta, Din Psikolojisi 1’er saat olarak üçüncü ve dördüncü sınıfta, son olarak Mantık dersi yine 1’er saat olarak üçüncü ve dördüncü sınıflarda okutulmuştur. Bu durum göz önüne alındığında, YİE’nin bu ilk ders programında çok çeşitli dersler bulunmasına rağmen, felsefe grubu derslerine yeteri kadar yer verilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>22</sup>

1972 yılında, YİE’nin ders programında bazı değişiklikler yapılmış, alan bilgisi ile felsefe grubu derslerinin saatleri arttırılmıştır. Programda yapılan değişiklikler ile, felsefe grubu dersleri bağlamında; Din Sosyolojisi (son sınıfta 2 saat) dersi eklenmiş, aynı zamanda Mantık dersinin adı “Sistematik Felsefe ve Mantık” olarak değiştirilmiş, ders saati de 4’e çıkarılmıştır. Bununla beraber, pedagojik formasyon dersleri altında, 2 saat Eğitim Psikolojisi ve 2 saat de Eğitim Sosyolojisi dersi eklenmiştir.<sup>23</sup>

YİE’lerin programı üzerinde son bir düzenleme de 1979 yılında gerçekleştirilmiştir. Yapılan bu son değişiklikler ile, YİE’lerde ikinci sınıftan sonra üç bölüm oluşturulmuş, fakat felsefe grubu dersleri açısından kayda değer bir gelişim yaşanmamıştır. Mantık-Felsefe dersi, birinci sınıfta 1 saat, ikinci sınıfta 2 saat, Fıkıh-Kelam bölümünün son sınıfı ve İslam Dini ve Esasları bölümünün üçüncü sınıfında 2 saat olarak okutulmuştur. Din Psikolojisi ve Din Sosyolojisi dersleri İslam Dini ve Esasları bölümünün üç ve dördüncü sınıflarında 2 saat olarak yer almıştır. Ayrıca programa, ikinci sınıfta 2 saat olarak Eğitim Psikolojisi ve 1 saat de Eğitim Sosyolojisi dersleri konulmuştur.<sup>24</sup>

Aynı zamanda Erzurum Atatürk Üniversitesi bünyesinde, 12 Mart 1971 tarihinde, beş yıl eğitim süresi olan, “İslami İlimler Fakültesi” kurulmuştur. Fakültenin açıldığı yıl hazırlanan ilk programında (1971-1972) genel kültür ağırlıklı bir ders dağılımı yapılmakla birlikte, üçüncü sınıftan itibaren oluşturulan bölümlere uygun derslerin yerleştirildiği görülmektedir. Ancak ilerleyen yıllarda fakülte bünyesinde oluşturulan bölümlerin gereksiz olduğu fikri ağır basmış ve neticede 1975-1976 öğretim yılında değişiklik yapılarak bölümler önce ikiye düşürülmüş, 1977-1978 öğretim yılı ile birlikte programdan kaldırılmıştır.<sup>25</sup> 1971-1972 öğretim yılında hazırlanan ilk programda, felsefe grubu derslerinden; İslam Felsefesi ve Kelam, İslam Felsefesi ve Tasavvuf, Mantık ve Cedel, Felsefe Tarihi ve Sistematik Felsefe okutulmuştur. Bu derslere, ağırlıklı olarak Kelam-İslam Felsefesi Bölümünde yer verildiği görülmektedir.<sup>26</sup> 1977’deki son ders programında ise yapılan değişiklik ile felsefe grubu derslerin kredilerinin iyice azaltıldığı dikkati çekmektedir.<sup>27</sup>

## 2. Konu İle İlgili Araştırmalar

Konu ile ilgili yapılan literatür araştırması ile, daha önce hem özel olarak üniversite bazında hem de Türkiye geneli ilahiyat öğrencilerini kapsayan benzer çalışmaların yürütüldüğü anlaşılmıştır. İlk olarak temas edilecek çalışma; 2002-2003 eğitim-öğretim

<sup>21</sup> Ev, “Yüksek Öğretimde Din Eğitimi”, 276.

<sup>22</sup> Ev, *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, 255.

<sup>23</sup> Yüksek İslam Enstitüsü Yönetmeliği, *Resmî Gazete* 14077 (19 Ocak 1972), 12.

<sup>24</sup> Yüksek İslam Enstitüleri Müfredat Programları, *Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi* (19.02.1979), Sayı No. 2021, 159.

<sup>25</sup> Ev, “Yüksek Öğretimde Din Eğitimi”, 279.

<sup>26</sup> Ev, *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, 258.

<sup>27</sup> Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim ve Sınav Yönetmeliği, *Resmî Gazete* 16102 (3 Kasım 1977), md. 14/23.

yılında 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü son sınıf öğrencileri üzerinde yapılmıştır.<sup>28</sup> Bu çalışmada öğrencilerin felsefe grubu dersler hakkındaki kanaatleri uygulanan anket yardımı ile ölçülmeye çalışılmıştır. Yapılan ankete, son sınıfta okuyan 134 öğrenci katılmış ve 111 anket formu değerlendirmeye alınmıştır. Öğrencilerin ankette yanıtladıkları sorulardan yüzdelik oran olarak öne çıkanlar şu şekildedir: “Felsefenin, dini daha iyi kavramayı sağlayan bir etkinlik olduğunu düşünüyorum” ifadesi ile “Felsefenin kazandırdığı bakış açısı, dini bilimlere yaklaşımımı geliştiriyor, bilgilerimin tutarlı ve sistematik olmasına özen göstermemi sağlıyor” ifadesi için %81, “Felsefenin kazandırdığı bakış açısı, günlük yaşamımda karşılaşılan olayları yorumlamama katkı sağlıyor” ifadesine katılım oranı ise %91’dir. Öğrenciler, felsefe dersinin diğer derslere olan katkısı konusundaki soruya ise, %50 katkı sağladı, %43 oranında ise kısmen katkı sağladı diyerek cevap vermişlerdir.

Bu konuda yapılmış diğer bir çalışma da; Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden; Fatih Toktaş, Şükrü Keyifli, Fatih Yıldırım ve Bekir Esen tarafından 2015 Mayıs-Haziran aylarında İlahiyat fakültelerindeki öğrencilerin felsefe grubu derslere yönelik algı ve tutumlarını belirlemek amacıyla yaptıkları anket çalışmasıdır.<sup>29</sup> Türkiye geneli olarak yapılan bu çalışmaya ilahiyat fakültelerinden 6097 lisans öğrencisi katılmış, elde edilen bulgular neticesinde, araştırmanın başında kurulmuş olan hipotezler test edilmiştir. Bu çalışmanın neticesinde ankete katılan öğrencilerin %55-%70 gibi büyük bir bölümünün, “ilahiyat fakültesi öğrencileri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü derslerine yönelik olumlu tutum ve tavır takınmaktadır” hipotezini doğrular mahiyette yanıtlar vermişlerdir. Dolayısıyla, 2015 yılında yapılan bu araştırmadan elde edilen veriler, ilahiyat öğrencilerinin felsefeye olumlu yaklaştıkları sonucunu ortaya çıkarmıştır.

İncelenen son araştırma ise; Cengiz Çuhadar tarafından 2016-2017 güz eğitim-öğretim döneminde Kastamonu, Kırgızistan Manas ve Oş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören 276 öğrenci üzerinde yapılmıştır.<sup>30</sup> Çalışmada, örnekleme oluşturan ilahiyat fakültesi öğrencilerine, “Felsefe Tutum ve Din Felsefe İlişkisine Yönelik İnançlar” başlıklı anket uygulanmıştır. Elde edilen veriler ile öğrencilerin felsefe dersine yönelik görüşleri ve tutumları tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın sonunda; katılımcıların anne-baba eğitim durumundan sınıf düzeyine, üniversitede aldıkları felsefe ders sayısından cinsiyete kadar pek çok değişkenin, öğrencilerin felsefe dersine yönelik tutumlarını etkilediği tespit edilmiştir. Ayrıca, öğrencilerin felsefe derslerine karşı olumsuz tutum geliştirmelerinde, konuların geleneksel öğretmen merkezli öğretim yöntemleri ile işlenmesinin neden olduğu ifade edilmiş; bunun yerine öğrencinin merkezde ve aktif olduğu, bilgiyi üretirken aynı zamanda sorgulayan, araştıran ve merak eden bir insan modelinin yetiştirilmesinin önemine dikkat çekilmiştir.

### 3. Problem Cümlesi

Araştırma boyunca, ana problem konusu olarak belirlenen “İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik algıları, nasıldır?” sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır.

### 4. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmada; İlahiyat eğitimi alan lisans, ön lisans, İLİTAM, DKAB, yüksek lisans, doktora öğrencileri ve mezunlarının felsefeye bakışlarını belirlemek amacıyla hipotezler

<sup>28</sup> Fatih Toktaş - H. Yusuf Acuner, "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (Eylül 2004), 159-176.

<sup>29</sup> Toktaş vd., “Felsefe’li İlahiyat vs. Felsefe’siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 43 (Haziran 2016), 143-181.

<sup>30</sup> Cengiz Çuhadar, “Kastamonu-Manas-Oş İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Felsefe Dersine Yönelik Tutumları, Din-Felsefe İlişkisine Yönelik Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar* 22/55 (15-06-2019), 121-158.

oluşturulmuştur. Hazırlanan anket soruları, internet ortamında öğrenciler ile paylaşılmış ve elde edilen bulgular SPSS istatistik paket programı ile analiz edilerek çalışma boyunca bu hipotezler test edilmiştir. Araştırmanın başında kurulmuş olan hipotezler şunlardır:

•Hipotez-1: İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik algıları, bakış açıları olumludur.

•Hipotez-2: İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik tutumlarının, bakış açılarının oluşmasında; bireyin cinsiyeti, yaşı, anne eğitim durumu ve aylık geliri anlamlı bir farklılık meydana getirmektedir.

•Hipotez-3: İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunları felsefeye ilgi duymaktadır.

### **5. Araştırmanın Amacı ve Önemi**

Bu çalışmanın amacı; ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik algıları ve bakış açılarını, ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik tutumlarının oluşmasında; bireyin cinsiyeti, yaşı, ebeveynin eğitim durumu ve aylık gelirin anlamlı bir farklılık meydana getirip getirmediğini, aynı zamanda ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefeye olan ilgilerini, uygulanan anket yardımı ile ortaya koymaya çalışmaktır.

Yapılan araştırma ile, ilahiyat fakültesinin kurulduğu Cumhuriyet Dönemi'nden günümüze müfredat programlarının ayrılmaz bir parçası olan felsefe grubu derslerinin programdaki ağırlıkları ve ders saatleri hakkında genel bilgiler verilmiş, değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu süreçte, dönem dönem felsefenin ilahiyat eğitimi için gerekliliği üzerinde bazı tartışmalar yaşanmıştır. Bir kısım çevreler felsefenin, ilahiyat eğitimi için gereksiz olduğu, öğrencilerin inançlarına zarar verdiği ve onları dinden soğuttuğu yönünde görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında, ilahiyat eğitimi ile felsefenin birbirinden ayrılamayacağını ve ikisinin birbirlerini tamamladığı konusunda hemfikir olan eğitimciler de olmuştur.

Araştırmada, konu hakkında en sağlam ve gerçeğe yakın bilgilere ulaşabileceğimiz, müfredat programlarını yaşayarak tecrübe eden ilahiyat öğrencileri ve mezunlarının görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu sayede, ilahiyat eğitim programlarında yer alan felsefe derslerinin etkinliği, belli oranda bilimsel olarak tespit edilebilecektir. Elde edilen verilerin, daha sonra yapılacak olan müfredat değişikliklerinde eğitimcilere fayda sağlayabilecek olması, bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

### **6. Araştırmanın Yöntemi ve Modeli**

Araştırmada, nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma deseni olarak, nicel araştırma yöntemlerinden olan genel tarama-betimsel (survey) desenin kesitsel tarama metodundan istifade edilmiştir. Bu çerçevede internet üzerinden gönderilen anket soruları ile katılımcılardan veriler elde edilmiştir. Niyazi Karasar, genel tarama modellerini, “çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacı ile evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup, örnek ya da örneklem üzerinde yapılan tarama düzenlemeleridir.”<sup>31</sup> diye tarif etmektedir.

#### **6.1. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme**

Araştırmanın evreni; Türkiye sınırları içinde örgün, uzaktan ve lisansüstü ilahiyat eğitimi alan veya mezun durumdaki tüm bireyleri kapsamaktadır. Bu evren içinden, tesadüfi olmayan örnekleme yöntemlerinden biri olan “uygun örnekleme yöntemi” ile, gerekli olan büyüklüğe ulaşılmaya kadar gönüllü olarak araştırmaya katılmayı kabul eden 563 kişiye, hazırlanmış olan anket formu uygulanmış, elde edilen bulgular üzerinde analiz ve çözümlenmeler yapılmıştır.

<sup>31</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 111.



Tablo 1’de, örneklem grubunu oluşturan katılımcıların devam ettikleri veya mezun oldukları üniversitelere göre dağılımları, sayı ve yüzdelik oran olarak verilmiştir.

Tablo 2’de ise, örneklem grubundaki katılımcıların; örgün eğitim (ilahiyat lisans-DKAB), uzaktan eğitim (ilahiyat ön lisans-İLİTAM) ve lisansüstü (ilahiyat yüksek lisans-doktora) alanlarına göre sayısal ve yüzdelik oran olarak dağılımı gösterilmiştir.

**Tablo 1: Katılımcıların Üniversitelere Göre Dağılımı**

Üniversiteler	N	%
Anadolu Üniversitesi	13	2,3%
Ankara Üniversitesi	33	5,9%
Atatürk Üniversitesi	16	2,8%
Balıkesir Üniversitesi	44	7,8%
Dicle Üniversitesi	21	3,7%
Dokuz Eylül Üniversitesi	39	6,9%
Erciyes Üniversitesi	13	2,3%
Harran Üniversitesi	10	1,8%
İnönü Üniversitesi	8	1,4%
İstanbul Üniversitesi	22	3,9%
Kocaeli Üniversitesi	167	29,7%
Marmara Üniversitesi	37	6,6%
Necmettin Erbakan Üniversitesi	9	1,6%
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	14	2,5%
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	9	1,6%
Sakarya Üniversitesi	53	9,4%
Selçuk Üniversitesi	17	3,0%
Süleyman Demirel Üniversitesi	11	2,0%
Uludağ Üniversitesi	27	4,8%
Toplam	563	100%

**Tablo 2: Katılımcıların Öğrenim Türüne Göre Dağılımı**

Öğrenim Türüne Göre	N	%
Örgün Eğitim (lisans-DKAB)	354	63%
Uzaktan Eğitim (ön lisans-İLİTAM)	187	33%
Lisansüstü (yüksek lisans-doktora)	22	4%
Toplam	563	100%

## 6.2. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Araştırmada elde edilen verilere ulaşmak için; daha önce bu alanda yapılmış olan çalışmalar incelenmiş ve bu konuda hazırlanmış olan benzer anket formları<sup>32</sup> taranarak, kurulan hipotezleri test etmeye yönelik en uygun maddeleri ihtiva eden bir anket formu oluşturulmuştur. Hazırlanan bu anket formu, veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Anket formunun sekiz sorusu katılımcıların demografik özelliklerini belirlemeye yönelik sorulardan oluşmaktadır. Bu şekilde katılımcıların; cinsiyeti, yaşı, eğitim gördükleri veya mezun oldukları üniversite, anne eğitim durumu ile aylık gelirleri hakkında bilgi sahibi olunması amaçlanmıştır. Ankette yer alan diğer sorular; ilahiyat eğitimi alan katılımcıların, felsefe grubu derslere bakışını belirlemeye yönelik ‘beşli likert tipi ölçeği’ niteliğinde hazırlanmış ve katılımcılara yöneltilmiştir. Bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de devam eden Covid-19 pandemisi sebebiyle katılımcılarla yüz yüze uygulama yapılamamıştır. Bunun yerine, katılımcılara internet aracılığı ile anket formunun ‘<http://docs.google.com/forms>’ şeklindeki bağlantı linki gönderilmiştir. Bu yöntemle; 2020 yılı Kasım-Aralık ile 2021 Ocak-Şubat ayları içinde, Türkiye’deki ilahiyat fakültelerinde örgün, uzaktan ve lisansüstü eğitim yapan veya mezun durumdaki 563 katılımcıya ulaşılmış ve anket formunun doldurulması sağlanarak veriler toplanmıştır.

Araştırmaya katılan bireylerin anket formundaki sorulara verdikleri yanıtlar ‘SPSS 20.0’ istatistik programına yüklenmiş ve analizler bu program aracılığıyla yapılmıştır. Katılımcılara ait demografik bilgilerin dağılımı ve anket sorularına verilen cevapların dağılımı için frekans analizi kullanılmıştır. Anket çalışmasına katılan öğrencilerin ve mezunların; verilen ifadelere katılım düzeylerinin yaş, sınıf, anne eğitim düzeyi, aylık gelir, felsefe alanında akademik kariyer yapma isteği gibi durumlara göre anlamlı farklılık gösterip göstermediği bağımsız gruplarda t testi ve tek yönlü varyans analizi ile incelenmiştir. Analizler %95 güven düzeyinde SPSS 20.0 yazılımı ile yapılmış ve anlamlılık düzeyi  $p < 0,05$  olarak kabul edilmiştir.

## 6.3. İlahiyat Fakültesi Öğrencileri ve Mezunlarının Felsefeye Bakışı Üzerine Yapılan Anket Çalışması

Burada, araştırmanın temel problemi hakkında hazırlanan “ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik algısı” isimli ankete, katılımcıların verdiği cevaplardan elde edilen bulgulara yer verilmiştir. İlk olarak, katılımcıların demografik özelliklerinin (cinsiyet, öğrenim türü, sınıf durumu, anne eğitim durumu, aylık aile gelir durumu) dağılımı tablolaştırılarak gösterilmiş, daha sonra anket bulguları ile araştırmanın başında kurulan hipotezlerin doğruluğu ayrı ayrı test edilmiş, yorumlanmış ve tartışılmıştır.

### 6.3.1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Ankete katılanlara ait demografik bilgilerin dağılımı frekans analizi ile incelenmiştir. Buna göre şu verilere ulaşılmıştır:

#### 6.3.1.1. Cinsiyet Durumu Dağılımı

**Tablo 3: Cinsiyet Dağılımı**

		n	%
Cinsiyet	Erkek	149	26,9
	Kadın	414	73,1
	Toplam	563	100,0

<sup>32</sup> Toktaş - Acuner, "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", 159-176.; Toktaş vd., "Felsefe’li İlahiyat vs. Felsefe’siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi", 143-181.; Çuhadar, "Kastamonu-Manas-Oş İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Felsefe Dersine Yönelik Tutumları", 121-158.

Tabloda görüldüğü gibi ankete, 149 erkek, 414'ü kadın olmak üzere toplamda 563 kişi katılmıştır. Cinsiyete göre dağılım yüzde olarak, erkeklerin oranı %26,9, kadınların oranı %73,1'dir. Dolayısıyla ankete katılanların büyük bir kısmını kadınlar oluşturmaktadır.

### 6.3.1.2. Öğrenim Türüne Göre Dağılım

**Tablo 4: Öğrenim Türüne Göre Dağılım**

	n	%
Örgün Eğitim (lisans-DKAB)	354	63%
Uzaktan Eğitim (ön lisans-İLİTAM)	187	33%
Lisansüstü (yüksek lisans-doktora)	22	4%
Toplam	563	100%

Ankete katılan bireyler okuduğu veya mezun olduğu bölüm ile ilgili; örgün eğitim, uzaktan eğitim ve lisansüstü eğitim olarak üç ana sınıfa ayrılmıştır. Buna göre; ilahiyat lisans ve din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği bölümü örgün eğitim, ilahiyat ön lisans ve İLİTAM bölümü uzaktan eğitim, yüksek lisans ve doktora bölümleri de lisansüstü eğitim olarak değerlendirilmiştir.

Yapılan bu sınıflandırma göz önüne alınarak, katılımcıların öğrenim türüne göre dağılımı incelenmiştir. Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi; örgün eğitim de okuyan katılımcıların oranı %63, uzaktan eğitim alan katılımcıların oranı %33, lisansüstü eğitim gören katılımcıların oranı ise %4 olarak hesaplanmıştır. Bu verilere göre ankete katılan 563 katılımcıdan 354'ünün örgün eğitim bölümünde olduğu anlaşılmaktadır.

### 6.3.1.3. Sınıf Durumu Dağılımı

**Tablo 5: Sınıf Dağılımı**

	n	%
Sınıf		
1	21	4,0
2	48	8,7
3	63	11,3
4	68	12,2
Mezun	363	63,7
Toplam	563	100,0

Sınıflara göre dağılım incelendiğinde; birinci sınıfların oranı %4, ikinci sınıfların oranı %8,7, üçüncü sınıfların oranı %11,3 olup dördüncü sınıfların oranı %12,2, mezun olanların oranı ise %63,7'dir. Dolayısıyla katılımcıların büyük bölümünün (363 kişi) mezun durumda olduğu görülmektedir.

### 6.3.1.4. Anne –Baba Eğitim Durumu Dağılımı

**Tablo 6: Anne Eğitim Durumu**

	n	%
Anne eğitim		
Okuryazar değil	143	25,5
İlköğretim	369	64,7
Lise	36	6,8
Üniversite	15	3,0
Toplam	563	100,0

Anne eğitim durumuna göre dağılım incelendiğinde annesi okur yazar olmayanların oranı %25,5, ilköğretim mezunları oranı %64,7, lise mezunu olanların oranı %6,8 olup, üniversite mezunu olanların oranı %3'tür. Ankete katılanların, anne eğitim durumu olarak büyük çoğunluğunun (369 kişi) ilköğretim mezunu olduğu anlaşılmaktadır.

**Tablo 7: Baba Eğitim Durumu**

		n	%
Baba eğitim	Okuryazar değil	23	4,4
	İlköğretim	342	60,0
	Lise	99	17,6
	Üniversite	93	16,6
	Lisansüstü	6	1,4
	Total	563	100,0

Baba eğitim durumuna göre dağılım incelendiğinde babası okur yazar olmayanların oranı %4,4, ilköğretim mezunları oranı %60, lise mezunu olanların oranı %17,6 olup üniversite mezunu olanların oranı %16,6, lisansüstü mezunu olanların oranı %1,4'tür. Katılımcıların büyük çoğunluğunu baba eğitim durumu olarak, ilköğretim mezunu (342 kişi) olduğu tespit edilmiştir.

#### **6.3.1.5. Aile Aylık Gelir Durumu Dağılımı**

**Tablo 8: Aile Aylık Gelir Dağılımı**

		n	%
Aile aylık geliri	0-1000 TL	21	4,0
	1001-3000 TL	112	19,9
	3001-5000 TL	182	32,1
	5001-7000 TL	136	24,1
	7000 TL üzeri	112	19,9
	Toplam	563	100,0

Aylık gelire göre dağılım incelendiğinde; geliri 0-1000 TL geliri olanların oranı %4, 1001-3000 TL geliri olanların oranı %19,9, 3001-5000 TL geliri olanların oranı %32,1, 5001-7000 TL geliri olanların oranı %24,1 olup geliri 7000 TL den fazla olanların oranı %19,9'dur. En yüksek oranda (182 kişi) gelir durumunun 3000 ile 5000 TL arasında olduğu, daha sonra 5000 ile 7000 TL arası (136 kişi) gelir durumuna sahip bireylerin ankete katıldığı anlaşılmıştır. Elde edilen verilere göre gelir durumu, 7000 TL üstü ile 1000 ve 3000 TL arası katılımcıların (112 kişi) eşit oranda olduğu dikkat çekmektedir.

### **7. Araştırmadan Elde Edilen Bulgular**

#### **7.1. Birinci Hipoteze Yönelik Bulgular**

Ülkemizde, cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar yaklaşık 100 yıllık tarihi olan ilahiyat fakülteleri, Türk eğitim sisteminde çok önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Bu fakültelerin kuruluşundan bu yana, müfredat programlarında yer alan felsefe derslerinin ağırlığı dönem dönem değişmekle birlikte, sürekliliğini korumuştur.

Bu çalışmadaki ilk hipotezde, ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslere bakışlarının olumlu olduğu ortaya konulmuştur. Hipotezi test etmek için ilk olarak ankette yer alan, felsefe derslerine olumlu bakışı belirlemeye yönelik sorulara, katılımcıların verdiği cevaplar incelenmiştir. Ankette yer alan ilgili sorulara verilen cevaplar aşağıda gösterilmiştir.

**Tablo 9: Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Olumlu Bakışı Yansıtan Soruların Dağılımı**

Olumlu Sorular	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Emin Değilim		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
16. Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.	21	3,7%	29	5,1%	86	15,0%	231	40,3%	206	36,0%
17. Arkadaşlarım ile felsefe konularını tartışmaktan zevk alırım.	35	6,1%	92	16,1%	104	18,2%	198	34,6%	144	25,1%
18. Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum.	20	3,5%	43	7,5%	71	12,4%	241	42,1%	198	34,6%
19. Felsefenin, insan yaşamını kolaylaştırdığına inanıyorum.	30	5,2%	76	13,3%	167	29,1%	201	35,1%	99	17,3%
20. Felsefe grubu derslerini, dini konuların anlaşılması için gerekli görüyorum.	34	5,9%	54	9,4%	98	17,1%	232	40,5%	155	27,1%
21. İlahiyat fakültelerinde, felsefe derslerinin yer alması gerektiğine inanıyorum.	24	4,2%	47	8,2%	58	10,1%	238	41,5%	206	36,0%
22. İlahiyat fakültelerinde, felsefe grubu derslerine ayrılan ders saatlerinin daha fazla olmasını isterim.	68	11,9%	147	25,7%	165	28,8%	92	16,1%	101	17,6%
23. Felsefe derslerinin, sadece ilahiyat'ta değil, bütün fakültelerde okutulmasının gerekli olduğuna inanıyorum.	36	6,3%	59	10,3%	124	21,6%	196	34,2%	158	27,6%

25. Din ile felsefenin birbirlerine karşı olduğu fikrine inanmıyorum.	35	6,1%	61	10,6%	65	11,3%	243	42,4%	169	29,5%
26. Günümüzde, dini tebliğ ve irşad yapabilmek için felsefi bakımdan yeterli olmak gerekir.	18	3,1%	51	8,9%	62	10,8%	245	42,8%	197	34,4%
27. Felsefe grubu dersleri ile genel kültürümüzün zenginleştiğini ve bu eğitimin mutlu bir birey olmamıza katkı sağladığını düşünüyorum.	25	4,4%	51	8,9%	95	16,6%	247	43,1%	155	27,1%
28. İlahiyat fakültesinde almış olduğum felsefe grubu derslerinin faydalarını, dini yaşamımda da hissettim.	48	8,4%	68	11,9%	142	24,8%	198	34,6%	117	20,4%
29. Felsefe grubu dersleri ile geleneksel dini bilgilerimi daha iyi yorumlayabiliyorum.	32	5,6%	63	11,0%	104	18,2%	236	41,2%	138	24,1%

16. soruda “Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %3,7, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %5,1, emin olmayanların oranı %15, katıldığını belirtenlerin oranı %40,3, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %36’dır.

17. soruda “Arkadaşlarım ile felsefe konularını tartışmaktan zevk alırım.” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %6,1, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %16,1, emin olmayanların oranı %18,2, katıldığını belirtenlerin oranı %34,6, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %25,1’dir.

18. soruda “Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum.” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %3,5, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %7,5, emin olmayanların oranı %12,4, katıldığını belirtenlerin oranı %42,1, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %34,6’dır.

19. soruda “Felsefenin, insan yaşamını kolaylaştırdığına inanıyorum.” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %5,2, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %13,3, emin olmayanların oranı %29,1, katıldığını belirtenlerin oranı %35,1, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %17,3’tür.

20. soruda “Felsefe grubu derslerini, dini konuların anlaşılması için gerekli görüyorum.” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %5,9, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %9,4, emin olmayanların oranı %17,1, katıldığını belirtenlerin oranı %40,5, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %27,1’dir.

21. soruda “İlahiyat fakültelerinde, felsefe derslerinin yer alması gerektiğine inanıyorum” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %4,2,

'katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %8,2, emin olmayanların oranı %10,1, katıldığını belirtenlerin oranı %41,5, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %36'dır.

22. soruda "İlahiyat fakültelerinde, felsefe grubu derslerine ayrılan ders saatlerinin daha fazla olmasını isterim" ifadesi için 'kesinlikle katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %11,9, 'katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %25,7, emin olmayanların oranı %28,8, katıldığını belirtenlerin oranı %16,1, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %17,6'dır.

23. soruda "Felsefe derslerinin, sadece ilahiyat'ta değil, bütün fakültelerde okutulmasının gerekli olduğuna inanıyorum." ifadesi için 'kesinlikle katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %6,3, 'katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %10,3, emin olmayanların oranı %21,6 olup, katıldığını belirtenlerin oranı %34,2, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %27,6'dır.

25. soruda "Din ile felsefenin birbirlerine karşı olduğu fikrine inanmıyorum" ifadesi için 'kesinlikle katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %6,1, 'katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %10,6, emin olmayanların oranı %11,3 olup, katıldığını belirtenlerin oranı %42,4, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %29,5'tir.

26. soruda "Günümüzde, dini tebliğ ve irşad yapabilmek için felsefi bakımdan yeterli olmak gerekir." ifadesi için 'kesinlikle katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %3,1, 'katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %8,9, emin olmayanların oranı %10,8, katıldığını belirtenlerin oranı %42,8, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %34,4'tür.

27. soruda "Felsefe grubu dersleri ile genel kültürümüzün zenginleştiğini ve bu eğitimin mutlu bir birey olmamıza katkı sağladığını düşünüyorum." ifadesi için 'kesinlikle katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %4,4, 'katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %8,9, emin olmayanların oranı %16,6 olup, katıldığını belirtenlerin oranı %43,1, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %27,1'dir.

28. soruda "İlahiyat fakültesinde almış olduğum felsefe grubu derslerinin faydalarını, dini yaşamımda da hissettim." ifadesi için 'kesinlikle katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %8,4, 'katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %11,9, emin olmayanların oranı %24,8, katıldığını belirtenlerin oranı %34,6, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %20,4'tür.

29. soruda "Felsefe grubu dersleri ile geleneksel dini bilgilerimi daha iyi yorumlayabiliyorum" ifadesi için 'kesinlikle katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %5,6, 'katılmıyorum' cevabı verenlerin oranı %11, emin olmayanların oranı %18,2 olup, katıldığını belirtenlerin oranı %41,2, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %24,1'dir.

#### **Tablo 10: Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Olumsuz Bakışı Yansıtan Soruların Dağılımı**

İkinci aşamada ise, felsefe grubu derslere olumsuz bakışı yansıtan sorulara verilen cevaplar incelenmiş ve sonuçlar yüzdelik oran şeklinde aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

0	Kesinlikle Katılmıyorum		Katılmıyorum		Emin Değilim		Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
24. İlahiyat fakültesi programlarında felsefe grubu derslerinin bulunmasını yersiz (gereksiz) buluyorum.	199	34,7%	247	43,1%	53	9,2%	42	7,3%	32	5,6%
30. Felsefe derslerine karşı ilgim vardı,	158	27,6%	287	50,1%	70	12,2%	46	8,0%	12	2,1%

fakat dersi aldıktan sonra gereksiz olduğuna inandım.											
31. Felsefe dersinin konuları beni sıkıyor, bu derse girmek istemiyorum.	146	25,5%	239	41,7%	62	10,8%	89	15,5%	37	6,5%	

32. Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyor ve inancima zarar vereceğini düşünüyorum.	213	37,2%	266	46,4%	60	10,5%	24	4,2%	10	1,7%
--	-----	-------	-----	-------	----	-------	----	------	----	------

24. soruda “İlahiyat fakültesi programlarında felsefe grubu derslerinin bulunmasını yersiz (gereksiz) buluyorum” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %34,7, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %43,1, emin olmayanların oranı %9,2, katıldığını belirtenlerin oranı %7,3, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %5,6’dır.

30. soruda “Felsefe derslerine karşı ilgim vardı, fakat dersi aldıktan sonra gereksiz olduğuna inandım.” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %27,6, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %50,1, emin olmayanların oranı %12,2, katıldığını belirtenlerin oranı %8, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %2,1’dir.

31. soruda “Felsefe dersinin konuları beni sıkıyor, bu derse girmek istemiyorum.” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %25,5, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %41,7, emin olmayanların oranı %10,8 olup, katıldığını belirtenlerin oranı %15,5, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %6,5’tir.

32. soruda “Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyor ve inancima zarar vereceğini düşünüyorum.” ifadesi için ‘kesinlikle katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %37,2, ‘katılmıyorum’ cevabı verenlerin oranı %46,4, emin olmayanların oranı %10,5, katıldığını belirtenlerin oranı %4,2, kesinlikle katıldığını belirtenlerin oranı %1,7’dir.

## 7.2. İkinci Hipoteze Yönelik Bulgular

İkinci hipotez; “İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik bakış açılarının oluşmasında; bireyin cinsiyeti, yaşı, anne-baba eğitim durumu ve aylık geliri anlamlı bir farklılık meydana getirmektedir” şeklinde oluşturulmuştur. Bu hipotezin doğruluğunu test etmek için; ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik tutumlarının oluşmasında bireylerin demografik bilgileri, bağımsız gruplarda t testi ve tek yönlü varyans analizi kullanılarak karşılaştırılmıştır.

Öncelikle, katılımcıların felsefe grubu derslerine yönelik olumlu ve olumsuz bakış açısı, ilgili anket soruları üzerinde cinsiyete göre ortalamaları açısından bağımsız gruplarda t testi ile incelenmiş, elde edilen veriler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 11: Felsefe Grubu Derslerine Bakışın Cinsiyete Göre Dağılımı**

16. ve 18. soru olumlu önerme 24. ve 32. soru olumsuz önerme		N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
16. Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.	Kadın	414	4,08	0,93	9,247	0,002*
	Erkek	149	3,79	1,21		
	Toplam	563	4,00	1,02		
	Kadın	414	4,05	0,97	11,346	0,001*
	Erkek	149	3,73	1,18		



18. Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum.	Toplam	563	3,97	1,04		
24. İlahiyat Fakültesi programlarında felsefe grubu derslerinin bulunmasını yersiz (gereksiz) buluyorum.	Kadın	414	2,02	1,07	2,301	0,130
	Erkek	149	2,18	1,22		
	Toplam	563	2,06	1,11		
32. Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyor ve inancıma zarar vereceğini düşünüyorum.	Kadın	414	1,84	0,86	1,673	0,196
	Erkek	149	1,95	0,95		
	Toplam	563	1,87	0,89		

\*p<0,05

Bağımsız gruplarda t testi sonuçlarına göre “Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.” ve “Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum” ifadelerine katılım düzeyleri cinsiyete göre anlamlı düzeyde farklılık göstermektedir (p<0,05). Kadınların “Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.” ve “Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum” ifadelerine katılım düzeyleri erkeklerden anlamlı derecede daha yüksektir. İlahiyat eğitimi alan kadınlar, erkeklere oranla felsefenin, zihinsel ve kişisel gelişimlerini daha fazla desteklediğini ifade etmişlerdir.

Aynı şekilde felsefe grubu derslerine yönelik olumsuz bakış açıları cinsiyete göre ortalamaları bağımsız gruplarda t testi ile incelenmiş ve yukarıdaki tabloda sonuçlar gösterilmiştir. Buna göre; “Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyor ve inancıma zarar vereceğini düşünüyorum.” ve “İlahiyat fakültesi programlarında felsefe grubu derslerinin bulunmasını yersiz (gereksiz) buluyorum.” ifadelerine katılım düzeyi cinsiyete göre anlamlı düzeyde farklılık göstermemektedir (p>0,05). Diğer bir ifade ile kadın ve erkeklerin ifadeye katılım düzeyi aynıdır.

#### **Tablo 12: Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Tutumların Yaş Gruplarına Göre Dağılımı**

Felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bakış açılarının, yaşa göre ortalamaları tek yönlü varyans analizi ile incelenmiş, sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

16. ve 18. soru olumlu önerme 24. ve 32. soru olumsuz önerme	N	Ortalama	Std. Sapma	F	p	
16. Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.	18-25	178	3,93	1,07	0,587	0,556
	26-35	146	4,05	1,04		
	36 ve üzeri	239	4,02	0,97		
	Toplam	563	4,00	1,02		
18. Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum.	18-25	178	4,00	1,00	0,663	0,515
	26-35	146	3,89	1,18		
	36 ve üzeri	239	4,00	0,97		

	Toplam	563	3,97	1,04		
24. İlahiyat fakültesi programlarında felsefe grubu derslerinin bulunmasını yersiz (gereksiz) buluyorum.	18-25	178	2,13	1,17	0,856	0,425
	26-35	146	2,07	1,17		
	36 ve üzeri	239	1,99	1,01		
	Toplam	563	2,05	1,11		
32. Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyor ve inancına zarar vereceğini düşünüyorum.	18-25	178	1,97	0,96	1,816	0,164
	26-35	146	1,80	0,83		
	36 ve üzeri	239	1,83	0,85		
	Toplam	563	1,87	0,88		

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bakış açıları yaş gruplarına göre anlamlı farklılık göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Diğer bir ifade ile farklı yaş gruplarındaki öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bakış açıları aynı düzeydedir denilebilir.

Aynı şekilde, öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumsuz bakış açıları yaş gruplarına göre anlamlı farklılık göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Dolayısıyla, farklı yaş gruplarındaki öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumsuz bakış açıları aynı düzeydedir denilebilir.

#### **Tablo 12: Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Tutumların Anne Eğitim Durumuna Göre Dağılımı**

Felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bakış açıları anne eğitim durumuna göre ortalamaları tek yönlü varyans analizi ile incelenmiştir.

16.ve 18.soru olumlu önerme 24. ve 32.soru olumsuz önerme		N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
16. Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.	Okuryazar değil	143	3,84	1,05	2,272	0,079
	İlköğretim	369	4,07	0,98		
	Lise	36	3,85	1,18		
	Üniversite	15	4,12	1,17		
	Toplam	563	4,00	1,02		
18. Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum.	Okuryazar değil	143	3,90	1,01	0,744	0,526
	İlköğretim	369	4,01	1,02		

	Lise	36	3,79	1,17		
	Üniversite	15	4,06	1,43		
	Toplam	563	3,97	1,04		
24. İlahiyat fakültesi programlarında felsefe grubu derslerinin bulunmasını yersiz (gereksiz) buluyorum.	Okuryazar değil	143	2,18	1,11	1,390	0,245
	İlköğretim	369	1,99	1,07		
	Lise	36	2,23	1,39		
	Üniversite	15	2,06	1,25		
	Toplam	563	2,06	1,11		
32. Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyor ve inancıma zarar vereceğini düşünüyorum.	Okuryazar değil	143	2,01	0,90	1,723	0,161
	İlköğretim	369	1,82	0,86		
	Lise	36	1,87	1,08		
	Üniversite	15	1,71	0,85		
	Toplam	563	1,87	0,89		

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bakış açıları anne eğitim durumuna göre anlamlı farklılık göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Aynı şekilde, öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumsuz bakış açıları anne eğitim durumuna göre anlamlı farklılık göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Diğer bir ifade ile annesi farklı eğitim düzeyinde olan öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumlu ve olumsuz bakış açılarının aynı olduğu söylenebilir.

### Tablo 13. Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Tutumlarının Baba Eğitim Durumuna Göre Dağılımı

Felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bakış açıları baba eğitim durumuna göre ortalamaları tek yönlü varyans analizi ile incelenmiştir

16.ve 18.soru olumlu önerme 24. ve 32.soru olumsuz önerme		N	Ortalama	Std. Sapma	F	P
16. Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.	Okuryazar değil	23	3,92	0,91	1,221	0,301
	İlköğretim	342	4,00	1,02		
	Lise	99	4,12	0,96		
	Üniversite	93	3,94	1,10		
	Lisansüstü	6	3,38	1,30		

	Toplam	563	4,00	1,02		
18. Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum.	Okuryazar değil	23	3,88	1,01	1,175	0,321
	İlköğretim	342	3,97	1,05		
	Lise	99	4,12	0,85		
	Üniversite	93	3,87	1,15		
	Lisansüstü	6	3,50	1,31		
	Toplam	563	3,97	1,04		
24. İlahiyat fakültesi programlarında felsefe grubu derslerinin bulunmasını yersiz (gereksiz) buluyorum.	Okuryazar değil	23	2,12	0,83	1,169	0,323
	İlköğretim	342	2,06	1,09		
	Lise	99	1,94	1,04		
	Üniversite	93	2,13	1,25		
	Lisansüstü	6	2,75	1,67		
	Toplam	563	2,06	1,11		
32. Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyor ve inancıma zarar vereceğini düşünüyorum.	Okuryazar değil	23	2,08	0,91	1,607	0,171
	İlköğretim	342	1,90	0,89		
	Lise	99	1,73	0,80		
	Üniversite	93	1,80	0,93		
	Lisans üstü	6	2,25	1,16		
	Toplam	563	1,87	0,89		

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumlu ve olumsuz bakış açılarını yansıtan önermelere verdikleri yanıtlar, baba eğitim durumuna göre anlamlı farklılık göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Bu sonuca göre, babası farklı eğitim düzeyinde olan öğrencilerin felsefe grubu derslerine yönelik olumlu ve olumsuz bakış açılarının aynı düzeyde olduğu görülmektedir.

#### **Tablo 14: Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Tutumların Gelir Durumuna Göre Dağılımı**

Felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bakış açıları gelir durumuna göre ortalamaları tek yönlü varyans analizi ile incelenmiş ve sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

16. ve 18. soru olumlu önerme 24. ve 32. soru olumsuz önerme	N	Ortalama	Std. Sapma	F	p
0-1000 TL	21	4,09	1,00	2,618	0,034*

16. Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.	1001-3000 TL	112	3,85	1,02		
	3001-5000 TL	182	3,95	1,07		
	5001-7000 TL	136	3,96	1,09		
	7000 TL üzeri	112	4,25	0,80		
	Toplam	563	4,00	1,02		
18. Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum.	0-1000 TL	21	4,00	1,00	1,876	0,113
	1001-3000 TL	112	3,91	1,03		
	3001-5000 TL	182	3,91	1,06		
	5001-7000 TL	136	3,89	1,16		
	7000 TL üzeri	112	4,20	0,84		
	Toplam	563	3,97	1,04		
24. İlahiyat fakültesi programlarında felsefe grubu derslerinin bulunmasını yersiz (gereksiz) buluyorum.	0-1000 TL	21	2,00	1,17	0,656	0,623
	1001-3000 TL	112	2,12	1,05		
	3001-5000 TL	182	2,14	1,18		
	5001-7000 TL	136	1,99	1,14		
	7000 TL üzeri	112	1,96	1,02		
	Toplam	563	2,06	1,11		
32. Felsefe derslerini öğrenmeyi dini bakımdan sakıncalı buluyor ve inancıma zarar vereceğini düşünüyorum.	0-1000 TL	21	2,04	1,11	1,641	0,162
	1001-3000 TL	112	2,00	0,83		
	3001-5000 TL	182	1,90	0,95		
	5001-7000 TL	136	1,76	0,80		
	7000 TL üzeri	112	1,79	0,88		
	Toplam	563	1,87	0,89		

\*p<0,05

Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre; Felsefe grubu derslerine yönelik olumlu bakış açılarından “Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.” ifadesine katılım düzeyi gelir durumuna göre anlamlı farklılık göstermektedir (p<0,05). Farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını belirlemek için TUKEY testi yapılmıştır. TUKEY testi sonuçlarına göre; 7000 TL üzeri geliri olanların ifadeye katılım düzeyleri, 1000-3000 TL geliri olanlardan anlamlı derecede daha yüksektir.

Öte yandan, katılımcıların felsefe grubu derslerine yönelik olumsuz bakış açılarını yansıtan önermelere verdikleri yanıtlar gelir durumuna göre anlamlı farklılık

göstermemektedir ( $p>0,05$ ). Başka bir ifade ile, farklı gelir gruplarındaki katılımcıların felsefe grubu derslerine yönelik olumsuz bakış açılarının aynı düzeyde olduğu söylenebilir.

### 7.3. Üçüncü Hipoteze Yönelik Bulgular

Ankette test edilen diğer bir hipotez de; “İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunları felsefeye ilgi duymaktadır.” şeklinde oluşturulmuştur. Hipotezin doğruluğunun test edilebilmesi için, anket formundaki konu ile ilgili oluşturulan yedi soru öğrencilere yöneltilmiştir. İlgili sorulara verilen cevaplar tablo şeklinde aşağıda gösterilmiştir.

**Tablo 15: Felsefe Grubu Derslerine Yönelik İlgi Dağılımı**

		n	%
Felsefeye ilgi duyma durumu	Evet	358	63,4
	Hayır	205	36,6
	Toplam	563	100,0
Bir önceki soruya cevabınız EVET ise aileniz felsefeye olan ilginizi destekliyor mu?	Evet	84	23,5
	Hayır	30	8,3
	Tarafsızlar	238	66,5
	Cevapsız	6	1,7
	Toplam	358	100,0
Sizi, felsefeyi sevmeniz için yönlendiren oldu mu?	Evet	125	22,7
	Hayır	438	77,3
	Toplam	563	100,0
Bir önceki soruya cevabınız EVET ise kimler?	Ailem	10	10,1
	Arkadaşlarım	14	13,7
	Öğretmenlerim	101	76,3
	Toplam	125	100,0
Felsefe ile ilgili bir alanda yüksek lisans veya doktora yapmak ister misiniz?	Evet	210	37,5
	Hayır	353	62,5
	Toplam	563	100,0
Sizi felsefeye karşı olumsuz tavır almak için yönlendiren oldu mu?	Evet	108	19,7
	Hayır	455	80,3
	Toplam	563	100,0
Bir önceki soruya cevabınız EVET ise kimler?	Ailem	19	17,6
	Arkadaşlarım	53	49,1
	Öğretmenlerim	31	28,7
	Cevapsız	5	4,6
	Toplam	108	100,0

Felsefeye ilgi duyma durumu dağılımı incelendiğinde, ilgi duyduğunu belirtenlerin oranı %63,4, ilgisi olmadığını belirtenlerin oranı %36,6'dır. Felsefeye ilgisi olanlarda ailesinin bu ilgiyi destekleyenlerin oranı %23,5, desteklemeyenlerin oranı %8,3 olup tarafsız olanların oranı %66,5, cevapsızların oranı %1,7'dir. Katılımcıların %22,7'si kendilerinin felsefeyi sevmeleri için yönlendiren birilerinin olduğunu belirtirken, %77,3'ü yönlendiren birilerinin olmadığını ifade etmiştir. Yönlendirilen kişilerde, yönlendiren kişilerin dağılımı incelendiğinde, ailesi yönlendirenlerin oranı %10,1, arkadaşları yönlendirenlerin oranı %13,7, öğretmenleri yönlendirenlerin oranı %76,3'tür. Katılımcıların %37,5'i felsefe ile ilgili bir alanda yüksek lisans veya doktora yapmak istediğini belirtirken, %62,5'i istemediğini belirtmiştir. Yine katılımcıların %19,7'si, kendilerini felsefeye karşı olumsuz yönlendiren kişiler olduğunu belirtmiştir. Felsefeye karşı olumsuz yönlendirilen kişiler içinde %17,6'sı ailesi, %49,1'i arkadaşları, %28,7'si ise öğretmenleri tarafından olumsuz yönlendirildiğini ifade etmiştir. %4,6'sı da bu soruya cevap vermemiştir.

### 8. Tartışma ve Yorum

Yapılan araştırmada; ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik algıları, bakış açıları ve bu derslere olan ilgileri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu amaca yönelik olarak, ilahiyat fakültesinde okuyan ve mezun durumdaki katılımcılara anket uygulanmıştır. Çalışmaya; 2020-2021 eğitim-öğretim yılı Kasım-Ocak ayları içinde, İlahiyat fakültesinde okuyan ve mezun durumda olan 149'u erkek, 414'ü kadın olmak üzere toplamda 563 kişi katılmış ve internet üzerinden gönderilen anket formunu doldurmaları sağlanmıştır.

Araştırmadaki ilk hipotezle ilgili Tablo 9'deki sonuçlar incelenmiştir. Olumlu sorulara verilen cevaplar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, katılımcıların büyük çoğunluğunun felsefeye karşı pozitif bir bakış açısı benimsedikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu cevaplar; "İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslere karşı algıları olumludur" hipotezini güçlendirmektedir. Yalnız 22. soruda yer alan "İlahiyat fakültelerinde, felsefe grubu derslerine ayrılan ders saatlerinin daha fazla olmasını isterim" ibaresine katılımcıların %28,8'i emin olmadıklarını ifade ederken, %25,7'si de "katılmıyorum" cevabını tercih etmişlerdir. Ortaya çıkan bu veriler; ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının, programda yer alan felsefe grubuna ait ders saatlerinin yükseltilmesi noktasında kararsız bir tutum içinde olduklarını göstermektedir.

Aynı zamanda yine Tablo 8'deki 19. soruda yer alan "Felsefenin, insan yaşamını kolaylaştırdığına inanıyorum." ifadesine, diğer sorulardan farklı olarak %29,1 oranında "emin değilim" cevabı verilmiştir. 28. soruda ise, aynı şekilde "İlahiyat fakültesinde almış olduğum felsefe grubu derslerinin faydalarını, dini yaşamımda da hissettim." ifadesi için %24,8 oranında "emin değilim" cevabı işaretlenmiştir. Dolayısıyla elde edilen bu bulgular ile, yüksek din eğitim kurumu olan ilahiyat fakültelerinde yer alan felsefe derslerinden istenilen verimin alınmadığı ve bu derslerin insan yaşamına yansımalarının zayıf olduğu yönünde bir değerlendirme yapılabilir.

Tablo 9'da görüldüğü gibi, ankete katılan bireylerin büyük çoğunluğu, felsefe derslerine olumsuz bakışı yansıtan sorulara katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Bu iki soru grubuna (olumlu ve olumsuz sorular) verilen cevaplar birlikte değerlendirildiğinde; "İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslere yönelik algıları olumludur" şeklinde kurulan ilk hipotezin doğrulandığı söylenebilir.

Tablo 10'da "Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum" ve "Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum" ifadelerine katılım düzeyi, cinsiyete göre anlamlı derecede farklılık göstermiştir. İlahiyat eğitimi alan kız öğrenciler, erkeklere oranla felsefenin, zihinsel ve kişisel gelişimlerini daha fazla desteklediğini ifade etmişlerdir. 2015 yılında ilahiyat fakülteleri arasında yapılmış olan

Türkiye geneli anket çalışmasında da<sup>33</sup>, cinsiyet değişkeni açısından benzer sonuçlara ulaşılmış; kız öğrenciler felsefe derslerinin ilahiyat fakültelerinde okutulmasının gerekliliğini daha fazla savunmuşlardır. Bu çıkan sonuçlara göre, kız öğrencilerin erkek öğrencilerden farklı olarak, felsefeye biraz daha fazla ilgi ve yakınlık duydukları söylenebilir.

Tablo 11’de yer alan veriler incelendiğinde; araştırmaya katılan bireylerin felsefe grubu derslere yönelik olumlu ve olumsuz bakış açıları, yaş değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılık göstermemektedir. Dolayısıyla, araştırmada katılımcıların yaşları ile felsefeye olan tutumları arasında bir ilişki tespit edilememiştir.

Tablo 12’ye baktığımızda; annesi farklı eğitim düzeyinde olan bireylerin felsefe grubu derslerine bakışları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmüştür. Ancak; Cengiz Çuhadar tarafından 2016-2017 güz eğitim-öğretim döneminde Kastamonu, Kırgızistan Manas ve Oş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim gören 276 öğrenci üzerinde yapılmış olan araştırmada<sup>34</sup>, anne eğitim düzeyine göre felsefe dersine yönelik olumlu bakış düzeyinin farklılaştığı gözlenmiştir. Buna göre öğrenciler arasında, felsefe dersine yönelik olumlu bakışa sahip olanlar annesi lisansüstü eğitim düzeyindeki katılımcılar, olumsuz bakışa sahip olanlar ise annesi ilkökul eğitim düzeyindeki katılımcılar olarak tespit edilmiştir. Dolayısıyla yaklaşık dört yıl önce yapılan bu çalışmadan çıkan verilere göre, anne eğitim düzeyi yükseldikçe bireylerin felsefe ile olan ilişkilerinde olumlu bir değişim gözlenmiştir.

Araştırmada, katılımcıların felsefe derslerine bakışları ile aylık gelir durumları arasındaki ilişki karşılaştırılmış ve elde edilen bulgular Tablo 13’te gösterilmiştir. Bu verilere göre; “Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.” ifadesine katılım düzeyi gelir durumuna göre anlamlı farklılık göstermektedir. Anlamlı farklılık gösteren ifade için farklılığın hangi gruptan kaynaklandığını tespit etmek amacı ile yapılan Tukey testi sonuçlarına göre; 7000 TL üzeri geliri olanların ifadeye katılım düzeyleri, geliri 1000-3000 TL olanlardan anlamlı derecede daha yüksektir. Dolayısıyla, bireylerin gelir durumunun artması ile felsefenin yararına olan inancın birbirine paralel olarak yükseldiği söylenebilir. Bu veriler ışığında; bireylerin, maddi imkanlarının artması, en genel anlamı ile serbest düşünme faaliyeti olarak tarif edebileceğimiz felsefeye, daha fazla zaman ve imkan tanındığı anlamına gelmektedir.

Ankette yer alan; ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefeye ilgisini ölçmek amacıyla oluşturulan sorular katılımcılara yöneltilmiş ve alınan yanıtlar yüzdeler oran olarak Tablo 14’te gösterilmiştir. Tablodaki verilere bakıldığında; ankete katılanların büyük bir kısmı (%63,4) felsefeye ilgi duyduğunu ifade etmiş ve hipotezin doğruluğu yönünde olumlu bir kanaat oluşturmuştur. Katılımcılara yöneltilen diğer sorulara bakıldığında ise; felsefeye ilginin oluşması ve desteklenmesi hususunda anne-babanın tarafsız kalması dikkatimizi çekmektedir. Bu durum; genel olarak geniş halk tabakasında, felsefeye dair yeterli bir bilgi ve olumlu bakış açısının oluşmadığı izlenimini vermektedir. Hemen arkasından gelen diğer bir soru da bu kanaatimizi doğrular niteliktedir. Çünkü katılımcıların büyük bir kısmı (%77,3) “Sizi, felsefeyi sevmeniz için yönlendiren oldu mu?” sorusuna ‘hayır’ cevabı vermiştir. Bu soruya ‘evet’ cevabı verenlerin %76,3’ü, öğretmenlerini teşviki ile felsefeyi sevdiklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, eğitim düzeyinin yükselmesi ile felsefe sevgisi arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir.

Öte yandan tabloda ortaya çıkan sayısal veriler birbirleri ile karşılaştırıldığında farklı bir durum dikkatimizi çekmektedir. Ankete katılan bireylerin %63,4’ü felsefeye ilgi duyduklarını ifade ettikleri halde; yine katılımcıların %62,5’i felsefe ile ilgili bir alanda yüksek lisans ve doktora yapmayı istemediklerini dile getirmişlerdir. Bu durum; verilen

<sup>33</sup> Toktaş vd., "Felsefe’li İlahiyat vs. Felsefe’siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi", 143-181.

<sup>34</sup> Çuhadar, “Kastamonu-Manas-Oş İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Felsefe Dersine Yönelik Tutumları”, 121-158.



cevaplar arasında bir çelişki olduğu izlenimini uyandırmakla birlikte, öğrencilerin felsefeye ilgi duydukları halde niçin bu alanda lisansüstü eğitim yapmak istemedikleri sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun, birçok sebebi olabilir. Fakat sonrasında gelen diğer sorular ile birlikte düşünüldüğünde genel bir değerlendirme yapılabilir kanaatindeyiz. Katılımcıların %80,3'ü, “sizi felsefeye karşı olumsuz tavır almak için yönlendiren oldu mu?” sorusuna ‘hayır’ cevabı vermişler; ‘evet’ cevabı verenlerin %51,5'i ise bu konuda arkadaşlarından etkilendiklerini söylemişlerdir. Bu cevapları da göz önünde bulundurduğumuzda; ilahiyat eğitimi almakta olan bireylerin felsefeye ilgisi olmakla birlikte, bu konuda olumsuz bir yönlendirmeye maruz kalmadıkları anlaşılmaktadır. Fakat buna rağmen, katılımcıların büyük kısmının felsefe alanında lisansüstü eğitimi düşünmemeleri, felsefeye akademik değilde pratik hayatta, işlevsel olarak ilgi duydukları, önem verdikleri kanaatini ortaya çıkarmaktadır.

## 9. Sonuçlar ve Öneriler

### 9.1. Sonuçlar

Yapılan çalışmada, ilahiyat fakültesi programındaki felsefe grubu derslere yönelik algıyı ölçmek amacıyla; lisans, ön lisans, DKAB, İLİTAM, yüksek lisans, doktora öğrencileri ve mezunlarına anket uygulanmış, elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Araştırmanın neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Araştırmadaki ilk hipotez “*İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslere yönelik algıları olumludur*” ifadesidir. Hipotezi test etmek için, olumlu ve olumsuz bakış açısını yansıtan anket soruları katılımcılara yöneltilmiştir. Öğrenciler, olumlu bakışı yansıtan sorulara %34 ile %43 arasında “katılıyorum”; olumsuz bakışı yansıtan sorulara ise %41 ile %46 arasında “katılmıyorum” yanıtını vermişlerdir. Elde edilen bulgular bir bütün olarak değerlendirildiğinde; “*İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslere yönelik algıları olumludur*” şeklinde kurulan hipotezin tamamen doğrulandığı söylenebilir.

Araştırmada, ikinci hipotezde ilahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik bakış açıları; cinsiyet, yaş, anne eğitim durumu ve aylık geliri açısından değerlendirilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

16. ve 18. sorularda yer alan “Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum” ve “Felsefe dersindeki fikir tartışmalarının kişisel gelişimime katkısının olduğuna inanıyorum” ifadelerine katılım düzeyleri cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermiştir. Kız öğrencilerin, bu ifadelere katılım düzeylerinin erkek öğrencilerden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Diğer taraftan, farklı yaş gruplarındaki katılımcıların felsefe grubu derslerine yönelik bakış açıları birbirleri ile karşılaştırılmış, neticede yaş değişkenine göre felsefi anlayışlar arasında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

Aynı şekilde, katılımcıların felsefe grubu derslerine yönelik tutumlarını yansıtan önermelere verdikleri yanıtlar, anne eğitim durumu değişkenine göre değerlendirilmiştir. Elde edilen verilere göre, bu noktada da anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür.

Fakat, katılımcıların gelir durumu değişkenine göre felsefeye olan tutumları incelendiğinde, “Felsefe grubu derslerini, zihinsel gelişimim için yararlı buluyorum.” ifadesine katılım düzeyinde anlamlı bir farklılık ortaya çıkmıştır. Buna göre, aylık geliri 7000 TL üzeri olan katılımcıların belirtilen ifadeye katılım düzeyleri, aylık geliri 1000-3000 TL olanlardan anlamlı derecede daha yüksektir.

Katılımcıların, felsefe grubu derslerine yönelik tutumlarının oluşmasında demografik özelliklerinin etkisinin araştırıldığı bu çalışmanın sonuçlarına göre; “*İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefe grubu derslerine yönelik bakış açılarının oluşmasında;*

*bireyin cinsiyeti, yaşı, anne eğitim durumu ve aylık geliri anlamlı bir farklılık meydana getirmektedir”* şeklinde oluşturulan ikinci hipotez kısmen doğrulanmıştır.

Araştırmada, İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunlarının felsefeye ilgi duyma düzeyleri hakkında da bir inceleme yapılmış ve bu konuda katılımcılara yedi soru yöneltilmiştir. Elde edilen bulgulara göre; katılımcıların %63,4’ü felsefeye ilgi duyduklarını ifade etmiştir. Diğer sorulara bakıldığında ise; felsefe ilgisinin oluşması konusunda anne-baba etkisinin zayıf olduğu görülmektedir. Katılımcılar %77,3 oranında “Sizi, felsefeyi sevmeniz için yönlendiren oldu mu?” sorusuna ‘hayır’ cevabı vermişlerdir. ‘Evet’ cevabı verenlerin %76,3’ü, öğretmenlerinin yönlendirmesi ile felsefeye yakınlaştıklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca katılımcıların %62,5’inin felsefe alanında lisansüstü eğitim yapmak istemedikleri anlaşılmaktadır. “Sizi felsefeye karşı olumsuz tavır almak için yönlendiren oldu mu?” sorusuna, %80,3 ‘hayır’ cevabı verilmiş; ‘evet’ cevabı verenlerin %49,1’i, bu konuda arkadaşlarının tesiri altında kaldıklarını söylemişlerdir. Bu duruma göre, “*İlahiyat fakültesi öğrencileri ve mezunları felsefeye ilgi duymaktadır.*” ifadesi ile ortaya konulan üçüncü hipotez büyük oranda doğrulanmıştır.

## 9.2. Öneriler

Araştırma sonuçlarından yola çıkarak, ilahiyat fakültesi programında yer alan felsefe grubu derslerinin öneminin anlaşılması ve etkinliğinin artırılmasına yönelik bazı önerilerde bulunmak mümkündür:

- Felsefe; insandaki akıl ve düşünce kuvvetini kullanarak, soru sormayı, sorgulamayı, keşfeden bireyler yetiştirmeyi teşvik ettiği için, toplum hayatının her alanında gerilemeye sebep olan bağınazlık ve hoşgörüsüzlüğün en etkili ilacıdır. Toplumsal ve bireysel mutluluğun sağlanması, farklı inançlara karşı hoşgörülü olma ve bir arada yaşama kültürünün insanlar arasında yerleşmesi için tüm eğitim programlarında, özel olarak da ilahiyat fakültelerinde felsefi bakış kazandıracak faaliyetlere gereken önem verilmelidir.

- Yaşadığımız çağda bilim ve teknoloji hızla gelişmekte, bireyler bu değişimle birlikte sadece akıllı ve dünyayı merkeze alarak daha çok sekülerleşmekte, manevi duygular zayıflamakta, ateizm ve deizm gibi inançlar yaygınlaşarak toplumlar üzerinde menfi tesirler bırakmaktadır. Bu olumsuz durum karşısında en etkili çözüm; hayatında akıl ve vahiy bütünlüğünü gerçekleştirmiş, din ile pozitif bilimler arasında sağlam bir bağ kurabilmiş, kadim İslam medeniyetine vakıf olmakla birlikte dünyadaki diğer farklı inanç sistemleri hakkında da geniş bilgi birikimine sahip ilahiyatçılar tarafından üretebilecektir. Dolayısıyla; zihni disipline eden, aklın en etkin ve doğru şekilde nasıl kullanılacağını öğreten felsefi bakış açısı, yüksek din eğitiminin her kademesinde planlanacak ders içi veya dışı uygulamalı etkinlikler ile ilahiyat öğrencisine kazandırılmalıdır.

- Geçmişten günümüze insanlığın ürettiği tüm disiplinlerin ortaya çıkması ve gelişmesinde; anlama, düşünme, sorgulama ve merak etme gibi akli melekelerin doğru kullanılmasının olduğu aşikardır. Buna rağmen felsefeye, bazı kesimler tarafından ön yargı ile yaklaşılabilmekte, adeta boş bir uğraşı olarak bakılabilmektedir. Bu noktada ilahiyat fakülteleri; sivil toplum kuruluşları ile birlikte ortak hareket ederek yaşanan bu bilgi ve bilinç eksikliğini en aza indirmek için sempozyum, konferans, seminer gibi kültürel faaliyetler düzenleyebilir.

### Kaynakça

- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2016.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Çadırcı, Musa - Süslü, Azmi. *Ankara Üniversitesi Gelişim Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, Yayın No.82, 1982.
- Çuhadar, Cengiz. “Kastamonu-Manas-Oş İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Felsefe Dersine Yönelik Tutumları, Din-Felsefe İlişkinine Yönelik Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar* 22 /55 (15-06-2019), 121-158.
- Erdem, Hüsameddin. *Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-er Yayınları, 2004.
- Ev, Halit. *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi Kurumları ve Öğretmen Yetiştirme*, İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2003.
- Ev, Halit. “Yüksek Öğretimde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, haz. Mustafa Köylü-Nurullah Altaş. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. *Din Eğitiminin Sosyal Medya Kullanımına Etkisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- İlahiyat Fakültesi Albümü*. “Bugünkü İlahiyat Fakültesi”. Ankara: T.T.K. Basımevi, 1961.
- İstanbul Darülfünun Talimatnamesi* (21 Nisan 1924) için bkz, *Düstur*, III. Tertip, C. V, 1098-1107.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Kızılabdullah, Yıldız. “Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din”. *Din Eğitimi El Kitabı*. haz. Recai Doğan-Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Öner, Necati. *Felsefe Yolunda Düşünceler*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966.
- Ankara Üniversitesi Kuruluş Kadroları Hakkındaki 5239 Sayılı Kanuna Ek Kanun, (Kanun No. 5424) *Resmi Gazete* 7229, (10 Haziran 1949), Erişim 1 Şubat 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7229.pdf>
- Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim ve Sınav Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 14203 (02 Haziran 1972), Erişim 3 Şubat 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14203.pdf>
- Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğretim ve Sınav Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 16102 (3 Kasım 1977), Erişim 5 Şubat 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/16102.pdf>
- Şişman, Mehmet. *Eğitime Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020.
- Toktaş, Fatih - Acuner H. Yusuf . "İlahiyat Fakültelerinde Felsefe Dersleri Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 17 (Eylül 2004), 159-176.
- Toktaş, Fatih vd. "Felsefe’li İlahiyat vs. Felsefe’siz İslami İlimler: Türkiye Geneli Öğrenci Anketi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 43 (Haziran 2016), 143-181.
- Yüksek İslam Enstitüleri Müfredat Programları, *Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi* (19.02.1979), Sayı. 2021, Erişim 3 Şubat 2022. <http://tebligler.meb.gov.tr/index.php/tuem-sayilar/viewcategory/43-1979>.
- Yüksek İslâm Enstitüsü Yönetmeliği, *Resmi Gazete* 14077 (19 Ocak 1972), Erişim 3 Şubat 2022. <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/14077.pdf>

Evrak Tarih ve Sayısı: 26.10.2020-E.74143



T.C.  
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu



Sayı : 10017888-100/  
Konu : Eğitim - Öğretim İşleri (Genel)

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İtgi : 20/10/2020 tarihli, 72847 sayılı ve "Anketler" konulu yazı

Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 22/10/2020 tarih ve 2020/12 nolu toplantısında alınan 12 sıra sayılı kararı ekte sunulmuştur.

Gereğini bilgilerinize rica ederim.

**Prof.Dr. Adem ÇAYLAK**  
Kurul Başkanı

**Karar No 12:** Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'nün 20/10/2020 tarih ve 72847 sayılı yazısı görüşüldü. Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Programı öğrencisi Abdülbaki AKSU'nun "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Felsefe Grubu Derslerine Yönelik Algı" başlıklı yüksek lisans tez çalışması kapsamında yapacağı anketin uygulanmasında, bilimsel araştırma ve yayın etiği açısından bir sakınca olmadığına oy birliği ile karar verildi.

Mevcut Elektronik İmzalar

Prof.Dr. ADEM ÇAYLAK (Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu - Kurul Başkanı) 26.10.2020 15:15

Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu Kocaeli Üniversitesi Umutepe Yerleşkesi 41390,  
Kocaeli  
Tel:+90 (262) 303 10 01 Faks:+90 (262) 303 10 33  
E-Posta :rekiletizim@kocaeli.edu.tr Elektronik Ağ :http://www.kocaeli.edu.tr

Bilgi için: Pelin ÜNALDI  
Raporör  
Telefon No: 303 10 49

Bu belge 5070 sayılı Elektronik İmza Kanununun 5. Maddesi gereğince güvenli elektronik imza ile imzalanmıştır.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## KLASİK BELÂGAT LİTERATÜRÜNÜ YANSITMASI BAĞLAMINDA ZİYABEY KÜTÜPHANESİNDEKİ YAZMA ESERLER

MANUSCRIPTS IN ZİYABEY LIBRARY IN THE CONTEXT OF REFLECTING THE  
CLASSICAL RHETORIC LITERATURE

**Mustafa KAYAPINAR**

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı  
Anabilimdalı  
mustafakayapinar@yahoo.com, orcid.org/ 0000-0001-9547-277X

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 13 Mart 2022 / 13 March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 09 Mayıs 2022 / 09 Mayıs 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 783-814**

**Cite as / Atıf:** Kayapınar, Mustafa. “Klasik Belâgat Literatürünü Yansıtması Bağlamında Ziyabey Kütüphanesindeki Yazma Eserler) [Manuscripts in Ziyabey Library in the Context of Reflecting the Classical Rhetoric Literature]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 783-814.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Yazma eserler, İslam Medeniyetinin birikimini yansıtması bağlamında hayati unsurlardır. Her biri nevi şahsına münhasır bir mahiyet arz eden yazmalarla ilgili zengin bir literatür bulunmaktadır. Yazma eserler arasında, belâgat ilmine dair kitaplar önemli bir konuma sahiptir. Ziyabey Kütüphanesi, değerli birçok yazma eseri bünyesinde barındırmaktadır. Belâgata dair 33 adet yazma ile sınırlı tutulan çalışma, eserlerin tespit edilerek tanımlanması marifetiyle klasik belâgat literatürünü ne ölçüde yansıttığı meselesini ele almaktadır. Bir medeniyetin hafızası konumundaki yazma eserlerin aydınlığa çıkarılması, araştırmacıların dikkatini çekerek ayrıntılı çalışmalara vesile olması açısından önem arz etmektedir. Çalışma ile kütüphane raflarında atıl durumda bekleyen belâgat yazmaları ile ilgili sağlıklı bilgiler vermenin yanı sıra bunların literatürü temsil boyutunu sergileyerek kadim dil birikimi üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Konu ele alınırken, katalog üzerinden belâgatle ilgili yazma eserlere ait bilgiler tespit edildi. Eserler metin türlerine göre tasnif edildi. Müellif ve eserler hakkında özet bilgilerin yanı sıra yazmanın fiziksel unsurları, yazı türü, müstensihî, istinsah tarihi gibi bilgiler de tespit edildi. Dijital görüntüler incelenerek bilgilerin sağlanması yapıldı. Gerektiğinde orijinal nüshalara başvurularak bilgiler teyit edildi. Kadim belâgat eserleri arasındaki ilişkileri gösteren bir şema hazırlandı. Değerlendirmeler bu veriler üzerinden yapıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgati, Ziyabey Kütüphanesi, Klasik Belâgat Literatürü, Yazma Eser, Şerh, Hâşiye, Muhtasar.

### Abstract

Manuscripts are vital elements in the context of reflecting the accumulation of Islamic Civilization. There is a rich literature on manuscripts, each of which is of a unique nature. Among the manuscripts, books on the science of rhetoric have an important place. Ziyabey Library has many valuable manuscripts. The study, which is limited to 33 manuscripts on rhetoric, deals with the issue of how much it reflects the classical rhetoric literature by identifying and defining the manuscripts. It is important that the manuscripts, which are the memory of a civilization, are brought to light in terms of drawing the attention of researchers and conducive to detailed studies. With the study, it is aimed to contribute to the studies on ancient language accumulation by presenting the dimension of representation of the literature, as well as giving healthy information about the rhetoric manuscripts that are waiting on the library shelves. While the subject was being handled, information on manuscripts related to rhetoric was determined through the catalogue. The manuscripts were classified according to the text types. In addition to the summary information about the author and the books, information such as the physical elements of the manuscript, the type of writing, the copyist, the date of copying were also determined. The digital images were analyzed and the information was provided. When necessary, the information was confirmed by referring to the original copies. A diagram was prepared showing the relationships between ancient rhetoric works. Evaluations were made on these data.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Ziyabey Library, Classical Rhetoric Literature, Manuscript, Commentary, Annotation, Concise..

### Extended Abstract

Manuscripts are vital elements in the context of reflecting the accumulation of Islamic Civilization. The first manuscript in Islamic Civilization is the Qur'an. Afterwards, manuscripts were written in the fields of hadith, biography, language, poetry, fiqh and tafsir. Turkey is the country with the highest number of Islamic manuscripts. There are approximately 300 thousand manuscripts. More than 160 thousand of them are in Arabic, 70 thousand in Turkish, and 13 thousand in Persian. The majority of manuscripts in Turkey are kept in 35 libraries under the Ministry of Culture, General Directorate of Libraries.

The study, which is limited to 33 manuscripts on rhetoric, deals with the issue of how much it reflects the classical rhetoric literature by identifying and defining the works. It is important that the manuscripts, which are the memory of a civilization, are brought to light in terms of drawing the attention of researchers and conducive to detailed studies. With the study, it is aimed to contribute to the studies on ancient language accumulation by presenting the representation dimension of classical rhetoric literature, as well as giving healthy information about the rhetoric manuscripts that are waiting on the library shelves. While the subject was being handled, information on manuscripts related to rhetoric was determined through the catalogue. The manuscripts were classified according to the text types. In addition to the summary information about the author and the books, information such as the physical elements of the manuscript, the type of writing, the copyist, the date of copying were also determined. The information was confirmed by examining the digital images and, when necessary, the original copies.

Ziyabey Library, which was built and dedicated by Ziyabey in 1908, is an important center that contains valuable manuscripts on various branches of science in various languages. The library catalog contains important information such as the name of the book, the author, the copyist, the donor or the institution, the date of copying, the type of writing, and the binding, but it also contains errors from time to time.

Among the manuscripts, books on the science of rhetoric have an important place. 33 of the 390 manuscripts on Arabic Language and Literature in the Ziyabey Library are about rhetoric. 2 of them are the main text, 9 of them are commentary, 8 of them are concise, 8 of them are annotation, 1 of them are in verse, 2 of them are on a specific subject of rhetoric, and 3 of them are of other type.

As a result of the examinations, it has been determined that the manuscripts generally have physical elements such as zencirek, sunburst, miklep and that the page is deformed or incomplete copies are rare. No copy of the author has been found in the works.

From the perspective of the author, Teftâzânî (8) comes first with the most copies with his two different books. It is followed by Kazvînî (4), Cürcânî (3), Sekkâkî (2) and İsfarayînî (2), respectively. According to the date of the author's death, one of them is unknown, while the author of Miftâhu'l-'ulûm Sekkâkî (626) is in the first place; İbrahim Gümüşhânevî (1207), the author of Risaletü'l-istiâre ve'l-beyân ve'l-meânî, is at the end of the list.

The manuscripts are as follows, according to their writing dates: al-Mutavvel with the fixture number (51) belonging to Teftâzânî first (748), and Telhîsü'l-Miftâh with the number (814281) belonging to al-Kazvînî, lastly. (1219) appears to have been written. The writing date of 13 manuscripts could not be determined.

In terms of writing type, although mostly nesih font is seen, different writing fonts are also encountered.

In terms of the number of pages, it is seen that the al-Mutawwal copy dated 1012, registered with the fixture number (48), has the most (246) and the Risâletü'l-istiâre copy with the fixture number (250/1) has the least (7).

In the Ottoman Empire, there are two main trends, the madrasa school and the non-medrese school, in which the books called Miftâh and Telhîs are decisive on rhetoric. Miftâhiyye Madrasahs, where Sekkâkî's Miftâhu'l-'ulûm is taught, come in the second step of the madrasahs, which have a hierarchical structure with Sahn-ı Semân at the top. The fact that

this name was given is due to the fact that Miftâhu'l-ulûm is the main text and is widely read due to its popularity. Rhetoric was accepted as a medium course in madrasas in the twenties, thirties and forties, but was not taught in the madrasahs at the upper level. Lessons in madrasahs were mainly followed through the third chapter of Sekkâkî's book called Miftâhu'l-'ulûm and books such as commentary, ihtisâr, annotation and ta'lik. The stages of rhetoric education and the books taught in madrasahs can be listed as Telhîsu'l-Miftâh (İktisâr), Şerh-i Muhtasar (İktisâd), Mutavvel, İzâh (İstiksâ).

Within the scope of the study, an original scheme was prepared to describe the phenomenon of reflecting classical rhetoric literature, depicting the hierarchy among classical books and their contributions to each other, whether in the catalog or not.

As can be seen in this scheme describing the relationship between rhetoric books, while the copies of the representatives of classical literature such as et-Teftâzânî, al-Kazvînî, al-Cürcânî, al-İsferâyînî are in the library; The most famous commentaries of Telhîs are el-İsferâyînî's el-Atvel, Babertî's Şerhu't-Telhîs, es-Subkî's Arusu'l-efrâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftah, el-Atvel -The absence of books such as Magribî's Mevâhibu'l-fettâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh and al-Kavlu'l-ceyyid by Mehmed Zihni seems to be an important shortcoming.

There is a close relationship between the studied manuscripts as a natural reflection of the history of classical rhetoric. Miftâhu'l-'ulûm, which has two copies, is the origin and flare of the rhetoric books written after him. There are 4 copies of Telhîsü'l-Miftâh belonging to al-Qazvînî, which has a systematic summary that even overshadows Miftâhu'l-'ulûm. al-Mutavvel, belonging to Teftâzânî, which has 4 copies in the list, is the most famous commentary of Telhîs, which has a great reputation in Ottoman madrasahs. Muhtaşarü'l-me'ânî, which was also written by Teftâzânî, is the most effective summary of Telhîs and has 4 copies in the catalog. el-Hevâdî fî şerhi'l-Mesâlik written by Hamza b. Turgud el-Aydinî and Unbûbu'l-belâğa fî yenbû'l-fesâha by al-Amasî are also among the prestigious commentaries of Telhîs. The existence of these manuscripts in the library clearly reveals the popularity and prestige of their time. Hâşiyeti alâ muhtaşari'l-me'ânî, belonging to Abdullah el-Yezdî, whose only copy is among the manuscripts examined, is an annotation of Teftâzânî's Muhtaşarü'l-me'ânî. On the other hand, the copies of the books such as el-Atvel, Şerhu't-Telhîs, Arusu'l-efrâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh, Mevâhibu'l-fettâh fî şerhi Telhîsî'l-Miftâh and al-Kavlu'l-ceyyid, which are predicted to be found, not found.

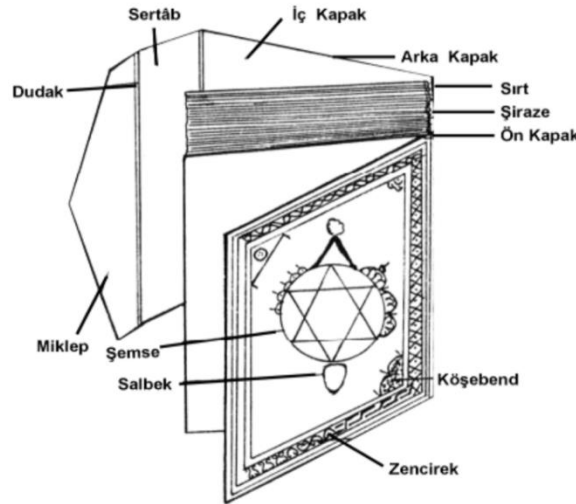


## Giriş

İslâm dünyasında *yazma*, *el yazması*, *mahtût* (...), *dest-nüvîs*, *hatt-ı destî* gibi kelime ve terkiplerle belirtilen yazma eser Batı dillerinde Latince *manuscript* (...) kelimesiyle ifade edilir.<sup>1</sup> İslâm Medeniyetinde kitap haline getirilen ilk metin, dolayısıyla ilk yazma eser Kur'ân-ı Kerîm'dir. Sonrasında yazmacılık gelişerek hadis, siyer eserleri ile dil, şiir, fıkıh ve tefsir alanlarında da eserler yazılmıştır. Yazma eserler her biri 10 varaktan (20 sayfa) oluşan formalardan oluşur. Her yazma eser özgündür. Cilt, varak, kâğıt cinsi, mürekkep, kâğıt ve yazı türü, süsleme özellikleri ve içerik bakımından az veya çok farklıdır. Söz konusu unsurlar, istinsah tarihi bulunmayan yazmaların yazıldığı dönem ve bölgenin tespitinde hayati önemi haizdir. Türkiye, İslâmî yazmaların en çok bulunduğu ülkedir. Türkiye'de takriben 300 bin yazma olduğu tahmin edilmektedir. Bunların 160 binden fazlası Arapça; 70 bini Türkçe, 13 bin kadar cilt ise Farsçadır. Farklı dillerde kitaplar da mevcuttur. Türkiye'deki yazma eserlerin büyük çoğunluğu Kültür Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü bünyesinde yer alan 35 kütüphanede muhafaza edilmektedir.<sup>2</sup>

Yazma eserlere dair çalışmada önem arz eden özellikler şöyle sıralanabilir: *Mikleb*, *sertab*, *şirâze*, *zencirek*, *şemse*, *salbek*, *köşebend*, *ferâğ kaydı*, *temellük kaydı*, *hâtîme*. *Müellif nüshası* terimi ise müellifin, eserini ya bizzat kendi el yazısı ile yazdığı veya bir kişiye dikte ederek yazdırdığı nüsha demektir.<sup>3</sup>

Tablo 1: Yazma Eserlerin Fiziksel Unsurları



Sivas'ta bulunan kütüphanenin kurucusu Yusuf Ziya Bey, hicri 1300'lü yıllarda Sivas'a yerleşen Mütevellioğulları ailesine mensuptur.<sup>4</sup>

Yusuf Ziya Bey, 1869 yılında Sivas'ta doğdu. Sivas'ta mektupçuluk, kaymakamlık, Milli Eğitim ve Evkâf müdürlüğü, Sivas Mekteb-i Sanayi müdürlüğü, Vilayet İâşe müdürlüğü, Divriği ve Koyulhisar'da memurluk ve Sivas Vilayet Gazetesi'nde muhabirlik yapmıştır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/369.

<sup>2</sup> Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, "Yazmalar" (Erişim 29 Nisan 2021).

<sup>3</sup> bk. Abidat Sanat, "Ciltçilik-Cildin Kısımları Nelerdir?" (Erişim 24 Nisan 2021).

<sup>4</sup> "Bir Kültür Işığı Ziya Bey ihtisas Kütüphanesi" -broşür- (Sivas: Sivas Valiliği, 2006).

<sup>5</sup> Hikmet Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları* (Sivas: Özbelsan Anonim Şirketi, 1998), 176, 177.

23 Nisan 1920’de milletvekili seçildikten sonra Sivas delegesi olarak Erzurum Kongresine katılmış,<sup>6</sup> TBMM’de 7 dönem milletvekilliği yapmıştır.<sup>7</sup> 19 Temmuz 1943 tarihinde vefat etmiştir.<sup>8</sup>

Ziya Bey, 1908’de kütüphaneyi iki katlı olarak yaptırmıştır.<sup>9</sup> 13 Mart 1978 yılında tarihî eser olarak kabul edilmiş, 16 Nisan 1985’te ise hizmete açılmıştır.<sup>10</sup>

Vakfiyesinde Ziya Bey, söz konusu bina ve kitapları talep edenlerin istifade edeceği bir kütüphane olarak vakfettiğini; vakıf işlerini soyundan en büyük erkek evladın bulunmaması durumunda en büyük kız evladın yürütmesini istediğini, alt katında bulunan dükkânların kiralanarak tamir, ısıtma, aydınlatma, temizlik, vergiler, personel ücretleri, ciltleme, yeni çıkan kitapların satın alımı gibi kütüphane masraflarının karşılanması gerektiğini beyan etmiştir.<sup>11</sup>

Yazma eserler kütüphanesi olarak başladığı 2010’dan bu yana kataloglama çalışmaları yapılmıştır. İcazetli bir hattat olan Cafer Kelkit’in müdürlüğü esnasında bizzat mesai harcayarak müstensih, yazı türü, istinsah tarihi gibi bilgilerin tespitlerinin yapılmasıyla benzerleri içerisinde kayda değer bir katalog oluşturulmuştur.

Çalışmada, öncelikle yazma eserlerin tamamının dijital taramalarını tanımlayan bu katalog esas tutulmuştur. Mart 2021 tarihli katalog çerçevesinde belâgatle ilgili eserlere ait bilgiler (kitap, müellif ve müstensih isimleri, istinsah tarihi, temellük, cilt ve süsleme özellikleri, sağlamlık-deformasyon durumu ve diğer fiziki özellikler) tespit edilerek ön liste oluşturuldu. Kütüphane personeli gözetiminde arşivde muhafaza edilen nüshaların dijital görüntüleri incelenerek katalogdaki bilgilerin sağlanması yapıldı. İhtiyaç halinde personel gözetiminde orijinal nüshalara başvurularak bilgiler teyit edildi. Bu esnada, katalogdaki bazı eserlerin isimleri, nispet edilen müellif isimleri, yazı türü ile ilgili bilgilerin hatalı olduğu tespit edildi.

Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesi’ndeki yazmalarla ilgili olarak tespit edebildiğimiz bir yüksek lisans tezi ile dört adet makale bulunmaktadır.<sup>12</sup> Zeynep Şimşek’in hazırladığı *Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi’nde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Yazma*

---

6 Necip Günaydın, *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2002), 37.

7 Bayram Ali Çetinkaya, “Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokrati. Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008), 63-90.

8 Fatih Rukancı, “Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi”, *Türk Kütüphaneciliği* 19/2 (2005), 278.

9 Mustafa Bulut, “Sivas’taki Geç Dönem Osmanlı Kamu Yapıları”, *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri* (Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri, Sivas, 2007), 41-44.

10 Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı “Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi” (Erişim 08 Temmuz 2021).

11 Yücel Mutlu, *Dâru’r-Râha’dan Abdîğa Konağı’na (Râhatoğulları/Mütevellizâdeler 1321-2001)* (Sivas: Özbelsan Anonim Şirketi, 2003).

12 Zeynep Şimşek, *Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi’nde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Yazma Eserlerin Tespiti ve Tavsifi*. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Hülya Altunya- Adil Koyuncu, “Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi’nde Bulunan Mantık İlmine Dair El Yazması ve Matbu Eserler”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 2/1-2 (31 Aralık 2020), 63-152; Halis Demir, “Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi’ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (31 Aralık 2018), 187-232;; Yüksel Göztepe- Fatih Çınar, “Sivas Ziya Bey Kütüphanesi’nde Bulunan Yazma Tasavvufi Eserler”, *Akademiar Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (25 Aralık 2018), 13-46; Halil Öztürk, “Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesindeki Akâid ve Kelâm Eserleri” *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (30 Mayıs 2020), 1-39.

*Eserlerin Tespiti ve Tavsiyi*<sup>13</sup> adlı yüksek lisans tezi Arap Dili ve Edebiyatına dair tüm yazmaları ele almaktadır. Bunların yalnızca 15'i belâgatla ilgilidir. Söz konusu tez, yazma eserleri fiziksel veya tarama görüntüleri üzerinden değil, 2015 tarihi itibarıyla eksik ve yanlış bilgiler içeren katalogu esas alarak tavsiye etmiştir. Çalışmamızda ise Mart 2021 tarihli, tashih edilmiş ve kapsamlı olan katalog esas alınmış; 33 yazma eserin tamamı bizzat fiziksel ya da tarama görüntüleri üzerinden tespit ve teyit edilerek tavsiye edilmiştir. Bu süreçte doğrulanan bilgiler muhafaza edilmiş; yazı türü, istinsah tarihi, müstensih, varak ve satır sayıları kabilinden eksik bilgiler ikmal edilmiş; yanlış olanlar ise tashih edilmek suretiyle kayda geçirilmiştir. Makaleler ise Arap Dili ve Belâgatine dair eserlerle ilgili olmayıp, kütüphanedeki mantık, tasavvuf, fıkıh, akâid-keîâm ile ilgili yazma eserleri ele almaktadır.

Çalışmada ismi geçen eserler ve müellifleri, hakkındaki bilgiler için *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin ilgili maddeleri, makaleler, kaynakça kitapları ve müstakil çalışmalardan istifade edilmiştir.

Söz konusu eserler ana metin, şerh, haşiye, muhtasar, manzum gibi metin türlerine göre kronolojik olarak tasnif edildi. Birden fazla nüshası bulunanlar için, bilgileri tekrar etmemek adına müellif ve kitap hakkındaki bilgiler verildi; akabinde demirbaş numaraları, yazmanın ölçüleri, varak ve satır sayısı, yazı türü, fiziksel ve karakteristik özellikleri, şayet varsa müstensih, istinsah tarihi, temellük bilgisinden bahsedilerek alt başlık halinde ele alındı. Yazmanın farklı nüshaları ile ilgili ulaşılan bilgiler de zikredildi. Müellif ismi bulunmadığı veya hatalı olduğu için, hakkında ayrıntılı bilgi verilemeyen eserler söz konusudur.

Çalışma kapsamında, klasik belâgat literatürünü yansıtmaya olgusunu tanımlamak için, katalogda olsun ya da olmasın, klasik eserler arasındaki hiyerarşiyi ve birbirlerine olan katkılarını resmeden özgün bir şema hazırlandı. Şemada, Ziyabey kütüphanesindeki yazma eserlerin klasik literatürün genel görünümünü temsil boyutu somut olarak görülmektedir.

Kataloga göre matbu eserlerle birlikte kütüphanede toplam 16867 kitap mevcuttur. Bunların 1616'sı yazma eserdir. Bunlardan 39'u muhtelif sözlük, 76'sı Arap Edebiyatı, 75'i sarf, 115'i nahiv, 52'si Arap Dili, 33'ü belâgat olmak üzere Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili toplamda 390 yazma eser bulunmaktadır. Buna göre kütüphanede yer alan Arap Dili ve Edebiyatı ile ilgili yazma eserlerin yaklaşık %10'unu belâgat eserleri oluşturmaktadır.<sup>14</sup>

Bunların metin türlerine göre dağılımı şu şekildedir: Ana/kaynak metin 2 adet; şerh 9 adet; muhtasar 8 adet; haşiye 8 adet; manzum 1 adet; belâgatın belirli bir konusu üzerine 2 adet; diğer türde 3 adet.

## 1. Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesindeki Belâgatla İlgili Yazma Eserlerin Tespit ve Tanıtımı

Belâgat kelimesi masdar olup, *kelamın fasih ve vâzih olması* anlamını taşır. Batı kültüründe éloquence ve rhétorique kelimeleri kullanılmaktadır. “Düzgün ve yerinde söz

<sup>13</sup> Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*.

<sup>14</sup> *Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu* (Sivas: Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi Müdürlüğü, Mart-2021).

söyleme usul ve kaidelerini inceleyen belâgat, meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç fenne ayrılır".<sup>15</sup>

Belâgat, Arapça ilimler arasında en geç müstakil hale gelen ilimdir ve bu döneme kadar mecaz, fesahat, beyân, bedî', nakdü's-şi'r, es-sinâateyn, fesahat, delâilü'l-i'câz, meânî ve beyân, bedî' gibi değişik isimlerle anılmıştır. Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) son şeklini vererek ulûmü'l-belâga adını kullanmıştır.

Belâgat ilmi dört dönemde incelenmiştir: Kur'ân-ı Kerîm'in inmeye başlamasından 10. yüzyıl sonlarına kadar süren birinci dönemdeki belâgat konuları dil, edebiyat, fıkıh, tefsir, nakd ve kelâm ilimleriyle birlikte ele alınmıştır. 10. yüzyıl sonlarından 14. yüzyıl sonlarına kadar süren, belâgatın müstakil bir ilim haline gelmeye başladığı ikinci dönem telif edilen kitaplarda belâgat konuları tebarüz eder.

"Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 400/1009) *Kitâbü's-sinâ'ateyn*'i, İbn Reşîk'in (öl. 463/1070) *el-'Umde*'si, İbn Sinân el-Hafâcî'nin (öl. 466/1073) *Sırrü'l-feşâha*'sı ve Ebû Tâhir Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî'nin (öl. 517/1123) *Ķânûnü'l-belâga*'sı, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413) *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *esrârü'l-belâga*'sı"<sup>16</sup>, Ebû Yakûb es-Sekkâkî'nin (öl. 626/1229), *Miftâhu'l-'ulûm'u*; Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in (öl. 637/1239), *el-Meselü's-sâ'ir'i*; İbnu Ebi'l-İsbâ'nın (öl. 654/1256), *Bedî'u'l-Ķur'ân*'ı ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin (öl. 749/1348), *eĶ-Ķırâzü'l-mütezzammin* adlı kitabı bu dönemin önemli eserleridir. 14. yüzyıl ortalarından 19. yüzyıl sonlarına kadar süren, beyân, meânî ve bedî' şeklindeki üçlü tasnifin birebir sürdürüldüğü üçüncü dönemde belâgat ilimlerinde gerileme başlamış, "çalışmalar, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun üçüncü bölümünden faydalanarak Hatîb el-Kazvînî tarafından *Telhîşü'l-Miftâh* adıyla düzenlenen kitap üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'likât şeklinde" ortaya çıkmıştır.<sup>17</sup>

Dönemin öne çıkan eserleri Adudüddin el-İcî'nin (öl. 756/1355), *el-Fevâ'idü'l-gıyâsiyye*'si, Teftâzânî'nin (öl. 792/1390), *el-MuĶavvel 'ale't-telhîş*, *MuĶtaşarü'l-MuĶavvel*'i; Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413), *Havâşî's-seyyid 'ale'l-MuĶavvel*'i, Hasan Çelebi'nin (öl. 886/1481), *Hâşiye 'alâ şerhi'l-MuĶavvel*'i, Ebü'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkindî'nin (öl. 888/1483'ten sonra), *Hâşiyetü Semerkindî 'ale'l-MuĶavvel*'i ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin (öl. 1067/1656), *Hâşiye 'ale'l-MuĶavvel* adlı kitabıdır.

Bu üç dönem, mantık kaidelerine uygun bir tarif ve örneklerden teşekkül eden çetrefil, yoğun metinler ve bunların şerh, hâşiye ve ta'likâtlarının kaleme alındığı *kelâm-felsefe ekolü* ile edebî zevk ve sanat kriterleri ile örnek ve şahidlere dayalı edebî zevkin ortaya çıkması için gayret sarf edilen *edebiyat ekolü* şeklinde iki grup olarak tasnif edilebilir. Edebiyat ekolü kapsamında Sekkâkî'den sonra gelen belâgatçılar telif ettikleri eserlerinde, daha ziyade bu girift metinlerin anlaşılması için eleştiri ve analizler yapmışlardır. Kelâm ekolüne nispeten daha kolay olması hasebiyle bu metinlerle ilgili şerh, hâşiye ve ta'likâta ihtiyaç hissedilmemiştir.

<sup>15</sup> Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383.

<sup>16</sup> Kılıç, "Belâgat", 5/381.

<sup>17</sup> Kılıç, "Belâgat", 5/382.

Dördüncü dönem, “Hüseyin b. Ahmed el-Mersafî (öl. 1307/1889), *el-Vesiletü'l-edebiyye ile'l-‘ulûmî'l-‘Arabiyye*; Ahmed el-Hâşimî (öl. 1362/1943), *Cevâhirü'l-belâğa fi'l-me‘ânî ve'l-beyân ve'l-bedî‘*; Ahmed Mustafa el-Merâgî (öl. 1952), *‘Ulûmü'l-belâğa* gibi klasik belâgat geleneğine sadık olanlarla Emîn el-Hûlî, *Fennü'l-kavl, el-Belâğa ve ‘ilmü'n-nefs*; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Difâ‘ ‘ani'l-belâğa*; Ali el-Cârim – Mustafa Emîn, *el-Belâgatü'l-vâziha*” gibi yeni form arayışında olan müelliflerin yer aldığı, 19. yüzyıl sonlarından günümüze kadar devam eden, İslâm dünyasının Batı ile teması sonrası yenilik arayışlarının başladığı dönemdir.<sup>18</sup>

Osmanlı’da belâgat konusunda *Miftâh* ve *Telhîs* adlı eserlerin belirleyici olduğu *medrese ekolü* ve daha çok *Hadâiku’s-sihr* adlı eserin etkili olduğu *medrese dışı ekol* olarak iki ana akım kendini göstermektedir. En üstte Sahn-ı Semân’ın yer aldığı hiyerarşik bir yapıya sahip olan medreselerin ikinci basamağında Sekkâkî’nin *Miftâhu'l-‘ulûm’unun* okutulduğu *Miftâhiyye Medreseleri* gelmektedir. Bu ismin verilmiş olması *Miftâhu'l-‘ulûm’un* hem ana metin konumunda olması hem de popülaritesi sebebiyle çok okutulmasından kaynaklıdır. Belâgat, *yirmili, otuzlu ve kırklı* medreselerde vasıta derslerden kabul edilmiş, üst kademedeki yer alan medreselerde okutulmamıştır. Medreselerdeki dersler ağırlıklı olarak Sekkâkî’nin *Miftâhu'l-‘ulûm* adlı kitabının üçüncü bölümü ve buna dair şerh, ihtisâr, hâşiye, ta’lik türü kitaplar üzerinden takip edilmiştir. Medreselerde belâgat eğitiminin aşamaları ve okutulan eserler, İktisar’da *Telhîsu'l-Miftâh*, İktisâd’da *Şerh-i Muhtasar*, İstiksâ’da ise *Mutavvel, İzâh* şeklinde sıralanabilir.<sup>19</sup>

### 1.1. Ana Metin Konumundaki Belâgat Eserleri

Gerek kendi gerekse sonraki dönemlerin müellifleri üzerinde derin etkiler bırakan ve kendisinden hareketle şerh, hâşiye, muhtasar, talikât vb. metinler yazılan kaynak metinlerdir.

#### 1.1.1. *Miftâhu'l-‘ulûm* (مفتاح العلوم) (625-1229)

Müellifi, Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî’dir. 555 /1160 yılında Hârizm’de doğdu. 626/1229’da vefat etti. *Muşhafü’z-zühre, er-Risâletü'l-Velediyye* isimli eserleri de mevcuttur.<sup>20</sup>

Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm* adlı eseriyle belâgat ilminde öncü olmuş; bedî‘, beyân, meânî şeklindeki belâgat tasnifini ortaya koymuştur. Eserine, Kur’an ilimlerinde kapalı/kilitli görünen hususları çözmeye anahtar işlevi görmesi sebebiyle *ilimlerin anahtarı* ismini verdiğini belirtmektedir.<sup>21</sup> Mantıksal bir sistemle az örnek, bol tanım ve tasnifle belâgat

<sup>18</sup> Kılıç, “Belâgat”, 5/381.

<sup>19</sup> Dursun Hazer, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 274-293; Muhittin Eliaçık, “Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları”, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (01 Haziran 2013), 31-39; Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2007), 25-46; İbrahim Şaban, “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belâgatine Dair Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 0/13 (2008), 119-134; Ayşe Zişan Furat, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler”, *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, (2019), 631-649; Mustafa Ergün, “Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (1996), 31-39.

<sup>20</sup> İsmail Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/332-334.

<sup>21</sup> Mehmet Sami Benli, “Miftâhu'l-‘Ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/20-21; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 148, 149.

konularının ele alınmasında kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymuştur. Üç bölümden oluşan kitapta *edep ilimleri* ismini verdiği ve birbiriyle ilintili gördüğü on iki ilmi ele almıştır. Kitabın şöhreti belâgata dair üçüncü bölümden kaynaklanmaktadır<sup>22</sup>

Kitabın başında, konunun önemi ve planı hakkında bilgi verilmiştir.

“Üçüncü bölümde meânî ve beyân ilimlerinin tarifleri, isnad, müsned ileyh, müsned, fasıl-vasıl, îcâz-ıtnâb ve kasr bahisleriyle inşâî cümleler ve söz dizimi içinde fiillerin etkisinde bulunan öğeler gibi meânî ilminin temel meselelerinden sonra beyân ilminin ana konuları olan teşbih, mecaz, istiâre, kinaye ele alınmış, ardından bedî‘ ilmine geçilerek mâna ve lafız sanatları incelenmiştir”.<sup>23</sup>

Eserin belâgatla ilgili üçüncü bölümü ile ilgili şerh, telhis, hâşiye, ihtisar, ta‘lik ve recez tarzında birçok çalışma yapılmıştır.<sup>24</sup> Öne çıkan şerhler, Kutbüddîn-i Şîrâzî, et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’ye ait olanlardır.<sup>25</sup> Hatîb el-Kazvîni’nin *Telhîşü’l-Miftâh*’ı ise *Miftâh*’ın muhtasarı olarak günümüze kadar önemini korumuştur.<sup>26</sup>

Kütüphanede eserin iki nüshası mevcuttur.

95 numarası ile kayıtlı nüsha, 993/1585 yılında hattat Haydar b. Abdillâh tarafından 20.5x14, 13.5x6.7 ebatlarında, 220 varak, 13 satır şeklinde, talik hattı ile istinsah edilmiştir. *Ahmet Efendi’nindir* ibaresi mevcuttur. Cetveli eserde konu başlıkları kırmızı ile yazılmıştır.<sup>27</sup>

İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم القسم الثالث من كتاب في علمي المعاني والبيان وفيه مقدمة البيان حدّ ي العلمين والعرض فيها وفصلان لضبط معا قدما  
والكلام فيهما مقدمة اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تركيب الكلام في الإفادة..

Son Satır:

...إن تتبع تراكييب الكلام الاستدلال ومعرفة خواصها مما يلزم ... علم المعاني والبيان ويعني ..... لإفادته لزمننا أن لا يضمن بشيء هو من  
جلته و أنا مستمدا الله التوفيق بتكلمته والله أعلم تم

9023 numarası ile kayıtlı, hattat ve istinsah tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmayan nüsha, 18x13, 13.5x9.3 ebatlarında, 135 varak, 15 satır olarak nesih hat ile istinsah edilmiştir.

## 1.2. Şerh Türünde Belâgat Eserleri

Terim olarak şerh, “bir ilim dalında meşhur olmuş genellikle muhtasar metinler üzerine kaleme alınan, bunlardaki kapalı ifadelerin açıklandığı, eksik bırakılan hususların tamamlandığı, hatalara işaret edildiği ve örneklerin çoğaltıldığı eserlerdir.”<sup>28</sup>

### 1.2.1. Şerhu Telhîsi’l-Miftâh (شرح تلخيص المفتاح)

<sup>22</sup> Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb”, 36/332-334.

<sup>23</sup> Benli, “Miftâhu’l-Ulûm”, 30/20.

<sup>24</sup> Kâtîb Çelebi, *Keşfü’z-ẓunun ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat- Şerefeddin Yaltkaya, (İstanbul: 1941), 2/1762-1767.

<sup>25</sup> Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri* (İstanbul: 1984), 165.

<sup>26</sup> Demirayak, *Literatür Bilgisi*, 149.

<sup>27</sup> İlgili tezde, varak sayısı (265) hatalıdır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 30-31.

<sup>28</sup> Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/555.

Eserin müellifi, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî’dir.<sup>29</sup> 722’de Horasan’ın Teftâzân kasabasında doğdu. 792/1390’de Semerkant’ta vefat etti.<sup>30</sup>

Kitap, es-Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm*’unun belâgata özgü üçüncü kısmının Hatîb el-Kazvîni tarafından yazılan *Telhîşü’l-Miftâh* isimli kitabının şerhidir. Osmanlı devrinden günümüze kadar *el-Muṭavvel* önemini korumuştur. Yapılan sınavlarda *el-Muṭavvel*’den ibare seçildiği kaydedilmektedir.<sup>31</sup>

Teftâzânî, kitabında, *Telhîş* ve *el-Îzâh*’taki müphem noktaları izah etmiş; bazı bilgiler ilâve etmiştir. Teftâzânî, bu şerhi 748/1347’de yazmıştır. Eser, *el-Muṭavvel fi’l-me‘ânî ve’l-beyân, eş-Şerhu’l-muṭavvel, el-Muṭavvel şerhu Telhîşi Miftâhi’l-‘ulûm* gibi farklı isimlerle de anılmıştır.

Eser, “Seyyid Şerîf el-Cürçânî, Musannifek (öl. 875/1470), Molla Hüsrev (öl. 885/1480), Ebü’l-Kâsım es-Semerkandî, Fenârî Hasan Çelebi, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Kirmastî, Mollazâde Nizâmeddin Ahmed b. Osman el-Hitâî, Kemalpaşazâde, Muslihuddîn-i Lârî, Mirzacan Habîbullah eş-Şîrâzî, Sadreddinzâde eş-Şîrvânî, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Atpazarî Osman Fazlı, İbn Âşûr Muhammed Tâhir, Abdurrahman eş-Şîrbînî gibi müellifler tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır”.<sup>32</sup>

Mehmed Zihni Efendi *el-Kavlü’l-ceyyid fi şerhi ebyâti’t-Telhîş ve şerhayhi ve hâşiyeti’s-Seyyid* adlı kitabında *Telhîşü’l-Miftâh, el-Muṭavvel, Muhtaşarü’l-meânî* ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî’nin hâşiyesinde bulunan beyitlerin şairleri hakkında bilgilerle birlikte Türkçe olarak açıklamaktadır. Abdünnâfi İffet Efendi, *en-Nef‘u’l-muavvel fi tercemeti’t-Telhîs ve’l-Muṭavvel* isimli kitabında *Telhîşü’l-Miftâh* ve *el-Muṭavvel*’in Türkçe çevirisine de yer vermiştir.<sup>33</sup>

Eserin kütüphanede dört nüshası bulunmaktadır.

233 numara ile kayıtlı kitabın sahibi hâfız-ı kütüp Hacı Hilmi Efendi olup, hattat Arif Efendi, 999/1591 yılında, 21x14.5, 15x6.5 ebatlarında, nestalik kırması hattıyla, 190 varak, 19 satır şeklinde istinsah etmiştir. Kahverengi deriyle ciltlenen kitapta şemse, sertap kısmında küçük benekler, iç kapakta ebru süslemesi bulunmaktadır. Müstensihe ait olduğu düşünülen hâşiyeler mevcuttur. Şerhin hattı, kitabın aslından farklıdır. Rutubetten etkilenen sayfalar varsa da metin okunabilir durumdadır.<sup>34</sup>

İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم رب تم بالخير نحمدك من شرح صدورنا لتلخيص البيان في ايضاح المعاني و نور قلوبنا جوامع البيان من مطالع المثاني و  
نصلي على نبيك محمد...

Son Satır:

<sup>29</sup> Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/306.

<sup>30</sup> Özen, “Teftâzânî”, 40/306.

<sup>31</sup> Özen, “Teftâzânî”, 40/306; Ebül‘ulâ Mardin, *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa* (İstanbul: 1946), 14-15.

<sup>32</sup> Özen, “Teftâzânî”, 40/306.

<sup>33</sup> Özen, “Teftâzânî”, 40/306.

<sup>34</sup> İlgili tezde verilen istinsah tarihi (748) hatalıdır. Yazı çeşidi ve varak sayısı bilgisi ise bulunmamaktadır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 53, 54.

...بحق لنبي و آله الحمد لله على التمام و على رسوله أفضل السلام و على آله وأصحابه الذين هم برزة الكرام فرغ من تحريره بحمد الله العلي .

70 numara ile kayıtlı nüsha, hattat Muhammed b. Süleyman tarafından 858/1454 yılında, nesih hattı ile 25x14.8 - 18x8.7 ebatlarında, 205 varak, 23 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Şemse ve zencirek bulunan, kahverengi deri ile ciltlenmiş, şirazesı dağılmış, sırt kısmı tamir görmüş kitapta kurt yenikleri bulunmaktadır.<sup>35</sup>

**İlk Satır:**

بسم الله الرحمن الرحيم ربّ اختم و تمم بالخير الحمد لله ألهنا حقايق المعاني ودقايق البيان. وخصصنا بيدايع الايادي وروايح الإحسان. اتقن بحكمته نظام على وفق اقتضنه الحال... .

**Son Satır:**

الحمد لله على الموصل ومنه الهداية إلى سواء الطريق والصلوة على نبيه محمد و آله الطاهرين بلغت الكتابة إلى النهاية الحمد لله في البداية والغاية.

48 numara ile kayıtlı, hattatı bilinmeyen eser, 1012/1603 senesinde nestalik hattı ile 26x18.5, 19x9 ebatlarında, 246 varak, satır sayısı 17 ila 27 arası değişken bir şekilde istinsah edilmiştir.<sup>36</sup>

Açık kahverengi deri cilde sahip olan eserde mukaddime ve hâtıme bulunmaktadır. Şerh edilen yerlere kırmızı -م- gibi harfler konmuş; şiirden istişhâd edilen yerlere شعر yazılmıştır. Şerh ettiği kelimeleri satır aralarında karşılıklarını vererek, cümleleri de kenar boşluklarında açıklamaları ile birlikte vermiştir. Önemli görülen yerlerin üzerleri kırmızı ile çizilmiştir. Miklebli, şemseli, köşebentli, zencirekli; tamir görmüş, sertap ve sırt kısmı deri ile kaplı, şirazesı dağılmış kitabın sonunda mukaddimenin ilk sayfasına benzer cümlelerle farklı yazı türünde yazılmış, altında da Yahya Efendi Hoca ismi bulunan bir sayfa bulunmaktadır.<sup>37</sup>

**İlk Satır:**

الحمد لله الذي ألهنا حقايق المعاني ودقايق البيان و خصصنا بيدايع الأيادي و روايح الاحسان واتقن بحكمة نظام العالم على وفق ما اقتضته الحال...

**Son Satır:**

...هذا آخر ما اوردنا جمعه من الفوايد مع تفرع الباب و تشتت الأحوال وتفاهم الأحوال والمحن و تكاثر الأفرغ و النفائس وتواتر وربت الطبع ملالا والخطر كاللا لكن الله جلت حكمته قد دققنا للاتمام و حقق لنا الفوز بهذا المرام وتحمياً الفراع من نقله إلى البياض.

51 numara ile kayıtlı nüsha, Mehmed b. Ömer es-Sivasî tarafından, 748/1347 senesinde, medrese neshi ile 27x18, 20x12 ebatlarında, 207 varak, 27 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Bordo deri ciltli kitapta, önemli yerlerin üzeri kırmızı mürekkeple çizilmiş, satır araları ve kenar boşluklarına hâşiyeler yazılmıştır. Bölüm adları siyah-kalın yazılmıştır. Oval şemsesi, bulut motifi bulunan kitabın iç kapağı kırmızı, turuncu, mavi ve krem renklerle yapılmış ebru ile tezyîn edilmiştir.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> İlgili tezde, istinsah tarihi (748) hatalıdır. Varak sayısı bilgisi mevcut değildir. bk. *Şimşek, Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 26.

<sup>36</sup> *Ziya Bey Yazma Eserler Kataloğu*.

<sup>37</sup> İlgili tezde, istinsah tarihi (1014), satır sayısı (22 ve 26) bilgisi hatalıdır. Yazı türü ve varak sayısı bilgisi ise mevcut değildir. bk. *Şimşek, Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 23.

<sup>38</sup> *Ziya Bey Yazma Eserler Kataloğu*; İlgili tezde, istinsah tarihi (1047) ve varak sayısı (244) bilgisi hatalıdır. bk. *Şimşek, Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 24.



### İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي ألهمنا حقائق المعاني ودقائق البيان. و خصصنا بيدايه الأيدي و روايع الاحسان. أتقن بحكمته نظام العالم على وفق ما اقتضنته الحال وأورد برقة فرق الأنام ومن الأنظار الصلوة على نبيه محمد...

### Son Satır:

...هذا ما أردنا جمعه من الفوائد ونظمه من الفوائد مع توزع الباب رسمت الأحوال و تفاهم الأحوال والحن وبكائر الافراع والعين وتواتر الحوادث أو رتابة الطبع ملالا والخاطر كلالا.

### 1.2.2. *el-Hevâdî fî şerhi'l-Mesâlik* (الهوادي في شرح المسالك) **Demirbaş No: 280**

Müellifi, Nureddin Hamza b. Turgud el-Aydinî İbn Turgud (979/1571)'tur. Aydın'da doğmuştur. Lakabı Küçük Nüreddin ve Küçük Hamza'dır.<sup>39</sup> Şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi, Şeyh Mustafa Muslihuddin Efendi'den ders almış; Ebû Bekir Efendi ile Semiz Ali Paşa'nın oğlunu okutmuştur.<sup>40</sup>

Hamza b. Turgud Osmanlıda yükselme dönemi belâgat âlimlerindedir.<sup>41</sup> "Arap dil bilimlerinde sağlam, edebî ilimlerde ise yeterli bilgiye sahip, ilmi ve faziletiyle bilinen bir kişi olup eserleri âlimler nezdinde kabul görmüştür".<sup>42</sup>

Eser, Aydınî'nin, *Telhîsü'l-Miftâh*'ın muhtasarı olan kendi telif ettiği *el-Mesâlik*'e yine kendisinin yazdığı şerhtir. Hamza b. Turgud'un *el-Mesâlik* adındaki muhtasarını 970'te şerh ederek *Tavâifu's-şârihât bi'l-hevâdî* ismini verdiği kitap *el-Hevâdî* adıyla tanınmıştır. Eserine isim olarak seçtiği *rehber* anlamına gelen *hâdî* kelimesi *yollar* manası taşıyan *el-Mesâlik* ile uyum sağlamaktadır. Bu şerhin mevcut 63 nüshasından birisi Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndedir.<sup>43</sup> Eser, mukaddime, üç bölüm ve hâtimedden oluşmuştur. Müellif, metni hac yolunda yazdığı için mesâlik/yollar adını vermiştir. Meânî, beyân, bedî bölümlerinden oluşmaktadır. Bu üç bölüm kendi içinde menzil isimli ikincil kısımlara ayrılır. Müellif *Telhîs*'te kullanılan fen tabiri yerine meslek; bab yerine menzil kelimelerini kullanmış, böylece şeklen de olsa *Telhîs*'den farklı bir yöntem uygulamıştır.<sup>44</sup>

Müellif, meânî başlıklı birinci bölümde, isnad, müsned - müsned ileyh, inşâ, fiilin mütealliklerine ait haller gibi konuları ele almıştır. Beyân başlıklı ikinci bölümde kinaye, teşbih, hakikat ve mecaz olmak üzere üç başlık yer almaktadır. Bedî' başlıklı üçüncü bölümde ise Arapça ifadelerin lâfzî ve manevî olarak sanatlı hale getirilmesini izah etmiştir. Yazma kütüphanelerin birçoğunda kitabın nüshalarının bulunması eserin belâgat alanında kazandığı büyük itibarın göstergesidir.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 332.

<sup>40</sup> Ali Bulut, "Hamza b. Turgut Aydinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 1/527,528; Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 58, 59; Ali Bulut, "Hamza b. Turgud Aydinî ve Belâgata Dair el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/25 (Temmuz 2007), 275-291.

<sup>41</sup> Bulut, "Aydinî ve el-Hevâdî Adlı Eseri", 275-291.

<sup>42</sup> Bulut, "Hamza b. Turgut Aydinî", 1/527, 528.

<sup>43</sup> Bulut, "Aydinî ve el-Hevâdî Adlı Eseri", 275-291.

<sup>44</sup> Bulut, "Aydinî ve el-Hevâdî Adlı Eseri", 281; Bulut, "Hamza b. Turgut Aydinî", 1/527, 528.

<sup>45</sup> Bulut, "Hamza b. Turgut Aydinî", 1/527,528; Bulut, "Aydinî ve el-Hevâdî Adlı Eseri", 275-291.

Hattat bilgisi bulunmayan kitap, 962 yılında talik hattı ile 19.5x10.5, 13x5 ebatlarında, 150 varak, 19 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Kahverengi cilde sahip eserin kapağı deforme olmuş bir vaziyette, şemseli, miklebli ve zencireklidir. <sup>46</sup>

İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي علق فلائد الالفاظ مصونة عن تناول الالحظ محجوبة عن عيون اهل العكاظ على نحو وأبكار غراب  
المقان ورصعها ببدايع جواهر البيان.

Son Satır:

...مقامت الرتب ومقامات الاقاليم من بلاد وقرى ومقامت الرسالة و مسالك يحتمل لرسالة لانها موسومة بالمسالك ومسالكها الثلاثة والسبل  
في وجه الارض. تم بعون الله الملك الوهاب.

### 1.2.3. *Şerhu ebyâti't-Telhîs (ve'l-muhtasar)* (والمختصر) (شرح أبيات التلخيص) **Demirbaş No: 9124**

Müellifi, İsâmüddin Mustafa b. Abdullah b. Sâlim İsâm el-Üsküdârî'dir.<sup>47</sup> Tahsilini müteakip ilmiye sınıfına girmiş; Üsküdar ve Edirne'de müderrislik, kadılık yapmıştır.<sup>48</sup> 1203/1789'de vefat etmiştir.<sup>49</sup>

*et-Tensîsu'l-muntazar fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve'l-muhtasar* ismi ile de anılan kitap, es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgata dair bölümüne el-Kazvînî'nin telif ettiği *Telhîşü'l-Miftâh* isimli muhtasar ile buna Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *Muhtaşarü'l-me'ânî* adıyla yazdığı şerhte bulunan şâhid beyitlerin açıklamasına dairdir.<sup>50</sup>

Müstensih, istinsah tarih bilgisi ve cildi bulunmayan kitap, nesih hattı ile 18x13, 13.3x7.7 ebatlarında, 106 varak, 16 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Yazmanın son kısmında eksiklik mevcuttur.

### 1.2.4. *Şerhu urcuzetü'l-meânî ve'l- beyân ve'l-bedî'* (شرح أرجوزة المعاني و البيان و البدیع) **Demirbaş No: 139/2**

Müellifi, Muhibbüddin b. Takiyuddin el-Ulvânî'dir. Müellif ve eserle ilgili katalogda yer alan vefat tarihi (1016/1607) dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Şiir ve mûsikiyle ilgili bir ıstılah olan *Recez* eski Araplar'ın *kasîd*, *remel*, *recez* adı verdikleri belirli mevzulara özgü şiir türüdür.<sup>51</sup> Günlük yaşamdaki terennümler, deveci ezgileri, savaş meydanındaki atışma, sataşma ve meydan okumalar, savaşçılara yönelik teşvik, serzeniş şiirleri, çocuklar için kullanılan şarkılar ve ninniler bu tür içinde ele alınmıştır.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> "Ziya Bey Yazma Eserler Kataloğu"; İlgili tezde, varak sayısı bilgisi bulunmamaktadır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 59.

<sup>47</sup> "Ziya Bey Yazma Eserler Kataloğu".

<sup>48</sup> Günel, Fuat, "Üsküdârî, İsâmüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/632-633.

<sup>49</sup> Günel, "Üsküdârî, İsâmüddin", 2/632-633; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/ 369.

<sup>50</sup> Günel, "Üsküdârî, İsâmüddin", 2/632-633.

<sup>51</sup> Ahfeş el-Evsat, *Kitâbü'l-Ğavâfi* (Şam: İzzet Hasan, 1970), 68.

<sup>52</sup> Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509,510.

Deri cilde sahip, şemseli ve miklebli eser, 969/1562 tarihinde, nesih hattı ile 18.5x11, 11.5x5.8 ebatlarında, 17 satır, 52 +6 varak şeklinde istinsah edilmiştir. Numan b. Ahmed es-Sivasî ismi ile temellük kaydı bulunmaktadır.<sup>53</sup>

İlk Satır:

حمداً لمن خلق الإنسان وعلمه البيان، وشكراً لمن منّ علينا ببدیع الإحسان، وصلاةً على من شاد مباني المعاني فساد، وأفصح من نطق بالضاد،  
وعلى آله وأصحابه الأجداد، صلاةً يروي بما يوم الفصل كل مناد، وبعد:

Son Satır:

انتهى المقال بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، هذا آخر ما أردت إيراده في هذه الأوراق من شرح هذه الأروزة، والله الحمد والمنة، وإياه أسأل أن  
يجعل ذلك لوجهه الكريم مصدوقاً، وعلى النفع موقوفاً، وصلي على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وكان الفراغ من تأليفه في سابع عشر  
شهر شعبان من سنة تسع وستين وتسعمائة، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

### 1.3. Hâşiye türünde Belâgat eserleri

Hâşiyenin istilâhî anlamı “sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not manasında olup hâmiş ve derkenar kelimeleriyle eş anlamlıdır”.<sup>54</sup>

#### 1.3.1. Hâşiye alâ şerhi Telhîsi'l-Miftâh (حاشية على شرح تلخيص المفتاح)

Müellifi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, 740/1340 tarihinde Cürcân yakınlarındaki Takü'de doğdu. Şiraz'da Dârüşşifâ Medresesi'nde müderrislik yaptı. Dinî ve aklî ilimlerin hemen hepsi ile ilgili telif, şerh ve hâşiye türünde eser yazdı. Eserleri medreselerde el kitabı haline geldi; ders müfredatları üzerinde derin izler bıraktı. Eserlerinde secî, mecaz ve istiarelerden uzak bir üslûp kullanmıştır. 816/1414'te Şiraz'da vefat etmiştir.<sup>55</sup>

Arap dili ve belâgati alanındaki bazı eserleri şu şekildedir: *et-Ta'rifât, Şerhu'l-İzzî, Hâşiye 'alâ şerhi'l-Kâfiye, Şerhu'l-Kâfiye*.<sup>56</sup>

Eserin üç nüshası bulunmaktadır.

3764 numara ile katalogda kayıtlı, hattat ve istinsâh tarihi bilgisi bulunmayan kitap, nesih hattı ile 18.5x12.5, 14x8.7 ebatlarında, 179 varak, 21 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Sonunda üç risale, kenarında hâşiyeler mevcuttur. Yeşil karton kaplanmış kahverengi deri cildin üzerindeki miklebi, şirâzesi dağılmış vaziyettedir.<sup>57</sup>

İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم بكرمك نعتمك يا كريم. . الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه اجمعين و بعده فهذه حواش  
على شرح المشهور لتلخيص المفتاح...

Son Satır:

<sup>53</sup> “Ziya Bey Yazma Eserler Kataloğu”.

<sup>54</sup> Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419.

<sup>55</sup> Gümüş “Cürcânî, Seyyid Şerîf, 8/134-136.

<sup>56</sup> Gümüş “Cürcânî, Seyyid Şerîf, 8/134-136.

<sup>57</sup> İlgili tezde, ebat (8x12) ve varak sayısı (175) bilgisi hatalıdır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 78.

...الحدي عشر ذو وفوق مفهومها كلي لانهما بمعنى صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا في جزئين لعروض لإضافه فلا يكونان جزئين الثاني عشر ... تعاود لالفاظ بعضها مكان بعض اذا المعتبر الوضع.

8985/1 numara ile kayıtlı olan, hattat ve istinsah bilgisi bulunmayan eser, nesih hattı ile 21x12, 14x5.5 ebatlarında, 121 varak, 25 satır şeklinde istinsah edilmiştir.

Katalogda 208 numara ile kaydedilmiş bulunan nüsha, Abdullah b. Abdurrahman tarafından 1105/1694 yılında, nesih hattı ile 20.5x14, 13.5x8.5 ebatlarında, 134 varak, 23 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Kahverengi karton kapağı ve sarı miklebi bulunan, sırt kısmı meşinle kaplı, şirazesi dağılmış kitabın bir kısmı rutubetten dolayı okunamayacak şekilde deforme olmuştur.<sup>58</sup>

İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين. محمد وآله وصحبه أجمعين. وبعد فهذه حواش على الشرح المشهور لتلخيص المفتاح كنت قد قيدتها مجملتها حين ما قرأه على بعض أحبتي...

Son Satır:

...يقال فرس ورد واسد واسوا الذي بين الكمية والاشقر و مثل الخيفاء يقال فرس أخيف بين الخيف اذا كان إحدى عينيه زرقاء والأخرى سوداء ومثل الرقطة السوداء يشو به نقط بياض يقال دجاجة رقطة. تمت.

**1.3.2. Hâşiye ale'l-Mutavvel fi'l-meânî ve'l-beyân** (حاشية على المطول في المعاني و البيان)

**Demirbaş No: 62**

Müellifi Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenari'dir. 840/1436 yılında Bursa'da doğdu.<sup>59</sup> Molla Fenârî'nin torunu olan Hasan Çelebî, Arapça ve temel İslâmî ilimlerin yanı sıra müspet ilimlerde de öne çıkmıştır. Tahsilini Bursa Sultâniye Medresesi'nde yapmıştır. Edirne Halebiyye, İznik Orhan Gazi Sahn-ı Semân Medreselerinde müderris olarak görevlendirilmiştir.<sup>60</sup> 891/1486 yılında vefat etmiştir.<sup>61</sup>

*Hâşiye ale'l-Mutavvel*, Tefâtânî'nin *Telhîşü'l-Miftâh'a Muhtaşarü'l-me'ânî* adıyla yazdığı muhtasar üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Bu hâşiyenin kırk kadar nüshası bulunmaktadır.<sup>62</sup> Müellifin ayrıca, *Risâle fi beyâni'l-hâşil bi'l-maşdar* isimli küçük bir risâlesi de mevcuttur.<sup>63</sup>

1005/1597 senesinde, Kadri es-Sivasî tarafından, nesih hattı ile 25.5x15.5, 18.4x8.7 ebatlarında, 242 varak, 27 satır şeklinde istinsah edilmiştir. *Mutavvel*'den iktibas edilen ibareler kırmızı, hâşiyeler ise siyah yazılmıştır. Şerhte terkiplerin üzerinde çift, kelimelerin üzerinde tek çizgi mevcuttur. Kırmızı cetvelli, siyah karton cildi bir hayli yıpranmıştır. Şemse, salbek, köşebent, mikleb, sertab kısımları parçalanmıştır. Ebru deseni yer almaktadır. Kitapta rutubet lekeleri ve deformasyon olduğu halde okunabilir vaziyettedir. Kitabın baş

<sup>58</sup> Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 51.

<sup>59</sup> Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/313-315.

<sup>60</sup> Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", 16/313-315; Taşköprizâde İsmâüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: 1985), 185; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa), 79b.

<sup>61</sup> Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", 16/313-315; Mecdî, s. 204.

<sup>62</sup> Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", 16/313-315; Cârullah Veliyyüddin Efendi, *Bernâmecü kîrâ'ât*, nşr. Ahmed Abdülmeccid Herîdî (Kahire: Annales islamologiques, 1980), 32; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/474.

<sup>63</sup> Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", 16/313-315.

tarafında, Tefâtânî'nin *Şerhu'l-Mutavvel* adlı eserine yazılan bir hâşiye olduğuna dair kayıt mevcuttur. Tahkiki, Muhyiddin es-Sivasî tarafından yapılmıştır.<sup>64</sup>

İlk Satır:

الحمد لله شرح صدور أرباب الأذهان. لإيضاح معاني الكلم ببدیع البيان و نور قلوب أصحاب التحقيق والنبیان.

Son Satır:

الأحكام المذكورة وعلم المعاني والبيان إنما لم يتعرض للبدیع لكونه خارجا عن البلاغة والله الموفق. تم.

**1.3.3. Hâşiyetü'n ale's-Seyyid Şerif ale'l-Mutavvel (حاشية على السيد شريف على المطول)**

**Demirbaş No: 3869**

Katalogda sehven Zekeriya b. Behram şeklinde yazılmış olan müellif Zekerîyâ b. Bayram Ankaravî'dir (1001/1593). Eserin *Hâşiye alâ muhtasari'l-Meânî fi Şerhi Telhîsi'l-Miftah* isimli farklı bir nüshası daha bulunmaktadır.<sup>65</sup>

Hattat ve istinsah tarih bilgisi olmayan kitap, talik hattı ile 20.5x12.5, 14.5x7 ebatlarında, 54 varak, 19 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Deri cilde sahiptir. Miklebli, şemseli ve ebruludur. Temellük kaydında Seyyid Said Ahmed Sivasî ismi mevcuttur.<sup>66</sup>

İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لوليه ولصلوة على نبيه قال الشريف اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب الى آخره وقال ... في صدر الكتاب اعلم لن علم الادب من كان الحامل الى آخره.

Son Satır:

...قوله لانه لما خالف كل من المتجانسين كان دلت ... في حرف كاف على رائه دلت...

**1.3.4. Hâşiyetü alâ muhtasari'l-Meânî (حاشية على مختصر المعاني) Demirbaş No: 14198/6**

*Hâşiye alâ Şerhi't-Telhis* olarak da bilinmektedir. Başka kütüphanelerde farklı nüshası bulunmaktadır.<sup>67</sup> Müellifi, Abdullah b. Şihâbuddin el-Huseyn el-Yezdî'dir (981/1573). Eserlerinde oldukça öz ve anlaşılır ibareler kullanmıştır.<sup>68</sup> Katalogda vefat tarihi olarak verilen 1015/1606 bilgisi hatalıdır. İsfahan'da 981/1573 senesinde vefat etmiştir.<sup>69</sup>

Müstensihi bilinmeyen kitap, 1103/1692 yılında, İstanbul'da nesih hattı ile 20x15, 16x9.5 ebatlarında, 57 varak, değişken satırlar şeklinde istinsah edilmiştir. Deri bir cilde sahiptir.

<sup>64</sup> İlgili tezde, varak bilgisi bulunmamaktadır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 25, 26.

<sup>65</sup> Zekerîyâ b. Bayram Ankaravî, *Hâşiye alâ muhtasari'l-Meânî fi Şerhi Telhîsi'l-Miftah* (Ankara: Milli Kütüphane, 01 Hk 147), 1; "Yazmalar" (Erişim 04 Mayıs 2021); Merkez Amjad للمخطوطات (Erişim 04 Mayıs 2021).

<sup>66</sup> İlgili tezde, müellif ismi (Seyyid Şerif Cürçânî), ebat (7x14,5) ve satır sayısı (21) hatalıdır. Eserin ismi (*Hâşiye ale'l-Mutavvel*) ise eksik yazılmıştır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 93.

<sup>67</sup> Ragıp Paşa Kütüphanesi Katalogu, 3/10.

<sup>68</sup> bk. Hulâsatu'l-Eser, 40/3; Huvansârî, *Ravdâti'l-Cennât*, 363.

<sup>69</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967), 1/474; Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i, Tahrani, *ez-Zeria ila tasani'î'ş-Şia* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1983), 6/60, 71; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müstesrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997), 4/80; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 6/49.

**1.3.5. Hâşiyetün ala Hâşiyeti seyid şerif alâ Şerhi'l Muhtasar** (حاشية على حاشية سيد شريف) (حاشية على شرح المختصر) **Demirbaş No: 316/3**

Eserin, Ankara Milli Kütüphane'de 46 Hk 34/2 demirbaş numarası ile *Hâşiyetü'l-hâşiyeye alâ şerhi muhtasari'l-Müntehâ* başlıklı başka bir nüshası daha bulunmaktadır.<sup>70</sup>

Müellifi, Muhammed b. Hamza el-Ayintâbî el-Hanefî'dir (öl. 1111/1699).<sup>71</sup> İstanbul, Trablusşam ve Sivas'taki âlimlerden ders okumuştur. Şifâiye medresesine müderris olarak tayin edilmiştir. Şeyhülislam Debbağzâde Muhammed Efendi medreselerinde müderris olarak görev yapmıştır. 1111/1699 tarihinde vefat etmiştir.<sup>72</sup>

Müstensih ve istinsah tarihi bilgisi bulunmayan deri ciltli yazma eser, talik hattı ile 21x14, 15.5x8 ebatlarında, 29 varak, 23 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Kitabın h. 926 senesinde Kayserili Hacı Hilmi tarafından hediye edildiğine dair kayıt bulunmaktadır.

İlk Satır:

قوله: قدس سره أردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام. أقول: لا يخفى على فطن العارف بالأساليب أن معنى هذا الكلام هو أنه أورد في المفتتح بعد التسمية والتحميد ولم يقتصر على ذكر التسمية.

Son Satır:

قوله: لا يغير من الصفات النفسية كالكرم والشجاعة فإنهما ليس من قبيل الادراك حتى يلتبس العلم بهما.

**1.3.6. Hâşiyetü'l Hâlid ala muhtasar'il-Meânî** (حاشية الخالد على مختصر المعاني) **Demirbaş No: 9096**

Katalogda Hâlid kelimesi sehven hafid olarak kayıtlıdır. Müellifi, Ahmed b. Yahya el-Hâlid'dir (916/1510). Müellif ve eser hakkında herhangi bir bilgi bulunamadı.

Müstensih ve istinsah tarihi bilgisi bulunmayan karton ciltli eser, talik hattı ile 20.5x19.5, 14x7.7 ebatlarında, 67 varak, 21 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Yazmada ebru dışında herhangi unsur mevcut değildir.

#### **1.4. Muhtasar Türündeki Belâgat Eserleri:**

Muhtasar terimi “hacimli bir eserin özetlenmiş şekli için olduğu gibi bir konunun ana hatlarıyla kısaca yazılmış şekli için de kullanılmıştır.”<sup>73</sup> Telhîs, ihtisâr, îcâz kelimeleriyle eşanlamlıdır.

##### **1.4.1. Telhîşü'l-Miftâh** (تلخيص المفتاح)

Müellifi, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni'dir. 666'da Musul'da doğdu. Kadılık, başkadılık, kadı naibliği, kazaskerlik gibi görevler üstlendi. 739/1338'de vefat etti.<sup>74</sup>

Kazvîni Arap dili, belâgatı başta olmak üzere birçok ilim dalında otoritedir.

<sup>70</sup> Türkiye YEK, “Yazmalar”.

<sup>71</sup> Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/307.

<sup>72</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri: Vekâiyü'l-fudalâ*, nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 2/158; Âkifzâde Abdurrahman el-Amâsi, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 2527), 38/a; Orhan İyibilgin, *Ayıntabi'nin Tercüme-i Tibyan Tefsirinin Muhteva ve Metod Bakımından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 17; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308), 4/199.

<sup>73</sup> İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/57.

<sup>74</sup> Durmuş, “Kazvîni, Hatîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/156.

“Belâgatı sadece yaşanan, tadılan, fakat anlatılamaz bir duyuş olmaktan çıkarıp belirli tanım, ilke ve kuralları bulunan ve bunlar yoluyla başkalarına, özellikle ana dili Arapça olmayanlara da kolaylıkla anlatılabilen ilmî bir disipline dönüştüren Kazvîni, *Telhîşü'l-Miftâh*'ına ilk şerhi *el-İzâh* adıyla bizzat kendisi yazarak şârihlere öncülük etmiştir.”<sup>75</sup>

Eser, “es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgata dair üçüncü bölümünün ihtisarıdır... *Telhîş*, bir mukaddime ile üç bölüm ve bir hâtimedden meydana gelir. Kazvîni eserin mukaddimesinde fesahat ve belâgat kavramlarının tanımını, kısım ve şartlarını incelemiş, birinci bölümde meânî, ikinci bölümde beyân ve üçüncü bölümde bedî' ilmini ele almış, hâtime kısmında ise şiir çalıntıları (serikât) meselesiyle edebî bir parçanın giriş-gelişme-sonuç bölümlerini kapsayan kompozisyon tekniğine dair bazı temel bilgilere yer vermiştir.”<sup>76</sup>

Belâgat ürünleri günümüze değin şerh, hâşiye, ihtisar ve manzum formatında Kazvîni'nin *Telhîşü'l-Miftâh* ile *el-İzâh* metinleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Kazvîni'nin iki kitabı, bilhassa Osmanlı medreselerinde asırlarca ders kitabı olarak benimsenmiştir. Günümüzde de akademik ilgi ve yeni eserlere kaynaklık etme bakımından değerini korumaktadır.<sup>77</sup>

“İfadesinin açıklığı, üslûbunun kolaylığı, metot ve planının düzgünlüğü ile aslıni gölgede bırakan *Telhîşü'l-Miftâh* yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine birçok şerh ve bazı şerhlerine dair çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Bu şerhler arasında Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *eş-Şerhu'l-Muhtaşar*'ı ile (*Muhtaşarü'l-me'ânî*) (*eş-Şerhu'l-Muhtavvel*'i, İsmüddin el-İsferâyîni'nin *el-Aşvel*'i, İbn Ya'kûb el-Mağribî'nin *Mevâhibü'l-fettâh fî şerhi Telhîşü'l-Miftâh*'ı ve Bahâeddin es-Sübki'nin *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîşü'l-Miftâh*'ı meşhurdur.”<sup>78</sup>

*Telhîşü'l-Miftâh* üzerine çok sayıda şerh, muhtasar, manzum ve Osmanlı Türkçesi'ne tercüme türünde çalışmalar yapılmıştır.<sup>79</sup> Öne çıkanlar arasında, *en-Nef'u'l-muavvel fî tercemeti't-Telhîs ve'l-Mutavvel* (Abdünnâfi İffet Efendi) ile *Telhîş*, *Muhtaşarü'l-me'ânî*, *el-Muhtavvel* ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî hâşiyesindeki beyitlerin şerh ve tahric edildiği *el-Kavlü'l-ceyyid* (Mehmed Zihni Efendi) kayda değerdir.<sup>80</sup>

Eserin Ziyabey'de 4 nüshası mevcuttur.

304 numara ile kayıtlı bulunan, hattat bilgisi bulunmayan eser, 1079/1658 senesinde, nesih kırması ile 20.5x13.5, 10.5x5.8 ebatlarında, 72 varak,12 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Kahverengi deri ciltli, şemseli, zencirekli ve şirazesi dağılmış kitap cetveli sayfalara yazılmıştır. Kitabın, Halil b.Muhammed tarafından Hacı Hilmi Efendi'ye verildiğine dair kayıt mevcuttur.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Durmuş, “Kazvîni, Hatib”, 25/156-157.

<sup>76</sup> Durmuş, “Kazvîni, Hatib”, 25/157.

<sup>77</sup> Durmuş, “Kazvîni, Hatib”, 25/156-157.

<sup>78</sup> Benli, “Miftâhu'l-'ulûm”, 30/21.

<sup>79</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: 1941-43) 2/1/473-479; 2/1762-1767.

<sup>80</sup> Benli, “Miftâhu'l-'ulûm”, 30/21; Demirayak, *Literatür Bilgisi*, 148, 149.

<sup>81</sup> İlgili tezde, varak sayısı (71) hatalıdır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 64.

**İlk Satır:**

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على ما أنعم و علم من البيان ما لم تعلم والصلوة على سيدنا محمد خير من نطق بالصواب و افضل من أوتي  
الحكمة و فصل الخطاب ...

**Son Satır:**

... و هذا دعاء للبرية شامل و جميع فواتح السور و خواتمها واردة على احسن الوجوه و اكملها يظهر ذلك بالتأمل مع التذکر لما تقدم.

82/1 numara ile kayda geçen nüsha, 1213/1798 tarihinde, Ömer b. Salih tarafından, nesih hattı ile 23x16.5, 14x7 ölçülerinde, 50 varak, 25 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Karton bir cilde sahip olan kitabın baş kısmı eksik durumdadır.

15741 demirbaş numarasına sahip nüsha, 1208/1794 senesi, Muhad b. Ahmed el-Kasrikî tarafından nesih hattı ile 17,5 x 21,5, 9 x 13 ebatlarında, 4a – 357a, 10 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Mıklebli, şemseli kitabın cildi deridir.

14281 numarası ile kayıtlı bulunan, ciltsiz olan kitap, Halil b. Ebibekir tarafından, 1219/1804 senesi, nesih hattı ile 17x12, 11x7 72 ebatlarında, 13 satır olarak istinsah edilmiştir.

**1.4.2. Muhtaşarü'l-me'ânî (مختصر المعاني)**

Müellifi, Mes'ud b. Ömer b. Saadeddin et- Tefâtânî'dir (792/1390).<sup>82</sup> Tefâtânî, *el-Mutavvel'i* ihtisar etmesi yönündeki talepler üzerine 756/1355 yılında kaleme almıştır.<sup>83</sup>

“*Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserin üçüncü bölümünün ihtisarıdır. Bir mukaddime, üç fen ve bir hatimeye ayrılmış olup mukaddime kısmında fesahat ve belâgat hakkında bilgi verilmiştir. Müellif meânî ilmine tahsis ettiği birinci fenni sekiz baba ayırmış ve bu bablarda sırasıyla ahvalü'l-müsned ileyh, ahvalu'l-müsned, ahvalü müteallikati'l-fiil, kasr, inşâ, fasl vasl ile îcâz, itnâb ve musâvât konularını ele almıştır. Beyân ilmine ayrılan ikinci fende hakikat, mecaz, istiâre ve kinaye hakkında bilgi verilmiştir. Bedî' ilmine ayrılan üç fende ise edebi sanatlar incelenmiştir”.<sup>84</sup>

Eser, *el-Muhtaşar*, *Muhtaşarü'l-Mutavvel*, *eş-Şerhu'l-Muhtaşar* isimleriyle de anılmaktadır. Üzerine hâşiyeler kaleme alınmıştır. Mustafa b. Muhammed el-Bennânî, Ezher'de ders kitabı olarak okutulan *Tecridü'l-Bennânî 'alâ Muhtaşari't-Tefâtânî* isimli bir şerh yazmıştır.<sup>85</sup>

Kitabın 4 nüshası mevcuttur:

15566 demirbaş numarasını taşıyan, müstensih bilgisi bulunmayan kitap, 1183/1770 senesinde, nesih hattı ile 34x20.5, 30x17 ebatlarında, 196 varak, 78 boş varak, 17 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Deri ciltli yazmada yalnızca şemse mevcuttur.

9099 numara ile katalogda yer alan, hattat ve istinsah tarih bilgisi bulunmayan eser, nesih hattı ile 20.5x14, 16x7.5 ebatlarında, 88 varak, 23 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Karton ciltli olup başka bir özellik ihtiva etmemektedir.

<sup>82</sup> bk. *el-Mutavvel fi'l-me'ânî ve'l-beyân* başlığı.

<sup>83</sup> Ahmed Matlûb, *el-Ğazvîni ve şürûhu't-Telhiş* (Bağdad: 1967), 570-573.

<sup>84</sup> Demirayak, *Literatür Bilgisi*, 149-150.

<sup>85</sup> Özen, “Tefâtânî”, 40/307.



9053 numaralı, karton ciltli ebru özelliği bulunan yazma eser, İbadullah İsa b. Musa tarafından, 1130/1718 yılında, nesih hattı ile 20x14.5, 14x6 ebatlarında, 103 varak, 19 satır şeklinde istinsah edilmiştir.

8909 numara ile demirbaş kayıtlı olan, hattat ve istinsah tarihi bilgisi bulunmayan yazma, talik hattı ile 20x14, 12.5x4.5 ebatlarında, 150 varak, 21 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Oldukça yıpranmış bir deri cilde sahip yazmada şemse ve mikleb mevcuttur.

#### 1.4.3. *Unbûbu'l-belâğa fi yenbû'î'l-fesâha* (أنبوب البلاغة في ينبوع الفصاحة)

Müellifi, Hızır b. Muhammed b. Cafer el-Amâsî 1016/1607 tarihinde Amasya'da doğmuştur.<sup>86</sup> Müderrislik, müftülüğün yanı sıra devletin önemli mertebelerinde görevler üstlenmiştir. Eğitimini babası İbrahim Efendi'den almıştır. 1084 /1673 yılında vefat etmiştir.  
87

Müellifin, tanıtımı yapılan kitabın şerhi konumunda *el-İfâza fi Şerh-i Unbûbi'l-belâğa fi yenbû'î'l-fesâha* isimli bir kitabı daha bulunmaktadır.<sup>88</sup> Bu, el-Kazvîni'nin *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserine 1060 (1650) senesinde yazdığı bir muhtasardır. Meânî, beyân ve bedî başlıkları altında ilim dallarının açıklamalarını vermiş, öğrencilerin anlayacağı şekilde akıcı ve kolaylaştıran bir anlatım kullanmıştır.<sup>89</sup> Öğrenciler arasında büyük rağbet gören kitapta, kısaltma adına kaidelerin yer etmesi için genelde verilen örneklerden dahi imtina edilmiştir.<sup>90</sup> Kitabın iki nüshası bulunmaktadır.

158 numara ile kayıtlı bulunan kitap, Muhammed b. İbrahim el-Hanbelî tarafından, 982 yılında nestalik hattı ile 18.5x12, 14x6.5 ebatlarında, 14+2 varak, 15 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Çiçek baskılı, kahverengi meşin ciltli, cetvelli sayfalarında fasıl, bab ve konu başlıkları kırmızı ile yazılmış, şerh edilen cümlelerin ilk kelimesinin üzeri çizilmiştir.<sup>91</sup>

#### İlk Satır:

الحمد لله الذي خلق الإنسان علمه البيان نزل الفرقان الذي هو أحسن الكلام و أبلغ النظام على سيد الأنام و خاتم النبيين محمد عليه و عليهم الصلوة والسلام.

#### Son Satır:

... و جميع فواتح السور و خواتمها وإرادة على أحسن الوجوه وكلها سيظهر لك ذلك بالتأمل مع التركيز لما تقدم والحمد لله رب العالمين. و الصلوة على سيد المرسلين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين.

8986 demirbaş numarasına sahip, hattat ve istinsah tarih bilgisi bulunmayan karton ciltli kitap, nesih hat ile 20x11.5, 13.5x6 ebatlarında, 86 varak, 17 satır şeklinde istinsah edilmiştir.

### 1.5. Diğer Belâgat Eserleri

<sup>86</sup> Mustafa Kırkız, "Hızır b. Muhammed el-Amâsî ve Unbûbu'l-belâğa fi yenbû'î'l-fesâha Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu I*, ed. Şuayip Özdemir vd. (Amasya: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 693-700; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/672.

<sup>87</sup> Hüseyin Yazıcı, "XVII. Asır Arap Edebiyatının Kısa Bir Değerlendirilmesi ve Hızır b. Muhammed el-Amâsî", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2001), 55-70.

<sup>88</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/295-296; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/672.

<sup>89</sup> Yazıcı, "XVII. Asır Arap Edebiyatının Kısa Bir Değerlendirilmesi ve Hızır b. Muhammed el-Amâsî", 58.

<sup>90</sup> Kırkız, "Hızır b. Muhammed el-Amâsî ve Unbûbu'l-belâğa fi yenbû'î'l-fesâha Adlı Eseri", 694.

<sup>91</sup> İlgili tezde, eserin müellif hattı olduğu ile ilgili bilgi hatalıdır. İstinsah tarihi de bulunmamaktadır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 44.

### 1.5.1. *Tekmiletü İlmî'l-Meânî* (تكملة علم المعاني) **Demirbaş No: 294**

Tekmile, ıstılah olarak müellifi tarafından tamamlanamayan bir eserin aynı metotla bir başka müellif tarafından tamamlanmasıdır.<sup>92</sup>

Giriş kısmı ve ilk sayfaları eksik olduğu için kitap ve müellifin isminin tespit edilemediği belirtilse de katalogta verilen eser adından yola çıkılarak müellifin Germiyanlı Hüsamzade İbrahim Efendi olduğu tahmin edilmektedir.<sup>93</sup> Bursalı Mehmet Tahir'e göre, "Meşhur âlimlerden olup Germiyanlı Hüsam Efendinin oğludur. İbni Kemal'in *Miftâhı*'na da bir *Tekmilesi* vardır". 1016 /1607 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>94</sup>

İstinsah tarih bilgisi bulunmayan kitap, Muslihiddin Akşehirî tarafından talik hattı ile 21.5x14.8, 14x7.3 ebatlarında, 88 varak, 17 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Kahverengi deri ciltli, şemseli, baş kısmı eksik olan kitabın üst kapağı yoktur ve şirâzesi dağılmış durumdadır. Sayfaların boş kısımlarında kısa açıklamalar mevcuttur.<sup>95</sup>

İlk Satır:

... وحق هذا لاعتبار تطويل الكلام في المسند وان لم يحسن ذلك الحسن او يكون المراد بالجملة افادة التجدد دون الثبوت...

Son Satır:

علمت ان تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي و معرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان وحين انتصبنا لافادته لزمنا ان لا نضن بنبي هو في جملته وان نستمد من الله تعالى التوفيق في تكملته وبالله استعين تم.

### 1.5.2. *Risâle fi'l- beyân* (رسالة في البيان) **Demirbaş No: 3980**

Katalogta *Risâle fi'l- beyân* şeklinde yer alan eserin adı kaynaklarda *Risâle fi'l-beyân ve'l-i'câz* olarak geçmektedir.<sup>96</sup> Müellifi Ebû İshâk İsmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî, İsferâyin'de doğdu. Abdurrahman-ı Câmî'den belâgat ve edebiyat okudu. Herat'taki Sultâniyye ile Âdiliyye Medresesi'nde ve Buhara'da ders okuttu. 945/1538'de Semerkant'ta vefat etti.<sup>97</sup>

Müellifin Arap diline dair diğer eserleri şunlardır: *el-Aṭvel*, *Hâşiye 'alâ Muhtaşari'l-me'ânî*,<sup>98</sup> *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Semerkandî 'alâ Şerhi'l-Muṭavvel*, *Mizânü'l-edeb*. *Şerhu Risâleti'l-isti'âre*, *Risâle fi 'ilmi'l-mecâz*. *Hâşiyetü'l-İşâm 'ale'l-Câmî*, *Şerhu'l-Kâfiye fi'n-nahv*. *el-Ferîd fi'n-nahv*. *Risâle fi taḥkîki'd-delâleti'l-Vaz'iyye*. *Hâşiye 'ale'l-Çârperdî*, *Şerhu'ş-Şâfiye fi't-taṣrîf*, *Şerhu'l-'Avâmil*, *Muhtaşar fi'n-nahv*, *Şerhu'l-Muhtaşar*, *Risâle fi'l-isti'ârât*, *el-Uşûl 'alâ Muhtaşari't-Telḥîs*,<sup>99</sup>

<sup>92</sup> Demir, *Kitabiyat*, 280.

<sup>93</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/324.

<sup>94</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/324.

<sup>95</sup> İlgili tezde, müellifin tespit edilemediği belirtilmektedir. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 62, 63.

<sup>96</sup> İsmail Durmuş, "İsferâyînî, İsmüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516; *Yazma Eserler Kataloğu*.

<sup>97</sup> Durmuş, "İsferâyînî, İsmüddîn", 22/516.

<sup>98</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur: zweite den supplementbanden angepasste Auflage* (Leiden: E.J. Brill, ts.), 1/518.

<sup>99</sup> Durmuş, "İsferâyînî, İsmüddîn", 22/516-517.

İstinsah tarih bilgisi bulunmayan eser, Muhammed b. Musa tarafından, rik'a hattı ile 24x17, 15.5x6 ebatlarında, 13 varak, 9 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Ebrulu kapağı deforme olmuştur. Kenarlarında hâşiyeler mevcuttur.<sup>100</sup>

İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على سيد الاولين والآخرين وعلى آله الطيبين الطاهرين و بعد فاعلم ان طرق اداء المراد  
ثلاثة حقيقة ومجاز وكناية.

Son Satır:

...اما ذات نحو طعن فلان ... صفتك او صفة مثل فلان طويل النجاد بمعنى طويل ... او نسبة بينهما نحو ان الكرام في ... فلان.

**1.5.3. Urcûze fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'** (أرجوزة في المعاني والبيان و البديع) **Demirbaş No: 139 /1**

Katalogda sehven Saadeddin b. Mes'ud et- Teftâzânî kaydı bulunsa da müellifi, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Sekafî el-Halebî, İbn Şahne'dir.<sup>101</sup> Hanefi fakihi olan ve Şam ve Kahire'de ilim tahsil eden müellif tarih, hadis, edebiyat ve şiir alanlarında eserler yazdı. 815/1412 yılında Halep'te vefat etti<sup>102</sup>

Kitap, Muhammed b. İbrahim el-Hanbelî tarafından 969 /1562 yılında, nesih hattı ile 11.5x5.7, 18.4x11 ebatlarında, 1+6 varak, 11 satır şeklinde istinsah edilmiştir. Beyân ve meânî konularını urcûze şeklinde ele alan kitapta, bab başlıkları kırmızı kalemle yazılmıştır. İki sütun halinde ve cetvellidir. Kahverengi deri ciltli kitabın sırt kısmı siyah meşin kaplı, şemseli, miklebli ve zencireklidir.<sup>103</sup>

İlk Satır:

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وصلى الله على رسوله الذي اصطفاه محمد وآل وسلم وبعد قد أحببت أن أنظم في علم البيان والمعاني ...

Son Satır:

...مسك إطنابه وإيجازه قال شيخ في كتبه فقير عفو ربه العلي محمد بن إبراهيم بن الحنبلي.

**1.5.4. Risâletü'l-istiâre** (رسالة الإستعارة) **Demirbaş No: 250/1**

Müellifin adı katalogda Molla b. Muhammed b. Arapşah şeklinde geçmektedir. Ancak Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (945/1538) olması muhtemeldir. Zira kendisinin *Risâle fi'l-isti'ârât ve Şerhu risâleti'l-isti'âre* isimli eserleri bulunuyor.<sup>104</sup>

Hattat ve istinsah tarihi bilgisi bulunmayan, yalnızca miklebi bulunan deri ciltli yazma eser, nesih hattı ile 20.2x15, 13.5x9.5 ebatlarında, 7 varak, 12 satır şeklinde istinsah edilmiştir.

İlk Satır:

متوكلاً بكرمه العميم ومصلياً على رسوله الذي هو للمؤمنين رؤوف رحيم وبعد:

<sup>100</sup> İlgili tezde, yazmanın adı( *Kitâbu Belâgat*), ebat (15,6) bilgisi hatalıdır. Müellifin tespit edilemediği belirtilmiştir. Yazı türü bilgisi de bulunmamaktadır. bk. Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 103.

<sup>101</sup> Şebeketu'l-Eluke (Eluke), "مخطوطة أرجوزة في المعاني والبيان", (Erişim: 22 Mart 2021).

<sup>102</sup> Eluke, "مخطوطة أرجوزة في المعاني والبيان".

<sup>103</sup> İlgili tezde, istinsah tarihi (982) ile ebat (18,2x11,5 11,3x5) bilgisi hatalıdır. Satır ve varak sayı bilgisi mevcut değildir. bk.Şimşek, *Ziya Bey Arap Dili ve Edebiyatı Yazma Eserler*, 37, 38.

<sup>104</sup> Durmuş, "İsferâyîni, İsmâüddin", 22/516.

Son Satır:

ولذا قال صاحب التلخيص القرينة قد تكون واحدة وقد تكون متعددة، قد انتهى التحرير بمن الخالق القدير على يد العبد الفقير . تمت.

**1.5.5. Merâmü't-tâlibin alâ hâşiyeti İsâmiddin** (مرام الطالبين على حاشية عصام الدين)

**Demirbaş No: 9042**

Müellifi, Abdullah b. Abdurrahman es-Sivasî'dir. Müellif ve eser hakkında bilgi bulunamadı.

Deri ciltli, şemseli ve ebrulu kitap, Ahmed Said b. Mahmud b. Osman tarafından, 1163/1750 senesinde, Sivas'ta, ta'lik hattı ile 20.5x13, 14x7 ebatlarında, 194 varak, 25 satır şeklinde istinsah edilmiştir.

**1.5.6. Risâletü'l-istiâre ve'l-beyân ve'l-meânî** (رسالة الإستعارة و البيان و المعاني) **Demirbaş No:**

**15507/2**

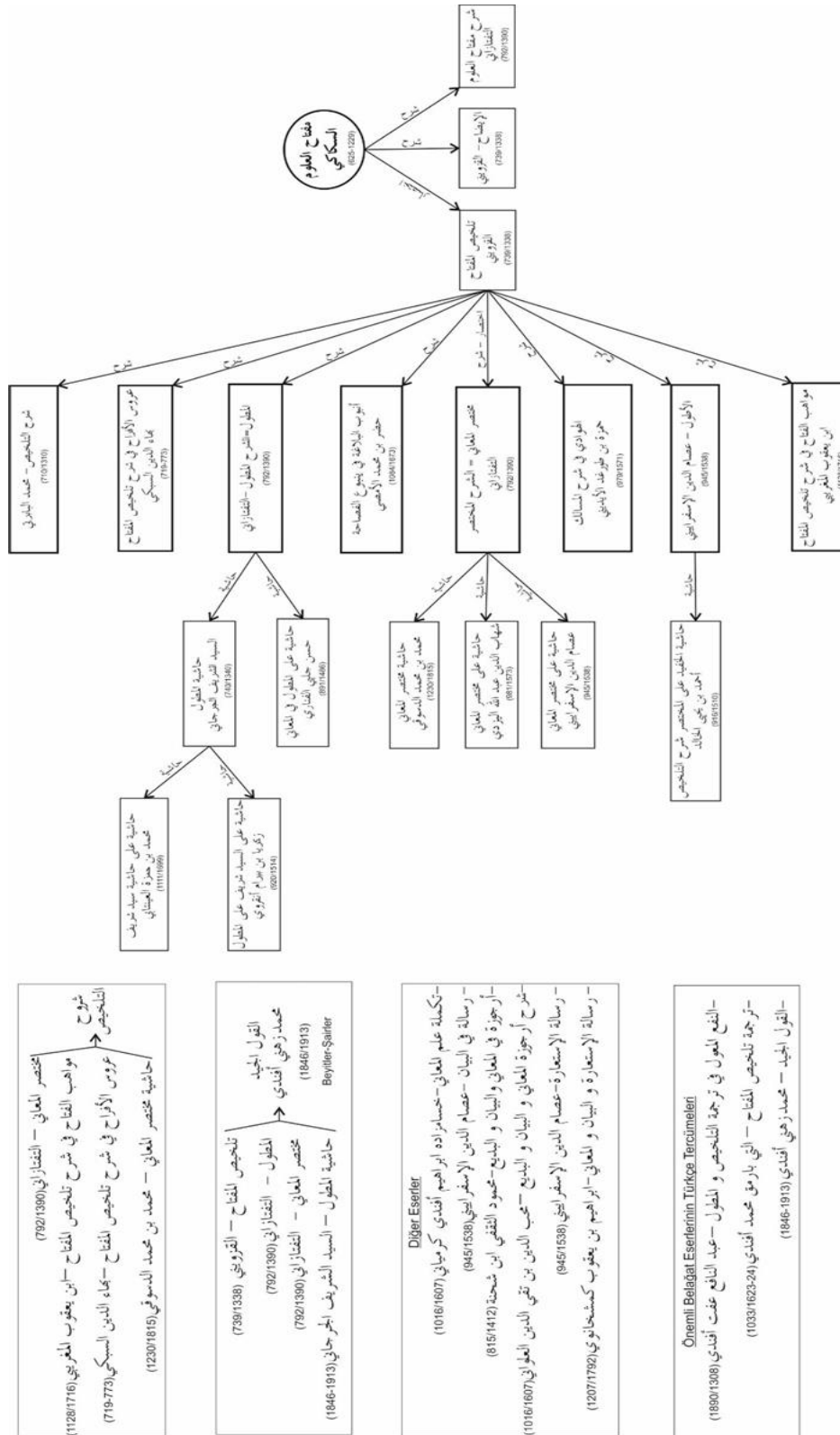
Müellifi Ebubekir Gümüşhanevî olarak kayıtlıdır. *Osmanlı Müellifleri* 'ndeki bilgilere göre İbrahim b. Yakup Gümüşhanevî'dir (1207/1792). Başka bir kaynakta, Ebû Bekir Efendî Gümüşhânevî ismi verilerek, *Risâle fî beyâni ma'ânî'l-isti'ârât* isimli bir risale kaleme alan, *Avâmil*'i şerh eden zatın Gümüşhaneli Yakupoğlu Ebubekir olarak kayda geçtiğinden bahsedilmiştir.<sup>105</sup> 1207/1792'de Havzada vefat etmiştir. Bursalı Tahir'e göre müellife ait, *Zühretü'l-arûz*, *Şerhu avâmil*, *Risâletâni mine'l-istiâre* isimli iki eseri daha mevcuttur.<sup>106</sup> İkinci eserin, tanıtımı yapılan söz konusu yazma olması kuvvetle muhtemeldir.

Müstensih bilgisi bulunmayan yalnızca şemsesi bulunan karton ciltli eser, 1206/1791'de, Kastamonu'da, nesih hattı ile 21x14.5, 14.5x7 ebatlarında, 18 varak, 21 satır şeklinde istinsah edilmiştir.

<sup>105</sup> Gümüşhane'den Haber, "Tarihteki Meşhur 'Gümüşhanevîler'" (Erişim 17 Mayıs 2021).

<sup>106</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/361.

Tablo 2: Belâgat Eserleri Arasındaki İlişkiyi Gösteren Şema



## 2. Yazma Belâgat Eserleri Arasındaki İlişkiler

Belâgat kitapları arasındaki ilişkiyi tasvir eden şemada görüldüğü gibi, et-Teftâzânî, el-Kazvînî, el-Cürcânî, el-İsferâyînî gibi klasik literatürün temsilcisi müelliflerin nüshaları kütüphanede yer alırken, *Telhis*'in en meşhur şerhleri olan el-İsferâyînî'nin *el-Atvel*'i, Babertî'nin *Şerhu't-Telhis*'i, es-Subkî'nin *Arusu'l-efrah fi şerhi Telhisî'l-Miftah*'ı, el-Magribî'nin *Mevâhibu'l-fettâh fi şerhi Telhisî'l-Miftah*'ı ile Mehmed Zihni'nin *el-Kavlu'l-ceyyid* gibi kitapların bulunmaması önemli bir eksiklik olarak görünmektedir.

İncelenen eserler arasında klasik belâgat tarihinin tabii bir yansıması olarak sıkı bir ilişki vardır. İki nüshası bulunan *Miftâhu'l-'ulûm*, kendisinden sonra telif edilen belâgat kitaplarının menşei ve işaret fişeği konumundadır. *Miftâhu'l-'ulûm*'u dahi gölgede bırakacak derecede sistemli bir özeti olan, el-Kazvînî'ye ait *Telhisü'l-Miftâh*'ın katalogda 4 nüshası mevcuttur. Listede 4 nüshası bulunan Teftâzânî'ye ait *el-Mutavvel* ise *Telhis*'in Osmanlı medreselerinde büyük itibara sahip en meşhur şerhidir. Yine Teftâzânî'nin telif ettiği *Muhtaşarü'l-me'ânî*, *Telhis*'in en etkili özeti ve katalogda 4 nüshası vardır. Listede yer alan Hamza b. Turgud el-Aydinî'nin yazdığı *el-Hevâdî fi şerhi'l-Mesâlik* ile el-Amasî'ye ait *Unbübu'l-belâğa fi yenbü'i'l-fesâha* kitapları da yine *Telhis*'in itibarlı şerhlerindedir. İncelenen eserler arasında tek nüshası bulunan Abdullah el-Yezdî'ye ait *Hâşiyeti alâ muhtaşari'l-me'ânî*, Teftâzânî'nin *Muhtaşarü'l-me'ânî*'sinin bir haşiyesidir.

## Sonuç

Ziyabey Kütüphanesindeki Belâgatla ilgili 33 eserin 2'si ana metin, 9'u şerh, 8'i muhtasar, 8'i haşiye, 1'i manzum, 2'si belâgatin belirli bir konusu üzerine, 3'ü ise diğer türdedir.

Yazmaların genel olarak zencirek, şemse, mıklep gibi fiziksel unsurlara sahip olduğu ve deforme, sayfası eksik nüshanın nadir olduğu tespit edilmiştir.

İncelenen eserlerde müellif nüshasına rastlanmamıştır.

Müellif açısından bakıldığında, iki farklı eseriyle en çok nüsha ile Teftâzânî (8) ilk sırada gelmektedir. Onu sırasıyla Kazvînî (4), Cürcânî (3), Sekkâkî (2) ve İsferâyînî (2) takip etmektedir.

Müellif vefat tarihine göre, biri meçhul olmak üzere, *Miftâhu'l-'ulûm* müellifi Sekkâkî (626) ilk sırada yer alırken; *Risâletü'l-istiâre ve'l- beyân ve'l-me'ânî* müellifi İbrahim Gümüşhânevî (1207) listenin en sonunda gelmektedir.

İstinsah tarihlerine göre ise yazma eserler şu şekildedir: Teftâzânî'ye ait (51) demirbaş numaralı *el-Mutavvel*'in kronolojik olarak öncelikle (748), el-Kazvînî'ye ait (814281) numaralı *Telhisü'l-Miftâh*'ın ise en son (1219) istinsah edildiği görülmektedir. 13 yazma eserin istinsah tarihi ise belirlenememiştir.

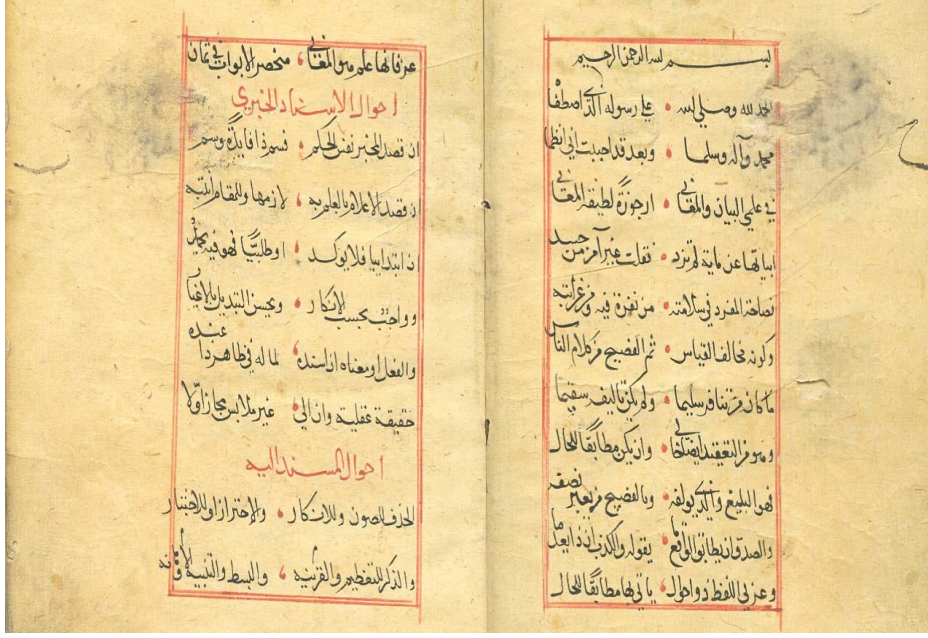
Yazı türü bakımından ağırlıklı nesih hattı görülmekle birlikte, farklı yazı türlerine de rastlanmaktadır.

Varak sayısı bakımından, (48) demirbaş numarası ile kayıtlı, 1012 tarihli *el-Mutavvel* nüshasının en çok (246), (250/1) demirbaş numaralı *Risâletü'l-istiâre* nüshasının ise en az (7) varak sayısına sahip olduğu görülmektedir.

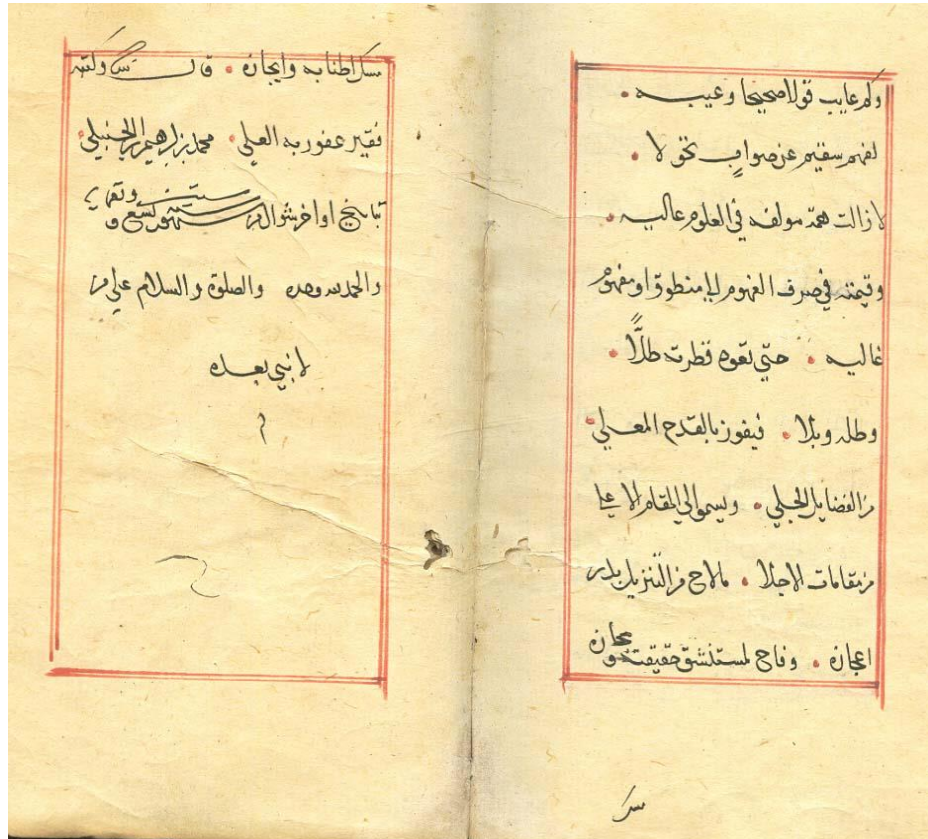
Klasik belâgat literatürünün nüvesi olan *Miftâhu'l-'ulûm*, Sahn-ı Seman'dan sonra 2. sırada gelen *Miftâh Medreselerinin* adını belirleyecek bir nüfuza sahip olmuştur.

Yazma eserler içerisinde, söz konusu muteber kitapların bir veya birden fazla nüshaları mevcuttur: Ana metin konumundaki *Miftâhu'l-'ulûm*'dan 2 nüsha; şerh türünde Tefâtânî'ye ait ikisi *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh* başlıklı, ikisi ise *el-Mutavvel* başlıklı olmak üzere *Telhîs*'in şerhi olan toplamda 4 nüsha; haşiye türünde yine Osmanlı medreselerinde rağbet gören Cürcânî'ye ait *Hâşiye alâ şerhi Telhîsi'l-Miftâh*'dan 3 nüsha; çok okunmasına rağmen Hasan Çelebi'ye ait *Hâşiye ale'l-Mutavvel fi'l-meânî ve'l-beyân*'dan tek nüsha; muhtasar türünde medreselerin gözdesi durumundaki Kazvîni'ye ait *Telhîsü'l-Miftâh*'dan ve Tefâtânî'ye ait *Muhtasarü'l-me'ânî*'den ise 4'er nüsha. Bu yazma eserlerin kütüphanedeki varlığı, dönemleri içerisinde kendilerine yönelik rağbet ve itibarı açıklıkla ortaya koymaktadır.

Bulunması öngörülen, *el-Atvel*, *Şerhu't-Telhîs*, *Arusu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, *Mevâhibu'l-fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh ile el-Kavlu'l-ceyyid* gibi eserlerin nüshalarına ise rastlanmamıştır.

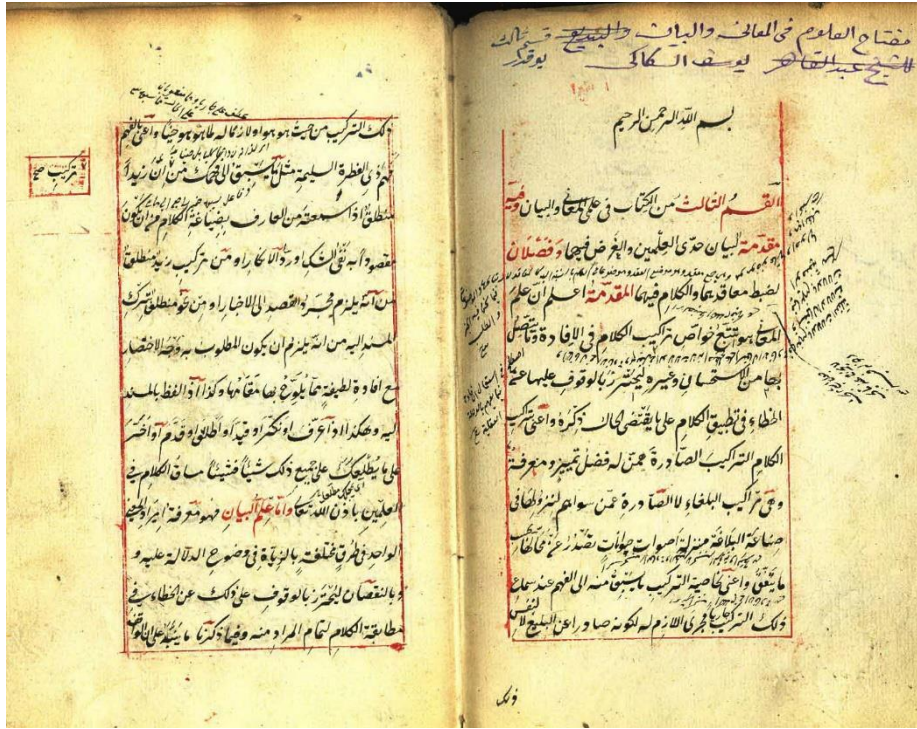


Tablo 3: (139/1 Demirbaş No'lu) *Urcûze fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*'nin İlk Sayfası

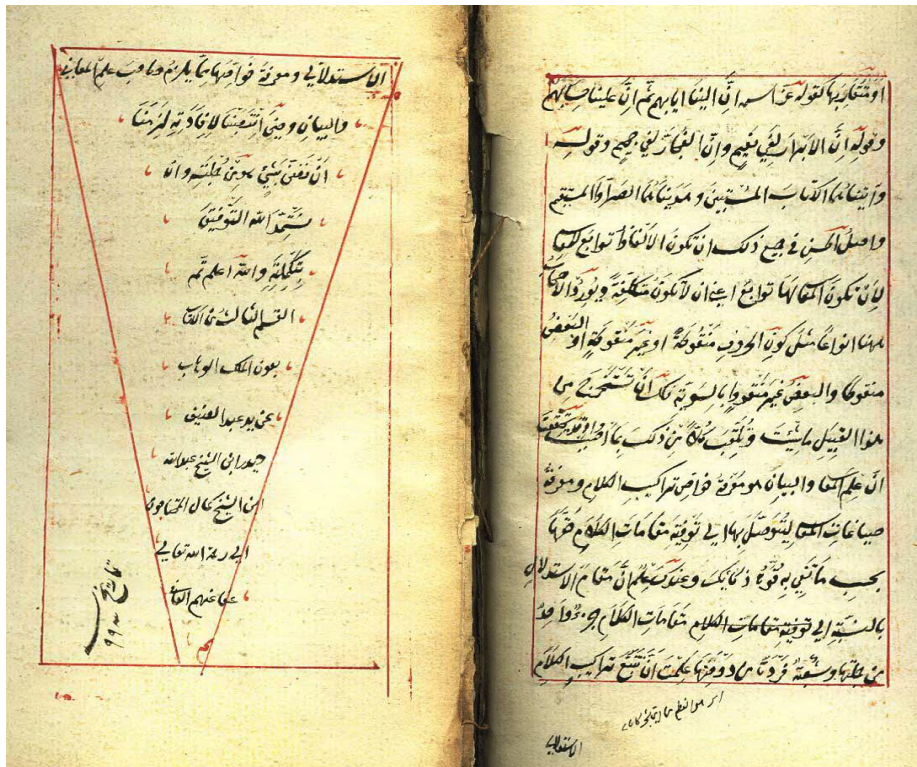


Tablo 4: (139/1 Demirbaş No'lu) *Urcûze fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*'nin Son Sayfası





Tablo 5: (95 Demirbaş No'lu) *Miftâhu'l-Ulûm*'un İlk Sayfası



Tablo 6: (95 Demirbaş No'lu) *Miftâhu'l-Ulûm*'un Son Sayfası

### Kaynakça

- Abidat Sanat. “Ciltçilik-Cildin Kısımları Nelerdir?”. Erişim 24 Nisan 2021.  
<https://abidatsanat.com/susleme-sanatlari/cilt-sanati/ciltcilik-cildin-kisimlari-nelerdir/>
- Ahfeş, el-Evsat. *Kitâbü'l-Kavâfi*. Şam: İzzet Hasan, 1970.
- Âkifzâde, Abdurrahman el-Amâsî. *Kitâbü'l-Mecmû' Fi'l-Meşhûd Ve'l-Mesmû'*. Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 2527, 38a.
- Akpınar, Cemil. “Hasan Çelebi, Fenârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/313-315. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Amâsî, Âkifzâde Abdurrahman. *Kitâbü'l-Mecmû' Fi'l-Meşhûd Ve'l-Mesmû'*. Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arabi, 2527, 38/a.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. İstanbul: 1955.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Benli, Mehmet Sami. “Miftâhu'l-Ulûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/20-21. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bilgin, Orhan. “Yazma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur: Zweite den Supplementbanden Angepasste Auflage*. 2 Cilt. Leiden: E.J. Brill, ts.
- Bulut, Ali. “Hamza b. Turgud Aydınî ve Belâgata Dair el-Hevâdî fi Şerhi'l-Mesâlik Adlı Eseri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (01 Temmuz 2007), 275-291. <https://doi.org/10.17120/omuifd.91898>
- Bulut, Ali. “Hamza b. Turgut Aydınî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/527, 528. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Bulut, Mustafa. “Sivas'taki Geç Dönem Osmanlı Kamu Yapıları”. *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şeref Boyraz. 1/ 41-44. Sivas: 2007.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Cârullah Veliyyüddin Efendi. *Bernâmeçü kırâ'ât*. nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî, Kahire: Annales islamologiques 1980.
- Çetinkaya, Bayram Ali. “Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokrati. Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziyabey Yazma Eserler Kütüphanesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008), 63-90. <https://dergipark.org.tr/pub/cuifd/255172>
- Demir, Halis. *Kitabiyat, Haneî Fıkıh Edebiyatı*. İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- Demir, Halis. “Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (31 Aralık 2018), 187-232. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3474603>
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Denizli, Hikmet. *Sivas Tarihi ve Anıtları*. Sivas: Özbelsan Anonim Şirketi, 1998.
- Durmuş, İsmail. “İsferâyînî, İsmüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/516, 517. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “Kazvînî, Hatîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/156, 157. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. “Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. “Sekkâkî , Ebû Ya'küb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Eliaçık, Muhittin. “Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belâgat Kitapları”. *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (01 Haziran 2014). <https://doi.org/10.7816/ulakbilge-02-04-03>
- Ergün, Mustafa. “Medreselerde Okutulan Dersler ve Ders Kitapları”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Anadolu Dil- Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (1996), 31-39.
- Furat, Ayşe Zişan. “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler”. *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, 631-649.
- Gümüş, Sadreddin. “Cürcânî, Seyyid Şerîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gümüş, Sadreddin. *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*. İstanbul: 1984.
- Gümüşhane'den Haber. “Tarihteki Meşhur ‘Gümüşhanevîler’”. Erişim 17 Mayıs 2021. <https://gumushanedenhaber.com/tarihteki-meshur-gumushanevi-ler/>
- Günaydın, Necip. *Erzurum Kongresine Katılan Sivas Vilayeti Delegeleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2002.
- Günel, Fuat. “Üsküdarî, İsmüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/632, 633. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Hazer, Dursun. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2002), 274-293.
- Hızlı, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (01 Ocak 2008), 25-46. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/162904>
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İyibilgin, Orhan. *Ayıntabi'nin Tercüme-i Tibyan tefsirinin muhteva ve metod bakımından değerlendirilmesi*. İstanbul : Marmara Üniversitesi, 2008.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya. İstanbul: 1941.
- Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vüşûl*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, vr. 79b.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fuqahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. İstanbul: Süleymaniye Ktp, Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 369<sup>a</sup>-370<sup>b</sup>
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.
- Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kırkız, Mustafa. “Hızır b. Muhammed el-Amâsî ve Unbûbu'l-Belâgâ fi Yenbû'i'l-Fesâha Adlı Eseri”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. Ed. Şuayip Özdemir vd. 1/693-700. Amasya: Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Medenî Hukuk Cephesinden Ahmed Cevdet Paşa*. İstanbul: 1946.
- Matlûb, Ahmed. *el-Kazvîni ve Şürûhu't-Telhîş*. Bağdad: 1967.
- Mektebetu Alukah. “مخطوطة أرجوزة في المعاني والبيان”. Erişim 22 Mart 2021. <http://www.alukah.net/library/0/69351/>
- Merkezu Emcad li'l-Mahtûtât. “فهارس مركز أمجاد للمخطوطات”. Erişim 04 Mayıs 2021. <https://amgadcenter.com/search>
- Mutlu, Yücel. *Dâru'r-Râha'dan Abdiağa Konağı'na (Râhatoğulları/Mütevellizâdeler 1321-2001)*. Sivas: Özbelsan Anonim Şirketi, 2003.
- Özen, Şükrü. “Teftâzânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/299-308. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. *Hediyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. 2 Cilt. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1967.

- Rukancı, Fatih, Fatih. “Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi”. *Türk Kütüphaneciliği* 19/2 (2005), 278.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1308.
- Şaban, İbrahim, “Osmanlı Âlimlerinin Arap Belâgatine Dair Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 0/13 (2008), 119-134.
- Şensoy, Sedat. “Şerh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri: Vekâiyü'l-fudalâ*. nşr. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Şimşek, Zeynep. *Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Yazma Eserlerin Tespiti Ve Tavsihi*. Gümüşhane: Gümüşhane, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Tahrânî, Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i. *ez-Zeria ila tasanifi's-Şia*. Beyrut : Dârü'l-Edva, 1983.
- Taşköprizâde, İsmüddin Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye*. Nşr. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: 1985.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Hâşiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Recez”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/509, 510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tuna, Üzeyir. *Hamza b. Turgut el-Aydîni ve Kitâbu'l-Mesâlik Adlı Eseri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi”. Erişim 08 Temmuz 2021. <http://www.ziyabey.yek.gov.tr/>
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Yazmalar”. Erişim 29 Nisan 2021. <http://yazmalar.gov.tr/sayfa/yazma-kitaplar/9>
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Yazmalar”. Erişim 04 Mayıs 2021. <http://yazmalar.gov.tr/eser/hasiye-alal-muhtasar/9517>
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. “Yazmalar”. Erişim 04 Mayıs 2021. <http://yazmalar.gov.tr/eser/hasiyetul-hasiye-ala-serhi-muhtasaril-munteha/149271>
- Yazıcı, Hüseyin. “XVII. Asır Arap Edebiyatının Kısa Bir Değerlendirilmesi ve Hızır b. Muhammed el-Amâsi”. *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2001), 55-70.
- Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu*. Sivas: Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi Müdürlüğü, Mart 2021.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1997.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## RİCHARD DAWKİNS'İN TANRI'NİN VARLIĞINA YÖNELİK ELEŞTİRİSİNİN ÇIKMAZLARI

THE DEADLOCKS OF RICHARD DAWKINS'S CRITIQUE OF GOD'S EXISTENCE

**Saim GÜNDOĞAN**

Dr. Öğretim Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı  
saimgndgn@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0150-7239>

Dr. Asst. Prof., Hakkâri University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion,  
Hakkâri, Turkey

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 18 Mart 2022 / 18 March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Nisan 2022 / 18 April 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 815-847.**

**Cite as / Atıf:** Gündoğın, Saim. "Richard Dawkins'in Tanrı'nın Varlığına Yönelik Eleştirisinin Çıkmazları [The Deadlocks of Richard Dawkins's Critique of God's Existence]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 815-847.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Tanrı'nın var olduğuna inanmak veya inanmamak, düşünülen ve tecrübe edilen her şeyi anlamlandırmada farklı perspektiflerin ortaya konulmasına neden olur. Anlamlandırma çabası içinde tasavvur edilen Tanrı'nın varlığının temellendirilmesi ciddi bir problemi gündeme getirmiştir. Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu gerekçelendirme sorunu olan bu problem, rasyonel, bilimsel, varoluşsal, felsefi ve tecrübî yollarla çözülmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, Tanrı'ya varlık ya da yokluk atfetmek için bu gerekçelendirmelere gerek duymayanlar da bulunmaktadır. Bu tarihi süreç içinde felsefi ve teolojik açıdan Tanrı'nın varlığını olum(suz)lamaya dair kimi kanıtlar ileri sürülmüştür. Son zamanlarda bu iki kutup arasında yeni ve farklı kanıtlar geliştirme girişimleri gerçekleşmiştir. Bu girişimlerden biri, yeni ateizm olarak gündeme gelen ekolün en önemli temsilcilerinden biri olan Richard Dawkins'in görüşleridir. Bu çalışmada, Dawkins'in Tanrı'nın varlığı sorunu hakkındaki görüşleri, Tanrı'nın delillerine dair eleştirileri ve yokluğuna ilişkin temel kanıtları ele alınacaktır. Dawkins, ateizm konusunda yazılar kaleme alan ve adeta bir ateizm savaşçısı gibi yeni kanıtlar üretmeye çalışan bir bilim insanıdır. O, ateizmi savunmak ve temellendirmek için sürekli girişimlerde bulunur. Bu bağlamda hem rasyonel teolojideki kanıtlara karşı çıkar hem de ateizm adına bilimsel kanıtlar ortaya koymaya çalışır. Yani o, bilimsel temelde ele alınan kanıtlara yoğunlaşır. Bu kanıtlar üzerinden dinlere, dinlerin Tanrı inancına, bütün doğüstü anlayış ve izahlara karşı çıkar. Böylelikle görüşlerini temellendirmeye çalışır. Bu çalışmada, bu görüşlerin ikna ediciliği, felsefi değeri sorgulanacak ve öne çıkan çıkmazlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Tanrı, Ateizm, Kanıt, Richard Dawkins.

### Abstract

Believing or not believing that God exists leads to different perspectives in making sense of everything that is thought and experienced. The foundation of the existence of God, which is envisioned in an effort to make sense of it, raised a serious problem. This problem, which is the problem of justifying the existence or absence of God, has been tried to be solved by rational, scientific, existential, philosophical and exponential means. However, there are those who do not need these justifications to attribute existence or absence to God. In this historical process, some evidences have been put forward to affirm or negate the existence of God from a philosophical and theological point of view. Recently, there have been attempts to develop new and different evidence between these two poles. One of these initiatives is the views of Richard Dawkins, one of the most important representatives of the school, which has come up as the new atheism. In this study, Dawkins's views on the problem of God's existence, his criticism of God's evidence and his basic evidence of his absence will be questioned. Dawkins is a scientist who writes about atheism and tries to produce new evidence like an atheism fighter. He constantly attempts to defend and justify atheism. In this context, he both opposes the evidence in rational theology and tries to present scientific evidence in the name of atheism. That is, it concentrates on the evidence on scientific basis. He opposes religions, their belief in God, and all supernatural understandings and explanations. In this way, he tries to base his views. In this study, the persuasiveness and philosophical value of these views will be questioned and the prominent dilemmas will be tried to be determined.

**Keywords:** Philosophy of Religion, God, Atheism, Evidence, Richard Dawkins.

### Extended Abstract

One of the most important questions in the history of thought is whether the existence of God will be proven or not. Serious discussions and different solutions have been put forward about this problem, which is expressed as the problem of the existence of God. For this reason, almost every philosopher and even thinker has put the issue in question on their agenda and they asks, “Is there a God? If there is a God, what kind of being is he? Can the existence or non-existence of God be proven?” sought answers to questions. Three different answers were given to these questions. The first is theism, deism, pantheism and pantheism that accept the existence of God. The second is atheism, which does not accept the existence of God. The third is agnosticism, which argues that it is not possible to know whether God exists or not. In this historical process, some evidences have been put forward to affirm or negate the existence of God from a philosophical and theological point of view. Recently, there have been attempts to develop new and different evidence between these two poles. One of these attempts is the school expressed as the new atheism. New atheism is a movement that develops a perspective against God and religion and argues that atheism is a way of life. In other words, the new atheism is a belief system that claims to be feeding on understandings that deny the existence of God, waging war on belief in God, spreading anti-religion, making fun of believers, asserting metaphysical elements, religion-based moral and aesthetic judgments as irrational, the only reference source of rational approach, logic and science. According to this belief system, believing something unproven is absurd, the existence of a God is false, belief in God is dangerous, all metaphysical elements, beliefs and tendencies are unnecessary. Because all these harm people and cast a shadow over the productive power of science. According to the new atheism, understandings that damaging to science, far from the field and data of science should be abandoned. Thus, the new atheism assigns an ideological position to science and accepts science as an essential belief system. One of the most important atheists who put forward these views on the new atheism is Richard Dawkins. Dawkins is a thinker who expresses belief in God as a fallacy, tries to prove the nonexistence of God, argues that all metaphysical and religious arguments should be avoided, and claims that issues such as God and religion should be dealt with scientifically. That is, he criticizes theistic evidence and develops atheistic arguments against it. He bases his ideas in this direction mainly by referring to the concept of natural selection. His theory of evolution is, therefore, deficient in terms of an experiential approach to reality. But it also challenges theology to integrate best science or lose its plausibility. His argument is based on a naturalistic metaphysic heavily biased against transcendence. In this study, Dawkins’s views on the problem of God’s existence, his criticism of God’s evidence and his basic evidence of his absence will be questioned. He says that adhering to irrational and unscientific thoughts based on religious belief within the framework of the aforementioned topic is very dangerous and has many negative reflections of religion and the belief in God, so it is a structure that must be fought against religion and religion should be completely removed from social life. His claims, evidence and opinions will be discussed here and the persuasiveness and philosophical value of his thoughts will be questioned by comparing rational, logical and philosophical evaluation; as a result, prominent dead ends will be tried to be detected. The main problem with this work is whether it is possible to prove the absence of God, which Dawkins claims, and to determine how accurate the claims in the evidence he makes are. Therefore, it is one of the objectives of trying to address his views and pass them through the filter of criticism, to make comparisons from time to time and to try to present different suggestions. For this purpose, the basic skeleton of the work will consist of Dawkins’ basis in favor and against the existence of God, the approach to evolution and natural selection, and the defense of evolution as evidence against design. In order to present this in a more systematic way, the study will be covered under two main headings. The ontological, teleological, beauty, religious experience evidence and Pascal and Bayes theorem will be discussed under the

heading of evidence and criticism of God's existence. Under the heading of evidence of God's absence, the problem of evil will be processed with improbability, irreducible complexity, God of emptiness and proof of humane principle.

## Giriş

21. yüzyılda, din ve dinin bütün değerlerine karşı olan “yeni ateizm (bilimsel ateizm)” olarak ifade edilen bir ateist ekol ortaya çıkmıştır. Anılan ekol, başlangıçta Amerika, İngiltere ve Avustralya gibi İngilizce konuşulan bir dünyayla sınırlıyken, daha sonra kitle iletişim araçları ve akademik metinler vasıtasıyla tüm dünyaya yayılmıştır. Akımın bir parçası olarak görülen en yaygın kitaplar, Richard Dawkins (d.1941-)’in *The God Delusion*<sup>1</sup>, Sam Harris (d.1967-)’in *The End of Faith*<sup>2</sup>, Daniel C. Dennett (d.1942)’in *Breaking the Spell*<sup>3</sup>, Victor J. Stenger (ö.2014)’in *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*<sup>4</sup> ve Christopher Hitchens (ö.2011)’in *God is Not Great*<sup>5</sup> şeklinde gösterilir. İsmi geçen düşünürlerin görüşleriyle şekillenen<sup>6</sup> yeni ateizm, Tanrı inancı ve dine karşı yeni bir perspektif geliştiren ve ateizmin “bir inançsızlık olmaktan öte pratik olarak yaşanılması gereken bir hayat konsepti” biçiminde anlaşılması gerektiğini savunan akımdır.<sup>7</sup> Başka bir deyişle yeni ateizm, doğüstü hiçbir varlığa inanmaksızın bir hayat tarzını uygun gören bir inanç sistemi olarak ifade edilmektedir. Bu inanç sistemine göre, kanıtlanamayan herhangi bir şeye inanmak saçma, herhangi bir Tanrı’nın varlığı tamamen yanılgı, Tanrı inancı doğrudan doğruya tehlikeli, doğüstü bütün inanç ve eğilimler gereksizdir, çünkü bütün bunlar insanoğluna zarar vermekte ve bilimin aydınlatıcı kuvvetine gölge düşürmektedir.<sup>8</sup>

Yeni ateizmde vurgulanan husus, bilimsel sahadan ve verilerden hareketle nesnel bir biçimde ulaşılan bilimsel bilginin gücüne, yani bilime dair bir inanç geliştirilerek her çeşit dinsel ve metafiziksel argümanlardan uzak durmaktır. Zira anılan yaklaşım çerçevesinde, Tanrı veya dinsel bir inanç mevzubahis olduğunda rasyonel temellendirmenin felsefi metotlardan öte, bilimsel yöntemlerle ilişkili olarak ortaya konulması gerektiği ifade edilir.<sup>9</sup> Bilimsel bilgi temelinde inşa edilen yeni ateizm, bilime ideolojik bir konum atfeder ve bu durumda Tanrı, din gibi her şeyin bilimsel açıdan incelenmesi gerektiğini ısrarla vurgular.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006).

<sup>2</sup> Sam Harris, *The End of Faith* (New York: W.W.Norton&Company, 2005).

<sup>3</sup> Daniel C. Dennett, *Breaking the Speel* (New York: Penguin Books, 2007).

<sup>4</sup> Victor J. Stenger, *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason* (New York: Prometheus Books, 2009).

<sup>5</sup> Christopher Hitchens, *God is Not Great:How Religion Poisons Everything* (Toronto: Warner Books, 2007).

<sup>6</sup> Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefi Temelleri ve Teistik Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 16; Mehmet Şükrü Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı: Tanrı'nın Varlığı veya Yokluğu Kanıtlanabilir mi?* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 15.

<sup>7</sup> Alan G. Nixon, *New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews* (Sydney: The University of Western Sydney, School of Social Sciences and Psychology, Doktora Tezi, 2014), 1-4.

<sup>8</sup> Stenger, *The New Atheism*, 16-19; Andrew Johnson, “An Apology for the New Atheism” *International Journal for Philosophy of Religion* 1/73 (2013), 5-28; Mehmet Şükrü Özkan, “Yeni Ateizmde Din Eleştirisi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/89 (Mart 2019), 130-131.

<sup>9</sup> Edward Feser, *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism* (Indiana/South Bend: St. Augustine's Press, 2008), 18; Özkan, “Yeni Ateizmde Din Eleştirisi”, 131.

<sup>10</sup> Alper Bilgili, *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018), 19.



Tanrı inancına ve dine dair yoğun eleştirileri bulunan sözü edilen düşünürler, ateizmi zamanımızın tek makul görüşü olarak kabul ederler. Böylesi bir tutumda en önemli nokta, insanın kendini bütün inançlardan kurtarıp bilime yönelmesi, inanması ve güvenmesidir. Yeni ateistler, bu yaklaşımlarını geleneksel ateizmden ayrı gördükleri birkaç hususta daha belirginleştirir. Yeni ateizmin genel çerçevesini oluşturan bu hususlar, Stenger'ın bilimin Tanrı'nın var olmadığını kanıtlandığı, Hitchens'in dinin her şeye zarar verdiği, Dennett'in tabuların büyüsunü bertaraf etmek gerektiği ve Dawkins'in Tanrı inancının yanlışlığı olduğu yönündeki iddialardan meydana gelmektedir.<sup>11</sup> Burada, söz konusu tüm yaklaşımlardan ziyade, Dawkins'in konu hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

Dawkins, zooloji profesörü olmasına rağmen, ateizm konusunda yazılar kaleme alan ve adeta bir ateizm savaşçısı gibi yeni kanıtlar üretmeye çalışan bir bilim insanıdır. O, ateizmi savunmak ve temellendirmek için sürekli girişimlerde bulunur, bu meyanda Charles Darwin (ö.1882)'in evrim teorisini inceler ve ateizm anlayışını evrim teorisi üzerinden de ortaya koyar.<sup>12</sup>

Dawkins, bir yandan rasyonel teolojideki kanıtlara karşı çıkarken diğer yandan ateizm adına bilimsel kanıt ortaya koymada aynı şekilde ısrarcıdır. Bu bakımdan o, geleneksel kanıtlardan öte bilimsel temelde ele alınan kanıtlara yoğunlaşır ve daha çok doğal teoloji eleştirisi üzerinden görüşlerini temellendirir. Ancak onun eleştirisi, sadece doğal teoloji ile sınırlı değildir. O, dinlere, dinlerin Tanrı inancına herhangi bir ilahi varlığa inanmaya, özetle bütün doğaüstü anlayış ve izahlara karşıdır.<sup>13</sup>

Çalışmada Dawkins'in sözü edilen bütün konular hakkındaki görüşlerinden ziyade, onu yeni ateizmin temellerini atan ve önemli simalarından biri yapan Tanrı hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. O, bu hususta, Tanrı'nın varlığını olumlayan teistik kanıtları ve dinî inancı eleştirir, buna karşın ateistik kanıtlar öne sürer.

### 1. Tanrı'nın Varlığının Kanıtları ve Eleştirisi

Tanrı'nın varlığına inanıp inanmama meselesi, insanlık tarihi kadar eski olmakla birlikte, güncelliğini koruyan ve tartışılmaya devam eden konulardan biridir. Birçok filozof bu konuya ilgi duymuş ve kendi düşüncesi ya da sistematığı çerçevesinde bir kanaat getirmiştir. Aydın'ın belirttiği üzere, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak veya en azından böyle bir fikri çabaya girişmek felsefe ve ilahiyatın en aslı problemlerinden biri olma niteliği taşımaktadır.<sup>14</sup> Çünkü Tanrı hakkında konuşmanın insanın evrensel bir tecrübesi haline geldiği ifadesi yoğunluklu bir şekilde ortaya konulmuş ve bu nedenle Tanrı inancını ele alan veya buna karşı olan yaklaşımlar gündemden düşmemiştir.<sup>15</sup> Bu bağlamda en çok tartışılan ve ele alınan teizm ve ateizm geleneği ortaya çıkmıştır. Her iki alan da Tanrı'nın varlığı sorunu hakkında olumlu ve olumsuz net bir tavır takınmış ve birbirinden farklı deliller ortaya koyarak bu görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır.<sup>16</sup> Biz bu başlıkta bütün bu delilleri

<sup>11</sup> Stenger, *The New Atheism*, 41.

<sup>12</sup> Aliye Çınar, *Tanrı Yanılgısı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009), 18.

<sup>13</sup> Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2013), 8.,9. Bölümler.

<sup>14</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007), 17.

<sup>15</sup> Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları: Teizm ya da Ateizm* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 10.

<sup>16</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), ix.

ayrıntılı bir şekilde ele alıp tartışmayacağız, Tanrı'nın var olduğuna yönelik öne sürülen özellikle Dawkins'in değindiği geleneksel teistik kanıtları özü itibariyle işleyip Dawkins'in bu kanıtlarla ilgili eleştirilerini ele almaya çalışacağız.

### 1.1. Ontolojik Kanıt

Ontolojik delil, hakiki bir Tanrı anlayışı veya düşüncesinin Tanrı'nın varlığına delalet ettiğini kanıtlamaya çalışan delildir. Kendisinden daha mükemmelinin düşünülmemeyeceği varlık fikrini esas alan bu kanıt, Tanrı'nın varlığını mantıksal olarak ele almakta, yani mantığın apriori önermelerinden hareketle Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşmaktadır.<sup>17</sup>

Dawkins, ontolojik kanıtı Thomas Aquinas (ö.1274)'ın görüşlerinden hareketle eleştirmeye başlar. O, Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı “Beş Yol”<sup>18</sup> kanıtlarını tenkit eder. Dawkins, Aquinas'ın Tanrı'nın varlığı hakkındaki görüşlerinin Tanrı'yı kanıtlamadığını iddia eder ve söz konusu beş yolu şöyle eleştirir: beş yolun ilk üçünün yani hareket, etken sebep ve imkân kanıtının aynı fikrin farklı yollarla ifade edilme biçimidir. Bu kanıtlar, bir kavram altında ele alınmakla birlikte hepsinin bir kısır döngüden ibaret olduğunu ifade eder. Bu sonsuz döngüyü sonlandıracak bir sonlandırıcı çağırmaya kalkışmanın ve ona isim verip Tanrı'ya atfedilen herhangi bir niteliği bahsetmenin hiçbir makul nedeni yoktur.<sup>19</sup> Dawkins, Aquinas'ın “Beş Yol” kanıtlarından dördüncüsünü ise şöyle tenkit eder: Kavramların derecelendirilmesi ve ele aldığımız kavramların en yüksek dereceyle mukayese edilmesi abesle iştigaldir. İyilik veya mükemmellik kavramları esas alınarak yapılan akıl yürütmenin neticesinde “en iyi” ve “en mükemmel” olana Tanrı demek saçmalaktır. Böylesi bir akıl yürütme, Tanrı'ya hem olumlu hem de olumsuz niteliklerin yüklenmesine neden olur.<sup>20</sup>

Dawkins, ontolojik kanıttaki kimi ifadeleri özellikle irdlemiştir. Sözgelimi, gerçekte varlığını kabul etmese bile bir ateistin Tanrı gibi mükemmel bir varlığı aklına getirebileceği iddiası bunlardan biridir.<sup>21</sup> Bilindiği üzere, Anselm (ö.1109), bu iddiaya dayanarak Tanrı'nın gerçekte var olması gerektiğini öne sürer. Buna karşın Dawkins, bu kanıtı “çocuksu bir delil” olarak görür<sup>22</sup> ve kanıtın aptal bir kişinin zihninde bile böyle bir varlık tasavvuru olduğu yönündeki öncüllere yoğunlaşır. O, bu iddianın saçma olduğuna kanaat getirerek ontolojik kanıtın bir safsata olduğuna dikkat çeker. Dawkins'e göre Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu kanıtlamak “mantıksal hokkabazlık” ile hüküm verilebilecek bir konu değildir. Çünkü o, ontolojik kanıtın yanlışlığının David Hume (ö.1776), Immanuel Kant (ö.1804) ve daha yakın dönemde N.Malcom (ö.1990) gibi filozoflar tarafından dile getirildiğini söyler.<sup>23</sup>

### 1.2. Teleolojik Kanıt

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. C. Stephan, R. Zachary, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 66vd.

<sup>18</sup> Aquinas, “Beş Yol (hareket, etken sebep, imkân, iyiliğin ve yetkinliğin kaynağı olan Tanrı, düzen)” kanıtlarını kullanarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Ayrıntılı bilgi için bkz. S.T.Aquinas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province (London: Sheed&Ward, 1981), 15; Krş. Yusuf Tan, *Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020), 180vd.

<sup>19</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 76-77.

<sup>20</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 77-78.

<sup>21</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 79.

<sup>22</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 79-80.

<sup>23</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 82.

Teleolojik kanıt, evrenin düzeninden hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan bir delildir. T. Aquinas'ın ifade ettiği üzere, teleolojik kanıtta evren, canlıların yaşamlarını idame ettirebilmesi için gerekli olan bir düzende yaratılmıştır. Bu düzenlilik, rastgele ve amaçsız değildir, aksine belli bir amaç içinde gerçekleşir. Evren gözlemlendiğinde güneş ve gezegenlerin hareketlerinden mevsimlerin oluşumuna, gece-gündüz döngüsünden, insanın anne karnındaki sürecine, hayatın sürdürülebilmesi için su, toprak, ateş, rüzgâr gibi elementlerin durumuna kadar mükemmel bir ahenk ortaya çıkmaktadır. Teleolojik kanıt, bu bağlamdaki düzeni ele alan bir kanıttır.<sup>24</sup>

William Paley (ö.1805), bu konuda bir tasarımcının olduğunu kanıtlamak için saat ve göz analogisini kullanır. Ona göre, saatin nasıl bir tasarımcısı varsa evrenin de bir tasarımcısı olmalıdır. Benzer şekilde gözün teleskop gibi görmek için yapıldığını ifade ederek gözün de tıpkı bir teleskop gibi bir tasarımcısının olması gerektiğini söyler.<sup>25</sup> Buna karşılık Dawkins, bu yaklaşımın yanlış olduğunu öne sürerek teleskop ve göz, saat ve canlı varlık arasında kurulan analoginin uygun olmadığını belirtir. Zira ona göre doğadaki tek saatçi fiziğin amaçsız kuvvetleridir. Çünkü hakiki bir saatçinin öngörü sahibi olması gerekirken doğaya kör ve bilinçsiz süreç hâkimdir. Bunun adı ise doğal seçilimdir. Doğal seçilimin akli olmadığı gibi o, geleceği de planlamaz. Sonuçta bir saatçiden söz edilecekse eğer bu doğal seçilimdir, ancak o, söz konusu özelliklerinden ötürü ancak kör bir saatçi olabilir.<sup>26</sup> Dawkins, teleolojik kanıt karşısında “Kör Saatçi” kanıtını öne sürer. Bu kanıt bağlamında evrimde rastlantı olmadığını vurgulayarak, tasarımcıların karmaşık yapıdaki varlıkların rastlantı sonucu olmadığını, bunların bir Tanrı tarafından tasarlandığı ve hepsinin bir amaca hizmet ettiği yönündeki düşüncelerini tenkit eder. Özetle, ona göre Tanrısal bir amaç ile bütün bağlantılar, ilişkiler ve karmaşık yapılar izah edilemez.<sup>27</sup>

### 1.3. Güzellik Kanıtı

Güzellik kavramı metafizik sahada iki temel yaklaşım bağlamında ele alınmıştır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın sıfatlarından ve bunlardan biri olan güzelliğinden yola çıkılarak, âlemde gözlemlenen güzellik ve kusursuzluğu izah etme ve bunun neticesinde Tanrı'nın güzelliğini öne sürme; ikincisi ise salt güzel olan Tanrı'nın var ettiği âlemdeki nizam, intizam ve uyumun meydana getirdiği güzellikten yola çıkılarak âleme, söz konusu nizam, intizam, uyum ve mükemmellikten meydana gelen güzelliği veren Tanrı'ya varmadır.<sup>28</sup> İkinci yaklaşımdan yola çıkılarak ortaya konulan “güzellik kanıtı”, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimine yönelik bir kanıt olarak ileri sürülmüştür. Bu kanıtta göre, âlemde kusursuz bir nizam, intizam, uyum ve oran-orantı hâkimdir. Bütün bunlar güzelliği meydana

<sup>24</sup> Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*, 50.

<sup>25</sup> William Paley, *Natural Theology, Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (New York: Cambridge University Press, 2009), 19.

<sup>26</sup> Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2010), 7, 25; Aynı mlf., *Ataların Hikayesi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yayınları, 2004), 16.

<sup>27</sup> Dawkins, *Kör Saatçi*, 55.

<sup>28</sup> İsmail Şimşek, *Dinin Estetik Boyutu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2014), 109; Aynı mlf., “Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Güzellik Kanıtı” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Mayıs 2015), 69.

getirmektedir. Eşi bulunmaz bu güzellik kendi kendine veya tesadüfen meydana gelmemiştir. Bu nedenle, anılan güzelliği yaratan bir Mutlak Güzel olmalıdır. Bu da Tanrı'dır.<sup>29</sup>

Dawkins, güzellik kanıtını eleştirmeye sanatsal güzellik öğelerinden başlar. Dinin, tarihin her döneminde birçok konuda olduğu gibi sanatsal faaliyet üzerinde de etkili olduğu argümanından hareketle Dawkins, Raphael ve Michelangelo'nun eserlerinin kiliseye etkisi olduğunu ifade eder. Doğrusu, birçok sanatçının bu etkiden kaçındığını tasavvur ettiğimizde, bilimsel bir bilinç ile dini olmayan ancak sanatsal değeri olan eserlerin ortaya konduğu söylenebilir. Buna örnek olarak Shakespeare gösterilebilir. Dawkins'e göre o, kilisenin etkisinde kalmış olsaydı Hamlet, Kral Lear ve Makbet gibi eserler ele alınamazdı. Dolayısıyla Dawkins'in düşünce dünyasında, sanatsal değeri ve güzelliği olan eserlerin ortaya çıkabilmesi dinin ve Tanrı'sından kurtulmaya bağlıdır. Çünkü ona göre, evrenin ve içindeki tüm varlıkların güzelliğinden, sanatsal görünümünden veya muhteşemliğinden Tanrı'yı kanıtlayabilecek herhangi bir kanıt yoktur, şayet böylesi bir kanıt varsa bile taraftarları tarafından doyurucu ve ikna edici bir şekilde açıklanmamıştır. Her ne kadar sözü edilen niteliklerin kendini açıkladığı varsayılmış olsa bile bu, hatalı bir akıl yürütmedir. Anlaşıldığı üzere o, evrende güzel, etkileyici yönleri bulunan şeylerin vermiş olduğu aşkınlık algısının insanı Tanrı'ya götüremeyeceğine dikkat çeker. Çünkü ona göre, evrende bulunan kusursuz ve mükemmelliğin tek izahı olasılıksızlık mucizesidir.<sup>30</sup>

#### 1.4. Dini Tecrübe Kanıtı

Dini tecrübe delili, inanan kişinin tecrübelerinden hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan bir delildir. Dini tecrübenin yaşanabilmesi için ilk aslı şart, iman etmektir. Bu bakımdan delil, Tanrı'dan yine Tanrı'ya giden bir delil olarak tanımlanmaktadır.<sup>31</sup>

Dawkins, dini tecrübe delili ya da onun ifadesiyle kişisel deneyimden kanıt hakkında çarpıcı eleştiriler yapar. O, Tanrı, şeytan, melek, cin vb doğüstü varlıkların deneyimini aynı kefeye koyup kişisel deneyimden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlanma girişiminin apaçık bir psikolojik vaka olduğunu ileri sürer. Ona göre bir Tanrı'nın varlığına inanma gereksinimi olanlar için kullanışlı sayılabilecek bu delil, mantıklı tasavvur eden ve insan psikolojisinden haberdar olan herkes için en zayıf kanıtlardan biridir. Konuyla ilgili olarak çocukken hayalet görmek, rahiplerin saklandıkları mahzenlerin hikâyelerinin verdiği korkuyu yaşamak gibi örnekler verir. Bu örnekleri verdikten sonra insan beyninin birinci sınıf bir benzetim yazılımı kullandığını bunların yanılsama ve halüsinasyondan ibaret olduğunu öne sürer. Tüm bunlar ve daha niceleri, hayatın her alanıyla ilgili öne sürülebilecek ancak başkaları için bir anlam ifade etmeyen, sübjektif ve bu nedenle Tanrı ile doğrudan karşılaşma iddialarının kanıtlanması imkânsız tecrübe ifadeleridir. Bu bağlamda tecrübeler yaşadığını iddia eden biri ile herhangi bir akıl hastasının saçma iddialarının birbirine eşit olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bir kimsenin çocukluktan itibaren yetiştirilme şekli, nasıl bir ruh haline sahip

<sup>29</sup> Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 97; Saim Gündoğan, *Mevlana Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020)107vd.; Metin Yasa, "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer" *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (2014), 4; Gülsüm Turhan, *Din Felsefesi Açısından Çevre Etiği ve Güzellik İlişkisi* (Ankara: Platanus Publishing, 2020), 188vd.

<sup>30</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 84-86.

<sup>31</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 83.

olduğu gibi beynin işleyiş mekanizmaları da yaşanan deneyimlerin belirlenmesinde etkili olur. Bu sebeple küçük yaşlardan itibaren dindar bir aile, çevre veya toplumun etkisinde kalan ve bu doğrultuda şekillenen biri, görsel ya da işitsel olarak deneyimlediği herhangi bir objeyi, beynin mekanizmalarının etkisiyle Tanrısal herhangi bir obje gibi izah edilebilir veya değerlendirilebilir.<sup>32</sup>

### 1.5. Pascal Bahsi ve Bayes Teoremi

Fransız Matematikçi Blaise Pascal (ö.1662) düşüncesinde Tanrı ya vardır ya da yoktur. Tanrı'nın mahiyeti ve sınırları, akılla çözülemeyecek bir husus olduğu için tam olarak bilinmiyor ve kavranamıyor. Söz konusu iki durumda bir tarafın seçilmesi yani bahse girme gerekliliği söz konusu olmaktadır. Mademki bir seçeneği seçme zorunluluğu var, öncelikle kişinin menfaatine en uygun seçeneği tercih etmesi kendi lehine olacaktır. Burada akla şu soru gelmektedir: hangi seçeneğin daha kârlı olduğu nasıl tespit edilecek? İşte bu noktada Pascal devreye girmektedir ve öncelikle Tanrı'nın var olduğuna dair bahisten ne kazanılacağı hesaplanmalıdır. Ona göre bu seçeneğin tercih edilmesi sonucunda bahis ve bununla birlikte her şey kazanılmış olur; kaybedilirse hiçbir şey kaybedilmiş olmayacaktır. Burada menfaati ya da getirisi daha fazla olan şıkkın tercih edilmesi makul olanıdır. Tanrı'nın var olması durumunda sonsuz mutluluğa ulaşılabileceğinden bu seçeneğin tercih edilmesi daha doğru ve makul olacaktır. Ona göre, hiç tereddüt etmeden Tanrı'nın varlığı lehine bahse girin.<sup>33</sup> Dawkins, Pascal Bahsi'ni eleştirmektedir. O, Pascal bahsinin sadece “inanma numarası” yapmak anlamına geldiğini, Tanrı'nın varlığı ile ilgili öne sürülen bu delilde apaçık bir tuhaflığın olduğunu belirtmek suretiyle inanmanın tedbir olsun diye karar verilebilecek bir şey olmadığını ifade eder. Pascal'ın bahsi, felsefe, fizik, matematik ve doğa yasaları gibi tüm disiplinlerin gerçeği yansıtmamakla birlikte, bütün bunların hayal ürünü olduğunu, onları varmış gibi kabul eden “sanki felsefesi”ne benzemektedir.<sup>34</sup> Bu nedenle ona göre Tanrı'nın yok olduğu yönünde bahse girilmesi halinde daha iyi ve dolu bir hayat sürme imkânı sağlanır. Bunun aksine ortaya konulan bahis, Tanrı'nın var olduğu yönünde olursa insanın hayatı, zamanı ve sahip olduğu her şey O'nun için heba olabilir. Başka deyişle, belirsiz bir ölümden sonra hayat iddiası karşısında bu evrendeki belirli yaşam bahis konusu yapılmaz ve riske atılmaz. Ayrıca Pascal'ın bahsinde geçen Tanrı'nın hangi Tanrı olduğu belirsiz olup iki seçenekli söz konusu bahisten hareketle farklı Tanrı tasavvurları konusunda herhangi bir çözüm üretilmeyeceğidir. Tamamen yararcı bir anlayışla ateist ya da agnostik birinin Tanrı'ya karşı yapmacık bir tutumla iman etmiş gibi davranması, ahlâkî ve makul bir yaklaşım değildir.<sup>35</sup>

Bayes teoremine gelince, Thomas Bayes (ö.1761) bu konuda istatistik hesaplarını Tanrı olasılığı için kullanmış, fakat herhangi bir sonuç elde etmemiştir. Günümüz matematikçilerinden Stephen D. Unwin, sözü edilen hesaplar üzerinde çalıştıktan sonra Tanrı'nın varlığını istatistiksel şekilde ele alınabilecek bir yöntem geliştirdiğini söylemiştir. Unwin, Tanrı'nın var olma olasılığını sayılarla hesaplanabileceğini belirtir. Bu hesaplamalara

<sup>32</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 86-90.

<sup>33</sup> Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 113vd.

<sup>34</sup> Şahin Efil, “Pascal'dan Hareketle ‘Sanki Felsefesi’ Yapmak”, *İslâmî Araştırmalar* 21/3 (2010), 184-193.

<sup>35</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 101.

göre o, Tanrı'nın önce %67 sonra da %95 civarı bir olasılıkla var olduğu sonucuna ulaşır.<sup>36</sup> Dawkins, Tanrı'nın varlığı ile ilgili girişilmiş en tuhaf işlerden birinin olasılık hesabı olduğunu söyler. Ona göre, olasılıklara sayı atma şeklinde yapılan bu girişim, tamamen hayalci olmakla birlikte komedidir, çünkü Tanrı'nın varlığı konusu bilimsel bir konudur.<sup>37</sup>

## 2. Tanrı'nın Yokluğuna İlişkin Kanıtlar ve Eleştirisi

Bir önceki bölümde geleneksel teistik kanıtlar ve Dawkins'in bu kanıtlara dair eleştirileri işlendi. Bu bölümde ise Dawkins'in Tanrı'nın yokluğuna dair öne sürdüğü kanıtlar ve bunların eleştirisi ele alınacaktır. Dawkins, söz konusu kanıtları ele alırken evrim teorisine sık sık atıfta bulunur. Bu durumda bir evrim-tasarım karşıtlığı da ortaya çıkar. Bu karşıtlık çerçevesinde Dawkins, biyolojik temelde öne sürdüğü evrimden Tanrısızlığa ulaşmaya çalışır. Oysaki antropik ilke göz önünde bulundurulduğunda evrimin bazı hususlarının kozmik verilerle neden çatışması gerektiğinin bir cevabı yoktur. Ancak Dawkins, antropik ilkenin ateist yorum vasıtasıyla evrimin uyumlu bir açıklaması olarak savunulabileceğini öne sürer. Bu bakımdan onun ortaya koymaya çalıştığı temel tezi, doğal bilimlerin Tanrı inancının gereksizliğini ve bir Tanrı'nın var olmasının imkânsız olduğunu kanıtlamasıdır. O, bu düşüncesini evrim üzerinden izah etmeye çalışır, ancak daha sonra, kanıtlarla bunu temellendirme çabasına girer. O, tasarımcıların fikirlerinin kesine yakın ihtimaliyet iddiası içermesine karşılık, ortaya koyduğu kanıtlar aracılığıyla bu olasılıksızlık ve ihtimaliyet hesaplarını çökertme peşindedir. Önceki bölümde onun teistik kanıtlara dair eleştirileri, bu girişiminin bir yönünü oluşturmaktadır. Bunun öteki ve daha ayrıntılı yönü ise bu bölümde ortaya konulmaya çalışılan evrim teorisi ve Tanrı'nın yokluğuna ilişkin kanıtlardır.

### 2.1. Olasılıksızlık Kanıtı

Dawkins'e göre, olasılıksızlık kanıtı son derece kuvvetli, çürütülemez, Tanrı'nın varlığı hakkında öne sürülen en önemli kanıtın tasarım kanıtının geleneksel haline bürünmüş şeklinde bir kanıp olup teistlerin amacının tam tersi istikamette olan ve düzgün uygulandığında Tanrı'nın var olmadığını kanıtlayan bir kanıttır. Dawkins, anılan kanıtı çeşitli benzetmelere dayandırarak temellendirir. Sözelimi, dünya üzerinde yaşamın kendiliğinden başlayabilmesi, bir hurdalığın altını üstüne getiren bir kasırganın rastlantı sonucunda bir Boeing 747'nin parçalarını adeta uçak çalışacak şekilde birleştirilmesi olasılığından daha yüksek değildir. O, bu ve buna benzer analogilerin, evrimin yanlış anlaşılmasından ya da çarpıtılmasından kaynaklandığını ve evrim teorisinin hiçbir zaman tesadüflere yer vermediğini vurgular. Nitekim Dawkins'e göre olasılıksızlık kanıtı, karmaşık varlıkların<sup>38</sup> rastlantı sonucu meydana gelmiş olamayacaklarını belirtir. Darwinciliğin derinlemesine kavranması, hem tasarımın şansın tek alternatifi olduğu şeklindeki kolay varsayımdan sakınılması gerektiğini hem de yavaşça artan karmaşıklığın basamaklı yokuşunu aramayı öğretir. Darwin'den önce, David Hume gibi filozoflar yaşamın olasılıksızlığının, onun

<sup>36</sup> Stephen D. Unwin, *Tanrı'nın Olasılığı*, çev. Nurfer Çelebioğlu-Ali Can Yaman (İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları, 2005), 16, 77-101; Erhan Aysan, *Tanrı Yanılgısının Yanılgısı: Richard Dawkins'e Cevap* (Ankara: Kavim Yayıncılık, 2008), 57-58.

<sup>37</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 102-105.

<sup>38</sup> Karmaşık varlıklar, karmaşık bir varlığın/nesnenin parçaları düzenli bir şekilde bir araya gelir ve bunların parçalarının rastlantıya bağlı olarak meydana gelme olasılığı çok düşüktür. Örneğin, insan, hayvan, uçak ve araba karmaşık varlıklardır. Dawkins, *Kör Saatçi*, 9,13.

tasarlanmış olması gerektiği manasına gelmediğini kavramış ancak alternatifi tasavvur edememişlerdir. Oysaki Darwin'den sonra herkes tasarım fikrine karşı bir şüphe içine girmiştir. Tasarım bir yanılısama olup, bu hususta Darwin bir farkındalık ortaya koymuştur. Özetle, doğal seçim sonucu oluşan varlıkların mutlak surette bir tasarımcıyı gerektirdiği yaklaşımı Dawkins'e göre absürttür.<sup>39</sup>

Dawkins, karmaşık varlıklardan biri olan insanın ya da herhangi bir organının insan yapımı olan bir şeye benzetilmemesi gerektiğini ifade eder. Örneğin, insan-uçak analojisinde, insan, uçağın parçalarını belli bir gaye ve nizam dâhilinde bir masada yapılan çizimlerle gerçekleştirir, ancak bu durum bizim için büyük bir anlam, değer veya gizem taşımaz. Çünkü uçak parçaları ve insan vücudu birbirinden karmaşık olup insan vücudunun herhangi bir yerde/şekilde yetenekli bir mühendis tarafınca tasarlandığını tasavvur etmek makul değildir.<sup>40</sup> Zira o, canlılar ve insan eseri şeyler söz konusu olduğunda önceden belirlenen bu özelliğin bir tür "yeterlilik" olduğunu öne sürer. Bu yeterlilik, uçmak ya da genleri çoğaltmak gibi bir yetenek olabilir. Dahası o, canlıların vücudunun birçok bileşene sahip olan karmaşık bir yapı olduğundan söz eder. Bu yapının herhangi bir davranışını idrak edebilmek için fizik yasalarını tüm vücuda değil, vücudun tek tek parçalarına uygulanması gerekir. Bütün vücudun davranışı ise parçaların arasındaki etkileşimlerin bir neticesi şeklinde ortaya çıkacaktır. Sözgelimi, ölü/canlı bir kuşun kas sisteminin nasıl çalıştığını, kanatlarını nasıl hareket ettirdiğini ve böylece fizik kurallarına nasıl karşı koyabildiğini rahatlıkla gözlemleyebiliriz. Bunun sebebi, canlı kuşun yerçekimi gibi bütün fiziksel kuvvetlere karşı koyabilecek kaslarının olmasıdır. Özetle, karmaşık bir şeyi onun daha yalın parçalarından hareketle idrak ederek karmaşık varlıkların nasıl anlaşılması gerektiği belirginleşmiş olur.<sup>41</sup>

Dawkins, karmaşık varlıkların mahiyetini ifade ettikten sonra tesadüf ve tasarım arasındaki farkı ele alır. O, tesadüfi nesnelere yalnızca bulunabileceğini iddia eder. Hawaii'de bir dağ yamacında ABD başkanlarından Kennedy'nin karaltısının görünmesi tesadüfe bir örnektir. Tasarlanmış nesnelere bulunmadığı ifade edilir, çünkü anılan nesnelere şekillendirilir, biçimlendirilir, yoğrulur, toplanır ve oyulur; şöyle ya da böyle nesne bir şekle sokulur. Örneğin, Güney Dakota'daki Rushmore Dağı'nı aşındırarak kimi ABD başkanlarının silüetlerinin belirmesi tasarım ürünüdür.<sup>42</sup>

Dawkins, tasarım ve tesadüf arasındaki farkı pratik açıdan zaman zaman muğlak görür, ancak bu farkın prensipte çok açık olduğunu ifade eder. O, tasarım ve tesadüf ile birlikte "tasarımvari" nesnelere adlandırdığı üçüncü bir kategoriden söz eder. Bu nesnelere, canlı bedenler ve onların ürünleri olup insanların çoğuna tasarlanmış olduklarını düşündürecek kadar tasarlanmış şekilde anlaşılır. Dahası, kesinlikle şans eseri meydana gelmemiş olmakla birlikte neredeyse mükemmel bir tasarım yanılıgısı oluşturan ve rastlantısal olmayan bir süreç tarafından şekillendirilmiştir.<sup>43</sup> Ona göre, söz konusu nesnelere birikimli şekilde bulunur. Bu

<sup>39</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılıgısı*, 108-109.

<sup>40</sup> Dawkins, *Kör Saatçi*, 5.

<sup>41</sup> Dawkins, *Kör Saatçi*, 13-14.

<sup>42</sup> Richard Dawkins, *Olasıksızlık Dağına Tırmanmak*, çev. Fahri Yılmaz vd., Ed. Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2011), 19-20.

<sup>43</sup> Dawkins, *Olasıksızlık Dağına Tırmanmak*, 21.

birikim, insan<sup>44</sup> veya doğa tarafından sağlanır. Dawkins, insan tarafından sağlanan birikime kimi köpeklerin insanlar tarafından kurttan evcilleştirilerek türetilmesini; doğa tarafından yapılan birikime ise köpekbalıklarını örnek verir.<sup>45</sup>

Dawkins düşüncesinde olasılıksızlığın manası istatistiksel olasılıksızlığın yükselmesiyle birlikte rastlantısallığın mantıklı bir çözüm olmaya aynı derecede uzaklaşması şeklinde ifade edilir. Ancak olasılıksızlık gizeminin çıkış yolu, tasarım ve şans değil; tasarım ve doğal seçilimdir. Zira karmaşık varlıklarda gözlemlenen yüksek seviyedeki olasılıklar ele alındığında ne şansın ne de tasarımın gerçek bir çözüm olmadığı fark edilir. Örneğin, her parçası böcekleri müthiş bir şekilde engelleyen, polenle kaplayan ve onları diğer ota gönderen hassasiyetle tasarlanmış, karmaşık zarafeti ve şahane bir bitki olan lohusa otu, şans eseri mi meydana gelir? Ya da akıllı tasarımla mı gerçekleşiyor? Bu sorulara cevap, hayır olacaktır. Çünkü akıllı tasarım, şans karşısında uygun bir seçenek değildir. Bunun yerine alternatif olabilecek olan doğal seçim, akla yatkın, zarafetli ve ince olup şansa karşı ortaya konulan iş görebilecek yegâne alternatiftir. Dolayısıyla doğal seçim, şans ve tasarım karşısında en ciddi seçenektir.<sup>46</sup>

Dawkins, sözü edilen konuyu “olasılıksızlık dağı” şeklinde bir örnekle açıklamaya çalışır. Bu dağın bir tarafı tırmanılması olanaksız dik bir kaya durumundayken öteki tarafı ise zirveye doğru tırmanılması daha kolay bir eğimde bulunmaktadır. O, dağın zirvesinde karmaşık bir makinanın bulunduğunu tasavvur ederek makinanın meydana nasıl geldiğine ilişkin iki temel yaklaşımın olduğunu ifade eder. Dağın sarp kayalıklarla ve dik yokuşlarla dolu engebeli olan tarafını şans ve tasarımı kabul edenlerin tercih ettiklerini; dağın yumuşak ve çıkması kolay olan tarafını ise doğal seçilimi (evrimi) kabul edenlerin seçtiklerini öne sürer. Nihayetinde doğal seçilimi kabul edenlerin dağı yavaş yavaş çıktığını ve zirveye ulaşım amacına ulaşabileceğini iddia eder.<sup>47</sup> Ayrıca dağ metaforundan hareketle, tasarımı tercih eden dağcıların sayısının fazla olduğunu, sürekli dağın tırmanılması imkânsız tarafını tercih ettiklerini ve dağın öteki tarafını görmezlikten geldiklerini söyler.<sup>48</sup>

Gelinen aşamada Dawkins, görüşlerini temellendirmek adına öne sürdüğü argümanların yanı sıra “indirgenemez karmaşıklık” kavramından da söz eder. O, bu kavramı “Yarım gözün faydası nedir?” ve “Yarım kanadın faydası nedir?” sorularından hareketle izah eder. Örneğin, gelişen ve ilerleyen her bir birimin parçalarından teki eksik olduğunda birimin çalışması engelleniyorsa söz konusu birim indirgenemez karmaşıklık içerisinde. Ona göre, yaratılışçılar bu anlayışı savunup önemserler ancak onlar yanılıyorlar. Bu meyanda göz ya da kanadın herhangi bir biriminin çalışması kesilirse de bu birimlerin çalışmayacağı manasını taşımaz. Sözelimi, göz lensi ameliyatla alınan bir katarakt hastası gözlükleri takmadan kesintisiz bir şekilde göremez fakat duvar gibi herhangi bir yere çarpmaksızın görür. Yani göz hala belli bir dereceye kadar işlevseldir. Ona göre, yaratılışçılar “göz ya görür ya

<sup>44</sup> İnsan tarafından sağlanan birikimin geniş açıklaması ve örnekleri için bkz. Richard Dawkins, *Yeryüzündeki En Büyük Gösteri: Evrimin Kanıtları*, çev. İ. Fer vd., Ed. Uygur Polat-Tunç Tuncay Bilgin (İstanbul: Kuzey Yayınları, 2010), 25-46.

<sup>45</sup> Dawkins, *Olasılıksızlık Dağına Tırmanmak*, 45.

<sup>46</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 114-115.

<sup>47</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 116.

<sup>48</sup> Dawkins, *Olasılıksızlık Dağına Tırmanmak*, 93.



görmez”; “kanat ya uçar ya da uçmaz” anlayışını savunurlar ve böylelikle iki durumun ortasında olan kullanışlı şeylerin olmadığını varsayarlar. Ancak Dawkins, gözler, kanatlar gibi birimlerin indirgenemez karmaşıklık olmadığını bunun yerine yavaş ve çok küçük aşamalar biçiminde farklılıkların olabileceğini ileri sürer. O, bu iddiasına aşırı bir şekilde güvenir. Bu bağlamda bir yandan Darwin’in konu hakkındaki görüşünün öte yandan kendisinin söz konusu iddiasının hala çürütülemediğini, çürütülse bile bunun akıllı tasarım kuramıyla mümkün olmadığını; zira şimdiye kadar akıllı tasarım kuramcılarının ele aldığı tüm örneklerin olasılık dağıtımının kolay tarafı olan evrimle çürütüldüğünü ifade eder.<sup>49</sup>

Dolayısıyla Dawkins, olasılıksızlık kanıtı olarak ifade ettiği bu kanıtı, evrende var olan bütün varlıkların karmaşık olduğunu, bu karmaşık varlıkların varoluşları konusunda tasarım, tesadüf ya da şans neticesinde ve tasarımvari şeklinde var olanlar olarak ele alır. Ona göre, bunlar arasında en makul olanı, varlıkların doğal seçim yoluyla var olduklarını ifade eden evrimsel izahtır. Bu çerçevede karmaşık varlıkları yaratan bir Tanrı’nın olmadığı anlayışı ortaya konulur. Bu anlayışı, doğal seçilimi, tasarım ve şanstaki üstün ve farklı görerek evrim teorisi temelinde hiçbir yapının tesadüfen veya şans sonucu birleştiğinin mümkün olmadığı argümanına dayandırır.

Oysaki evrim kuramını net bir şekilde izah etmeden, anlamadan ortaya konulan örnekler, karşıdakinin fikirlerini basite indirgemek olur. Zira evrim düşüncesine sahip kimi düşünür ve bilim insanının yaşamın her diliminde var olduğunu düşündükleri doğal seçilimin bu kadar basit bir örnekle izah edilebileceğine kanaat getirdiklerini söyleyemeyiz. Çünkü doğadaki işleyişi evrimle izah edenlere göre, evrimin ilerleyen süreçlerinde rastgele meydana gelen herhangi bir tür olmadığı gibi, yalnızca bir örnekten hareketle Tanrı’nın yokluğunu iddia etmek eksikliklerdir.<sup>50</sup> Ayrıca Dawkins, rastgeleliğin nasıl vuku bulduğunu tartışmadan, bu konuda hemen sonuca varmaktadır. O, öne sürdüğü iddiaların felsefi izahı ve ikna ediciliği açısından bu kavramı irdeleyseydi, daha uygun bir yol takip edeceği kanaatindeyiz. Çünkü kimi zaman bu kavram, deterministik olmayan durumu bildirmek ve indirgenemez olasılıkları ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>51</sup>

Dawkins, doğal seçim ile tasarım karşıtlığında Boeing 747 benzetmesinin tasarım kanıtında kullanılan yaygın kurnazlığa güzel bir örnek teşkil ettiğini ima eder. Durumu lehine çevirme amacıyla, olasılıksızlık kanıtında Tanrı’nın var olmadığını iddia eder. Dawkins, tasarım taraftarlarının parçaların gelişigüzel birleştirilmesi sonucu var olabilecek herhangi bir hayvan türü meydana getirmenin kendiliğinden gerçekleşebilme olasılığının hesaplanmayacak kadar az olması neticesinde, böyle bir şeyi ancak Tanrı’nın yapabileceğini savunduklarını söyler. Ancak onun düşüncesinde böylesi bir kabul, doğal seçilimin doğasını gerçek manada anlamamış kimselerin benimseyeceği açıktır. Bu noktada Dawkins’in olasılık hesaplarından hareketle Tanrı’nın varlığı yönünde öne sürülen kanıtların kişisel kararlar içerdiğine dair düşüncesini onaylamak mümkün olabilirken, öte yandan sadece bu sebeple Tanrı’nın var olmadığını söylemek taraflı, önyargılı ve eksik bir yargı olduğunu da ifade

<sup>49</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 116-119.

<sup>50</sup> Francisco Ayala, *Darwin’s Gift to Science and Religion* (Washington: Joseph Henry Press, 2007), 77vd.

<sup>51</sup> Roger White, “Does Origins of Life Research Rest on a Mistake?”, *NOUS* 41/3 (2007), 456vd; Krş. Michael Ruse, “Why I am an Accommodationist and Proud of it”, *Zygon* 50/2 (2015), 362-363.

etmekte yarar görünmektedir. Dolayısıyla, Ward'ın haklı olarak ifade ettiği üzere, Dawkins'in örnekleri ya da benzetmesiyle Tanrı'nın yokluğuna yönelik her ifade kişisel seçimin bir sonucu olacaktır.<sup>52</sup>

Dawkins, karmaşık varlıkların istatistiksel olasılıksızlıklarını ele alırken insanın diğer organları gibi gözü başta olmak üzere, bütün bunların evrim sonucu birikimli bir süreçle meydana geldiğini iddia eder. Ancak bu iddiaların tersini bilimsel açıdan kanıtlayan akıllı tasarım kuramı, karmaşık şeylerin her bir yapısının çıkarılması ve değiştirilmesi organizmanın aynı şekilde işlemeyeceğini öne sürer. Dawkins bu konuda göz örneğini ele alır. Bilindiği üzere göz, yalnızca retinadan meydana gelmemiştir. Retinanın ameliyatla alınması gözün görme işlevini tamamen yok etmez. Ancak gözün korneası, retinası, sinir tabakası gibi birimleri alındığında gözün aynı fonksiyonu gerçekleştirmeyeceği bilimsel olarak kanıtlanmıştır. Dolayısıyla karmaşık yapıların bir noktasının zarar görmesi, ameliyat edilmesi, yok olması ya da değiştirilmesi mevcut olanın aynı fonksiyonu vermeyeceğinin delilidir. Özetle Dawkins'in verdiği örnekler, geneli kapsamamaktadır. Bu durum, temel argümanların felsefi izahlarla ele alınmasından ziyade daha çok taraflı bir şekilde değerlendirildiğini gösterir. Başka deyişle, onun ortaya koyduğu akıl yürütmelerde kendi önyargılarından hareketle kanıt sunmak, görüşlerini temellendirme hususunda çifte standartlık yapmak, yeterli bilgi ve ikna edici metotlar olmadan hemen neticeye varmak ve radikal söylemlerle felsefi açıdan tartışmaya açık ancak mutlak genelleştirmeler yapmak gibi hatalara rastlamak mümkündür. Bütün bunlar mantık açısından değerlendirildiğinde, tümevarımsal kanıt<sup>53</sup> modelinin esas alındığı, ancak onun verdiği örneklerin geneli temsil etmediği, prosedür hatasından ötürü mantık yanlış yapıldığı ve nihayetinde öne sürülmeye çalışılan olasılıksızlık kanıtının başarısız olduğu söylenebilir.

## 2.2. İndirgenemez Karmaşıklık Kanıtı

Teleolojik kanıtın son versiyonu olarak kabul edilen akıllı tasarımda iki bilimsel veriden hareket edilerek kanıt şekillendirilir. Bunlar, indirgenemez karmaşıklık ve antropik ilkedir. Şimdi indirgenemez karmaşıklık, antropik ilke ise daha sonra ele alınacaktır. Michael J. Behe (d.1952-) ve William A. Dembski (d.1960-), indirgenemez karmaşıklık kavramı bağlamında modern akıllı tasarım yaklaşımını ortaya koyarlar. Onlar, söz konusu kanıtın yeni bir versiyonuna dikkat çeker ve kendi düşüncelerinin geleneksel teleolojik kanıt gibi bir kanıt şeklinde algılanmaması gerektiğini ifade ederler.<sup>54</sup> Burada, çalışmanın sınırları açısından, Dawkins'in Behe üzerinden bu konuyu ele alması nedeniyle daha çok Behe'nin görüşlerine yer verilecektir.

Behe'nin indirgenemez karmaşıklık kavramında ifade ettiği sistem, müthiş bir karmaşıklık içermekte olup sistemin her bir parçası birbiriyle yoğun bir bağ içerisinde olması hasebiyle herhangi bir parçanın eksik olması durumunda bütün sistem çöker. Bu nedenle

<sup>52</sup> Keith Ward, *Why There Almost Certainly Is a God* (Oxford: Lion Books, 2008), 33; Krş. Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkması*, çev. Veysel Uysal (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991), 80.

<sup>53</sup> Tümevarımsal kanıt ve türleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Halil İmamoğlu, "Akıl Yürütme (İstidlâl)", *Mantık El Kitabı*, Ed. İsmail Köz-Ali Çetin (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 216 vd; Anthony Weston, *A Rulebook for Arguments* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000), 10-17.

<sup>54</sup> Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*, 111.

sistemin uygulanması için hiçbir parçanın eksik olmaması ve ortaya çıkış serüveninin başlangıcından itibaren mevcut şekliyle var olması gerekmektedir. Behe, söz konusu düşünceleriyle doğal seçim aşamalarının uygun parçaların eklenip çıkarılması neticesinde bu sistemin oluşturulmasının mümkün olmadığını ima eder. Zira indirgenemez karmaşık yapıların Darwinci kuram çerçevesinde anlamlandırılmaz ve izah edilemez olduğunu ifade eder.<sup>55</sup>

Behe, konuyla ilgili olarak “fare kapanı” örneğini verir. Ona göre, fare kapanındaki tüm parçaların vazifesi farenin yakalanmasıdır. Söz konusu parçalar kapanda temeli meydana getirebilecek tahta bir düzlem, fareyi yakalamak için metal bir kapan, uçları uzatılmış, fare yakalandığında metal bölümü tahta düzleme sıkıştırarak yay, hassas yakalayıcı ve tuzak kapandıktan sonra sistemi yeniden eski haline getirecek ağırları tutan metal çubuktur. Bunlarla birlikte ikinci yol ise tüm bu parçaların sistemin fonksiyonu için gerekli olup olmadığıdır. Ona göre tüm bunlar gereklidir. Çünkü sözünü ettiği bir kapanın herhangi bir parçası eksik olduğu takdirde sistem çökecektir. Örneğin, tahta platform olmazsa öteki parçaları birbirine bağlayan temel olmaz. Metal kapan olmazsa fare yakalanamaz. Yakalayıcı ya da metal tutma çubuğu olmazsa fareyi yakalamak için yay, tuzağa uygun şekle sokulmaz. Behe, fare kapanı için gerekli bütün parçaların tesadüfen bir araya gelmediğini ve sistemin doğal seçilimin aşamalı gerçekleşme ilkesiyle izah edilemeyeceğini belirtir.<sup>56</sup> Behe’nin dikkat çektiği üzere, mekanik bir sistemde söz konusu karmaşıklığı biyolojik sistemlerde<sup>57</sup> görmek daha olasıdır. Bu açıdan birçok biyolojik sistemin tasarım neticesinde oluştuğu söylenebilir. Çünkü organizmalar, moleküler seviyede tasavvur edildiğinde indirgenemez karmaşıklık örneklerine kolaylıkla rastlanır. Onun düşüncesinde bütün bunların meydana gelişini açıklayacak tek yol ise tasarımdır. Behe’nin tasarım kanıtı, Paley’in “saat analojisi” ve “göz analojisine” benzemektedir. Teferruatlı bir şekilde incelendiğinde gözün yapısının ve fonksiyonunun bir tasarım neticesinde oluştuğu ifade edilebilir. Paley’in düşüncesinde saatçi herhangi bir saati bir gaye uğruna tasarlamışsa, gözün de bir tasarlayıcı tarafından belli bir gaye çerçevesinde oluşturulduğu vurgulanır. Benzer şey Behe’nin tasarım yaklaşımı için geçerlidir. Çünkü mevcut biyokimyasal indirgenemez karmaşık sistemler belli bir gayeye yönelik meydana getirilmiştir.<sup>58</sup>

Gelinen aşamada Dawkins’in konu hakkındaki düşüncelerini işlemeye geçebiliriz. Ancak bu geçişi Behe’nin ona yaptığı eleştirilerle sağlayabiliriz. Behe, Dawkins’in hiçbir karmaşık sistemin parçalarından söz etmediğini belirtir. Dawkins’in konu hakkında verdiği örneklerin yetersiz olduğunu ve bu hususta doyurucu açıklamalar yapmadığını söyler.<sup>59</sup> Ona göre Dawkins ve onun gibi düşünen evrimci düşünürlerin ortaya koyduğu şey, bir başlangıç noktası belirleyip istediği biyolojik yapıya varana kadar hikâyeye uydurmaktır. Bu yöntemi

<sup>55</sup> Michael J. Behe, *Darwin’in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer*, çev. Burcu Çekmece (İstanbul: Aksoy Yayınları, 1998), 48; Aynı mlf., “Irreducible Complexity”, *Debating Design: From Darwin to DNA*, Ed. W. Dembski&M.Ruse (Cambridge: Cambridge UP, 2006), 353.

<sup>56</sup> Behe, *Darwin’in Kara Kutusu*, 50-51.

<sup>57</sup> Behe, biyolojik indirgenemez karmaşıklığa proteinler, tüycükler, bakteri kamçısı ve kanın pıhtılaşmasını örnek olarak gösterir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Behe, *Darwin’in Kara Kutusu*, 60,72,80.

<sup>58</sup> Behe, *Darwin’in Kara Kutusu*, 216.

<sup>59</sup> Behe, *Darwin’in Kara Kutusu*, 55.

takip ederken, kendi düşüncelerini çürütecek detayları göz ardı ederler. Ancak bilim, söz konusu ayrıntıları izah etmektedir. Ona göre bilim, hiçbir evrim aşamasının karmaşık sistemleri oluşturduğunu söylemez.<sup>60</sup> Özetle, Behe, Dawkins'in kanıtlanabilir herhangi bir izah veya yöntem ileri sürmediğini iddia eder.

Dawkins, hem Behe'ye cevap vermek hem de indirgenemez karmaşıklık kanıtını temellendirmek için, tasarımcılar gibi tasavvur edildiğinde, Tanrı'nın en mükemmel indirgenemez karmaşıklık olduğunu belirtir. Çünkü kendi kendine oluşma ihtimali olmayan ve akıllı bir tasarımcı tarafından oluşturulan indirgenemez karmaşık bir sistemin varlığı kabul edildiğinde, bu derece imkânsızlığa sahip bir sistemi yaratan bir tasarımcının en az sözü edilen sistem kadar ihtimal dışı olduğu söylenebilir. Bu noktada Dawkins, çözümü olmayan bir döngünün içine girildiğini ifade eder. Zira bu döngünün neticesinde “tasarımcıyı kim tasarladı?” gibi sorunlar ortaya çıkar.<sup>61</sup> Dawkins, bu sorun bağlamında tasarımcıların iddia ettiği gibi tesadüf ile doğal seçilimin farklı şeyleri ifade ettiğini tesadüfün alternatifinin tasarım olduğuna dair düşüncenin ise yanlış olduğunu vurgular. Zira tasarımcılar ve evrimciler, indirgenemez karmaşık şekilde öne sürülen sistemlerin tesadüf sonucu oluşmadığı hususunda hemfikirdirler.<sup>62</sup> Ancak Dawkins, karıncalara benzemeye çalışan kınkanatlı misalinden hareketle bu tarz canlıların tasarlanmasa bile tasarlanmış görüntüsünü verdiğini, bu nedenle tasarımcıların yanıldıklarını öne sürer.<sup>63</sup> Hatta ona göre, evrimciler canlılarda bulunan yüksek düzeydeki imkânsızlıklara izah getirilirken tesadüf kullanmaz. Bu bakımdan rastlantısallığa karşı biricik izahın tasarım olduğu yaklaşımdan kurtulmak ve doğal seçilimin makul en yalın izah olduğunu onaylamak gerekir. Daha önce başka nedenle ifade edildiği üzere, lohusa otu ve fotosentez yapan bir bitkinin durumunu misal olarak ele alan Dawkins, yaratılışçılar gibi sürekli olarak misaller göstermenin anlamsız olduğunu ve doğal seçilimin tasarımdaki gibi kısır bir döngüye neden olmadığını söyler. Bu sebeple gücünü olanaksızlık sorununu küçük parçalara ayıran birikimli bir süreçten alan doğal seçim, rastlantısallığı ve tasarımı başarısızlığa uğratar. Bu durum, yaratılış ve tasarımdaki benzersiz ve bir kerelik oluş düşüncesinden daha makuldür.<sup>64</sup> Dawkins, söz konusu durumu “ihtimalsizlik dağı” metaforuyla izah eder. Ona göre bu metafor, yukarıya doğru ani sıçramaların yapılamayacağı, yukarıdan aşağı baş aşağı inişlerin mümkün olamayacağı ve birden fazla doruk noktasının olabileceği gibi mesajlar verir.<sup>65</sup>

Dawkins, indirgenemez karmaşıklık kavramını, olasılıksızlık kanıtı kendi lehlerinde kullanmayı deneyen tasarımcıların biyolojik uyumlamanın ya sonucu belli olmayan “piyango vurur” ya da “elde var sıfır” ikilemi şeklinde dile getirir. O, Behe'nin iddiasının aksine sistemin bütün parçaları olmasa bile fonksiyonun gerçekleşebileceğini ortaya koymaya çalışır. Nitekim Dawkins'e göre yarım göz tam bir şekilde olmasa bile görme, yarım kanat ise tam kanat görevi görmese bile uçuş işlevini yerine getirir. Ayrıca o, yassı solucan gibi

<sup>60</sup> Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, 73.

<sup>61</sup> Ward, *Why There Almost Certainly Is a God*, 50.

<sup>62</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 97.

<sup>63</sup> Dawkins, *Olasılıksızlık Dağına Tırmanmak*, 21.

<sup>64</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 116.

<sup>65</sup> Dawkins, *Olasılıksızlık Dağına Tırmanmak*, 110.

birtakım hayvan cinslerinin yarım yamalak görebilecek göz yapısına sahip olduğunu ve yarım insan gözünden daha düşük özellikleri bulunan bu gözün görme işlevini sağladığını ortaya koyar. Dolayısıyla ona göre, göz ve kanat indirgenemez karmaşıklık olarak gösterilemez. Hatta o, Darwinizmi çürütecek ve tasarımcıların elini güçlendirecek hiçbir indirgenemez karmaşıklık örneğinin bulunamayacağını iddia eder.<sup>66</sup>

Dawkins'in burada öne sürdüğü düşünceleri ele alındığında, indirgenemez karmaşıklık sistemlerinde sözü edilecek sistemin çalışması için önem arz eden parçaların olduğunu söylemek gerektiğini, ancak bu parçaların doğal seçim vasıtasıyla sistemin içerisine yerleştirilmesinin kabul edilip edilmemesinin tartışma konusu olduğunu ifade etmek gerekir. Zira, milyarlarca yıl önceki bir sistemin doğal seçimle değiştiğinin iddia edilmesi kimi sistemler için kanıtlanabilir bir durum değildir. Dawkins'in söz konusu iddiasının yanılığısıyla birlikte, burada "test edilebilirlik" sorunu söz konusudur. Dawkins'in bu konuda yalnızca tasarımcılardan bilimsel iknalar beklemesi, bir çelişkiye neden olmaktadır. Çünkü o, her ne kadar indirgenemez karmaşıklık örneklerini bulma girişimini bilimsel bir yöntem olmadığını ve bunun bilgisizce olduğunu ifade etmesine rağmen, bizzat kendisi de bu konuda ara formlar bulmadığı gibi dile getirdiği örnekler de bilimsel değildir. O, bu hususta çıkış yolu olarak, "boşlukların Tanrısı"ndan söz eder. Ona göre, tasarımcılar elde edilemeyen bilgi boşluklarını Tanrı ile doldurmaya çalışır. Başka deyişle, bilimin izah edemediği ya da çözemediği hususlarda Tanrı ileri sürülerek boşlukların Tanrısı ile bu durum ele alınır. Şimdi, Dawkins'in ısrarla vurguladığı, tasarımcıların büyük bir coşku ile bilimde boşluk arayıp ona göre Tanrı'yı konumlandırma isteklerinden söz ederek bu konuyu ele almaya çalışalım.

### 2.3. Boşlukların Tanrısı Kanıtı

Boşlukların Tanrısı (God of the gaps) kavramını ilk kez Henry Drummond (ö.1897) kullanmıştır. Ona göre boşlukların Tanrısı, doğada insan beyninin tasvir edemediği fakat Tanrı'nın bildiği ve yine O'nun doldurduğu bir sahanın varlığına karşılık gelir. Yani bilime rağmen, izah edilemeyen birtakım ontolojik, epistemolojik boşlukların var olduğu ve bunların Tanrı tarafından doldurulabileceğine yönelik bir anlayış olarak ortaya konulmuştur.<sup>67</sup> Ayrıca Dietrich Bonhoeffer (ö.1945), Tanrı'yı bilgi boşluklarında aramanın yanlış olduğunu ve bunun hem Tanrı hakkında yanlış bilgi sahibi olmaya hem de bilgi kaynakları arttıkça epistemolojik açıdan Tanrı'dan uzaklaşmaya neden olabileceğini öne sürer.<sup>68</sup> Bu hususta Robert E. Pennock ve Stenger ise benzer şekilde akıllı tasarımın boşlukların Tanrısı düşüncesine dayandığını, ancak bilimin açıklanamaz olarak düşünülen birçok konuyu daha sonra açıklayabilecek güçte olduğunu ve bu sebeplerden dolayı da bilimsel açıdan Tanrı kanıtlanmasının iflas edeceğini ifade ederler.<sup>69</sup> Hatta Stenger daha da ileri giderek, tutarlı bir

<sup>66</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılığısı*, 117-119.

<sup>67</sup> Henry Drummond, *The Ascent of Man* (New York: James Pott&Co. Pub.,1985), 333; Hasan Özalp, "Boşlukların Tanrısı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası* 2/58 (Aralık 2013), 109; Murat Akin, "Boşlukların Tanrısı ifadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", *Bilimname* 1/37 (Nisan2019), 663.

<sup>68</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison* (New York: The Macmillian Company, 1959), 142-143.

<sup>69</sup> Robert E. Pennock, *Tower of Babel: The Evidence Against the New Creationism* (Cambridge: MIT Press, 2000), 166vd; Victor J. Stenger, *Başarısız Hipotez Tanrı: Bilim Tanrı'nın Var Olmadığını Nasıl Gösteriyor?*, çev. Algan Sezgintüredi (İstanbul: Aylak Kitap, 2016), 15.

bilimsel model bulunabildiği zaman Tanrı inancına gerek olmayacağını, çünkü söz konusu modelin kanıtlanmasından öte yanlışılanamamasının yeterli olacağını ifade eder. Bu model içerisinde bilim, daha sonra boşlukları doldurabilecek makul yollar bulacaktır. Elbette sözü edilen model, evrim teorisidir.<sup>70</sup> Bu yaklaşımı destekler mahiyette bilimin insanlara kimi konularda çabucak cevap veremeyeceğini, ancak bilimin gelişme perspektifinde yeni araştırma hedefleri belirlemek ve özünde devamlı olarak, izah edilemeyen boşlukların peşinde koştuğunu söyleyen Dawkins, bu durumda tasarımcıların Tanrı'ya başvurduklarını belirtir. Bu nedenle bilimin boş bıraktığı noktaları tasarımcıların bunu Tanrı ile doldurmaları mantıklı değildir. Örneğin, fosil kayıtlarındaki boşluklardan hareketle evrime karşı zafer ilan etmek makul bir tavır değildir. Zira bulunabilecek birçok fosil gibi bulunamayanlar da olacaktır.<sup>71</sup> Başka deyişle ona göre, tasarımcılar evrende birçok boşluklar arar ve ciddi bir boşluk bulunması durumunda, bunu Tanrı ile doldururlar, bunun ismi “boşluklara tapmaktır.”<sup>72</sup> Dawkins'e göre sözü edilen boşluklar, bilim aracılığıyla günün birinde muhakkak kapanacaktır. Bu şekilde doldurulan boşluklar zamanla bütün konuların izahını ortaya koymuş olacak ve böylelikle Tanrı gibi metafiziksel varlıkların varlığına gereksinim duyulmayacaktır. Bu durum, ateizmin egemen tek alternatif olduğunu sağlayacaktır. Bu yaklaşımlarla yola çıkan Dawkins, kimi tasarımların boşluklar Tanrısı kanıtına yönelik bir endişe ve tedirginlik içinde bulduklarını ifade eder. Onları endişelendiren husus, bilimin gelişmesiyle bu boşlukların küçülmesi ve bunun neticesinde Tanrı'nın yapacak hiçbir şeyinin ve gizlenecek hiçbir yerinin kalmamasıdır. Nitekim bilim, yeni gelişmelere, kuramlara, perspektiflere ve projelere kapı aralayan bir alandır. Bütün bunlar için bilim, yeni metotlar geliştirerek insanlara gelecek ile ilgili sırların çözümü açısından ufuk ve umut aşılardır.<sup>73</sup>

Kişisel kuşkuculuktan kanıt şeklinde ifade ettiği boşlukların Tanrısı delilini biyoloji alanı ile ilgili misaller vererek temellendirmeye çalışan Dawkins, tasarımcıların “Küçük benekli gelincik kurbağasının dirsek eklemi indirgenemez karmaşıklığıdır.” ve bu nedenle söz konusu kurbağa çeşidinin dirsek eklemine evrim teorisi aracılığıyla izah edilemeyeceğini, bu meyanda akıllı tasarımın bu tarz izahlar için biricik alternatif olduğunu iddia ettiklerini ifade eder. Ona göre tasarımcıların bu düşünceleri, önyargıdan ibaret olup makul bir yaklaşım değildir. Çünkü eğer A teorisi kimi hususlarda başarılı olmazsa, B teorisi doğru olmak durumundadır gibi sonuçlara varmak, tartışmaya girilmeksizin hileli bir şekilde zar atmak demektir. Dawkins, bu noktada A teorisinin başarısız şeklinde görülen hususun üzerinde durduğunu öne sürer. Çünkü onun düşüncesinde bilim, eksik ya da başarısız olarak görülen noktalara yoğunlaşır, tam tersine akıllı tasarım ise bunları Tanrı ile doldurmaya çalışır. Bu bakımdan akıllı tasarımın kendisine özgün, kesin ve ikna edici bir delilinin olmadığı sonucu çıkar.<sup>74</sup>

Gelinen aşamada Dawkins, tasarımcılar tarafından boşlukların Tanrı'yı kanıtladığını söyler. Çünkü tasarımcılara göre Tanrı, gizemli olan ve mevcut bilgilerle izah edilemeyen bir

<sup>70</sup> Stenger, *Başarısız Hipotez Tanrı*, 18.

<sup>71</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 122.

<sup>72</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 119.

<sup>73</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 119-120.

<sup>74</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 120-122.

varlıktır. Dawkins' göre ise gizemler belirdikçe Tanrı, yok olmaya mahkûm kalacaktır. Bu nedenle tasarımcıların evrende canlılarla ilgili veya başka bir hususta bilinmeyen noktaları Tanrı ile doldurmaları, makul değildir. Çünkü atıf yapılan boşluklar doldurulduğunda, Tanrı'ya gerek kalmayacaktır.<sup>75</sup> Burada Dawkins, tasarımcıların bilime ve bilimsel verilere dikkat etmediğini, bilimsel ilerlemelerden habersiz olduklarını ima etmek suretiyle yalnızca evrim teorisinin ve onu savunanların tüm bunları açıkladıklarını ifade eder. Ancak onun böylesi taraflı, felsefi argüman, izah, dayanak ve kavramsal analizlerden uzak düşüncesi kolaylıkla kabul görebilecek bir durumda görünmüyor. Çünkü bilindiği üzere tasarım kanıtı, modern bilim verileriyle desteklenen birçok yaklaşımı sistematize etmiş ve bilim-din ilişkisini ortak paydada buluşturmayı esas alan bir şekilde ortaya konulmuştur. Dahası Dawkins, boşluklar Tanrısı kanıtını sunarken tasarım kanıtı hakkında yeterince tutarlı ve objektif bilgi vermemiş, aksine yanlı, zayıf ve doyuruculuğu düşük açıklamalar yaptığı gerekçesiyle “çifte standartlık” yanlısına girdiği görülmektedir. Dolayısıyla hem tasarım kanıtını hem de Dawkins'in Tanrı'nın yokluğu ile ilgili kanıtlarını irdelemek için tasarımcıların ve Dawkins'in karşı delilini ele almak açısından akıllı tasarımın daha çok felsefi ve teolojik yansımalarını ortaya koyan akıllı tasarımın bir diğer versiyonu olan insancıl (antropik) ilke kanıtını işlemeye çalışalım.

#### 2.4. İnsancıl İlke Kanıtı

20. yüzyılda Big Bang teorisi<sup>76</sup> ile bağlantılı biçimde insanın hayatını idame ettirmesine imkân sağlayan fiziksel şartların ince ayarlara (kozmetik hassas) sahip olduğu yaklaşımını bilimsel olarak temellendirme imkânını takdim eden yeni bir izah getirilmiştir. Bu izah, evren ve insan arasında bir bağın kurulması gerekliliğini tetiklemiştir. Yaşamın ortaya çıkmasını sağlayan söz konusu ince ayarların var oluşuna dikkat çeken bu izaha antropik/insancıl ilke denilmektedir.<sup>77</sup> Bu ilke, ilkin 1974 senesinde Brandon Carter (d.1942) tarafından kullanılmıştır. O, bu isimlendirmeyi yapmışsa bile, ilkede ortaya konulan kimi konular Stephen Hawkins (ö.2018) gibi bilim insanları tarafından öne sürülmüştür.<sup>78</sup> Nitekim anılan ilkeye göre, makro ve mikro çapta kâinatın her tarafında mevcut ince kozmik ayarlar ve kusursuz nizam, yaşadığımız gezegende yaşamın ve insanın var olmasına müsait durumdadır. Bir başka deyişle, Big Bang teoremi ile kâinatın mevcut yapısı arasındaki bağ ince ve sıradışı

<sup>75</sup> Caner Taslaman, *Tanrı Parçacı: Felsefi ve Teolojik Değerlendirmeler* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 27; Krş. Emre Dorman, “Bilimsel Ateizm'e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler”, *Kaygı* 18/2 (2019), 480-497.

<sup>76</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017).

<sup>77</sup> Caner Taslaman, *Evrenden Allah'a* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013), 45; Robin Collins, “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”, *Allah, Felsefe ve Bilim*, çev. Fehullah Terkan, Ed. Caner Taslaman&Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013), 18; M.Said Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke* (Ankara: Elis Yayınları, 2006).

<sup>78</sup> John Leslie, “Time and the Anthropic Principle”, *Mind, New Series*, 101/403 (July 1992), 522; İnsancıl ilke, güçlü ve zayıf olmak üzere iki kategoride ele alınır. Güçlü antropik ilke kâinatın şaşırtmayacak biçimde hayatın başlamasına uygun şartları taşımaya mecbur olduğu manasına gelir. Zayıf insancıl ilkede ise şuurlu bir varlık olarak insanın hayat bulmasının, şimdiki kâinatın barındırdığı olanaklarla birlikte var olmasıyla olanak dâhilinde olduğu ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Brandon Carter, “Anthropic Principle in Cosmology”, *Current Issue in Cosmology*, Ed. Jean-Claude Pecker&Jayant Narlikar (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 175; Brandon Carter, “Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology”, *Confrontation of Cosmological Theories With Observational Data*, ed. M.S.Longair (Dordrecht : D.Reidel Publishing, 1974), 293-296; Selçuk Kütük, *Ateizm Yanılgısı* (İstanbul: Açılımkıtap, 2010), 171; William Lane Craig, “Design and Anthropic Fine-Tuning of the Universe”, *God and Design*, Ed. Neil E. Manson (London&New York: Routledge, 2003), 166; Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002),146-158; Emre Dorman, *Modern Bilim: Tanrı Var* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015), 14,19-20,67.

olup insanın ve hayatın var olabilmesi için kâinatın kozmik ince bir ayarla tasarlandığı sonucunu ortaya koymaktadır.<sup>79</sup> Şayet anılan değerlerden herhangi birinin ufak bir şekilde değişimi söz konusu olursa, bu ahenk yok olur ve hayat olmaz.<sup>80</sup>

Dawkins'e gelince, indirgenemez karmaşıklığın akıllı tasarımı kanıtlayamayan tasarımcıların hayatın başlangıcını mesele edindiklerini söyler. Bu durum, hem kâinat hem de gezegenimizle ilişkilidir. Çünkü bu gezegende hayatın başlangıcı ve idamesi aslında evrendeki genel durumla bağlantılıdır. Dawkins bunu, insancıl ilkeyi gezegen ve kozmolojik versiyon olarak iki başlık altında işleyerek sunar. Bunlardan birincisi, insancıl ilkenin gezegen versiyonunda, bu dünya insanın üreyip yaşayabildiği türden bir yerdir. Ona göre güneşin çevresindeki gezegenler içinde yaşamaya uygun şartlara sahip "Goldilocks" bölgeleri vardır. Evrim teorisini savunanlar, yaşamın rastgele oluştuğunu kanıtlamak için Goldilocks'ı kullanır. Örneğin Dawkins, dünyanın bu bölgelerden biri olduğunu söyler ve bu nedenle hayatın devamlı olarak evrimleşmesi için uygun şartlar taşıdığını belirtir. O, dünyanın yaşam dostu bir yörüngede olduğunu gösteren birbirine zıt iki görüşe dikkat çeker. Bunlar, tasarım ve insancıl ilkedir. Ona göre, tasarımcılar, dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ve Goldilocks bölgesine yerleştirildiğini iddia ederler. Böylelikle bu gezegen yaşama en uygun şartları taşıyacak şekilde yaratılmış ve bütün ayrıntıları hesaplanarak tasarlanmıştır. Ancak Dawkins'e göre, insancıl ilke karşısında Darwincilik hissi uyandıran antropik ilke yer alır. Bu bağlamda ona göre, kâinatta birçok gezegen Goldilocks bölgesinde bulunmadığı için oralarda yaşam olmadığı gibi yaşam için uygun şartlara sahip bazı gezegenlerin olabileceği ve dünyanın bu gezegenlerden biri olduğu söylenebilir. Doğrusu bu niteliklere sahip olabilecek gezegenler günümüzde de araştırılmaktadır. Ayrıca Dawkins, tasarımcıların insancıl ilkeyi kendi görüşlerini temellendirmek için kullandıklarını ancak bu ilkenin doğal seçimde olduğu gibi tasarımın alternatifi olduğunu ifade eder.<sup>81</sup>

Dawkins'in insancıl ilkeyi Darwinciliğe bir atıf şeklinde ima etmesi, ateist cenahta kabul gören yaygın bir düşüncedir. Çünkü onlara göre yaşamın başlangıcı her ne kadar gelişigüzel başladıysa bile kalıtsal biçimde ilerlemektedir. Başlangıcın nasıl olduğu hususunda kesin bir netlik olmasa da bir kez başlamıştır ve şuan hayat şartlarını karşılayan bu gezegende insan varlığını sürdürmektedir. Özetle, Dawkins'e göre, insancıl ilke ile doğal seçim birleştirildiğinde, hayat şartlarını karşılayan bu gezegende yaşam başladı ve daha sonra doğal seçimle karmaşık canlılar meydana geldi. O, bu hususu bilimsel hipotezlerle temellendirmeye çalışır. Sözelimi ona göre en çok göze çarpan hipotez, galakside 1 ile 30 milyar arasında gezegen bulunduğu; evrende ise 100 milyar galaksinin yer aldığı bilimsel olarak tahmin edilmektedir. Bu bakımdan o, milyarlarca gezegen içerisinden yalnızca yaşadığımız gezegende hayatın olması, herhangi bir mucizevi izahla aktarılmaya çalışılmasının kabul edilemeyeceğini söyler. Ona göre milyarlarca ihtimal içerisinde hayatın

---

<sup>79</sup> William Lane Craig, "The Teleological Argument and the Anthropic Principle", *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*, ed. W. L. Craig and M. McLeod (New York: Edwin Mellen, 1990), 128.

<sup>80</sup> Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Şubat 1998), 131; Hüseyin Şahin, "Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili", *Artuklu Akademi* 1/2 (Mayıs 2015), 59-60.

<sup>81</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 128-130.



bu gezegende ortaya çıkması olgusal bir geçektir ve milyarda bir olasılıkla her ne kadar çok fazla etkileyici olsa bile söz konusu olgusal gerçeğin rastgele ortaya çıkması, dünyanın kendisine özgü nitelikleriyle izah edilebilir. Zira o, hayatın milyarlarca gezegen içerisinde yalnızca dünyada rastlantısal bir şekilde oluşacağı olasılığını aşırı derecede ihtimal dışı görmez. Ayrıca o, başka Goldilocks bölgelerinin var olabileceğini iddia eder. Bu konuda yapılan deneylere destek verilmesi gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre bu bağlamda gerçekleştirilen bilimsel deneyler olumlu sonuçlar ortaya koyacaktır. Bu sebeple yaşamın başlangıcına ilişkin anlık boşluklardan yol çıkarak tasarıma yönelmek anlamsızdır.<sup>82</sup>

Doğrusu, Dawkins'e göre yaşamın başlangıcını izah etmek için pek fazla gezegenin varlığından söz etmeye de gerek yoktur. Çünkü yaşamın başlangıcı "şanslı rastlantısallık" ile izah edilmektedir. Gelişigüzel bir şekilde başlayan yaşam benzer şekilde devam edemez. Bu bakımdan "yaşamsal evrim" şeklinde dile getirilen şey, şanslı rastlantısallıkla ortaya konulan yaşamın başlangıcından farklı bir olaydır. Çünkü yaşamın başlangıcı bir kez gerçekleşmiştir fakat yaşamsal evrim devamlı ve birikimsel bir şeydir. Bu açıklamayla birlikte Dawkins sözü türlerin çeşitliliğine getirir ve dikkatleri başka bir yöne çevirmek suretiyle konuyu çarpıtır. Anlaşıldığı kadarıyla bu noktada o, izah edilmesi daha zor olan şeyden öte kolayını tercih ederek kafasındaki evrim düşüncesine yol açmaktadır. Zira o, insancıl ilkenin canlılardaki detayları ayrıntılı bir şekilde izah edecek etkide olmadığını dile getirir. İnsancıl ilkenin bu evrimci yaklaşımda varlığının meşru olduğu tek husus, izah edilemeyen başlangıçtır. Sonrasında bütün yük doğal seçilime kalır. Bu yaklaşımdan hareketle insancıl ilke, Tanrısız bir başlangıç olduğu varsayımında evrimcilerin başvurduğu bir dayanaktır. Dahası Dawkins'e göre yaşamsal evrim sürecindeki indirgenemez karmaşıklıkları, yani kimi hücrelerin meydana gelmesi gibi olayları izah ederken de insancıl ilke temel argüman olarak gösterilebilir.<sup>83</sup> Dolayısıyla Dawkins, hayatın başlangıcı ve sürdürülebilirliği konusunda, insancıl ilke ve doğal seçilimi evrimsel perspektifin ortak kümesi şeklinde göstermektedir.

Dawkins'in insancıl ilkeyi ele aldığı öteki versiyon ise kozmolojik (evrenbilimsel) versiyondur. Kozmolojik versiyonda evrenin yaşam dostu olduğu konusu işlenir. Bir başka deyişle, gezegen versiyonunda dünyanın Goldilocks bölgesi olduğu ifade edilirken kozmolojik versiyonda ise dünyanın Goldilocks bölgesi olmasının nedenlerine dikkat çekilir. Ona göre evren, dünya gibi insan yaşamına elverişlidir, yani evrendeki fizik yasaları yaşamın başlangıcı için uygundur. Dawkins, bu konuda yıldızların dünyadaki hayatı ortaya çıkaran etkisini vurgular. Zira evrenin çevresinde bulunan hassas değerler vasıtasıyla varlığını devam ettiren sabitler bulunmaktadır. Hem evrende hem de dünyada bulunan bu değerlerin varlığı bilim insanları tarafından onaylanmaktadır. Söz konusu sabitler, herhangi bir değişiklik arz ederse; evren, büyük olasılıkla mevcut durumdan farklı olmakla birlikte, yaşamaya uygun olmazdı. Evrenin adeta yaşam dostu şeklinde kendisini sunmasına vesile olan kozmik hassas ayarların izah edilmesi, Dawkins düşüncesinde birbirinden farklı iki kategoride ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, özellikle ilahiyatçıların savunduğu tasarım; ikincisi ise insancıl ilkedir. Dawkins, inançlı kişilerin söz konusu ayarların Tanrı tarafından yaratıldığını iddia ettiklerini;

<sup>82</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 129-132.

<sup>83</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 131-135.

ancak bunun kabul edilemez bir yaklaşım olduğunu belirtir. Ona göre inananların öne sürdüğü kanıt yetersiz ve bu konuda ele alınan soruna herhangi bir çözüm üretmemiştir. Zira onların sayılarının fazla olması sorunu çözmede etkili olmamıştır, aksine problemin büyümesine ve kronik şekilde algılanmasına yol açmıştır.<sup>84</sup>

Dawkins, tasarımcıların evrenin hassas kozmik ayarlar üzerine kurulu ve bunların var edenin bir Tanrı olduğu konusundaki anlayışlarının kabul edilemeyeceğini, bunun yerine çoklu evrenler teorisine göre izahlar yapılması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu teoriye göre, bu evrenin de içinde yer aldığı bir evrenler topluluğu bulunmaktadır. İnsanın kavradığı evren, her biri cemiyetin öteki üyelerinden bir biçimde değişik olan bir evrenler topluluğunun üyelerinden yalnızca biridir. Bütün bunların yer aldığı bir yerlerde madde ve enerjinin mümkün tüm organizasyonun birer misali bulunmaktadır. Anılan evrenlerin ciddi bir kısmı hayat şartları için uygun değilken, geri kalanlarında ise uygundur. Hatta çoklu evrenler teorisine göre, bu evrenlerden birinin yasaları ve sabitleri bu evrendeki gibi gözlemlenebilir. Bu nedenle sözü edilen toplulukta alternatif yerel yasalar mevcuttur. Dawkins, insancıl ilkenin çoklu evrenler topluluğu içinde insanın en son evrimine uygun evrenlerden birinde olabileceğimizi ifade eder. Bu nedenle, sözü edilen teoriden hareketle evrene bir tasarımcının müdahale etmediğini, tam tersine tesadüfen insanın içinde yaşadığı bu evrenin yalın, düzenli ve gayeli olduğunu öne sürer.<sup>85</sup>

Dawkins'in çoklu evrenler kuramına yönelik ilişkin ifadeleri, insanı, bütün evrenlerin gözlemlendiği yanılığına götürür. Çünkü her şeyden evvel, birçok evrenin varlığı ve bu evrenlerin deneysel olarak doğrulanması şuan imkânsız gibidir. Bu nedenle, onun iddiasının bilimsel bir varsayım olarak kabul edilmesi ancak bir inanç meselesi olur. Paul Davies'in haklı olarak ifade ettiği üzere, elbette sonsuz bir yaratıcıdansa sonsuz evrenler dizisine inanmak bir ateist için daha kolay olabilir.<sup>86</sup> Burada öne çıkan husus, çok evrenler kuramının gözlemlenemez olmasından ötürü Tanrı'nın varlığı gibi bir inanç meselesine dönüşmesidir. Örneğin, kanıtsal değil inançsal bir durum olma çerçevesinde Alvin Plantinga (d.1932) gibi düşünen teistler, çok evrenlerin bir tasarımcı tarafından meydana getirilmesinin mümkün olabileceğini öne sürebilirler.<sup>87</sup> Özetle, hem tasarımcıların hem de Dawkins'in önerisi metafiziksel karakterlidir. Doğrusu Dawkins, bunu reddederek çok evrenler ve Tanrı varsayımının eşit ölçüde yetersiz varsayımlar olduğunu iddia edenlerin, doğal seçim ile bilinçlenmemiş kişiler olduğunu ima eder. Ancak bu hususta tasarımcıların temel argümanlarını eleştirirken, kendisi de metafiziksel söylem ve dayanaklar kullanarak bir tutarsızlık içerisine girmiştir. Onun bu tutarsızlığı, Thomas Kuhn (ö.1996)'un, bilimin belirli paradigmalara dayandığı savından hareketle, bilim insanlarının bağlı olduğu paradigmanın etkisi ile bilimsel teorileri gerçek veya yanlış olarak nitelendirdiklerini; Paul Feyerabend (ö.1994)'in ise ne denli inandırıcı olursa olsun bozulmamış hiçbir kuralın olmadığına işaret ederek bilimde aklın evrensel olmayacağına ve buna bağlı olarak akıl dışının dışlanmayacağına işaret etmesi bağlamlarında ele alınabilir. Çünkü her iki filozofun dikkat

<sup>84</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılışı*, 134-136.

<sup>85</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılışı*, 139-141.

<sup>86</sup> Paul Davies, *Tanrı ve Fizik*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 229.

<sup>87</sup> Ward, *Why There Almost Certainly Is a God*, 73.

çektığı temel husus, belli bir dünya görüşünü kabul etmenin kesin rasyonel temellere bağlı olmadığı ve kabul edilen dünya görüşüne bağlanmada etkili unsurun “paradigmaya iman” olduğudur. İşte Dawkins’in içine düştüğü çelişki, bu bağlamda değerlendirilebilir.

Gelinen aşamada Dawkins, kendi görüşlerini temellendirmek için insancıl ilke kanıtını ele almıştır. Bu kanıt, yeni ateizmin temel dayanaklarından biri olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak Dawkins’in bu konudaki görüşleri her şeyden evvel mantık açısından hatalıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere, Dawkins, insancıl ilke kanıtını sunarken tek tek nizam ve intizam misallerinden hareketle evrende ve dünyada insan hayatına elverişli fiziksel kanunların ve sabitlerin olduğunu ifade eder. Bu noktada kanunların ve sabitlerin meydana nasıl geldiklerine ilişkin birbirinden farklı iki izaha, tasarım kanıtına ve insancıl ilkeye, dikkat çekilmiş ve bu izahlardan, insancıl ilkenin tasarım kanıtına nispetle daha uygun olduğu vurgulanmıştır. Burada informel mantık bağlamında insancıl ilke ele alındığında, tümevarımsal kanıt tipolojilerinden abdüktif delile model oluşturulduğu anlaşılmaktadır.<sup>88</sup> Abdüktif delile bakıldığında, bu kanıt türünde verileri izah eden alternatif bir kuramın olup olmadığı ve bu kuramın açıklayıcı ve doyurucu bir biçimde ortaya konulup konulmadığı mühim bir katedir. Dawkins’in dikkat çektiği delil ayrıntılı ve titiz bir şekilde değerlendirildiğinde alternatif biçimde öne sürülen delilin gereğince izah edilmediği ve izahı yapılan hususlara ise geneli temsil etmekten uzak bazı misallerin tercih edildiği görülmektedir. Bu bağlamda ortaya konulan izahlarda evrende insan hayatına elverişli yasa ve sabitlerin olduğu konusu dile getirilmişse bile, bütün bunların neden başka biçimde değil de bu biçimde olduğu durumu boş bırakılmış, görmezden gelinmiş ve izah edilmemiştir. Bundan dolayı konu hakkında yeterince felsefi dayanak, argüman gösterilmediği, mukayese yapılmadığı, bilimsel verilere de ikna edici şekilde yoğunlukla başvurulmamıştır. Buna bağlı olarak, Dawkins’in görüşlerinin üstün körü ve şahsî izahlardan ibaret kaldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Dawkins, insancıl ilke kanıtı konusunda “prosedür hatası” olarak ifade edilen hemen neticeye ulaşma hatası yaptığı söylenebilir. Bu tarz hatalarda yeterli kanıt ve araştırma olmadan aceleci davranıp neticeye ulaşma hatası yapılmaktadır. Dolayısıyla Dawkins’in Tanrı’nın yokluğu konusunda öne sürdüğü insancıl ilke kanıtı ikna edici ve başarılı bir kanıt değildir.

#### 2.4. Kötülük Problemi

Kötülük problemi, tarihin hemen hemen her devrinde, insanları meşgul eden ve din felsefesi alanında yer alan en eski problemlerden biridir.<sup>89</sup> Kötülük problemi öne sürülürken bir taraftan birbirine zıt olan iyilik ve kötülüğün her yerde çatışma halinde olduğu, bu çatışmanın, hem dış dünyada gözlemlendiği hem de insanın kendi içinde duyumsadığı ve ilgili fenomenlerin ayrışmayacak şekilde karmaşık bir yapı oluşturduğu bağlamda ele alınır.<sup>90</sup> Öte yandan Tanrı’nın varlığı ile ilgili kanıtlar ve sıfatları, bu sıfatlar arasındaki bağlar ve irade

<sup>88</sup> Informal mantıkta kanıt ve kanıt analizi için bkz. Tan, *Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi*, 116-140.

<sup>89</sup> James A. Keller, “The Problem of Evil and the Attributes of God”, *International Journal for Philosophy of Religion* 26/3 (December 1989), 155.

<sup>90</sup> A. R. Mohapatra, *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990), 57.

hürriyeti gibi din felsefesinin problemleri ile doğrudan bağlantılı olarak ortaya konulur.<sup>91</sup> Zira farklı açılardan ortaya konuluşu göz önünde bulundurulduğunda kötülük problemi temelde bilen, güçlü ve iyi bir Tanrı'nın varlığı ile dünyada görülen ve yaşanan kötülüğün varlığı arasında nasıl bir ilişki kurulabileceği formülü şekillendirilmeye çalışılmaktadır.<sup>92</sup> Buradan hareketle kötülükler karşısında, Tanrı'nın varlığı, bilgi, güç ve iyiliğinden her birinin aynı güçle savunulamayacağı, bunu savunan her teist sistemin ciddi bir çelişki içinde olacağı iddia edilir.<sup>93</sup> “Evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağdaşmadığı” iddiası ekseninde şekillenen kötülük problemi, ilk kez Epicuros (M.Ö. 270), daha sonra ise David Hume tarafından mantıksal bir kanıt şeklinde sunulmuştur.<sup>94</sup>

Epicuros ve Hume'un kötülük problemine kazandırdığı yalın, ikilemsel biçim, dayanak ve örnekler sonraki filozoflara sıkça referans vermekte ve benzer şekilde kullanılmaktadır. Sözgelimi, çağdaş ateizmin önemli ateist düşünürlerinden olan Dawkins, kötülük problemini Tanrı'nın yokluğunun bir delili olarak ele almıştır. Dawkins, kötülük problemini kendi sistemine has bir şekilde kötülüğün kaynağı ve gerçekleşme şekillerinden hareketle fikirlerini öne sürmüş ve bunu, birbirinden farklı kişi ve olaylardan misaller vererek izah etmeye çalışmıştır.

Doğrusu, kötülüğün ortaya çıkış şekli “doğal kötülük” ve “ahlâkî kötülük” şeklinde kategorize edilmiştir.<sup>95</sup> Dawkins, konu hakkında fikirlerini ortaya koyarken daha çok ahlâkî kötülüğe atıf yapmıştır. O, bir yandan ahlaklı ve iyi olmanın Tanrı'ya ya da dine dayandırılmayacağını ifade eder öte yandan ise konu hakkındaki düşüncelerini evrim ve doğal seçilime dayandırarak açıklar. Ona göre din, ahlakın kökeni olamaz, çünkü dinin mevcut prensipleri kişiyi ahlaksızlaştırır. Sözgelimi, Lut ile kızları,<sup>96</sup> Levili ile Cariyesi<sup>97</sup> arasında geçen hadiseler ve Hz. İbrahim ile eşi Sara'nın Mısır'da yaşadıkları<sup>98</sup> ve bunun neticeleri örnek olarak gösterilebilir.<sup>99</sup>

Dawkins, ahlaklı olmak ile dinler arasında nasıl bir bağ olduğunu ortaya koymaya çalışır. Onun düşüncesinde iyi veya kötü olmak için Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. İyi olma edimini gerçekleştirmek, dindar ya da ateist olmayı gerektirmez. Dindarların iyi olmak için Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak görmesi, Dawkins için bir yanılgıdır. Çünkü ona göre, iyi olmak için Tanrı'nın emrini ya da ödülünü beklemek yağcılık, dalkavukluk ve tutarsızlıktır. O, iyi olmak için dindar olunması gerektiği anlayışının paradoks olduğunu Michael Shermer (d.1954)'e atıf yaparak kanıtlamaya çalışır.<sup>100</sup> Eğer Tanrı'nın yokluğunda “hırsızlık, tecavüz ya da cinayet suçlarınızı işleyeceğinizi” kabul ediyorsanız, ahlaksız bir insan olduğunuzu açığa

<sup>91</sup> Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise* (Konya: Vadi Yayınları, 1997); Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2014).

<sup>92</sup> Plantinga, *God and Other Minds*, 116.

<sup>93</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 151-175.

<sup>94</sup> David Hume, *Dialogues Concerning Naturel Religion*, ed. Norman Kemp Smith (New York: Bobbs-Merrill, 1947), 198; Ayrıca Epicuros'un kötülük problemi konusunda öne sürdüğü formülasyonu için bkz. John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan, 1985), 5.

<sup>95</sup> John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 162.

<sup>96</sup> *Kutsal Kitap* (Tevrat, Zebur, İncil) (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, Nisan 2009), 19/30-38.

<sup>97</sup> Hâkimler 19/22-29.

<sup>98</sup> Yaratılış 12/10-20, 20/1-18.

<sup>99</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 220-223.

<sup>100</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 209.

çıkarmış olursunuz ve yanınızdan geçerken sizden oldukça uzak duracak kadar tedbirli oluruz.” Ancak şayet ilâhî gözetim altında değilken bile ahlaklı bir insan olmayı sürdüreceğinizi itiraf ederseniz, Tanrı’nın varlığının iyi bireyler olmamız için zorunlu olduğu şeklindeki iddianızı ölümcül biçimde baltalamış olursunuz.<sup>101</sup>

Dawkins, burada sözü edilen hadiselerin içeriği göz önünde bulundurulduğunda, dinden hareketle ahlâkî prensipler ortaya çıkmayacağını ve bu nedenle ahlakın kökeni olarak doğal seçilimin tercih edilmesi gerektiği hususunu ısrarla ifade eder.<sup>102</sup>

Dawkins, insanın sahip olduğu iyilik, ahlak, namus, duygudaşlık ve merhamet gibi eğilimleri “bencil gen” kuramıyla izah eder. Çünkü doğal seçim, açlık, korku ve cinsel arzuyu basitçe izah etmekte ve tüm bunların sağ kalması ve genleri korumasında görünür payı bulunmaktadır. Diğer taraftan, ıssız bir köşede ağlayan yetim bir çocuk fark edildiğinde, yaşlı bir dulun yalnızlığına ve umutsuzluğuna tanık olunduğunda ya da acılar içinde inleyen bir hayvan görüldüğünde insanın derin bir şekilde hissettiği iç burkucu merhamet duygusu ne anlama gelir? Dünyanın öteki ucunda yaşayan, hiçbir surette tanışamayacağımız ve büyük ihtimalle onun için yapacağımız iyiliğin karşılığını veremeyecek olan tsunami mağdurlarına, ismimizi vermeksizin, giyim-gıda, para gibi hediyeler göndermemizi sağlayan güçlü dürtü bize neyi verir? İçimizdeki bu şefkatli ve duygusal kimse nerden geldi? Dawkins’e göre, bütün bunlar, yani iyi olmak, “bencil gen”den gelmektedir. Burada dikkat çekilen husus, genlerin öteki genler arasında “bencilce” sağ kalmalarının yönteminin, bireysel organizmaların bencil olmaya programlanmasıdır. Onun düşüncesinde, bireysel organizmanın sağ kalmasının, bu organizmanın taşıdığı genlerin sağ kalmasını destekleyeceği birçok durum vardır. Fakat değişik durumlar, değişik yöntemleri onaylar. Kimi hallerde genler, “bencilce” sağ kalmayı organizmalarının diğerlerinin faydasını tasavvur eder biçimde hareket etmesine tesir ederek sağlama alırlar. Ona göre bu şartlar iki ana başlığa ayrılır. Birincisi, bireysel organizmaların genetik akrabalarının faydasını ayarlayacak biçimde genlerini kopyalamasıdır. Bu şekilde programlanan bir genin, kendi kopyalarına faydalarının dokunması istatistiksel olarak büyük ihtimale sahiptir. Sözelimi, kendi evlatlarına karşı iyi kalpli olmak veya arılar, karıncalar, termitler, tüysüz kör fareleri gibi hayvanların da büyük kardeşlerin küçük kardeşlere hizmet ettiği ilişkiler ağı geliştirdiği örnek olarak gösterilebilir. O, buradan hareketle akrabalıkta aynı genlerin kopyalarının ortak kullanımda olduğunu söyler. İkincisi ise “sen benim sırtımı kaşı ben de seninkini” ilkesi olan karşılıklı özgecildir. Karşılıklı özgecilik, paylaşılan genlere dayanmaz. Ancak bu ilke, insanların tüm ticaret ve değiş-tokuşlarının temeli olup birbirinden farklı türler arasında çok iyi çalışır.<sup>103</sup>

Dawkins’e göre, karşılıklı özgecilik, gereklilikler ve onların giderilmesi için lazım olan kabiliyetler arasındaki asimetriyle çalışır. Asimetrik gereklilik ve uygun hal ilişkilerinde doğal seçim, bireylerin gücü yettiklerine vermeye ve gücü yetmediklerine ise istemek için yalvartmaya eğilim gösteren genleri kayırır. O, akrabalık ve karşılıklı bağı

<sup>101</sup> Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, çev. Sinem Gül (İstanbul: Varlık Yayınları, 2007), 180-181.

<sup>102</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 205-208.

<sup>103</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 197-199.

özgeciliğin esas temelleri olarak görse bile bununla yetinmeyip bu esas temellerin üstünde duran ikincil yapıların da bulunduğunu söyler. Ona göre, bu yapıların birincisi, dil ve dedikoduya sahip olan insan topluluklarında hazır olan “ün”, ikincisi ise “reklam”dır.<sup>104</sup>

Dawkins'e göre, hem ün ve reklamın hem de bireylerin birbirine yönelik diğerkâm, eli açık ve ahlaklı olmasının Darwinci dört temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, akrabalık ilişkisidir. İkincisi, karşılık “beklentisiyle” iyilik yapmaktır. Üçüncüsü, gerçekleştirilen iyiliklerin meydana getireceği ün-şöhrettir. Dördüncüsü ise ahlak alanında ortaya konulacak üstün cesaret halinin bireye kazandıracığı artılardır.<sup>105</sup>

Dawkins, insanın diğerkâmlığın söz konusu dört çeşidinin tümünün evrimini tarih öncesi zamanın büyük bir diliminde etkili bir biçimde fayda sağlayabilecek şartlar altında yaşadığını belirtir. Ayrıca tarih öncesi dönemleri işaret ederek insanların müstesna hareketli gruplar şeklinde hayatını idame ettirdiklerini ve bunun akrabalık özgeciliğinin evrilmesine olanak sağladığını ortaya koyar. Dahası, akraba olan ya da olmayan bireylerle karşılaştığı ve bunun karşılıklı özgeciliğin evrilmesine neden olduğu, böylelikle özgecille ün salındığı ve etkileyici cömertliğin reklamı adına da ideal şartlar oluştuğu söylenebilir. Özetle, söz konusu dört türün her biri veya hepsinin insanlarda diğerkâmlığa yönelik genetik bir yatkınlığın oluşmasında etkili olduğu ifade edilebilir. Dawkins, bu durumun günümüz insanı için de geçerli olduğunu öne sürer. O, doğal seçilimin sınırlarının hatalı şekilde izah edilmemesinin önemine dikkat çekerek doğal seçilimin insan genleri için faydalı olanı şuurlu bir şekilde anlamının evrimini kayırmadığını belirtir. Çünkü onun düşüncesinde doğal seçilimin kayırdığı şey, uygulamalı hükümlerdir ve bunlar, tabiatı gereği kimi zaman hatalı çalışırlar. Ona göre, merhamet içerikli insani dürtüler söz konusu hatalı çalışmalara karşılık gelir. Hatalı çalışma ya da Dawkins'in ifadesiyle yan ürün, doğal seçim yardımıyla tıpkı cinsellik, açlık, yabancı düşmanlığı dürtüsü gibi özgecil dürtüler, beyinlere programlanmıştır. Benzer şekilde ahlaklı olmak (iyi) dürtüsü/duygusu da öteki dürtüler gibi dinlerin var olmadığı Darwinci geçmişteki derinliklerden kaynaklanmaktadır.<sup>106</sup>

Dawkins'in ahlak sahasını tamamıyla doğal seçim sürecine indirgemesi, iyilikseverlik, paylaşma, koruma-kollama gibi temel erdemleri türlerin kendilerine sahip çıkma namına ortaya koydukları davranışlara bağlaması, meseleye dar bir perspektiften bakıldığının kanıtıdır. Onun ahlakı inşa eden sebepler hususunda ortaya koyduğu düşünceleri, bir davranışı ahlaki kılan prensiplerden birçoğunu ihlal ettiği anlaşılmaktadır. Sözgelimi, insanın davranışlarını ahlâkî kılan prensiplerden “niyet ilkesi”, herhangi bir şeyi dışarıdaki bir dayanaktan öte kendisinde sahip olduğu nitelikler nedeni ile seçmek ilkesi (“hak ilkesi”) gibi ilkeler ihlal edilmiştir. Dolayısıyla onun ileri sürdüğü ahlak sahası, insanı kapsayan bir ahlak dizgesinden öte daha çok biyolojik bir ahlak ile sınırlandırılmıştır.

Dahası, ahlâkî değerler bağlamında bir toplum inşa etme hususunda biyolojik doğamızdan ümidimizi kesmeliyse, nasıl veya neden iyi, cömert ve bencil olmayan bir insan ya da toplum olmalıyız? Yukarıda açıkça görüleceği üzere Dawkins, nasılı kısmen gösteriyor;

<sup>104</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 200-202.

<sup>105</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 202.

<sup>106</sup> Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, 202-204.

ancak niçini göstermiyor, ifade etmiyor. Neden ahlaklı olmalıyız? Neden doğamıza karşı gelmeliyiz? Neden özgeci olmalıyız? Dawkins, bu hususta özverili, özgeci eylemlerin yaşam-kalım ihtimalini arttırdığını belirtir. Bu yaklaşım, pragmatik bir ahlak anlayışının izlerini taşımaktadır. Ancak onun düşüncesinde bir yaşam-kalım makinesi ve robot olan insanın, ahlâkî normatifliğin temeli olarak neyi alacağı konusunda pek çok belirsizlik içerir. Peki, yaşam-kalım ihtimalini arttırmak iyi midir? Ahlaklı insan kimdir? Bir makine veya robot, neden ahlaklı olmak için kendi yapısına karşı çıkmalıdır? Makine, ahlâkî değerleri takip eden bir varlık olabilir mi? Programlanmış bir robot olan insanı hangi ahlâkî dürtü harekete geçirebilir? Programlanmış bir robot kendisine empoze edilen programa isyan edebilir mi? Dawkins, ahlak anlayışında bu ve benzeri soruları cevaplamadığı için bir boşluk ve tutarsızlık içine girmiştir. Çünkü o, insanların bencil genleri tarafından yaratılan makineler olarak yapılarına isyan etmek suretiyle ahlâkî bir fail haline gelmelerinin dayanağını net bir şekilde izah edemediği gibi, onların yaşam-kalım ihtimalini arttırmak için özgeci eylemler ortaya koymasının gerekçesini de ikna edici bir şekilde izah edememiştir. Nitekim bireyin özgeci eylemleri sosyal baskı ile izah edilirken, aslında kendi yapısına isyan etse bile, biyolojik doğasını değiştiremeyeceğini anlıyor. Dolayısıyla Dawkins'in "bencil gen" anlayışı ile doğal seçim sonucunda öne çıkan ahlak yaklaşımı arasında tutarsızlık bulunmaktadır. Çünkü onun düşüncesinde "bencil gen", doğal seçim içerisinde varlığını sürdürme gayreti gösteren genler, öteki türlere karşı merhametsiz ve bencilce davranarak kendi varlığını sürdürebilmeyi gerçekleştirebilir.<sup>107</sup> Oysaki onun bencil gen teorisi, bireyin ahlâkî filler sergileme gerekçesini izah edememektedir. Zira bir yaşam-kalım makinesi, bencil genlerini körü körüne korumak üzere programlanmış bir robot araç olan insan, neden cömert ve iyi olmalıdır? sorusuna Dawkins cevap verememektedir. Her şeyden evvel makine insan, özgür iradesi olmayan insan, ahlâkî bir fail olamaz. Bu durumda onun ortaya koymaya çalıştığı doğal seçim sonucunda belirlenen ahlak anlayışı, birtakım sorulara cevap verememekte, felsefi dayanaklardan yoksun kalmakta ve ahlâkî değerleri inşa etmekten uzak kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrısız bir ahlak inşa etme gayretleri eksik kalmaktadır. Bu cümleden olarak, Dawkins, ortaya koymaya çalıştığı ahlakın kökeni, yani kötülük problemi konusunda amacına ulaşmadığı gibi, felsefe, bilim, etik, epistemoloji gibi her türlü anlamlı insani etkinliğin bir anlam ve değer biçtiği ahlâkî değerler konusunda derin bir yara açmış ve ahlâkî değerler üretememiştir. Ayrıca özgeci davranışların temelinde bilinçsiz bencil bir değer olduğunu ısrarla vurgulayan Dawkins'in insanın gerçek hayatta yaşadığı bir özgeciliği, örneğin çocuğu için geceyi uykusuz geçiren annenin özverisini bencilliğe indirgemesi, doğadaki indirgenemez saygı, sevgi ve merhameti görmemesine neden olmuştur. Bu sebeple o, ahlak resminin sadece bir parçasını görebilmiş ve temelde savunmaya çalıştığı ateizmin eksik yönünü kanıtlamıştır. Oysaki teizm, insanı hem iyiliğe hem kötülüğe kabiliyetli bir varlık olarak götürür.<sup>108</sup>

Gelinen aşamada Dawkins'in söz konusu görüşleri mantık açısından değerlendirildiğinde, o, kötülük problemini tümevarımsal bir kanıt şeklinde sunmaya

<sup>107</sup> Richard Dawkins, *Gen Bencilidir*, çev. Asuman Ü. Müftüoğlu (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2007), 12.

<sup>108</sup> Batak, *Naturalizm Çıkmazı*, 130-142.

çalışmıştır. Yani evrendeki bazı olgulardan hareketle bütüne varma amacı güdülmüştür. Ancak bu hususta, veriyi alternatif izahlardan en iyi izah eden bir kuramın olup olmadığı sorgusu son derece önemlidir.<sup>109</sup> Dawkins, bilerek veya bilmeyerek ahlâkî olanı yalnızca iki kuram üzerinden ele almaya çalışmıştır. Ancak bireyler arasındaki ahlâkî olanı gerçekleştirme duygusu yalnızca biyoloji ile izah edilemez. Çünkü insanı yalnızca biyolojik bir varlık olarak nitelendiremezsiniz. O, sosyal, psikolojik, seven ve sevilen bir varlıktır.<sup>110</sup> Sonuçta, insanın sahip olduğu tüm yönlerini görmezden gelerek onun yalnızca biyolojik bir varlık olduğunu iddia etmek, felsefi olarak kör ve sağır olmakla eşdeğerdir. Bu nedenlerden ötürü, Dawkins'in bu kanıtı mantık açısından başarısızdır. Ayrıca Dawkins, bu kanıtta mantık yanlışları yapmıştır. Çünkü o, perspektif hatasına düşmüştür; ortaya koyduğu düşüncelerinin sorgusuz kabul edilmesi bağlamında ifadeler kullanmış, önyargılı bir üslup kullanmıştır. Dolayısıyla onun kanıtı başarısızdır.<sup>111</sup>

### **Sonuç**

Geçmişten günümüze kadar insanı meşgul eden en temel sorunlardan biri olan Tanrı'nın varlığı sorunu, Dawkins'in de gündemine girmiştir. Onun bu konuda öne sürdüğü temel iddialar, görüşler ve dayanaklar, yeni ateizmin doğmasına neden olmuştur. Bu bakımdan onun Tanrı'ya dair söylemleri ayrıca önem ve değer kazanmıştır. Bunu ortaya koymak adına, Dawkins'in teistik kanıtlara yönelik eleştirilerine ve ateistik kanıtlarına yer verdik. Varılan genel sonuç, Tanrı'nın aleyhindeki eleştirilerin ve kanıtların felsefi, mantıksal ve bilimsel düzlemde ikna edici sonuçlar içermediğidir.

Tanrı'nın varlığının kanıtları başlığında Dawkins'in ontolojik kanıtı dair mantıksal zorunluluk içermediği ve Aquinas'ın kanıtlarında bir ilk nedenin varlığı mantıksal çıkarımlarla başarılı şekilde ortaya konulmadığı eleştirilerine katılmak mümkün, ancak bu kanıtın hiçbir şeyi kanıtlamadığı, garip, çocuksu ve anlamsız olduğu, saçma olana indirgeme yönündeki eleştirilerine katılmak mümkün değildir. Teleolojik kanıtta, akıllı tasarımın Tanrı'nın varlığını mutlak surette kanıtlayan bir delil olarak sunulması eleştirisi kabul edilebilir. Ancak yeni ateizm kapsamında indirgenemez karmaşıklık, doğal seçim, bencil gen ve bütün bunlar üzerinden evrimin farklı versiyonları içerisinde sunulmaya çalışılan bulgular ile birlikte bilimsel, teolojik ve felsefi yorumlar, bize Tanrı'nın yokluğunu mutlak surette kabul etmede kesin bir fikir vermemektedir. Çünkü bilim, doğayı kendi görünen hakikatleriyle birlikte inceler. Bu hakikatler, bütün hayaller, spekülasyonlar ve kelime oyunlarına karşılık “olanı olduğu gibi sunma” ile ilgilidir. Bu sebeple, bilim insanlara hayal satmaz ve varsayımları gerçek olarak kabul etmez. Zira evren ve içindekiler ile ilgili birçok bilimsel görüş ortaya atılmasına rağmen tarihi seyir içerisinde kabul edilen görüşlerin lehinde ya da aleyhinde farklı yorumların yapıldığı göz önünde bulundurularak, popüler bir paradigmaya veya teoriye, yani yeni ateizme mutlak teslimiyetin olması yönündeki eğilimler yanlış tercih ve sonuçlar doğuracaktır. Benzer şekilde Dawkins'in ileri sürdüğü evrim teorisi kanıtlanmamış olup birçok yönüyle spekülasyona açık olduğu için mutlak bilimsel hakikat

<sup>109</sup> Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 119.

<sup>110</sup> Çınar, *Tanrı Yanılgısı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak*, 192.s

<sup>111</sup> Tan, *Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi*, 219-220; Mantık yanlışları için bkz. Yusuf Tan, “Mantık Yanlışları”, *Mantık* (İstanbul: Lisans Yayınları, 2021), 214-248.



olarak kabul edilemez. Zira gerek Dawkins'in Tanrı hakkındaki görüşü gerekse söz konusu teori, bilimsel veya bilimin insana sunduğu kanıt olmaktan öte; bilimsel verilerin yorumlanması neticesinde ileri sürülmüştür. Bu nedenle yalnızca ateistlerin bilimi sahiplenip diğerlerinin görüşlerini bilimsel ya da rasyonel olarak değersiz, anlamsız veya saçma olarak nitelendirmesi, felsefî tutarsızlık, üçüncü halin olanaksızlığı ve ahlaksızlık olarak ifade edilebilir. Güzellik kanıtına gelince, Dawkins'in tüm güzelliklerin sanat değeri taşımadığı, bilimsel bir kanıt olmadığı ve evrim kuramının birtakım güzellikleri izah eden yönler taşıdığı söylemlerini kabul etmek mümkün, ancak evrendeki kusursuz ve mükemmel güzelliği görmezden gelip bunun bir yaratıcısını olmadığını varsaymak bir hayal ürünüdür. Dini tecrübe delili konusunda, Dawkins'in epistemolojik açıdan bu delilin bilişsel bağlamda bir kanıt hüviyetine sahip olamayacağı eleştirisi ele alınıp değerlendirilebilir; ancak delilin bir yanılsama ve halüsinasyondan ibaret olduğunu ya da dini tecrübeler yaşadığını iddia eden biri ile herhangi bir akıl hastasının saçma bir iddiası olduğunu söylemek, talihsiz bir açıklama, indirgemeci bir yaklaşım ve konuya dar pencereden bakmak olarak ifade edilebilir. Çünkü inançlı olan ve akıl ile birlikte Tanrı'yı, iman, dini ve ahlakı merkeze alan insanların felsefe ve hayat görüşleri görmezden gelinemez. Çünkü her konuda olduğu gibi, tek hakikat ateistlerin iddialarından ibaret değildir. Son olarak, Dawkins'in Pascal ve Bayes teoremleri konusunda, bunların sadece birer tercih ve iradi olmayan birer fiil olarak nitelendirilmesi ve Unwin'in söylemlerinin sübjektif olduğu yönündeki açıklamalar kabul edilebilir; ancak söz konusu teoremlerin Tanrı'nın varlığına dair hiçbir surette ispat niteliği taşımadığı, herhangi bir çözüm üretmediği bağlamlardaki izahlar kabul edilemez. Çünkü bu izahlar, yanlış, önyargılı ve küçümseyici yargılardır.

Tanrı'nın yokluğunun dayanakları konusunda ele alınan tüm konular hakkında değerlendirmelerde bulunduk. Bu nedenle tekrara düşmemek adına, bu konuda genel birkaç değerlendirmede bulunmanın yeterli olabileceği kanaatindeyiz. Her şeyden evvel biz burada, Dawkins'in tuzağına düşmeksizin, Tanrı'nın yokluğunun kanıtlarla ispatlanabileceği savının yersiz, yetersiz, eksik, felsefî izahtan yoksun olduğunu ısrarla ifade etmek durumundayız. Dawkins öyle bir algı oluşturmaktadır ki evrim teorisinin etkisiyle ateistlerin konumunun net çizgilerle belirlendiği, teistlerin sustuğu ve ateist evrim görüşü karşısında çaresiz kaldıkları hissini vermeye çalışmaktadır. Ancak bu algının önündeki en temel engel, kendisiyle benzer görüşleri savunan Antony Flew (ö.2010)'in ateizmden Tanrı inancına yolculuğudur. Eğer Dawkins'in iddia ettiği gibi evrim teorisi gerçek anlamda teist veya deist kanıtlamaları boşa çıkarsaydı, ateistler fikirlerinden vazgeçmezlerdi. Ancak Flew, ateist iken doğanın mükemmel işleyişinden ya da tasarımdan hareketle bir Tanrı'nın var olduğuna inandığını söylemiştir.

Dawkins, her ne kadar kabul etmeyecekse bile bilimsel alandan hareketle Tanrı'nın varlığı veya yokluğu hakkında ne kesin ne de olasılık hesaplarına dayalı bir kanıtlama söz konusu olabilir. Örneğin, yer çekimi yasası sayesinde oluşan düzenli hareketlilik ancak tasarımcı bir güç tarafından meydana getirilebilir. Benzer şekilde bir mistiğin havada uçması Tanrısal inayetin sonucu gerçekleşen bir mucize olarak değerlendirilebilir ve bu olay da Tanrı'nın var olduğunun kanıtı olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla rasyonel teoloji taraftarları

her şekilde inandıkları şeye bir delil bulmaktadırlar. Aynı mantığı, Tanrı'nın var olmadığını kanıtlama çabası içerisindeki Dawkins'te de görmekteyiz. Oysaki evrenin teist, ateist veya başka bir düşünceyi onaylamadığını ifade etmekte yarar vardır. Evren, insanın bağlı olduğu tavra göre yorumlanmaktadır. Bu bağlamda inanan biri, “tasarımı gördüğüm için Tanrı'ya inanıyorum” tutumundan öte “Tanrı'ya inandığım için tasarımı kabul ediyorum” tutumu daha makul görünmektedir. Aynı şekilde bir ateist, doğal seçim veya evrim kuramından hareketle Tanrısızlığa ulaşmamakta, inançsızlığını ya var olan kanıtların ikna kabiliyetinin yetersizliği veya evrimde olduğu üzere farklı bilimsel ya da felsefi temeller üzerine kurma isteğiyle hareket etmelidir. Bu nedenle Dawkins gibi, mutlak anlamda kanıtlanamayan ve herkesçe kabul görmeyen söz konusu Tanrı hakkındaki kanıtlarının ateizmi vazgeçilmez kıldığı savını tek gerçek, felsefi dayanak olarak kabul etmek, en hafif tabirle felsefenin özüne aykırıdır.

Dawkins, öne sürdüğü fikirlerini yoğunluklu olarak doğal seçim kavramına atıf yaparak izah etmeye çalışır. Ancak bu hususta birtakım çıkmazlar öne çıkmaktadır. Örneğin, o, evrenin nasıl meydana geldiğini açıklayamadığı gibi canlıların ilk var olma süreci hakkında da mantıksal ve doyurucu bir izahı yoktur. Onun düşünce dünyasında canlılar bir şekilde var olur, sonra evrilirler, daha sonra mükemmel canlılar ortaya çıkar ve bu birikimsel süreçte hiçbir rastlantı unsuru yoktur. Bu, tamamen kendiliğinden, doğal ve kısa vadeli neticelerin tekrarlanan seçilimiyle meydana gelir ve söz konusu seçim uzun vadede karmaşık canlıları oluşturur. O, izaha ihtiyaç duyan ilk ve orta aşamaları atlatır ve değişimin ileri neticeleri ile evrimi anlatmaya çalışmak, düşünenlerin anlayamaması ile değil iddia edenlerin anlatamaması veya gerekçelendirememesi ile çelişik bir hale bürünmektedir. Doğrusu, Tanrı'nın yokluğu varsayılarak canlıların ilk başlangıcının mükemmel sürece varması hususunda boşluklar bırakılarak ortaya konulmaya çalışılan kurgu, felsefi ve ikna edici bir dayanak olmaktan öte basit bir fikra olarak nitelendirilebilir.

### Kaynakça

- Akın, Murat. “Boşlukların Tanrısı ifadesi ve Kelâmî Açından Değerlendirilmesi”. *Bilimname* 1/37 (Nisan2019), 661-684.
- Aquinas, S.T. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. London: Sheed&Ward, 1981.
- Ayala, Francisco. *Darwin's Gift to Science and Religion*. Washington: Joseph Henry Press, 2007.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Ayşan, Erhan. *Tanrı Yanılgısının Yanılgısı: Richard Dawkins'e Cevap*. Ankara: Kavim Yayıncılık, 2008.
- Batak, Kemal. *Naturalizm Çıkmazı: Dennett'ten Dawkins'e Yeni Ateizm'in Felsefî Temelleri ve Teistik Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Behe, Michael J. “Irreducible Complexity”. *Debating Design: From Darwin to DNA*. Ed. W. Dembski&M.Ruse. Cambridge: Cambridge UP, 2006.
- Behe, Michael J. *Darwin'in Kara Kutusu: Evrim Teorisine Karşı Biyokimyasal Zafer*. çev. Burcu Çekmece. İstanbul: Aksoy Yayınları, 1998.
- Bilgili, Alper. *Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefî ve Sosyolojik Analizi*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2018.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Prisoner for God: Letters and Papers from Prison*. New York: The Macmillian Company, 1959.
- Carter, Brandon. “Anthropic Principle in Cosmology”. *Current Issue in Cosmology*. Ed. Jean-Claude Pecker&Jayant Narlikar. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Carter, Brandon. “Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology”. *Confrontation of Cosmological Theories With Observational Data*. ed. M.S.Longair. Dordrecht : D.Reidel Publishing, 1974.
- Collins, Robin. “Tanrı, Tasarım ve İnce Ayar”. *Allah, Felsefe ve Bilim*. çev. Fehrullah Terkan, Ed. Caner Taslaman&Enis Doko. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2013.
- Craig, William Lane. “Design and Anthropic Fine-Tuning of the Universe”. *God and Design*. Ed. Neil E. Manson. London&New York: Routledge, 2003.
- Craig, William Lane. “The Teleological Argument and the Anthropic Principle”. *The Logic of Rational Theism: Exploratory Essays*. ed. W. L. Craig and M. McLeod. New York: Edwin Mellen, 1990.
- Çınar, Aliye. *Tanrı Yanılgısı Üzerine: İnanmak ya da İnanmamak*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2009.
- Davies, Paul. *Tanrı ve Fizik*. çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Dawkins, Richard. *Ataların Hikâyesi*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayınları, 2004.
- Dawkins, Richard. *Gen Bencildir*. çev. Asuman Ü. Müftüoğlu. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2007.
- Dawkins, Richard. *Kör Saatçi*. çev. Feryal Halatçı. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2010.
- Dawkins, Richard. *Olasılıksızlık Dağına Tırmanmak*. çev. Fahri Yılmaz vd., Ed. Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2011.
- Dawkins, Richard. *Tanrı Yanılgısı*. çev. Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2013.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.
- Dawkins, Richard. *Yeryüzündeki En Büyük Gösteri: Evrimin Kanıtları*. çev. İ. Fer vd., Ed. Uygur Polat-Tunç Tuncay Bilgin. İstanbul: Kuzey Yayınları, 2010.
- Dennett, Daniel C. *Breaking the Speel*. New York: Penguin Books, 2007.
- Dorman, Emre. *Modern. Bilim: Tanrı Var*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Dorman, Emre. “Bilimsel Ateizm'e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler”. *Kaygı* 18/2 (2019), 480-497.
- Drummond, Henry. *The Ascent of Man*. New York: James Pott&Co. Pub.,1985.
- Efil, Şahin. “Pascal'dan Hareketle 'Sanki Felsefesi' Yapmak”. *İslâmî Araştırmalar* 21/3 (2010), 184-193.

- Feser, Edward. *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*. Indiana/South Bend: St. Augustine's Press, 2008.
- Gilson, Etienne. *Ateizmin Çıkmazı*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.
- Gündoğan, Saim. *Mevlana Düşüncesinde Tanrı-Evren İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Harris, Sam. *The End of Faith*. New York: W.W.Norton&Company, 2005.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. London: Macmillan, 1985.
- Hitchens, Christopher. *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Toronto: Warner Books, 2007.
- Hume, David. *Dialogues Concerning Naturel Religion*, ed. Norman Kemp Smith. New York: Bobbs-Merrill, 1947.
- İmamoğlu, Halil. "Akıl Yürütme (İstidlâl)". *Mantık El Kitabı*. Ed. İsmail Köz-Ali Çetin. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Johnson, Andrew. "An Apology for the New Atheism". *International Journal for Philosophy of Religion* 1/73 (2013), 5-28.
- Keller, James A. "The Problem of Evil and the Attributes of God". *International Journal for Philosophy of Religion* 26/3 (December 1989), 155-171.
- Kurşunoğlu, M.Said. *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.
- Kutsal Kitap* (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, Nisan 2009.
- Kütük, Selçuk. *Ateizm Yanılgısı*. İstanbul: Açılımkitap, 2010.
- Leslie, John. "Time and the Anthropic Principle". *Mind, New Series*, 101/403 (July 1992), 521-540.
- Mackie, John Leslie. *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Mohapatra, A. R. *Philosophy of Religion: An Approach to World Religions*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990.
- Nixon, Alan G. *New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews*. Sydney: The University of Western Sydney, School of Social Sciences and Psychology, Doktora Tezi, 2014.
- Özalp, Hasan. "Boşlukların Tanrısı Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *Felsefe Dünyası* 2/58 (Aralık 2013), 108-124.
- Özkan, Mehmet Şükrü. "Yeni Ateizmde Din Eleştirisi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/89 (Mart 2019), 130-149.
- Özkan, Mehmet Şükrü. *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı: Tanrı'nın Varlığı veya Yokluğu Kanıtlanabilir mi?*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Paley, William. *Natural Theology, Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. çev. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.
- Pennock, Robert E. *Tower of Babel: The Evidence Against the New Creationism*. Cambridge: MIT Press, 2000.
- Plantinga, Alvin. *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- Ruse, Michael. "Why I am an Accommodationist and Proud of it". *Zygon* 50/2 (2015), 361-375.
- Shermer, Michael. *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*. çev. Sinem Gül. İstanbul: Varlık Yayınları, 2007.
- Stenger, Victor J. *Başarısız Hipotez Tanrı: Bilim Tanrı'nın Var Olmadığını Nasıl Gösteriyor?*. çev. Algan Sezgintüredi. İstanbul: Aylak Kitap, 2016.
- Stenger, Victor J. *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason*. New York: Prometheus Books, 2009.
- Stephan, C. Zachary, R. *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. çev. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Şahin, Hüseyin. "Tanrı'nın Varlığına Dair Modern Delillerden İnsancı İlke ve Hassas Ayar Delili". *Artuklu Akademi* 1/2 (Mayıs 2015), 57-81.
- Şimşek, İsmail. "Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Güzellik Kanıtı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Mayıs 2015), 67-84.

- Şimşek, İsmail. *Dinin Estetik Boyutu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2014).
- Tan, Yusuf. “Mantık Yanlıları”. *Mantık*. İstanbul: Lisans Yayınları, 2021.
- Tan, Yusuf. *Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- Taslaman, Caner. *Big Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.
- Taslaman, Caner. *Evrenden Allah’a*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.
- Taslaman, Caner. *Tanrı Parçacığı: Felsefî ve Teolojik Değerlendirmeler*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Topaloğlu, Aydın. *Ateizm ve Eleştirisi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları: Teizm ya da Ateizm*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Turhan, Gülsüm. *Din Felsefesi Açısından Çevre Etiği ve Güzellik İlişkisi*. Ankara: Platanus Publishing, 2020.
- Unwin, Stephen D. *Tanrı'nın Olasılığı*. çev. Nurfer Çelebioğlu-Ali Can Yaman. İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları, 2005.
- Ward, Keith. *Why There Almost Certainly Is a God*. Oxford: Lion Books, 2008.
- Weston, Anthony. *A Rulebook for Arguments*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.
- White, Roger. “Does Origins of Life Research Rest on a Mistake?”. *NOUS* 41/3 (2007), 453-477.
- Yaran, Cafer Sadık. “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Şubat 1998), 125-140.
- Yaran, Cafer Sadık. *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Yaran, Cafer Sadık. *İnformel Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Theodise*. Konya: Vadi Yayınları, 1997.
- Yasa, Metin. “Güzellik Kanıtı ve Taşındığı Felsefî Değer” *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (2014), 1-16.
- Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## CEVHER ES-SIKILLÎ'NİN MİSİR'İ ELE GEÇİRMESİ VE MİSİR'DAKİ FAALİYETLERİ

THE CONQUEST OF EGYPT BY JAWHAR AS-SIQILLÎ AND HIS ACTIVITIES IN EGYPT

**Ercan CENGİZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü  
ercancengiz1976@gmail.com, orcid.org/0000-0002-9528-6878  
Assistant Professor, Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Kars Turkey

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 18 Nisan 2022 / 18 April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 04 Haziran 2022 / 04 June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 848-869.**

**Cite as / Atıf:** Cengiz, Ercan. “Cevher es-Sıkillî'nin Mısır'ı Ele Geçirmesi ve Mısır'daki Faaliyetleri [The Conquest of Egypt By Jawhar As-Sıqillî and His Activities In Egypt]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 848-869.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Mısır, tarihin ilk dönemlerinden itibaren sahip olduğu zenginlikler ve konumu itibarıyla birçok işgalci gücün hedefinde yer almıştır. Kuzey Afrika'da Şii bir devlet kurmuş olan Fâtımîler de kuruldukları andan itibaren mezheplerini yaymak için İslam dünyasına açılan bir kapı olarak gördükleri Mısır'ı ele geçirmeyi hedeflediler. Mısır'ın Fâtımîler tarafından alınması Muiz-Lidînilâh döneminde aslen Sicilyalı bir köle olan ve zekâsı ile vezirliğe kadar yükselmiş olan Cevher es-Sıqillî tarafından gerçekleştirildi. Böylece Fâtımîlerin yeni yönetim merkezi olacak Mısır'da iki yüz yıldan fazla sürecek olan Fâtımî hâkimiyeti başlamış oldu. Halife gelene kadar Mısır'ın mutlak hâkimi olan Cevher, Fâtımî hâkimiyetini kalıcı kılmak ve Fâtımîlerin mensup olduğu İsmailî mezhebini Mısır'da yaymak için bir takım icraatlerde bulundu. Cevher ilk olarak Mısır'ın ve Fâtımîlerin yeni yönetim merkezi olacak Kahire şehrinin inşasına başladı. Ardından Mısır'daki ilk Şii cami olan el-Ezher'i inşa etti. Cevher ayrıca devlet işlerini öğrenmeleri için Mağribli Şii'leri devlet kademelerinde Sünnîlerin yanında görevlendirdi. Vergi sistemini baştan düzenleyerek gelirlerin artmasını sağladı ve uzun süredir Mısır'ı etkisi altına almış olan kuraklığın etkilerini en aza indirmek için bir dizi tedbir aldı.

**Anahtar Kelimeler:** Cevher es-Sıqillî, Mısır, Fâtımîler, Kahire, el-Ezher.

### Abstract

Historically, Egypt has been the target for many invading powers due to its prosperity and location. Since they were founded, The Fatimids, who had established a Shiite state in North Africa, aimed at conquering Egypt, which they saw as a gateway to the Islamic world, in order to spread their sect. The conquest of Egypt by the Fatimids was carried out by Jawhar as-Sıqillî, who was originally a Sicilian slave during the Muiz-Lidînilâh period and rose to the rank of vizierate with his intelligence. Thus, the Fatimid domination, which would last more than two hundred years, began in Egypt, which was to be the new administrative center for the Fatimids. Jawhar, who was the absolute ruler of Egypt until the emergence of Caliphate, took some actions to perpetuate the Fatimid domination and to spread the Ismaili sect, to which the Fatimids belonged, in Egypt. Jawhar first started the construction of the city of Cairo, which would become the new administrative center for the Fatimids in Egypt. He, then, built al-Azhar, the first Shiite Mosque in Egypt. Jawhar also appointed Maghrib Shiites to learn about state affairs placing them with Sunnis at state levels. Through reorganizing the tax system, he contributed to increase the revenues, and took a series of measurements to minimize the effects of the drought that had afflicted Egypt for a long time.

**Keywords:** Jawhar as-Sıqillî, Egypt, Fatimids, Cairo, al-Azhar.

### Extended Abstract

The Fatimids were a Shiite state with the Messianic doctrine, claiming to be the descendants of Prophet Muhammad, claiming to be the legitimate rulers of the Islamic community and aiming to dominate the entire Islamic world, claiming they would bring an era of prosperity, peace, and righteousness. In this respect, starting from Ubeydullah al-Mahdi, they adopted an expansionist policy and aimed to expand to the Atlantic Ocean and the Iberian Peninsula in the west, and to Egypt, Syria, Arabia and Baghdad in the east. The conquest of Egypt in 969 by the Fatimid commander Jawhar as-Sıqillî, who was originally a Sicilian slave, gave the impression that the Fatimids would expand eastward in the near future. For this purpose, although they moved their headquarters to Egypt in 972, their dominance remained limited with Egypt and Syria during their rule in Egypt, which lasted for more than two centuries, in the geography where Sunnis constitute the majority.

After seizing Egypt, Jawhar first built a city that would become the new administrative centre of the Fatimids near Fustat, which was the centre of Egypt for more than three hundred years after the Islamic conquest. The construction of the city, which started in 969, was completed in 971. In the centre of the city, which consisted of quarters where barracks were located for Greek, Sudanese, Armenian, Berber, Turkish and other European soldiers belonging to different ethnicities in the Fatimid army, there was a great palace built for Muiz, the lord of Cevher. Cevher originally named the city after the Fatimid capital Mansuriyye, located near Kayrevan in Tunisia which was named after Muiz's father, Mansur. However, within a few years the city was renamed Cairo, the modern name for the city, meaning victorious. From the last quarter of the tenth century to the middle of the eleventh century, Cairo continued to develop into a large city, while Fustat remained the economic centre of Egypt.

After the Fatimids seized Egypt, they especially used Camiu'l-atik in Fustat and Ibn Tolun Mosque in Katai as propaganda centres for the spread of Shiism. However, the Sunni section was disturbed with the use of Camiu'l-atik and Ibn Tolun Mosques for Shiite propaganda. Cevher built the Azhar Mosque, the first Shiite Mosque in Egypt, in order to both reduce the reaction of the Sunni people and to be an alternative to these two mosques. The mosque, which was converted into an academy by al-Aziz Billah shortly after its construction, is among the oldest universities in the world today. The Fatimids named the mosque Azhar, which was also known as Camiu'l Kahire, after Fatimatü'z-Zehra, whom they based their ancestral line on Prophet Muhammad's daughter and her descendants. Fatimids made great efforts to make Azhar a centre of science as well as being the centre of Shiite propaganda. Jawhar ensured the presence of a group of students, which became a permanent member of the Shiite sect, in Azhar Mosque since its establishment. Soon after, the students studying in different branches of science began to take lessons from carefully selected teachers in Azhar.

The most important problem that Jawhar had to deal with was to deal with the troubles brought by the drought that had influenced Egypt before the Fatimids came to Egypt. Due to the famine in Egypt, there was great increase in the prices of foodstuffs. Cevher set up grain stores to relieve the famine-stricken people. He took control of the wheat sale through gathering the wheat merchants in one place, despite this, he punished those who did not follow the set rules. Meanwhile, the ships full of grain sent by Muiz to Egypt provided temporary relief. With this behavior, Muiz showed the Egyptian people, who were struggling with the difficulties of famine, that their new ruler would help them.

Jawhar brought the Shiites to all government positions in Egypt and placed the Maghrib Shiites next to the Sunni Egyptians in the administrative staff in order to ensure that the affairs were carried out according to the Fatimid sect, and enabled them to learn the state affairs and adapt to the administrative system at the same time. However, Cevher carried out his goal step by step in order to prevent the disruption of state affairs and not to attract the reactions of the Sunnis. As a result of this delicate policy followed by Cevher, only



insignificant duties were left to the Sunnis in Egypt twenty years later. On the other hand, that those people, who did not want to lose their positions but wanted to rise in their positions tended to Shiism, led to the spread of Shiism, albeit limited, in Egypt.

By regulating the tax system, Jawhar re-determined the tax amounts and provided a tremendous tax income by collecting the taxes that were not paid before. Jawhar not only prevented tax officers from taking bribes, but also took into account the complaints of the people about taxes, and thus gained the trust of the Egyptian people. Jawhar also minted the Fatimid coin ed-Dinari'l Muiz, which contained religious and political expressions. This coin, which is completely different from contemporary Egyptian coins, remained in circulation until Saladin Ayyubi dominated Egypt.

After completing the construction of Cairo and repelling the Karmati attack, Jawhar sent a message to Muiz and invited him to Egypt, informing him that the necessary conditions were met for him to come. With the intention of expanding his lands, the caliph set out in 972 with a large convoy from Tunisia to Egypt, which would become the new centre of the Fatimids. After the caliph reached Cairo and settled in his palace, a new era started for the Fatimids. Jawhar, who ruled Egypt on his behalf of Muiz for about four years until Muiz came, continued to serve as his master's greatest assistant until Muharram in 975. Jawhar, who was dismissed on this date, was brought back to the army command. He continued to serve the Fatimids faithfully until he passed away in 992, winning the love of the people and leaving behind laudatory poems.

## Giriş

**S**lav asıllı bir Hristiyan olan Cevher es-Sıkillî, 312 (924-925) yılında Bizans yönetiminde bulunan Sicilya'da dünyaya gelmiştir. Bu sebeple köle olarak getirildiği Kayrevan'da er-Rûmî olarak anılmıştır.<sup>1</sup> Fas'ta yetişen ve Fâtımîlerin hizmetine giren Cevher, aynı zamanda Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın (953-975) mevlasıydı. Cevher'e özel ilgi gösteren halife ona sahip olduğu ilim ve ihlasından dolayı Ebu'l Hasen lakabını vermiştir. Devlet kademelerinde hızla yükselen Cevher, Muiz-Lidînillâh tarafından 341 (952-953) yılında kâtiplik görevine getirilmesinin ardından Cevheru'l Kâtib olarak anılmaya başlanmış ve 347 (958-959) yılında vezirlik makamına getirilmiştir.<sup>2</sup>

Muiz-Lidînillâh, Cevher es-Sıkillî'yi vezir tayin ettikten sonra aynı yıl Mağrib'in kalan kısmını Fâtımî hâkimiyetine katması için Berberi olan Zîrî b. Münad es-Sanhâcî ile birlikte Fas'a gönderdi. Cevher yönetimindeki Fâtımî ordusu, şiddetli çarpışmalar sonucunda Ya'lâ b. Muhammed el-İfrânî'ni bozguna uğratarak yönetimindeki İfkan şehrini ele geçirdi. Ya'lâ b. Muhammed Endülüs Emevileri ile olan anlaşmasını bozarak Fâtımîlere biat etmek zorunda kaldı. Fakat Cevher buna rağmen bir süre sonra Ya'lâ b. Muhammed'i öldürdü ve sonrasında kendisini eş-Şâkiru lillâh (şükür eden) olarak lakablandırıp, bu ismi mühründe kullanmaya başladı.<sup>3</sup> Cevher daha sonra Fas'ı kuşatarak ele geçirdi ve şehrin Emevi valisi Ahmed b. Ebû Bekir el-Cüzâmî'yi esir aldı. Cevher'in Mağrib'teki askeri faaliyetleri neticesinde son İdrîsî hükümdarı Hasan el-İdrîsî, Fâtımîler'e bağlılığını bildirmek zorunda kaldı. el-Mağribü'l-aksâ'dan denize kadar olan yerleri ele geçiren Cevher, Tanca ve Sebte dışında bütün Mağrib'i Fâtımî idaresinde birleştirmeyi başardı. Fâtımî ordusu, Kuzey Afrika'nın batısındaki son noktaya kadar ilerleyip Atlas Okyanusu'na ulaştığında Cevher, başkentte bulunan Muiz'e kavanozlar içinde canlı balıklar gönderdi. Cevher bu davranışıyla halifeye imparatorluğunun, dünyanın sınırsız sınırı olan okyanusa ulaştığını göstermiş oluyordu. Esirler ve ganimetlerle birlikte Kayrevan'a dönen Cevher'in Mağrib'te kazandığı başarılar, Fâtımîler'in Mısır'ı ele geçirme amacının Cevher aracılığıyla gerçekleşeceği düşüncesini doğurdu.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslami, 2006), 3/49; Philip Khuri Hitti, *History of Arabs* (Londra: Macmillan Education, 1970), 619; Philip Khuri Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 4/992; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, çev. Fatih Yücel (İstanbul: Kronik, 2021), 114; Will Durant, *Kıssatü'l Hadâra*, çev. Zeki Necib Mahmud (Beyrut: Daru'l Cil, 1988), 13/270.

<sup>2</sup> İbn Hallikân, *Ve Feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900), 1/375; Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed Makrîzî, *İttî'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımıyyîn el-hulefâ'* (Kahire: el-Meclisü'l alâ li'-ş-Şuûni'l İslamiyye, 1996), 1/93-94; İbrahim Hasan Hasan, *Tarihü Cevher es-Sıkillî* (Kahire: Mektebetü'l en-Nahdati'l Mısıryye, 1963), 14-15; Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebir*, 3/50.

<sup>3</sup> Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebir*, 3/50; İbn Haldûn, *Târîhî İbn-i Haldûn* (Beyrut: Daru'l Fikir, 1988), 7/25, 203.; Yahya b. Said b. Yahya el-Antaki, *Tarihî Antaki* (Lübnan: Cürus Bars, 1990), 81; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sıkillî*, 15; Muhammed Abdullah Anan, *Devletü'l islami fi'l Endülüs* (Kahire: Mektebetü'l Hanci, 1997), 1/427; Stanley Lane-Poole, *A History of Egypt in The Middle Age* (Londra: Methuen, 1901), 8.

<sup>4</sup> Makrîzî, *İttî'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımıyyîn el-hulefâ'*, 1/94; el-Antaki, *Tarihî Antaki*, 81; Hitti, *History of Arabs*, 619; Lane-Poole, *A History of Egypt in The Middle Age*, 99; İbn Haldûn, *Târîhî İbn-i Haldûn*, 4/59; Ramazan Şeşen, "Cevher es-Sıkillî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Aralık 2021), 456; Jonathon M. Bloom, *Art of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt* (Londra: Yale University Pres, 2007), 1; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 114.

## 1. Fâtımîlerden Önce Mısır

Fâtımîlerden önce Mısır, Abbasilerin zayıfladığı dönemde Muhammed b. Tuğç (935-946) tarafından 323 (935) yılında kurulmuş bir Türk hanedanı olan İhşîdîlerin yönetimi altındaydı.<sup>5</sup> Muhammed b. Tuğç döneminde Mısır, ekonomisinin iyi olmasına ve askerlerin maaşlarının zamanında ödenmesine bağlı olarak her yönden güçlüydü. Ülke huzur ve güvenlik içerisindeydi. Bu sebepten Fâtımîlerin Ubeydullah el-Mehdî döneminden itibaren Mısır'ı ele geçirme girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı.<sup>6</sup> Fakat İhşîdîler, Muhammed b. Tuğç'un son zamanlarında zayıfladı ve 334 (946) yılında ölümünün ardından Tuğç'un en büyük oğlu Ebü'l-Kasım Ünûcûr (946-961) on beş yaşında babasının yerine geçti. Ebü'l-Kasım'ın yaşı küçük olduğu için babası Muhammed b. Tuğç tarafından satın alınmış ve zekâsı sayesinde İhşîdî sarayında hızla yükselmiş, aslen Nübelî bir köle olan Ebü'l-Misk Kâfûr ona vasi tayin edildi. Kâfûr, vasi tayin edilmesinden sonra gücünü artırarak Mısır yönetimine hâkim oldu ve bir hükümdar gibi hareket etmeye başladı. Bu durum Ebü'l-Kasım ile Kâfûr'un arasının açılmasına sebep olduğu gibi aralarındaki rekabet orduya da yansarak Kâfûrîler ve İhşîdîler olarak bölünmeye yol açtı. Ebü'l-Kasım ile Kâfûr arasındaki güç çekişmesi, Ebü'l-Kasım'ın 349 (960) yılında şüpheli ölümüne kadar devam etti.<sup>7</sup>

Ebü'l-Kasım Ünûcûr'un ölümünden sonra yerine yirmi üç yaşındaki kardeşi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed geçti. Kâfûr, ona tahsis ettiği yıllık 400.000 dinar karşılığında yönetimi elinde tutmaya devam etti. Ali b. Muhammed yönetimi ele almaya çalışınca abisinin Kâfûr ile yaşadığı sıkıntıları yaşadı. Kâfûr'un insanlarla görüşmesini yasakladığı Ebü'l-Hasan da abisi gibi aynı hastalığa yakalanarak şüpheli bir şekilde 355 (966) yılında vefat etti. Devletin ileri gelenlerinden bir kısmı Ebü'l-Hasan'ın dokuz yaşındaki oğlu Ahmed'in başa geçmesini istediye de Kâfûr, Ahmed'in yaşının küçüklüğünü ileri sürüp buna engel oldu. Ardından yapmış olduğu girişimler neticesinde Abbasi halifesi Mutî'-Lillâh tarafından Mısır valiliğine atandı.<sup>8</sup> Mısır'ın içinde bulunduğu durumdan yararlanmak isteyen Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh Mısır'a bir ordu gönderdiyse de Kâfûr, Fâtımî kuvvetlerini Mısır'dan uzaklaştırmayı başardı. Bunun üzerine Muiz-Lidînillâh, Kâfûr'u kendisine itaate davet etmesi için dâîler gönderdi. Kâfûr, dâîleri sarayında ağırılarak onlara iyi muamelede bulundu. Bu esnada Mısır'ın önde gelen devlet adamları, âlimler ve askerlerin birçoğu arasında Fâtımî mezhebine karşı bir meylin oluştuğu görüldü.<sup>9</sup>

Kâfûr'un yönetimi döneminde kendisini zor durumda bırakan ve halkın hoşnutsuzluğuna neden olan birçok sıkıntı yaşandı. Kâfûr, Karmatîler'in 355 (966) yılında hac için Mekke'ye giden Mısırlı hacıların kervanına saldırımları karşısında aciz kaldığı gibi

<sup>5</sup> Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 111; Ahmet Ağırakça, "İhşîdîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Aralık 2021), 551.

<sup>6</sup> Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 18.

<sup>7</sup> De Lacy O'Leary, *A Short History of The Fatimid Khalifate* (New York: E. P. Dutton, 1923), 93; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 111-112; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 20-23; Ağırakça, "İhşîdîler", 551-552.

<sup>8</sup> O'Leary, *A Short History of The Fatimid Khalifate*, 93; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 23.

<sup>9</sup> Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 115; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 23.

357 (968) yılında Suriye'ye saldırarak Dımaşk ve Remleyi ele geçirip yağmalamalarına da engel olamadı. Nil kıyılarını etkileyen şiddetli yangın ve deprem Fustat'ın bazı kısımları başta olmak üzere birçok yerleşim yerini yok etti. Nil Nehri'nin sularının azalması ve bu durumun uzun sürmesine bağlı olarak Mısır'da kıtlık baş gösterdi. Buğday başta olmak üzere Mısır'ın tahıl üretiminde yaşanan büyük düşüş gıda fiyatlarının artmasına sebep oldu. Bu durum insanları açlıkla karşı karşıya bırakarak pek çok kişinin açlıktan hayatını kaybetmesine yol açtı. Ardından ortaya çıkan veba salgını durumu daha da kötüleştirdi.<sup>10</sup> Makrîzî, salgın hastalıklara ve açlığa bağlı olarak 600.000 kişinin hayatını kaybettiğini, ölenler için kefen bulunamadığını ve özellikle hayatını kaybeden fakir insanların Nil Nehri'ne atıldığını kaydetmektedir.<sup>11</sup> Mısır halkı bir yandan bu felaketleri yaşarken bir yandan da Karmatilerin Mısır'a saldırmışından dolayı korku içindeydi. Pek çok Mısırlı, doktrinel temelde Fâtımî idaresine karşı çıkarken mevcut koşullarda diğer Mısırlılar, Fâtımîleri İhşîdî yönetiminin beceriksizliğinin neden olduğu kaos ortamından çıkmak için kurtuluş olarak görmekteydi. Kâfûr'un 357 (968)'de ölümünün ardından on bir yaşındaki Ebü'l Fevâris Ahmed b. Ali b. Muhammed yönetimi devraldı. Ebu Fadl Cafer b. Furat vezirliğe, Şemul el-İhşîdî ise ordunun başına getirildi. Fakat ekonomideki kötü gidişat devam etti. İhşîdîler ile Abbasilerin yaşadığı sıkıntılar, içinde buldukları siyasi buhran ve Fas'ta oluşan güven ortamı Mısır üzerinde emelleri bulunan Fâtımîleri cesaretlendirdi. Mısır'a Fâtımîlerin hâkim olmasını isteyen Mısır'daki Şîiler, Fâtımî halifesi Muiz'e haber göndererek Mısır'ın alınması için gerekli şartların oluştuğunu bildirip ordu göndermesini istediler. Ayrıca aslen Yahudi olan Yakub b. Killis, Kâfûr'un ölümünden sonra İhşîdîlerin zayıf durumuna Muiz'in dikkatini çekmede önemli rol oynadı. Bütün bu gelişmeler üzerine Muiz-Lidînillah, hazırladığı büyük bir orduyu Cevher es-Sikillî komutasında Mısır'a göndermeye karar verdi.<sup>12</sup>

## 2. Mısır'ın Alınması İçin Yapılan Hazırlıklar

Fâtımîler kuruluşlarından itibaren İslam dünyasına hâkim olabilmek için anahtar olarak gördükleri Mısır'ın ele geçirilmesine büyük önem verdiler. Bu fikir ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'den (297-322/909-934) itibaren Fâtımî halifelerine geçen bir düşünceydi. Fâtımîlerin hâkim olduğu topraklar Suriye, Mısır ve Filistin gibi İslam beldelerine uzaktı. Mısır'ın ele geçirilmesi Fâtımî topraklarının genişlemesi anlamına gelmekteydi. Bununla birlikte ekonomik yönden zengin bu topraklar doğu ile batı arasında sahip olduğu konumu sebebiyle Fâtımîlerin mezheplerini Mısır'ın yanı sıra Mısır'ın yönetimi altında bulunan Medine ve Suriye'de yaymaları için fırsat teşkil etmekteydi. Bu amaçla Mısır'ın alınması için Fâtımîler, Ubeydullah el-Mehdî'nin hilafeti döneminde Mısır'ı ele geçirmek için başarısızlıkla sonuçlanan üç girişimde bulundular. Mısır'ı ele geçirme girişimlerinden ilki 301 (914) yılında, ikincisi 307-309 (920-922) yılları arasında gerçekleşmiştir. 321 (933) yılında başlayan son girişim Ubeydullah'ın ölümü üzerine oğlu

<sup>10</sup> O'Leary, *A Short History of The Fatimid Khalifate*, 95; Hasan, *Tarihû Cevher es-Sikillî*, 23, 366.

<sup>11</sup> Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, 3/52.

<sup>12</sup> O'Leary, *A Short History of The Fatimid Khalifate*, 95; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 115; Hasan, *Tarihû Cevher es-Sikillî*, 23; Ağırakça, "İhşîdîler", 552; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î z-zamân*, 1/376; Eymen Fuad Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımîyye fî Mısır* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyeti'l Lübnaniye, 1992), 72; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 55.

Kâim Biemrillâh tarafından 324 (936) yılına kadar devam ettirilmiştir. Fâtımîlerin Mısır seferlerinin başarısız olmasında İhşîdîlerin ve Abbasilerin bu dönemde güçlü olmasının yanı sıra Fas'ta haricilerle ilgilenmek zorunda kalmaları da etkili oldu. Her ne kadar bu girişimler başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da Mısır'da Şîî propagandasının yapılması için ön hazırlık sürecini teşkil etti. O dönemde Mısırlıların bir kısmı Şîîliğe karşı yumuşama gösterdi. Bu da sıkıntılı dönemde başta Şîîler olmak üzere halkın Fâtımîlerden yardım istemesine sebep oldu.<sup>13</sup>

Muiz-Lidînillâh, Mağrib'te elde edilen başarının ardından Mısır'ı almak için harekete geçmeye karar verdi. Mısır'a sevk edeceği ordunun başına Mağrib'te zekâsını ve savaşta başarılarını ispatlamış Cevher'i getirmeyi düşünmekteydi. Fakat Cevher Mağrib'te bulunduğu sırada ölümcül bir hastalığa yakalanmıştı. Muiz, hasta yatmakta olan Cevher'i evine ziyarete gittiğinde yanındakilere Cevher'i işaret ederek "Bu ölmeyecek ve Mısır onun eliyle fethedilecek" dedi. Cevher'in hastalığı atlatıp iyileşmesinin ardından 356 (967) yılında Mısır'ın alınması için iki yıl sürecek hazırlıklara başlandı.<sup>14</sup>

Muiz, Mısır'ın fethi için kusursuz bir plan hazırlayıp Fâtımîlerin bütün imkânlarını Cevher'in idaresi altındaki sefer için tahsis etti. İfrîkiye'nin bütün kaynaklarının seferber edildiği lojistik açıdan mükemmel olan seferin başarısızlığa uğraması neredeyse imkânsız görünmekteydi. Cevher ordusuyla Mısır'a doğru yola çıktığında halifenin emriyle ordunun ikmal için yeni su kuyuları açılmış ve ambarlar çoktan kurulmuştu. Ayrıca yeni yollar inşa edilerek her konak mesafesinde ordunun konaklaması için dinlenme yerleri inşa edilip uygun şartlar hazırlanmıştı. Büyük kısmını Berberilerin oluşturduğu 100.000'den fazla süvariden oluşan büyük bir ordu toplandı ve orduya destek olması için donanma takviye edilerek Cevher'in emrine verildi. Beytûlmalde harcanan ve seferin masrafları için halktan toplanan parayla birlikte sefer için ayrılan bütçe yaklaşık yirmi dört milyon dinara ulaşmaktaydı. Muiz, ordudaki askerlere rütbelerine göre tahsis edilmiş olan yirmi ila bin dinar arasında değişen maaşlarını ordu sefere çıkmadan önce askerlere dağıttı. Ayrıca Muiz, hazırlıklar devam ederken Cevher'e istediği takdirde beytûlmalde daha fazla mal alabileceğini belirtti. Muiz, bundan sonra hutbede Berberilere hitap ederek; "Bizim zafer için sizin beden ve akıllarınıza ihtiyacımız var. Bilin ki, şayet size emrettiğim şeyleri yerine getirirseniz ümit ediyorum ki Allah'ı Teâla batının fethini kolaylaştırdığı gibi doğunun fethini de kolaylaştıracaktır." dedi.<sup>15</sup>

Sefer hazırlıkları sürerken Muiz her gün Cevher'i ziyaret ederek ona tavsiyelerde bulunup moral verdi. Hazırlıklar tamamlanıp ordunun hareket zamanı gelince halife, Cevher

<sup>13</sup> O'Leary, *A Short History of The Fatimid Khalifate*, 93; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 25.

<sup>14</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î z-zamân*, 1/377; İbn Haldûn, *Târihî İbn-i Haldûn*, 4/409; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 17; O'Leary, *A Short History of The Fatimid Khalifate*, 93.

<sup>15</sup> Makrîzî, *İttî'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtîmiyyîn el-hulefâ'*, 96; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î z-zamân*, 1/377; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebi, *Siyeru'lâmi'n-nübelâ'* (Müessesetu'r-Risale, 1985), 15/159-160; Muhammed Kâmil el-Fikki, *el-Ezher ve Eseruhu Finnehdati'l el-Edebiyye el-Hadise* (Kahire: el-Matbaatü'l Muniyriyye bi'l Ezheri Şerif, ts.), 7; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fi Mısır*, 71-73; Ali Muhammed Sallâbî, *ed-Devletü'l Fâtîmiyye* (Kahire: Müessesetu İkra, 2006), 69; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 27-28; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 55.; Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebir*, 3/51; Brett, *Fâtîmî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 115; Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 12.

ile bir süre ordu karargâhının bulunduğu Rakkâde'de yalnız görüştü. Çocukları ile devlet erkânına Cevher ile vedalaşmaları için atlarından inmelerini emretti. Ardından Cevher yola çıkmadan önce Muiz'in elini ve atının ayağını öptü. Muiz, Cevher'e atına binerek askerlerle yola çıkmasını emretti ve Cevher komutasındaki orduyu 358 (969) yılı Rebiulevvel ayının on dördüne denk gelen cumartesi günü Mısır'a doğru yolcu etti. Cevher'in emrindeki orduda 100.000'den fazla süvarinin yanı sıra asker sayısından daha fazla at vardı. 1200 sandık dolusu mal ve para da ordunun masrafları için develere yüklenmişti. Muiz'in orduyu yolcu ederken "Allah'a yemin olsun ki, Cevher tek başına (sefere) çıksa muhakkak ki Mısır'ı fethedecektir. İbn Tolun'un harabelerine girecek ve benzeri olmayan dünyanın en güzel şehrini inşa edecek." demesi<sup>16</sup> ve İbn Hanî'nin Cevher'in yolcu edilmesi esnasında söylediği şiirindeki;

إِذَا حَلَّ فِي أَرْضِ بِنَاهَا مَدَائِنًا      وَإِنْ سَارَ عَنِ أَرْضِ نَوْتِ وَهِيَ بُلْعُغُ

"Cevher sahraya indiğinde orayı şehir, şehirlere geldiğinde ise oraları çöle çevirir"<sup>17</sup> ifadesi Fâtımîlerin Cevher'e olan güveni ve Mısır'ın alınacağına dair inançlarını ortaya koyması bakımından son derece önemlidir. Muiz ayrıca Berka valisi Eflah'a, Cevher'e saygı göstermesini ve elini öpmesini emreden bir mektup gönderdi. Eflah, Cevher'in elini öpmek için Muiz'e 100.000 dinar teklif ettiyse de teklifinin kabul görmemesi üzerine sefer sırasında Berka'ya uğrayan Cevher'e saygı gösterip elini öpmek zorunda kaldı.<sup>18</sup>

### 3. Mısır'ın Ele Geçirilmesi

Fâtımî ordusu üç aylık yolculuğun sonunda Mısır'ın giriş noktasında bulunan Minye Bölgesi'ne ulaştı ve savaştan önce İskenderiye'yi ele geçirdi. Cevher askerlere yağmada bulunmamalarını ve halka zarar vermekten sakınmalarını emretti. Bunu sağlamak için de askerlere mal ve para dağıttı. Amacı Mısır'ın fethini mümkün olduğu kadar kolaylaştırmak olan Cevher bu uygulamasıyla Mısır halkının gönlünü ve güvenini kazanmayı amaçlamaktaydı. Fakat İskenderiye'nin Fâtımîler tarafından alınması başta Fustat olmak üzere Mısır genelinde bir endişeye sebep oldu. Mısır halkı vezir Ebu Fadl Cafer b. Furât'tan Mısır'ın eman karşılığında Cevher es-Sıkkî'ye teslim edilmesi için talepte bulundu. İbn Furât ve devletin ileri gelenleri durumu değerlendirmek için bir araya gelerek Cevher ile can ve malları için eman verilmesi karşılığında sulh yapılması konusunda ittifak ettiler. Cevher ile görüşecek heyetin başkanlığına İbn Furât'ın getirilmesi karara bağlandı. Ancak İbn Furât'ın heyetin başkanlığı için Hz. Hüseyin'in soyundan gelen ve Mısır'daki Şiîlerin lideri olan Ebu Cafer Müslim'i teklif etmesi ve onun da görevi kabul etmesi üzerine heyet başkanı değişmiş oldu. Mısır kadısı Ebu Tahir Muhammed b. Ahmed'in de içinde bulunduğu ve Mısır ileri gelenlerinden oluşan dört kişilik heyet 358 yılında Recep ayının on sekizi pazartesi günü sulh

<sup>16</sup> İbn Haldûn, *Târihî İbn-i Haldûn*, 4/409; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fî Mısır*, 72.; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdi, *Mevridü'l-letâfe fî men veliye's-saltana ve'l-hilâf* (Kahire: Darü'l Kutubi'l Mısriyye, ts.), 1/277; Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 51; İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l Esir, *el-Kâmil fî't-târîh* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997), 7/280; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtîmiyyîn el-hulefâ'*, 1/97, 114; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/375, 377; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sıkkî*, 28-29; Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)* (Ankara: TTK, 2018), 178; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 52; Sallâbî, *ed-Devletü'l Fâtîmiyye*, 68; el-Fıkkî, *el-Ezher ve Eseruhu Finnehdati'l el-Edebiyye el-Hadise*, 7; el-Antaki, *Tarihü Antaki*, 130; Muhammed Salim Necib, *Tarihü'l Mesâcidi's-Şehîra*, ts., 77; Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 3/51.

<sup>17</sup> Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 51.

<sup>18</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*, 1/377; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sıkkî*, 29.

şartlarını görüşmek üzere yola çıktı. Cevher, İskenderiye'ye yakın bir yer olan Turuca köyünde bulunmaktaydı. Ebu Cafer ve yanındakiler Cevher'in yanına geldiklerinde Mısır ahalisinin taleplerini içeren mektubu Cevher'e iletiler. Cevher, Mısır heyetinin bütün taleplerini kabul ederek bizzat kaleme aldığı ve mührünü bastığı emanameyi heyetkilere verdi.<sup>19</sup>

Cevher, heyetin kendisine ulaştırdığı mektupta yer alan hususlarla ilgili maddelerin tamamını açıklığa kavuşturarak heyetkilere istedikleri güvenceyi verdi. Günümüze kadar ulaşan ve siyasi bir manifesto özelliğine sahip bu güvenlik mektubuyla Cevher, Mısır halkını Karmatîler ile Bizanstan korumayı ve tam bir dini toleransı garanti etmekteydi. Bu tarihi belge aynı zamanda Cevher'in Müslüman kardeşlerine karşı neden böyle bir savaşı yürüttüğünü de açıklamaktaydı. Cevher, iç güvenliğin yeniden sağlanması, ağır vergilerin kaldırılıp yasal vergilendirmenin uygulanması, miras konusunda kitap ve sünnete uyulması, adaletin tesis edilmesi, sosyal ve ekonomik durumun iyileştirmesi gibi konularda vaatlerde bulunmaktaydı. Yeni camiler inşa edilerek eskilerinin yenilenmesi, müezzin, kayyim, vaiz ve imamlara beytümalden maaş ödenmesi de Cevher'in vaatleri arasındaydı. Cevher ayrıca ibadet konusunda Mısır halkına karışmayacaklarının garantisini verdiği gibi Mısır halkının şartlarına uyduğu sürece ahitnameye ölene kadar bağlı kalacağına dair söz verdi. Kısacası ahitname Mısır toplumunun geniş kesimine hitap etmek için düzenlenmiş ikna edici bir belgeydi.<sup>20</sup>

Ebu Cafer Müslim ve yanındakiler Şaban ayının yedisinde Fustat'a geri döndü ve ahitname Ebu Cafer Müslim tarafından insanlara okundu. Ahali uzun bir süre ahitin kabulü konusunda tartıştı ve aralarında görüş ayrılığına bağlı olarak gruplaşma oldu. Sonunda askerlerden bir grup Nahrîr eş-Şûbzânî'yi lider seçerek savaş için hazırlık yapmaya karar verdi. Gîze'ye doğru yola çıkan Mısır ordusu Fâtımî ordusunun ilerleyişini engellemek için köprüleri kontrol altına aldı. Durumu öğrenen Cevher'in Gize'ye ulaşmasıyla Fâtımî ve Mısır orduları arasında Şaban'ın on birinde savaş başladı. Cevher komutasındaki Fâtımî ordusu Mısır ordusunu ağır bir yenilgiye uğratarak pek çok esir ve ganimet ele geçirdi. Nahrîr dâhil sağ kalanların çoğu yanlarına alabildikleri mallar ile Şam'a kaçtılar. Şelkan bölgesinde bulunan Mehade'yi ele geçiren Cevher, Fustat'a doğru ilerleyişini sürdürdü. Vezir Cafer İbn Furât halk arasında meydana gelen endişe ve korkuyu gidermek için Muiz'den eman alındığını görevliler vasıtasıyla halka duyurdu. Zira Ebu Cafer Müslim savaşa katılmayan Mısırlılar adına mektup yazarak ahitnamenin yenilenmesi talebinde bulunmuş, Cevher'de halifenin adının yer aldığı yeni bir belge göndermişti. Ardından Cevher, 358 yılı Şaban ayının on yedisi salı günü (5 Ağustos 969) Fustat'a girerek Kahire'nin kurulacağı yere askerlerini yerleştirdi. Mısır'ın alınmasıyla birlikte Abbasiler tarafından İhşîdîlere emanet edilmiş olan

<sup>19</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımıyyîn el-hulefâ'*, 1/103; el-Antaki, *Tarihî Antaki*, 130; İbn Haldûn, *Târîhi İbn-i Haldûn*, 4/409; Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebîr*, 3/53; el-Fıkkî, *el-Ezher ve Eseruhu Finnehdati'l el-Edebiyye el-Hadise*, 7; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımıyye fî Mısır*, 73; Hasan, *Tarihû Cevher es-Sıkillî*, 30-31; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*, 1/377; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 180.

<sup>20</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*, 1/377-378; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımıyye fî Mısır*, 76.; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımıyyîn el-hulefâ'*, 1/104; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 181; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 52; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, 16; Hasan, *Tarihû Cevher es-Sıkillî*, 31-34.

Hicaz bölgesinin kontrolü de Fâtımîlere geçti. Aynı ayın yirmisine denk gelen cuma günü Cevher, askerleriyle birlikte Câmîu'l-atîk'te Cuma namazı kıldı. Abbasi halifesinin görevlendirmiş olduğu imam Hibetullah b. Ahmed beyaz elbiseyle hutbeyi okurken dua kısmına gelince duayı Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh adına okudu.<sup>21</sup>

Mısır'ın Cevher tarafından alındığı haberi başkente ulaştığında Muiz, Fâtımîlerin büyük hayalini gerçekleştirmenin haklı gururu ile büyük bir mutluluk yaşadı. O sırada Muiz'in yanında bulunan İbn Hâni'nin söylediği kasidenin ilk beytinde yer alan

يَقُولُ بنو العباس: هل فُتحت مصر فُقل لبي العباس فُضي الأمر

“Abbasoğulları dediler ki Mısır fetholundu mu? Abbasoğullarına da ki takdir gerçekleşti”<sup>22</sup> ifadesi Fâtımîler'in Mısır'ın alınması için besledikleri arzuyu ve bunu eninde sonunda gerçekleşecek bir mukadderat olarak gördüklerini ortaya koymaktadır.

Cevher, Mısır'ı aldıktan sonra değerli hediyelerle birlikte Mısır'ın önde gelenlerinden, kadılarından ve âlimlerinden oluşan bir grup mahkûmu Kuzey Afrika'da bulunan Muiz'e gönderdi. Cevher'in gönderdiği hediyeler arasında doksan dokuz hecin devesi, yirmi bir tahtirevan, altın kaplama sırma kumaşlar, değerli taşlarla süslenmiş altın kuşaklar, Bizans ince sırmayla donatılmış yüz yirmi dişi deve, dizginleri gümüşle süslenmiş beş yüz safkan Arap devesi, altın, gümüş ve yaldızlarla süslenmiş eyerlere sahip kırk yedi at bulunmaktaydı.<sup>23</sup> Hediyeler Nil'den teknelerle İskenderiye'ye getirilerek oradan kara yoluyla Kayrevan'a nakledildi. Hediyeler esas olarak tekstil ürünleri ve değerli metal ziynetleri olan hayvanlardan oluşmaktaydı. Hediyeler arasında dokuma ve ziynet eşyaları dışında imal edilmiş veya işlenmiş herhangi bir eşyanın bulunmaması, Mısır'da bu eşyaları üretecek atölyelerin henüz kurulmadığının işaret olarak kabul edilebilir.<sup>24</sup>

#### 4. Cevher'in Mısır'daki Faaliyetleri

Cevher'in Mısır'da uğraşması gereken ilk ciddi sorun Nil'in neden olduğu kıtlıktı. Fâtımîlerin Mısır'a gelmesinden önce 351 (962-963) yılından itibaren etkisini sürdüren kuraklığa bağlı olarak yaşanan kıtlık Mısır'da yiyecek sıkıntısına sebep olduğu için, gıda maddelerinin fiyatlarında büyük bir artış meydana gelmişti. Bir miskal buğday seksen dinara, bir tavuk bir dinara ve bir yumurta bir dirheme satılmaktaydı. Cevher kıtlıktan mustarip

<sup>21</sup> İbn Tağrıberdi, *Mevridü'l-letâfe fi men veliye's-saltana ve'l-hilâf*, 1/270; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ` bi-ahbâri'l-e`immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ`*, 1/108-109; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a`yân ve enbâ`ü ebnâ`i`z-zamân*, 1/377-378; el-Antaki, *Tarihî Antaki*, 131; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 181; el-Fıkkî, *el-Ezher ve Eseruhu Finnehdati`l-el-Edebiyye el-Hadise*, 7; Durant, *Kıssatü'l Hadâra*, 13/270; İbn Haldûn, *Târîhi İbn-i Haldûn*, 4/409; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/280; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 18; Ahmed Mâmur el-Üseyri, *Mucezüt Tarihi'l İslami* (Riyad: Mektebetü el-Melik Fehd el-Vataniyye, 1996), 226; Hitti, *History of Arabs*, 619; Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Zirikî, *el-A`lâm* (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/148; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 4/493-494; Doris Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo an Introduction* (Kahire: The American University in Cairo Press, 1998), 5; Şemsüddîn Ebu'l Meali Muhammed b. Abdurrahman el-Ğızzî, *Divanü'l İslam* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye, 1990), 4/162.

<sup>22</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ` bi-ahbâri'l-e`immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ`*, 1/97; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a`yân ve enbâ`ü ebnâ`i`z-zamân*, 1/377; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/287.

<sup>23</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ` bi-ahbâri'l-e`immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ`*, 4/410; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a`yân ve enbâ`ü ebnâ`i`z-zamân*, 1/377; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdi, *en-Nücümü'z-Zâhire* (Kahire: Daru'l Kutub, ts.), 1/270; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid Nort Africa and Egypt*, 53.

<sup>24</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a`yân ve enbâ`ü ebnâ`i`z-zamân*, 1/377; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid Nort Africa and Egypt*, 53.



insanların sıkıntıları gidermek için hemen harekete geçti. İhşidiler döneminde bu işin başında bulunan Ali b. Yahya'yı görevinde bıraktı ve Sünnilerin yanına bir Mağribli getirme politikası doğrultusunda bir ay sonra yanında Reça b. Sûlâb'ı görevlendirdi. Hububat depolarının yanı sıra buğday tüccarlarını bir yerde toplanarak buğday borsası kuruldu ve buğday satışı kontrol altına alındı. Buna rağmen belirlenen kurallara uymayan ve fiyatların yükselmesine sebep olan on bir buğday tüccarını öldürülüp cesetleri ibret olsun diye Fustat sokaklarında dolaştırıldı. Bu arada Muiz'de Mısır'ın ele geçirildiğini öğrenir öğrenmez Mısır'a tahilla dolu gemiler gönderdi. Muiz'in yardımı Mısır'a ulaştığında geçici de olsa bir rahatlama sağladı. Aslında Muiz'in yardımı siyasi bir hamleydi. Kıtlığın zorluklarıyla boğuşan Mısır halkına yeni hükümdarlarının onlara yardım etme isteğini göstermenin bir yansımasıydı. Sonunda 360 (970-971) yılında kuraklığın sona ermesi ve bolluğun geri gelmesiyle Mısır'da kıtlık sona erdi.<sup>25</sup>

Cevher, vergi toplama işini yürüten Yakub b. Killis ve Aslûc b. Hasan'ı görevden alarak yerlerine gıda maddelerinin satışını kontrol etmekle görevlendirdiği Ali b. Yahya ile Reça b. Sûlâb'ı getirdi. Vergi sistemini düzenleyerek vergi miktarlarını yeniden tespit ettirdi ve daha önce ödenmemiş olan vergilerin tahsili yoluna gitti. Harac arazilerden dönüm başına alınan üç buçuk dinar vergi miktarı yedi dinara çıkarıldı. Vergi memurlarının rüşvet almasının önüne geçildi ve vergi konusunda halkın şikâyetleri de önemle dikkate alındı. Sıkı vergi politikası neticesinde Cevher, Mısır'da yönetiminin ilk yılı olan 359 yılında 3.400.000 dinar, 360 yılında ise 3.200.000 dinar vergi toplayarak muazzam bir gelir sağladı. Bu miktar yönetiminin son dönemi sıkıntılar içinde geçen Kâfûr'un topladığı vergiden çok fazlaydı.<sup>26</sup>

Cevher Mısır'da kontrolü sağladıktan sonra yönetim kadrolarında bulunan Sünni Mısırlıların yanına Mağribli Şîileri yerleştirerek onların devlet işlerini öğrenmelerini ve idari sisteme adapte olmalarını sağladı. Cevher'in asıl amacı tüm devlet kadrolarına Şîileri getirmek ve işlerin Fâtımî mezhebine göre yürütülmesini sağlamaktı. Fakat devlet işlerinin aksamasını engellemek ve Sünnilerin tepkisini çekmemek için bu amacını aşama aşama gerçekleştirmeye karar verdi. Cevher'in izlediği bu ince politika neticesinde yirmi yıl sonra Mısır'da Sünnilerin elinde sadece önemsiz görevler kaldı. Diğer taraftan yönetim kadrolarında bulunup mevkilerini kaybetmek istemeyenler ile makamlarında yükselmek isteyenlerin Şîiliğe meyiletmesi sınırlı da olsa Mısır'da Şîiliğin yayılmasına yol açtı.<sup>27</sup>

Önemli görevlere Mağriblilerin getirilmesi Mısırlıların öfkesine neden olunca Mısırlılar ile Mağribliler arasında çatışmalar meydana geldi ve Mağribliler Mısırlılardan bazılarının evini yaktı. Cevher Mağriblilerin sebep olduğu kaosa karşı tedbir olarak olaylara karışanlardan bazılarının öldürülmesini emrederek olayların daha da büyümesini engelledi. Ayrıca her cumartesi vezir, kadı ve fakihlerin hazır bulunduğu bir mezalim mahkemesi

<sup>25</sup> Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, 118; Makrîzî, *el-Mukaffâ'l-kebir*, 3/52; el-Üseyri, *Mucezü't Tarihi'l İslami*, 226; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 55; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 366; Lane-Poole, *A History of Egypt in The Middle Age*, 104; O'Leary, *A Short History of The Fatimid Khalifate*, 106-107; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır*, 80.

<sup>26</sup> Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, 1/119/120; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır*, 80-81; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 366.

<sup>27</sup> Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, 1/119; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikillî*, 64, 365-366.

kurarak halkın sorunlarıyla yakından ilgilendi. Bir süre sonra mezalim mahkemesinin başına Ebu İsa Mürşid'i getirerek bu görevi ona devretti. Sahillerin güvenliği sağlandı. Yol kesen eşkıyalar yakalanarak yol kenarlarında asıldı. Fatimi filosu, Kahire limanı olarak kullanılan Bulak'ta inşa edilen gemilerle güçlendirildi.<sup>28</sup>

359 (970) yılı Ramazan ayında Cevher, hilali görmeden orucunu tamamladı ve ertesi gün karargâhta Ali b. Velid el-İşbili bayram namazı kıldırdı. Mısır kadısı Ebu Tahir, Câmiu'l-atîk'in damından araştırmasına rağmen hilali görmediğinden Sünniler, Cevher ve adamlarının bayram namazı kıldığı günü oruç tutarak geçirip bayram namazını ertesi gün Câmiu'l-atîk'te kıldılar.<sup>29</sup> Cevher, 18 Rebiülevvel 359 (29 Ocak 970) günü Cuma namazını kılmak için İbn Tolun Cami'ne gitti. Cevher'in emriyle müezzin ezanı, Şiîler tarafından adet edinilmiş uygulamalardan olan Hayye alâ hayri'l-amel (Amelin en hayırlısına gelin) ifadesini ekleyerek okudu. Namazın ikinci rekâtında Kunut duaları okundu. Bu uygulama daha sonra Câmiu'l-atîk ve Asker Cami'nde de uygulanmaya başladı. Cevher'in uygulamaları bununla da sınırlı kalmadı. Din adamlarının Abbasilerin simgesi olan siyah renkli elbiseler giymelerini yasaklayıp, beyaz renkli elbiseler giymelerini emretti. Ayrıca verdiği söze rağmen Sünni Müslümanların ibadetine müdahale ederek Abbasiler döneminde Cuma namazında okunan Âlâ suresinin okunmasını ve Cuma namazından sonra tekbir getirilmesini yasakladı. Bu arada Cevher Ramazan ayında Câmiu'l-atîk'in duvarlarının Şiîliğin sembollerinden biri olan kırmızı renkle süslenmesini istedi.<sup>30</sup>

Fâtımîler Mısır'a girdiğinde kâdilkudâtlık görevini 348 (960) yılından beri Maliki mezhebine bağlı Kadı Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed ez-Zühî yürütmekteydi. Cevher es-Sıkillî Mısır üzerine geldiğinde kendisinden eman talep edildiğinde, öne sürülen şartlardan biri de Ebû Tâhir'in kadılık görevinde bırakılmasıydı. Cevher her ne kadar Ebû Tâhir'in yerine Şiî bir kadı atamayı düşündüyse de Mısırlıların isyanına sebep olacağını düşünerek bu fikrinden vaz geçti. Fakat onu görevde bırakırken miras, talak ve helâller konusunda Fâtımîlerin mensubu olduğu İsmaili mezhebi doğrultusunda hüküm vermesini şart koştu. Muiz, Mısır'a geldiğinde Ebû Tahir ile görüşüğünde ilmine hayranlık duyarak onu görevinde bıraktı. Fakat Fâtımîlerin her Sünni Mısırlı devlet görevlisinin yanına İsmâilî birini getirmesi bu alanda da kendini göstermiş ve Mısır kâdilkudât yardımcılığına Kadı Nu'mân atanmıştır.<sup>31</sup> Ebû Tâhir'in görevi sürdüremeyecek kadar hastalanması ve görevini bırakmasından sonra

<sup>28</sup> Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, 1/117-120; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 4/992-993; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sıkillî*, 374.

<sup>29</sup> Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, 1/116; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır*, 78-79; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 186.

<sup>30</sup> Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, 1/119-120; İbn Haldûn, *Târîhî İbn-i Haldûn*, 4/410; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fî't-târîh*, 7/280; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sıkillî*, 58-60; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*, 1/375; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 186; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 102; Ebû'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Hüseynî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer (Dâru'l Beşeyru'l İslamiyye, 1988)*, 3/154; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır*, 79.

<sup>31</sup> Ebû Ömer Muhammed b. Yüsuf b. Ya'kûb b. Hafs et-Tücebî Kindî, *Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-kudât* (Beyrut, 1908), 584; Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, 3/351; Mehmet Şeker, "Fâtımîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkâdılarının Tayini" 82 (2017), 163-170; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, 133; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır*, 76; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sıkillî*, 370.; Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısri, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/73; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *Hüsnu'l-muhâdara* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1967), 2/147. el-Hüseynî, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 68-69.

kâdilkudâtlık makamına İsmâîlî kadılar atanmaya başlanmış, bununla birlikte bazı şehirlerin kadılığına Sünnî fakihler getirilmeye devam etmiştir.<sup>32</sup>

#### 4.1. Kahire'nin Kurulması

Cevher, Fustat'a ulaştığında şehrin kuzeydoğusunda kamp kurmuştu. Nitekim Cevher'in askerlerini yerleştirebileceği yer konusunda fazla bir seçeneği bulunmamaktaydı. Çünkü seçtiği yer, Nil'in sağ kıyısında nispeten boş, düz ve kuru zemin olarak mevcut olan tek büyük toprak parçasıydı. Seçilen arazide sadece Deyru'l İzam denilen bir kilise vardı ve Cevher kiliseyi de şehrin sınırlarına dâhil etti. Ordunun konaklaması için seçilen bu yer aynı zamanda Kahire'nin kurulacağı yerin de tespit edilmesi anlamına gelmekteydi. Seçilen yer Nil'in Fustat ile aynı tarafında yer almasından dolayı, oluşabilecek bir Fâtımî karşıtı direnişinin merkezi olabilecek camilerden ve hükümet dairelerinden makul bir mesafede bulunması gibi bir avantaja da sahipti. Bu sebeple Muiz'in 362 (973)'de Mısır'a gelişinden sonra Cevher'in Kahire'yi Fustat'a bakan tepelerden ziyade düzlükte kurduğunu gördüğünde duyduğu hoşnutsuzluk ile ilgili aktarılan bilgilere<sup>33</sup> temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Seçilen yer daha sonra tarihin göstereceği gibi mükemmel şekilde iyiydi ve Kahire'nin gelişmesinde en etkili unsur da kurulması için seçilen yerdi.<sup>34</sup>

Cevher, Mısır'ı aldıktan sonra vakit kaybetmeden 358 yılı Şaban ayında inşa edeceği şehrin ve Muiz'in sarayının planlarını hazırlamaya başladı. İnşa edilecek şehrin Tunus'ta bulunan daire planlı Mansûriye'den farklı olarak kareye yakın dikdörtgen plana sahip olması şehrin inşasında şeklin özel bir önemi olmadığını göstermektedir. Bir daire en büyük alanı en kısa çerçeveye çevrelese de, büyük bir dikdörtgeni düzenlemek, büyük bir daire çizmekten daha kolay ve hızlıydı. Bu da Muiz'in Mısır'a gelmesinden önce şehrin inşasını tamamlamak isteyen Cevher'e yeterli zamanı kazandırmaktaydı. Cevher, surlarla çevrili olmayan Fustat'ı kolayca ele geçirmesinden hareketle savunmasız olduğu hissine kapılmış olmalı ki şehrin inşasına askeri tehditlerden korunmak için onu çevreleyecek olan surlardan başladı. Böylelikle olası bir Fâtımî-Karmati veya Fâtımî-Mısır savaşında Fatimiler kendilerini güvenceye almış olacaktı.<sup>35</sup>

Düz zeminde uzanan şehrin surlarının yapımında yaklaşık elli santimetre uzunluğunda ve otuz üç santimetre kalınlığında güneşte kurutulmuş tuğlalar kullanıldı. Yüksekliği hakkında bilgi bulunmamakla birlikte surlar iki atlın yan yana durabileceği kadar genişti. Şehrin kuzeybatı duvarı ilk olarak Firavunlar döneminde ortaya konan Nil-Kızılderiz kanalının hizalanmasıyla inşa edildi. Böylece bu yöndeki surlar kanal tarafından güvenceye alınmış oluyordu. Güneydoğu duvarı ise Mukattam Kayalığı'nın sağlayacağı güvenlikten

<sup>32</sup> Şeker, "Fâtımîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılarının Tayini", 163-170.

<sup>33</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtumiyyîn el-hulefâ'*, 1/112; Muhammed el-Behî, *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh* (Kahire: Vizârâtü'l Evkaf, 1964), 95.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dârül Kütübil İlmîyye, 1418), 2/204; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtumiyye fi Mısır*, 75.; el-Üseyri, *Mucezü't Tarihi'l İslami*, 226; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid Nort Africa and Egypt*, 52-55; el-Behî, *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh*, 91.

<sup>35</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtumiyyîn el-hulefâ'*, 1/111; İbn Haldûn, *Târîhi İbn-i Haldûn*, 4/410; Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 2/204-205; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid Nort Africa and Egypt*, 55-57; el-Behî, *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh*, 91, 96; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, 20.

dolayı kayalığa yakın inşa edilmişti. Fustat'a bakan surlar ile Filistin, Suriye ve Arabistan'a giden yollara açılan kuzeydoğu surları ise nispeten daha savunmasız durumdaydı. Bundan dolayı Karmatilerin Kahire'ye saldırısına karşı tedbir olarak Şam yönünde bir hendek kazıldı. Cevher'in önceliği yeni inşa edilen şehrin savunması olduğundan başlangıçta devasa duvarlar yalnızca birkaç kapı ile aşılmaktaydı. Fatimiler Mısır'da güvenlikte olduklarına kanaat getirince mevcut kapılara yenileri eklendi. İlk kapılar kuzeyde bulunan Bab el-Fütuh ve Bab el-Nasr ile güneyde bulunan Bab Züveyle idi. Kapıların isimlerinin Tunus'ta bulunan Mansûriye şehrinin kapıları ile aynı olması yeni yerleşim yerine Cevher'in başlangıçta Mansûriye ismini verdiği yönündeki iddiayı da destekler niteliktedir.<sup>36</sup>

Şehir kuruluşundan birkaç yıl sonra el-Kahire el-Muizziyye (Mu'izz'in Zaferinin Şehri) ya da daha basit biçimde muzaffer anlamına gelen Kahire biçiminde yeniden adlandırıldı. Şehrin yeni ismini neden ya da ne zaman aldığı tam olarak belli değildir. Fakat 362 (973) yılında Muiz'in Mısıra gelmesiyle bağlantılı olması imkân dâhilinde görünmektedir. Mansûriye'de el-Muiz'in saray şairi İbn Hani el Endülüsi sık sık eserinde k-h-r Arapça köklerinin değişik biçimlerini kullanmıştır ve çağdaş coğrafyacılara İbn Havkal ile Makdisi sonraki yıllarda şehri el-Kahire olarak adlandırmışlardır. Diğer taraftan 394 (1003-1004) yılına kadar Fatimî paralarında Kahire ismine rastlanılmamaktadır. Kahire ismine Fatimî paralarında ilk olarak üzerinde, 394 yılında el-Kahire el-Mahsura'da (iyi korunan muzaffer şehir) basıldığı yazılı Fâtîmî parasında rastlanmıştır.<sup>37</sup>

Fatimî ordusunda bulunan değişik etnik yapılara mensup Yunanlı, Sudanlı, Ermeni, Berberi, Türk ve diğer Avrupa milletlerinden olan askerler için kışlaların bulunduğu mahallelerden oluşan şehrin inşası 361 (971)'de tamamlandı. Şehir bir ana arter tarafından kuzey-güney ekseninde eşit olmayan iki parçaya bölünmüştü. Halifenin sarayı tören faaliyetleri için kullanılan büyük meydanı karşısına alacak şekilde bu ana arterin ortasında inşa edilmişti. Duvarları renkli nakışlarla süslenmiş sarayda değerli eşyalarla süslenmiş büyük salonlar, divanlar, harem, beytülmal, havuzlar, dünyanın değişik yerlerinden getirilmiş egzotik renkli kuşlar, silah deposu ve büyük bir kütüphane yer alırken etrafında güzelliği seyyahların eserlerinde anlatılan köşkler ve bahçeler bulunmaktaydı. Kahire X. yüzyılın son çeyreğinden XI. yüzyılın ortalarına kadar gelişimini sürdürerek büyük bir şehir haline gelirken Fustat, Mısır'ın ekonomik merkezi olma özelliğini sürdürdü.<sup>38</sup>

Nil kıyılarında inşa edilen yeni başkentte tamamıyla sıkı bir idari ve mali organizasyon, sağlam siyasi ve dini kurumlar ile beraber parlak bir entelektüel ve sanatsal yaşam oluşturuldu. Takip eden on yıllar içinde ve özellikle Muiz'in oğlu ve halefi el-Aziz'in (975-

<sup>36</sup> el-Antaki, *Tarihî Antaki*, 132; Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 2/205; el-Üseyri, *Mucezû 'l Tarihi'l İslami*, 226; el-Fıkkî, *el-Ezher ve Eseruhu Finnehdati'l el-Edebiyye el-Hadise*, 8; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 55-57; el-Behî, *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh*, 92, 95; el-Ğızzî, *Divanü'l İslam*, 4/162; el-Hüseynî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî 'aşer*, 3/154.

<sup>37</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtîmiyyîn el-hulefâ'*, 1/111; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/148; Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo an Introduction*, 5; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 52-53; el-Behî, *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh*, 92-95; el-Fıkkî, *el-Ezher ve Eseruhu Finnehdati'l el-Edebiyye el-Hadise*, 8.

<sup>38</sup> Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 2/205; Behrens-Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo an Introduction*, 5-6; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/148; el-Behî, *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh*, 96; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtîmiyyîn el-hulefâ'*, 1/135; Necib, *Târîhu'l Mesâcidi's-Şehîra*, 77.

996) saltanatı sırasında, Mısır'ın başkenti hızla sanat ve öğrenimin himayesi için parlak bir merkez olarak ortaya çıkacaktı. Bununla birlikte, Kuzey Afrika'da olduğu gibi, bu dönüşüm, sanatı teşvik etmek için önceden tasarlanmış bir politikanın ürünü değil, çok daha büyük bir nüfus, Nil Vadisi'nin sunduğu zenginlik ve yüzyıllardır uygulanan geniş bir teknikler yelpazesinde eğitilmiş çok sayıda yetenekli zanaatkâr da dâhil olmak üzere, tesadüfi faktörlerin kombinasyonunun ürünüydü. Kısacası, Fâtımî kültürü gelişmek için Mısır ve çevresinde, Kuzey Afrika'ya göre daha verimli bir zemin bulmuştur.<sup>39</sup>

#### 4.2. Ezher Cami'nin İnşası

Cevher Mısır'a girdikten sonra siyasi amaçlarına ulaşmak için Fâtımîlerin mensubu bulunduğu İsmâiliye mezhebinin yayılması için çaba gösterdi. Abbasi halifesi adına okunan hutbe Fâtımî halifesi Muiz adına okunmaya başlandı. Muhaddis, müfessir ve fakihlerin toplandığı, önemli haberlerin yayıldığı ve ticaret merkezi mekânlar olarak İslam medeniyetinin merkezi durumunda olan camiler Fâtımîler tarafından propaganda merkezi olarak kullanılmaya başlandı. Özellikle Fustat'ta bulunan Camiu'l-atik ve Katai'de bulunan İbn Tolun Camisi Şiîliğin yayılması için propaganda merkezi olarak kullanıldı. Mısır'ın önde gelenlerinin Sünni olması ve Şiîlerin Mısır'da azınlık durumunda olması, Şiîler ile Sünniler arasında mevcut dini tartışmaların şiddetini artırarak devam etmesi, Cevher'in yürüttüğü çalışmaların önündeki en büyük engeldi. Ayrıca Sünni kesim Şiî propagandası için Camiu'l-atik ile İbn Tolun Cami'nin kullanılmasından rahatsızlık duymaktaydı. Cevher hem Sünni halkın tepkisini azaltmak hem de bu iki camiye alternatif olması amacıyla Mısır'daki ilk Şiî cami olan Ezher Cami'ni inşa etti. Yapımına 359 (969) senesinde cemazeyilevvel ayında başlanan cami 361 (971) yılının ramazan ayında tamamlandı ve Ezher'de ilk Cuma namazı aynı ayın son yedi gününe denk gelen Cuma günü kılındı. Mihrab ve minberin sağ tarafında bulunan birinci revakın kubbesinde besmeleden sonra, Ezher'in Allah'ın kulu ve velisi Muiz'in emriyle Cevher tarafından yaptırıldığı kaydedilen 360 (970) tarihli bir kitabe yer almaktaydı.<sup>40</sup> Camiu'l Kahire'de olarak adlandırılan camiye<sup>41</sup> Fâtımîler Ezher ismini, Hz. Muhammed'in kızı ve soylarını dayandırdıkları Fâtımatü'z-Zehrâ'ya ithafen vermişlerdi. Zira her iki kelimedede Arapça'da z-h-r kökünden gelmekteydi. Ezher isminin ne kadar erken kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte 400 (1010) yılına ait bir vakıf senedinde camiye atıfta bulunulduğunda Ezher ismi kullanılmıştır.<sup>42</sup>

Ezher Cami, Fâtımîler tarafından yalnızca dini kaygılardan dolayı inşa edilmiş değildi. Din ile siyasetin arasını ayırmak mümkün olmadığından Ezher aynı zamanda Fâtımîlerin ideolojik amaçlarına hizmet etmesi içinde kurulmuş bir mescitti. Siyasi ve toplumsal

<sup>39</sup> Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 52-53.

<sup>40</sup> İbn Haldûn, *Târihi İbn-i Haldûn*, 4/410; Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 4/51-52; Sârimüddin İbrâhîm b. Muhammed İbn Dokmak, *Nüzhetü'l-enam fi Tarihi'l-İslâm* (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1999), 42; Durant, *Kıssatü'l Hadâra*, 13/270; el-Üseyri, *Mucezû't Tarihi'l İslami*, 226; İbn Tağrıberdi, *Mevridü'l-letâfe fi men veliye's-saltana ve'l-hilâf*, 1/270; Sallâbî, *ed-Devletü'l Fâtimiyye*, 69; Necib, *Tarihu'l Mesâcidi's-Şehîra*, 77; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikkâlî*, 58-60; el-Behî, *el-Ezher: Târihu ve Tetavvürüh*, 14; Hitti, *History of Arabs*, 619; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 4/492-493; Tahir Süleyman Hammuda, *Celaleddin'i Suyuti Asruhu Hayatuhu Esâruhu ve Cühuduhu* (Beyrut: el-Mektebu'l İslami, 1989), 68; Zirikî, *el-A'lâm*, 2/148; el-Ğızzî, *Divanü'l İslâm*, 4/162.

<sup>41</sup> Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 2/205.

<sup>42</sup> Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 62.

nedenlerle kurulan Ezher, Cevher tarafından yönetim merkezi olarak da kullanılmaktaydı. Fâtımîler Şîî propagandasının merkezi olması yanında Ezher'in aynı zamanda ilim merkezi olması için de yoğun bir çaba gösterdiler. Cevher, Ezher Cami'nin kuruluş aşamasından itibaren Şîî mezhebinin dailiğini yapan bir öğrenci topluluğunun hazır bulunmasını sağladı. Çok geçmeden farklı ilim dallarında eğitim gören öğrenciler Ezher'de toplanmaya başladı. Öğrencilere ders veren hocalara dikkat edildiğinde, Cevher tarafından özenle seçildikleri anlaşılmaktadır. Ezher'de hocalık yapan ilk kişi iyi bir fakih ve aynı zamanda iyi bir edebiyatçı olan Kadı Ebu'l Hasan Ali b. Numan b. Muhammed idi. Yine Ezher'de ders verenler arasında müsebbih olarak bilinen tarihçi Muhammed b. Abdullah, Makrizi'nin ders aldığı ve Mısır'ın haritasını ilk olarak çizen tarihçi el-Kınai ve dönemin önde gelen âlimlerinden olup öğrencilere matematik dersi veren Hasan b. Hatir el-Farisi'de vardı. Ezher'in ilk döneminde görev yapan hocalar sadece dini ilimlerle yetinmemiş, öğrencilere akli ilimlerle ilgili dersler de vermiştir.<sup>43</sup> İnşasından kısa süre sonra el-Aziz Billah tarafından 378 (988) yılında Şîî fikhının öğretilmesi için medreseye dönüştürülecek olan cami günümüzde dünyanın en eski üniversiteleri arasında yer almaktadır. Ayrıca el-Aziz, sayıları otuz beş olan fakihlerin maaşlarını sabitleyerek onlara Ezher'in yanında ev tahsis ederek cuma namazından sonra toplanıp ikindiye kadar ders yapmalarını istedi. el-Aziz'in teklifi üzerine İbn Killis tarafından İsmâîli fikhını içeren *er-Risâletü'l-veziriyye* adında muhtasar bir fıkıh eseri kaleme alınarak ramazan aylarında halkın katıldığı ilim halkalarında ders kitabı olarak okutulmaya başladı.<sup>44</sup>

Cevher, Ezher'in inşası ve dekorasyonunda pişmiş tuğla, taş ve oymalı sıva gibi malzemeleri işlemeye Mağriblilerden daha yetenekli olan Mısırlıları görevlendirdi. Ezher, bir meydanın etrafında üç büyük eyvandan oluşmaktaydı. Doğuda bulan ve beş revaktan oluşan eyvan aynı zamanda namazgâha ev sahipliği yapmaktaydı. Eyvanın ortasında ana kapı yer alırken kapının üzerinde minare yükselmekteydi. Kible ve batı tarafında bulunan iki kapıya ek olarak bu kapı bulunmaktaydı. Duvarın en üst kısmında yer alan pencerelerde kireçten yapılmış hava akımını sağlayan boşluklar ve pencerelerin ortasında Kûfi hatla yazılmış ayetler bulunmaktaydı. Caminin içi oyma sıva ile yapılmış ve ayetlerle ana hatları çizilmiş ayrıntılı bir bitkisel desenle süslenmişti. Ayrıca aydınlatmasına büyük önem verilen camide yirmi yedi tane kandil bulunmaktaydı.<sup>45</sup>

### 4.3. Fâtımî Parasının Basılması

Abbasiler döneminde Mısır, Şam ve Cezire bölgesinde yaygın olarak kullanılan para birimi Abbasilerin bastırmış olduğu ed-Dinaru'r-Razi ve ed-Dinarü'l-Ebyaz idi. Cevher, Mısır'a girer girmez çağdaş Mısır paralarından tamamen farklı, saf altından ed-Dinari'l Muiz'i bastırdı. Cevher Mısır'a girdiğinde ed-Dinarü'l-Ebyaz on dirhem, ed-Dinaru'r-Razi on beş

<sup>43</sup> el-Behî, *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh*, 16, 24; Necib, *Târîhu'l Mesâcidi 'ş-Şehîra*, 78; Hasan, *Tarihû Cevher es-Sikillî*, 63.

<sup>44</sup> Ali Hüsnî el-Harbutli, *el-Azizu Billahi'l Fatimi* (Kahire: Dâru'l Kâtibi'l Arabi, ts.), 41; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'î'z-zamân*, 7/30; Hıdır Ahmed Atâullah, *Hayâtü'l-fikriyye fi Mısır fi asri'l-Fâtimî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 198; Hitti, *History of Arabs*, 619; Necib, *Târîhu'l Mesâcidi 'ş-Şehîra*, 79; el-Behî, *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh*, 16.

<sup>45</sup> Necib, *Târîhu'l Mesâcidi 'ş-Şehîra*, 78; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 62.

dirheme karşılık gelmekteydi. ed-Dinari'l Muiz'in değeri ise yirmi beş dirheme tekabül etmekteydi. Cevher diğer dinarlara nazaran değeri daha düşük olan ed-Dinarü'l-Ebyaz'ın kullanımını yasakladı fakat Mısırlıların itirazı üzerine değerini altı dirhem olarak belirleyip tekrar kullanımına izin verdi. ed-Dinarü'l-Ebyaz'ın değerinin altı dirhem olarak belirlenmesi pek çok kişinin iflasına neden olunca Cevher, ed-Dinarü'l-Ebyaz'ın değerini sekiz dirheme yükseltti. Başlangıçta Cevher'in bastırdığı yeni madeni paralar dolaşıma girmek yerine kısa süre içinde piyasadan kayboldu. Çünkü önceki enflasyon yıllarında basılan değeri düşürülmüş madeni paralara kıyasla ed-Dinari'l Muiz halk tarafından para birimi olarak kullanılmayacak kadar değerli bulundu. Sonrasında Selahhaddin Eyyubi, Abbasi halifesi el-Mustazi b. Emrillah ile Nureddin Zengi'in adının yazılı olduğu paralar bastırana kadar bu para birimi Mısır'da kullanımda kaldı.<sup>46</sup>

Fatimi dinarı için standart tür olan üç eş merkezli dairenin ön yüzünde;

Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın elçisidir.

Allah, onu, müşriklerin muhalefeti ne olursa olsun, bütün dinlere üstün kılmak için doğru yol ve hak dinle göndermiştir. (Tövbe 9/33)

Ali, emanetlerin en hayırlısı ve elçilerin en hayırlısının veziridir.

Arka yüzünde ise;

Allah'ın adıyla bu dinar Mısır'da üç yüz elli sekiz yılında basıldı.

El-Muiz Lidinillah, inananların komutanı

İmamet ebedi Allah'ın birliğine inanmayı gerektirir. İfadeleri yazılıydı.<sup>47</sup>

#### 4.4. Karmatilerle Mücadele

Cevher Mısır'da kontrolü sağladıktan sonra daha önce İhşidilere bağlı olan ve başında İhşidiler tarafından atanmış bir vali bulunan Suriye'yi ele geçirmek için Cafer b. Felâh komutasında büyük bir ordu sevk etti. Cevher'in Suriye'ye asker sevk etmesinin çeşitli nedenleri vardı. Öncelikle Mısır'ın alınmasından sonra Fatimilerden kaçanlar Suriye sığınmıştı ve tekrar Mısır'a saldırma ihtimalleri vardı. Ayrıca Karmatilerin de Suriye toprakları üzerinde emelleri bulunmakta ve bu durum Mısır'ın güvenliğini tehlikeye sokmaktaydı. Cafer b. Felâh komutasında 359 (969) yılında Suriye'ye doğru yola çıkan Fatimi ordusu Remle'yi ardından Taberiyye'yi zorlanmadan ele geçirip Dımaşk'a ulaşarak şehrin dışında karargâh kurdu. Şehri savunamayacağını anlayan Dımaşklılar kurban bayramının ilk günü 10 Zilhicce 359 (14Ekim 970)'da şehri Fatimilere teslim etmek zorunda kaldılar. Fakat bölgedeki Fatimi varlığını kendileri açısından tehlikeli gören Abbasiler, Karmatiler, Büveyhiler ve Hamdâniler ortak düşmanlarına karşı bir araya gelerek bir ordu oluşturdular.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 52; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtümiyye fî Mısır*, 77. 81; Ali Muhammed Sallâbî, *el-Eyyûbiyyân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 266; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sikkâli*, 60.

<sup>47</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtümiyyîn el-hulefâ'*, 1/115-116; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 52.

<sup>48</sup> Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtümiyyîn el-hulefâ'*, 1/120; Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 4/492-493; İbn Haldûn, *Târihî İbn-i Haldûn*, 4/410; Çelik, *Fâtümîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 186-191.

Müttefiklerinden aldıkları yardımla Dımaşk'a saldıran Karmatiler yapılan savaşta Fatimi kuvvetlerini bozguna uğratarak Cafer b. Felah'ı öldürdüler ve Dımaşk'ı ele geçirdiler. Bu gelişme üzerine Cevher, Sina Çölü'nü aşarak Karmatiler üzerine gitmek yerine Mısır'da kalarak savunma savaşı yapmaya karar verdi ve daha önce Kahire'nin doğu kısmına açtığı hendeğin gerisinde savunma hattı oluşturdu. Karmati kuvvetleri Aşağı Nil Vadisi'ni ele geçirdikten sonra 361 yılının Safer ayında (Aralık 971) Kahire önlerine ulaştı. Şiddetli saldırılara rağmen şehre girmeyi başaramayan Karmatilerin üzerine ani bir saldırı gerçekleştiren Cevher, Karmatilere ağır kayıplar verdirerek geri çekilmeye mecbur etti. Ardından Mısır'ın yukarı ve aşağı kısımlarına sevk ettiği kuvvetlerle Karmatilerin gelmesiyle patlak veren isyanları bastırarak Mısır'da tekrar asayiş sağladı.<sup>49</sup>

### 5. Muiz'in Mısır'a Gelişi

Cevher, Kahire'nin inşasını tamamladıktan ve Karmati saldırısını püskürttüktan sonra Mısır'a gelişinden yaklaşık dört yıl sonra Muiz'e haber gönderip Mısır'a davet etti. Topraklarını genişletme niyetinde olan halife 361 (972) yılında Tunus'tan Fâtımilerin yeni merkez olacak Mısır'a doğru büyük bir kabileyle yola çıktı. Kafilde Muiz'in çocuklarının yanı sıra amcaları, teyzeleri, devletin ileri gelenleri ve hizmetçiler de vardı. Muiz'in iki bin beş yüz kilometrelik yolculuğunda yanına aldıkları arasında Kahire'deki sarayında özel bir hanedan türbesine gömülecek olan atalarının kalıntıları da vardı. Bu arada Trablusgarb'tan yola çıkan donanma da kıyı boyunca kabileye eşlik etmekteydi. Kafile 24 Şaban 362 (973)'de İskenderiye'ye ulaştı ve Muiz, Gize'ye geçerek burada Mısır'ın önde gelenlerini kabul etti. Yola devam eden halife ve yanındakiler 7 Ramazan 362 Salı günü 1500 deveden oluşan kabileyle Fustat'a vardılar. Şehir Muiz'in gelişi sebebiyle baştan aşağı süslenmişti. Fakat halife Fustat'a uğramadan doğruca Kahire'de kendisi için inşa edilmiş saraya yöneldi ve saraya ulaştığında secdeye kapanıp ardından iki rekât namaz kıldı.<sup>50</sup>

Ertesi gün halife, Cevher'in kendisi için yaptırmış olduğu altın tahta oturarak sarayında Mısır'ın âlimleri ve ileri gelenlerini kabul etmeye başladı. Cevher, Ramazan ayının on beşinde Muiz'i kutlamaya gelen insanların önünde halifeye aralarında kılıçlar, atlar, develer, katırlar, altından ve gümüşten tabaklar, bardaklar, kâseler bulunan hediyeler sundu. Ardından Ebu Cafer Müslim, Muiz'e Dimyat, Tinnis ve Tuna'dan getirilmiş değerli eşyalar, atlar ve katırlardan oluşan hediyelerini sundu. Muiz bundan sonra Mısır'ın dört bir yanındaki yöneticilere “*Resulullah'dan sonra insanların en hayırlısı Ali b. Ebu Talib'tir*” ifadesinin yer

<sup>49</sup> Ebû Ya'lâ er-Reîstülec el-Mecdürrüesâ el-Amîd Hamza b. Esed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî et-Temîmî İbnü'l-Kalânîsî, *Târihu Dımaşk* (Şam: Dâr Hassen, 1983), 1/360; Çelik, *Fâtımiler Devleti Tarihi (909-1171)*, 191-195; Lev, *State and Society in Fatimid Egypt*, 17.

<sup>50</sup> İbn Tağrıberdî, *Mevridü'l-letâfe fî men veliye's-saltana ve'l-hilâf*, 1/270; Makrîzî, *İtti'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımıyyîn el-hulefâ'*, 1/134-135; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fî't-târîh*, 7/304-305; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/148; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 127; Bloom, *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*, 1; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l Arabî, 1993), 8/247; Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımıyye fî Mısır*, 87-88.



aldığı mektuplar gönderdi ve Cevher tarafından hapse atılmış olan İhşidi ve Kafurilerden oluşan yaklaşık bin mahkûmun serbest bırakılmasını emretti.<sup>51</sup>

Muiz, gelene kadar Cevher yaklaşık dört yıl boyunca Mısır'ı onun adına mutlak hâkim olarak yönetti. Halife Mısır'a geldikten sonra oğlu el-Aziz'in hilafeti döneminde vezirliğe yükseltilecek olan Yakub b. Killis'i devletin gelir ve harcamalarıyla ilgilenmesi için mali işlerin başına getirdi. Cevher 364 (975) yılı Muharrem ayında görevden alınana kadar halifenin en büyük yardımcısı olarak görevine devam etti. Bu tarihte halife tarafından görevden alınan Cevher, tekrar ordu komutanlığına getirildi ve 381 (992) yılı Zilkadde ayında insanların sevgisini kazanmış ve ardında övgü dolu şiirler bırakmış olarak vefat edene kadar Fâtımîlere sadakatle hizmet etmeyi sürdürdü.<sup>52</sup>

### Sonuç

İfrıkiyye'de kurulmuş olan Fâtımîler, Hz. Muhammed'in soyundan geldiklerini ileri sürüp Mesihsel doktrin çerçevesinde, İslam toplumunun meşru yöneticileri olduklarını, refah, barış ve doğruluk çağını getireceklerini iddia ederek bütün İslam âlemine hâkim olmayı hedeflediler. Bu doğrultuda ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'den itibaren yayılcı bir politika benimseyip, hâkimiyetlerini batıda Atlantik Okyanusu ve İber Yarımadası'na, doğuda Mısır, Suriye, Arabistan ve Bağdat'a doğru genişletmeye çalıştılar. Fâtımî komutanı Cevher es-Sıkkî'nin 969 yılında Mısır'ı ele geçirmesi daha büyük bir amaç olan Müslüman dünyasına hâkim olmalarının ilk adımı olarak görüldü. Fakat Sünnilerin çoğunluğu oluşturduğu coğrafyada Abbasiler ve kendileri gibi Şîî olan Karmatilerle mücadeleleri egemenlik alanlarının Mısır ve Suriye ile sınırlı kalmasına neden oldu.

Fâtımîler Mısır'a gelişlerinin ardından uyguladıkları ekonomik politika ile Mısır ekonomisini tekrar canlandırdılar. Vergi sistemini yeniden düzenleyip titizlikle uygulayarak Mısır halkının güvenini kazandılar ve vergi gelirlerini arttırdılar. Abbasilerin içinde bulunduğu siyasi buhrandan da istifade edip, Hint deniz yolu ticaretini Mısır üzerinden Mağrib ile birleştirerek bölge ticaretine hâkim oldular. Mısır'ın sunduğu maddi zenginlik ve yüzyılların getirdiği birikim sayesinde Fâtımî kültürü hızla gelişti ve Kahire kısa sürede parlak bir eğitim ve sanat merkezi haline geldi.

Cevher, Mısır'ı ele geçirmesinin ardından Şîîliğin yayılması için çaba gösterdi. Mısır'a girişinin ardından ilk olarak önde gelen Sünni âlimlerden bir grubu mahkûm olarak Kuzey Afrika'ya Muiz'in yanına göndererek Sünni Mısır halkının Şîîliğe meylini sağlamaya çalıştı. Ardından Mısır'da inşa edilen ilk Şîî Cami olan Ezher'i inşa ederek Şîî propagandası yapmaya ve devlet kademelerine Şîî mezhebinden olanları getirmeye başladı. Fakat bütün çabalara rağmen Şîîliğin yayılması, Mısır'ın önde gelenlerinin ve halkın çoğunluğunun Sünni olması, Sünni camilerinde yapılan Şîî propagandasının sebep olduğu tepkiye bağlı olarak arzu

<sup>51</sup> Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, 1/135-136; Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 4/162; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 208; Hasan, *Tarihü Cevher es-Sıkkî*, 62.

<sup>52</sup> Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, 2/270 3/394; Makrîzî, *İtti 'âzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*, 1/78, 84, 242; İbn Haldûn, *Târîhi İbn-i Haldûn*, 4/67; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/334, 451; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, 135-136, 151; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 1/376; Cemalüddin eş-Şeyyal, *Dirasetun fi't-Tarihi'l İslami* (Bursaid: Mektebetü's-Sekafeti'd Diniye, 2000), 49.

edilen düzeyde gerçekleşmedi. Şiîliğin yayılması mevki elde etmek ve makamlarını korumak isteyenlerle sınırlı kalırken devlet görevlerine Şiîlerin atanmasına bağlı olarak yönetim Şiîleşti.

### Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. “İhşîdiler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ihsidiler>
- Anan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l İslami fi'l Endülüs*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Hanci, 1997.
- Antaki, Yahya b. Said b. Yahya el-. *Tarihî Antaki*. Lübnan: Cürus Bars, 1990.
- Atâullah, Hıdır Ahmed. *Hayâtü'l-fikriyye fi Mısır fi asri'l-Fâtîmî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, ts.
- Behî, Muhammed el-. *el-Ezher: Târîhuh ve Tetavvürüh*. Kahire: Vizârâtü'l Evkaf, 1964.
- Behrens-Abouseif, Doris. *Islamic Architecture in Cairo an Introduction*. Kahire: The American University in Cairo Press, 3. Basım, 1998.
- Bloom, Jonathon M. *Arts of City Victorious Islamic Art and Architecture in Fatimid Nort Africa and Egypt*. Londra: Yale University Pres, 2007.
- Brett, Michael. *Fâtîmî İmparatorluğu Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*. çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik, 1. Basım, 2021.
- Çelik, Aydın. *Fâtîmîler Devleti Tarihi (909-1171)*. Ankara: TTK, 2018.
- Durant, Will. *Kıssatü'l Hadâra*. çev. Zeki Necib Mahmud. 42 Cilt. Beyrut: Daru'l Cil, 1988.
- Fıkkî, Muhammed Kâmil el-. *el-Ezher ve Eseruhu Finnehdati'l el-Edebiyye el-Hadise*. Kahire: el-Matbaatü'l Muniyriyye bi'l Ezheri Şerif, ts.
- Ğızzî, Şemsüddin Ebu'l Meali Muhammed b. Abdurrahman el-. *Divanü'l İslam*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiye, 1. Basım, 1990.
- Hammuda, Tahir Süleyman. *Celeleddin'i Suyuti Asruhu Hayatuhu Esâruhu ve Cühuduhu*. Beyrut: el-Mektebu'l İslami, 1989.
- Harbutli, Ali Hüsnî el-. *el-Azîzu Billahi'l Fatîmî*. Kahire: Dâru'l Kâtîbi'l Arabî, ts.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Tarihû Cevher es-Sikillî*. Kahire: Mektebetü'l en-Nahdati'l Mısıriyye, 2. Baskı, 1963.
- Hitti, Philip Khuri. *History of Arabs*. Londra: Macmillan Education, 10. Basım, 1970.
- Hitti, Philip Khuri. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hüseynî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed el-Murâdî el-. *Silkü'd-dürer fi a'yânî'l-karnî's-sânî aşer*. 4 Cilt. Dâru'l Beşerü'l İslamiyye, 3. Basım, 1988.
- İbn Dokmak, Sârimüddîn İbrâhîm b. Muhammed. *Nüzhetü'l-enam fi Tarihi'l-İslam*. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 1. Basım, 1999.
- İbn Haldûn. *Târîhî İbn-i Haldûn*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikir, 2. Basım, 1988.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1900.
- İbn Tagrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmu'z-Zâhire*. 16 Cilt. Kahire: Daru'l Kutub, ts.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *Mevridü'l-letâfe fi men veliye's-saltana ve'l-hilâf*. 2 Cilt. Kahire: Daru'l Kutubi'l Mısıriyye, ts.
- İbnü'l Esir, İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Basım, 1997.

- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ er-Reîsülec el-Mecdürriêsâ el-Amîd Hamza b. Esed b. Alî b. Muhammed ed-Dîmaşkî et-Temîmî. *Târîhu Dîmaşk*. Şam: Dâr Hassen, 1. Basım, 1983.
- Kindî, Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Hafs et-Tücîbî. *Kitâbü 'l-Vülât ve Kitâbü 'l-kudât*. Beyrut, 1908.
- Lane-Poole, Stanley. *A History of Egypt in The Middle Age*. Londra: Methuen, 1901.
- Lev, Yaacov. *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir b. Muhammed. *el-Mevâ'iz ve 'l-i'tibâr bi-(fi) zikri'l-hutat ve 'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârül Kütübil İlmiyye, 1418.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir b. Muhammed. *el-Mukaffâ 'l-kebîr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslami, 2. Basım, 2006.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkadir b. Muhammed. *İtti 'âzü 'l-hunefâ' bi-ahbâri 'l-e'immeti 'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ'*. 3 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l alâ li'ş-Şuûni'l İslamiyye, 1996.
- Mısrî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-. *Tabakâtü 'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Necib, Muhammed Salim. *Târîhu 'l Mesâcidi 'ş-Şehîra*, ts.
- O'Leary, De Lacy. *A Short History of The Fatimid Khalifate*. New York: E. P. Dutton, 1923.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *ed-Devletü 'l Fâtımiyye*. Kahire: Müessesetu İkra, 1. Basım, 2006.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *el-Eyyûbiyyûn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1. Basım, ts.
- Seyyid, Eymen Fuad. *ed-Devletü 'l-Fâtımiyye fi Mısr*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyyeti'l Lübniyye, 1. Basım, 1992.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hüsnu 'l-muhâdara*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1967.
- Şeker, Mehmet. "Fâtımîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılarının Tayini" 82 (2017), 163-170. <https://hbvdergisi.hacibayram.edu.tr/>
- Şeşen, Ramazan. "Cevher es-Sıkillî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Aralık 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher-es-sikilli>
- Şeyyal, Cemalüddin eş-. *Dirasetun fi 't-Târîhi 'l İslami*. Bursaid: Mektebetü's-Sekafeti'd Diniye, 1. Basım, 2000.
- Üseyri, Ahmed Mâmur el-. *Mucezü't Târîhi 'l İslami*. Riyad: Mektebetü el-Melik Fehd el-Vataniyye, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Müessesetu'r-Risale, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu 'l-İslâm ve vefeyâtü 'l-meşâhîr ve 'l-a 'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, 1993.
- Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A 'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## MİFTÂHU'L-ULÛM'DA İLMÜ'L-EDEB KAVRAYIŞI\*

THE İLM AL-ADAB UNDERSTANDING IN MİFTÂH AL-ULÛM

**Abdullah YILDIRIM**

Arş. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı  
Anabilim Dalı

abdyld@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1915-4662

Arş. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Literature, Department of Arabic  
Language and Literature, Istanbul, Turkey

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Nisan 2022 / 23 April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 04 Haziran 2022 / 04 June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 870-892.**

**Cite as / Atıf:** Yıldırım, Abdullah. “Miftâhu'l-Ulûm'da İlmü'l-Edeb Kavrayışı [The İlm al-Adab Understanding in Miftâh al-Ulûm]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 870-892.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

\* Bu çalışma “Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

## Öz

İslâm geleneğinde daha çok meânî ve beyan gibi belâgat bilimlerinin tedvini konusundaki etkisi ile bilinen *Miftâh* esasen nahivden mantık ve şiire uzanan çok daha kapsamlı ve sistematik bir içeriğe sahiptir. Sekkâkî bu içeriği eserin mukaddimesinde ilmü'l-edeb üst başlığıyla ifade eder. Müellifin bu tutumu bir yönüyle, Arap dil ve edebiyat bilimlerinin tasnifi anlamına gelir. Ancak *Miftâh*'taki temel amaç bundan çok daha temelli olup düzenli dilsel ifadelerin manası ve edebi değerinin nasıl açıklanabileceği fikrine odaklanır. Öte yandan eserin mukaddime kısmında yapılan açıklamalar müellifin edeb kavramını nasıl tasavvur ettiğine ve bir bütün olarak dil ve edebiyat incelemelerine yönelik yaklaşım şeklinin ne olduğuna ilişkin ipuçları barındırır. Sekkâkî edeb derken, dilin en üst düzey ve kalitede kullanım becerisi anlamına gelen bir dil ve edebiyat melekesini kastetmez. Bunun tam aksine müellif, ilmü'l-edeb ile Arap dilinde oluşturulan herhangi bir sözü anlama/açıklama ya da yeni bir söz inşâ etme konusunda hatadan kaçınma, diğer bir deyişle doğru bilgiye dayalı yolu tutabilecek teorik yetkinliğe ermeyi anlar. Bu anlamda *Miftâh*'ın telifindeki temel kaygı ve yönelim, okurda pratik ve fiili bir yetkinlik oluşturmak olmayıp bütünüyle teoriktir. İlmü'l-edeb konusundaki bu nazarî tutumun tabîî bir neticesi olarak müellif, özellikle meânî, beyan, istidlâl, şiir gibi bazı edeb türlerinin yüksek bir fikrî çabayı gerektirdiğini düşünür. Tam da bu nedenle bu ilimle meşgul olan kimseler (sâhib-i edeb) ilgili bilim dallarının tümünde kalem oynatmamışlardır. Kuşkusuz bu durumun, söz konusu kişilerin genel ilmi birikimleriyle de ilişkisi vardır. Nitekim Sekkâkî'nin yaşadığı dönem itibarıyla genel ilim kamuoyundaki ilmü'l-edeb algısı daha ziyade lügat ve nahiv ilimleriyle sınırlıdır. Halbuki *Miftâh*, ilmü'l-edeb'in usûl şeklinde adlandırılan tüm alt dallarında özellikle de belâgat bilimlerinin tedvini konusunda iddialı bir metindir. Öte yandan *Miftâh*'ın muhtevası ve sistematigi, Sekkâkî'nin temel amacının eksiksiz bir ilmü'l-edeb dökümü ve tasnifi yapmak olmadığını göstermektedir. Çünkü müellif, eserinde edeb'in tüm alt başlıklarına yer vermez. Kendi ifadesiyle, yalnızca zorunlu gördüğü edeb türlerini almıştır. Bununla kastedilen; nahiv, meânî, beyan ve istidlâl gibi edeb'in teorik incelemeye konu olan ve bir bilim olarak tedvin edilen alanlarıdır. Bu durum *Miftâh*'ın, eserin mukaddimesinde ortaya konan nazarî edeb kavrayışıyla tamamen mutabık şekilde telif edildiğini gösterir.

**Anahtar kelimeler:** Arap dili, Sekkâkî, Miftâhu'l-ulûm, İlmü'l-edeb

## Abstract

al-Miftâh, which is known for its influence on the compilation of balaghah sciences such as al-maani and al-bayan in the Islamic tradition, actually has a much more comprehensive and systematic content ranging from al-nahw to logic and poetry. al-Sakkâkî expresses this content in the introduction of the work as ilm al-adab. This attitude of the author, in a way, means the classification of Arabic language and literature sciences. However, the main purpose of al-Miftâh is much more fundamental than that and focuses on the idea of how to explain the meaning and literary value of regular linguistic expressions. On the other hand, the explanations made in the introduction part of the work contain clues about how the author conceives the concept of al-adab and what his approach is towards language and literature studies as a whole. By al-adab, al-Sakkâkî does not mean a language/literary faculty, which means the ability to use the language at the highest level and quality. On the contrary, the author understands ilm al-adab to understand/explain any statement formed in the Arabic language or to avoid mistakes in constructing a new statement, in other words, to reach the theoretical competence that can take the path based on correct knowledge. In this sense, the main concern and orientation in the work of al-Miftâh is not to create a practical and actual competence in the reader, but purely theoretical. As a natural consequence of this theoretical attitude on the subject of ilm al-adab, some types of al-adab such as al-maani, al-bayan, al-istidlâl, poetry require a high intellectual effort. For this very reason, people who are engaged in this science (sâhib al-adab) have not written a pen in all related branches of science. Undoubtedly, this situation has a relation with the general scientific knowledge of the people in question. As a matter of fact, the perception of ilm al-adab in the general science public, as of the period in which al-Sakkâkî lived, is rather limited to al-luga and al-nahw sciences. However, al-Miftâh is an assertive and effective text in all sub-branches of ilm al-adab called al-usûl, especially in the compilation of balaghah sciences. On the other hand, the content and systematics of al-Miftâh show that al-Sakkâkî's main purpose is not to make a complete list and classification of ilm al-adab. Because the author does not include all sub-titles of

literature in his work. In his own words, the author included the literary genres he deems necessary for his work. What is meant by this; these are the fields of al-adab such as al-nahw, al-maani, al-bayan and al-istidlâl, which are the subject of theoretical analysis and are organized as a science. This shows that al-Miftâh was written in complete agreement with the theoretical understanding of al-adab set forth in the introduction of the work.

**Key words:** Arabic language, al-Sakkâkî, Miftâh al-ulûm, Ilm al-adab

### Extended Abstract

al-Miftâh, which is known for its influence on the compilation of balaghah sciences such as al-maani and al-bayan in the Islamic tradition, actually has a much more comprehensive and systematic content ranging from al-nahw to logic and poetry. al-Sakkâkî expresses this content as ilm al-adab in the introduction of the work. Undoubtedly, this attitude of the author is in one way an answer to the question of which disciplines will be included in the Arabic language and literature sciences and how these disciplines will be classified. However, the main purpose of al-Miftâh is much more fundamental than that and focuses on the idea of how to explain the meaning and literary value of regular linguistic expressions. The casting and classification seen in al-Miftâh, on the other hand, appear as an accidental result of this idea. On the other hand, the explanations made in the introduction part of the work contain clues about how the author conceives the concept of al-adab and what his approach is towards language and literature studies as a whole.

al-Sakkâkî distinguishes two attitudes about the reason that leads the person to study al-adab and the ultimate purpose of this study. The first is to know the many works written before in the field of Arabic language and literature, and some of the subjects, terms and explanations made in these works. The second attitude, completely different from the first, is to avoid mistakes when understanding/explaining any statement formed in the Arabic language or when constructing a new statement, in other words, to attain the theoretical competence to take the path based on correct knowledge. Accordingly, the author does not mean a language/literary faculty, which means the ability to use the language at the highest level and quality. In other words, al-Sakkâkî sees the study of literature not as a practical situation or as having a historical/cultural knowledge and equipment, but as a theoretical study and competence. Therefore, the main concern and orientation in al-Miftâh is not to create a practical and actual competence in the reader, but purely theoretical. As a natural consequence of this theoretical attitude on the subject of ilm al-adab, some types of al-adab such as al-maani, al-bayan, al-istidlâl and poetry require a high intellectual effort. For this very reason, people who are engaged in this science (sâhib al-adab) have not written a pen in all related branches of science. Undoubtedly, this situation has a relation with the general scientific knowledge of the people in question. As a matter of fact, the perception of ilm al-adab in the general science public, as of the period in which al-Sakkâkî lived, is rather limited to al-luga and al-nahw sciences. However, al-Miftâh is an assertive and effective text in all sub-branches of ilm al-adab called usûl, especially in the compilation of balaghah sciences.

On the other hand, the content and systematics of al-Miftâh show that al-Sakkâkî's main purpose is not to make a complete list and classification of ilm al-adab. Because the author does not include all sub-titles of literature in his work. In his own words, the author included the literary genres he deems necessary for his work. At this point, the author asks what mistakes can occur in the use of language and states that these are in three areas. These are respectively the word, the formation of the sentence and the agreement to what the situation requires. In that case, the study of language can focus on three things: the word itself/structure, the composition/formation or syntax of the words, and the agreement of the whole (compound wording or sentence) resulting from this syntax to what needs to be said. Depending on this triple classification, al-Sakkâkî classified al-Miftâh into three main parts. Since the first chapter corresponds to the error in the word, this chapter deals with

the science of ilm al-sarf, which deals with the word in terms of its form. In fact, the study of the word is not limited to the use of the word. As a matter of fact, the science of al-luga examines the word in terms of its substance (that is, the indication of the root letters). For this reason, the science of al-luga should have been included in the classification in terms of the consistency of the theoretical framework drawn by al-Sakkâkî. However, in the paragraph above, where he lists the sciences in al-Miftâh, the author states that he has taken the sciences he deems necessary for his work, and that the science of al-luga is exempted from this, but does not give any reason for this. One of the possible reasons for this situation is that the dictionary does not investigate the general characteristics of all or most of the individual words used in the language, but on the contrary, the personal situation of each word is unique and different from the others. This is the result of the dictionary's examination of the word in terms of substance, not form. In the second part, ilm al-nahw which talks about the sentence is examined, and in the third part, the sciences of balaghah which examine the agreement of the word with what needs to be said. According to this classification, it is expected that there will be four basic disciplines in al-Miftâh, namely, al-sarf, al-nahw, al-maani and al-bayan. However, the content of the work is not limited to these sciences. Because al-Sakkâkî made some additions to these basic disciplines such as al-istidlal and poetry. The author, as the justification for these additions, states that the science of al-maani can only be completed and fully understood with the art of logic and the poem with the aim of obtaining a practical competence in the issues that are examined and explained theoretically in the sciences of balaghah.

All the sciences studied in al-Miftâh were handled with a theoretical orientation and concern, and it was aimed to build a universal knowledge field that would enable us to explain many minor situations on these issues. In other words, the author mentioned the types of al-adab that he established only as a theoretical discipline in al-Miftâh. From this point of view, it can be said that the content of al-Miftâh is in full agreement with the author's theoretical understanding of al-adab put forward in the introduction of the work.

## Giriş

**M**iftâhu'l-ulûm (Sekkâkî ö. 626/1229), Arap belâgat geleneğine yön veren kurucu metinlerden biridir. Bu durumun temel nedeni *Miftâh*'ın, ilk teorik yetkinliği *Delâil* ve *Esrâr*'da (Abdülkâhir el-Cürcânî ö. 471/1078) tecessüm eden belâgat düşüncesini *meânî* ve *beyan* bilimleri içerisinde tedvin etme ve bu düşünceye klasik formunu kazandırma konusundaki başarısıdır. Nitekim *Miftâh*, Cürcânî-Zemahşerî (ö. 538/1144)-Râzî (ö. 606/1210) çizgisinde tevarüs ettiği birikimi yeniden yapılandırmış, böylece hicrî yedinci asırdan erken modern döneme kadar sürecek belâgat araştırmalarının teorik çerçevesini önemli ölçüde belirlemiştir. Sonraki belâgat literatürünün büyük ölçüde *Miftâh* eksenli gelişmesi<sup>1</sup> bu durumu açık biçimde ortaya koyar. Ancak *Miftâh*'ı ilginç ve kıymetli kılan yalnızca belâgat alanındaki etkisi değil kapsamlı içeriği ve özgün yapısıdır.

*Miftâh* İslâm geleneğinde eşine az rastlanır biçimde dil ve anlam sorunlarının tahlilinde sarf, nahiv, belâgat, mantık ve şiir gibi alanların sistematik ve bütünlüklü bir biçimde dikkate alındığı bir metindir. Diğer bir deyişle *Miftâh* Arap dilini ve bu dil içerisinde oluşturulan kurallı ve anlamlı bir sözü muhtelif cihetlerden konu edinen bilimlerden herhangi birine odaklanan bir monografi değil aksine söz konusu inceleme alanlarının neredeyse tamamının yer aldığı çok disiplinli bir metindir. Bu nedenle klasik anlamda bir sarf ya da nahiv eseri olmadığı gibi sadece bir belâgat çalışması olarak da görülemez. Belki bunların hepsi ve fakat daha fazlasıdır.

Sekkâkî, eserin mukaddime kısmında, söz konusu bilim dallarının oluşturduğu bütünü *ilmü'l-edeb* üst başlığı altında bir araya getirir. Kuşkusuz müellifin bu tutumu bir yönüyle, hangi disiplinlerin Arap dil ve edebiyat bilimleri kapsamında yer alacağı ve bu disiplinlerin nasıl tasnif edileceği sorusuna cevap niteliğindedir.<sup>2</sup> Ancak *Miftâh*'taki temel amaç bundan çok daha temelli olup düzenli dilsel ifadelerin manası ve edebi değerinin nasıl açıklanabileceği fikrine odaklanır. *Miftâh*'ta görülen döküm ve tasnif ise, bu fikrin arazi bir sonucu olarak tezahür eder. Öte yandan bundan çok daha önemli olarak müellifin mukaddime kısmında yaptığı açıklamalar *edeb* kavramını nasıl tasavvur ettiğine ve bir bütün olarak dil ve edebiyat incelemelerine yönelik yaklaşım şeklinin ne olduğuna ilişkin ipuçları barındırır. Ayrıca bu bakış açısı, eserin içeriğinin belirlenmesinde doğrudan belirleyici konumdadır.

Bu çerçevede makalenin amacı, Sekkâkî'nin açıklamalarından yola çıkarak *Miftâh*'taki *ilmü'l-edeb* kavrayışı ortaya koymak, bu kavrayışın sonuçlarını göstermek ve eserin muhtevası ve sistematliğini bu çerçevede yorumlamaktır.

<sup>1</sup> Musa Alak, *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri* (İstanbul: Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 2011), 61-94.

<sup>2</sup> *Miftâh*'ı bu bakımdan inceleyen bir araştırma için bkz. Nazife Nihal İnce, "Miftâhu'l-'ulûm'un Dil İlimleri Tasnifine Etkisi", *The Journal of Social Science* 2/4 (15 Ekim 2018), 207-221. Metin başka cihetlerden de inceleme konusu yapılabilir. İcâzu'l-Kuran meselesi bakımından yapılan bir araştırma için bkz. Mustafa Keskin, "Kur'an'ın İ'câzına Dair İlimler ve Sekkâkî'nin 'Miftâhu'l-'Ulûm' Adlı Eserinin Tahlili", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2016), 99-122.



## 1. “İlmü’l-edeb” Terimi ve *Miftâh*

İslâm geleneğinde zengin bir içeriği ve kullanım alanı olan *edeb* kavramı<sup>3</sup>, *ilim* yahut çoğulu *ulûm* kelimesiyle tamlama şeklinde (ilmü’l-edeb/ulûmu’l-edeb) kullanıldığında bununla Arap dili ve edebiyatını konu edinen bilim dalları kastedilir.<sup>4</sup> Terimin *Miftâh*’taki kullanımını da hususi vurgular taşımakla birlikte bu anlama gelir. Söz konusu inceleme alanlarının tarihi temelleri hicretin ilk asrına götürülecek kadar köklü<sup>5</sup> olmasına ve süreç içinde hızlı bir gelişim<sup>6</sup> göstermesine karşın bir bütün olarak dil ve edebiyat bilimlerinin tespit ve tasnifi konusundaki çabalar hem ilgili alanların kendi gelişimine nispetle daha geç hem de çoğunlukla meslekten dilci-edip olmayan isimler tarafından<sup>7</sup> genel bilimler tasnifi literatürü<sup>8</sup>

<sup>3</sup> *Edebin* semantik içeriğine ilişkin şu temel durumlar söz konusu edilebilir. Kelimenin psikolojik ve ahlâki bir muhteva çerçevesinde oluşan “iyi davranış, güzel huy ve fazilet” şeklindeki ilk anlamı, araştırmacıların yaygın kanaatine göre cahiliye şiirinde bazı örneklerine rastlanan “yemek daveti” şeklindeki fiziksel kullanımın İslâm dininin de yoğun etkisiyle zihinsel/manevî bir alana evrilmesi suretiyle oluşmuştur. Hicretin II. asrından itibaren kelime, ahlaki içeriğine ek olarak eğitim-öğretim çerçevesinde yeni bir bağlama oturur. Emevîler döneminde halifeler başta olmak üzere devlet ricalinden önemli kimseler çocuklarını, Arap tarihi ve kültürünün gerekleri çerçevesinde eğitmek üzere “müeddip” adı verilen hocalara emanet etmiştir. Müeddip sınıfının verdiği eğitim içerisinde, hemen tamamı rivayete dayalı olmak üzere, Arap edebiyatının seçkin şiir ve nesir örnekleriyle eski Arap tarihi ve nesep bilgisi gibi alanlar bulunmaktadır. Böylece *edeb* kelimesi söz konusu alanlara ilişkin bilgilerin toplamı şeklinde yeni bir muhteva kazanmış olur. Abbasî dönemini de içeren sonraki süreçte ise *edeb*, Kuran ve sünnet etrafında oluşan dini düşünce ve ilimlere mukabil örfü dayalı her tür beşerî bilgi ve kültürü ifade eden bir muhteva genişliğine ulaşır. Bu çerçevede literatürü oluşturan metinler; her seviyeden insana hitap eden ahlâki-edebî hikmetler, seçkin zümrelerin yüksek kültürü ve zevkini oluşturan her türden unsur ile devlet yöneticileri, bürokratlar ve diğer zümrelerin mesleklerine ilişkin kurallar bütününi içeren kapsamlı bir alana işaret eder. Bu kapsamlı ve zengin üretimin sonucu olarak II., özellikle de III. hicri asırdan itibaren başlığında *edeb* (yahut çoğulu *adâb*) kelimesi geçen çok sayıda kitap, kitap bölümü (fasıl) ya da risâle ile karşılaşılır. Kelimenin yaşadığı bu semantik dönüşümün arka planında, Arap kültürü ve edebiyatının başta İran olmak üzere İslâm öncesi kadim medeniyet tecrübelerinin tesiri ile gittikçe incelen ve aynı oranda dünyevileşen zevk anlayışı ve büyük ölçüde devlet elitleri yoluyla oluşan yüksek kültür olgusunun teşekkülü yatar. Öte yandan *edeb*, daha özel olarak, Arap edebiyatı ve kültürüne ilişkin bilgiler bütünü olarak da varlığını sürdürmüş, ilgileri ve yoğunlaştıkları alanlar bakımından aralarında kısmî farklar olmakla birlikte en meşhur örneklerini Câhiz (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Müberrid (ö. 286/900), Ebû Alî el-Kâlî (ö. 356/967) vb. müelliflerde gördüğümüz üzere müstakil bir yazım geleneği haline gelmiştir. Nitekim İbn Haldun (ö. 808/1406), “dilcilere göre *ilmü’l-edeb* ile amaçlanan, Arap üslubu ve tarzına göre nazım ve nesir sanatlarını nitelikli bir şekilde icra etmektir” derken bu geleneğe işaret etmektedir. Çünkü bu anlamda *ilmü’l-edeb*, Arap kelamının her türüne dair en nitelikli örnekler ile bu örneklerin anlaşılmasına katkı sağlamak üzere lûgat, nahiv ya da belâgat gibi alanlara dair meseleleri ve Arap nesebi, tarihi ve kültürüne ilişkin önemli konuları bir araya getirir. Böylece okur, önündeki zengin ve seçkin malzemenin hareketle Arap dili ve edebiyatının kuralları ve hususiyetlerini, tikel örneklerden genel bir bilgi ve kavrayışa doğru evrilen bir seyir içerisinde idrak eder. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şevki Dayf, *Tarihü’l-Edebi’l-Arabi: el-Asrû’l-Cahili* (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), 7-10; Mustafa Çağrırcı, “Edep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/412-414; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 50-65.

<sup>4</sup> İslâm bilimler tasnifi geleneğinde söz konusu bütünlüklü muhteva “ilmü’l-edeb” yahut “ulûmu’l-edeb” yanında “ilmü’l-lisân”, “ulûmu’l-lisâni’l-Arabi”, “ilmü’l-Arabiyye”, “el-ulûmu’l-Arabiyye” gibi farklı şekillerde de adlandırılmıştır. Konu hakkında bir değerlendirme için bkz. Mahmûd Fehmî Hicâzî, “Arap Dil İlimlerinin Sınıflandırılması”, çev. Zübeyt Nalçakan, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (Haziran 2018), 284, 292-295.

<sup>5</sup> Konuda hakkında bir araştırma için bkz. Ali Benli, *Sibeveyhi’nin el-Kitab’ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

<sup>6</sup> Dilin bilimsel olarak incelenmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz oldukça genel bir perspektifle başlayan ve genellikle *el-Arabiyye* şeklinde ifade edilen ilk dönem çalışmaları sonraki süreçte konu, amaç ve yöntem farklılığına bağlı olarak ayrışmaya ve dakikleşmeye başlamıştır. Bu kapsamda hicretin ilk dört asrında lûgat, sarf ve nahiv gibi dilbilim araştırmaları ile arûz ve kâfiye gibi şiir incelemelerinin bağımsız disiplinler şeklinde tanımlandığı görülür. Altıncı asra gelindiğinde bu bütüne meânî ve beyan gibi belâgat bilimleri de dahil olacaktır. Vaz’ ilminin tarih sahnesine çıkması içinse sekizinci asrın ilk yarısını beklememiz gerekecektir.

<sup>7</sup> Söz konusu gecikme ve isimlerin alan dışı oluşunu gösteren bir misal olarak şunu ifade edebiliriz ki ilmü’l-edebin (Fârâbî’nin (ö. 339/950) ifadesiyle ilmü’l-lisan) kapsamı ve listesi konusunda *İhsâü’l-ulûm*’a kadar hemen hiçbir teşebbüse tesadüf edilmez.

<sup>8</sup> Söz konusu literatürün mahiyeti ve tarihsel gelişimi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Selime Çınar, *Fârâbî’den Taşkoprîzâde’ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi,

içerisinde ortaya konmuştur.<sup>9</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu durumun *Miftâh* öncesi iki istisnası bulunmaktadır. Bunlardan ilkinin, Sekkâkî'nin de doğal bir üyesi olduğu Hârizm ilim ortamının öncü şahsiyeti<sup>10</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından telif edilen *el-Kustâs fî ilmi'l-'arûz* oluşturur. Zemahşerî adından da anlaşılacağı üzere şiirin vezin ve ölçüsü (arûz) konusunu incelediği bu eserin girişinde Arap dili ve edebiyatı bilimlerinin (el-'ulûmu'l-edebiyeye) toplamda on iki tür olduğunu belirtir. Müellif bu kapsamda sırayla şu disiplinlere yer verir: Lügat, sarf (ebniye), iştikak, nahiv (irab), meânî, beyan, aruz, kavâfî, inşâ-ı nesir, karz-ı şiir, ilm-i kitabet ve muhâdarât.<sup>11</sup> Ancak Zemahşerî bu sıralamayı yaptıktan sonra, edeb kavramı yahut ilgili bilim dalları hakkında herhangi bir açıklama yapmaz. Bunun yerine yaşadığı bölgede *metnü'l-luga* dışında hiçbirinin adeta esamesinin okunmadığını, bu genel ilgisizlik ve cehalet durumunun ancak ismini vermeden sitayişle bahsettiği üstadının - muhtemelen Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (ö. 507/1114)- etkisiyle değiştiğini, kendisinin de üstadına talebe olması sebebiyle arûz ilminde böyle bir eser vücuda getirebildiğini belirtmekle iktifa eder.<sup>12</sup>

Bahsi geçen ikinci istisnayı ise *Nüzhetü'l-elibbâ* teşkil eder. İbnü'l-Enbârî (ö. 577/1181) burada, Hişâm el-Kelbî'nin biyografisinde şöyle yazmaktadır:

“Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'ye gelince, o nesep âlimiydi. Ki nesep edeb ilimlerinden biridir. Bu nedenle onu üdebâ kapsamında zikrettik. Nitekim edeb ilimleri sekizdir: Nahiv, lügat, tasrif, aruz, kafiye (kavâfî), san'atü'ş-şiir, Arapların ahbâr ve ensâbı. Biz bu sekiz ilme, kendi oluşturduğumuz iki ilim ekledik. Bunlar nahiv cedeli ve nahiv usûlü ilimleridir”.<sup>13</sup>

Açıkça görüldüğü üzere müellif, Hişâm el-Kelbî konusunda bir tereddüt yaşamakta ve eserinde biyografisine niçin yer verdiğini açıklama ihtiyacı duymaktadır. Bu durumun sebebi kısaca şudur: Başlıkta geçen “tabakâtü'l-üdebâ” ifadesinden de anlaşılacağı üzere eser, dilci ve ediplerin biyografilerinin derlendiği bir çalışmadır. Halbuki Hişâm, hafızası ile meşhur<sup>14</sup> bir nesep âlimidir. Muhtemelen dönemin genel ilim kamuoyunda nesebin edeb ilimleri kapsamında görülmesi konusunda tam bir mutabakat oluşmadığından, bu sebeple oluşabilecek yanlış anlamaların önüne geçmek ve eleştirileri karşılamak için müellif nesebin bir edeb ilmi olduğunu belirtme ihtiyacı duyar. Bunun hemen akabinde söz konusu kanaati desteklemek üzere “Nitekim edeb ilimleri sekizdir” diyerek hangi disiplinlerin “edeb ilimleri” başlığı altında yer aldığını sıralar. Enbârî'nin bu döküm ve sıralama denemesi, *ilmü'l-edeb*

Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014). Edebî ilimlerin bu literatür içerisinde nasıl ele alındığı konusunda bir araştırma için bkz. Süleyman Çaldak, “Klasik İlim Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 245-264.

<sup>9</sup> Arap dil ve edebiyat bilimlerinin tasnifi ve genel bilimler tasnifi literatüründeki konumu meselesi bu araştırmanın bütünüyle dışında olup hususi bir belki de birkaç çalışmada ele alınmayı hak edecek kapsam ve derinliktedir.

<sup>10</sup> Hârizm ilim ve edebiyat ortamı bağlamında Sekkâkî'nin Zemahşerî ile ilişkisi için bkz. Abdullah Yıldırım, *Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 43-44.

<sup>11</sup> İlgili yer için bkz. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Kustâs fî ilmi'l-'arûz* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1989), 15-16.

<sup>12</sup> Zemahşerî, *el-Kustâs*, 17-19.

<sup>13</sup> Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 75.

<sup>14</sup> Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 75.

derken ne kastedildiğinin tespiti ve dönemin yaygın kabulünü göstermesi bakımından önem arz etmektedir.<sup>15</sup> Ancak müellif bu sıralama dışında ne ilmü'l-*edeb* terimi ne de ilgili bilim dalları hakkında herhangi bir açıklama yahut değerlendirme yapmaz.

Sekkâkî ise eserin muhtevasına ve yöntemine ilişkin açıklamalarda bulunduğu genel giriş bölümünde *ilmü'l-*edeb** ifadesini vurgulu biçimde kullanır.<sup>16</sup> Müellif, *Miftâh*'ın konusunun bir bütün olarak *edeb* olduğunu, eserde incelenen bütün disiplinlerin bu ilmin türleri olduğunu söyler. Müellif bu konuda şöyle yazar:

Bu eserime, *edeb* [ilminin] türlerinden – lügat [ilmi] hariç – zorunlu gördüklerimi aldım.<sup>17</sup>

Buna göre bir ilim olarak *edeb*, *Miftâh*'ın muhtevasını oluşturan ve gerek nazım gerekse nesir türündeki mutlak söze ilişkin bütün araştırma süreçlerini kapsayan genel bir başlık olmaktadır. Bu durum esasen, bir bütün olarak *Miftâh*'taki incelemenin sistematik karakterini gösterir. Buna göre, müellifin zihninde, meşgul olduğu her bir meselenin esasını teşkil eden ve *edeb* şeklinde adlandırılan genel bir sorun alanı bulunmaktadır. Dolayısıyla *Miftâh*, çok sayıda cüzî meselenin nahiv, belâgat, şiir gibi ilimler halinde tanımlanarak bu büyük sorun alanına bağlandığı sistematik bir eser olmaktadır. Nitekim müellif, yukarıda alıntılanan cümlelerin hemen devamında, bu durumu ifade edecek şekilde, *edeb* başlığı altında yer alan disiplinlerin birbiriyle irtibatlı, iç içe geçmiş türler olduğunu belirtir.<sup>18</sup>

Terimin *Miftâh*'taki kullanımına bakıldığında her şeyden önce bu dolaylı ve ikinci dereceden bir değini şeklinde olmayıp müellif kavram hakkında doğrudan konuşmaktadır. Çünkü konusu ve amacı bakımından *Miftâh* ne *el-Kustâs* gibi muayyen bir bilim dalı ile sınırlıdır ne de *Nüzhetü'l-elibbâ* gibi bilim dışı bir biyografi eseridir. Tam aksine *Miftâh*'ın mihverini teşkil eden şey bir bütün olarak ilmü'l-*edeb* incelemesidir. Bu durumla ilişkili biçimde Sekkâkî'nin buradaki temel amacı, ilmü'l-*edeb* kapsamında yer alan tüm bilim dallarının eksiksiz bir listesini verip tasnif etmek değil ve fakat zihnindeki temel problematiği çözümlenektir. Şu hâlde bu noktada şu soruyu sormamız yerinde olacaktır: Sekkâkî *edeb* kavramını nasıl tasavvur etmekte yahut *ilmü'l-*edeb** derken tam olarak ne kastetmektedir? Ayrıca müellifin eserin mukaddimesinde yaptığı açıklamalardan bu istikamette ne gibi sonuçlar çıkarılabilir? Şimdi bu sorulara cevap arayacağız.

## 2. Nazarî Bir İnceleme Olarak *Miftâh*'ta İlmü'l-*edeb*

Sekkâkî'nin *edeb* tasavvuru en açık şekilde *dil incelemesinin temel gerekçesi nedir* sorusuna verdiği cevapta tezahür eder. Müellif bu konuda şöyle düşünmektedir:

<sup>15</sup> Müellifin bu bütüne eklediği iki disiplin yanında özellikle nahiv usulünü açıklarken nahiv ve fıkıh ilimleri arasında kurduğu “menkûl içerisinde makûl” şeklindeki benzerlik ilişkisi oldukça önemlidir.

<sup>16</sup> Müellif “ilmü'l-*edeb*” yerine bazen “nev'u'l-*edeb*” yahut çoğulu “envâ'ü'l-*edeb*” terimini kullanır. İlgili yerler için bkz. Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed Sekkâkî, *Miftâhu'l-*ulûm**, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 36-37.

<sup>17</sup> İlgili açıklama için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 37. Köşeli parantezin de ihsas ettirdiği üzere, her ne kadar mezkûr cümlede *edeb* kelimesi *ilim* olmaksızın tek başına kullanılmış olsa da ilerleyen paragraflarda Sekkâkî bu tamlamayı (ilmü'l-*edeb*) açık bir biçimde kullanmaktadır [Sekkâkî, *Miftâh*, s. 38]. Dolayısıyla burada işaret edilen alıntıda müellifin kastının *edeb ilmi* olduğu söylenebilir.

<sup>18</sup> Müellif bu durumu şöyle dile getirir: “وهي عدة أنواع متآخذة” = (*Ve hiye 'iddetü envâ' müteâhize*). İlgili açıklama için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 37.

Bütün bunlardan sonra şunu bil ki, *edeb ilmini* derinlemesine incelemeye götüren şey, ne zaman birtakım belirlemelere (evzâ‘) ve az sayıda terime (şeyün mine’l-ıstılâhât) vakıf olmaktan ibaret olursa, bu senin kolaylıkla elde edebileceğin bir şeydir. Ancak eğer edeb ilmini, seni Arap dilinde hata yapmaktan kaçınmaya ve doğru yolu tutmaya götürececek bir amaç (himmət) için incelersen, önünde edeb ilmine ait öyle türler belirir ki en düşüğü için bile çok zahmet çekersin.<sup>19</sup>

Müellif bu cevabı bir başka paragrafta daha net bir şekilde şöyle dile getirir:

... Edeb ilminin ilk ve öncelikli gayesi Arap keliminde hata yapmaktan kaçınmak olunca ...<sup>20</sup>

Bu ifadelerin de işaret ettiği üzere, Sekkâkî kişiyi edeb incelemesine yönelten sebep ve bu incelemenin nihai amacı konusunda iki tutumu birbirinden ayırır. Birincisi Arap dili ve edebiyatı sahasında daha önce yazılmış çok sayıda eseri ve bu eserlerde ele alınan birtakım konuları, terimleri ve bunların izahı sadedinde yapılan açıklamaları bilmektir. Buradaki muhtemel amaç, kişinin hem ait olduğu toplumun tarihsel-edebi ve kültürel birikimine vâkıf olması hem de dilin nitelikli biçimde kullanımı becerisini elde etmesidir. Bu sayede kişi, nüfûz ettiği eserlere benzer nitelikte ürünler vererek parçası olduğu kültüre katkıda bulunma ve onu yeniden üretme becerisi elde edecektir. İkinci tutum ise, ilkinden tamamen farklı olarak, Arap dilinde oluşturulan herhangi bir sözü anlarken/açıklarken ya da yeni bir söz inşa ederken hatadan kaçınma, diğer bir deyişle doğru bilgiye dayalı yolu tutabilecek yetkinliğe ermeğidir.

Müellifin belirttiği üzere, birinci ihtimal oldukça kolay bir hedefdir. Çünkü burada amaçlanan şey, genel olarak daha önce inşa edilmiş belirli bir metnin/söylemin özel olarak ise bu bağlamda tanımlanan ve izah edilen kavramların anlaşılması ve öğrenilmesine dayanmaktadır. Verili bir sözü anlamak ise ilgili dilin kelime ve cümle bilgisi dışında herhangi bir şeyi gerektirmez. Öte yandan *Arap dilinde hatadan sakınmak* şeklinde formüle edilen ikinci amaç *edeb* incelemesini oldukça zor ve zahmetli bir zihinsel uğraşa dönüştürür. Bu durumun temel sebebi, belirlenen hedefin –ilkinin aksine– belirli ve sınırlı bir söz varlığını değil mutlak olarak bütün mümkün söz örneklerini anlama ve açıklama iddiasında olmasıdır. Bir başka deyişle zorluk *hatadan sakınma* amacının tümelliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü burada verili bir cümlenin değil mutlak olarak *cümle/söz olgusunun* anlaşılması söz konusudur. Dolayısıyla Sekkâkî’nin zihnindeki *edeb* tasavvuru açısından geçerli olanın ikinci şık olduğu açıktır.

Bu açıklamalardan hareketle müellifin *edeb* tasavvuruna ilişkin şu genel tespitite bulunmak mümkündür: Sekkâkî *edeb* incelemesini pratik bir durum ya da tarihsel/kültürel bir bilgi birikimi ve donanıma sahip olmak şeklinde değil aksine teorik bir inceleme ve yetkinlik olarak görmektedir. Daha açık bir deyişle *edeb* derken kastedilen şey, Arap edebiyatı tarihinde nesir ya da nazım türünde verilen seçkin örneklerden müteşekkil belirli ve sınırlı bir maddî içeriğin ve bu bağlamda oluşan terminolojinin bilinmesi ve anlaşılması değildir. Bilakis *edeb* –hatadan sakınma amacının tümelliği nedeniyle– *nazari bir inceleme*

<sup>19</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 38.

<sup>20</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 39.

ve *bir suret araştırmasıdır*. Böylece Arap dili içerisinde mümkün ve muhtemel bütün söz örneklerini anlamımızı ve açıklamamızı mümkün kılacak tümel bir bilgiye ve nazari yetkinliğe ulaşılır. Birinci tutum tarihsel ve kültürel bir birikimin anlaşılması ve muhafazası anlamına gelirken, ikincisi mutlak olarak dil ve anlam incelemesinin küllî ilke ve kaidelerini düşünce yoluyla tahsil etmek demektir. Nitekim edeb incelemesinin *ilim* olarak nitelendirilmesi de bu kabulü destekler niteliktedir.<sup>21</sup>

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken bir başka husus Sekkâkî'nin *edeb* ilminin amacını belirlerken *hata* kavramını öne çıkartmasıdır.<sup>22</sup> Dilin kullanımında *hatadan* bahsetmek ister istemez akla bunun karşıtı olan *doğru* kavramını getirir. Çünkü bir şeyin hatalı olduğuna ancak doğru şekline bakılarak karar verilebilir. Şu hâlde *-kesinlik* değeri bakımından nahiv ve belâgat gibi inceleme alanları arasında belirgin bir fark olsa da– dilin her düzeydeki kullanımını için verili durumlardan bağımsız kendinde doğru sayabileceğimiz bir kurallar bütünü mümkündür. Belirli bir dil içerisinde oluşturulmuş bütün cümle/söz örnekleri bu kurallara bakılarak değerlendirilecektir. Nitekim Sekkâkî'nin burada ortaya koymaya çalıştığımız *edeb* tasavvuru ancak böyle bir doğru kümesi dikkate alındığında anlamlıdır. Çünkü *edeb*in nazari bir ilim ve bir suret araştırması olması tam da bu anlama gelmektedir. Daha açık bir deyişle *edeb* incelemesi bize, verili bir sözün hangi şartlarda kurallı-anlamlı ve fasih/belîğ sayılacağına ilişkin esasları söyler. Şu hâlde *hata* kavramının öne çıkartılması dolaylı olarak *edeb* incelemesinin tümelliğine ve bilimsel karakterine işaret eder.

Sekkâkî bir başka pasajda *hatadan sakınmak* şeklindeki amacın nasıl gerçekleşeceğini sorar. Mümkün herhangi bir şeyin tahakkukunda olduğu gibi, burada da iki zorunlu koşul söz konusudur. Bunlar ilgili amacın elde edilme/gerçekleşme yönlerini bilmek (marifet), ikincisi ise bu bilgiyi uygulamaktır (istimal).<sup>23</sup> Şu hâlde Arap dilinde hataya düşmek istemeyen kimse öncelikle bunu nasıl gerçekleştireceğini bilmeli, akabinde bu bilgiye uygun şekilde davranmalıdır. Müellif tam bu noktada, yukarıda ifade edilen genel tutumu destekler nitelikte, şu açıklamayı yapar:

Kuşku yok ki [Arap dilinde hatadan sakınma] amacına ulaşma bakımından bilinmesi zorunlu konuları, bunlara vakıf olman için, dört disiplin içerisinde –bu dört disipline başka

<sup>21</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 38.

<sup>22</sup> Sekkâkî eserin girişinde, bir bütün olarak *edeb ilmini* söz konusu ederek, *hatadan kaçınma* amacını iki yerde açıkça belirtir. [Sekkâkî, *Miftâh*, 38, 39]. Öte yandan müellif bu tutumunu *Miftâh*'ta incelediği edeb türleri için aynı şekilde sürdürür. Örneğin sarf ilminin garazını, kelimeler üzerinde cari olacak şekilde, kıyasa dahil bulunan çekimlemelerde (tasarrufât) hatadan sakınmak olarak belirler. [Sekkâkî, *Miftâh*, 100]. Aynı durum, nahiv söz konusu olduğunda, doğrudan disiplinin tanımında açığa çıkmaktadır: “Nahiv ilmi, mananın aslını (aslü'l-mana) mutlak olarak ifade edebilmek için, Arap dilinden tümevarım yoluyla elde edilen ölçütler (mekâyis) ve bu ölçütlere dayalı kanunlar aracılığıyla kelimeler arasındaki terki bin keyfiyetine dair bilgiye –bu bilgi sayesinde terkipte söz konusu keyfiyet bakımından hata yapmaktan sakınmak amacıyla– yönelmendir”. [Sekkâkî, *Miftâh*, 125]. Hata kavramı meânî ve beyan ilimlerinin tanımlarında da verilidir: “Meânî ilmi; kelimelerin ifadedeki hususiyetlerini ve bu hususiyetlere bitişen istihzan vb. hususları, söz konusu hususiyetlere vakıf olmak suretiyle kelâmı halin zikredilmesini gerektirdiği şeye tatbik konusunda hatadan sakınabilmek amacıyla, incelemektir”. [Sekkâkî, *Miftâh*, 247]. “Beyân ilmi ise, kelâmın kastedilen şeyin tamlığına mutabakatında hatadan sakınmak amacıyla, bir mananın, lafzın manaya delaletinde açıklık (vuzûh) bakımından fazla ya da eksik olması itibariyle birbirinden farklılaşan yollarla ifade edilmesine ilişkin marifettir”. [Sekkâkî, *Miftâh*, 249].

<sup>23</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 39-40.

disiplinleri de ekleyerek– anlatmaya çabaladık. Daha sonra bunları kullanıp kullanmamak senin elindedir. Ancak burada anlatılanlar [mezkûr amacın tahakkuku için] yeterlidir.<sup>24</sup>

Bu açıklamalara göre *Miftâh*'ta, *hatadan sakınma* amacının tahakkuku için bilinmesi gereken konular incelenmiş (marifet), ancak okurun bu bilgileri nasıl bir pratik beceriye dönüştüreceği (istimal) konusuna hiç temas edilmemiş ya da metin bunu sağlayacak yahut çağrıştıracak şekilde düzenlenmemiştir. Dolayısıyla Sekkâkî, mümkün herhangi bir şeyin tahakkuku için öne sürülen iki zorunlu koşuldan yalnızca birincisiyle yani bilgi boyutuyla ilgilenmiş, uygulama kısmını ise bütünüyle okura bırakmış gözükmektedir. Bu durum açıkça göstermektedir ki Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta yapmaya çalıştığı şey esas itibariyle *edeb* incelemesini bağımsız bir disiplin olarak kurmak, diğer bir deyişle bu incelemenin tümel ilkelerini ve meselelerini tespit ve tedvin etmektir. Dolayısıyla *Miftâh*'ın telifindeki temel kaygı ve yönelim, okurda pratik ve fiili bir yetkinlik oluşturmak olmayıp bütünüyle teoriktir.

Her ne kadar *Miftâh*'ta *ilmu'l-edeb*in doğrudan bir tanımı yer almasa da buraya kadar alıntılanan pasajlar ve yapılan açıklamaların da gösterdiği üzere Sekkâkî'de *edeb*, *hatadan kaçınma nosyonu* çerçevesinde teorik bir bakış açısıyla ele alınır ve sanatsal olmaktan çok bilimsel karakterlidir. Nitekim *Miftâh*'ın meşhur yorumcularından Kutbüddin-i Şîrâzî (710/1311) eserin girişinde bu durumu açıkça dile getirir:

Şunu bil ki musannife göre –Allah ona rahmet etsin– *ilmu'l-edeb*, Arap dilinde lafız ve mana, hatâbe ve istidlal gibi bütün hata türlerinden kendisi sayesinde sakınılan şeyin bilgisinden ibarettir.<sup>25</sup>

Benzer şekilde Seyyid Şerif Cürcânî de *Miftâh* şerhinin girişinde *edebi* bir bilim olarak şöyle tanımlar:

İlmü'l-edeb şeklinde de adlandırılan Arap dili ilmi, Arap kelimada lafız ve yazı bakımından hata yapmaktan kendisi sayesinde sakınılan bir ilimdir.<sup>26</sup>

Sekkâkî ve şârihlerin yukarıda Arap kelamı bağlamında söz konusu edilen teorik yaklaşım şekli esasen mutlak *edeb* kavrayışlarının tabii bir neticesidir. Nitekim Seyyid Şerif mutlak *edeb* kavramını bu anlayış çerçevesinde şöyle tanımlar:

Edeb; bütün hata türlerinden kendisi sayesinde sakınılan şeyin bilgisinden ibarettir.<sup>27</sup>

Mutlak *edeb*in bu tanımı Arap kelamı bağlamında düşünüldüğünde Sekkâkî'nin yukarıda tasvir ettiğimiz teorik kavrayışı kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Bu durumda *Miftâh*'ın içeriğini oluşturan nahiv, belâgat, istidlal, şiir vb. inceleme alanları herhangi bir bilimin bilim olmak bakımından sahip olduğu bütün niteliklere konu olacaktır. Tersinden söyleyecek olursak, *Miftâh*'ın içeriğine ancak bağımsız bir disiplin olma şartlarını taşıyan inceleme alanları dâhil olabilir. Nitekim durum gerçekte de böyledir. Bu nedenle *Miftâh*'ın

<sup>24</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 40.

<sup>25</sup> Kutbüddin Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî, *Miftahu'l-Miftah*, thk. Ahmet Meydan, *Kutbüddin-i Şîrâzî'nin "Miftahu'l-Miftah" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Baştan Müsnedün İleyh Bahsinin Sonuna Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 34.

<sup>26</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, *es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî'nin «el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 8.

<sup>27</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-tarîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 15.

sözü edilen içeriği ve bu içeriğin sistematik karakteri, müellifin zihnindeki teorik/bilimsel edeb tasavvurunu ortaya koyan en açık kanıt durumundadır.

Öte yandan müellifin yukarıda alıntılanan ayrımında bizzat belirttiği üzere *Miftâh*'ta benimsenen bu edeb kavrayışının mukabilinde bir başka edeb tasavvuru yer alır. Söz konusu karşıt tasavvuru en net ifade eden isimlerin başında gelen İbn Haldun, *Mukaddime*'de Arap dili ilimlerini lügat, nahiv, beyân ve edeb şeklinde dört türe ayırdıktan sonra *ilmü'l-edeb* başlığı altında şu açıklamaları yapar:

Bu ilmin isbât ü nefy ile avârizından bahs olunur bir mevzû' u olmayıp bundan maksûd, ancak gerek fenn-i nazımda ve gerek fenn-i nesirde esâlîb u usûl-i Arab üzere icâde ve hüsn-i ifâdeden ibâret olan gâyet ve semeresi olduğuna mebnî, kelâm-ı Arab'da tabakası âlî olan şî'r ü seci'den medâr-ı husûl-i meleke olabilecek sözleri cem' ve aralarında kavânîn-i Arabiyye'nin ekserisine mûcib-i ittîlâ' olabilecek vechile ilm-i lügat ile ilm-i nahivden dahî birtakım mesâili müteferrik olarak bast u îrâd ederler. Bununla bile eyyâm-ı Arab'dan şiiirlerinde vâkî' olan telmîhât ü hikâyâtı anlamaya medâr olan vekâyi'-i târîhiyyeyi ve kezâ ensâb-ı meşhûre ve ahbâr-ı âmmeden mühim olanlarını dahî zikr eylerler. Bunların cümlesinden maksûd, tâlib-i ilim olan kimse Arab'ın kelâmını ve esâlîb ü usûl-i belâgatlarını mütâla'a vü tefahhus ettikde kendisine hiçbir şey hafî kalmamaktır. Zîrâ meleke fehîmden sonra hâsıl olacağından, fehmin mevkûfun aleyhi olan cemî'-i mevâddı takdîm eylemeye muhtâc olur.

Bundan sonra ma'lûm ola ki ulemâ-yı edebiyye bu ilmi ta'rîf edecek olduklarında "Edeb; eş'âr u ahbâr-ı Arab'ı hıfz ve her ilimden bir nebze ahz etmektir" derler...

Esnâ-yı derste esâtizemizden işitmişiz, derler ki: "Bu fennin erkânı kütüb-i erba'adır ki, İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'i ve Müberrid'in *Kitâbu'l-Kâmil*'i ve Câhız'ın *Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn*'i ve Ebu'l-Âli el-Kâlî el-Bağdâdî'nin *Kitâbu'n-Nevâdir*'idir. Ve bu dörtten mâ'adâsı onlara tâbî' u müteferri'dir.<sup>28</sup>

Görüldüğü üzere burada tarif edildiği şekilde *edeb*in, bağımsız bir disiplin karakteri taşıdığını söylemek güçtür. Nitekim İbn Haldun bu duruma işaret ederek *ilmü'l-edeb*in arazlarının ispatı ya da nefyinin incelendiği bir konusu olmadığını açıkça belirtir. Diğer bir deyişle burada bir konuyu/meseleyi teorik düzeyde anlama/açıklama hedefi güden bilimsel bir çaba ile karşılaşılmaz. Bunun yerine Arapların yerleşik örfüne göre, hem nazım hem de nesir türlerinde dilin en üst düzeyde/kalitede kullanım becerisini kazanma hedefi söz konusudur. Böyle bir hedefin tahakkuku da kuşkusuz konuya dair en seçkin örnek metinlerin okunması, anlaşılması ve bu örneklerin tekraren taklit edilmesine bağlıdır. Böylece kişinin nefsinde yerleşik bir dil/edebiyat melekесinin oluşması beklenebilir. Dil ve edebiyat metinleri Arap tarihi ve kültürüne dair çok sayıda unsuru içerdiğinden, derlenen söz/metin örneklerinin anlaşılabilmesi nahiv, belâgat gibi disiplinlere ilişkin meseleler ile savaş tarihi ve ahbâr gibi alanlara dair bilgileri zorunlu kılar. Nitekim tam da bu nedenle *ilmü'l-edeb* Arap şiiirleri ve haberlerini ezberlemek ile her ilimden bir parça bilgiye sahip olmak şeklinde tarif edilmiştir.

<sup>28</sup> İbn Haldun, *el-Mukaddime*, thk. Abdüsselam eş-Şeddâdî (ed-Dârü'l-Beyzâ: Beytü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, 2005), 3/248-249; krş. *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldun*, çev. Ahmed Cevdet Paşa (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/337-338.

Buraya kadar yapılan açıklamalar şunu açıkça göstermektedir ki İbn Haldun'un aktardığı edeb tasavvuru, bir kimsenin dili en üst düzeyde kullanma pratik becerisini ve dolayısıyla melekesini kazanmayı amaçlar. Bu amacın tahakkuku için derlenen metinler ve bilgiler tarihsel döneme, derlemeyi yapan kişiye vb. sebeplere bağlı olarak farklılaşabilir. Öte yandan Sekkâkî'nin benimsediği edeb tasavvuru ise tarihsel ve kültürel bir donanımdan ziyade zaman/mekân kategorilerini aşan teorik bir çabanın ürünüdür.

### 3. *Miftâh*'ta İlmü'l-edeb Kavrayışının Bazı Sonuçları

Sekkâkî'nin düşüncesi açısından bakıldığında, *edeb*in nazari bir inceleme olmasının doğurduğu en temel sonuç, özellikle bazı türlerinin yüksek bir fikrî çabayı gerektirmesidir. Bu nedenle –yukarıda işaret edildiği üzere– verili bir tarihsel birikimin anlaşılması ve kavranmasından çok daha zordur. Müellif bu genel tutumundan hareketle hem içinde yaşadığı hem de kendisine kadar geçen dönemi dikkate alarak *dil bilimleri* (edeb) ve bu başlık altında ortaya konan birikime ilişkin değerlendirmelerde bulunur.

Buna göre dil bilimleriyle meşgul olan kimselerin eserlerine ve ortaya koydukları ilmî mahsule bakıldığında, incelenen disiplinlerin sayısı/çeşidi, zorluk derecesi ve içerik zenginliği bakımından birbirinden farklı olduğu görülür. Müellif bu tespitini şöyle dile getirir:

İmdî; kuşkusuz *edeb ilmi*, alt disiplinlerinin (şube) az ya da çok olması, sanatlarının (fünûn) zor ya da kolay olması ve sınırlarının birbirine uzaklığı ve yakınlığı bakımından farklı derecelere ayrılır.<sup>29</sup>

Sekkâkî'nin burada sözünü ettiği şey, dil bilimlerinin *nefsü'l-emr* bakımından durumu diğer bir deyişle mutlak varlığı (ideal) değil, bilakis dилcilerin eserlerinde fiilî bir durum (reel) olarak gerçekleşen muhtevadır. Nitekim müellifin ilerleyen satırlarda yaptığı açıklamalar bu durumu açık bir biçimde ortaya koyar.

Edeb ilmiyle meşgul olan kimselerden bazılarının bu ilmin bir ya da iki alt disiplinine yöneldiğini, bunun ötesine geçemediğini görürsün. Başka bazılarının ise, tartışma konusu olan meselelerle irtibatlı alt disiplinlerden dilediğine yöneldiğini görürsün.<sup>30</sup>

Sekkâkî bu farklılığın gerekçesi olarak mezkûr ilimlerle meşgul olan kimselerin diğer ilimlerdeki konumunu gösterir. Müellif bu konuda şöyle yazar:

... Söz konusu farklılık, edeb ilmiyle meşgul olan kimsenin diğer ilimlerdeki nasibinin tam ya da eksik olmasına, oradaki konumunun yüksekliği ya da düşüklüğüne, yine o ilimlerdeki bilgi birikiminin (mecal) genişlik ya da darlık bakımından ölçüsüne bağlıdır. Bu nedenle, edeb ilmiyle uğraşan kimselerin muhtelif derecelerde olduklarını görürsün. Edeb ilmiyle meşgul olan kimselerden bazılarının bu ilmin bir ya da iki alt disiplinine yöneldiğini, bunun ötesine geçemediğini görürsün. Başka bazılarının ise, tartışma konusu olan meselelerle irtibatlı alt disiplinlerinden dilediğine yöneldiğini görürsün.<sup>31</sup>

Bu açıklamalar esasen Sekkâkî'nin dil incelemesini diğer ilimlerle bağlantılı şekilde kavradığını gösterir. Müellif *diğer ilimler* derken tam olarak neyi kastettiğini açıkça

<sup>29</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 36.

<sup>30</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 36.

<sup>31</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 36.



belirtmez. Ancak *edeb*in dilsel varlığı konu edinen disiplinleri kapsadığı göz önüne alınacak olursa, burada anlatılmak istenen şeyin mutlak varlığın dil dışında kalan *dış varlık ve zihni varlık* gibi mertebelerini inceleyen disiplinler olduğunu söylemek mümkündür.

Sekkâkî bu pasajda açıkça, bir kimsenin genel ilmî düzeyinin o kişinin *edeb* incelemesindeki konumunu ve ayrıntılara nüfuzunu da belirleyeceğini öne sürmektedir. Diğer bir deyişle müellif, iki taraf arasında doğru orantı kurarak, *edeb* incelemelerindeki mevcut muhteva farklılığını ve zayıflığı bu alana yönelen kişilerin genel ilmî birikimleriyle açıklamaya çalışır. Bu durumun imâ ettiği anlam şudur: Dilsel varlığa ilişkin inceleme diğer disiplinlerle hakikati bakımından farklılaşmaz. Son tahlilde bütün ilmî faaliyetler gibi *edeb* incelemesi de düşünce/nazar yoluyla gerçekleştirilir ve *hikmet*in bir parçasını teşkil eder. Bu nedenle dil bilimlerindeki zayıflık aslında genel ilim ve düşünce düzeyindeki zayıflıktan kaynaklanmakta ya da böyle bir eksikliğe delâlet etmektedir.

Ancak müellif bunun hemen akabinde, farklılığın yalnızca bu şekilde izah edilemeyeceğini ihsas ettirecek şekilde, doğrudan bu ilmin türlerine temas eder ve *edeb* başlığı altında yer alan disiplinleri –hangisi olduğunu tasrih etmeksizin– kolaydan zora doğru giden bir sıralama içerisinde tasnif eder. Buna göre “... bu disiplinlerden bazısı oldukça kolaydır. En düşük düzeydeki temyiz gücü dahi *edeb*in bu türünü kavramada yeterli olur. Ancak diğer bazısı usulü zor ve elde edilmesi güçtür. Bu nedenle keşfedilebilmesi daha fazla zekâyâ ve kişinin tabiatının çok daha güçlü olmasına bağlıdır. Bir diğerinin tahsili ise ilk ikisine nispetle çok daha zordur. Dördüncü bir tür ise ilâhî yardımla birlikte çok sayıda uygulama ve uzun incelemelerle birlikte zengin bir donanım ve yüksek bir kavrama gücü olmadan elde edilmez. Çünkü bu ilim; kökleri birbirine mütenâfi, dalları birbirinden başka, neticeleri birbirinden farklı fenler içermektedir... *Edeb* ilminin başka bir türü ise oldukça dik başlıdır. Cenab-ı Hakk’ın dilemesi olmaksızın boyun eğmez”.<sup>32</sup> Şu hâlde –müellifin sözünü ettiği– *edeb* incelemelerinde karşılaşılan zorluk ve telif edilen metinlerde açığa çıkan kapsam ve derinlik sorunu, bir yönüyle bu alanda çalışan kişilerin ilmî ve düşünsel yetersizliklerinden kaynaklanırken öte yandan bu başlık altında yer alan türler arasında kolaylık-zorluk açısından bir derecelenme de mümkün gözükmektedir. Diğer bir deyişle *edeb* başlığı altında yer alan

<sup>32</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 36-37. Sekkâkî *edeb* başlığı altında yer alan türleri zorluk derecesi bakımından yukarıdaki gibi tasnif etmekle birlikte görüldüğü üzere burada söz konusu olan disiplinlerin hangileri olduğunu açıkça belirtmez. Kazvîni (ö. 739/1338) ve Adudüddin İcî (ö. 756/1355) gibi *Miftâh* üzerine *telhis* çalışması yapan âlimlerden biri olan Bedreddin İbn Malik (ö. 686/1287) ise eserinin hemen girişinde –Sekkâkî’ye benzer şekilde– Arap dili ilimleri (*edeb*) hakkında genel değerlendirmelerde bulunur ve neredeyse aynı lafızlarla Sekkâkî’nin tasnifini tekrarlar. Buna ilaveten müellifin yukarıdaki alıntıda hangi disiplinleri kastettiğini tasrih eder. Buna göre kolay boyun eğen ve en düşük düzeydeki temyiz ile öğrenilmesi mümkün olan *lûgat ilmidir*. İbn Malik bu ilimle Arap dilinin müfret unsurlarının (yani kelimelerinin) vaz’ında hatadan sakınıldığını belirtir. İkinci sırada zikredilen, usulü zor ve elde edilmesi daha fazla zekâyâ bağlı olan ise *sarf ilmidir*. İbn Malik bu ilimle, kelimelerin asıllarından yeni kelimeler elde etme konusunda hatadan sakınıldığını belirtir. *Edeb*in üçüncü türü olan ve iple bağlanmış gibi oldukça zor tahsil edilen ise *nahiv ilmidir*. Müellif bu ilim sayesinde terkinin kelamın asıl anlamını ifade etme konusunda hatadan sakınıldığını belirtir. İlahi yardım ve çok sayıda uygulama ile elde edilebilen dördüncü tür ise *belâgat ve fesahat ilimleridir*. İbn Malik bu ilimlerin amacı ve değeri konusunda nispeten ayrıntılı açıklamalar yapmıştır. Söz konusu açıklamalar bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda müellifin, Sekkâkî’den farklı olarak, istidlal ilmini kapsam dışında tuttuğu, diğer bir deyişle bu türü *belâgat ve fesahat ilimleri*yle sınırlandırdığı açıkça ortaya çıkar. İbn Malik, Cenab-ı Hakkın dilemesi olmaksızın boyun eğmeyen ve Sekkâkî’nin sıralamasında sonda yer alan beşinci türe ilişkin ise herhangi bir şey söylemez. Ancak *Miftâh*’taki tasniften hareketle bu türün şiir olduğu tahmin edilebilir. İbn Malik’in açıklamaları için bkz. Bedreddin İbn Malik, *el-Misbâh fi’l-meâni ve’l-beyan ve’l-bedî*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 97-98.

disiplinler, nazari bir araştırma alanı olmak bakımından düşünsel bir çabaya bağlı olsa da, bu durum her disipline aynı zorluk derecesinde tahakkuk etmemektedir.

Sekkâkî ilerleyen satırlarda, yaşadığı dönemde etkin olan *edeb* tasavvurunu bu perspektifle kritik eder ve bazı tespitlerini aktarır. Buna göre müellif, çağdaşı bazı kimselerin *edeb* incelemesinin yüksek bir fikri çaba gerektireceği fikrini muhtemelen yadırgayacaklarını ve temelinde mesleki bir tutuculuk göreceklarını öne sürer. Onlara göre Sekkâkî, kendisine ve meslektaşlarına hak edilmemiş bir saygınlık kazandırmak amacıyla dil ilimlerini tahsil edilmesi güç disiplinler olarak nitelemektedir. Muhatapların bu görüşünü *vehim* şeklinde nitelendiren Sekkâkî –edeb incelemesine ilişkin genel tutumunu savunmak üzere– sözün bir kalıba dökülmesinin (savğu'l-hadîs) tahkikin bizatihi kendisinden (aynü't-tahkik) ve uygunluğun/yerindeliğin cevherinden (cevherü's-sedâd) başka bir şey olmadığını belirtir.<sup>33</sup> İkinci olarak, bu dönemde *edeb* incelemesi dendiğinde insanların aklına çoğunlukla *lügat* ve *nahiv* ilimi gelmektedir. Bu nedenle müellif, okurun kendisini de diğer dilciler gibi düşünebileceğini ve *Miftâh*'taki iddiasının bu disiplinlerle sınırlı zannedeceğini imâ eder.<sup>34</sup> Hâlbuki *Miftâh*'taki *edeb* incelemesi gramerle sınırlı değildir. Aksine çok sayıda disiplini içerecek şekilde bütünlüklü ve sistematik bir biçimde ele alınmaktadır.<sup>35</sup> Bu durum –daha önce işaret edildiği üzere– Sekkâkî'nin *edebi* tümel bir bakış açısıyla bir disiplin olarak kurmak istemesinin doğal bir sonucudur. Ancak müellifin burada kastettiği şey özel olarak *belâgat* incelemesidir. Diğer bir deyişle Sekkâkî'nin bu ifadeleri, *belâgat*'in bir disiplin olarak tedvini ve *edeb* başlığı altındaki incelemenin parçası olarak görüldüğü anlamına gelir ve bu istikamette özel bir vurgu taşır. Çünkü –Sekkâkî'nin yaşadığı dönem itibariyle– gramer araştırmaları yaklaşık beş asırlık bir tarihe sahiptir ve bizzat müellifin de ifade ettiği üzere sarf ve nahiv gibi disiplinler önemli ölçüde bağımsızlıklarını kazanmış ve tedvin edilmiş durumdadır. Dolayısıyla gramer incelemesinin tedvini bakımından *Miftâh*'ın özel bir katkısından bahsetmek mümkün değildir. Benzeri bir durumun mantık ve şiir gibi disiplinler için de geçerli olduğu öne sürülebilir. Dolayısıyla bu bağlamda asıl önem arz eden şey *belâgat* incelemesinin tedvini meselesidir ki *Miftâh*'ın sonraki süreçte algılanma biçimi ve etkileri bu durumu açık bir biçimde ortaya koyar. Bununla birlikte *edeb* incelemesini oluşturan disiplinleri bir bütün halinde ele alması ve aralarındaki irtibat ve ayırım noktalarını dikkate alması kuşkusuz göz ardı edilmeyecek önemli katkılardır.

Yukarıda Sekkâkî'nin *edebi* nazari bir disiplin olarak gördüğünü ve meseleyi bütünlüklü ve kuşatıcı bir bakış açısıyla ele aldığını söylemiştik. Acaba Sekkâkî eserinde

<sup>33</sup> İlgili açıklamalar için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 39.

<sup>34</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 39.

<sup>35</sup> Bu açıklamalar, Sekkâkî'nin dil ilimlerine ilişkin dönemin birikimini nasıl algıladığını ifade etmesi açısından önem arz etmektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere, müellif yaşadığı dönemdeki mevcut durumu kabaca lügat ve nahiv ilimleriyle dile getirmektedir. Burada belki sarf ilmini nahiv başlığı altında, onun bir parçası olarak görmek mümkündür. Ancak açıktır ki İslam tarihinde - Sekkâkî'den önce - lügat ve gramer incelemesinin sınırlarını aşan çok sayıda mesele bulunmaktadır ve bu meseleler bazen gramer eserlerinde bazen Kuran-ı Kerim etrafında oluşan literatür içerisinde bazen de bağımsız metinlerde pek çok müellif tarafından ele alınıp incelenmiştir. Daha da önemlisi Sekkâkî'den önce –Abdülkâhir Cürçânî ve Fahreddin Razi gibi– belâgate ilişkin meseleleri müstakil eserlerde inceleyen âlimler geçmiştir. Bu durumda Sekkâkî'nin iddiasını, kendisinden önce belâgatın hiçbir meselesinin tartışılmadığı şeklinde değil belki belâgat ilimlerinin henüz müstakil birer disiplin halinde tedvin edilmediği şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Diğer bir deyişle Sekkâkî belâgati, bağımsız bir inceleme alanı, bir ilim olarak kuran kişinin kendisi olduğunu iddia etmektedir.

*edeb* incelemesinin bütün türlerine yer vermiş midir? Değilse hangilerini incelemiş ve bu disiplinleri nasıl tasnif etmiştir? *Miftâh*'ta ortaya çıkan muhteva ile İslam geleneğindeki *edeb* algısı arasında nasıl bir ilişki vardır? Sekkâkî'nin dil ilimlerini nasıl tasavvur ettiğine dair bu genel açıklamalardan sonra şimdi söz konusu tasavvurun *Miftâh*'ın içeriğinin şekillenmesindeki etkisine daha yakından bakabiliriz.

#### 4. İlmü'l-edeb Kavrayışı Bakımından *Miftâh*'ın Muhtevası ve Sistematiği

Hatırlanacağı üzere Sekkâkî *edeb ilminin* temel amacını dilin kullanımında *hatadan sakınmak* şeklinde belirlemiştir. Müellif sonraki aşamada *bu durumun mümkün ve muhtemel olduğu alanlar nelerdir* şeklinde ilkiyle bağlantılı ikinci bir soru sorar. İlk olarak dilin kullanımında hata yapılabilecek yerleri tespit eden Sekkâkî ardından söz konusu alanlarda hatadan sakınmamızı temin edecek bilginin hangi disiplinler sayesinde elde edileceğini ortaya koymuştur. Böylece *dil bilimleri* başlığı altında oluşan ilmî birikim bir bütün halinde tasnif edilmiş olur. Nitekim *Miftâh*'ın muhtevası ve sistematiği de bu çerçevede belirlenmiştir.

Müellif, dilin kullanımında meydana gelebilecek hataların üç alanda söz konusu olduğunu belirtir. Sekkâkî bu konuda şöyle yazar:

İncelediğinde görürsün ki [dilin kullanımında] hata yapılan yerler üçtür: Müfret [lafız], [kelimelerin] telif[i] ve mürekkep [lafzın] kendisine göre konuşulması gereken şeye mutabik olması.<sup>36</sup>

Şu hâlde, dil incelemesi şu üç şeyi konu edinebilir: Kelimenin bizatihi kendisi/yapısı, kelimelerin telifi ya da dizimi ve bu dizim sonucunda oluşan bütünün (mürekkep lafzın yahut sözün) söylenmesi gereken şeye mutabakatı.<sup>37</sup> Sekkâkî, bu üçlü tasnife bağlı olarak *Miftâh*'ı üç ana bölüm şeklinde tasnif etmiştir. Birinci bölüm kelimedeki hataya tekabül ettiğinden bu bölümde kelimeyi sureti bakımından konu edinen *sarf ilmi* ele alınmaktadır. İkinci bölümde, konusu cümlenin telifi olan *nahiv ilmi*, üçüncü bölümde ise sözün söylenmesi gereken şeye mutabakatını inceleyen *meânî* ve *beyan* (belâgat) ilimleri<sup>38</sup> incelenir.<sup>39</sup> Müellif *Miftâh*'ın söz konusu üçlü tasnifini şöyle dile getirir:

<sup>36</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 40.

<sup>37</sup> Müellifin *hata* olgusundan hareketle tespit ettiği bu üç düzey *edeb* incelemesini oluşturan disiplinlerin tasnifini mümkün kılmaktadır. Ancak buradaki asıl mesele, ilgili disiplinlerin tasnifinden ziyade Sekkâkî'nin bir bütün olarak dil ve anlam sorununa bakışı ve onu nasıl ele aldığıyla ilgilidir. Buna göre *kelime*, *telif* ve *telifin mutabakatı* şeklindeki ayırım aslında –Sekkâkî açısından bakıldığında– anlam olgusunun tahakkuk ettiği üç temel düzeyi gösterir. Dolayısıyla dil ve anlam merkezli bir inceleme, konunun tabiatı gereği, yukarıda sayılan üç düzeyde cereyan edecektir.

<sup>38</sup> *Miftâh*'ta *belâgat ilmi* şeklinde bir ifade ya da tanım geçmez. Bunun yerine Sekkâkî *meânî* ve *beyan* ilimlerinden söz eder ve bunları birer disiplin olarak tanımlar (İlgili yerler için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 247-248, 249). Ancak sonraki süreçte –Bedreddin b. Malik, Kazvîni ve Adudüddin el-İcî gibi müelliflerde görüldüğü üzere– *meânî* ve *beyan* (bu iki disiplinin uzantısı sayılan *bedî* ile birlikte) *belâgat ilminin* alt disiplinleri olarak yaygın şekilde kabul edilecektir. [bkz. İbn Malik, *el-Misbâh*; Hatîbü Dimaşk el-Kazvîni, *et-Telhis fi ulûmi'l-belâga*, nşr. Abdurrahman el-Berkükî (Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904); Adudüddin el-İcî, *el-Fevâidu'l-gıyâsiyye fi ulûmi'l-belâga*, thk. Âşık Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Lübânî, 1991)]. Konu hakkında bir değerlendirme için bkz. Smyth William, “The Canonical Formulation of ‘İlm al-Balaghah and al-Sakkaki’s Miftâh al-‘Ulûm”, *Der Islam* 72/1 (1995), 7-24; krş. “Belâgat İliminin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'u”, çev. Abdullah Yıldırım, *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 1/22 (2013), 211-230.

<sup>39</sup> Klasik belâgat geleneği açısından burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus sonraki müelliflerin *bedî* ilmi şeklinde adlandırdıkları *söz sanatlarıdır*. Sekkâkî *Miftâh*'ta böyle bir ilimden söz etmez ancak *meânî* ve *beyan* ilimlerinden sonra şu açıklamalarda bulunur: “Eğer belâgatın iki mercii ve fesahatin iki türüyle söze (kelam) tezyin elbisesi giydirdiği ve onu güzelliğin en yüksek basamaklarına yükselttiği anlaşılırdıysa [bu noktada şunu ifade edebiliriz ki] burada bir takım hususi vecihler vardır ki sözü güzelleştirmek amacıyla (li-kastı tahsini'l-kelâm) çoğunlukla bunlara başvurulur. Şu hâlde bu vecihlerden en bilinenlerine işaret etmemizde bir beis yoktur. Söz konusu vecihler iki kısımdır:

Bu kitabı üç kısma ayırdım: Birinci kısım sarf ilmini, ikinci kısım nahiv ilmini, üçüncü kısım ise meânî ve beyan ilmilerini konu edinmektedir.<sup>40</sup>

Bu tasnife göre *Miftâh*'ta sarf, nahiv ve meânî-beyan şeklinde dört temel disiplinin yer alması beklenir. Ancak eserin muhtevası bu ilimlerden ibaret değildir. Çünkü Sekkâkî, bu temel disiplinlere bazı eklemelerde bulunmuştur. Müellif bu durumu, eserde yer alan ilimleri sıraladığı paragrafta şöyle açıklar:

Bu eserime, edeb [ilminin] türlerinden – lügat [ilmi] hariç – zorunlu gördüğüm türleri aldım. Nitekim bunlar, birbiri içine geçmiş çok sayıda türdür. Sarf ilmini bütün unsurlarıyla eserime kattım. Sarf ilmi, ancak üç türe ayrılan iştikak ilmiyle birlikte tamamlanır. Bu nedenle iştikak ilmini de açıkladım. Nahiv ilmini de eksiksiz bir şekilde anlattım. Nahiv ilminin tam manasıyla ortaya konması/anlaşılması ise meânî ve beyan ilimleriyle gerçekleşir. Allah'ın tevfiğiyle bu iki ilimde istediğimi elde ettim. Meânî ilminin kemali had ve istidlal ilimleriyle gerçekleşeceğinden bu iki ilme kısaca temas etmeyi zorunlu gördüm. Meânî ve beyan ilimlerinde alışkanlık kazanmak da nazım ve nesir alanlarında pratik yapmaya (tederrüb) bağlı olduğundan ve nazımla uğraşan kimsenin arûz ve kâfiye ilimlerine ihtiyaç duyduğunu gördüğümden, bu ilimleri de inceledim.<sup>41</sup>

Açıkça görüldüğü üzere müellif her ne kadar eserini üç bölüm halinde düzenlediğini belirtip bunları *sarf*, *nahiv* ve *belâgat ilimleri* şeklinde sıralamış olsa da metnin özellikle üçüncü bölümünü oluşturan meânî ve beyan ilimlerinden sonra bunlarla ilişkili başka konulara yer vermiş, bu ilavelerin gerekçelerini açıklamış, öte yandan eserin temel bölümleri arasındaki ilişkiye temas etmiştir.<sup>42</sup>

*Kelimenin* konu edildiği birinci bölümde incelenen temel disiplin *sarf*'tır. Ancak Sekkâkî'nin yukarıda alıntılanan paragrafta da belirttiği gibi, kelimeye yönelik inceleme ancak *iştikak ilmi* ile birlikte düşünüldüğünde tamamlanmış sayılabilir. Çünkü *iştikak* –farklı bir cihetten de olsa– kelimeye yönelik suret incelemesinin bir parçasını teşkil eder. Nitekim müellif sarf ilmini, *dilin kurucusu (vâzî) tarafından vaz' esnasında gözetilen itibarları münasebetler ve kıyaslar cihetinden incelemek* şeklinde tanımlamaktadır.<sup>43</sup> Bu tanımда geçen *kıyaslar* ifadesi sarf ilminin incelediği ve harf sayısı ile hareke düzenine bağlı olarak

---

Bir kısım manaya râcî olur, diğer bir kısım ise lafza râcîdir” (Sekkâkî, *Miftâh*, 532.) Görüldüğü üzere müellif, bedî' ilminin konusunu oluşturan söz sanatlarını sözün belâgat değeri açısından tayin edici bir unsur olarak görmemiş, bu nedenle bölümün sonunda –lafzî ve mane'î şeklinde iki başlık altında– yalnızca en bilinenlerine kısaca işaret etmekle yetinmiştir. Nitekim *Miftâh*'ın üçüncü bölümü üzerine bir şerh kaleme alan Seyyid Şerif Cürçânî de, bu açıklamayı doğrular nitelikte, bedî' adı verilen unsurların Sekkâkî tarafından müstakil bir ilim olarak görülmediğini, bilakis belâgat ilimlerinin (meânî ve beyan) bir uzantısı (zeyl) şeklinde düşünüldüğünü belirtmektedir. İlgili açıklama için bkz. Cürçânî, *el-Misbâh fi şerhi 'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 9.

<sup>40</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 39.

<sup>41</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 37.

<sup>42</sup> Seyyid Şerif, *Miftâh*'ın eklemelerle oluşan bu içeriğini şu cümleyle özetler: “Müellif eserini üç kısım halinde tertip etmiş, bunların ardından bir tamamlayıcı bölüm (tekmile) ve iki sanat (fen) eklemiştir”. [Cürçânî, *el-Misbâh fi şerhi 'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 8]. Şârih, üçüncü bölümün sonuna eklenen tamamlayıcı bölümün istidlal ilmi, iki sanattan birincisinin aruz ve kâfiye ilimleri, diğerinin ise Kuran'a yönelik karalamaların cevaplandığı kısım olduğunu belirtir. [İlgili açıklamalar için bkz. Cürçânî, *el-Misbâh fi şerhi 'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 10-11]. Sekkâkî, *Miftâh*'ın ilgili sayfalarında, Seyyid Şerif'in üçüncü bölüme yapılan ilavelerle ilgili sözlerini destekler nitelikte açıklamalar yapar. [bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 544, 617, 699]. Ancak mukaddimede, eserin muhtevasını açıkladığı paragrafta, üçüncü bölümün sonunda ilave olarak yalnızca mantık (istidlal ve had) ile şiir (aruz ve kâfiye) ilimlerinden bahseder. Burada Kuran'a yönelik ithamların cevaplandığı kısımdan ise söz etmez. [İlgili paragraf için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 37].

<sup>43</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 42.

farklılaşan kelime türleri ve çekimlerine, *münasebetler* ise müfret lafızlar arasındaki asıl ve fer‘ olmak bakımından türeme ilişkisine delâlet eder ki bu da iştikakın müfret lafızların suretine yönelik incelemesinin cihetini oluşturur. Şu hâlde kelimeye yönelik suret araştırması dar anlamıyla *sarf* ile sona ermez bilakis iştikak ile tamamlanır.<sup>44</sup> Bu durumda Sekkâkî her ne kadar *iştikaktan* bir ilim olarak bahsetse de<sup>45</sup> esasen kastettiği şey iştikakın sarftan ayrı bağımsız bir ilim olmayıp bilakis onun parçası olduğudur.<sup>46</sup> Buna göre müellif, *Miftâh*’ın birinci bölümünde sarf adı altında –iştikak incelemesini de kuşatan– tek bir disipline yer vermiş olmaktadır.

Aslında kelimeye yönelik inceleme, *sarf* ve *iştikak* ile sınırlı değildir. Nitekim *lügat ilmi* de maddesi (yani kök harflerinin delâleti) bakımından kelimeyi inceler. Bu nedenle, Sekkâkî’nin çizdiği teorik çerçevenin tutarlılığı bakımından *lügat ilminin* de tasnife dâhil edilmesi gerekirdi. Ancak müellif, *Miftâh*’ta yer alan ilimleri sıraladığı yukarıdaki paragrafta, eserine zorunlu gördüğü ilimleri aldığı, lügat ilminin ise bundan istisna edildiğini ifade eder ve fakat bunun için herhangi bir gerekçe göstermez.<sup>47</sup> Bu durumun muhtemel nedenlerinden biri, lüğatin dilde kullanılan münferit lafızların tamamına ya da birçoğuna ait genel hususiyetleri değil bilakis her bir lafzın kendine özgü ve diğerlerinden farklı şahsî durumunu araştırmasıdır. Bu, lüğatin kelimeyi sureti değil maddesi bakımından incelemesinin bir sonucudur. Nitekim lügat eserlerinde tespit edilen şey, her bir lafzın kök harfleri (maddesi) bakımından cüzî delâletidir. Bu ise nazarî incelemeye dayalı bir suret araştırması olmayıp daha çok tarihî bir tespit hüviyetindedir. Bu açıdan bakıldığında, lüğatin bir ilim olarak tedvini mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Sekkâkî’nin bu tutumu, *edeb* incelemesine ilişkin genel tasavvuruyla da uyum içerisindedir. Öte yandan dilde kullanılan bütün lafızların kök harfleri bakımından cüzî delâletlerini tespit etmek muhtemelen ciltler dolusu bir bilgi birikimi oluşturacak bu da metnin hacmini gereğinden fazla şişirecektir. Ayrıca dilin kelime dağarcığını kayıt altına alan çok sayıda çalışma zaten yapılmaktadır ve bunlar müstakil bir literatür oluşturur. Dolayısıyla *Miftâh*’ta böyle bir bölümün varlığı zorunlu görülmemiştir.<sup>48</sup>

Dilin kullanımında ortaya çıkan muhtemel hataların ikincisinin kelimelerin dizimi (telif) yani cümlenin oluşumu konusunda gerçekleştiği ifade edilmişti. Cümlenin telifini konu edinen dil incelemesi *nahiv*dir. Bu nedenle, *Miftâh*’ın ikinci bölümü bu disipline ayrılmıştır. Bu noktada Sekkâkî oldukça dikkat çekici bir biçimde, cümlenin telifine yönelik incelemenin ancak *meânî* ve *beyan* yani belâgat ilimleri ile tamamlanabileceğini söyler.<sup>49</sup> Seyyid Şerif bu

<sup>44</sup> Seyyid Şerif bu durumu şöyle dile getirir: “Müfret lafızların heyetlerine ilişkin bilgi ancak bu lafızların asıl ve fer‘ olmak bakımından birbirlerine nispetlerini bilmek suretiyle tamamlanır”. İlgili açıklama için bkz. Cürçânî, *el-Misbâh fi şerhi’l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 10.

<sup>45</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 37.

<sup>46</sup> Nitekim Ali Kuşçu, Sekkâkî’nin sarf ilmi tanımını bu istikamette yorumlamaktadır. İlgili yer için bkz. Ali Kuşçu, *Unkûdü’z-zevâhir fi’s-sarf*, thk. Ahmed Afîfî (Kahire: Matbaatü Dâri’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2001), 166-167.

<sup>47</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 37.

<sup>48</sup> Seyyid Şerif bu durumu izah ederken, yukarıda dile getirilen açıklamalara paralel şekilde, lügat ilmi tarafından konu edilen hususların cüzî olduğunu ve dağınık şekilde bulunduğunu (münteşire) belirtir. Öte yandan bu hususlar ayrıntılı eserlerde (fi’l-kütübi’l-mesûta) tespit edilmiş durumdadır. Seyyid Şerif’in açıklamaları için bkz. Cürçânî, *el-Misbâh fi şerhi’l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 9.

<sup>49</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 37.

durumu, nahiv incelemesinin anlamın kabuğu yani gramatik şartlarıyla, meânî ve beyan ilimlerinin ise özü yani içeriğiyle meşgul olması ile açıklar.<sup>50</sup>

Bu açıklamaların ilk elden anlamı, dil incelemesinin ikinci ve üçüncü düzlemlerinin diğer bir deyişle *Miftâh*'ın ikinci ve üçüncü bölümleri arasında güçlü bir irtibat bulunduğu. Söz konusu irtibatın temelinde, bu disiplinlerin farklı bakış açılarıyla da olsa aynı şeyi konuşturması yatar. Nitekim *nahiv ilminde* olduğu gibi *belâgat ilimlerinde de* müfret değil mürekkep lafzın yani cümlenin (terkip) medlûlü söz konusu edilir.<sup>51</sup> Nahiv ile belâgat arasındaki bu sıkı irtibat ve geçişkenlik söz konusu alanların birbirlerini gerektirmeleri sonucunu doğurmaktadır. Çünkü bu disiplinlerde yapılan anlam incelemesinden her biri diğerinin açıklığa kavuşmasına katkıda bulunmaktadır. Nitekim Sekkâkî'nin "*Nahiv ilminin tam manasıyla ortaya konması/anlaşılması ise meânî ve beyan ilimleriyle gerçekleşir*" derken kastettiği şey tam olarak budur. Bu durumda akla yatkın olan *nahiv* ve *belâgate* ilişkin meselelerin bir bütün halinde tek başlık altında incelenmesi ve anlatılmasıdır. Ancak bunun tam aksine *nahiv* ve *belâgat Miftâh*'ta birbirinden farklı düzlemler buna bağlı olarak da müstakil disiplinler olarak tanımlanmıştır.<sup>52</sup> Şu hâlde bütün bu sıkı irtibatın ardından *belâgatın nahivden* nasıl tefrik edileceği meselesi ortaya çıkmaktadır ki *Miftâh*'taki en temel sorunlardan biri budur.

Bu aşamadan sonra Sekkâkî, eserin üçüncü bölümünü teşkil eden *meânî ve beyan* ilimleri ile başka bazı disiplinler arasında bağlantılar kurmakta ve bunları da *Miftâh*'taki tasnife dâhil etmektedir. Bunların ilki *mantuktur* (*had* ve *istidlâl*). Sekkâkî meânînin (beyan ilminin değil)<sup>53</sup> ancak mantık sanatı ile birlikte tamamlanabileceğini diğer bir deyişle tam olarak anlaşılabilirliğini düşünmektedir.<sup>54</sup> Bu geleneksel dilbilim ve belâgat incelemeleri bakımından yeni bir tutumdur ve müellifin genel dil düşüncesi açısından ne anlama geldiği – İslam düşünce geleneğinde özellikle dördüncü hicri asırda yoğun biçimde gündemi meşgul eden *nahiv-mantık tartışmaları* ve Sekkâkî'nin tevarüs ettiği düşünce geleneği ve sorunları hesaba katılarak– tartışılmalıdır.

<sup>50</sup> İlgili açıklama için bkz. Cürçânî, *el-Misbâh fî şerhi 'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 10.

<sup>51</sup> Nahiv ve meânî ilimlerin tanımlarına bakıldığında bu durum açıkça görülecektir. İlgili yerler için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 125, 247.

<sup>52</sup> Seyyid Şerif, aralarındaki bu güçlü irtibata rağmen belâgat ilimlerinin nahivden ayrı bir disiplin olarak incelenmesi ve telif edilmesi konusunda *meânî ve beyanın* - nahivden farklı olarak - söziün anlam incelikleri ve meziyetlerinin araştırılması konusunda başvuru kaynağı olması ve i'câz olgusunun zirvelerine çıkmak için basamak teşkil etmesini dile getirir. Cürçânî, *el-Misbâh fî şerhi 'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 10.

<sup>53</sup> Sekkâkî'nin belâgat incelemesiyle mantık arasındaki kurduğu ilişkide beyanı değil yalnızca meânî ilmini söz konusu etmesi dikkate değer bir noktadır. Buna göre mantık, beyanın değil yalnızca meânî ilminin tamamlayıcı unsurudur. Çünkü müellif –yeri geldiğinde açıklanacağı üzere– mantık ile beyan ilimleri arasında zihnin manalar arasındaki itikâl süreci bakımından bir benzerlik kurmakta ve beyan ilminde incelenen meselelerin mantık ilmindeki zihni süreçleri içerdiğini iddia etmektedir. Bu nedenle mantık bir bakıma beyanın yerini tutmakta dolayısıyla müellif tarafından meânî ilminin tamamlayıcısı gibi görülmektedir.

<sup>54</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 37. Metnin bir başka yerinde müellif yine *istidlalin meânînin* tamamlayıcı unsurlarından (tekmile) biri olduğunu söyler. İlgili yer için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 548. Seyyid Şerif, ilgili bölümü şerh ederken, bu görüşün yanlış olduğunu imâ edercesine, şunları söyler: "Sekkâkî istidlâl ilminin belâgatın parçası olduğunu iddia etmiştir. Ancak –bizatihi kendisinin de belirttiği gibi– istidlâl ilmi, belâgatın tabiat gücüyle elde edilen retoriksel (hatabî) itibarların/münasebetlerin latifelerine bağlı diğer kısımlarının aksine, mücerret tahkik ve aklın hakemliği ile ihtimal olgusunun şaibelerinden kaçınmaya bağlıdır. İstidlâl ilminin ne meânî ve beyan ilimleriyle bir arada bulunması ne de tek başına bağımsız bir kısım yapılması hoş karşılanmamıştır. Bu nedenle müellif, istidlâl ilmini belâgat ilimlerinin peşinden üçüncü kısmın tamamlayıcı parçası olarak getirmiştir". Seyyid Şerif'in açıklamaları için bkz. Cürçânî, *el-Misbâh fî şerhi 'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 10.

*Miftâh*'ın üçüncü kısmına eklenen bir diğer inceleme alanı *şiiir*dir (*aruz* ve *kâfiye*). Sekkâkî bu ilavenin gerekçesini, belâgat ilimlerinde teorik açıdan incelenen ve izah edilen meselelerde uygulamaya yönelik bir yetkinlik elde etme amacı ile açıklar. Buna göre müellif, meânî ve beyan ilimlerinde meleke kazanmak ve bu disiplinleri işler halde kullanmak isteyen kimsenin *şiiir* (nazm) ve *nesir* ile uğraşması gerektiğini, *şiiir* ile uğraşanların ise aruz ve *kâfiye* ilmine ihtiyaç duyduklarını belirtir. *Şiiir* incelemesi *Miftâh*'ın üçüncü bölümüne bu nedenle eklenmiştir.<sup>55</sup>

*Miftâh*'ta incelenen disiplinler ve metnin tasnifi kısaca bu şekildedir. Bu aşamada başta sorduğumuz soruyu yeniden düşünebiliriz: *Edeb* incelemesinin *Miftâh*'ta yer verilen disiplinlerden ibaret olduğu söylenebilir mi? Eğer *edeb*in kavramsal içeriği bundan daha kapsamlı ise *Miftâh* niçin bu içerikle telif edilmiştir? Tersinden bakılacak olursa, *Miftâh*'ın muhtevası, Sekkâkî'nin *edeb* tasavvuru ve bu tasavvur ile dönemin yaygın kabulü arasındaki ilişki hakkında bize ne söyler?

Sekkâkî ilk sorunun cevabına *Miftâh*'ta yer verdiği disiplinleri sıraladığı paragrafta şöyle işaret eder:

Bu eserime, edeb [ilminin] türlerinden – lügat [ilmi] hariç – zorunlu gördüklerimi aldım.<sup>56</sup>

Bu açıklamaya göre müellif eserine *edeb* incelemesinden yalnızca zorunlu gördüğü türleri almış, bunun dışında kalanları metindeki tasnife dâhil etmemiştir. Bu durumda iki şey açığa çıkmaktadır: Birincisi *zorunlu* kavramı, metnin muhtevasını tespit bakımından kilit konumdadır. Çünkü metinde hangi disipline yer verileceği hangisinin ise kapsam dışında kalacağı konusunda müellifin dil ilimleri algısındaki bu *zorunlu* kavramı belirleyici olmaktadır. İkinci olarak dönemin genel kabulleri içerisinde *edeb* başlığı altında görüldüğü halde *Miftâh*'ta incelenmeyen disiplinlerin varlığı muhakkaktır. Bu durumda *edeb*e ilişkin yaygın kanaatin *Miftâh*'ın muhtevasından daha kapsamlı olduğu kabul edilmelidir. Ancak müellif bu disiplinlerin neler olduğuna metinde herhangi bir şekilde temas etmez. Çünkü son tahlilde Sekkâkî'nin amacı *edeb* başlığı altında yer verilen disiplinleri mutlak anlamda tespit edip her birini incelemek, okura bu alanlarda sistemli bilgi sunmak, sonuç olarak eksiksiz bir *edeb* incelemesi külliyâtı ortaya koymak değildir. Aksine müellifin zihninde belirli bir felsefi sorun alanı ve bununla bağlantılı olarak gerçekleştirmek istediği belirli bir amaç

<sup>55</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 37. Sekkâkî her ne kadar *meânî* ve *beyan* ilimlerinde meleke kazanmak isteyen kimsenin *şiiir* (nazm) yanında *nesir* ile de uğraşması gerektiğini belirtse de *Miftâh*'ta yalnızca *şiiir* incelemesine (arüz ve *kâfiye* ilimleri) yer vermiştir. (İlgili bölüm için bkz. Sekkâkî, *Miftâh*, 617-699). Dolayısıyla metinde *nesir* incelemesi bağlamında değerlendirilebilecek herhangi bir bölüm söz konusu değildir.

Bu bağlamda akla şöyle bir soru gelebilir: *Miftâh*'taki *edeb* tasavvurunu ortaya koyarken müellifin bütünüyle teorik bir yönelime sahip olduğunu, bu nedenle metnin okurda fiili ve pratik bir yetkinlik oluşturmak amacıyla telif edilmediğini belirtmiştik. Ancak *şiiir* incelemesinin *Miftâh*'taki tasnife dâhil edilmesinin gerekçesi ile bu açıklamalar arasında ilk bakışta bir çelişki olduğu düşünülebilir. Ancak Sekkâkî, her ne kadar *şiiir* incelemesini belâgat ilimlerinde meleke kazanmak ve bu disiplinleri işler halde kullanmak isteyen kimse için zorunlu bir uygulama alanı olarak görse de *Miftâh*'taki *şiiir* incelemesinin bizatihi kendisi metnin genel karakteriyle oldukça uyumlu bir biçimde bütünüyle teorik bir mahiyet arz eder. Dolayısıyla burada müellifin *edeb* tasavvuru hakkında söylediklerimizi iptal edecek herhangi bir veri söz konusu değildir. Belâgat disiplinlerinde ameli bir yetkinlik elde etmek isteyen kimselerin *şiiir* ve *nesir* türünde telif edilmiş edebi metinlerle meşgul olması kaçınılmaz bir zorunluluktur ancak *Miftâh*'ta bu alanın ilmi ve düşünsel analizi dışında herhangi bir çaba söz konusu değildir.

<sup>56</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 37.

bulunmaktadır. Dolayısıyla Sekkâkî metni telif ederken yalnızca zihnindeki bu sorunla doğrudan bağlantılı hususları ele almış, bunun dışında kalan konulara –*edeb* incelemesi kapsamında düşünülse dahi– temas etmemiştir. Şu hâlde buradaki asıl mesele Sekkâkî'nin zihnindeki temel felsefî sorunun ve nihai amacının mahiyetini ortaya koymaktır. Çünkü müellifin bir bütün olarak ne yapmak istediği, metindeki tercih ve tasarrufları vb. hususlar ancak bu şekilde kavranabilir. Ancak bu büyük soruyu kolayca ve kısa bir biçimde cevaplamak pek mümkün gözükmemektedir. Bu vazifeyi başka çalışmalara tehir ederek, şimdilik müellifin yukarıda işaret edilen *zorunlu* kavramıyla neyi kastettiğini açmayı deneyebiliriz.

Seyyid Şerif *Miftâh* şerhinin girişinde, Sekkâkî'yi takip ederek, *edeb* incelemesinin dilin kullanımında lafız ve yazı bakımından *hatadan sakınmayı* amaçladığını belirtir ve dilcilerin tasnifine göre bu disiplinlerin on iki türe ayrıldığını söyler. Dil ilimlerinin on iki tür şeklinde tespit ve tertibi esasen uzun bir tarihi sürecin sonunda Zemahşerî tarafından yapılmıştır. Nitekim Cürçânî burada Zemahşerî tarafından yapılan bu tasnife işaret etmektedir. Ancak burada asıl önem arz eden konu, şârihin bu disiplinler arasında yaptığı ayrımıdır. Buna göre bazı ilimler mezkûr amacın tahakkuku bakımından *temel* (asıl) iken diğerleri bunların *uzantısı* (fürû') konumundadır. Seyyid Şerif bu açıklamaların akabinde dil ilimlerini inceleme konularını dikkate alarak tasnif ettikten sonra<sup>57</sup> Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta bu disiplinlerden yalnızca *asıl* olanları incelediğini *fürû'* olanlara ise yer vermediğini belirtir.<sup>58</sup> Şârihin bu açıklamaları, yukarıda aktarılan alıntıyla birlikte düşünüldüğünde, Sekkâkî'nin “zorunlu gördüklerimi aldım” derken kastettiği şeyin Seyyid Şerif'in ifadesiyle *temel disiplinler* olduğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Şu hâlde Sekkâkî'nin meşgul olduğu büyük soru açısından belirleyici olan dil incelemesinin bu *temel disiplinler*dir. Bu durumda akla gelen ilk soru, *Miftâh*'ın muhtevasını oluşturan söz konusu disiplinleri *temel* yapan şeyin ne olduğudur.

Bir önceki başlıkta Sekkâkî'nin *edebi* nazari bir inceleme ve bir suret araştırması olarak tasavvur ettiğini, dolayısıyla temel kaygısının edeb türlerini bağımsız birer disiplin olarak

<sup>57</sup> Tasnife göre *temel* ilimlerde incelenen şey lafız ya müfret ya da mürekkep halidir. Müfret lafız cevheri ve maddesi bakımından incelendiğinde *lügat*, sureti ve heyeti bakımından incelendiğinde *sarf*, asıl ve uzantı olmak bakımından bir lafzın diğerine intisabı bakımından incelendiğinde ise *ıştikak* ilmi olur. Mürekkep lafız (yani terkip) –vezni dikkate alınmaksızın mutlak olarak ele alındığında– terkinin yapısı (heyet) ve asıl manayı ifade etmesi bakımından incelenirse *nahiv*, asıl mananın dışında başka anlamların ifadesi bakımından incelenirse *meânî*, ikincil manaları ifadedeki açıklık dereceleri bakımından incelenirse *beyan* ilmi olur. Mürekkep lafız –vezni dikkate alınarak düşünüldüğünde– doğrudan vezin bakımından incelenirse *aruz*, beyit sonları bakımından incelenirse *kâfiye* ilmi olur. Buraya kadar anlatılanlar hatadan sakınma amacı bakımından *asıl* yani temel olan ilimlerdir.

Bu ilimlerin *uzantısı* (fürû') kabul edilen disiplinlere gelince; burada yapılan inceleme lafızların kağıda resmedilmesini (nakş) konu edinirse *hat ilmi* adını alır. Eğer inceleme manzum metinlere özgü olursa *karz-ı şiir*, mensur metinlere özgü olursa mektup, hutbe ve diğer nesir türlerini içine alan *nesir inşâ ilmi*, hiçbirine özgü olmazsa *muhadara* ilmi adını alır ki *tarih düşürme* de bu ilmin parçasıdır.

Bedî'e gelince, dilciler onu kendi başına müstakil bir disiplin olarak değerlendirmemişler aksine iki belâgat ilminin (yani meânî ve beyanın) uzantısı olarak görmüşlerdir. Cürçânî, *el-Misbâh fî şerhi 'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 9.

<sup>58</sup> Cürçânî, *el-Misbâh fî şerhi 'l-Miftâh*, thk. Yüksel Çelik, 9. Nitekim şârihin yaptığı tasnifin birinci kısmı –yani *sarf/ıştikak*, *nahiv*, *meânî/beyan* ve *aruz/kâfiye* ilimleri– mantık disiplini ve Kuran'a yönelik karalamaların cevaplandığı kısım hariç tutulacak olursa esasen *Miftâh*'ın içeriğine tekabül etmektedir. Bu durumun tek istisnası – müellifin de açıkça dile getirdiği üzere– birinci kısma dâhil olmasına rağmen metinde yer verilmeyen *lügat* ilmidir. Öte yandan Sekkâkî'nin eserinde, Seyyid Şerif'in tasnifinin ikinci kısmını oluşturan *hat*, *karz-ı şiir*, *inşâ-ı nesir* ve *muhadara* gibi dilde kullanılan anlamlı ifadeleri teşekkülü bakımından sorgulamaktan ziyade ortaya çıkan bütüne ilişkin arazları muhtelif cihetlerden inceleme konusu yapan disiplinlere yer vermediği görülür.



inşâ etmek olduğunu belirtmiştik. Nitekim müellif, kelimeye yönelik inceleme çerçevesinde ele alınması beklenen *lügat* konusuna eserinde bu nedenle yer vermemiştir. Bize göre müellifin, Seyyid Şerif tarafından *uzantı* (fürû') şeklinde nitelendirilen disiplinlere değinmemesi de esasen aynı gerekçeye dayanmaktadır. Nitekim lafızların resmedilmesini konu edinen *hat*, şiirin şiir olması bakımından sahip olduğu övülen ve yerilen niteliklerin (mehâsin ve meâyib) incelendiği *karz-ı şiir*, mektup, hutbe ve diğer nesir türlerinin benzer nitelikler bakımından konu edildiği *nesir inşâ* ve şiir ya da nesir olması dikkate alınmaksızın mutlak sözün muhataba makama uygun şekilde iletilmesini inceleyen *muhadara* esasen teorik bir araştırma olmaktan ziyade edebî-kültürel bir bilgi birikimi ve donanımı sağlamak suretiyle okurda fiili bir yetkinlik oluşturmayı amaçlayan uygulamaya yönelik alanlardır. Diğer bir deyişle bu disiplinlerin, Sekkâkî'nin "Edeb incelemesinin amacı nedir?" sorusunun cevabında gündeme getirdiği iki seçenekten *Miftâh*'ın telifinde benimsemediği kısım olduğu söylenebilir. Bunların aksine *Miftâh*'ta incelenen sarf, nahiv, belâgat ilimleri, mantık ve şiir gibi disiplinler ise teorik bir yönelim ve kaygı ile ele alınmış ve bu konularda çok sayıda cüzî durumu açıklamamızı mümkün kılacak küllî bir bilgi alanının inşâ edilmesi amaçlanmıştır. Diğer bir deyişle müellif, *Miftâh*'ta *edeb*in yalnızca nazari birer disiplin olarak tesis ettiği türlerini söz konusu etmiştir. Buradan hareketle *Miftâh*'ın muhtevasının, müellifin bir önceki başlıkta tartışılan dil ilimleri tasavvuruna tam anlamıyla mutabık bir şekilde teşekkül ettiği söylenebilir.

### Sonuç

Kişinin nefsinde yerleşik bir dil/edebiyat melekesinin diğer bir deyişle dilin en üst düzeyde ve kalitede kullanım becerisinin husûlünü hedefleyen *edeb* tasavvuruna mukabil Sekkâkî *Miftâh*'ta *ilmü'l-edeb* derken, Arap dilinde oluşturulan herhangi bir sözü anlama/açıklama ya da yeni bir söz inşâ etme konusunda hatadan kaçınma, diğer bir deyişle doğru bilgiye dayalı yolu tutabilecek teorik yetkinliğe ermeyi kastetmektedir. Bu manada Sekkâkî açısından *ilmü'l-edeb* kültürel bir bilgi birikimi ve donanıma sahip olmak değil ve fakat dil ve anlam incelemesinin küllî ilke ve kaidelerini düşünce yoluyla tahsil etmek anlamına gelir. Bu durumun tabii bir neticesi olarak edeb incelemesi, özellikle de meânî, beyan, istidlâl, şiir gibi türleri, yüksek bir fikrî çabayı gerektirir. Tam da bu nedenle bu ilimle meşgul olan kimseler (sâhib-i edeb) ilgili bilim dallarının tümünde kalem oynatmamışlardır. Kuşkusuz bu durumun, söz konusu kişilerin genel ilmî birikimleriyle de ilişkisi vardır. Nitekim Sekkâkî'nin yaşadığı dönem itibariyle genel ilim kamuoyundaki ilmü'l-edeb algısı daha ziyade lûgat ve nahiv ilimleriyle sınırlıdır. Halbuki *Miftâh*, *ilmü'l-edeb*in usûl şeklinde adlandırılan tüm alt dallarında özellikle de belâgat bilimlerinin tedvini konusunda iddialı ve etkin bir metindir. Öte yandan *Miftâh*'ın muhtevası ve sistematığı, Sekkâkî'nin temel amacının eksiksiz bir ilmü'l-edeb dökümü ve tasnifi yapmak olmadığını ve fakat müellifin asıl uğraşının düzenli dilsel ifadelerin mana ve edebi değeri konusundaki temel problematiği çözüme kavuşturmak olduğunu göstermektedir. Bu durum *Miftâh*'ın, eserin mukaddimesinde ortaya konan teorik edeb kavrayışıyla tamamen mutabık şekilde telif edildiğini gösterir.

### Kaynakça

- Alak, Musa. *Sekkâkî ve Miftâhu'l-ulûm Adlı Eseri*. 1 Cilt. İstanbul: Sayfa Fotokopi & Dijital Baskı, 1. Basım, 2011.
- Benli, Ali. *Sibeveyhi'nin el-Kitab'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Ahlaki Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh*. ed. Yüksel Çelik. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-tarîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çaldak, Süleyman. "Klasik İlim Tasniflerinde Edebî İlimlerin Yeri". *Ekev Akademi Dergisi* 8/19 (2004), 245-264.
- Çınar, Selime. *Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Dayf, Şevki. *Tarihü'l-Edebi'l-Arabi: el-Asrû'l-Cahili*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 7. Basım, ts.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nüzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2014.
- İbn Malik, Bedreddin. *el-Misbâh fi'l-meânî ve'l-beyan ve'l-bedî'*. ed. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- Îcî, Adudüddin. *el-Fevâidu'l-giyâsiyye fi ulûmi'l-belâga*. ed. Âşık Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1991.
- İnce, Nazife Nihal. "Miftâhu'l-ulûm'un Dil İlimleri Tasnifine Etkisi". *The Journal of Social Science* 2/4 (15 Ekim 2018), 207-221. <https://doi.org/10.30520/tjsosci.465856>
- Kazvînî, Hatîbü Dımaşk. *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâga*. ed. Abdurrahman el-Berkûkî. Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904.
- Keskin, Mustafa. "Kur'an'ın İcâzına Dair İlimler ve Sekkâkî'nin 'Miftâhu'l-Ulûm' Adlı Eserinin Tahlili". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (2016), 99-122.
- Kuşçu, Ali. *Unkûdü'z-zevâhir fi's-sarf*. ed. Ahmed Afifî. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2001.
- Mahmûd Fehmî Hicâzî. "Arap Dil İlimlerinin Sınıflandırılması". çev. Zübeyt Nalçakan. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (Haziran 2018), 283-296. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.443265>
- Sekkâkî, Ebü Yakub Yusuf b. Muhammed. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Smyth, William. "The Canonical Formulation of 'Ilm al-Balaghah and al-Sakkaki's Miftâh al-'Ulûm". *Der Islam* 72/1 (1995), 7-24. <https://doi.org/10.1515/islam.1995.72.1.7>
- Smyth, William. "Belâgat İlminin Standart Hale Gelen Düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-ulûm'u". çev. Abdullah Yıldırım. *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası* 1/22 (2013), 213-232.
- Şîrâzî, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd eş-. *Miftahu'l-Miftah*. ed. Ahmet Meydan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Yıldırım, Abdullah. *Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Kustâs fi ilmi'l-'arûz*. ed. Fahreddin Kabâve. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1989.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## KONSİLLERİN BUDİZM TARİHİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

THE PLACE AND THE IMPORTANCE OF THE COUNCILS IN THE HISTORY OF  
BUDDHISM

**Akif GÖÇMEN**

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din  
Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı

[akifserdar37@gmail.com](mailto:akifserdar37@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-6278-2114>

**Ahmet GÜÇ**

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,  
Dinler Tarihi Bilim Dalı

[aguc@uludag.edu.tr](mailto:aguc@uludag.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0003-4614-6235>

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 28 Nisan 2022 / 28 April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Mayıs 2022 / 21 May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz / July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 893-913.**

**Cite as / Atıf:** Göçmen, Akif - Güç, Ahmet. “Konsillerin Budizm Tarihindeki Yeri ve Önemi [The Place And The Importance of The Councils In The History of Buddhism]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi - İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 893-913.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s): Akif GÖÇMEN (AGÖ) - Prof.Dr. Ahmet GÜÇ (AGÜ)**

Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: AGÖ (%80), AGÜ (%20)

Veri Toplanması / Data Collection: AGÖ (%80), AGÜ (%20)

Veri Analizi / Data Analysis: AGÖ (%80), AGÜ (%20)

Makalenin Yazımı / Writing up: AGÖ (%80), AGÜ (%20)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: AGÖ (%80), AGÜ (%20).

**Finansman / Funding:** Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Öz

M.Ö. VI. Asırda yaşamış olan Buda'nın kutsal öğretileri vefatından sonra Budist keşişler tarafından çeşitli tarihlerde toplanan ve neticeleri bakımından her biri ayrı bir önem arz eden Budist konsillerinde bir araya getirilerek düzenlenmiş, böylece en eski Budist kutsal kitabı Tipitaka meydana getirilmiştir. Keşişler, Buda'nın kutsal öğretilerini bir araya getirmenin yanı sıra doktrin ve disiplinle ilgili içsel dinî problemlerini konsillerde çözmeye çalışmışlar ve kendi öğretilerini de zamanla diğer dinler gibi bir din haline getirmişlerdir. Bu çalışmada konsillerin Budizm tarihindeki yeri, önemi, amaçları, kararları ve neticeleri itibarıyla Budizm'in ve temel öğretilerinin gelişimi, Budist kutsal kitaplarının ve manastır kimliği bilincinin teşekkülünde etkisinin olup olmadığı araştırılmıştır. Bu amaçla altı büyük Budist konsil deskriptif metotla incelenmiştir. Konsillerin Budist manastır kimliğinin teşekkülü, doktrin, disiplin, pratik, Budizm'in temel öğretilerinin ve geleneğinin şekillenmesi ve gelişimi, kurumsal manada olgunlaşması açısından Budizm'e önemli etkileri ve olumlu katkıları olmuştur. Bunun yanı sıra konsillerin topluluk arasında tam uyumu sağlayamaması ve itizallere yol açması nedeniyle geleneğe olumsuz etkileri de olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Budizm, Budist Konsilleri, Hinayana Budizmi, Mahayana Budizmi

### Abstract

The sacred teachings of Buddha, who lived in the sixth century BCE, were codified and arranged in Buddhist councils, which were gathered by Buddhist monks on various dates after from his death, and each of them had a different importance in terms of their results, thus Tipitaka, the oldest Buddhist sacred book, was created. In addition to codifying the sacred teachings of Buddha, monks tried to solve their inner religious problems related to doctrine and discipline in the councils, and also turned their own teachings into a religion like other religions over time. In this study, the place, importance, purposes, decisions and results of the councils in the history of Buddhism, the development of Buddhism and its basic teachings whether it has an effect on the formation of Buddhist scriptures and the sense of monastic identity were investigated. For this purpose, six great Buddhist councils were examined with descriptive method. The councils had important impacts and positive contributions to Buddhism in terms of the formation of the Buddhist monastic identity, doctrine, discipline, practice, shaping and development of the basic teachings and tradition of Buddhism and its institutional maturation. In addition, the councils had negative effects on the tradition as they could not ensure full harmony among the community and caused splits.

**Keywords:** History of Religions, Buddhism, Buddhist Councils, Hinayana Buddhism, Mahayana Buddhism

### Extended Abstract

The sacred teachings of Buddha who lived in VI century BCE after his death were brought together and organized by Buddhist monks at Buddhist councils gathered on various dates, they tried to solve their inner problems regarding doctrine and discipline and they made their own teachings a religion like the other religions over time.

The subject of this study is the place and the importance of councils in the history of Buddhism. In the study, except for the local Buddhist synods, the six major councils gathered in the early and later periods in the history of Buddhism were examined with descriptive method. It is seen that there are some studies on Buddhist councils in the international literature but the councils receive little attention in the scientific literature and there are limited studies in the national literature.

In the study, “What is the place and the importance of Buddhist councils in terms of the history of Buddhism?” and “Do the councils have any impact on the Buddhist tradition?” answers to these questions were sought. The place, importance, aims, decisions and results of the councils in the history of Buddhism have been investigated whether they have an impact on the development of Buddhism and its basic teachings and the formation of sacred books. The aim of the study is to contribute to the understanding of Buddhism in particular and to research on the history of religions in general by determining the place, importance and effects of the councils on tradition in the history of Buddhism.

The six major councils in the history of Buddhism are the Rajagaha Council (473 BCE), the Vesali Council (383 BCE), the Pataliputra Council (240 BCE), the Jalandhar Council (II century AD), the Mandalay Council (1871 AD) and the Rangoon Council (1954-1956 AD). The first three councils deal with the sacred corpus, doctrine and religious practices, the fourth council with scripture and doctrine, and the fifth and sixth council with the sacred book. While the first three councils in the history of Buddhism were accepted as general or authentic councils by all Buddhist sects, the acceptance of the later councils is controversial. The first four councils are accepted by the tradition of Northern Buddhism, the fourth council by the Sarvastivadin school, and the fifth and sixth councils by the Theravadin school.

Since Buddha did not leave a book when he died, the idea that his deeds should be preserved in order not to be forgotten with his words at his funeral was brought forward so the need to compile Buddha’s speeches and resolve the differences of opinion emerged. After Buddha's death, in the first three general councils convened by Buddhist monks on different dates, compilations and arrangements were made in order to preserve Buddha’s deeds with the words of the Buddha from oblivion. The first oral studies of the sacred book which started at the Rajagaha Council, continued at the Vesali Council and the new arrangement of the *Sutta* and *Vinaya* was made. As a result of the Vesali Council, the first two chapters of Pali Canon, *Sutta Pitaka* and *Vinaya Pitaka* and at the Pataliputra Council the third chapter, *Abhidhamma Pitaka* were determined orally and after this written and narrated orally and added to the *Dhamma* and *Vinaya*. Thus, the oldest Buddhist scripture *Tipitaka* was codified and written down as the Pali Canon.

The councils had important impacts and positive contributions to Buddhism in terms of formation of the sense of Buddhist monastic identity, doctrine, discipline, practice, development, shaping and institutional maturation of the basic teachings and tradition of Buddhism. The councils established Buddha’s authority in the Buddhist community in his absence and increased solidarity among his followers.

In addition to being binding for the Buddhist community the decisions taken at the councils aimed to ensure the unity of belief and doctrine by eliminating the differences in doctrine and discipline. However, the councils led to the divisions and had negative effects on the tradition as they could not achieve full harmony among the community. The splits and divisions in Buddhism go back to the period when Buddha lived. Some conflicts about doctrine and monastic practices, disciples’ interpretation of what they heard from Buddha

according to their own understanding, the absence of a central authority to control the doctrine led to divisions and splits over time led to divisions and the emergence of different schools. After the Vesali Council the first major division occurred with the separation of the Buddhist community into Sthaviravadins and Mahasamghikas due to conflicts regarding doctrine and practices, and the second division occurred after the Jalandhar Council with the separation of Buddhism as Hinayana and Mahayana and subsequently many schools of these Buddhist sects also emerged.

## Giriş

**D**inler tarihinde her dinin, inanç, doktrin, disiplin, ibadet, ahlâk, muamelat, dinî pratik ve toplumsal hayat konularında ortaya çıkan problemleri çözmek üzere müntesiplerini karşılaştıkları güçlükler karşısında rahatlatmak üzere giriştikleri birtakım faaliyetler vardır.<sup>1</sup> Milattan önce ve sonra çeşitli tarihlerde girişilen bu faaliyetler, yüksek düzeyde dinî otorite konumundaki önde gelen din adamlarının müzakereleriyle gerçekleşmiştir. Tarihin muhtelif dönemlerinde Yahudiler, Hıristiyanlar, Budistler, Müslümanlar vb. dinî topluluklar müzakere meclisleri yapmışlardır. Hıristiyanlık'ta Kilise Tarihi'nin başlangıcından beri, Hıristiyan topluluklarının yüksek düzeyde din adamları/konsil babaları da Hıristiyanlığın genel öğretisi ve dinî pratikleri hakkında kararlar almak, ortaya çıkan bazı dinî meseleleri tartışmak ve onlara çözüm bulmak amacıyla toplanmışlardır. Hıristiyanlık'ta Patristik gelenekte konsil babalarının bu tür toplantıları *konsil/sinod* olarak isimlendirilmektedir.<sup>2</sup> Budizm'de de Budist cemaatinin kendi içsel dinî problemlerini ele almak üzere toplanan meclislere *konsil/sinod* denilmektedir.<sup>3</sup> Hıristiyanlık'ta konsil babalarının ve Budizm'de Budist keşişlerin çeşitli tarihlerde düzenledikleri konsiller de bir tür şûra olarak kabul edilebilir.<sup>4</sup>

Tarihî süreç içerisinde Yahudi dinî geleneğinde *Knesset Ha-Gadol*,<sup>5</sup> *Sanhedrin*,<sup>6</sup> *asifah*<sup>7</sup> gibi toplantıların yapıldığı görülmektedir. İslâmiyet'te de dinî, siyasî, askerî ve

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1991), 1; Mehmet Aydın, "Konsillerin Hıristiyanlıktaki Yeri ve Önemi", *Dinler Tarihi Araştırmaları III: 2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği)* (Dinler Tarihi Araştırmaları - III (Sempozyum, 09-10 Haziran 2001, Ankara), Ankara 2002: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2001), 3/107; Ömer Faruk Harman, "Konsil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/175.

<sup>2</sup> Brian E. Daley, "Councils (Christian Councils)", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (NY: Macmillan, 1987), 4/125; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, 1-104; Aydın, "Konsillerin Hıristiyanlıktaki Yeri ve Önemi", 3/107-117.

<sup>3</sup> Charles S. Prebish, "Councils (Buddhist Councils)", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (NY: Macmillan, 1987), 4/119-124; Tilman Frasch, "Buddhist Councils in a Time of Transition: Globalism, Modernity and the Preservation of Textual Traditions", *Contemporary Buddhism* 14/1 (2013), 38-39, 42, 47 (dipnot 1); Harman, "Konsil", 26/175-176.

<sup>4</sup> Talip Türcan, "Şûra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/230.

<sup>5</sup> Talmud Bavlî (TB), TB, Megillah 17b. Adin Even-Israel Steinsaltz, "Megillah 17b", *Talmud Bavli, The William Davidson Talmud* (18 Nisan 2022).; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik* (Ankara: İSAM Yayınları, 2010), 242; Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 129; Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007), 225.

<sup>6</sup> John Bowker (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of World Religions* (Great Britain: Oxford University Press, 2000), 512; David A. Brown, *A Guide to Religions* (London: SPCK, 1975), 111; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 332; Harman, "Konsil", 26/176; Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 229-230.

<sup>7</sup> Harman, "Konsil", 26/176.

toplumsal meselelerin görüşülerek karara bağlandığı *şûra* denilen çeşitli toplantılar mevcuttur.<sup>8</sup> Ancak İslâmiyet'te kutsal metinler yazıya geçirildiği için Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm ve Caynizm'de<sup>9</sup> olduğu gibi *konsile* ihtiyaç olmamıştır.

Budizm, Buda (*Aydınlanan*)<sup>10</sup> lakabıyla tanınan Siddhartha Gotama (M.Ö. VI. asır) tarafından Hindistan'da kurulan ve zamanla evrensel nitelik kazanan bir dindir.<sup>11</sup> Buda'nın ölümünden sonra keşişlerin öncülüğünde değişik tarihlerde çeşitli sebeplerle Budist geleneğinin şekillenmesinde önemli rol oynayan ve topluluğun yaşamına yön veren *Budist Konsilleri* (Palice ve Sanskritçe: *Sangiti* veya *Sangayana*) toplanmıştır.<sup>12</sup>

Öğretilerini tebliğ eden Buda, öldüğünde bir kitap bırakmadığı<sup>13</sup> için cenaze töreninde sözlerinin ve işlerinin unutulmadan korunması gerektiği fikri ortaya atılmıştır. Konuşmalarının ve onun muhtelif konulardaki davranışlarının bazı keşişlerce farklı şekilde anlaşılması, kıtlık dönemi gibi farklı zamanlarda Buda'nın keşişlere verdiği ve sonra geri aldığı hususî ruhsatların diğer bazı keşişlerce bilinmemesinden<sup>14</sup> kaynaklanan fikir ayrılıklarının giderilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Nitekim bu ihtiyaç üzerine, Buda'nın öğretileri (*Buddhavacana*) ölümünden sonra keşişlerce değişik tarihlerde toplanan konsillerde bir araya getirilerek düzenlenmiş ve en eski Budist kutsal kitabı *Tipitaka* oluşturulmuştur.<sup>15</sup> Budist keşişler, derlemelerin yanı sıra doktrin ve disiplinle ilgili sorunlarını konsillerde ele alarak çözmeye çalışmışlar, öğretileri de zamanla bir din haline getirmişlerdir.<sup>16</sup>

Budizm'de ilgi odağı haline gelen Buda, sonraki zamanlarda tanrılaştırılmıştır. Putlara tapmayı yasaklayarak tüm putların kırılmasını emrederek kırdırmasına rağmen vefatından sonra putperest Brahmanlar<sup>17</sup> Buda heykelleri yapmaya başlamış, hatta Buda'ya aşırı sevgi

<sup>8</sup> Şûra hakkında geniş bilgi için bkz. Türcan, "Şûra", 39/230-235.

<sup>9</sup> Harman, "Konsil", 26/175-178.

<sup>10</sup> Jan Nattier, "Buddha(s)", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (NY, USA: Macmillan, 2004), 1/71; Asaf Hâlet Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* (Ankara: Hece Yayınları, 2003), 77; Mircea Eliade - Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 54.

<sup>11</sup> Hammet Arslan, "Budizm", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 675-722; Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı* (İzmir: Tibyan Yayınları, 2015); Hammet Arslan, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Kemal Polat (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2017); Günay Tümer, "Budizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/352; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 71.

<sup>12</sup> Daley, "Councils (Christian Councils)", 4/125; Louis de la Vallee Poussin, "Councils and Synods (Buddhist)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (NY: Charles Scribner's Sons, 1951), 4-5/179-184; Frank A. Reynolds, "Buddhism", *A Reader's Guide to The Great Religions*, ed. Charles J. Adams (NY: Macmillan, 1977), 165.; Bhikkhu Anālayo, "The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism", *Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies* IV/ (2015), 2-17; Bart Dessein, "The Mahāsāṃghikas and the Origin of Mahayana Buddhism: Evidence Provided in the \*'Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra'", *The Eastern Buddhist* 40/1/2 (2009), 27-61; Karam Tej Singh Sarao, "Buddhist Councils", *Buddhism and Jainism*, ed. Karam Tej Singh Sarao - Jeffery D. Long (Dordrecht: Springer Netherlands, 2017), 291-294; Janice J. Nattier - Charles S. Prebish, "Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism", *History of Religions* 16/3 (February 1977), 237-272; Charles S. Prebish, "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils", *The Journal of Asian Studies* 33/2 (February 1974), 239-254; Ali İhsan Yitik, "Budizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 310-313.

<sup>13</sup> Osman Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 135; Ekrem Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004), 196.

<sup>14</sup> Anālayo, "The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism", 3-4.

<sup>15</sup> Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, 32-83.

<sup>16</sup> Brown, *A Guide to Religions*, 145.

<sup>17</sup> Brahmanlar Hinduizm'de Hindu rahipler, geleneksel olarak kast sistemindeki dört sınıftan en üstün olanıdır. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 70.



besleyen Budistler zamanla birçok mabette onun heykellerini yaptırıp taparak onu tanrılaştırmışlardır.<sup>18</sup>

Ülkemizde Budizm'in çeşitli yönlerini ele alan bazı araştırmalar yapılmış olmasına rağmen Budizm tarihindeki konsiller hakkında sınırlı sayıda araştırma<sup>19</sup> yapıldığından ve bilimsel literatürde oldukça az ilgi gördüğünden<sup>20</sup> bu makalenin yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Makalede "Budist konsillerinin Budizm tarihi açısından yeri ve önemi nedir?" ve "Konsillerin Budist geleneğine etkileri var mıdır?" sorularına cevap aranmıştır. Makalenin amacı, Budizm tarihindeki konsillerin yerini, önemini, amaçlarını, kararlarını,<sup>21</sup> neticelerini ve Budist geleneğine etkilerini tespit ederek Budizm'in bir yönünün anlaşılmasına ve dinler tarihi araştırmalarına katkıda bulunmaktır.

## 1. Buda'nın Vefatı Öncesi Genel Durum ve Vefatı Sonrası Konsile Duyulan İhtiyaç

Budizm'in kuşaktan kuşağa aktarılacak günümüze kadar gelmesi, bütünüyle Buda'nın öğretilerini yaymayı görev bilen bekâr erkek ve kadın<sup>22</sup> keşişlerden oluşan Sangha<sup>23</sup> teşkilatı sayesinde mümkün olmuştur.<sup>24</sup> Sangha canlı bir kitaplık görevi görmüş ve Sangha'nın kuralları büyük bir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelebilmiştir. Buda hayattayken kendisinin şifahî öğretileri derlenip yazıya geçirilmediğinden dolayı Budizm'de öğreti konusunda keşişler arasında görüş ve yorum ayrılıkları ortaya çıkmaya başlamıştır.

Budist keşişler Buda'nın vefatından sonra kendisinin sözlerinin yabancı fikirler ve tesirlerle değişip karışmaması ve öğretinin dağılıp başkalaşmaması amacıyla bazı tedbirler almaya karar vererek bazı girişimlerde bulunmuşlar ve ortaya çıkan dinî problemleri çözmek amacıyla konsiller toplamışlardır.<sup>25</sup>

## 2. Budist Konsillerine Genel Bir Bakış

Budist dinî edebiyatı ilk dönemlerde şifahî/sözlü olarak nakledilmiştir. Ancak bu süreç çok uzun sürmemiş ve Buda'nın vefatından kısa bir zaman sonra onun sözlerinin Budist keşişlerce tespit edilerek derlenmesine yönelik çalışmalar başlatılmıştır.<sup>26</sup> İşte bu süreçte konsiller kutsal literatürün kodifikasyonu konusunda önemli bir rol üstlenecektir. Budist keşişler bu konsillerde, kutsal metinlerin belirlenmesinin yanı sıra Budist doktrinle ilgili ayrılıkları ortadan kaldırarak inanç ve öğreti birliğini sağlamayı da amaçlamışlardır. Bu süreçte Buda'nın kutsal öğretileri ve bazı öğrencilerinin kendi devirlerindeki müritleriyle

<sup>18</sup> Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, 135.

<sup>19</sup> Bu yüksek lisans tezinde Budizm'de mezhepleşme süreci bağlamında Budizm tarihindeki ilk üç genel konsil ele alınmış, Hinayana ve Mahayana Budizmi'nin teşekkülü ve farklılıkları incelenmiştir. Bkz. Ali Raif Kök, *Budizm'de Mezhepleşme Süreci: Mahayana ve Theravada Mezheplerinin Oluşumu ve Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 4-37, 38-83.

<sup>20</sup> Frasch, "Buddhist Councils in a Time of Transition", 38.

<sup>21</sup> Reynolds, "Buddhism", 165.

<sup>22</sup> Budizm'de kadınların konumu, yaşadığı değişim, geleneğe katkıları hakkında bkz. Hammet Arslan, "Budizm'de Kadının Konumu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2014), 147-179.

<sup>23</sup> Sangha hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*, 88-145.

<sup>24</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 332; Hüsamettin Karataş, "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci", *Dini Araştırmalar* 16/42 (Haziran 2013), 136 (dipnot 1).

<sup>25</sup> İlhan Güngören, *Buda ve Öğretisi* (İstanbul: Onur Basımevi, 1981), 146-147; Yitik, "Budizm", 2007, 310; Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 63.

<sup>26</sup> Yitik, "Budizm", 2007, 315.

yapmış oldukları konuşmalar tedvin edilerek kayıt altına alınmış ve fikir ayrılıkları giderilmeye çalışılmıştır. Ancak Budizm’de öğretiyi denetleyici merkezî bir otoritenin olmayışı ve öğrencilerin Buda’dan şifahi olarak duyduklarını kendi anlayışlarına göre yorumlamaları ayrılıklara neden olmuştur. Budizm’de yavaş yavaş ortaya çıkan derin ayrılıklar ve rafizî hareketler<sup>27</sup> de zamanla önemli bazı bölünmelere neden olmuş ve doktrinle ilgili tartışmalar neticesinde günümüzde sayısı 162’ye ulaşan birçok farklı ekol ortaya çıkmıştır.<sup>28</sup>

Budizm’de değişik yüzyıllarda toplanmış önemli altı büyük Budist konsilinden bahsedilmektedir.<sup>29</sup> Budizm tarihinde erken dönemdeki ilk üç konsil tüm Budist mezheplerince genel/otantik konsil kabul edilirken daha sonraki konsillerin kabulü ihtilaflıdır.<sup>30</sup> İlk dört konsili Kuzey Budizm geleneği,<sup>31</sup> dördüncü konsili Sarvastivadin ekolü, beşinci ve altıncı konsilleri ise Theravada/Theravadin (Sanskritçe: Sthaviravadin) ekolü kabul etmektedir.

Budizm tarihindeki önemli altı büyük konsil kronolojik olarak şöyle sıralanabilir:

1. Rajagaha Konsili (M.Ö. 473)
2. Vesali Konsili (M.Ö. 383)
3. Pataliputra Konsili (M.Ö. 240)
4. Jalandhar Konsili (M.S. II. y.y.)
5. Mandalay Konsili (M.S. 1871)
6. Rangoon Konsili (M.S. 1954-1956)

#### **1. Rajagaha Konsili (M.Ö. 473)**

Buda öldüğünde geride bir kitap bırakmamış, yerine geçecek kimseyi belirlememiş, herkesin kendisine ışık tutmasını istemişti. Ancak Buda’nın telkinini yaşatmayı onun kurduğu Sangha üstlenmişti. Buda’nın ölümünden sonra cenaze töreni için Kusinara’ya gelen müritleri, Buda’nın sözleriyle işlerinin unutulmaması ve yabancı fikirler ve tesirlerle değişip karışmaması, Budist öğretinin dağılıp başkalaşmaması ve *Sutta*’lar (*Sutra*), manastır yaşamı ve geleneğiyle ilgili disiplin kurallarının derlenip korunması için tedbir almayı ve bu amaçla bir konsil toplamayı kararlaştırmışlardı.<sup>32</sup>

Buda’nın vefatını takip eden ay içinde Buda’nın en zâhit ve en saygın başlıca öğrencilerinden biri olan ve Sangha’nın başına geçen büyük arhat Kasyapa/Mahakasyapa,<sup>33</sup>

<sup>27</sup> Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 64.

<sup>28</sup> Eliade - Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 68.

<sup>29</sup> Prebish, “Councils (Buddhist Councils)”, 4/120; Frasc, “Buddhist Councils in a Time of Transition”, 39, 40, 45, 46, 47.

<sup>30</sup> Tümer, “Budizm”, 6/353.

<sup>31</sup> Vergilius Ferm (ed.), *An Encyclopedia of Religion* (NY, USA: The Philosophical Library, 1945), 98; Edward A. Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. J. Gordon Melton (NY, USA: Facts on File, 2008), 11.

<sup>32</sup> Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 63.

<sup>33</sup> Charles S. Prebish, “Buddhist Councils”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (NY, USA: Macmillan, 2004), 1/188; Alan Sponberg, “Maitreya”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (NY, USA: Macmillan, 2004), 1/507; Thanissaro (Geoffrey Degraff) Bhikkhu, “Wilderness Monks”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (NY, USA: Macmillan, 2004), 1/897.

bütün statülerden *arhatları (velileri)*<sup>34</sup> Rajagaha Konsili'ne çağırılmış ve konsile başkanlık etmiştir. Konsil, Buda'nın müritlerince en seçkin ve en kâmil *arhatlar* arasından seçilen 500 veya 700 keşişin katılımıyla Hindistan'da Magadha krallığının başkenti Rajagaha'da Buda'nın zamanında inşa edilen büyük manastırda gerçekleşmiş ve müzakereler yedi ay sürmüştür. Müzakerelerin konusu *Dhamma* ve *Vinaya*'nın ezbere okunup tekrarlanmasıydı. Konsil Buda'nın sözlerinin derlenerek kurallara dökülmesi kararını almış, *Pali Kanon* adını alacak kutsal kitabın ilk şifahî çalışmalarını başlatmıştır. Konsilde kutsal metinlerin bir koleksiyonunu meydana getiren Dhamma/Buda'nın vaazları Buda'nın gözde müridi Ananda, Vinaya/manastır disiplin kuralları ise Upali tarafından topluluk önünde ezbere okunmuş; özellikle Ananda'nın vâkıf olduğu Buda'nın sözlerinin çoğu sözlü olarak tespit edilmiş; *Pali Kanon*'da<sup>35</sup> Buda'nın vaazlarını içeren *Sutta Pitaka* ve manastır disiplin kurallarını ele alan *Vinaya Pitaka*'nın düzenlemesi yapılmıştır.<sup>36</sup> Manastırda keşişlerin uymaları gereken küçük kuralların kaldırılmaması kararlaştırılmıştır.<sup>37</sup> *Sutta*'lar Ananda'nın Buda'nın ölümü sonrasında konsilde ondan naklettiği sözlerdir.<sup>38</sup> Konsilde onun sözlerinin aktarılmasında kilit rol oynayan Ananda<sup>39</sup> ve Upali Buda'nın sözleriyle işlerinin tespitinde ve derlenip korunmasında tarihî bir rol üstlenmişlerdir.

Rajagaha Konsili, Buda'nın ölümü sonrası toplanan ilk Budist konsili olması açısından önemlidir. Tüm Budist ekolleri bu konsilin toplandığı konusunda hemfikirdir.<sup>40</sup> Konsilin küçük manastır kurallarının kaldırılmaması kararı Budist manastır kimliği bilincinin teşekkülünde, Vinaya kurallarının uygulanması ve özellikle Vinaya'da bulunan kurallara sıkı sıkıya bağlı kalmanın normatif manastır kimliğinin temel bir unsuru haline gelmesinde ve keşişlerin Budist geleneğine uymalarında önemli bir etkisi olmuştur.<sup>41</sup> Yine konsilde Buda'nın sözleriyle işlerinin unutulmadan derlenmesi ve korunması adına yapılan iki önemli derleme ve düzenlemeler ilk dönemlerde aktarılan Buda'nın şifahî öğretilerinin sözlü olarak tespit edilip *Pali Kanon* adıyla yazıya geçirilmesini ve Budist kutsal literatürünün teşekkülünü ve korunmasını sağlamış; ancak Buda'nın müritleri arasında tam bir toplumsal

<sup>34</sup> Sanskritçe *Arhat*, Palice *Arahant* "Saygın" demektir. Arhat statüsüne, aydınlanma durumuna ulaşmış erişmiş keşiştir. George D. Bond, "Arhat", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (NY, USA: Macmillan, 2004), 1/28-30; Prebish, "Councils (Buddhist Councils)", 4/120; Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 63.

<sup>35</sup> Paul Harrison, "Canon", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (NY, USA: Macmillan, 2004), 1/111; Yitik, "Budizm", 2007, 315-316; Ali İhsan Yitik, "Budizm", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 363.

<sup>36</sup> Prebish, "Councils (Buddhist Councils)", 4/120-121; Prebish, "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils", 240-245; Poussin, "Councils and Synods (Buddhist)", 4-5/179 vd.; Edward Conze, *Buddhism* (NY, USA: Harper & Brothers, 1959), 89; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxiv, 128-129, 163, 279-280, 477; Huston Smith - Philip Novak, *Buddhism: A Concise Introduction* (NY, USA: HarperCollins, 2003), 74-75; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2003), 1/249-250; Walter Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm* (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2004), 26; Tümer, "Budizm", 6/353-355; Eliade - Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 55; Yitik, "Budizm", 2007, 310.

<sup>37</sup> Anālayo, "The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism", 2.

<sup>38</sup> Bhikkhu Pāsādika, "Ānanda", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (NY, USA: Macmillan, 2004), 1/17; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1997), 187.

<sup>39</sup> Pāsādika, "Ānanda", 1/16-17.

<sup>40</sup> K. R. Norman, *Pāli Literature: Including The Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All The Hinayana Schools of Buddhism*, ed. Jan Gonda (Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, 1983), 7 Fasc. 2/7; Prebish, "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils", 240-245.

<sup>41</sup> Anālayo, "The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism", 2, 7.

uyumu temin edememiştir.<sup>42</sup> Konsildeki müzakereler, seçkin keşişlerden oluşan başka bir konsilin aynı kararları almak üzere toplanmasına ve tartışmalara yol açmasına engel olamamıştır.<sup>43</sup> Fakat konsil acemi Budist cemaati üzerinde Buda'nın otoritesini tesis etmiş ve müntesipleri arasında dayanışmayı artırmıştır.<sup>44</sup>

Buda'nın ölümünden sonra Sangha'nın başına geçen ve Rajagaha Konsili'ni yöneten Kasyapa ile bu konsile katılmayan keşiş Purana arasında geçen bir tartışmada Purana'dan konsil kararlarını kabul etmesi istenmiş fakat o, Dhamma ve Vinaya'yı Buda'dan duyduğu şekilde hatırlamayı tercih ettiğini söylemiştir. Bazı Budist araştırmacılar Purana'nın, Buda'nın bir kıtlık döneminde keşişlere verdiği bazı hususî izinleri geri aldığını bilmemesi nedeniyle konsil kararlarını reddettiğini, bunun Buda'nın ölümünden sonra uyulması gereken kurallarla ilgili ihtilafı ortaya koyduğunu ve Budist manastır geleneğinin uyumlu olarak devamını tehlikeye attığını belirtmektedirler.<sup>45</sup>

## 2. Vesali Konsili (M.Ö. 383)

Buda'nın öğrencileri arasında onun öğretilerinde ne demek istediğiyle ilgili yorumlar, öğreti konusundaki ayrılıklar ve Vinaya'nın yorumlanmasındaki farklılıklardan dolayı ciddi bir ihtilaf meydana gelmiştir. Sangha cemaati içinde Budalığın (*Bodhisattva*) elde edilmesi, keşişlerin günlük ve dinî hayatta uymaları gereken Budist manastır yaşamıyla ilgili kuralların sıklığı, keşişlerin yanlarında altın, gümüş, para veya değerli eşyalar taşımaları ve onları kabul etmelerinin manastır yaşamıyla uzlaşp uzlaşmadığı konularında tartışmalar olmuştur.<sup>46</sup> Bu ciddi durum nedeniyle Hindistan'da Vesali'de Kral Kalaşoka'nın himayesinde bir konsil toplanmıştır. Konsilin amacı keşişlerin doktrin ve disipline dair tartışmalarını çözüme kavuşturmak ve aralarındaki görüş ayrılıklarını gidermek, orijinal disiplini desteklemek ve keşişler arasında yayılmış olan illegal on pratiği/ilkeyi mahkûm etmektir.<sup>47</sup> Konsil keşiş Revata'nın başkanlığında yaklaşık 700 keşişin katılımıyla aralıklarla on sekiz ay sürmüştür.

Konsilde müzakerelerin konusu keşişler tarafından ihlal edildiği öne sürülen illegal on pratikle ilgili ihtilafı. Bunlar Budist keşişlerin uymaları gereken manastır kurallarıyla (*Patimokkha/Pratimokṣa*) uyuşmayan tuz taşıma/bulundurma (*Singilona*), öğleden sonra yemek yeme (*Dvanguḷa*), beslenmek için bir köye gitme (*Gamantara*) ancak yemek artıklarıyla ilgili ayini yapmama, aynı sınırlar içinde iki haftada bir yapılan toplantılara keşişlerin katılmaması (*Dvasa*), yemeklerden sonra süt ve peynir altı suyu içme (*Amathita*), fermente edilmemiş şarap içme (*Jalugi patum*), saçaklı paspas kullanma (*Adasakam nisidanam*), sıradan insanlardan altın veya gümüş almayı kabul etme (*Jataruparajata*), mabet usul kurallarını ihlal eden alışılmış yanlış fiilleri uygulamayı sürdürme (*Acinna*), eksik bir mecliste dinî bir fiili onaylama ve daha sonra orada bulunmayan keşişlerden onay alma

<sup>42</sup> Anālayo, "The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism", 2, 4-5, 7-8; Yitik, "Budizm", 2007, 315-316; Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 146-147.

<sup>43</sup> Çelebi, *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*, 64.

<sup>44</sup> Prebish, "Councils (Buddhist Councils)", 4/121.

<sup>45</sup> Anālayo, "The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism", 3-4; Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 146-147.

<sup>46</sup> Poussin, "Councils and Synods (Buddhist)", 4-5/183-184; Bowker (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, 138; Yitik, "Budizm", 2007, 310; Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 167.

<sup>47</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 129; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/250; Yitik, "Budizm", 2007, 310.

(*Dnumati*) gibi uygulamaların doğudaki Vesalili bazı keşişler arasında yayılması ciddi bir sorun olarak görülmüştür. Keşişler bundan dolayı eleştirilmişlerdir. Mesele tüm keşişlerce tartışılmış, batıdan gelen keşişler on ilkeye uymayı önemli bir sorun olarak görmeyi reddetmişlerdir. Sonunda karar vermek için sekiz kişilik bir komite atanmış, komite on ilkenin hepsini reddetmeyi ve bunlara uyan keşişleri kınamayı kararlaştırmıştır. Birçok keşiş bu kararı kabul etmeyi reddetmiş ve bölünmeler daha da belirginleşmeye başlamıştır. Buna karşılık doğudan gelen keşişler kendi toplantılarını yapmışlardır.<sup>48</sup>

Vesali Konsili toplandığında aynı zamanda *Mahasamghikalar* (*Mahasamghikas*) denilen 10.000 kişilik başka bir grubun şehrin dışında *Theravadinlere* karşı rakip bir konsil düzenlemiş olması ilginçtir.<sup>49</sup>

Vesali Konsili Budist topluluğunda daha ciddi anlaşmazlıklara sebep olmuştur.<sup>50</sup> Buda'yı dünya ötesi bir varlık olarak görmeleri, kendilerinden olmayanların aralarına girmelerine ve toplulukta büyük bir rol oynamalarına izin veren dinî inanış ve uygulamaları kabul etmeleri,<sup>51</sup> Sthaviravadinlerin *Vinaya*'ya yeni kurallar katmaya teşebbüs etmeleri ve Mahasamghikaların (*Büyük Çoğunluk*) bunları reddetmeleri,<sup>52</sup> konsilde Budist keşişlerin değerli eşyaları yanlarında taşımaları ve kabul etmelerinin manastır yaşamıyla uzlaşp uzlaşmadığı konularında keşişler arasındaki tartışmalar nedeniyle Sangha teşkilatı, Mahasamghika mezhebi doktrinel açıdan Ortodoks Sthaviravadin (*Ataların Öğretisine Bağlı Kalanlar*) mezhebinden konsil sonrasında ayrılarak iki rakip gruba bölünmüştür.<sup>53</sup> Budist cemaatinin ana gövdeden iki gruba ayrılması Budizm'de ilk bölünme/itizal ve Budist sekteryanizminin başlangıcı olmuştur.<sup>54</sup> Budist cemaatinde keşişler arasında meydana gelen bu ilk büyük bölünme sonucu Sangha'nın birliği onarılmayacak şekilde yıkılmıştır.<sup>55</sup> Bu ilk bölünme belirleyici olmuş, sonrası için örnek oluşturmuş, ardından onu başka ayrılıklar izlemiştir.<sup>56</sup>

Vesali Konsili, Budizm tarihindeki ikinci önemli genel konsildir. Ancak bu konsil yeterli bir etki gösterememiş ve konsille birlikte Budizm'de başlayan ayrılıklar, sonraki yüzyıllarda Theravada/Hinayana Budizmi'ni ve Mahayana Budizmi'ni doğurmuştur.

<sup>48</sup> Keşişlerin aşırı gitmemeleri gereken hususlar hakkında bkz. Hammet Arslan, "Budizm'in Bağımlılığa Bakışı", *Bedenimizin İşgalcileri: Dinlerin Bağımlılığa Bakışı*, ed. Süleyman Turan (İstanbul: OkurAkademi, 2019), 189-224; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 129; Norman, *Pāli Literature*, 7 Fasc. 2/10; Ferm (ed.), *An Encyclopedia of Religion*, 98; Ali Raif Kök, *Budizm'de Mezhepleşme Süreci: Mahayana ve Theravada Mezheplerinin Oluşumu ve Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 22-24.

<sup>49</sup> Ferm (ed.), *An Encyclopedia of Religion*, 98.

<sup>50</sup> Harrison, "Canon", 1/112.

<sup>51</sup> Bowker (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, 351.

<sup>52</sup> Brown, *A Guide to Religions*, 138; Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism* (New York, USA: Oxford University Press, 2003), 98-99; Bowker (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, 351.

<sup>53</sup> Prebish, "Councils (Buddhist Councils)", 4/122; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxv, 129, 322, 469; Norman, *Pāli Literature*, 7 Fasc. 2/96; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/250; Eliade - Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 57; Yitik, "Budizm", 2007, 310; Bowker (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, 351; Prebish, "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils", 248, 251, 253; Kök, *Budizm'de Mezhepleşme Süreci*, 24.

<sup>54</sup> Yitik, "Budizm", 2007, 310; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/250.

<sup>55</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/250.

<sup>56</sup> Yitik, "Budizm", 2007, 310; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/250.

Ayrılığın sebebi ise geleneğe bağlı olanlarla gelenekten kopup Budizm'e yeni bir yaklaşım ve farklı bir anlayış getiren Mahayana ekolü arasındaki düşünceler farklılığıdır.<sup>57</sup>

Buda'nın bazı öğretileri çeşitli yorumlamalara elverişliydi. Öğrencilerinden her biri, en doğru yorumu kendisinin yapmış olduğu konusunda ısrar ettiği için birbirlerinden ayrılmış ve bölünmüşlerdir. Keşişlerin çoğu Buda'nın öğretilerini anlayamamış ve kendilerine göre yorumlamışlardır. Böylece önce ikiye, sonra birçok farklı gruba/ekole ayrılmışlar ve ayrılan bu gruplar Budist mezheplerini meydana getirmişlerdir.<sup>58</sup>

Rajagaha Konsili'nde başlayan kutsal kitabın ilk şifahî çalışmaları Vesali Konsili'nde devam etmiş ve *Sutta* ve *Vinaya*'nın yeni düzenlemesi yapılmış,<sup>59</sup> konsilin neticesinde Budist kutsal metinlerinden Pali Kanon'un üç bölümden oluşan ilk iki bölümü *Sutta Pitaka* ve *Vinaya Pitaka* Buda'nın ölümünden yaklaşık 110 yıl sonra keşişlerce sözlü olarak tespit ve rivayet edildikten sonra yazıyla kayda geçirilmiştir. Pali Kanon'un muhtevasını Buda'nın sözleri oluşturmuştur.<sup>60</sup> İlk iki genel konsil, Budist öğretinin nesilden nesile naklinde önemli bir araç olan<sup>61</sup> Budist kutsal kitap literatürünün teşekkül süreci açısından başlangıç toplantısı olup<sup>62</sup> Budizm'in temel öğretilerinin gelişimi açısından önemlidir.

### 3. Pataliputra Konsili (M.Ö. 240)

Kaynaklarda konsilin gerçekten düzenlenip düzenlenmediğinin tartışıldığı görülmektedir.<sup>63</sup> Kaynaklar Pataliputra Konsili'nin nedeni olarak iki farklı rivayet zikretmekte ve doktrinle ilgili bir mesele üzerinde özellikle de bir arhatın özellikleriyle ilgili beş noktada ihtilaftan bahsetmektedirler. O dönemde Budizm'de Mahasamghikaların lideri Mahadeva arhatları tanrılaştırmış ve onların Buda ile denk olduklarını öne sürmüştür. Rakip grup Sthaviravadinler/Theravadinler de beş noktada arhatlar dinî kazanım düzeylerinden geriye doğru gerileyebilir, şüpheye düşebilir, yanılabilir, başkalarının çeşitli yardımlarına ihtiyaç duyabilir, başkaları tarafından teşvik edilebilir veya ayin uygulamasında sesli ifadeler gibi yapay araçların kullanılması gibi sınırlamalara tabi olabilir diyerek arhatların Buda ile mukayese edilmelerinin ve ona denk görülmelerinin doğru olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>64</sup> İkinci rivayete göre Sthaviravadinlerin manastır yaşamıyla ilgili yeni kurallar koymaları ve Mahasamghikaların ise bu kuralları reddetmeleridir.<sup>65</sup>

Doktrinde arhatın özellikleriyle ilgili ortaya çıkan bu ihtilaf üzerine Budizm içindeki bölünmelerin önüne geçmek amacıyla Budizm'i benimseyen İmparator Aşoka'nın (M.Ö.

<sup>57</sup> Konsillerin mezheplerin teşekkülündeki etkisi hakkında bkz. Kök, *Budizm'de Mezhepleşme Süreci*, 4-37; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 26.

<sup>58</sup> "Budizm", *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi* (İstanbul: Tan Matbaası, 1965), 82.

<sup>59</sup> Poussin, "Councils and Synods (Buddhist)", 4-5/183-184; "Buddhism", *The Wordsworth Encyclopedia of World Religions* (Great Britain: Wordsworth Editions, 1999), 190; Tümer, "Budizm", 6/353-355; Yitik, "Budizm", 2007, 310.

<sup>60</sup> Ferm (ed.), *An Encyclopedia of Religion*, 98; Norman, *Pāli Literature*, 7 Fasc. 2/24; Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 196.

<sup>61</sup> Yitik, "Budizm", 2015, 363-364.

<sup>62</sup> Yitik, "Budizm", 2007, 310.

<sup>63</sup> Kök, *Budizm'de Mezhepleşme Süreci*, 31.

<sup>64</sup> Collett Cox, "Mainstream Buddhist Schools", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (NY, USA: Macmillan, 2004), 1/502, 504; Yitik, "Budizm", 2015, 360.

<sup>65</sup> Yitik, "Budizm", 2015, 360.

273-236)<sup>66</sup> girişimiyle Pataliputra’da toplanmıştır.<sup>67</sup> Konsili yöneten Aşoka meşhur keşiş Moggaliputta Tissa’yı keşişlere başkanlık etmek üzere seçmiştir. Bu konsil, 1000 keşişin katılımıyla Rajagaha’dan sonra yeni başkent olan Pataliputra’da (bugünkü Patna’da) gerçekleşmiş ve tahmini dokuz ay sürmüştür. Konsilde müzakereler farklı Budist ekolleri arasında uzlaşmanın sağlanması, temel Budist öğretinin/Ortodoksluğun ve kutsal literatürün tespit edilmesi, *Abhidhamma* metni *Kathavatthu*’nun teşekkülü, Budist öğretilerin yayılması için gönderilecek misyonerlerin örgütlenmesi vb. amaçlar taşıyordu. Aşoka konsilde taraf tutmamış, ikinci konsil öncesi başlamış olan doktrinindeki fikir ayrılığının yeniden alevlenmesi üzerine tebaası arasındaki inanç birliğini ve ahengi sağlayarak mezhep kavgalarını önlemek amacıyla konsili desteklemiştir.

Konsilde Moggaliputta Tissa’nın öncülük ettiği görüşler reddedilmiş, konsil sonunda Buda’nın tabiatıyla ilgili olarak onun *aşırılıklar arasında ayırım yapan ve Orta Yolu vurgulayan bir şahsiyet* (Pali dilinde: *Vibhajyavadin*) olduğu kararlaştırılmış ve Buda’nın öğretisi *aşırılıklar arasında ayırım yapma ve Orta Yolu vurgulama konusundaki temel metodolojik uygulama* (*Vibhajyavada*) olarak tanımlanmıştır.<sup>68</sup> Rajagaha’da başlayıp Vesali’de devam eden Pali Kanon’un üçüncü bölümü *Abhidhamma* literatürü Pataliputra Konsili’nde tamamlanmış ve *Dhamma* ile *Vinaya*’ya ilave edilmiştir. Böylece bu zamana kadar yazılmamış olan ve kodifikasyonlar sayesinde Buda’nın sözlerinin yazıya geçirilmesiyle *Tipitaka* denilen Pali Kanon metinleri tespit edilerek derlenmiş, metinlere son şekli verilmiş ve Buda doktrini kutsal kitap haline getirilmiştir. Konsil sonunda *Sthaviravadinlerin* geleneksel görüşünün tercih edilmesi kararlaştırılmıştır. Bunun üzerine karşı grup *Sarvastivadinler* aşağı Ganj Ovası’nın kuzeybatısından Madhura’ya çekilmişlerdir. Konsil sonrasında Budizm, o zamanın Hindistan’ındaki dört krallıktan birisi olan Magadha’dan Hindistan’a yayılmıştır.<sup>69</sup> Budizm tarihinde ilk dönem Budist cemaatinin en büyük başarısı, Buda’nın kutsal öğretilerinin çoğunu tespit ve muhafaza etmesi, *Tipitaka*’nın kodifikasyonunu konsillerde gerçekleştirmiş olmasıdır.<sup>70</sup>

Pataliputra Konsili, Budizm tarihindeki üçüncü önemli genel konsildir. Konsil Budist misyonerlerin organize edilmesi konusunda başarılı olmuş ancak farklı Budist ekollerini uzlaştıramamıştır. Aşoka’nın birleştirme gayretleri Buda’nın tabiatı konusunda *Sthaviravadinler* ve *Mahasamghikalar* arasındaki görüş ayrılıklarını,<sup>71</sup> Buda’nın diğer keşişlerle ilişkisine dair tartışmaları ve iki grup arasında uzlaşmanın olmaması Budizm’deki mevcut bölünmeleri daha da derinleştirmiştir.<sup>72</sup> Bazı araştırmacılar bu konsili

<sup>66</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 45.

<sup>67</sup> Norman, *Pāli Literature*, 7 Fasc. 2/4; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxv, 1, 130, 172, 501; Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 167; Kök, *Budizm’de Mezhepleşme Süreci*, 25, 31.

<sup>68</sup> Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 99, 446; Prebish, “A Review of Scholarship on the Buddhist Councils”, 254.

<sup>69</sup> Poussin, “Councils and Synods (Buddhist)”, 4-5/179, 183-184; Prebish, “Buddhist Councils”, 1/122-123; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxv, 1, 2, 130; Fern (ed.), *An Encyclopedia of Religion*, 98; Keown, *A Dictionary of Buddhism*, 99; Tümer, “Budizm”, 6/353-355; Harman, “Konsil”, 26/176; Yitik, “Budizm”, 2007, 311, 316; Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 147.

<sup>70</sup> Reynolds, “Buddhism”, 166.

<sup>71</sup> Yitik, “Budizm”, 2007, 311-312.

<sup>72</sup> Yitik, “Budizm”, 2015, 360; Yitik, “Budizm”, 2007, 311.

Sarvastivadinler ve Vibhajyavadinleri Sthaviravadinlerden ayıran bir konsil olarak görmektedirler.<sup>73</sup>

Vesali Konsili'nden sonra resmi olarak Budizm'in ana gövdesinden *Sthaviravadinler* ve *Mahasamghikaların* ayrılmasıyla Sangha'nın içinde ilk büyük bölünme gerçekleşmiş<sup>74</sup> ve resmi olarak Budizm iki mezhebe veya ekole bölünmüştür.<sup>75</sup> *Sthaviravadinler* ekolü Vatsiputriya-Sammatiyalar, Sarvastivadinler ve Vibhajyavadinler olarak üç gruba, Vibhajyavadinler de Theravadinler ve Mahisasakalar olarak iki gruba ayrılmıştır.<sup>76</sup> Elli yıl sonra *Mahasamghikalar* da bölünmüş, Mahasamghikaların gövdesinden önce *Ekavyavaharikalar*, *Gokulikalar* gibi yeni ekoller ortaya çıkmış ve daha sonra farklı mezheplere ayrılmışlardır.<sup>77</sup> Daha sonraki diğer bir bölünme ise Sthaviravadinler ve Vatsiputriyalar arasında *şahsiyet (pudgala)* kavramının yorumlanması konusunda meydana gelmiştir.<sup>78</sup>

İlk üç genel konsilde tespit edilen kutsal kitap *Tipitaka*, Theravada Budistlerince en sahih görülen Pali metinleridir. Tipitaka'nın Pali versiyonu Hinayana/Güney Budizmi'nde, Pali Tipitakası'ndan epey farklı olan Sanskritçe versiyon Mahayana Budizmi'nde kanonik kabul edilmekte olup Çince, Tibetçe, Moğolca ve Mançurya diline çevrilmiştir.

Tipitaka üç bölüme ayrılmış olması nedeniyle *Üç Sepet* diye isimlendirilmekte ve şöyle tasnif edilmektedir:

1. *Vinaya-Pitaka (Disiplin Sepeti)*: Sangha ve keşişlerle ilgili usul ve kaidelerini,
2. *Sutta-Pitaka (Vaazlar Sepeti)*: Buda ve bazı şakirtlerinin devirlerindeki kimselerle yapmış oldukları konuşmalarını, vaaz ve hitabelerini,
3. *Abhidhamma-Pitaka (Özel Doktrin Sepeti)*: Budizm'in felsefi ve psikolojik yorumlarını içerir.<sup>79</sup>

Kral Aşoka, diğer iki konsilin yapamadığını yapmış ve Budizm'in örgütlenmesinde ve reformunda önemli bir rol oynamıştır. Konsilde Budist öğretiyi kaleme aldirarak Budizm'in esaslarını tespit ettirmiş ve Tipitaka denilen derlemeleri yaptırmıştır. Aşoka'nın Budizm'i benimsemesi ve barışçıl bir siyaset izleyerek onun koruyuculuğunu üstlenmesi Budizm tarihi, geleneği ve öğretisi açısından yeni bir dönemin başlamasına vesile olmuştur. Aşoka'nın himayesine kavuşmak Budizm'e devlet dini olma avantajı sağlamıştır. Aşoka Budizm'i yaymak için Hindistan, Jalandhar, Birmanya, Baktaria ve Seylan'a misyonerler göndermiştir. Budizm Keşmir'den İran'a, güneyde Malezya, Bengal, Seylan, Endonezya, Filipinler,

<sup>73</sup> Prebish, "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils", 254.

<sup>74</sup> Tümer, "Budizm", 6/353; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxv, 154, 172, 322; Kök, *Budizm'de Mezhepleşme Süreci*, 35.

<sup>75</sup> Kök, *Budizm'de Mezhepleşme Süreci*, 35.

<sup>76</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 173.

<sup>77</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/255; Eliade - Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 57, 58, 59; Dessein, "The Mahāsāṃghikas and the Origin of Mahayana Buddhism", 28-29.

<sup>78</sup> Prebish, "Councils (Buddhist Councils)", 4/122; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/251; Eliade - Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 59.

<sup>79</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 1, 2, 501; Ferm (ed.), *An Encyclopedia of Religion*, 98; Tümer, "Budizm", 6/355.



kuzeyde Hindistan yoluyla Tibet'i<sup>80</sup> ve Nepal'i aşarak Orta Asya<sup>81</sup> üzerinden Çin'e<sup>82</sup> ve Çin'den Kore yoluyla Japonya'ya<sup>83</sup> kadar yayılma imkânı bulmuştur.<sup>84</sup> Aşoka'nın Budizm'i yayma çabaları Budizm'in evrensel bir dine dönüşmesini ve Asya'nın kabul ettiği tek evrensel kurtuluş dini olmasını kolaylaştırmıştır.<sup>85</sup>

Kral Aşoka, konsilde Tipitaka'nın derlemelerini yaptırmasına rağmen ilk asırlardan günümüze bütün olarak ulaşan kutsal bir metin yoktur. Araştırmacıların ortak görüşü Tipitaka'da toplanan bütün sözlerin Buda'ya ait olmadığı, Tipitaka'nın zamanla bazı ilavelerle mevcut şeklini aldığı yönündedir.<sup>86</sup>

#### 4. Jalandhar Konsili (M.S. II. y.y.)

Jalandhar Konsili M.S. 120'lerde tahta çıkararak Budizm'i benimseyip destekleyen Kuşhan İmparatoru Kanişka tarafından M.S. II. yüzyılın başlarında Jalandhar'da, bazılarının göre Keşmir'de toplanmıştır. Amaç kutsal metinleri ve temel öğretileri yeniden gözden geçirmek ve bazı metafizik meseleler hakkındaki farklı görüşlerle ilgili sorunları çözmektir. Keşmir'den 499 Sarvastivadin keşişin katıldığı bu konsile, bilgin Vasumitra başkanlık etmiştir. Konsilde keşişler, ilk defa Pali dili yerine Sanskritçe'yi kullanarak Tipitaka'nın üç bölümü üzerine yorumlar derlemiş ve Aşkın Gnos (*Prajnaparamita*) sutraları literatüründe ortaya çıkan Mahayana doktrinini resmen ilan etmişlerdir.<sup>87</sup> Bazı metafizik meseleler hakkındaki farklı görüşlerle ilgili sorunlarda Sarvastivadinler lehine karar vermişlerdir.<sup>88</sup> Konsilde Mahayana Budizmi'nin ana öğretileri, Pali metinleri dışında benimsenen ve Sanskritçe yazılan kutsal yazılar da önemli kutsal metinler kabul edilmiştir.<sup>89</sup>

Sarvastivadinler Jalandhar Konsili'ni genel konsil kabul etmektedirler. Theravadinlerin bu konsile katılmadığı kesin olmamakla birlikte Hinayana'nın on sekiz kolundan günümüze gelen ve tek eski Budizm şekli olan Theravada Budizmi bu konsili kabul etmemektedir. Mahayana'nın kopmasıyla Budizm'in Hinayana ve Mahayana olarak ikiye ayrılması bu

<sup>80</sup> Budizm'in Tibet'e girişi hakkında bkz. Aliya Şarafullina, *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde İnanç Esasları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013), 45-48.

<sup>81</sup> Budizm'in M.Ö. III. yüzyılda Orta Asya'ya yayılmaya başlaması ve milattan sonra onuncu yüzyıla kadar da buradaki gelişim ve değişim süreçlerini tamamlaması hakkında bkz. Nurcan Ünal, *Budizm'in Orta Asya'ya Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 2 vd.

<sup>82</sup> Budizm'in Çin'e girişi hakkında bkz. Hammet Arslan, "Budizm'in Çin'e Girişinde İpek Yolunun Önemi ve İşlevi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 1-21.

<sup>83</sup> Budizm'in Japonya'ya girişi ve burada Mahayana Budizmi'nin yayılışı hakkında bkz. Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 2 (Haziran 2016), 41-56; Hüsamettin Karataş, "Erken Dönem Japon Budizmi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Aralık 2013), 53-67.

<sup>84</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/252; Ruben, *Eski Metinlere Göre Budizm*, 25 vd.; Tümer, "Budizm", 6/353; Kök, *Budizm'de Mezhepleşme Süreci*, 37.

<sup>85</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 1/252.

<sup>86</sup> Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, 135.

<sup>87</sup> Poussin, "Councils and Synods (Buddhist)", 4-5/184-185; Prebish, "Councils (Buddhist Councils)", 4/123; Fern (ed.), *An Encyclopedia of Religion*, 98; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 129-130, 172, 276; Eliade - Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 60; Yitik, "Budizm", 2007, 312-313.

<sup>88</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 276.

<sup>89</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxvi; Yitik, "Budizm", 2007, 313.

konsil sonrasında olmuş ve Budizm’de ikinci bölünme gerçekleşmiştir.<sup>90</sup> Konsil Mahayana Budizmi’nin başlangıç tarihi olarak da kabul edilmektedir.<sup>91</sup>

Konsilde ortaya çıkan ve resmen ilan edilen Mahayana Budizmi’ni doğuran fikirlerin çoğunun arka planında muhtelif ekoller vardır.<sup>92</sup> Bazı araştırmacılar sonraki süreçte Mahayana Budizmi’nin bazı kollara ayrılmasına, konsillerde farklı düşüncelere sahip kişiler arasında çıkan tartışmaların sebep olduğunu belirtmektedirler.<sup>93</sup>

### 5. Mandalay Konsili (M.S. 1871)

Budizm tarihindeki bir başka konsil Kral Mindon’un hükümdarlığında, modern dönemde Theravada keşişlerince Burma’nın Mandalay şehrinde toplanmıştır.<sup>94</sup> Konsilin amacı ve müzakerelerinin konusu, Buda’nın tüm öğretilerinin okunması ve yazıya geçirilmesi esnasında herhangi bir tebdil, tahrif ve yazıda satır atlama olup olmadığını görmek ve Pali metinlerini detaylıca incelemektir.

Konsil, üç büyük keşiş Mahathera Jagarabhivamsa, Mahathera Narindabhidhaja ve Mahathera Sumangalasami başkanlığında yaklaşık 2400 keşişin katılımıyla toplanmış, müşterek *Dhamma* okuması beş ay sürmüştür. Konsilin çalışmaları neticesinde, 600 ciltlik Tipitaka’nın metni gelecek nesiller için dikkatlice baştan sona ezbere okunup düzeltilerek yeniden gözden geçirilmiş<sup>95</sup> ve 729 kalın mermer dilimi üzerine yazılmıştır. Dhamma okuması tamamlandıktan sonra ittifakla onaylanmıştır. Her bir mermer dilimini tamamlayan keşişler ve zanaatkârlar, bugüne kadar ayakta duran “dünyadaki en büyük kitap” diye isimlendirilen güzel minyatür “Pitaka”ları, Mandalay Tepesi’nin ayaklarında Kral Mindon’un Kuthodaw Pagoda/Dagoba’sındaki<sup>96</sup> özel bir mevki üzerinde bulunan pagodalara yerleştirmişlerdir.<sup>97</sup>

### 6. Rangoon Konsili (M.S. 1954-1956)

Budizm tarihindeki konsillerden bir diğeri de günümüzde Burma’nın (Myanmar) başkenti Rangoon/Yangon’da 1954-1956 yılları arasında Budizm’in 2.500. yıl dönümünü kutlamak için toplanan altıncı konsildir. Konsil Burma’nın bağımsızlığı sonrası tamamen farklı siyasî ve entelektüel bir iklimde ve Burma’nın sponsorluğunda 17 Mayıs 1954’te Rangoon dışında halkın yardımlarıyla özel olarak hazırlanmış bir mağara salonunda toplanmış ve konsile Burma’dan 2423, Kamboçya, Hindistan, Laos, Nepal, Sri Lanka ve Tayland’dan 144, Japonya, Çin ve Tibet’ten toplamda 2500 Theravada keşiş katılmıştır. Konsilin öncelikli amacı Pali Kanon’un tüm metinlerini okumak, muhtevasını gözden geçirerek derlemek, gerçek Dhamma ve Vinaya’yı tasdik etmek ve korumak, Mandalay’daki

<sup>90</sup> Tümer, “Budizm”, 6/353; Güngören, *Buda ve Öğretisi*, 147.

<sup>91</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 276.

<sup>92</sup> Eliade - Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, 60.

<sup>93</sup> Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, 136.

<sup>94</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 128.

<sup>95</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, 351; “Buddhist Councils” (Erişim 31 Mayıs 2021), [https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist\\_councils](https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist_councils); Ernst Benz, “Yabancı Dinleri Anlama Üzerine”, *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, ed. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004), 150-151.

<sup>96</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 299.

<sup>97</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxxiii, 128, 130; Prebish, “Councils (Buddhist Councils)”, 4/124; “Buddhist Councils” (Erişim 31 Mayıs 2021), [https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist\\_councils](https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist_councils).

taş kütüphanedeki versiyonları temel alarak Budist kanonunun orijinal bir versiyonunu düzenleyip yenilemek ve düzeltilmiş yetkili metnini ortaya koymaktı.<sup>98</sup>

Önde gelen keşişler Tipitaka'nın geleneksel okunması esnasında tüm metinlerini okuyup gözden geçirmiş, orijinal bir versiyonunu düzenleyip restore etmiştir. Tipitaka ve onunla ilgili tüm dillerdeki literatürü itinayla inceleyip literatürdeki farklılıkları kaydetmiş, gerekli düzeltmeleri yapmış ve daha sonra metinlerin tüm versiyonlarını karşılaştırmıştır. Neticede Tipitaka'nın muhtevasında fazla bir fark olmadığı anlaşılmıştır. Nihayet konsil, resmî olarak Burma dilinde modern yazıyla basılan ve neşredilen Tipitaka'nın tüm kitaplarını ve bunlara ait yorumların hepsini onaylamıştır.<sup>99</sup>

Konsil XIX. yüzyılın sonundan beri şekillenmekte olan aşırı Budist milliyetçiliğinin doruk noktası olmuş, ilk kez hem çeşitli Theravada geleneklerinden hem de diğer ekollerden keşişleri bir araya getirmesinden dolayı ilk gerçek dünya konsili olarak değerlendirilmiştir.<sup>100</sup> Dhamma'yı Budizm'in geliştirmekte olduğu ülkelere yayma girişimlerine yeni bir teşvik sağlamıştır.<sup>101</sup>

### Sonuç

Buda öldüğünde bir kitap bırakmadığından cenazesinde onun sözleriyle işlerinin unutulmaması için korunması gerektiği fikri ortaya atılmış, Buda'nın önemli konuşmalarının derlenerek fikir ayrılıklarının giderilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Buda'nın ölümünden sonra Budist keşişlerce değişik tarihlerde toplanan ilk üç genel konsilde Buda'nın sözleriyle işlerinin unutulmadan derlenmesi ve korunması amacıyla yapılan derleme ve düzenlemeler, ilk dönemlerde sözlü olarak nakledilen Buda'nın kutsal öğretilerinin çoğunu uzun zaman devam eden süreçte tespit ederek en eski Budist kutsal kitabı Tipitaka'nın kodifikasyonunu ve *Pali Kanon* adıyla yazıya geçirilmesini gerçekleştirerek kutsal literatürün teşekkülünü, kutsal kitap haline getirilmesini ve öğretinin korunmasını sağlamıştır. Konsillerin Budist manastır kimliği bilincinin teşekkülü, doktrin, disiplin, pratik, Budizm'in temel öğretilerinin ve geleneğinin şekillenmesi ve gelişimi, kurumsal manada olgunlaşması açısından Budizm'e önemli etkileri ve olumlu katkıları olmuştur. Konsiller ilk Budist cemaatinin gelişiminde önemli bir rol oynayarak Buda'nın yokluğunda acemi Budist topluluğunda otoritesini tesis etmiş ve müntesipleri arasında dayanışmayı artırmıştır.

Konsillerde alınan kararlar Budist topluluğu için bağlayıcı olmasının yanı sıra doktrin ve disiplinle ilgili ayrılıkları ortadan kaldırarak inanç ve öğreti birliğini amaçlamıştır. Buna rağmen konsillerin itizallere yol açması ve topluluk arasında uyumu tam sağlayamaması nedeniyle geleneğe olumsuz etkileri de olmuştur.

Budizm'de konsil geleneği milattan önceki dönemden günümüze kadar gelmiştir. Kaynaklarda milattan önce üç, milattan sonra da üç konsil olmak altı önemli konsil zikredilmektedir. Budizm'de ilk üç konsil kutsal külliyat, doktrin ve dinî pratiklerle,

<sup>98</sup> Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxxiv, 128, 130; Frasch, "Buddhist Councils in a Time of Transition", 39, 45-46, 47.

<sup>99</sup> Prebish, "Councils (Buddhist Councils)", 4/124; Irons, *Encyclopedia of Buddhism*, xxxiv, 128, 130; Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 177; "Buddhist Councils" (Erişim 31 Mayıs 2021), [https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist\\_councils](https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist_councils).

<sup>100</sup> Frasch, "Buddhist Councils in a Time of Transition", 47.

<sup>101</sup> Frasch, "Buddhist Councils in a Time of Transition", 46.

dördüncü konsil kutsal metin ve doktrinle, modern dönemdeki beşinci ve altıncı konsil kutsal kitapla ilgilidir.

İlk dönemdeki konsiller, Buda'nın vefatından sonra onun öğretilerini toplayıp derlemek, Budist cemaatin doktrin ve disiplinle ilgili ihtilaflarını çözmek ve tartışmalarını gidermek üzere keşiflerce toplanmıştır. Rajagaha Konsili'nde başlayan kutsal kitabın ilk şifahî çalışmaları Vesali Konsili'nde sürmüştür, *Sutta* ve *Vinaya*'nın yeni düzenlemesi yapılmıştır. Vesali Konsili'nin neticesinde Pali Kanon'un ilk iki bölümü *Sutta Pitaka* ve *Vinaya Pitaka*, Pataliputra Konsili'nde ise üçüncü bölüm *Abhidhamma Pitaka* sözlü olarak tespit ve rivayet edildikten sonra yazıyla kaydedilmiş ve *Dhamma* ile *Vinaya*'ya ilave edilmiştir. Böylece o zamana kadar yazılmamış olan *Pali Kanon*'a son şekli verilmiş ve kutsal kitap tespit edilmiştir.

Mandalay Konsili'nde Buda'nın tüm öğretilerinin okunup yazıya geçirilmesi esnasında tebdil, tahrif ve yazıda satır atlama olup olmadığını görmek amacıyla Tipitaka dikkatlice yeniden okunup düzeltilmiş ve detaylı olarak revize edilmiştir. Rangoon Konsili'nde Tipitaka'nın tamamı okunmuş, gözden geçirilip derlenmiş ve orijinal bir versiyonu düzenlenip yenilenmiştir.

Budizm'deki ayrılıklar ve bölünmeler Buda'nın yaşadığı döneme kadar gitmektedir. Öğretiyi denetleyici merkezî bir otoritenin olmayışı, doktrin ve manastır pratikleriyle ilgili bazı ihtilaflar ve öğrencilerin Buda'dan duyduklarını kendi anlayışlarına göre yorumlamaları ayrılıklara, ayrılıklar da zamanla bölünmelere ve farklı ekollerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Vesali Konsili'nden sonra doktrin ve pratiklerle ilgili ihtilaflardan dolayı Budist cemaatinin Sthaviravadinler ve Mahasamghikalar olarak ayrılmasıyla sonraki gelenek üzerinde büyük bir etkisi olan ilk önemli büyük bölünme meydana gelmiştir. Jalandhar Konsili'nden sonra Mahayana'nın kopmasıyla Budizm'in Hinayana ve Mahayana olarak ayrılması ikinci bölünme olmuş, akabinde bu Budist mezheplerinden birçok ekol ortaya çıkmıştır.

Kral Aşoka Pataliputra Konsili'nde öğretiyi kaleme alarak Budizm'in esaslarını ve Tipitaka'yı tespit ettirmiştir. Budizm'i koruyarak örgütlenmesi, geleneğin teşekkülü, reformu, gelişimi ve Budizm'in yayılması açısından yeni bir dönemi başlatmıştır. Budizm Aşoka döneminde heretik bir Hindu mezhebinden müstakil bir dine, sonraki tarihî süreçte ise evrensel bir dine dönüşmüştür.

### Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Anālayo, Bhikkhu. "The First Saṅgīti and Theravāda Monasticism". *Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies* IV/ (2015), 2-17.
- Arslan, Hammet. "Budizm". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 675-722. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Arslan, Hammet. "Budizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Kemal Polat. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Arslan, Hammet. "Budizm'de Kadının Konumu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2014), 147-179.
- Arslan, Hammet. "Budizm'in Bağımlılığa Bakışı". *Bedenimizin İşgalcileri: Dinlerin Bağımlılığa Bakışı*. ed. Süleyman Turan. 189-224. İstanbul: OkurAkademi, 2019.
- Arslan, Hammet. "Budizm'in Çin'e Girişinde İpek Yolunun Önemi ve İşlevi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 1-21.
- Arslan, Hammet. *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*. İzmir: Tıbyan Yayınları, 2015.
- Aydın, Mehmet. *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Aydın, Mehmet. "Konsillerin Hıristiyanlıktaki Yeri ve Önemi". *Dinler Tarihi Araştırmaları III: 2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. 3/107-117. Ankara 2002: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2001.
- Benz, Ernst. "Yabancı Dinleri Anlama Üzerine". *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*. ed. Mehmet Aydın. 150-151. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004.
- Bhikkhu, Thanissaro (Geoffrey Degraff). "Wilderness Monks". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/897-898. NY, USA: Macmillan, 2004.
- Bond, George D. "Arhat". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/28-30. NY, USA: Macmillan, 2004.
- Bowker, John (ed.). *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Great Britain: Oxford University Press, 2000.
- Brown, David A. *A Guide to Religions*. London: SPCK, First published, 1975.
- "Buddhism". *The Wordsworth Encyclopedia of World Religions*. Great Britain: Wordsworth Editions, 1999.
- "Buddhist Councils". Erişim 31 Mayıs 2021. [https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist\\_councils](https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhist_councils)
- "Budizm". *Büyük Dinler ve Mezhepler Ansiklopedisi*. İstanbul: Tan Matbaası, 196
- Cilacı, Osman. *Günümüz Dünya Dinleri*. Ankara: DİB Yayınları, 3. Baskı, 2002.
- Conze, Edward. *Buddhism*. NY, USA: Harper & Brothers, 1959.
- Cox, Collett. "Mainstream Buddhist Schools". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/501-507. NY, USA: Macmillan, 2004.
- Çelebi, Asaf Hâlet. *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha*. Ankara: Hece Yayınları, 2003.
- Daley, Brian E. "Councils (Christian Councils)". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 4/125-129. NY: Macmillan, 1987.
- Dessein, Bart. "The Mahāsāṃghikas and the Origin of Mahayana Buddhism: Evidence Provided in the \*"Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra""". *The Eastern Buddhist* 40/1/2 (2009), 25-61.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. çev. Ali Berktaş. 3 Cilt. İstanbul: Kalcı Yayınları, 2003.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

- Ferm, Vergilius (ed.). *An Encyclopedia of Religion*. NY, USA: The Philosophical Library, 1945.
- Frasch, Tilman. "Buddhist Councils in a Time of Transition: Globalism, Modernity and the Preservation of Textual Traditions". *Contemporary Buddhism* 14/1 (2013), 38-51.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Güngören, İlhan. *Buda ve Öğretisi*. İstanbul: Onur Basımevi, 1981.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: İSAM Yayınları, 3. Baskı, 2010.
- Harman, Ömer Faruk. "Konsil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/175-178. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Harrison, Paul. "Canon". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/111-115. NY, USA: Macmillan, 2004.
- Irons, Edward A. *Encyclopedia of Buddhism*. ed. J. Gordon Melton. NY, USA: Facts on File, 2008.
- Karataş, Hüsamettin. "Erken Dönem Japon Budizmi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Aralık 2013), 53-67.
- Karataş, Hüsamettin. "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci". *Dini Araştırmalar* 16/42 (Haziran 2013), 129-142.
- Keown, Damien. *A Dictionary of Buddhism*. New York, USA: Oxford University Press, First published, 2003.
- Kök, Ali Raif. *Budizm'de Mezhepleşme Süreci: Mahayana ve Theravada Mezheplerinin Oluşumu ve Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.
- Nattier, Jan. "Buddha(s)". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/71-74. NY, USA: Macmillan, 2004.
- Nattier, Janice J. - Prebish, Charles S. "Mahāsāmghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism". *History of Religions* 16/3 (February 1977), 237-272.
- Norman, K. R. *Pāli Literature: Including The Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All The Hinayana Schools of Buddhism*. ed. Jan Gonda. 10 Cilt. Wiesbaden, Germany: Otto Harrassowitz, 1983.
- Pāsādika, Bhikkhu. "Ānanda". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/16-17. NY, USA: Macmillan, 2004.
- Poussin, Louis de la Vallee. "Councils and Synods (Buddhist)". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 4-5/179-185. NY: Charles Scribner's Sons, 1951.
- Prebish, Charles S. "A Review of Scholarship on the Buddhist Councils". *The Journal of Asian Studies* 33/2 (February 1974), 239-254.
- Prebish, Charles S. "Buddhist Councils". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/187-189. NY, USA: Macmillan, 2004.
- Prebish, Charles S. "Councils (Buddhist Councils)". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 4/119-124. NY: Macmillan, 1987.
- Reynolds, Frank A. "Buddhism". *A Reader's Guide to The Great Religions*. ed. Charles J. Adams. 165-166. NY: Macmillan, Second Edition, 1977.
- Ruben, Walter. *Eski Metinlere Göre Budizm*. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2004.
- Sarao, Karam Tej Singh. "Buddhist Councils". *Buddhism and Jainism*. ed. Karam Tej Singh Sarao - Jeffery D. Long. 291-294. Dordrecht: Springer Netherlands, 2017.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 5. Baskı, 2004.

- Smith, Huston - Novak, Philip. *Buddhism: A Concise Introduction*. NY, USA: HarperCollins, First Edition, 2003.
- Sponberg, Alan. "Maitreya". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/507-508. NY, USA: Macmillan, 2004.
- Steinsaltz, Adin Even-Israel. "Megillah 17b". *Talmud Bavli, The William Davidson Talmud*. Erişim 18 Nisan 2022. <https://www.sefaria.org/Megillah.17b.8?lang=bi>
- Şarafullina, Aliya. *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde İnanç Esasları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinî Bayramlarının Genel Özellikleri ve Sosyal Hayattaki Yeri". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 2* (Haziran 2016), 41-56.
- Tümer, Günay. "Budizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/352-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 3. Baskı, 1997.
- Türcan, Talip. "Şûra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/230-235. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ünal, Nurcan. *Budizm'in Orta Asya'ya Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yitik, Ali İhsan. "Budizm". *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 307-355. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Yitik, Ali İhsan. "Budizm". *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. 355-383. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## TEFSİR KİTAPLARINDA TAKDİM-TE'HİR İLE İLİŞKİLENDİRİLEN ÂYETLERİN TESPİTİ

DETERMINATION OF THE VERSES ASSOCIATED WITH TAQDIM-TE'HİR IN TAFSİR  
BOOKS

**Murat SARIGÜL**

Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
[mrtsrgl24@hotmail.com](mailto:mrtsrgl24@hotmail.com), orcid.org/ 0000-0002-2576-6227  
Dr, Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Kars, Turkey

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Nisan 2022 / 20 April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Haziran 2022 / 15 June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 914-936.**

**Cite as / Atıf:** Sarıgül, Murat. “Tefsir Kitaplarında Takdim-Te’hir İle İlişkilendirilen Âyetlerin Tespiti [Determination Of The Verses Associated With Taqdim-Te’hır in Tafsir Books]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 914-936.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/pub/ihya>



### Öz

Etkileyici üslûplar içinde sözün sunulması, muhatapların dikkatini çekmekte, manasına odaklanmayı kolaylaştırmakta ve onları tesir altında bırakmaktadır. Kur'an'daki bu üslûplardan biri de "taqdîm-te'hîr"dir. Esasında bu edebî üslûp, devrik cümle kullanımına dayanmaktadır. Âyetlerin manası tahlil edilirken doğru anlama dikkat çekmek için tefsirlerde "bu âyette taqdîm-te'hîr mevcuttur" denilerek cümlenin kurallı dizilimi gösterilmektedir. Ne var ki, müfessirler bu hususta ittifak halinde değillerdir. Bazı âyetler için bir tefsir buna işaret ederken diğeri konuya yer vermemektedir. Ya da bazı müfessirler âyetin Kur'an'daki şekliyle anlaşılması gerektiğini düşünmekte, cümlenin farklı bir dizilim ile manalandırılmasını doğru bulmamaktadır. Buda taqdîm-te'hîr ile ilişkilendirilen âyetlerin sayısını etkilemektedir. Benzeri nedenlerle hangi âyetlerde taqdîm-te'hîrin olduğunu sadece bir tefsire bakarak anlamak mümkün görünmemektedir. Bu çalışmada hacimli tefsirler başta olmak üzere sahabeden-günümüze kadar yazılan tefsirler dikkate alınarak, hangi âyetlerin taqdîm-te'hîre konu olduğu sayısal olarak tespit edilmiştir. İlgili âyetlerin surelere göre dağılımı gösterilmiş ve tarihi süreç içinde tefsir kitaplarının bu üslûba yer veriş miktarları grafik eşliğinde sunulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Tefsir kitapları, Belağî üslûplar, Taqdîm, Te'hîr.

### Abstract

The literary styles of the verses of the Qur'an are explained in the tafsir books. Presenting the word in impressive styles attracts the attention of the interlocutors, makes it easier to focus on the meaning and leaves them under influence. One of these Qur'anic styles is "taqdim-te'hîr". This literary style is mainly based on the use of inverted sentences. In order to draw attention to attention to correct understanding while analyzing the meaning of the verses, it is stated in the commentaries that "there is taqdim-te'hîr in this verse" and the regular sequence of the sentence is shown. However, commentators are not in agreement on this issue. For some verses, one commentary points to this, while the other does not. Or, some commentators think that the verse should be understood as it is in the Qur'an, and they do not find it correct to interpret the sentence in a different order. For such reasons, it does not seem possible to understand in which verses there is a taqdim-te'hîr only by looking at one tafsir. In this study, taking into account the tafsirs written from the Companions to the present, especially the voluminous tafsirs, it has been determined numerically which verses are the subject of the taqdim-te'hîr. The distribution of the relevant verses according to the suras has been shown and the amount of use of this style in the tafsir books in the historical process is presented with graphics.

**Keywords:** Tafsir, tafsir books, rhetorical styles, taqdîm, te'hîr.

### Extended Abstract

The literary styles of the verses of the Qur'an are explained in the tafsir books. Presenting the word in impressive styles attracts the attention of the interlocutors, makes it easier to focus on the meaning and leaves them under influence. One of these Qur'anic styles is "taqdîm-te'hîr".

In this study, it is aimed to determine how many verses there are in the history of tafsir and in tafsir books that are associated with the taqdîm-te'hîr. As it is known, the order of regular sentences in Turkish is subject, object, complement, and predicate. In Arabic, noun phrases are in the form of mubtada, khabar and other elements; verb sentences also follow a sequence of verbs, perpetrators, mef'uls and other elements. However, these sequences are changing due to reasons such as emphasis in the language. Thus, this change made on sentence elements such as putting some of them forward (takdîm) and leaving some of them after where they should be (te'hîr) is called the 'takdîm-te'hîr' style. Linguists have applied to this style to prove their competence in terms of fluency and their mastery in the art of rhetoric. It is accepted that this style has a beautiful place and a pleasant effect in the hearts. In this direction, it should be noted that the effect of the taqdîm-te'hîr on the sound and rhythm order of the Qur'an that fascinates people is not small.

This style, which is widely used in the Arabic language, has been examined in terms of both grammar and rhetoric. The science of syntax determines only the position and i'rab of taqdîm-te'hîr in the sentence and gives judgements as caiz or wajib for it. The science of rhetoric, on the other hand, advances these determinations taken from the science of syntax and tries to interpret it by associating it with meaning, and to reveal the literary meanings that the morphological changes bring to the phrase.

The famous rhetoric scholar Abdülkâhîr al-Cürçânî (d. 471/1078-79) handled the ancient information on this subject, which was examined more closely together with Sibeveyh (d. 180/796), and classified the taqdîm-te'hîr style into two types. This classification, which was accepted by the scientific circles after him, is as follows: a) Taqdîm made with the intention of te'hîr. b) Taqdîm made without the intention of te'hîr.

Zerkeşî (d. 794/1392) filled an important gap with the detailed information he gave about the reasons for making taqdîm. Some of the main reasons for "Asbabü't-takdîm" can be listed as follows: 1. To encourage, 2. to allocate the expression, 3. to comply with the interval, 4. to ensure the harmony between the wording and the meaning, 5. to comply with the relationship, 6. to emphasize what is presented and to make it feel important, 7. to criticize or glorify what is presented, 8. to frighten and influence the addressee, 9. to warn and to make them hate, 10. the word being in the position of cause, 11. the predominance and multitude, 12. the presentation due to the transition.

It is seen that the commentators are more interested in the part of the taqdîm made without the intention of ta'hîr in the verses they draw attention to. In the taqdîm with the intention of ta'hîr, they drew attention to the wisdom in the reasons for the presentation. When the tafsir books are examined, an opinion or a narration that there is a taqdîm -te'hîr in the verse is mentioned in one work, while another tafsir does not. Or, while some commentators state that there is an taqdîm-te'hîr in the verse and that the meaning of the verse should be understood as follows, another objected to this and argues that the meaning should be understood according to the sequence of the elements in the verse. This situation affects the number of verses that are the subject of taqdîm -te'hîr.

In this research, a total of 364 verses associated with the style of taqdîm-te'hîr have been identified by the commentators, both by choice and transfer, in the sources of tafsir. It should be noted that there may be minor differences in this result. These verses, which are mentioned by the commentators, are included in a total of 73 suras, and such verses are not found in 41 suras.

Both structural reasons such as the multifaceted subject range of the Qur'an and the breadth of its linguistic dimension, as well as relative reasons such as the difference in the personal perspectives of the commentators, have been effective in the formation of different approaches in the taqdim-te'hîr style in many verses.

When we look at the commentaries, it is observed that this subject is not included in the most voluminous narration commentaries such as Tabari-Suyûtî, while it has been determined that the subject is given more place in the commentaries of kalam scholars such as Maturidi and Razi and Andalusian and linguistic scholars such as Qurtubi and Ebu Hayyan. As a matter of fact, Qurtubi was at the forefront in this regard. It has been observed that Vahidi, Begawi and Ibn al-Jawzi, who wrote the works after Tabari, gave a lot of space to the subject in their narration commentaries. In the near-to-day period, Alûsî and Şevkânî have become tafsir scholars who are very interested in the subject of taqdim-ta'hîr. Especially as of the 20th century, it is seen that the commentators of the Egyptian social commentary school, who prioritized the emphasis on the guidance aspect of the Qur'an, gave less space to the subject. In the tafsir of Ibn Ashur, who has a strong linguistic aspect, it has been determined that he concentrates on the reasons for taqdim rather than taqdim-te'hîr. The subject did not find wide coverage in Elmalî either.

With the development of publishing, contemporary tafsir books, which aim to provide the need for reading tafsir books of a large Muslim audience have decreased the tendency towards the subject since they do not deal with detailed topics such as taqdim-te'hîr. However, due to the increasing interest in the relationship between verses, presenting perspectives on the wisdoms in the order of the verses in the sentence is an important development for the future of tafsir.

## Giriş

**B**u çalışmada tefsir tarihinde ve tefsir kitaplarında takdîm-te'hîr ile ilişkilendirilen ne kadar âyet olduğunu tespit etmek hedeflenmiştir. Fakat bu konuda elde edilen sonuçları daha anlaşılır kılma adına öncelikle takdîm-te'hîr üslubunun yapısına, kısımlarına, sebeplerine ana hatları ile değinilecektir. Ardından hem konunun biraz daha vuzuha kavuşması hem de müfessirlerin âyetleri anlarken farklı görüşlere yönelmelerinde ne tür hususların etkili olduğuna dair bazı îzâh ve örnekler de sunulacaktır. Bu yaklaşım farklılıklarının ayrıntılı olarak tahlili ayrı bir incelemeyi gerekli kılsa da çalışmamız açısından vereceğimiz bu ön bilgiler, araştırma sonuçlarında müfessirler hanesinde oluşan sayısal farklılıkların bazı nedenlerine ışık tutacaktır. Grafikler kısmında sınırlı tutulan izahlar böylece giriş kısmında mütââla edilecektir.

Malum olduğu üzere, Türkçe'deki kurallı cümle sıralaması özne, nesne, tümleç, yüklem şeklindedir. Arapçada ise isim cümleleri, mübtedâ, haber, müteallakları, fiil cümleleri de fiil, fail, mef'uller, müteallaklar ve mütemmimât (hal, temyiz gibi cümleyi tamamlayan diğer öğeler) şeklinde bir sıralama izlenmektedir. Fakat dilde gözetilen vurgulama vb. sebeplerden dolayı bu dizilimler değişmektedir. Böylece kimini öne almak (takdîm), kimini bulunması gereken yerden sonraya bırakmak (te'hîr) şeklinde cümle öğeleri üzerinde yapılan bu değişiklik '*takdîm-te'hîr*' üslûbu diye adlandırılmaktadır.<sup>1</sup> Zerkeşî dilcilerin, fesahat bakımından yetkinliklerini ve söz sanatındaki ustalıklarını ispat etmek üzere bu üsluba başvurduklarını belirtir. Bu üslubun gönüllerde güzel bir yeri ve hoş bir tesirinin olduğunu ifade eder.<sup>2</sup> Kur'ân'ın insanları büyüleyen ses ve ritim düzeninde takdîm-te'hîrin payı az değildir.

Arap dilinde yaygın kullanılan bu üslûp, hem nahiv hem de belagat ilimleri açısından incelenmiştir. Nahiv ilmi, takdîm-te'hîr'in yalnızca cümledeki konumunu ve i'rabını tespit edip ona caiz ya da vacip şeklinde hükümler verir. Belâgat ilmi ise nahiv ilminden aldığı bu tespitleri ilerletir ve onu anlamla ilişkilendirerek yorumlamaya, şekli değişikliklerin ibareye kazandırdığı edebi anlamları ortaya çıkarmaya çalışır.<sup>3</sup>

Ünlü belagat âlimi Abdülkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) Sibeveyh (ö. 180/796) ile birlikte daha yakından incelenen bu konu hakkındaki kadim malumatı ele alarak, takdîm-te'hîr üslûbunu iki tür olarak tasnif etmiştir. Kendisinden sonra da, ilim çevreleri tarafından kabul gören bu tasnif şu şekildedir:

- a) Te'hîr kastıyla yapılan takdim.
- b) Te'hîr kastı olmaksızın yapılan takdim.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâil'ü-l'Î'câz*, (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992), 106-107; Hatip el-Kazvinî, *el-Îzah fî Ulûmi'l-Belâga*, (Beyrut: Dârü İhyâü'l-ulûm, 1993),70; Fazl Hasan Abbas, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ*, (Amman: Elehille lin'neşr ve't-tevzi', 2005) I/215.

<sup>2</sup> Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî, (Kahire: Mektebetü dâru'l-Hadis, 2006), 2/233.

<sup>3</sup> Ahmed, İbtisâm el-Hamdân, *el-Hazfu ve't-Takdîm ve't-Te'hîr fî Dîvânî'n-Nâbiğâti'z-Zübyânî*, (Dâru Tilâs: Dımaşk, 1992), 19.

<sup>4</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-Î'câz*, 106.

**a) Te'hîr kastıyla yapılan takdîm:** Lafız takdîm edilmeden evvel ne tür hüküm ve anlama sahipse takdîm edildikten sonra da aynısına sahip olur.<sup>5</sup> Mesela, çokça rastlanan “Haber”in “mübteda”ya ya da “meful”ün “fail” veya “fiil”ine takdîm edilmesinde olduğu gibi زيداً نصحتُ “Zeyd’e nasihat ettim.” ve زيداً نصحتُ “Edepli öğrencidir Zeyd.” طالب مهذب زيداً

Müfessirler bu başlık altında değerlendirilebilecek bir konuyu da ele almışlardır. O da bir âyetin farklı surelerde tekraren zikredilirken öğelerin diziliminin değişmesidir. Mesela: Bir âyette<sup>6</sup> وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصِرَى وَالنَّصِرَى ; ya da birinde<sup>8</sup> وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ ; ya da birinde<sup>9</sup> وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ şeklinde gelmiştir. Ne var ki bu gibi konular “takdîm-te’hîr” kavramından ziyade takdîm sebeplerine dâhil edilmelidir. Zira anlamda bir değişim olmamaktadır. Bu araştırmadaki konumuz çoğunlukla aşağıda ifade edeceğimiz ikinci kısım ile ilgilidir.

**b) Te'hîr kastı olmaksızın yapılan takdîm:** Bu tür takdîm yapıldığında öne alınan kelimenin hem hükmü hem de i’rabı değişmektedir. Örneğin mübteda ve haber olmaya ihtimali olan ya da meful ve mübteda olması mümkün iki kelime arasında takdîm-te’hîr yapıldığında bu kelimeler hem irap hem de hüküm yönünden değişmektedirler.<sup>10</sup> Bir örnek verecek olursak, زيدٌ الكاتبُ : “Zeyd Yazardır.” الكاتبُ زيدٌ : “Yazar Zeyddir.” Birinci cümlede Zeyd’in sadece yazar olduğu vurgulanırken, ikincisinde ise bir yazarın olduğu bilinmekte fakat kim olduğu öğrenilmek istenmektedir. Burada cümlelerin hem i’rabı yani mübteda-haber oluşları hem de anlamları değişmiştir. Bu nedenle takdîm-te’hîr denildiğinde, belâgat ilmi açısından *te’hîr kastı olmaksızın yapılan takdîm* ön plandadır.

Takdîm yapma sebepleri hakkında ise Zerkeşi, (ö. 794/1392) verdiği ayrıntılı bilgiler ile önemli bir boşluğu doldurmuştur. “Esbabü’t-takdîm” konusunda temel bazı sebepler şöyle sıralanabilir: **1.** Teşvik etmek, **2.** ifadeyi tahsis etmek, **3.** fasılaya riâyet etmek, **4.** lafız ile mana uyumunu sağlamak, **5.** iştikaka riâyet etmek, **6.** takdîm edileni vurgulamak ve önemini hissettirmek, **7.** takdîm edileni yermek veya yüceltmek, **8.** muhatabı korkutmak ve etkilemek, **9.** sakındırmak ve nefret ettirmek, **10.** lafzın sebep konumunda olması, **11.** galebe ve çokluk, **12.** intikalden dolayı takdîm.<sup>11</sup>

Müfessirlerin dikkat çektikleri âyetlerde *te’hîr kastı olmaksızın yapılan takdîm* kısmı ile daha çok ilgilendikleri görülmektedir. *Te’hîr kastı ile olan takdîm*de ise takdîm sebeplerindeki hikmetlere dikkat çekmişlerdir. Araştırmada Hz. İbn-i Abbâs’ın (r.a.) مُقَدَّمٌ وَاخْرٌ lafızları ile zikrettiği bu kavram, daha sonra تَأْخِيرٌ وَاخْرٌ ibaresi ile ifade edilir olduğu ve hemen tüm tefsirlerde marife-nekra şeklinde تَأْخِيرٌ وَاخْرٌ ibaresi standart bir kullanıma dönüştüğü müşahade edilmiştir. Bazı müfessirlerce az da olsa قَدَّمٌ وَاخْرٌ fiilleri de tercih edilmiştir. Ne var ki, tefsir kitapları incelendiğinde bir eserde, âyette takdîm-te’hîr olduğuna dair bir görüş ya da nakil zikredilirken, diğer bir tefsir buna yer vermemektedir. Ya

<sup>5</sup> Cürcânî, *Delâilü’l-İcâz*, 106.

<sup>6</sup> Bakara 2/62.

<sup>7</sup> Hac 22/17.

<sup>8</sup> Al-i İmrân, 3/126.

<sup>9</sup> Enfâl, 9/10.

<sup>10</sup> Cürcânî, *Delâilü’l-İcâz*, 107.

<sup>11</sup> Bk. Zerkeşi, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 3/770-819; Ahmet Tekin, *Kur’ân’da Takdîm-Tehir’in Gerekçeleri*, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi, 1/1 (Haziran, 2017 ) 30-44.

da kimi müfessirler âyette takdîm-te'hîr olduğunu ve âyetin manasının şöyle anlaşılması gerektiğini ifade ederken bir diğeri buna itiraz etmekte ve mananın âyetteki öğelerin dizilim sırasına göre anlaşılması lazım geldiğini savunmaktadır. Bu konuda *Mefâtihi'l-gayb*'ı örneklem alıp eserden misaller vererek hem tefsirin bu yönüne dikkat çekmek hem de konuyu açıklık kazandırmak istiyoruz.

Kimi âyetlerde takdîm-te'hîr üslûbunun kabul ve reddine dair müfessirlerin görüşleri incelendiğinde, mezhebi yaklaşımları ve Kur'ân'ın mucizevî yönüne bakış açılarındaki farklılık kayda değer bir yer tuttuğu görülmektedir. Nitekim Fahrettin Râzî (ö. 606/1210) şöyle demektedir: “*Şâir, mâna deġişse bile, seci için takdîm-te'hîr yapar. Kur'ân beliġ bir hikmettir. Ondaki mana ve lafız sahihtir, manasız olarak takdîm-te'hîr caiz olamaz*”<sup>12</sup> Kendisi, tefsirinde pek çok âyete dair<sup>13</sup> takdîm-te'hîr nakilleri verdikten sonra, âyetlerde bu tasarrufa gerek olmadığını belirtmektedir. Zira O'na göre, Kur'ân'nın i'câzı birinci derecede ma'rûf olan ses ve harflerin meydana getirdiği terkipten ibarettir. Tehaddî meselesi de buna bağlıdır. Bu hususta vermeye çalıştığı misaller bu konuyu te'yid eder niteliktedir. Bu görüş aynı zamanda Eş'ârî ekolünün i'câz hakkındaki genel görüşüdür.<sup>14</sup>

Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise Kur'ân'ın i'câzının lafızlarında aranması gerektiği düşüncesine karşı çıkmakta, nazm teorisini ortaya koyduğu *el-Muġnî* adlı eserinde Kur'ân'ın i'câzının manasında olduğunu ve manayı yüklenen şeyin de söz dizimi, üslûp veya kendi tabiriyle “nazm” olduğunu savunmaktadır.<sup>15</sup> Görüldüğü üzere, bu iki yaklaşım farkı, takdîm-te'hîr âyetleri sayısında ve yorumunda bir farklılaşma doğuracaktır. Diğer taraftan özellikle Eş'ârî ve Mutezili âlimler arasındaki farklılıklar takdîm-te'hîr üslûbuna başvurma veya reddetmede etkili olmaktadır. Râzî'nin *Mefâtihi'l-gayb*'ında bunun pek çok örneği görülmektedir ki Âl-i İmrân, 3/178. âyet münasebetiyle kelâmî bir meselede onların delillerini tenkit etmektedir. Mu'tezile'nin âyette bir takdîm-te'hîr olduğu şeklindeki iddialarına: Âyette bir takdîm-tehir olduğunu iddia etmek, âyetin zâhirini terketmektir...<sup>16</sup> şeklinde karşılık verir. Bu ayet bağlamında takdim-te'hirin, kelimî bir konunun temellendirilmesinde istimâl edildiği görülmektedir.

Râzî, mutezilî Kadî Abdülcebbar'ın görüşlerine katıldığı da gözükmemektedir. Razi, Meleklerin Hz. İbrahim (a.s.) gelişi sırasında, eşinin gülmesinin sebebine dair dokuz farklı yorum nakleder. Bunlardan biri de takdîm-te'hîre dayanmaktadır. Fakat Râzî sözünü şöyle tamamlar: “Bil ki bütün bu izâhlar lüzumsuzdur. En doğrusu, birinci görüştür. Kâdî'nin bu izâhı, son derece güzeldir.”<sup>17</sup> Görüldüğü üzere müfessirlerin mezhebi yaklaşımları farklı da olsa takdîm-te'hir konusunda her daim farklı kutuplarda yer almamaktadırlar. Bu durum daha çok temel kelimî tartışmaların dışında kalan konularda kendini göstermektedir.

Râzî, Tevbe 9/55. âyeti hakkında: “Mücâhid, Süddî ve Katâde bu âyette takdîm-te'hîr bulunmaktadır demişlerdir.” şeklinde nakil yaptıktan sonra, Kadî Abdülcebbar'ın görüşlerine

<sup>12</sup> Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420), 26/232. [ ... وَأَمَّا الْقُرْآنُ فَجُكْمَةٌ بِالْبَعَّةِ وَالْمَعْنَى فِيهِ صَنْجِيحٌ وَاللَّفْظُ فَصَحِيحٌ فَلَا يُقَدِّمُ وَلَا يُؤَخِّرُ اللَّفْظَ بِلَا مَعْنَى ]

<sup>13</sup> Bazı örnekler için bkz: Bakara, 2/96, 130, 199, 260.

<sup>14</sup> Râzî, *Tefsir-i kebir: Mefâtihi'l-gayb*, çev. Sadık Kılıç vd., (İstanbul: Akçağ Yayınları 1424/2004) 1/47 (mukaddime)

<sup>15</sup> Osman Güman, *Sözdizimi ve Anlambilim, (Delâilu'l-I'câz tercümesi)* İstanbul: Litera yay. 2007) çev. Önsözü 12-13.

<sup>16</sup> Râzî, *Mefâtihi'l-gayb* (trc), 7/229.

<sup>17</sup> Râzî, *Mefâtihi'l-gayb* (trc), 13/71.

yer vermiş ve itiraz etmemiştir. Kadı'nın şu cümlesi konumuz açısından önem arz etmektedir: “Bu güçlüğü gidermek için, âlimler takdîm-te'hîr çaresine başvurdular. Oysa bu çare müşkili halletmez... Bu îzâhı benimsemeleri halinde ise takdîm-te'hîr çaresine ihtiyaçları kalmaz.”<sup>18</sup> Burada Kadı, takdîm-te'hîrin müşkil bir konunun hallinde müfessirlerce kullanılan bir usûl olduğunu açıkça ifade etmektedir. Diğer taraftan bu yaklaşım farkının, takdîm-te'hîr ile ilişkilendirilen ayetlerin sayısını etkileyeceğini bir kez daha belirlemekte yarar vardır.

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) mezhebi yaklaşımından da bir örnek verecek olursak; “وَمَا وَرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ /Allah ise kullarının kötülüğünü istemez”<sup>19</sup> âyeti, bu şekilde meallendirilebilir olmasına rağmen, Zemahşerî âyette farklı bir vechin olduğunu ve âyetin, “Allah kullarının nankörlük etmesini istemez” şeklinde anlaşılabilceğini aynen “وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ /Allah kullarının küfürde olmalarına razı olmaz”<sup>20</sup> âyetinde olduğu gibi anlam verilebileceği görüşündedir.<sup>21</sup> Burada olumsuz bir cümlede musnedün ileyh olan اللَّهُ lafzının musned konumunda olan وَرِيدُ lafzına takdîm edilmesi bir tahsis gerektirmektedir. Ne var ki Zemahşerî, itikadî olarak şerrin icad ve iradesini Allah Teâlâ'ya nisbet edilmesini doğru bulmadığı için âyetteki takdîmin ve dolayısıyla fiilin Allah'a isnadının doğuracağı manayı tebdil etmeyi, başka âyetlerdeki anlamlardan hareketle ilgili âyete mana vermeyi tercih etmiştir.

Bir konunun anlaşılma şekli nedeniyle de takdîm-te'hîre başvurulabilmektedir. Nisâ, 4/147. âyette şöyle buyrulmaktadır: “مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا /Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size niçin azab etsin ki... Allah şükre karşılık veren ve her şeyi bilendir.”<sup>22</sup>

Razî bu âyet hakkındaki görüşlere şu şekilde yer vermektedir: “Âyette, şükürün imandan önce gelmesi hususunda üç îzah şekli vardır: 1. Bu ifadede, bir *takdîm-te'hîr* bulunmaktadır. Bu, “Eğer iman eder ve şükrederseniz...” demektir. Çünkü iman, diğer bütün taatlardan önce gelir. 2. Biz, buradaki atıf vavının, tertip (sıra) ifade etmediğini söylersek, böyle bir sual ortadan kalkar. 3. Bunun bir üçüncü îzah da şöyledir: insan kendisine baktığında, yaratılışında ve düzenlenişinde büyük bir nimetin yatmakta olduğunu görür. Böylece de icmâlî (genel) bir şükür ile Allah'a şükreder. Sonra kendisine nimet vereni tanıma hususundaki araştırmasını tamamlayınca, O'na iman eder ve tafsilatlı bir şekilde şükreder. Buna göre o genel şükür, imandan önce bulunmuş olur. Bundan dolayı Hak Teâlâ, şükürü imandan önce zikretmiştir.”<sup>23</sup>

Bu örnekte görüleceği üzere, Râzî, kendi icâz telakkisi gereği, cümlenin dizilimi doğrultusunda âyeti anlamak mümkünse, takdîm-te'hîre gitmeyi gerekli görmemiştir. 2. görüşte teknik bir çözüm yolu sunmuştur. 3. görüşte ise gâyet manidar bir îzâh yapmıştır. Bizde Râzî'nin izlediği yolun takip edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Öncelikle âyetlerdeki cümle dizilimini kavrama ve anlamada itina gösterip, bunda ısrarcı olmak gerekir. Buna rağmen âyetin sahih olarak anlaşılmasında bir sorun gözüküyorsa, o zaman takdîm-te'hîr üslûbunun kullanılma ihtimalini incelemek en güvenli yol olsa gerektir. Bu örnekte *te'hîr*

<sup>18</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (trc), 12/27.

<sup>19</sup> Mü'min 40/31.

<sup>20</sup> Zümer 39/7.

<sup>21</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabî, 1407) 4/165.

<sup>22</sup> Nisâ, 4/147.

<sup>23</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (trc), 8/386.

*kastıyla yapılan takdîm* söz konusu olduğu iddia edilmiştir. İ'rab ve manada bir değişme olmasa da öncelik sırasının farklı olması gerektiği söylenmiştir. Bu şekilde takdîm-te'hîre konu edilmeyen pek çok âyet mevcuttur. Fakat kimi müfessirler bu gibi yerlerde takdîm-te'hîr olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle çalışmamızda bu şekilde ihtilafa konu âyetleri de sayısal verilere dâhil ettik.

Hüküm âyetlerinde de yer yer takdîm-te'hîr konusu öne çıkmakta ve önem arz etmektedir. “... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ...” *Bütüün bu paylar- ölenin yapacağı vasiyetten ve borçtan sonradır.*”<sup>24</sup> âyeti hakkında Râzî yine şu açıklamaları yapmaktadır: “Ali b. Ebî Talib’in (r.a) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: ‘Sizler (Kur’ânda) vasiyeti, borç ifadesinden önce okuyorsunuz. Halbûki Hz. Peygamber (s.a.v) borcu vasiyetten önce yerine getirirdi.’ Hz. Ali’nin (r.a) bu sözünden maksat, takdîmin sadece lafızda ve okumada olduğudur. O’nun maksadı, âyet-i kerimenin, hüküm bakımından vasiyetin borca takdîm edilmesini gerektirdiği şekilde değildir. Çünkü edat, kesinlikle “tertip” ifade etmez.”<sup>25</sup>

Bu gibi âyetlerde sünnete müracaat ederek konuyu anlamak elzemdir. Zira Hz. Cabir’in (r.a.) nakline göre hac yaparken “safa” ya yaklaştığında, Allah’ın Resulü, *إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ* *أَبْدَعُوا بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ* *أَيُّهُنَّ* âyetini okudu ve üzerine çıktı.<sup>26</sup> Şimdi “Allah’ın başladığı ile başlayın” hadisi esas alınarak hareket edilse önce vasiyetten başlamak gerektiği de söylenecekti. Ne var ki, bu konuda Allah’ın muradının borçtan başlamak olduğu sünnetten öğrenilmiş oldu. Burada örnek verdiğimiz her iki âyet de incelediğimiz takdîm-te'hîr konusu içinde değil, *takdîm* (önce ifade edilme) *sebepleri* kapsamında değerlendirilecek mevzulardır. Zira âyetin bu şekilde dizilimi nedeniyle manasının anlaşılmasında farklı anlamlar ortaya çıkmamaktadır. Fakat burada tefsirlerde fikhî bir konu olduğu için dikkat çekilmiştir. İmam Mâtürîdî (ö.333/944) de bu hususa Âl-i İmrân, 3/55. âyetinde Cenâb-ı Hakk’ın Hz. İsa’ya hitaben *إِنِّي مُنَوِّقِيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ* */Seni ben vefat ettirecek ve katıma yükselteceğim...*” buyruğunda, vefatın önce zikredilmesinin, vakianın da aynı sıra ile olduğuna delil olmayacağını ve bir hüküm çıkmayacağını ifade etmiştir. İmam, mütakiben takdîm-te'hîr üslubu hakkında şu hususa dikkat çekmiştir: “Önce zikredilen nice şey vardır ki hükümde sonraya bırakılmıştır. Sonra zikredilen nice şey de hükümde daha öncedir.”<sup>27</sup>

Bu son örnek ve diğerleri, takdîm-te'hîr konusunun edebi bir üslubu kullanmanın ötesinde, çeşitli görüşlerin savunulmasında delil getirme potansiyeli taşıdığını ve bunun yer yer aktif bir şekilde kullanılan bir yöntem dönüşüğünü gösterir niteliktedir.

### Araştırma Yöntemi

Hz. İbn Abbâs (r.a.) nispet edilen *Tenviru'l-mikbâs* adlı tefsirde konunun *mukaddem-muahhar* tabiri ile ele alındığını zamanla bir kavram değişimi yaşandığını ve tabiin

<sup>24</sup> Nisâ, 4/11.

<sup>25</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (trc), 7/397.

<sup>26</sup> Ebu'l-Hüseyn b. Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1412/1991. Hac-19; no:1218; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî *Sünenü't-Tirmizî*, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998, Hac-38, no:862; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarâbâd, 1344, Tertibü'l-Vudu-94.

<sup>27</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Ed. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 2/316.



müfessirlerinden başlamak üzere diğer tefsirlerde konunun, *takdîm-te'hîr* lafızları ile ifade edilen standart bir kullanıma kavuştuğu müşahade edilmiştir. Bu çerçevede Şamile programını kullanarak ilk dönemden itibaren tefsir tarihi boyunca öne çıkmış eserler taranmıştır. Neticede hacmi az olan tefsirlerde zikredilen takdîm-te'hîr örneklerinin, hacimli büyük tefsirlerde ifade edilenlerin tekrarı mahiyetinde olduğunu görülünce, istatistiki verilerin niceliğini büyütmemek için aşağıda isimlerini verdiğimiz tefsirler değerlendirme dışında tutuldu. Zira kısa tefsirlerde 10-20 örnek müşahade edilirken, büyük tefsirlerde bu rakamlar 50'nin üzerine çıkmaktaydı.

Taramalarda *takdîm-te'hîr* lafızları marifet ve nekra olarak taratıldı. Görünen sonuçlara tek tek bakılarak konu ile ilgili olmayan anlatımlar toplam sayısal veriden çıkarıldı. Araştırma konumuz âyetler olduğu için çıkan ekran sonuçlarının ilgili tefsirde hangi sayfada olduğunu göstermek yerine, hangi âyetle ilgili olduğunun tespit edilmesi tercih edildi. Böylece daha pratik bir veri seti oluşturulmuş oldu.

Araştırma sonuçlarına dâhil edilen tefsirler, takdîm-te'hîr konusuna en çok yer vermiş olmaları nedeniyle listeye alındı. Sadece en hacimli rivâyet tefsirleri olan Taberî ve Suyûtî'nin tefsirlerindeki durum merak konusu olacağı düşünülerek, az olan sayısal sonuçlar listeye dâhil edildi. İlgili âyetlerin 114 sureye dağılımını göstermek için bir liste tanzim edilerek, müfessirlerin verdikleri âyetler cetvele işlendi. Her satırın sonunda o müfessir adına çıkan sonuçların toplamı yazıldı. Sütunların sonunda ise ilgili sûre ile alakalı kaç farklı âyet takdîm-te'hîre konu olmuşsa bunların toplamı, mükerrer âyetlere dikkat ederek kaydedildi. Bazı âyetlerdeki takdîm-te'hîr iki âyet arasında olduğu söylenmiştir. Listede bu gibi yerleri göstermek için tire (-) işareti konulmuştur.

Araştırmada müfessirlere ait sonuçları iki farklı istatistiğe dönüştürdük. Birinde, sonuçları müfessirlerin vefat tarihlerine göre sıralayarak takdîm-te'hîr konusunun tarihi seyrini görmeyi hedefledik. Diğerinde ise, hangi tefsirin takdîm-te'hîre ne kadar yer verdiğini gösterdik. Sonuç olarak tefsir kitaplarında takdîm-te'hîr ile ilişkilendirilmiş âyetlerin bir listesini yüksek bir isabet yüzdesi ile tespit ettiğimizi düşünüyoruz. Benzeri bir çalışma örneğini tespit edemediğimiz bu araştırmamızın, konu hakkında yapılacak başka incelemelere de zemin teşkil edeceğini umuyoruz.

#### **Araştırma Verilerine Dahil Edilen Tefsirler**

1. İbn Abbâs, (ö. 68/687-88) *Tenviru'l-mikbâs*.<sup>28</sup>
2. Taberî, (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*.<sup>29</sup>
3. Ebû Mansûr Mâtürîdî, (ö. 333/944) *Te'vilâtü ehli's-sünne*.<sup>30</sup>
4. Mâverdî, (ö. 450/1058) *en-Nüketü ve'l-'uyûn*.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> İbn Abbas, *Tenviru'l-mikbâs*, drl. İbrahim el-Firûzâbâdî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

<sup>29</sup> Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

<sup>30</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.

<sup>31</sup> Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-'uyûn*, nşr. Abdu'l-Maksud b. Abdurrahîm, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1992.

5. Vâhidî, (ö. 468/1076) *el-Basîfî fî tefsîri 'l-Ḳur'ân*.<sup>32</sup>
6. Begavî, (ö. 516/1122) *Me 'âlimü 't-tenzîl*.<sup>33</sup>
7. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, (ö. 597/1201) *Zâdü 'l-mesîr*.<sup>34</sup>
8. Fahrüddin Râzî, (ö. 606/1210) *Mefâtihi 'l-gayb*.<sup>35</sup>
9. Kurtubî, (ö. 671/1273) *el-Câmi ' li-aḥkâmi 'l-Ḳur'ân*.<sup>36</sup>
10. Ebû Hayyân, el-Endelûsî, (ö. 745/1344) *el-Bahru 'l-Muhîf fî 't-Tefsîr*.<sup>37</sup>
11. Celâlüddîn Suyûtî, (ö. 910/1505) *ed-Dürri 'l-Mensûr fî Tefsîri 'l-Me 'sûr*.<sup>38</sup>
12. Şehabuddin Âlûsî, (ö. 1270/1853) *Rûhu 'l-meânî*.<sup>39</sup>
13. Şevkânî, (ö. 1250/1834) *Fethü 'l-Kadir*.<sup>40</sup>

### İncelenen Fakat Verilere Dahil Edilmeyen Tefsirler

1. Mukâtil b. Süleymân, (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil*.
2. İbn Ebî Zemenîn, (ö. 399/1009) *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azim*.
3. Zemahşerî, (ö. 538/1144) *Keşşâf*.
4. Beyzâvî, (ö. 685/1286) *Envâru 't-tenzîl*.
5. Neseî, (ö. 710/ 1310) *Medârikü 't-tenzîl*.
6. Hâzin, (ö. 741/1341) *Lübâbü 't-te 'vîl*.
7. İbn Kesîr, (ö. 774/1395) *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Azim*.
8. Ebussuûd Efendi, (ö. 982/1574) *İrşâdu 'akli 's-selim*.
9. İsmail Hakkı Bursevî, (ö. 1137/1725), *Rûhu 'l-beyân*.
10. Mustafa Merâgî, (ö. 1952) *Tefsîru 'l-Merâgî*.
11. İbn Âşûr, (ö. 1973) *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*.
12. Muhammed Ebû Zehre, (ö. 1974) *Zehretu 't-tefâsîr*.

<sup>32</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, *el-Basîfî fî tefsîri 'l-Ḳur'ân*, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdî'l-İslâmiyye, 1430.

<sup>33</sup> Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd el-Begavî, *Tefsîru 'l-Begavî: Meâlimü 't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.

<sup>34</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu 'l-mesîr fî 'ilmi 't-tefîr*, thk. Abdurrezak Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihi 'l-gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi ' li aḥkâmi 'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş, Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.

<sup>37</sup> Muhammed b. Yusuf b. Ali Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru 'l-Muhîf*. thk. Sıddikî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.

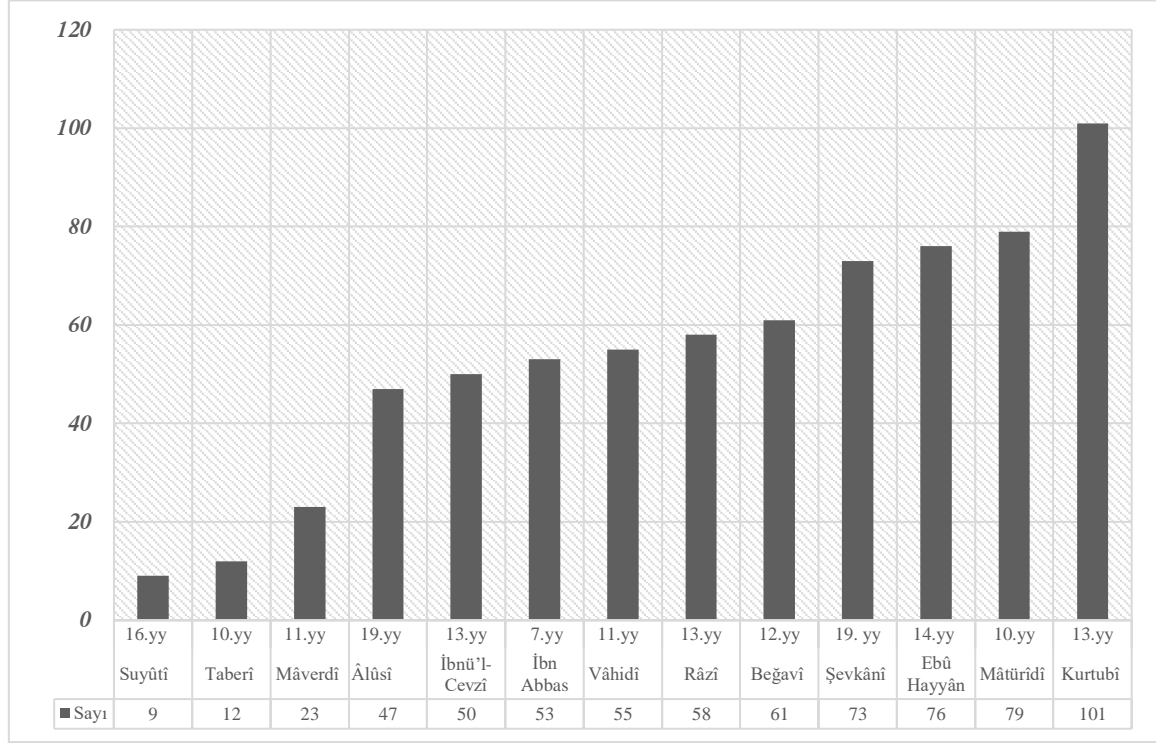
<sup>38</sup> Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürri 'l-Mensûr fî Tefsîri 'l-Me 'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 2003.

<sup>39</sup> Şehabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

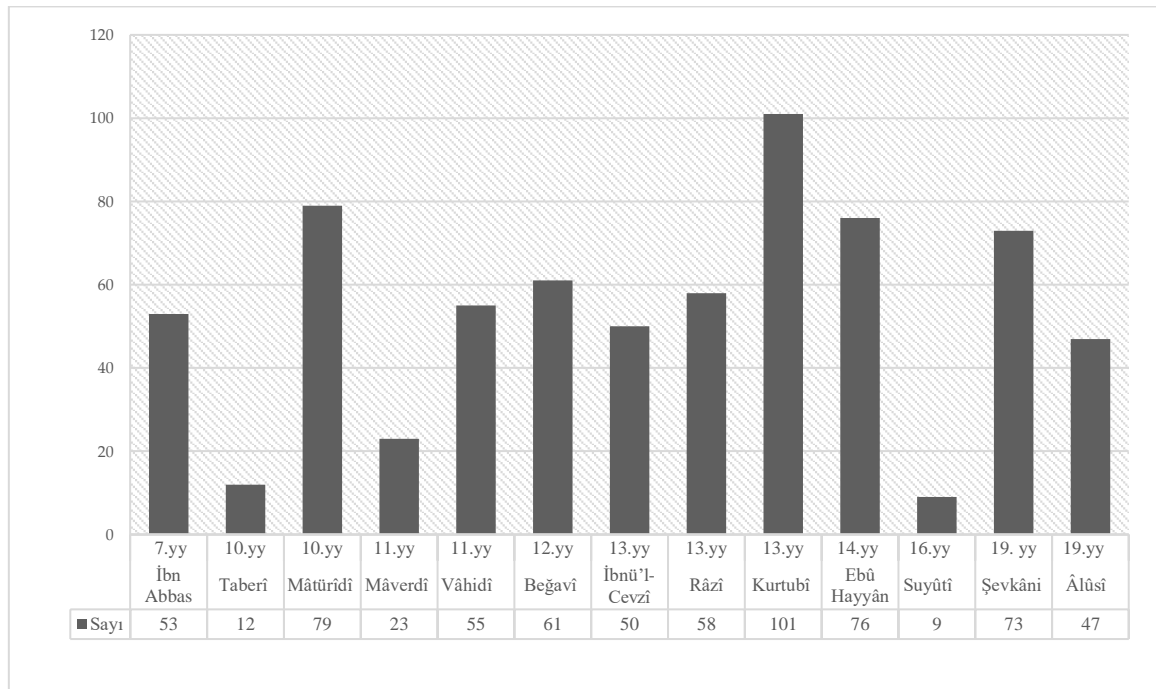
<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü 'l-kadîr*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.

## 2. Müfessirlere Ait İstatistikî Sonuçlar

### 2.1. Müfessirlerin Hakkında Takdîm-Te'hîr Olduğunu Zikrettikleri Âyetlerin, Kendi Tefsirlerindeki Sayısal Durumu



### 2.2. Müfessirlerin Takdîm-Te'hîr ile İlişkilendirdikleri Âyetlerin Dönemsel Seyri



Çıkan sonuçlara ek olarak genel bazı bakış açıları sunacak olursak, takdim-te'hîr üslubunun belirtilmesi belirli bir yüzyılda yoğunlaşmamaktadır. Müfessirlerin konuya ilgisine göre bir iniş-çıkış gösterdiği anlaşılmaktadır. Takdîm-te'hîr üslûbuna en fazla yer veren müfessirin Kurtubî olduğunu görülmektedir. Bunda tefsirinin rivâyet ve nakillere geniş yer veren bir vasfa sahip olmasının etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca bu husus 3. sırada yer alan Ebû Hayyân gibi Endülüslü âlimlerin âyetlerin dilsel yönüne verdikleri önem ile de açıklanabilir. İmam Matürîdî (ö. 333/944) ilk dirâyet tefsirlerinden birinin yazarı olarak, bize takdîm-te'hîre dair ciddi bir aktarımda bulunmuştur. Kendisi âdeti üzere genelde görüş sahiplerinin ismini zikretmeden bilgi vermektedir. Ne var ki, aynı dönemde yaşayan Taberî'ye (ö.310/923) nispetle, erken döneme ait takdîm-te'hîr rivâyetlerine çok daha fazla yer vermiştir. Böylece 'rivâyet' derken ilk akla gelen tefsir olan *Câmiu'l-Beyân*'ın bu yönde eksik kaldığı farkedilmektedir. Nitekim İbn Abbâs'a nispetle derlenen *Tenviru'l-mikbâs*'ta 53 takdîm-te'hîr örneği görülmektedir. Belli başlı âyetlere dair sahâbe, tâbiîn ve pek çok müfessire ait farklı görüşlerin sistematik olarak yer aldığı *en-Nüket ve'l-'uyûn*'da bu sayı 23'tür. Taberî sonrası yazılan diğer rivâyet tefsir yazarları olan Vâhidî, Beğavî ve İbnü'l-Cevzî'nin tefsirlerinde konuya çok fazla yer verdikleri müşahade edilmiştir. İncelenen tefsirler arasında *Mefâtihi'l-gayb*'ın özel bir yerinin olduğunu ifade etmek gerekir. Eserde, takdîm-te'hîr konusunun bir üslûp olmaktan öteye geçip mezhebi yaklaşımların îzâhı için isti'mal edilen bir yönteme dönüşümünü gösteren pek çok örnek mevcuttur. Bunlara giriş kısmında değinmiştik. Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî gibi geniş karihaya sahip müelliflere tefsirinde çokça atıf yapan ve Mutezile ile ciddi tartışmalara giren büyük bir dirâyet müfessiri olmasının yansımaları bu konuda da kendini göstermektedir. Süyûtî'nin takdîm-te'hîrde Taberî'yi takip ettiği söylenebilir. Eserin daha çok hadisleri ve bu doğrultuda olan sahabe-tabiîn görüşlerini derlemesi rivâyet azlığında etkili olmuştur. Yakın döneme gelirse dil yönü çok güçlü müfessirlerden olan Alûsî konuya ehemmiyet vermiştir. Şevkânî ile kıyaslısak Alûsî'nin takdîm-te'hîre ait rivâyet ve tercihleri daha az olsa da, takdîm sebeplerini çeşitlendirmede önemli açılımlar yapmaktadır. Nitekim İbn Aşûr da Alûsî gibi daha çok âyetlerin cümle diziliminde takdîm edilen öğelerin öne alınış sebepleri ile ilgilenmiştir. Şevkânî ise mevzunun bu yönüne pek girmemiş fakat ciddi oranda nakil yapmıştır ki 73 bahisle 4. sırada yer almıştır. Sayısal değerlendirmeye almadığımız Zemahşerî, Beydavî ve Nesefî'ye ait tefsirlerde daha çok birinci tür olarak zikrettiğimiz, *te'hîr kastı ile yapılan takdîmlerin hikmetleri üzerinde durulmuştur ki, bunlar manaya çeşitlendirmemektir. İkinci tür olan te'hîr kastı olmaksızın yapılan takdîme dair örneklerin çok fazla olmadığını belirtmek gerekir. Zikrettiğimiz bu hususlar araştırmamızın sayısal tespit yönünün dışında kalması nedeniyle genel bazı yaklaşımlarla yetindik. Bu bağlamda müfessirlerin tutumlarını tespiti için ayrıntılı bir tahlile ihtiyaç olduğunu belirtmek isteriz.*

### 3. Kendisinde Takdîm-Te'hîr Olduğu İfade Edilen Âyetlerin Sûrelere Göre Dağılımı

#### 3.1. Çizelge

			Fâtîha	Bakara	Âl-İmrân	Nisâ	Maide	Toplam
1	İbn Abbâs	ö. 68/687-88		24,76, 85, 135, 184, 197, 210	19, 55	51, 73, 108, 175	2, 107, 115	<b>16</b>
2	Taberî	ö. 310/923	1, 5	56, 199, 260	55	140	6	<b>8</b>
3	Mâtürîdî	ö.333/944		62, 151, 177, 197, 202, 284	43, 55, 73, 117, 152, 178	24, 73, 83, 175	44, 94	<b>18</b>
4	Mâverdî	ö.450/1058		102, 188	43	153		<b>4</b>
5	Vâhidî	ö.468/1076		18, 25, 65, 66, 85, 130, 163, 197, 199, 217	55, 97, 119, 152, 178	63	44, 69	<b>17</b>
6	Begavî	ö.516/1122	7	62, 65, 66, 85, 130, 196, 197, 260	3-4, 55, 152	73, 147	44, 118	<b>15</b>
7	İbn Cevzî	ö.597/1201		203	3-4, 55, 73,123, 152	25, 83, 153	6, 44, 101	<b>12</b>
8	Râzî	ö.606/1210		96, 126, 130, 140, 210, 219, 260	55, 61, 73, 117, 120, 146, 178, 193	11, 33, 43, 63, 92, 147	41, 44, 101	<b>24</b>
9	Kurtubî	ö.671/1273		55, 96, 102, 130, 151, 188, 214, 220, 265	19, 55, 152, 178, 193	22, 25, 73, 83	6, 44, 69, 101, 118	<b>23</b>
10	Ebû Hayyân	ö.745/1344	1-2, 5	25, 30, 66, 86, 106, 130, 140, 143, 196, 203, 210, 214, 219, 232, 260, 265, 282	8, 19, 30, 43, 45, 55, 166, 178, 198	22, 25, 43, 73, 147, 157	4, 6, 118	<b>38</b>
11	Suyûtî	ö.910/1505				148		<b>1</b>
12	Âlûsî	ö.1270/1853	4	44, 46, 102, 130, 140, 198	43	25, 43, 147	100	<b>11</b>
13	Şevkânî	ö.1250/1834		102, 152, 188, 219	19, 55, 152	73, 147	44, 49, 69	<b>11</b>
<b>Toplam Farklı Âyet</b>			<b>4</b>	<b>46</b>	<b>17</b>	<b>22</b>	<b>12</b>	

### 3.2. Çizelge

		Enâm	A' râf	Enfâl	Tevbe	Yûnus	Hûd	Yusuf	R' ad	İbrâhîm	Toplam
1	İbn Abbâs	78, 124, 145	32, 172		55, 85		71	24, 98-99, 103	11, 38	51	<b>14</b>
2	Taberî		11						11		<b>1</b>
3	Mâtürîdî	61, 70, 147, 163	32, 54, 94, 179, 187		55, 85		52, 71	11, 42, 59-61		18	<b>17</b>
4	Mâverdî		11, 187	42	5, 55				11		<b>6</b>
5	Vâhidî	123	2, 38, 167, 187	73	101, 117		71	24, 50-53	6, 11		<b>13</b>
6	Begavî	3	11, 79, 160, 187	5	55		71	11, 24, 50-53, 98-99	11, 38	1-2	<b>15</b>
7	İbn Cevzî		4, 187		55		71	11, 24, 98-99	11		<b>8</b>
8	Râzî	3, 123, 125	2, 187		55, 101		71	24	11		<b>10</b>
9	Kurtubî	52, 60, 74, 110, 123, 124	2, 11, 187		55, 62, 101		71, 119	11, 24, 50-53, 98-99	11, 25, 30, 38	1-2, 47	<b>23</b>
10	Ebû Hayyân	22, 124, 144	2, 160	4	55, 62		119	24, 50-53, 98-99	11, 25	1-2	<b>15</b>
11	Suyûtî				55			50-53, 98-99			<b>3</b>
12	Âlûsî		2, 4, 79, 160		55	61	71, 119	24, 50-53, 59-61, 98-99	11, 25	18	<b>15</b>
13	Şevkânî	60, 110, 123	197		55		71	24	2, 11, 25, 30, 38	1-2, 47	<b>14</b>
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>16</b>	<b>14</b>	<b>4</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>9</b>	<b>6</b>	<b>5</b>	

### 3.3. Çizelge

		Hicr	Nahl	İsra	Kehf	Meryem	Taha	Enbiya	Hac	Müminün	Nûr	Furkân	Şuarâ	Toplam
1	İbn Abbâs			38, 60		2	3			114	27, 35, 43	59		8
2	Taberî					2								
3	Mâtürîdî	66 88	12	52	1-2, 16, 31		1291 31		40	60	27, 43		197	14
4	Mâverîdî						129		43 81					3
5	Vâhidî		35, 51	60	1-2, 60, 61, 62, 63	2								9
6	Begavî		122	38	1-2	2	129	3, 43	5	37	27, 32-33			11
7	İbn Cevzî		43, 44	60	1-2	2	23, 129	37			27, 32-33			11
8	Râzî		51	38, 60	1-2, 25		50, 129	63			15, 35			10
9	Kurtubî		35, 43 44, 60	99	1-2, 38, 44, 96	63	3, 15, 30, 129	3, 37			27, 32- 33, 58			19
10	Ebû Hayyân			36	1-2	46		43, 81	26				75	8
11	Suyûtî	6			1-2		129							3
12	Âlûsî			16	1-2	46		43, 81					75	5
13	Şevkânî		35, 43 44, 51	60 99	1-2, 25, 44	63				43	32-33	43	44	12
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>3</b>	<b>8</b>	<b>6</b>	<b>12</b>	<b>3</b>	<b>7</b>	<b>5</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>7</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	

### 3.4. Çizelge

		Neml	Kasas	Ankebût	Rûm	Lokmân	Secde	Ahzab	Sebe	Fatır	Yasin	Saffât	Sâd	Zümer	Toplam
1	İbn Abbâs		35					51	24	28					4
2	Taberî				56										1
3	Mâtürîdî	7, 14, 28, 48	35, 84		9, 19, 25, 34, 56					8, 13, 28					14
4	Mâverdî	28			56					27					3
5	Vâhidî	14, 28	35		30		7	8, 53	29	27, 28					10
6	Beğavî	28	35		56					8, 27			2, 26		7
7	İbn Cevzî	28	35		56					27			26, 39, 57	65	7
8	Râzî							53							1
9	Kurtubî		35, 69				23		28	8, 28					6
10	Ebû Hayyân	28, 38			23, 56	34	2, 11			27					8
11	Suyûtî	10	30												2
12	Âlûsî		31			34		53		3, 27					5
13	Şevkânî	14	35		23, 24, 56			26		27			26	65, 74	9
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>6</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>8</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>3</b>	<b>6</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>4</b>	<b>2</b>	



### 3.5. Çizelge

		Mümin	Fussilet	Şûrâ	Zuhruf	Duhân	Câsiye	Ahkâf	Muhammed	Fetih	Hucurât	Kâf	Zâriyât	Tûr	Toplam
1	İbn Abbâs	28			45		26	28, 35							5
2	Taberî	35													1
3	Mâtürîdî	60							4, 31				16		4
4	Mâverdî	46	2, 3, 39									19			4
5	Vâhidî					17									1
6	Beğavî			24											1
7	İbn Cevzî			24											1
8	Râzî	10								27					2
9	Kurtubî	19, 85	10, 39	15		17	22, 24	10				19			10
10	Ebû Hayyân			49			24								2
11	Suyûtî														
12	Âlûsî		11				24, 33			26					4
13	Şevkânî	19, 28, 46	10, 39	15, 24	28		24		4, 19						11
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>7</b>	<b>5</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>3</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	

### 3.6. Çizelge

		Necm	Kamer	Rahmân	Vâkıa	Hadid	Mücâdele	Haşr	Mümtehine	Saff	Cuma	Münafikun	Teğâbûn	Talâk	Toplam
1	İbn Abbâs													8	1
2	Taberî														
3	Mâtürîdî	8, 10	1			20		4, 6		161					7
4	Mâverdî	8						9			11				3
5	Vâhidî						3			24				10	3
6	Beğavî	8, 20												8	3
7	İbn Cevzî	20	1		76			9	1					8	6
8	Râzî	8, 20, 44, 58						9		24				8	7
9	Kurtubî	8, 18, 20	1		86, 87		3		1					8	8
10	Ebû Hayyân	20					3	2							3
11	Suyûtî														
12	Âlûsî	20				20	3	9						8	5
13	Şevkânî	8, 20	1				3							8	5
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>6</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>2</b>	

### 3.7. Çizelge

		Tahrîm	Mülk	Kalem	Hakka	Meâric	Nâh	Cin	Müzzemmil	Müddessir	Kıyamet	İnsan	Mürselat	Toplam
1	İbn Abbâs		2							1, 36				2
2	Taberî													
3	Mâtürîdî		20							6				2
4	Mâverdî													
5	Vâhidî								17		13			2
6	Beğavî					4						2		2
7	İbn Cevzî					4								1
8	Râzî					4			17					2
9	Kurtubî				35, 36	4			17					4
10	Ebû Hayyân											1		1
11	Suyûtî													
12	Âlûsî											2		1
13	Şevkânî				35, 36	4						1		4
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>0</b>	<b>2</b>	<b>0</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>0</b>	

### 3.8. Çizelge

		Nebe	Naziat	Abese	Tekvir	İnfîâr	Mutaffîfîn	İnşikâk	Büruc	Târık	Ala	Gâşîye	Fecr	Toplam
1	İbn Abbâs													
2	Taberî							1						1
3	Mâtürîdî						2						20	2
4	Mâverdî													
5	Vâhidî													
6	Beğavî		5-6				20		1-4					3
7	İbn Cevzî							1						
8	Râzî							6						1
9	Kurtubî		5-6, 23				4-5	6					4	4
10	Ebû Hayyân		5-6											1
11	Suyûtî													
12	Âlûsî		14											1
13	Şevkânî		5-6					1					6	2
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>0</b>	<b>4</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>4</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>3</b>	

### 3.9. Çizelge

		Beled	Şems	Leyl	Duhâ	İnşirâh	Tin	Alak	Kadir	Beyyine	Zilzâl	Adiyât	Kâria	Tekâsür	Toplam
1	İbn Abbâs		3, 15					15							3
2	Taberî														
3	Mâtürîdî										3, 4				2
4	Mâverdî														
5	Vâhidî														
6	Beğavî		12								3, 4				3
7	İbn Cevzi		12								4, 5, 6				4
8	Râzî							15							1
9	Kurtubî										4, 5, 6				4
10	Ebû Hayyân														
11	Suyûtî														
12	Âlûsî														
13	Şevkânî		1								4, 5, 6				4
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>0</b>	<b>4</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	

### 3.10. Çizelge

		Asr	Hümeze	Fil	Kureyş	Mâun	Kevser	Kâfirun	Nasr	Tebbet	İhlâs	Felak	Nâs	Müfessir toplam	
1	İbn Abbâs														
2	Taberî														
3	Mâtürîdî														
4	Mâverdî														
5	Vâhidî														
6	Beğavî										4			1	
7	İbn Cevzî														
8	Râzî														
9	Kurtubî														
10	Ebû Hayyân														
11	Suyûtî														
12	Âlûsî														
13	Şevkânî										4			1	
<b>Toplam Farklı Âyet</b>		<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>0</b>		
<b>Tüm sûrelere dair genel toplam (364 âyet)</b>															

## Sonuç

Takdîm-te'hîr konusu devrik cümle kullanımına dayanmaktadır. Sözün muhataba etkileyici bir üslûp içinde sunulması amacıyla hemen hemen tüm dillerde tercih edilen takdîm-te'hîr, Kur'ân-ı Kerim'in etkileyici bir yönünü oluşturmaktadır. Abdülkahir Cürcânî'nin a) Te'hîr kastıyla yapılan takdim b) Te'hîr kastı olmaksızın yapılan takdim, olmak üzere yaptığı ikili tasnif yaygınlık kazanmış; nahiv, belagat ve tefsirlerde kullanılmıştır. Müfessirler bu tasnifin genelde ikincisi ile ilgilenmişlerdir. Zira bu kısımda farklı anlamalar gündeme gelmektedir.

Takdîm-te'hîr üslûbu edebi bir kullanım olsa da, Kur'ân-ı Kerim'in çok yönlü ve derinlikli bir anlatıma sahip olması, bir benzerinin getirilmeyeceği hususunda cin ve insanlara meydan okuyan ilahi bir kelim olması nedeniyle, müfessirler onun manalarına fazlasıyla yoğunlaşmışlardır. Bununla birlikte Hem Kur'ân'ın itikadi, ameli, ahlakî, tarihi konu yelpazesinin ve dilsel boyutunun genişliğiyle hayata yön veren bir kitap olması gibi yapısal sebepler hem de müfessirlerin kişisel bakış açılarının farklılığı gibi izafî sebepler pek çok âyette takdim-te'hîr üslûbunda farklı yaklaşımların teşekkül etmesinde etkili olmuştur. Bu, başka bir araştırmamızın konusu olmakla birlikte, araştırmamızda müfessirler hakkında oluşan sayısal sonuçlarımızın farklılığında önemli bir ayırım noktasını oluşturmaktadır.

Bu araştırmada tefsir kaynaklarında gerek tercih gerek nakil olsun müfessirlerce, takdîm-te'hîr üslûbu ile ilişkilendirilen toplam 364 âyet tespit edilmiştir. Bu sonuçta çok küçük farklılıklar olabileceği dikkate alınmalıdır. Müfessirlerce var olduğu zikredilen bu âyetler toplam 73 surede yer alırken, 41 surede ise bu tür âyetlere rastlanmamıştır.

Tefsirler içinde Taberî-Suyûtî gibi en hacimli rivâyet tefsirlerinde bu konuya pek yer verilmediği gözlenirken Matürîdî ve Râzî gibi kelim alimlerinin ve Kurtubi, Ebu Hayyan gibi Endülüslü ve dilcilik yönü güçlü alimlerinin tefsirlerinde konuya daha çok yer verildiği tespit edilmiştir. Nitekim Kurtûbî bu konuda en ön sırada yer almıştır. Taberî sonrası eser kaleme alan Vâhidî, Beğavî ve İbnü'l-Cevzî'nin rivâyet tefsirlerinde konuya çok fazla yer verdikleri müşahade edilmiştir. Günümüze yakın dönemde ise, Alûsî ve Şevkânî'nin takdîm-te'hîr konusuna fazlaca ilgi gösteren müfessirler olmuşlardır. Özellikle 20 yy. itibariyle Kur'ân'ın irşadî yönünün öne çıkarılmasını önceleyen Mısır kaynaklı içtimaî tefsir ekolü müfessirlerinin konuya daha az yer verdiği görülmektedir. Dil yönü güçlü olan İbn Aşur'un tefsirinde, takdîm-te'hîrden ziyade takdîm sebeplerine yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Konu Elmalî'da da geniş yer bulmamıştır. Basım yayının gelişmesiyle birlikte, geniş müslüman bir kitlenin tefsir kitabı okuma ihtiyacını temin etmeye yönelik muasır tefsir kitapları ise takdîm-te'hîr gibi detay sayılacak konulara pek girmediklerinden mevzuya olan eğilim azalmıştır. Ne var ki âyetler arası münasebet konusuna ilginin artması nedeniyle, cümle içindeki âyetlerin dizilim sırasındaki hikmetlere dair bakış açılarının sunulması tefsirin geleceği açısından önemli bir gelişmedir.

### Kaynakça

- Abbas, Fazl Hasan. *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ*. Elehille lin'neşr ve't-tevzi', Amman 2005.
- Âlûsî, Şehabuddin Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabi, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed Hasan b. Mesûd. *Tefsîru'l-Begavî meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Haydarâbâd, 1344.
- Cürcânî, Abdülkâhir İbn-i Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâil'ü-l İ'caz*. thk. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelûsî. *el-Bahru'l-Muhît*. 10 Cilt. thk. Sıddıkî Muhammed Cemîl, Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420/1999.
- Güman, Osman. *Sözdizimi ve Anlambilim, Delâilü'l- İ'caz Tercümesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Hamdân, İbtisâm Ahmed. *el-Hazfu ve't-Takdîm ve't-Te'hîr fî Dîvânî'n-Nâbiğâti'z-Zübânî*. Dımaşk: Dâru Tilâs, 1992.
- İbn Abbâs, *Tenviru'l-mikbâs*. drl. İbrahim el-Fîrûzâbâdî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezak Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- Kazvinî, el-Hatip. *el-İzah fî Ulûmi'l Belâga*. Beyrut 1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17 cilt. Ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. nşr. Abdu'l-Maksud b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1412/1992.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. nşr. M. Fuâd Abdalbâkî, Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1412/1991.
- Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer. *Mefâtiḥü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420; *Tefsîr-i kebir: Mefâtiḥü'l-gayb*, çev. Sadık Kılıç vd., 24 Cilt, İstanbul: Akçağ Yayınları 1424/2004.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî. *ed-Dürü'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Merkezu'l-Buhûs ve'd- Dirasât, 2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Cafer. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tekin, Ahmet. "Kur'ân'da Takdîm-Te'hîr'in Gerekçeleri". Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi, 1/1 (Haziran 2017), 30-44.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Basîḥ fî tefsîri'l-Kur'ân*. 25 Cilt, nşr. Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 1430.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriyyi. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî, 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Muhammed b. Amr. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü dâru't-türâs, 1957.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## FAİZE ALTERNATİF OLARAK MUDÂREBE

MUDARABAH AS AN ALTERNATIVE TO INTEREST

**Muhammed Latif ALTUN**

Dr. Öğretim Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı  
[mlatif7263@hotmail.com](mailto:mlatif7263@hotmail.com), <http://orcid.org/0000-0003-3186-4664>

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 05 Mayıs 2022 / 05 May 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 23 Mayıs 2022 / 23 May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 937-959.**

**Cite as / Atıf:** Altun Muhammed Latif. “Faize Alternatif Olarak Mudârebe [Mudarabah as an Alternative to Interest]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 937-959.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OPEN  
ACCESS

TRİZİN

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

İnsanların hem bireysel hem de toplumsal refahı İslam'ın koymuş olduğu emirlere, yasaklara, ilkelere ve prensiplere uymakla mümkündür. Bu çerçevede hayatını idame ettiren bir kimse dünyada rahat edeceği gibi ahirette de mutlu olacaktır. Faiz de İslam'ın yasakladığı şeyler arasında yer almaktadır. Sözü edilen yasağa uyduğu ölçüde insanların iktisadî faaliyetleri başta olmak üzere sosyal, ailevi ve hukukî hayatları refaha ulaşır. Ancak insanların, faizden sakındıkları durumlarda onun yerine ikame edebilecekleri geçerli uygulamalara sahip olmaları gerekmektedir. Mudârebe başta olmak üzere müşâreke ve murâbaha akitleri, faizli finansman yerine istifade edilebilecek uygulamalardır. Bu uygulamaların her biri İslam hukuku literatüründe ele alınmış, bunların unsur ve şartlarına yer verilmiştir. Ayrıca bunların unsur ve şartlarındaki esnek vasıflarından dolayı rahatlıkla günümüz şartlarına uyarlanması mümkündür. Bu çalışmada söz konusu uygulamalardan mudârebe akdi ele alınmış, bu akdin unsur ve şartlarına kısaca değinilmiş, daha sonra mudârebe ile faizli faaliyetlerin farklarına yer verilmiş ve mudârebe uygulamasının faize alternatif olabilme imkanının altı çizilmiştir. Çalışmanın sonunda günümüz şartlarında kullanılan mudârebe sukûku olarak bilinen menkul evrakların hükmüne işaret edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Mudârebe, Faiz, Müşâreke, Murâbaha.

### Abstract

People's individual and social welfare is possible by following the orders, prohibitions, policies, and principles set by Islam. A person who maintains his life within this framework will be comfortable in this world and happy in the hereafter. Interest is also among the things prohibited by Islam. To the extent that people comply with the aforementioned prohibition, their social, family, and legal lives will prosper, especially their economic activities. However, people need to have valid practices that they can substitute for when they avoid interest. Musharakah and Murabaha agreements, especially mudarabah, are practices that can replace interest. Each of these applications is discussed in the literature of Islamic law, and their elements and conditions are included. It is possible to adapt these applications to today's conditions due to their flexible features in their elements and conditions. In this study, the mudarabah contract, which is one of the practices in question, is discussed, the elements and conditions of this contract are briefly mentioned, then the differences between mudarabah and interest-bearing activities are given, and the possibility of mudarabah application as an alternative to interest is underlined. At the end of the study, the provision of movable documents known as mudarabah Sukuk used in today's conditions has been pointed out.

**Keywords:** Islamic Law, Mudarabah, Interest, Musharakah, Murabaha.



### Extended Abstract

It is aimed at determining economic, legal and social principles and rules, ensuring social justice and trust. In Islamic economics, there are some practices, principles, rules and principles in line with these purposes. Practices such as mudaraba, murabaha, musâreke, musâkât and muzâraa are the leading ones. These practices are known as subjects of Islamic economics and each has its own principles and rules. Applications concluded in accordance with these principles and rules are considered valid, otherwise they are rejected. In fact, these practices should be considered as an alternative to interest-based practices, which are considered illegitimate and fuel injustice and insecurity. These practices are theoretically included in almost all sources of Islamic law. However, the fact that these applications take place only in theory does not provide the expected benefit at the economic point. It depends on the practical application of these practices in order to achieve the expected benefit. However, the reflection of these practices in practice should be understood by today's tradesmen and they should be treated in this direction. Thus, it will be possible to stay away from the interest that fuels injustice and to ensure a balanced growth in the market.

Mudaraba contract is one of these applications. Mudaraba contract is known as labor and capital partnership within the scope of certain conditions and rukns. The structure of this application has a flexible structure. Therefore, it can be said that all times and places are compatible with market conditions. In that case, traders have the chance to adapt this practice to every market as long as they abide by the general principles of this contract. The most important feature of this practice is labor-capital solidarity. As a matter of fact, the owner of the capital and the laborer; the laborer also supports the capital owner with his labor. Thus, with the practice of mudaraba, justice, social cohesion and economic empowerment occur. Since the interest application, which is prohibited by some human systems, especially the monotheistic religions, is unilateral and only based on the growth of the capital owner, there is no solidarity and justice between the parties. Because of these characteristics of mudaraba and interest, Shari considered mudaraba to be legitimate and interest illegitimate. Moreover, the principle of maslaha is the most important factor in the practices that the Shariin considers legitimate. Social solidarity forms the basis of the principle of maslaha. It is not possible to talk about solidarity in interest-bearing financial systems. Because, in applications based on the interest-based financial system, the capital owner does not take risks, the capitalist unfairly treats and crushes the poor, and it becomes impossible for medium and small-scale tradesmen and merchants to grow. Therefore, the principle of justice disappears. However, in the practice of mudaraba, the owner of the capital has certain rights and responsibilities, such as having a profit rate, taking risks, and not interfering in the business of the mudarib, and the employee is also given rights such as having a certain rate of profit and acting according to the requirements of the work done. duties and responsibilities. Both parties benefit from the resulting profit within the scope of the contract, and risk and loss are reflected in capital and labor. Thus, a balance is achieved between both the capital owner and the employee at the point of profit and loss.

In fact, the mudaraba contract is not unique to Islamic economics. As a matter of fact, this practice was included in economic activities before Islam. After all, Even the Prophet, in the period of ignorance, It is rumored that Hatice worked with her capital on the basis of mudaraba. After Islam, this practice was considered more suitable for the socio-economic background and was accepted with some principles and principles. Venture Capital/Risk Capital financial management practice in today's western economy is also known for its similarity to the mudaraba contract. Because, as in the mudaraba contract, in this model, the financing needs of the entrepreneurs are met without asking them for mortgages and collateral.

The benefit of the mudaraba contract in the economic market depends on its widespread application. Unfortunately, it cannot be said that the mudaraba contract is widespread at the desired level in today's economic market. The reason for this is probably the

information that the unforeseen risk and the resulting loss should be borne by the capital owner. However, not all of the risk is borne by the owner of the capital, and the damage that occurs depending on the location affects the labor as well as the capital. In fact, the compensation of the damage caused by the supervision of the public financial authority by the said authority will eliminate this possibility and the mudaraba contract will become widespread. Thus, the acceleration of economic activities, the balanced growth of economic parameters, the provision of justice and the establishment of trust between the parties will be ensured. On the other hand, the activity of conventional banks.

## Giriş

**S**osyal adaletin ve güvenin sağlanması için iktisadi, hukukî ve sosyal bir takım ilke ve kuralların tespit edilmesi gerekmektedir. Şâri', iktisadi ilke ve kurallar kapsamında mudârebe, murâbaha, müşâreke, müzâraa ve müsâkât gibi uygulamaları meşru saymış, faizli muameleleri ise yasaklamıştır. Meşru sayılan uygulama alanları, yasaklanan uygulama alanlarından daha geniştir. Ne yazık ki insanların birçoğu, günümüz iktisadî faaliyetlerde ve finans sektöründe onları faizden müstağni kılan sistemlerin olmadığını zannetmiş, böylelikle de bu sistem onları birçoğu faizli finans faaliyetlerinin bir parçası haline getirmiştir.

Günümüzdeki konvansiyonel bankalar, faizli finans faaliyetlerinin yürütücüsü konumundadırlar. Bu bankalar, daha çok kâr amacı güttükleri için geniş kitlelerden topladıkları fonları, çok az sayıdaki varlıklı insanların ve firmaların istifadesine sunmakta, bununla adaletsizliği körüklemekte, burjuva ve proletarya sınıflarının meydana gelmesine sebebiyet vermektedirler. İnsanların birçoğu yoksulluk ve sefaletten kurtulmak için çırpınırken, daha rahat bir hayat sürme gayreti içindeyken ve bunun için finansal kaynak bulmada zorlanırken, söz konusu bankalar hizmet ve mal üretmek yerine, mevduatları döviz spekülasyonunda, hisse ve emtia alışverişinde, lüks malların mübadelesinde ve kitle imha silahı üretme işlerinde kullanılmaktadırlar. Elbette ki finans kuruluşları da diğer ticari kuruluşlar gibi kazanç sağlamak, yaptıkları faaliyetlerden kâr elde etmek ve portföylerini genişletmek amacıyla kurulmuş müesseselerdir. Fakat bu faaliyetler, toplumun öncelikli ihtiyaçlarının sıralanmasına göre, güven ortamının oluşturulması tarzında olmalıdır. O halde toplanan fonlar, iş ve istidam alanları kurmada, mal ve hizmet üretmede, eğitim alanları açmada ve konut yaptırmada kullanılmalıdır. Zira bu alanlar, toplumun tamamını ilgilendiren ve toplumu yoksulluktan kurtaracak ve adaleti sağlayacak öncelikli alanlardır. Ancak faiz sistemi her hâlükârda kâr elde etme amacı güttüğü için sosyal yapının faydasına olan faaliyetler ikinci ve üçüncü planda yer almaktadır. İslamî ilke ve prensipler çerçevesinde faaliyet gösteren iktisadi sektörler ve kurumların faaliyeti kâr elde etme esasına dayansa bile yeri gelince ellerinde bulunan fonları öncelik sırasına göre insanlara yararlı olan işlerde harcamaktadırlar. Bu sebeplerden dolayı sosyal yapıda refah ve adaletin temini esasına dayanan mudârebe gibi uygulamalar meşru sayılmış, bu esasa ters düşen faizli finans faaliyetleri ise yasaklanmıştır. Zira faiz, iktisadi ve sosyal hayata faydadan çok zarar

vermektedir. Vahiy menşeli olan Yahudilik,<sup>1</sup> Hristiyanlık<sup>2</sup> ve İslam dinlerinde faizin yasaklanmasının sebebi de budur.

İslam'dan önceki Arap toplumunda faizin her türlü biliniyor ve uygulanıyordu. Uygulanan faizden dolayı zenginler çok zengin, fakirler de çok fakir oluyordu. Öyle ki sermaye sahipleri, faiz borcunu kapatmaya güç yetiremeyen kimselerin ya kendilerini ya da çocuklarını köle olarak satın alıyorlardı. Kur'ân, bu sürece son vermek amacıyla faizli faaliyetleri aşamalı bir şekilde yasaklama cihetine gitmiştir. “Allah faizi tüketir, sadakaları artırır.”<sup>3</sup> mealindeki âyette, faizin her ne kadar malı arttırdığı görünse de esasında bunun sermayeyi azalttığı ve tükettiği ifade edilmiştir. Bu âyetten sonraki âyetlerde borçlulardan faizin alınmaması gerektiği vurgulanmış, Allah'ın alışverişi helal faizi ise haram kıldığı, bu hükme uyulmadığı takdirde Allah ve Resülü ile savaşılmış kabul edileceği ifade edilerek kesin bir şekilde yasaklanmıştır.<sup>4</sup> Aynı şekilde İbn Mesud'un Hz. Peygamber'den rivayet ettiği “Bir kimse ne kadar çok faiz alsın da bunun sonucu az olur.”<sup>5</sup> şeklindeki hadiste de faizin arttırıcı değil azaltıcı vasfına işaret edilmiş, veda haccında ise faiz, Hz. Peygamber'in “Dikkat edin cahiliye döneminden kalan faizlerin tamamı kaldırılmıştır. Ana paralar ise sizindir.”<sup>6</sup> şeklindeki ifadesiyle tamamen yasaklanmıştır. Vahiy menşeli Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininin yasaklamalarına rağmen maalesef özellikle son iki yüz yılda uluslararası finans sistemi faize dayalı olarak faaliyet yürütmektedir.

Gerek dini hassasiyet gerekse ekonomik krizlerden dolayı, sosyal adaletsizliğe, sömürüye ve kaosa sebep olduğu iddialarıyla dünyanın pek çok yerinde faiz karşıtı protestolar meydana gelmiştir.<sup>7</sup> Protestoların gerekçeleri ne olursa olsun ekonomik sistemin faizden arındırılması amacıyla bütün toplumun kabul edebileceği rasyonel argümanlara ihtiyaç olduğu gayet açıktır.

Günümüz dünyasında faiz sermayesi ile faaliyet yürüten bankaların girmedikleri hiçbir devletin olmadığı söylenebilir. Ticari faaliyetlerde İslam hukuku hükümlerine göre hareket ettiğini her fırsatta dile getiren Suudi Arabistan ve diğer körfez ülkeleri, başta Amerika olmak üzere birçok Avrupa ülkesinin bankalarına ev sahipliği yapmakta, hatta kendi ülkesine ait olan birçok faizli banka bulunmakta ve bunların milyarlarca dolarları Avrupa ve Amerika bankalarında yatmaktadır.<sup>8</sup> İran ve Pakistan'da da aynı durum söz konusudur.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Yahudilikte faizin haram oluşu ile ilgili geniş bilgi için bk. Allâl el-Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, trc. Soner Duman-Osman Güman (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014), 48; Süleyman Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 316 vd. Ayrıca Nisâ 4/161 ve İsrâ 17/101 gibi âyetlerinin tefsirine bakılabilir.

<sup>2</sup> Hristiyanlıkta faiz hükmü ile ilgili geniş bilgi için bk. Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 321. Ayrıca bk. Murat Ustaoglu, *Semâvi Dinlerdeki Faiz* (İstanbul: Grius Yayınevi, 2021), 104.

<sup>3</sup> Bakara 2/276.

<sup>4</sup> Bakara 2/278-279.

<sup>5</sup> İbn Mace 2/765.

<sup>6</sup> Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevicirdî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/451.

<sup>7</sup> Muhammad Umer Chapra, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, Çev. Mehmet Saraç (İstanbul: İSİFAM Yayınları, 2018), 115.

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Farklı bir Bakış* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 242

<sup>9</sup> İran'da 1979 devriminden sonra yönetimin ilk işi faiz sistemine son vermek olmuş, faiz faaliyetinde bulunan kuruluşlar yerine “sanduka-i karz-ı hasen” adıyla fon oluşturulmuştur. Fakat İslam iktisadına göre faaliyette bulunacaklarını taahhüt eden yöneticiler, ellerinde yüksek meblağlı sermaye ve döviz bulunduğu halde faiz belasıyla mücadele edememişlerdir. Bugün İran'da bulunan birçok banka, câize adı altında faiz karşılığında mevduat kabul

Faize dayalı finans sistemlerinde üretimin dört faktörü bulunmaktadır. Sermayenin getirisi faiz, işgücünün getirisi ücret, toprağın getirisi kira ve müteşebbisin (mudâribin) getirisi kârdir. İslam ekonomisinde de bu dört faktör bulunmakla beraber, sermayenin getirisi faiz değil, kâr sayılmakta, bakiyenin negatif yönde seyretmesi halinde ise kâr yerine zararın olduğu kabul edilmektedir.<sup>10</sup> Ayrıca İslam dininde meşru kazanç yolunun esasını sermaye ve emek oluşturmaktadır. Bu iki unsur ile yatırım ve üretim faaliyeti yapılmakta, elde edilen kâr, bu iki unsur arasında paylaşılmakta, meydana gelen zarar da her ikisine yüklenmektedir. İslam dininde tüccarlar, maliyeti düşüren üretim ve yatırıma teşvik edilmekte, maliyeti arttıran ve fiyatların yükselmesine sebep olan faiz, gayrimeşru faaliyetler ve israf yasaklanmakta, mudârebe, murâbaha, müsâkât, müzâraa ve müşâreke gibi akitler tavsiye ve teşvik edilmektedir.<sup>11</sup>

Esasen para, meta olmadığından, bir mübadele aracı sayılmalı ve paranın karşılığında para değil bir meta veya hizmet olmalıdır. Aksi halde yüksek meblağlı zararların meydana gelmesi ve ekonomik krizlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Maalesef 1200'lü yıllardan itibaren paranın meta kabul edilerek birbiriyle değiştirilmesi, faizin meşru olduğu düşüncesi faizin piyasalardaki oranını yükseltmiş ve reel finansal sistem içinde paranın faizsiz bir yöntem ile gelir getirebileceği inancı zayıflamıştır. Reel piyasa ile reel finans sektörü arasındaki ilişkinin zayıflaması bu inancın başlıca sebeplerindedir.<sup>12</sup>

İslam ekonomisi düşüncesine göre insanlar, servet edinme ve bunu kullanma hakkına sahiptir. Nitekim Allah Teala'nın "*Erkekler için de çalışıp elde ettiklerinden bir pay vardır, kadınlar için de çalışıp elde ettiklerinden bir pay vardır*"<sup>13</sup> mealindeki âyeti, emek vererek servet edinmenin meşruiyetine işaret etmektedir. Fakat elde edilecek servetin meşru olabilmesi, birtakım ilke ve esaslara bağlıdır. Buna göre sermayenin kullanılacağı faaliyet meşru olmalı, sermaye risk ve emek ortaklığına dayanmalı, insanlara ve topluma fayda sağlamalıdır. Böylece ekonomik toplumsal denge muhafaza edilecek, kriz ve problemlerin meydana gelmesi önlenecektir. O halde İslam iktisadı, emek ve sermaye arasındaki büyümenin adil bir şekilde olması, fakiri kollaması, emeğe değer vermesi, kriz üretmemesi ve sınıf hiyerarşisine karşı çıkması taraftarıdır. Bu temel düşüncelere sahip olan İslam iktisat sistemi, ekonomistlerin dikkatini çekmiş ve araştırmalara konu olmuştur.<sup>14</sup>

---

etmekte ve finansman desteğinde bulunduğu şirket ve firmalardan kâr-müzd adı altında faizli geri dönüşüm sağlamaktadır.

Pakistan'da Mevdudî'nin başını çektiği ulema sınıfı faize karşı çıkmış ve on yıl iktidarda kalan Ziyâülhak'ın desteğini yanına alarak faizi ortadan kaldırmak amacıyla "The Council of Islamic Ideology-Pakistan" (Pakistan İslam İdeolojisi Konseyi) adıyla bir kurul oluşturulmuştur. Bu kurul 15 Haziran 1980'de devlet başkanına "Faizin Kaldırılması" başlıklı bir rapor sunmuştur. Fakat on senelik bir çalışmanın ardından faiz faaliyetlerine engel olunamamıştır. Bk. (Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Farklı bir Bakış*, 241-243).

<sup>10</sup> Abdurrahman Çetin, *Katılım ve Mevduat Bankalarının Piyasa Etkinliğinin Karşılaştırmalı Analizi ve Bir Uygulama* (İstanbul: Türkiye Bankalar Birliği, 2018), 6.

<sup>11</sup> A'râf 7/31.

<sup>12</sup> Abdullah Durmuş vd., *İslam İktisadında Para Bakırdan Dijitale* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 12.

<sup>13</sup> Nisâ 4/32.

<sup>14</sup> İslam İktisadının dünya ve Türkiye'deki tarihi süreci için bk. İsmail Çapak, *İslam İktisadi İlimhali* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2018), 45 vd.; Cem Korkut, *İslam İktisadında Sermaye* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 263.

İslam iktisadı sistemi, mudârebe uygulaması modeliyle ve kâr-zarar esasına göre çalışmaktadır. Fonlar üretim ve istihdam yollarına kanalize edilmekte, böylece reel sektör büyümekte ve güçlü hale gelmektedir. Bu sisteme göre çalışan kurumların kredi kullandırmayı fatura ibrazına bağlaması reel sektörün büyümesi amacına matuftur. Böylece İslamî bankacılık sistemi, cari reel ekonomi ile finansal destek arasında denge oluşturmaktadır.<sup>15</sup> Dengenin oluşması, krizlerin de rahatlıkla atlatılması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda İslam iktisadı sistemine göre çalışan kurumlar ile konvansiyonel bankaların kriz dönemlerinde hangisinin daha stabil olduğu araştırılmıştır. Araştırma kapsamında 2006-2011 dönemi için trend analizi metoduyla bankaların yıllık finansal rasyoları incelenmiştir. Sonuç olarak 2008 genel ekonomik kriz sürecini de kapsayan dönemde katılım bankalarının karlılık, risklilik ve likidite bakımından daha stabil olduğu tespit edilmiştir.<sup>16</sup>

Sermaye-emek ortaklığı ile faize ilişkin ayrı ayrı müstakil çalışmalar yapılmış olsa da bunların birbiriyle karşılaştırılması ve sermaye emek ortaklığının faizin alternatifi olması ile alakalı müstakil çalışmalar yapılmamıştır. Yapılan çalışmalar, daha çok İslam iktisadını geniş çerçevede ele almış ve bununla ilgili kurum ve kuruluşlara yer vermişlerdir.<sup>17</sup> Fakat bu çalışmada konvansiyonel banka sisteminde bulunan faize ve faizin meydana getirdiği krizlere işaret edilmiş, faizin yerine mudârebe uygulamasının konması, bu uygulamayla güven ortamının temin edilmesi, adaletsizliğin ortadan kaldırılması, toplumun refah seviyesinin yükseltilmesi üzerinde durulmuş ve bununla ilgili çözüm ve önerilere yer verilmiştir.

### 1. İslamda Faiz Kavramı ve Hükümü

Türkçede kullanılan faiz (فائض) kelimesi, Arapça bir kelime olup ribâ anlamında kullanılmaktadır.<sup>18</sup> Sözlükte ribâ, herhangi bir şeydeki fazlalığı ve artışı ifade etmektedir. Terim olarak ribâ, borç verilen paranın belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla veya herhangi bir borç ilişkisiyle meydana gelen ve süresinde ödenmeyen bir alacak için ek vade tanıyıp vade sonunda alacağın fazlalıkla geri alınmasıdır.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Korkut, *İslam İktisadında Sermaye*, 276.

<sup>16</sup> Metin Aktaş, “Stability of the Participation Banking Sector Against the Economic Crisis in Turkey”, *International Journal of Economics and Financial Issues*, 3/1, (2013), 180-189; Çetin, *Katılım ve Mevduat Bankalarının Piyasa Etkinliğinin Karşılaştırmalı Analizi ve Bir Uygulama*, 42.

<sup>17</sup> Sermaye-emek ortaklığı ile ilgili yapılan çalışmaların bazıları şunlardır: Mabed Ali el-Cârihî, “Monetary Policy in an Islamic Framework”, *Munich Personal RePEc Archive (MPRA)*, 2015, 67547. <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/67547/>; Erişim tarihi: 11.12.2022; Ahmet Tabakoğlu, “İslam Ekonomisinde Emek ve Sermaye Kavramları”, *İslam İktisadı* (İstanbul Bayrak Matbaası, 2005); Salih Kumaş-Elman Abdullayev, “Bir Finansman Modeli Olarak Mudârebenin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi”, *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 2/1, 2016; İmran Çelik, “Meşru Bir Yatırım Aracı Olarak Mudârebe ve Günümüzde Kullanımı”, *Injosos Al-Farabi International Journal On Social Sciences/ Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 1/3, 2017; Zeynep Şakarcan, *İslamî Finans Yöntemlerinden Biri Olan Emek-Sermaye Ortaklığının Günümüzdeki Yeri: Bir Şaha Çalışması*, Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2021; Abdullah b. Ömer, el-Mudârebetü’ş-şeriyye el-bedîlî’l-İslamî li’l-fâideti’r-rabeviyye, *1st International Islamic Heritage Conference*, 2015, 388-408.

<sup>18</sup> Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *Cevâbü’l-istiiftâ’*, ‘an hakikati’r-ribâ, thk. Muhammed Uzeyr Şems (b.y.: Dârü İlmî’l-Fevâid, 1434), 18/401.

<sup>19</sup> Heyet, *İlmihal II*, 2/441.

Ribâ/faiz, Kur'ân ve Sünnet'te açık bir şekilde yasaklandığından klasik dönemin bütün İslam hukukçuları tarafından haram kabul edilmiştir.<sup>20</sup> İslam hukukçularına göre faizin her türlü haram olduğu gibi faiz şüphesi olan her türlü faaliyet ve ticaret de haramdır. Faiz konusundaki bu hassasiyetlerinden dolayı İslam hukukçuları menfaat beklentisiyle verilen karzları/borçları bile faiz saymışlardır.<sup>21</sup> Bununla ilgili görüşlerini Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Menfaat karşılığı verilen bütün borçlar ribâdır."<sup>22</sup> şeklindeki hadise dayandırmışlardır. Zira tek taraflı olan menfaatler borç ilişkisine bile dayansa geçerli sayılmamıştır.<sup>23</sup> Muasır bazı bilginler ise Kur'ân'da yasaklanan faizin bütün faiz çeşitleri değil ed'âf-ı mudâafe/katlı faiz türü olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>24</sup> Ancak faiz yasağıyla ilgili ileri sürülen bu görüşlerin klasik dönem İslam hukukçularının düşüncesine aykırı olduğu gayet açıktır. Bu görüşlerin asıl sebebi kapitalist ekonomik sistem karşısında geri kalan İslam toplumunun kalkındırılması ve zor durumda kalan Müslümanlara finans sağlama yollarının geniş tutulması arzusudur. Fakat her ne sebeple olursa olsun hakkında açık nassın bulunduğu bir hükmün değiştirilmesi mümkün değildir.<sup>25</sup> Maalesef günümüzdeki İslam toplumunda dinî ve ahlakî hassasiyet yok olmuş, faizli alışverişler yaygınlaşmış, üstelik Müslümanların hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Müslümanların bu atmosferden kurtulmaları için Müslüman iktisatçılar, dinen yasak, ahlaken etik olmayan faizin yerine makro ekonomik düzenin kabul edebileceği alternatif uygulamalar oluşturmalı, finansal faaliyetlere az maliyetli, yüksek karlı argümanlar sunmalı, finansal kaynak temini probleminde çözüm bulmalı ve sıfır faizli kredi imkanları üretmelidir. Günümüz iktisadi problemlerine genel ve kalıcı dini temelli çözümler üretildiği takdirde bütün Müslümanlar, hatta bütün insanlar, zamanla bunları benimseyecek ve faiz kısılcısından kurtulacaktır. Aksi halde her fırsatta faizin haram olduğunu ifade etmek, faizden kaçınmak için çözüm olmadığı gibi işin hem ucuz hem de kolayına kaçmaktır. Faizin yasaklanmasının en önemli sebeplerinden biri de ekonomi piyasalarında meydana gelen krizlere sebep olmasıdır. Faiz kavramının kapsamlı bir şekilde bilinmesi ve mudârebe uygulamasına ne derece ihtiyaç duyulduğunun iyi anlaşılması için faizin sebep olduğu kriz realitesinin iyi bilinmesi gerekir.

## 2. Faizin Ekonomik Krizlere Sebep Olması

İnsan, sosyal bir varlık olduğundan dolayı diğer insanlarla iletişim ve etkileşim içerisinde olmuştur. Öteden beri insanlar aralarındaki iletişimi ve etkileşimi karşılıklı konuşma ve işaretlerle yaptıkları gibi, ateş dumanı, güvercin, telgraf, telefon ve internet ağı vasıtasıyla yapmışlardır. Özellikle günümüzde internet ile olan iletişim bu iletişim ve etkileşimin zirvesini oluşturmaktadır. İletişim araçlarının hızlı bir şekilde gelişmesi

<sup>20</sup> İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medine*, thk. Muhammed Ahyed el-Moritânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980), 2/633; Mâverdi, Ebû'l-Hasn Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 5/74.

<sup>21</sup> Osman b. Ali b. Mahcen Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Bulak, 1313), 6/29.

<sup>22</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/573.

<sup>23</sup> Süleyman Kaya, *Fıkah Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 242.

<sup>24</sup> Caiz olan ve olmayan ribâ hakkındaki görüşler için bk. Sami Hasan Ahmed Hamdo, *Tetvîrü'l-a'mâli'l-masrifîyye* (Amman: Mektebetü'ş-Şark, 1976), 207 vd.; Özsoy, "Faiz", *DİA*, 12/110-126

<sup>25</sup> Değişebilen ve değişmeyen hükümlerin sınırı için bk. Bedri Aslan, *İslam Hukukunun Esnekliği* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2019), 58.

globalleşme ve küreselleşmeyi beraberinde getirmiştir. Kitle iletişim araçları vasıtasıyla Amerika, savunduğu özel mülkiyet yöntemini sosyalist düşünceye kabullendirme ve kendi para birimi olan doları dünya parası haline getirme faaliyetlerinde başarılı olmuştur. Dünya gerek kitle iletişim araçları gerekse Amerikan'ın para birimi olan dolar vasıtasıyla birbirine sıkı bir şekilde bağlanmıştır. Dolayısıyla dünyanın herhangi bir yerindeki ekonomik piyasalarda meydana gelen ekonomik kriz, dünyanın diğer bölgelerindeki ekonomiyi de etkilemekte ve buna bağlı olarak olumsuzluklar yaşanmaktadır. Dünyada meydana gelen global krizler, 1810 yılından başlayıp günümüze kadar devam etmiş ve neredeyse ortalama her on yılda bir tekrar etmiştir.<sup>26</sup>

Ekonomistler, krizlere yol açan faktörleri farklı bakış açılarıyla tespit etmeye çalışmışlardır. Bazılarına göre krizlerin sebebi, ekonomik istikrar noktasında gerekli düzenlemelerin ve denetimlerin yapılmamasından dolayı finansal sistemde meydana gelen liberalizasyondur. Bazılarına göre ise finansal araçların aşırı hırsından dolayı spekülasyon mal fiyatlarının balonunun patlamasıdır. Diğer bazılarına göre ise kısa dönem uluslararası yükümlülüklerin kısa dönem varlıklardan daha büyük olmasının yarattığı vade uyumsuzluğudur.<sup>27</sup> Ayrıca kıtlıklar, doğal afetler ve salgın hastalıkların da krizlerin meydana gelmesinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim son iki yılda dünyayı kasıp kavuran COVID-19 hastalığı bütün dünyayı ekonomik krizle karşı karşıya bırakmıştır.<sup>28</sup> Krizlerin meydana gelmesinde bu faktörlerin her birinin ayrı ayrı etkisinin olduğu noktasında genel bir kanaat hasıl olsa da şu ana kadar ana sebebinin ne olduğu noktasında kat'î bir düşünce oluşmamıştır. Herkesin üstünde görüş birliğine vardığı kriz faktöründen söz edilemediğinden genel bir çözüm reçetesi de sunulamamıştır. Ancak bize göre ekonomik krizlerin meydana gelmesinde dile getirilen faktörlerin etkisi olsa da bu faktörleri harekete geçiren ve kapsamlı bir etkiye sahip olan faizdir. Zira faiz, daha önce de ifade ettiğimiz gibi emtia ve hizmet mübadelesinde kullanılması gereken paranın kendi cinsiyle yapılan mübadelesinden kaynaklandığı ekonomik boşluğu meydana getirmekte, bu ise krizlere sebep olmaktadır. Nitekim ekonomik krizlerin meydana gelmesinin sebeplerinden en önemlisi konvansiyonel bankalar tarafından paranın özelliğinin değiştirilmesidir. Normalde para bir mübadele aracı sayılmaktadır. Fakat konvansiyonel bankalar, paranın bu vasfını değiştirerek parayı faizli borç ilişkilerinde kullanmış, reel ekonomiye katkı sağlamak yerine sadece finans enstrümanlarıyla ilgilenmişlerdir. Bu da finansal krizlerin ve likidite sorunlarının ortaya çıkmasına sebep olmuş, ekonomik tüm taraflar borç yükü altına girmiş ve sonraki dönemlerde büyük krizlerin meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum bütün tarafları etkilemiş hatta kendisini meydana getiren söz konusu bankaları bile tehdit etmiştir.

Faiz temelli akitlerde her halükârda faiz veren taraf kârdadır. Zira faizle borçlanan taraf, kendi aleyhine bile olsa hatta yok olsa bile kapitalin sahibine borcunu faiziyle ödemek zorundadır. Bu da veren tarafın haksız bir şekilde sürekli büyümesine sebep olmaktadır. Fakat bu büyüme, karşı tarafın küçülmesine hatta yok olmasına bağlı olduğu için adil bir büyüme

<sup>26</sup> Selahaddin Sultan, *el-Ezmetü'l-âlemiyye ve'l-mudârebetü's-şer'iyye* (İstanbul: 2009), 10.

<sup>27</sup> Chapra, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, 115.

<sup>28</sup> 2020'den beri devam eden COVID-19 hastalığının sosyal yapının her alanını etkilediği gibi ekonomi ve finans sektörünü de etkilemiş ve bu etki halen devam etmektedir.

sayılmamaktadır. Zira ekonomide sağlam büyümenin olması için üretim unsurları arasındaki denge önemli bir yere sahiptir. Fakat faizli bir ekonomik modelde emek sermaye arasındaki dengeyi kurmak ve korumak mümkün değildir.<sup>29</sup> Öte yandan üretimin önemli unsurları sayılan sermaye ve emeğin dengeli yürümesi, daha sonra meydana gelebilecek krizleri dizginler. Bu yüzden İslam iktisadına göre kazancın/kârın sadece taraflardan birine ait olduğu anlaşmalar, faizli akitler bünyesinde sayılmış ve geçerli kabul edilmemiştir.<sup>30</sup> İslam iktisadında mudârebe, murâbaha ve müşâreke gibi uygulamaların meşru olmasının temelinde yatan sebep de budur. Kaldı ki meydana gelen zararın tamamını bir tarafa tazmin ettirmek ahlaken bile doğru değildir.

Öteden beri konvansiyonel sistemin krizleri meydana getirmeye sebep olduğu gibi krizlere karşı olan dirençsizliği de bilinmektedir. Özellikle 2008 yılında aşırı borç ile birlikte yaşanan düzenleyici ihmaller sebebiyle konvansiyonel finans sistemlerinde milyarlarca dolar yok olmuştur. Buna mukabil İslamî Finans Kurumları yüksek riskli konut kredisi krizinden nispeten zarar görmemiştir. Bu da İslamî finans yöntemlerine olan yönelişi arttırmış ve İFK'lerin konvansiyonel bankaların yerine geçebilecek ve uyguladıkları modellerin tek alternatif olduğu ispatlanmıştır. İtalyan ekonomist Loretta Napoleoni 2008 yılında düzenlenen “Küresel İstikrarsızlık: Nedenler, Sonuçlar ve İyileştirmeler” konulu toplantıda “yeni ekonomik sistem” olarak tanımladığı İslamî finansın benimsenmesi gerektiği çağrısında bulunmuştur.<sup>31</sup>

Mudârebe uygulaması, İslamî finans sisteminin önemli uygulamalarından sayılmaktadır. Teferruatıyla olmasa da ana hatlarıyla mudârebenin ne olduğunu bilmek faizli finans sistemine alternatifi olup olamayacağı noktasında bize kolaylık sağlayacaktır.

### 3. Mudârebenin Kavramsal Çerçevesi ve Mudârebe Akdi

Sözlükte mudârebe, yeryüzünde yolculuğa çıkmak anlamındaki d-r-b maddesinden türetilmiştir. Terminolojide emek-sermaye ortaklığı anlamına gelen mudârebe akdi, bir kimsenin belli bir miktar sermayesini işletmeciye ticaret amacıyla vererek, elde edilecek kârı, anlaşma esaslarına göre paylaşımları ve meydana gelebilecek zarara sermaye sahibinin katlanması esasına dayanan ortaklıktır.<sup>32</sup> Bu isimlendirmede “وأخرون يضربون في الارض بيتعون” *...Bir kısmınız Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yer yüzünde yol tepecekler.*<sup>33</sup> şeklindeki âyetin etkili olduğu söylenmektedir. Zira yol tepmek anlamında olan (ضرب) fiilinden hareketle bu uygulamaya mudârebe; emek ve tecrübesiyle yol tepen kimseye ise mudârib denilmiştir. Ortaklığa sermayesi ile iştirak eden kimseye de rabbü'l-mal denir.<sup>34</sup> Bu uygulamaya Irak bölgesi fakihleri mudârebe kavramını, başta Maliki fakihler olmak üzere hicaz bölgesi fakihleri ise mukâraza/kırâz kavramını kullanmaktadırlar.<sup>35</sup> Sözlükte kesip

<sup>29</sup> Ahmet Tabakoğlu-İsmail Kurt, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli* (İstanbul İSAV Yayınları, 1987), 33.

<sup>30</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni*, (b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 4/240.

<sup>31</sup> Angelo M. Verandos, *İslamî Bankacılık ve Finansta Güncel Meseleler*, Çev. Serap Turgut Umut (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020), 197.

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Abdülvehab b. Ali b. Nasr Kâdî Abülvehab, *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlkî*, thk. Ebû Uveys Muhammed (b.y.: el-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/160; Hamdi Döndüren, *İslamî Ölçülerle Ticaret Rehberi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 89.

<sup>33</sup> Müzzemmil 73/20.

<sup>34</sup> M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1997), 4/130.

<sup>35</sup> Kâdî Abülvehab, *et-Telkîn*, 2/160; Abdullah Çolak, *İslam Borçlar Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 335.



ayırarak anlamından yola çıkarak, terimleşen kırâz kelimesi, sermaye kârının kesilerek taraflar arasında paylaşılmasına denilmiştir.<sup>36</sup> Mudârebe uygulamasına uyku ortaklığı da denilmektedir. Bu isimle anılması rabbü'l-mal olan finansörün, sözleşmede yer alan şartları belirleme noktasında söz sahibi olsa da bizzat işe karışmaması sebebiyledir.<sup>37</sup>

Rabbü'l-mâl/sermayedar ve çalışan arasındaki ilişki, aşamalara göre farklı isimlendirilmiştir. Başlangıçta sermayenin mudâribe verilmesi vedî'a, bunun mudârib tarafından işletilmesi vekalet, bu işletmeden kâr elde edildiği andan itibaren şirket, yapılan sözleşmeye aykırı davranıldığı anda gasp sayılmaktadır. Sözleşmede kârın tamamının rabbü'l-mâl'e ait olduğu belirtilirse bidaa/ابضاع/بضاعة,<sup>38</sup> kârın tamamının mudâribe ait olması üzerine sözleşme yapılırsa karz meydana gelmiş olur.<sup>39</sup>

Mudârebenin meşruiyeti Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabit olmuştur. Bununla ilgili Kâsânî (v. 587/1191) şu ifadeleri kullanmıştır: “Mudârebe akdinde mudâribin ücreti ve işi malum olmadığından kural/kıyâs gereği bu akdin meşru olmaması gerekir. Fakat Kur'ân, sünnet ve icmâda mudârebe akdine yer verildiği için bu akit meşru sayılmıştır. Zira ‘Bir kısmınız Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yer yüzünde yol tepecekler.’ şeklindeki âyet mudârebe uygulamasına işaret etmektedir.”<sup>40</sup>

İbn Abbas'ın hadisine göre mudârebe akdinin meşru olduğu anlaşılmaktadır. Rivayete göre İbn Abbas bir kimseyle mudârebe akdi yaptığı zaman ondan sermayesiyle deniz ticareti, canlı (hayvan) alışverişi yapmamasını ve sermayesini derelerde (kuytu yerlerde) barındırmamasını istemiştir. İbn Abbas'ın bu şekilde yaptığı mudârebe akdi Hz. Peygamber'e arz edilince o da bunu geçerli saymıştır.<sup>41</sup> Başka bir hadiste de Hz. Peygamber üç şeyde bereket bulunduğunu bunlardan birinin mukâraza akdi olduğunu buyurmuştur.<sup>42</sup> Konu ile ilgili rivayet edilen bu hadislerin zayıf olduğu iddia edilse de farklı yollarla rivayet edilmeleriyle kuvvet kesp ettikleri söylenebilir. Sahâbenin de mudârebe akdi yaptığı yönünde birçok rivayet nakledilmiştir.<sup>43</sup>

Mudârebe akdinin caiz olduğu noktasında icmâ vardır. İbnü'l-Münzir, mudârebe akdinin caiz olduğu ile ilgili icmâ olduğunu,<sup>44</sup> Serahsi (v. 483/1090), “Mudârebe akdinin

<sup>36</sup> Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 22/18.

<sup>37</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 6/84; Filiz Eryılmaz-Mehmet Yüce, *Suudi Arabistan'da Katılım Bankacılığı ve Tarihsel Gelişimi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 20.

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 6/86; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref, *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, tah. Zühre Çavuş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991/1412), 5/123.

<sup>39</sup> Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-Fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/21; Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyüp b. Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 1/155.

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 6/79. Esasen söz konusu âyetin mudârebe uygulamasına delil olduğu kat'i değildir. Zira âyetin anlamı geniş kapsamlı olup konusu, çalışma ve helal kazanma olan bütün uygulamaları içine almaktadır.

<sup>41</sup> Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Alib. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud, *Sünenü Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/52.

<sup>42</sup> İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 2/768.

<sup>43</sup> Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Ebâhi el-Medenî, *el-Muvattâ'*, thk. Bişâr Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412), 4/992; Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî*, 4/23. Mudârebenin sünnetteki yeri ile ilgili geniş açıklama için bk. İmran Çelik, “Meşru Bir Yatırım Aracı Olarak Mudârebe ve Günümüzde Kullanımı”, 365-381.

<sup>44</sup> İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *el-İknâ' li İbni'l-Münzir*, thk. Abdullah b. Abülaziz el-Cibrîn (b.y.: 1408), 1/270.

sünnet ve icmâ ile meşru hale geldiğini”,<sup>45</sup> İbn Rüşd (v. 595/1198), mudârebe akdinin caiz olduğu noktasında hilaf bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>46</sup> İbn Teymiye’ye (v. 728/1328) göre, mudârebe akdinin meşru olduğuna ilişkin nakledilen icmânın mesnedi, Hz. Peygamber’in, mudârebe uygulamasını takrir etmesi ve bizzat kendisinin Hz. Hatice’nin maliyla mudârebe akdi kapsamında çalışmış olmasıdır.<sup>47</sup>

Kâsânî’nin de ifade ettiği gibi mudârebe akdi her ne kadar kıyasa aykırı olsa da mesnedi Kur’ân ve sünnet olduğundan dolayı caiz kabul edilmiş ve bu yönde icmâ oluşmuştur. Fakat İbn Teymiye ve İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) gibi bazı fakihler, mudârebe akdinin mu’âveze değil müşâreke türü akitlerden sayıldığını, dolayısıyla ücret ve akit konusunun bilinmesine gerek olmadığını ifade ederek bunun kıyâsî olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>48</sup> Öte yandan İbn Rüşd mudârebe akdinin meşruiyetini, Şâri’in insanlara merhamet etmesi ve kolaylık tanınması kabilinden bir uygulama olduğunu dile getirmiştir.<sup>49</sup>

Mudârebe akdi sermaye ve emek ortaklığıdır. Her ikisi birbirini tamamlamaktadır. Mal sahibi sermayesiyle mudâribi, mudârib ise emeğiyle mal sahibini desteklemektedir. Tarafların bu yöntemle birbiriyle dayanışması, mudârebenin meşru sayılmasının hikmetlerindedir. Öte taraftan Şâri’in meşru kıldığı her uygulamada maslahat vardır. Mudârebe akdinin meşru sayılmasında da maslahat bulunmaktadır. Böylece mudârebe akdi kapsamında taraflar arasında yardımlaşma ve dayanışma olmakta, her iki tarafın mağduriyeti bertaraf edilmekte, durağan olan fonlar, ekonomik hayatta hareket bulmakta ve neticede toplum, bundan yarar elde emektedir.

Mudârebe akdi bağlayıcı bir akit değildir. Taraflardan her biri istediği zaman akdi feshedip akitten ayrılabilir.<sup>50</sup> Akit fesholdükten sonra mudârebe sermayesiyle alışveriş yapmak geçersizdir. Ancak daha önce alış satışı yapılan aynî mallar mevcut ise bunlar satılarak rayiç paraya çevrilmeli, borçlar ödendikten ve haklar yerine getirildikten sonra kâr ve zarar taraflar arasında paylaşılmalı ve böylece mudârebe akdi sona erdirilmelidir.

Fakihlerin çoğuna göre mudârebe akdinin beş rüknü bulunmaktadır.

- 1- İcab ve kabul: Tarafların rızasını dışa yansıtan lafızlardır.
- 2- Taraflar (âkidler): Bunlar, sermaye sahibi ve çalışan kimse/mudâribtir.
- 3- Sermaye: Mudârebe akdinin kurulması ve devam etmesi için gerekli olan ana paradır.
- 4- Çalışma: Kâr elde etmek için faaliyetin bulunmasıdır.
- 5- Kâr elde etmek: Mudârebe akdinin kâr amaçlı olması gerekmektedir.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1993), 22/18.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dârü’l-Hadis, 2004), 4/21.

<sup>47</sup> İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdullah, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medinetü’l-Münevver: Mecma’ Melik Fehd, 1995), 19/195.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, 20/506.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/21.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 4/24.

<sup>51</sup> Bevvâk, Muhammed b. Yusuf b. Ebî Kasım b. Yusuf el-Abderî, *et-Tâc ve’l-İklîl li Muhtasarı Halil* (b.y.: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 7/438.

Hanefî fakihler, icab ve kabul dışındaki rükünleri, mudârebe akdinin şartları olarak kabul etmişlerdir.<sup>52</sup>

Mudârebe akdinin şartları şunlardır:

a) Mudârebe akdi bir eşya ya da bir şahıs ile sınırlandırılmaması gerekir. Buna göre ‘Ali’de bulunan şu arabayı alıp satmak ya da sadece Mehmet ile aşveriş yapmak üzere seninle mudârebe akdi yaptım’ gibi ifadelerle yapılan mudârebe akdi geçerli değildir. Hanefî fakihlere göre ise mudârebe akdinde herhangi bir sınırlandırılma yapılmış ise akit geçerli olduğu gibi buna uyulması da gerekmektedir.<sup>53</sup>

b) Tarafların meydana gelen kâr oranında ortak olmaları gerekmektedir. Böylece sermaye sahibi sermayesine, çalışan kimse de çalışmasına karşılık kâr elde etmektedir. Aksi halde eğer kâr, taraflardan sadece birine verilirse bu akit mudârebe akdi sayılmamaktadır.<sup>54</sup>

c) Sermaye sahibi, yapılacak ticaret ile ilgili mudârebe/çalışana müdahale etmemesi gerekmektedir. Buna göre sermaye sahibi mudârib ile birlikte çalışırsa akit geçersiz sayılır.<sup>55</sup> Hanbelî fakihlerin yaygın görüşüne göre ise sermaye sahibinin mudârib ile çalışması mümkündür.<sup>56</sup>

Sermaye sahibi izin vermedikçe mudâribin sermaye ile yolculuğa çıkmaması, mudârebe sermayesinden kendi özel işlerine harcamada bulunmaması, izinsiz olarak başka biriyle mudârebe akdi ve veresiye satış yapmaması, sermaye ve elde edilen kâr ile ticaret yapması ve tüccarların yapması gereken işleri yapması mudâribin görevleri arasındadır.<sup>57</sup>

Taraflardan birinin ya da ikisinin mudârebe akdini feshetmesi, aklını yitirmesi, ölmesi veya sermayenin yok olması gibi durumlarda mudârebe akdi son bulmuş olur.<sup>58</sup>

Mudârebe akdi hakkında bilinmesi gereken hususlardan biri de taraflar arasında meydana gelen anlaşmazlıklardır. Bu anlaşmazlıkların bir kısmında çalışan, bir kısmında ise sermaye sahibi tasdik edilir. “Sıfatı arızada asıl olan ademdir.”<sup>59</sup> kuralından hareketle mudârebe akdinde kâr olup olmadığı noktasında anlaşmazlık meydana gelirse kâr olmadığı kabul edilir. Ancak kâr olduğu yönünde bir kanıt varsa kâr olduğuna kanaat edilir. Bir eşyanın mudârebe akdi kapsamında alınıp alınmadığı hakkında anlaşmazlık meydana gelirse yemin etmek kaydıyla çalışanın iddiası kabul edilir. Taraflar, sermayenin miktarı veya cinsi noktasında anlaşmazlığa düşerlerse yemin etmek kaydıyla çalışanın iddiası kabul edilir. Zira alışverişte bulunan taraf mudâribtir. Miktarını ve cinsin ne olduğunu o daha iyi bilmektedir. Mudârib sermayenin yok olduğunu, sermaye sahibi ise yok olmadığını veya mudârib sermayeyi iade ettiğini sermaye sahibi ise iade olmadığını iddia ederse yemin etmek kaydıyla

<sup>52</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/79 vd.

<sup>53</sup> Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr* (Kahire: Matba’attü’l-Halebî, 1937), 3/21.

<sup>54</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/86.

<sup>55</sup> Zeyla’î, *Tebyînü’l-hakâik*, 5/56; Râfi’î, Abdü’l-Kerim b. Muhammed b. Abdilkerim, *Fethü’l-azîz bi şerhu’l-Veciz*, thk. Ali Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 6/10.

<sup>56</sup> Merdâvî, Alaüddin Ebü’l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcihi mine’l-hilâf*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin (Kahire: Hicr li’t-Tibâ’i, 1995), 14/73.

<sup>57</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/87; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/29-30.

<sup>58</sup> Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 6/109; Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Muğni’l-muhtâc ilâ marifet meâni elfâzi’l-Minhâc* (b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 3/415; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/46-47.

<sup>59</sup> Madde 9.

çalışanın iddiası kabul edilir. Zira çalışan kimse güvenilir sayıldığından asıl olan onun sözünün geçerli olması ve tazmin ettirilmemesidir. Sermaye yok olduktan sonra sermaye sahibi, sermayeyi karz akdiyle verdiğini, çalışan kimse ise mudârebe akdiyle aldığını iddia ederse sermaye sahibi yemin ettirilir. Yemin ederse onun iddiası kabul edilir. Taraflar sözleştikleri oran hakkında ihtilaf eder, taraflardan biri üçte bir, diğeri ise dörtte bir oranında anlaştıklarını iddia ederse her iki taraf hem müdde'î/davacı hem de müdde'â aleyh/davalı konumunda oldukları için yemin ettirilirlir. Her iki taraf yemin ederse dava düşer. Böylece sermaye sahibi meydana gelen kârın tamamını, çalışan ise emsal ücret alır.<sup>60</sup>

Uygulamada mudârebe akdinin şu farklı şekilleri bulunmaktadır:

a) Sermaye sahibi ve mudârib denilen iki taraf arasında yapılan mudârebe akdidir. Taraflardan birinden çalışma, bilgi ve beceri, diğerdinden de sermaye olmak üzere yapılan akittir.

b) İki kişinin bir başkasından sermaye alarak birlikte çalışmalarını yöntemiyle yapılan mudârebe akdidir. Bu şekilde yapılan mudârebe akdine şirketü'l-vücûh ismi de verilmektedir. Hanefî ve Hanbelî fakihlere göre bu tür mudârebe akdi geçerli olsa da Malikî ve Şâfiî fakihlere göre ise geçerli değildir.<sup>61</sup>

c) Finansmanların ve çalışanların birden fazla olduğu mudârebe akdidir.<sup>62</sup> Genel itibarıyla günümüzde katılım bankalarının işleyiş şekli mudârebe akdinin bu yöntemine göre olmaktadır. Zira katılım bankaları birçok müşterisinden sermaye toplayıp bunu birçok müşterisine vererek çalıştırmakta, akabinde elde edilen kâr, mevduat sahiplerinin hisselerine göre dağıtılmaktadır.

d) İki sermayedarın sermayesi ve bunlardan birinin çalışmasıyla yapılan mudârebe akdidir.<sup>63</sup>

e) Sermaye sahibinin hem sermayesi hem de çalışmasıyla başka biriyle yaptığı mudârebe akdidir. Bu şekilde yapılan mudârebe akdi, Hanbelî fakihlere göre geçerli olsa da diğer fakihler buna cevaz vermemişlerdir.<sup>64</sup> Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi sermaye sahibi mudâribi serbest bırakmalıdır.

f) Sermaye sahibi ile mudârib arasında yapılan sözleşmenin akabinde mudâribin başka biriyle mudârebe akdi yapmasıdır. Hanbelî fakihler, bu yöntem ile yapılan mudârebe akdini, birinci mudâribin hiçbir riske katlanmadığı ve faaliyette bulunmadığı gerekçesiyle caiz görmemişlerdir.<sup>65</sup> Fakat Hanefî ve Şâfiî fakihler ise birinci mudâribin bilgi ve tecrübesiyle riske katlandığı ve faaliyet alanı araştırıp bulduğu gerekçesiyle caiz görmüşlerdir.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/109; Sahnûn, Abdüsselam b. Said b. Habib et-Tenûhî, *el-Müdevvene* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/661; Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühhezzebe* (b.y.: ts.), 2/234; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/55.

<sup>61</sup> Bâbertî, Muhammed b. Muhmud Ekmelüddin Ebû Abdillâh, *el-İnâye şerhü'l-Hidâye* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 6/189; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 4/38; İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed en-Nuri (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 6/374; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/121.

<sup>62</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/121.

<sup>63</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/134.

<sup>64</sup> Râfi'î, *Fethü'l-azîz*, 12/9; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/136.

<sup>65</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/108.

<sup>66</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 22/104.

#### 4. Faiz Sistemi İle Mudârebe Arasında Mukayese

İslam'dan önceki cahiliye döneminde hicaz bölgesinde kamu otoritesi boşluğundan kaynaklı faiz ve tefecilik zirveye ulaşmış, adaletsizlik ve çıkarıcılık yaygınlaşmıştı. Bu bağlamda zengin fakiri eziyor, orta ve küçük seviyedeki esnaf ve tüccarların büyüüp gelişmesi imkânsız hale geliyordu. Böyle bir ortamda İslam, ahlak kuralları başta olmak üzere toplumsal adalete öncelik vermiş, zenginlerin oturarak para kazanmasına, fakirlere haksızlık yapılmasına kalkan mahiyetinde birtakım ilke ve esaslar koymuştur.<sup>67</sup>

İslam iktisadında faizin alternatifi olan birçok akit bulunmaktadır. İktisadi faaliyetler, bu akitlere göre yapılırsa faiz uygulamalarının hiçbirine ihtiyaç duyulmayacak ve helal kazanç elde edilecektir. Başta mudârebe akdi olmak üzere, müşâreke, murâbaha, müzâra'a, müsâkât, i'âre, karz-ı hasen, icâre (leasing), istisnâ', selem, teverruk ve sukûk akitleri bu akitlerden bazılarıdır. İslamî bankacılık sistemiyle çalışan katılım bankaları bu akitlerden bir kısmını halen uygulamaktadır.<sup>68</sup>

Konvansiyonel bankalar, faizli mevduat toplayıp bunu faizli kredi olarak müşterilerine vermesi yerine mevduat sahiplerini tevdi ettikleri oranda bankaya ortak yapıp mudârebe usulü ile onların fonlarını değerlendirebilirler. Aynı şekilde müşterilerine faizli kredi sağlamaktansa onlara mudârebe usulü ile kâr zarar ortaklığı akdiyle finansman sağlayabilir, böylece faizli sistemin alternatifi olan mudârebe akdi kapsamında hareket etmiş olurlar.<sup>69</sup>

Mudârebe uygulamasının, faizsiz faaliyette bulunan kurumlarda beklenen seviyede yaygın olduğu söylenemez. Söz konusu kurumlarda satış tabanlı modelin işlem hacmi, mudârebe uygulaması işlem hacminden çok daha fazladır. Bunun sebebi muhtemelen bu kurumların efektif enstrümanları yönetemediklerinden ve risk taşımak istememelerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu kurumların tam kapasite kâr-zarar yöntemiyle faaliyet sürdürebilmeleri için yeterli tecrübe ve donanımına sahip, yetenekli ve tecrübeli beşerî sermayeye ve kurumsal yapıya sahip olmaları gerekmektedir. Aksi halde pek çok bilim insanının ifade ettiği gibi kâr zarar ortaklığı modelinin toplam finansman içindeki payı ciddi oranda artmadıkça faizin yasaklanmasından kaynaklanan sosyo-ekonomik faydalar tam olarak gerçekleşmeyecektir.<sup>70</sup> Mudârebe akdi uygulamasının beklenen seviyede yaygın olmamasının sebeplerinden biri de zararın sadece sermaye sahibine yüklenmesidir. Esasen bu zararın üçüncü kişiler tarafından karşılanması meşrudur. Bu kapsamda günümüz ekonomik piyasada meydana gelen kur farkından doğan zararın devlet tarafından karşılandığı gibi mudârebe akdinden dolayı meydana gelen zararın da devlet tarafından karşılanması, mudârebe akdinin meşruiyetine zarar getirmez; aksine bu akdin yaygın hale gelmesi noktasında teşvik sağlayacaktır. Öte yandan mudâribin güvenilirliğinin araştırılması ve kredibilitésinin sorgulanması risk oranını düşürecek ve bu uygulamayı cazip hale getirecektir.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Durmuş vd., *İslam İktisadında Para Bakırdan Dijitale*, 10.

<sup>68</sup> Eryılmaz-Yüce, *Suudi Arabistan'da Katılım Bankacılığı ve Tarihsel Gelişimi*, 17.

<sup>69</sup> Abdülaziz Beki, *İslam'da Modern Ticari Meseleler* (Ankara: Kariyer Matbaacılık, ts.), 246.

<sup>70</sup> Chapra, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, 128.

<sup>71</sup> Korkut, *İslam İktisadında Sermaye*, 190.

Faizli finans temelli faaliyetlerin azalması ve zamanla yok olması için sermaye-emek, kâr-zarar esasına göre çalışan kurum ve katılım bankalarının sayılarının artırılması gerekmektedir. Bu kurum ve kuruluşların finans piyasasındaki sermaye oranları her geçen gün artsa da bu artış yeterli düzeyde değildir. İslamî bankacılık ve finans kuruluşlarının aktif büyüklüğü 1975'ten 2008 yılının küresel krizine kadar yıllık ortalama %15-20 oranında olmuştur. 2009-2014 yılları arasında ise yıllık %17 civarında artarak 1.870 milyar dolara ulaşmıştır.<sup>72</sup> İslamî bankacılık sektörü Suudi Arabistan'da finans piyasasının %51'ini, Brunei'de %41'ini, Kuveyt'te %38'ini, Yemen'de %27'sini, Katar'da %25'ini, Malezya'da %22'sini, Birleşik Arap Emirlikleri'nde %17'sini ve Ürdün'de %13'ünü oluşturmaktadır.<sup>73</sup> Sermaye-emek ve kâr-zarar temeline göre çalışan kurum ve katılım bankalarının büyüme oranlarının artması ve sağlam bir yapıya kavuşması için bu kurumlarda İslam hukukunun belirlediği ilke ve esaslara titizlikle uyulması, denetlenmeye ve araştırılmaya açık olmaları, şeffaf uygulamalara yer vermeleri gerekmektedir.

Genel itibarıyla İslamî finans modelinin, özelde ise mudârebe uygulamasının sosyal yapıyı refaha ulaştırması ve faizden arındırabilmesi için şu niteliklere sahip olması gerekmektedir:

- a. Tüccarlar (sermaye sahibi ve mudârib) inançlı, dürüst, cesur, bilgili, fedakâr, işinin ehli ve halkın çıkarını düşünen kimseler olması gerekmektedir.
- b. Mudârebe akdinin tarafları, denetleyebilen ve denetlenebilen şuurdu tüccarlar olmalıdır.
- c. Mudârebe sermayesiyle tam istihdam sağlamak, açık-gizli her türlü işsizlik oranını sığırfa ya da en aza indirmek, iş yerinde ihtiyaçtan fazla memur ve işçi bulundurmamak ve yatırımları desteklemek gerekmektedir.
- d. Mudârebe sermayesiyle üretimin yaygınlaştırılması ve üretimde gelişmiş tekniklerin kullanılması teşvik edilmelidir.
- e. Mudârebe sermayesiyle ithalattan çok ihracatın yapılması ve bunun teşvik edilmesi gerekmektedir.
- f. Mudârebe faaliyeti esnasında gerek kamu gerekse özel sektördeki israfa, yolsuzluğa, adam kayırmaya, rüşvet ve haksızlığa karşı mücadele etmek gerekir.
- g. Mudârebe akdinde öngörülen faydayı elde etmek için halkın ekonomik faaliyetlerine destek vermek. Bu bağlamda devleti ekonomik ve ticari faaliyetlerden uzaklaştırmak ve KİT'leri sivil yapılara devretmek gerekmektedir.
- h. Adil bir vergi sistemi kapsamında faaliyet yürütmek ve tahakkuk eden vergileri tam olarak zamanında ödemek ve toplamak gerekir.
- i. Mudârebe faaliyeti neticesinde meydana gelen fazla fonların tasarrufa yönlendirilmesi teşvik edilmelidir.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Mehmet Asutay, "Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy vs the Realities of Islamic Finance", *Asian and African Studies*, 11/2, (2012), 93-113.

<sup>73</sup> Çetin, *Katılım ve Mevduat Bankalarının Piyasa Etkinliğinin Karşılaştırmalı Analizi ve Bir Uygulama*, 119.

<sup>74</sup> Uludağ, *İslam'da Faiz Meselesine Farklı Bir Bakış*, 277.

İslam iktisadı kapsamında yer alan mudârebe uygulaması ile faize dayalı finans uygulaması arasında birçok fark bulunmaktadır. Faizli finans sistemi ile İslam iktisadı finans sistemi arasındaki önemli farklılardan biri insan modeline dayanmaktadır. Faizli finans sisteminde “iktisadî adam” modeli ön plana çıkmaktadır. Bu model seküler ortamda ortaya çıkan, rasyonalist, akılcı, robot gibi işleyen, attığı her adımda çıkarı ön plana tutan (homo economicus) insan modelidir. İslam iktisadı finans sistemindeki insan modeli ise mutedil insan modelidir. Bu insan modeli İslamî ilke ve prensipler kapsamında eşitlik, adalet, güven, hürriyet ve kardeşlik vasıflarına göre hareket eden kimsedir. Ayrıca faizli finans sisteminin bireyi olan insan, aç gözlü ve oburdur. Fakat İslam iktisadı finans sistemindeki insan kanaatkârdır ve tok gözlüdür.<sup>75</sup>

Faizli finans sisteminde ahlakilik esasına riayet edilmemektedir. Bu sistemde iktisadi teoriler ve kazanç teorileri, çıkarıcı ve akli muhakeme esasına dayanmaktadır. İslam iktisadı ise Allah Teâlâ'nın göstermiş olduğu ahlaki prensiplere dayanmakta ve ticarî hayat için sağlam bir zemin hazırlamaktadır. Bir insanın ahlakî davranmasının başlıca prensipleri şunlardır:

- a. İnsanlar Allah Teâlâ'ya kulluk için yaratılmıştır.
- b. Bütün Müslümanlar kardeşir.
- c. Maddî imkanlar kulluk hedefine ulaşmak için birer vasıtaadır.

d. Fani olan bu dünyadan sonra amellerin sorguya çekileceği ahiret inancının varlığı bilinci ile hareket etmektir.<sup>76</sup> Mudârebe akdinin tarafları bu ahlakî prensiplere uyduğu ölçüde kazanır aksi halde kaybeder.

Faizli finans modelinde tasarrufların yatırımlara kanalize edilmesi, konvansiyonel bankacılık vasıtasıyla işlemektedir. Bu kurumlar, daha çok sermayedar ve varlıklı insanların çıkarlarını ön planda tutulmaktadır. İslam iktisadına göre ise tasarruflar, finans kurumları tarafından yatırımlara kanalize edilmekte ve sadece zenginlerin çıkarlarının ön plana çıkarılması yerine menfaat, tabana yayılmakta, böylece hem büyük hem de küçük yatırımcılar bu tasarruflardan yararlanmaktadır.<sup>77</sup>

Mudâreb uygulaması yeni projeler icat etme vasfına sahip olan; fakat yeterli finansal güce sahip olmayan müteşebbisler için en uygun bir modeldir. Zira bu model, finans ihtiyacı olan müteşebbislerin ihtiyacını ipotek göstermeden karşılamaktadır. Başta ABD olmak üzere İngiltere ve birçok Avrupa ülkesinde uygulanan Risk Sermayesi finans yönetimi uygulaması (Venture Capital) bu yönüyle mudârebe uygulamasına benzemektedir. Risk Sermayesi modeli yüz yıldan fazla bir süredir uygulanmaktadır.<sup>78</sup> Faizli finans desteği uygulamasında ise konvansiyonel bankalar, müteşebbisten ya ipotek talep etmekte ya da müteşebbisin tutarlı

<sup>75</sup> Sabahattin Zaim, “İslâm İktisadı ve Hicretin 15. Yüzyılında İslâm Dünyasının Ekonomik Görünümü”, *Diyanet Dergisi*, sayı: *Hicret özel sayısı*, (1981), 19-22; Çapak, *İslam İktisadi İlmihali*, 174.

<sup>76</sup> Çapak, *İslam İktisadi İlmihali*, 158.

<sup>77</sup> Çapak, *İslam İktisadi İlmihali*, 154.

<sup>78</sup> Risk Sermayesi finansal yöntemi hakkında daha geniş bilgi için bk. Kumaş, *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finans Araştırmaları Dergisi*, yıl: 2, Sayı: 1, 2016.

ve yüksek limitli bir performansa sahip olmasını şart koşmaktadırlar. Aksi halde müteşebbisin yatırım yapması mümkün olmamaktadır.<sup>79</sup>

Kapitalist faiz sisteminde sermayenin risk alması söz konusu değildir. Risk ve zarar olsa bile sermaye sahibi bundan etkilenmemekte, her hâlükârda sermaye gelir getirmekte ve sermayenin sahibi kâr elde etmektedir. Fakat İslam iktisadındaki mudârebe uygulamasında, emeğin karşılığı olmadan, kapitalin kâr-zarar riskine katlanmadan gelir elde etmesi geçersizdir. Buna göre risk üstlenmeyen emek ve sermayeden elde edilen gelir meşru sayılmamaktadır. Bu kapsamda münhasıran paraya karşılık para kazanılamaz.<sup>80</sup> Hz. Peygamber'in "Hiç kimse elinin emeğinden daha temiz bir şey yememiştir."<sup>81</sup> şeklindeki hadisi bu ilkeyi açık bir şekilde temellendirmektedir.

Kapitalist faiz sisteminde şartlar ne olursa olsun servetin biriktirilmesi, artırılması ve büyütülmesi hedeflenmektedir. İslam iktisadında ise insanın ve toplumun dünyada refaha, ahirette ise felaha ulaşması amacı ön plandadır.<sup>82</sup>

Mudârebe akdi vasıtasıyla yapılan ticaret, üretime vesile olmakta, sermaye ve emeğe dengeli bir pay vermektedir. Böylece ticaret, para sirkülasyonunu hızlandırdığı gibi yeni istihdam imkanları sunmakta ve alanları açmaktadır. Faiz ise üretimden çok, tek taraflı çıkar sağlayan bir sömürü aracıdır. Zira meşru ticaretin aksine faiz, tek taraflı sorumluluk ve risk taşıyan ve adil olmayan bir sistem sunmaktadır. Tarafların bazı durumlarda faizli alışverişten zararlı çıkmadıkları kabul edilse bile bu gibi istisnai durumların umumu kapsayacak şekilde hükme bağlanması isabetli sayılmamaktadır. Zira hükümlerin tespit edilmesi noktasında toplumun yararına ve maslahatına göre hareket edilmelidir.

Mudârebe akdi başta olmak üzere İslam'ın meşru saydığı diğer uygulamalar, ilk etapta global ekonomik şartlara uyum sağlamasa da piyasa şartlarına uymayan yönler, zaman içerisinde revize edilebilir. Zira bu uygulamalarda esneklik bulunmaktadır. Ancak revize edilecek yönler, meşru sınırlar çerçevesinde olmalıdır. Böylece ilahi sayılan temel ilkeler esaslı mudârebe ve diğer uygulamalar gün geçtikçe gelişecek ve global ekonomik piyasalara uyum sağlayacaktır. Bu hususta Murad W. Hofmann, İslam'ın ekonomi ile ilgili bir takım esnek ve kapsayıcı kuralları koyduğunu ve ekonomiye yeni bir şekil verdiğini vurgulamış, insanlar tarafından uydurulan ekonomik sistemler ilk etapta insanlar tarafından itibar görüp, sürdürülebilir bir nizam olduğu kabul edilse bile daha sonra bu teorilerdeki yanlışlıklar ve tutarsız fikirler ortaya çıkınca bunların iflas ettiğinin görüldüğünü ifade etmiştir.<sup>83</sup>

## 5. Mudârebe Sukûku

Sak kelimesinin çoğulu olan sukûk, son dönmelerde İslamî finans sektöründe kullanılan ve faizsiz bonolar şeklinde tanımlanabilen finansal belgelerdir. Tahvil ve bonoların aksine mudârebe sukûk işlemlerine yatırım yapanlar, risk almayı kabul etmiş sayılırlar.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Salih Kumaş, "Bir Finansman Modeli Olarak Mudârebenin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi", 67-87.

<sup>80</sup> Çapak, *İslam İktisadi İlmihali*, 173.

<sup>81</sup> Buhârî "Büyû", 2072.

<sup>82</sup> Faiz sistemi ile İslamî finans arasındaki farkların geniş açıklaması için bk. Çapak, *İslam İktisadi İlmihali*, 158 vd.

<sup>83</sup> Murad Wilfried Hofmann, *el-İslâm kebedil*, çev. Garip Muhammed Garip (Riyad: Mektebetü 'Ubeykân, 1997), 153.

<sup>84</sup> Korkut, *İslam İktisadında Sermaye*, 196.



Mudârib kimse, finansman sağlamak amacıyla sukûk ihraç etmekte, sermaye sahibi ise yatırımdan kâr elde etmek amacıyla sukûk sertifikalarını almaktadır. Genel anlamda kira sertifikası diye bilinen sukûk türleri mudârebe sukûku dışında müşâreke, murâbaha, selem, müzâraa ve istisnâ' gibi türleri de mevcuttur.<sup>85</sup> Bu tür sukûk türleri, faizsiz finans kurumlarının konvansiyonel finans bankalarıyla rekabet etmesini sağlayan menkul kıymetlerdir.<sup>86</sup>

Küçük ölçekli ekonomilerde klasik mudârebe uygulaması kolaylıkla işletilebilir. Fakat büyük ölçekli makro ekonomilerde bu uygulamanın işletilebilmesi mümkün olsa da zordur. Zira günümüz makro ekonomilerde yatırım ve projeler çok büyük boyutlara ulaşmakta ve bunlar için yüksek meblağlı finans ihtiyacı duyulmaktadır. Bunların tek bir kişi ya da kuruluş tarafından karşılanması mümkün değildir. Faize bulaşmak istemeyen sermaye sahipleri, mudârebe sertifikaları vasıtasıyla yatırımlara ortak olmaktadır. Müteşebbisler de sertifikalar vasıtasıyla elde edilen sermayeyi yatırıma dönüştürmekte ve bunlardan kâr elde etmektedirler.

Sukûk türleri ve bunlarla ilgili fihhi hükümler, 1988 yılında toplanan ve merkezi Cidde'de bulunan İslamî Fıkıh Konseyi toplantısında ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur.<sup>87</sup> İslamî olmayan sukûk türlerinin tamamında başlangıç fiyatıyla geri satın alma taahhüdü ve anapara garantisi mevcuttur. Bunların gayri meşru olmalarının sebebi de budur. İslamî sukûk türlerinde ise bu yönde bir garanti söz konusu değildir. Sukûk türlerinin meşru sayılmasının bir diğer şartı da meşru olan ticarete ve helal emtia alışverişinde kullanılmalarıdır. Aksi halde bunlar da gayri meşru tahvil ve bono kategorisine girerler. Öte yandan mudârebe sukûk türleri, mudârebenin rükün ve şartlarına riayet edilerek, akdin gerekleriyle çelişmez ve hükümlerine aykırı bir şart içermezlerse caiz ve geçerli olurlar.<sup>88</sup> Bununla beraber mudârebe sukûk belgelerinin ihraç, idare ve tasfiyeleri safhalarında İslam hukukunun ilke ve kuralları ile denetime tabi tutulmaları gerekmektedir. Bu malumatlar ışığında sukûk yöneticisi olan mudârib, sermayeye iade garantisi verir veya sukûk sahibi, sukûkun nominal değerinden daha önce belirlenen oranda veya belirlenmiş bir miktarda pay almak üzere anlaşma yaparsa sukûk vasıtasıyla yapılan mudârebe akdi geçersiz sayılır.<sup>89</sup>

Sukûk vasıtasıyla yapılan mudârebe akdinin hükmünü, sosyo-ekonomik hayata vereceği yarar bağlamında ele alan hukukçular bulunmaktadır. Bunlara göre mudârebe sukûku, sosyo-ekonomiye yararlı ise caiz, aksi halde caiz değildir. Mudârebe sukûku uygulamasının büyük çoğunluğunun sosyo-ekonomiye faydalı olduğu söylenemez. Zira bu sukûk türlerinin büyük çoğunluğu sosyal yapıdan bağımsız bir şekilde işlem görmekte, alınan hisse senetlerinin bilinen bir emtia ya da menfaate karşılık alınıp alınmadığı bilinmemektedir. Kaldı ki birtakım sukûk uygulamalarında rabbü'l-mâl denilen sermaye sahibi, neye yatırım yaptığını ve sermayesiyle ne alındığını, neye ortak olduğunu, ortak olduğu varlığın meşru ve

<sup>85</sup> Heyet (Hey'etü'l-muhâsebe ve'l-murâcaa li'l-müessesâti'l-mâliyeti'l-islâmiyye), *el-Me'âyirü 'ş-şer'iyye*, 293.

<sup>86</sup> Korkut, *İslam İktisadında Sermaye*, 197.

<sup>87</sup> Sukûk ile alakalı geniş bilgiler için bk. Mecma'u'l-fikhi'l-İslamî, Karar no: 178; Cebeci, "Sukûk", *DİA*, ek 2/523-527.

<sup>88</sup> İsmail Cebeci, "Sukûk", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), ek-2, 523-527.

<sup>89</sup> Korkut, *İslam İktisadında Sermaye*, 199.

mevcut olup olmadığını dahi bilmemektedir.<sup>90</sup> Aynı şekilde mudârebe sukûku vasıtasıyla akdedilen mudârebeden sadece zenginler istifade etmektedir. Kazancın sadece varlıklı insanlarla münhasır olması ribânın yasaklanmasının sebeplerinden biridir. Genel itibarıyla mudârebe sukûku uygulamasında, ribâda olduğu gibi sermaye, zenginlerin arasında devir daim etmekte fakirler ise bundan istifade etmemekte ya da asgari düzeyde yararlanmaktadır. Fey' mallarının sadece savaşa katılanlar arasında paylaşılmaması gerektiğini vurgulayan “*zenginler arasında dönen varlıklar olmasın*”<sup>91</sup> mealindeki âyet de bu olumsuzluğa açıkça işaret etmektedir.<sup>92</sup>

Netice itibarıyla mudârebe ortaklığı, sukûk türleri vasıtasıyla olursa ribâda olduğu gibi sadece sermaye sahipleri kazançlı çıkacak ve istihdama faydası olmayacaktır. Zira sermayenin hisse senetlerine yönelmesiyle gerek hizmet gerekse üretim sektörlerinde istihdam azalacak ve işsizlik meydana gelecektir. Ayrıca hukukî anlamda helal ve haram noktasındaki hassasiyete riayet edilmeyecek ve hisse senetlerinin fiyat istikrarsızlığından dolayı sermaye sahibi bile psikolojik baskı altında olacaktır. Bu sebeplerden dolayı mudârebe sukûku türlerine cevaz vermeyen fakihler bulunmaktadır.<sup>93</sup> Fakat ifade edilen bu problemler aşılır ve mudârebe akdinin unsur ve şartlarına riayet edilirse mudârebe sukûku uygulamasının meşru olduğuna hükmedilebilir. Bu vesileyle faizsiz fonlar artacağı gibi faizsiz finans elde etmek de kolaylaşacaktır.

### Sonuç

Kur’ân ve sünnet, birçok konuda olduğu gibi iktisadi konularda da ayrıntıya girmemiş buna ilişkin ana hatlarıyla bir takım ilke ve kurallar belirlemiştir. Bu iktisadî konuların başında da mudârebe uygulaması gelmektedir. Zira bu uygulama hakkında da ayrıntıya yer verilmemiş birtakım ilke ve kurallar belirlenmiştir. İktisadi konularda ayrıntıya girilmemesiyle bu ilke ve kuralların bütün zaman ve mekanlara uygulanabilmesi amaçlanmıştır. Ticarete güven, adalet, ahlak ve doğruluk gibi vasıflar bu ilkelerin başında gelmektedir. Bu ilkelerden anlaşılıyor ki Kur’ân, ekonomik faaliyetin niteliği ve niceliğinden çok ekonomistlerin ve ticaret erbabının nasıl olması gerektiği üzerinde durmuştur.

İslam dini emeğe değer verdiğinden dolayı faizi yasaklamış, dolayısıyla tembellik yaparak, çalışmadan kâr elde etmeyi etik bulmamış, bunu ahlaka ve adalete aykırı görmüştür. Bu bağlamda İslamî finans uygulamasından sayılan mudârebe sisteminin temel ilkeleri, işleyişi, zihniyeti ve yöntemi göz önüne alındığında konvansiyonel finans sistemine önemli alternatif bir uygulama olduğu söylenebilir.

İslam dini sosyal adaletin sağlanması ve ekonomik refahın yaygınlaşması gayesiyle birtakım ilke ve prensipler belirlemiş ve düzenlemeler vaz’ etmiştir. Bu bağlamda iktisadi piyasalarda ribânın gerek ferdi gerekse toplumsal zararları göz önünde bulundurularak ribâ yasaklanmıştır. Nitekim ribânın, sermaye sahiplerini daha çok zengin etmesi, fakirleri ise daha çok yoksullaştırması yönüne bakıldığında sadece ferde değil sosyal yapının bütününe

<sup>90</sup> Salih b. Muhammed b. Süleyman b. es-Sultân, *el-Eshüm hükmühâ ve âsârûha* (Suudi Arabistan: Dâri İbnü’l-Cevzî, 1427/2006), 73-76.

<sup>91</sup> Haşr 59/7.

<sup>92</sup> Salih b. Muhammed, *el-Eshüm hükmühâ ve âsârûha*, 98.

<sup>93</sup> Salih b. Muhammed, *el-Eshüm hükmühâ ve âsârûha*, 101-104.

zarar verdiği ortaya çıkmaktadır. Bu sebepten dolayı genel bir ilke olarak kabul edilen “zarar izale edilir” kuralına göre ribânın bütün çeşitlerine izin verilmemiştir. Buna karşılık İslam hukukunun temel ilkelerine riayet edilerek kurulan mudârebenin faydası tek taraflı değil bütün topluma yayılmaktadır.

Kur’ân ve sünnette faizin/ribânın tanımı yapılmamış, bunun yerine birtakım örneklere yer verilmiştir. Bu örneklerden faizin bir şeyin fazla olan aynı şey ile değiştirilmesi faaliyetinde, karşılığı olmayan (haksız) bir fazlalık olduğu anlaşılmaktadır. Karşılığı olmayan bir fazlalığın alınması haksızlık, adaletsizlik ve aldatma sayılmaktadır. İslam dinine göre her konuda olduğu gibi ticarete de adaletsizliğe, aldanmaya ve haksız kazanca sebep olan uygulamalar meşru sayılmamıştır.

Mudârebe uygulamasında zararın ilk önce kârdan, kâr bittiğinde veya kâr olmadığı durumlarda sermayeden karşılanması gibi bir dezavantajı bulunmaktadır. Fakat kamu otoritesi, konvansiyonel bankaların birtakım zararlarını bazı şartlar kapsamında karşıladığı gibi mudârebe uygulamasının da zararını aynı şartlar kapsamında karşılar risk azalacağı için mudârebe uygulaması daha da yaygın hale gelecektir. Böylece İslamî finans piyasası genişleyecek, mudârebe uygulamasına rağbet artacak, reel ekonomi canlanacak, yatırım ve istihdam aynı oranda artacak, risk ve kâr oranları eşit bir biçimde paylaşılacak ve neticede sosyo-ekonomik büyüme dengeli bir şekilde olacaktır.

### Kaynakça

- Abdullah Çolak, *İslam Borçlar Hukuku*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Abdullah b. Ömer, el-Mudârebetü’ş-şeriyye el-bedîlî-islamî li’l-fâideti’r-rabeviyye, *1st International Islamic Heritage Conference*, 2015, 388-408.
- Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, *Cevâbü’l-istiftâ’*, ‘an hakîkati’r-ribâ, thk. Muhammed Uzeyr Şems, b.y.: Dârü İlmi’l-Fevâid, 1434.
- Abdurrahman Çetin, *Katılım ve Mevduat Bankalarının Piyasa Etkinliğinin Karşılaştırmalı Analizi ve Bir Uygulama*, İstanbul: Türkiye Bankalar Birliği, 2018.
- Allâl el-Fâsî, *İslâm Hukuk Felsefesi*, trc. Soner Duman-Osman Güman, İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014.
- Angelo M. Verandos, *İslamî Bankacılık ve Finansta Güncel Meseleler*, Çev. Serap Turgut Umut, İstanbul: İktisat Yayınları, 2020.
- Aslan, Bedri, *İslam Hukukunun Esnekliği*, İstanbul: Fecr Yayınları, 2019.
- Asutay, Mehmet, “Conceptualising and Locating the Social Failure of Islamic Finance: Aspirations of Islamic Moral Economy vs the Realities of Islamic Finance”, *Asian and African Studies*, 11/2, (2012), 93-113.
- Bâbertî, Muhammed b. Muhmud Ekmelüddin Ebû Abdillâh b. eş-Şeyh Şemsüddin, *el-İnâye Şerhü’l-Hidâye*, 10 Cilt. b.y.: Dârü’l-Fikr, ts.
- Beki, Abdülaziz, *İslam’da Modern Ticari Meseleler*, Ankara: Kariyer Matbaacılık, ts.
- Bevvâk, Muhammed b. Yusuf b. Ebî Kasım b. Yusuf el-Abderi el-Ğarnâtî, *et-Tâc ve’l-iklîl li Muhtasarı Halil*, 8 Cilt. b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, 11 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Cebeci, İsmail, "Sukûk", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019, ek-2.

- Chapra, Muhammad Umer, *İslam İktisadında Ahlak ve Adalet*, Çev. Mehmet Saraç, İstanbul: İSİFAM Yayınları, 2018.
- Çapak, İsmail, *İslam İktisadi İlmihali*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2018.
- Çelik, İmran, “Meşru’ Bir Yatırım Aracı Olarak Mudârebe ve Günümüzde Kullanımı”, *Injosos Al-Farabi International Journal On Social Sciences/ Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 1/3, (2017), 365-381.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi b. Mesud, *Sünenü Dârekutnî*, 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe, *Hâşiytü'd-desûkî alâ Şerhi'l-kebîr*, 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Döndüren, Hamdi, *İslamî Ölçülerle Ticaret Rehberi*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.
- Durmuş, Abdullah vd., *İslam İktisadında Para Bakırdan Dijitale*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Eryılmaz, Filiz-Yüce, Mehmet, *Suudi Arabistan'da Katılım Bankacılığı ve Tarihsel Gelişimi*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Hazıroğlu, Temel, *Katılım Ekonomisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Heyet (Hey'etü'l-muhâsebe ve'l-murâcaa li'l-müessesâti'l-mâliyeti'l-islâmiyye), *el-Me'âyirirü's-şer'iyye*.
- Hofmann, Murad Wilfried, *el-İslâm kebedil*, çev. Garip Muhammed Garip, Riyad: Mektebetü 'Ubeykân, 1997.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Kâfi fi fihhi ehli'l-Medine*, thk. Muhammed Ahyed el-Moritânî, 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad, 1980.
- İbn Abidin, Muhammed emin b. Ömer, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*, 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaût, 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyüp b. Sa'd, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*, 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffikuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, 15 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, 2 Cilt. b.y.: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râik şerhü Kenzi'd-dekâik*, 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmi, ts.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdullâh, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, 35 Cilt. Medinetü'l-Münevver: Macma' Melik Fehd, 1995.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *el-İknâ' li İbni'l-Münzir*, thk. Abdullâh b. Abülaziz el-Cibrîn, 2 Cilt. b.y.: 1408.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed en-Nuri, 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.
- Kâdî Abülvehab, Ebû Muhammed Abdülvehab b. Ali b. Nasr, *et-Telkîn fi'l-fihhi'l-Mâlikî*, thk. Ebû Uveys Muhammed, 2 Cilt. b.y.: el-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 7 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Süleyman, *Fıkıh Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2019

- Korkut, Cem, *İslam İktisadında Sermaye*, ed. Abdurrahman Candan, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Kumaş, Salih, “Bir Finansman Modeli Olarak Mudârebenin Faizsiz Bankacılıkta Etkin Şekilde Kullanılması Sürecinde Sivil Toplum Örgütlerinin Aktif Rol Üstlenmesi”, *Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi*, 2/1, (2016), 67-87.
- Mabed Ali el-Cârihî, “Monetary Policy in an Islamic Framework”, *Munich Personal RePEc Archive (MPRA)*, 2015.
- M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir, *el-Muvattâ’*, thk. Bişâr Avvâd Maruf, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1412.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasn Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Hâvi’l-kebîr fî fikhi mezhebi’l-İmam eş-Şâfiî*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid, 19 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alaüddin Ebû’l-Hasan Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fî ma’rifeti’r-râcihi mine’l-hilâf*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin, 30 Cilt. Kahire: Hicr li’t-Tibâ’a, 1995.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdud, *el-İhtiyâr li ta’lîl’l-Muhtâr*, 5 Cilt. Kahire: Matba’atü’l-Halebî, 1937.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref, *Ravdatü’t-tâlibîn ve umdetü’l-müfîtin*, tah. Züheyr Çaviş, 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1991/1412.
- Özsoy, İsmail, “Faiz”, *DİA*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Râfi’î, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim, *Fethü’l-azîz bi şerhi’l-Veciz*, thk. Ali Muhammed, 12 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.
- Sahnûn, Abdüsselam b. Said b. Habib et-Tenûhî, *el-Müdevvene*, 4 Cilt. b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Salih b. Muhammed b. Süleyman b. es-Sultân, *el-Eshüm hükmühâ ve âsârüha*, Suudi Arabistan: Dârü İbnü’l-Cevzî, 1427/2006.
- Sami Hasan Ahmed Hamdo, *Tetvîrî’l-a’mâlî’l-masrifîyye*, Amman: Mektebetü’s-Şark, 1976.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, 30 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1993.
- Sultan, Selahaddin, *el-Ezmetü’l-âlemiyye ve’l-mudârebetü’s-şer’iyye*, İstanbul: 2009.
- Şakarcan, Zeynep, *İslâmî Finans Yöntemlerinden Biri Olan Emek-Sermaye Ortaklığının Günümüzdeki Yeri: Bir Saha Çalışması*, İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Mühezzeb*, 3 Cilt. b.y.: ts.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib, *Muğni’l-muhtâc ilâ marifet meâni elfâzi’l-Minhâc*, 6 Cilt. b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Tabakoğlu, Ahmet – Kurt, İsmail, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*, İstanbul: İSAV Yayınları, 1987.
- Tabakoğlu, Ahmet, “İslam Ekonomisinde Emek ve Sermaye Kavramları”, *İslam İktisadı*, İstanbul Bayrak Matbaası, 2005
- Uludağ, Süleyman, *İslam’da Faiz Meselesine Farklı bir Bakış*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Ustaoglu, Murat, *Semâvî Dinlerdeki Faiz*, İstanbul: Grius Yayınevi, 2021.
- Zaim, Sabahattin, “İslâm İktisadı ve Hicretin 15. Yüzyılında İslâm Dünyasının Ekonomik Görünümü”, *Diyanet Dergisi*, sayı: Hicret özel sayısı, (1981), 19-22.
- Zeyla’î, Osman b. Ali b. Mahcen, *Tebyînü’l-hakâik şerhü Kenzi’d-dekâik*, 6 Cilt. Bulak: Kahire, 1313.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## KUR'ÂN KIRAATİNDE KAVRAMLAR ÜZERİNE BİR ANALİZ

AN ANALYSIS ON THE CONCEPTS IN THE QUR'AN

**Yakup UZUN**

Öğr. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kıraat Anabilim Dalı, Kayseri/Türkiye.

yakupuzun@erciyes.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7534-6880>

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 06 Mayıs 2022 / 06 May 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 06 Temmuz 2022 / 06 July 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 960-983.**

**Cite as / Atıf:** Uzun, Yakup. “Kur’ân Kıraatinde Kavramlar Üzerine Bir Analiz [An Analysis on the Concepts in the Qur’an]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 960-983.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Kur'ân-ı Kerîm, insanların okuyup anlamaları ve ahkâmıyla âmil olmaları için kendilerini yoktan var eden Yüce Allah tarafından indirilmiş mu'ciz bir kelimedir. Bu ilahî kelâmın okunup anlaşılması ve ahkâmıyla amel edilme çabası, onun inişiyile birlikte başlamış ve günümüze kadar devam etmiş, şüphesiz bundan sonra da devam edecektir. İndiği ilk anda Allah Rasûlü (s.a.s), onu tebliğ edici olarak okumuş, okutmuş, anlamış, anlatmış ve hayatına yansıtmıştır. Bu yönüyle O, hayatı boyunca üsve-i hasene olmuştur. Onun bu güzel örneği, müminler tarafından hüsn-i kabulle alınmış, ondan sonra da devam ettirilmiştir. Tabii bu ameliyeye zamanla telifler eklenmiş, hem Kur'ân'ın okunmasına hem de anlaşılmasına yönelik sayısız eser telif edilmiştir. Bu özelliğinden ötürü Kur'ân, genelde insanlık özelde ise bütün müminler için cazibe merkezi olmuştur. Öte yandan Kur'ân'ın bu cazibesi kendini tebyin edici vasfında da tezahür etmiştir. Zira bir ayette vurgulanan bir mevzunun tamamlayıcı kısmı, bir başka ayette yahut başka bir sûrede olabilmektedir. Bu anlamda lafızlar/kavramlar, âyetler ve hatta sûreler mana yönüyle birbirini tamamlamaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın okunup anlaşılmasında bir nevi tedriciliği ifade eden kıraat, tertîl, tilâvet ile tezekkür, tefekkür ve tedebbür terimleri ele alınmış ve bu terimlerin ifade ettikleri anlamlar lügatlar eşliğinde verilmiştir. Sonrasında bunların anlam çeşitliliği görülsün diye de bu lafızlar, âyetler bağlamında müfessirlerin yorumlarıyla verilmiştir. Neticede bunlar, her ne kadar birbirleri yerine zikredilen aynı kavramlar gibi algılansa da bunların anlam yapıları ve buldukları bağlamlar dikkate alınarak araştırma yapılmış ve bunların aynı şeyi ifade etmedikleri ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Tertîl, Tilâvet, Tedebbür, Anlam.

### Abstract

The Holy Qur'an is a divine word sent down by Allah Almighty for people to read, understand and act with their understanding. The effort to read, understand and act on this divine word began with his landing and has continued to the present day, will undoubtedly continue after that. At the first moment he landed, the Messenger of Allah (s.a.s), he read, read, understood, told and reflected it in his life as a messenger. In this aspect, he has been at the base all his life. This good example of him was accepted by the believers with great acceptance and continued after that. Of course, over time, copyrights have been added to this article, and numerous works have been copyrighted both for reading and understanding the Qur'an. Due to this feature, the Qur'an has become an attraction for all believers, especially if humanity is special. On the other hand, this charm of the Qur'an has also been manifested in its self-explanatory capacity. Because the complementary part of a subject highlighted in one verse may be in another verse or in another Surah. In this sense, the words/concepts, verses and even Surahs complement each other in terms of mana. In this context, the terms kıraat, tertîl, recitation and contemplation, contemplation and afterlife, which express a kind of carelessness in reading and understanding the Qur'an, were discussed, and the meanings expressed by these terms were given along with the syllables. Then these phrases are given with the interpretations of the muftis in the context of the verses so that they can be seen to have a variety of meanings. As a result, although these are perceived as the same concepts that are mentioned interchangeably, research has been conducted taking into account their meaning structures and the contexts in which they are located, and it has been revealed that they do not mean the same thing.

**Keywords:** Qiraat, Tertil, Recitation, Tedebbür, Meaning.

### Extended Abstract

It is a well-known fact that each work presented as a text has its own characteristics, and they have an important mission in understanding this work. The Qur'an, which is the last ring of divine revelation, also has a number of characteristics that are unique to it. The meaning attached to these characteristics has significantly shaped the views towards Him. At the beginning of these features are concepts with a depth of meaning. These concepts are; "Furkan", which distinguishes truth from falsehood; "Munir/Nur", because it turns darkness (cruelty) into light; "Mubarak", because it is loaded with blessings; giving advice and for reminding me "Zikr"; for the essence of the previous books affirming "Mossadegh"; because it contains advice saying "You"; glory, wisdom, wise, is filled with wisdom for is decremented by God as "Judge"; from the front and back does not come close to superstition "because the Saints/ Ali"; glad tidings to the righteous, containing no curvature in the absence of showing the way to salvation "ivecs We" because the Arabic language, thought on downloaded "His/ Declare/the tibya/"; in the sense of the word" heavy "Sakila Kavlen" etc. they are expressions. The fact that we consider each of these concepts mentioned in the Qur'an separately will exceed the size of our study. Therefore, instead of considering each of these separately, we will focus on the concepts that express the gradualism in the Qur'an.

The Qur'an, which is sent as a guide to the guidance of all mankind, was sent by the Messenger of Allah (p.a.s. it has been transmitted to humanity through ). In this way, humanity was brought together with its unique message and it was intended for them to think about it. In many verses of the Qur'an, tertil, thank you, contemplation, contemplation, recitation, etc. concepts serve this purpose. In fact, this situation reveals the main characteristic of the recitation of the Qur'an. As a matter of fact, Almighty Allah, al-Maida 5/67. "O Messenger! Et communicated unto you from your Lord. If you don't do this, you won't have made His embassy." with his statement, he reminded the Messenger of his responsibility and declared that Murad-ı İlahi would only take place in this way. Hz. The fact that the Prophet also delivered the revelation to the people was realized by both conveying the message and exegesis. The main purpose of the communicate was not to declare a cellar, but to make people think about the content of revelation and to show the path of guidance.

The Holy Qur'an has been a work that has been constantly read and listened to since the moment it was sent down. As mentioned in the description of the Qur'an, the main attribute of this reading and listening can be called "A work that is worshiped by reading". Because when we look at the Kalam-ı İlahi, we see that some terms are used in terms of how recitation should be. These terms are kiraat, tertil, recitation, thanks, contemplation and tedebbur. Although there is a nuance between these terms mentioned in the relevant places, we can say that these terms Deconstruct the understanding of the verse. Based on this, it is necessary to understand these words well. Because these words remind us how the ability to read the Qur'an should be. As a matter of fact, the main purpose of the divine revelation that is Jul is to ensure that people understand this revelation and act in accordance with its commandments and prohibitions.

In this study, the terms kiraat, tertil, recitation and tezukur, contemplation and tedebbur were discussed, how long they have been in the Qur'an is indicated by numbers, the etymological structure and meanings of lügavi and istilahi are given with reference. At first glance, these words are thought to mean the same thing in groups of three, but when their meaning structures and the political context in which they are found are examined, it is seen that they do not mean the same thing, but have a hierarchy of meanings that completely complement each other. Because each of these concepts has its own meaning, each of them reflects its own unique way of reading. Firstly, if we make a ranking for the first group, it is understood that there are consecutive words that explain the purpose more than the word



tertil; tertil compared to the word kiraat; tertil compared to the word recitation; in the reading and reading comprehension.

The second group discussion, reflection and the wordings tedebbur, most of the time, are used interchangeably and, according to the process of the formation of perception like there's much of a difference between them is thought to be essentially has noted that even though there are serious differences between them. These differences give the topic a separate depth in terms of describing the process of perception formation. This situation shows that the words mentioned in the Qur'an are used consciously and for a certain purpose. Because the transformation of stimuli into sensations in the mind is the first stage of the perception process. According to the Qur'an, this is consciousness and ihsas. The next stage is the act of reasoning/understanding, which means making the right contact with the places where my feelings are related. At the first stage, it is thankful to express remembering something by focusing on the reasons and thinking deeply about the past; It is also contemplative for a person to turn to the unseen realm that is not possible to imagine through the verses that he can imagine. After a long and exhausting mental effort, which is the final stage, it is necessary to take the necessary measures for the future. It is also necessary to remember that it is not a coincidence that these last three words, in particular, also came in the tafe'ul pattern. Because this pattern is the "tekelluf" pattern in the Arabic language. This shows that a reader who has started his reading from the beginning with patience and has been doing it with tertil and recitation has moved this reading to a certain point with thanks and contemplation and has reached the final point with tedebbur.

## Giriş

**M**etin olarak ortaya konan her bir eserin kendine has birtakım özelliklerinin bulunduğu, bunların o eserin anlaşılmasında önemli bir misyon yüklediği bilinen bir gerçektir. İlâhî vahyin son halkası olan Kur'ân-ı Kerîm'in de zatına mahsus birtakım özellikleri vardır. Bu özelliklere yüklenen anlam, O'na yönelik bakışları önemli oranda şekillendirmiştir.<sup>1</sup> Bu özelliklerin başında da mana derinliği olan kavramlar gelmektedir. Bu kavramlar; hakkı batıldan ayıran “Furkân”;<sup>2</sup> karanlığı (zulumât) aydınlığa çevirdiği için “Munîr/Nûr”;<sup>3</sup> bereket yüklü olduğu için “Mübarek”;<sup>4</sup> hatırlatıp öğüt verdiği için “Zikr”;<sup>5</sup> önceki kitapların özünü tasdik ettiği için “Musaddik”;<sup>6</sup> nasihat içerdiği için “Mev'iza”;<sup>7</sup> izzet, ilim, hikmet sahibi Allah tarafından hikmetlerle dolu olarak indirildiği için “Hakîm”;<sup>8</sup> önünden ve arkasından batıl yaklaşmadığı için “Azîz/Mecîd”;<sup>9</sup> muttakiler için müjdelere içeren, hidâyet yollarını gösteren, içinde hiçbir eğriliğin bulunmaması sebebiyle “ivecsiz”<sup>10</sup> (kusursuz); üzerinde düşünülün diye Arap lisanı ile indirilen “Mübîn/Beyân/Tibyân”;<sup>11</sup> ağır söz anlamında “Kavlen Sakilâ”<sup>12</sup> gibi kavramlardır. Kur'ân'da geçen bu kavramların her birini ayrı ayrı ele almamız, çalışmamızın boyutunu aşacaktır. Bu yüzden biz, bunların her birini ayrı ayrı ele almak yerine Kur'ân kıraatinde tedriciliği ifade eden kavramlar üzerinde duracağız.

Yüce Allah, ilahi mesajın muhatapları tarafından anlaşılmasını öncelediği için Kur'ân'da anlamaya vurgu yapan terimlere daha fazla yer vermiştir. Örneğin; el-Bakara 2/242. “كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.” “*Aklınızı kullanasınız diye Allah size âyetlerini işte böyle açıklıyor.*” gibi ifadelerde bunu görüyoruz. Bu ve benzeri âyetlerde temel amaç, iman edenleri dalâletten hidâyete yöneltmek ve bunların hikmetli yolculuğunu kolaylaştırmaktır.<sup>13</sup> Zira mümin, Kur'ân âyetlerini selim bir kalple okuyup dinlediği sürece bu ifadeleri, kendisi için bir kuvvet, manevi bir destek, doğruya kılavuzlayan bir rehber olarak telakki edecektir. Hidâyet, rahmet, nur<sup>14</sup> ve şifa ihtiva eden bu ilâhî kitaptan da akl-ı selim sahibi olanlar, yetenekleri ve ilmî birikimlerine göre bir şeyler alabilmektedir.<sup>15</sup> Kapsamlı ve fonksiyonel bir anlama ve kavrama ise ancak Kelâm'ın bir bütün olarak ele alınmasıyla mümkün

<sup>1</sup> Ali Rıza Gül, “Geleneksel Kur'an Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 12-13.

<sup>2</sup> Âl-i İmrân 3/4; el-Furkân 25/1.

<sup>3</sup> Âl-i İmrân 3/184; el-A'raf 7/157.

<sup>4</sup> el-En'âm 6/92.

<sup>5</sup> el-A'raf 7/63; Hûd 11/120.

<sup>6</sup> Fâtır 35/31.

<sup>7</sup> Hûd 11/120; Nûr 24/34.

<sup>8</sup> Yûnus 10/1; Lokmân 31/2; Yâsîn 36/2; ez-Zümer 39/1; el-Mü'min 40/2; Fussilet 41/2; el-Câsiye 45/2; el-Ahkâf 46/2.

<sup>9</sup> Fussilet 41/42; Kâf 50/1; el-Burûc 85/21.

<sup>10</sup> ez-Zümer 39/28.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân 3/138; en-Nahl 16/89, 102; el-Kehf 18/1; en-Neml 27/2; ez-Zuhruf 43/2; ed-Duhân 44/2.

<sup>12</sup> el-Müzzemmil 73/5.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/ 257; el-Hadîd 57/9.

<sup>14</sup> Yûnus 10/57.

<sup>15</sup> Âl-i İmrân 3/7.

olabilmektedir.<sup>16</sup> Bu nedenle bu alanla ilgili Nevevî,<sup>17</sup> Beyzâvî<sup>18</sup> ve İbnü'l-Cezerî<sup>19</sup> gibi önceki müellifler; Sağman,<sup>20</sup> Madazlı,<sup>21</sup> Fırat,<sup>22</sup> Maşalı<sup>23</sup> ve Güloğlu<sup>24</sup> gibi günümüz araştırmacıları tarafından birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bizim konu edindiğimiz bu çalışmada ise Kur'an'ın okunup anlaşılmasında adeta birbirinin mütenmimi mesabesinde olduğunu düşündüğümüz kıraat, tertîl, tilâvet ile tezekkür, tefekkür ve tedebbür terimleri bir bütün olarak ele alınmış, öncelikle bu terimlerin etimolojik yapıları üzerinde durulmuştur. Sonrasında bu lafızların anlam çeşitliliği lügatler eşliğinde ortaya konulmuş, anlam derinliği ve çok boyutlu mana zenginliği görülsün diye de âyet bağlamında yer yer tefsirlere müracaat edilmiştir.

### 1. Anlama Merkezli Okuma

Bütün insanlığı hidâyete kılavuzcu olarak gönderilen Kur'an, Allah Rasûlü (s.a.s) aracılığıyla insanlığa ulaştırılmıştır. Böylelikle onun eşsiz mesajıyla insanlık buluşturulmuş ve bunun üzerinde düşünmeleri amaçlanmıştır. Kur'an'ın birçok âyetinde tertil, tezekkür, tefekkür, tedebbür, tilâvet vb. kavramlar, bu amaca hizmet etmektedir. Aslında bu durum, Kur'an tilâvetinin temel vasfını ortaya koymaktadır. Nitekim Yüce Allah, el-Mâide 5/67. “*Ey Rasul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun.*” ifadesiyle Rasûlü'ne sorumluluğunu hatırlatmış ve Murad-ı İlâhî'nin ancak bu şekilde gerçekleşeceğini beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in de vahyi insanlara ulaştırması, hem tebliğ hem tebyîn hem de tefsir etmek suretiyle gerçekleşmiştir. Tebliğdeki asıl amaç da, mahza ilan etmek olmayıp, insanların vahyin muhtevası üzerinde düşünmelerini sağlamak ve hidâyet yolunu göstermek olmuştur.<sup>25</sup>

Vahyi idrak etmek ve bunu şuurulu imana çevirmek, İslâm'ın ana prensiplerindedir. Buna göre tilâvet edilen âyetlerin idrak edilmesi, ardından selim bir kalple bunlar üzerinde düşünülmesi, okuyan ve dinleyenlerde ciddi etki uyandıracaktır. Nitekim bazı sahabîlerin, Allah Rasûlü'ne nazil olan âyetleri dinlediklerinde, bu âyetlerdeki hakikatlere vâkıf olmalarından ötürü gözlerinden yaşların boşaldığı görülmüştür.<sup>26</sup> İşte bu sahabîleri dinlerken ağlamaya sevk eden şey, dinlediklerini kalben fehmetmeleridir. Bu yüzden dini ilimlerde

<sup>16</sup> Osman Aydın, “İslam Düşüncesinde Kur'an Tasavvurları Ve Kur'an Anlayışımız”, *İslami İlimler Dergisi Yayınları* (2007), (I. Kur'an Sempozyumu 14-15 Ekim 2006), 24-25; Osman Aydın, “Mutezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tsavvuru”, *İslami İlimler Dergisi Yayınları* 1/2 (2006), 56-58.

<sup>17</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Ezkâr min kelâmi seyyidi'l-ibrâr* (Kâhire, ts.).

<sup>18</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrût Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.).

<sup>19</sup> İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. thk. Zekeriyâ Amirât. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

<sup>20</sup> Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1958).

<sup>21</sup> Ahmet Madazlı, “Kur'an Okumaktan Maksat Tedebbür ve Tezekkürdür”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2, (1985), 310-329.

<sup>22</sup> Yavuz Fırat, “Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13, (2002), 257-273.

<sup>23</sup> Müntheha Maşalı, “Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (Haziran 2011), 75-89.

<sup>24</sup> N. Vildan Güloğlu, *Kur'an-ı Kerim'de Tilâvet* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015).

<sup>25</sup> Hayreddin Karaman, vd., *Kuran Yolu Türkçe Meâlî ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/311-313.

<sup>26</sup> el-Mâide 5/83.

derin kavrayışın önemli olduğu söylenmiştir. Zira gerçek manada anlamayan kalplerin, imandan uzaklaşma tehlikesi vardır.<sup>27</sup> Allah'ı anma hususunda kalpleri katılmış olanların dalâlet yolcusu olması gibi benzeri ifadeler,<sup>28</sup> âyetler üzerinde aklî bir idrakin yanı sıra kalbî bir itminanın da bulunması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da birçok âyette inananların birtakım vasıfları zikredilmiştir. Bu vasıflar arasında dikkat çekenlerden biri de anlama merkezli tilâvetin, müminler üzerinde oluşturduğu halet-i ruhiyedir. Nitekim “*Âyetler kendilerine okunduğunda veya yeni bir sûre nazil olduğunda müminlerin imanlarının arttığı, Allah'ın ismi zikredildiğinde de kalplerinin titrediği.*” bildirilmiştir.<sup>29</sup> Bu gibi âyetlerde, müminlerin Kur'ân'ı nasıl okuyup dinlemeleri gerektiği anlatılmıştır. Dolayısıyla Kelâm-ı İlahî'ye öyle bir konseptle yaklaşılmalı ki okunan ve dinlenen âyetler, kişide bir heyecan, imanda bir itminan oluştursun. Binâenaleyh Kur'ân okuma ve dinleme tavrımız, bu âyetlerin rehberliğinde yeniden değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Bu bağlamda Kur'ân'ı anlamada bazı kavramların anlaşılması kaçınılmazdır. Zira asıl meselelerle ilgili mesajların, özellikle kavramlar üzerinden anlatıldığı unutulmamalıdır. Öncelikle bunlar idrak edilmeden ve Kur'ân'ın iç bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulmadan, Kur'ân mesajının anlaşılması mümkün değildir. Bu sebeple biz, bu aşamada bu kavramları ele almak istiyoruz.

## 2. Kur'ân Tilâveti ile İlgili Kavramlar

Kur'ân-ı Kerîm, indirildiği andan itibaren devamlı okunan ve dinlenen bir kelim olmuştur. Bu okumanın ve dinlemenin temel vasfı, Kur'ân tarifinde de geçtiği üzere “Okunması ile ibadet edilen bir eser” şeklinde hülâsa etmek mümkündür. Zira Kelâm-ı İlahî'ye baktığımızda tilâvetin nasıl olması gerektiği hususunda bazı terimlerin temâyüz ettiğini görmekteyiz. Bu terimler; kıraat, tertîl, tilâvet, tezekkür, tefekkür ve tedebbürdür. İlgili yerlerde zikredilen bu terimler arasında nüans bulunmakla beraber, bu terimlerin âyeti kavrama konusunda temerküz ettiğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle söz konusu bu lafızları iyi kavramak gerekir. Çünkü bu lafızlar, Kur'ân okuma vasfının nasıl olması gerektiğini bizlere hatırlatmaktadır. Nitekim nazil olan ilahi vahyin temel gayesi, insanların bu vahyi anlamalarını sağlamak, emir ve yasakları doğrultusunda hareket etmelerini temin etmektir. Bu nedenle vahiy tarihine göz attığımızda, “*(Allah'ın emirlerini) onlara iyice açıklasın diye biz her Peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik.*”<sup>30</sup> ifadesiyle karşılaşırız. Bu ifadede geçtiği üzere her peygamberin, kendi toplumu içinden seçildiğini ve dolayısıyla onlarla aynı dili konuştuklarını görmekteyiz. Aksi olması durumunda, vahyin öğüt ve nasihat yüklü mesajı, insanlar tarafından anlaşılmayacak, neticede Murad-ı İlahî yerini bulmayacaktır.

<sup>27</sup> el-A'raf 7/179; et-Tevbe 9/122, 127.

<sup>28</sup> ez-Zümer 39/22.

<sup>29</sup> el-Enfâl 8/2; et-Tevbe 9/124; el-Hac 22/34-35.

<sup>30</sup> İbrahim 14/4.

## 2.1. Kıraat, Tertîl ve Tilâvet

### 2.1.1. Kıraat

Kıraat lafzı, “قرأ” kökünden türemiş bir mastar olup fiil olarak âyet, sûre, emir, nehy, va’d, vaîd, kıssa vb. anlamlara gelmektedir. Ayrıca bu lafız; ulaştırmak, atmak, okumak, anlamak, söylemek, taatte bulunmak, gebe olmak, doğurmak, gözükmez hale gelmek, geri kalmak, geri dönmek ve yaklaşmak anlamlarını da ihata etmektedir. Söz konusu lafız, isim olarak bilinen vakit, kâfiye, kadının hayız ve temizlik hali, bulaşıcı hastalık vb. anlamlarda kullanılmıştır.<sup>31</sup> Bazı dil âlimlerine göre bu lafız, daha ziyade toplamak anlamını ifade etmektedir.<sup>32</sup> Bazılarına göre ise kıraat, okuma anında harfleri ve sözcükleri bir araya getirip bunları birbirine iliştmektir. Zira tek bir harfin okunmasına kıraat denilmemesi de bunu destekler mahiyettedir.<sup>33</sup>

Kıraat kavramının, tilâvet ile yakın bir münasebeti vardır. Öyleki pek çok sözlükte ve tefsirde “kıraat etmek” tilâvet anlamına geldiği bildirilmiştir. Kıraat lafzı, bu meyanda Kur’ân’da geçmemekle beraber, bunun türediği kök olan “قرأ” fiili farklı şekillerde toplam 88 yerde geçmektedir. Bunların 70 tanesi “قُرْآنٌ” şeklinde harf-i tarifsiz, 50 tanesi “الْقُرْآنُ” şeklinde harf-i tariflidir. Bunların dışında 17 yerde ise farklı fiil kalıplarında, bir yerde de “قُرُوءٌ” şeklinde mastar olarak geçtiği görülmektedir.

Kur’ân, sürekli okunması gereken bir kitaptır. Nitekim nazil olan ilk âyetlerde de kıraat lafzının iki kez zikredilmesi, onun her daim tilâvet edilmesi gereken bir eser olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>34</sup> Örneğin; vahiy sürecinin ilk yıllarında Allah Rasûlü’ne (s.a.s) “وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا” “Kur’ân’ı tane tane, hakkını vererek oku.”<sup>35</sup> denilmesi Kur’ân lafzının, Kur’ân’ın nüzülüyle birlikte Müslümanlar tarafından kullanıldığını açık bir biçimde göstermektedir. Öyleki bu lafzın hemzeli olup olmaması gündeme alınmış bazı müelliflerce bu konu değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İmam Şâfiî (ö. 204/820) de değerlendirme yapanlara dâhil olmuş, Kur’ân lafzının etimolojisinde hemze bulunmadığını söylemiştir. Ona göre Kur’ân lafzı Allah Rasûlü’ne (s.a.s) nazil olan son ilahi kitaba verilen özel bir isimdir.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbu'l-'Ayn müretteben alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrût: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), 3/1453; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrût: ed-Dâru's Şâmiyye, ts.), 668- 669; Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *el-Muhîd fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrût, ts.), 4/9-10; Ebü Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Sihâh*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 845; İbn Sîde Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-'azam fi'l-luga*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/469-472; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/63; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût, ts.), 1/128-133; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 62; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyin ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-hayât, ts.), 1/101-103; Mütercim Asım Efendi, *Terceme-i Kâmûs, el-Okyanûsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûs*, (1305/1887), 1/43-45; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vesît* (Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1972), 722; İsmail Aydın, *Kur'an Tarihi* (İzmir: Tibyan Yayınları, 2014), 13.

<sup>32</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 1/102; Asım Efendi, *Terceme-i Kâmûs*, 1/44.

<sup>33</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 668.

<sup>34</sup> el-Alak, 96/1-3.

<sup>35</sup> el-Müzzemmil 73/4.

<sup>36</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'd-Darî't-Turas, 2005), 106.

Kıraat ve türevlerinin birçok âyette geçtiğini belirtmiştik. Bu yerlerden biri de el-A'raf 7/204. “وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.” “*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız.*” ifadesidir. Âyetin içeriği dikkate alındığında Kur'an'ın öğütlerinden istifade etmek ve onu pratikte hayata yansıtmak için onun pür dikkat dinlenmesi istenmektedir. Taberî (ö.310/922), bu ifadeyi Kur'an tilâvetini anlamak ve öğütlerinden istifade etmek için dikkatli dinlenmesi, tedebbür için de olmazsa olmaz diyerek kıraat ile anlam ilişkisine vurgu yapmıştır.<sup>37</sup> İbn Kesîr (ö.774/1372), Yüce Mevlâ'nın tilâvet edilen Kelâm'a hürmeten dikkatle takip etmeyi emrettiğini bildirmiş, İbn Aşur (ö.1970) ise âyette zikredilen “istima” lafzının mecâzi anlam taşıdığını, bunun da Kur'an'a sarılmak anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>38</sup> Buna göre Kur'an tilâvet edildiğinde mümin ona ilgisiz kalmayacak, tedebbür kulağıyla saygılı bir şekilde dinleyecektir. Çünkü O, her şeyden öte Allah'ın kelâmıdır. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ı dinlememek, Allah'ın konuşmasını dinlememek, bir nevi ona saygısızlık etmek demektir. Ayrıca anlamları üzerinde tefekkür etmek, rahmet ve bereketinden istifade etmek son derece dikkatli olmayı gerektiren bir husustur.<sup>39</sup>

Kur'an lafzının semantik örgüsü Müslümanların Kur'an'a yaklaşımları hakkında bize bilgi vermektedir. Zira mümin haddi zatında, potansiyel bir okuyucudur. Tabi bu okuma, sıradan bir okumadan ziyade ikrar ve inkiyadla beraber bağlılığın zirve yaptığı bir nevi adanmışlık ruhunu yansıtan bir okumadır. Müminlerin Kur'an'la olan bu ilişkisi, mahza Kelâm-ı İlahî'ye özgü olup diğer eserler için söz konusu değildir. Çünkü Kur'an, meşru olan her zaman ve mekânda müminin yaşamına yön veren ilahî bir rehber olmuştur. Bu nedenle mümin, “*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız.*” ifadesindeki susmayı bile bu diyalogun bir parçası olarak görmüştür.<sup>40</sup> Öte yandan Kelâm-ı İlahî'nin okunan bir kitap olduğunu bu kitap olma vasfını, onun “Tilâvet” lafzı ile beraber zikredildiği âyetten de anlıyoruz. Nitekim Yûnus 10/61. “وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ.” “*Kur'an'dan bir bölüm okusan.*” ifadesinde Kur'an lafzının isim olduğunu buna mükâbil tilâvet lafzının bir fiil olarak okuma eylemini ifade ettiğini görmekteyiz. Yine bir başka ifadeye<sup>41</sup> Kur'an lafzının, “Kıraat” lafzıyla birlikte zikredilmesi konuyu destekler mahiyettedir.

Allah Rasûlü'ne nazil olan Kur'an, onun en büyük mucizesidir. Onun mucizevî yönünü birçok açıdan ele almak mümkündür. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken husus, üzerinde tefekkür edilerek okunan kıraatin, Kelâm-ı İlahî'nin bu mucizevî yönünü daha berrak ve belîğ bir tarzda ortaya çıkarmasıdır. Zira kıraat lafzının zikredildiği âyetlere genel olarak bakıldığında bu âyetlerdeki temel vasfın, anlayarak okumak olduğu görülecektir. Nitekim el-Hicr 15/1. “الرَّأْيُ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ” “*Elif-lâm-râ. Bunlar kitabın, apaçık Kur'an'ın*

<sup>37</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir ve Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2000), 13/345.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/345; Muhammed el-Fâzil b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1984), 9/238-240.

<sup>39</sup> Hayreddin Karaman, vd., *Kuran Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*, 2/654.

<sup>40</sup> İsmail Albayrak, “Müslüman Toplumda Kur'an-ı Kerim'in Yeri ve Tefsiri”, *Diyanet İlmî Dergisi* (Kur'an Özel Sayısı), (2012), 460.

<sup>41</sup> el-Müzzemmil 73/20. “فَأَقْرُوا مَا نَتَّبِعُ مِنَ الْقُرْآنِ” “*Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun.*”

âyetleridir.” gibi ifadelerden anlaşıldığı üzere Kur’ân’ın beyan vasfından ötürü anlaşılmasının kolay olduğu vurgulanmıştır. Kur’ân’ın Arapça olarak nazil olduğuna işaret eden ifadelerde de dikkat çeken nokta, onun anlaşılması hususudur. Bu yüzden ilahî sünnet gereği önceki peygamberlerde olduğu gibi Allah Rasûlü de (s.a.s) vahyi, kendi kavminin diliyle almıştır.<sup>42</sup>

Netice itibarıyla kıraat lafzının geçtiği ifadelerde, Kur’ân’ın sadece lafzî yönünün ön plana çıkarıldığını ve anlaşılmadan okunmasını doğrudan ve dolaylı yönden destekleyen herhangi bir ifade mevcut değildir. Aksine kıraat lafzının geçtiği âyetlerdeki sıyak/sibaka bakıldığında, Kur’ân kıraatinin hem okuma hem anlama eksenli bir eylem olduğu açık bir şekilde görülecektir.

### 2.1.2. Tertîl

Okumayla ilgili kavramlardan biri de tertîldir. Tertîl kavramı, diğerlerine nazaran Kur’ân’da az geçmektedir. Onun az geçmesi önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine Kelâm-ı İlâhî’yi okumanın esasını net bir şekilde ortaya koyan bir nitelikte bulunması, tertîlin önemini izhar etmesi açısından yeterlidir. Tertîl lafzının Kur’ân’daki zikrine geçmeden önce bu lafzın etimolojik yapısı ile lügavi ve istilahî anlamları üzerinde durmak istiyoruz.

Tertîl lafzı, RTL/“رتل” fiilinden türemiş tefîl bâbından mastardır. Lafzın sülasi mücerred hali رتلاً , رتلاً , رتلاً şeklinde olup, mezid tefîl bâbında ise رتلاً , رتلاً , رتلاً şeklinde gelmektedir. Lügatlerde “رتل” bir şeyin âhengini, güzelliğini ve latifliğini ifade etmek için zikredilmiştir. Ayrıca dişlerin beyazlığı, aralarının açık olması anlamına geldiği gibi söylenmiş güzel söz, sözün yerinde telifi, aşikâr olması, acele etmeden düzenli söylenmesi, tilâvetin aheste olması, harflerin hakkının ve mustehakkının verilmesi vb. anlamlara da gelmektedir.<sup>43</sup> Bu meyanda Hz. Ali (ra), “Tertîl, harflerin tecvîdini (lâzımî ve ârizî sıfatlarını) gözeterek ve her bir harfî mahrecine döndürerek okumak) ve vakfları (durak yerlerini) bilmektir”<sup>44</sup> demiştir. İsfahânî, “Tertîl, kelimeyi ağızdan suhûletle, düzgün bir şekilde çıkarmaktır”<sup>45</sup> şeklinde tarif etmiştir. Gazzâlî ise “Kur’ân okumaktan maksat, anlamaktır. Tertîl üzere okumak da anlamaya katkı sağlayacaktır”<sup>46</sup> ifadesini kullanmıştır.

Kur’ân’da “رتل” kökü, iki âyette ikişerli toplamda dört defa geçmekte olup, Kur’ân lafzıyla beraber zikredilmiştir. İki yerde tefîl bâbında fiil; iki yerde ise mastardır. Bunlardan biri, “أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا”<sup>47</sup> “Kur’ân’ı tane tane, hakkını vererek oku.” ifadesidir. Tertîl

<sup>42</sup> İbrâhîm 14/4. “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ” “İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın”.

<sup>43</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, 1/650-652; İsfahânî, *Müfredât*, 668- 669; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, 9/424; Cevherî, *Sihâh*, 390; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 9/474-475; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 11/265; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1296-1297; Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, 7/334- 335; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/321; Asım Efendi, *Terceme-i Kâmûs*, 3/218-219; Komisyon, *el-Mu‘cemu'l-Vesît*, 327; Akif Aydın, “Kur’an-ı Kerim Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127-152; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 76.

<sup>44</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ’âtü'l-‘aşr*, 1/166.

<sup>45</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 341.

<sup>46</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ali Aslan (İstanbul: Merve Yayınları, 1993), 1/801.

<sup>47</sup> el-Müzzemmil 73/4.

lafzı, bu ifadede kelâmın düzgün okunmasını ve anlamın net bir biçimde ortaya çıkışını simgeleyen bir semantiğe sahiptir. Binaenaleyh harf ve lafızların doğru okunması, anlamın sahih olarak ortaya çıkışını mümkün kılacaktır. Bu ise ancak Kelâm-ı İlahî'yi tertîl ile okumakla elde edilebilir.

Bu ifadedeki tertîl lafzıyla ilgili dilcilere ve müfessirlere bakıldığında birbirine yakın ama birbirinden farklı ifadeler zikrettikleri görülür. Örneğin; Mâtürîdî (ö. 333/944), “Tertîl, tebyîn anlamındadır”<sup>48</sup> demiştir. Râzî (ö. 454/1062), “Tertîl, kalbin huzuru ve marifetullahın kemale ermesidir”<sup>49</sup> şeklinde ifade etmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) ise “Kelâm-ı İlahî'yi tertîl ile okumak, acele etmeksizin anlamını düşünerek okumaktır”<sup>50</sup> demiştir. İbn Manzûr da (ö. 711/1311) tertîl lafzıyla ilgili İbn Abbas'ın, tertîl, “Açık açık tebyîn edilmesi!”; Dahhâk'ın “Kur'ân'ın harf harf okunması!”; Ebu İshak'ın, “Harflerin tamamının açık, anlaşılır bir tarzda işbâ ile okunması” ve İbn Mücâhid'in “yavaş yavaş okunması” şeklindeki tariflerini nakletmiştir.<sup>51</sup>

Görüldüğü üzere tertîl âyetiyle ilgili değerlendirme yapan müelliflerin hemen hepsi, Kur'ân'ın anlamına işaret etmiş ve onun tilâvetinin bu meyanda olmasının lüzumuna vurgu yapmışlardır. Âyetin, öncesi ve sonrası göz önüne alındığında bu ifadede, Allah Rasûlü'nün (s.a.s) geceyi ihya edişine de vurgu yapıldığı görülecektir. Öte yandan hatırlanacağı üzere el-Müzzemmil Sûresi, Peygamberliğin ilk yıllarında inmiştir. Yüce Allah'ın, vahyin hemen ilk yıllarında Rasûlü'ne Kur'ân tilâvetiyle ilgili bu ta'limi, onun sonraki süreçte kendisine inen âyetleri, nasıl bir konsept ile okuyacağını da belirlemiştir. Zira bir metin ne kadar edebi olursa olsun, gereği gibi okunmazsa o metnin edebiliği ortaya çıkmayacaktır. Bu sebeple metni tertîl ile okumak, lafzın mana ile ahengini ve dolayısıyla ruhî ve manevî doyunluğunda da beraberinde getirecektir.

Sakin ve içselleştirilerek okunan Kur'ân'ın, hem okuyucu hem de dinleyicilerde bıraktığı etki ile med ve mahrecine dikkat etmeden, dil kurallarını hiçe sayarak, gelişigüzel tilâvet edilen Kur'ân arasında kıyas edilemeyecek farklar vardır. Bu durum, yalnız İlahî Kelâm'ın tilâveti için söz konusu değil, hemen bütün eserler için geçerli olan bir husustur. Binaenaleyh mana esas alınarak tilâvet edilen bir metinde, nerede vakf yapıp, nerede vasledileceği, nerede sesin yükseltilip nerede alçaltılacağı gibi hususlar, metnin mesajının doğru bir şekilde aktarılıp sahih anlamın ortaya çıkmasında kritik öneme haizdir. Bu noktada gönülleri ve kalpleri cezbeden, i'cazın zirvesinde bulunan Kur'ân'ın, bazı kaideler dikkate alınarak okunması evleviyet arzeder.

Tertîl lafzının Kur'ân lafzıyla beraber geçtiği diğer âyette ise, inançsızların Kur'ân'a karşı tutumları ele alınmıştır. Zira inançsızlar, vahyin peyderpey inişini sorgulamışlar, Kelâm-ı İlahî'nin toptan, tek bir seferde nazil olmamasını garipsemişlerdir. Yüce Allah, el-Furkân 25/32. “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً” “Kur'ân ona bütünüyle bir defada

<sup>48</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 10/272.

<sup>49</sup> Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bündâr er-Râzî el-İclî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 30/174.

<sup>50</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin v.dğr. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 21/322-323.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/265.



*indirilseydi ya!*” diyorlar” ifadesiyle onların iddialarına yer vermiş, aynı âyetin devamında “وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا” *“Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik.”* ifadesiyle onun belli bir zaman diliminde indirilme gerekçesini beyan etmiştir. Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere, kalbin Kur’ân’daki mesajları kavrayıp özümseyebilmesi O’nun; tane tane, anlaşılabilir ve belli bir sürece yayılarak okunmasıyla ilişkilidir. Bu ifadedeki tertil lafzıyla ilgili müelliflerin genel değerlendirmelerine baktığımızda “Senin şahsında diğer müminlerin kalbine yerleştirelim, senin kalbine itminan verelim diye acele etmeden Cebrail’in (a.s) lisanıyla ağır ağır okuduk” şeklinde benzer ifadeler kullandıklarını görmekteyiz.<sup>52</sup> Öte yandan Kur’ân’ın zamanın şartları dikkate alınarak indirilmesi, inançsızların söylediği gibi bir nakısa olmayıp, aksine insanın ve toplumun ruh halini gözleterek indirilmiş olması onun mükemmellik alâmetidir. Şunu da ifade edelim ki, Kur’ân sırf inanmış olmak için inanmayı değil, aksine O, araştırarak, düşünerek, tefekkür ederek, akıl yürüterek tahkiki imana yönlendirir. Üstelik bunu şahadet alanıyla sınırlamaz, gaybi alandaki inanç konularında da yapılmasını öğütler.<sup>53</sup>

Tertil başlığı bağlamında ülkemizde son yıllarda “temsili okuma” ifadesi ile Kur’ân’ı anlama ve kavramaya yönelik birtakım çalışmaları ve teşvikleri hatırlamak yerinde olacaktır. Bu meyanda bu çalışmayı ilk defa gündeme getirip, eserinde bu kavrama yer verenlerden biri Ali Rıza Sağman’dır. Sağman, temsili okumaya “Mana harflerine, kelimelerin manalarına, âyetlerin mantık ve müddealarına uygun tarzda okuma anlamı yüklemiştir.<sup>54</sup> Bu okuyuş türünde, Kur’ân’ın içeriğine göre melodiler oluşturmak da vardır.<sup>55</sup> Bu kavrama yer verenlerden biri de Ramazan Pakdil’dir. O, temsili okumayı “Kur’ân’ı, tilavet edilen mahallin içerdiği anlama muvafık bir edayla, sesin yükseltilmesi (raf-ı savt) veya sesin alçaltılması (haf-dı savt)” hali olarak tanımlamıştır. Diğer bir ifadeyle söz ve anlamı, hem okuyana hem de dinleyene kavratacak şekilde okumaktır.<sup>56</sup> Bu bilgilerden hareketle tertil lafzı bağlamında efradını cami, ağyarını mani bir ifade kullanacak olursak temsili okuma, bir metni Arapça kaidelere dikkat ederek, tecvîd, vakf-ibtida, belağat, tefsir, musiki ve hatta psikoloji bilimlerinden faydalanarak icrâ etme sanatıdır, diyebiliriz.<sup>57</sup>

Son olarak verdiğimiz bu bilgilerden hareketle genel bir değerlendirme yapmamız gerekirse, Kur’ân daha iyi anlaşılabilir ve emirleri doğrultusunda sebat edilsin diye vahyin hemen ilk yıllarında tertille okuma emri verilmiş, Peygamber şahsında bu okuyuş, müminlere

<sup>52</sup> Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/824), *Mecâzî’l-Kur’ân*, nşr. M. Fuad Sezgin (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.), 2/32; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 8/24; İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1404/1984), 4/88; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l-Kur’âni’l-kerîm* (Riyâd: Mektebetü’r-Riyâdi’l-Hadîse, ts.), 4/177; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1389/1971), 6/209; Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’îl-mesânî* (Beyrût Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts), 19/15.

<sup>53</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, trc. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan yayınları, 2013), 20-23.

<sup>54</sup> Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, 36; Hayrunnisa Nefes, *Kur’an Tilavetinde Temsili Okuma* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2013), 7.

<sup>55</sup> Hamidullah, *Kur’an-ı Kerim Tarihi*, 101.

<sup>56</sup> Ramazan Pakdil, *Ta’lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 217.

<sup>57</sup> Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, 78.

özendirilmiştir. Zira tertîl, düşünmeyi ve anlamayı önceliyor, hemzeye hakkını vererek okumayı, harekeyi tam telaffuz etmeyi, medlerin hakkını gözetmeyi, harfleri birbirine karıştırmadan okumayı da ihata ediyor.<sup>58</sup> Bu yönüyle tertîl, “kıraat”e nazaran daha üst düzey bir okuyuş şeklidir diyebiliriz.<sup>59</sup>

### 2.1.3. Tilâvet

Tilâvet “تِلَاوَةٌ” lafzı, tetlû/telâ kökünden türemiş bir isimdir. Bu lafızla ilgili etimolojik inceleme yapılmış bu kökten türeyen fiil ve isim hakkında bir hayli farklı ifadeler zikredilmiştir.<sup>60</sup> Bu lafız, fiil olarak hem sülâsî mücerred (birinci, ikinci ve üçüncü bab) hem de mezîd bablarda kullanılmıştır. Bu haliyle tilâvet; bir şeye tabi olmak,<sup>61</sup> bir âyetin ardından diğer âyete devam etmek,<sup>62</sup> ittiba etmek, kelamın düzgün bir şekilde teleffuz edilmesi için harfleri ve kelimeleri ardı ardına sıralamak,<sup>63</sup> aralarında başka bir şey olmayacak şekilde takip etmek,<sup>64</sup> izlemek, ardına düşmek,<sup>65</sup> bir şeyin etrafını dolaşmak,<sup>66</sup> bir şeyin ışığından istifade etmek, aydınlanmak,<sup>67</sup> takip için davet edilmek<sup>68</sup> vb. anlamlara gelmektedir. Ayrıca Kur’ân’ı hem tilâvet etmek hem de emir ve yasaklarını hayata tatbik etmek suretiyle Kelâm-ı İlahî’ye uymak şeklinde tarif edilmiştir. Yine manasını idrak etmek için onu tecvîd kaidesi ile tertîl üzere okumak şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>69</sup>

Tilâvet lafzı ve türevleri Kur’ân’da toplamda 63 yerde geçmekte olup anlamak, tabi olmak vb. farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin; el-Bakara 2/121. “الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ” “Kendilerine kitap verdiğimiz ve onu hakkını vererek okumakta olanlar var ya.”

<sup>58</sup> Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2008/1429), 212-215.

<sup>59</sup> Fırat, “Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması”, 265.

<sup>60</sup> Bu lafzın yapısı ve anlamı hakkında geniş bilgi için bk. Kurâ' en-Neml, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hünâî, *el-Müntehab min garîb-i kelâmi'l-'Arab*, thk. Muhammed b. Ahmed el-Umerî (Mekke-i Mükerrreme: Merkezü İhyâi't-Türâsî'l-İslâmî, 1409/1989), 1/145, 278, 356, 764; Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, 9/460-461; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mücmelü'l-luga*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultân (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 1/149; Cevherî, *Sihâh*, 128; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî el-Bâşânî, *Kitâbü'l-Garibeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Mekketü'l-Mükerrreme: Mektebetü Nezzâr Mustafa Elbâz, 1419/1999), 1/259-260; İbn Side, *el-Muhkem*, 9/535-538; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/96; Fîruzâbâdî, *el-Kâmüsü'l-muhît*, 1634; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 10/52-53.

<sup>61</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/189; Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî (Beirut: Müessesetü'r Risâle, 1418/1997), 737; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-luga*, thk. Remzi Münir Ba'lebekî (Beirut: Dârü'l-İlmi lil-Melâîyn, 1407/1987), 410; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr v.dğr. (Beirut: Dârü'l-Mısriyye, 1384/1964), 14/316.

<sup>62</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 410.

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/62.

<sup>64</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 167.

<sup>65</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/102.

<sup>66</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1423/2002), 3/156.

<sup>67</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 7/331.

<sup>68</sup> Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-elfâzi'l-Kur'âniyyeti'l-lefi terâdefet mebnâhâ ve tenevveat me'ânihâ*, thk. Muhammed el-Misrî (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1404/1984), 106; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/102.

<sup>69</sup> Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/155-157; Mustafa Özel, “Kur'an-ı Kerim'i Okuma ve Âdabı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2/43, (2007), 75-90; Güloğlu, *Kur'ân-ı Kerîm'de Tilâvet*, 154-156.

âyetinde tilâvet lafzı, gerçek anlamda kitaba tâbi olmak ve onunla amel etmek anlamındadır.<sup>70</sup> Kur'ân tilâveti konusu, esas itibarı ile onun anlaşılması mevzusudur.<sup>71</sup> Binaenaleyh tilâvet lafzı, mutlak olarak yalın okumanın ötesinde, okuduğunu anlama ve anladığına tâbi olmaktır. Zira tilâvet lafzının içerdiği etimolojik mefhumlardan biri de ittiba'dır. Buna göre Kur'ân tilâvetinde bulunan kişi, ona göre hayat dizayn etme niyetiyle onu okuyor demektir. Bu çerçevede en güzel örneği de el-A'raf 7/203. "قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُم بِالْحَقِّ وَأَتَّبِعُ الْوَيْحَ الَّذِي يَأْتِي مِن رَّبِّي" "De ki: "Ben sadece rabbimden bana vahyedilene uyarım." ifadesiyle, vahye ittiba' eden ve vahyi eyleme dönüştüren Hz. Peygamber'de görüyoruz.

Kur'ân'ın gereği gibi okunması, ancak onu hakiki manada tilâvetle mümkün olabilmektedir. Buna göre okuma eyleminde dil, zihin ve kalp birlikteliğinin sağlanması gerekir. Bu birlikteliği sağlayan okuyucu ve dinleyiciler, bu eylemden haz alacaklardır. Öyleyse tilâvette kalp fonksiyonel olmalı, Murad-ı İlâhînin ne olduğunu anlamaya odaklanmalıdır. Aksi halde el-Enfâl 8/22. "إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ" "Allah katında canlıların en aşağı derecede olanları, sağır, dilsiz ve düşünemeyenlerdir." ifadesindeki vasıflarla uyulacaktır.

Bu açıklamalardan sonra tilâvet lafzının bazı âyetlerdeki kullanımını üzerinde durmak istiyoruz. Allah Rasûlü'ne (s.a.s), el-Neml 27/92. "وَأَنْ تَتْلُوا الْقُرْآنَ" "...ve Kur'ân'ı okumam emredildi." ifadesiyle, tilâvet lafzı zikredilerek Kur'ân okuması emredilmiştir. Âyetin siyak ve sibakı göz önünde bulundurularak değerlendirme yapıldığında Yüce Allah'ın, Rasûlü'nden öncelikle kendisine ibadet etmesini, ardından teslim olmasını ve sonrasında ise Kur'ân'ı tilâvet etmesini istediği görülmektedir. Dikkat edilirse burada Kur'ân tilâveti, ubudiyet ve teslimiyetten sonra zikredilmiştir. Bu da tilâvetin önemini ortaya koyması bakımından önem arz eden bir durumdur. Dolayısıyla tilâvet, Kur'ân'ı lafız olarak okumaktan öte lafızlar vasıtasıyla bize ulaşan ilahi mesajın, bilişsel ve sezgisel bir çabayla kavranması anlamını içermektedir.

Tilâvetin bir başka yönü de âyetlerin muhataplara duyurulmasıdır. Bu okumadaki amaç, dinleyenlerin ilahî mesajı işitmelerini sağlamanın ötesinde işittikleri tilaveti kavramaları için de onlara yardımcı olmaktır. Nitekim Allah Rasûlü'ne, muhatapları için el-En'âm 6/151. "قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ" "Gelin Rabbinizin size neyi haram kıldığını okuyayım." ifadesinin emredilmiş olması, bu vb.<sup>72</sup> ifadelerde tilâvetin, anlam yüklü bir çağrı olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah Rasûlü'nün vahyi muhataplarına ulaştırması, yalnız bir ilandan ibaret olmamıştır. Şayet yalnız vahyin ilanı kastedilmiş olsaydı, bu durumda tilâvet lafzı yerine ve sair lafızlar zikredilebilirdi.

Kitabın muhataplara tilâvet edilmesi ve kitabın öğretilmesi ifadesinin birlikte zikredildiği örneğe bakacak olursak bu ifadenin el-Bakara 2/151. "كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ" "Nitekim aranızdan size bir peygamber gönderdik: O size âyetlerimizi okuyor, sizi arıtıp temizliyor, size kitabı ve hikmeti

<sup>70</sup> Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdi'l-Kadir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Mahmud Hâtır (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995), 1/83; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vesît*, 117.

<sup>71</sup> Mehmet S. Aydın, *Modernleşme Çabaları ve Kur'an'ın Yeniden Okunuşu*, III. Kur'an Haftası (Ankara, 1998), 321.

<sup>72</sup> Benzer âyetler için bk. el-A'raf 7/175; Yûnus 10/71; el-Kehf 18/27; el-Ankebut 29/45.

öğretiyor.” âyetinde geçtiğini görmekteyiz. Bu ve benzer ifadelerde<sup>73</sup> tilavetle dikkat çekilen husus, tezkiye ile beraber kitabın ve hikmetin belletilmesidir. Âyetlerin muhtevası genel anlamda bir bütün olarak dikkate alındığında, tilâvetin bir açılımı Allah Rasûlü’ne inen vahyin muhataplara ulaştırılması, diğer bir açılımı ise kitabın içeriğinin beyan edilip öğretilmesidir.

Tilâvetin amel ile ilişkisi olduğuna işaret eden âyetler de mevcuttur. Örneğin; el-İsrâ 17/107. إِذَا تُلِّيَ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا ۖ إِذَا تُلِّيَ عَلَيْهِمْ يَخْرُونَ لِلَّذِّقَانِ سُجَّدًا ۚ Meryem 19/58. إِذَا تُلِّيَ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا ۚ gibi ifadelerde, âyetler kendilerine okunduğunda ilim ehlinin bu âyetlerin mefhumuna vâkıf olmalarından ötürü anlamın derinlik ve enginliğine kendilerini kaptırarak hemen yüz üstü secdeye kapandıkları bildirilmiştir. Bu ifadelerde söz konusu ilim ehlinin, âyetleri işitip secdeye kapanmalarının ve hakikat karşısında duygulanıp gözyaşı dökmelerinin sebebi, okunan âyetleri anlamalarıdır. Eğer kendilerine okunan âyetleri anlamamış olsalardı böyle bir davranışta bulunmayacaklardı.

Kur’ân’da tilâvet lafzının kullanıldığı âyetlerden biri de Allah Rasûlü’nün ümmî oluşunu vurgulayan el-Ankebût 29/48. âyetidir. Zira bu âyette Yüce Allah, وَمَا كُنْتُمْ تُلُّوهُ مِنْ قَبْلِهِ “Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.” buyurmaktadır. Bu ve benzeri<sup>74</sup> ifadelerde bildirildiği gibi eğer Allah Rasûlü, okuyamaz olsaydı bu defa inanmayanlar, ellerinde makul bir gerekçe bulunmasa da bu kitabı Hz. Peygamberin yazdığı zehabına kapılacak ve iman etmemelerine kendilerince bir gerekçe bulmuş olacaklardı.

İnsanların mükellef kılınmaları vahyin kendilerine ulaştırılması ve içeriğinden haberdar olunmasıyla ilişkilidir. Bu nedenle Yüce Allah, kendilerine âyetlerini okuyan bir peygamber göndermedikçe, toplulukları helak etmeyeceğini bildirirken de tilâvet lafzını zikretmiştir.<sup>75</sup> Yine cehennem bekçilerince inanmayanlar karşılanırken “İçinizden Rabbinizin

<sup>73</sup> el-Bakara 2/113, وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَنْبَسْتَ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَنْبَسْتَ الْيَهُودَ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتَّبِعُونَ الْكُتَّابَ, “Hepsi de kitabı okumakta oldukları halde yahudiler, “Hıristiyanlar hiçbir gerçeğe dayanmıyor” dediler; hıristiyanlar da “Yahudiler hiçbir gerçeğe dayanmıyor” dediler.”; el-Bakara 2/129, رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ, “Soyumuzdan, onlara senin âyetlerini okuyacak ... bir elçi çıkar rabbimiz! ”; Âl-i İmrân 3/48, وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ “Ve Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil’i öğretecek.”; Âl-i İmrân 3/113, مَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ, “Ehl-i kitap’tan öyle bir topluluk var ki, geceleri ibadete durup Allah’ın âyetlerini okur...”; Âl-i İmrân 3/164, لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ, “Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah’ın âyetlerini okuyan, onları arındıran, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar, apaçık bir sapıklık içinde bulunuyorlardı.”; er-Ra’d 13/30, كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ, “İşte seni de kendilerinden önce nice benzerlerinin gelip geçtiği bir ümmete gönderdik ki sana vahyettiğimizi onlara okuyasın. Onlar ise rahmânî inkâr ediyorlar. De ki: “Benim rabbim O’dur, O’ndan başka tanrı yoktur; sadece O’na güvenip dayandım, dönüş de yalnız O’nadır.”; el-İsrâ 17/107, إِذَا تُلِّيَ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا “bundan önce kendilerine ilim verilen kimselere (Hakk’ın kelâmı) okununca derhal yüzüstü secdeye kapanırlar.”; Meryem 19/58, إِذَا تُلِّيَ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا “Kendilerine Rahmân’ın âyetleri okunduğunda ağlayarak ve secde ederek yere kapanırlar”.

<sup>74</sup> el-Cuma 62/2, O, هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَيْ قَبْلَ L

<sup>75</sup> el-Kasas 28/59, “Rabbim, وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلوا عليهم آياتنا وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون” kendilerine âyetlerimizi okuyan bir peygamber göndermedikçe oraları helâk edici değildir. Zaten biz, halkları zalim olmadıkça memleketleri helâk etmeyiz”.

*âyetlerini okuyan ve bugüne kavuşacağınızı ihtar eden Peygamberler gelmedi mi?*<sup>76</sup> ifadesinde tilâvet lafzı geçmektedir. Öyleyse âyetlerin okunması ve insanların okunan bu âyetlerle mükellef kılınması, ancak kendilerinin anladığı bir düzeyde okuma ile mümkün olabilmektedir. Bu da âyetlerin tilâvetinden maksat, bu âyetlerin kavranması ve buna uygun bir yaşam tarzı benimsenmesidir. Bu âyetlerde<sup>77</sup> görüldüğü üzere Allah Rasûlü'nün belirleyici temel vasıflarından biri de “tilâvet eden elçi” olmasıdır. Öte yandan Kur'ân'da tilâvet kelimesinin yer yer Yüce Allah'ın zatına nisbet edilmesi de söz konusudur. Nitekim Âl-i İmrân 3/108. *“İşte bunlar Allah'ın âyetleridir. Bunları sana gerçek olarak okumaktayız.”* gibi âyetlerde, tilâvet lafzının temel vasfının değişmediğini görmekteyiz.<sup>78</sup>

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle, tilâvetle ifade edilen okumanın, kıraat ve tertil okuma biçimlerinin özelliklerini kapsamakla beraber, onlardan daha özel ve engin bir derinliğe sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>79</sup> Bu konu bağlamında son olarak bir hususun da altını çizmek istiyoruz. Kur'ân'da ve hadis-i şeriflerde İlahî Kelâm'ı öğrenme ve öğretmenin faziletine dair birçok ifade mevcuttur. Yalnız ülkemizdeki “İlahî Kelâm'ı öğrenme ve öğretme” ifadesinin Kur'ân ve hadis-i şeriflerde ifade edilenle örtüşmediğini ifade edelim. Zira ülkemizde Kur'ân talimi, neredeyse elif cüzünden başlayıp Kur'ân'ı yalın halde sonuna kadar okumaya (hatim) nihayetlenen bir süreci ifade eder olmuştur. Bu anlamda bu amel, ciddi anlamda daralmıştır. Bu daralma da, anlama ve uygulama merkezli okumadan yalnız salt okumaya; lafzı ile beraber ahkâmını öğrenme ve öğretmeden, yalnız lafzı öğrenme ve öğretmeye evrilmiştir. Oysaki tilâvetin hakkını vermek demek, Kur'ân'ın anlamını düşünerek okumak, mefhumu hayata yansıtmak demektir. Nitekim müslümanlığımızın ve dindarlığımızın kalitesi, Kelâm-ı İlahî'yle olan iltisakın sağlam ve kuvvetli oluşuyla doğru orantılıdır.<sup>80</sup> Anlaşıldığı üzere kelâmın okunması, ses ve makamın, mesajın özünü örtmesi değil, aksine kelâmın okunması; manasının merkeze alınması, sonrasında mananın hayatın içine akmasının sağlanması, neticede bireysel ve toplumsal hayata onun ilkeleri doğrultusunda bakılması demektir.

## 2.2. Tezekkür, Tefekkür ve Tedebbür

Kur'ân tilâvetiyle doğrudan ilintili olup, temayüz eden kıraat, tertil ve tilâvet kavramlarının yanı sıra düşünmeyi öne çıkaran başka kavramlar da vardır. Bunlar içerisinde temerküz edenler ise tezekkür, tefekkür ve tedebbür kavramlarıdır. Bu kavramların üçü de diğer babların yanı sıra tefa'ul babında da zikredilirler. Bunların bu babda zikredilmiş olması

<sup>76</sup> ez-Zümer 39/71, *وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُرَّارًا حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُهَا فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ هَذَا* *“Gerçekleri inkâr etmiş olanlar gruplar halinde cehenneme sevkedilecek; nihayet oraya vardıklarında cehennemin kapıları açılacak; bekçileri onlara, ‘İçinizden, size rabbinizin âyetlerini okuyup duyurana ve böyle bir günle karşılaşacağınızı bildirerek sizi uyarana bir elçi gelmedi mi?’ diye soracak”.*

<sup>77</sup> et-Talâk 65/11, *رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مَبِينَاتٍ*, *“Size Allah'ın apaçık âyetlerini okuyan bir peygamber gönderdi.”*; el-Beyyine 98/2, *رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً* *“Bu delil, tertemiz sahifeleri okuyan, Allah tarafından gönderilen bir peygamberdir”.*

<sup>78</sup> Âl-i İmrân 3/58, *ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ* *“(Ey Muhammed!) Bunu (bildirdiklerimizi) biz sana âyetlerden ve hikmet dolu Kur'an'dan okuyoruz”.*

<sup>79</sup> Fırat, “Kıraat, Tertil ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması”, 268.

<sup>80</sup> Mehmet Ünal, “Kur'an Kendini Nasıl Tanıtır?”, *Diyanet İlmî Dergi* (Kur'an Özel Sayısı), (2012), 254.

bu vasıfların zamanla oluşlarına işarettir.<sup>81</sup> Yani istenen düşünme belki bir anda mümkün olmayabilir yalnız bu yolda atılan bir adım, Allah'ın ihsanıyla olumlu sonuç doğurur ve zamanla kişi tezekkür, tefekkür ve nihayetinde tedebbür eden bir konuma gelir. Bundan sonraki süreçte sırayla bunları ele alalım.

### 2.2.1. Tezekkür

Kur'ân'da, okumayla ilgili zikredilen ıstılahlardan biri tezekkürdür. Tezekkür, “ذکر” kökünden türetilmiş tefa'ul kalıbında bir mastar olup “ذکر” lafzıyla aynı anlama gelmektedir. Buna göre tezekkür, unutulmuş bir şeyi hatırlama gayreti içinde olma<sup>82</sup> anımsama, geçmişe yönelik düşünme, tekrar ederek ezberleme,<sup>83</sup> elden kaçan şeyi isteme vb. anlamlara gelmektedir.<sup>84</sup> Bu lafız, Kur'ân'da tefa'ul bâbında, farklı fiil kalıplarında toplam 37 defa zikredilmektedir. ZKR/“ذکر” kökü, iftiâl bâbındaki kullanımları da 21 yerde geçmektedir.

Yüce Allah, Kur'ân'ı insanoğlunun düşünüp ibret alması için indirmiştir. İbret alınması gereken şeyler, Kur'ân'da bildirilmiş ve insanlar bildirilen bu âyetler üzerinde düşünmeye dâvet edilmiştir. Bu yüzden düşünmüyor musunuz/düşünmüyorlar mı? umulurki düşünürsünüz/düşünürler şeklinde nihayetlenen 21 âyet vardır. Bu ifadelerde yalın halde düşünmeye dâvet değil, aksine öğüt olarak ve alınan öğüdün gereğini de yerine getirmek için düşünmeye dâvet vardır. Örneğin; Sâd 38/29. “كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ.” ifadesinde tedebbür ve tezekkür edilmesi istenmiştir. Bu ifadedeki “لِيَتَذَكَّرَ” lafzıyla ilgili Taberî, “Akıl sahipleri, ibret alsınlar, inanmayanların içinde buldukları ahvalden geri dursunlar ve âyetin işaret ettiği rüşte ulaşsınlar” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>85</sup>

ed-Duhân 44/58. “فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.” *“Anlayıp düşünsünler diye Kur'ân'ı senin dilinde kolaylaştırdık.”* ifadesinin “لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” şeklinde nihayetlenmesini, Kurtubî (ö. 671/1273), “Kur'ân'a uymaya teşvik” olarak yorumlamıştır.<sup>86</sup> Söz konusu kısmı Beydâvî (ö. 685/1286), “Umulur ki onu anlar ve öğüt alırlar”<sup>87</sup> şeklinde yorum getirmiş; İbn Kesîr de (ö. 774/1373), “Umulur ki anlar ve amel ederler”<sup>88</sup> şeklinde tefsir etmiştir. İfadelerden de anlaşıldığı üzere tezekkür, daha ziyade anlama ve akletme üzerine inşa edilmiş bir ameliyedir.

Öte yandan tezekkürün, çok yönlü düşünmeyi telkin eden bir yapısı da vardır. Zira bu lafız, bir şeyi hem anımsamayı hem de kalp veya dil ile anmayı ihtiva etmektedir. Örneğin; el-Bakara 2/40. “اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ.” *“Size verdiğim nimetimi hatırlayın.”*<sup>89</sup> ifadesinde anımsamayı; el-Bakara 2/200. “فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا.” *“atalarınızı andığınız gibi,*

<sup>81</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. Muhammed Alî el-Bühâr-Abdül'alîm et-Tahâvî (Kâhire: İhyâu't-Turâsi'l-İslâmî, 1416/1996), 2/320.

<sup>82</sup> Ebü Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî, *Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî-Mutahhir b. Ali el-İryânî-Yusuf Muhammed Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1999), 4/2286.

<sup>83</sup> Cevherî, *Sihâh*, 374; Asım Efendi, *Terceme-i Kâmûs*, 1/868.

<sup>84</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 1/626.

<sup>85</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/153.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/142.

<sup>87</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 7/104.

<sup>88</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. (Kâhire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000), 12/355.

<sup>89</sup> Benzer kullanımlar için bakınız: el-Bakara 2/47, 63, 122, 231, Âl-i İmrân 3/103; el-Mâide, 5/7, 11, 13, 14, 20; el-En'âm, 6/44; el-A'raf, 7/69, 74, 86, 165, 171; el-Enfâl, 8/26; İbrâhim, 14/6.

*hatta daha canlı bir şekilde Allah'ı anın.*"<sup>90</sup> ifadesinde dil ile anmayı; Âl-i İmrân 3/135. "ذَكُرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفِرُوا لِذُنُوبِهِمْ" "Allah'ı hatırlarlar da hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler." "<sup>91</sup> ifadesinde ise kalp ile anmayı ifade etmektedir. Buna göre hatırlama eksenli olan bu lafız, hem geçmişe yönelik bir düşünme hem de kalp ve dil ile anmadır.

### 2.2.2. Tefekkür

Kur'an'da okumayla ilgili zikredilen ıstılahlardan biri de tefekkürdür. Tefekkür, FKR/"فكر" kökünün tefa'ul kalıbındandır. Lügatlerde, bu kökün sülâsî hali olan "فَكَرَ" ile if'âl, tef'il ve tefa'ul bâblarındaki kalıpların aynı manaya geldiği ifade edilmiştir. Buna göre "تَفَكَّرَ" lafzı, düşünmek, bir şey üzerinde zihin yormak, önem vermek, ihtiyaç duymak,<sup>92</sup> matlûb olan vâridâtı kavramak için kalbin, eşyanın mana sahasında düşünmesini sağlamak vb. anlamlara gelmektedir <sup>93</sup>

Kur'an'da toplam 18 yerde zikredilen "فكر" lafzının 17'si tefa'ul bâbındandır. Örneğin; "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" "*İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamaları için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.*"<sup>94</sup> Bu âyetteki "يَتَفَكَّرُونَ" fiilini Mücâhid'in umulurki itaatkâr olurlar şeklinde yorumladığını bildiren Taberî'nin kendisi de "Âyetlerden ibret alırlar" şeklinde izah etmiştir.<sup>95</sup> Yine söz konusu lafızla ilgili İbn Cevzî ve Kurtubî de "Düşünür ve ibret alırlar" demişlerdir.<sup>96</sup> Beydâvî, "İnsanlar Kur'an üzerinde düşünürler ve hakikatleri kavrarlar" şeklinde tarif etmiş,<sup>97</sup> İbn Kesîr ise "Kur'an ifadeleri hakkında düşünürler de hidâyet yoluna ram olurlar; böylece dünya ve âhirette başarı elde edenlerden olurlar" demiştir.<sup>98</sup>

Bir başka örneği el-Haşr 59/21. âyet üzerinden verebiliriz. Zira bu âyet-i kerîmede Yüce Allah, "لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَانِئًا مَتَّصِعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" "*Şayet biz bu Kur'an'ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.*" buyurmaktadır. Müfessirlerin kahir ekserisine göre bu ifadede, Kur'an'ın yüceliği ve etkisi, temsîlî bir anlatımla ortaya konmuştur. Yine onlara göre Kur'an okunurken huşu duyulması ve âyetler üzerinde düşünülmesi gerektiği vurgulanmış aksi durumda olanlar ise kınanmıştır.<sup>99</sup> Ayrıca bu âyetteki "insanlara verdiğimiz gibi dağa da akıl ve temyiz gücü vermiş olsaydık, bu içerikteki İlâhî Kelâm'ı o dağın üzerine indirseydik; olanca büyüklüğüne

<sup>90</sup> Benzer örnekler için bk. el-Bakara 2/203, 239; el-Mâide 5/4; el-Hac, 22/28.

<sup>91</sup> Benzer örnekler için bk. en-Nisâ 4/103; el-Enfâl 8/45.

<sup>92</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 643; Cevherî, *Sihâh*, 819; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/65; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 588; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 3/475.

<sup>93</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/38.

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

<sup>95</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/111.

<sup>96</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/450; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/330.

<sup>97</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/227

<sup>98</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/315.

<sup>99</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8/224; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 7/202; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 13/501; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sünne (Beyrüt: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418/1997), 7/414; Ebüssüûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7/310; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/452; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 28/62.

ve sağlamlığına rağmen dağ, Allah'a olan haşyetinden ötürü inkiyâd eder paramparça olurdu" ifadesiyle, müşahede edilen varlıklar üzerinde düşünmeye davet vardır.<sup>100</sup>

Tefekkürün geçtiği âyetleri genel olarak siyak-sıbakını da göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yapmak gerekirse tefekkür, kişinin tasavvur edebildiği âyetler aracılığıyla tasavvurunu yapamadığı gayba yönelmeyi ifade ettiği görülür. Diğer bir ifadeyle tefekkür; somuttan soyuta, mikro âlemden makro âleme, şahadet âleminden gayb âlemine yönelişin adıdır. Nitekim zihinde görüntüsü belirmeyen soyut şeyler için tefekkürün kullanımı söz konusu değildir. Allah Rasûlü'nün "تَفَكَّرُوا فِي آيَاتِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ" "*Allah'ın nimetleri hakkında tefekkür edin, Zâtı hakkında tefekkür etmeyin!*"<sup>101</sup> ifadesi de konuyu destekler mahiyettedir. Allah'ın zatıyla ilgili tefekkür edilemez. Zira Allah'ın bir benzeri olmayıp şekil ve suretle tahayyül edilemez. Bundan ötürü tefekkür, somut ve gözlemlenebilir deliller üzerinde düşünerek, soyut gaybi âleme yönelişi ifade etmektedir. Bu yönüyle tefekkür, tezekkürün bir ileri aşamasıdır, diyebiliriz.<sup>102</sup>

### 2.2.3. Tedebbür

Kur'ân'da okumayla ilgili zikredilen ıstıhlardan bir diğeri ise tedebbürdür. Tedebbür, DBR/"دبر" fiilinin tefa'ul kalıbında mastardır. Söz konusu kök, lügatlerde hem fiil hem isim olarak zikredilmiştir. Fiil olarak; sürekli uyumak, ölmek, yazı yazmak, okun hedeften sapması, arkaya dönmek,<sup>103</sup> götürmek, yaşlanmak, ulaştırmak, haber nakletmek, rüzgâra yakalanmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>104</sup> İsim olarak ise; sırt, ense, arka, son, köşe, ekilebilir tarla, arı sürüsü, çekirge yavrusu, ada, dağ, mal, felâket, hezimet, masiyet, kıblenin zıddı, Lodos Rüzgârı, arkaya gerilen ip, son anda akla gelen tedbir, vaktin sonunda kılınan namaz, kumsala inşa edilen yapı, yapının zemine yakın kısımları, insanın ökçeleri üzerinde bulunan sinir vb. anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>105</sup> Aynı kökten türeyen tedbir de, tedebbür neticesi bağlamında planlanan bir eylem için gerekli olan önlemi almak anlamında zikredilmiştir.<sup>106</sup>

"دبر" kökü, Kur'ân'da toplamda 44 defa geçmektedir. Bunlardan dördü tefa'ul bâbındadır. Bu lafzın تَفَعَّلْ kalıbında gelmesi, daha önce ifade ettiğimiz üzere başka anlamların yanı sıra tekellüf de barındırır. Bu da bir işin belli bir süre emek vererek ortaya çıkarıldığına işaret etmektedir. Bu yönüyle düşündüğümüzde tedebbür, bir ifadeyi veya olguyu zihinsel ve

<sup>100</sup> Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-husân*, 7/414; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 7/310.

<sup>101</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abu'l- 'Îmân*, thk. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/119.

<sup>102</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğâviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, ts.), 1/75-76.

<sup>103</sup> İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 296; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/278; Nejdet Karakaya, "Kur'an'da Sembolik Eylemler-Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1, (2016), 181.

<sup>104</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 306-307; Cevherî, *Sihâh*, 330-331; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/268; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 498-499; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 3/197-200; Asım Efendi, *Terceme-i Kâmûs*, 1/850-852.

<sup>105</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 306-307; Cevherî, *Sihâh*, 330-331; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/268; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 498-499; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 3/197-200; Asım Efendi, *Terceme-i Kâmûs*, 1/850-852; Bayram Kanarya, *Fedâilü'l-Kur'an Rivayetlerinin sihhati ve bu Rivayetlerin Oluşturduğu Kur'an Tasavvuru* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2016), 303-306.

<sup>106</sup> İhan Kutluer, "Düşünme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/53-57; Madazlı, "Kur'an Okumaktan Maksat Tedebbür ve Tezekkürdür", 311.



psikolojik imkânların işletilmesiyle belli bir sürede kavrama çabasıdır.<sup>107</sup> Zaten bir metni okumakta asıl gaye onu anlamaktır. Nitekim Nevevî de (ö.676/1277), *el-Ezkâr* isimli eserinde buna işaret ederek, Kur'ân tilâvetinin zikirlerin en faziletli olan başında geldiğini, O'nu okumada asıl maksadın ise tedebbür olduğunu ifade etmiştir.<sup>108</sup> Zira vahiy, insana doğru bir dünya görüşü sunmaktadır. Diğer bir ifadeyle insana dünya hayatına nasıl bakması gerektiğini hatırlatmaktadır. Kur'ân'ın Allah Rasûlü'ne (s.a.s) indirilişinin asıl gayesi de budur.<sup>109</sup>

Kur'ân'ın temel mesajlarından biri de üzerinde tedebbür edilerek okunmasıdır. Bundan ötürü tedebbür kavramı kimi âyetlerde Kur'ân lafzıyla birlikte zikredilmiştir. Bunun İlâhî Kelâm'ın tilâvetine yönelik oluşu, bize ipuçları vermektedir. Kur'ân'da tedebbür ve Kur'ân kafızlarının birlikte zikredildiği dört âyet vardır. en-Nisâ 4/82. “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ” “*Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı?*”<sup>110</sup>, el-Mü'minûn 23/68. “أَفَلَمْ يَتَذَكَّرُوا الْقَوْلَ” “*Onlar bu söz (Kur'ân) üzerinde hiç düşünmezler mi?*”<sup>111</sup>, Sâd 38/29. “كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ لِيَذَكَّرَكَ لِيَذَكَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ” “*Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.*”<sup>112</sup>, Muhammed 47/24. “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ” “*Kur'ân'ı okuyup düşünmezler mi?*”<sup>113</sup> ifadeleridir.

Bu ifadeleri genel olarak bağlamıyla birlikte değerlendirdiğimizde “Kur'ân tilâvetini tedebbür üzere okunması” ifadesiyle, aklın fonksiyonel olarak kullanıldığı, kavli ve fiili bir okumanın kastedildiği anlaşılmaktadır. İdeal bir Kur'ân tilâveti de budur. Öyleyse vahyin bütün bölümlerinin okunma vasfını temsil etmek üzere zikredilen bu âyetlerdeki vurgu, Kur'ân'ın sadece lafızla değil, lafızının yanı sıra anlamı üzerinde düşünerek okunmasını da içermektedir. Öte taraftan Kur'ân'ı tilâvet etmek, Yüce Allah ile iletişim halinde olmayı ifade etmektedir. Bu durumun sağlıklı bir zeminde devam etmesi, Kur'ân âyetleri üzerinde ancak tedebbür etmekle mümkün olabilmektedir. Böylelikle insanda gerek hissi ve manevi gerekse de düşünsel ve akli boyuttaki güzellikler ortaya çıkmış olsun. Bu yönüyle tedebbür okuyuşu, tezekkür ve tefekkürü de ihtiva etmekle beraber bunların ötesinde daha ulvî bir okuyuşu ifade etmektedir, diyebiliriz.

## Sonuç

“Kur'ân Kıraatında Kavramlar Üzerine Bir Analiz” isimli çalışmamızda kıraat, tertil, tilâvet ile tezekkür, tefekkür ve tedebbür terimleri ele alınmıştır. Bu lafızların, Kur'ân'da ne kadar geçtiği rakamlarla belirtilmiş, etimolojik yapısı ile lügavi ve istilâhî anlamları referans eşliğinde verilmiştir. İlk bakışta bu lafızlar, üçerli gruplar halinde kendi içerisinde aynı şeyi ifade ettiği düşünülse de bunların anlam yapıları ve buldukları siyak sibak bağlamları incelendiğinde bunların aynı şeyi ifade etmediği aksine birbirlerini tamamlayan bir anlam hiyerarşisine sahip oldukları görülmüştür. Zira bu kavramların her birinin kendine has bir anlamı bulunmakta, her biri kendine özgü bir okuma biçimini yansıtmaktadır. Öncelikle ilk gruba yönelik bir sıralama yapacak olursak, okuma ve okuduğunu anlama sadedinde kıraat

<sup>107</sup> Şehmus Demir, *Kur'an'ın Temel Hedefi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 105-106.

<sup>108</sup> Nevevî, *el-Ezkâr min kelâmi seyyidi'l-ibrâr*, 189.

<sup>109</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Ankara: 1988), 1/14.

<sup>110</sup> Âyetin tefsiri için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/201-202.

<sup>111</sup> Âyetin tefsiri için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 10/133.

<sup>112</sup> Âyetin tefsiri için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/272-273.

<sup>113</sup> Âyetin tefsiri için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/65.

lafzına nazaran tertîlin; tertîl lafzına nazaran da tilâvetin; maksadı daha fazla açıklayan ardışık kelimeler olduğu anlaşılmıştır. Diğer bir ifadeyle metni okuma ve okunan metni kavrama ameliyesi, sanatsal icra edasıyla belli noktadan başlayıp aşama aşama ilerlemekte ve nihâî bir noktaya varmaktadır. Bu ifadelere göre bir metni okumaya henüz yeni başlamış birinin okuyuşu kıraat ise, onun daha da ileri bir derecesi tertîl, olması gereken en iyi okuma biçimi ise tilâvetdir. Birçok şeyde olduğu gibi Kur'ân kıraatinde de tedriciliği esas alan Yüce Allah, vahyin ilk yıllarında kıraat ve tertîl lafız ve türevleriyle hitapta bulunmuş, insanları okuma ve anlamaya teşvik etmiş, vahyin sonraki yıllarına doğru ise tilâvet lafzının türev ve kiplerine daha fazla yer vermiştir.

İkinci grup tezekkür, tefekkür ve tedebbür lafızları, çoğu zaman birbiri yerine kullanılıp, algılamanın oluşum süreçlerine göre aralarında pek fark yokmuş gibi zannedilse de esas itibarıyla aralarında ciddi farklar olduğu dikkat çekmiştir. Bu farklar, algının oluşum sürecini anlatması bakımından konuya ayrı bir derinlik kazandırmaktadır. Bu durum ise Kur'ân'da zikredilen lafızların, bilinçli ve belli bir gayeye ma'tuf olarak kullanıldığını göstermektedir. Zira uyarıcıların zihinde duyuma dönüştürülmesi, algılama sürecinin ilk aşamasını oluşturur. Kur'ân'a göre bu, şuur ve ihsastır. Bir sonraki aşama ise, bu duyuların ilgili yerlerle doğru irtibat kurmasını ifade eden akletme/anlama eylemidir. İşte ilk aşamada sebepler üzerine yoğunlaşarak bir şeyi anımsamayı, geçmişe yönelik derin düşünmeyi ifade etmek tezekkürken; kişinin tasavvur edebildiği âyetler üzerinden, tasavvuru mümkün olmayan gaybi âleme yönelmesi de tefekkürdür. Son aşama olan uzun ve yorucu zihinsel çabanın ardından geleceğe yönelik gerekli tedbirlerin alınması ise tedebbürdür. Özellikle bu son üç lafzın tefe'ül kalıbında da gelmiş olmasının, tesadüf olmadığını ayrıca hatırlamak gerekir. Çünkü bu kalıp, Arap dilinde "tekellüf" kalıbıdır. Bu da baştan beri okuyuşuna kıraatle başlayıp tertil ve tilavetle seyr-i sülük yapan bir okuyucunun, tezekkür ve tefekkürle bu okuyuşunu belli bir merhaleye taşıdığını ve tedebbürle nihayi noktaya vardığını göstermektedir.

### Kaynakça

- Albayrak, İsmail. "Müslüman Toplumda Kur'ân-ı Kerîm'in Yeri ve Tefsiri". *Diyanet İlmî Dergisi* (Kur'ân Özel Sayısı), (2012), 455-469.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'ül-mesânî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-Luğâviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, ts.
- Aydın, Akif. "Kur'ân-ı Kerîm Okumanın ve Dinlemenin Fazilet ve Âdâbı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002), 127-152.
- Aydın, İsmail. *Kur'ân Tarihi*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2014.
- Aydın, Mehmet S. *Modernleşme Çabaları ve Kur'ân'ın Yeniden Okunuşu*. III. Kur'ân Haftası. Ankara, 1998.
- Aydınlı, Osman. "İslam Düşüncesinde Kur'ân Tasavvurları Ve Kur'ân Anlayışımız". *İslami İlimler Dergisi Yayınları* (2007), (I. Kur'ân Sempozyumu 14-15 Ekim 2006), 12-25.
- Aydınlı, Osman. "Mutezile Geleneğinin Kur'ân-ı Kerîm Tasavvuru". *İslami İlimler Dergisi Yayınları* 1/2 (2006), 39-58.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abu'l- İmân*. thk. Abdulâlî Abdulhamîd Hâmid. Bombai: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1389/1971.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Sihâh*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007.
- Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Temel Hedefi*. Ankara: Fecr yayınları, 2013.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. M. Fuad Sezgin. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr v.dğr. Beyrût: Dâru'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Fırat, Yavuz. "Kıraat, Tertîl ve Tilâvet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2002), 257-273.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveysizâde İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Alî el-Bühâr-Abdül'alîm et-Tahâvî. Kâhire: İhyâu't-Türâsî'l-İslâmî, 1416/1996.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*. trc. Ali Aslan. İstanbul: Merve Yayınları, 1993.
- Gül, Ali Rıza. "Geleneksel Kur'ân Tasavvurunun Tefsir İlminin Oluşumuna ve Gelişimine Etkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 11-53.

- Güloğlu, N. Vildan. *Kur'ân-ı Kerîm'de Tilâvet*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2015.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn müratteben alâ hurûfî'l-mu'cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. Beyrût: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Mekketü'l-Mükerreme: Mektebetü Nezzâr Mustafa Elbâz, 1419/1999.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Yemenî. *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmi'l-'Arab mine'l-Kelûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî-Mutahhir b. Ali el-İryânî-Yusuf Muhammed Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-luga*. thk. Remzi Münîr Ba'lebekî. Beyrût: Dârü'l-İlmi lil-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luga*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultân. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. Kâhire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: ts.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-'azam fi'l-luga*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi'l-ilmî't-tefsîr*. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*. thk. Zekeriyya Amîrât. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kanarya, Bayram. *Fedâilu'l-Kur'ân Rivayetlerinin sihhati ve bu Rivayetlerin Oluşturduğu Kur'ân Tasavvuru*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2016.
- Karakaya, Nejd. "Kur'ân'da Sembolik Eylemler-Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2016), 171-188.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kuran Yolu Türkçe Meâli ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Komisyon. *el-Mu'cemu'l-Vesît*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1972.
- Kurâ' en-Neml, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hünâî. *el-Müntehab min garîb-i kelâmi'l-'Arab*. thk. Muhammed b. Ahmed el-Umerî. Mekke-i Mükerrreme: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1409/1989.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin v.dğr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10/53-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Madazlı, Ahmet. "Kur'ân Okumaktan Maksat Tedebbür ve Tezekkürdür". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (1985), 310-329.

- Maşalı, Münteha. “Kur’an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi”. *Usul İslam Araştırmaları* 15/15 (2011), 75-89.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*. thk. Mecdî Basellûm. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005.
- Muhammed Hamidullah. *Kur’ân-ı Kerîm Tarihi*. trc. Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Müberred, Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil fi’l-luga ve’l-edeb*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. Beyrût: Müessesetü’r Risâle, 1418/1997.
- Mütercim Asım Efendi. *Terceme-i Kâmûs, el-Okyanûsu’l-basît fi tercemeti’l-Kâmûs*. 1305/1887.
- Nefes, Hayrunnisa. *Kur’ân Tilavetinde Temsili Okuma*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müfî. *el-Ezkâr min kelâmi seyyidi’l-ibrâr*. Kâhire: ts.
- Özel, Mustafa. “Kur’ân-ı Kerîm’i Okuma ve Âdabı”. *Diyanet İlmi Dergi* 2/43, (2007), 75-90.
- Pakdil, Ramazan. *Ta’lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrût: ed-Dâru’s Şâmiyye, ts.
- Râzî, Ebû’l-Fazl Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bündâr. *Mefâtihu’l-gayb*. Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1401/1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdi’l-Kadir. *Muhtâru’s-Sihâh*. thk. Mahmud Hâtır. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1995.
- Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1958.
- Sâhib b. Abbâd, Ebû’l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muhît fi’l-luga*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrût: ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’l-elfâzi’l-Kur’âniyyeti’l-leî terâdefet mebânihâ ve tenevveat me’ânihâ*. thk. Muhammed el-Mısırî. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1404/1984.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü’l-hisân fi tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Ali Muhammed Muavvîd, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Abdülfettâh Ebû Sünne. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1418/1997.
- Süyûtî, Ebû’l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi’ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2008/1429.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu’d-Dari’t-Turas, 2005.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir ve Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2000.
- Ünal, Mehmet. “Kur’ân Kendini Nasıl Tanıtır?”. *Diyanet İlmi Dergi* (Kur’ân Özel Sayısı), (2012).
- Zebîdî, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. Beyrût: Dâru Mektebeti’l-hayât, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü’l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

**MUSAMMAT MECMUALARI VE MİLLİ KÜTÜPHANE YZ A 1641  
NUMARADA KAYITLI GENCİNE-İ EŞ'ÂR İSİMLİ MUSAMMAT  
MECMUASININ İNCELENMESİ\***

MUSAMMAT JOURNALS AND INVESTIGATION OF MUSAMMAT JOURNAL TITLED  
GENCİNE-İ EŞ'ÂR (MİLLİ KTP. YZ. A 1641)

**İbrahim DİREKLİ**

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı  
direkliibrahimm@gmail.com, orcid.org/ 0000-0001-7532-6708

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 06 Mayıs 2022 / 06 May 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 06 Temmuz 2022 / 06 July 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 984-1014.**

**Cite as / Atıf:** Direkli, İbrahim. “Musammat Mecmuaları Ve Milli Kütüphane Yz A 1641 Numarada Kayıtlı Gencine-i Eş'âr İsimli Musammat Mecmuasının İncelenmesi [Musammat Journals And Investigation of Musammat Journal Titled Gencine-i Eş'âr (Milli Ktp. Yz. A 1641)]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 984-1014.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

\* Bu makale “Musammat Mecmuaları ve Gencine-i Eş'âr (Milli Ktp. Yz. A 1641) İsimli Musammat Mecmuası (Metin-İnceleme)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

### Öz

Bu çalışmada musammat mecmua türü ve bu türün en önemli temsilcisi sayılabilecek Milli Kütüphane Yz A 1641'deki *Gencîne-i Eş'âr* isimli kayıtlı mecmuanın yapısı ve içeriği mecmua geleneğine dair birikim çerçevesinde incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda "mecmua" kavramı ve mecmua tasnifleri üzerinde durulmuştur. İncelemeye tabi tutulan mecmuanın yer aldığı türe (musammat mecmuası) yönelik; Süleymaniye Kütüphanesi, Millet Kütüphanesi, Ankara Milli Kütüphane, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi gibi temsilci özelliği bulunan yazma eser kütüphanelerinde araştırma yapılarak tamamı ya da kahir ekseriyeti musammat nazım biçimlerinden oluşan mecmualar tespit edilmiştir.

*Gencîne-i Eş'âr* isimli kayıtlı mecmuanın içerik analizi; yazmanın nüshası, imlası, mürettibi, tertip tarihi, tertip özellikleri ve muhtevası gibi açılardan incelenip bu noktalarda yapılan tespit ve çıkarımlar mecmua literatürüne dair mevcut çalışma sonuçlarıyla ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Edebiyatı, Mecmua, Musammat Mecmuası, Milli Kütüphane Yz A 1641 (*Gencîne-i Eş'âr*), Musammat.

### Abstract

In this study, the musammat journal type and the structure and content of the journal registered with the name *Gencîne-i Eş'âr* in the National Library Yz A 1641, which can be considered the most important representative of this genre were examined within the framework of the accumulation of journal tradition. For this purpose, the concept of "journal" and its classifications are emphasized. For the genre in which the review is included; by conducting researches in representative manuscript libraries such as Süleymaniye Library, Nation Library, Ankara National Library, Konya Regional Manuscripts Library, journals consisting entirely or mostly of musammat verse forms were identified.

Content analysis of the journal registered under the name of *Gencîne-i Eş'âr*; the manuscript was examined in terms of copy, spelling, editor, date of arrangement, composition features and content, and the determinations and inferences made at these points were evaluated by associating them with the results of the current study on the journal literature.

**Key words:** Classical Turkish Literature, Journals, Musammat Journals, National Library Yz A 1641 (*Gencîne-i Eş'âr*), Musammat.

### Extended Abstract

In the tradition of Classical Turkish Literature, miscellanies can be generated in a more free style and different genres by comparison to other types of literary compilations. This difference in style and genre is difficult for researchers, though, on the other hand it contains rather surprising data in terms of the results that can be achieved.

A significant part of the poetical miscellany was compiled and ordered according to verse forms. Researches on miscellanies have indicated that different kinds of miscellany versions are developed depending criterias such as verse forms or types in the tradition of Classical Turkish Literature. One of them is musammaṭ miscellany, and it is seen that verse types of strophes are being gathered in those kinds of miscellanies.

Dating from 2000s, musammaṭ miscellanies which were mentioned in the miscellany works have been distinguished through some recent studies. However, there are significant gaps in both determination, classification and content analysis of the miscellanies which involve verse types of musammaṭ and creation of translation texts of those miscellanies. In this article, musammaṭ miscellany registered under the name of Gancīna 'Ash'ār in the number of Yz. A 1641 in the National Library, which we conceive of it as an ideal example of this genre, was studied pursuant to poetical miscellanies and verse types of musammaṭ with the intent of bringing up the position of musammaṭ miscellanies in the tradition of Classical Turkish Literature emphatically. First, after general information concerning miscellanies, classification of the miscellanies were discussed and ascertained the place of musammaṭ miscellanies within those classifications. In this context, the results of the reviews and researches oriented the determination of the musammaṭ miscellanies are included in some of the manuscript libraries with a high representative quality ( Library of Sulaymāniya, National Library, Library of People, District Manuscript Library of Konya, Library of Nuruosmaniye, Collection of Galata Mavlavī Lodge and Town Library of Manisa). As a result of these reviews and researches, tags of the miscellanies whose entire or a major part of them consist of verse form of musammaṭ were given.

In the second part of the article, the musammaṭ miscellany registered under the name of Gancīna 'Ash'ār in the number of Yz. A 1641 in the National Library, which we consider it as the best symbol for musammaṭ miscellanies, was conducted. Aforementioned musammaṭ miscellany titled as Gancīna 'Ash'ār was subjected to an analysis within the context of the copy of the miscellany, its physical description, its specialities of the formation, date of its formation and its compositor, its numbering, titles of the poems partaking in the miscellany, biographical value of the titles, the formation and copying errors of the miscellany, references and verse forms.

A second copy of the miscellany was not attained to that effect, no definitive conclusion regarding its compositor and the date of its formation was reached. Due to the date in the back note on the first page of the work and there being poets, who lived until the mid-way through the nineteenth century, in the poets list of the miscellany, it was thought that it was formed in the first quarter of the nineteenth century. In the miscellany numbered as National Library Yz. A 1641, the statement of “ Kıt'a Ghālib .... Muhurdār Li-Muḥarririhī” in the title of the poem on the pages numbered as 616a/618 was considered as a sign that this poem might belong to the compositor of the miscellany. In the research based on the poem's belonging to someone who has a pen name as Ghālib and has a profession as a keeper of the seal, of the poets and authors pen named as Ghālib in the end of eighteenth century and in the beginning of the nineteenth century we found two people whose names are 'Abd al-Ḥalīm Ghālib and Ghālib Pasha. It was concluded that Ghālib Pasha's era was chronologically more synchronized.

In the miscellany registered under the name of Gancīna 'Ash'ār in the National Library, in addition to the musammaṭ verse formation, which are muthallath, foursome, fivesome, six couplet, musabb'a, coupled of eight feet, mu'ashshar, tarkīb-bands, tarđjī'-bands, there are samples composed through the quotation, which are quintet, sixsome, t'ashīr. With 187



leaves, quintets are in the first rank in point of occupying a place. That is followed respectively with tarkīb-bands of 114 leaves, tardjī'-bands of 90 leaves, easterns of 89 leaves, six couplets of 53 leaves, foursomes of 48 leaves, fivesomes of 36 leaves, mu'ashshars of 7 leaves, musabb'as of 5 leaves. In this respect, eastern and quintets are the most favored verses among the ones formed with strophes. By the numbers of verses, easterns are the most preferred with the number of 341 and quintets are the second preferred with the number of 235. In Gancīna 'Ash'ār, which was put to examination, there are 542 published musammaṭs in various works, such as book, article, thesis, memoir, encyclopedia, and there are 448 musammaṭs which we could not determined whether they are published. In the titles of 460 of 1394 verses of the entire miscellany there aren't any names or pen names. There are 5 numbers Arabic verses of 2 quintets, 2 fivesomes and an eastern and there are 57 numbers of Persian verses from the verse forms of muthallath, foursome, fivesome, quintet, tardjī'-band, tarkīb-band. There are 1394 poems, which 330 of them were written in samā'ī verse form and 12 of them were reiterated, in total in the miscellany.

In the musammaṭ miscellany registered under the name of Gancīna 'Ash'ār, it was found examples of rare verse forms of musammaṭ beside the examples of verse forms which confirm the informations in the literature.

One of the rare examples is verse form of muthallath. In miscellany there are two examples belonging to verse form of muthallath whose one of them is Persian.

Each one of the verse forms in the miscellany were compared with the data in the literature ( such as, rhyme scheme, number and meter of strophes and the century they lived in.) and the differential situations and some exceptional examples of verse form were emphasized. In this regard, in addition to the inference related to foursome, eastern, musabb'a, coupled of eight feet, tardjī'-band and tarkīb-bands, there were established some samples relevant to verse form of musammaṭ made up of more than ten hemistiches ( of 11, of 12, Of 13, Of 14 and of 15), there was carried out an evaluation on naming those verse forms. In the final section, the results from the review were underlined and substantial data were provided for the researchers.

## Giriş

**M**ecmua, “dağınık şeyleri bir araya getirmek, toplamak” anlamındaki cem‘ mastarından türeyen “mecmû”dan (bir araya getirilmiş, toplanmış) gelmektedir. Terim olarak mecmualar genelde bir veya daha fazla yazar yahut şaire ait çeşitli şekil, tür ve hacimlerdeki dinî, din dışı nesir ya da şiirlerden oluşan derleme kitaplardır.<sup>1</sup>

Mecmuaların edebiyat tarihi başta olmak üzere birçok farklı disiplinlerdeki araştırmalar için önemli malzemeler sağladığı anlaşılmış olup bu durum mecmualara dair araştırmalardaki artıştan açık olarak görülebilmektedir. Mecmualara dair yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlar neticesinde; daha evvel edebiyat tarihi araştırmalarında adı bilinmeyen bir şair gün yüzüne çıkarılabilirken kimi zaman bilinen bir şairin daha evvel bilinmeyen bir şiiri ortaya çıkarılmakta ya da bilinen bir şiirin farklı versiyon/ları gündeme getirilebilmektedir. Aydemir, “Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler” başlıklı makalesinde şu cümlelerle mecmuaların önemini vurgulamıştır.

Mecmualar, edebiyat araştırmacısına, şairin şiir meşkinde takip ettiği yolu ve beğendiği ustalara ait ipuçlarını verir. Aynı zamanda şairin yolundan gitmiş ve edebî kişiliğini oluştururken kendisinden yararlanmış isimlere ait malzemeler de sunar. Mecmualar, isimleri ve şiirleri unutulmuş, kimi nedenlerle edebiyat tarihindeki yerini alamamış şairler için de birinci dereceden kaynaktır. Mecmuaların önemli işlevlerinden birisi de gerek nüsha eksikliğinden ve gerekse başka nedenlerle divan metnine girmemiş şiirleri içermesidir. Bu açıdan tenkitli metin neşirlerinde mecmuaların metne önemli ölçüde katkısı vardır.<sup>2</sup>

Edebiyat tarihi araştırma ve incelemelerinin yapılmaya başlandığı XX. yüzyılın başından 90’lı yıllara kadar, mecmuaların sınırlı sayıda ve çerçevede bilimsel çalışmalara konu olduğu görülmektedir. Yazma eser kütüphanelerindeki sayısı ve hacmi göz önüne alındığında<sup>3</sup> mecmualara dair çalışmaların istenen düzeyde olmadığı söylenebilir.

İlk olarak 1920’lerde Ali Cânib Yöntem, “Edebiyat Tedkiklerinde Mecmûaların Rolü” başlığıyla yayınladığı iki makaleyle mecmualara dikkat çekmiş, daha sonra da Ali Nihat Tarlan, *Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Dîvan Şiiri* başlıklı dört kitapla: Rahmî ve Fevrî; Ubeydî, Aşkî, Şem‘î, İştretî; Ulvî, Me‘âlî, Nihânî, Feyzî, Kâtibî; Revânî, Hayretî, Hâverî, Âhî, Peyâmî, Sâni mahlaslı şairlerin divanlarını/şiirlerini yayınlamıştır. Mecmualarla ilgili Yöntem ve Tarlan’ın bu ilk çalışmalarından sonra 1990 yılına kadar Sadettin Nüzhet Ergun (1928), Kemal Edib Kürkçüoğlu (1949), Necla Pekolcay (1953), Müjgan Cunbur (1964), Şinasi Tekin (1979) gibi bazı araştırmacıların toplamda 30 civarında mecmua ile ilgili çalışmaları olmuştur.

1990 ile 2000’li yıllar arasında mecmua konusundaki bilimsel çalışmalarda artış olmuş ve bu dönemde 20 civarında çalışma yapılmıştır. 2000 yılı ve sonrasında mecmua ile ilgili akademik çalışmaların niteliği de çeşitlenmiş, önceleri daha çok bir şairin şiirleri ve bir şairin biyografisine dair tespit amaçlı yayınlar yapılırken sonraki dönemlerde mecmualara yönelik teorik çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. 2000’li yıllardan itibaren mecmuaların tanıtımı ve incelenmesi, herhangi bir yazma eser kütüphanesindeki mecmuaların tespiti, mecmuaların türleri ve özellikleri, mecmualardaki tematik unsurlar, mecmuaların metin neşrine katkıları, mecmua konusunu çalışmanın zorlukları, biyografik kaynak olarak mecmuaların

<sup>1</sup> Mustafa İsmet Uzun, “Mecmu’a”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28/265.

<sup>2</sup> Yaşar Aydemir, “Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler”, *Türkish Studies* 2/3 (Yaz 2007), 135.

<sup>3</sup> bk. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* konulu akademik toplantıda Fatih Köksal “Şiir Mecmualarının Önemi ve Mecmuaların Sistematik Tasnif Projesi (MESTAP)” başlıklı neşredilmiş bildirisinde (s. 409-432), yazma eser kütüphanelerimizde çalışmaya değer dört bin civarında mecmuanın olduğunu dile getirmiştir.

değerlendirilmesi, mecmuaların kaynakları, nazire mecmualarından hareketle şairlerin değeri ve konumunun tespiti gibi birçok konuda teorik çalışmalar bu çerçevede değerlendirilebilir. 2011 yılına kadar mecmualara dair 93 bilimsel çalışma yapılmışken 2011'den 2020 yılına kadar 366 yüksek lisans tezi, 12 doktora tezi, 248 makale ve 70 bildiri yayınlanmıştır. Ayrıca 84 yüksek lisans ve 6 doktora tezi de henüz tamamlanmamıştır.<sup>4</sup>

Son yıllarda mecmualarla ilgili yayın çeşitliliğinde de artışlar olmuştur. Makale, tez, kitap ve bildiri türü akademik çalışmaların yanında, son 10-15 yıl içinde alanın problemlerini sorunsallaştırıp çözüm öneren çalıştay, akademik toplantı ve proje türü çalışmaların da yapıldığını görmekteyiz. Hatice Aynur ve arkadaşlarının 2011'de hazırladığı *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* başlıklı çalıştay, mecmua konulu akademik toplantılardandır. Bu toplantıda mecmualar geniş bir yaklaşımla ele alınıp sorunlar ve çözüm önerileri sunulmuştur. Fatih Köksal'ın MESTAP (Mecmuaların Sistemik Tasnif Projesi) ile mecmuaları inceleme ve değerlendirmeye dair yöntem teklifi, daha sonraki çalışmaların bir kısmında kabul görüp uygulanmıştır. İlk olarak Agah Sırrı Levent ve Günay Kut tarafından yapılan mecmua tasnifi de bu toplantıda Atabey Kılıç ve Mehmet Gürbüz tarafından ele alınmış ve yeni tasnif denemeleri yapılmıştır.

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı tarafından Ankara'da 30 Haziran 2012 tarihinde yapılan *Osmanlı Şiirinin Hazinesi: Mecmualar ve Cönkler Mecmuaların Sistemik Tasnif Projesi (MESTAP)* başka bir akademik toplantıda, mecmualar etraflı bir şekilde ele alınarak tartışılmış ve toplantının devamı niteliğindeki bir diğer çalıştay da 27-28 Ekim 2017'de yine Ankara'da gerçekleştirilmiştir.

Mecmualara dair bu genel çalışmalar yanında çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden musammat mecmualarına dair çalışmalar henüz yeni ve oldukça sınırlıdır. Yapılan tasnif çalışmaları ve literatürdeki bilgiler göz önüne alındığında musammat mecmuası türü ile ilgili bilgilerin tahkim edilmeye ihtiyacı olduğu açıkça görülmektedir. Son dönem çalışmalarında Atabey Kılıç yaptığı tasnif denemesinde musammat mecmualarına yer vermiştir.<sup>5</sup> Ayrıca Sadık Yazar'ın "XVI. Yüzyılda Derlenmiş Bir Musammat Mecmuası"<sup>6</sup> başlıklı makalesi ile Yunus Kaplan ve Zahide Efe'nin hazırladığı *Mecmû'a-i Musammat*<sup>7</sup> başlıklı kitapta, musammat türündeki mecmualara özel bir vurgu yapıldığını görmekteyiz. Bir tasnif çalışması sayılmasa da İskender Pala'nın hazırladığı "Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü", "mecmua" maddesinde de musammat mecmuasına değinilmektedir.<sup>8</sup>

Klasik Türk edebiyatı geleneğinde mecmua türlerinden biri olarak musammat mecmualarına, en azından nazire mecmuaları kadar ilgi gösterildiği, temsilci özelliği yüksek bazı yazma eser kütüphanelerindeki taramalar neticesinde ortaya konulmuştur. Bu bağlamda doğrudan musammat mecmuası olarak nitelendirilebilecek 22, musammat mecmualarıyla ilişkilendirilebilecek de 12 adet mecmua tespit edilmiştir.

Çalışmaya konu edilen Milli Kütüphane Yz A 1641 numarada kayıtlı *Gencîne-i Eş'âr* isimli musammat mecmuasının, yapısı ve muhtevası düşünüldüğünde bugüne kadar bilinen musammat mecmuası örneklerinin en iyi temsilcisi olduğu söylenebilir. Oldukça hacimli olan

<sup>4</sup> Mecmualar üzerine yapılmış çalışmalara dair sayısal veriler, Kamil Ali Gıynaş'ın hazırladığı ve 2011 yılına kadar yapılanların yer aldığı "Şiir Mecmuaları Hakkında Yapılan Çalışmalar Bibliyografyası" (2011) ve Zeynep Süngü'nün hazırladığı 2011-2020 arası mecmua çalışmalarını kapsayan "Şiir Mecmuaları Hakkında Yapılan Yeni Çalışmalar Bibliyografyası ve MESTAP" (2020) başlıklı makalelerinden faydalanılarak çıkarılmıştır.

<sup>5</sup> Atabey Kılıç, "Mecmua Tasnifine Dair", *Hatice Aynur ve Diğerleri (hızl.)*, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, Ankara: Turkuaz Yayınları, 2012, s.75-96.

<sup>6</sup> Sadık Yazar, "XVI. Yüzyılda Derlenmiş Bir Musammat Mecmûası", *Turkish Studies*, C.8, No.1, (Winter 2013), s.601-650.

<sup>7</sup> Yunus Kaplan ve Zahide Efe, *Mecmû'a-i Musammat (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T5480)*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2021.

<sup>8</sup> İskender Pala, "Mecmua", *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: L&M Yayınları, 2002, s.312.

bu mecmua, üzerindeki numaralandırmaya göre 864 yapraktan oluşuyor gibi görünse de yaprak kopukluklarından dolayı dijital ortamda mecmuanın 740 yapraktan oluştuğu anlaşılmaktadır. Eserin sadece musammat şiirleri ihtiva ediyor olması mecmua mürettibinin bir **musammat mecmuası** oluşturmayı hedeflediğini işaret etmektedir. İncelemeye tabi tutulan 288 şaire ait toplam 1394 şiirin yer aldığı *Gencîne-i Eş'âr* isimli bu mecmuada, yayını bulamadığımız 448 şiir ve henüz literatüre girmemiş 8 şairin bulunması mecmuanın literatüre kazandırdıkları açısından önemini açıkça göstermektedir.

Yapılan araştırma ve taramalara göre, *Gencîne-i Eş'âr* ismiyle kayıtlı bu musammat mecmuası ile ilgili doğrudan ve müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bazı araştırmacılar, mecmuanın münderecatında yer alan manzumelerden faydalanmak suretiyle kendi çalışmalarında mecmuanın adından bahsetmiş, kimileri de mezkur mecmuayı tavsif etmek suretiyle bu mecmuaya değinmiştir.

Görülebildiği kadarıyla mecmuadan bahsedip içeriği hakkında bilgi veren ilk çalışma, Sadık Yazar'ın "XVI. Yüzyılda Derlenmiş Bir Musammat Mecmuası" başlıklı makalesidir.<sup>9</sup> Bahsi geçen makalede öncelikli olarak yazma eser kütüphanelerinin bazılarında tespit edilen musammat mecmuası örnekleri tanıtılarak musammat mecmuası türündeki mecmualara özel bir vurgu yapılmıştır. Aynı makalede *Gencîne-i Eş'âr* ismiyle kayıtlı mecmuanın şair dökümü yapılmış, mecmuadaki nazım biçimlerinin yerleri (Mecmuada hangi yapraklar arasında hangi bölümün/nazım biçimlerinin bulunduğu) tespit edilmiştir.

Mil. Ktp. Yz A 1641 numaralı mecmuada geçen bazı şiirlerin kimi araştırmacılar tarafından başka çalışmalara veriler oluşturmak gayesiyle bir kaynak olarak kullanıldığı da görülmektedir. Yunus Kaplan "Bursalı Divan Şairi Hicrî ve Şiirleri" başlıklı makalede mezkur mecmuada da Hicrî'nin bir tahmis ve bir müseddesinin olduğunu ifade etmiştir.<sup>10</sup> Özer Şenödeyici, hazırladığı *Ulu Çınarın Gölgesinde Bir Şair: Meylî ve Şiirleri* adlı kitapta *ân gelmez kafiye/redifli bir muhammesin* Mil Yz A 1641 numaralı mecmuadan alındığını ifade etmiştir.<sup>11</sup> *Bursalı Rahmî Divanı*'nda Mustafa Erdoğan, *Rahmî'nin Etkiledikleri* kısmında Mil. Yz A 1641 numaralı mecmuada yer alan "Gazel-i Rahmî Tahmis-i Beyânî" başlıklı şiiri aldığını ifade etmiştir.<sup>12</sup> Yine Erdoğan'ın hazırladığı *Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı* adlı eserde Kabûlî'nin etkiledikleri bahsinde "Gazel-i Kabûlî Tahmîs-i Nev'î-zâde 'Atâyî" başlıklı tahmisin Mil. Yz A 1641'den alınarak yayımlandığı ifade edilmiştir.<sup>13</sup>

Yukarıdaki literatür taramasından da anlaşıldığı kadarıyla Mil. Ktp. Yz A 1641 numarada *Gencîne-i Eş'âr* adıyla kayıtlı musammat mecmuası, şu ana kadar müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu itibarla yapılan çalışmanın önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

### **Mecmua Tasnifleri ve Musammat Mecmualarının Bu Tasnifler İçerisindeki Yeri**

Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda ortaya konduğu üzere yazma eser kütüphanelerindeki edebi eserlerin büyük bir çoğunluğunu da mecmualar oluşturmaktadır.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Yazar, age.

<sup>10</sup> Yunus Kaplan, "Bursalı Divan Şairi Hicrî ve Şiirleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C.17, S.43, Erzurum 2010, s.239.

<sup>11</sup> Özer Şenödeyici ve Ahmet Akdağ, *Ulu Çınarın Gölgesinde Bir Şair: Meylî ve Şiirleri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2014, s.57.

<sup>12</sup> Mustafa Erdoğan, *Bursalı Rahmî ve Divanı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2011, s.98.

<sup>13</sup> Mustafa Erdoğan, "Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)", Gazi Üniversitesi SBE, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara 2008, s.156.

<sup>14</sup> Fatih Köksal, "Şiir Mecmualarının Önemi ve Mecmualarının Sistematik Tasnif Projesi (MESTAP)", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, ed. Hatice Aynur vd., (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012), 409-432. Adı geçen yazıda Köksal, yazma eser kütüphanelerimizde çalışmaya değer dört bin civarında mecmuanın olduğunu dile getirmiştir.

Her ne kadar son zamanlarda mecmualara yönelik akademik çalışma eğilimi artmış olsa da bu edebi mahsüllerin hacmi göz önüne alındığında var olan mecmua çalışmalarının yetersiz olduğu söylenebilir. Mecmualara yönelik akademik çalışmalar arttıkça yeni mecmua türlerinin de edebiyat tarihi literatürüne kazandırılması muhtemeldir.

Bugüne kadar birçok araştırmacı mecmuaları tasnif etmeye çalışmıştır. Bu tasnif çalışmalarını ilk yapanlardan biri olan Agah Sırrı Levent, mecmuaları muhtevasına göre 5 başlık altında sınıflandırmıştır:

1. Nazire mecmuaları
2. Meraklılarca toplanmış, birer antoloji niteliğinde seçme şiir mecmuaları
3. Türlü konulardaki risalelerin bir araya getirilmesiyle meydana gelen mecmualar
4. Aynı konudaki eserlerin bir araya getirilmesiyle meydana gelen mecmualar
5. Tanınmış kişilerce hazırlanmış, birçok yararlı bilgileri, fıkraları ve özel mektupları kapsayan mecmualar.<sup>15</sup>

Levent'ten sonra Günay Kut da mecmuaları şekil, muhteva ve mürettepleri dikkate alarak şöyle tasnif etmiştir<sup>16</sup>:

1. Nazire mecmuaları
2. Seçme şiir mecmuaları (mecnû'a-i eş'âr, mecnû'a-i devâvîn)
3. Aynı konu ile ilgili eserlerin bir araya gelmesi ile oluşan mecmualar (mecnû'a-iedviye, mecnû'a-i ed'iyeye, mecnûa-i tevârih, mecnû'a-i muammeyât, mecnû'a-i münşe'ât, mecnû'atü'r-resâ'il gibi)
4. Karışık mecmualar. (Bu tür mecnûalar nazım-nesir şeklinde karışık olabileceği gibi Arapça, Türkçe, Farsça gibi dillerde de yazılmış olabilir.)
5. Tanınmış kişilerce ve derleyeni belli kişilerce hazırlanmış mecnûalar.

Özellikle şiir mecmuaları için daha ayrıntılı tasniflere ihtiyaç duyulduğu, mecmua ile ilgili çalışmalar arttıkça ortaya çıkmaktadır. Buna binaen son dönem çalışmalarında bazı araştırmacılar yeni tasnif denemeleri yapmış, bazıları tespit edilen yeni mecmua türlerinin tasnifler içine dahil edilmesini önermişlerdir. Örneğin Semra Tunç, Günay Kut'un mecmua tasnifine öneri olarak "Meşrebi Aynı Şairlere Ait Şiirlerin Toplandığı Mecmualar" maddesinin de eklenmesini istemiştir.<sup>17</sup> Sadece şiir mecmualarını dikkate alan Ahmet Tanyıldız tarafından yapılan tasnif denemesi ise şöyledir: Kaside, gazel, mesnevi, na'at, mi'raciye, ilahi, musammat, nazire, manzum lugat, güfte, matla', mersiye, şehrengiz, muamma, lugaz mecmuaları. Tanyıldız güfte mecmualarını da teknik sebeplerden dolayı kapsama almadığını belirtmiş; ancak bu teknik meselenin ne olduğunu belirtmemiştir.<sup>18</sup>

Hatice Aynur ve arkadaşlarının hazırladığı, mecmuaları geniş bir bakış açısıyla ele alan bilimsel toplantıda iki tasnif denemesi yapılmıştır. Bunlardan biri Mehmet Gürbüz'e ait olan ve şiir mecmualarını esas olarak yapılan tasniftir. Gürbüz çalışmasında mecmuanın türlerini belirlerken derleyicinin amacını dikkate almak gerektiğini özellikle vurgulamıştır.<sup>19</sup> Bu tasnif;

1. Şairlerin Aidiyeti/Mensubiyeti Esasına Göre Hazırlanan Mecmualar
2. Şiirlerin Konularına Göre Oluşturulan (Tematik) Şiir Mecmuaları,

<sup>15</sup> Agah Sırrı Levent, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 166.

<sup>16</sup> Günay Kut, "Mecmua", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1986), 6/170.

<sup>17</sup> Semra Tunç, "Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi 2455 Numarada Kayıtlı Bir Şiir Mecmu'ası", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000), 106.

<sup>18</sup> Ahmet Tanyıldız, "Şiir Mecmualarının Neşri Hakkında", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/21 (Bahar 2012), 229.

<sup>19</sup> Gürbüz, "Şiir Mecmuaları Üzerine Bir Tasnif Denemesi", 97-113.

3. Nazire Mecmuaları

4. Şiirlerin Şekil Özelliklerine Göre Oluşturulan Şiir Mecmuaları

şeklinde dört ana gruptan oluşturulmuştur. Buna göre bu çalışmada üzerinde durmak istediğimiz musammat mecmualarını IV. kategori içinde değerlendirmek mümkündür.

Ele alınan tezin konusu olan musammat mecmuası, Atabey Kılıç'ın bahsi geçen toplantıdaki tasnif çalışmasında manzum metinler mecmuaları alt başlığı içinde yer almaktadır. Bu manzum metinler mecmualarının alt maddeleri şunlardır:

Manzum Metinler Mecmuaları

1. Kaside Mecmuaları
2. Gazel Mecmuaları
3. Nazire Mecmuaları
4. Muamma Mecmuaları
5. Manzum Lugat Mecmuaları
6. İlahi Mecmuaları
7. Şehrengiz Mecmuaları
8. Na'at Mecmuaları
9. Hilye Mecmuaları
10. Miraciye Mecmuaları
11. Matla' Mecmuaları
12. Mersiye Mecmuaları
13. Çeşitli Mesnevilerden Seçkiler Barındıran Mecmualar
14. Güfte Mecmuaları
15. Müstezad Mecmuaları
16. Tarih Mecmuaları
17. Musammat Mecmuaları
18. Kıta ve Rubai Mecmuaları
19. Divan Mecmuaları<sup>20</sup>

Mecmua türü olarak musammat mecmualarına yönelik araştırmaların sayısı az olsa da klasik Türk edebiyatı geleneğinde tamamı ya da önemli bir kısmı musammat nazım biçimindeki şiirlerden oluşan mecmuaların, mecmua türleri içerisinde öne çıkan nazire mecmualarından az olmadığını söyleyebiliriz.<sup>21</sup> Bu bağlamda temsilci özelliği yüksek olan bazı yazma eser kütüphanelerinde (Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi, Milli Kütüphane, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Emiri Millet Kütüphanesi, Nuruosmaniye Kütüphanesi ve Galata Mevlevihanesi Koleksiyonu) yaptığımız taramalarda musammat mecmuası olarak değerlendirilebilecek 22 mecmua tespit edilmiştir. Araştırmanın sınırları genişletildiğinde bu sayının artması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>20</sup> Atabey Kılıç, lugat mecmualarını mensur metinler içinde saymıştır.

<sup>21</sup> Fatih Köksal ve Zeynep Süngü'nün hazırladıkları çalışmalara bakıldığında bugüne kadar yayınlanmış ya da tespit edilmiş 21 nazire mecmuasından bahsedildiği saptanmıştır.

bk. Fatih Köksal, "Edirneli Nazmî Mecma'ün'n-nezâ'ir (İnceleme-Tenkitli Metin)", Hacettepe Üniversitesi SBE, *Yayımlanmamış DT*, Ankara: 2001, s.73-82.

Zeynep Süngü, "Şiir Mecmuaları Hakkında Yapılan Yeni Çalışmalar Bibliyografyası ve MESTAP", *Divan Edebiyatı Dergisi*, S.25. (Ekim 2020), s.917-1056.

Musammat Mecmuaları	Musammat Mecmuaları İle İlişkilendirilebilecek Olanlar
İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T 743	İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T 1532
İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T 5480	Milli Kütüphane Yz A 3983/1
Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi BYEK 7402	Milli Kütüphane Yz A 7125
Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi BYEK 8273	Milli Kütüphane 06 Hk. 436
Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi BYEK 10201	Milli Kütüphane 06 Hk. 3639
Millet Kütüphanesi AEMNZ 139/2	Nuruosmaniye Kütüphanesi 4957
Milli Kütüphane 06 Hk. 319/1	Nuruosmaniye Kütüphanesi 4959
Milli Kütüphane 06 Hk. 240	Nuruosmaniye Kütüphanesi 4962
Milli Kütüphane 06 Hk. 252	Nuruosmaniye Kütüphanesi 4966
Milli Kütüphane 06 Hk. 1155	Nuruosmaniye Kütüphanesi 4967
Milli Kütüphane Yz A 1641	Sermet Çifter 1083
Milli Kütüphane Yz A 1818	Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi R. 1972
Milli Kütüphane Yz A 2519	
Milli Kütüphane Yz A 3904	
Milli Kütüphane Yz B 415	
Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan 67	
Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3424	
Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi 208	
Süleymaniye Kütüphanesi Hz. Nasuhi Dergahı 235	
Süleymaniye Kütüphanesi Nuri Arlasez 54	
Süleymaniye Kütüphanesi Tahir Aga Tekke 501	
Süleymaniye Kütüphanesi Tercüman 240	




### Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1641 Numarada Bulunan Musammat Mecmuasının Tanıtımı ve İncelenmesi

Bu makalede tanıtmak ve incelemek gayesinde olduğumuz Milli Kütüphane Yz A 1641 numarada kayıtlı *Gencîne-i Eş'âr* isimli musammat mecmuasının, yapısı ve muhtevası düşünüldüğünde bugüne kadar bilinen musammat mecmua örneklerinin en ideal temsilcisi olduğu söylenebilir. Oldukça hacimli olan bu mecmua üzerindeki numaralandırmaya göre 864 yapraktan oluşuyor gibi görünse de yaprak kopukluklarından dolayı dijital ortamda mecmuanın 740 yapraktan oluştuğu anlaşılmaktadır. Eserin sadece musammat şiirleri ihtiva ediyor olması mecmua mürettibinin bir **musammat mecmuası** oluşturmayı hedeflediğini işaret etmektedir.

Çalışmanın giriş kısmındaki literatür taramasından da anlaşıldığı kadarıyla Mil. Ktp. Yz A 1641 numarada *Gencîne-i Eş'âr* adıyla kayıtlı musammat mecmuası şu ana kadar müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu makalede, musammat mecmuası türünün en çeşitli ve kapsamlı örneği olduğunu düşündüğümüz bu mecmuayı tanıtip ilk sayfada bahsi geçen doktora tezimizde yaptığımız incelemenin genel sonuçlarını paylaşmak istiyoruz.

### Fiziki Tavsif:

Milli Kütüphane Yz A 1641 numarada kayıtlı mecmuadaki sayfaların iç ve dış ölçüleri 220x150-195x130 mm'dir. Mecmuanın sırtı meşin, kapağı mukavva üzeri siyah renkte ince deri ile kaplı bir cilttir. Mecmuada satır sayısı farklılık arz ederken sütun sayısı genellikle iki, birkaç yaprakta da üçtür; ancak mecmuada sayfa ya da sütun için cetvel çizilmiş değildir. Krem renginde, aharlı, su yollu ve filigran ihtiva eden bir kağıt kullanılmıştır. İslamî yazma geleneğinde sayfaların takip edilebilmesi için başvurulan reddade kullanımı çalışmaya konu olan mecmuada da uygulanmıştır. Eserin tamamında rik'a yazı türünden de izler barındıran nesih hat kullanılmıştır. Ayrıca baştan sona aynı elden çıktığı anlaşılan yazmanın 106a/110<sup>22</sup> ile 523a-524b/441 numaralı sayfa aralığında bulunan şukkada farklı yazı karakterine rastlanmaktadır. Farklı bir kalemle yazılan şukka kısa bir davet mektubu niteliğindedir. Eserin 2a, 103a ve 735a sayfalarında yırtılma, 385b-394a sayfaları arasında nemlenme, 66a, 462b, 479a, 717b'de karalanma vardır.

Mecmuanın yapraklarında cetvel kullanılmamıştır. Bazı şiirlerin sonuna  gibi şekiller çizilerek ibtidâi bazı tezyin amaçlı çizimler yapılmıştır. Mecmuanın numaralandırılmasında, bazı şiir başlıklarında ve şiir içerisinde geçen mahlasın belirginleştirilmesinde vurgu amaçlı kırmızı (sürh) mürekkep () kullanılmıştır. Vurgu amaçlı kullanılan kırmızı mürekkep/kalem bazı yerlerde diğerlerinden farklı olarak soluk renktedir (). Mecmuada bahsi geçenlerin dışında tezyinî başka bir özellik dikkati çekmemektedir.

Mecmuanın zahriye sayfasında, en üstte Arabî harflerle “Tercî'-bend-i Müsemmen” yazılmıştır. Hemen altında “*Gencîne-i Eş'âr*” ve “1225/1810” yazılmaktadır. Mecmuanın 106a/110 sayfasında da aynı tarih birbirinden bağımsız iki beytin altında ayrı ayrı iki defa yer almaktadır. Zahriye ve metinde yer alan bu bilginin kesişmesi kesin bir kanaate varılması için yeterli bir delil değildir; çünkü asıl metnin yazı karakteriyle 106a/110 numaralı sayfadaki yazı karakteri aynı değildir; ancak zahriyedeki yazı karakterine benzemektedir. Bu durumda zahriyedeki yazıların mürettip/müstensih dışında birileri tarafından yazıldığı kanaatindeyiz.

Zahriyede yer alan bilgilerden biri de Latin harfleri ile yazılmış olan “*Mühim*, 882 no. 'da imza var, 600'de de aynı imza var” ifadesidir. Yaptığımız kontrolde, asıl metinde üç yerde imza bulunmaktadır. Zahriyede mühürlerle ilgili olarak verilen sayfa numaraları mecmuadaki 601a/401 ve 882a<sup>23</sup>/409'da bulunmaktadır. Zahriyede bahsedilmediği halde mecmuada bulunan üçüncü imza da 622a/528 numaralı sayfadadır. İmza ile ilgili bilgilerin yeni yazıyla yazılmış olması, sonradan eklenmiş olduğunu göstermektedir.

Çalışmada ele alınan *Gencîne-i Eş'âr* adıyla kayıtlı musammat mecmuasının kendi içerisinde belirli bir düzeninin olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle mecmuada sadece musammat nazım biçimlerinin yer alması, mecmuanın belirli bir tertip üzere muayyen bir türdeki şiirleri bir araya getirdiğini; bu itibarla mürettibin belirli bir amacının olduğunu açıkça göstermektedir. Mecmuanın on bölümden oluşması da bir tertip hususiyeti olarak dikkat çekmektedir. Şarkı ve semai bölümleri ise kendi içerisinde divanlara benzer şekilde kafiye harfleri dikkate alınarak Arap harflerine göre alfabetik bir biçimde tertip edilmiştir. Kafiye değişimleri, yaprakların a yüzünün üst kısmına ilgili Arap harfi yazılarak belirtilmektedir.

Mecmuanın bölümleri, yaprak numaraları ile birlikte aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

<sup>22</sup> Bu sayfada yer alan ilk beytin altında “12 Teşrin 1225 Çarşamba” ikinci beytin altında da “12 Teşrin 1225” yazılmaktadır. Mecmuanın zahriyesinde de aynı tarih geçmektedir.

<sup>23</sup> 601 ve 882 numaralandırması, mecmuada yeni yazıyla ve bazı yapraklarda bulunan bir numaralandırma.



Bölümü/Nazım Biçimi	Yaprak Numarası
<b>Terci-bent</b>	1b/1-90b/94
<b>Murabba</b>	91b/95-138b/143
<b>Müselles<sup>24</sup></b>	139b/144
<b>Tahmis</b>	140b/145-329b/331
<b>Muhammes</b>	329b/333-357b/361 ve 512b/517-520a/525 (İki farklı yerde bulunmaktadır.)
<b>Müseddes</b>	357b/361-390b/394, 494b/499-512b/517, 520a/525-524b/527 (Üç farklı yerde bulunmaktadır.)
<b>Müsebba</b>	391a/394-396a/399
<b>Muaşşer</b>	398a/401-405a/408
<b>Şarkı</b>	406a/409-494b/498
<b>Semai</b>	524b/527-621b/624
<b>Terkib-bent</b>	623a/625-736b/739
<b>Boş Sayfalar (73 yaprak)</b>	5b-6a/10, 11b-12a/15, 31b-32a/34, 32b-33a/35, 41b-42a/44, 71b-72a/74, 80b-81a/84, 106b-107a/111, 122b-123a/127, 133b-134a/138, 137a/141, 157b-158a/161, 186b-187a/191, 206b-207a /211, 209b/214, 228b-229a/232, 247b-248a/251, 248b-249a/252, 328a-328b/331, 337b-338a/341, 356b-357a/359, 391b-392a/395, 401b-402a/404, 418b-419a/421, 427b-428a/430, 430b-431a/433, 453b-454a/456, 465b-466a/468, 467b-468a/470, 471b-472a/474, 477b-478a /480, 532b-533a/535, 546b-547a/549, 550b-551a/553, 551b-552a/554, 554b-555a/557, 555b-556a/558, 557b-558a/560, 559b-560a/562, 561b-562a/564, 563b-564a/566, 568b-569a/571, 570b-571a/573, 571b-572a/574, 572b-573a/575, 574b-575a/577, 577b-578a/580, 579b-580a/582, 581b-582a/584, 583b-584a/586, 585b-586a/588, 587b-588a/590, 591b-592a/594, 593b-594a/596, 597b-598a/600, 600b-601a/603, 602b-603a/605, 604b-605a/607, 606b-607a/609, 607b-608a/610, 608b-609a/611, 610b-611a/613, 612b-613a/615, 614b-615a/617, 616b-617a/619, 618b-619a/621, 620b-621a/623, 638b-639a/641, 641b-642a/644, 678b-679a/681, 682b-683a/685, 703b-704a/706, 720b-721a/723, 731b-732a/733.

### Mecmuanın Tertip Tarihi

Mecmuanın elimizdeki nüshasında tertip tarihi ile ilgili kesin bir bilgi bulunmasa da baştan sona aynı yazı karakteri ile yazılmış olması mecmuanın bir kişinin elinden çıktığını göstermektedir.

Mecmuanın zahriyesinde 1225/1810 yılını gösteren kaydın, mecmuanın tertip tarihi ile ilgili olması kuvvetle muhtemeldir. Yapılan incelemede mecmuanın 106a/110. sayfasında zahriyede geçen tarihin tekrar edilmesi ve 19. yüzyılın başlarına kadar yaşamış şairlerin şiirlerinin bulunması mürettibin yaklaşık olarak o tarihlerde yaşamış olacağını göstermektedir. Nitekim mecmuanın 16a/19 sayfasında kayıtlı Aynî mahlaslı bir şairin “Tercî’-bend-i ‘Aynî der-Medh-i Vâlî-i Mısır Muhammed ‘Alî Paşa” başlıklı şiiri de bu kanaati teyit etmektedir. Zira başlıkta söz konusu edilen zat, Kavalalı Mehmed Ali Paşa olup bu zat 3 Temmuz 1805 tarihinde Mısır valisi olmuştur. Bu durumda mezkur şiirin en azından bu tarihten sonra yazılmış olması gerekir. Yine bu şiirin bahsi geçen Paşa’nın ölüm tarihi olan

<sup>24</sup> İki adet müsellesin bulunduğu bu mecmuada Türkçe müselles örneği, şarkı bölümünde 494b/497’de bulunmaktadır.

1849 yılından sonra da yazılmış olması ihtimal dahilinde değildir; ancak şiirin mecmuaya bu tarihten sonra dahil edilmesinde bir mani yoktur.

Yine tespit edebildiğimiz kadarıyla Çuhadâr-zâde Şâkir adlı şairin (1178/1762-1252/1836) mecmuanın şair kadrosu içerisinde en geç dönemde vefat etmiş kişi olduğu dikkate alındığında, mecmuanın 1849'dan sonra da tertip edilmiş olması zayıf bir ihtimal görünmektedir. Mecmua mürettibi de en erken on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başlarında yaşamış ve mecmuayı da bu tarihlerde tertip etmiş olmalıdır. Buna göre zahriyede geçen 1225/1810 senesi büyük bir ihtimalle mecmuanın tertip edildiği yılı göstermektedir.

### **Mecmuanın Mürettibi**

Milli Ktp. Yz A 1641 numaralı mecmuada, 616a/618 numaralı yapraktaki şiirin başlığında bulunan “Kıt'a-i Gâlib ...Mühürdar li-muharririhî” ifadesi, bu şiirin mecmuanın mürettibine ait olabileceğine dair bir işaret olarak değerlendirilebilir. Bu şiirin Gâlib mahlaslı ve mühürdarlık mesleğine sahip birisine ait olmasına binaen yaptığımız araştırmada, 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarında Gâlib mahlaslı şair ve yazarlardan Abdülhalim Gâlib ve Gâlib Paşa isimli iki kişi karşımıza çıkmaktadır.

Gâlib mahlaslı, mühürdarlık görevinde olan bu iki şairin biyografileri bağlamında şu değerlendirme yapılabilir:

Abdülhalim Gâlib'in mecmua ile ilgisini irdelediğimizde ilk etapta mecmuanın tertip tarihi ile şairin yaşadığı zamanın uyuşup uyuşmadığına bakmalıyız. Bu durumda Gâlib'in doğum tarihi bilinmemektedir, vefatı ile ilgili kaynaklarda verilen tarih ise 1293/1876'dır. Mecmuanın tertip tarihinin 1225/1810 olduğunu kabul edersek ve şairin 1800'lü yılların başında dünyaya gelmiş olduğunu varsayarsak bu durumda mecmua tertip edilirken mürettip 10 yaşlarında olacaktır. Böyle bir eserin bu yaşlarda tertibi zor görünmektedir.

Mecmuadaki bilgiler çerçevesinde söz konusu edilen Gâlib mahlaslı ikinci şair Seyyid Mehmed Saîd Gâlib Paşa'nın mecmua ile ilgisi de net değildir; ancak Gâlib'in mühür(darlık) alakalı olan *amedî* (amidi de deniliyor) görevinde bulunmuş olması, doğum ve ölüm tarihlerinin (1763/1177-1836/1244) mecmuanın derlendiğini düşündüğümüz tarihle uyumluluk göstermesi, onun eldeki mecmuanın mürettibi olma ihtimalini diğer Gâlib'e göre oldukça arttırdığı düşünülebilir. 742 yaprak/görüntü hacmindeki bu mecmuayı derlemek için mecmuada bulunan şiirlerin bulunduğu kaynaklara (divan, tezkire, mecmua, mesnevi...) ulaşma veya elde etme imkanına sahip olmak gerekir. Dönemin şartları içinde böyle büyük bir imkana sahip olmanın günümüz şartlarına oranla çok daha zor olduğu açıktır. Saîd Gâlib Paşa'nın muhtelif yerlerde ve sadrazamlık dahil birçok üst rütbede bulunmuş olması böyle bir imkanı bulabileceğine işaret etmektedir.

Her iki Gâlib'in de mecmuayı tertip etmelerine dair veriler kesin olmamakla birlikte yukarıda bahsettiğimiz saikler göz önüne alındığında Saîd Gâlib Paşa adlı şairin mecmuanın mürettibi olması daha muhtemel görünmektedir. Mahlası ve mesleği aynı olan bu iki şairin yaşadıkları yüzyıl, mecmuanın tertip edildiğini düşündüğümüz tarihe yakın olsa da kronolojik olarak Saîd Gâlib Paşa'nın yaşadığı tarih aralığı Abdülhalim Gâlib'in yaşadığı tarih aralığına göre daha uygundur.

### **Mecmuanın Numaralandırılması**

Mecmuada 1-288 ve 651-864. yapraklar arasında düzenli bir numaralandırma bulunmaktadır. Söz konusu olan bu numaralandırma mecmuanın bazı kısımlarında birbirine karışmış ve düzensiz hale gelmiştir. Bunun sebebi sonradan tamir edilip yeniden ciltlenirken yaprakların sıralanmasına dikkat edilmeksizin birbirine karıştırılarak ciltlenmesi olmalıdır.

Mecmuada tespit ettiğimiz kadarıyla dört numaralandırma vardır. Kuvvetle muhtemeldir ki mecmuanın oluşum safhasında mürettip tarafından verilen ve bütün

yaprakları sırasıyla gösteren numaralandırma kırmızı mürekkeple ve Hindî rakamlarla yapılmıştır. Yazmanın 221. yaprağından itibaren mevcut numaralandırmanın yanında, yüksek ihtimalle sonradan kütüphaneciler ya da eser üzerinde çalışan biri tarafından, mavi mürekkeple ve bazen Hindî bazen de Arabî rakamlarla yeni bir numaralandırma yapılmıştır.

Yazmayı kontrol eden ikinci bir göz, bazı numaralandırma hataları fark etmiş olmalı ki mevcut hatalı numaralar üzerinden bir tashih yapmayı denemiş; ancak 300. numaradan sonra rakamlar üzerinde düzeltmenin zor olması sebebiyle hatalı numaralandırmanın yanında Hindî rakamlarla yeni bir numaralandırma yapmıştır.

Yazmada ilk/asıl numaralandırmaya göre 318, tashihli numaralandırmaya göre 419'dan<sup>25</sup> sonra yaprakların ters tarafında yani normalde metne göre yaprakların üst kısmında olan numaralandırma alt kısımda görünmektedir. Bu durum mecmuanın metin yazılmadan önce numaralandırıldığını işaret etse de kesin bir kanaate varılamamıştır. Tashihli numara da yaprakların b yüzüne ve üst kısmına yazılmıştır.

Mecmuadaki dört numaralandırmadan ikisi (ilk/asıl ve tashihli) mecmuanın yapraklarını sıralamayı amaçlarken diğer iki numaralandırmadan biri forma numarası olarak kullanılmış, diğeri de tahmis ve müessedeslerde bölüm içi numaralandırma olarak kullanılmıştır.

Yazmadaki mevcut numaralandırmaya göre son yaprak 864 olmasına rağmen yazmanın dijital ortamda 742 görüntü/yaprak ihtiva ettiği görülmektedir. Görüntülerde eksikliği tespit edilen bir yaprağın da eklenmesiyle görüntü sayısı 743 olmaktadır.

Eserin numaralandırmasından, reddadesinden, birleşim yerinde kalan kağıt yırtıklarından anlaşıldığı kadarıyla 206, 222, 321, 322, 346, 353, 364, 544, 561, 682, 683, 762 nolu yapraklar eksik/kopmuş olmalıdır.

9, 64, 176, 793, 841 numaralandırması ikişer defa yapılmıştır. Mükerrer olan bu numaralandırmalarda yer alan şiirler farklı olduğu için çekim hatası değil müstensihin numaralandırma hatasıdır.

Mecmuadaki numaralandırmaların karışıklığına bakılınca birçok yaprağın yer değiştirdiğini dolayısıyla eserin tamiri yapılırken yaprakların yerlerinin karıştırıldığını görmekteyiz.

### **Mecmuanın Kaynakları**

Mecmua derleyenlerin, derlemeleri sırasında ne tür kaynaklara müracaat ettikleri tam olarak anlaşılabilmiş bir husus olmasa da bu yönde elimizde önemli ipuçları bulunmaktadır. Bu anlamda; dîvân, mesnevi, tezkire, mecmua gibi farklı içerik ve biçimdeki kaynaklar yanında sözlü gelenekte kullanılan ya da günlük hayatta sözlü olarak dolaşımda bulunan ürünler de mecmua müretteplerinin kullandığı kaynaklar arasında yer alabilmektedir. Gürbüz, bir mecmua mürettebinin eserini oluştururken ne tür kaynaklardan yararlandığını tespit etme amaçlı hazırladığı makalesinde, en azından bazı mecmua müretteplerinin doğru bilgiye ulaşmayı ve doğru metni kaydetmeyi önemsediklerini tespit eder.<sup>26</sup> Aynı çalışmada Gürbüz, bazı mecmuaları tahlil ederek müretteplerin mecmuayı meydana getirirken divan nüshaları, tezkire ve mecmualar gibi yazılı kaynakları etkin bir şekilde kullandıkları kanısına varır.<sup>27</sup>

Mecmua kaynaklarını divan, tezkire, mesnevi gibi eserlerin yanında mecmua metninin kendisinde ya da metin dışı unsurlarında (derkenar, zahriye ya da ferağ kayıtlarında) aramak gerekir. İlk olarak varsa eserin mukaddime kısmında konuyla ilgili açıklama yapılır

<sup>25</sup> Buradan sonra ilk numaralandırmayla tashihli numaralandırmayı birlikte vermek gerektiği zaman araya eğik çizgi koyarak vereceğiz. Yani 318/419 örneğinde 318 ilk numaralandırmayı 419 da tashihli numaralandırmayı gösterecektir.

<sup>26</sup> Mehmet Gürbüz, "Şiir Mecmualarının Kaynakları Üzerine", *Journal of Turkish Studies= Türklük Bilgisi Araştırmaları* 8/1 (Kış 2013), 318.

<sup>27</sup> Gürbüz, "Şiir Mecmualarının Kaynakları Üzerine", 318.

yapılmadığına, sonrasında da asıl metnin bulunduğu yaprakların derkenarlarında ya da metnin çevresinde mecmua içinde yer alan bilgilerin kaynağına gönderme yapılmadığına bakılmalıdır. Şiir mecmuaları bağlamında düşünecek olursak mecmuadaki şiirlerin varsa dolaşıma girmiş bir başka divanla karşılaştırması yapılarak da kaynağı ve güvenilirliği test edilebilir.

İncelediğimiz musammat mecmuasının kaynaklarına dair tespitler daha çok metnin çevresinde yer alan ipuçlarından ibaret olacaktır. Mecmuada şiirdeki herhangi bir kelime, mısra ya da beytin çevresine farklı bir versiyonu yazılarak şiirle ilgili nüsha farkları verilmiştir. Bazen verilen nüsha farkları ile ilgili açıklama da yapılmıştır.

Mecmuadaki şiirler, neşredilmiş versiyonları ile karşılaştırıldığında mecmua metninin dışına yazılmış bu nüsha farklarının bazıları söz konusu neşirlerde bulunamamıştır. 319b/323'te "Gazel-i Muhibbî ki Sultân Süleymân Tahmîs-i Hayâlî" başlıklı şiirin II. bent 1. mısraında "ciger vasl istemez" ibaresinin üstüne "şu kim vasluñ Koyup" şeklinde nüsha farkı yazılmıştır. Yaptığımız araştırmada Hayâlî Bey Dîvânı'nın neşrinde<sup>28</sup> "ciger vasl istemez" ibaresinin bulunması Hayâlî Dîvânı'nın muhtemel bir başka nüshasına işaret edebileceği gibi edebi metinlerin çokça kaydedildiği tezkire ya da mecmualardan alınmış bir şiir varyantı da olabilir.

54a/56'da "Tercî'-bend-i Rûhî-i BaGdâdî" başlıklı şiirin V. bent 4. mısraında "sevdâ-zede-i didâram" örneğindeki nüsha farkı, Coşkun Ak'ın hazırladığı dîvân neşrinde<sup>29</sup> asıl metinde bulunmakta iken mecmuanın asıl metninde kayıtlı varyantının yapılan neşirde dipnotta dahi bulunmadığını görmekteyiz.

İncelemeye tabi tutulan musammat mecmuasının kaynaklarının ne olduğuna dair ikna edici cevaplardan biri, 272a/275'te "Gazel-i BâKî Tahmîs-i Vahdetî" başlıklı şiirin IV. bent 1. mısraındadır. Burada "irfâna" kelimesi asıl metinde, "Kur'ana" kelimesi de nüsha farkı olarak kelimenin hemen üstünde yazılmıştır. Şiirin yayınlanmış versiyonu<sup>30</sup> incelendiğinde asıl metinde "FurKân'a" yazılmış, nüsha farkı olarak da dipnotta "Kur'ân'a" varyantı verilmiştir. Öncelikle bu veriler bize şunu anlatmaktadır: İlk olarak mecmua metninin çevresine yazılmış olan farkların başka nüshalardan alındığının somut bir delil olduğu, başka bir ifadeyle, mürettibin mecmuasına aldığı kimi metinlerin en azından iki farklı nüshasına sahip olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olarak da mürettibin şiiri sadece kayıtlara geçmek amacıyla olmadığını tenkitli neşir kurmak amacıyla olan birinin hassasiyetine benzer şekilde, mecmuasına kaydettiği metnin nüsha fark(lar)ını girerek okuyucunun karşılaştırma yapmasına imkan sağladığı, böylece kaydettiği metnin en doğru şeklini oluşturma çabasında olduğu düşünülebilir.

Mecmuanın kaynağına dair önemli verilerden bir başka örnek de 267b/271'de "Gazel-i Yahyâ Tahmîs-i Basrevî" başlıklı şiirin III. bent 4. mısraındadır. Mısranın yanına kısa bir çizgi çekilerek "Dîvânın[d]a bu beyt yoK yazılan gibi var" ifadesi, mürettibin kaynak olarak hem divanları hem de diğer edebi ürünleri, örneğin mecmuaları veya tezkireleri kullandığını gösteren önemli bir işarettir.

Mürettibin şiirin doğru şeklinin peşine düştüğüne bir başka örnek de bazı nüsha farklarının yanına "sah" kaydının düşülmesi olmasıdır.

Ele alınan musammat mecmuasında Vâsıf (69 şiir), Gâlib (46 şiir), Yahyâ (32 şiir), Nedim (25 şiir), Nâbî (21 şiir), Niyâzî (21 şiir) gibi kimi şairlerin divanlarındaki musammat nazım biçimlerinin birçoğu mecmuaya alınmıştır. Bu durum mecmua tertip edilirken aynı

<sup>28</sup> Ali Nihat Tarlan, *Hayali Bey Divanı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1945), 77.

<sup>29</sup> Coşkun Ak, *Bağdatlı Ruhi Divanı: Karşılaştırmalı Metin*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2001), 207.

<sup>30</sup> Öztürk Yılmaz, *17.Yüzyıl Şairlerinden Dimetokalı Vahdeti'nin Divanının Tenkitli Metni* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 30.

şairin bütün şiirlerini ihtiva eden divanların kaynak olarak kullanıldığını işaret eden önemli verilerdendir.

Son olarak Mecmuadaki terci-bentlerin bir kısmı da mesnevilerden alınmıştır. Bu makalenin hazırlanmasına kaynaklık teşkil eden "Musammat Mecmuaları ve Gencîne-i Eş'âr (Milli Ktp. Yz A 1641) İsimli Musammat Mecmuası (Metin-İnceleme)" başlıklı doktora tezinde 22 numarada kayıtlı Hamdî'nin terci-bendi, onun *Yûsuf u Züleyha* isimli mesnevisinden alınmıştır. Aynı şekilde Halîlî'nin 25 numarada kayıtlı terci-bendi de *Fürkat-nâme* isimli mesnevisinden alındığı tespit edilmiştir. Mecmuada 32 numaralı terci-bent Şeyhî'nin hem *Hüsrev ü Şîrîn* adlı mesnevisinde hem de divanında bulunmaktadır; ancak mecmuadaki başlık mesnevideki başlık ile aynı şekildedir. Bu durumda şiir divana değil de mesneviye bakılarak yazılmış ya da en azından mesnevinin de görüldüğü anlaşılmıştır.

Yaptığımız araştırmaya göre mecmuada yer alan 80 civarında şiirin, divanı henüz ele geçmemiş şairler tarafından yazıldığı tespit edilmiştir. Öte taraftan mecmuada yer alan 8 adet şairin ismi kaynaklarda geçmediği belirlenmiştir. Bahsi geçen şairlerin divanlarının günümüze ulaşmadığı ihtimalini de unutmamak kaydıyla bu durum, mürettibin mecmuayı oluştururken divanlar dışında muhtelif kaynaklardan yararlandığına dair önemli bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

### **Mecmuadaki Tashih ve Hatalara Dair**

İncelediğimiz mecmuada kaydedilen şiirlerde birçok önemli hata tespit edilmiştir. Bunların bir kısmı özensiz istinsahtan kaynaklanmış gibi görünse de önemli bir kısmının da mürettibin faydalandığı kaynaklardan dolayı oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu hataların bir kısmı, mecmuanın mürettibi ya da mecmuayı okuma ve inceleme imkanı bulan kimseler tarafından fark edilmiş olsa gerek ki mecmua üzerinde hatalı kelime, kelime grubu veya mısraların üzerine çizgi çekilerek bu hataların okuyucu tarafından dikkate alınmaması gerektiğine işaret edilmiştir.

Kimi yerde sıralama yanlışlığı yapıldığında takdîm-te'hîr rumuzları (*mim* ve *hu* harfleri) konularak düzeltme yapılmıştır. 102b/107 nolu sayfada "Baba Neş'et" başlıklı murabba tüm bentlerin iki ve üçüncü mısralarının başına sırasıyla konulan *hu* ve *mim* rumuzları takdîm-te'hîr şeklindeki düzeltmeye örnek teşkil etmektedir. 125b/130'da "Murabba'-ı Sürûrî" başlıklı şiirin VI. bendi 1. mısrasında "mazhârî olmasaydı" kelimelerinin üzerine mukaddem muahhar kelimelerinin sembolleri olan *hu* ve *mim* harfleri konularak aynı şekilde düzeltme yapılmıştır. Mukaddem-muahharlık düzeltmesi kimi yerde kelimelerin üzerine rakam konularak da yapılmıştır. 371a/374 numaralı sayfada "Müseddes-i Fevrî" başlıklı şiirin II. bendi ilk mısrasında "ışk ola bana" kelimelerinin üzerine Arabî yazıyla 3, 4, 2 yazılarak kelimeler arasındaki sıra değiştirilmiştir.

Mecmuada mısra ve bent sırası ile ilgili de takdîm-te'hîr yapılmıştır. Bu gibi takdim-tehirlerde yapılan düzeltmeler mısraın veya bendin başına rakam verilerek yapılmıştır.

Bir şiirin mükerrer yazılması şeklindeki hatalar şiir başlığının yanına not düşürülerek düzeltilmiştir. 490b/493'te "Şarkı-yı Vâsif Aga" başlıklı şiir 491a/493'te mükerrer olarak yazılmıştır. Mürettip bu hatayı 491a/493'te şiir başlığının altına "Mükerrerdür yine bu Kafiyede" yazarak düzeltme yoluna gitmiştir.

498a/500 numaralı sayfada "Âşık 'Ömer" başlıklı şiirin altına daha ince bir kalemlerle "Gazel-i FiGânî Tahmîs-i MâKâlî" yazılarak yanlış yazılmış şiir başlıkları ya da şair mahlasları ile ilgili düzeltme yapılmıştır.

Bu tip hatalar bazen de şiirlerin üzerine yukarıdan aşağıya doğru bir ya da birkaç çizgi çizilerek iptal edilmiştir. 398a/400'deki "Murabba'-ı Nedîm" ve 138b/143'teki "Murabba'-ı Gâlib" adlı şiirler de bu şekilde çizilerek iptal edilmiştir.

Bazen mürettibin de fark edemediği fakat araştırmalarımız neticesinde hatalı olduğunu tespit ettiğimiz bilgiler de bulunmaktadır. Örneğin 158b/162 numaralı sayfada “Gazel-i Sâlik Tahmîs-i Resmî” başlıklı şiirin her bendinin son iki mısraı yani şiirin tazmin edilen gazel kısmı, Şefkat’in *Tezkire-i Şu’arâ*<sup>31</sup> adlı eserinde *Resmî Ahmed* maddesinde bulunmaktadır. Şiirin mahlasnamesinde de hem Resmî hem de Sâlik isminin geçmesinden dolayı şiir başlığı “Gazel-i Resmî Tahmîs-i Sâlik” olmalıdır.

173b/177’de “Gazel-i Kabûlî Tahmîs-i Sultân Murâd” başlığındaki şiir, Kabûlî’nin gazeline Sultan Murâd’ın yazdığı tahmis gibi görünmektedir. *Kabûlî Dîvânı’nda*<sup>32</sup> ise şiir, Kabûlî’nin Sultan Murâd’ın gazeline tahmisi olarak görünmektedir ve şiir mutarref bir tahmistir. 174a/177’deki “Gazel-i Kabûlî Tahmîs-i Sultân Murâd” başlıklı şiirde de aynı şekilde başlık hatalıdır. Bu iki şiir de mutarref şiirdir ve muhtemelen mürettip o yüzden yanlışmıştır.

184a/188’de “Gazel-i Cevrî Tahmîs-i Nâdirî” başlıklı şiirle ilgili araştırmada, başlığın aksine kaynak gazelin *Nâdirî Dîvânı’nda*<sup>33</sup>, tahmisin ise *Cevrî Dîvânı’nda*<sup>34</sup> yer aldığını, dolayısıyla şiir başlığının “Gazel-i Nâdirî Tahmîs-i Cevrî” olması gerektiği söylenebilir. *Nâdirî Dîvânı’nda* şiir mutarref görünmektedir.

233b/237 numaralı sayfada bulunan “Gazel-i Reşîd Tahmîs-i Rüşdî ki Oğlıdur” başlıklı şiirle ilgili yaptığımız araştırmada ise baba ve oğlun karıştırıldığı görülmüştür. Tahmis edilen şiir Rüşdî’nin *Dîvânı’nda* bulunmaktadır. Dolayısıyla şiirin başlığı “Gazel-i Rüşdî Tahmîs-i Reşîd ki Oğlıdur” olmalıdır.

273a/276 numaralı sayfada “Gazel-i Bâkî Tahmîs-i Sâfi” başlıklı şiirin mahlasnamesinde Bâkî mahlası ile birlikte “Sâdik” mahlası bulunmakta ancak şiirde “Sâfi” mahlası bulunmamaktadır. Bu durumda ya mahlas ya da başlık mürettip tarafından yanlış yazılmıştır.<sup>35</sup>

### Mecmuanın Biyografik Değeri

Mecmualar sanatçıyı merkeze alan bir amaçla üretilmediği için biyografik açıdan birincil kaynak olarak görülmeseler de sanatçı ve onların eserleriyle ilgili mecmuada verilen bilgilerin biyografik değeri itibari ile dikkate değer olduğu rahatlıkla söylenebilir. Mecmuaların biyografik değeri üzerine son zamanlarda artan müstakil<sup>36</sup> çalışmalardan da anlaşılacağı üzere mecmualar yer yer önemli biyografik veriler ihtiva edebilmektedir.

Her bir eseri, aynı zamanda sanatçının biyografisinin bir parçası olarak düşünen Yaşar Aydemir, “Biyografi Kaynağı Olarak Mecmualar” başlıklı bildirisinde biyografi tanımını yaparken bu terim ile ilgili olarak yaygınlık kazanan anlayışın bir şair ya da yazarın sadece hayat hikayesi değil, eserleri ve edebi hayatını da dahil ettiğini ifade eder. Aydemir, divanı bulunmayıp doğrudan mecmulardan oluşturulan Helâkî Dîvânı (Çavuşoğlu, 1982),

<sup>31</sup> Murat Önder, *Şefkat ve Tezkire-i Şu’arâsı* (Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyala Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 128.

<sup>32</sup> Erdogan, *Kabûlî İbrahim Efendi*, 509.

<sup>33</sup> Numan Külekçi, *Gani-zâde Nadirî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Dîvânı ve Şeh-nâme’sinin Tenkidli Metni* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyala Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 235.

<sup>34</sup> Hüseyin Ayan, *Cevri: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1981), 356.

<sup>35</sup> Yapılan araştırmada ulaşılabilen iki Sâfi mahlaslı şairin dîvânları kontrol edildi ancak bu şiir bulunamadı.

bk. Timuçin Aykanat, *Sâfi Baba ve Divanı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme-Sözlük-Dizin)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).; Özlem Ercan, *Sâfi Divanı: Hayatı-Sanatı-Karşılaştırmalı Metin-Sözlük-Dizin* (İstanbul: Gaye Kitabevi, 2014).

<sup>36</sup> Mecmuaların biyografik yönüne ilişkin yapılmış bazı çalışma başlıkları şunlardır: Mehmet Gürbüz, *Biyografik Değer Bakımından Şiir Mecmuaları*; Yaşar Aydemir, *Biyografi Kaynağı Olarak Mecmualar*; İncinur Atik Gürbüz, *Şiir Mecmualarının Biyografik Değerine Dair Araştırmalara Ek*; Kaplan Üstüner, *Mecmuadan Biyografiye: Silahşor İbrahim Yâver’in Hayatı*; Ömer Zülfe, *Biyografik Bilgiler Açısından İki Nazire Mecmuası*; M. Fatih Köksal, *Biyografik Kaynak Olarak Şiir Mecmuaları ve Kastamonulu İshâk-Zâde Fevzi Mecmuası*.

mecmualardan da yararlanılarak oluşturulan Amrî Dîvânı (Çavuşoğlu, 1979), Çâkerî Dîvânı (Aynur, 1999), Behiştî Dîvânı (Aydemir, 2000), tamamı mecmualardan hareketle hazırlanan Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Dîvân Şairleri; Revânî-Hayretî-Hâverî-Âhî-Peyâmî-Sânî (Tarlan, 1949) gibi birçok çalışmanın mecmualara dayandığını<sup>37</sup> dile getirirken yine mecmuaların biyografik değerine atıfta bulunmuştur.

Şairlerin biyografisine dair bilgilerin de bulunabileceği mecmua türlerinden biri olan şiir mecmuaları ve özellikle de nazire mecmuaları ve musammat mecmuaları, ihtiva ettiği şairlerin biyografilerine yapabileceği katkı bakımından dikkate değer eserlerdir. Şairin yetiştiği ortamdan beslendiği/etkilendiği kaynağa kadar bazı biyografik malzemeler sunabilecek olan tanzir ve tazmin tarzı şiirler nazire ve musammat tarzı mecmualarda daha çok bulunabilmektedir.

Birçok mecmuada olduğu gibi bu çalışmada konu edinilen Mil. Ktp. 1641 numaralı musammat mecmuası da şair biyografileri ile ilgili önemli veriler sunmaktadır. Toplamda 1394 şiirin çevirisini yaptığımız mecmuada şairi belli olmayan şiirler dışında 288 şaire ait şiir tespit edilmiştir. Bu şairlerden 8'i hakkında yaptığımız araştırmalara göre herhangi bir bilgi bulunamamış, 298 şiirin ise herhangi bir yayını bulunamamıştır. Bu itibarla sadece incelediğimiz mecmuada 8 şair ve 298 şiir -taramalara göre- ilk defa literatüre kazandırılmış olacaktır.

Şiir başlıklarında verilen biyografik bilgilerden kimisi şairin nesebi ile ilgili olabilmektedir. Bu veriler zemin şiirin şairi ile ilgili olabileceği gibi hakkında şiir yazılan kişinin biyografisi ile ilgili de olabilmektedir (zâde, oğul, ibni, birâder gibi). Şairlerin neseplerine dair bilgi bağlamında mecmuadaki şu örnekleri gösterebiliriz: 67b/70'te (Tercî'-bend-i 'Âlî Çelebî Bi-**ibni** Kınalı), 323a/326'da "Gazel-i Kabûlî Tahmîs-i Nev'î-zâde 'Atâyî", 233b/237'de "Gazel-i Reşîd Tahmîs-i Rüşdî ki **Oğlı**dur", 46a/48 "Mersiye-i Nâ'ilî der-HaKK-ı Fevt-i **Birâder**-i Ū (Tercî'-bend)"

Mecmualarda şairlerin derece ya da makamı ile ilgili veriler içeren şiir başlıkları da bulunabilmektedir (şeyh, baba, dede, derviş, seyyid): 1b/4'te "Tercî'-Bend-i Gâlib-i **Şeyhu**'l-mevlevî", 378a/381'de "Müseddes-i Resmî **Baba**", 367b/370'te "Müseddes-i Esrâr **Dede**", 511b/514'te "Müseddes-i **Dervîş**", 235a/238'de "Mutarref Tahmîşeş Ber-Gazel-i Rüşdî **Seyyid** Vehbî-i Kadîm".

Şiir başlıklarının bazısı şairlerin meşrebine dair veriler sunabilmektedir (mevlevî, kalenderî, gülşenî): 479a/481'de "Şarkî Usûl-i Sûfiyân İsmâ'il el-**Mevlevî**", 377b/381'de "Müseddes-i **Kalenderî**", 314b/318'de "Gazel-i Za'fî Tahmîs-i Şâhidî" başlıklı şiirin V/2. mısraında "Âsitânî **Gülşenî**'ye intisâbuñ var meger" ifadesiyle şairin meşrebine dair veri sunmaktadır.

Benzer isimlere sahip şairlerin kronolojik sırasını gösteren şiir başlıklarını sani, salis, kadim gibi ifadelerle bulmak da mümkündür: 209a/213'te "NutK-ı Cânib Şeyh 'Abdurrahmân Efendi Tahmîs-i Rûhî-i **Sânî**" başlığında "Sânî" kelimesi şairin kronolojik olarak ilkinden sonra var olduğunu gösterir. Sâni ifadesi ve şiirin meşhur Bağdatlı Rûhî Dîvânı'nda bulunmaması, bu şairin Bağdatlı Rûhî dışında Rûhî mahlaslı bir başka şair olduğunu düşündürmektedir. 304b/308'de "Gazel-i İlhamî ki Sultân Selîm-i **Sâlis** Tahmîs-i 'İzzet", 235a/238'de "Mutarref Tahmîşeş Ber-Gazel-i Rüşdî Seyyid Vehbî-i **Kadîm**".

Şairlerin iş, meslek veya sanatkarlığını ifade eden (kemânî, hakîm gibi) şiir başlıklarına şu örnekler verilebilir: 444b/447'de "Şarkî-yı **Kemânî** Ahmed", 677b/680'de "Hicv-i **Hakîm** Şifâ'î Ser-etibbâ'-ı Şâh-ı Abbâs der-HaKK-ı Nizâmü'l-mülk Mü'min Hân".

<sup>37</sup> Yaşar Aydemir, "Biyografi Kaynağı Olarak Mecmualar", *Prof. Dr. Mustafa İsen Adına Uluslararası Klasik Türk Edebiyatında Biyografi Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 87-100.

Şairlerin memleketi, milliyeti veya yaşadığı yeri gösteren şiir başlıkları (Farîsî, Azerî, Tebrîzî, Bağdâdî, Şîrâzî): 694b/697'de "Terkîb-bend-i **Fârîsî** Mevlevî Câmî Na't-ı Nebî", 670a/672'de "Terkîb-bend-i **Âzerî**", 217b/222'de "Gazel-i Şems-i **Tebrîzî** Tahmîs-i Nâbî", 709b/712'de "Terkîb-bend-i Haşmet Der-Nazîre-i Rûhî-i **BaGdâdî**", 227a/230 "Gazel-i Hâfiz-ı Şîrâzî Tahmîs-i Lebîb".

Makam veya mevkiyi gösteren (sultan, sadr-ı a'zam, şeyhu'l-islam, vali, paşa) bazı şiir başlıkları şunlardır: 39a/42'de "Tercî'-bend-i Hayâlî der-Mersiye-i **Sultân** Muhammed", 13a/16'da "Tercî'-bend-i Mu'aşşer Sâbit der-Sitâyîş-i **Sadr-ı A'zam** Râmî Mehmed Paşa", 12b/16'da "Tercî'-bend-i Müsemmen-i Sâbit der-Sitâyîş-i **Şeyhu'l-islâm** Feyzullâh Efendi", 16a/19'da "Tercî'-bend-i 'Aynî der-Medh-i **Vâlî**-i Mısır Muhammed 'Alî **Paşa**"

Bir şairin biyografisinde önemli yer tutan eserlerine dair bilgiler de mecmualarda bulunabilmektedir. Milli Ktp. Yz A 1641 numarada kayıtlı musammat şiir mecmuasında 298 şiirin yayımı bulunmamıştır. Bu şiirlerden bazısının şairi ile ilgili yayımlanmış divan bulunmakta; ancak şiir bulunmamaktadır. Bazı şiirlerin şairi ile ilgili henüz divan tespit edilememiş bazıları da henüz literatüre girmemiş şairlerdir.

Yayımlanmış divanda bulunmamasına rağmen incelediğimiz musammat mecmuasında bulunan bazı şiirler: 66a/68'de "Kemâl Pâşâzâde (Tercî'-bend)", 67b/70'te "Âlî Çelebî Bi-ibni Kınâlı (Tercî'-bend)", 405a/406'da "Mu'aşşer-i Muhibbî ki Sultân Süleymân", 417b/420'de "Vâsîf Aga (şarkı)", 450b/453'te "Nedîm (Şarkı)".

- Yayımlanmış herhangi bir eseri bulunmayan şairlerin şiirlerine bazı örnekler: 126a/130'da "Basrevî (murabba)", 127a/131'de "Şânî (murabba)", 159a/162'de "Gazel-i Kâmî Tahmîs-i 'Âkîb", 158b/162'de "Gâzeli-i Sâlik Tahmîs-i Resmî", 167b/171'de "Gazel-i Bâkî Tahmîs-i Nakdî", 273b/277'de "Gazel-i Bâkî Tahmîs-i Su'ûdî", 275b/279'da "Gazel-i Muhibbî Tahmîs-i 'İyânî", 494b/497'de "Şarkı-yı (Bedevî) (Müselles)".

- Literatüre girmemiş olanlar: 209a/213'te "Nutm-ı Cânib-i Şeyh 'Abdurrahmân Efendi Tahmîs-i Rûhî-i Sâni", 442b/446'da "Şarkı-yı Muhikkî", 485b/488'de "Şarkı-yı Baba Tâhir", 521b/524'te "Muhammes-i Kûhî", 268a/271'de "Gazel-i Bahşî Tahmîs-i Basrevî", 269a/272'de "Gazel-i 'İlmî Tahmîs-i Ricâlî", 346a/349'da "Muhammes-i 'Înâbî", 493b/496'da "Şarkı-yı (Miskâlî).

### Mecmuanın Muhtevası

Şiir mecmualarının edebiyat literatürüne nazım biçimleri, nazım türleri, şair biyografileri gibi çeşitli konularda katkısının olduğu edebiyat araştırmacılarının özellikle de mecmua konusunda araştırma yapanların malumudur. Bazen biyografik kaynaklarda adı geçmeyen bir şairin şiirine rastlanabileceği gibi adı bilinip de divanı bulunmayan bir şairin bilinmeyen bir şiirine de rastlanabilmektedir. Ayrıca divanı bulunan bir şairin divanında bulunmayan bazı şiirlere de rastlamak mümkündür.

Mil Yz A 1641'deki *Gencîne-i Eş'âr* ismiyle kayıtlı musammat mecmuasında, kitap, makale, tez, tezkire, ansiklopedi gibi farklı biçimlerdeki çalışmalarda neşredilen 542, neşredildiğini tespit edemediğimiz 448 musammat şiir yer almaktadır. İsimsiz olanlar, Arapça ve Farsça yazılanlar, semai biçiminde yazılanlar ve mükerrer olanlarla birlikte toplam 1394 musammat şiir, mecmuada yer almaktadır.

Bazı şiir başlıklarında şair adı ya da mahlas bulunmamaktadır. Şiir başlıklarında adı ya da mahlası bulunan veya yaptığımız araştırmalar neticesinde mahlasını tespit edebildiğimiz toplam 285 şair mecmuada tespit edilmiştir. Bazı mahlasların benzeri biyografik kaynaklarda bulunsa bile aynı kişi olduklarına dair kesin bir kanaate ulaşılamadığı için benzer isimlere ihtiyatla yaklaşmıştır.

Mecmuada yer alan ancak literatürde ismine rastlayamadığımız 8 şair bulunmaktadır. Bu şairler, şiirlerinin bulunduğu sayfa ve şiir başlıkları şöyledir:



**Basrevî**, 126a/130, Murabba'-ı Basrevî - 267b/27, Gazel-i Yahyâ Tahmîs-i Basrevî  
**Rûhî-i Sâni**, 209a/213, Nutk-ı Cânib Şeyh 'Abdurrahmân Efendi Tahmîs-i Rûhî-i Sâni  
**'Înâbî**, 346a/349, Muhammes-i 'Înâbî  
**Muhikkî**, 442b/446, Şarkı-yı Muhikkî Hüseyinî  
**Baba Tâhir**, 485b/488, Şarkı-yı Baba Tâhir  
**Kûhî**, 521b/524, Muhammes-i Kûhî  
**MisKâlî**, 493b/496, Şarkı[-yı MisKâlî]  
**Basrî**, 264b/268, Gazel-i Figânî Tahmîs-i Basrî

*Gencîne-i Eş'âr* isimli musammat mecmuasında yer alan şairlerin hangi nazım biçiminden kaç şiirine yer verildiği ve aynı şaire ait toplam kaç şiir bulunduğunu gösteren aşağıdaki tablo hem araştırmacılar için kolaylık sağlaması hem de okuyucuların muhtevayı daha bütünlüklü görmesi açısından faydalı olacaktır.

Tabloda toplam şiirlerin gösterildiği sütunda, varsa, yayımlanmamış olan şiirlerin sayısı eğik olarak yazılmıştır. Farsça olan şiirler altı çizili olarak gösterilmiş, Arapça olanlar da koyu yazılmıştır. Çeviri yazımı yapılmamış olan semailer de üstü çizili olarak gösterilmiştir.

Sıra	Şair Adı/Mahlası	Nazım Biçimi ve Sayısı	Toplam Şiir
1	Şeyh Gâlib	8 terci-bent, 5 terki-bent, 2 murabba, 19 tahmis, 12, şarkı, 1 semai	47
2	'Âlî (Gelibolulu)	1 terci-bent, 2 terki-bent, 2 muhammes, 8 tahmis, 1 müsemmen, 1 muaşşer	14+ <i>1</i> = 15
3	Neş'et	1 Terki-bent, 3 murabba, 5 tahmis, 1 müseddes, 1 müsemmen, 1 muaşşer, 1 şarkı	12+ <i>1</i> = 13
4	(Derzi-zâde) 'Ulvî	1 muhammes, 2 tahmis, 5 müseddes, 1 müsemmen	7+2= 9
5	Senâyî Hasan Efendi	1 terci-bent	1
6	Cinânî	4 tahmis, 4 müseddes, 1 müsemmen	9
7	Esrâr	1 terci-bent, 1 tahmis, 1 müseddes, 1 müsebba	3+ <i>1</i> = 4
8	Rûhî	1 terci-bent, 8 tahmis, 1 müsemmen	9+ <i>1</i> = 10
9	Sâbit	4 tahmis, 1 müsemmen, 1 muaşşer	5+ <i>1</i> = 6
10	'Aynî ('Antepli) :	1 terci-bent, 1 tahmis	2
11	Râşid	1 terci-bent, 4 murabba, 2 tahmis, 1 şarkı	4+4= 8
12	Firâkî	2 terci-bent, 1 tahmis	2+2 = 4
13	Rahmî	2 terci-bent, 1 muhammes, 5 tahmis, 1 müseddes	7+2= 9
14	Senâyî ('Âlî)	1 terci-bent,	1
15	İhyâ	1 tahmis, 1 muaşşer	2
16	Du'âyî	1 terci-bent	<i>1</i>
17	Sa'dî	1 terci-bent	<i>1</i>
18	Fedâyî	1 terci-bent	<i>1</i>
19	Hızrî	1 terci-bent	<i>1</i>
20	Yahyâ	5 terci-bent, 4 terki-bent, 21 murabba, 2 müseddes	32
21	Hayâlî	2 terci-bent, 1 murabba, 1 muhammes, 3 tahmis, 3 semai	7+3= 10
22	Fevrî	2 terci-bent, 1 tahmis, 3 müseddes, 1 müsebba	4+3 = 7

İbrahim DİREKLİ

MUSAMMAT MECMUALARI VE MİLLİ KÜTÜPHANE YZ A 1641 NUMARADA KAYITLI GENCİNE-İ EŞ'ÂR İSİMLİ  
MUSAMMAT MECMUASININ İNCELENMESİ

23	Hâtîfî ('Abdurrahmân Efendi)	1 terci-bent	1
24	Hâtîf ('Alî Hâtîf Efendi)	1 terrib-bent, 1 şarkı	2
25	Râmîz	1 terci-bent	1
26	'Askerî	3 terci-bent	3
27	Usûlî	1 terci-bent, 2 tahmîs, 1 müseddes	3+1 = 4
28	Nâ'îlî	1 terci-bent, 4 terrib-bent, 8 murabba, 1 tahmîs	14
29	Sürûrî	1 terci-bent, 1 murabba, 1 muhammes	2+1 = 3
30	Kıyâsî	1 terci-bent	1
31	Fuzûlî	2 terci-bent, 1 terrib-bent, 2 murabba, 4 muhammes, 1 beyit	9+1 = 10
32	'Azîmî	1 terci-bent	1
33	Fehîm	2 terci-bent, 2 terrib-bent	4
34	Gubârîf	1 terci-bent	1
35	Feyzî	1 terci-bent, 1 murabba, 1 tahmîs, 1 müseddes	4
36	Dükakin-zâde Ahmed Beg	3 terci-bent, 1 murabba, 2 semai	4+2 = 6
37	Rüşenî	4 terci-bent, 1 terrib-bent	5
38	Za'fî	1 terci-bent, 1 murabba, 1 tahmîs, 1 muaşşer	4+1 = 5
39	Hamdî (Hamdullâh)	1 terci-bent	1
40	Şâhidî	1 terci-bent, 1 tahmîs	1+1 = 2
41	Halîlî	1 terci-bent, 1 tahmîs	1+1 = 2
42	Kemâl Paşa-zâde:	1 terci-bent, 1 muhammes	1+1 = 2
43	'Âlî Çelebî bi-ibni Kımalî	1 terci-bent	1
44	Günâhî	1 terci-bent, 1 tahmîs, 1 müseddes	1+2 = 3
45	Şeyhî	1 terci-bent	1
46	Zeynî	1 terci-bent	1
47	Hâfîz (Farîsî)	1 terci-bent, 1 terrib-bent, 3 muhammes	5
48	Na'imâ	1 terci-bent	1
49	Nesîmî	2 terci-bent, 1 muhammes	3
50	'Örfî	1 terci-bent, 1 terrib-bent	2
51	Refî'-i (Kâlâyî)	1 terci-bent	1
52	Niyâzî:	19 murabba, 2 tahmîs	20+1 = 21
53	Günâhkâr	1 murabba	1
54	Eşref OĞlı Rûmî	1 murabba	1
55	'Ârif (Süleymân)	2 murabba, 2 tahmîs, 1 şarkı	2+3 = 5
56	Sâdîkî	1 murabba	1
57	İbrâhîm Hakkı	1 murabba	1
58	Yûnus	1 murabba	1
59	Meftûnî Sultân II. Mustafâ	1 murabba, 1 muaşşer, 1 semai	1+1+1 = 3
60	Hüdâyî ('Azîz Mahmûd)	1 murabba, 1 müseddes	1+1 = 2
61	Sultân Dîvânî-Mehmet Çelebî	1 murabba	1
62	Sezâ'î (Câbî Hasan Dede)	1 murabba, 1 muhammes	2
63	Nedîm	1 terrib-bent, 21 murabba, 1 tahmîs, 1 müseddes, 1 şarkı	24+1 = 25
64	Pertev (Muvâkkît-zâde)	6 murabba, 1 muhammes, 3 tahmîs	9+1 = 10

65	Câzim	1 murabba	1
66	Şeker-zâde-Sermed	1 murabba	1
67	Na'im	1 murabba	1
68	Nüzhet	1 murabba, 10 tahmis, 1 semai	$9+1+1+1=12$
69	Vâsîf	15 murabba, 1 tahmis, 2 müseddes, 1 müsebba, 49 şarkı, 1 semai	$60+8+1=69$
70	İlhâmî (Sultân III. Selîm)	1 terkeb-bent, 1 murabba, 1 muhammes	$1+2=3$
71	'Azîzî	1 terkeb-bent	1
72	(Seyyid) Vehbî	1 murabba, 2 tahmis, 2 şarkı	$3+2=5$
73	'İşkî	1 murabba, 1 tahmis, 1 müseddes	3
74	(Seyyid Meddâhî)	1 murabba	1
75	Basrevî	1 murabba, 2 tahmis	3
76	Şânî	1 murabba, 1 tahmis	2
77	Pîr Sultân	1 murabba	1
78	Necâtî	4 terkeb-bent, 1 murabba	5
79	Hatâyî	1 murabba,	1
80	Râsîh	2 murabba, 3 muhammes, 2 şarkı	7
81	Nizâmî Baba	1 murabba	1
82	'Âşık 'Ömer	5 murabba, 2 muhammes, 1 tahmis, 2 şarkı	$9+1=10$
83	Hâşimî (Bursalı)	1 murabba, 1 tahmis	$1+1=2$
84	Hâşimî (Maraşlı)	1 müseddes	1
85	Vusûlî	1 murabba	1
86	Kâmil	2 murabba, 1 muhammes	3
87	Reşîd	1 murabba, 1 tahmis	2
88	Fârisî-i Câmî	1 murabba,	1
89	Câmî	1 müseddes	1
90	H'âcû	4 terkeb-bent, 1 müselles, 2 tahmis	2
91	Mîr Şâkir (Gümrükçü Hüseyin Paşa-zâde)	2 tahmis	2
92	Şâkir (Çuhadâr-zâde)	1 terkeb-bent, 2 muhammes, 2 tahmis, 5 şarkı	10
93	Münîf	1 muhammes, 2 tahmis	3
94	Nûrî	3 tahmis, 1 müseddes, 1 şarkı	5
95	Sâlik	1 terkeb-bent, 1 tahmis	$1+1=2$
96	'Âkîb (Sükûtî-zâde)	1 tahmis	1
97	Lebîb	2 tahmis	2
98	Kesbî	1 tahmis	1
99	Dâniş (Süleyman/Tayfur)	1 tahmis, 2 şarkı	3
100	Ebûbekir Celâlî	3 tahmis, 1 şarkı	$3+1=4$
101	Necîb (Sultân III. Ahmed)	1 tahmis	1
102	Rahmânî	1 tahmis	1
103	Sıdkî	1 tahmis	1
104	Nakdî	1 tahmis	1
105	Sîpâhî	1 tahmis	1
106	'Übeydî	1 tahmis	1
107	Kânî	3 tahmis	3
108	Eşref	1 murabba, 1 tahmis	2

İbrahim DİREKLİ

MUSAMMAT MECMUALARI VE MİLLİ KÜTÜPHANE YZ A 1641 NUMARADA KAYITLI GENCİNE-İ EŞ'ÂR İSİMLİ  
MUSAMMAT MECMUASININ İNCELENMESİ

109	Şerîfî	1 tahmis	1
110	Âzerî	2 terhib-bent, 1 tahmis, 2 müseddes	4+1 = 5
111	Ricâlî	2 tahmis	2
112	(Kara) Fazlî	1 tahmis, 1 müseddes, 1 şarkı	2+1= 3
113	Murâd(î)	2 tahmis	2
114	Emrî	1 tahmis	1
115	Makâlî	2 tahmis	2
116	Beyânî	2 tahmis	2
117	Tîğî	1 tahmis, 3 müseddes	2+2 = 4
118	Edîb	1 tahmis	1
119	Şinâsî (Rûznâmecî-zâde)	1 tahmis	1
120	Nahîfî	4 tahmis	4
121	'Atâ	8 tahmis, 3 müseddes, 3 şarkı	14
122	Emîr	1 tahmis	1
123	Hâdî	1 tahmis	1
124	Sırrî	1 tahmis	1
125	Cevrî (İbrâhîm Çelebi)	2 terhib-bent, 1 muhammes, 1 tahmis	3+1 = 4
126	Veysî	1 terhib-bent, 1 muhammes, 1 tahmis	2+1 = 3
127	Haşmet	3 terhib-bent, 8 tahmis, 2 müseddes	13
128	'Abbâs	1 muhammes, 1 tahmis	2
129	Takî	1 tahmis	1
130	Hisâmî	1 tahmis	1
131	Nâbî	1 terhib-bent, 21 tahmis	21+1 = 22
132	Ehlî	1 tahmis	1
133	Çeşmî	1 tahmis	1
134	Râ'if İsmâ'il Paşa	1 tahmis	1
135	'Arîf (Re'isü'l-küttâb Mehmed Efendi)	1 muhammes, 2 tahmis	3
136	Şemsî	1 tahmis	1
137	Âsım	2 tahmis	2
138	'İzzet ('Alî Paşa)	1 terhib-bent, 1 tahmis	2
139	Râğîb Paşa	2 tahmis, 2 semai	2+2 =4
140	Muti'î	1 tahmis	1
141	Basrî	1 tahmis, 1 müseddes	2
142	Riyâzî	1 tahmis	1
143	'Amrî	1 tahmis	1
144	Hâfız Paşa	1 tahmis	1
145	Hâfız	1 muhammes, 1 tahmis, 5 şarkı, 10 semai	7+10 =17
146	Sıyâmî	1 tahmis	1
147	Vahdetî	4 tahmis, 1 müseddes	5
148	Bahrî	1 tahmis	1
149	Sâfî	1 tahmis, 1 müseddes	2
150	Su'ûdî	1 tahmis	1
151	Bâkî	1 terhib-bent, 7 tahmis, 1 şarkı	9
152	'ÿânî	1 tahmis	1
153	Meşkî	1 tahmis	1
154	Esîrî	1 tahmis, 1 muaşşer	2

155	‘Arşî	1 tahmis	1
156	Hâletî	1 tahmis, 1 müseddes	1+1 = 2
157	Neylî (Mîrzâ-zâde Ahmed Efendi)	1 muhammes, 1 tahmis	2
158	Nâtık/ Nâtikî	1 muhammes, 1 tahmis	2
159	(Baba) Tâhir	3 tahmis, 1 muaşşer, 1 şarkı, 1 semai	5+1 = 6
160	Nazîf	2 tahmis, 1 şarkı	3
161	Râsim	1 tahmis	1
162	Sâdik	1 tahmis	1
163	Sîmî	1 tahmis	1
164	Hulûsî	1 tahmis	1
165	Nizâmî	1 tahmis	1
166	Yâdî	1 tahmis	1
167	‘Abdî	1 muhammes, 1 tahmis, 1 müseddes	3
168	Hüseynî	1 tahmis	1
169	‘İzzet	8 tahmis	8
170	Zekâyî	1 tahmis	1
171	Mîr Hasîb	1 tahmis	1
172	Hayretî	2 tahmis	1+1 = 2
173	Zübeyde Fitnat Hanım	1 tahmis, 3 şarkı	4
174	Mu’îdî	1 tahmis, 1 müseddes	1+1 = 2
175	Yetîmî	1 tahmis	1
176	Zekî	1 tahmis	1
177	Belîğ (Mehmed Emîn)	1 terkib-bent, 1 tahmis, 4 müseddes	5+1 = 6
178	Meşrebî	1 tahmis	1
179	‘İlmî	1 tahmis	1
180	‘Atâ (Üsküplü)	1 tahmis	1
181	Nev’î-zâde ‘Atâyî	1 tahmis, 1 müseddes	2
182	Mevlevî	1 muhammes	1
183	Farisî Sâ’ib	1 muhammes	1
184	Çarîbî	1 muhammes	1
185	Cezbî	1 muhammes	1
186	‘Înâbî	1 muhammes	1
187	Zemînî	1 muhammes	1
188	Behîştî	2 muhammes	2
189	Hatmî	1 muhammes	1
190	Hecrî	1 muhammes, 1 tahmis	2
191	Hüsnî	1 muhammes	1
192	Nazîf-zâde Ahmed Hâmîd Efendi	1 muhammes	1
193	Sadrî	1 müseddes	1
194	Meylî	1 muhammes, 2 müseddes	2+1 = 3
195	Hayâtî	1 tahmis	1
196	Nâmî	1 tahmis	1
197	Misâlî	1 müsebbâ	1
198	Refkî	1 müsebbâ	1
199	İbn-i Hisâm (Farsça)	1 muaşşer	1

İbrahim DİREKLİ

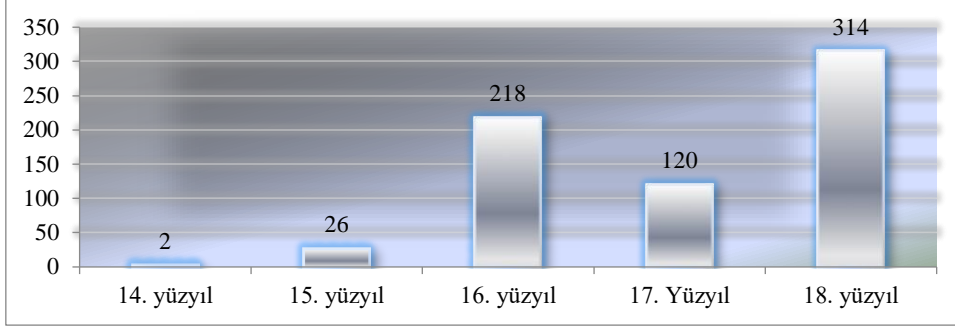
MUSAMMAT MECMUALARI VE MİLLİ KÜTÜPHANE YZ A 1641 NUMARADA KAYITLI GENCİNE-İ EŞ'ÂR İSİMLİ  
MUSAMMAT MECMUASININ İNCELENMESİ

200	Muhibbî (Sultân Süleymân)	1 muaşşer	1
201	Rıf'at	10 şarkı	10
202	Sa'id	1 terhib-bent	1
203	Ferîd	4 şarkı	4
204	Fâyık	1 şarkı	1
205	Es'ad	1 şarkı	1
206	'Azmî	1 şarkı	1
207	Tanbûrî	11 şarkı	5+6 = 11
208	Nâşid İbrâhim Beg	1 şarkı	1
209	Tıflî	4 şarkı	4
210	Hamdî Baba	2 şarkı	2
211	Hâmid	1 terhib-bent, 2 şarkı	3
212	'İzzet Beylikçi	1 şarkı	1
213	Mihri	1 şarkı	1
214	Nesib	3 şarkı	3
215	Kâti	1 şarkı	1
216	Kerem	1 şarkı	1
217	Muhikkî	1 şarkı	1
218	Kemânî Ahmed	1 şarkı	1
219	Şeydâ	2 şarkı	2
220	Nâzım	1 şarkı	1
221	Nebîl Beg	1 şarkı	1
222	(Kayserili Râşid)	1 şarkı	1
223	Vahid Mahtûmî	2 şarkı	2
224	Gevherî	2 şarkı	2
225	Servet	1 şarkı	1
226	Dervîş	1 müseddes, 1 şarkı	2
227	Dervîş Hüseyin	1 semai	1
228	İsma'il Dede Efendi (Dervîş İsmâ'il)?	1 şarkı, 1 semai	2
229	Dervîş 'Alî	1 semai	1
230	Fâzıl(i)?	2 şarkı	2
231	Fennî	1 şarkı	1
232	Fevzî	1 şarkı	1
233	Baba Tâhir	1 şarkı	1
234	Şeref	1 şarkı	1
235	Sâlih	1 şarkı, 5 semai	1+5 = 6
236	Şem'î	1 müseddes	1
237	Lem'î	1 müseddes	1
238	Mezâkî	1 müseddes	1
239	Fasîhî	1 müseddes	1
240	Turâbî (Ereğlili)	1 müseddes	1
241	Şu'â'î	1 müseddes	1
242	Medhî (Kıssa-h'ân- Dervîş Hasan)	1 tahmis, 2 müseddes	1
243	Su'âlî	2 müseddes	2

244	Civânî	1 muhammes	1
245	Kûhî	1 muhammes	1
246	Sun'î	1 müseddes	1
247	'Ârif	2 murabba, 1 şarkı	3
248	İsmâ'il Çâvûş	1 semai	1
249	İsma'il Ağa	1 semai	1
250	Ahmed Ağa	2 semai	2
251	Sâlih	5 semai	5
252	Şeyhi	1 semai	1
253	Sa'dullâh Ağa	5 semai	5
254	Es'ad Efendi	1 semai	1
255	'İtrî (Buhûrî-zâde Mustafâ)	5 semai	5
256	Seyyid Nûh	1 semai	1
257	Nef'î	1 terkib-bent, 1 semai	1+1 = 2
258	Bekir Ağa	7 semai	7
259	Receb	1 semai	1
260	Kemânî İbrahim	1 semai	1
261	'Abdullâh Ağa	1 semai	1
262	Mustafâ Ağa	3 semai	2
263	İbrâhim Çâvûş	1 semai	1
264	Kadrî Çelebî	1 semai	1
265	Vecdî	1 semai	1
266	Bekir Çavuş	1 semai	1
267	Yûsuf Çelebî	1 semai	1
268	Halîmî	1 semai	1
269	Tab'î	1 semai	1
270	Dervîş 'Âlî	1 semai	1
271	('Abdulhalim Ağa)	2 semai	2
272	Vahyî	1 terkib-bent	1
273	Ânî	1 terkib-bent	1
274	Mânî Çelebî	1 terkib-bent	1
275	Zihnî	1 terkib-bent	1
276	Sâmî (Arpaemini-zâde)	3 terkib-bent, 1 tahmis	2+1= 3
277	H'acû Hakîm Şifâ'î	1 terkib-bent	1
278	Hâkî	1 terkib-bent	1
279	Nazîm (Yahyâ)	1 terkib-bent	1
280	Kâşî (Monlâ Hasan)	1 terkib-bent	1
281	Nisârî	1 terkib-bent	1
282	Karaçelebi-zâde 'Abdülaziz	1 terkib-bent	1
283	Şeyh Cihângîr	1 terkib-bent	1
284	Nakşî	1 müseddes, 1 beyit	2

Tespit edilebildiği kadarıyla mecmuada 14. yüzyıldan 18. yüzyılın sonlarına kadar farklı dönemlerde yaşamış şairlerin şiirlerine yer verilmiştir. Mecmuada yaklaşık 310 civarı şiirin 18. yüzyıl şairlerine ait olduğu, ikinci olarak 210 civarında da 16. yüzyıl şairlerinin şiirleri tespit edilmiştir. Bu meyanda en fazla 18. Yüzyıl şairlerinin şiirleri diğer yüzyıllara

göre daha fazladır. Yazıldığı dönem tespit edilebilen şiirlerin yüzyıllara göre dökümü aşağıda grafik olarak gösterilmiştir.



Milli Kütüphanede *Gencine-i Eş'âr* ismiyle kayıtlı mecmuada musammat nazım biçimlerinden şarkı, 332 adetle en çok bulunan manzumedir. Mecmuada işgal ettiği yer bakımından ise 187 yaprak ile tahmisler ilk sırada yer almaktadır. Terki-bent 114, terci-bent 90, şarkı 89, müseddes 53, murabba 48, muhammes 36, muaşşer 7, müsebba' ise 5 yapraklık bir yeri kapsamaktadır. Tamamı musammat nazım biçimlerinden meydana gelen mecmuada bazı nazım biçimleri müstakil birer mecmua sayılabilecek niceliktedir.

Mecmuada yer alan bütün nazım biçimlerine dair sayısal verileri aşağıdaki tablo ile göstermek mümkündür:

Nazım Biçimi	Nazım Biçimi Sayısı	Yayını Bulunamamış Olanlar
Terci-bent	41	6
Murabba	147	25
Tahmis	235	90
Muhammes	46	19
Müseddes	84	34
Tesdis	2	2
Müsebba	5	2
Müsemmen	15	-
Muaşşer	17	7
Şarkı	332	250
Terki-bent	54	11
Nazım Birimi Onun Üstünde Olan Musammatlar (11,12,13,14,15'li)	12	2 (ikisi de on ikili)
Semai	330	-
Mükerrer	12	-
Farsça	57	-
Arapça	5	-
<b>Toplam Nazım Biçimi Sayısı</b>	<b>1394</b>	<b>448</b>

## Sonuç



Erken dönem mecmua çalışmalarında nadiren bahsedilen musammat mecmuası son yıllarda yapılan çalışmalarda daha görünür hâle gelmiştir. Bu mealden olarak *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* adlı bilimsel toplantıda, Atabey Kılıç'ın mecmualarla ilgili tasnifinde musammat mecmuaya açıkça yer verilmiştir. Sadık Yazar'ın "XVI. Yüzyılda Derlenmiş Bir Musammat Mecmuası" adlı makale çalışması, musammat mecmuası örneklerinin az olmadığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Yunus Kaplan ve Zahide Efe'nin birlikte hazırladığı *Mecmu'a-i Musammat* adlı çalışmayla bu mecmua türünün klasik Türk edebiyatı geleneğindeki varlığı daha sık ifade edilmeye ya da duyulmaya başlamıştır.

Konuyla ilgili yapılacak her yeni çalışma türün belirginleşmesine katkı sağlayacaktır. Yazma eser kütüphaneleri taranarak yaptığımız çalışmayla ortaya çıkarılan 22 musammat mecmuası tespit edilmiştir. Bu tespitler sonucunda günümüz edebiyat/mecmua literatüründe önemli bir yeri olan nazire mecmuaları ile musammat mecmuası türü en azından nicelik olarak karşılaştırılmıştır.

Taramalarımız esnasında sadece tahmis, terki-bent, terci-bent ya da murabbalardan oluşan mecmuaların da varlığı tespit edilmiştir. Bu durumda musammat mecmualarını da alt sınıflandırmalara ayırmanın mümkün olabileceği düşünülebilir. Örneğin 06 Mil. Yz. A 3904 numaralı mecmuada terki-bent ve terci-bentler yer almaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Tercüman 240 numarada kayıtlı mecmuada murabba nazım biçimi diğer nazım biçimlerine oranla oldukça fazladır. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T 5480 numaralı mecmuada da 202 örneği ile tahmis odaklı bir mecmua tertip edilmesi amaçlanmış olmalıdır. Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi 208 numarada kayıtlı mecmuada da 7 gazel dışında geriye kalan 20 şiirin tahmis olması mecmuanın tahmis mecmuası olduğunu açıkça göstermektedir.

Musammat mecmuası türünün bilinen en önemli temsilcisi sayılabilecek Mil. Yz A 1641 numarada "Gencîne-i Eş'âr" ismiyle kayıtlı mecmuanın incelenmesi neticesinde mecmuanın mürettibi, tertip tarihi, mecmuada yer alan şair ve şiirlerle ilgili şu çıkarımlar elde edilmiştir:

Eserin tertip tarihi ile ilgili mecmuada yapılan araştırmada kesin bir kayda rastlanmamıştır; fakat zahriye sayfasında *Gencîne-i Eş'âr* ve altında 1225/1810 senesi yazılmaktadır. Mecmuanın içeriğine dair yaptığımız inceleme, zahriyedeki bu bilgiyi nakzetmediği gibi teyit etmiştir.

Mecmua mürettibi ile ilgili olarak da mecmuanın herhangi bir yerinde kesin bir kayıt bulunamamıştır; ancak mecmuada 616a/618 numaralı sayfadaki şiirin başlığında eserin mürettibini işaret ettiğini düşündüğümüz "Kıt'a-i Gâlib ...Mühürdâr Li-muharririhî" ifadesi geçmektedir. Gâlib ve mühürdâr ifadelerinin kesiştiği isimden yola çıkarak yaptığımız araştırma neticesinde Abdülhalim Gâlib ve Gâlib Paşa isimli iki Gâlib'ten 1763/1177-1836/1244 Gâlib Paşa'nın incelediğimiz musammat mecmuasının mürettibi olma ihtimali daha güçlü bir ihtimal olarak ortaya çıkmıştır.

Mecmuada; kitap, makale, tez, tezkire, ansiklopedi gibi biçimlerdeki herhangi bir çalışmada neşredilmiş 542, neşredildiğini tespit edemediğimiz 448 musammat şiir yer almaktadır. İsimsiz olanlar, Arapça ve Farsça yazılanlar, semai biçiminde yazılanlar ve mükerrer olanlarla birlikte mecmuada toplam 1394 musammat şiir yer almaktadır.

Şiir başlıklarında yer alan biyografik veriler açısından da mecmua bazı önemli veriler sunmaktadır. Bazı şiir başlıklarında şair adı ya da mahlas bulunmamaktadır. Şiir başlıklarında adı ya da mahlası bulunan veya yapılan araştırmalar neticesinde mahlası tespit edilebilen toplam 284 şair bulunmaktadır. Bu şairlerden literatürde ismine rastlayamadığımız 8 şair yer almaktadır. Başlığında isim ya da mahlas bulunmayan toplam 462 şiir yer almaktadır.

XIV. yüzyıldan XVIII. yüzyılın sonlarına kadar farklı dönemlerde yaşamış şairlerin şiirlerine yer veren mecmuada yaklaşık 310 civarı şiirin XVIII. yüzyıl şairlerine ait olduğu, 210 civarı şiirin de XVI. yüzyıl şairlerine ait olduğu tespit edilmiştir. XVII. yüzyıl şairlerine ait 126, XV. yüzyıl şairlerine ait 26, XIV. yüzyıl şairlerine ait 2 şiir yer almaktadır. Mecmuanın XVIII. yüzyılın sonlarına doğru tertip edildiği düşünüldüğünde mürettibin kendi döneminde yaşayan şairleri daha çok tercih ettiği görülecektir. *Gencîne-i Eş'âr*'daki veriler bağlamında musammatlara yönelik ilginin yine aynı dönemde yoğunlaştığı ortaya çıkmaktadır.

Milli Kütüphane'de *Gencîne-i Eş'âr* ismiyle kayıtlı bulunan mecmuada musammat nazım biçimlerinden müselles, murabba, muhammes, müseddes, müsebba, müsemmen, muaşşer, terki-bent ve terci-bentler yanında tazmin yoluyla oluşturulan tahmis, tesdis, ta'sir örnekleri de bulunmaktadır. Bu manzumelerden işgal ettiği yer bakımından 187 yaprak ile tahmisler ilk sırada yer almaktadır. Bunu sırasıyla 114 yaprakla terki-bentler, 90 yaprakla terci-bentler, 89 yaprakla şarkılar, 53 yaprakla müseddesler, 48 yaprakla murabbalar, 36 yaprakla muhammesler, 7 yaprakla muaşşerler ve 5 yaprakla müsebbalar takip etmektedir. Bu itibarla bentlerle kurulan manzumeler arasında şarkı ve tahmisler en çok tercih edilen manzumelerdir. Manzume sayısı itibari ile de şarkılar 341 ile en fazla tercih edilen, tahmisler de 235 adetle ikinci sırada yer alan musammatlardır.

Mecmuadaki nazım biçimleri ile ilgili veriler, literatürdeki musammat nazım biçimine dair bilgilerle kıyaslandığında mevcut bilgileri yüksek oranda teyit eder niteliktedir; ancak mevcut bilgiler mecmuadakilere kıyaslandığında bazı özelliklerin farklılık arz ettiğini bazılarının da nadir bulunan örnekler olduğunu görmekteyiz.

Az bulunan bazı musammat nazım biçimi örneklerini barındırmakta olan mecmuadaki örneklerden biri müselles nazım biçimidir. Mecmuada biri Farsça iki müselles örneği bulunmaktadır. 494b/497'de bulunan Türkçe müselles örneği hece vezni ile yazılmıştır. aaA, baA, caA şeklinde gösterilebilecek biri müzdeviç biri mütekerrir iki mısraın ortaklığına dayalı bir kafiye düzeninde ve 6 bentten oluşmaktadır. Şiir, tezkirelerde adına rastlayamadığımız Bedevî mahlaslı bir şaire aittir. Müselleslerle ilgili müstakil bir çalışma yapan İsmail Güleç, müselleslerin kahir ekseriyetinin din ve tasavvufla ilgili olduğunu belirlemiştir. İncelediğimiz mecmuada müsellesin teması dünyevî aşktır ve müselleslerde yaygın olarak kullanılan temanın dışında bir örnektir. Zaten oldukça az bulunan müselleslere göre ortaya konulan nazım biçimlerine dair kanaatlerin her yeni örnekle birlikte güncellenmesi gerektiği de görülmüştür.

### Kaynakça

- Ak, Coşkun. *Bağdatlı Ruhi Divanı: Karşılaştırmalı Metin*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Ayan, Hüseyin. *Cevri: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1981.
- Aydemir, Yaşar. “Biyografi Kaynağı Olarak Mecmualar”, *Prof. Dr. Mustafa İsen Adına Uluslararası Klasik Türk Edebiyatında Biyografi Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, ed. Filiz Kılıç. 87-100. Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- Aydemir, Yaşar. “Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler”. *Turkish Studies* 2/3 (Yaz 2007), 122-137. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.118>
- Aykanat, Timuçin. *Sâfi Baba ve Divanı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme-Sözlük-Dizin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Ercan, Özlem. *Safi Divanı: Hayatı-Sanatı-Karşılaştırmalı Metin-Sözlük-Dizin*. İstanbul: Gaye Kitabevi, 2014.
- Erdogan, Mustafa. *Kabûlî İbrahim Efendi, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Erdoğan, Mustafa. *Bursalı Rahmî ve Divanı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Gürbüz, Mehmet. “Şiir Mecmuaları Üzerine Bir Tasnif Denemesi”. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*. ed. Hatice Aynur vd. 97-114. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012.
- Gürbüz, Mehmet. “Şiir Mecmualarının Kaynakları Üzerine”. *Turkish Studies* 8/1 (Kış 2013), 315-322. DOI:<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4453>
- Kaplan, Yunus - Efe, Zahide. *Mecmû'a-i Musammat (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T5480)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Kaplan, Yunus. “Bursalı Divan Şairi Hicrî ve Şiirleri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17/43 (Mayıs 2010), 231-257. <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat1018>
- Kılıç, Atabey. “Mecmua Tasnifine Dair”. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*. ed. Hatice Aynur vd. 75-96. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012.
- Köksal, Fatih. “Şiir Mecmualarının Önemi ve Mecmualarının Sistematik Tasnif Projesi (MESTAP)”. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII, Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*. ed. Hatice Aynur vd. 409-432. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012.
- Köksal, Fatih. *Edirneli Nazmî Mecma'ün 'n-nezâ'ir (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kut, Günay. “Mecmua”. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* 6/170-174. İstanbul: Dergah Yayınları, 1986.
- Külekcî, Numan. *Gani-zâde Nadirî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Dîvânı ve Şeh-nâme'sinin Tenkidli Metni*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985.
- Levent, Agah Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi*. 1/166-176. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Baskı, 2008.
- Önder, Murat. *Şefkat ve Tezkire-i Şu'arâsı*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: L\_M Yayınları, 2002.
- Süngü, Zeynep. “Şiir Mecmuaları Hakkında Yapılan Yeni Çalışmalar Bibliyografyası ve MESTAP”. *Divan Edebiyatı Dergisi* 1/25 (Ekim 2020), 917-1056. <http://dx.doi.org/10.15247/dev.2880>

- Şenödeyici, Özer - Akdağ, Ahmet. *Ulu Çınarın Gölgesinde Bir Şair: Meylî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Tanyıldız, Ahmet. “Şiir Mecmûalarının Neşri Hakkında”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/21 (Bahar 2012), 224-239.
- Tarlan, Ali Nihat. *Hayali Bey Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1945.
- Tunç, Semra. “Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi 2455 Numarada Kayıtlı Bir Şiir Mecmu’ası”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2000), 105-139.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Mecmu’a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/265-268. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yazar, Sadık. “XVI. Yüzyılda Derlenmiş Bir Musammat Mecmûası”. *Turkish Studies* 8/1 (Yaz 2013), 601-650. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.4603>
- Yılmaz, Öztürk. *17.Yüzyıl Şairlerinden Dimetokalı Vahdeti'nin Divanının Tenkitli Metni*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 HK, 240.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 HK, 252.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 HK, 319/1.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, 06 HK, 1155.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, Yz A, 1641.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, Yz A, 1818.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, Yz A, 2519.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, Yz A, 3904.
- Mecmua*. Ankara: Milli Kütüphane, Yz B, 415.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 67.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3424.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hz Nasuhi Dergahı, 235.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez, 54.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Aga Tekke, 501.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tercüman, 240.
- Mecmua*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T, 743.
- Mecmua*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T, 5480.
- Mecmua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevihanesi, 208.
- Mecmua*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, AEMNZ, 139/2.
- Mecmua*. Konya: Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi, BY, 12100, 1-105.
- Mecmua*. Konya: Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi, BYEK, 7402.
- Mecmua*. Konya: Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi, BY 8273.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## TEMEL DİNİ BİLGİLER ÖĞRETİM PROGRAMLARINDA VE DERS KİTAPLARINDA ŞÂFİİLİK

SHAFİSM IN BASIC RELIGIOUS KNOWLEDGE TEACHING PROGRAMS AND  
TEXTBOOKS

**Tecelli KARASU**

Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
t.karasu@alparslan.edu.tr, orcid.org/0000-0002-1907-0100

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Mart 2022 / 14 March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 31 Mayıs 2022 / 31 May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 1015-1031.**

**Cite as / Atıf:** Karasu, Tecelli. “Temel Dini Bilgiler Öğretim Programlarında ve Ders Kitaplarında Şâfîilik [Shafism in Basic Religious Knowledge Teaching Programs and Textbooks]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 1015-1031.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Ülkemizde Hanefî mezhebi dışında, başta Şâfiî mezhebine mensup kimseler olmak üzere farklı mezhep ve düşüncede olan kişiler/topluluklar bulunmaktadır. Bu gruplara ait dini yorumların ders kitaplarında ne kadar ve nasıl yer aldıklarının ortaya konulması dinin yaşanması noktasında önemlidir. Bu noktada en sağlam verinin elde edilebileceği yöntemlerden biri, hali hazırda okutulmakta olan Temel Dini Bilgiler öğretim programı ve ders kitaplarının incelenmesidir. Bu çalışmada, örgün eğitimde yer alan Temel Dini Bilgiler öğretim programı ve ders kitaplarında Şâfiî mezhebine ait görüş ve yorumların nasıl ortaya konulduğunun açığa kavuşturulması amaçlanmıştır. Nitel desende tasarlanan çalışmanın verileri, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 2020-2021 eğitim öğretim yılında temel alınan Temel Dini Bilgiler Öğretim programlarının ve ders kitaplarının incelenmesiyle elde edilmiştir. Neticede Temel Dini Bilgiler öğretim programlarının dini öğrenme modeline imkân sağladığı, ders kitaplarının ise temelde Hanefî mezhebi merkezli hazırlandığı kimi yerlerde Şâfiî mezhebine ait yorumlara yer verdiği görülmüştür. Bununla birlikte mezhebi yorum farklılıklarının bulunduğu konularda Şâfiî mezhebine ait görüşler işlenebilir.

**Anahtar kelimeler:** Din eğitimi, Şâfiî mezhebi, Temel Dini Bilgiler, Ders kitapları.

### Abstract

In Turkey, apart from the Hanafi sect, there are people/communities with different sects and ideas, especially those belonging to the Shafi'i sect. It is important to reveal how much and how religious interpretations of these groups are included in the Basic Religious Studies curriculum and textbooks at the point of living the religion. At this point, one of the methods by which the most reliable data can be obtained is to examine the Basic Religious Studies curriculum and textbooks. In this study, it is aimed to clarify how the views and interpretations of the Shafi'i sect are revealed in the Basic Religious Knowledge course books in formal education. The data of the study, which was designed in a qualitative design, were obtained by examining the Basic Religious Studies Curriculum and textbooks based on the Ministry of National Education in the 2020-2021 academic year. As a result, it is seen that the Basic Religious Studies curriculum allows the religious learning model, while the textbooks are basically prepared based on the Hanafi sect, but in some places they include interpretations of the Shafi'i sect. However, the views of the Shafi'i sect can be taught on issues where there are differences in sectarian interpretation.

**Keywords:** Religious education, Shafi'i sect, Basic Religious Knowledge, Textbooks.

### Extended Abstract

With globalization, people's lifestyles and religious needs are changing. Each country tries to respond to the religious expectations of its citizens, taking into account the differing conditions; makes political, legal, social and scientific efforts to produce solutions in its own conditions. How religious education can be given, whether religious lessons will be compulsory or optional, and whether the state can establish an official religious education institution are being discussed in many parts of the world. Theories are developed based on these discussions.

Undoubtedly, the religious education model followed is important in creating the basis for reconciliation for people of different religions and cultures to live together. One of the important issues that pedagogues, policy makers and educators should consider while developing religious education models is to contribute to people's living in tolerance. In this sense, as in western countries, many models have been experienced in the historical process for citizens to live in tolerance and peace in our country.

After the Hanafi sect, Shafi'ism is the sect with the most members in our country. Until recent years, this sect was a sect that mostly people living in the east and southeast of our country belong to, but in the last half century, there is almost no place without its members due to globalization, urbanization and intense migration to the west. In addition, although it was not regular and scheduled until recently, there were madrasas in the rural areas of the east and southeast where information about this sect was given. Muslims residing in these regions met their religious education needs from these unofficial educational institutions, madrasas. The disappearance of this opportunity, the decrease in the trust in religious education institutions called madrasahs, and the lack of an official equivalent of the education given in these places led the members of the Shafi'i sect to seek different searches. It can be said that one of these searches is the demand for a reorganization of formal religious education by taking into account the Shafi'i sect.

The people of the country are not a homogeneous community based on a single religious interpretation. Therefore, religious education, which is carried out only by focusing on one interpretation of religion and by inculcating towards a single reality, not only ignores human freedom, but also prevents the development of a more pluralistic understanding in the religious sense. Moreover, the central religious discourse hinders the development of understanding based on student-centered, constructivism and multiple intelligences theory. However, modern city life has made it difficult for the members of the Shafi'i sect, who want to live by considering their sect, to raise their children with their own knowledge. Therefore, their expectations from formal education have increased. In recent years, efforts have been made to meet their expectations. One of the most appropriate ways to meet the needs of citizens who want their children to be given religious education in accordance with their own sects is the Basic Religious Knowledge course added to formal education programs. However, the method of taking the Shafi'i sect place in the curriculum and textbooks constitutes an important sum of these problems. Because there are differences between the narrative content in the books and the attitudes of the teachers and the common practices in the Shafi'i tradition that are not understood by the students. These differences between the information obtained by students from their families and environment and the subjects taught in the lesson make it difficult for them to understand the subject and may also negatively affect their attitudes towards the lesson.

The courses called Basic Religious Knowledge were added to the curriculum of the second level of formal education (5,6,7 and 8th grades) with the decision of the Board of Education and Discipline numbered 25.06.2012/69 to be taught for 2 hours a week. With the decision numbered 24.08.2012/124, this course has the opportunity to be chosen optionally in secondary education (9th, 10th, 11th and 12th grades). Thus the Basic Religious Studies course can be selected twice. In Imam Hatip secondary schools, on the other hand, these courses are compulsory. In the objectives part of the Basic Religious Studies course,

students are expected to comprehend and explain the orders of the religion they believe in and no learning outcomes related to the psychomotor domain are included. However, mentioning the unity of "theoretical-practical" and "knowledge, skill and behavior" in the program necessitates that the subject of worship should be handled by taking into account the sects.

Two programs have been prepared for this course, namely Imam Hatip Secondary School Basic Religious Studies (Islam 1-2) Course and Secondary School Basic Religious Studies Curriculum (for high schools). When the Secondary School and Imam Hatip Secondary School Basic Religious Studies (Islam 1-2) program is examined; The information on the subjects that should be included in the Secondary School Basic Religious Knowledge 1 (OTDB1) book, which differs according to the sects, is limited. However, for the Secondary School Basic Religious Studies 2 (OTDB2) course, there are many subjects that differ according to the sects in the curriculum. It seems difficult to deal with these issues with a supra-denominational understanding. These learning outcomes and purposes in the preparation of the book naturally necessitate to be handled according to the sectarian view. In this case, what needs to be done is to take the Hanafi sect as a basis and include other sects and views. However, when the textbooks belonging to the Basic Religious Studies courses are examined, it is seen that the books have been prepared by taking only the Hanafi sect in the center on the issues where there are different views.

Depending on the results above;

In the program, it should be specified what information should be given by the teachers about the Shafi'i sect.

At the points where there are different evaluations in the textbooks, the views of the Hanafi sect and the Shafi'i sect can be given comparatively.

Research can be conducted on the approaches and competencies of DKAB teachers to adapt the lesson according to the Shafi'i sect.



## Giriş

**K**üreselleşme ile birlikte insanların yaşam biçimleri ve dini ihtiyaçları değişime uğramaktadır. Her ülke farklılaşan şartları dikkate alarak, vatandaşlarının dini beklenti ve isteklerine yanıt vermeye çalışmakta; kendi koşullarında çözüm üretmek için siyasi, hukuki, sosyal ve bilimsel çaba göstermektedir. Din eğitiminin nasıl verilebileceği, din derslerinin zorunlu mu seçmeli mi olacağı, devletin resmî din eğitimi kurumu kurup kuramayacağı dünyanın pek çok yerinde tartışılmaktadır.<sup>1</sup> Bu tartışmalara bağlı kuramlar geliştirilmektedir. Ülkemizde de benzer tartışmalar yaşanmış pek çok model uygulandıktan sonra<sup>2</sup> 1982 yılında itibaren, ortaöğretim düzeyinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olarak okutulmasına karar kılınmıştır. Ancak daha önce olduğu gibi, toplumda bu uygulamadan memnun olmayanlar da olmuştur. Bazı alevi gruplar, Sünnî İslam prensiplerine göre hazırlandığı iddiasıyla bu dersin zorunluluktan çıkarılması için mahkemelere müracaat etmişlerdir.<sup>3</sup> Mahkeme kararlarına ve eğitim bilimlerindeki pedagojik yaklaşımlara bağlı olarak öğretim programında, dersin konularında ve işlenmesinde kimi düzenlemelere gidilmiştir. Böylece öğrenci merkezli, eleştirel<sup>4</sup>, objektif ve çoğulcu bir anlayışla din eğitiminin yapılması hedeflenmiştir.

Farklı din ve kültüre sahip insanların bir arada yaşamaları için, uzlaşma zeminini oluşturmada kuşkusuz takip edilen din eğitimi modeli önemlidir.<sup>5</sup> Pedagogların, politika yapımcıların ve eğitimcilerin din eğitimi modelleri geliştirirken dikkate almaları gereken önemli hususlardan biri, insanların hoşgörü içerisinde yaşamalarına katkı sağlayabilmesidir. Bu anlamda batı ülkelerinde olduğu gibi, ülkemizde de vatandaşların hoşgörü ve barış içerisinde yaşaması noktasında, tarihi süreçte pek çok model deneyimlenmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulduktan hemen sonra, eğitim tek çatı altında toplanması için 1924 yılında Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu çıkarılmıştır. Ancak tarihi süreçte bu kanunun kimi zaman amacı dışında yorumlanmıştır. Kanunun kabulünden hemen sonra, İmam Hatip okullarının giderek azaltılması ve nihayet 1932 yılında kapatılması, yine aynı şekilde ilkokul, ortaokul ve lise müfredatında yer alan din ile ilgili derslerin müfredattan çıkarılması söz konusu yasayı aşan bir yorumlama çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Yaklaşık 20 yıl gibi süre resmi müfredat programlarında din dersleri yer almamıştır. Halkın din eğitimi ihtiyacının giderek belirginleşmesi, komünizmin bir tehlike olarak görülmesi ve panzehirinin din eğitimi olduğuna inanılması, siyasi çıkar gibi nedenlerle 1950'li yıllardan itibaren ilkokul, ortaokul ve lise müfredatlarına din ile ilgili dersler eklenmiş ve nihayet İmam Hatip okulları tekrar açılmıştır. 1982 Anayasasıyla Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi zorunlu hale getirilmiştir. Sonraki yıllarda farklı din mensuplarının bu dersten muaf olmalarını

<sup>1</sup> Ali Rıza Gül, "Dinin İşlevleri ve İnsan Hakları Eksininde Devlet Eliyle Din Öğretimi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 138.

<sup>2</sup> Recep Kaymakcan, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", *EKEV Akademi Dergisi*, 10/27 (2006), 24-33.

<sup>3</sup> Eyup Şimsek - Özcan Göngör, "Alevi Yapılaşması, Talepler ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında Alevilik-Bektaşılık", *Journal of Turkish Studies* 8/3 (2013), 541-542.

<sup>4</sup> Eyup Serkan Öncel "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının eleştirel düşünme becerileri açısından İncelenmesi", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 11/18 (2019), 2797-2829.

<sup>5</sup> Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 75-81.

sağlayan düzenlemeler yapılmıştır. Sivil toplum kuruluşları ve halkın yoğun talepleri sonrası Hz. Muhammed'in Hayatı, Kur'an-ı Kerim ve Temel Dini Bilgiler adlı dersler haftada 2 saat okutulmak üzere Talim Terbiye Kurulu 25.06.2012/69 sayılı kararıyla örgün eğitimin ikinci kademesi (5,6,7 ve 8.sınıflarda) müfredatına eklenmiştir. 24.08.2012/124 sayılı kararla bu dersler, ortaöğretimde de (9,10,11 ve 12.sınıflarda) isteğe bağlı olarak seçilme imkânına kavuşmuştur. Bu derslerden Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in Hayatı ortaokul ve lisede dört kez, Temel Dini Bilgiler dersi ise iki kez seçilebilmektedir. İmam hatip ortaokullarında ise söz konusu dersler zorunlu olarak okutulmaktadır.<sup>6</sup>

Temel Dini Bilgiler Öğretim Programında bu dersin amacıyla ilgili olarak; “Öğrencilerin Allah ve Resul'üne karşı sorumluluklarını bilmelerini, bireysel ve toplumsal vazifelerinin farkında olmalarını hedeflemektedir. Aynı zamanda bu ders, İslam dininin özüne ve insanın yaratılışına uygun yaşamaya zemin hazırlayan iman, ibadet, ahlak ve sosyal hayatla ilgili konuları temel düzeyde öğrencilere vermeyi ve onları ahlaki tavır ile tutumlar açısından tutarlılık gösteren bireyler olarak yetiştirmeyi amaçladığı”<sup>7</sup> ifade edilmektedir. Ancak bu amacın yerine getirilmesi sürecinde farklı mezhep, tarikat ve görüşlere dair uygulamalarda kimi sorunlar gözlenmektedir. Bilhassa Şâfiî mezhebinin öğretim programında ve ders kitaplarında yer alma yöntemi, bu sorunların önemli bir yekününü teşkil etmektedir. Zira kitaplardaki anlatım içerikleri ve öğretmenlerin tutumları ile Şâfiî gelenekteki yaygın uygulamalar arasında öğrenci tarafından anlaşılmayan farklar bulunmaktadır. Öğrencilerin aile ve çevrelerinden edindikleri bilgiler ile derste anlatılan konular aralarındaki bu farklar, onların konuyu anlamalarını güçleştirdiği<sup>8</sup> gibi derse karşı tutumlarını da olumsuz etkileyebilmektedir.

Temel Dini Bilgiler Öğretim Programında ve bu derse ait kitaplarda Şâfiî mezhebine ilişkin bilgilerin nasıl yer aldığını ortaya koymak önemlidir. Literatür incelendiğinde konu ile ilgili çok sınırlı çalışmanın olması<sup>9</sup> ve bu çalışmalardan sonra gerek programda gerek ders kitaplarında ve gerekse de öğretmenlerin yetkinliklerinde önemli değişimlerin olması da bu çalışmanın yapılmasının gerekçelerindedir.

Bu çalışmada, örgün eğitimde yer alan Temel Dini Bilgiler Öğretim Programında ve programa bağlı olarak hazırlanması gereken ders kitaplarında, Şâfiî mezhebinin nasıl ele alındığının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu amaca bağlı olarak çalışmanın aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır.

### 1. Dinin yaşanmasında mezheplerin yeri nedir?

<sup>6</sup> İbrahim Geyik-Mahmut Zengin, “Ortaöğretim Seçmeli Temel Dini Bilgiler Öğretim Programında Yer Alan Kavramların Anlaşılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13/7 (2019), 11-36.

<sup>7</sup> Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Temel Dini Bilgiler Öğretim Programı”, 91. (Erişim 19 Eylül 2021).

<sup>8</sup> Talip Atalay, “Şâfiî Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelere İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* (2006), 275.

<sup>9</sup> Atalay, “Şâfiî Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelere İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları”; M. Sait Gündüz, *Şâfiî Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2013; Teceli Karasu, “Dinde Çoğulculuk Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Şâfilik”, ed. Ahmet Çakmak-Abdurrahman Hendek, 75-100. *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi*. (İstanbul: Dem Yayınları, 2021)

2. Ülkemizde bulunan Şâfiî mezhebi mensupların örgün din eğitiminden beklentileri nelerdir?

3. Temel Dini Bilgiler dersinin işlenmesinde hangi öğrenme modeli baz alınabilir?

4. Temel Dini Bilgilere ait öğretim programları ve ders kitaplarında Şâfiî mezhebine nasıl yer verilebilir?

Bu araştırmada, nitel içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Nitel içerik analizi, araştırmaya konu olan metin içeriğiyle ilgili, ilk bakışta göze çarpan yanları aşmayı sağlayan, daha anlamlı ve derin bir okuma anlamına gelen ‘satır arası okuma’ olanağı sunmaktadır. Nitel içerik analizinin amacı ise metinlerdeki içeriğin ne anlama geldiğini, temel vurgusunun ne olduğunu ortaya çıkarmak ve bu bağlamda yorumlamaktır.<sup>10</sup> Bu anlamda konunun anlaşılması için alan yazın okuma yapılmış ve özellikle aşağıda Tablo 1’de verilen kaynaklar etraflıca incelenmiştir.

<sup>10</sup> Hüseyin Bal, *Nitel Araştırma Yöntem Ve Teknikleri (Uygulamalı-Örneklili)* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2016), 258.

**Tablo 1: İncelenen Program ve Kitaplar**

Program	Kitap Adı	Yazarlar	Yayın Evi
Ortaokul Ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) Dersi Öğretim Programı	Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1)	Abdullah Bektaş Dilek Türk Soydaş Furkan Özüdoğru Mustafa Nezih Pesen Sebahattin Nayir Sinan Özyurt Sümeyye Kırman Tuğba Kevser Uysal	MEB Yayınları
	Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 2)	Abdullah Açık Ayşe Macit Dilek Mengüç Elif Emine Dirlik Hatice Büşra Paksoy Hulusi Yiğit Muhammed Beyazal	MEB Yayınları
Temel Dinî Bilgiler Dersi Öğretim Programı	Açık Öğretim Temel Dinî Bilgiler	Fatma Somuncuoğlu Erkan İbrahim Özgün	MEB Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü Yayınları Açık Öğretim Okulları
	Ortaöğretim Temel Dinî Bilgiler İslam 1	Sabahattin Nayir Mustafa Yılmaz Veli Karataş Mustafa Nezih Pesen Furkan Özüdoğru	MEB Yayınları
	Ortaöğretim Temel Dinî Bilgiler İslam 2	Abdullah Açık Veli Karataş Mustafa Yılmaz	MEB Yayınları

### 1. Dinin Yaşanmasında Mezheplerin Yeri

Yaratılan varlık olarak insanın kendisine yetmediği durumlar vardır. Bu durumlarda varlığını sürdürebilmesi için en çok ihtiyaç duyduğu varlık, yine kendi gibi insandır. Yeme, içme, giyinme, barınma benzeri maddi hususlarda olduğu gibi din ve eğitim gibi manevi konularda da bir ötekine ihtiyaç duymaktadır. Başka bir deyişle Allah, dünya ve ahiret gereksinimini giderebilmesi için insan için insan yaratmış, ona akıl ve duygu vermiş, evrene

verdiği düzenle de onsan istifade etmesine yardımcı olmuştur. Dahası kendi içlerinden seçtiği peygamberlerle/vahiyle dünya ve ahiret yaşam amacını yinelemiş, hak yol olarak bu peygamber sünnetlerinin takip edilerek<sup>11</sup> mutluluğa ulaşılabilceğini belirtmiştir.

Evrensel olma özelliğine sahip olarak İslam, Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in Sünnetine dayanmaktadır. İslam'ın en önemli dayanağı olarak Kur'an-ı Kerim indiği döneme olduğu gibi, kıyamete kadar bütün dönemlere, farklı algılama seviyesine sahip insanlara, farklı kültür ve coğrafyalarda yaşayan herkese hitap ettiğinden daha çok genel ilkeler vaz etmektedir. Bu anlamda Kur'an'da yer alan müteşabih ayetler dini farklı zamanlara ve kültürlere uyarlanması noktasında önemli görev icra etmektedir. Kur'an'ın indiği dönemde ayetlerin anlaşılması noktasında Hz. Peygamberin söz ve uygulamalarıyla örnekliliği, müşkil, mücmel, müteşabih ayetlerin (dolayısıyla dinin) yorumlanması ve yaşanması noktasında ortak bir anlayışın gelişmesini sağlamıştır<sup>12</sup>. Ancak Hz. Muhammed'in (sav) vefatından kısa bir süre sonra, dinin anlaşılmasında ve yaşanmasında tek bir anlama yaklaşımından bahsetmek zordur. Zamanla tek din olarak İslam'ın farklı anlaşılma ve yaşama biçimleri ortaya çıkmış, bunlardan bazıları ise müesseseleşmiştir. Daha sonraları mezhep olarak isimlendirilen bu müesseselerde, dini bilgi ve yorumlar belli bir sistematiğe/usule bağlı üretilmiş ve halka sunulmuştur. Bu durum zamanla dinin bir mezhebe bağlı olarak anlaşılmasına ve yaşanmasına katkı sağlamıştır. Dahası din eğitimi, mezhep eğitimi şeklinde formlar olarak dini eğitim şeklinde günümüze değin gelmiştir.

Mezhepler, bizzat dinin kendisi ya da kutsal tecellisi değildirler. Daha çok Kur'an ve Sünnetin anlaşılması ve yaşanmasında beşeri yorum ve anlayışlardır. Hz. Peygamberin vefatı sonrası pratik hayatla ilgili ortaya çıkan toplumsal, siyasi, tabii kimi sorunlar dini bir çehreye bürünerek ayrılıklara sebep teşkil etmiştir. Ayrıca, Kur'an'ın "metin olarak" anlaşılması bu sorunlara cevap vermeye yetmediği anlaşıldığında, te'vil, kıyas, içtihat, rey gibi akli yöntemler geliştirilmiştir.<sup>13</sup> Bu durumun tabii olarak farklılaşmayı ve mezhepleşmeyi beraberinde getirdiği söylenebilir. Doğrusu bu durum, dinin tek ve biricikliğine de halel getirmez.<sup>14</sup> Bilakis dinin yaşanması noktasında insanın merkezde olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Mezhepler aslında, farklı karakter, kültür ve anlayıştaki insanlara seçenekler sunarak dini hayata zenginlik katmaktadır. Böylece dinin yaşanmasında kolaylaştırıcı bir rol icra ederler. Öte taraftan insanları tek anlayışa ya da mezhebi yoruma mahkûm etmek, fitraten de mümkün değildir. Zira herkesin aynı şekilde düşündüğü, görüş ayrılığına düşmediği bir insan grubu düşünülemez. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, mezhep farklılıklarının ötekileştirmelere ve çatışmalara sebebiyet vermeyecek şekilde eğitime konu edilmesidir. Çünkü istismar edilmeleri durumunda mezhepler, kolayca yıkım mekanizmalarına dönüşebilir. Dolayısıyla İslam kimliğinin her daim mezhep kimliğini kuşatacak ve gerisinde bırakılmayacak şekilde yeni kuşaklara aktarılmasına özen gösterilmelidir. Mezhebe dayalı

<sup>11</sup> Ahzâb 33/21.

<sup>12</sup> Sadrettin Buğda "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Cüveynî'nin Te'vil Anlayışı", *İlahiyat Tetkikler Dergisi* 1/55 (2021), 117.

<sup>13</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 3.

<sup>14</sup> Cemal Tosun, "Din Eğitimi- Öğretimi ve Mezhep", *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 258.

eğitim, siyasi anlamda mezhepçi anlayışla verilen eğitime dönüşmemelidir. Başka bir ifade ile din eğitimi verilirken dışlayan tekdüze anlayış yerine, farklılıkları kapsayan bir bakış açısına sahip olunmalıdır.<sup>15</sup> Böyle olduğunda tikel mezhep kimliklerinin tümel İslam kimliğini aşındırmasının önüne geçildiği gibi yine tümel İslam kimliğinin tikel mezhep kimliğini yok sayma anlayışının da önüne geçilmiş olur.<sup>16</sup>

İslam tarihinde itikadi ve ameli olarak birbirinden farklılaşın pek çok mezhep teşekkül etmiş, bunların bir kısmı farklı sebeplerden varlıklarını sürdürememiştir. Bir kısmı ise günümüze değin dünyanın pek çok bölgesinde mensubu olacak şekilde varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu mezheplerden biri de Sünnî İslam anlayışı içerisinde değerlendirilen Şâfiî mezhebidir.

## 2. Şâfiî Mezhebi Mensuplarının Din Eğitiminden Beklentileri

İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) nisbet edilen fıkıh doktrini ve bu çizgide üretilen fıkıh birikimi Şâfiî mezhebi (Şâfiyye) diye adlandırılmakta, bu mezhebe mensup fakihlere ve mezhebin görüşüyle amel eden kişilere Şâfiî denmektedir.<sup>17</sup> Şâfiî mezhebi Ehl-i Sünnet olarak kabul edilen dört mezhepten biri olarak İmam Şâfi'nin (h.150-204) İslam'ı yorumlamasına bağlı olarak ortaya çıkmaya başlamış ve zamanla kurumsallaşmıştır. Günümüzde Şâfiî mezhebine bağlı olarak dini yaşamlarını sürdüren Müslümanlar başta Malezya, Endonezya, Türkiye, Yemen, Doğu Afrika başta olmak üzere pek çok ülkede yaşamaktadırlar.

Tarihte Şâfiî mezhebi önemli yer tutmuştur. Nizamül mülk, Şâfiî ulemayı himaye etmiş, Nizamiye medreselerinde Şâfiî mezhebi merkezli bir eğitim sistemini inşa edilmesine öncülük etmiştir. Selçuklu medrese geleneği fıkıhta Şâfiîlik itikatta Eşarilik üzerine bina edilmiştir. Osmanlıda Doğu ve Güneydoğu medreseleri ağırlıklı olarak Şâfiî ve Eşari merkezli olmuştur.<sup>18</sup> Bu medreselerde mezhebin görüşlerine dayalı hazırlanan fıkıh, ilmihal, kelim, tasavvuf gibi kitaplar üzerinden eğitim öğretim yapılmıştır. Halka yönelik derslerde hocalar, Şâfiî mezhebi merkezli sohbet yapmışlardır. Ayrıca hukuki ilişkilerde Şâfiî mezhebi temel alınarak kararlar verildiği bilinmektedir. Başka bir ifade ile bahsi geçen bölgelerde İslam dini Şâfiî mezhebi üzerinden yorumlanmış ve yaşanmıştır.

Ülkemizde Şâfiîlik Hanefî mezhebinden sonra mensubu en çok bulunan mezheptir.<sup>19</sup> Bu mezhep son yıllara kadar daha çok ülkemizin doğu ve güney doğusunda yaşayan kişilerin tabii oldukları bir mezhep hüviyetindeyken<sup>20</sup> son yarım yüzyılda küreselleşme, şehirleşme ve batıya doğru yönelen yoğun göçlerle neredeyse mensuplarının olmadığı yer kalmamıştır. Ayrıca yakın zamana kadar düzenli ve programlı olmasa da doğu ve güneydoğunun kırsal kesimlerinde bu mezhebe dair bilgilerin verildiği medreseler bulunmaktaydı. Bu bölgelerde ikamet eden Müslümanlar din eğitimi ihtiyaçlarını bu gayri resmi eğitim kurumları olan

<sup>15</sup> Konuyla ilgili olarak bakınız. Mahsum Aytepe, *Özgürlük Otorite Tevhid* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2019).

<sup>16</sup> Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", 8.

<sup>17</sup> Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Eylül 2021).

<https://islamansiklopedisi.org.tr/safii-mezhebi>

<sup>18</sup> Cemallettin Demirci, "Dünden bugüne Medreselerde Kelam Eğitimi ve Topluma Yansıma Biçimi", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*, Muş: MŞÜ Yayınları 1., 12 (2013), 289.

<sup>19</sup> Altaş, *Din Eğitimi*, 6.

<sup>20</sup> Altaş, *Din Eğitimi*, 26.

medreselerden karşılamaktaydılar. Bu imkânın ortadan kalkması, medrese olarak isimlendirilen din eğitimi kurumlarına olan güvenin azalması ve buralarda verilen eğitimin resmi bir karşılığının olmaması, Şâfiî mezhebi mensuplarını farklı arayışlara sevk etmiştir. Bu arayışlardan biri de, örgün din eğitiminin Şâfiî mezhebini de dikkate alarak yeniden düzenlenme talebi olduğu söylenebilir.<sup>21</sup>

Türkiye halkı, tek bir dini yorumu esas alan homojen bir topluluk değildir. Dolayısıyla sadece dinin bir yorumunu merkeze alarak, tek bir gerçekliğe doğru telkin yöntemiyle gerçekleştirilen din eğitimi insan özgürlüğünü görmezden geldiği gibi dini anlamda daha çoğulcu bir anlayışın geliştirilmesini de engellemektedir.<sup>22</sup> Dahası, merkezi dini söylem öğrenci merkezliği, yapılandırıcılığı ve çoklu zekâ kuramını esas alan anlayışın gelişmesini sekteye uğratmaktadır.<sup>23</sup> Oysa modern şehir hayatı, dinlerini/mezheplerini dikkate alarak yaşamak isteyen Şâfiî mezhebi mensuplarının kendi bilgi birikimleri ile çocuklarını yetiştirmelerini zorlaştırmıştır. Dolayısıyla onların örgün eğitimden beklentileri artmıştır. Son yıllarda da onların bu beklentilerine cevap verilmeye çalışılmaktadır. Kendi mezheplerine uygun olarak çocuklarına din eğitimi verilmesini isteyen vatandaşların ihtiyaçlarına cevap vermek için en uygun yollardan biri, örgün eğitim programlarına eklenen Temel Dini Bilgiler dersidir.

### 3. Din Öğretim Modelleri Çerçevesinde Şâfiî Mezhebinin Öğretim Konusu Yapılması

Batıda olduğu gibi, ülkemizde de din eğitiminin nasıl verilebileceği ile ilgili tartışmalar devam etmektedir. Din eğitimi bilimi son yıllarda batı merkezli gelişim gösterdiğinden, bu konu ile ilgili ortaya sürülen bilimsel kuramlar da batı merkezli geliştirilen kuramlar olmuştur. Din eğitimi ve öğretimi alanında yapılan tartışmalar daha çok fikri Grimmit'te dayanan J. Hull tarafından geliştirilen tasnif üzerinden yapılmaktadır: Dini öğrenme, Din hakkında öğrenme ve Dinden öğrenme.<sup>24</sup>

Dini öğrenme modeliyle, seçmeli ya da isteğe bağlı olarak müfredatta yer alan dersler aracılığı ile öğrencilerin dini bilgi, duygu ve becerilerinin geliştirilerek, dini aidiyet ve yaşayışlarının desteklenmesi kast edilmektedir. Din hakkında öğrenme modelinde, din eğitimi, zorunlu ya da seçmeli dersler aracılığı ile bilgi aktarma ve kültürlenme amaçlı yapılmaktadır. Dinden öğrenme modelinde ise öğrencilerin farklı dinleri/mezhepleri, her dinin/mezhebin kendi bakış açısıyla ve kendi kaynaklarından öğrenmeleri söz konusudur.<sup>25</sup> Bu anlamda batıda geliştirilen din eğitimi modellerinin ülkemizde verilen din (İslam)

<sup>21</sup> Helsinki Yurttaşlar Derneği, *Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması*, 2014, 19, [https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/02/HYD\\_DIBAraştırmasıRapor\\_Kasim2014.pdf](https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/02/HYD_DIBAraştırmasıRapor_Kasim2014.pdf)

<sup>22</sup> Benzer bir kaygı temel alınarak sadece İslam'ın değil aynı zamanda İbrahim'i dinlerin de doğru olduğunu savunan bir iddia için bkz. İbrahim Yıldız, "İslam ve Dini Çoğulculuk: Abdülaziz Sachedina Örneği", *İslam Düşüncesi Araştırmaları III- Yaşadığımız Çağ*. Ed. Hasan Harmanlı-İbrahim Yıldız (Ankara, Araştırma Yayınları, 2021), 251-252.

<sup>23</sup> Altaş, *Din Eğitimi*, 16-21.

<sup>24</sup> İbrahim Aşlamacı, "Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2018), 722.

<sup>25</sup> Muhittin Okumuşlar, "Çok Kültürlü Toplumlarda "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme" Modeli", *Marife*, 2/7 (2007), 251-264; Tosun, "Din Eğitimi- Öğretimi ve Mezhep", 261-262.

eğitimine uyarlanması tartışılmış ve eksik noktalar ortaya konmaya çalışılmıştır.<sup>26</sup> Öte yandan dinin ana unsuru olarak Kur'an ve Sünnet'in bu yeni anlayışlara bakışının tahliline özel önem verilmiştir.<sup>27</sup> Temel Dini Bilgiler Dersinde Şâfî mezhebine ilişkin bilgilerin yukarıda yer alan modellerden hangisine uygun olduğu, dersi yürütmekle görevli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerin hangi modeli uygun gördükleri ve bu modellere uygun olarak dersi işlemede kendi yetkinlikleri tartışmalıdır.<sup>28</sup>

Öte taraftan halkın din eğitimi ihtiyaçlarının karşılanması noktasında, politika yapıcılar ve yöneticiler tarafından örgün din eğitiminde pek çok düzenleme yapılmıştır. Siyasi, hukuki tartışmalar ile birlikte bilimsel alanda elde edilen verilere dayalı olarak DKAB programlarında, ders kitaplarında, konuların içeriklerinde ve işleniş usullerinde değişime gidilmiştir. 2006, 2010, 2018 DKAB dersi öğretim programları bu anlayışla yeniden düzenlenmiştir. Örneğin, hukuki kararlara bağlı olarak ders kitaplarına kendilerini alevi olarak nitelendiren kimselerin kutsal kabul ettikleri metinlerden pasajlara yer verilmiştir. Böylece eleştirel, objektif ve çoğulcu bir anlayışla din eğitiminin yapılması hedeflenmiştir. Seçmeli din eğitimi derslerinin programlara dâhil edilmesi, İmam Hatip Okullarının artırılması örgün eğitimde en önemli adımlardır. Ayrıca, 2001-2002 yılından itibaren öğretim programlarında da değişikliğe gidilmiştir. Özellikle "Ankara modeli" olarak geliştirilen model ile ilmiyal merkezli bir din eğitiminden, öğrenci merkezli bir din eğitime geçiş çalışmalarına başlanarak kapsayıcı din eğitiminin öncelendiği söylenebilir.<sup>29</sup> Daha sonra geliştirilen programlarla öğrenciye yaşadığı toplumsal ve kültürel ortamla uyumlu din öğretimi hedeflenmiş<sup>30</sup> ve böylece farklı görüş ve düşüncede olan kimselerin beklentilerine cevap verilmeye çalışılmıştır.

Ülkemizde DKAB dersi zorunlu olduğundan tüm öğrencileri kapsamaması beklenir. Bundan dolayı bu dersin İslam'ın kök değerlerine bağlı olarak mezhepler üstü olgusal bir yaklaşımla işlenmesi<sup>31</sup> makul karşılanmalıdır. Dersin amacı öğrencileri dindar kılmak olmadığından yukarıda yer alan dini öğrenme modelinden ziyade din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme modellerine uygun işlenebilir. Temel Dini Bilgiler dersinin amaçlar bölümünde, öğrencilerin inandıkları dinin emirlerini kavramaları ve açıklamaları beklenmekte<sup>32</sup>, Psikomotor alana yönelik hiçbir kazanıma yer verilmemektedir.<sup>33</sup> Ancak programda "teorik-pratik" ve "bilgi, beceri ve davranış" bütünlüğünden<sup>34</sup> bahsedilmesi özellikle ibadetler konusunun mezheplerin dikkate alınarak işlenmesini gerekli kılmaktadır.

<sup>26</sup> Okumuşlar, "Çok Kültürlü Toplumlarda "Din Hakkında Öğrenme" ve "Dinden Öğrenme" Modeli", 251-264.

<sup>27</sup> Tosun, "Din Eğitimi- Öğretimi ve Mezhep", 257-267.

<sup>28</sup> Atalay, "Şâfîî Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelerde İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları", Gündüz, *Şâfîî Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)*.

<sup>29</sup> Recai Doğan- Nurullah Altaş, "Din Kültürü Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2/5 (2004), 32.

<sup>30</sup> Nurullah Altaş, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001).

<sup>31</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, "Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 2018", 3-7. (Erişim 18 Eylül 2021).

<sup>32</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, "Temel Dini bilgiler Dersi Öğretim Programı", 95.

<sup>33</sup> Recep Kaynakcan-İbrahim Aşlamacı-Mustafa Yılmaz-Adnan Telli, *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu* (Dem Yayınları, İstanbul 2013), 17.

<sup>34</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, "Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) Dersi Öğretim Programı". (Erişim 17 Eylül 20219).



“İbadetleri uygulama becerisi kazanmak”<sup>35</sup> amacı ve “İbadetlerle ilgili konu ve kazanımlarda ülkemizde yaygın olarak yer alan fihki yorumların uygulamalarına da yer verilir.” ilkesi de dini öğrenme modelini temel almayı gerekli kılmaktadır. Öte yandan Batı ülkelerinde de dersin seçmeli olduğu durumlarda, mezhebe bağlı olarak işlendiği pek çok örnek bulunmaktadır.

Ülkemizde öğrenme ortamında, Hanefî mezhebine mensup öğrencilerin yanında Şâfiî mezhebine mensup öğrenciler bulunabilir. Pek tabii insanın aklına gelen ilk soru, Temel Dini Bilgiler Öğretim Programları ve Ders kitaplarının bu duruma uygunluğudur.

#### 4. Temel Dini Bilgiler Programı ve Ders Kitaplarında Şâfiîlik

Temel Dini Bilgiler (İslam) (TDB) dersleri İmam Hatip Ortaokulu/Liselerinde zorunlu iken, diğer ortaokul ve liselerde seçmeli olarak okutulmaktadır. Bu ders için, Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) Dersi ve Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı (liseler için) şeklinde iki program hazırlanmıştır. Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) programı incelendiğinde; Ortaokul Temel Dini Bilgiler 1 (OTDB1) kitabında bulunması gereken konulara dair mezheplere göre farklılık arz eden bilgiler sınırlıdır. Ancak Ortaokul Temel Dini Bilgiler 2 (OTDB2) dersi için öğretim programına göre mezheplere göre farklılık arz eden pek çok konu vardır. Bu konuların mezhepler üstü anlayışla işlenmesi zor görünmektedir. Örneğin programda “Gusül, abdest ve teyemmümün alınışı, seviyeye uygun etkinliklerle ele alınır. Ayrıca mest üzerine meshetme konusuna kısaca değinilir.”<sup>36</sup> “Namazın farzları, vacipleri ve sünnetleri ile namazı bozan durumlara öğrenci seviyesine uygun olarak yer verilir.”<sup>37</sup> gibi kazanım ve amaçlara yer verilmiştir. Kitap hazırlanmasında söz konusu bu kazanım ve amaçlar, tabii olarak mezhebi görüşe göre ele alınmayı zorunlu kılmaktadır. Örneğin namazın kılınışını konusu herhangi bir mezhep temel alınmadan öğretime konu edinilemez. Çünkü namazın farzları, vacipleri, sünnetleri, namazda duruş şekilleri gibi konular mezhebe göre farklılık arz etmektedir. Bu durumda yapılması gereken şey, toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan Hanefî mezhebinin esas alınmasıyla birlikte başta Şâfiî mezhebi olmak üzere diğer mezhep ve görüşlere de yer verilmesidir.

Lise Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı incelendiğinde özellikle “ İbadet Hayatımız” olan 2. Ünitenin büyük bir kısmının mezhebi bilgilere göre hazırlanması gerektiği söylenebilir. Programda yer alan “ İbadetin kabul edilme şartlarını açıklar.” “Abdest, boy abdesti ve teyemmümün alınışını açıklar.” “Namazın çeşitlerini, farz, vacip ve sünnetlerini açıklar.” “Çeşitlerine göre namazın kılınışına örnekler verir.” “Zekât ve sadaka ile ilgili hükümleri açıklar.” “Haccın yapılışını ana hatlarıyla açıklar.”<sup>38</sup> gibi kazanımların edinilmesi, konunun dini öğrenme modeline göre hazırlanmasını zaruri kılmaktadır. Her ne kadar programlarda herhangi bir mezhepten bahsedilmemişse de kitap hazırlayıcılar, doğal olarak

<sup>35</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, “Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) Dersi Öğretim Programı”, 8.

<sup>36</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, “Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) Dersi Öğretim Programı”, 17.

<sup>37</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, “Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) Dersi Öğretim Programı”, 18.

<sup>38</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, “Temel Dini bilgiler Dersi Öğretim Programı”, 92.

daha yaygın olan Hanefî mezhebini temel almak durumunda kalmaktadırlar. Nitekim ileride açıklanacağı üzere hazırlanan kitaplarda bu durum açıkça görülmektedir. Benzer bir şekilde Bala ve Işıkdöğan Temel Dini Bilgiler derslerindeki dini anlayış ve dünya görüşünü konu edindikleri araştırmada, bu derslere ait içerilerin “mezhepler üstü bir nitelikten çok hem fihhi hem de itikadi olarak Ehli Sünnet anlayışını yansıttıklarını”<sup>39</sup> belirtmektedirler.

Temel Dini Bilgiler derslerine ait ders kitapları incelendiğinde, mezheplere ilişkin farklı görüşlerin olduğu hususlarda kitapların fikhî mezheplerden Sünnî anlayış içerisinde değerlendirilen Hanefî mezhebinin merkeze alınarak hazırlandığı görülmektedir. Benzer bir sonuç Bala ve Işıkdöğan tarafından yapılan çalışmada da elde edilmiştir.<sup>40</sup> Örneğin sübhaneke, konut, tahiyat gibi namazda ve namaz dışında okunan dualarda, namazın farzları, sünnetleri, namazı bozan durumlar, sehiv secdesi gibi hususlarda<sup>41</sup> Hanefî mezhebinin görüşleri temel alınmıştır. Bununla birlikte örneğin abdest<sup>42</sup>, müekked sünnet<sup>43</sup>, nafile namazlar<sup>44</sup>, orucu bozan durumlar<sup>45</sup>, zekât<sup>46</sup>, haccın farzları<sup>47</sup>, umre<sup>48</sup>, kurban<sup>49</sup> gibi bazı konularda Şâfiî mezhebinin görüşlerine de ayrıca yer verilmiştir.

### Sonuç

Hız. Peygamberin vefatından sonra Kur’an’da farklı yorumlara imkân tanıyan ibarelerin olması, farklı kültürden insanların İslam’a girmesi, insanların farklı kavrama yetisine sahip olmaları, siyasi hedefler, yeni sorunların ortaya çıkması gibi nedenlerle dinin yorumunda farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu yorumların bir kısmı mezhep haline gelerek günümüze değin varlıklarını sürdürmüşlerdir. Din de farklı yeterliliklere ve algılara sahip insanlar arasında varlığını yüz yıldır devam ettiren mezhepler üzerinden yaşanmaktadır.

Ülkemizde Hanefî mezhebinde sonra mensubu en çok bulunan mezhep Şâfiîliktir. Hatta kimi bölgelerde bütün öğrenciler Şâfiî mezhebine mensupturlar. Günümüzde şehirleşme, göç gibi nedenlerle bu mezhep mensupları ülkemizin farklı şehirlerine dağılımış durumdadırlar. Kendi çocuklarına din eğitimini vermekte zorlanmaları, onları devlet tarafından verilen din eğitiminden beklentiye yöneltmiştir. Onların istek ve ihtiyaçlarını Temel Dini Bilgiler dersi üzerinden karşılamak mümkündür.

Temel Dini Bilgiler Öğretim programları dini öğrenme modeline uygun eğitim yapmaya olanak tanımaktadır. Bu derslerde dini öğrenme modeli temel alınırken, mezhepler açılımlı bakış açısıyla dersin yapılandırılması en iyi seçenek gibi durmaktadır. Zira bu

<sup>39</sup> Sabahattin Bala-Davut Işıkdöğan, “Seçmeli ‘Temel Dini Bilgiler’ Derslerindeki Dini Anlayış Ve Dünya Görüşü”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10 (2020), 72.

<sup>40</sup> Bala-Işıkdöğan, “Seçmeli ‘Temel Dini Bilgiler’ Derslerindeki Dini Anlayış Ve Dünya Görüşü”, 72.

<sup>41</sup> Abdullah Açıık vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler (İslam 2)*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 72-74; Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2, 52-70.

<sup>42</sup> Abdullah Açıık vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler (İslam 2)*, 52.

<sup>43</sup> Abdullah Açıık vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler (İslam 2)*, 78-79.

<sup>44</sup> Abdullah Açıık vd., “*Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2*”, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 64.

<sup>45</sup> Abdullah Açıık vd., “*Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2*”, 65

<sup>46</sup> Abdullah Açıık vd., “*Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2*”, 82

<sup>47</sup> Abdullah Açıık vd., “*Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2*”, 91

<sup>48</sup> Abdullah Açıık vd., “*Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2*”, 103

<sup>49</sup> Abdullah Açıık vd., “*Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2*”, 105

<sup>50</sup> Abdullah Açıık vd., “*Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2*”, 106

anlayışa göre temel mezhebe göre konu işlenirken, farklı mezheplere mensup öğrencilerin olduğu sınıflarda bu öğrencilerin mezheplerinin bakış açıları da verilebilir. Başka bir deyişle Hanefî mezhebi temel alınarak gerekli yerlerde Şâfiî mezhebinin yorumlarına da yer verilebilir. Nitekim Temel Dini Bilgiler ders kitaplarının bazı bölümlerinde Hanefî merkezli konu işlendikten sonra Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili farklı görüşler ele alınmıştır. Ayrıca program, esnekliği sayesinde öğretmenlerin uyarlama yapmalarına fırsat tanımaktadır. Ancak öğretmenlerin bu konudaki yaklaşımları ve yeterlilikleri tam olarak bilmek zordur. Bu sonuca bağlı olarak;

Programda, öğretmenler tarafından Şâfiî mezhebinde ilişkin uyarlama yapılması gereken yerler özellikle belirtilebilir.

Ders kitaplarında farklı değerlendirmelerin olduğu noktalarda Hanefî mezhebi ile Şafii mezhebinin görüşlerine karşılaştırmalı olarak yer verilebilir.

DKAB öğretmenlerin Şâfiî mezhebine göre dersi uyarlama yaklaşım ve yetkinleri konularında araştırma yapılabilir.

### Kaynakça

- Açık, Abdullah vd., *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dini Bilgiler (İslam 2)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Açık, Abdullah vd. “Ortaöğretim Temel Dini Bilgiler İslam 2”. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Altaş, Nurullah. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Aşlamacı, İbrahim. “Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Din Öğretimi Modelleri Çerçevesinde Konumlandırılması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2018), 718-744.
- Atalay, Talip. “Şâfiî Geleneğin Yaygın Olduğu Yörelerde İlköğretimde Din Öğretiminin Bazı Zorlukları”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* (2006), 272-292.
- Aybakan, Bilal. “Şâfiî Mezhebi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Eylül 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/safii-mezhebi>
- Aytepe, Mahsum. *Özgürlük Otorite Tevhid. İstanbul: Çıra Yayınları*, 2019.
- Bal, Hüseyin. *Nitel Araştırma Yöntem Ve Teknikleri (Uygulamalı-Örnekli)*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Buğda Sadrettin. “Fıkıh Usûlü Geleneğinde Cüveynî'nin Te'vil Anlayışı”. *İlahiyat Tetkikler Dergisi* 1/55 (2021), 113-137.
- Büyükkara, Mehmet Ali. ”Mezhep ve Mezhepçilik”. *İlahiyat Akademi Dergisi*, 5 (2017), 1-9.
- Bala, Sabahattin - Işıkdogan, Davut. “Seçmeli ‘Temel Dini Bilgiler’ Derslerindeki Dini Anlayış Ve Dünya Görüşü”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 10 (2020), 49-78.
- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. “Din Kültürü Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2/5 (2004), 23-38.
- Demirci, Cemallettin. ”Dünden bugüne Medreselerde Kelam Eğitimi ve Topluma Yansıma Biçimi”. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. Muş: MŞÜ Yayınları 1., 2 (2013).
- Geyik, İbrahim-Zengin, Mahmut. “Ortaöğretim Seçmeli Temel Dini Bilgiler Öğretim Programında Yer Alan Kavramların Anlaşılma Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 13/7 (2019), 11-36.
- Gündüz, M. Sait. *Şâfiî Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Açısından İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi (Batman İli Örneği)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Gül, Ali Rıza. “Dinin İşlevleri ve İnsan Hakları Eksininde Devlet Eliyle Din Öğretimi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 137-177.
- Helsinki Yurttaşlar Derneği, Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması, 2014., [https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/02/HYD\\_DIBArastirmasiRapor\\_Kasim2014.pdf](https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/02/HYD_DIBArastirmasiRapor_Kasim2014.pdf)
- Karasu, Teceli. “Dinde Çoğulculuk Bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Şâfîlik”, ed. Ahmet Çakmak-Abdurrahman Hendek,75-100. *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tecrübesi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2021
- Kaymakcan, Recep. “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”, *EKEV Akademi Dergisi*, 10/27 (2006), 21-36.
- Kaymakcan, Recep vd. *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Temel Dini Bilgiler Öğretim Programı”. Erişim 19 Eylül 2021. [http://dogm.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_08/17174814\\_AYHL\\_TemelDiniBilgiler\\_2017.pdf](http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174814_AYHL_TemelDiniBilgiler_2017.pdf)
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar), 2018”. Erişim 18 Eylül 2021.

[https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/2018130153652546-DKAB\\_\(4-8.%20S%C4%B1n%C4%B1f\)\\_DOP\\_%202018.pdf4](https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/2018130153652546-DKAB_(4-8.%20S%C4%B1n%C4%B1f)_DOP_%202018.pdf4)

Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Ortaokul Ve İmam Hatip Ortaokulu Temel Dinî Bilgiler (İslam 1-2) Dersi Öğretim Programı”. Erişim 17 Eylül 20219.

[https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/201821911382860-02-TDB\\_Ortaokul\\_%C4%B0HO\\_D%C3%96P\\_.pdf](https://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/201821911382860-02-TDB_Ortaokul_%C4%B0HO_D%C3%96P_.pdf)

Okumuşlar, Muhittin. “Çok Kültürlü Toplumlarda “Din Hakkında Öğrenme” ve “Dinden Öğrenme” Modeli”, *Marife*, 2/7 (2007), 251-264

Öncel, Eyup Serkan. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının eleştirel düşünme becerileri açısından İncelenmesi”, *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 11/18 (2019), 2797-2829.

Şimsek, Eyup - Gönğör, Özcan. “Alevi Yapılaşması, Talepler ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında Alevilik- Bektaşilik. *Journal of Turkish Studies* 8/3 (2013), 539-565.

Tosun, Cemal. “Din Eğitimi- Öğretimi ve Mezhep”. *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 257-267.

Yıldız, İbrahim. “İslam ve Dini Çoğulculuk: Abdülaziz Sachedina Örneği. *İslam Düşüncesi Araştırmaları III- Yaşadığımız Çağ*. ed Hasan Harmancı-İbrahim Yıldız. 251-264. Ankara, Araştırma Yayınları, 2021.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## İSLÂM ÖNCESİ VE SONRASI DÖNEMDE ARAPLARDA KADIN SÜNNETİ

IN THE PRE-ISLAMIC AND POST- ISLAMIC PERIOD FEMALE CIRCUMCISION  
(FEMALE GENITAL MUTILATION) IN ARABS

**Necmi SARI**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri  
Hadis Anabilim Dalı

necmisari@ibu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-0910-7691

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Nisan 2022 / 19 April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 05 Temmuz 2022 / 05 July 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 1031-1064.**

**Cite as / Atıf:** Sarı, Necmi. “İslâm Öncesi ve Sonrası Dönemde Araplarda Kadın Sünneti [In The Pre-Islamic and Post- Islamic Period Female Circumcision (Female Genital Mutilation) in Arabs]”. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 1032-1064.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Hz. İbrâhim'in eşi Hz. Hâcer'den miras kaldığı belirtilen kadın sünneti uygulaması, Araplar arasında İslâm öncesi dönemde yaygın bir şekilde yapılmaktaydı. Kadın sünneti uygulamasına yönelik Kur'ân'da bir hüküm yer almamakla beraber Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden rivâyet edilen birçok hadiste bu uygulamaya İslâm sonrası dönemde de devam edildiği anlaşılmaktadır. Kadın sünnetine ve sonrasında tertip edilen sünnet merasimine yönelik birtakım rivâyetler merfû, diğer birtakım rivâyetler ise mevkûf ve maktû hadislerdir. Bu rivâyetlerin hepsi kadın sünneti âdetinin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde yaygın bir şekilde tatbik edildiğini göstermektedir. Bu çalışmada kadınların sünnet edilmesine yönelik rivâyetlerin geçtiği hadis ve tarih kaynaklarından yararlanılmış, ayrıca bu rivâyetler hakkında görüş beyan eden ulemânın görüşlerini tespit etmek için hadis şerhleri yanında kısmen tefsir ve fıkıh eserlerine de başvurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kadın, Sünnet/hafd/hifâd, İslâm Öncesi ve Sonrası Dönem, Rivâyetler.

### Abstract

Hz. Ibrahim's wife The practice of female circumcision, which is stated to be inherited from Hagar, was widely practiced among Arabs in the pre-Islamic period. Although there is no provision in the Qur'an regarding the practice of female circumcision, In many hadiths narrated from the Prophet, companions and followers, it is understood that this practice continued in the post-Islamic period. Some narrations about female circumcision and the circumcision ceremony organized after it are merfû, and some other narrations are mawqûf and maqtû hadiths. All of these narrations are about the tradition of female circumcision, It shows that it was widely practiced in the periods of the Prophet, Companions and Tabi'un. In this study, hadith and historical sources regarding the circumcision of women were used, and besides hadith commentaries, tafsir and fiqh works were also used to determine the views of the scholars who expressed their opinions about these narrations.

**Key Words:** Hadith, Female, Circumcision/hafd/hifâd, Pre-Islamic and Post-Islamic Period, Narrations.

### Extended Abstract

There is no explanation in the holy books of all three religions regarding the circumcision of girls. This custom, which is more common among Muslims, is also partially practiced among Jews and Christians. The practice of female circumcision, which is stated to be inherited from Abraham's wife Hagar, was widely practiced among Arabs in the pre-Islamic period. Information on this issue is included in many sources related to Arabic Language and Literature, as well as history and hadith books. The language-culture relationship also confirms this point.

Although there is no provision in the Qur'an regarding the practice of female circumcision in the post-Islamic period, expressions that both envisage female circumcision and talk about circumcision ceremonies held after circumcision are used in many hadiths. Some of these narrations are merfū hadiths, while others are mawqūf and maqtū hadiths. The ones that are valid among these narrations are merfū hadiths the Umm Attia Al-Ansariyya hadith and the "makruma" hadith. Mawqūf hadiths; Hamza, the three caliphs Omar, Othman and Ali, Maymune and Aisha the wives of the Prophet, and the other two companions Zaid bin Thabit Al-Ansari and Othman bin Abi Al-As hadiths. The maqtū narrations are Al-Hassan Al-Basri, Amr bin Dinar, Rabia bin Abi Abdul Rahman, Zaid bin Aslam and Yahya bin Said Al-Ansari hadiths. All of these narrations show that the custom of female circumcision was widely practiced in the periods of the Prophet, Companions and Tabi'un.

There is no definite information about circumcision weddings held during the time of the Prophet. Companion Othman bin Abi Al-As It is reported that did not attend the dinner organized for the circumcision wedding, stating that there was no such practice in the time of the Prophet. According to another narration of the same hadith Othman bin Abi Al-As the fact that did not participate in this meal was associated with the fact that this meal was arranged because of the circumcision of a girl. This narration also indicates that the sunnah meals in question began to appear during the time of the Companions. As a matter of fact, according to the narrations, invitations and entertainment were organized in the circumcision weddings and ceremonies of women during and after the Companions period, as in the circumcision weddings of men. As a matter of fact, it is reported that Aisha approved the arrival of someone to entertain the children during the circumcision of her nieces. Again Zaid bin Thabit Al-Ansari It is reported that gave a wedding dinner to his daughter in his circumcision, and on this occasion, immigrants and Ansars gathered.

In the time of Tabi'in, there were artists who gained fame with the songs they sang accompanied by def and kudum at circumcision weddings. As a matter of fact, Ata bin Abi Rabah invited Ghareez, Ibn Surayj and Abjar, who were the most famous singers of that period, to sing at his son's circumcision wedding.

During the Umayyad period, the rich or the rulers gave big invitations and organized entertainments while having their own children circumcised. They also circumcised their poor children for this reason. At that time, the public knew such invitations as an opportunity to have fun and participated. Classical fuqaha view on female circumcision in Islamic law; "wajib" in Shafiis, in Hanafi, Maliki and Hanbalis, it is in the form of "sunnah". Although most of the jurists of our time agree on the legitimacy of female circumcision, they are of the opinion that female circumcision is customary. Some Egyptian scholars, who consider the practice of female circumcision as a part of good morals, have fatwas that consider the provision of female circumcision to be recommended. The general opinion is that this practice is more customary than a religious responsibility/worship. The reasons and reasons for circumcision of girls vary according to beliefs and cultures. If circumcision of girls is not beneficial for them, there is no harm or sin in abandoning circumcision, as some fiqh scholars have stated. As a matter of fact, female circumcision is harmful to health, according to the majority of medical professionals, therefore it is not appropriate. In addition to its medical harm, female circumcision has also been seen as ethically problematic on the grounds that it violates all the generally accepted basic ethical principles such as justice, autonomy, usefulness and non-harming. When we look at female circumcision from a legal point of view, it is not possible to consider the claim that female circumcision is uncontested, which has been generally accepted in European countries for a long time, independently of the religious and cultural values of the Christian West. In this study, hadith and historical sources regarding the circumcision of women were used, and besides hadith commentaries, tafsir and fiqh works were also used to determine the views of the scholars who expressed their opinions on these narrations.



## Giriş

Kadın sünneti uygulaması İslâm öncesi dönemde Araplar arasında yaygındı. Kadın sünneti uygulamasını Hz. İbrâhim'in iki eşinden bir olan Hz. Hâcer'e dayandıran Taberî (ö. 310/923),<sup>1</sup> sünnet olan ilk kadının Hz. Hâcer olduğunu gösteren şu rivâyeti nakletmektedir:

"... أن سارة قالت لإبراهيم تسر هاجر فقد أذنت تك فوطئها فحملت بإسماعيل ثم إنه وقع على سارة فحملت بإسحاق فلما ولدته وكبر اقتتل هو وإسماعيل فغضبت سارة على أم إسماعيل وغارت عليها فأخرجتها ثم إنهما دعته فأدخلتها ثم غضبت أيضا فأخرجتها ثم أدخلتها وحلفت لنقطعن منها بضعة فقالت أقطع أنفها أقطع أذنها فيشيينها ذلك ثم قالت لا بل أخفضها فقطعت ذلك منها فاتخذت هاجر عند ذلك ذيلا تعفي به عن الدم فلذلك خفضت النساء واتخذت ذيو لا ..."

"Hz. İbrâhim'in hanımı (ve Hz. İshak'ın annesi) Sâre, Hz. İbrâhim'in diğer eşi (ve Hz. İsmâil'in annesi) Hz. Hâcer'i Hz. İbrâhim'e verip de Hz. İbrâhim onunla münasebette bulununca Hz. Sâre, Hz. İbrâhim'den hâmile kaldı. Fakat daha sonra Hz. Sâre, Hz. Hâcer'i kıskanmış, ona kızarak Hz. Hâcer'in vücudundan et keseceğine yemin etmiştir. Sâre, yeminini nasıl yerine getireceğini düşünmüş, kulak ve burnunu keserse çirkinleşir gerekçesiyle Hz. Hâcer'i sünnet etmiştir. Hz. Hâcer de kanını gizlemek için etek giymiş ve etek giymek, sünnet olmak âdeti bundan kalmıştır."<sup>2</sup>

Hz. Sâre'nin Hz. Hâcer'e kıskançlık duyduğunu ifade eden rivâyetler Tevrat'ta da geçmektedir.<sup>3</sup> Ancak Tevrat'ta, Hz. Hâcer'in Hz. Sâre tarafından sünnet edilmesine yönelik bir ifade yer almamaktadır. Bu durum Taberî'nin naklinin Tevrat'tan başka bir kaynaktan istifadeyle aktarılmış olabileceğini göstermektedir.<sup>4</sup>

Anlaşıldığına göre Hz. İbrâhim'in eşi Hz. Hâcer'in sünnet olma geleneğini, oğlu Hz. İsmâil'in soyundan geldiği belirtilen Arab-ı müsta'ribe ile Arab-ı âribe olarak bilinen Yemen asıllı Kahtânîler<sup>5</sup> de devam ettirmişlerdir.<sup>6</sup> Kadın sünneti uygulamasının İslâm öncesi dönemde Araplar arasında yaygın olduğuna dair bilgiler tarih ve hadis kitapları yanında Arap Dili ve Edebiyatına ilişkin birçok kitapta geçmektedir. Dil-kültür ilişkisi de bu hususu ayrıca desteklemektedir. Kur'ân'da kadın sünnetine yönelik bir ifade yer almamakla beraber kadın sünneti ve sonrası düzenlenen sünnet merasimlerinden söz eden rivâyetlerin gösterdiğine göre bu uygulama İslâm sonrası dönemde de devam etmiştir. Bir kısmı merfû bir kısmı mevkûf ve maktû olan bu rivâyetler, hadis kaynakları başta olmak üzere tarih, tefsir ve fıkıh kitaplarında yaygın bir şekilde yer almaktadır.

<sup>1</sup> Osman Salih Dalcı, *İslâm'da Sünnet ve Merasimleri* (İstanbul: Şelâle Yayınları, 1976), 40; Aynur Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti", *Eskişenyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (Ankara, Kış 2018), 84.

<sup>2</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/153.

<sup>3</sup> *Kitâb-ı Mukaddes, Eski (Ahit/Tevrat) ve Yeni (İncil) Ahit* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1949, 1958, 1969), (*Eski Ahit/Tevrat*), Tekvîn, 16/1-15; 21/9-12.

<sup>4</sup> Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 272.

<sup>5</sup> Arab-ı müsta'ribe ve Arab-ı âribe kavramları hakkında geniş bilgi için bk. Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 34, 131.

<sup>6</sup> Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 139; a.mlf, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 77-78; Nebi Bozkurt, "Sünnet (Hitan)", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1992), 5/460, 461; Âsaf Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları A.Ş., 2005), 18; Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti", 83; Nüket Örnek Büken, "İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti", *Kadın/Women 2000 Journal for Women's Studies (JWS)* 20/1 (2019), 21, 27.

## 1. İslâm Öncesi Dönemde Araplarda Kadın Sünneti

Arapçada hitân/الختان kelimesiyle gerek erkek gerek kadın olsun cinsel organın ucundan bir miktar derinin kesilmesi işlemi veya bu işlem sırasında kesilen yer ve sünnet mahalli/bölgesi kastedilir. Kadın sünneti kadının cinsel uzvunun üst tarafındaki derinin (prepus) ve kısmen bızırın (klitoris/dilcik) alınması şeklinde icra edilir.<sup>7</sup> Hitân/hitâne aynı zamanda sünnetçinin yaptığı işe de denir. Hâtin veya hattân erkek sünnetçi için kullanılırken hâtine veya hattâne kadın sünnetçi için kullanılır.<sup>8</sup> Araplar sünnet için hazırlanan yemeğe/ziyafete de hitân veya i'zâr ile aynı kökten gelen “azîra/العذيرة-i'zâr/إعذار” derler;<sup>9</sup> erkek sünnetine “hitân/الختان” veya “i'zâr/إعذار”,<sup>10</sup> kadın sünnetine ise “hafd/الخفص-hifâd/الخفاض” adını verirler.<sup>11</sup> Meselâ Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) bazı arkadaşlarıyla aynı yılda sünnet olduklarını belirtmek için كُنَّا إِعْدَارَ عَامٍ وَاحِدٍ/ Biz aynı yılın sünnet çocuklarıydık) ifadesini kullanmıştır.<sup>12</sup>

Hitân ve i'zâr kelimeleri, hem kız hem erkek için ortak kullanılırken dilcilerin çoğunluğuna göre hafd ve hifâd kelimeleri sadece kızlar için kullanılır.<sup>13</sup> Mahtûn sünnet edilmiş erkek, mahtûne ise sünnet edilmiş kadın anlamındadır. Hatîn ise sünnetli erkek/çocuk (gulâmun hatîn) ve sünnetli kadın/kız (câriyetün hatîn) için ortak anlamda kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Arapçada sünnetsiz olan erkeklere “ağlef/الأغلف veya aklef/الأكلف”, sünnetsiz kadınlara ise “ğalfâ'/الغلفاء veya kalfâ'/الكلفاء” denir.<sup>15</sup> Araplar hakaret maksadıyla birbirlerine (يَا ابْنَ) Ey sünnetsiz kadının oğlu/çocuğu!) ifadesini kullanırlar. Bu hitap tarzı, o kimsenin annesinin aşırı şehvetine işareten onu kötülemek için söylenmiş bir sözdür. Zira o dönemdeki yaygın kanaat, sünnetsiz kadınların sünnetli kadına göre etrafındaki erkeklere şehvet

<sup>7</sup> Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alî b. Süleymân, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1419/1998), 1/98, 125; 2/257; İbn Teymiyye, *Ahmed b. Abdülhalîm, Fetâva'n-nisâ'*, nşr. Ahmed es-Sâyih – es-Seyyid el-Cemîlî (Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1408/1987), 18; a.m.f., *Mecmûu'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1412/1991), 21/114.

<sup>8</sup> Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Fâik fî garibi'l-hadîs* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.) 1/354; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Esfîrüdîn el-Cezerî, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs*, nşr. Tâhir ez-Zâvâ - Mahmûd et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye), ts. 2/10; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1410/1990), 13/137-138; Ramazan Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam* (Ankara: Ankara Okulu, Yayınları, 2006), 350.

<sup>9</sup> Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Buhalâ'* (Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1419/1998), 275; nşr. Ahmed el-Avâmî Bek - Ali el-Cârim Bek (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/179; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-lugat ve sihâhu'l-arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/740; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs*, 3/196.

<sup>10</sup> Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs*, 2/10; 3/196; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/138.

<sup>11</sup> Zemahşerî, *el-Fâik fî garibi'l-hadîs*, I, 385; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs*, 2/10; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/138.

<sup>12</sup> Câhiz, *el-Buhalâ'*, nşr. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 275; nşr. Ahmed el-Avâmî Bek - Ali el-Cârim Bek, 2/179; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîs*, 3/196; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/551.

<sup>13</sup> Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lugat ve sihâhu'l-arabiyye*, 2/739.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/137-138.

<sup>15</sup> Mâverî, Alî b. Muhammed, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfî (Şerhu Muhtasari'l-Müzenî)*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 13/433; Nevevî, Yahyâ b. Şeref, *Tahrîru elfâzi't-Tenbih ev lugatü'l-fikh*, nşr. Abdülganî ed-Dakr (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1408/1988), 298; el-Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *Temâmü'l-minne fi't-ta'liki 'alâ Fikhi's-sünne* (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1409/1989), 69; Salime Leyla Gürkan, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/155; Dalıcı, *İslâm'da Sünnet ve Merasimleri*, 14.

nazarıyla daha fazla bakabileceği yönündedir.<sup>16</sup> Bazen de annesi sünnet olmamış bir adama kızdıklarında onu kötölemek için “İbnü’l-Bazrâ/Sünnetsiz kadının çocuğu” ifadesini kullanırlardı.<sup>17</sup> Meselâ Emevî Devleti’nin Mekke ve Irak valilerinden biri olan Hâlid b. Abdullâh el-Kasrî’nin (ö. 126/743) annesi Hıristiyandı.<sup>18</sup> Hıristiyanlarda sünnet olma gereği bulunmadığı için ona “Ümmü’l-Bazrâ/Sünnetsizin anası”, Hâlid’e de “İbnü’l-Bazrâ/Sünnetsiz kadının çocuğu” derlerdi. Hâlid aynı şekilde kınanınca ve kötülenince zorla da olsa annesini sünnet ettirmiştir. Emevîler devri şâiri el-A’sâ Hemdân (ö. 83/702) onu şöyle kinamaktadır:

Vallahi ben bilmiyorum, sâdece soruyorum,  
Hâlid’in annesi sünnetsiz mi yoksa sünnetli mi?<sup>19</sup>  
İlgili ifadenin Arapçası şöyledir:

كانت أم خالد رومية نصرانية فبنى لها كنيسة في ظهر قبلة المسجد الجامع بالكوفة فكان إذا أراد المؤذن في المسجد أن يؤذن ضرب لها بالناقوس وإذا قام الخطيب على المنبر رفع النصارى أصواتهم بقراءتهم. فقال أعشى همدان يهجو ويعيره بأمه وكان الناس بالكوفة إذا ذكروه في ذلك الوقت قالوا ابن البظراء فأنف من ذلك فيقال إنه ختن أمه وهي كارهة فعيره الأعشى بذلك حين يقول:

لعمرك ما أدري وإني لسائل... أبظراء أم محتونة أم خالد

Hadislerde de hitân kelimesi ve müştakları “Hz. Peygamber: Beş şey fitrat gereğidir veya beş şey fitrat gereklerindedir: Sünnet olmak, kasıklardaki kılları tıraş etmek, koltuk altındaki kılları almak/temizlemek, tırnakları kesmek ve bıyıkları kısaltmak.”<sup>20</sup>, “Hz. Peygamber: Sünnet olmak erkekler için bir sünnet, kadınlar için bir mekrumedir.”<sup>21</sup> “Hasan-ı Basrî: Sünnet olmak erkekler için bir sünnet, kadınlar için bir mekrumedir.”<sup>22</sup> merfû ve maktû hadislerinde olduğu gibi gerek sünnet amelîyesini, “İki sünnet mahalli/bölgesi birbirine değerse gusletmek gerekir (farz olur).”<sup>23</sup> merfû hadisinde olduğu gibi gerekse erkek

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *Fetâva'n-nisâ'*, 18; a.mf., *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 21/114; İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmî'l-mevlûd*, nşr. Salâhuddîn Makbûl Ahmed (Kuveyt: Dâru İlfî'd-Düveliyye, 1416/1996), 354.

<sup>17</sup> Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn, *el-Egânî*, nşr. Alî Mühennâ - Sümeyr Câbir (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 22/20-21. bk. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 353.

<sup>18</sup> Abdülkerim Özeydin, “Hâlid b. Abdullah el-Kasrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/281.

<sup>19</sup> Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, nşr. Alî Mühennâ - Sümeyr Câbir, 22/20-21. bk. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 353.

<sup>20</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), “Libâs”, 63, 64 (No. 5889, 5891); “İsti'zân”, 51 (No. 6297); Müslim, Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), “Tahâret”, 49, 50 (No. 257); Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), “Tereccül”, 16 (No. 4198); Tirmizî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), “Edeb”, 14 (No. 2756); Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünenü's-sügrâ*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), “Tahâret”, 10 (No. 10); “Zinet”, 55 (No. 5227); İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999), “Tahâret”, 8 (No. 292); Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1406/1985), “Sıfatü Salâti'n-Nebi”, 3, 2/702; Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1398/1978), 2/229; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/323.

<sup>21</sup> Bu hadisin tahrîci için bk. 54 nolu dipnot.

<sup>22</sup> Bu hadisin tahrîci için bk. 91 nolu dipnot.

<sup>23</sup> Buhârî, “Gusül”, 28 (No. 291) [İlgili lafız olmadan “İki sünnet mahallinin/yerinin birbiriyle buluşması/temasta bulunması” bâb başlığı altında]; Müslim, “Hayz”, 88 (No. 349) [bk. “Hayz”, 87 (No. 348)]; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 83 (No. 216); Tirmizî, “Tahâret”, 80 (No. 108, 109); İbn Mâce, “Tahâret”, 111 (No. 608, 611) [bk. (No. 610)]; Mâlik, *el-Muvatta'*, “Tahâret”, 71-73, 75, 1/66-67; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/178; 6/47, 97, 112, 123, 135, 161, 227, 239, 265; Abdürrezzâk, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-

ve kadının sünnet edilen bölgelerini ifade ederken, hafd/hifâd kelimesi “Bir kadın Medine’de kızları sünnet ederdi. Rasûlullah (kadını çağırarak) kendisine: ‘Derin kesme. Zira derin kesmemen kadın için daha çok lezzet vesilesidir; koca için de daha makbûldür.’ diye talimat vermiştir.”<sup>24</sup> merfû hadisinde ifade edildiği gibi sadece kadının sünnet edilmesine has bir anlam taşır.<sup>25</sup>

Cüveynî bu son hadis hakkında şöyle demektedir: “Kadınlarda kesilmesi gerekli olan miktar, “kesmek” kelimesinin ifade ettiği anlamın yerine geleceği miktardır. Peygamberimizin sünnetçi kadına söylediği “(وَلَا تُهْكِي وَلَا تَخْفِضِي)” (Dipten kesme, kesilen yeri yüksekçe bırak) sözü, en az kesme miktarını göstermektedir.”<sup>26</sup>

Müştaklarıyla birlikte tamamen Arapça olan bu lafızların varlığı, sünnet ameliyesinin erkek kadın farketmeden Araplar arasında herkese uygulandığını açıkça göstermektedir. Bu lafızlar içinde dikkat çeken bir husus, kadınlar için kadın sünnetini özel olarak ifade eden “hafd/الخفص-hifâd/الخفص” lafızları kullanılırken, Arap dilcilerin çoğunluğuna göre erkekler için özel bir ifade olmayıp erkek ve kadın sünnetini müşterek olarak anlatan “hitân/الختان” veya “i’zâr/الإعذار” kelimelerinin kullanılmasıdır. Bu kullanım şekli, kadın sünnetinin Arap toplumunun kültüründeki varlığına ve özel konumuna net bir şekilde işaret etmektedir.<sup>27</sup> Bu bağlamda “Araplar arasında kadın sünneti yoktu veya bilinmiyordu” şeklindeki iddialar dil-kültür ilişkisine<sup>28</sup> ters iddialardır. Zira bir kelimenin o dildeki varlığı hatta burada olduğu gibi özel bir kullanıma sahip olması, o dili kullananların kültürünün bir parçası olduğunu gösteren açık bir göstergedir.

Öte yandan “hitân/الختان” ile aynı kökten olan “haten/الختن (çoğulu: ahtân/الأختان)” kelimesinin bazen erkeğin hanım tarafından hısımlar ve akrabaları (hanımın annesi/kayınvâlîde, babası/kayınbaba, erkek/kayınbirader ve kız kardeşleri/baldız) bazen de erkeğin kızı ya da kızkardeşiyle evlenen damat ve eniştesi hakkında kullanılması, ayrıca haten kelimesinin müennesi/dişili olan “hatene/الختنة” kelimesinin özel olarak hanımın annesi (kayınvâlîde) hakkında kullanılması ve kadına “hâtûn/الختان” denilmesi<sup>29</sup> Arap toplumunda kadın sünnetinin ne kadar köklü, maruf ve yaygın bir âdet ve uygulama olduğunun açık delilleridir.<sup>30</sup> Nitekim bazı hadislerde Hz. Ali (ö. 40/661) için “Hz. Peygamber’in amcasının

Mektebü’l-İslâmî, 1403/1983), 1/245-147 (No. 938-941, 946, 948); Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Müsned*, nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Kuveyt: Mektebetü Gırâs, 1425/2004), 1/196-197 (No. 95-98) muhtelif sahâbîlerden.

<sup>24</sup> Bu hadisin tahrîci için bk. 49 ve 50 nolu dipnotlar.

<sup>25</sup> Gürkan, “Sünnet”, 38/155; Dalcı, *İslâm’da Sünnet ve Merasimleri*, 13-14.

<sup>26</sup> Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh en-Nisâbûrî, *Nihâyetü’l-matlab fi dirâyeti’l-mezheb*, nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dârü’l-Minhâc, 1428/2007), 17/354.

<sup>27</sup> Mer’î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh* (Riyâd: Dârü’l-Âsime, 1435/2014), 51-52.

<sup>28</sup> Dil-kültür ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 64-68; Ruhattin Yazzoğlu, “Dil-Kültür İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 6/11 (2002), 39-43; a.mlf., “Süreklilik ve Değişim Açısından Dil-Kültür İlişkisinin Felsefî Bir Tahlili”, *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu, 30 Kasım 2018 = International Symposium on Religion and Language, 30 November 2018* (2018), 30-35; Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça’nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 215-229; Ali Göçer, “Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine”, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 103/729 (Eylül), 50-57.

<sup>29</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/138-139.

<sup>30</sup> Mer’î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh*, 54.

oğlu ve damadı/haten”,<sup>31</sup> Hz. Peygamber’in hanımı Cüveyriye bint el-Hâris’in (ö. 56/676) erkek kardeşi Amr el-Hâris el-Huzâî el-Mustalakî (ö. 50/670 sonrası) hakkında Hz. Hz. Peygamber’in kayınbiraderi/haten,<sup>32</sup> Ümmü Habibe bint Cahş [Hamne bint Cahş b. Riâb el-Esediyye (ö ?)] hakkında Abdurrahmân b. Avf’ın (ö. 32/652) hanımı ve Hz. Peygamber’in baldızı/hatene<sup>33</sup> şeklinde ifadelerin geçmesi de bu hususu ayrıca destekler mahiyettedir.<sup>34</sup> Bu hususu destekleyen hadislerden birisi de Abdullah b. Mesûd’un (ö. 32/652-53) “Allah size kendi nefislerinizen eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar yarattı.”<sup>35</sup> âyetinde geçen “hafede/torunlar” ifadesinin hangi anlamda kullanıldığına dair görüşüdür. Bu rivâyete göre bu âyet hakkında muhadram tâbiî Zirr b. Hubeyş (ö. 82/701), hocası Abdullah b. Mesûd’un kendisine yönelttiği “Âyette geçen “hafede/torunlar” kelimesinin ne olduğunu bilir misin?” sorusuna “Adamın kendi tarafından akrabalarıdır (haşem/الحشم)” diye cevap verdiğini Abdullah b. Mesûd’un ise “Hayır, onlar erkeğin hanımı tarafından olan hısımlar ve akrabalarıdır (bazı rivâyetlerde: ahtân/الأختان, bazılarında ise: eshâr/الأصهار)” şeklinde yanıt verdiğini aktarmaktadır.<sup>36</sup> Sonuç olarak gerek Arap dil bilimcilerin zikrettiği gerekse hadislerde geçen mezkûr lafızlarla ilgili kullanımların hepsi, kadınlar için sünnet uygulamasının İslâm öncesi Arap toplumunda bilindiğini ve onların kültürlerinin bir parçası olduğunu gözler önüne sermektedir.

Kadınlara sünnet uygulaması Araplar arasında Câhiliye devrinde de yapılmaktaydı.<sup>37</sup> Câhiz (ö. 255/869), Arapların sıhî gerekçelerinin yanında, kız çocuklarını sünnet ettirmenin onların iffetlerini koruyacağına inandıklarını söyler.<sup>38</sup> Câhiz’in Câhiliye devri şâiri Nâbîga ez-Zübânî’den (ö. 604 [?]) aktardığı şu beyitlerde kız çocuklarının sünnet edilmesinin Araplar arasında eski bir gelenek olduğu açık bir şekilde görülmektedir:

Bolluk ve nimet içindelerken, küçük yaşta evlendirildiler.

<sup>31</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 30 (No. 4515). Ayrıca bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 10/157-160 (No. 18678); Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu’cemu’l-kebir*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ys., ts.), 10/257-258 (No. 10598).

<sup>32</sup> Buhârî, “Vasâyâ”, 1 (No. 2739).

<sup>33</sup> Müslim, “Hayz”, 64 (No. 756).

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Fâik fi garibi’l-hadis*, I, 354; Mecdüddîn İbnü’l-Esrî, *en-Nihâye fi garibi’l-hadis*, 2/10.

<sup>35</sup> Nahl, 16/72.

<sup>36</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târihu’l-kebir*, nşr. Abdurrahmân el-Muallimî el-Yemânî (Hindistan: Dâru’l-Meârifî’l-Osmâniyye, 1362-1380/1943-1960), 6/154 (No. 2006); Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an (fi) te’vili’l-âyi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1412/1992), 7/616-617 (No. 21764-21766, 21771, 21774, 21775); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 9/224-225 (No. 9089, 9091-9093); Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn* (Zehebî’nin *Telhisu’l-Müstedrek*’i ile birlikte) (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 2/355; nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/387 (No. 3355); nşr. Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer ‘Allûş (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1419/1998), 3/100 (No. 3407); Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/77 ve Süyûtî’nin belittğine göre ayrıca Firyâbî, Saîd b. Mansûr, *et-Târihu’l-kebir*’inde Buhârî ve İbn Ebî Hâtîm [Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürri’l-mensûr fi’t-tefsîri bi’l-me’sûr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1411/1990) 4/233] muhtelif tarihlerden Abdullah b. Mesûd’dan rivâyet etmişlerdir.

<sup>37</sup> Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbu’l-hayevân*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1384/1965-1389-1969), 7/27-28; a.mlf., *el-Buhalâ’*, nşr. Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 275; nşr. Ahmed el-Avâmî Bek - Ali el-Cârim Bek, 2/179; Taybe Sâlih eş-Şüzür, *Elfâzü’l-hadâratî’l-Abbâsiyye fi müellefâtî’l-Câhiz* (Kâhire: Dâru Kubâ’, 1419/1998), 120; Azimli, *Câhiliyye’yi Farklı Okumak*, 139; Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet*, 18; Dalcı, *İslâm’da Sünnet ve Merasimleri*, 40; Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 352 (633 nolu dipnot); Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 21, 27; Rıza Savaş, *İslâm’ın İlk Asrında Kadın* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 200.

<sup>38</sup> Câhiz, *Kitâbu’l-hayevân*, 7/27-28. bk. Taybe Sâlih eş-Şüzür, *Elfâzü’l-hadâratî’l-Abbâsiyye fi müellefâtî’l-Câhiz*, 120; Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 349.

Sünnet edilecek çağlarında iken anneleri onları (kızları) evlenmeye zorladı.<sup>39</sup>

Kadınların Câhiliye döneminde sünnet edildiğine,<sup>40</sup> o dönemde yaygın bir kullanımı olan “İbnu Mukattı’atı’l-Buzûr” (Kadın sünnetçisi kadının oğlu) lakabı işaret etmektedir.<sup>41</sup> Nitekim Buhârî ve diğer muharriclerin rivâyetine göre Hz. Hamza (ö. 3/625) Uhud harbinde savaştığı bir sırada, Ümmü Enmâr adındaki annesi Mekke’deki kadınları sünnet eden Sibâ’ b. Abdiluzzâ’yı çarpışmak için savaş meydanına çağırmış ve “Ey Sibâ’! Ey buzûr kesicisi (kadın sünnetçisi) kadının oğlu buraya gel!” diye ona meydan okumuştur.<sup>42</sup> Bu hâdise, kadın sünneti uygulamasının o devirde başta Mekke olmak üzere Arap yarımadasında yaygın bir şekilde uygulandığını göstermektedir.<sup>43</sup>

Yine o dönemde kadın sünneti uygulaması Medine’de de görülmektedir. Nitekim Ümmü Atıyye el-Ensâriyye *radiyallâhu anhâ*’nın (ö. 70/689-90 [?]) aktardığına göre “Bir kadın Medine’de kızları sünnet ederdi. Kadını çağırılan Rasûlullah ona: “Derin kesme. Zira derin kesmemen kadın için daha çok lezzet vesilesidir; koca için de daha makbûldür.” diye emir vermiştir.”<sup>44</sup> Bu hadis, kadın sünneti uygulamasının meşrû bir uygulama olduğunu göstermektedir.<sup>45</sup>

Hz. Hamza ve Ümmü Atıyye el-Ensâriyye’den rivâyet edilen bu hadisler, kadınların İslâm sonrası dönemde de sünnet edildiğine işaret etmektedir ki bu konuya Kadın Sünnetine Yönelik Rivâyetler bölümünde ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

## 2. İslâm Sonrası Dönemde Araplarda Kadın Sünneti

Kadın sünneti hakkında Kur’ân’da bir hüküm yer almamakla beraber birçok hadiste gerek kadınların sünnet edilmesini öngören gerekse sünnet sonrası tertip edilen sünnet merasimlerine işaret eden ifadeler kullanılmıştır. Bu rivâyetlere hadis kaynaklarının hemen hemen hepsinde rastlamak mümkündür.

### 2.1. Kadın Sünnetine Yönelik Rivâyetler

Birtakım rivâyetlerde kadın sünnetine yönelik ifadeler kullanılmıştır. Bu rivâyetlerin bir bölümü merfû hadislerken diğer bir bölümü mevkûf ve maktû hadislerdir. Başka çalışmalarda kadın sünnetine yönelik hadislerin sıhhat değerlendirmelerine ayrıntılı bir şekilde yer verildiğinden dolayı burada ilgili hadislerin sadece metin ve muharriclerine, varsa rivâyet lafzı farklılıklarına temas edilmiştir.<sup>46</sup>

<sup>39</sup> Câhiz, *el-Buhalâ*, nşr. Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, 275; nşr. Ahmed el-Avâmî Bek - Ali el-Cârim Bek, 2/179. bk. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 349-350.

<sup>40</sup> Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Ateş, *İslâm’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, 273-274; Azimli, *Cahiliyye’yi Farklı Okumak*, 139; Ataseven, *Tarih Boyunca Sünnet*, 18; Dalcı, *İslâm’da Sünnet ve Merasimleri*, 40; Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 21, 27; Savaş, *İslâm’ın İlk Asrında Kadın*, 200.

<sup>41</sup> Arent Jean Wensinck, “Hitân”, *Türkiye Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1977), 5(1), 543.

<sup>42</sup> Hadisin tahrîci ileride gelecek. bk. 59 nolu dipnot.

<sup>43</sup> Mer’î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh*, 50-51.

<sup>44</sup> Hadisin tahrîci ileride gelecek. bk. 49 ve 50 nolu dipnotlar.

<sup>45</sup> Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 350 (627 nolu dipnot).

<sup>46</sup> bk. Necmi Sarı, “Kız Çocukların Sünnet Edilmesine Yönelik Merfû Hadislerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”, 2. Uluslararası Multidisipliner Çocuk Çalışmaları Kongresi (2. nd International Multi-Disciplinary Children’s Studies Congress), 01-02 Aralık 2021, *İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü* (Ankara 2021), Tam Metin Kitabı, 173-190; a.mlf., “Hifâdü’n-Nisâ’ya İlişkin Mevkûf ve Maktû Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2022), 105-125; Şemsettin Kırış,

### 2.1.1. Merfû Rivâyetler

Muhaddislerin geneline göre açıkça (sarâhaten) veya dolaylı bir şekilde (hükmen) Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil, takrîr, bedenî veya ahlakî vasıflara dair muttasıl veya munkatî' haberlerin hepsine merfû hadis denir.<sup>47</sup> İslâm ulemâsı merfû hadisin delil olduğu hususunda müttefiktir. Bu sebeple merfû hadis herkes için bağlayıcıdır.<sup>48</sup>

Kız çocukların sünnet edilmesinden bahseden merfû hadisler şunlardır:

#### 2.1.1.1. Ümmü Atıyye el-Ensâriyye (ö. 70/689-90 [?]) Hadisi

Ümmü Atıyye el-Ensâriyye *radiyallâhu anhâ*'nın anlattığına göre "Bir kadın Medine'de kızları sünnet ederdi. Rasûlullah (kadını çağırarak) kendisine: "Derin kesme. Zira derin kesmemen kadın için daha çok lezzet vesilesidir; koca için de daha makbûldür." diye emir vermiştir."

Hadis bu lafızla Ebû Dâvûd, Harb b. İsmâil el-Kirmânî, İbn Adî ve Beyhakî tarafından doğrudan Ümmü Atıyye el-Ensâriyye *radiyallâhu anhâ*'dan merfû olarak;<sup>49</sup> "Sünnet ederken yukarıdan kes; fazla derine inme. Çünkü bu, yüzün parlak/aydın olmasını sağlar, kocanın gözünde de kadını daha cazip ve çekici kılar." lafzı ve benzer lafızlarla Bezzâr, Taberânî, Beyhakî ve diğer muharricler tarafından muhtelif sahâbîler kanalıyla Ümmü Atıyye *radiyallâhu anhâ*'dan merfû olarak rivâyet edilmiştir.<sup>50</sup>

Bu hadis, kadın sünnetinin meşrû olduğunu açıkça gösterdiği<sup>51</sup> gibi usûlüne uygun bir şekilde yapılan sünnetin, kadının cinsel arzusunu dindirip normalleştireceğini, ilişkiyi zevkli ve çekici bir hale getireceğini, kadının kocasına karşı olan muhabbet ve alakasını artıracığını da ifade etmektedir.<sup>52</sup>

"Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 18/1 (2020), 10-19.

<sup>47</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1992), 267; Abdullah Aydın, "Merfû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/180-181; a.mlf., *Hadis İstislahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011), 175-176.

<sup>48</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2009), 102; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2021), 155-157.

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 179 (No. 5271); Harb b. İsmâil, Harb b. İsmâil el-Kirmânî, *Mesâilü Harb b. İsmâil el-Kirmânî (et-Tahâre ve 's-salâh)*, nşr. Muhammed b. Abdullah es-Süreyyî' (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1434/2013), 225 (No. 422); İbn Adî, Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, nşr. Kurul (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985), 6/2223; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/324.

<sup>50</sup> Bezzâr, *el-Bahru'z-zehâr bi Müsnedi'l-Bezzâr*, nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh - Âdil b. Sa'd - Sabrî Abdülhâlik eş-Şâfiî (Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003), 12/318-319 (No. 6178); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 8/299 (No. 8137); a.mlf., *el-Mu'cemu'l-evsat*, nşr. Târik b. İvazullâh b. Muhammed ve 'Abdulmuhsin el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 2/368 (No. 2253); a.mlf., *el-Mu'cemu's-sağîr (er-Ravdu'd-dâni ile'l-mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî)*, nşr. Muhammed Şükür Mahmûd el-Hâcc (Beyrut ve Ammân: el-Mektebû'l-İslâmî ve Dâru 'Ammâr, 1405/1985), 1/91-92 (No. 122); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/324 ve diğerleri muhtelif sahâbîler kanalıyla Ümmü Atıyye *radiyallâhu anhâ*'dan merfû olarak.

<sup>51</sup> Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 350 (627 nolu dipnot), 352-353.

<sup>52</sup> İbn Habîb, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî, *Kitâbü Edebi'n-nisâ'* (*Kitâbü'l-Gâye ve'n-nihâye*), nşr. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1412/1992), 279-280; Amr Abdülmun'im Selîm, *ed-Dürbe 'ale'l-meleke keyfiyyetü'tahrîci'l-mesâilî'l-fikhiyye ve'l-'akadiyye mi'l-kitâbi ve's-sünneti ve musannefâti ehlî'l-'ilm li'l-vusûli ile'r-râcih mine'l-akvâl ma'a tedribât 'ameliyye tu'inü'l-bâhise 'alâ zâlik* (Riyâd: Dâru İbni'l-Kayyim - Kâhire: Dâru İbn Affân, 1425/2004), 168, 175.

### 2.1.1.2. Mekrume Hadisi

“Sünnet olmak erkekler için bir sünnet, kadınlar için bir mekrumedir<sup>53</sup> (fazilettir/ikramdır).”

Hadisi bu lafızla Ahmed b. Hanbel, İbn Ebî Şeybe, Harb b. İsmâil el-Kirmânî, Ebû Bekr el-Hallâl, İbn Ebî Hâtim, Taberânî, Beyhakî, İbn Abdilber, İbn Asâkir ve diğer muharricler muhtelif sahâbîlerden merfû olarak rivâyet etmişlerdir.<sup>54</sup>

Bu hadis sünnet olma konusunda kadının erkekle aynı hükme tâbi olmadığını, kadınlar için meşrû görülen bu uygulamanın erkekler için dinî bir zorunluluk görüldüğünü ifade etmektedir.<sup>55</sup>

### 2.1.2. Mevkûf Rivâyetler

Sahâbîlerin söz, fiil ve takrîrlerini içeren muttasıl veya munkatı’ haberlere “mekvûf hadis” denir.<sup>56</sup> Mevkûf hadis kaynak değeri açısından sadece dini bir meselenin isbatı için değil aynı zamanda iki merfû hadisin çelişmesi durumunda da tercih sebebi olarak kullanılmıştır. Nitekim Ebû Dâvûd (ö. 275/889) “Şayet Rasûlullâh’tan rivâyet edilen iki haber birbirine muhâlif olurlarsa, Peygamberin ashâbının, Onun vefatından sonra hangisiyle amel ettiğine bakılır.”<sup>57</sup> diyerek bu hususa işaret etmiştir.

Kız çocukların sünnet edilmesini öngören mevkûf rivâyetler şunlardır:

#### 2.1.2.1. Hz. Hamza (ö. 3/625) Hadisi

Hz. Hamza (ö. 3/625) Uhud harbinde savaştığı bir sırada, Ümmü Enmâr adındaki annesi Mekke’deki kadınları sünnet eden Sibâ’ b. Abdiluzzâ’yı çarpışmak için savaş meydanına çağırması ve “Ey Sibâ! Ey buzûr kesicisi (kadın sünnetçisi) kadının oğlu buraya gel!”<sup>58</sup> diye ona meydan okumuştur.

Hadisi bu lafızla başta Buhârî olmak üzere Ahmed, Beyhakî ve diğer muharricler Hz. Vahşî b. Harb (ö. 23/644’ten sonra) kanalıyla Hz. Hamza’dan mevkûf olarak rivâyet etmişlerdir.<sup>59</sup>

<sup>53</sup> Hadiste geçen “mekrume” lafzı râ harfinin dammeli okunuşuyla, mekârim’in bir tanesi (bir fazilet bir ikram) yani “sünnet kadınlar için bir fazilettir bir ikramdır” mânâsında kullanılmıştır. bk. Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, nşr. Cemâl Aytânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 8/272.

<sup>54</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/75; İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Muhammed Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 5/318 (No. 26459); Harb b. İsmâil, *Mesâilü Harb b. İsmâil el-Kirmânî*, 224 (No. 417); İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü'l-İlel*, nşr. Komisyon (Sa’d b. Abdullah el-Humeyyid – Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüreysî) (Riyâd, 1427/2006), 5/646-647 (No. 2231); 5/647-648; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 7/329 (No. 7112, 7113); 11/233 (No. 11590); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/324, 325; İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta’ mine'l-me’ânî ve'l-esânîd*, nşr. Muhammed ‘Abdülkâdir ‘Atâ’ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/394; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Tebyînü'l-İmtinân bi'l-emri bi'l-ihtitân*, nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid (Tantâ/Mısır: Dâru’s-Sahâbe li’t-Türâs, 1410/1989), 43-44 (No. 26) ve diğerleri muhtelif sahâbîlerden merfû olarak. Hadisin ayrıntılı tahrirci için bk. el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da’ife ve'l-mevdû’a ve eseruhâ’s-seyyi’ fi’l-ümmeh* (Riyâd: Mektebetü'l-Me’ârif, 1412/1992), 4/408.

<sup>55</sup> bk. İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 356-357, 362.

<sup>56</sup> bk. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 275-276; Abdullah Aydın, “Mevkuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/438-440; a.mlf., *Hadis İslahları Sözlüğü*, 181-182.

<sup>57</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 114 (No. 720). bk. *Ebü’t-Tayyib el-Azîmâbâdî, Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, Avnü'l-ma’bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/288.

<sup>58</sup> فَقَالَ: يَا سِبَاعُ يَا ابْنَ أُمِّ الْبَطْرِ

<sup>59</sup> Buhârî, “Megâzî”, 24 (No. 4072); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/501; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/97-98. bk. Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 59-60.



Câhiliye döneminde yaygın bir kullanımı olan “İbnu Mukattî’ati’l-Buzûr” (Kadın sünnetçisi kadının oğlu) lakabı, kadınların o dönemde sünnet edildiğinin açık işareti. <sup>60</sup> Bu durum, kadın sünnetinin Câhiliye döneminde başta Mekke olmak üzere Arap yarımadasında cârî bir uygulama olduğunu göstermektedir. <sup>61</sup>

### 2.1.2.2. Hz. Ömer (ö. 23/644) Hadisi

Hz. Ömer sünnetçi bir kadına “Sünnet edeceğin zaman derinin birazını bırak, dibinden kesme!” demiştir. Mevkûf olarak aktarılan hadisi bu lafızla İbrâhîm el-Harbî, Hz. Ömer’den rivâyet etmiştir. <sup>62</sup> Ayrıca İbn Hânî doğrudan hocası Ahmed b. Hanbel’e sorulan bir soruya cevap olarak Ahmed b. Hanbel’den <sup>63</sup> ve Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Hanbel’e sorulan bir soruya cevap olarak Ahmed b. Hanbel’den, <sup>64</sup> yine Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Hanbel’e sorulan bir soruya cevap olarak Ahmed b. Hanbel’den <sup>65</sup> herhangi bir sened zikretmeden nakletmişlerdir.

İbn Ebî Şeybe bu mevkûf hadisi,

أَنَّ حَتَّانَةَ بِالْمَدِينَةِ حَنَّتْ جَارِيَةَ فَمَاتَتْ، فَقَالَ لَهَا عُمَرُ: «أَلَا أَبْقَيْتِ كَذَا، وَجَعَلِ دِيْنَهَا عَلَى عَاقِلَتِهَا»

“Medine’de kızları sünnet eden sünnetçi bir kadın bir kız çocuğunu (câriyeyi) sünnet etti ve kız çocuğu bu sünnetten dolayı vefat etti. Bunun üzerine Hz. Ömer sünnetçi kadına “Dikkatli davranıp bunu böylece bıraksaydın ya! (derinin birazını bırakıp dibinden kesmeseydin ya!).” demiş ve sünnetçi kadının kusurundan dolayı ödemesi gereken diyeti âkilesine <sup>66</sup> kesmiştir.” lafzıyla rivâyet etmiştir. <sup>67</sup>

İbn Ebî Şeybe bir diğer rivâyetinde hadisi,

أَنَّ امْرَأَةً كَانَتْ تُخْفِضُ الْجَوَارِيَّ فَأَعْنَتَتْ فَصَمَّنَهَا عُمَرُ وَقَالَ: «أَلَا أَبْقَيْتِ كَذَا»

“Kızları sünnet eden sünnetçi bir kadın vardı. Bir gün bu sünnetçi kadın, sünnet ettiği bir kız çocuğuna zarar verdi. Bunun üzerine Hz. Ömer sünnet ettiği kız çocuğuna verdiği zararı bu sünnetçi kadına tazmin ettirdi ve (ona) şöyle dedi: Dikkatli davranıp bunu böylece bıraksaydın ya! (derinin birazını bırakıp dibinden kesmeseydin ya!)” <sup>68</sup> lafzıyla rivâyet etmiştir.

İbnü’l-Kayyim, İmâm Ahmed’den “Sünnet işlemini icra eden kadın, deriyi kökünden kesmemelidir. Çünkü Hz. Ömer sünnetçi bir kadına, “Sünnet edeceğin zaman derinin birazını

<sup>60</sup> Ateş, *İslam’a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, 273; Altınay, *Emevilerde Günlük Yaşam*, 350 (627 nolu dipnot), 353; Savaş, *İslâm’ın İlk Asrında Kadın*, 200 (1032 nolu dipnot); Abdülazîz İbrâhîm el-Ömerî, *el-Hıraf ve’s-sanâât fi’l-Hicâz fi asri’r-Rasûli sallallâhu aleyhi ve sellem* (Riyâd: Dârü İşbilyâ, 1420/2000), 270.

<sup>61</sup> bk. Necmi Sarı, *Din Tarih Ahlak Tıp ve Hukuk Açısından Erkek Sünneti ve Kadın Sünneti* (İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2021), 68-72.

<sup>62</sup> İbrâhîm el-Harbî, İbrâhîm b. İshâk, *Garîbü’l-hadîs*, nşr. Süleymân el-Âyid (Mekke: Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, 1405/1985), 2/553.

<sup>63</sup> İbn Hânî, İshâk b. İbrâhîm b. Hânî, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed*, nşr. Züheyr eş-Şâviş (Beirut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1400/1980), 2/151 (No. 1847).

<sup>64</sup> Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbü’t-Tereccül min kitâbi’l-câmi’ li ulûmi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdullah b. Muhammed el-Mutlak (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, 1416/1996), 173 (No. 187).

<sup>65</sup> Ebû Bekr el-Hallâl, *Kitâbü’t-Tereccül*, 172-173 (No. 186).

<sup>66</sup> Mensup olduğu kabile, meslek grubu veya akrabaları gibi kasit bulunmayan öldürme yahut yaralama olayında suçlu namına diyet ödemeyi üstlenen kişiler. bk. Hamza Aktan, “Âkile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/248-249.

<sup>67</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/420 (No. 27591). ... حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا النَّقْعِيُّ، عَنْ أَبِي يُونُسَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ، ...

<sup>68</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/420 (No. 27592). ... حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَفْصٌ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ أَبِي يُونُسَ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، ...

birak, dibinden kesme!”<sup>69</sup> sözünü aktardıktan sonra “Daha önce bahsetmiş olduğumuz sünnet olmanın hikmeti erkekte daha belirgin olsa da kadın için de geçerlidir.”<sup>70</sup> demiştir.

### 2.1.2.3. Hz. Osman (ö. 35/656) Hadisi

Tâbiinden Ümmü'l-Muhâcir er-Rûmiyye'nin (ö. [?]) anlattığına göre kendisi Müslüman olmadan önce esir edilince Rûm câriyeler arasında Hz. Osman'a (ö. 35/656) götürülmüştür. Kendilerine müslüman olmaları teklif edilince İslâm'ı kabul etmelerinin ardından Hz. Osman câriyelerin temizlenmelerini ve sünnet edilmelerini emretmiştir.

Hadisi bu lafızla Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*'de Ümmü'l-Muhâcir yoluyla Hz. Osman'dan mevkûf olarak rivâyet etmiştir.<sup>71</sup>

Bu rivâyete göre, kadınların sünnet edilmesi Hz. Peygamber tarafından yasaklanmamıştır. Zira böyle bir yasaklayıcı hüküm olsaydı, sünneti kadınlar için temizlik (tathîr) vesilesi görmesine rağmen Hz. Osman, müslüman olmayı kabul eden bu Rûm câriyelerin sünnet edilmesini emretmezdi.<sup>72</sup>

### 2.1.2.4. Hz. Ali (ö. 40/661) Hadisi

“Sünnetçi bir kadın bir kız çocuğunu (câriye) sünnet etmiş ve ona zarar vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ali sünnet ettiği kız çocuğuna verdiği zararı bu sünnetçi kadına tazmin ettirmiştir.”

Hz. Ali'den mevkûf olarak aktarılan hadisi bu lafızla İbn Ebî Şeybe, Hz. Ali'den rivâyet etmiştir.<sup>73</sup>

İbn Habîb es-Sülemî'nin herhangi bir sened vermeden doğrudan Hz. Ali'den naklettiği başka bir mevkûf hadiste Hz. Ali'nin yedi yaşına varmadan önce kız çocukların sünnet edilmesini kerih gördüğü/hoş görmediği rivâyet edilmiştir.<sup>74</sup>

Hz. Ali'den mevkûf olarak rivâyet edilen bu hadis, İbn Ebî Şeybe tarafından kadınları sünnet etme uygulamasının sünnetçi kadınlar tarafından hulefâ-ı râşidîn döneminde de icra edildiği hususuna delil olarak zikredilmiştir.

Kız çocukların sünnet yaşına dair Hz. Ali'den mevkûf olarak rivâyet edilen ikinci hadis ise hulefâ-ı râşidîn döneminde de devam ettiği anlaşılan kız çocukları sünnet etme uygulamasının yedi yaşından önce yapılmadığını göstermektedir.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, nşr. Dr. Abdülmuhsin et-Türkî - Dr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Mektebetü Hecr, 1412/1992), 1/116-117; İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde fi'l-fikh (Kitâbu't-Tahâra)*, nşr. Suûd b. Sâlih el-'Utayşân (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1412/1991), 246 (İbn Ömer'den); İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 358, 362; Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/125 Seffârîni, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Keşfü'l-lisâm Şerhu Umdeti'l-ahkâm li-Abdülganî el-Makdisî*, nşr. Nüreddîn Tâlib (Dimaşk-Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1428/2007), 1/335.

<sup>70</sup> İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 362-363.

<sup>71</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997), 426, 427 (No. 1245, 1249).

<sup>72</sup> el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha* (Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 1415/1995), 2/348; Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh*, 80, 154; Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, 274.

<sup>73</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/419 (No. 27586).

<sup>74</sup> İbn Habîb, *Kitâbü Edebi'n-nisâ'*, 280 (No. 233).

<sup>75</sup> Kız çocukların sünnet olma yaşı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sarı, *Din Tarih Ahlak Tıp ve Hukuk Açısından Erkek Sünneti ve Kadın Sünneti*, 247-249.

### 2.1.2.5. Hz. Meymûne (ö. 51/671) Hadisi

Hz. Peygamber'in (son olarak evlendiği) hanımı Meymûne *radiyallâhu anhâ*'nın sünnetçi bir kadına şöyle dediği nakledilmiştir: "Sünnet ederken yukarıdan kes; fazla derine inme. Çünkü bu, yüzün aydın/parlak olmasını sağlar, kocanın gözünde de kadını daha cazip ve çekici kılar."

Harb b. İsmâil el-Kirmânî hadisi bu lafızla, İbn Abbâs kanalıyla İbn Abbâs'ın teyzesi ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Meymûne'den mevkûf olarak rivâyet etmiştir.<sup>76</sup>

Bir kısım ulemânın, kadınları sünnet etme uygulamasının sahâbe hanımları tarafından da bilindiğini göstermek amacıyla eserlerinde bu hadise yer verdiği görülmektedir.<sup>77</sup>

### 2.1.2.6. Hz. Âişe Hadisi (ö. 58/678)

Hz. Âişe'nin azatlısı Ümmü Alkame (Mercâne) (ö. ?) şâhit olduğu şu hâdiseyi anlatmaktadır: "Erkek kardeşinin kızları (yeğenleri) sünnet edildiğinde halaları Hz. Âişe'ye 'Çocukları eğlendirecek birini çağıralım mı?' diye sorulunca: 'Peki, çağırın' dedi. Bunun üzerine ben de (Ümmü Alkame) Adî'ye (Beyhakî rivâyetinde: Falan şarkıcıya/فلان المغني) haber gönderdim. Adî, kendilerini eğlendirmek için çocukların bulunduğu eve gitti. Ardından eve uğrayan Hz. Âişe, çocukları eğlendirmek üzere davet edilen o adamı şarkı söylerken gördü. Şarkı söylemenin yanı sıra çok iyi şiir bilen bu adam, coşkudan kendini öyle bir kaybetmişti ki başını bir o yana bir bu yana sallıyordu. Hz. Âişe bunun üzerine şöyle dedi: 'Öf! Bu adam bir şeytan, onu buradan dışarı çıkarın, onu buradan dışarı çıkarın.'"

Hadisi bu lafızla *el-Edebü'l-müfred*'de Buhârî ve Beyhakî; Ümmü Alkame tarîkenden Hz. Âişe'den mevkûf olarak rivâyet etmişlerdir.<sup>78</sup>

Başta Hanefî fakihî Halvânî (ö. 452/1060 [?]) olmak üzere<sup>79</sup> birçok âlimin de ifade ettiği gibi bu ve benzeri rivâyetlerden, kız çocukların sünnet edilmesi uygulaması, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde de devam etmiştir.<sup>80</sup> Hz. Âişe'nin şarkı söyleyenin dışarı çıkarılmasını istemesi, adamın taşkınlığı, kendini kaptırması yüzündendir. Eğlencede ölçü kaçırılmamalı, aşırılığa düşülmemelidir.<sup>81</sup>

### 2.1.2.7. Zeyd b. Sâbit el-Ensârî (ö. 45/665 [?])

Zeyd b. Sâbit el-Ensârî, kızını sünnet ettirirken düğün yemeği vermiş, bu vesileyle muhâcir ve ensâr toplanmıştır. Yemekten sonra Azze el-Meylâ' (ö. 115/733 veya 87/706) def eşliğinde şarkı söylemiştir. Azze'nin davette bulunan Hz. Peygamber'in şâiri Hassân b.

<sup>76</sup> Harb b. İsmâil, *Mesâilü Harb b. İsmâil el-Kirmânî*, 225 (No. 423). Hadis bu lafızla muhtelif kaynaklarda Enes b. Mâlik ve ed-Dahhâk b. Kays yoluyla Ümmü Atıyye *radiyallâhu anhâ* ile doğrudan Hz. Ali'den merfû olarak rivâyet edilmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 12/291.

<sup>77</sup> bk. İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde fi'l-fikh (Kitâbu't-Tahâra)*, 247; İbnü'l-Kayyim, *Tuhfetü'l-mevdûd*, 355.

<sup>78</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 427 (No. 1247); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/223-224. bk. el-Elbânî, *Sahîhu'l-Edebi'l-müfred li'l-İmâmi'l-Buhârî* (Cübeyl: Dâru's-Sıddîk, 1415/1994), 482 (No. 1247/945).

<sup>79</sup> İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1993), 7/96.

<sup>80</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*, 7/96; el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 2/348-349; Hüseyin b. 'Avde el-Avâyişe, *Şerhu Sahîhi'l-Edebi'l-müfred* (Kuveyt: Girâs, 1439/2018) 3/342.

<sup>81</sup> Hüseyin b. 'Avde el-Avâyişe, *Şerhu Sahîhi'l-Edebi'l-müfred*, 3/342-343; Halil Atalay, *Edebü'l-Müfred Çeviri ve Şerhi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2014), 2/687.

Sâbit'in (ö. 60/680 [?]) şiirleriyle şarkı söylemeye başladığı ve bu sebeple Hassân'ın duyulanarak ağladığı nakledilmektedir.

Hadisi bu lafızla İbn Abdirabbih ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî nakletmiştir.<sup>82</sup>

Başta İbn Abdirabbih ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî olmak üzere bu rivâyete eserlerinde yer veren ulemâ bu hadisi, kız çocukların sünnet edilmesi âdetinin sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde yaygın bir şekilde tatbik edildiğini gösteren deliller arasında zikretmişlerdir.<sup>83</sup>

### 2.1.2.8. Osman b. Ebi'l-Âs (ö. 51/671) Hadisi

Hasan-ı Basrî'nin aktardığına göre “Osman b. Ebi'l-Âs sünnet yemeğine davet edildi. Kendisine ‘Sen bunun ne olduğunu biliyor musun? Bu bir kız çocuğunun (câriye) sünnetidir’ denildi. Bunun üzerine O: ‘Bu, bizim Rasûlullah döneminde görmediğimiz bir şeydir’ dedi ve yemek yemeyi kabul etmedi.”

عن الحسن قال : دعي عثمان بن أبي العاص إلى طعام فقيل : هل تدري ما هذا ؟ هذا ختان جارية فقال : « هذا شيء ما كنا نراه على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم فأبى أن يأكل »

Hadisi bu lafızla Taberânî ve İbn Hacer'in belirttiğine göre ayrıca Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) ve Ebü's-Şeyh (ö. 369/979) rivâyet etmiştir.<sup>84</sup> Hadisi câriye lafzı olmadan Ahmed, İbn Hânî, Taberânî ve İbn Hacer'in belirttiğine göre ayrıca Ebû Ya'lâ rivâyet etmişlerdir.<sup>85</sup>

عن الحسن قال : دعي عثمان بن أبي العاص إلى ختان فأبى أن يجيب فقيل له فقال : « إنا كنا لا نأتي الختان على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم ولا يدعي إليه »

Bu rivâyetin açık ifadesine göre Osman b. Ebi'l-Âs'ın sünnet yemeği davetine iştirak etmemesi, bu yemeğin bir kız çocuğunun sünneti üzerine düzenlenmiş olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Çünkü Araplarda câri olan âdet, erkeklerin aksine sünnet uygulamasının kadınlar için gizli yapılmasıdır.<sup>86</sup> Öte yandan bu rivâyet sünnet yemeklerinin Hz.

<sup>82</sup> İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, nşr. Müfid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1983), 7/7 (Ensâr'dan bir adam denilmekte Zeyd b. Sâbit el-Ensârî'nin ismi zikredilmemektedir); Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn, *el-Egânî*, nşr. Alî Mühennâ - Sümeyr Câbir (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 17/167-171; nşr. İbrâhim el-Ebyârî (Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1389-1399/1969-1979), 6450-6451; 6466; Abdülemîr Ali Mühennâ, *Ahbârü'n-nisâ' fi Kitâbi'l-Egânî* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1409/1988), 248.

<sup>83</sup> bk. Savaş, *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*, 307; İrfan Aycan, “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 164; a.mlf., “Musiki”, *Emeviler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Otto Yayınları), 166.

<sup>84</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 9/57 (No. 8382); Ebû Ya'lâ [bk. İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1414/1993), 2/41 (No. 1601)]; Ebu's-Şeyh [bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz (Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1986), 10/355]. *Fethu'l-bârî* ve *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserlerinde bu rivâyete yer veren İbn Hacer hadisin sıhhatine yönelik herhangi bir hüküm beyânında bulunmamıştır.

<sup>85</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/217; İbn Hânî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*, 2/249 (No. 2392); Ebû Ya'lâ [bk. İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye*, 2/41 (No. 1600)]; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 9/57 (No. 8381). *Fethu'l-bârî* ve *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserlerinde bu rivâyete yer veren İbn Hacer hadisin sıhhatine yönelik herhangi bir hüküm beyânında bulunmamıştır. bk. *Fethu'l-bârî*, 9/50; 10/355; *el-Metâlibü'l-âliye*, 2/41 (No. 1600).

<sup>86</sup> Ebû Abdillâh b. el-Hâc, Muhammed b. Muhammed, *el-Medhal* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/296; İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *el-Kavânîni'l-fikhiyye fi telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh alâ mezhebi's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*, nşr. Mâcid el-Hamevî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434/2013), 333; Adevi, Alî b. Ahmed b. Mükremillâh, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ şerhi Kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 2/444-445; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/355; Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye* (Kuveyt: 1404/1983-1429/2008), 19/31; Nebi Bozkurt, “Sünnette Düğün”, *Mehir* (Konya 1999), 3/35; a.mlf., “Sünnet (Hitan)”, 5/461; a.mlf., *Hadis'te Folklor Eğlence* (İstanbul: İFAV, 1997), 69; Gürkan, “Sünnet”, 38/157; Vecdi Akyüz, “Kur'an ve Sünnette Ebeveyn ve Çocuk Hakları”, *Kur'an ve Sünnete Göre*

Peygamber'in vefatının ardından sahâbe döneminde ortaya çıkmaya başladığına delalet etmektedir.<sup>87</sup>

### 2.1.3. Maktû Rivâyetler

Tâbiûn veya sonraki nesil olan etbâu't-tâbiûne ait söz, fiil ve takrîrlere "maktû hadis" denir.<sup>88</sup> Hadis ilmi açısından Allah Rasûlünün arkadaşları olan sahâbilerin söz, fiil ve takrîrleri nasıl büyük bir öneme sahipse aynı şekilde sahâbeye olan yakınlıkları nedeniyle ikinci nesil olan tâbiûnun da söz, fiil ve takrîrleri de büyük bir öneme hâizdir. Ancak bu haberlerin hiçbirisi doğrudan Rasûlullâh'tan rivâyet edilen merfû hadislere denk değildir. Hatta Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmâm Şâfiî (ö. 204/820) tâbiûndan rivâyet edilen sözleri mutlak mânâda uyulması gereken birer delil olarak görmemişlerdir.<sup>89</sup>

Kız çocukların sünnet edilmesini öngören maktû rivâyetler şunlardır:

#### 2.1.3.1. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) Hadisi

Yezîd b. Ebî Habîb Süveyd el-Kureşî el-Mısırî'nin (ö. 128/745) naklettiğine göre sünnet hakkında kendisine soru sorulan Hasan-ı Basrî soruya şöyle cevap vermiştir: "Sünnet olmak erkekler için bir sünnet, kadınlar için bir mekrumedir (fazilettir/ikramdır)."

Hadisi bu lafızla İbn Habîb es-Sülemî<sup>90</sup> (ö. 238/853), maktû olarak Hasan-ı Basrî'den rivâyet etmiştir.<sup>91</sup>

Tâbiûn büyüklerinden Hasan-ı Basrî'den rivâyet edilen bu hadis, İbn Habîb es-Sülemî tarafından kadınların sünnet edilmesi uygulamasının tâbiûn döneminde de devam ettiği gösteren delillerden biri sayılmıştır.<sup>92</sup>

#### 2.1.3.2. Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]) Hadisi

Ma'mer b. Râşid es-San'ânî (ö. 153/770), Amr b. Dînâr'ın sünnet hakkında şöyle dediğini nakletmiştir: "Sünnet olmak erkekler için bir sünnet, kadınlar için ise bir temizliktir."

Hadisi bu lafızla Abdürrezzâk (ö. 211/826-27), tâbiûnden Amr b. Dînâr'dan maktû olarak rivâyet etmiştir.<sup>93</sup>

Ma'mer'in, Mekke fukahâsından, müctehid ve muhaddis olan hocası Amr b. Dînâr'dan rivâyet ettiği bu hadisten, kadınların sünnet edilmesi uygulamasının onlar için temizlik (tuhra) olduğu ve tâbiûn döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır.<sup>94</sup>

*Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Aralık 2013* (2014), 339; Ali Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 617; Büken, "İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti", 28.

<sup>87</sup> Rahmi Yaran, "Düğün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/16; Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)*, 616.

<sup>88</sup> Mehmed Efendioğlu, "Maktû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/457-458; Çakan, *Hadis Usûlü*, 104-105; Yücel, *Hadis Usûlü*, 158-159.

<sup>89</sup> Efendioğlu, "Maktû", 27/458; Çakan, *Hadis Usûlü*, 105; Yücel, *Hadis Usûlü*, 159.

<sup>90</sup> Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî el-Endelîsi. Mâlikî fakih ve çok yönlü âlim. bk. Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/510-513.

<sup>91</sup> İbn Habîb, *Kitâbü Edebi'n-nisâ'*, 221 (No. 137).

<sup>92</sup> İbn Habîb, *Kitâbü Edebi'n-nisâ'*, 221 (No. 137).

<sup>93</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 11/174 (No. 20244).

<sup>94</sup> Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh*, 80, 154.

### 2.1.3.3. Rebîa b. Ebî Abdirrahmân (ö. 136/753 [?]) ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) Hadisleri

Rebîa b. Ebî Abdirrahmân'dan rivâyetle o şöyle demiştir: “Kadının sünnet olması (hükmen) erkeğin sünnet olması gibidir. Eğer böyle olmasaydı (sünnet esnasında) kadının avret mahallinin/yerinin açılması ve ona bakılması helal olmazdı.”

Hadisi bu lafızla İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853), “Rebîa b. Ebî Abdirrahmân'dan (ö. 136/753 [?]) rivâyet edildiğine göre” diyerek maktû olarak doğrudan Rebîa b. Ebî Abdirrahmân'dan nakletmiştir.<sup>95</sup>

İbn Habîb es-Sülemî bir başka yerde ise hadisi; “Kadının sünnet olması (hükmen) erkeğin sünnet olması gibidir. Eğer kadının sünneti erkeğin sünnetiyle aynı hükme tâbi olmasaydı kadının sünnet olması helal olmazdı. Çünkü müslümanın vücudundan kesilmesi vâcip olmayan hiçbir şey kesilemez. Kadın ve erkeğin koltuk altı kıllarını temizlemelerinin, banyo yapıp temizlenmelerinin ve tırnaklarını kesmelerinin hükmü birdir.” lafızıyla “Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) ve “Rebîa b. Ebî Abdirrahmân'dan (ö. 136/753 [?]) rivâyet edildiğine göre” diyerek maktû olarak doğrudan ikisinden nakletmiştir. İbn Habîb es-Sülemî rivâyetin ardından Mâlik'in (ö. 179/795) şu sözünü nakletmiştir: “Kadınlar yukarıda sayılan bütün bu hususlarda erkeklerle aynı hükme tâbidir.”<sup>96</sup>

Rebîa b. Ebî Abdirrahmân ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi iki büyük tâbiînin “kadını sünnet etmek dinen câiz olmasaydı sünnet esnasında kadının avret mahallinin/yerinin açılması ve ona bakılması haram olurdu” gerekçesiyle kadın sünnetini erkek sünnetiyle eş değerde görmeleri, İbn Habîb es-Sülemî tarafından kadınların sünnet edilmesi uygulamasının tâbiîn döneminde de devam ettiğini gösteren delillerden biri olarak kaydedilmiştir.

### 2.1.3.4. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) Hadisi

Mübeşşir b. Ubeyd'in (ö. ?) haber verdiğine göre bir gün kendisi Zeyd b. Eslem'in yanında otururken Zeyd b. Eslem'e “Kız çocuklar ne zaman sünnet edilir? şeklinde soru sorulmuş O da: “Sekiz yaşından dokuz yaşına kadar. Dokuz yaşından sonrasına tehir edilmez.” diye cevap vermiştir.

Hadisi bu lafızla Harb b. İsmâil el-Kirmânî; maktû olarak Hz. Ömer'in azatlısı tâbiînin büyüklerinden Zeyd b. Eslem'den rivâyet etmiştir.<sup>97</sup> Begavî bu rivâyete; “Zeyd b. Eslem'e ‘Kız çocukların sünneti ne zamana kadar tehir edilebilir?’ şeklinde soru sorulunca ‘sekiz yaşına kadar’ diye cevap vermiştir.” lafızıyla senedsiz muallak olarak yer vermiştir.<sup>98</sup>

Bu hadis, muharricleri tarafından tâbiîn döneminde kız çocukların sekiz ile dokuz yaşları arasında sünnet edildikleri ve sünnet etme uygulamasının dokuz yaşından sonrasına bırakılmadığı hususlarının delili sayılmıştır.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> İbn Habîb, *Kitâbü Edebi'n-nisâ'*, 222 (No. 137).

<sup>96</sup> İbn Habîb, *Kitâbü Edebi'n-nisâ'*, 279 (No. 231).

<sup>97</sup> Harb b. İsmâil, *Mesâilü Harb b. İsmâil el-Kirmânî*, 224 (No. 420).

<sup>98</sup> Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, nşr. Zühreyye eş-Şâviş - Şuayb el-Arnâvût (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 12/111.

<sup>99</sup> Kız çocukların sünnet olma yaşı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sarı, *Din Tarih Ahlak Tıp ve Hukuk Açısından Erkek Sünneti ve Kadın Sünneti*, 247-249.

### 2.1.3.5. Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 143/760) Hadisi

Yahyâ b. Saîd el-Ensârî “Kadın sünneti müslümanların terketmedikleri bir sünnettir.” der peşinden de şunu söylerdi: Hz. Peygamber şöyle buyururdu: “Kıyâmet günü kadınların hesaba çekileceği ilk şey namaz, ikincisi kocasının rızası, üçüncüsü ise sünnet edilip edilmediğidir.”

Hadisi bu lafızla İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853), maktû olan baş tarafı itibarıyla doğrudan Yahyâ b. Saîd el-Ensârî’den (ö. 143/760), mürsel olan son tarafı itibarıyla da Rasûlullah’tan rivâyet etmiştir.<sup>100</sup>

Tâbiîn büyüklerinden Yahyâ b. Saîd el-Ensârî’den rivâyet edilen bu hadis, maktû bölümü itibarıyla kadınların sünnet edilmesi uygulamasının müslümanların terketmedikleri bir sünnet olduğunu ve tâbiîn döneminde de devam ettirildiğini ifade etmekte, mürsel bölümü itibarıyla da kadınların sünnet edilmemesinin kıyâmet günü hesaba çekilmeyi gerektiren günahlardan biri olduğunu haber vermektedir.

### 2.2. Sünnet Merasimi

Hz. Peygamber döneminde sünnet düğünü yapıldığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>101</sup> Nitekim sahâbenin fakîhlerinden Osman b. Ebi’l-Âs (ö. 51/671), Hz. Peygamber döneminde böyle bir uygulama bulunmadığını ileri sürerek sünnet düğünü için düzenlenen yemeğe katılmamıştır.<sup>102</sup> Hasan-ı Basrî bu hâdiseyi şöyle nakletmektedir: “Osman b. Ebi’l-Âs sünnet yemeğine davet edildi. Ancak o icabet etmekten kaçındı. ‘Kendisine niçin icabet etmiyorsun?’ denilince: ‘Biz Rasûlullah döneminde, ne sünnet düğününe giderdik ne de ona davet edilirdik.’ cevabını vermiştir.”<sup>103</sup> Ancak Taberânî’nin başka bir rivâyeti Osman b. Ebi’l-Âs’ın iştirak etmekten geri durduğu bu sünnetin, bir kız çocuğunun sünneti olduğunu göstermektedir. Bu rivâyete göre Hasan-ı Basrî aynı olayı şöyle aktarmaktadır: “Osman b. Ebi’l-Âs sünnet yemeğine davet edildi. Kendisine ‘Sen bunun ne olduğunu biliyor musun? Bu bir kız çocuğunun sünnetidir’ denildi. Bunun üzerine O: ‘Bu, bizim Rasûlullah döneminde görmediğimiz bir şeydir’ dedi ve yemek yemeyi reddetti.”<sup>104</sup> Bu rivâyete göre Osman b. Ebi’l-Âs’ın sünnet yemeği davetine katılmaması, bu yemeğin bir kız çocuğunun sünneti üzerine düzenlenmiş olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Zira daha önce de belirtildiği gibi Araplarda câri olan uygulama, kadınlar için sünnet uygulamasının erkekler gibi açıktan değil, gizli yapılmasıdır. Öte yandan bu rivâyet mevzubahis sünnet yemeklerinin sahâbe zamanında meydana çıkmaya başladığına işaret etmektedir.<sup>105</sup>

<sup>100</sup> İbn Habîb, *Kitâbü Edebi’n-nisâ*, 221-222 (No. 137).

<sup>101</sup> Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî ‘alâ Muhtasari’l-Hırakî*, 10/207; Nebi Bozkurt, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/158; Yaran, “Düğün”, 10/15-16; Akyüz, “Kur’ân ve Sünnette Ebeveyn ve Çocuk Hakları”, 338; Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)*, 616.

<sup>102</sup> Yaran, “Düğün”, 10/16. Kaan Göktaş’ın bu rivâyeti, İslam’da sünnetin olmadığına delil olarak getirmesi tamamen bir çarpıtmadan ibarettir. bk. [Kaan Göktaş](#), *Oldu da Bitti Maşallah Tarih, Din, Etik ve Çocuk Hakları Açısından Sünnet* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013), 13, 71.

<sup>103</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/217; İbn Hânî, *Mesâilü’l-İmâm Ahmed*, 2/249 (No. 2392); Ebû Ya’lâ [bk. İbn Hacer, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, 2/41 (No. 1600)]; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, IX, 57 (No. 8381).

<sup>104</sup> Hadisi bu lafızla Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 9/57 (No. 8382); Ebû Ya’lâ [bk. İbn Hacer, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, 2/41 (No. 1601)]; Ebû’ş-Şeyh [bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 10/355] rivâyet etmişlerdir.

<sup>105</sup> Mer’î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh*, 269; Yaran, “Düğün”, 10/16; Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)*, 616.

Sahâbe dönemi ve sonrasında kızların sünnet düğün ve merasimlerinde erkeklerde olduğu gibi davet ve şenlik düzenlenirdi.<sup>106</sup> Nitekim daha önce geçtiği üzere Hz. Âişe kız yeğenlerinin sünnetinde çocukları eğlendirecek birinin gelmesine onay vermiş, Zeyd b. Sâbit el-Ensârî de kızının sünnetinde düğün yemeği vermiş, bu vesileyle muhâcir ve ensârın düğün yemeğinde toplanmasını sağlamıştır.

Tâbiîn devrinde sünnet düğünlerinde def ve kudüm eşliğinde söylediği şarkılarla ün kazanan erkek ve kadın sanatçılar<sup>107</sup> vardır.<sup>108</sup> Nitekim Fâkihî ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) rivâyet ettiklerine göre tâbiînin önderlerinden Atâ' b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), oğlunun sünnet düğününde şarkı söylemeleri için çağırdığı Garîz (ö. 98/717 [?]) ve İbn Süreyc (ö. 98/716 [?]) adlı iki şarkıcı arasında “en güzel/yanık seslisi hangisidir?” şeklindeki soruya onları dinledikten sonra “İbn Süreyc” cevabını vermiştir.<sup>109</sup> Aynı sünnet düğünüyle ilgili olması muhtemel bir rivâyet de şöyledir: “Atâ' b. Ebî Rebâh'ın oğlunun sünnet düğününde ünlü müzisyenlerden Ebcer (ö. 126/744 civarı), üç gün şarkı söylemiştir.”<sup>110</sup>

Emevîler döneminde zenginler ya da yöneticiler, kendi çocuklarını sünnet ettirirken büyük dâvetler verir ve eğlenceler düzenlerlerdi. Ayrıca bu münâsebetle, fakir çocuklarını da sünnet ettirirlerdi. Halk böyle davetleri, eğlenmek için bir fırsat bilir ve iştirak ederdi.<sup>111</sup>

<sup>106</sup> Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh*, 205-209; Bozkurt, “Sünnette Düğün”, 3/35; a.mlf., *Hadis'te Folklor Eğlence*, 68; Hayati Hökelekli, “Çocuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/357; Kara, *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)*, 616; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)* (İstanbul: Kuramer, 2017), 62-64; Savaş, *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*, 200, 306-308, 484.

<sup>107</sup> Bu sanatçılar hakkında geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 2/217-218; Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1417/1997), 2/187; İbn Abdîrabbih, *el-İkdi'l-ferîd*, 7/29-87; Aycan, “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, 161-193; a.mlf., “Musiki”, 162-199; Ahmet Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Musiki Çalışmalarına Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1996-1997), 230-231, 232-240; a.mlf., “Medîneli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 41-61; Rıza Savaş, “Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi* 4/8 (2006), 54-57, 59-60; a.mlf., *İslâm'ın İlk Asrında Kadın*, 307.

<sup>108</sup> Örneğin İshâk el-Mevsilî'ye (ö. 235/850) göre İbn Süreyc (ö. 98/716 [?]) Ma'bed b. Vehb (ö. 126/744), İbn Muhriz (ö. 97/715 [?]) ve Mâlik b. Ebü's-Semh (ö. 140/757 [?]) ile birlikte zamanın en ünlü dört ses sanatkârından biridir. Yûnus el-Kâtib (ö. 135/752 civarı) de Garîz (ö. 98/717 [?]), İbn Süreyc, İbn Muhriz ve İbn Miscâh'ı (ö. 97/715 [?]) Arap mûsikisinin dört temel taşı olarak nitelemiştir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, 251, 277, 286, 294; nşr. Alî Mühennâ - Sümeyr Câbir, 1/246, 247, 365-366; 2/348, 355. bk. Fuat Günel, “İbn Süreyc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/366; a.mlf., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/283; a.mlf., “Mâlik b. Ebü's-Semh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/506; a.mlf., “Garîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/382; Ahmet Hakkı Turabi, “İshâk el-Mevsilî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 12/536-537; a.mlf., “Yûnus el-Kâtib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/608; Aycan, “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, 165; a.mlf., “Musiki”, 167; Savaş, “Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları”, 55.

<sup>109</sup> Fâkihî, Muhammed b. İshâk, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsîh*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hîdır, 1414/1994), 3/23 (No. 1724); Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, 278-279, 281; nşr. Alî Mühennâ - Sümeyr Câbir, 1/250-252, 270-273. bk. Nebi Bozkurt, “Sünnet Düğünü”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şâmil Yayıncılık, 1992), 5/462; Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 351; Aycan, “İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, 166-167; a.mlf., “Musiki”, 169.

<sup>110</sup> Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, nşr. Alî Mühennâ - Sümeyr Câbir, 3/343. bk. Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 351.

<sup>111</sup> Fehmî Sa'd, *el-Âmmetü fi Bağdâd fi'l-karneyni's-sâlis ve'r-râbi' li'l-hicre dirâse fi't-târîhi'l-ictimâi* (Beyrut: Dârü'l-Müntehabî'l-Arabî, 1413/1993), 370; Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, 353.



### 3. Günümüz Dünyasında Kadın Sünneti

2014 yılında yayımlanan UNICEF raporuna göre 2014 yılına kadar 125 milyon civarında kadın sünnet edilmiştir.<sup>112</sup> Bir başka veriye göre ise dünya genelinde 100 milyondan fazla (100 ile 200 milyon arasında) kadının sünnetli olduğu tahmin edilmektedir.<sup>113</sup> Günümüzde Afrika’da yaklaşık 26 ülkede, 80 ile 110 milyon arası kadın sünnet olmaktadır. Bu ülkelerin başında Mısır, Etiyopya, Somali, Kenya, Gine, Nijerya, Mali, Sudan, Eritre, Cibuti ve Sierra Leone gelmektedir.<sup>114</sup> Buralarda sünnet olma oranı kızlarda %70’in üzerinde hatta %97 lere ulaşırken,<sup>115</sup> Gana, Nijer, Kamerun ve Uganda’da bu oran %10’un altındadır.<sup>116</sup> Afrika’nın dışında Yemen’in, Kuzey Irak’ın, Arabistan’ın, Hindistan’ın, Pakistan’ın, Afganistan’ın, Malezya’nın ve Singapur’un bazı bölgelerinde, Endonezya’nın da büyük kısmında kızlar sünnet edilmektedir.<sup>117</sup> Ayrıca bu ülke vatandaşları göç ettikleri ülkelerde de -Amerika, Latin Amerika (Brezilya, Meksika ve Peru), Avustralya, Kanada ve Avrupa gibi- bu âdetlerini sürdürmektedirler. İsrail’e göç etmiş olan Etiyopyalılar da bu âdetlerini orada uygulamaktadırlar.<sup>118</sup>

Afrika’nın yanı sıra Orta Doğu ülkelerinde ve az sayıda da olsa bazı Asya ülkelerinde kız çocukları sünnet edilmektedirler. Kadınların sünnet olması kesilen kısım ve miktara göre dört farklı şekilde yapılmaktadır. Bu farklılıklar, ülke vatandaşlarının sünnete bakış açısı ve anlayışına göre değişmektedir.<sup>119</sup>

Bu ülkelerde kızların sünnetleri yaşlı ya da orta yaşlı kadınlar tarafından genellikle kız çocuklarının evlerinde yapılmaktadır.<sup>120</sup>

Ağırlıklı olarak Afrika’da uygulanan geleneksel kadın sünneti, genellikle, tıbbî eğitimi olmayan bir kadın sünnetçi tarafından yapılır. Çoğu kez anestezi ve antiseptik maddeler kullanılmaz ve işlem sıklıkla bıçak, makas, neşter, jilet ya da cam parçalarıyla gerçekleştirilir. İşlem sırasında doğal olarak şiddetli acı duyan çocuk, yardımcıları tarafından zorla ve bazen şiddet uygulanarak zapt edilir.<sup>121</sup>

<sup>112</sup> Senem Soyer, “Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 18/60 (2014), 410; Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 20 [<https://ojs.emu.edu.tr/index.php/woman2000/article/view/48> (25.08.2020)]; M. İhsan Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, *Anadolu Kliniği ve Tıp Bilimleri Dergisi* 22/2 (İstanbul, Mayıs 2017), 126.

<sup>113</sup> M. Cumhur İzgi, “Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi”, *Türk Psikiyatri Dergisi* 26/3 (2015), 205; Caner Taslaman – Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020), 136.

<sup>114</sup> Caner Taslaman – Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın*, 136; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 8.

<sup>115</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 84; Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 29; Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 126.

<sup>116</sup> Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 126.

<sup>117</sup> Gürkan, “Sünnet”, 38/157; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 84; Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 29; Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 126.

<sup>118</sup> Gürkan, “Sünnet”, 38/157; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 84; Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 29; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 8.

<sup>119</sup> Gürkan, “Sünnet”, 38/157; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 84, 95; Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 29; Caner Taslaman – Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın*, 136.

<sup>120</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 84.

<sup>121</sup> Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 126.

Kızların sünnet olması konusunda, her üç dinin kutsal kitabında bir açıklama yoktur. Daha çok müslümanlar arasında yaygın olan bu uygulama, kısmen de olsa Yahûdi ve Hıristiyanlar arasında da uygulanmaktadır.

Yahudi kutsal kitaplarında erkek sünnetinden bahsedilirken, kadın sünnetinden hiç bahsedilmez. Bu sebeple Yahudilerde sünnet sadece erkeklere mahsus olup, kadınlar sünnet olmazlar. Ancak bunun istisnâî durumları vardır. Bu istisnalardan biri Habeşistan/Etiyopya'daki Yahudilerdir. Etiyopya'da yaşayan Beta İsrail ya da Falasha denilen bir grup Yahudiler arasında erkeklerin yanı sıra kızların sünnet olduğu bilinmektedir.<sup>122</sup>

Bunlar Etiyopya'da çeşitli baskılar altında tutularak izole edilmiş bir gruptur. Bu grup beş kitaptan meydana gelen Tora'ya (Tevrat) sıkı sıkı bağlı olmakla birlikte İbranice okuma yazma ve konuşma bilmemektedirler. Onlar, inandıkları Tora'nın kilisede sadece papazlar tarafından okunduğu dil ile Tanrı tarafından yazıldığını kabul ederler. Tora'nın (Tevrat) dışındaki kutsal kitaplar hakkında da hiçbir bilgiye sahip değildirler. Bunlar, kendilerinin kaybolan on Yahudi kabilesinden biri olduğuna inanırlar.<sup>123</sup>

Etiyopya'da yaşayan bu Yahudilerin bir kısmı daha sonra kıtlıktan kaçarak Sudan'a sığınmışlardır. Bu kabilenin Yahudi olduğu, İsrail tarafından 1975 yılında resmi olarak kabul edilerek İsrail'e yerleşmelerine izin verilmiştir. Ancak bu izne rağmen -ekonomik ve bazı siyasi sıkıntılardan dolayı- 1984 yılına kadar bunlardan sadece birkaç tanesi İsrail'e göç etmişlerdir. 1984 yılı Kasım ve 1985 yılı Ocak aylarında İsrail tarafından yapılan iki hava operasyonu ile Sudan'da bulunan yaklaşık 8200 Etiyopyalı Yahudi alınarak İsrail'e götürülmüştür. Daha sonra 1991 yılında 14.087 Etiyopyalı Yahudi Etiyopya'nın başkentinden alınarak İsrail'e götürülmüştür. Günümüzde halen Etiyopya'da yaşayan çok az bir Yahudi grup bulunmaktadır.<sup>124</sup>

Hıristiyan kutsal kitaplarından Yeni Ahit (İncil) ve Mektuplarda sünnetten kısaca bahsedilmektedir. Buralarda verilen bilgilere göre erkekler için sünnet olma, örf olarak görülmüş ve yok hükmünde sayılmıştır. Kadınların sünnet olmasından ise hiç bahsedilmemektedir. Bu sebeple Hıristiyanlıkta kadın sünneti ile ilgili çalışma oldukça azdır. Hıristiyan din adamları kadın sünnetinin meşrû olmadığı konusunda müttefiktirler.<sup>125</sup>

Öte yandan daha çok müslüman kadınlar tarafından tercih edilen bir uygulama olmasına rağmen Hıristiyan kadınlar arasında da sünnet edilenler bulunmaktadır. Örneğin Çad'taki etnik topluluklardan biri olan "Sara" isimli grupta kırsalda yaşayan Katolikler arasında %96 ve kentte yaşayan Protestanlar arasında ise %53 oranında sünnet işlemine

<sup>122</sup> Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti", 89; Kırış, "Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi", 8; Berke Özenç, "Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru", *İÜHFİM* 64/2 (İstanbul 2006), 148.

<sup>123</sup> Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti", 89.

<sup>124</sup> I. El Damanhoury, "The Jewish and Christian View on Female", *African Journal of Urology*, 19/3 (September 2013), 129; Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti", 89-90.

<sup>125</sup> Eryiğit Bader, "Sünnet Olma ve Kadın Sünneti", 90-91.

rastlanmaktadır.<sup>126</sup> Yine Nijer’de Hıristiyan kadınların %55’i sünnet edilmişken Müslüman kadınların ancak %2’sinin sünnet edildiği bilinmektedir.<sup>127</sup>

Kızların sünnet edilme sebep ve gerekçeleri inanç ve kültürlere göre değişiklik arz etmektedir.<sup>128</sup> Bu sebep ve gerekçelere bakıldığında günümüzde kızların %58,3 âdet olduğu için, %36,1 temizliği sağlamak, %30,6 dinî gereklilik, %9,1 iffeti korumak için, %8,9 evlenebilmek için, %5,6 evlilikte ihanet etmemek için sünnet edilmektedir.<sup>129</sup>

M. İhsan Karaman’a göre sebep ve gerekçe olarak ileri sürülen bu argümanların hiçbirinin bilimsel geçerliliği yoktur ve hepsi ancak birer “mit”tir.<sup>130</sup>

Günümüz fukâhasının çoğu kadınların sünnetinin meşrûluğu konusunda ittifak etmiş olmakla beraber kadın sünnetinin âdet/örf olduğu görüşündedirler. Mısır’daki bazı âlimler kadın sünnetinin hükmünün müstehap olduğu doğrultusunda fetvâ vermişlerdir. Yani o yapılması güzel olan edep ve ahlak kuralları arasında yer almaktadır.<sup>131</sup>

Bu fakîhlere göre erkek sünneti, dinî dayanağı olan, Hz. Peygamber’den bu yana yapılan bir uygulamadır. Buna karşılık kadın sünneti ise İslâm dini temeli tartışılan ancak terkinin haram ya da mekruh olduğu konusunda da bir delil bulunmayan daha çok sıcak bölgelerde uygulanan tamamen örfî bir alışkanlıktır.<sup>132</sup> Bu görüşte olan fakîhlere göre kadınların sünnet olma hâdisesi, örften hareket edilerek daha sonra din ile ilişkilendirilmiştir.<sup>133</sup>

Fakîhlerden, kadın sünnetinin örf olduğunu belirtenler onu tamamıyla İslâm öncesi bir Afrika âdeti/örfü olarak nitelendirirler.<sup>134</sup> Buna delil olarak da kızların sünnet edilmesi geleneğinin sıcak iklime sahip Arabistan’ın bir kısmında, Mısır, Orta ve Doğu Afrika ülkeleriyle Güneydoğu Asya’da yaşayan müslümanlar arasında yaygın olmasını<sup>135</sup> zikrederler. Ebû Abdillâh b. el-Hâc (ö. 737/1337) *el-Medhal* adlı eserinde bu konuyla ilgili şu görüşlere yer vermektedir: “Kadınlara ilgili olarak mutlak/genel olarak sünnet edilirler mi yoksa Maşrik kadınları ile Mağrib kadınları arasında fark gözetilir mi hususunda ihtilaf edilmiştir. Buna göre Maşrik kadınları yaradılışlarında var olan fazlalık sebebiyle sünnet

<sup>126</sup> Duru Şahyar Akdemir, “İnsan Hakları İhlali Olarak Kadın Sünneti”, *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 5/13 (2017), 1050-1051; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 92; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 8.

<sup>127</sup> Caner Taslaman – Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın*, 136-137; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 8-9.

<sup>128</sup> Bu sebep ve gerekçeler hakkında bk. Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 29-34; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 85; Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 126.

<sup>129</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 85.

<sup>130</sup> Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 126.

<sup>131</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 97.

<sup>132</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 97.

<sup>133</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 97.

<sup>134</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 97.

<sup>135</sup> Mısır başta olmak üzere Sudan, Etiyopya, Nijerya, Kenya, Endonezya, Malezya ve Somali kadın sünneti geleneğini uygulayan ülkeler arasında yer almaktadır. Suriye, Irak ve İran’da az da olsa rastlanmakla birlikte göçler sebebiyle Avrupa, Kanada, Amerika ve Avustralya’da da görülmektedir. bk. Gürkan, “Sünnet”, *DİA*, 38/157; Bozkurt, “Sünnet”, 38/158; Soyer, “Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar”, 404-406, 410; Akdemir, “İnsan Hakları İhlali Olarak Kadın Sünneti”, 1050-1051; Göktas, *Oldu da Bitti Maşallah*, 100; Azimli, *Cahiliyye’yi Farklı Okumak*, 139; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 84, 97; Caner Taslaman – Feryal Taslaman, *İslam ve Kadın*, 136; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 8.

olmakla emredilirlerken, Mağrib kadınları yaradılışlarında böyle bir fazlalığın bulunmayışı sebebiyle sünnet olmakla emredilmezler. Kadınların sünnetle emredilip emredilmeme hususundaki ihtilaf, sebebin muktezasına râcidir.”<sup>136</sup>

M. İhsan Karaman’ın, Hayrettin Karaman’ın bu konudaki görüşünden hareketle kadın sünnetinin hükmüne dair kaydettiği şu sözler<sup>137</sup> dikkat çekicidir: “Kız sünneti hakkında klasik fukahâ görüşü; Şâfiîlerde “vâcip;” Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîlerde ise “sünnet” şeklindedir. Ancak, çağdaş tıbbî bilgi ve gelişmeler ışığında, sünnetin kadının ruh, beden ve cinsel sağlığı üzerindeki zararlı etkileri dikkate alınarak, bu görüşler kabul edilmemelidir. Çoğunluk itibarıyla çağdaş fukahâ kız sünnetini “câiz” veya “mübah” olarak nitelemektedir. İşlemin, kadının sağlığı için önemli bir tehlike arz ediyorsa “mekruh,” hayatı için ciddi bir tehdit teşkil ediyorsa “haram” olduğu yönünde fetva verilir. ... Kadın sünnetiyle ilgili güncel fikhî perspektifi, ülkemizden Prof. Dr. Hayreddin (Hayrettin) Karaman ve İslâm dünyasından âlim Yûsuf el-Karadâvî’nin görüşleri ile özetleyebiliriz. Hayrettin Karaman şöyle demektedir:

“Bazı topluluklarda uygulanan bir âdet var; genç kızların klitoris (bızır) adı verilen organlarını tamamen veya kısmen kesmek; buna kızların sünneti deniyor ve en azından Mısır Firavunları devrinden beri bazı yerlerde uygulandığı biliniyor.

Erkeğin sünnetinin etkisi hem temizlik hem de haz bakımından olumlu ve faydalı olduğu halde<sup>138</sup> kızların ‘sünneti’nin hiçbir faydası yok, üstelik önemli zararları var ve âdetâ –kızlar azmasın, iffetlerini korusunlar diye– onları sakat etmek, yaratılıştan mevcut ve önemli işlevleri bulunan bir organı yok etmek söz konusu.

İslâm dışı toplulukların İslâm’a mal ederek istismar ettikleri konulardan biri de bu ‘kızların sünneti’ meselesidir. Kur’ân’da, sahih ve açık ifadeyi hadisler arasında, icmâda ve kıyasta ‘İslâmî bir gereklilik olarak’ yer almadığı halde bu operasyonu dine mal etmek haksızlıktır; savunmak da yersiz, hatta zararlı bir davranıştır.

Oğlum ürolog olduğu için aramızda bu konuyu yıllardır konuşmuşuzdur. Normal bir klitoris kısmen veya tamamen kesmeyi tıp sakıncalı buluyor ve asla faydasından söz edilmiyor. Müslüman halklar ise zaten genellikle bunu uygulamıyorlar. Günümüzde belki de yalnızca bazı Afrika, Orta Doğu, Uzak Doğu ülkelerinde kısmî uygulamalar var.

Benim okumalarım (Hayrettin Karaman) sonunda ulaştığım kanaat şu idi: İslâm’da, ‘kızların sünneti diye bir dinî uygulama’ yoktur; bunu öteden beri bazı topluluklar bir âdet olarak uygulamışlardır; Peygamber *sallallâhu aleyhi ve sellem* zamanında da halk, makbûl bir âdet (mekrume) olarak bunu uygulamakta idi; Efendimiz bunu yapanlara klitoris faydalarını hatırlatarak ‘aşırıya kaçmayın’ tavsiyesinde bulundu.

İslâm muhaliflerinin istismar ettikleri bazı konuları sırayla ele almaya niyet edince bu konuya yeniden eğildim. Çağdaş âlimlerden Yûsuf Karadâvî’nin sitesinde aynı kanaati paylaştığını ve bu işi din adına savunanların dayanaklarını çürüttüğünü gördüm.

<sup>136</sup> Ebû Abdillâh b. el-Hâc, *el-Medhal*, 3/296. krş. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/353; *Ebü’t-Tayyib el-Azîmâbâdî*, *Avnü’l-ma’bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 14/123.

<sup>137</sup> Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbî ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 128-129.

<sup>138</sup> Amr Abdülmun’im Selîm, *ed-Dürbe ‘ale’l-meleke*, 168.

Ayrıca 22–23/11/2006 tarihinde, el-Ezher Üniversitesi'nin himayesinde dünyanın çeşitli ülke ve bölgelerinden gelen birçok âlimin ve uzmanın katıldığı bir ilmî toplantı yapıldığına muttali oldum. Bu toplantıda alınan kararların önemli maddeleri şöyledir:

1. Allah, erkek olsun kadın olsun insanı değerli ve dokunulmaz kılmıştır.
2. Kızların sünneti, Kur'ân'a veya sahih sünnete dayanmadan bazı kimselerin, âdete uyarak yaptıkları bir uygulamadır.
3. İslâm insana maddî veya manevî zarar vermeyi yasaklamıştır. Bu âdetin kadınlara maddî ve psikolojik olarak önemli zararları vardır.
4. Toplantıya katılan heyet Müslümanlara, bu zararlı uygulamadan vazgeçmelerini, halkın bilgi ve şuur edinmesi için gayret edilmesini ve yönetimlerin de kanunî tedbirler almasını tavsiye eder.”<sup>139</sup>

Karâdâvî'nin görüşleri ise aşağıdaki gibidir:

- Kızların sünnetinin farz, vâcip, müstehap olduğuna dair Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan delil yoktur.
- İlgili hadisler (rivâyetler) ya zayıftır ya da bağlayıcı bir hüküm getirmez.
- Bu iş olsa olsa “sakıncası yoksa câiz” hükmüne girer.
- İslâm'dan öncesinden beri bazı kabileler bunu âdet edinmişlerdi, Hz. Muhammed âdet olduğu için menetmemiştir, ancak “aşırı gitmeyin/abartmayın” buyurmuştur.
- Bugün ümmet genel olarak kızların sünnetini terk etmiştir.
- Tıp otoriteleri de bunun –özellikle klitoristen kesmenin– zararlı olduğunda birleşmektedir.
- Bu sebeple “zararı görüldüğünde, câiz olan bir şeyin ulu'l-emr tarafından yasaklanması câizdir” kuralına göre bu işlem menedilmelidir.”<sup>140</sup>

Kadınlar için sünnet olsa olsa müstehaptır diyen Abdullah Ulvân erkek ve kadın sünneti arasındaki farka değinirken şunları söylemektedir: “Bunun hikmeti belki de şu olabilir: Erkek sünneti, kadın sünnetinden hem şekil hem hüküm hem de yarar bakımından tamamen farklıdır. Nitekim bu konuda dikkat çekilen ve anlaşılan husus da zaten budur.”<sup>141</sup>

Ahmet Şerbâsî'nin de bu konu hakkındaki görüşü şöyledir: “Ancak kız çocuğun sünnet edilmesinde kendisi için bir fayda yok ise bazı fıkıh bilginlerinin ifade ettikleri gibi sünnetin terk edilmesinde bir sakınca ve günah yoktur.”<sup>142</sup>

Kadınların sünnet olması tıp uzmanlarının ekserisine göre sağlık açısından zararlıdır, bu nedenle de uygun değildir.<sup>143</sup>

<sup>139</sup> Hayrettin Karaman, <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0621.htm> (28.08.2020).

<sup>140</sup> Yûsuf el-Karadâvî, <https://www.al-qaradawi.net/node/4306> (28.08.2020).

<sup>141</sup> Abdullah Ulvân, *Terbiyetü'l-evlâd fi'l-İslâm* (Kâhire: Dârü's-Selâm, 1401/1981), 1/114-115.

<sup>142</sup> Ahmet Şerbâsî, *Sorulu-Cevaplı İslâm Fıkhı* (İstanbul: Özgü Yayınları, 1998), 1/78.

<sup>143</sup> Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 126-127; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 98-99.

Tıbbî zararları yanında adalet, özerklik, yararlılık ve zarar vermeme gibi genel kabul gören temel etik prensiplerinin tümünü ihlal ettiği gerekçesiyle kadın sünneti etik açıdan da problemli görülmüştür.<sup>144</sup>

Kadın sünnetine hukukî açıdan bakıldığında öteden beri Avrupa ülkelerinde genel kabul gören kız çocuklarının sünnetinin hukuka aykırılığının tartışmasız olduğu iddiasını<sup>145</sup> Hıristiyan batının dinî ve kültürel değerlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir.<sup>146</sup> Bu bağlamda Türkiye'nin de taraf olduğu Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi (UNICEF)<sup>147</sup> ile İstanbul Sözleşmesine<sup>148</sup> dayanarak dünya genelinde kadın sünnetini yasaklama gayretlerini,<sup>149</sup> hatta kadın sünneti uygulayan ülkelere karşı ekonomik ve siyasi baskılar uygulanması teşebbüslerini çok da yadırgamamak gerekir.<sup>150</sup>

Diğer taraftan kadın sünnetini insan hakları ihlali ve kadına karşı şiddet olarak değerlendiren Birleşmiş Milletler Genel Kurulu,<sup>151</sup> Avrupa Konseyi<sup>152</sup> ve feminist

<sup>144</sup> Karaman, “Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet”, 127.

<sup>145</sup> Ayşe Nuhuğlu, “Sünnet ve Ceza Hukuku”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi (Özel Sayı) 19/2* (İstanbul 2013), 212; Ferec Muhammed Muhammed Sâlim, *Hükmü hitâni'l-inâs dirâse mukârene beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-tıbb ve'l-kânûn* (İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâ' el-Kânûniyye, 1435/2014), 184-193.

<sup>146</sup> Kadın sünnetiyle ilgili bazı şüpheler ve cevapları için bk. Mer'î b. Ahmed el-Halkî, *el-Hitân ve ahkâmuh*, 157-166; Ferec Muhammed Muhammed Sâlim, *Hükmü hitâni'l-inâs*, 97-105, 155-169, 211-262.

<sup>147</sup> *Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme (UNICEF)*, 11 (md. 24/3); *Göktaş, Oldu da Bitti Maşallah*, 14, 81, 83-84; Özenç, “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”, 145-166. 159-160; Soyer, “Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar”, 412-413; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 85-86; Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 29.

<sup>148</sup> *Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)*, Avrupa Konseyi Sözleşmeler Dizisi (No. 210), İstanbul 2011, <https://www.coe.int/conventionviolence> (23.08.2020), 4, 14 (md. 38); Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 37-38.

<sup>149</sup> Kadın sünneti karşıtı BM, 1975 yılında çalışmaya başlamış ve uluslararası alanda insan hakları açısından kadına şiddet olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda Birleşmiş Milletler tarafından ilan edilen “6 Şubat Uluslararası Kadın Şiddetine Karşı Sıfır Hoşgörüş günü” çerçevesinde UNICEF VE UNFPA eliyle 17 Afrika Ülkesinde kadın sünnetine karşı geniş çaplı küresel programlar yapılmıştır. Bu çerçevede kadın sünnetine karşı pekçok ilan, kitapçık ve yapılan araştırma raporları yayımlanmıştır. Bütün bu çalışmalar sayesinde büyük ölçüde başarı sağlanmıştır. Neticede 29 ülkeden 24'ünde kadın sünneti yasaklanmıştır. Özenç, “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”, 156-162; Soyer, “Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar”, 406, 413; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 85-86. İlk yasak 1978 yılında Fransa'da ilan edilmiştir. Daha sonra, kadın sünnetini uygulayan toplum yapısına sahip olan ülkelere ilk resmi yasak ise 1994 yılında Gana'dan gelmiştir. Diğer taraftan Avrupa Ülkeleri ve Amerika, kadın sünnetini uygulayan ülkelere karşı ekonomik ve siyasi baskılar yapmaktadırlar. Özenç, “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”, 156-157; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 86, 99-100; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 19-23.

<sup>150</sup> Özenç, “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”, 156-157; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 86, 99-100.

<sup>151</sup> Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 20 Aralık 1993 tarih ve 44/104 sayılı karar ile ilan edilen “Kadınlara Karşı Şiddetin Ortadan Kaldırılması Hakkında Bildiri”nin 2. maddesinin a bendinde de, kadın sünnetine, kadınlara karşı şiddet kapsamında yer verilmiştir. Bildiri için bk. Mehmet Semih Gemalmaz, *İnsan Hakları Belgeleri Cilt 5* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2004), 129-145 ve 519-527. Buna ilaveten Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Komitesi'nin (KKAOKK), bu konuya yönelik farklı tarihlerde aldığı birden çok Genel Tavsiye Kararı bulunmaktadır. bk. 2 Şubat 1990, A/45/38; 29 Ocak 1992, A/47/38; 2 Şubat 1999, A/54/38/Rev. 1, chapter 1. KKAOKK'nin oluşturduğu Genel Tavsiyelerin İngilizce tam metinleri için bk. <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf> (25.03.2006). Ayrıca bk. Özenç, “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”, 157-158; Soyer, “Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar”, 412-413; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 85-86; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 21.

<sup>152</sup> bk. *Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)*, 4, 14 (md. 38); Büken, “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”, 37-38.

grupların,<sup>153</sup> başta üç semavî din olmak üzere hemen bütün dinlerin kesin bir dille haram gördüğü kürtajı<sup>154</sup> bir insan hakkı olarak kabul etmeleri,<sup>155</sup> insan hakkı ihlallerine karşı takındıkları çifte standartın açık bir göstergesidir.<sup>156</sup>

Dinî amaçlı yapılan kadın sünnetine ön yargılı yaklaşan feminist grupların, bu uygulamayı vahşice ve erkek üstünlüğünü sağlamak amaçlı değerlendirerek ona karşı mücadele etmelerine rağmen ideal vajinaya sahip olmak için özellikle batıda son zamanlarda yaygınlaşan estetik ameliyatlara<sup>157</sup> karşısında eleştiri dahi yapmadıkları görülmektedir.<sup>158</sup> Bu durum kadın sünnetine karşı yapılan mücadelenin samimiyetini gölgelemektedir.<sup>159</sup>

### Sonuç

Kadın sünneti uygulaması İslâm öncesi dönemde Araplar arasında yaygın bir şekilde uygulanmaktaydı. Bu hususa dair bilgiler, tarih ve hadis kitapları yanında Arap Dili ve Edebiyatına ilişkin birçok kaynakta geçmektedir. Dil-kültür ilişkisi de bu hususu ayrıca teyit etmektedir. Kadın sünneti hakkında Kur'ân'da bir hüküm yer almamaktadır. Ancak birçok hadiste gerek kadınların sünnet edilmesini öngören gerekse sünnet sonrası tertip edilen sünnet merasimlerinden bahseden ifadeler kullanılmıştır. Bu rivâyetlerin bir kısmı merfû hadislerken diğer bir kısmı mevkûf ve maktû hadislerdir. Bu rivâyetlerden merfû olanlar Ümmü Atıyye el-Ensâriyye hadisi ile “mekrume” hadisidir. Mevkûf rivâyetler; Hz. Hamza, hulefâ-yi râşidînin üçü Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali, Hz. Peygamber'in hanımları Hz. Meymûne ve Hz. Âişe ile diğer iki sahâbî Zeyd b. Sâbit el-Ensârî ve Osman b. Ebi'l-Âs hadisleridir. Maktû rivâyetler ise her biri tâbîînin büyüklerinden olan Hasan-ı Basrî, Amr b. Dînâr, Rebîa b. Ebî Abdirrahmân, Zeyd b. Eslem ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî hadisleridir. Bütün bu merfû, mevkûf ve maktû rivâyetler, istisnâsız kadınların sünnet edilmesi uygulamasının Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbîîn dönemlerinde yaygın bir şekilde tatbik edildiğini göstermektedir.

Hız. Peygamber döneminde sünnet düğünü yapıldığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Sahâbî Osman b. Ebi'l-Âs'ın, Hz. Peygamber zamanında böyle bir uygulama bulunmadığını ifade ederek sünnet düğünü için düzenlenen yemeğe iştirak etmediği nakledilmektedir. Aynı hadisin diğer bir rivâyetine göre Osman b. Ebi'l-Âs'ın bu

<sup>153</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 104; <https://www.dw.com/tr/d%C3%BCnyadaki-kad%C4%B1n-feministler-ne-i%C3%A7in-m%C3%BCcadele-ediyor/a-47830497> (25.08.2020); Büken, <https://ojs.emu.edu.tr/index.php/woman2000/article/view/48> (25.08.2020).

<sup>154</sup> bk. Aynur Eryiğit Bader, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Kürtaj = Abortion in Judaism, Christianity and Islam”, *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Social and Theological Studies* 1 (Hatay 2019), 116-141.

<sup>155</sup> *Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)*, 4, 14 (md. 39); Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 104; [http://kadinininsanhaklari.org/wp-content/uploads/2018/02/MorBulten\\_Sayi16.pdf](http://kadinininsanhaklari.org/wp-content/uploads/2018/02/MorBulten_Sayi16.pdf) (25.08.2020);

<sup>156</sup> Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 104; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 22-23, 26.

<sup>157</sup> İslam dininin estetik ameliyatlara hakkındaki hükmü için bk. Diyanet Vakfı Yayınları, *İlmihal I (İman ve İbadetler) - II (İslam ve Toplum)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005) 2/83-84.

<sup>158</sup> Özenç, “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”, 152-153, 163; Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 86.

<sup>159</sup> Özenç, “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”, 152-153, 163. krş. Eryiğit Bader, “Sünnet Olma ve Kadın Sünneti”, 86; Kırış, “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”, 21.

yemeğe katılmaması, bu yemeğin bir kız çocuğunun sünneti nedeniyle düzenlenmiş olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Bazı âlimlerin ifade ettiği üzere Osman b. Ebi'l-Âs'ın bu câriyenin sünnet yemeği davetine icabet etmemesinin nedeni kadın sünneti uygulamasının herkese açık tutulmamasıdır. Zira Araplarda câri olan âdet, erkeklerin aksine sünnet uygulamasının kadınlar için açıktan değil, gizli yapılmasıdır. Öte yandan bu rivâyet mevzubahis sünnet yemeklerinin sahâbe zamanında meydana çıkmaya başladığına işaret etmektedir. Nitekim rivâyetlerin gösterdiğine göre sahâbe dönemi ve sonrasında kadınların sünnet düğün ve merasimlerinde de erkeklerin sünnet düğünlerinde olduğu gibi davet ve eğlence tertiplenmiştir. Nitekim Hz. Âişe'nin kız yeğenlerinin sünnetinde çocukları eğlendirecek birinin gelmesini onayladığı nakledilmiştir. Yine Zeyd b. Sâbit el-Ensârî'nin kızını sünnetinde düğün yemeği verdiği, bu vesileyle muhâcir ve ensârın toplandığı aktarılmaktadır.

Kızların sünnet olması konusunda, her üç dinin kutsal kitabında bir açıklama yoktur. Daha çok müslümanlar arasında yaygın olan bu âdet, kısmen de olsa Yahûdi ve Hıristiyanlar arasında da uygulanmaktadır. Kadınların sünneti Araplar arasında İslâm öncesi ve sonrası dönemde de yapılmaktaydı.

Zamanımızda ki fakîhlerin ekserisi kadınların sünnetinin meşrûluğu konusunda ittifak etmiş olmakla beraber kadın sünnetinin âdet/örf olduğu görüşündedirler. Kadın sünneti uygulamasını güzel ahlâkın bir parçası olarak gören bazı Mısırlı âlimlerin, kadın sünnetinin hükmünü müstehap gören fetvâları bulunmaktadır. Genel kanaat bu uygulamanın, dinî bir sorumluluktan/ibadetten daha çok örf olduğu yönündedir. Kızların sünnet edilme sebep ve gerekçeleri inanç ve kültürlere göre değişiklik arz etmektedir.

### **Kaynakça**

- Abdülazîz İbrâhîm el-Ömerî. *el-Hıraf ve 's-sanâât fi 'l-Hicâz fi asri 'r-Rasûli sallallâhu aleyhi ve sellem*. Riyâd: Dârü İşbilyâ, 1420/2000.
- Abdülemîr Ali Mühennâ. *Ahbârü 'n-nisâ' fi Kitâbi 'l-Egânî*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1409/1988.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Adevî, Alî b. Ahmed b. Mükremillâh. *Hâşiyetü 'l-Adevî alâ şerhi Kifâyeti 't-tâlibi 'r-rabbânî*. nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ'î. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414/1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- Akdemir, Duru Şahyar. "İnsan Hakları İhlali Olarak Kadın Sünneti". *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi* 5/13 (2017), 1047-1065.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.
- Aktan, Hamza. "Âkile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Akyüz, Vecdi. "Kur'ân ve Sünnette Ebeveyn ve Çocuk Hakları". *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı 21-22 Aralık 2013* (2014), 275-345.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed, *Mirkâtü 'l-mefâtih Şerhu Mişkâti 'l-Mesâbih*. nşr. Cemâl Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.



- Altınay, Ramazan. *Emevîlerde Günlük Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu, Yayınları, 2006.
- Amr Abdülmun'im Selim. *ed-Dürbe 'ale'l-meleke keyfiyyetü tahrîci'l-mesâili'l-fıkhîyye ve'l-'akadiyye mi'l-kitâbi ve's-sünneti ve musannefâti ehli'l-'ilm li'l-vusûli ile'r-râcih mine'l-akvâl ma'a tedribât 'ameliyye tu'inü'l-bâhise 'alâ zâlik*, Riyâd: Dâru İbni'l-Kayyim - Kâhire: Dâru İbn Affân, 1425/2004.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Atalay, Halil. *Edebü'l-Müfred Çeviri ve Şerhi*. 2 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2014.
- Ataseven, Âsaf. *Tarih Boyunca Sünnet*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları A.Ş., 2005.
- Ateş, Ali Osman. *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Aycan, İrfan. "İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1998), 155-194.
- Aycan, İrfan. "Musiki". *Emeviler Dönemi Bilim Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Otto Yayınları, 155-203.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/180-181. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aydınlı, Abdullah. "Mevkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/438-440. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Barnabas İncili Hıristiyanlığın Saklanan İncili*. çev. Kemal Özdemir. İstanbul: Nokta Kitap, ts.
- Başaran, Selman. "Haccâc b. Ertât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/425-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bayat, Ali Haydar. *Tarihte Sünnet ve Tarihimizde, Folklorumuzda Sünnet Şenlikleri*. Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Deontoloji Kürsüsü, İzmir 1979.
- Begavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. nşr. Züheyr eş-Şâviş - Şuayb el-Arnâvût. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ* (Zeylinde İbnü't-Türkmânî'nin *el-Cevheru'n-nakî*'si ile birlikte). 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *el-Bahru'z-zehhâr bi Müsnedi'l-Bezzâr*. nşr. Mahfûzurrahmân Zeynullâh - Âdil b. Sa'd - Sabrî Abdülhâlik eş-Şâfiî. 18 Cilt. Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003.
- Birleşmiş Milletler Çocuk Haklarına Dair Sözleşme (UNICEF)*. <https://www.unicefturk.org> (23.08.2020).
- Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Komitesitesi Genel Tavsiye Kararları (KKAOKK)*. <http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf> (25.03.2006).
- Bozkurt, Nebi. *Hadis'te Folklor Eğlence*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet Düğünü". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. 5/462-463. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1992.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet (Hitan)". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. 5/460-462. İstanbul: Şamil Yayıncılık, 1992.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/157-159. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

- Bozkurt, Nebi. “Sünnette Düğün”. *Mehir* (Konya 1999), 3/29-38.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. nşr. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. nşr. Abdurrahmân el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Hindistan: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1362-1380/1943-1960.
- Büken, Nüket Örnek. “İstanbul Sözleşmesi Bağlamında Kadın Sünneti”. *Kadın/Women 2000 Journal for Women's Studies (JWS)* 20/1 (2019), 17-42 [<https://ojs.emu.edu.tr/index.php/woman2000/article/view/48> (25.08.2020)].
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz. *el-Buhalâ'*. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1419/1998; nşr. Ahmed el-Avâmî Bek - Ali el-Cârim Bek. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Câhiz, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz. *Kitâbu'l-hayevân*. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1384/1965-1389-1969.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lugat ve shâhu'l-arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2009.
- El Damanhoury, I. “The Jewish and Christian View on Female”. *African Journal of Urology*, 19/3 (September 2013), 127-129.
- Dalci, Osman Salih. *İslâm'da Sunnet ve Merasimleri*. İstanbul: Şelâle Yayınları, 1976.
- Demircan, Adnan. *Cahiliye Arapları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Diyanet Vakfı Yayınları. *İlmihal I (İman ve İbadetler) - II (İslâm ve Toplum)*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Ebû Abdillâh b. el-Hâc, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Bekr el-Hallâl, Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tereccül min kitâbi'l-câmi' li ulûmi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Abdullah b. Muhammed el-Mutlak. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1416/1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. (*Mevsûatü'l-hadisi's-şerîf el-Kütübü's-Sitte* içinde). nşr. Sâlih b. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrahim Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyn. *el-Egânî*. nşr. Alî Mühennâ - Sümeyr Câbir. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995; nşr. İbrâhim el-Ebyârî. 31 Cilt. Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1389-1399/1969-1979.
- Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî. *Avnü'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (İbnü'l-Kayyim'in *Tehzîbü Süneni Ebî Dâvûd*'u ile birlikte). 6 Cilt (12 Cüz). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Efendioğlu, Mehmed. “Maktû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Eryiğit Bader, Aynur. “Sunnet Olma ve Kadın Sünneti”. *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 37 (Ankara, Kış 2018), 81-107.
- Eryiğit Bader, Aynur. “Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Kürtaj = Abortion in Judaism, Christianity and Islam”. *Antakiyat: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Social and Theological Studies* 1 (Hatay 2019), 116-141.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. *Sahîhu'l-Edebi'l-müfred li'l-İmâmi'l-Buhârî*. Cübeyl: Dâru's-Sıddîk, 1415/1994.

- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzûa ve eseruhâ's-seyyi' fi'l-ümme*. 14(3) Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1412/1992.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*. 7(3) Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1995.
- el-Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Temâmü'l-minne fi't-ta'likî 'alâ Fıkhî's-sünne*. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1409/1989.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsih*. nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hıdır, 1414/1994.
- Fehmî Sa'd. *el-Âmmetü fi Bağdâd fi'l-karneyni's-sâlis ve'r-râbi' li'l-hicre dirâse fi't-târîhi'l-ictimâi*. Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Ferec Muhammed Muhammed Sâlim. *Hükmü hitâni'l-inâs dirâse mukârene beyne'l-fikhi'l-İslâmî ve't-tib ve'l-kânûn*. İskenderiyye: Mektebetü'l-Vefâ' el-Kânûniyye, 1435/2014.
- Gemalmaz, Mehmet Semih. *İnsan Hakları Belgeleri Cilt 5*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2004.
- Göktaş, Kaan. *Oldu da Bitti Maşallah Tarih, Din, Etik ve Çocuk Hakları Açısından Sünnet*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2013.
- Gündüzöz, Soner. "Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 215-229.
- Günel, Fuat. "Gariz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/382. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Günel, Fuat. "İbn Süreyc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/366-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Günel, Fuat. "Ma'bed b. Vehb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/283. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Günel, Fuat. "Mâlik b. Ebü's-Semh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Göçer, Ali. "Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine". *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi* 103/729 (Eylül), 50-57.
- Görgün, Tahsin. "İbn Habîb es-Sülemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/510-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/155-157. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Hâkim, Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn (Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'i ile birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.; nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ'. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411/1990; nşr. Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer 'Allûş. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Harb b. İsmâil, Harb b. İsmâil el-Kirmânî. *Mesâilü Harb b. İsmâil el-Kirmânî (et-Tahâre ve's-salâh)*. nşr. Muhammed b. Abdullah es-Süreyyî'. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1434/2013.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Hökelekli, Hayati. "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/355-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hüseyin b. 'Avde el-Avâyişe. *Şerhu Sahîhi'l-Edebi'l-müfred*. 3 Cilt. Kuveyt: Gırâs, 1439/2018.
- İbn Abdilber, Yûsuf b. Abdullah el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. nşr. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ'. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Abdîrabbih, Ahmed b. Muhammed b. Abdîrabbih. *el-'İkdü'l-ferîd*. nşr. Müfid Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1404/1983.

- İbn Adî, Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. nşr. Kurul. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405/1985.
- İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Tebyînü'l-ımtinân bi'l-emri bi'l-ıhtitân*. nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid. Tantâ (Mısır): Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1410/1989.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kavânînü'l-fıkhiyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-tenbîh alâ mezhebi's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ve'l-Hanbeliyye*. nşr. Mâcid el-Hamevî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1434/2013.
- İbn Habîb, Abdülmelik b. Habîb es-Sülemî. *Kitâbü Edebi'n-nisâ' (Kitâbü'l-Gâye ve'n-nihâye)*. nşr. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1412/1992.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. 13 Cilt. Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *el-Metâlibü'l-'âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- İbn Hânî, İshâk b. İbrâhîm b. Hânî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*. nşr. Züheyr eş-Şâviş. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbü'l-İlel*. nşr. Komisyon (Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid – Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüveysî). 7 Cilt. Riyâd, 1427/2006.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Musannef*. nşr. Muhammed Şâhîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1993.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm. *Fetâva'n-nisâ'*. nşr. Ahmed es-Sâyih – es-Seyyid el-Cemîlî, Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1408/1987.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmûu'l-fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed. 37 Cilt. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1412/1991.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm. *Şerhu'l-Umde fî'l-fikh (Kitâbu't-Tahâra)*. nşr. Suûd b. Sâlih el-'Utayşân. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1412/1991.
- İbrâhîm el-Harbî, İbrâhîm b. İshâk. *Garîbü'l-hadîs*. nşr. Süleymân el-Âyid. 3 Cilt. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1405/1985.
- İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr. *Tuhfetü'l-mevdûd bi ahkâmi'l-mevlûd*. nşr. Salâhuddîn Makbûl Ahmed. Kuveyt: Dâru İlâfî'd-Düveliyye, 1416/1996.
- İzgi, M. Cumhur. "Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi". *Türk Psikiyatri Dergisi* 26/3 (2015), 204-212.
- Kadına Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye Dair Avrupa Konseyi Sözleşmesi (İstanbul Sözleşmesi)*. Avrupa Konseyi Sözleşmeler Dizisi (No. 210), İstanbul 2011. <https://www.coe.int/conventionviolence> (23.08.2020).
- Kara, Ali. *Ayet ve Hadisler Işığında Aile İlmihali (Güncel Konularla)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- el-Karadâvî, Yûsuf. <https://www.al-qaradawi.net/node/4306> (28.08.2020).
- Karaman, Hayrettin. <http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0621.htm> (28.08.2020).
- Karaman, M. İhsan. "Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet". *Anadolu Kliniği ve Tıp Bilimleri Dergisi* 22/2 (İstanbul, Mayıs 2017), 125-130.

- Kırış, Şemsettin. “Bir Sünnet Türü ile İlgili Hadislerin Günümüz Şartlarında Değerlendirilmesi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 18/1 (2020), 7-26.
- Kitâb-ı Mukaddes Eski (Ahit/Tevrat) ve Yeni (İncil) Ahit*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1949, 1958, 1969.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1992.
- Mâlik, Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta’*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1406/1985.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *el-Hâvi’l-kebîr fî fıkhi mezhebi’l-İmâmi’ş-Şâfî (Şerhu Muhtasari’l-Müzenî)*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1419/1999.
- Mecdüddîn İbnü’l-Esîr, Ebü’s-Seâdât el-Mübârek b. Esîrüddîn el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs*. nşr. Tâhir ez-Zâvâ - Mahmûd et-Tanâhî, 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, ts.
- Merdâvî, Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma’rifeti’r-râcih mine’l-hilâf ‘alâ mezhebi’l-İmâmi’l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1419/1998.
- Mer’î b. Ahmed el-Halkî. *el-Hitân ve ahkâmuh*. Riyâd: Dâru’l-Âsime, 1435/2014.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni ‘alâ Muhtasari’l-Hırakî*. nşr. Dr. Abdülmuhsin et-Türkî - Dr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Kâhire: Mektebetü Hecr, 1412/1992.
- Müberra, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fî’l-luga ve’l-edeb*. nşr. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, 1417/1997.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu’ş-Şeyh. Riyâd: Dârü’s-Selâm, 1420/1999.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü’s-süğrâ*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu’ş-Şeyh. Riyâd: Dârü’s-Selâm, 1420/1999.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Tahrîru elfâzi’t-Tenbîh ev lugatü’l-fikh*. nşr. Abdülganî ed-Dakr. Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1408/1988.
- Nuhoğlu, Ayşe. “Sünnet ve Ceza Hukuku”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi (Özel Sayı)* 19/2 (İstanbul 2013), 211-220.
- Özaydın, Abdülkerîm, “Hâlid b. Abdullah el-Kasrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/281- 282. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özenç, Berke. “Kadın Sünneti: Etnomerkezci Önyargılardan Kültürel Dinamikleri Dikkate Alan Bir Yaklaşım Doğru”. *İÜHFİM* 64/2 (İstanbul 2006), 145-166.
- Sarı, Necmi. *Din Tarih Ahlak Tıp ve Hukuk Açısından Erkek Sünneti ve Kadın Sünneti*. İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2021.
- Sarı, Necmi. “Hifâdü’n-Nisâ’ya İlişkin Mevkûf ve Maktû Hadislerin Sıhhat ve Delâlet Açısından Değerlendirilmesi”. *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2022), 105-125.
- Sarı, Necmi. “Kız Çocukların Sünnet Edilmesine Yönelik Merfû Hadislerin Sened ve Metin Yönünden Değerlendirilmesi”. 2. Uluslararası Multidisipliner Çocuk Çalışmaları Kongresi (2. nd International Multi-Disciplinary Children’s Studies Congress), 01-02 Aralık 2021. *İktisadi Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü* (Ankara 2021), Tam Metin Kitabı, 173-190.
- Savaş, Rıza. “Emevîler Devri Eğlence Hayatından Kesitler ve Dönemin Bazı Kadın Şarkıcıları”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/8 (2006), 51-62.
- Savaş, Rıza. *İslâm’ın İlk Asrında Kadın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Seffârîni, Muhammed b. Ahmed. *Keşfü’l-lisâm Şerhu Umdeti’l-ahkâm li-Abdülganî el-Makdisî*. nşr. Nûreddîn Tâlib. 7 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârü’n-Nevâdir, 1428/2007.

- Soyer, Senem. “Kadın Sünneti: Kültürel Dayanakları ve Yol Açtığı Sorunlar”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 18/60 (2014), 403-414.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 4 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Grâs, 1425/2004.
- Şerbâsî, Ahmet. *Sorulu-Cevaplı İslâm Fıkhı*. 8 Cilt. İstanbul: Özgü Yayınları, 1998.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. nşr. Târik b. 'Ivazullâh b. Muhammed ve 'Abdulmuhsin el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ys., ts.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu's-sağîr (er-Ravdu'd-dânî ile'l-mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî)*. nşr. Muhammed Şükür Mahmûd el-Hâcc. 2 Cilt. Beyrut ve Ammân: el-Mektebü'l-İslâmî ve Dâru 'Ammâr, 1405/1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an (fi) te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Taslaman, Caner – Taslaman, Feryal. *İslam ve Kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020.
- Taybe Sâlih eş-Şüzür. *Elfâzü'l-hadâratı'l-Abbâsiyye fi müellefâti'l-Câhiz*. Kâhire: Dâru Kubâ', 1419/1998.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Sâlih b. Abdülazîz Âlu's-Şeyh. Riyâd: Dârü's-Selâm, 1420/1999.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “İshâk el-Mevsilî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “İlk Dönem İslâm Dünyasında Musikî Çalışmalarına Bakış”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1995-1996-1997), 225-248.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “Medîneli Efemine Şarkıcı Tuveys (11-92/632-711)”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2010), 41-65.
- Turabi, Ahmet Hakkı. “Yûnus el-Kâtib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/607-608. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ulvân, Abdullah Nâsîh. *Terbiyetü'l-evlâd fi'l-İslâm*. 2 Cilt. Kâhire: Dârü's-Selâm, 1401/1981.
- Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: 1404/1983-1429/2008.
- Yaran, Rahmi. “Düğün”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yazoğlu, Ruhattin. “Dil-Kültür İlişkisi”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - 6/11 (2002), 21-44.
- Yazoğlu, Ruhattin. “Süreklilik ve Değişim Açısından Dil-Kültür İlişkisinin Felsefi Bir Tahlili”. *Uluslararası Din ve Dil Sempozyumu, 30 Kasım 2018 = International Symposium on Religion and Language, 30 November 2018* (2018), 29-35.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, 2021.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Wensinck, Arent Jean. “Hitân”. *Türkiye Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 5(1), 543-547. İstanbul: MEB Yayınları, 1977.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi  
International Journal of Islamic Studies

## İKİ KUR'ÂNÎ REÇETE: TESBİH VE İSTİĞFÂR

TWO QUR'ANIC RECIPES: TASBIH AND ISTIGHFAR

**Beşir ÇELİK**

Dr. Öğretim Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
[bcelik56@hotmail.com](mailto:bcelik56@hotmail.com), [orcid.org/0000-0003-4163-4897](https://orcid.org/0000-0003-4163-4897)  
Dr., Siirt University, Faculty of Theology, Department of Tafser Siirt, Turkey

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 22 Mart 2022 / 22 March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Mayıs 2022 / 13 May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 14 Temmuz 2022 / 14 July 2022

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Temmuz-Güz/ July – Autumn 2022

**Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 2, Sayfa / Pages: 1065-1083.**

**Cite as / Atıf:** İki Kur'ânî Reçete: Tesbih ve İstiğfâr [Two Qur'anic Recipes: Tasbih and Istighfar]". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International of Islamic Studies 8/2 (Temmuz/July 2022), 1065-1083.

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

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

### Öz

Kur'ân, bir hidayet rehberi olarak insana varoluş gayesini, yaratıcıya ve yaratılanlara karşı görev ve sorumluluğunu hatırlatan son ilahî kitaptır. Bu kitapta yer alan her hitap, genel olarak tüm insanlara, özel olarak da inananlara yöneliktir. İnsanın maddî ve manevî hayatına ışık tutan bu ilahî kitap, onu mutlu kılacak prensipleri ihtiva etmektedir. O, bir hekimin hastasına yazdığı bir reçete hükmünde olup Rab tarafından inanan kullarına sunulan bir rahmet ve şifa kaynağıdır. Tesbih ve istiğfar, bu reçetede yer alan iki Rabbanî taleptir. Tesbih, yüce Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmek; istiğfar ise, O'ndan aff ve bağışlanma dilemektir. Kur'an, evrendeki tüm varlıkların kendi yaratılış özelliklerine göre Allah'ı övgüyle tesbih ettiğini; değerli bir konumda bulunan insanın da böyle bir görevle yükümlü olduğunu hatırlatmaktadır. İnsanın maddi ve manevi hayatına anlam katan, kula yaratıcısını ve kulluğunu hatırlatan, bela ve sıkıntılarla karşılaştığında ona umut ve sükûnet telkin eden bu konu daima önem arz etmektedir. Bu çalışmada, önce akıl sahiplerinin iki temel niteliği olan tezekkür ve tefekküre vurgu yapılmış, ardından Allah-kul arasındaki iletişimin tezahürü olan tesbih ve istiğfar kavramlarının lüzumu ve önemi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Zikir, Tesbih, İstiğfar

### Abstract:

The Qur'an is the last divine book that reminds people of the purpose of existence, their duty and responsibility towards the creator and the created, as a guide to guidance. Every word in this book is addressed to all people in general and believers in particular. This divine book, which sheds light on the material and spiritual life of man, contains principles that will make him happy. It is like a prescription written by a doctor to his patient and is a source of mercy and healing offered by the Lord to his believing servants. Tasbih and istighfar are the two divine requests in this prescription. Tasbih is to absolve Almighty Allah from deficient attributes; Istighfar is asking for forgiveness and forgiveness from Him. The Qur'an states that all beings in the universe praise Allah according to their own creation characteristics; reminds that a person in a valuable position is also responsible for such a task. This issue, which adds meaning to the material and spiritual life of a person, reminds the person of his creator and his servitude, and inspires hope and tranquility when faced with troubles and troubles, is always important. In this study, first of all, the two basic qualities of people with intelligence, contemplation and contemplation, are emphasized, and then the analysis, nature, importance, material and spiritual benefits of the concepts of tasbih and istighfar, which are the manifestation of communication between Allah and the servant, are emphasized.

**Keywords:** Tafsir, Quran, Dhikr, Tasbih, Istighfar.



### Extended Abstract

By means of knowledge, man knows and recognizes his Lord, his soul and his superior features over other beings. The Qur'an mentions that those who are most afraid of Allah are the people of knowledge (Fatir, 35/28), and those who do not neglect contemplation are those who have intelligence (Âl-i İmran, 3/191). As a result of the activity of contemplation, tazakkür occurs. As a result of tazakkür, the existence of creative power is accepted.

The Qur'an is the last divine book that reminds man of his duty and responsibility towards both the creator and the created. This guide book, which sheds light on the material and spiritual life of man, contains worldly and otherworldly principles that will make people happy. The Qur'an orders man to "dhikr", which is the opposite of the concept in question, in order to get rid of oblivion (forgetfulness). Because, dhikr wants people to activate their level of consciousness, to concentrate on the right in all their behaviors and to constantly watch over it. For this reason, it is recommended in the Qur'an to mention Allah a lot, those who remember him a lot are praised, and those who forget and do not remember him are criticized.

When considered in terms of the purpose of creation and the creator-servant relationship, there are two truths that should be known about the duty and condition of man. The first of these is the acknowledgment of the existence and oneness of the creator; the other is that man, as a created being, is always in need of the grace and help of the Creator. Accordingly, man's duty is to praise/remember his Lord, who bestowed upon him endless blessings, and to ask for forgiveness when he commits a mistake. This is both a man's duty of servitude and a requirement of servitude. The way to love and know Allah is to serve Him sincerely. Worship done with sincerity gives His consent; His consent brings Paradise, the land of eternal reward.

Dhikr is a sign of worship, remembering Allah and being close to Him. Tasbih and istighfar, which we call two divine prescriptions, revealing the communication of God-existence, are among the important subjects in the Qur'an and the Sunnah. The Qur'an has orders and recommendations that shed light on every aspect of life. The Tasbih, which is the expression of the greatness and perfection of Allah, the creator and ruler of the universe; Istighfar, which is the expression of a person who is not free from faults and mistakes, is two of these advices that are frequently ordered and praised in the Qur'an.

Being heedless of the dhikr of Allah makes us forget Allah and opens up a domain for Satan to dominate. Viruses emerging today threaten human health and life, as well as sins, doubts are and delusions, threaten people's world of belief and spiritual life too. Tasbih and istigfar, which remove the influence of Satan in this area, stand before us as two remedies recommended in the Qur'an and Sunnah.

Tasbih and istighfar are two divine blessings that offer the opportunity for the faithful and defected servants to confess their shortcomings and regrets to the Creator and turn from the wrong path they take. Tasbih is a praise showing that Allah is free from all deficiencies and the only power deserving of divinity, and an expression of the love and respect that creatures have for their Creator. Istighfar is the servant's confession of his fault and weakness to this great and perfect creator and asking for forgiveness and from Him. Tasbih is about condition of the Creator, Istighfar (forgiveness) is about the condition of the created. The basis of these two worships is that the servant glorifies the glory of Allah, and Allah covers the deficiencies of the servant.

"Two Quranic prescriptions" were used for rosary and istighfar. Because the prescription includes the names of drugs that can cure someone who is sick. Just as the medicines in the prescription conducive to the healing of the physically ill person, the tasbih and istighfar that are frequently mentioned in the Qur'an also conduce to get rid of spiritual diseases such as sins and mistakes. Here, tasbih and istighfar, which are like a spiritual prescription, are two deeds that add meaning to a person's religious and spiritual life and remind him of his

responsibility as a servant. These two deeds, which are the means of communication between the servant and his creator, are frequently mentioned and demanded in the Qur'an. In this study, the importance of these two deeds and their effects on people's religious and spiritual life were emphasized.

## Giriş

**K**ur'an, varlıkların/âlemlerin görevinin Allah'ı tesbih (Allah'ı anma, onu her türlü kusûr ve eksik sıfatlardan tenzih etme)<sup>1</sup> ve takdis (Allah'ı yüceltme, O'na sevgi ve korkuya dayalı bir duyguyla bağlanma)<sup>2</sup> olduğunu ortaya koymaktadır. İlk insanın yaratılışına şahit olan meleklerin ifadelerinden de bunu anlıyoruz. Allah, meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağını veya oraya tayin edeceğini bildirirken, melekler onu menfi özellikleri olan bir varlık olarak tasavvur ettiler. Tesbih ve takdis konusunda kendilerinin Allah'ın emrine âmade varlıklar olduğunu dile getirdiler: “*Bir zamanlar Rabbin meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi var edeceksin? Hâlbuki biz sana hamd edip daima seni tesbih ve takdis ediyoruz.” demişlerdi. Allah da, “Sizin bilmediğinizi Ben bilirim.” demişti.*”<sup>3</sup> Meleklerin Allah'ı hamd ile tesbih etmeleri başka âyetlerde de konu edilmektedir.<sup>4</sup> Yine âyetlerden yola çıkarak, göklerde ve yerde bulunan her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini anlıyoruz.<sup>5</sup> Canlı-cansız tüm mahlûkatın Allah'ı tesbih ederek anması canlı bir varlık olan ve varlıklar arasında saygın bir konumda olan insanın bu konuda yükümlülüğünün ve sorumluluğunun daha fazla olduğunu göstermektedir.

Tesbih ve istiğfar, iman ve amel bakımından kusurlu olan kulların yaratıcısına karşı eksikliklerini ve pişmanlıklarını itiraf edip gittikleri yanlış yoldan dönme fırsatı sunan iki ilahî lütuftür. Tesbih, Allah'ın her türlü eksikliklerden münezzeh, ulûhiyete müstahak yegâne kudret olduğunu gösteren bir övgünün yanı sıra, yaratılmışların yaratana duyduğu muhabbet ve saygının ifadesidir. İstiğfar ise, kulun bu büyük ve kusursuz olan yaratıcıya karşı, kusurunu ve acziyetini itiraf edip ondan af ve bağışlanma dilemesidir. Tesbih yaratıcının, istiğfar da yaratılmışların durumuyla alakalıdır. Bu iki eylemin temelinde, kulun Allah'ın şanını yüceltmesi, Allah'ın da kulun eksikliklerini örtmesi vardır.

Tesbih ve istiğfar için *iki Kur'ânî reçete* tabiri kullanıldı. Çünkü reçetede hasta olana şifa olabilecek ilaçların isimleri yer alır. Reçetede yer alan ilaçlar bedenlen hasta olan kişinin

<sup>1</sup> Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *Tefsiru'l-Keşşaf an Hakaiki Ğavamidi't Tenzil*, Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1998), 1, 239; 3, 491.

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl, Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “k-d-s” md.”, (Kahire: Daru'l Meârif, 1984), Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşeri, *Esasu'l- Belağa*, thk. Basil Uyunu's-Suvd (Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2, 57.

<sup>3</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>4</sup> Bkz. eş-Şûra, 42/5; ez-Zümer, 39/75; el-Ğafir, 40/7.

<sup>5</sup> Bkz. er-Rad, 13/ 13; el-İsrâ, 17/44; el-Enbiyâ, 21/79; en-Nûr, 24/41; el-Haşr, 59/1, 24; el-Cuma, 62/1; es-Saff, 61/1; et-Teğâbun, 64/1.

şifa bulmasına vesile olduğu gibi, Kur'ân'da sıkça zikredilen tesbih ve istiğfar da, insanın gayesizlik, inançsızlık, günah ve hatalar gibi içine düştüğü manevî hastalıklardan kurtulmasına vesile olur. İnançsızlık ve gayesizlik insanı başıboşluğa ve bunalıma sevk eden ruhî sorunlardandır. Yaratılış gayesinden habersiz bir insanın, içine düştüğü bunalımdan kurtulup hayattan verim ve zevk alması imkânsızdır. İşte tesbih ve istiğfar, kulun dinî ve manevî hayatına anlam katan iki önemli zikirdir. Kur'ân'da müminlerin olabildiğince Allah'ı zikretmeleri istenmekte<sup>6</sup>, zikirden uzak durmanın kişinin şuur ve bilinçaltı dünyasında şeytanın vesvese ve telkinlerine açık bir alan oluşturacağı bildirilmektedir.<sup>7</sup> Zira zikir, şeytanın tahakküm ve saldırılarına karşı insanı koruyan bir mekanizma olduğu, hem günümüz insanına, hem de tüm insanlığa hitap eden Kur'ânî bir uyarıdır.<sup>8</sup> Birer zikir olan tesbih ve istiğfar konusuna geçmeden evvel tezekkür ve tezekkürle bağlantılı olan tefekkür<sup>9</sup> kavramları üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır.

### 1. Tezekkür ve Tefekkür Kavramları

*Zikir* (ذکر) kelimesi lügatte, “bir şeyi hatırlamak ve anmak,” demektir. Dinî bir kavram olarak da, “Allah'ı anıp unutmamak böylece gaflet ve nisyandan kurtuluş” anlamındadır.<sup>10</sup> Zikir ve tezekkür sözlükte aynı manada olup “hem lisan ile anma hem kalp ile hatırlama/akıldan geçirme” demektir.<sup>11</sup> Tefekkür ise, *f-k-r* kökünden türemiş olup sözlük anlamı, insanın zihnî ve aklî faaliyeti, zihnin belli bir şeyi anlamaya yönelik olarak harekete geçmesi, bir konu hakkında fikir ileri sürülmesi demektir.<sup>12</sup>

Kur'an'da tezekkür ve tefekküre vurgu yapan çok sayıdaki ayetin yanı sıra, *zikr* ve *fikr* kökünden gelen birçok kelime bulunmaktadır. ‘z-k-r’ kökünden gelen 290 kelime<sup>13</sup>; *fikr*/tefekürle aynı veya yakın anlamda yüzlerce kelime yer almaktadır.<sup>14</sup>

#### 1.1. Kur'ân ve Hadislerde Tezekkür ve Tefekkür

Birbiriyle ilintili iki kavram olan tezekkür ve tefekkür, Kur'an'da akıl sahiplerinin özellikleri arasında yer alır. Tezekkür ve tefekkür neticesinde insan, yaratılışın boş ve tesadüfi olmadığını, evrendeki mükemmel nizamın bir gâyeye mebni olduğunu, kendisinin de başıboş yaratılmadığını anlar. Göklerin ve yerin yaratılışı, gece ile gündüzün birbirinin ardınca gelmesi, akıl yetisine sahip insanı tezekkür ve tefekküre sevk eder. Bu tezekkür ve tefekkür onu, yaratılış ve oluşumun arkasındaki gücü tanımaya ve anmaya götürür. “Hiç şüphesiz

<sup>6</sup> Ahzâb, 33/41

<sup>7</sup> ez-Zuhrûf, 43/36.

<sup>8</sup> Bkz. Zeynep Kaplan, “Zuhruf Sûresi 36. Âyet Bağlamında, Rahmân'ı Zikretmenin Şeytanın Tasallutuna Karşı Koyucu Özelliği”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (6), 2019: 1044-1059.

<sup>9</sup> Âl-i İmrân 191. âyetinde tezekkürden sonra tefekkür de, akıl sahiplerinin bir özelliği olarak yer alır. Yaratıcının anılması yaratılmışlar üzerinde düşünmeyi gerektirir.

<sup>10</sup> Râgıb el-İsfahânî, “zikr”, *Müfredât'ü Elfazi'l Kur'an*, thk: Safvan Adnan, (Dımaşk: Daru'l Kalem, 5. Basım, 2011), 327 ; Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir er-Razi, *Muhtâru's-Sihâh*, z-k-r, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1995), 93 ; İbn Dureyd, Ebubekr Muhammed b. el-Hasan, *Cemheretu'l-Luğa*, Thk: Remzî Munir Ba'lebekî, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2, 694.

<sup>11</sup> Ebû'l-Fazl, Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “z-k-r”, *Lisânu'l-'Arab*, (Kahire: Daru'l Meârif, 1984), 3: 1507. er-Razi, *Muhtâru's-Sihâh*, z-k-r, 93.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, “f-k-r”, 1: 235.

<sup>13</sup> Bkz. Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfazi'l-Kur'ani'l- Kerim*, “z-k-r” md.

<sup>14</sup> Bkz. Tantâvî b. Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerim*, (Mısır: M. el-Bâbî el-Halebî, 1350/1931, s. 1-3.

*göklerin ve yerin yaratılışında, gündüzle gecenin ard arda gelişinde akıl sahipleri için alâmetler vardır. Onlar ayaktayken, otururken ve yaslanmışken Allah'ı anıp göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkür ederler*"<sup>15</sup> mealindeki âyette ifade edildiği gibi, "akıl sahipleri, Allah inancıyla fikrî araştırmayı bir arada götüren, entelektüel/düşünsel faaliyetlerini tezekkür ve tefekkürün birbirini takip ettiği ve bütünlediği bir aklî yapıyla gerçekleştiren insanlardır.

Zikir, dille anmaktan ziyade Allah'ın hayranlık uyandırıcı kudret belirtilerini tefekkür etmektir. İnsan âleme, ibret ve basiret gözüyle bakıp tefekkür ettikçe tezekkür hâsıl olur. Tefekkür neticesinde hâsıl olan manalar tezekkürle daha berrak bir hal alır. İnsan bir şeyle ne kadar çok meşgul olup tefekkürünü derinleştirirse, o şeyi tanıma arzusu ve anması yani tezekkürü de, o kadar artacaktır.<sup>16</sup>

Allah (cc), varlığı kendinden bir Rab'dır ki, hem içimizde, hem dışımızda, hem de evrende meydana gelen bütün olaylarda kendini gösterir. İslâm'da bilgi dâhil her şey sabit ve değişmez bir gerçek olan Allah gerçeğinden ortaya çıkar ve incelemelerini bu temel üzerine oturtur. İnsanın varlığında bu inkâr edilemez gerçek bir öz halinde mevcuttur. Ama insan çeşitli etkilerle bu gerçeği örtmeye girişir, duyularını kapar, kalbi kararır ve tam bir unutkanlığın/gafletin içine düşer. İşte o zaman insana bu kesin gerçeği hatırlatacak deliller ve işaretler gerekir. Evren işte bu delil ve işaretlerle doludur. Kur'ân insana bunları hatırlattığı için *ez-zikir* adıyla anılır.<sup>17</sup>

Kur'ân, insanın nisyândan (unutkanlık) kurtulması için ona, söz konusu kavramın zıddı olan "*zikir*"i emretmektedir. Zira zikir, insanın bilinç düzeyini harekete geçirip tüm davranışlarında hakka yoğunlaşmasını ve sürekli onu gözetmesini istemektedir.<sup>18</sup> Bu yüzden Kur'an'da Allah'ın çokça zikredilmesi tavsiye edilmiş, O'nu çok ananlar övülmüş, unutup zikretmeyenler yerilmiştir.

### 1.1.1. Kur'an'da Zikir

Tezekkür, Kur'an'da zikrin en çok kullanılan şeklidir. Çünkü bu salt bir düşünce olmayıp Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda aklımızı, kalbimizi ve eylemlerimizi o ilâhî irade doğrultusunda yönlendirme niyeti ve gayretidir. İbret ve öğüt alma, tezekkür faaliyetinin bir sonucudur.<sup>19</sup>

Kur'ân'da *zikir* kelimesi, genellikle unutmaya ve gafletle zıt anlamda kullanılır.<sup>20</sup> İnsan maddî arzularını doyurarak değil, ancak unuttuğu gerçeği hatırlayarak, bu gerçeğe ererek ve

<sup>15</sup> Âl-i İmrân, 3/190-191.

<sup>16</sup> Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Tefekkür ve Tezekkür*, Altınoluk Dergisi, Şubat, 144 (1998), 5.

<sup>17</sup> Bkz. Al-İ İmran, 3/57; el-Hicr, 15/6, 9; en-Nahl, 16/43, 44; Enbiya, 21/7, 105; el-Furkan, 25/18, 29; Yâsin, 36/11; Sad, 38/1, 8; Fussilet, 41/41; Zuhuruf, 43/5; el-Kamer, 54/25; el-Kalem, 68/51.

<sup>18</sup> İskender Şahin, "Kur'ân Ekseninde Nisyânın Nedenleri ve Yıkıcı Sonuçları" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9) 20, 2018, 386

<sup>19</sup> Musa Bilgiz, "Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2006: 215.

<sup>20</sup> el-Araf, 7/205; el-Kehf, 18/28, 63; Zikir kavramının Kur'ân-ı Kerim'de kullanıldığı anlamlar için bkz., Mehmet Soysaldı, "Kur'an'da İbadet ve Zikir Kavramları", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 1998, Sayı: 3, s. 1-32.

ermek için de Allah'ı hep zikrederek mutluluğa ulaşır.<sup>21</sup> Öte yandan insan, zikir ve tefekkür sayesinde nefsi arzulardan uzak durur. Yaşadığı hüznün ve sıkıntıların yerini sevinç ve huzur alır. Kalp de sükûnet bulur ve mutmain olur. Kur'ân bu hakikate, “ألا بذكر الله تطمئن القلوب / *Dikkat edin, kalpler ancak Allah'ın zikriyle huzura/doygunluğa ulaşır,*”<sup>22</sup> âyetiyle vurgu yapmaktadır.

Namaz da, insana Allah'ı hatırlatan önemli ibadetlerin başında yer alır. Dinin direği hükmünde olan namaz, ameli ibadetlerin en gözdesidir. Günün belirli zamanlarında ifa edilen bu ibadet, müminlerin en önemli özellikleri arasında yer almaktadır.<sup>23</sup> Namaz-zikir bağlantısını ortaya koyan âyetlerden iki tanesi örnek verilebilir:

1- “*Kuşkusuz yalnız ben Allah'ım. Benden başka ilah yoktur. O halde bana kulluk et, beni anmak için namazı kıl.*”<sup>24</sup> Ayetteki *واقم الصلوة لذكرى / beni anmak için namazı kıl* ifadesi, namazın kılınışı gayesini ortaya koymaktadır. O da, Allah'ın hatırdaki tutulması, kalb ve dilin O'nun zikriyle meşgul olmasıdır.<sup>25</sup>

2- “*Kitaptan sana vahy edilenleri oku, namazı özenle kıl. Kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir.*”<sup>26</sup> Ayet, namazın Allah'ı hatırlatan bir ibadet olduğuna vurgu yaparak, namaz-zikir ilişkisine dikkat çekmektedir.

Gaflet, kibir ve Allah'ın rahmetinden ümit kesmek, kişiyi Allah'ı anmaktan alıkoyan şeytani hasletlerdendir. Bir âyette, Allah'ın zikrinden yüz çevirene şeytanın musallat olduğu bildirilir: “*ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين / Rahman'ın zikrinden gafil olana bir şeytan musallat ederiz; artık bu onun arkadaşı olur.*”<sup>27</sup> Gurur ve ümitsizlik, Kur'ân'ın kötülediği ahlakî zaaflardır. Bunlardan gurur, küfrü; ümitsizlik de inkârı beraberinde getirir. İlahî ufku kaybolan insan, ya kendi nefsi arzularına ya da sosyal arzulara tapar hale gelir. Yalnız Allah'ı zikretmek, insanı düştüğü bu çukurdan kurtarıp şahsiyetini güçlendirir.<sup>28</sup>

Zikir ubûdiyetin, Allah'ı hatırlamanın ve ona yakın olmanın belirtisidir. Kur'an'da, “*O'nun zikrinin her şeyden üstün olduğu*”<sup>29</sup> vurgulanmış, “*Allah'ın sabah-akşam çokça zikredilmesi,*”<sup>30</sup> emredilmiştir. Maverdi (v. 450/1058), *Allah'ın çokça zikredilmesi* ile ilgili iki görüş olduğunu kaydeder: Birincisi, insanın Allah'a dua edip rağbet göstermesi, diğeri de, O'nun rubûbiyetini ikrar edip kendi kulluğunu itiraf etmesidir.<sup>31</sup> Matûridi (v. 333/944)'ye göre *Allah'ın çokça zikredilmesi*, nimetlerinin anılıp ona şükredilmesini, emirlerinin

<sup>21</sup> Ali Ünal, *Kur'an'da Ana Kavramlar*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 35-36.

<sup>22</sup> er-Ra'd, 13/28.

<sup>23</sup> Bkz. Müminûn, 23/1-9

<sup>24</sup> Tâhâ, 20/14.

<sup>25</sup> Kadi Beydâvi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Daru'l Marife, 2013/1434), 636; *Kur'an Yolu Tefsiri*, (Ankara: DİB Yay. 2017) 3, 630.

<sup>26</sup> el-Ankebût, 29/45.

<sup>27</sup> ez-Zuhrûf, 43/36.

<sup>28</sup> Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Ankara: Ankara Okulu Yay. Çev. Alparslan Açıkgenç 4.Baskı, 1998), 64-65.

<sup>29</sup> el-Ankebût, 29/45.

<sup>30</sup> el-A'râf, 7/205; el-Ahzâb, 33/41-42.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, “*en-Nüket ve'l-Uyûn*”, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 409.

hatırlanıp yerine getirilmesini, yasaklarının hatırlanıp onlardan sakınılmasını, azabının hatırlanıp ondan korkulmasını, mükâfatının hatırlanıp rağbet gösterilmesini, büyüklük ve yüceliğinin düşünülüp O'na yönelinmesini ifade eder.<sup>32</sup> Allah'ın emrettikleri ameller arasında “çokça” ifadesini zikrullah için kullanıldığını görüyoruz. Bu da, Allah'ın mü'min kullarına olan muhabbetinin bir ifadesi olarak anlamak lazımdır. Kurtûbi (v. 671/1273), Allah'ın *أذکرکم / Beni zikredip anın ki, ben de sizi zikredeyim*<sup>33</sup> ayetiyle ilgili müfessirlerin şöyle dediklerini nakleder: Yüce Allah, ayette İsrailoğullarına Allah'ın nimetini hatırlamaları emrini vermekte, ancak Hz. Muhammed'in ümmetine, verdiği nimetlerini değil, bizzat kendisini anıp hatırlamalarını emretmektedir. Böylelikle diğer ümmetler nimetlere bakıp o nimetleri verene yönelsinler, Muhammed(s)'in ümmeti ise nimetleri verene bakıp üzerlerindeki nimetin büyüklüğünü anlasınlar.<sup>34</sup>

### 1.1.2. Hadislerde Zikir

Allah'ı anmak için yapılan her türlü faaliyeti ifade eden zikir, hadislerde en hayırlı ameller arasında gösterilir. Ebu Derdâ (ö. 32/652), Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakleder: “*Size en hayırlı amellerinizi Allah katında en pak olanını, derecelerinizi en fazla yükselten ve sizler için altın ve gümüş infak etmekten, düşmanlarınızla savaş meydanında karşılaşp boyunlarınızı vurmanızdan ve onların da sizin boyunlarınızı vurmasından daha hayırlısını haber vereyim mi?*” diye sordu. Sahabe: -Haber verin, ey Allah'ın Resulü, dediler. O da: “*Allâh'ı zikretmektir.*” buyurdu.<sup>35</sup> Muaz b. Cebel'den alınan bir hadiste şöyle buyrulur: “*Kul, kendini Allah'ın azabından kurtarmada Allah'ı anmak (zikrullah)'tan daha müessir bir ameli işlememiştir.*”<sup>36</sup> Zikrin ehemmiyetinin vurgulandığı bir başka hadiste “*Rabbini zikredenle zikretmeyenin durumu, diri ile ölüünün durumu gibidir.*”<sup>37</sup> denilerek Allah'ı anmaktan geri durmaması noktasında insanlar uyarılmıştır.

Zikrin ehemmiyetini ortaya koyan ayet ve hadislerde, kulluk bilincinin daima canlı tutulması ve mü'minin buna göre hayatını idame ettirmesi hedeflenmiştir. Tezekkür ve tefekkür neticesinde ortaya çıkan kul-Allah ilişkisi tesbih ve istiğfarla daha somut ve anlamlı bir hal alacaktır.

## 2. Kur'an'da Tesbih ve İstiğfar

### 2.1. Tesbih Kavramı

el-İsfahânî'ye göre *tesbih* kelimesi, سبح fiilinden türemiş olup tef'il babından mastardır. Kelime anlamı, suda veya havada hızlı bir şekilde hareket etmektir.<sup>38</sup> Yıldızlar için kullanıldığında akıp gitme, hareket etme, dönme manasındadır. وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس

<sup>32</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *et-Te'vilatu'l Kur'an*, Tahk. İbrahim Kaçar, (İstanbul: Mizan Yayınları, 2007), 11, 361.

<sup>33</sup> el-Bakara, 2/152.

<sup>34</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbeker el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2006), 2, 8.

<sup>35</sup> Tirmizî, *Deavât*, 6.

<sup>36</sup> Muvatta, *Kur'an*, 24; İbnu Mâce, *Edeb* 53.

<sup>37</sup> Buhârî, “*Da'avât*”, 66; Müslim, “*Müsâfirîn*”, 221

<sup>38</sup> Rağîb el-İsfahânî, “*sebh*”, 392; İbn Manzûr, II, 470; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, I, 372, Tahkik: Ahmed Abdülğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979).

والقمر كل في فلك يسبحون /O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedir”<sup>39</sup> âyetindeki يسبحون kelimesi bu anlamdadır.<sup>40</sup> Sebh suda ve havada hızlı gitmeyi; tesbih de, Allah’a kullukta hızlı olmayı, kulun Allah’a ibadet gayesiyle kötülüklerden hızla uzaklaşmasını ifade eder.<sup>41</sup> Sübhanallah ise, Allah’ı eş ve çocuk edinmeden ve tüm eksik sıfatlardan tenzih etmek anlamındadır.<sup>42</sup> Cürcânî’ye (v. 816/1413) göre tesbih, Allah’ı hudûs ve imkân gibi (sonradan ortaya çıkan ve varlığının vâcib olmayıp mümkün olması gibi) eksikliklerden tenzih etmektir.<sup>43</sup>

Zikr, şükr, hamd<sup>44</sup> ve secde tesbihle ilintili olan kavramlardır.<sup>45</sup> Tesbîh kavramıyla anlam yakınlığı olan bir başka kelime takdistir.<sup>46</sup> Lügat anlamı tathir (temizlemek) olan takdisin<sup>47</sup> istilâhî anlamı ise, Allah’ı, O’nun yüceliğine lâyık olmayan şeylerden, bütün noksanlıklardan tenzih etmektir.<sup>48</sup> Tesbihin daha geniş bir anlam alanına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira tesbih, tevhid ve ubudiyet ilkesinin gereği olarak Allah’ı tüm eksik sıfatlardan tenzih etmek, ibadete müstahak tek varlık olduğunu kabul etmektir. Tesbih ile tenzih edilen bu yaratıcının şirk koşulmaktan uzak, hamd/övgüye layık, sevilen, yardımcı istenilen, bütün güzel sıfatlarla muttasıf tek ilah olduğunu dile getirmektir. Bu yönüyle tesbih, tevhid inancını yerleştiren ve güçlendiren bir kavram olup insanlığın yaşam serüveninde işine en çok yarayacak ve kendine yabancılaşmasını engelleyecek temel ilkedir.<sup>49</sup>

### 2.1.1.Kur’an’da Tesbih Kelimesi

Tesbih kelimesinin türediği kök olan “s-b-h” fiili, Kur’an’ın yaklaşık 90 âyetinde geçer. Kimi sürelerin hemen başında varlıkların Allah’ı tesbih ettiğinden söz edilir. Bu ayetlerde tesbih kelimesi, bazen mâzi,<sup>50</sup> bazen muzâri,<sup>51</sup> bazen de mastar<sup>52</sup> kalıbıyla yer almaktadır. Tesbihin özellikle emir kipiyle yer alması insana bir sorumluluk yüklemekte ve bu sorumluluğun gereğini yerine getirmesi kendisinden talep edilmektedir.

<sup>39</sup> el-Enbiyâ, 21/33.

<sup>40</sup> Tantâvî bu âyetin tefsiri bağlamında şunları kaydeder: “Bu âyet, Allah’ın kudret ve vahdaniyetine delalet eder. Allah kudretiyle gece gündüzü güzel bir düzen içinde yaratmış, güneş ve ay kendi yörüngesinde ve yolunda hareket eder, bu hızlı ve düzenli hareketlilik adeta suda yüzen bir yüzücünün bilinçli olarak yaptıklarına benzer. Fiildeki zamir akıllılar içindir. Kendilerine nispet edilen yüzmeye fiili de, akıllı varlıkların eylemidir. الشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين. âyetinde olduğu gibi (Muhammed Seyyid Tantâvî, *Tefsiru’l Vasit*, (Kahire: Mecmu’l Ulumü’l İslamiyye, 1992), 2, 1112.

<sup>41</sup> el-İsfahânî, “sebh”, 392.

<sup>42</sup> İbn Manzur, “sebh”, 4: 1914.

<sup>43</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 3. Baskı, 1988), 57.

<sup>44</sup> Tesbîh-hamd arasında şöyle bir ilişki kurulmuştur: Tesbîh, Allah’ı şer (kötülük) olan şeyleri yapmaktan ve şerle muttasıf olmaktan tenzih etmek anlamına gelirken; hamd da, O’nun bütün hayırlarla muttasıf olduğunu belirtmek anlamına gelmektedir. (Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, trs.) IX, 63; Celil Kiraz, “Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah’ı Tesbîh Etmesi”, Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4. Celil Kiraz, a.g.m., s.4.

<sup>45</sup> Bkz Yaşar Ünal “*Tesbih Kavramı Üzerine*” Dini Araştırmalar, Temmuz – Aralık, 2012, 163-184.

<sup>46</sup> Bkz. Kiraz, “*Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah’ı Tesbîh Etmesi*”, 4.

<sup>47</sup> el-Cevherî, *es-Sihâh*, 3, 960; el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 65.

<sup>48</sup> el-İsfahânî, *Müfredat*, 660; el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 65.

<sup>49</sup> Ünal, *Tesbih Kavramı Üzerine*, 180.

<sup>50</sup> el-Hadid, 57/1; el-Haşr, 59/1; es-Saff, 61/1.

<sup>51</sup> el-Cuma, 62/1; et-Teğabun, 64/1.

<sup>52</sup> el-İsrâ 17/1;

### 2.1.2. Varlıkların Tesbih Dili

Ayetlerde dağların, meleklerin, kuşların, taşların, hayvanların, yıldızların, gök gürültüsü vs. kâinattaki bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiğini, ancak insanların söz konusu varlıkların bu zikrini anlamadıkları dile getirilir.<sup>53</sup> Bu âyetlerden bir tanesi şöyledir:

“ *Yedi kat / تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وأن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم* / *gök, yeryüzü ve bunların içinde bulunan varlıklar Allah'ı tesbih ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbih eder. Ancak, siz onların (Allah'ı) tesbihlerini anlamazsınız.* ”<sup>54</sup>

İnsan dışındaki varlıkların Allah'ı tesbih etmesi konusu âlimler arasında farklı değerlendirilmiştir. Ayette sözü edilen tesbih kimine göre hakiki, kimine göre mecazi bir anlam taşımaktadır. Her iki görüşü kabul edenler de vardır. İnsanlar ve melekler gibi şuurlu varlıkların bilinçli olarak Allah'ı tesbih etmeleri mümkün ve vâkidir. Diğer canlı ve cansız varlıkların tesbihi ise, ya hal diliyle ya da Allah'ın kendilerine verdiği ancak anlayamadığımız özel bir dil iledir.<sup>55</sup> Varlıkların kendilerine özgü bir dille yapmış oldukları tesbihi insanlar anlayamayabilir<sup>56</sup>. Sırlarla dolu olan evrende her şey, Allah'ın iradesi ve tesis ettiği düzen içinde işlemekte, O'nun varlığına ve birliğine tanıklık etmektedir.

### 2.1.3. Meleklerin Tesbihi

Melekler kulluktan bir an bile geri durmayan, Allah'ı övgüyle tesbih eden ve müminler için istiğfarda bulunan varlıklardır. Meleklerin bu özelliğine dikkat çekilen bir âyette şöyle buyrulmaktadır:

“ *Arş'ı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler.* ”<sup>57</sup> Razi'ye göre (v.606/1210), Meleklerin Allah'ı hamd ile tesbih etmeleri, Allah'ın emrine saygının (التعظيم لامر الله); müminler için dua edip onların bağışlanmasını dilemeleri de yaratılmışlara şefkatin (الشفقة على خلق الله) ifadesidir.<sup>58</sup>

Diğer ayet ise, şu şekildedir:

“ *Tkad السماوات ينظرون من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض إلا إن الله هو الغفور الرحيم* / *Gökler (haşyetten) neredeyse üstlerinden çatlayacak. Melekler de rablerinin yüceliğini hamd ile dile getiriyorlar ve yerdekilerin bağışlanmasını diliyorlar. İyi biliniz ki bağışlaması ve merhameti sınırsız olan ancak Allah'tır.* ”<sup>59</sup>

Bu âyetler, tesbih ve istiğfârın Allah'ın rahmet ve mağfiretini harekete geçiren iki hayırlı amel olduğunu ortaya koymaktadır. Meleklerin Allah'ı tesbih etmeleri ulûhiyete

<sup>53</sup>Bkz. er-Ra'd, 13/13; el-İsrâ, 17/44; el-Hac, 22/18; en-Nûr, 24/41; er-Rahmân, 55/6; el-Haşr, 59/24.

<sup>54</sup> el-İsrâ, 17/44.

<sup>55</sup> Şihâbuddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l Arabî, tsz.), 15, 83; Râzî, *Mefatihul Gayb*, (Beyrut: Daru'l Fikr, 1981), 20, 219 ; Kur'an Yolu Tefsiri, 3, 485.

<sup>56</sup> Günümüzde madde üzerinde yapılan ilmi araştırmalar neticesinde atom altı dünyanın canlı bazı tezahürler gösterdiğini bu da, nesnelere zikrinin hakiki olabileceğini destekleyecek mahiyettedir. (Bkz. Hayati Aydın, “Kur'an'da Tesbih Bağlamında Kainattaki Şuur” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), 2009).

<sup>57</sup>Mü'min, 40/7.

<sup>58</sup> Razi, *Mefatihü'l Gayb*, 17, 34.

<sup>59</sup> Şûrâ, 42/5.



müstahak tek varlığın O olduğunu gösterir. Bu ifade ayrıca, müşriklerin melek tasavvurlarındaki yanlışlığı gidermek içindir. Çünkü melekler, müşriklerin iddia ettiği gibi ne Allah'a ortaklırlar, ne de şefaet etme yetkisine sahiptirler. Melekler, hamd ile tesbih etmek suretiyle müşriklerin Allah'a izafe ettikleri batıl sözlerden Allah'ı tenzih etmekte ve O'nu layık olduğu şekilde yüceltmektedirler.<sup>60</sup> Meleklerin yeryüzündekiler için istiğfarda bulunmaları da onlar için güvencedir. Çünkü âyetin başındaki “neredeysse göklerin üstlerinden çatlayacağı” ifadesi, kimi müfessirlere göre müşriklerin Allah'a çocuk isnad etmelerinden dolayıdır.<sup>61</sup>

Canlı-cansız kâinattaki bütün varlıklar Allah'ı tesbih etmektedir. Allah, dilediği şekilde bu varlıklarda tasarrufta bulunmaktadır. Her şey O'nun emrinin karşısında teslimiyet içerisinde. İnsanın, yeryüzünün en kıymetli varlığı olarak Allah'ı tesbih etmekle emrolunması ve meleklerin dahi onun için istiğfarda bulunması, Allah katındaki değerli konumuna işaret etmektedir.

#### 2.1.4. Tesbih-Namaz İlişkisi

Allah'ı hatırlatan<sup>62</sup> ve vakitleri belirlenmiş bir ibadet olan<sup>63</sup> namaz, tesbih ile ifade edilmektedir. Bu da, ubûdiyette gâyenin Allah'ı tesbih ve kullukta sebat etmek olduğunu ortaya koymaktadır.

“*Öyle ise / فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السماوات والأرض وعشيا وحين تظهرون*” *akşama girdiğinizde, sabaha kavuştuğunuzda, Allah'ı tesbih edin. Göklerde ve yerde her türlü övgü O'na mahsustur. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine eriştiğinizde de O'nu tesbih edin*”<sup>64</sup> âyetleri, tesbih-namaz ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bazı müfessirler âyette geçen “*tesbih/sübhân*” ifadesiyle namaz kılmanın kastedildiği ve beş vakit namaza işaret bulunduğu kanaatini taşır. Kimi müfessire göre ise, buradaki tesbihin gayesi “*tenzih*” yani Allah'ı yüceltmek, her türlü noksanlıktan uzak bilip övgüyle anmaktır.<sup>65</sup> Ayet insana yaratıcısını ve yaratılış amacını hatırlatarak günün belirlenmiş vakitlerinde, kendisinden Rabbini tesbih etmesi istenmektedir.

#### 2.2. İstiğfâr Kavramı

*İstiğfar*, sülâsî-mezid bir fiil olan استغفر fiilinin masdarı olup غفر kökünden türemiştir. غفر fiilinin sözlük anlamı, “örtmek, üzerini kapatmak” demektir. غفر الله ذنوبه , *Allah günahlarını bağışladı, günahlarını örttü*, demektir. Mastarı ise, غفران dır. Hadiste yer aldığı üzere, Hz. Peygamber helaya girdiğinde, “*غفرانك /Senden bağışlanma dilerim*” derdi.<sup>66</sup>

<sup>60</sup>Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî-Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9/103; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/209; Ebû Abdillâh b. Ömer b. el-Hasan b. El-Hüseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihü'l-Gayb*, 3. Baskı (Beyrût: Dâru İhyâit't-türâsî'l-Arabî, 1420), 27/578; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, 16/4; Vehbe b. Mustafâ ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr* 2. Baskı (Beyrût: Dâru'l-Fikr el-Muâsır, 1418), 25, 26.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 9/102; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4, 208; 5, 76.

<sup>62</sup> Tâhâ, 20/14.

<sup>63</sup> en-Nisâ, 4/103.

<sup>64</sup> er-Rûm, 30/17-18.

<sup>65</sup> Kur'an Yolu Tefsiri, 4, 299-300.

<sup>66</sup> Böyle dua etmesi iki sebepten dolayı olduğu söylenir: 1. Allah'ın verdiği nimetlere şükretme konusunda kendisini kusurlu görmesi. 2. Helâda bulunduğu süre zarfında Allah'ı zikretmekten geri durması.(Bkz. İbn Manzûr, “ğufr”, 5: 3273.)

Mağfiret/ مغفرة ise, günahların örtünmesi ve bağışlanması (aff) demektir.<sup>67</sup> Dinî bir kavram olarak istiğfar, kulun söz ve eylemleriyle Rabbinden bağışlanma dilemesidir.<sup>68</sup> Başka bir ifadeyle istiğfar, insanın Allah'tan başka dualara icabet eden ve tövbeleri kabul eden bir gücün olmadığını bilmesi böylece kulluğunun idrakinde olmasıdır. İstiğfar sadece dil ile yapılan bir davranış olmayıp kalp ile de gerçekleştirilmesi gerekir. Hatta kalp ile yapılmayan istiğfar yalancılara istiğfarına benzetilmiştir.<sup>69</sup>

### 2.2.1. Kur'an ve Hadislerde İstiğfâr

Kur'an'da istiğfarın emredilme hususu, herhangi bir zaman ve mekân belirtilmeksizin birçok âyette yer almaktadır.<sup>70</sup> Allah'ın kullarına tekraren istiğfarı emretmesi, mükellef olan hiçbir varlığın istiğfardan geri kalamayacağını açık bir delildir. Peygamberler dahi, her insanın fitratında bulunan ve insan olmanın gereği olarak görülen acelecilik ve zayıf yaratılmışlık gibi zaafardan nasiplerini almışlardır. Nihayetinde bazen istemedikleri halde hata edebilmişlerdir. Bu bağlamda Allah'a sığınıp O'nun engin mağfiretini umarak istiğfarda bulunmuşlardır.<sup>71</sup>

Ayetler incelendiğinde şöyle bir hakikate rastlanmaktadır. İnsanoğlu hak yoldan ayrılıp batıl yollara sapınca, Allah'ın peygamberleriyle alay edip katından gelebilecek olan azabı küçümseyince, sünnetullaha aykırı hareket edip ekin ve nesli bozmaya kalkınca,<sup>72</sup> helal ve harama riayeti terk edip verilen nimetlere nankörlük edince, Allah'ın azabı ve gazabı kaçınılmaz olur. Buna mukabil Allah, kendisine iltica edip bağışlanma talebinde bulunan kullarına azap etmeyeceğini de bildirir. Bu minvalde, وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون / “İstiğfarda buldukları sürece de Allah onlara azap edecek değildir.”<sup>73</sup> ayeti örnek verilebilir. İstiğfarda buldukları müddetçe, Allah'ın kullarını bağışlayacağı durumu, şu hadisle de desteklenmiştir: “İblis, Rabbine: “Azametime yemin olsun ki, ruhları (bedenlerinde) olduğu sürece insanları saptırmaya devam edeceğim,” demişti. Allah da: “Azametime yemin olsun ki, onlar aff diledikleri müddetçe, ben de onları aff edeceğim.” diye karşılık vermiştir.”<sup>74</sup> Allah'ın, tevbe ve istiğfarda bulunan kullarını sevdiği ile ilgili benzer şekilde birçok nass bulunmaktadır.<sup>75</sup>

Kalbinin katılaştığını ve rızkının daraldığını düşünenlerin, çocuk sahibi olmak isteyenlerin, yağmur ve ilahî rahmetin inmesini bekleyenlerin başvuracakları eylem istiğfardır. Âyetler, istiğfarda bulunmanın bereket ve rahmet vesilesi olacağını ortaya koymaktadır “فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا / “Dedim ki: “Rabbinizden günahlarınızın bağışlanmasını dileyin; O, çok bağışlayandır. (ve O’ndan dileyiniz ki) üzerinize gökten bolca yağmur indirsün. Mallar ve

<sup>67</sup> İbn Manzûr, “ğufr”, 5, 3274.

<sup>68</sup> el-İsfahânî, “ğufr”, 609.

<sup>69</sup> el-İsfahânî, “ğufr”, 609-10.

<sup>70</sup> Bkz. el-Bakara 2/199, en-Nisâ 4/106, el-Mâide, 5/74).

<sup>71</sup> Hasan Saraoğlu, “Kuran Ayetleri Işığında Hz Âdem’in İstiğfarı”, *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*” 41 (Haziran 2019), 209-227.

<sup>72</sup> el-Bakara, 2/205.

<sup>73</sup> el-Enfâl, 9/33.

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3; 29.

<sup>75</sup> el-Bakara, 2/222; Hûd, 11/90 ; el-Mümtehine, 60/12.

*oğullar vererek sizi desteklesin, size bahçeler versin ve sizin için ırmaklar akıtsın.*"<sup>76</sup> Matûridi'nin âyetle ilgili yorumu şu şekildedir: "Muhtemeldir ki Hz. Nuh'un kavmi büyük ve sıkıntılı bir durumla karşı karşıyadır. Bu da, onların içinde buldukları küfrün bir sonucudur. Eğer inkârdan vazgeçer, günahların bağışlanması için Allah'tan yardım talep ederlerse, Allah da, onların bu taleplerine icabet edecektir. Çünkü -kimi tevîl ehline göre- Allah, âyetlerde geçen nimetleri onlardan alıkoymuştu. Nuh (a.s) da, onlara bu durumu hatırlatmıştı."<sup>77</sup>

Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, insanlarla yağmur duasına çıktığı sırada, bir süre onlardan ayrılıp istiğfarda bulunur. Yanındakilerden bazıları, "ne yaptın da yağmur yağdı ya Ömer?" diye sorduklarında, "Göklerin anahtarları ile istekte buldum ve yağdı" diyerek bu âyetleri okumuştur.<sup>78</sup>

İstiğfarda bulunmanın önemi hâdislerde şöyle dile getirilir: "Bir kimse istiğfârî dilinden düşürmezse, Allah, ona her darlıktan bir çıkış, her üzüntüden bir kurtuluş yolu gösterir ve ona beklemediği yerden rızık verir."<sup>79</sup> "Her kim, Seyyidü'l-İstiğfârî<sup>80</sup> (istiğfârî en büyüğü, efendisi anlamında bir ifade), sevabına ve faziletine bütün kalbiyle inanarak gündüz okur da, o gün akşam olmadan ölürse cennetlik olur. Yine her kim, sevabına ve faziletine gönülden inanarak gece okur da, sabah olmadan ölürse cennetlik olur."<sup>81</sup>

Görülüyor ki Allah'ın kullarından talep ettiği istiğfar, onun işlediği hata ve günahların bağışlanmasına vesile olan, dünya ve ahiretteki olumsuzluklardan koruyan ilahi bir ikramdır.

## 2.2.2. İstiğfarın Lüzumu ve Tevbe ile İlişkisi

İnsan, hata ve günah işlemeye meyilli bir varlık olarak yaratılmıştır. O, Mevla'sının belirlediği sınırların dışına çıkabilir. Bu durumda kulun yapması gereken eylem istiğfardır. İstiğfar, insanın hatasını ve acziyetini itiraf ederek samimi bir şekilde Allah'tan af dilemesidir. İstiğfarda ihlas ve azim olmalıdır. Allah günah ve hatada ısrar edenlere rıza göstermez<sup>82</sup>. Günahın en büyüğü olan şirki asla bağışlamaz<sup>83</sup>. Dolayısıyla kendisi için istiğfar talebinde bulunulan kişinin inanç konusunda bir problem yaşamaması lazımdır. Allah, en seçkin kulları olan peygamberlerine dahi inkârda ısrar eden yakınları için istiğfarda bulunmayı uygun bulmamıştır. İbrahim (as)'ın babası için istiğfarda bulunması bunun bir

<sup>76</sup> Nûh, 71/10-13.

<sup>77</sup> Ebu Mansûr el-Matûridi, "Te'vilatü'l Kur'an" (İstanbul: Daru'l Mizan, 2007), 16, 132-133.

<sup>78</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekr el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (Lübnan-Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1. Baskı, 2006), 21, 254.

<sup>79</sup> Ebû Dâvûd, *Vitir*, 26.

<sup>80</sup> Seyyidü'l-İstiğfârî duasının metni ve anlamı şöyledir:

اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك علي، وأبوء بذنبي، فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، /Ey Allah'im, Sen benim Rabbimsin. Senden başka ilâh yoktur. Beni sen yarattın. Ben Senin kulunum; gücümün yettiği ölçüde Senin ahdin ve va'din üzere bulunmaya gayret ediyorum. Yaptığım kötülüklerin şerrinden Sana sığınyorum. Üzerimdeki nimetlerini itiraf ediyorum, günahımı da itiraf ederim. Beni bağışla, çünkü Senden başka günahları bağışlayan yoktur." (Buhârî, Deavât, 2).

<sup>81</sup> Buhârî, *Deavât*, 2; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 100-101.

<sup>82</sup> Âl-i İmran, 3/135.

<sup>83</sup> en-Nisâ, 4/48.

örneğidir.<sup>84</sup> Kur'ân, Allah'a ve peygambere inanmayan, nifakı belli olan kimseler için istiğfarda bulunmasının hiçbir netice vermeyeceğini bildirmiştir: “Onlar için ister bağışlanma dile, ister dileme (fark etmez.) Onlar için yetmiş kez bağışlanma dilesen de, Allah onları asla affetmeyecektir. Bu, onların Allah ve Resûlünü inkâr etmiş olmaları sebebiyledir. Allah, fasık topluluğu doğru yola iletmez.”<sup>85</sup>

Burada istiğfar-tevbe ayırımına dikkat çekmek isteriz. İstiğfar, bir peygamberin (yukarıdaki ayette geçtiği gibi) veya herhangi bir mü'minin hem kendisi hem de diğer müminler için Allah'tan bağışlanma talep etmesidir. Tevbe ise; daha çok insanın kendi durumu ile ilgilidir. Zira tevbe, işlenen günahın veya kabahatın günah olduğunu bilip, onu terk ederek Allah'a dönmek, O'ndan af ve mağfiret dilemek yaptıklarından pişmanlık duyup Allah'a yalvarmak demektir.<sup>86</sup>

### 2.3. Tesbih ve İstiğfarın Önemi ve Gerekliliği

Tesbih ve istiğfar, insanı Rabbiyle buluşturan iki önemli ibadettir. Bu iki ibadetin ayetlerde tekraren zikredilmesi, Allah'ın kullarına bir ihsanı olarak anlamak lazımdır. Zira Allah, insanı yeryüzünün en seçkin varlığı olarak yaratmış, ona şeref ve üstün bir değer bahşetmiştir. Yaratılış gayesi düşünüldüğünde, insanın iki temel görevinin olduğu görülmektedir:

1. Yaratıcının varlığını kabul etmek. (İman)

2. Yaratılmış bir varlık olarak Yaratıcı güce olan ihtiyacını her an hissedip O'ndan gafil kalmamak. (Ubudiyyet)

İnsan, nimet ve taksir arasında bir hayatı yaşamaktadır. O, Allah'ın nimetleri sayesinde hayatını idame ettiği halde, kimi zaman bu nimetlerin değerini idrak edememektedir. Verilen nimetlere şükretmek ve nimeti verene hamd etmek, onun kulluk görevi olduğu gibi, kendisini kusurlu gördüğünde, nimeti vereni hatırlayıp O'ndan istiğfar talep etmek de, onun kulluk görevidir.

Hasan Basrî'nin (v. 110/728 ) hamallık yapan bir adamla diyalogu şöyle hikâye edilir: Hasan, eşyalarını taşıyan adamın yolda sürekli “*Elhamdülillah, Estağfurullah*” diyerek Allah'a hamd ettiğini ve O'na istiğfarda bulunduğunu görür. Eve varınca hamala dönüp “bu iki zikirden başkasını bilmez misin? diye sorar. Hamal bunun sebebini şöyle izah eder: “Hayata bakınca iki şey dikkatimi çekiyor. 1. Allah'ın bana verdiği nimetler. 2. Benden kaynaklanan kusur ve günahlar. Allah'ın üzerimdeki nimetleri için O'na hamd etmem icap ettiğini; kulluktaki kusurlarımdan dolayı da, O'na istiğfarda bulunmam gerektiğini düşünüyorum.” Bunun üzerine Hasan Basrî kendi kendine: “Hamal senden daha bilgili, ey Hasan!” diye mırıldanır.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Tevbe, 9/114.

<sup>85</sup> Tevbe, 9/80.

<sup>86</sup> Tevbe kavramı ile ilgili bkz. Soysaldı, Mehmet, “İslâm'da Tevbe”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, Mayıs-2001, Sayı: 6, s. 81-90.

<sup>87</sup> Benzer bir anlatım için bkz. Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbn Ebi Dünya, *Kitabü Ş Şükür*, (Mısır: Matbaatü'l Menar, 1. Baskı, 1930/1349), 15 ; <https://www.al-fateh.net/fateh-d/fa-09-264/hammal.htm>. Erişim, (14.04.2022).

Allah'ı anmanın ve O'na dayanmanın ifadesi olan tesbih ve istiğfar, Allah-kul arasındaki ilişkinin kanıtı olarak Kur'ân'da birçok âyette birlikte yer almıştır.<sup>88</sup>

Nasr Sûresinin son âyetinde, “*فسيح بحمد ربك واستغفره / Rabbine hamd ederek şanınin yüceliğini dile getir ve O'ndan af dile*” denilerek müminlerden, Allah'ı hamd ile tesbih etmeleri ve O'ndan mağfiret dilemeleri istenmiştir. Burada müminlere, kazandıkları başarının, benimsedikleri dinin yerleşip yayılması şeklindeki nimetlere karşılık, Allah'a hamd-ü senada bulunmaları, mânevî sahada gelişmeleri için Allah'tan mağfiret dilemeleri yönünde mesaj verilmektedir.<sup>89</sup> Kadı Beydâvî (v.685/1286), *hamd ile tesbih'e* iki şekilde mana verilebileceğini kaydeder. Bir manaya göre sözü geçen ayet, “Kimsenin hatırına gelmeyeceği bir şekilde Allah'ın bu işleri kolaylaştırmasına (zafer nasip etmesine) hayretle, O'nu hamd ile tesbih ederek ve nimetlerine şükrederek O'nun için namaz kılmayı” emretmektedir. Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiğinde bu emre binaen, önce Kâbe'ye varmış ve orada sekiz rekât namaz kılmıştır.

Bir başka manaya göre *hamd ile tesbih* emri, “müşriklerin söyledikleri şeylerden Allah'ı tenzih etmeyi, va'dini yerine getirdiği için de O'na hamd-ü senâda bulunmayı” ifade etmektedir.<sup>90</sup> Âyette aynı zamanda, müminlerden zorluklar karşısında Allah'a güvenip bağlılıklarını sürdürmeleri istenmekte, bolluk ve emniyet içinde olduklarında da, Allah'ı anmaktan (tesbih ve istiğfar) geri durmamaları tavsiye edilmektedir.

Tesbih ve istiğfarın talep edildiği bir başka ayette “*فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسبح / بحمد ربك بالعشي والإبكار (Resulüm!) Sen şimdi sabret, çünkü Allah'ın vaadi mutlaka gerçekleşir; günahının bağışlanmasını iste ve sabah akşam rabbini hamd ile tesbih et.*”<sup>91</sup> buyurulmuştur.

Müfessirler, bu âyette yer alan “*günahının bağışlanmasını dile!*” buyruğunun, Hz. Peygamber'in nübüvvetten önceki hatalarıyla ilgili olduğunu<sup>92</sup> veya bu emrin asıl muhatabının Resûlullah'ın şahsında onun ümmeti olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü tevbe ve istiğfar birer ibadettir.<sup>93</sup> Dolayısıyla buradaki hitap hem Hz. Peygamberi, hem de onun şahsında tüm müminleri kapsamaktadır. Nitekim hadislerinde, kendisinin günde yetmiş veya yüz kere istiğfar ettiğini ifade etmiştir.<sup>94</sup> Âyetten yola çıkarak tesbih ve istiğfarın, müminlerin bir özelliği olarak zikredildiğini, Hz. Peygamber'e ve tüm müminlere emredildiğini söyleyebiliriz.

<sup>88</sup> Bkz. el-Bakara 2/30; el-Hicr, 15/98; el-İsra 17/44; el-Mü'min, 40/55, en-Nasr, 111/ 3.

<sup>89</sup> M. Kâmil Yaşaroğlu, Nasr Sûresi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32: 416-417.

<sup>90</sup> Nasiru'd Din eş-Şirazi el-Beydavi, *Tefsiri'l Beydavi / Envârü't-Tenzi ve Esrarü't Te'vil*, (Lübnan- Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1. Baskı, 2013), 1126.

<sup>91</sup> Mü'min, 40/55.

<sup>92</sup> Razi, Peygamberlerin ismet sıfatlarını tenkit edenler bu ayete tutunduklarını söyler ve der ki: “Günahının bağışlanmasını iste ifadesini, daha uygun ve efdal olanı yapmaktan dolayı tevbe etmek manasına; ya da, nübüvvetten önce peygamberlerden sadır olan hatalardan tevbe etmeleri anlamına hamlederiz.” (Fahru'd-din er-Râzî, *Tefsir-i Kebir (Mefatihü'l- Ğayb)*, Trc: Suat Yıldırım ve arkadaşları), (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 19: 316-317.)

<sup>93</sup> Hayreddin Karaman vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*: 4, 668-669.

<sup>94</sup> bkz. Buhârî, “*Da'avât*”, 3.

#### 2.4. Tesbih ve İstiğfârın Faydaları ve Kazanımları

Nasslardan yola çıkarak Allah'ı tesbih etmenin ve O'na istiğfarda bulunmanın insana kazandırdığı dinî ve psikolojik pek çok faydasından söz edilebilir. Bunlardan bir kısmı şu şekilde sıralanabilir:

1. Tesbih ve istiğfar, Allah'ı zikretmenin ve ona dayanmanın tezahürü olup, kalbi ve ruhu teskin eden iki önemli zikirdir. “*Dikkat edin, kalpler ancak Allah'ın zikriyle huzura ulaşır,*”<sup>95</sup> âyeti buna işaret eder.

2. Allah'ı tesbih etmek, sıkıntıları giderir, zorlukların ve musibetlerin üstesinden gelinmesine sebep olur. *فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَّيْتُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ / Eğer o, Allah'ın şanını yüceltenlerden olmasaydı kıyamete kadar balığın karnında kalacaktı.*<sup>96</sup> âyeti, peygamber dahi olsa sıkıntıyla karşılaşan kullara ümit ve çıkış yolu va'd etmektedir.<sup>97</sup>

3. Allah'ı tesbih etmek, günahlara kefarete sebep olur ve onların bağışlanmasına sebep olur.<sup>98</sup> Bir hadiste şöyle buyrulur: “*Bir kimse günde yüz defa (سبحان الله وبحمده) derse, onun günahları deniz köpüğü kadar bile olsa hepsi bağışlanır.*”<sup>99</sup>

4. Tesbih ve istiğfar neticesinde kişi yüce Allah'ın sevgisine ve rızasına nail olur.<sup>100</sup>

5. Şeytanın vesveselerinden ve tasallutundan korunmuş olur.<sup>101</sup>

6. Rızık kapıları açılır, mallarda ve evlatta bereket hasil olur.<sup>102</sup>

7. Hayra, berekete ve rahmete sebep olup toplumu maddî ve manevî felaketlerden korur. Musibet ve belaları defeder.<sup>103</sup>

8. İnsanı küfür, nifak ve gafletten alıkoyar.<sup>104</sup>

9. Bu iki ibadet, namaz ve oruç gibi belli bir vakte münhasır olmadığından günün her saatinde bunların sevabından yararlanmak mümkündür.

Görülüyor ki, tesbih ve istiğfar, dünyevî keder ve endişelerden ve herkesin korktuğu ölüm ve ötesi sıkıntılarında kurtulmasına vesile olmakta; insana Allah'ı, varoluş gayesini, ahireti ve saadet yurdunu hatırlatmaktadır.

<sup>95</sup> er-Rad, 13/28.

<sup>96</sup> es-Saffât, 37/143-144; Enbiya, 21/87.

<sup>97</sup> Enbiyâ sûresinde, Yunus (as), hatasını anlayıp “balığın karnında/karanlıklar içinde” iken, “*لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين / Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni (tüm noksanlıklardan) tenzih ederim. Gerçekten ben nefsimi zulmedenlerden olmuşum.*” diyerek Allah'a yalvardığı, duasının kabul edildiği ve böylece içinde bulunduğu sıkıntı ve üzüntüden kurtulduğu bildirilmektedir. O'nun Allah'ı zikretmesi tesbih ile meşgul olması kendisi için bir kurtuluş vesilesi olmuştur.

<sup>98</sup> Ali İmran, 3/135; en-Nisâ, 4/106,110, el- Müzemmil, 73/20.

<sup>99</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-halk* 11; *Daavat*, 64, 65; Müslim, *Zikir*, 28.

<sup>100</sup> Hûd, 11/90; Meryem,19/47.

<sup>101</sup> Tirmizi, *Emsal*, 3, (2867) ;Buhâri, *Daavat*, 54.

<sup>102</sup> Hûd, 11/3, 52; Nuh, 71/10-13.

<sup>103</sup> el-Enfâl, 8/33, es-Saffât, 37/143-144.

<sup>104</sup> Müminûn, 23/110,

## Sonuç

İnsan, ilim sayesinde Rabbini, nefsinin ve diğer varlıklardan üstün olan özelliklerini tanım ve bilir. Kur'ân, Allah'tan en çok haşyet duyanların ilim erbabı olduğunu (Fâtır, 35/28), tezekkür ve tefekkürü ihmal etmeyenlerin de akıl sahipleri olduğunu (Âl-i İmrân, 3/191) dile getirir. Tefekkür faaliyeti neticesinde tezekkür hâsıl olur. Tezekkür sayesinde yaratıcı kudretin varlığı kabullenilmiş olur.

Yaratılış gayesi ve yaratan-kul ilişkisi açısından düşünüldüğünde, insanın görev ve durumu ile ilgili bilinmesi gereken iki hakikat vardır. Birincisi, yaratıcının varlığının ve birliğinin kabul edilmesi; diğeri de, insanın yaratılmış bir varlık olarak Yaratan'ın lütuf ve yardımına her an muhtaç bir konumda olmasıdır. İşte bu noktadan hareketle insana düşen görev, kendisine sonsuz nimetleri bahşeden Rabbini övgüyle yâd etmesi/anması ve bir kusur işlediğinde O'ndan af ve mağfiret dilemesidir. Bu, hem insanın kulluk görevi hem de kulluğun gereğidir.

İnsanlara bir hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'ân'ın, hayatın her alanına ışık tutan emir ve tavsiyeleri bulunmaktadır. Hem evreni var eden ve yöneten Allah'ın yüceliğinin ve tüm kusurlardan uzak bir yaratıcı olduğunun tezahürü olan *tesbih*, hem de kusur ve hatadan müstağni olmayan insanın, aciziyetini itiraf ederek, Rabbine yakarışının ifadesi olan *istiğfar*, Kur'ân'da sıkça emredilen bu tavsiyelerdendir. Zikir ubûdiyetin, Allah'ı hatırlamanın ve ona yakın olmanın belirtisidir. Allah-varlık iletişimini ortaya koyan ve “*iki Kur'ânî reçete*” diye tabir ettiğimiz tesbih ve istiğfar, Kur'ân ve sünnette önemi haiz konular arasındadır. Allah'ın zikrinden gafil olmak, Allah'ı unutturur ve şeytana hâkimiyet alanı açtırır. Günümüzde ortaya çıkan virüsler insan sağlığını ve hayatını tehdit ettiği gibi günahlar, şüphe ve vesveseler de, birer virüs mesabesinde olup insanın inanç dünyasını ve manevî hayatını tehdit etmektedir. Şeytanın bu alandaki etkisini ortadan kaldıran tesbih ve istiğfar, Kur'ân ve sünnette tavsiye edilen iki çare olarak önümüzde durmaktadır.

### Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l Müfehres li-elfazi'l Kur'ani'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tefsirü'l Beydavî / Envârü't-Tenzil ve Esrarü't Te'vil*. 1. Baskı, Lübnan- Beyrüt: Darü'l Ma'rife, 2013.
- Bilgiz, Musa. “Kur'an'da Zikir Kavramının Anlam Alanı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*, Thk: Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fi Tefsiri'l Kur'ân'il-Kerim*. Mısır: M. el-Bâbî el-Halebî, 1350/1931.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. 3. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988/1408.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Çev. Alparslan Açıkgenç, 4.Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredat'u Elfazi'l Kur'an*. Thk: Safvan Adnan, Dımaşk-Beyrut: Daru'l Kalem, 2011.
- İbn Dureyd, Ebubekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretu'l-Luğa*. (Thk: Remzî Munir Ba'lebekî), Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebi Dünya, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. *Kitabü's Şükr*. Mısır: Matbaatü'l Menar, 1930/1349.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Daru'l Mearif, 1984.
- Karaman, Hayreddin vd, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Kiraz, Celil. *Bir Tefsir Problemi Olarak Bütün Varlıkların Allah'ı Tesbîh Etmesi*, Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (2). 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekr. *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'an*. 1. Baskı. Lübnan-Beyrut: Müessesetü'r Risale, 2006.
- Kutluer, İlhan. “düşünme”. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.10, 53-57.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- es-Semerkindî. *et-Te'vilatu'l Kur'an*. Tahk. İbrahim Kaçar, 16, 132-133. İstanbul: Mizan Yayınları, 2007.
- Müslim, Ebû'l Hüseyin Müslim b. El-Haccac. *Sahih-u Müslim*. 2.Basım, Riyad: Daru's-Selam, 2000.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsirü'l Kebir (Mefatihü'l- Ğayb)*. Trc: Suat Yıldırım ve arkadaşları, Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Râzî, Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdulkadir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1995.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 2005.
- Saraoğlu, Hasan. “Kuran Ayetleri Işığında Hz Âdem'in İstiğfârı”. *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*”, 41, (Haziran 2019): 209-227.
- Soysaldı, Mehmet. “Kur'an'da İbadet ve Zikir Kavramları”. *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 1998, Sayı: 3, s. 1-32.
- Soysaldı, Mehmet. “İslâm'da Tevbe”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, Mayıs-2001, Sayı: 6, s. 81-90.
- Suyûtî, Abdurramân b. Ebîbekr Celâluddîn. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. Beyrüt: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şahin, İskender. “Kur'ân Ekseninde Nisyânın Nedenleri ve Yıkıcı Sonuçları”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9) 20, 2018.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *Tefsiru'l Vasit*. Kahire: Daru'l Mearif, 1993.



- Ünal, Ali. *Kur'an'da Ana Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Ünal, Yaşar. “Tesbih Kavramı Üzerine”, *Dini Araştırmalar*, Temmuz - Aralık 2012, Cilt : 15, Sayı : 41, ss. 163- 184
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Nasr Süresi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32:416-417.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. “*Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971-1982.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Tefekkür ve Tezekkür”, *Altınoluk Dergisi*, 144 (5). Şubat, (1998).
- Zemahşerî, Cârullâh, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*. 3. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *Esasu'l- Belağa*. thk. Basil Uyunu's-Suud Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Münîr*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Fikr el-Muâsır, 1418.