



BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF
BULENT ECEVIT UNIVERSITY

ISSN: 2148-3728

ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)

Cilt 9
Volume 9

Sayı 2
Number 2

Yıl 2022
Year 2022

İLETİŞİM/CONTACT

Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:

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

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

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

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

Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:

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

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

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir.

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

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

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

Sahibi / Owner

Prof Dr İsmail Hakkı ÖZÖLÇER

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

Dr. Öğr. Üyesi Reyhan Erdoğan BAŞARAN

Dr. Arş. Gör. Ömer Sami UZUNER

Dr. Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Salih ERDEN

Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM

Dr. Arş. Gör. Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör. Eyübcan YAVUZ

Dil Editörü / Language Editor

Sümeyye DOĞRU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

Prof. Dr. Ali KÖSE

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Prof. Dr. Hasan MEYDAN

Doç. Dr. Harun SAVUT

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

Doç. Dr. Murat AKIN

Doç. Dr. Nuran ÇETİN

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin TURGUT

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

İstanbul Üniversitesi

Marmara Üniversitesi

İstanbul Üniversitesi

Bursa Uludağ Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Sakarya Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Kocaeli Üniversitesi

Akdeniz Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Ali KÖSE

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Prof. Dr. Celal TÜRER

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Prof. Dr. Oliver LEAMAN

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Doç. Dr. Harun SAVUT

Doç. Dr. Recep ÇETİNTAŞ

Prof. Dr. Hasan MEYDAN

Doç. Dr. Murat AKIN

Doç. Dr. Saim KAYADİBİ

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRKOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Zeki YAKA

Dr. Öğr. Üyesi Ali SOYLU

İstanbul Üniversitesi

Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Marmara Üniversitesi

İstanbul Üniversitesi

Uludağ Üniversitesi

Ankara Üniversitesi

Karabük Üniversitesi

Ankara Üniversitesi

Kentucky Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Sakarya Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Akdeniz Üniversitesi




Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Hakem Kurulu / Referee Board

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

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

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

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

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

Editörden / From the Editor

VII

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Yeni Dinî Kimlik Oluşum, Şekillenme ve İfade Etme Aşamalarında Sosyal Medyanın Rolü: Japon Müslümanlar Örneği **227-263**
The Role of Social Media in the Formation, Development, and Expression of New Religious Identity: The Case of Japanese Muslims
Elif Büşra KOCALAN
- Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları **265-292**
Recitation Differences Within the Context of Arab Dialects and Writing Styles of Mushaf
Yunus İŞERİ
- Pandemi Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nın (Uzaktan Eğitim) Değerlendirilmesi (Zonguldak İli Örneği) **293-320**
Evaluation of the Quran Teaching Program (Distance Education) Conducted by the Presidency of Religious Affairs during the Pandemic Period (Sample of Zonguldak Province)
Şeref YILDIZHAN, Mehmet Emin AY
- Enstrüman İcrâlarının Türk Din Müsikisindeki İrticâli İcrâlara Katkısı Üzerine Bir Deneme **321-337**
The Contribution of Instrument Performances to Improvisational Performances in Turkish Religious Music
Metin GÜNDOĞDU
- Osmanlı'da Kadılar İçin Yapılan İmtihanlar ve 19. Yüzyıldan Bir İmtihan Örneği: Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin Risale-i İmtihâniye fî Bâb-i Bey'i'l-fâsîd mine'd-Dürer'i **339-388**
Exams for Judges in the Ottoman Empire and an Example from the 19th Century: Risâla al-İmtihâniyya fî Bâb al-bay' al-fâsîd min al-Durar of Halil Fevzi Efendi from Filiba
Emine Nurefşan DİNÇ
- Serika'dan Metinlerarasılığa: Abdülkâhir el-Cürçânî Örneği **389-417**
From Sariqah to Intertextuality: The Case of Abd Al-Qâhir Al-Jurjânî
Müfide AĞIRKAN

- Profesyonel Futbolcu Sözleşmesinin İslam Hukuku Açısından Analizi **419-444**
Analysis of The Contract of Professional Football Players in Terms of Islamic Law
Cemal KALKAN, Yunus AKYÜZ

Editörden

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli okurları,

Yılın ikinci sayısını sizlere tam vaktinde takdim etmenin mutluluğunu yaşıyoruz. Önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da İslâmî ilimler, Din ve Sosyal Bilimler alanında gerek tecrübeli akademisyenlerin gerekse yeni araştırmacıların kaliteli, zengin ve özenle hazırlanmış içeriklerini aktarmaya devam etmekteyiz.

Dergimize gönderilen çalışmalar, yayın ilkelerimiz gereği özgünlük, etik kurallara uygunluk, amaç-kapsam yeterliliği gibi kriterler üzerinden incelenmiş, en az iki olmak üzere çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutulmuştur. Yayın Kurulumuzun da dahil olduğu son değerlendirme aşamasını geçen çalışmalar yayına kabul edilmiştir.

Bu dönem sayımızda birbirinden ilgi çekici konularıyla yedi özgün araştırma makalesi sizlerin ilgi, merak ve takdirlerine sunulmuştur. Bu makalelerin bilimsel alanları temel itibarıyla ilahiyat ve dinî ilimler olarak tanımlanabilirse de anabilim dalları olarak bakıldığında çok geniş bir yelpazede yayın yaptığımız fark edilecektir. Sadece bu sayımızda Din Eğitimi, Dini Musiki, Kur'an-ı Kerim ve Kıraat, Din Sosyolojisi, Arap dili ve Belagatı ve İslam Hukuku alanlarında makaleleri istifadenize sunmaktayız.

Dergimizin bu sayısına çalışmalarıyla katkıda bulunan tüm yazarlarımıza ve ilmî birikimleriyle makalelerin gelişmesine destek olan ve yön veren hakemlerimize teşekkür ederiz. Daha önceki sayılarda olduğu gibi bu sayımızda da içeriğin mümkün olan en iyi şekilde okuyucuya ulaşması için özveriyle çalışan kıymetli dergi ekibine ayrıca teşekkür ederiz. Bu vesileyle, ekibimizin her geçen gün güçlendiğini ve yeni alan editörlerimiz Dr. Arş. Gör. Güvenç Şensoy ve Arş. Gör. Eyübcan Yavuz'un dergi kadrosuna katıldığını söylemekten mutluluk duymaktayız.

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

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU

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

Yeni Dinî Kimlik Oluşum, Şekillenme ve İfade Etme Aşamalarında Sosyal Medyanın Rolü: Japon Müslümanlar Örneği*

The Role of Social Media in the Formation, Development, and Expression of New Religious Identity: The Case of Japanese Muslims

Elif Büşra KOCALAN

Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Dr., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Çorum, Türkiye
ebusrakocalan@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0002-8051-4647

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 11.04.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 19.10.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.12.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 9 - Sayı / Issue: 2 - Sayfa / Pages: 227-263

Atıf / Cite as

Kocalan, Elif Büşra. Yeni Dinî Kimlik Oluşum, Şekillenme ve İfade Etme Aşamalarında Sosyal Medyanın Rolü: Japon Müslümanlar Örneği. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 227-263.

Doi: 10.33460/beuifd.1101617

İntihal / Plagiarism

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

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

Yayın Hakkı / Copyright*

Yazarların dergide yayımlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Çağdaş dünyada sosyal medya, bireylerin dinî kimliklerinin oluşturulması, şekillendirilmesi, sürdürülmesinde ve ifade edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu araştırmanın amacı, Müslüman olan Japonların yeni dinî kimliklerinin oluşturulmasında ve sürdürülmesinde sosyal medyanın ne kadar etkili olduğunu ve aynı şekilde Japon Müslümanların yeni dinî inançlarını beyan etmek ve açıklamak için sosyal medyayı ne ölçüde kullandıklarını incelemektir. Makale Japonya'da iki buçuk yıla yakın yürütülen saha çalışmasının verilerine dayanmaktadır. Nitel araştırma veri toplama yöntemleri olan yarı

* Bu çalışma 2021 yılında tamamlanan araştırmacıya ait "Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar" (Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü) doktora tezinin Japonya'daki 2 buçuk yıla yakın saha çalışması esnasında toplanan, bazıları tezde kullanılmış bazıları ise bu çalışmaya özgü mülakat ve gözlem verilerine dayanmaktadır. Saha çalışmasının 2019-2020 arasındaki 1 yıllık bölümü TÜBİTAK 2214A bursu tarafından desteklenmiştir.

yapılandırılmış mülakat, katılımcı gözlem ve saha notlarına başvurulmuştur. Mülakatlar, kartopu ve amaçlı örneklem metotları ile ulaşılan ve yaşları 19 ile 81 arası değişen 32 kadın 30 erkek toplam 62 kişi ile yapılmıştır. Çeşitli cami, mescit ve derneklerin etkinliklerine katılmak suretiyle Japon Müslümanlar ile iletişime devam ederek gözlemler yapılmış ve saha notları tutulmuştur. Hedef, sosyal medya ve dinî kimlik konusunun Japon Müslümanların deneyimleri özelinde ne anlam ifade ettiğini anlamak olduğu için veriler fenomenolojik bir bakış açısıyla incelenmiştir. Araştırmada, sosyal medyanın Japonların Müslüman kimliği ile karşılaşma ve bu kimliğin oluşumu üzerine fazla bir rolü olmadığı görülmüştür. Bununla birlikte, azınlık olan ve Japonya'nın muhtelif bölgelerine dağılmış ve başka türlü bir araya gelmeleri kolaylıkla mümkün olmayacak Japon Müslümanların birbirleriyle ve göçmen Müslümanlar ile bağlantılar kurarak dinî kimliklerini şekillendirme, sürdürme ve meşrulaştırmasında sosyal medyanın son derece mühim bir rolü bulunmaktadır. Öte yandan, sosyal medya Japon Müslümanların yeni dinî kimliklerini kendi toplumlarına beyan etmek için sık başvurdukları bir araç değildir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din Değiştirme, Dinî Kimlik, Japon Müslümanlar, Sosyal Medya

Abstract: Social media plays a significant role in creating, shaping, maintaining, and expressing the religious identities of individuals in the contemporary world. The purpose of this research is to analyse the extent to which social media is influential in creating and maintaining new religious identities of Japanese individuals who chose to become Muslim, and likewise, the scope to which these converts use social media to express their new religious identities. The paper is based on field research data carried out in Japan for approximately two and a half years. Semi-structured interviews, participant observations, and field notes are the data collection techniques of this qualitative research. The interviews were conducted with a total of 62 people, 32 females and 30 males, aged between 19 and 81, using snowball and purposive sampling methods. Participation in activities of various mosques, masjids, and religious associations has frequently been ensured, and thus, communication with Japanese Muslims was continued, observations were made, and field notes were kept. The data were examined from a phenomenological perspective to understand the relationship between social media and religious identity in terms of the experiences of Japanese Muslims. Although social media has little to no influence on the formation of Muslim identity, it plays a crucial role in maintaining this identity by establishing connections between Japanese Muslims, a tiny minority scattered all over Japan. However, it is not a popular medium for expressing and explaining their new religious identities to others.

Keywords: Sociology of Religion, Religious Conversion, Religious Identity, Japanese Muslims, Social Media

Giriş

Geçmiş toplumlarda dinî kimlikler bireylerin yaşadıkları toplumlar ve ait oldukları ırk ile son derece alakalı iken artık bu durum değişmiştir. Günümüz modern toplumlarında dinî kimlikler toplum tarafından bireye atfedilen kimlikler olmaktan seçilen kimlikler olmaya doğru evrilmektedirler. Atfedilen dinî kimlik, bireyin içine doğduğu aile ve toplum tarafından verilen dinî kimlik iken seçilen dinî kimlik ise bireyin hayatın ilerleyen dönemlerinde kendi tecrübelerine bağlı olarak seçtiği dinî kimliktir.¹ Önceden bir topluma ait olmak demek o toplumun kalanı ile aynı dinin mensubu olmak ve aynı inanç sistemini paylaşmak anlamına gelebilmekteyken, artık dinî kimlikler kolektif kimlik olmaktan çok bireylerin kendi seçtikleri, toplumdaki bağımsız bireysel ve özel tercihler² ve gönüllü edinilen kimlikler³ olmaya başlamıştır.

İnsanların bireysel dinî kimlik seçim süreçleri 1800lerin sonlarından itibaren sosyal bilimcilerin ilgisini çekmeye başlamıştır.⁴ Din değiştirerek sosyalleştiği toplumdan farklı dinî kimlikler edinen bireyler üzerine kapsamlı bir literatür bulunmaktadır. Din değiştirmenin mahiyeti ve türleri⁵, din değiştiren bireylerin psikolojik ve sosyal motivasyonları⁶, beyin yıkama ile gerçekleşen pasif bir değişim

- 1 Bk. Lori Peek, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity", *Sociology of Religion* 66/3 (2005).
- 2 Nancy T. Ammerman, "Dini Kimlikler ve Dini Kurumlar", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Michele Dillon (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2014), 299-300.
- 3 Bk. Phillip E. Hammond, "Religion and the Persistence of Identity", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 1-11.
- 4 Bk. Edwin Diller Starbuck, *The Psychology of Religion – An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* (New York: Charles Scribner's Sons, 1900); William James, *Varieties of Religious Experiences – A Study in Human Nature* (London: Routledge, Yüzyüncü Yıl Baskısı, 2002).
- 5 Bk. Arthur Darby Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Lanham: University Press of America, 1988); Merrill Singer, "The Use of Folklore in Religious Conversion: The Chassidic Case", *Review of Religious Research* 22/2 (1980); Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993); Ali Köse, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts* (London: Kegan Paul International, 1996); Frank K. Flinn, "Conversion: Up From Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience", *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, ed. Christopher Lamb - M. Darrol Bryant (London: Cassell, 1999); John Lofland - Norman Skonovd, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religions* 20/4 (1981), 373-385.
- 6 Raymond F. Paloutzian, "Psychology of Religious Conversion and Spiritual Transformation", *Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian (Oxford: Oxford University Press, 2014); Chana Ullman, *The Transformed Self – Psychology of Religious Conversion* (New York: Springer Science+Business Media, 1989); Max Heirich, "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion", *American Journal of Sociology* 83/3 (1977), 653-680; Ali Köse, "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri", *Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi* 43, (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2005); Bk. Elif Büşra Kocalan, "Four Motivations of Conversion to Islam: Japanese Muslims", *Bilimname* 47 (2022), 713-754; Karin van Nieuwkerk, "Conversion" to Islam and the Construction of a Pious Self", *Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1-24; Larry Poston, *Islamic Da'wah in the West – Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam* (New York: Oxford University Press, 1992); Akiko Komura, *日本のイスラーム: 歴史・宗教・文化を読み解く (Japonya İslamı: Tarihi, Dini ve Kültürü Okuyup Anlama)* (Tokyo: Asahi Shimbun Publications, 2019).

olup olmadığı üzerine tartışmalar⁷, din değiştiren bireyin yaşadığı süreçler⁸, edindiği yeni dinî kimlik sebebiyle ait olduğu toplum ile değişen ilişkileri⁹ ve bu yeni kimliğin toplumsal bir protesto biçimi olarak mahiyeti¹⁰ gibi konular literatürde sıklıkla incelenmiş problemlerdir. Bu çalışmada ilgilenilen problem, yeni dinî kimlik inşası sürecinde sosyal medyanın ne gibi ve ne derece rollere ve etkilere sahip olduğudur.

Çevrimiçi dünya ve kimlikler üzerine çalışmalar internetin sıradan kullanıcılar arasında yaygınlaştığı ve insana yeni bir varoluş alanı açtığı 1980'lerin ortalarından itibaren başlamıştır.¹¹ Modern dünyada çevrimiçi ve çevrimdışı dünyanın iç içe geçmesi, bireyleri kimlik ve dinî kimlik bağlamında da etkilemiş, kimlikler çevrimdışı dünyada olduğu kadar çevrimiçi dünyada da seçilir, şekillendirilir ve beyan edilir olmuştur. Günümüz toplumlarında iletişim ve seyahatin kolaylaşması ile insanlar tüm hayatlarını tek bir şehirde geçirmemekte, içine doğduğu aile ve toplumun dışında farklı dünya görüşü, fikir ve inançlara sahip kimseler ile daha kolay karşılaşabilmektedir. Sosyal medya ağlarının ve kullanımının yaygınlaşması ile de bu durum daha da hız kazanmıştır. İnsanların çevrimiçi alanlarda varoluş sergilemeleri birbirleri arasında geçiş yapılabilen ve birlikte var olabilen çok katlı kimlikleri daha kolay mümkün kılmıştır.¹² Topluluklar, sosyokültürel hayat ve grup kimlikleri zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde çevrimiçi ortama da taşınmış¹³ ve kimlikler zaman ve mekân sınırlarının ötesinde inşa edilir olmuştur.¹⁴

Çevrimiçi toplulukları cazip kılan unsurlardan biri insanların çevrimdışı dünyada karşılayamadıkları bir topluluğa aidiyet ihtiyaçlarını gerçekleştirmek için

- 7 Massimo Introvigne, "Brainwashing", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter B. Clarke (London: Routledge, 2005); Mehmet Ali Kirman, "Din Değiştirme Olgusuna- Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004); Roger A. Straus, "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment", *Sociological Analysis* 40/2 (1979); Theodore E. Long - Jeffrey K. Hadden, "Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models", *Journal for the Scientific Study of Religion* 22/1 (1983); James T. Richardson, "The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/2 (1985), 172-176.
- 8 John Lofland - Rodney Stark, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review* 30/6 (1965), 862-875; Bk. Rambo, *Understanding Religious Conversion*.
- 9 Kate Zebiri, *British Muslim Converts – Choosing Alternative Lives* (Oxford: Oneworld Publications, 2008); Esra Özyürek, Müslüman Olmak, Alman Kalmak – Yeni Avrupa'da Millet, Din ve Din Değiştirme, çev: İsmail İlgar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015); Anne Sofie Roald, *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts* (Leiden: Brill, 2004); Bk. Anne Sofie Roald, "The Shaping of a Scandinavian "Islam" – Converts and Gender Equal Opportunity", *Women Embracing Islam- Gender and Conversion in the West*, ed. Karin van Nieuwkerk (Austin: University of Texas Press, 2006), 48-70.
- 10 Marcia Hermansen, "Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives", *Oxford Handbook of Religious Conversion*, ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian, (Oxford: Oxford University Press, 2014); Kambiz Gha-neabassiri, *Competing Visions of Islam in the United States: A Study of Los Angeles* (Connecticut: Greenwood Press, 1997); Geraldine Mossiere, "The Intimate and the Stranger: Approaching the "Muslim Question" through the Eyes of Female Converts to Islam", *Critical Research on Religion* 4/1 (2006);
- 11 Mustafa Derviş Dereli, "Dini Kimliklerin Siber Uzamda Akışkanlaşması", *İnsan ve Toplum* 9/1 (2019), 87-88.
- 12 Sherry Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet* (New York: Touchstone, 1997), 258-262.
- 13 E. Gabriella Coleman, "Ethnographic Approaches to Digital Media", *Annual Review of Anthropology* 39 (2010), 496.
- 14 İlkay Şahin, *Online Alevi Topluluklar: Ritüel Desenli bir Gruptan Mit Desenli bir İnanç Topluluğuna* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 44-45.

yeni bir alan sağlamasıdır.¹⁵ Çevrimiçi mekânlar sayesinde bireylerin, geleneksel toplumların varoluş ve benliği makbul olana kısıtlayan muhafazakâr ve hiyerarşik yapılarından azade bir biçimde,¹⁶ farklı potansiyel kimliklerini kolaylıkla keşfetme ve gerçekleştirmeleri mümkün olmuştur.¹⁷ Öteki ile iletişim ve etkileşim küresel boyutlar kazanmıştır. Yerinden hiç ayrılmadan ve fiziksel mekânın sınırlarınca kısıtlanmaksızın dünyanın öteki ucundaki kimseler ile bir araya gelmek, yaşamlardan ve fikirlerden haber alıp bilgi edinebilmek son derece kolaylaşmıştır. Benzer ve farklı olan ile iletişimi yaygınlaştıran ve kolaylaştıran sosyal medya ağlarında bireyler sürekli olarak kendilerini ifade etmekte, yeniden tanımlamakta, yansıtmakta ve gerçekleştirmektedirler. Benlik ve toplumsal varoluş, çevrimiçi alan ve sosyal medya dünyası ile farklı şekillerde keşfedilebilir olmuştur.¹⁸ Bireyler, tıpkı çevrimdışı dünyada olduğu gibi sosyal medyada da sosyalleşip iletişim ağları örerek kimlik inşa etmekte,¹⁹ diğerleri ile sürekli devam edegelen etkileşimler sonucu işbirlikçi benlikler oluşturulmakta²⁰ ve bireylerin kimlikleri çevrimiçi ve çevrimdışı kişiliklerinin bir bütününden oluşmaktadır.²¹

Dolayısıyla, sosyal medyanın coğrafya sınırlarına bağlı kalmaksızın kurulan ilişkileri dinî kimliklerin verili ve kolektif olmaktan seçilen ve bireysel olmaya doğru evrimini de pozitif yönde etkilemektedir. D'Oleary, evine 1993 yılında internet bağlattıktan kısa bir süre sonra kendisini çevrimiçi dinî forumları ve çevrimiçi dinî deneyimi araştırırken bulmuştur. Hıristiyan toplumunda pagan inançlarına sahip oldukları için etraflarındaki insanlar tarafından bilindiklerinde şüphe ile karşılanıp olumsuz tepkiler alabilecek kimselerin çevrimiçi forumlarda özgürce bir araya gelip dinî ritüeller düzenlediklerini gözlemlemiştir. Onu hayrete düşüren, birbirleri ile çevrimdışı dünyada hiç karşılaşmamış, tanışıklıkları yalnızca bir dinî foruma dayanan farklı şehirlerden birçok insanın çevrimiçi düzenlenen dinî ritüellerde bir araya gelerek dini birlikte deneyimlemeleri ve son derece samimi bağlar kurmalarındır.²² Çoğunluğun dinî kimliğinden farklı bir alternatif kimliğe ait hissedilen kimseler için çevrimiçi sosyal alanlar yeni dinî kimliklerini kendileri gibi

15 Howard Rheingold, *The Virtual Community: Finding Connection in a Computerised World* (London: Secker&Warburg, 1994), 6.

16 Grace Ji-Sun Kim, "The New 'Dot.com Women': Women Engaging Religious and Theological Discourse Online", *Journal of Feminist Studies in Religion* 31/2 (2015), 156-157.

17 Liam Bullingham, Ana C. Vasconcelos, "The Presentation of Self in the Online World": Goffman and the Study of Online Identities", *Journal of Information Science* 39/1 (2013), 102.

18 Sherry Turkle, *The Second Self: Computers and the Human Spirit* (Cambridge: The MIT Press, 2005), 3.

19 Ramazan Acun, "Her Dem Yeniden Doğmak: Online Sosyal Ağlar ve Kimlik", *Milli Folklor Dergisi* 12/89 (2011), 66.

20 Bk. Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (New York: Basic Books, 2011); Bk. Dorothy Lee Goehring, "Muslim Women on the Internet: Social Media as Sites of Identity Formation", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 42/3 (2019), 20-34.

21 Russell W. Belk, "Extended Self in a Digital World", *Journal of Consumer Research* 40/3 (2013), 478; Dereli, "Dini Kimliklerin Siber Uzamda Akışkanlaşması", 91-94.

22 Stephen O'Leary, "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks." *Journal of the American Academy of Religion* 64/4 (1996), 793-794.

olanlar ile paylaşarak bir meşruiyet bulmalarına imkân sağlamaktadır.²³ İnternet kullanımı yeni dinî kimlik inşasında üç şekilde katkı sağlamaktadır: dinî inanç ve uygulamalara dair bilgi paylaşımı, diğerleri ile iletişimi sağlaması ve zamanın ve mekânın ötesinde ilişki ağları kurulması.²⁴

Bu çalışmada, sosyal medyanın Japon Müslümanların dinî kimliklerinin üzerindeki rolü ve etkisi üç aşamada incelenmektedir. Öncelikle, din değiştirme deneyimlerinin başlangıcına gidilerek, sosyal medyanın onların İslam ile karşılaşma ve Müslüman olmaya karar vermelerinde, yani yeni dinî kimliklerinin oluşumundaki rolü değerlendirilmektedir. İkinci aşamada, artık Müslüman olmuş bir Japon'un Müslüman kimliğinin şekillenmesinde ve korunmasında ne derece etkili olduğu incelenmektedir. Son aşamada ise Japon Müslümanların yeni dinî kimliklerini sosyal medya üzerinden ifade şekilleri üzerinde durulmaktadır.

Japonya'da Müslüman Olmak

Müslüman dünyanın Japonya'ya ulaşmasının yaklaşık 150 yıllık bir geçmişi bulunmaktadır. 1800'lü yılların sonunda ülkeye ticaret gemileri ile ulaşan Hintli Müslümanlar ile başlayan bu serüven 1900lerin başlarında Rusya'dan Japonya'ya sığınan Türk-Tatar Müslümanlar ile devam etmiştir. Türk-Tatar ve Hintli Müslümanlar birlikte Japonya'nın ilk camilerini, ilk Müslüman eğitim kurumlarını ve matbaalarını kurmuştur. Bu dönem ayrıca ilk Japon Müslüman isimlerin de anılmaya başladığı dönemdir. İkinci Dünya Savaşı ve sonrası göçmen Müslümanların çoğunun ülkeden ayrılması ile Japonya'da 2000'den az sayıda Müslüman kaldığı düşünülmektedir. Japon Müslümanlar kendi başlarına dernekler kurmaya ve İslam'ı Japonya'da yaşamanın yollarını bulmaya çalışmaya başlamıştır. Japonya'nın 1970'lerdeki hızlı ekonomik büyümesi ile ülke bu sefer farklı Orta Doğu ve Asya ülkelerinden Müslüman işçi göçü almaya başlamış, 1990 sonrası ise özellikle Güney Doğu Asya ülkelerinden staj ve eğitim odaklı göçler artmıştır.²⁵

Son çalışmalara göre Japonya'da güncel Müslüman nüfus 150.000'in biraz üzerindedir.²⁶ Din değiştirerek Müslüman olmuş Japonların istatistiği ne Japon devleti tarafından ne de Japonya'daki Müslüman organizasyonlar tarafından tutulmadığı için sayıları tam olarak bilinmemekte, ancak toplam Müslüman nüfusun %10-20'si kadar oldukları tahmin edilmektedir.²⁷ Japon Müslümanlar azın-

23 Mia Lövheim – Alf G. Linderman, "Constructing Religious Identity on the Internet" In Religion and Cyberspace, ed. Morten Hojsgaard and Margit Warburg, 121–137. London, UK: Routledge (2005), 129; Lorne L. Dawson – Jenna Hennebray, "New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space", Journal of Contemporary Religion, 14/1 (1999), 17-39.

24 Lövheim – Linderman, "Constructing Religious Identity on the Internet", 126-127.

25 Bk. Elif Büşra Kocalan, "Japonya'ya Müslüman Göçü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 733-757.

26 Bk. Hirofumi Tanada "世界と日本のムスリム人口-2018年" (2018 Yılında Dünya ve Japonya'da Tahmini Müslüman Nüfusu), 早稲田大学人間科学研究 (Waseda University Faculty of Human Sciences Research) 32/2 (2019), 253-262.

27 Keiko Sakurai, "Muslims in Contemporary Japan", *Asia Policy* 5 (2008), 69-87.

lık içinde azınlık konumundadırlar. Birçoğu şehirlerde, diğer Müslümanlara ve mümkünse cami, mescit ve İslami organizasyonlara yakın bölgelerde yaşamayı tercih etmelerine rağmen iş, eğitim yahut ailevi sebeplerle diğer Müslümanlara ve İslami organizasyonlara yakın mesafelerde hayatlar kurmaları her zaman mümkün olmamaktadır. Bu açıdan sosyal medya, ülkenin farklı bölgelerine dağılmış ve gündelik hayatlarının telaşesi içerisinde birbirleriyle karşılaşmaları düşük bir ihtimal olan Japon Müslümanlar için son derece faydalı bir iletişim aracı olabilmektedir.

Japonya, genel olarak Müslümanların dinî kimliklerine dair ciddi bir problem yaşamadıkları ve belirli bir güven ve rahatlığa sahip oldukları bir ülkedir.²⁸ Japon toplumunun büyük bir çoğunluğu İslam hakkında fazla bir bilgi sahibi değildir ve gündelik hayatlarında bir Müslüman ile karşılaşmamıştır.²⁹ İslam hakkında önyargıları olmakla birlikte³⁰ Müslümanlara karşı düşmanlığa varacak boyutta değildir. Göçmen Müslümanlar arada bir karşılaştıkları ters bakışların dinî kimliklerine yönelik bir düşmanlıktan ziyade, bilinmeyene karşı duyulan endişe olduğunun farkındadırlar ve ev sahiplerine karşı bir güvenmişlikleri bulunmamaktadır.³¹ Dünyanın farklı bölgelerinde Müslümanlar tarafından gerçekleştirilen terör olaylarından sonra Japonya'da yapılmış bir çalışmada, ne Japon ne göçmen Müslümanların bu olaylar sonrası ciddi tepkiler ile karşılaşmadıkları ve hayatlarının kötü yönde etkilenmediği tespit edilmiştir.³² Aksine Japon toplumu bu olaylardan sonra İslam'ı tanımak istemiş, camilerin normal ziyaretçileri gündelik 20-30 kişiye 100'lere çıkmış³³, basın ve yayın organları hem İslami organizasyonları³⁴ hem de İslam üzerine çalışan akademisyenleri³⁵ arayarak İslam hakkında bilgi istemiştir.

Göçmen Müslümanların başlıca problemleri ülkede bir Müslüman olarak değil, bir yabancı olarak yaşamakta zorlanmaları ile alakalıdır. Japonya'da uzun sü-

28 Masayuki Numajiri – Hizuru Miki, “滞日ムスリムと日本の地域社会” (Japonya'da Yaşayan Müslümanlar ve Yerel Topluluklar”, 現代日本の宗教事情 (Modern Japonya'da Dini Koşullar), ed. Norichika Horie (Tokyo: Iwanami, 2018), 260; Sakurai, 日本のおムスリム社会 (Japonya Müslüman Toplumu) (Tokyo: Chikuma Shinso, 2003), 101; Yumi Kishida, “ムスリム留學生の宗教的ニーズへの対応: 現状と課題” (Uluslararası Müslüman Öğrencilerin Dinî İhtiyaçlarına Cevap Verme: Güncel Durum ve Problemler) 『留學生交流・指導研究』 (Uluslararası Öğrenci Değişimi / Eğitimi Araştırmaları) 13 (2011), 35-43; Bk. Hirofumi Tanada, 日本におけるムスリムの子ども教育に関する調査 (Japonya'da Müslüman Çocukların Eğitimi Üzerine Anket), 人間科学研究 (İnsani İlimler Araştırması) 23/2 (2010), 249-255; Waseda University School of Human Sciences Asian Social Theory Laboratory, 在日ムスリム調査 関東大都市圏調査 第一次報告書 (Japonya'da Müslüman Araştırması: Kanto Metropolitan Alan Araştırması İlk Raporu) (Tokyo: Waseda Üniversitesi, 2006), 68-69.

29 Bk. Kokugakuin University, *College Students' Attitude Toward Religion Survey General Analysis (1995-2015)* (Tokyo: Kokugakuin University, 2019).

30 Toru Miura, “Perceptions of Islam and Muslims in Japanese High Schools – Questionnaire Survey and Textbooks”, *Japan Association for Middle East Studies Özel Sayı 2* (2006), 173-191.

31 Michael Penn, “Public Faces and Private Spaces: Islam in the Japanese Context”, *Asia Policy* 5 (2008), 89-104.

32 Bk. Kanei Sato, 日本の中でイスラム教を信じる (Japonya'da İslam Dinine İnanmak), (Tokyo: Bungeishunjū, 2015).

33 Sato, 日本の中でイスラム教を信じる (Japonya'da İslam Dinine İnanmak), 222-228.

34 Mimasaka Higuchi, 日本人ムスリムとして生きる (Japon Müslüman Olarak Yaşamak), (Tokyo: Kosei Shuppan, 2007), 166-167.

35 Bk. Miura, “Perceptions of Islam and Muslims in Japanese High Schools”, 173-191.

redir yaşamakta olup dil problemini aşmış ve kültüre aşinalık kazanmış göçmen bir Müslüman'ın Japonya'daki yaşama uyum sağlama, iş bulma ve insani ilişkiler konusunda sıkıntıları azalmaktadır.³⁶ Japon toplumu, Müslüman yabancı nüfusun dinlerinin gereğini yerine getirme taleplerini doğal karşılayarak, iş yerlerinde ve okullarda mescit açmak ve helal yiyecek sağlamak gibi aksiyonlar gerçekleştirerek yardımcı olmak için ellerinden geleni yapmaktadır.³⁷ Bununla birlikte Japon bir Müslüman'ın yeni dinî kimliği ile toplum tarafından kabulü aynı derecede kolay olmamaktadır. Japon Müslümanların İslami pratikleri yerine getirmeye yönelik talepleri Japon toplumuna aykırı ve uyumsuz davranmakla itham edilerek³⁸ ve "Sen Japon değil misin?" gibi itirazlar ile geri çevrilebilmektedir.³⁹ İslam uzak diyarlardan gelen yabancıların dini olarak kabul edilmektedir. Ayrıca, Japon Müslümanların sayıca azlıkları ve bazılarının dinî kimliklerini gizli tutma tercihleri gibi sebepler ile toplumda görünürlükleri düşüktür. Toplum Japon Müslümanların varlığına aşına değildir ve dinî uygulama talepleri toplum tarafından garipsenebilmektedir.

Obuse Japon Müslüman kadınların üçlü bir marjinalite içinde olduklarını ifade etmektedir. İlk marjinalite, Japon toplumunda fazla bilinmeyen ve negatif bir imajı olan Müslüman kimliğini seçmeleri sebebiyledir. İkincisi topluma uzak ve yabancı bir dini ve üçüncüsü ise bir kadın olarak kadınlara karşı olumsuz ve baskıcı bir tavırla bilinen bir dini seçmelerindedir. Japon Müslüman kadınlar sıklıkla neden Müslüman oldukları, neden bir Japon iken topluma uyumsuz davranıp yabancı bir dini seçtikleri ve bir kadinken neden Müslüman oldukları konusunda sorgulanabilmektedirler.⁴⁰

Terada, Japon Müslümanların kimlik tipleri için dördü bir tasnif yapmıştır. İlk gruptakiler "Kültürel Füzyon Odaklı Tip" olarak adlandırılmıştır. Bu gruptaki Japon Müslümanların hem Japon kimliklerine hem de dinî kimliklerine aidiyet oranları yüksektir. Japon ve Müslüman topluluklarının ikisinde de sosyalleşme oranları yüksektir, problemler ile karşılaşmalar da sağlıklı bir kimlik anlayışları ve sosyal çevreleri olması sebebiyle bu problemleri kolaylıkla ve kısa sürede aşabilmektedirler. İkinci grup "Çoğunluk Kültürü Odaklı Tip"tir. Bu gruptakilerin Japon kimliğine aidiyetleri dinî kimliklerinden yüksektir. Müslüman sosyal çevreleri ge-

36 Waseda University School of Human Sciences Asian Social Theory Laboratory, 在日ムスリム調査 関東大都市圏調査 第一次報告書第一次報告書 (Japonya'da Müslüman Araştırması: Kanto Metropolitan Alan Araştırması İlk Raporu), 68.

37 Sakurai, 日本でのムスリム社会 (Japonya Müslüman Toplumu), 101; Kishida, "ムスリム留学生の宗教的ニーズへの対応: 現状と課題" (Uluslararası Müslüman Öğrencilerin Dinî İhtiyaçlarına Cevap Verme: Güncel Durum ve Problemler), 35-43.

38 Masako Kudo, "Pakistani Husbands, Japanese Wives: A New Presence in Tokyo and Beyond", *Asian Anthropology* 8/1 (2009), 109-123.

39 Hideki Maruyama, "Diversity as Advantage in a "Homogeneous" Society: The Educational Environment for Muslims in Japan", *Shingetsu Electronic Journal of Japanese-Islamic Relations* 1 (2007), 66.

40 Bk. Kieko Obuse, "Living Compound Marginality: Experiences of a Japanese Muslim Woman", *Religions* 10 (2019), 434-458; Elif Büşra Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 157-161.

niş değildir, dinî kimlikleri gündelik hayatlarını fazla etkilememektedir. Üçüncü grup "Kültürsüzleşme Odaklı Tip"tir. Bu gruptakilerin iki kimliğe de aidiyetleri zayıftır. Kendi içinde "Bağımsızlar" ve "İzole Edilmişler" olarak ikiye ayrılmaktadırlar. Bağımsızlar kendi tercihleri ile iki kimlikten de uzak durmakta, izole edilmişler ise iki toplum tarafından kabul görmemiştir. Ortak noktaları sosyal ağlarının zayıf olmasıdır. Problemlerini kendileri çözmeye çalışmakta ve diğer tiplere göre daha zorlanmaktadırlar. Dördüncü ve son tip ise "Azınlık Kültürü Odaklı Tip"tir. Aidiyetleri yüksek oranda dinî kimliklerindedir, Japon kültüründen ve kimliğinden uzaklaşmışlardır. Japon toplumu ile bağları zayıftır, yer yer de çatışmalar yaşamaktadırlar. Bu tiptekilerde ülkeden ayrılmayı tercih edenler olmakla birlikte Terada'ya göre en sık gözlemlenen tutum Japon toplumuna uyum sağlamak yönündedir.⁴¹

Bu makalede, İslam'ın seçilen bir dinî kimlik olarak Japon Müslümanlar tarafından benimsenmesinde ve yaşanmasında sosyal medyanın rolü incelenecektir. İlk başlıkta İslam ile karşılaşmada ve Müslüman kimliğini seçmede, ikinci başlıkta artık seçilmiş olan Müslüman kimliğinin yaşanmasında ve şekillenmesinde ve son başlıkta da seçilen bu yeni dinî kimliği ifade ve beyan etmede sosyal medyanın rolü ele alınacaktır.

Yöntem

Bu çalışma nitel bir çalışmadır ve fenomenolojik desende tasarlanmıştır. Fenomenolojik desen ile bir fenomenin anlamı ve bir deneyimin özü, onu deneyimleyen kimselerin bakış açısından anlaşılmasına çalışılmaktadır.⁴² Fenomen hakkında hali hazırda mevcut olan görüş ve yargılar bir kenara bırakılarak, deneyim kendi içerisinde, onu yaşayanların sosyal ve kişisel gerçekliğinde, katılımcıların anlamlandırıldığı perspektiften yorumlanmaktadır.⁴³ Bulgu ve yorumlar deneyimi yaşayan katılımcılardan elde edilen verilerin analiziyle geliştirilmekte ve ortaya çıkmaktadır.⁴⁴ Amaç incelenen fenomen hakkında genel geçer ve nesnel bir gerçekliğe ulaşmak değil, araştırma katılımcılarının nezdindeki öznel gerçekliğini⁴⁵ ve bireysel ve subjektif denetimlerinin ortak anlamlarını ve özünü⁴⁶ anlamaktır.

Bu çalışmada anlaşılmasına çalışılan, sosyal medya kullanımının Japon Müslümanların deneyimlerinde dinî kimlik oluşumu, şekillendirilmesi, sürdürülmesi ve ifade edilmesinde ne ölçüde ve şekillerde rolü olduğudur. Hayatlarımızın son de-

41 Kimiyo Terada, 共生社会とマイノリティへの支援:日本人ムスリマの社会的対応から (Simbiyotik bir Toplum ve Azınlıklara Destek: Japon Müslümanların Toplumsal Etkileşimi Örneği), (Tokyo: Toshindo Publishing, 2003), 127-176.

42 Bk. John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri – Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev: Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara, Siyasal Kitabevi, 2020).

43 Dermot Moran, *Introduction to the Phenomenology* (London: Routledge, 1999), 4.

44 Peter Koestenbaum, "Introductory Essay", *The Paris Lectures, mlf. Edmund Husserl*, çev: Peter Koestenbaum (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998), 10-11.

45 Bk. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*.

46 Nilgün Sofuoğlu, Alfred Schütz'un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği, (İzmir: T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 108.

rece içinde yer alan, bize bambaşka dünyaların kapılarını açan ve farklı olan öteki ile karşılaşmamıza vesile olan çevrimiçi varoluş mekânları Facebook, Twitter ve Instagram gibi popüler sosyal medya uygulamaları, Japonların Müslümanlar ile karşılaşmalarında ne derece rol oynamıştır? Japon Müslümanlar kendilerine bu kadar uzak ve bambaşka olan yeni dinî kimliği benimseyip inşa ederken sosyal medyadan faydalanmışlar mıdır? Sosyal medya yeni dinî kimliklerini nasıl şekillendirmiştir? Toplumlarına yabancı bir kimlik edinmiş olan Japon Müslümanlar yeni kimliklerini sosyal medyada diğerlerine ifade etmekte midirler? Bu gibi sorulara cevap aranan bu çalışmada kısaca, hayatlarının bir döneminde Müslüman olmayı tercih etmiş Japonların din değiştirme ve yeni dinî kimlik inşa ve yaşayış süreçlerinde sosyal medyanın bir rolü olup olmadığı incelenmektedir.

Çalışma, Eylül 2016-Aralık 2017 arasında 15 ay ve Şubat 2019-Ocak 2020 arasında 12 ay olmak üzere toplam iki buçuk yıla yakın bir sürede yapılmış saha çalışması verilerine dayanmaktadır. Saha çalışmasında nitel araştırma veri toplama tekniklerinden yarı-yapılandırılmış mülakat, katılımcı gözlem ve saha notlarına başvurulmuştur.

Mülakatlar yaşları 19 ile 81 arası değişen 32'si kadın 30'i erkek toplam 62 Japon Müslüman ile yapılmıştır.⁴⁷ Mülakat yapılacak kişilere kartopu ve amaçlı örneklem metotları ile ulaşılmıştır. Tokyo'daki cami ve mescitlerin etkinliklerine düzenli katılım sağlanarak Japon Müslüman cemaat ile aşinalık kurulmuş, bu etkinliklerde tanışılan kimseler ve onların tanıştırdığı diğer Japon Müslümanlar kartopu metoduyla ulaşılan katılımcılar olmuşlardır. Amaçlı örnekleme ise araştırmanın sınırlılıkları dâhilinde, araştırma problemini derinlemesine ve tüm farklılıklarıyla, yaş ve sosyo-ekonomik statüde maksimum çeşitliliği sağlayarak incelemek hedeflenmektedir.⁴⁸ Bu sebeple öncelikle, katılımcılar Tokyo ve yakın illerde ikamet eden Japon Müslümanlar arasından seçilmiştir. Japonya'da yaşarken Müslüman olmuş, ancak sonrasında yurtdışına göçmüş ve halen yurtdışında ikamet edip araştırmaya mail yoluyla katılmak isteyenler araştırmaya dâhil edilmemiştir. Ayrıca örnekleme çeşitlendirmek ve derinleştirmek için farklı yaş aralıklarındaki ve Japon Müslüman cemaat arasında farklı konumlardaki kimselere ulaşılmaya çalışılmıştır. Örneğin, Japon Müslüman cemaat önderlerinden bazı kimselere özellikle ulaşıp mülakat rica edilmiştir. 62 katılımcıdan 57'si ile kendi seçtikleri mekânlarda yarım saat ile iki buçuk saat arası değişen sürelerde yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Katılımcıların çoğu görüşme mekânı olarak cami ve mescitleri tercih etmiş, birkaçı ile de kafe, ev ve işyeri gibi yerlerde görüşülmüştür. 5 katılımcı mülakat sorularını cevapladıkları ve deneyimlerini paylaştıkları formları e-posta yoluyla göndermeyi tercih etmiştir. Mülakatlar esnasında İslam ve Müslümanlar

47 Metinde kadın katılımcılar K ve erkek katılımcılar E ile ve mülakat yapıma sıralarına göre numaralar ile kodlanmıştır. Katılımcı tablosu Ek 1'de verilmiştir.

48 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 118-119.

ile ne şekilde karşılaştıkları, din değiştirme motivasyonları, diğer Müslümanlar ile ilişkileri ve sosyal medyayı kullanma şekilleri gibi sorular yöneltilmiştir.⁴⁹

Katılımcı gözlemlerde araştırmacı üzerine çalıştığı topluluk ile sıklıkla bir araya gelip, onlar ile uzun süre vakit geçirip, topluluğu oluşturan bireyleri, yaşantılarını, birbirleri ile ilişkilerini gözlemlemektedir. Bu şekilde incelenen fenomen kapsamında topluluk bireylerinin düşünceleri, inançları, korkuları, dünyayı algılayış biçimleri, ilişki biçimleri ve yaşantıları anlaşılmasına çalışılmaktadır.⁵⁰ Bu bağlamda, saha çalışması için Tokyo'da geçirilen 2 yıl 3 aylık süre boyunca başta Tokyo Camii ve Türk Kültür Merkezi ile Japon Müslüman Derneği başta olmak üzere, Otsuka ve Assalam mescitleri gibi cami, mescit ve derneklerin etkinliklerine düzenli olarak katılım sağlanmıştır. Cuma ve bayram namazları, iftarlar, İslam üzerine dersler, kermesler, yemek kursu, kadınlara özgü egzersiz kursları, eğitim kampları gibi çeşitli etkinlikler katılım sağlanan etkinliklerden bazılarıdır. Örneğin, Japon Müslüman Derneği Cuma namazı sonrası dernek mutfağında pişirilen yemekleri derneğin giriş katındaki kafeteryada ikram ederek namaza gelenlerin tanışma ve sosyalleşmeleri için imkân sağlamaktadır. Hem dernek çalışanları ile görüşmek, hem yeni Japon Müslümanlar ile tanışıp, önceden tanışılan kimseler ile iletişimi devam ettirmek, hem de gözlem yapmak için bu öğlen yemeklerine sıklıkla katılım sağlanmıştır. Mülakatlar dışında, Japon Müslümanlar ile hem bu tip etkinliklerde hem de dışarıda gündelik hayatın içerisinde iletişim ve ilişkiler kurularak yine gözlem ve saha notları tutulmuştur.

Fenomenolojik desende kurgulanan çalışmalarda amaç, bir fenomeni üzerinde çalışılan toplulukların deneyimleri özünde anlamlandırmak olması sebebiyle fenomene dair mevcut yargı ve düşünceler bir kenara alınmaktadır.⁵¹ Sosyal medyada dinî kimlik inşasının Japon Müslümanlar örneğinde keşfedildiği bu çalışmada, araştırmacının verileri Japon Müslümanlar arasında geçirilen 2 yıl 3 aylık zaman dilimi boyunca kendileri yapılan mülakatlar, gözlem izlenimleri ve notlarıdır. Sosyal medyada dinî kimlik inşasını Japon Müslümanlar nasıl tecrübe etmektedirler? Din değiştirme, yeni dinî kimlik edinme ve inşa süreçlerinde sosyal medyanın rolünü anlayabilmek için deneyimlerindeki ortak temalar⁵² keşfedilmeye çalışılmıştır. Fenomenolojik çalışmalarda deneyim ile ilgili bulgu ve yorumlar katılımcılardan elde edilen mülakat ve gözlem verilerinden geliştirilmektedir.⁵³

Veri analizinde şu sıra izlenmektedir: verilerin organize edilmesi, verinin baştan sonra detaylı bir şekilde okunması ve belirgin temaların not alınması, temala-

49 Bu çalışmanın dayandığı doktora tez araştırmasının mülakat sorularının tamamı Ek 2'de paylaşılmıştır.

50 Sara Delamont, "Ethnography and Participant Observation", *Qualitative Research Practice*, ed. Clive Seale vd. (London: SAGE Publications, 2007), 205-217.

51 Dermot Moran, *Introduction to the Phenomenology* (London: Routledge, 1999), 4; Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to the Pure Phenomenology* (Oxon: Routledge, 2012), 59; Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017), 23.

52 Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 86.

53 Koestenbaum, "Introductory Essay", 10-11.

rın kategorileştirilmesi ve betimlenmesi son olarak da bulguların yorumlanması ve sunulması.⁵⁴ Bu çalışmada sesli olarak kaydedilen mülakat verileri önce yazıya dökülmüş sonra Türkçeye çevirileri yapılmıştır. Mülakat soruları ve katılımcıların cevapları ilk aşamada aile ve inanç geçmişi, İslam hakkında önceki düşünce, İslam ile ilk karşılaşma, Müslüman olmaya karar verme sebepleri, Müslüman olduktan sonraki bireysel değişimleri, gündelik hayatları, kimlik ve aidiyet problemleri, Japon ve göçmen Müslümanlar ile ilişkileri ve sosyal medya kullanımları şeklinde gruplara ayrılmıştır. Gruplandırılarak organize edilen mülakat verileri ikinci aşamada satır satır okunarak belirgin temalar kodlanmıştır. Bu aşamada katılımcıların sosyal medya ve dinî kimlik inşası deneyimlerinin ortak temaları ortaya çıkmış ve kategorilere ayrılmıştır. Fenomenolojik desende veri analizinin son aşaması fenomenin nasıl deneyimlendiğinin betimlenmesi ve özünün sunulmasıdır.⁵⁵ Japon Müslümanların sosyal medyada kimlik inşası deneyimlerine dair bulgular metinde, araştırma problemleri ile uyumlu bir şekilde üç aşamada sunulmuştur. İlk aşamada İslam ile ilk karşılaşmalarında sosyal medyanın bir rolü olup olmadığı anlatılmıştır. İkinci aşamada, Müslüman olduktan sonra sosyal medyanın yeni dinî kimliklerinin oluşum ve şekillendirmesinde ne derece ve ne şekilde etkisi olduğu keşfedilmiştir. Son olarak, yeni dinî kimliklerini beyan etmede sosyal medyayı tercih edip etmedikleri, yeni dinî kimlikleri ile sosyal medyada ne ölçüde var olduklarına değinilmiştir.

Çalışma Japonya'da ikamet eden Japon Müslümanlar ile sınırlandırılmıştır.

Sosyal Medyanın İslam ve Müslümanlar ile İlk Anlamli Karşılaşmadaki Rolü

Araştırmalara göre, Japon toplumunda yaygın internet erişimine rağmen interneti dinî bilgi edinmek için kullananların oranı aylık yalnızca %2,5'tir. Gençler arasında inanç oranlarının düşük olması ve toplumun genelinde dinlerin imajının negatif olması internet kullanımında dine karşı ilgisizliğin sebeplerinden olarak düşünülmektedir.⁵⁶

Bununla birlikte, Japon toplumunun büyük bir çoğunluğu gündelik hayatlarında Müslümanlar ile hiç karşılaşmamaktadır. Tokyo'daki bir üniversite tarafından 1995-2015 yılları arasında 20 yıl boyunca 12 kere yapılan ve her defasında 4.000 ila 11.000 arasında üniversite öğrencisine ulaşılan anket çalışmalarında, öğrenciler Tokyo gibi büyük bir şehirde yaşamalarına rağmen Müslüman arkadaşları olanların oranı %1,8 ve %3,6 ve Müslüman komşusu olanların oranı ise %2 ve %2,7 arasında değişmektedir. 20 yıl boyunca görüşülen Tokyo'da yaşayan

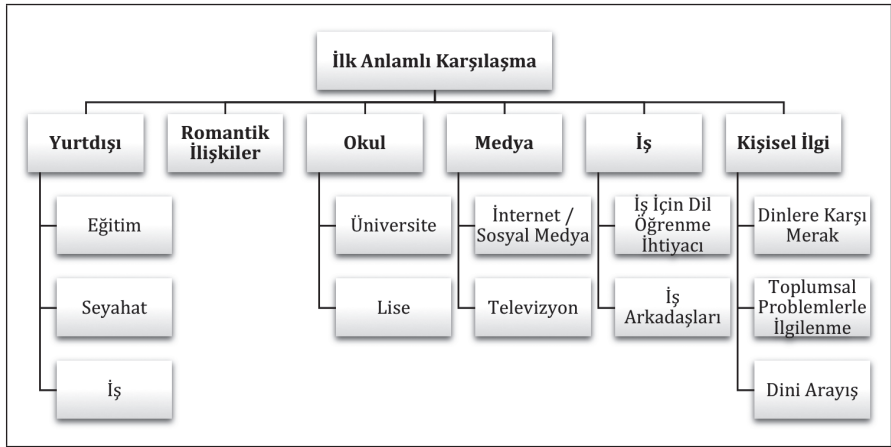
54 Bk. Creswell, Nitel Araştırma Yöntemleri.

55 Bk. Creswell, Nitel Araştırma Yöntemleri.; John W. Creswell, J. David Creswell, Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches, Thousand Oaks: SAGE Publications, 2018, 268-270.

56 Akira Kawabata – Takanori Tamura, Online-Religion in Japan: Websites and Religious Counseling from a Comparative Cross-Cultural Perspective, *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (2007), 1000.

binlerce üniversite öğrencisi Müslümanlar ile hiç karşılaşmamıştır ve İslam'a karşı bir ilgi ve merakları da bulunmamaktadır.⁵⁷ Bir Japon'un, eğer büyük ve turistik şehirlerden birinde yaşamıyor yahut uluslararası firmalardan birinde çalışmıyorsa gündelik hayatında bir Müslüman ile karşılaşması son derece düşük bir ihtimaldir. Araştırmada ilk karşılaşmalarının büyük oranda yurtdışında iş, eğitim ve gezi seyahatleri esnasında gerçekleştiği, ardından yurtiçinde okul ve işyerleri geldiği tespit edilmiştir.⁵⁸ İslam ile ilk anlamlı karşılaşma ile kastedilen ise, kişiyi İslam hakkında bilinçli bir şekilde ilgilenmeye yönelten karşılaşmadır.

Tablo 1: İlk Anlamlı Karşılaşma⁵⁹



Japonları Müslüman olma hikâyelerinin başlangıcı olan ilk anlamlı karşılaşma altı şekilde gerçekleşmektedir. Bunlar eğitim, gezi yahut iş gibi sebepler ile gittikleri yurtdışı seyahatlerinde karşılaştıkları kimseler⁶⁰, romantik olarak ilgilendikleri kişiler⁶¹, okullarında karşılaştıkları Müslüman değişim öğrencileri ve yabancı uyruklu Müslüman hocalar⁶², medya vasıtasıyla karşılaşmalar⁶³, işleri sebebiyle

57 Bk. Kokugakuin University, *College Students' Attitude Toward Religion Survey General Analysis*.

58 Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 102-108.

59 Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 103.

60 Katılımcılardan 1E, 5E, 7E, 12K, 14E, 36K, 44K, 48E, 58E ve 60K eğitim ve araştırma, 25E, 34K ve 53E iş, 9K, 13K, 15K ve 33K ise gezi amaçlı gittikleri Kanada, Avustralya, Fas, Endonezya Türkiye gibi ülkelerde Müslümanlar ile ilk defa karşılaşmıştır. Yine 62E ve 56K yurtdışı demıştır.

61 4K, 8K, 16K, 19K, 20K, 21K, 22K, 26K, 29K, 30E, 35E, 49K, 54K ve 61E romantik olarak ilgilendikleri kişiler Müslümandır ve onları İslam ile tanıştırmıştır.

62 2E, 31E, 50K ve 55E'nin okullarına Müslüman değişim öğrencileri gelmiştir. 38K'nın lisedeki hocası Müslümandır. 10E, 46E ve 57E de yine üniversitede Müslümanlar ile tanışmıştır.

63 40E ve 45E Müslümanlar ile sosyal medya vasıtasıyla karşılaşmıştır. 6K, 24E, 28K, 39K ve 43K televizyonda izledikleri ilgilerini çekip Tokyo Cami'sini yahut Müslüman ülkeleri ziyaret etmiştir.

yaşadıkları karşılaşmalar⁶⁴ ve son olarak kişisel ilgileri sonucunda diğer dinleri ve toplumları incelerken⁶⁵ İslam ile karşılaşmalarıdır. Bu altı kategoriden beşi sosyal karşılaşmalardır. Yalnızca altıncı ve son kategori olan kişisel ilgide İslam, Müslümanlardan bağımsız olarak fikren ve bir inanç sistemi olarak ilgilerini çekmiştir.⁶⁶

Bu makalede incelenen problemlerden biri, sosyal medyanın müstakbel Japon Müslümanların İslam ile karşılaşmasındaki rolüdür. Mülakat yapılan 62 katılımcıdan yalnızca ikisinin Müslümanlar ile karşılaşmaları sosyal medya üzerinden olmuştur. 40E, mülakatlar sırasında 19 yaşında ve 3 yıldır Müslümandır. 15 yaşındayken sosyal medya üzerinden Umman'da yaşayan bir kızla tanışmış, kızın Japon kültürüne ve animeye⁶⁷ olan merakı sebebiyle arkadaş olmuşlardır. 40E, İslam'ı ilk o kızıdan duymuş, hatta kızın Müslüman olduğunu ilk duyduğunda çocukluğundan beri duyduğu terörizm anlatıları aklına gelmiştir. Babasının "Onlar tek tanrıya inanıyor, karşılıklarına Müslüman olmayan biri çıktığında öldürüyorlar" dediğini anımsamış ve kıza daha önce kimseyi öldürüp öldürmediğini sormuştur.

Öldürmeyen Müslümanlar da varmış demek ki, dedim. Tüm Müslümanlar saldırgan ve tehlikeli insanlar sanıyordum. Ama o çok kibar bir insandı. Böyle saçma sorularıma kızmazdı hiç. 'Biz öyle değiliz, asla' deyip anlatırdı. 'İslam terörizme teşvik etmiyor, cihad terörizm değil' diye anlatırdı. Bilmiyordum hiç. (...) İslam'ı Japonca değil, İngilizce googlulamaya başladım. Bir sürü güzel yazı okudum. İslam terörizm dini değilmiş meğer öğrendim. O zaman onlardan biri olabilirim belki diye düşünmeye başladım. (40E)

40E'nin sosyal medya üzerinden edindiği Müslüman arkadaşların sayısı gittikçe artmış, 16 yaşında da Müslüman olmuştur.

Müslümanlar ile ilk anlamlı karşılaşması sosyal medya üzerinden olan ikinci kişi mülakatlar yapıldığında 3 yıldır Müslüman olan 33 yaşındaki 45E'dir. Müslümanlar ile karşılaştıktan sonra İslam ilgisini çekmiş, aynı 40E gibi internetten araştırmaya başlamıştır. Hatta İslam o kadar ilgisini çekmiştir ki Müslüman bir eş ve aile hayali kurmaya başlamıştır.

Müslüman bir kadınla evlenip Müslüman bir ailem olsun istedim. Çünkü İslami öğretiler çok güzeldi. Birbirlerine saygı duyup yardım ediyorlardı. İslami aile çok sıcak ve sağlam gelmişti bu yüzden. İslam'ın kurallarına birlikte uyup, Allah'ı birlikte anıp cennete birlikte gidiyorlardı. Tüm dünyaya yayılan bu İslami aileye katılmak istedim ben de. Müslüman bir ailem olsun istiyorsam ilk başta İslam'ı kendim öğrenmeliydim. (45E)

64 32K ve 59E'nin Müslüman bir iş arkadaşı olmuş, 3E, 41E ve 47E işi için aldığı bir eğitimde Müslümanlar ile karşılaşmış ve son olarak 23E Endonezyalı Müslümanlar ile bir iş bağlantısı kurmuştur.

65 11K, 18K, 37E, 42E, 51E, 52E kişisel ilgileri sebebi ile İslam ile ilgili kitaplar okumuş ve 17K Filistin'in sorunları ile ilgilenip bu konuda etkinliklere katılmıştır.

66 Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 102-108.

67 Japon çizgi filmleri.

40E ve 45E'nin Müslümanlar ile karşılaşması sosyal medya üzerinden olmuştur ancak Tablo 1'de verilen Japon Müslümanların ilk karşılaşma motifleri göz önünde bulundurulduğunda, sosyal medyanın yeni dinî kimlik ile karşılaşmalarında çok etkili bir rol oynamadığı anlaşılmaktadır.

Sosyal medya çağımızın en yaygın ve kullanışlı varoluş alanlarından birisi konumundadır.⁶⁸ İnsanlar hikâyelerini sosyal medya üzerinden anlatmakta, dünyanın belki geçmişte asla ulaşamayacağı yerlerine ulaşıp seslerini duyurabilmekte ve kitle iletişim araçlarının aksine iki taraflı bilgi paylaşımlarında bulunabilmektedir. Geçmişte öğrenilmeyecek olanın öğrenilmesi ve karşılaşması zor olanların karşılaşması sosyal medya sayesinde olmuştur.⁶⁹ 15 yaşındaki bir Japon gencin kendisine Umman'dan bir arkadaş bulması örneğindeki gibi dünya çapında ilişkiler kurulabilmektedir. Bununla birlikte, Japon Müslümanlar özelinde düşünüldüğünde, büyük bir çoğunluğunun ilk anlamlı karşılaşmalarının çevrimdışı hayatta olduğu görülmüştür. Karşılaşmalar yurtdışı ve yurtiçi seyahatlerinde, iş yerlerinde, okullarında gerçekleşmiş, İslam'a olan ilgileri bu karşılaşmaları sonucunda başlamıştır.⁷⁰ Sosyal medyanın Japon Müslümanların hikâyelerinin başlangıcında fazla bir yeri ve rolü olmadığı gözlemlenmiştir.

Sosyal Medyanın Müslüman Kimliğinin Şekillenmesinde ve Yaşanmasındaki Rolü

Japonya'da Müslümanların son derece aktif çevrimiçi toplulukları bulunmaktadır. İnternet İslam hakkında bilgi edinmekten Müslüman kültürleri öğrenmeye, diğer Müslümanlar ile iletişim kurmaya, deneyim paylaşmaya ve tavsiye almaya, çevrimiçi ve çevrimdışı etkinlikler düzenlemeye kadar birçok şekillerde kullanılmaktadır. Muslim Friendly Information in Japan grubunun Facebook'ta 66.600 civarı üyesi bulunmaktadır. Aylık ortalama 10 gönderisi olan grupta yeni açılan helal restoranlar, Japonya'nın popüler turistik mekânlarında namaz kılınabilecek yerler, bir Müslüman olarak gündelik yaşam ve Japon Müslümanların din değiştirme hikâyeleri gibi paylaşımlar yapılmaktadır.⁷¹ 楽しもう！ムスリムライフ♪ (Müslüman hayatın tadını çıkar) grubunun 1800 üyesi vardır. Yalnızca Japonca paylaşımların yapıldığı ve gruptan bir üyenin referansı ile dâhil olunabilen grupta üyeler kendi deneyimlerini (sık tüketilen şu yiyecekte alkol varmış, uzak duralım gibi...), faydalı olabileceğini düşündükleri bilgileri ve Japonya'daki Müslüman toplumuna dair haberler paylaşmakta ve zaman zaman etkinlikler düzenlenmektedir. Çocuklar için İslam dersi, farklı Müslüman ülke mutfaklarının yemek kursları ve Filistin'e destek toplantısı son paylaşılan etkinliklerden bazılarıdır.⁷² ジャパン

68 Mustafa Derviş Dereli, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik bir Araştırma*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 147-148.

69 Bk. Coleman, "Ethnographic Approaches to Digital Media".

70 Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 102-108.

71 Muslim Friendly Information in Japan, <https://www.facebook.com/groups/473320006144600>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

72 楽しもう！ムスリムライフ♪ <https://www.facebook.com/groups/196009827134829>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

ムスリムファウンデーション (Japon Müslüman Vakfı)'na ait ジャパンダアワセンター (Japonya Tebliğ Merkezi)'nin Facebook sayfasının 5.832 takipçisi bulunmaktadır. Hakkında sayfasında "Japonya'da İslam hakkında hiçbir bilgi bulunmadığından, Japonya Dava Merkezi İslam'ın temel bilgilerinin paylaşıldığı bir yerdir" ibaresi bulunmaktadır. Sayfada düzenli olarak, Japonca, Japonya Tebliğ Merkezi tarafından düzenlenen etkinliklerin duyuruları yapılmakta ve İslam hakkında bilgiler paylaşılmaktadır. Sayfaya sabitlenmiş duyuruda farklı Japon ve göçmen Müslüman tarafından verilen, her Salı Kur'an'ın Anlamı, haftada iki Cuma Allah'ın isimleri, iki Cuma İslam'ı Güzel Yaşamak dersleri yapıldığı duyurusu bulunmaktadır. "Müslüman kültürü ve afet önleme", "Anne babaya minnettarlık", "İnanan kişinin gücü" ve "Açık fikirli olmak bir erdemdir" gibi başlıklarda kimi çevrimdışı kimi çevrimiçi seminerler düzenlenmekte, çevrimiçi ders ve seminerlerin kayıtları Facebook ve Youtube sayfalarında daha sonra izleyiciler ile paylaşılmaktadır.⁷³ Japonya'daki genç Müslümanlar için, yine genç Müslümanlar tarafından kurulmuş bir sayfa olan Olive kendisini "Japonya kapsamındaki Müslüman gençliğe dair aktivitelere insani, finansal ve entelektüel destek sağlayıp, video içerik üretip üç aylık bir dergi çıkarıyoruz" şeklinde tanıtmaktadır. Her ay Tokyo Camii'nde kültürel ve sosyal etkinlikler düzenlemekte, kariyer günleri yapmakta ve çevrimiçi olarak da her perşembe Zoom üzerinden "Chai Talk" günleri düzenlemektedirler.⁷⁴ Chiba Islamic Cultural Center⁷⁵, Kyoto Muslim Community⁷⁶, Islamic Circle of Japan/Young Muslim⁷⁷, 東京ジャーミイ・ディヤナーナトルコ文化センター (Tokyo Camii & Diyanet Türk Kültür Merkezi)⁷⁸ ve 日本ムスリム協会 (Japonya Müslüman Derneği)⁷⁹ hem İngilizce hem Japonca içerik üretip etkinlik paylaşımı yapan, Facebook dışında Twitter ve Instagram hesapları da bulunan grup ve sayfalardan diğer bazılarıdır. Bu sayfalarda hem sayfa sahipleri hem de üye ve takipçileri tarafından aktif olarak paylaşımlar yapılmakta ve iletişim ağları kurulmaktadır. Japonya'da yaşamakta olan Japon ve göçmen Müslümanlardan, İslam'a ilgisi olan kimselerden ve ülkeyi kısa süreli ziyaret etmekte olan turistlerden oluşan üyeler hem çevrimiçi hem çevrimdışı etkinliklerde bir araya gelme fırsatı bulmaktadırlar.

Sosyal medyanın Japonların Müslüman kimliği ile karşılaşmasındaki rolü son derece az iken, oluşturulmasında ve sürdürülmesindeki rolü son derece büyüktür. Bu bölümde sosyal medya, aidiyet hissini destekleyen bir medyum olarak,

73 ジャパンダアワセンター, https://www.facebook.com/JapanDawahCentreMedia/?ref=page_internal, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

74 Olive, <https://www.facebook.com/olivejapanorg/>, <https://www.olivejapan.org/about>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

75 Chiba Islamic Cultural Center, <https://www.facebook.com/CICCjapan/>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

76 Kyoto Muslim Community, <https://www.facebook.com/Kyoto-Muslim-Community-581238678981022/>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

77 Islamic Circle of Japan/Young Muslim, <https://www.facebook.com/ICOJ.YoungMuslim/>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

78 Tokyo Camii & Diyanet Türk Kültür Merkezi, <https://www.facebook.com/tokyocamii>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

79 Japonya Müslüman Derneği, <https://www.facebook.com/muslim.or.jp>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

gizli dinî kimliklerin yaşanabildiği bir alan olarak ve yalnızlıkların giderilebildiği bir topluluk olarak incelenecektir.

Aidiyet Hissini Destekleyen bir Medyum Olarak Sosyal Medya

Müslümanlar ile yukarıdaki altı yoldan biri ile karşılaşmış ve Müslüman olmuş Japonlar için işin en zor kısmı, yeni dâhil oldukları bu dinî topluluğun varoluş ve yaşam biçimlerini anlayıp aynı dinî kimliğe sahip bir birey ve topluluğun bir ferdi olarak yaşamlarını devam ettirmektir. Sayıları ne kadar az ve yaşadıkları mahallede, işyerlerinde veya okullarda diğer Müslümanlar ile karşılaşma şansları ne kadar düşük olsa da, modern dünyada internet erişimi ile ilişkiler kurulup sürdürülebilmesi, sosyal ağlar ve gruplar oluşturulabilmesi sayesinde önlerindeki coğrafi engeller ortadan kalkmıştır.⁸⁰ Sosyal medyada kurulan kişisel iletişim ağları ile çevrimdışı hayatta bir gruba dâhil olmaları mümkün olmasa bile çevrimiçi topluluklar oluşturmaları ve bir topluluk ve aidiyet duygusu geliştirmeleri mümkün olmaktadır.⁸¹

30 yıldan fazla bir süredir Müslüman olan ve Japon Müslüman kadınlar arasında güvenilir bir konumu olan ve kendisine akıl danışılan 56K, ilk Müslüman olduğu dönem ile şimdiyi şöyle kıyaslamaktadır:

Şu anda bir sorun yok Elhamdulillah. 20-30 yıl öncesi çok problemliydi. Helal restoranlar dükkânlar yoktu. Başörtüsü çok nadirdi. İnsanların İslam hakkında hiç bilgisi yoktu. Camiler yetersizdi. İslam'ı öğrenecek yer yoktu. Müslüman topluluk çok büyük değildi, Müslümanların sayısı azdı. (...) Çok büyük bir topluluğumuz yok tabii. Ama 30 yıl öncesi ile karşılaştınca, cami sadece bir taneydi o zaman. Camiye kadınlar çok gelmezdi, kimse yok gibi olurdu evet.

Şimdi internet var, 30 yıl önce yoktu. O yüzden bilgi alışverişi sıfırdı. İletişim çok zordu, nereye gideceğimizi bilemezdik. Yalnızdık. Ama şimdi internette dünyanın her yerinden Müslümanlar ile iletişim kurabiliyoruz. Hangi mescitte, nerede toplanılıyor, nerede dersler oluyor öğrenebiliyoruz. İnternette var bir Müslüman topluluk. Fikir sorabiliyoruz birbirimize, artık tamamen farklı. (56K)

İnternet ve sosyal medya Japon Müslümanlar için uzakları yakın etmiş ve kendilerini benzer insanlar arasında var etme imkânı sağlamıştır. 62E, yurtdışındaki arkadaşları ile mailleşerek akıllarındaki sorulara cevaplar bulmaktadır. 50K, Tokyo'da değil, nispeten büyük başka bir şehirde yaşamaktadır. Yaşadığı şehirdeki caminin evine çok uzak olduğunu, camide etkinlikler düzenleniyor olmasına rağmen uzaklık sebebiyle katılamadığını anlattıktan sonra şöyle devam etmiştir: "Yaşıt Müslüman arkadaşım var, ama hepsi çok uzakta olduğu için sosyal medya üzerinden görüşüyoruz. Hepsi çok iyi insanlar, mutluyum. Farklı ülkelerden Müslüman arkadaşlarım var." 38K da Instagram hesabını aktif olarak kullananlardan biridir.

80 Japonya Müslüman Derneği, <https://www.facebook.com/muslim.or.jp>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

81 Heidi A. Campbell, "Community", *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi A. Campbell, 57-71, Routledge: New York (2013), 66.

Yeni Müslüman olmuş Japonlardan çok fazla arkadaşlık isteği almaktadır. Bu kişilerin normalde başka Müslümanları bulup arkadaş olmakta zorlandıkları için sosyal medya üzerinden kendisi ile iletişime geçtiklerini ve sosyal medyanın arkadaş edinmede çevrimdışı etkinliklerden daha etkili olduğunu düşünmektedir.

Bazılarının evlerine yakın mescit vardır ancak temsil eksikliği sebebiyle kendilerini o mescitlerde rahat hissetmemektedirler. 16K'nın bulunduğu bölgede bir göçmen topluluk yaşamaktadır ve kendilerine ait bir de mescitleri bulunmaktadır. 16K iki sebeple bu mescitte kendine yer bulamamaktadır. İlki mescidin kadınlar için yeri olmamasıdır. İkincisi ise mescide gidenler arasında Japonların fazla olmamasıdır. 16K, Japonya'da eğitim almamış, Japoncuları çok iyi olmayan, çocuklarını Japon okullarına göndermeyen ve Japon toplumunu anlamak ve uyum sağlamak için çabalayan göçmen Müslüman kadınlar ile anlaşmakta güçlük çekmektedir. Bu sebeple soruları olduğunda ve dertleşmek istediğinde diğer Japon Müslümanlara ulaşmaktadır. Sosyal medyayı hem arkadaşlık konusunda hem de İslam'ı öğrenmek konusunda aktif kullanmaktadır. Suriye'de okumuş Japon bir hocanın haftada bir yaptığı çevrimiçi dersleri takip etmekte, yine haftada iki kere çevrimiçi Arapça derslerine katılmaktadır. Müslüman olalı 13 yıl olmuştur. Son yıllarda çevrimiçi toplantıları daha çok tercih etmektedir. 14E'ye göre Japonya'da Müslüman olmanın en zorlayıcı yanlarından biri, topluluk oluşturma ve bir topluluğun ferdi olma hissini kolay edinilememesidir. Ona göre, kadınların erkeklerden daha sağlam bir iletişim ağı vardır, çevrimdışı dünyada bir araya gelmeseler bile çevrimiçi çalışma grupları ile sürekli bir araya gelerek güçlü bağlar kurmaktadır. 13K, yeni Müslüman olmuştur. Instagram'ı aktif kullanıp kendisine Müslüman arkadaşlar edinmektedir. Hoca diye bahsettiği başka bir Japon Müslüman'a ise mail atarak sorular sorduğunu anlatmıştır. 52E, evinin konforunda isteğine ve ihtiyaçlarına göre seçip katılabildiği çevrimiçi dersleri çeşitli cami ve mescitlerin çevrimdışı düzenlediği etkinliklerden daha faydalı bulmaktadır. Her ne kadar diğer Müslümanlar ile bu etkinliklerde sosyalleşmenin Müslüman kimliğine katkı sağladığını düşünse de, bazı mekânlar, örneğin Tokyo Cami, onun gözünde daha çok turistik bir mekândır.

Azınlıkta olan bir kimlik, benzerleri ile paylaşıldığında ve birlikte yaşandığında doğrulanmakta ve güçlenmektedir. Yeni ve eski birçok dinî grubun dinlerini yayma sebeplerinden birisi budur. Bir inanç sistemi yeni ve az üyeli olduğunda, daha kolay sorgulanıp yargılanabilmektedir ancak o dine inananların sayısı arttıkça hem mensuplarının kendilerine ve inançlarına olan güvenleri artmakta, hem de dışarıdan alabilecekleri sorgulamalar azalmaktadır. Bunun ötesinde, sorgulansalar bile artan güvenleri ile inançlarını daha net yaşayabilmekte ve ifade edebilmektedirler.⁸² Benzer deneyimlerin paylaşıldığı ve kimliğin birlikte yaşan-

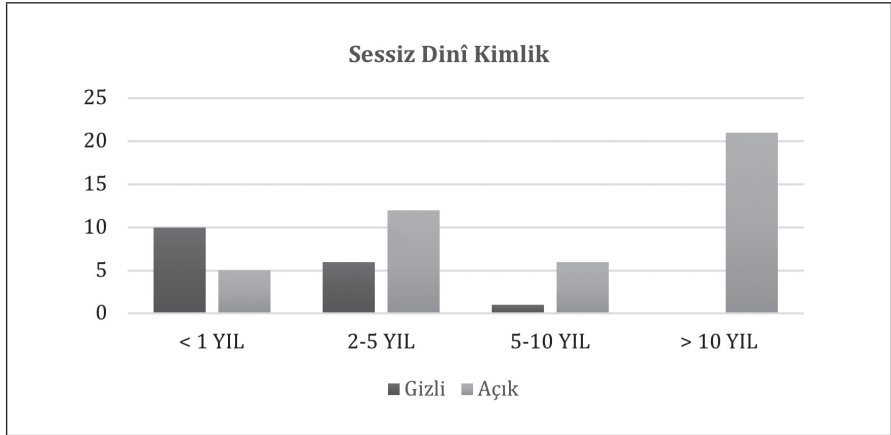
82 Anatoliy Gruzd vd. "Imagining Twitter as an Imagined Community," *American Behavioral Scientist* 55/10 (2011), 1312-1314; Lenie Brouwer, "Dutch-Muslims on the Internet: A New Discussion Platform," *Journal of Muslim Minority Affairs* 24:1 (2004), 53-54; Katelyn Y. A. McKenna - Kelly J. West, "Give me that Online-Time Religion: The Role of the Internet in Spiritual Life", *Computers in Human Behavior* 23 (2007), 952-953.

diği bir topluluk, birey açısından bir kimliğin sağlamlığını temin eden en önemli unsurlardan birisidir. Sosyal medya da, sağladığı çevrimiçi iletişim ağları ve yine çevrimiçi toplumsal varoluş ortamları⁸³ ile yeni Müslüman olmuş, etrafında fazla Müslüman olmayan, dinini fiziki çevresinden gizli yaşayan Japon Müslümanlar için bu imkânı sağlamaktadır. Kendileri ile aynı deneyimleri yaşayan kimseler ile yaptıkları paylaşımlar kimlikleri konusunda yaşayacakları tereddüt ve zorlukları kolaylaştırmakta ve bir topluluğa dâhil olma hissiyatı kazandırarak yeni dine olan aidiyetlerini güçlendirmektedir.

Gizlenen Dinî Kimliklerin Yaşanabildiği bir Alan Olarak Sosyal Medya

Din değiştirme beraberinde bir kimlik değişimini de getirmektedir. Nasıl yaşanılacağını, nasıl davranılacağını, dünyayı nasıl göreceğini ve toplum içinde nasıl roller alacağını yeniden öğrenmeyi gerektiren yeni bir başlangıçtır. Eski kimlikten uzaklaşıp yeni bir kimlik oluşturma süreci hem heyecanlı hem de stresli olabilmektedir. Din değiştiren kişi bir yandan hayatındaki tüm problemler çözülmüş, hayatı bir anlam ve uyum kazanmış gibi hissedebilmekte⁸⁴, öte yandan eski kimliği ve bu kimliğin ait olduğu toplulukla çatışmalar yaşama ihtimali ile de karşılaşabilmektedir⁸⁵. Bunun da ötesinde, seçilen yeni dinî kimlik toplum tarafından marjinal kabul edilen bir kimlik ise, bu zorluklar katlanarak artabilmektedir. Japon Müslümanlarda gözlemlenen bir eğilim, din değiştirmeyi takiben ilk yıllarda yeni dinî kimliklerinin toplumdan gizlenmesidir.

Grafik 1: Sessiz Dinî Kimlik⁸⁶



83 Introvigne, "Brainwashing", 74-78.

84 Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993), 3.

85 Mia Lövheim, "Identity", *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, ed. Heidi A. Campbell, 41-56, Routledge: New York (2013), 47.

86 Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 135.

Bu durum özellikle ilk yıllarda gözlemlenmekte, yukarıdaki grafikten de görülebileceği gibi zamanla dinî kimliklerini açıklama üzerindeki tereddütleri azalmaktadır. Bu süreçte ilk yıllarda bazıları yalnızca aileleri ve yakın arkadaşları ile paylaşmakta, bazıları ise ondan bile uzak durmakta ve eski topluluklarından kimse ile bu yeni kimliğini paylaşmamaktadır. Bu durumun sebepleri sorulduğunda verilen cevaplardan aşağıdaki 3 motif ortaya çıkmıştır:

Şekil 1: Sessiz Dinî Kimlik Sebepleri⁸⁷



Toplumun aşına olmadığı ve bazıları tarafından marjinal ve tehlikeli de görülebilecek bir dinî kimliği toplumsal ve açık olarak sahiplenmek birtakım zorlukları da beraberinde getirebilecektir. Kalıp yargılar ve önyargılar ile uğraşmak zorunda kalmak, yanlış anlaşılma, sürekli kendini anlatmak ve açıklamak zorunda kalmak ihtimalleri bulunmaktadır. Nitekim dinî kimliklerini gizleyen Japon Müslümanların bazıları da bu konulara değinmiştir. Bir kısmı bir dine aidiyetin özel bir mevzu olduğunu düşünüp başkaları ile paylaşmanın lüzumu olmadığını düşünmektedir. Bu içsel ve bireysel bir motivasyondur. Öte yandan bazılarının gizleme sebebi toplum ile alakalıdır. Son iki maddede görüldüğü gibi, yanlış anlaşılmalardan, olumsuz tepkilerden ve toplumun uyumunu ve birliğini bozmaktan çekinmektedirler.⁸⁸

Japon Müslüman Derneği'nde tanıştığımız 33K, 2 yıldır Müslümandır. Dernekteki göçmen ve Japon Müslümanlar ile son derece açık bir iletişim içerisinde olan 33K mülakat isteğini de içtenlikle kabul etmiştir. 33K, o günün akşamında Face-

⁸⁷ Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 136.

⁸⁸ Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 135-141.

book üzerinden araştırmacıya, sosyal medyadaki çevresinin Müslüman olduğunu bilmediğini ve gizli kalmasını istediğini rica eden bir mesaj atmıştır. İlerleyen günlerde 33K ile dernek dışında da görüşülmeye devam edildiğinde, 33K'nın yalnızca dernekte, diğer cami ve mescitlerde Müslümanlar arasındayken başörtüsü taktığı, gündelik hayatında dinî kimliğini açığa vuracak davranışlardan uzak durduğu gözlemlenmiştir. Dinî kimliğini gizlemeye yönelik bu tutum sadece ona özgü değildir, yeni Müslüman olan kimselerde sıklıkla gözlemlenmiştir.

60K da yakın zamanda Müslüman olmuştur, 29 yaşındadır ve bir şirkette çalışmaktadır. Durumunu "Aileme söylemedim. Reddederlerdi. Onlarlayken örtünmüyorum. Ramazan'da yanlarında yemek yememe sebebim Müslüman olmam değil de sanki İslam'a ilgin olduğundanmış gibi davranıyorum" diye anlatmıştır. 3E, 36 yaşındadır ve bir yıldır Müslümandır: "Aileme daha söylemedim. Gizli bu. İslam kötü bilindiğinden şiddetle karşı çıkarlar muhtemelen. Arapça çalışıyorum dediğimde de 'Terörist bunlar' demişlerdi. 'Kandırmaları seni' dediler. İş arkadaşlarıma da söylemedim, tehlikeli olur diye düşündüm" demiştir. Endonezyalı bir erkek arkadaşı olan 13K da durumu ailesi ile paylaşmaya çekinmektedir ve evlendikten sonra söylemenin daha kolay olacağını düşündüğü için beklemektedir. 22K, 47 yaşındadır ve bir üniversitede araştırmacıdır. Ne iş yerine ne ailesine söylemiştir, söyleme niyetinde de olmadığını ifade etmiştir. 12K, ailesine İslam'dan ilk bahsettiğinde aldığı olumsuz yanıt sebebiyle söylemeye çekinmektedir:

Onların yanında örtü takmıyorum. İstasyona gelince ya da camiye yaklaştığımda örtünüyorum. Direkt de söylemeyeceğim muhtemelen. Ramazan'da oruç tuttuğumu fark ettiler. Annem namaz kıldığımı da gördü. Böyle böyle görerek anlasalar daha iyi olur bence. Ne düşündüklerini bilmiyorum aslında. İslam ile ilgilendiğim için bunları yaptığımı düşünüyorum olabilirler. Direkt söylemeye çekiniyorum (12K)

Yukarıda Müslüman olalı en fazla iki yıl olmuş ve yeni dinî kimliklerini kimseyle henüz paylaşmamış Japon Müslümanlardan birkaçının örneği verilmiştir. Grafikte de görülebileceği gibi, zamanla dinî kimliklerine kendileri de alışmaya başladıkça bu endişe ve tereddütleri ve toplumla paylaşma konusunda çekinceleri azalmakta, dinî kimliklerini açıkça yaşamaya başlamaktadırlar. Ancak ilk birkaç yıllık bu süreç onlar için zorluklar taşımaktadır. Öncesinde ait oldukları toplulukların yanında özgürce kendisi olamayan yeni Müslüman, eğer yeni kimliğini özgürce ifade edebileceği yeni bir topluluğa dâhil olamazsa kendisini yalnızlık ve güvensizlik içinde bulabilmektedir. Bir mescide yahut camiye yakın yaşayanlar için bu konuda bir problem yaşanmamaktadır. Diğer Müslümanlar ile yakınlık kurup değişim ile birlikte gelebilecek kimlik ve aidiyet hislerinde yaşayabilecekleri güvensizliklerden uzak olabilmektedirler. Ancak Japonya'da Müslümanlar yüzde olarak çok küçük bir azınlıktır ve her bölgede cami ve mescit bulunmamaktadır.⁸⁹

89 Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 74-75.

Bu nedenle her yeni Müslüman da dâhil olabileceği bir Müslüman topluluğa kolaylıkla erişme lüksüne sahip değildir.

Bu noktada zaman ve mekândan bağımsız topluluklar inşa edebilme özelliği ile⁹⁰ sosyal medya devreye girmektedir. Çevrimdışı dünyada kendilerini ait ve gerçek olduğunu hissettikleri kimlikleri ile toplum baskısından yahut eleştirisinden uzak var olamayan bireyler bu kimliklerini sosyal medyada özgürce yaşayabilmektedirler.⁹¹ Sosyal medya çevrimdışı dünyada azınlık dinî kimlikleri ile var olduklarında stresli durumlar yaşayabileceği için kimliklerini gizlemeyi tercih eden kimselere, gizledikleri kimlikleri ile var olabilecekleri, kimliklerini ifade edebilecekleri ve ilişkiler kurabilecekleri güvenli alanlar açmıştır.⁹² Müslüman olduklarını ailelerinden ve arkadaşlarından gizleyen yeni Müslümanlar (3E, 11K, 12K, 13K, 20K, 33K) sosyal medyada diğer Müslümanlar ile arkadaşlıklar kurabilmekte ve Müslüman kimliklerini onlarla paylaşabilmektedir. Diğer Müslümanlar ile fiziksel olarak uzak olsalar bile sosyal medya üzerinden kurulan arkadaşlıklar, özellikle diğer Japon Müslümanlar ile kurdukları iletişim yeni dinî kimliklerini anlama ve sahiplenmede onlara yardımcı olmaktadır.

Yalnızlıkların Giderilebildiği bir Topluluk Olarak Sosyal Medya

Sosyal medya, farklı din ve inanç sistemlerinin mensupları için yaşadıkları bölgelerin ötesinde uluslararası topluluklar oluşturma imkânı sağlamaktadır.⁹³ Özellikle Müslüman yeni nesil için sınırların ve memleketlerin önemini kaybettiği ümmetin yeni evi diye nitelendirilmekte ve Müslümanları birbirine bağladığı düşünülmektedir.⁹⁴ Japon Müslümanların İslam ile ilk karşılaşmaları sosyal medya üzerinden olmamıştır; ancak, din değiştirmelerini takiben sosyal medyanın rolü onlar için son derece önemlidir. Buldukları mekândan ayrılmadan, internet iletişimi ile desteklenen, ulusal sınırların ötesinde ve her yerde olabilen bir ümmet sisteminin⁹⁵ üyesi olabilmektedirler.⁹⁶

Karşılıklı sohbet şeklinde geçen mülakatlar esnasında Japon Müslümanların da araştırmacıya yönelttiği bazı sorular olmuştur. En çok sorulan soru diğer Japon Müslümanlar üzerinedir. 56 yaşındaki 61E, Müslüman olalı henüz birkaç ay olmuştur. Mülakat için görüşülen kafede araştırmacıya yönelttiği ilk soru “Japon Müslüman erkeklerle sık karşılaşılıyor musun? Kaç kişi ile röportaj yaptın?”dir. Mülakata katılanların yarısının erkek olduğunu öğrendiğinde ise çok şaşırmıştır. 61E,

90 Coleman, “Ethnographic Approaches to Digital Media”, 496.

91 Dereli, *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik bir Araştırma*, 243-244.

92 Lövheim, Identity, 47; Lövheim – Linderman, “Constructing Religious Identity on the Internet” 129.

93 Heidi Campbell, “Spiritualising the Internet: Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage”, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1/1 (2005), 13.

94 Shelina Janmohamed, *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 105-107.

95 Garbi Schmidt, “Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden and the United States”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 24/1 (2004), 41.

96 Janmohamed, *M Nesli*, 59-69; Mohammed el-Nawawy - Sahar Khamis, *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 113–163.

Endonezyalı Müslüman eşi ve onun ailesi vasıtasıyla İslam ile tanışıp Müslüman olduğu için Japonya’da henüz fazla kimse ile tanışmamıştır. Kendisi ile ikinci görüşmemizde de diğerlerinin Müslüman olma sebeplerini sormuştur. Aynı soruyu soran yalnızca o değildir. Yeni Müslüman olmuş kimseler arasında başkaları da bu konu ile ilgili sorular sormuştur. “Japon toplumunda yaşayınca, Müslüman tek başına kalabiliyorsun” demiştir 57E. Henüz fazla kimseyi tanımadıkları için yalnız hissetmektedirler.

Sosyal medya, bu noktada diğerleri ile karşılaşma sürecini hızlandırmaktadır. 24 yaşındaki 38K, Instagram hesabını özellikle diğerlerine de ulaşma amacıyla aktif bir şekilde kullanmaktadır. Kendi deneyimini şöyle anlatmıştır:

Instagram hesabım hep vardı. Günümden bahsedirdim hep, herkes gibi. Müslüman olmadan önce diğer Japon Müslümanları bulmak isterdim. O yüzden şahadet getirmem çok geçikti. Eğer sosyal medyaya İslam hakkında bir şeyler yazmaya devam edersem belki birileri de benden görüp daha erken şahadet getirebilir. ‘Japon Müslüman var işte’ diyebilirler. Ben çok dertliydim o konuda. Kimse yoktu sosyal medyada da. Mescit turları olurdu, gelirdim, Japon kimse olmazdı. Çok yalnız kaldığım oldu. (38K)

Sosyal medya normal koşullar altında çevrimdışı dünyada son derece yalnız kalabilecek Japon Müslümanlar için yeni varoluş alanları sağlamış⁹⁷ ve sosyal benliklerini gerçekleştirerek kendi bireysel benliklerini oluşturabildikleri⁹⁸ yeni bir alan yaratarak zaman ve mekândan bağımsız kimlik inşasını⁹⁹ mümkün kılmıştır. Japon Müslümanlar derneklerin, mescitlerin ve camilerin etkinliklerini çevrimiçi takip etmekte, Japon ve göçmen Müslümanlar ile çevrimiçi ilişkiler kurabilmekte ve Twitter, Facebook ve Instagram gibi platformlardaki çevrimiçi topluluklara dâhil olmaktadır. Çevrimiçi toplulukları çok güçlü ve aktiftir. Sosyal medya ile benzer kimliğe sahip diğerleri ile etkileşimlerinin sürekliliği sağlanmıştır.¹⁰⁰ Çevrimiçi toplulukları sayesinde yalnız değildirler. Kurdukları çevrimiçi iletişim, onlara bir topluluğa aidiyet hissi sağlamakta, değişimle birlikte gelen zorlukları aşarak, edindikleri azınlık kimliğini daha kolay anlayıp sahiplenerek özgürce yaşamada ve yalnızlıklarını gidermede yardımcı olmaktadır.

Sosyal Medyanın Müslüman Kimliğini Açıklama ve İfade Etmedeki Rolü

Çevrimiçi dünya dinî kimliklerin yalnızca keşfedildiği ve inşa edildiği bir alan değil, ayrıca daha geniş topluluklara sunulduğu da bir alandır.¹⁰¹ Sosyal medyada dinî kimliğin ile bulunup onu ötekine sunmak, öncelikle, kendi kimliğini ken-

97 Bk. Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*.

98 George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev: Yeşim Erden (Ankara: Heretik Yayınları, 2017), 202-203.

99 Şahin, *Online Alevi Topluluklar*, 44-45.

100 Bk. Turkle, *Alone Together*.

101 Heidi Campbell, “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society”, *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (2012), 71.

di anlatın ile kurgulamanın ve var etmenin bir yoludur.¹⁰² Ayrıca sosyal medya ve internet kişilerin ve grupların fikir ve inançlarını başkalarına yaymak için en kullanışlı medyumlardan birisidir.¹⁰³ Hem geleneksel dinlerin¹⁰⁴ hem de yeni dinî hareketlerin mensuplarının¹⁰⁵ inançlarını yayma ve yeni üyeler bulma yollarından birisi de çevrimiçi alanda kimlik ve inançlarını diğerlerine sunarak anlatmaktadır.

Araştırmanın son problemi, Japon Müslümanların sosyal medyayı yeni dinî kimliklerini kamusal alanda sahiplenerek beyan etmek ve İslam'ı kendi toplumlarına anlatmak için kullanıp kullanmadığı sorusudur. Mülakatlarda, sosyal medya kullanımının yüksek olduğu halde Müslüman kimliğini ve İslam'ı anlatmak amaçlı kullanımının düşük olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet ya da yaş fark etmeksizin katılımcıların çoğu bu soruya negatif cevap vermiştir. Sosyal medyayı İslam'ı öğrenmek, Japonya'daki dernek, cami ve mescitlerin etkinliklerinden haberdar olmak ve diğerleri ile iletişim kurabilmek için yoğun olarak kullanmaktadırlar. Önceki bölümlerde bahsedildiği üzere, kendi aralarında çevrimiçi iletişim ağları ve bilgi paylaşımları son derece güçlüdür. Öte yandan bir çoğunun, toplumlarında azınlık ve marjinal olan dinî kimliklerini topluma kanıtlamak yahut yanlış anlaşılmalara giderip doğru İslam'ı öğretmek gibi bir misyonları çoğunun bulunmamaktadır.

Bununla birlikte bu tutumlarının sosyal medyaya özgü olmadığı da gözlemlenmiştir. Japon toplumunda din hakkında konuşmak hoş karşılanmadığı¹⁰⁶ ve din özel bir mevzu olarak görüldüğü için çevrimdışı etkileşimlerde de İslam'ı açıklamak tutumu yaygın değildir.

Saha çalışması sırasında katılımcılardan 40E ile birlikte gidilen İslam üzerine bir seminerde konuşmacı, kendisine soru yönelten bir Japon'u ısrarla İslam'ın en doğru olduğuna ikna etmeye çalışmış "Allah böyle diyor. İnandın mı? İnandın mı?" diyerek ısrar etmiştir. Soruyu yönelten kişi, bu diyalogu bitirmek isteyen bir ifadeyle "Evet" deyince herkesin önünde kendisine şahadet getirilmiş ve coşkuyla tebrik edilmiştir. 40E bu durumu kınamış, başını iki yana sallayarak bu tavırın çok yanlış olduğunu, o dinleyicinin sırf dikkatler üzerinden dağılsın ve mevzu kapansın diye konuşmacıyı onayladığı ve şahadet getirdiği yorumunu yapmıştır.

Başka bir örnekte, genç bir Japon, Japon Müslüman Derneği'ne gelerek, bir arkadaşının ısrarları sonucu onu kırmamak için şahadet getirdiğini, İslam'dan nasıl çıkabileceğini sormuştur. Bu genç de arkadaşının ısrarlarından rahatsız olduğu

102 Campbell, Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society, 71-74; Mohammed el-Nawawy - Sahar Khamis, "Collective Identity in the Virtual Islamic Public Sphere: Contemporary Discourses in Two Islamic Websites", International Communication Gazette 72 (2010), 247; Bk. Kristin Zahra Sands, "Muslims, Identity and Multimodal Communication on the Internet", *Cont Islam* 4 (2010), 139-155.

103 Lövheim - Linderman, "Constructing Religious Identity on the Internet" 128; Dawson - Hennerbry, "New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space", 22; Bk. Gary R. Bunt, "Islam@britain.net: 'British Muslim' identities in Cyberspace", *Islam and Christian-Muslim Relations* 10:3 (1999), 353-362.

104 Campbell, "Spiritualising the Internet: Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage", 12.

105 Bk. Dawson - Hennerbry, "New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space".

106 Bk. Nobutaka Inoue, *An Analysis of Questionnaire Surveys from 1992 to 2001* (Tokyo: Kokugakuin University 21st Century Center for Excellence Program, 2003).

için konunun kapanması için şehadet getirmiştir. Birine giderek dini anlatma ve onu ikna etmeye çalışma şeklinde yapılan tebliğ metodu Japon toplumunda negatif karşılanmaktadır. Din fark etmeksizin, insanlar kendilerine gelip de bir dine dâhil etmeye çalışan kimselerden rahatsızlık duymaktadır.¹⁰⁷ Bu tip yaklaşımlar çoğunlukla görmezden gelinmekte yahut dinliyormuş gibi yapıp önemsenmemekte ve nadiren dinleyip karşı çıkılmaktadır.¹⁰⁸

41E'ye göre Japon toplumunda dinlerin son derece olumsuz bir imajı bulunmaktadır. İnsanlar dinden bahsetmekten hoşlanmamakta ve dinleri kült gibi değerlendirmektedir. 41E "Dine karşı bir alerji var gibi Japonya'da" ifadesini kullanmıştır. 23E de kült benzetmesi yapmıştır. Göçmen Müslümanları en çok eleştirdikleri konulardan birisi açık tebliği Japonya'da uygulama teşebbüsleridir. Japon Müslümanlar arasında aktif bir role olan sahip 6K, açık tebliğ stiline Japon toplumuna hiç uymadığını şu sözlerle anlatmıştır:

Ama biliyorsun yabancılar, Tebliğ cemaatinden olanlar ya da davacılar, 'gel, hadi benden sonra tekrarla' usulü tebliğ yapıyor, tebliğ bu onlar için. Bazen dersler düzenliyorlar, 'Çünkü Allah böyle söylüyor...', 'Çünkü Kur'an'a böyle yazıyor...' Problematik bu. (...) Bu olmaz. Japonların isteklerine göre düzenlemeler yapmamız gerekiyor. Japonlar ne bilmek istiyor, ne duymak istiyor? İnsanlar anlamıyorlar ama. 'İslam'ı açıklarsak Müslüman olacaklar, neden olamıyorlar, Allah çok büyük işte' Olmaz böyle. Ama hala Japon Müslümanların sayısı az. (6K)

6K'ya göre Japonlara İslam'ı öğretmek isteyen birçok göçmen yanlış yolları izleyip insanları uzaklaştırmaktadır. 1E de bu tip yaklaşımların Japonya'da doğru olmadığını belirtmiştir. Kendisi de Müslümanları görüp, davranışlarından etkilenerek Müslüman olduğu halde, eğer biri gelip ona İslam'ı anlatmaya ve ikna etmeye çalışsaydı "rahatsız olabileceğini ve İslam'dan uzaklaşabileceğini" anlatmıştır. Mahallesindeki göçmen Müslümanlar ile yakın olamadığını anlatırken onların Japon kültürüne uyum sağlayamadığını söyleyen 16K, örnek olarak "Dışarıda yapılan tebliğden pek hoşlanmıyorum ben" cümlesini kurmuştur. İslam'ın anlaşılmasını isteyen Japon Müslümanlar, dinî kimliklerini topluma beyan ettikten yani kamusal olarak sahiplendikten¹⁰⁹ sonra, birebir yüz yüze açıklamalardan ziyade, davranışlarıyla doğru rol model olma yolunu seçmektedirler.

Sosyal medya kullanımlarında da yukarıda ifade edildiği üzere, direkt İslam'ı anlatan bir dil kullananların sayısı azdır ancak bazıları, İslam ile ilgili etkinlikleri ve haberleri yorumsuz paylaşarak etraflarındakileri bilgilendirmeyi denemektedirler.

107 Kocalan, *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*, 183-184.

108 Inoue, *An Analysis of Questionnaire Surveys from 1992 to 2001* (Tokyo: Kokugakuin University 21st Century Center for Excellence Program, 2003).

109 Bk. Peek, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity".

Bir önceki bölümde Müslüman olmayı planladığı ilk dönemde ve şahadet sonrası çok yalnız hissettiğini, bu sebeple de sosyal medyada aktif paylaşım yapmaya özen gösterdiğini ifade eden 38K, Japon Müslümanların varlığını görünür kılmak ve İslam'ı güzel tanıtmak arzusundan da bahsetmiştir.

Herkes görsün istiyorum tabii paylaşımlarımı. İslam ile ilgisi hiç olmayıp benim Instagram hesabımı görüp 'Aa Japon Müslüman da varmış' deyip, sonra başka Müslümanlar ile de karşılaşsın, İslam da iyiymiş diyenler de çıkar belki. (38K)

Tokyo dışında başka bir büyük şehirde yaşayan ve Instagram hesabı sayesinde birçok arkadaş edinen 50K da özellikle Japonya'da bir Müslüman olarak yaşamak konusunda paylaşımlar yapmaya özen gösterdiğini ifade etmiştir. Burada da aynı şekilde, Japon Müslümanların da var olduğunu toplumun geri kalanına gösterme arzusu bulunmaktadır.

29K, Facebook'u aktif bir şekilde kullanmaktadır:

Facebook'ta herkes fotoğraf yüklüyor değil mi? 'Böyle böyle etkinlikler oluyor, tehlikeli değil bakın' imajı olsun istiyorum. Böyle eğlenceli zaman geçiriyoruz, dersler böyle zevkli diye... Müslüman olmayan ve bilmeyen Japon kadınlar için camiye gelmesi zor. Kötü bir din gibi düşünebilirler. Nasıl bir din bilemeyebilirler. Caminin fotoğraflarını gösterince 'Aa ne güzel' diyorlar. 'Sanat eseri gibi' (29K)

29K, tanıdıklarının İslam hakkında sahip olabileceklerini düşündüğü endişelerini gidermek ve özellikle kadınların İslam'ı tehlikeli bulup çekinerek camiye gelemeyeceklerini düşündüğü için katıldığı etkinliklerden fotoğraflar paylaşmaktadır. 8K da Tokyo Cami'de düzenlenen etkinlikleri benzer hisler ile paylaştığını anlatmıştır: "Bilsinler istiyorum. İslam'ın herkese kucak açan bir din olduğunu bilsinler. Korkunç değil. Gelemeseler de bilsinler." 34K, 18K ve 12K İslam ile ilgili paylaşımları arkadaşları ve aileleri belki görür ve öğrenir diye kendi Facebook sayfalarında paylaşmaktadır. 17K da özellikle İslam ülkeleri hakkındaki haberleri "Bakın böyle gerçeklikler ve hayatlar da var" demek ve "gerçekleri bilmelerini" istediği için paylaşmaktadır. 54K, özellikle terör olayları gerçekleştiğinde Japonlar yanlış anlamasın diye açıklamaya çalıştığını söylemiştir.

Sosyal medya hesaplarında İslam'dan bahsetmediklerini söyleyenlerden bazıları sebeplerini de açıklamıştır. 51E, bu tip konuları yüz yüze konuşmayı tercih etmektedir. 48E ve 42E insanlara İslam'ı açıklama ihtiyacı hissetmemektedir. 41E, İslam'ı başarılı bir şekilde tebliğ edemeyeceğini düşünmektedir. 37E ve 32K kendileri henüz öğrenme aşamasında olduklarını ve başkalarına anlatacak kadar bilmediklerini düşünmektedir. 10E "Ben hoca değilim" demiştir. "Fazla bilgisi olmayan sıradan bir Müslümanım sadece." 3E de "Ben daha tam bilmiyorum tüm kuralları, iyi öğrenmem lazım. Ben kendimi açıklasam herkes üzerime gelebilir, hazır değilim anlatmaya" demiştir.

Japon Müslümanlar sosyal medyayı kendi aralarında iletişim için aktif bir şekilde kullanmakla birlikte, İslam'ı Japonya'ya ve sosyal çevrelerindeki insanlara anlatma yahut dinî kimliklerini sosyal medya üzerinden herkese açıklamayı, ifade ve ispat etmeyi tercih etmemektedirler. Bunun sebebi bu iletişimin sosyal medya üzerinden kurulması değil, Japon toplumunda normalde de din üzerine teklifsizce konuşmanın hoş karşılanmamasıdır. Aralarında az bir kesim İslam üzerine genel bilgi paylaşımları yaparak çevrelerinin görüp, ilgilenip bilgileneceğini ümit etmektedir. Aktif bir şekilde, tebliğ denilebilecek cinsten, sürekli İslam'ı anlatarak Japon toplumuna tanıtma ve toplumda İslam'ı yayma üzerine uğraşan kimselerin sayısı çok çok azdır. Gerekçeleri bunun Japon toplumuna uygun bir iletişim tarzı olmamasıdır.

Sonuç

Bu çalışmada Müslüman olmuş Japonların yeni dinî kimliklerinin oluşmasında, şekillenmesinde ve ifade edilmesinde sosyal medyanın ne derece ve ne şekillerde etkili olduğu fenomenolojik bir yaklaşım ile anlaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın ilk problemi Müslüman kimliği ile ilk karşılaşmalarında sosyal medyanın rolü olup olmadığı sorusudur. Japonların Müslüman olmaları büyük ölçüde sosyal bir süreçtir. İslam ile ilk karşılaşmaları bireysel ilgileri yahut hayatlarında yaşadıkları bir kriz sebebiyle farklı dinî inançları ve dünya görüşlerini araştırmaları sonucunda değil, Müslümanlar ile rastgele karşılaşmaları vesilesiyle olmuştur. Bu karşılaşmalar büyük ölçüde yurtiçi yahut yurtdışı iş, eğitim ve eğlence seyahatleri esnasında, okullarda yahut iş yerlerinde gerçekleşmiştir. Kiminin ilk karşılaştığı Müslüman Amerika'da eğitim alırken aynı yurttan kaldığı bir arkadaşı, kiminin Japonya'daki iş yerindeki Güneydoğu Asyalı iş arkadaşı, kiminin üniversitedeki arkadaşı yahut hocasıdır. Müslüman olma hikâyelerinin başlangıcında sosyal etkileşimler bulunmaktadır ve bu etkileşimlerin çoğu çevrimdışı gerçekleşmiştir. Mülakatlara katılan 62 Japon Müslümandan yalnızca ikisi İslam ve Müslümanlar ile sosyal medya aracılığıyla karşılaşmıştır.

İkinci problem, artık Müslüman olmuş Japonların bu yeni dinî kimliklerini şekillendirmelerinde ve sürdürmelerinde sosyal medyanın rolü üzerinedir. Sosyal medya, Japon Müslümanların kendileriyle benzer kimlikleri paylaşan insanları bulmalarını, çevrimiçi ve çevrimdışı topluluklar kurmalarını sağlayarak yeni dinî kimliklerini içsel bir şekilde meşrulaştırmalarına yardımcı olmaktadır. Çoğunluğu sosyal medya aracılığıyla İslam ile tanışmamış ve Müslüman olmamış olsa da, dinî kimliklerini şekillendirmek, sürdürmek ve güçlendirmek için sosyal medya açıkça büyük fayda sağlamaktadır. Kendilerini azınlık hissettikleri bir ülkede, benzer düşünen insanlar ile bağlantı kurarak bir aidiyet, güç ve meşruiyet duygusu kazanmaktadır.

Öte yandan, katılımcılar sosyal medyayı kimliklerini beyan etmek, geniş Japon toplumuna duyurmak ve ifade etmek için fazla kullanmamaktadır. Toplum tara-

findan yanlış bilinmesi ve anlaşılması muhtemel mevzuları açıklamaya çalışanlar bulunmaktadır ancak dinî yayma amaçlı paylaşımlar fazla tercih edilmemektedir. Bu ise sosyal medyada iletişimin niteliği ile alakalı bir mevzu olmaktan ziyade, Japon toplumunda herhangi bir dine yönelik açık tebliğ yapmanın yahut yine herhangi bir din üzerine karşı taraftan bir talep, istek veya soru olmadan konuşulmasının hoş karşılanmamasındandır. Bunun farkında olan Müslüman Japonlar, etraflarındaki insanlar sormadan İslam'ı anlatmayı tercih etmemektedirler.

Sonuç olarak, sosyal medya Japon Müslümanların yeni dinî kimlikleri ile ilk karşılaşmasında çok zayıf bir rol üstlenmektedir. Sosyal medyanın asıl rolü, kişi Müslüman olduktan sonra yeni dinî kimliğin yaşanması ve sürdürülmesi hususunda olmaktadır. İslam'ı anlatma ve yayma hususunda ise sosyal medya fazla tercih edilmemektedir.

Din değiştirme ve çevrimiçi dinî kimlik çalışmaları sosyal bilimlerde devam edegelen güncel çalışma alanlarıdır. Bu çalışmada yeni dinî kimliğin seçimi, yaşanması ve ifade edilmesinde sosyal medyanın nasıl ve ne derece rolleri olduğu Japon Müslümanlar örneğinde incelenmiştir. Farklı bölgelerde yapılacak farklı saha çalışmalarına ilham olması ve karşılaştırmalı analizler ile incelenmesi ile alana daha fazla katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Acun, Ramazan. "Her Dem Yeniden Doğmak: Online Sosyal Ağlar ve Kimlik". *Milli Folklor Dergisi* 12/89, (2011).
- Ammerman, Nancy T.. "Dini Kimlikler ve Dini Kurumlar". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Michele Dillon. 299-325. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2014.
- Belk, Russell W.. "Extended Self in a Digital World". *Journal of Consumer Research* 40/3 (2013), 477-500.
- Brouwer, Lenie. "Dutch-Muslims on the Internet: A New Discussion Platform". *Journal of Muslim Minority Affairs* 24:1 (2004), 47-55.
- Bullingham, Liam - Vasconcelos, Ana C.. "The Presentation of Self in the Online World: Goffman and the Study of Online Identities". *Journal of Information Science* 39/1 (2013), 101-112.
- Bunt, Gary R. "islam@britain.net: 'British Muslim' identities in Cyberspace". *Islam and Christian-Muslim Relations* 10:3 (1999), 353-362
- Campbell, Heidi. "Spiritualising the Internet: Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage". *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1/1 (2005), 1-26.
- Campbell, Heidi. "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society". *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (2012), 64-93.
- Campbell, Heidi A. "Community". *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. ed. Heidi A. Campbell. 57-71. Routledge: New York, 2013.
- Coleman, E. Gabriella. "Ethnographic Approaches to Digital Media". *Annual Review of Anthropology* 39 (2010), 487-505.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri - Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev: Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara, Siyasal Kitabevi, 2020.
- Dawson, Lorne L. - Hennebry, Jenna. "New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space". *Journal of Contemporary Religion* 14/1 (1999), 17-39.
- Delamont, Sara. "Ethnography and Participant Observation". *Qualitative Research Practice*. ed. Clive Seale vd.. 205-217. London: SAGE Publications, 2007.
- Dereli, Mustafa Derviş. *Dini Kimliklerin Sosyal Medyada Akışkanlaşması: Siber-Etnografik bir Araştırma*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2018.
- Dereli, Mustafa Derviş. "Dini Kimliklerin Siber Uzamda Akışkanlaşması", *İnsan ve Toplum* 9/1 (2019), 85-115.
- Flinn, Frank K.. "Conversion: Up From Evangelicalism or the Pentecostal and Charismatic Experience". *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. ed. Christopher Lamb - M. Darrol Bryant. 51-74. London: Cassell, 1999.
- GhaneaBassiri, Kambiz. *Competing Visions of Islam in the United States: A Study of Los Angeles*. Connecticut: Greenwood Press, 1997.
- Goehring, Dorothy Lee. "Muslim Women on the Internet: Social Media as Sites of Identity Formation". *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 42/3 (2019), 20-34.
- Gruzd, Anatoliy vd. "Imagining Twitter as an Imagined Community". *American Behavioral Scientist* 55/10 (2011), 1294-1318.

- Hammond, Phillip E. "Religion and the Persistence of Identity". *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 1–11.
- Hermansen, Marcia. "Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives". *Oxford Handbook of Religious Conversion*. ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian. 1-42. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Heirich, Max. "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion". *American Journal of Sociology* 83/3 (1977), 653-680.
- Higuchi, Mimasaka. *日本人ムスリムとして生きる (Japon Müslüman Olarak Yaşamak)*. Tokyo: Kosei Shuppan, 2007.
- Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to the Pure Phenomenology*. Oxon: Routledge, 2012.
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. çev: Harun Tepe. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2017.
- Inoue, Nobutaka. *An Analysis of Questionnaire Surveys from 1992 to 2001*. Tokyo: Kokugakuin University 21st Century Center for Excellence Program, 2003.
- Introvigne, Massimo. "Brainwashing". *Encyclopedia of New Religious Movements*. ed. Peter B. Clarke. 74-78. London: Routledge, 2005.
- Janmohamed, Shelina. *M Nesli: Yeni Müslüman Gençlik*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.
- James, William. *Varieties of Religious Experiences – A Study in Human Nature*. London: Routledge, Yüzüncü Yıl Baskısı, 2002.
- Kawabata, Akira – Tamura, Takanori. "Online-Religion in Japan: Websites and Religious Counseling from a Comparative Cross-Cultural Perspective". *Journal of Computer-Mediated Communication* 12 (2007), 999-1019.
- Kim, Grace Ji-Sun. "The New 'Dot.com Women': Women Engaging Religious and Theological Discourse Online". *Journal of Feminist Studies in Religion* 31/2 (2015), 154-159.
- Kirman, Mehmet Ali. "Din Değiştirme Olgusuna- Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 75-88.
- Kishida, Yumi. "ムスリム留学生の宗教的ニーズへの対応：現状と課題" (Uluslararası Müslüman Öğrencilerin Dinî İhtiyaçlarına Cevap Verme: Güncel Durum ve Problemler). 『留学生交流・指導研究』 (Uluslararası Öğrenci Değişimi / Eğitim Araştırmaları)13 (2011), 35-43.
- Kocalan, Elif Büşra. "Japonya'ya Müslüman Göçü". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 733-757.
- Kocalan, Elif Büşra. *Müslümanlaşma Sürecine Sosyolojik Bir Yaklaşım: Japon Müslümanlar*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kocalan, Elif Büşra. "Four Motivations of Conversion to Islam: Japanese Muslims". *Bilimname* 47 (2022), 713-754.
- Koestenbaum, Peter. "Introductory Essay". *The Paris Lectures*. mlf. Edmund Husserl. çev: Peter Koestenbaum. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Kokugakuin University. *College Students' Attitude Toward Religion Survey General Analysis (1995-2015)*. Tokyo: Kokugakuin University, 2019.

- Komura, Akiko. *日本のイスラーム: 歴史・宗教・文化を読み解く (Japonya İslamı: Tarihi, Dini ve Kültürü Okuyup Anlama)*. Tokyo: Asahi Shimbun Publications, 2019.
- Köse, Ali. *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London: Kegan Paul International, 1996.
- Köse, Ali. "Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri". *Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi* 43. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı (2005), 407-427.
- Kudo, Masako. "Pakistani Husbands, Japanese Wives: A New Presence in Tokyo and Beyond". *Asian Anthropology* 8/1 (2009), 109-123.
- Lofland, John - Stark, Rodney. "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective". *American Sociological Review* 30/6 (1965), 862-875.
- Lofland, John - Skonovd, Norman. "Conversion Motifs". *Journal for the Scientific Study of Religions* 20/4 (1981), 373-385.
- Long, Theodore E. – Hadden, Jeffrey K.. "Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models". *Journal for the Scientific Study of Religion* 22/1 (1983), 1-14.
- Lövheim, Mia – Linderman, Alf G. "Constructing Religious Identity on the Internet". *In Religion and Cyberspace*. ed. Morten Hojsgaard and Margit Warburg. 121–137. London: Routledge, 2005.
- Lövheim, Mia. "Identity". *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. ed. Heidi A. Campbell. 41-56. Routledge: New York, 2013.
- Maruyama, Hideki. "Diversity as Advantage in a "Homogeneous" Society: The Educational Environment for Muslims in Japan". *Shingetsu Electronic Journal of Japanese-Islamic Relations* 1 (2007), 57-78.
- McKenna, Katelyn Y. A. – West, Kelly J. "Give me that Online-Time Religion: The Role of the Internet in Spiritual Life". *Computers in Human Behavior* 23 (2007), 942–954.
- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev: Yeşim Erden. Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- Moran, Dermot. *Introduction to the Phenomenology*. London: Routledge, 1999.
- Mossiere, Geraldine. "The Intimate and the Stranger: Approaching the "Muslim Question" through the Eyes of Female Converts to Islam". *Critical Research on Religion* 4/1 (2006), 90-108.
- Nawawy, Mohammed el.- Khamis, Sahar. *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Nawawy, Mohammed el.- Khamis, Sahar. "Collective Identity in the Virtual Islamic Public Sphere: Contemporary Discourses in Two Islamic Websites". *International Communication Gazette* 72 (2010), 229-250.
- Nieuwkerk, Karin van. "Conversion" to Islam and the Construction of a Pious Self". *Oxford Handbook of Religious Conversion*. ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian. 1-24. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Nock, Arthur Darby. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Lanham: University Press of America, 1988.

- Numajiri Masayuki –Miki Hizuru.“滞日ムスリムと日本の地域社会” (Japonya’da Yaşayan Müslümanlar ve Yerel Topluluklar”. 現代日本の宗教事情 (Modern Japonya’da Dini Koşullar). ed. Norichika Horie. 252-267. Tokyo: Iwanami, 2018.
- O’Leary, Stephen. “Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks”, *Journal of the American Academy of Religion* 64/4 (1996), 781–808.
- Obuse, Kieko. “Living Compound Marginality: Experiences of a Japanese Muslim Woman”. *Religions* 10 (2019), 434-458.
- Okai, Hirofumi. “ムスリム・コミュニティと地域社会-イスラーム団体の活動から「多分化共生」を再考する” (Müslüman ve Yerel Topluluklar – İslami Örgütlerin Faaliyetleri Üzerinden “Çok Kültürlü Ortak Yaşamı” Yeniden Düşünmek). 現代日本の宗教と多分化再生 (Modern Japonya’da Din ve Çok Kültürlülük). ed. Noriko Takahashi vd.. 181-203. Tokyo: Akashi, 2018.
- Özyürek, Esra. *Müslüman Olmak, Alman Kalmak – Yeni Avrupa’da Millet, Din ve Din Değişirme*. çev. İsmail İlgar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Peek, Lori. “Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity”, *Sociology of Religion* 66/3 (2005), 215-242.
- Penn, Michael. “Public Faces and Private Spaces: Islam in the Japanese Context”. *Asia Policy* 5(2008), 89-104.
- Paloutzian, Raymond F.. “Psychology of Religious Conversion and Spiritual Transformation”. *Oxford Handbook of Religious Conversion*. ed. Lewis R. Rambo - Charles E. Farhadian. 1-37. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Poston, Larry. *Islamic Da’wah in the West – Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Rambo, Lewis R.. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Rheingold, Howard. *The Virtual Community: Finding Connection in a Computerised World*. London: Secker&Warburg, 1994.
- Richardson, James T.. “The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/ Recruitment Research”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/2 (1985), 163-179.
- Roald, Anne Sofie. *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*. Leiden: Brill, 2004.
- Roald, Anne Sofie. “The Shaping of a Scandinavian “Islam” – Converts and Gender Equal Opportunity”. *Women Embracing Islam- Gender and Conversion in the West*. ed. Karin van Nieuwkerk. 48-70. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Sakurai, Keiko. 日本でのムスリム社会 (Japonya Müslüman Toplumu). Tokyo: Chikuma Shinso, 2003.
- Sakurai, Keiko. “Muslims in Contemporary Japan”. *Asia Policy* 5 (2008), 69–87.
- Sands, Kristin Zahra. “Muslims, Identity and Multimodal Communication on the Internet”, *Cont Islam* 4 (2010), 139–155.
- Sato, Kanei. 日本の中でイスラム教を信じる (Japonya’da İslam Dinine İnanmak). Tokyo: Bungeishunjū, 2015.

- Singer, Merrill. "The Use of Folklore in Religious Conversion: The Chassidic Case". *Review of Religious Research* 22/2 (1980), 170-185.
- Sofuoğlu, Nilgün. *Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği*. İzmir: T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Schmidt, Garbi, "Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden and the United States", *Journal of Muslim Minority Affairs* 24/1 (2004), 31-45.
- Starbuck, Edwin Diller. *The Psychology of Religion – An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. New York: Charles Scribner's Sons, 1900.
- Straus, Roger A. "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment". *Sociological Analysis* 40/2 (1979), 158-165.
- Şahin, İlkay. *Online Alevi Topluluklar: Ritüel Desenli bir Gruptan Mit Desenli bir İnanç Topluluğuna*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Tanada, Hirofumi. 日本におけるムスリムの子ども教育に関する調査 (Japonya'da Müslüman Çocukların Eğitimi Üzerine Anket). *人間科学研究 (İnsani İlimler Araştırması)* 23/2 (2010), 249-255.
- Tanada, Hirofumi. "世界と日本のムスリム人口-2018年" (2018 Yılında Dünya ve Japonya'da Tahmini Müslüman Nüfusu). *早稲田大学人間科学研究 (Waseda University Faculty of Human Sciences Research)* 32/2 (2019), 253-262.
- Terada, Kimiyo. 共生社会とマイノリティへの支援：日本人ムスリムの社会的対応から (Simbiyotik bir Toplum ve Azınlıklara Destek: Japon Müslümanların Toplumsal Etkileşimi Örneği) Tokyo: Toshindo Publishing, 2003.
- Turkle, Sherry. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Touchstone, 1997.
- Turkle, Sherry. *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. Cambridge: The MIT Press, 2005.
- Turkle, Sherry. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books, 2011.
- Ullman, Chana. *The Transformed Self – Psychology of Religious Conversion*. New York: Springer Science+Business Media, 1989.
- Waseda University School of Human Sciences Asian Social Theory Laboratory. 在日ムスリム調査 関東大都市圏調査 第一次報告書 (Japonya'da Müslüman Araştırması: Kanto Metropolitan Alan Araştırması İlk Raporu). Tokyo: Waseda Üniversitesi, 2006.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Zebiri, Kate. *British Muslim Converts – Choosing Alternative Lives*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Chiba Islamic Cultural Center, <https://www.facebook.com/CICJapan/>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.
- Islamic Circle of Japan/Young Muslim, <https://www.facebook.com/ICOJ.YoungMuslim/>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

Japonya Müslüman Derneği, <https://www.facebook.com/muslim.or.jp>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

Kyoto Muslim Community, <https://www.facebook.com/Kyoto-Muslim-Community-581238678981022/>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

Muslim Friendly Information in Japan, <https://www.facebook.com/groups/473320006144600>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

Olive, <https://www.facebook.com/olivejapanorg/>, <https://www.olivejapan.org/about>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

Tokyo Camii & Diyanet Türk Kültür Merkezi, <https://www.facebook.com/tokyocamii>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

楽しもう！ムスリムライフ♪, <https://www.facebook.com/groups/196009827134829>, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

ジャパンダアワセンター, https://www.facebook.com/JapanDawahCentreMedia/?ref=page_internal, Erişim Tarihi: 20.08.2022.

Ekler

Ek 1: Mülakatlara Katılan Japon Müslüman Katılımcılar

Kod	Cinsiyet	Yaş	Kaç Yıldır Müslüman	Eğitim	Meslek
1E	Erkek	35	6 Yıl	Bilinmiyor	Öğretmen
2E	Erkek	41	20 Yıl	Üniversite	Çevirmen
3E	Erkek	36	1 Yıl	Bilinmiyor	Memur
4K	Kadın	50	16 Yıl	Bilinmiyor	Ev Hanımı
5E	Erkek	42	24 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
6K	Kadın	31	8 Yıl	Üniversite	Cami Çalışanı
7E	Erkek	23	2 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
8K	Kadın	26	<1 Yıl	Lise	Yarı Zamanlı İş
9K	Kadın	31	2 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
10E	Erkek	22	2 Yıl	Üniversite	Öğrenci
11K	Kadın	46	6 Yıl	Üniversite	Ev hanımı
12K	Kadın	22	1 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
13K	Kadın	21	<1 Yıl	Lise	Öğrenci
14E	Erkek	35	8 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
15K	Kadın	49	23 Yıl	Üniversite	Ev Hanımı
16K	Kadın	41	13 Yıl	Üniversite	Ev Hanımı
17K	Kadın	45	1 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı

Ek 1 Devam

18K	Kadın	33	6 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
19K	Kadın	39	14 Yıl	Üniversite	Ev Hanımı
20K	Kadın	33	<1 Yıl	Üniversite	Sağlık Çalışanı
21K	Kadın	49	22 Yıl	Lise	Ev Hanımı
22K	Kadın	47	<1 Yıl	Üniversite	Memur
23E	Erkek	53	<1 Yıl	Üniversite	Danışman
24E	Erkek	30	2 Yıl	Bilinmiyor	Özel Şirket Çalışanı
25E	Erkek	52	5 Yıl	Üniversite	Politikacı
26K	Kadın	44	11 Yıl	Bilinmiyor	Ev Hanımı
27K	Kadın	37	12 Yıl	Bilinmiyor	Ev Hanımı
28K	Kadın	24	<1 Yıl	Üniversite	Öğretmen
29K	Kadın	39	2 Yıl	Bilinmiyor	Serbest Çalışan
30E	Erkek	61	16 Yıl	Üniversite	Emekli
31E	Erkek	25	<1 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
32K	Kadın	42	2 Yıl	Üniversite	Sağlık Çalışanı
33K	Kadın	~50	2 Yıl	Bilinmiyor	Serbest Çalışan
34K	Kadın	48	13 Yıl	Bilinmiyor	Ev Hanımı
35E	Erkek	35	7 Yıl	Yüksek Lisans	Akademisyen
36K	Kadın	39	5 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
37E	Erkek	42	4 Yıl	Üniversite	Mühendis
38K	Kadın	24	3 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
39K	Kadın	49	20 Yıl	Üniversite	Akademisyen
40E	Erkek	19	3 Yıl	Lise	Öğrenci
41E	Erkek	58	<1 Yıl	Üniversite	Cami Çalışanı
42E	Erkek	22	2 Yıl	Lise	Öğrenci
43K	Kadın	41	16 Yıl	Üniversite	Öğrenci
44K	Kadın	36	10 Yıl	Üniversite	Memur
45E	Erkek	33	3 Yıl	Bilinmiyor	İşsiz
46E	Erkek	24	2 Yıl	Üniversite	Öğrenci
47E	Erkek	81	55 Yıl	Üniversite	Emekli
48E	Erkek	39	18 Yıl	Üniversite	Cami Çalışanı
49K	Kadın	35	6 Yıl	Bilinmiyor	Özel Şirket Çalışanı
50K	Kadın	23	1 Yıl	Üniversite	Öğretmen

Ek 1 Devam

51E	Erkek	Bilinmiyor	11 Yıl	Bilinmiyor	Serbest Çalışan
52E	Erkek	26	4 Yıl	Üniversite	Mühendis
53E	Erkek	65	31 Yıl	Bilinmiyor	Sanatçı
54K	Kadın	52	25 Yıl	Bilinmiyor	Yarı Zamanlı Çalışan
55E	Erkek	27	5 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
56K	Kadın	~60	~30	Üniversite	Emekli
57E	Erkek	24	2 Yıl	Üniversite	Özel Şirket Çalışanı
58E	Erkek	68	41 Yıl	Üniversite	Editör, Yazar
59E	Erkek	28	1 Yıl	Bilinmiyor	Fabrika Çalışanı
60K	Kadın	29	<1 Yıl	Bilinmiyor	Özel Şirket Çalışanı
61E	Erkek	56	<1 Yıl	Bilinmiyor	Memur
62E	Erkek	29	3 Yıl	Bilinmiyor	Turizm Sektörü

Ek 2: Mülakat Soruları

- Yaşınız, eğitim ve mesleğiniz nedir?
- Ne zaman Müslüman oldunuz?
- Ailenizin dinlere yaklaşımı nasıldı? İnanıyorlar mıydı? Ailede bir dini eğitim aldınız mı?
- Siz çocukken iniyor muydunuz? Dinler hakkında ne düşünüyordunuz?
- Müslüman olmadan önce İslam hakkında ne düşünüyordunuz?
- İslam ve/veya Müslümanlar ile ilk anlamlı karşılaşmanız ne zaman olmuştu?
- İslam ve/veya Müslümanlar ile ilgili en çok ne ilginizi çekmişti? Neden Müslüman olmayı düşündünüz?
- Karar verme süreciniz nasıldı? Ne kadar sürdü? Ne kadar süre çalıştınız/düşündünüz?
- Müslüman olmadan önce kimseye danıştınız mı?
- (Müslüman olduktan sonra) Etrafınızdakilerin tepkisi nasıldı? Yeni kimliğiniz hakkında ne düşündüler?
- Herhangi bir zorlukla karşılaştınız mı?
- Yeni kimliğiniz hakkında siz ne düşünüyorsunuz? Kendinizi tanımlama şekliniz değişti mi? Değiştiniz mi?
- Japon toplumuna aidiyetiniz etkilendi mi?
- Gündelik yaşantınız değişti mi?

- İslam'ın medyadaki imajı sizi ve gündelik yaşantınızı etkiledi mi?
- İslam'ın sizin için en önemli kısmı nedir?
- İslami organizasyon, cami ve mescitlerin etkinliklerine katılıyor musunuz?
(Katılıyorsa)
 - o Bu etkinliklere katılım yeni kimliğinizi yaşamanıza yardımcı oluyor mu?
 - o İslam'ı öğrenmenize yardımcı oluyor mu?
 - o Müslüman topluluklar ile sosyalleşmenize yardımcı oluyor mu?
- Japonya'da yaşayan Müslüman topluluklar ile iletişiminiz nasıl?
- Japon Müslümanlar ile göçmen Müslümanların İslam'ı anlama ve yaşamaları arasında gözlemlediğiniz farklılıklar var mı?
- İlk Müslüman olduğunuzdan bu yana İslam anlayışınızda bir değişme oldu mu?
- Sosyal medya kullanıyor musunuz? Sosyal medyada Müslüman kimliğinizi paylaşıyor musunuz? İslam'ı sosyal medyada tanıdıklarınıza anlatıyor musunuz?

Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları

Recitation Differences Within the Context of Arab Dialects and Writing Styles of Mushaf

Yunus İŞERİ

Dr., Bağımsız Araştırmacı
Dr., Independent Researcher
Bingöl, Türkiye
yunusiseri123@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3475-4524

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.04.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 19.10.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.12.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume : 9 - Sayı / Issue: 2 - Sayfa / Pages: 265-292

Atıf / Cite as

İşeri, Yunus. Arap Lehçeleri ve Mushaf Hattı ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 265-292.

Doi: 10.33460/beuifd.1103873

İntihal / Plagiarism

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

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

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Kur'an'da farklı şekillerde okunmasına izin verilen kıraat vecihleriyle ilgili ehemmiyetli konuların başında kıraat farklılıklarının ne ile önemli ölçüde bir alakası bulunduğu mevzu gelmektedir. İster kelimelerin telaffuz keyfiyetinde olsun ister bunların mushaf hattında ve sahâbenin hususi mushaflarında yazılış biçiminde olsun, kıraat farklılıklarıyla alakası olan bazı temel konular bulunmaktadır. Bunlardan biri, kıraat vecihlerinin lehçe farklılıklarıyla alakasıdır. Zira Arap kabilelerinden farklı lehçelerle konuşanların tamamı aynı telaffuz kabiliyetine sahip değillerdi. Kur'an kelimelerinin seslendirilme şekli de lehçelere göre farklılık gösterebilmekteydi. Bu realiteden hareketle, muhatapların Kur'an okurken zorlanmamaları için lehçe temelli bazı değişik okuyuşlara müsaade edilmiştir. Fakat bu farklılıklar vahiyle belirlenmiştir. Arap lehçelerine dayanan kıraatlerden seslendirme şekli ile alakalı olan bu çeşit kıraat farklılıkları aynı manayı ifade etmektedir. Lehçe temelli olduğu halde sarf ve nahivle alakalı olan az sayıdaki bazı kıraatlerde ise mana farklılığına rastlanmaktadır. Kıraat farklılıklarıyla ilgili konulardan bir diğeri de kıraatlerin mushaf hattıyla alakasıdır. Ümmetin ihtilafa düşmesini önlemek amacıyla Hz. Osman (r.a), sahâbeden oluşan bir heyete mushafı yazdırmıştır. Bu istinsah, arza-i ahîre ve nesh edilmeyen kıraatler esas alınarak yapılmıştır. Resmü'l-mushafın farklı okumala-

ra imkân tanınması için istinsah edilen bu mushaflar, noktasız ve harekesiz bırakılmıştır. Nesh edilmeyen ancak farklı yazılması gereken kıraat vecihleri ise değişik beldelelere gönderilen mushaflar arasında dağıtılmıştır. Mushaflara dağıtılan bu çeşit kıraat farklılıkları arasında mana farkı bulunsa da bunlar birbirlerini değişik açılardan desteklemektedir. Kıraat farklılıklarıyla ilgili başka bir konu da sahâbe mushaflarında bulunan bazı okuyuş farklılıklarıdır. Bunlar mushaf hattına uymadıklarından şâz kabul edilmiş ve sadece tefsir amaçlı kullanılmıştır. Araştırmamızda kıraat vecihlerinin lehçe farklılıkları, mushaf hattı ve sahâbe mushaflarıyla alakasının açıklığı kavuşturulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat, Mushaf, Sahâbe, Lehçe, Vecihler, Farklılık.

Abstract: One of the crucial subjects in the wujûh (synonyms/similarities in pronunciation and differences in meaning) al-Qur'ân that is allowed to be read in different ways in the Qur'ân is the relation of these differences in the recitation. There are some essential matters concerning recitation differences, whether in the vocalization style of words, in the way of its writing in the muşhaf (Qur'ân manuscript), or the personal muşhaf of the companions. One of them is the relation of wujûh al-Qur'ân with dialect differences. Inasmuch that all those speaking with different dialects among Arab tribes had not got the same pronunciation ability. The vocalization of the words of the Qur'ân could also differ according to the dialects. About this reality, some dialect-based vocalizations are enabled so that the addressee does not have difficulty reading the Qur'ân. However, these differences were determined by revelation. These different modes of recitations, related to the way of vocalization from the recitations rooted in Arabic dialects, express the same meaning. Although semantic differences in a few recitations are associated with dialects, it is also concerned with şarf and nahw (verbology and syntax as foundations of Arabic grammar). Another issue regarding the differences in recitation is the relation of recitations with the written versions of muşhaf texts. Caliph Uthman ibn Affan established a committee comprising the companions of Prophet Muhammed to write the Qur'ân and to prevent the ummah come into conflict. This copy was written based on the last reading of Prophet Muhammad with the angel Gabriel and the recitations, which are still valid. These muşhafs, which were written to allow divergence in the reciting of the official muşhaf, were devoid of dots and vowel points. The modes of recitation, which were valid but necessary to be written differently, were distributed among muşhafs sent to various towns. Notwithstanding, there are multiple meanings between these recitation variants distributed to the mushafs; they support each other from different angles. Another point relevant to the differences in recitation is some reading variations found in the muşhafs of the companions of Prophet Muhammad. Since these did not accord with the script of the muşhaf, the variations were considered invalid and used only for exegetical purposes. The article aims to contribute to an understanding of the relations of different vocalizations with dialect differences, the muşhaf script, and the muşhafs of companions of Prophet Muhammad.

Keywords: Reading Qur'ân al-Karim and Recitation, Muşhaf, Companions of Prophet Muhammad, Dialect, Wujûh, Difference.

Giriş

Kıraat ilmi, Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve okuyuşlarındaki ihtilaflarını nakledenlerine dayandırarak araştıran bir ilimdir.¹ Bu ilim, biri yazılı edebiyata sahip bulunmak; diğeri, bir disiplinin icap ettirdiği usûl ve kaideleri sistemine alarak bunları yerli yerince kullanmak ve uygulamak gibi bilimsel bilginin unsurlarından önemli iki unsuru² taşımaktadır. Kıraat ilmi, zikredilen temel iki esasla ilmî bir hüviyet kazanmış ve ilim dünyasınca kabul görmüş bir ilimdir. Temelini oluşturan vecih farklılıklarıyla beraber kıraat ilmi Kur'ân ilimleri arasında önemli bir yere sahiptir. Zira bu ilim dalı hicri 2. asırdan itibaren sistemleşmeye başlamış, zaman içinde kökleşmiş geleneği ile istikrara kavuşmuş ve Kur'ân'a dayalı İslâmî ilimlerin ayrılmaz bir parçası halini alarak Müslümanların ortak ilmî mirası konumuna gelmiştir.³

Kıraat ilminin önemli konularından biri kıraatlerdeki vecih farklılıklarıdır. Bu farklılıklar, Allah'ın (c.c) İslâm ümmetine kolaylık sağlamayı murâd etmesinin sonucu olarak müsaade edilen bir ruhsat şeklinde değerlendirilmiştir.⁴ Bu ruhsat, beşer tasarrufunun söz konusu olamayacağı tarzda vahiy eksenli olup, kişilerin Kur'ân'da kolayına geleni okumasına imkân tanıyan *ahrufü's-seb'a/yedi harf*⁵ üzere Kur'ân'ın nâzil olması şeklinde anlaşılmıştır. Kur'ân'ı alakadar etmesi yönüyle kıraat ilminin bütün meseleleri önemli olmakla beraber, ruhsat verilen kıraat farklılıklarının daha çok ne ile alakası bulunduğu, değişik okumaların kendisini nerede ve nasıl gösterdiği konusu ayrı bir öneme sahiptir. Bu nedenle araştırmamızda, kıraat farklılıklarının Arap lehçeleriyle alakası, resmül-mushaf (istinsah edilen mushafın yazı şekli) ile irtibatı ve mushafta korunma şekli bağlamında kıraatlerdeki vecih farklılıkları irdelenmiştir.

Aşağıda üzerinde durulacağı üzere Kur'ân kıraatlerindeki değişik okumaların bir kısmı, Arap kabilelerinin kullandıkları muhtelif lehçelerdeki okuyuş farklılıklarıdır. Bir kısmı da ümmete kolaylık sağlayan ilahi rahmetin tanıdığı ruhsata bağlı olarak Hz. Osmân b. Affân'ın (ö. 35/656) (r.a) istinsah ettirdiği mushafın yazı şeklinde korunan kıraatlerdir.⁶ Bazıları da sahâbe mushaflarındaki ziyadeler ve farklı okuma vecihleridir. Fakat bunlar, mushaf-ı Osmanî'ye aykırılıkları sebebiyle

1 Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibet'in-neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Mecdi Muhammed Sürûr (Beyrût: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/53.

2 Yusuf Alemdar, "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 146.

3 Alemdar, "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı", 146.

4 Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*, thk. Şeyh Zekerriyya Umeyrât (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/52.

5 *Ahrufü's-seb'a/yedi harf*: "Kur'ân kelimelerinin okunuş farklılıklarıyla ilgili yedi vecih veya farklı kabilelerin kullandığı ve Kureys'in aşına olduğu yedi lügât" şeklinde ifade edilmiştir. bk. Yunus İşeri, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Açısından Nisâbü'r-nin Tefsir Yönteminde Kıraat Olgusu* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 61-73.

6 bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

şâz⁷ kabul edilmiş, sadece tefsir kabilinden izahlar olarak görülmüştür. Bu hususlar aşağıda belli başlıklar altında ele alınacaktır.

Araştırmamızda lehçelerle alakası bulunan kıraat farklılıkları ile ferşu'l-hurûf kapsamina giren; ancak arza-i ahîrede⁹ nesh edilmeyen değişik okumaların resmü'l-mushafıla alakası üzerinde durulurken alanın temel literatürü esas alınmıştır. Bu bağlamda kıraatlarla ilgili muhtelif meselelerin izah ve isbatında İbn Ebî Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) *Kitâbu'l-Mesâhif*, Ebû 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Muḫni' fi ma'rifeti mersûmi meşâhifi'l-emşâr ve Ehrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*, Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (ö. 437/1045) *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*, Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh'ın (ö. 496/1103) *Muhtasaru't-tebyîn li hicâit-tenzil*, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, Takıyyüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Mecmû'u'l-fetâvâ* ve Ebû'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* isimli, alanın kadim kaynakları önemli müracaat eserleri arasında olmuştur. Kıraat vecihlerinin tefsirle irtibatını işleme konusunda Ebû'l-Bekâ el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) *et-Tibyân fi'râbi'l-Ḳur'ân*, Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, Mahmûd b. Ömer Cârullah ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidit-tenzil*, Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-ğayb*, Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* ve Nizamuddîn en-Nisâbü'rî'nin (ö. 730/1329 [?]) *Garâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân* gibi eserlerinden istifade edilmiştir. Örnek verilen kıraat vecihlerinin kıraat imamlarınca nasıl okunduğu hususunda ise Ebûbekir İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâat*, Ebû Bekr Ahmed b. Mihrân en-Nisâbü'rî'nin (ö. 381/992) *el-Mebsût fi'l-kırâati'l-aşr*, Ebû Mansûr el-Ezherî'nin (ö. 370/981) *Me'âni'l-kırâat*, Dânî'nin *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âti's-seb'* eserlerinden ve şâz kıraatlerde de İbn Hâleveyh el-Hemedânî'nin (ö. 370/980) *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* adlı eserinden faydalanılmıştır. Konuyla alakalı hadislerde ise Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (ö. 256/870) *Câmiu's-sahîh* ve Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünenü's-sağîr*'ine müracaat edilmiştir. Güncel çalışmalardan da Mustafa el-A'zamî'nin *Kur'ân Tarihi*, Mustafa Kılıç'ın *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, Abdurrahman Çetin'in *Yedi Harf ve Kıraatlar ile Kıraatların Tefsire Etkisi*, Mehmet Dağ'ın *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* isimli çalışmalarına ve Yusuf Alemdar'ın "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı" isimli araştırmasına başvurulmuştur.

7 Şâz: Sözcük olarak "çoğunluğa muhalif olmak, icmadan ayrılmak, tek kalmak" manalarında kullanılan bu kelime kıraat ilminde, kıraatin sıhhat şartlarından herhangi birisini taşımayan kıraatler için kullanılır. bk. Ebû Şâme Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *el-Murşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1975), 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

8 *Ferşu'l-hurûf*: Okunuşunda ihtilaf vaki olan, farklı okunuşu belirli bir kurala tabi olmayan ve üzerinde kıyas yapılamayıp ancak rivâyette bilinebilen Kur'ân ayetlerindeki bazı kelimelerle ilgili cüz'iyata denir. bk. Zürcânî, *Menâhil*, 1/358; İşeri, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 181.

9 *Arza-i ahîre*: Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefat yılında Kur'ân'ı Hz. Cebrail'e (a.s) okumasını (arz) ifade eden bir tabirdir. bk. Ebû Şâme, *Murşidu'l-vecîz*, 36; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlimi Terimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 153.

Aşağıda belli başlıklar halinde ele alınacak mevzulardan, kıraat farklılıklarının Arap lehçelerinde ve resmü'l-mushafta tezahür etmesi konusu, sahih kıraatler esas alınarak irdelenecektir. Farklılıkların sahâbe mushaflarında tezahür etmesi konusunda ise şâz kıraatlere de temas edilecektir.

1. Arap Lehçeleri ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları

Kıraat farklılıklarının lehçelerde kendini göstermesi ele alınırken öncelikle “yedi harf”in lehçeler ile nasıl bir irtibatı bulunduğu değinmekte yarar vardır. Zira konunun her halükârda ahurfü’s-seb’a meselesi ile irtibatı söz konusudur. Yedi harfle ilgili, Abdullah İbn Mes’ûd’dan (ö. 32/652-53) nakledilen: *إِذْرَعُوا الْقُرْآنَ عَلٰى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ وَهُوَ كَقَوْلِ أَحَدِكُمْ هَلُمَّ وَتَعَالَ وَأَقْبِلْ* “Kur’ân’ı yedi harf üzere okuyun. Bu durum, sizden birisinin, ‘هَلُمَّ، تَعَالَ، أَقْبِلْ’ demesi gibidir.”¹⁰ şeklindeki hadis başta olmak üzere konuyla ilgili hadislerde geçen ahurfü’s-seb’a’nın mahiyeti ve hadislerde bu ifadenin ne manada kullanıldığı hakkında pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür.¹¹ Âlimlerin bir kısmı “yedi harf’ten maksadın, yedi lehçe olduğu” görüşünü tercih etmiştir.¹² Bu görüşte olanlar, Kureyş’in bilmediği bir lügatin Kur’ân’da bulunmasının caiz olmadığını belirterek *لَهُمْ لَيُبَيِّنَ لَكُمْ* “Gönderdiğimiz hiçbir peygamber yoktur ki, kendilerine, (Rabblarından gelenleri) beyan etsin diye, kendi kavminin dili ile göndermiş olmayalım.”¹³ âyetini delil göstermişlerdir. Bu düşüncede olan âlimler, yedi harfin, Kureyş’in en azından aşına olduğu, Arapların yedi lehçesinde kullanılıp manaları aynı olan, ihtilaf ve zıtlık teşkil etmeyen okuyuş farklılıkları olduğunu savunmuşlardır.¹⁴

Ahurfü’s-seb’a hakkında vârid olan hadisler¹⁵ incelendiğinde ahurfü’s-seb’a’nın, farklı kabile lehçeleriyle irtibatının varlığı anlaşılmaktadır. Ağız yapıları itibariyle bir kısmı farklı ses ve şive özelliklerine sahip olan bazı kabileler, konuşukları lehçelere bağlı olarak aynı kelimeleri değişik şekillerde telaffuz etmişlerdir. Kelimelerin edâ (seslendirme) şeklini ilgilendiren bu farklılıklar, kıraatlerin yaklaşık yüzde seksenini teşkil eder.¹⁶ Lehçe değişikliğine bağlı olarak lafızların farklı edâ keyfiyetlerine yansıyan bu ihtilafın bir kısmı, manaya etki etmeyen i’rab

10 bk. Ebû ‘Ubeyd Kasım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî, *Fedâilu’l-Kur’ân li’l-Kâsim b. Sellâm*, thk. Mervân Atiyye, Muhsin Hirâbe, Vefâ Takiyuddin (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1995), 347; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Sünenü’s-sağîr li’l-Beyhakî*, thk. Abdulmutî Emîn Kal’acî (Pakistân: Câmiatu Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1989), “Fedâilu’l-Kur’ân”, (No. 1003).

11 Konu hakkında ileri sürülen bazı görüşler için bk. Yunus İşeri, *Nizamuddin en-Nisâburî’nin ‘Garâibu’l-Kur’ân ve Regâibu’l-Furkân’ Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 98-107.

12 İşeri, *Nisâburî’nin Garâibu’l-Kur’ân Tefsirinde Kıraat Olgusu*, 100-101, 107-108; ayrıca bk. Ebû Ubeyd, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 339, 346; Cemaluddin Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Fünûnu’l-efnân fi ‘uyûni’ ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Beşâir, 1987), 214, 217.

13 İbrâhim 14/4.

14 Nizamuddin Hasan b Muhammed en-Nisâbüri, *Garâibu’l-Kur’ân ve regâibu’l-Furkân*, thk. Şeyh Zekerıyya Umeyrât (Beyrût: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 1996), 1/23-26.

15 Konu hakkındaki hadisler için bk. Ebû Ubeyd, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 334-347; Menna’ b. Halil el-Kattân, *Nüzûlü’l-Kur’ân ‘alâ seb’ati ehraf* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1991), 32-72; Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 44-89

16 bk. Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar, 2012), 98.

farklılıklarında kendini gösterse¹⁷ de büyük çoğunluğu idgam¹⁸, izhar¹⁹, feth²⁰, imâle²¹, tahkik²², teshil²³ gibi usûl farklılıklarından oluşmaktadır.²⁴

Gerek sahâbeden aktarılan birtakım rivâyetlere gerekse âlimlerin bu husustaki değerlendirmelerine bakıldığında “Araplar arasında cârî olan lehçe farklılıklarının, yedi harfi, en azından yedi harfin bir bölümünü teşkil ettiği ve lehçelerdeki fonetik unsurların bir kısmının kıraatlere yansıdığı kolaylıkla söylenebilir.”²⁵ Ahrufü’s-seb’â’yı lehçe kapsamında değerlendiren bir kısım âlimler, meseleyi dil açısından da tahlil ederek yedi harf ruhsatıyla alakalı hadislerde geçen *ahruf* (*harfler*) kelimesinden *evcuh* (*vecihler*) kastedildiğini kabul ederler.²⁶ Tamamı olmasa da bazıları bu vecihlerin *farklı lügatler* (*lehçeler*) olduğunu söyler ve Hz. Cebrâil’in her sene Resûlullah’a (s.a.v) farklı bir vecih (lügat)le Kur’ân’ı arz ettiği üzerinde durur.²⁷

Nüzûl sürecinde kabile farkına bağlı olarak ayrı lehçelerle konuşan, Kur’ân’ın ilk muhataplarından kimisinin kelimelerin telaffuzu esnasında hemzeyi belirterek (tahkik’le) çıkarmasına karşı kimisinin de hemzeyi tam belirtmeden (teshille) okuması; bir kısmının, harfleri birbirine katarak idgamlı okumasına mukabil bir kısmının da izhar etmesi söz konusuydu. Yine bazı kabilelerin kelimeleri açık fet-ha hareketi ile telaffuz etmesine karşılık, diğer bazılarının kesra hareketine yakın şekilde imâle ile okuması ve dillerinin buna tamamen alışması gerçeği ortadaydı. Bunları birden değiştirmek ve tüm muhatapları tek şekilde okumaya mecbur kılmak onlar için zor olacağından Allah Teâlâ, Kur’ân’ın muhataplarını güçlülükle karşı karşıya bırakmamak için vahyin ışığında olmak şartıyla kabilelerin tabiatlarının

17 bk. İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, 1/27; Ahmed eş-Şehade, Muhammed Kılıç, *Tefsîru’l-Kur’ân bi’l-kırâati’l-Kur’âniyyeti’l-âşr* (İstanbul: Haseki Mensupları ve Mezunları Derneği Yayını, 2018), 17.

18 *İdgam*: Peş peşe gelen iki harften birincisini, ikincisine katarak iki harfi tek harf gibi şeddeli şekilde okumaktır. bk. Şemsuddin Ebu’l-Hayr İbnü’l-Cezerî Muhammed b. Yusuf, *et-Temhid fi’l-ilmî’l-tecvîd*, thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetü’l-Me’arif, 1985), 55.

19 *İzhar*: Bir araya gelen iki harfi birbirine katmadan her birisini kendine ait olan tüm sıfatlarıyla okumaktır. bk. İbnü’l-Cezerî, *Temhid*, 55.

20 *Feth*: Kârî’nin, kendisinden sonra “açık elif” gelecek olan fetha’lı bir harfi teleffuz ederken imâle yapmaksızın ağzını açmasıdır. bk. İbnü’l-Cezerî, *Temhid*, 57.

21 *İmale*: Okuyuş esnasında fetha hareketinin kesra hareketine, elif harfinin de yâ harfine meylettirilmesi: bk. İbnü’l-Cezerî, *Temhid*, 57.

22 Tahkik: Okuyuşta her bir harfe hakkını vermek; hemze’yi tam yerinden, sıfatıyla birlikte çıkarmaktır. bk. İbnü’l-Cezerî, *Temhid*, 57.

23 *Teshil*: Hemze’nin, yumuşatılarak “hâ” (هـ) ya yaklaştırılması ve tahkik’li hemze ile harfin hareketi cinsinden olan med harfi arası bir sesle okunmasıdır. bk. İbnü’l-Cezerî, *Temhid*, 56.

24 bk. Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Beyrût: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, 1957), 1/226-227; Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân fi’ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabî, 1995), 1/162-164. Usul farklılıklar hakkında detaylar için ayrıca bk. İşeri, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 160-181.

25 Konu hakkında detaylı izah için bk. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemaşerî Örneği* (İFAV: İstanbul, 2015), 109.

26 Bu vecihlerin mahiyeti hakkındaki görüşler için bk. İşeri, *Nisâburî’nin Garâibu’l-Kur’ân Tefsirinde Kıraat Olgusu*, 98-104.

27 Osman b. Saîd b. Osman Ebû ‘Amr ed-Dânî, *Câmi’u’l-beyân fi’l-kırâati’s-seb’* (İmârât: Camiatu’s-Şârîka, 2007), 1/105; Dâni, *Ehrufu’s-seb’a*, 46.

alışık olduğu ve kullandıkları lehçelere göre farklı telaffuz etmelerine müsaade etmiştir.²⁸

Yedi harfle ilgili rivayetler, Kur'ân okumada müslümanlara tanınan kolaylık ve farklı lehçelerle okuma ruhsatının sadece vahiy sürecinde nass ile sabit olan kıraatlerle sınırlı olduğunu göstermektedir.²⁹ Nitekim Kur'ân'ın nâzil olduğu süreçte müslümanlara genişlik tanınmış ise de bi'setin sonlarına doğru diller alışıp tek harf üzere okumanın insanlar için mümkün hale gelmesinden sonra arza-i ahîre'de Hz. Cebrâil'in iki defa Resûlullah'a (s.a.v) Kur'ân'ı okuduğu kıraat ile diğer harflerin nesh edildiği görüşü ağırlık kazanmıştır.³⁰ Vahiy devam ederken müsaade edilen bazı harfler (okuyuşlar) bile nesh edilmişse o kapının kapanmasından sonra artık yeni bir kıraatin ihdas edilemeyeceği gerçeği ortadadır.

Bazı âlimlerce ahruf'tan vecih(lügat)ler kastedildiği yönündeki görüşler ile Hz. Osman'ın (r.a), ihtilaf edilen durumlarda Kureyş lügatini esas almalarını heyete emrettiğini belirten rivâyetler ve arza-i ahîre'nin, diğer kıraatleri nesh ettiği hakkındaki düşünceler birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir sonuca varmak mümkün olur: Hz. Osman'ın (r.a) ifadesiyle, "Kur'ân'ın Kureyş lügatı üzerine nazil olması"³¹ sebebiyle mushafın istinsahında arza-i ahîre'de gerçekleşen Kureyş lügatı esas alınmıştır. Diğer lügatlerden resmü'l-mushaf kapsamına alınabilecek olanları ise muhafaza edilmiştir.³²

Lehçelere dayalı kıraat farklılıkları, kıraat ihtilaflarının sadece bir kısmını teşkil etmekte olup resmü'l-mushaf'ta korunmuştur.³³ İster ahrufü's-seb'a hadislerinde lügat-ı seb'a (yedi lügat) kastedilmiş olsun isterse yedi lügat (lehçe) yedi harf'in sadece bir yönünü teşkil etsin, bu durum lehçe temelli farklılıkların, Kur'ân'ın imlâsında muhafaza edildiği gerçeğini değiştirmemektedir. Nitekim diğer lehçelerle de okunmasına imkân tanınması için mushaf hattı noktasız ve harekesiz bırakılmıştır. Gerek konu etrafındaki hadisler, gerekse de İbnü'l-Cezerî'nin, *إِنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - لَمَّا كَتَبُوا تِلْكَ الْمَصَاحِفَ جَرَدُوهَا مِنَ النَّقْطِ وَالشُّكْلِ لِيَخْتَمِلَهُ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْعَرَضَةِ الْأَجِيرَةِ مِمَّا صَحَّ* - Muhakkak ki sahâbe (r.a), mushafı yazarken arza-i ahîre'de okunmayıp Resûlullah'tan (s.a.v) kendilerine ulaşan diğer sahih vecihleri de kapsamı için noktalama ve harekeleme yapmadılar." şeklindeki ifadesi, kıraatin sihat şartlarını taşıyan lehçe farklılıklarının Kur'ân'ın yazı tarzında korunduğunu göstermektedir. Herhangi bir şekilde resm'in kapsamına alınamayan sınırlı sayıdaki bazı

28 Osman b. Saïd b. Osman Ebü'Amr ed-Dâni, *Ehruful's-seb'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdulmüheymin Tahhân (Mekke: Mek-tebetu Menâr, 1988), 31; Ahmed eş-Şehade, Muhammed Kılıç, *Tefsiru'l-Kur'ân bi'l-kirâati'l-Kur'âniyyeti'l-aşr*, 17.

29 Bu yöndeki rivâyetler için bk. Müslim, "Salatü'l-Musâfirin", 272, 274; Ebü Dâvûd, "Vitr", 22; Tirmizî, "Kirâât", 11; konu hakkında bazı detaylar için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 30.

30 bk. Zerkeşi, *Burhân*, 1/213.

31 bk. Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasaru min umûri Resulillâhi ve sünenihi ve eyyâmihî (Sahîhu'l-Buhârî)*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsr (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Fedâilu'l-Kur'ân", 2 (No. 4984).

32 Zerkeşi, *Burhân*, 1/376; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33.

33 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33.

değişik okumalar ise beldelere gönderilen mushaflarda farklı vecihlerle yazılarak muhafaza edilmiştir.³⁴

Kur'ân'da lehçe farklılıklarına bağlı olarak karşımıza çıkan çok sayıda kıraat ihtilafından bahsetmek mümkündür.³⁵ *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemaşşeri Örneği* adlı çalışmada kıraat ihtilaflarının Arap lehçeleriyle irtibatı konusuna özel bir başlık ayıran Mustafa Kılıç, lehçelerle alakalı ihtilafı; hemze, boğaz harfleri ve hareke farklılığıyla ilgili vecihler ile muzâraat harfindeki kesre vechi ve kelimelerin edâ keyfiyetleriyle alakalı vecihler olmak üzere beş ayrı başlık altında toplamaktadır.³⁶ Abduh er-Râcihî de kıraat farklılıklarının Arap lehçeleriyle alakası üzerinde ciddi şekilde durarak, bunları kelimelerin telaffuzuna yansıyan farklılıklar, sarfî farklılıklar ve nahvî farklılıklar şeklinde birkaç başlık altında detaylı şekilde ele almaktadır.³⁷ Burada ise kapsam ve muhteva açısından daha dar bir çerçevede lehçelerde kendini gösteren vecih farklılıklarıyla alakalı bazı örneklerle konu izah edilecektir.

Örnek 1: Bakara Süresi'nin 208. âyetinde *أَدْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَأَنَّهُ* "Topluca barışa/İslam'a girin!" ifadesinde yer alan *السَّلْمِ* kelimesi, sahih kıraatlerde, *sin* harfinin kesrasiyla *السَّلْمِ* şeklinde okunduğu gibi fethasiyla *السَّلْمِ* şeklinde de okunmaktadır.³⁸ Şâz kıraatte ise *السَّلْمِ* şeklinde okunduğu rivâyet edilmektedir.³⁹

Söz konusu kıraat vechi ister fetha ile ister kesra ile okunsun, *السَّلْمِ* kelimesi, *التَّسْلِيمُ* *teslim olmak, itaat etmek* manasındadır. Bu kelime aynı zamanda *sulh yapmak, savaşı ve tartışmayı terk etmek* manalarına da gelmektedir.⁴⁰ Kesra ile okunan vechi *İslâm*, fetha ile okunan vechi ise *sulh* ve *barış* manası da verilmiştir.⁴¹ Zeccâc'ın belirttiğine göre *İslâm* ve *sulh* manası kastedilen bu kelime, üç farklı şekilde de kullanılmaktadır. İkiisi sahih, biri şâz olan bu kıraat vecihlerinin farklı lügatler oldukları⁴², sahih vecihlerden fethayla okunan vechin Hicaz lehçesi; kesrayla okunan vechin ise Küfe bölgesinin lehçesi olduğu nakledilmektedir.⁴³

34 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/30-33.

35 bk. Kadı Ebü Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *el-Intisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Asâm el-Kudât (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2001), 1/392; Dâni, *Ehrufu's-seb'a*, 42-43.

36 bk. Kılıç, *Kırâat-Tefsir İlişkisi*, 105-138.

37 Detaylar için bk. Abduh er-Râcihî, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-kırâati'l-Kur'âniyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Marife el-Câmia, 1996), 93-194.

38 Ebü Ca'fer, Nâfi, İbn Kesîr ve Kısâ' *sin*'in fethası ile; diğerleri *sin*'in kesrası ile okumuşlardır. bk. Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Mihran, *el-Mebsût fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Sebi' Hamza Hâkimî (Dimeşk: Mecmeu'l-Lüğa el-'Arabiyye, 1981), 145; Osman b. Said b. Osman Ebü 'Amr ed-Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-seb'*, thk. Oto Pretzl (Beyrût: Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1984), 201; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 2/910; Abdurrahman b. Muhammed Ebü Zura'a İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, thk. Said Afgânî (Beyrût: Müessesetu Risâle, 1997), 130.

39 Şâz kabul edilen vechiye A'mes, *sin* ve *lâm* harflerinin fethası ile okumuştur. bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr Cârullâh ez Zemaşşeri, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzil* (Beyrût: Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/252; Abdullatif Hatîp, *Mu'cemu'l-Kırâat* (Dimeşk: Dâru Saduddîn, 2000), 1/283.

40 Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, 1/578.

41 Ebü'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-'Ukberî, *et-Tibyân fi'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Mısır: Naşir: Isâ Bâbî el-Halebî, 1976), 1/168.

42 Ebü İshak İbrahim b. Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 1/279; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 130.

43 Ebü'l-Hasen Said b. Mes'ade el-Mücâşîi Hefş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hudâ Mahmud Kuraa (Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1990), 17352; Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili'âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 4/252.

Örnek 2: Bakara Sûresi'nin 236. âyetindeki kıraat vecihleri de lehçelere dayalı kıraat farklılıklarına örnek gösterilebilir. Bu âyetin *"Gücü yerinde olan kudretince, eli dar olan, kendi halince olmak üzere (onlara münasip tarzda müt'a versin)."* ifadelerinde geçen *قَدْرُهُ* kelimesi *dâl* harfinin sükûnu ile de fethası ile de okunmuştur.⁴⁴

Vecih farklılıklarına konu olan *قَدْرُهُ* kıraatinin nispet edildiği *المُؤَسَّع* ve *المُؤَسَّع* kelimelerinden *المُؤَسَّع* kelimesi, *mal cihetiyle genişlik içinde olan kişi için*, *المُؤَسَّع* kelimesi ise bunun tam zıddı olarak *eli darda olan kimse için* kullanılır.⁴⁵ *Dâl* harfinin sükûnuyla ve fethasıyla okunan ve Araplarda farklı iki fasih lehçe oldukları kabul edilen⁴⁶ *الْقَدْرُ* ve *الْقَدْرُ* kelimeleri, dil âlimlerinin çoğunluğuna göre aynı manayı ifade etseler de bazılarına göre bu iki vecih farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁴⁷ Sükûn ile *الْقَدْرُ* şeklinde okunan kıraat vechine *güç* ve *imkân* anlamı verilmiştir.⁴⁸ Cümlenin manası da *"(Boşadığı hanımına) imkânı nisbetinde mut'a vermek vardır."* şeklinde olur.⁴⁹ Fetha ile *قَدْرُهُ* şeklinde okunan vecih ise *ölçü* ve *miktar* manasına alınmış ve ona mahzûf bir muzaf takdir edilmiştir. Bu durumda herkesin gücü kendisine göre farklı olacağından cümle *يُطَبِّقُهُ الَّذِي يَمْدَاهُ الَّذِي يَطْبِقُهُ* *"(Boşadığı hanımına vermesi gereken mut'a'nın) ölçüsü, gücü yeteceği miktardır."* manasında olmaktadır.⁵⁰ Öte yandan, kelimenin sükûn halinin masdar, harekeli halininse isim olduğu belirtilmiştir.⁵¹

Örnek 3: Tâhâ Sûresi'nin 61. âyetindeki *فَيَسْجُتْكُمْ بِعَذَابٍ* *"Bir azap ile kökünüzü keser."* ibaresindeki *فَيَسْجُتْكُمْ* kelimesi, sahih kıraatlerde *وَأَسْحَتْ* ve *الْإِسْحَاتُ* olmak üzere farklı iki kalıba göre okunmuştur.⁵² *فَيَسْجُتْكُمْ* şeklindeki vecih, *أَسْحَتْ* rübâi fiilden; *فَيَسْجُتْكُمْ* şeklindeki vecih de *سَحَّت* sülâsi fiilden gelmiştir. Nehy'in cevabı olduğundan dolayı nasb edilmiştir.⁵³

Söz konusu vecihlerden *yâ* ve *hâ'* nın fethası ile okunan *السَّحْتُ* kalıbındaki *فَيَسْجُتْكُمْ* vechi, Hicaz halkının lügatıdır. *Ya'nın* dammesi, *hâ'nın* fethası ile okunan *الْإِسْحَاتُ* kalıbındaki *فَيَسْجُتْكُمْ* vechi de Necid ve Temim lügatıdır.⁵⁴ İki lehçeye göre de kıraat vechinde *helak etme, kökten yok etme, bitirme* anlamı vardır. Berberin, tıraş

44 Ebû Ca'fer, İbn Âmir, Hafs rivâyetinde Âsım, Hamza, Kisâi, Halef ve Ravh rivâyetinde Ya'kub, her iki kelime de *dal* harfinin fethası ile *عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُؤَسَّعِ قَدْرُهُ* şeklinde; Nâfi, Ebû 'Amr, İbn Kesir, Ebubekir Şu'be rivâyetinde Âsım, Ruveys rivâyetinde Ya'kub ise her iki kelime de *dal* harfinin sükûnu ile *عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُؤَسَّعِ قَدْرُهُ* şeklinde okumuşlardır. bk. İbn Mihrân, *Mebisût*, 147; Dâni, *Teyisîr*, 81; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâat*, 137; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelûsi, *Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999), 2/533.

45 Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, 1/650.

46 Ezherî, *Meâni'l-Kirâat*, 1/280; 'Ukberî, *Tibyân*, 1/189; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/533.

47 'Ukberî, *Tibyân*, 1/189; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/533.

48 'Ukberî, *Tibyân*, 1/189; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/533.

49 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/533.

50 Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, 1/650; 'Ukberî, *Tibyân*, 1/189.

51 Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/533.

52 Hamza, Kisâi, Halef, Ruveys ve Hafs, *الإسحات* kalıbında *فَيَسْجُتْكُمْ* şeklinde; diğerleri ise *yâ* ve *hâ'nın* fethası ile *سَحَّت* kalıbında *فَيَسْجُتْكُمْ* şeklinde okumuşlardır. bk. İbn Mihrân, *Mebisût*, 295; Dâni, *Teyisîr*, 151; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâat*, 454; Zecçâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/361.

53 'Ukberî, *Tibyân*, 2/894.

54 Semîn, *Dürü'l-mesûn*, 8/60-61.

ettiği kişinin kafasında hiç saç bırakmamasına سَحَّتَ الخَالِقُ السَّعْرَ “Berber saçı kökünden tıraş etti.” denilmesi bu manayı doğrulamaktadır.⁵⁵ İki lehçeye göre de söz konusu kıraat, Yahudilerin iftiralarının büyüklüğüne ve kökten helak etme azabına müstehak olduklarına delâlet etmektedir.⁵⁶ Âyette Hz. Musa’nın, Allah’ın (c.c) âyetlerini ve mu’cizelerini sihir sayarak O’na iftira etmekten israiloğullarını sakındırdığı, vazgeçmezlerse dünya ve ahirette helâk edici azabın başlarına geleceği ifade edilmektedir.⁵⁷

Yukarıda ele alınan örneklerden de anlaşılacağı üzere kıraat farklılıklarının bir kısmı lehçelerle alakalı olsa da bunlar aynı manada kullanılan değişik okuma şekilleridir. Bazen nispeten değişik anlam içerseler de bunlar, manayı farklı mecraya taşımayan küçük farklılıklardan ibarettir. Benzer şekilde lehçe farkına dayalı çok sayıda kıraat zikretmek mümkündür.⁵⁸

Buraya kadar zikredilen örnekler muvacehesinden bakılarak lehçe temelli tüm kıraat vecihleri incelendiğinde lehçe değişikliğine dayalı olarak bazı kelimeler farklı ses veya telaffuz şekli ile okunsa bile bu kapsamdaki kıraat farklılıklarının çoğunlukla aynı mana ifade ettiği, az bir kısmının ise nispeten farklı manalarda kullanıldığı görülmektedir. Bu tarz kıraat vecihleri arasında mana farkı oluşmuyorsa lehçelerle alakalı olan kıraat farklılıklarına, ümmetin kolayına geleni okumasına imkân tanıyan ruhsat olarak bakılabilir. Şayet mana değişikliği oluşuyorsa bu vecihler birbirlerini başka açılardan destekleyerek âyetin muhtevasını genişletmektedir. Böylece, bir yandan Kur’ân okumada telaffuz sıkıntısı yaşayanlara kolaylık sağlanırken diğer taraftan da dini birçok meseleye de çözümler sunulmuş olmaktadır.

2. Resmu’l-Mushaf’la İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları

Kur’ân-ı Kerim’in tamamı Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde yazıya geçirilmiş, Hz. Ebubekir (r.a) zamanında ise kaybolmaması için iki kapak arasında cem edilmiştir.⁵⁹ Ancak sahâbenin, fethedilen yerlerdeki yeni Müslüman olanlara kendi öğrendikleri şekilde farklı kıraatlerle okutmaları sebebiyle kıraat ruhsatından haberdar olmayan Müslümanlar arasında tartışmalar yaşanmıştır.⁶⁰ Bunun üzerine Hz. Osman (r.a), ümmetin ihtilafa düşmesini önlemek ve tartışmaları orta-

55 Semîn, *Dürri’l-mesûn*, 8/61.

56 Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhit*, 7/349.

57 Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/361; Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 22/65; Nisâbüri, *Garâibu’l-Kur’ân*, 4/555.

58 Lehçe farkına bağlı olarak, Nisa Sûresi’nin 37. âyetindeki يَالْبَحْلُ - يَالْبَحْلُ - يَالْبَحْلُ ; Al-i İmran Sûresi’nin, 140. âyetindeki فَرِحَ - فَرِحَ - فَرِحَ , 146. âyetindeki وَكَانَ - وَكَانَ ve 179. âyetindeki يَمِينٌ - يَمِينٌ ; Enfâl Sûresi’nin 42. âyetinde yer alan بِالْعُدْوَةِ - بِالْعُدْوَةِ ; Hicr Sûresi’nin 2. âyetindeki رِمَا ve 56. âyetindeki يَنْقُطُ - يَنْقُطُ şeklindeki kıraat vecihlerine bakılabilir. bk. Ezerî, *Me’âni’l-Kırâât*, 1/308, 274, 275, 440; 2/67, 71; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan er-Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beirut: Dâru l-hyâi Tûrâsi’l-Arabî, 1999), 9/441; Şihabuddin Ahmed b. Yusuf Semîn el-Halebî, *Dürri’l-mesûn fi ’ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Daru’l-Kalem, 1986), 3/509.

59 Buhârî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 4 (No. 4986).

60 Ebû Dâvûd Süleyman İbn Necâh el-Endelusi, *Muhtasaru’t-tebyîn li hecâi’t-tenzil* (Medine: Mecme’u Melik Fehd, 2002), 1/138.

dan kaldırarak ümmet içerisinde birliği sağlamak amacıyla mushafı istinsah ettirmiştir.⁶¹ İstinsah edilen nüshaların sayısında ve hangi beldelere gönderildiği hususunda ihtilaf vardır. Dört, beş, yedi ve sekiz adet mushaftan bahsediliyorsa da Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), istinsah edilen nüshaların yedi adet olduğu hakkındaki rivâyetlerin daha fazla olduğunu zikretmiştir.⁶² Bu mushafın Medine, Şam, Basra, Kûfe, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e gönderildiği; Hz. Osman'ın (r.a) yanında da bir nüsha bırakıldığı nakledilmektedir.⁶³

İstinsah edilen mushafın arasındaki imlâ farklılıklarına yer veren rivâyetlere bakıldığında sayılarının en az altı olduğu anlaşılmaktadır. Zira kıraat kaynaklarında gerek telaffuz gerekse harf veya kelime fazlalığı ya da noksanlığıyla ilgili zikredilen vecih farklılıkları için Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam nüshalarına atf yapılmaktadır. Bunların haricinde bir de İmam Mushaf'tan (Hz. Osman'ın mushafı) bahsedilmiştir. Bu duruma kıraat imamları ile söz konusu beldelelerin (emzar) uyumu diyebiliriz. Burada adı geçen yerler sadece yedi değil on kıraat imamının da kendi kıraatlerini tahyir ettikleri bölgelerdir. Bazı kaynaklarda Yemen, Bahreyn, Mısır ve el-Cezîre'ye mushafın gönderildiği zikrediliyorsa da bunların imlâ farklılıklarına ve kıraat imamlarının ihtilâflarıyla ilişkilerine dair bir kayda rastlanmamaktadır.⁶⁴ Hz. Osman (r.a), ashâbın icmâi sağlandıktan sonra bu mushafı, yanında onları okutacak kâriyle beraber muhtelif beldelelere yollamıştır.⁶⁵ Alanın uzmanı olan bu kâriyle, nesh edilmiş kıraatleri değil mushaf hattına uygun olan kıraatleri okuttukları ve resm-i mushafın muhtemel bulunduğu kıraatleri Hz. Peygamber'den (s.a.v) sağlam şekilde nakledilen kıraatlerle sınırladıkları aktarılmaktadır.⁶⁶

Mushafın yazı şekliyle alakalı kıraat farklılıkları hakkında; mushafında hangi harfin esas alındığı, İslâm'dan önce Arap yazı iskeletinde noktalama işaretlerinin varlığı, sahâbe tarafından bunun bilinip bilinmediği, mushafın yazı şeklinin noktasız ve harekesiz bırakılmasının hikmeti gibi bazı temel meseleler bulunmaktadır. Bunlardan kısaca bahsedilmesi konuya açıklık getirecektir.

61 Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Ferec İbnü Nedim Muhammed b. İshak el-Verrâk, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 41-42; Bu mushafın hatının, telaffuzla uyumu noktasında nasıl bir özellik arzettiği hakkında bk. İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 143; yazılan mushafın, istinsah heyetince belirlenen imlâ kuralları esas alınarak parşömen üzerine siyah mürekkeple ve medenî hatla irice yazıldığı zikredilmektedir. bk. Muhittin Serin, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2020).

62 Ebü Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâat*, thk. Abdulfettah İsmâil Şelebi (Mısır: Dâru Nehda, 1960), 65.

63 Detaylar için bk. İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 1/139-141.

64 Detaylı izah için bk. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Nisan 2022).

65 Buhârî, "Fedailu'l-Kur'ân", 3 (No. 4985), 5 (No. 4987); Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*, ter: Ömer Türker, Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 135-136. Bakillânî, *İntisâr* (Muhammed Seyyid'in tahkiki), 351; ayrıca bk. Abdullah Emin Çimen, "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamaştırılmasında Bir Metot Denemesi" *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 9/18 (2007), 109.

66 bk. A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 137.

2.1. Mushaflarda Arza-i Ahîre'deki Okuyuşun Esas Alınması

Hız. Osman (r.a) zamanında istinsah edilen mushaflarda arza-i ahîre'deki harf (okuyuş) esas alınmıştır. Diğer lügatlerden resmü'l-mushaf kapsamına alınabilecek kıraatler ise muhafaza edilmiştir. Nitekim kaynaklarda zikredildiğine göre Hız. Osman (r.a), mushafları istinsah eden heyete, Kur'ân'ın Kureyş lügatı üzere indiğini belirterek herhangi bir hususta ihtilaf ettikleri takdirde Kureyş lügatını esas almaları tembihinde bulunmuştur.⁶⁷ İbnü'l-Cezerî'nin ifadesine göre, çok sayıda sahâbeden nakledildiği üzere arza-i ahîre'de bazı okuyuşlar nesh edilmiştir. İstinsah heyeti de nesh edilen kıraatleri değil, arza-i ahîre'de okunduğunu bildikleri kıraat vecihlerini ve *son arza'da* bulunmasa bile Resûlullah'tan (s.a.v) sahih şekilde gelip nesh edilmediğine kesin kanaat getirdikleri okuyuşları mushaflara yazmışlardır.⁶⁸ Bu sebeple mushaflarda bazı ihtilaflar oluşmuştur. Mushaflar, şayet sadece arza-i ahîre üzere yazılmış olsalardı, hattın resminden kaynaklanmayan; ancak mesâhif-i Osmanî'nin nüshaları arasında bulunan ziyadelik-noksanlık gibi bazı farklılıklar söz konusu olmayacaktı.⁶⁹

2.2. İslâm'dan Önce Arap Yazı İskeletinde Noktalama İşaretlerinin Varlığı ve Sahâbe Tarafından Bu Hususun Bilinmesi

İbn Nedim'in (ö. 385/995) belirttiğine göre İslâm gelmeden önce de bir kısım Araplar'ın *revâdif harfler* diye isimlendirdikleri ث , ذ , خ , ط , ش , غ gibi noktalı harfler bulunmaktaydı.⁷⁰ Öte yandan mushafların yazımından önce Hız. Ömer (ö. 23/644) zamanına ait olduğu tespit edilen papirüslerde, ن , ش , ذ , خ harfleri üzerinde noktalar bulunduğu söylenmektedir.⁷¹ İslâmiyet'ten önce miladi 5. ve 6. yüzyıllarda Arap harflerinde noktalama bulunuyordu.⁷² Sahâbe de bundan haberdar olmasına rağmen, Kur'ân hattı noktasız ve harekesiz bırakılmıştı. Bu durum, yukarıda belirtildiği üzere İbnü'l-Cezerî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin farklı kıraatlerle de okunmasına imkân tanınması için mushaf hattının noktasız ve harekesiz bırakıldığı yönündeki düşüncelerini⁷³ te'yd etmektedir.

Mustafa A'zamî de aynı konuya temas ederek Arap yazı iskeletindeki noktaların Araplar için yeni bir şey olmadığını, mushaflar yazılmadan önce de erken dönem Arap yazı iskeletinde noktaların var olduğunu ve onlar tarafından bilindiğini belirterek konu ile alakalı çok sayıda somut delil sunmaktadır. Sunduğu delillerle

67 bk. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 2 (No. 4984), 5 (No. 4987); Osman b. Saïd b. Osman Ebû 'Amr ed-Dânî, *el-Muknî' fî resmî mesâhifî'l-emsâr*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Kahire: Mektebetu Külliyyetü'l-Ezheriyye, t.y.), 15; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/31, 32.

68 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/31, 32; Zürkânî, *Menâhil*, 1/258-259.

69 bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32; detaylar için bk. Zürkânî, *Menâhil*, 1/258-260.

70 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 13; Konu hakkında benzer izahlar ve Arap yazısının tarihi gelişimi hakkında ayrıca bk. Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Dâvûd el-Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrût: Mektebetu Hilâl, 1988), 452.

71 bk. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 347; Mustafa A'zamî de aynı mevzuyla dile getirir. Böyle bir belgenin, Avusturya Millî Kütüphanesinde korunduğunu belirtir. A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 170-171.

72 İbn Nedim, *el-Fihrist*, 13; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 346.

73 Ebu'l-Abbas Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeu Melik Fehd, 1995), 13/402; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/30-33.

bakılırsa, gerek İslâm'dan önce ve gerekse sahâbe döneminde ن , ب , ي , ث , ف , خ , ت , گ gibi noktalı harflerin tamamında noktalama işaretlerinin bulunduğu ve yer yer kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁷⁴

Noktalama işaretlerinin sahâbe zamanında da bulunduğunu gösteren bir diğer delil de Hz. Muâviye'nin halifeliği döneminde kâtibinden, yazdığı belgeye *terkiş*⁷⁵ yapmasını istemesi meselesidir. Hatib el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) belirttiğine göre, Muâviye'nin (ö. 60/680) kâtibi Muhammed b. Ubeyd el-Gassânî, Muaviye'nin huzurunda bir belge yazarken Muaviye ona, فَإِنِّي كَتَبْتُ، يَا عُيَيْدُ اذْكُشْ كِتَابَكَ، “Ey Ubeyd, yazdığın belgeye *rakş* koy, çünkü ben Resûlullah'ın (s.a.v) huzurunda yazdığım bir belgeye *rakş* koydum.” der. *Rakş* koymanın ne anlama geldiğini soran kâtime, Muâviye: “Her harfe, noktasını koy-maktır.” şeklinde cevap verir.⁷⁶

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) de mushaflara nokta ve hareke konulması mev-zusunu açıklarken noktalama ve harekelemenin harflerle birlikte var olduğunu söyler. Bu bağlamda şu izahı yapar: Harflerin, suret açısından birbirlerine benzerlikleriyle beraber, mushaflara nokta konulması vaktine kadar noktasız şekilde varlıklarını devam ettirebilmelerinin uzak bir ihtimal olduğunu ileri sürerek önceden de noktaların bilinmiş olması gereği üzerinde durur.⁷⁷

Günümüz araştırmacılarından Mehmet Dağ, İslâm'dan önce Arap yazısında nokta ve hareketlerin bulunup bulunmadığı hakkında, bir kısmına bizim de yukarıda değindiğimiz, olumlu ve olumsuz pek çok görüşe⁷⁸ yer vererek bunlar hakkında şu yönde genel bir değerlendirmede bulunur: Noktalamanın varlığını gösteren bütün rivâyetler ve ilk asrın başlarına ait bulunan bütün belgeler, İslâm'dan önce de noktalamanın var olduğu ihtimalini ciddi anlamda kuvvetlendirmektedir. Gerek İslâm'dan önce gerekse de sonra, noktalamanın olduğunu gösteren veriler; hem kemiyet hem de keyfiyet açısından noktalamanın olmadığına dair verilerden daha fazladır.⁷⁹ Mehmet Dağ'ın yer verdiği, noktalama işaretlerinin olmadığına dair öne sürülen deliller⁸⁰ incelendiğinde bunların çoğunlukla mantıksal yorumlardan ibaret bulunduğu; noktalamanın olduğunu gösteren delillerin ise ispat edilmiş somut belgelere ve sağlam rivâyetlere dayandığı görülecektir.

74 bk. A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 184-187.

75 *Terkiş*: (الترقيش) kelimesi, رقى kökünden gelir. *Nakış gibi asla ziyadelik yapmak, noktalamak, benekli hale getirmek, (farkedilmesi maksadıyla) siyah-beyaz noktalar koymak, süslemek* gibi manalarda kullanılır. Nitekim noktalı yılan için de رَقِيَّةً وَرَقِيَّةً ifadesi kullanılır. bk. Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), “rakâşe”, 2/428; Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Sihâhu tâci'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabî*, thk. Ahmed Abdulgâfir Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), “rakâşe”, 3/1007.

76 Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib el-Bağdâdî, *el-Câmi'u li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhan (Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1983), 1/269.

77 Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâme'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941), 1/713.

78 Mehmet Dağ, *Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 114-116.

79 Dağ, *Geleneksel Kırâât Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 116.

80 Dağ, *Geleneksel Kırâât Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 113.

Somut belge ve delillerin, kesinliği bulunmayan ve hücceti ortaya konulmamış yoruma dayalı sonuçları tartışmalı hale getireceği izahtan varestedir.

2.3. Mushafların Yazı Şeklinin Noktasız ve Harekesiz Bırakılmasının Hikmeti

Gerek araştırmacıların yer verdiği belgelerden ve gerekse rivâyetlerden anlaşıldığına göre İslâm'dan önce, nadiren kullanılsa da Arap yazı iskeletinde noktalama işaretleri vardı. Mushafların istinsah edildiği dönemde de sahâbe bundan haberdar olmasına rağmen resmî'l-Mushaf'ın noktasız ve harekesiz bırakılmasının, Resûlullah'tan (s.a.v) sahih şekilde aktarılan ve *arza-i ahîre*'de nesh edilmeyen kıraatleri ihtiva etmesi maksadına matuf bulunduğu anlaşılmaktadır.⁸¹ Nitekim konuyla ilgili olarak كِلَا اللَّفْظَيْنِ الْمُنْقُولَيْنِ عَلَى كِلَا اللَّفْظَيْنِ الْمُنْقُولَيْنِ وَإِنَّمَا أَخْلَوْا الْمَصَاحِفَ مِنَ النَّقْطِ وَالشَّكْلِ لِتَكُونَ دَلَالَةُ الْحَطِّ الْوَاحِدِ عَلَى كِلَا اللَّفْظَيْنِ الْمُنْقُولَيْنِ، "Sahâbe, birbirine benzer şekilde nakledilen, işitilen ve okunan her iki lafza, tek bir hattın, her iki manaya da makul şekilde delâlet etmesi için mushaflara noktalama yapmamış ve bazı şekiller koymamışlardır."⁸² şeklinde İbnü'l-Cezerî'nin ifadeleri bu hususa açıklık getirmektedir. İbn Teymiyye de aynı hususa vurgu yapar. Sahâbenin noktasız ve harekesiz bir yazı şekli kullanmak suretiyle farklı manalara delâlet eden tüm lafızları kayıt altına almış olduklarını belirtir.⁸³

Farklı beldelere gönderilen mushaflarda bazı kelimelerdeki ziyadelik-noksanlık yönüyle bulunan kıraat farklılıklarının hikmet yönünü, Ebû 'Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) de şöyle izah etmektedir:

Hiz. Osman (r.a), Allah'tan (c.c) geldiği sabit olan ve Resûlullah'tan (s.a.v) işitildiği kesinleşmiş bulunan ve nesh edilmeyen farklı okuyuşların, kıraat edildiği şekliyle tek mushafta toplanması halinde, bunun apaçık bir karışıklığa yol açacağını biliyordu. Bu sebeple, zaman içinde ümmetin, bu farklı okuyuşları Resûlullah'tan (s.a.v) işitildiği şekliyle öğrenip ezberlemesine de imkân tanımak maksadıyla istinsah heyeti, az sayıdaki bu farklı okuyuşları⁸⁴ mushaflar arasında dağıttı.⁸⁵

Mehmet Dağ'ın da belirttiği gibi o günün şartlarında Allah'ın (c.c) indirdiği kıraatleri muhafaza edecek şekilde kıraatleri korumanın en pratik şekli mushaf hattının noktasız ve harekesiz bırakılmasıydı. Şayet noktalama yapılsaydı, Allah'ın (c.c) tanıdığı bir ruhsat ve ümmetçe kabul edilmiş olması sebebiyle kıraatler varlığını yine de devam ettirecekti. Ancak sorun yine çözülmüş olmayacak, belki daha da karmaşık hale gelecekti. Ya mushaflar tamamen tek kıraat esas alınarak yazılacak, diğerleri göz ardı edilerek zamanla terkedilmeye yüz tutacak veya

81 İbn Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn*, 1/237; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/31, 32; Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 12/402.

82 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/33.

83 Ebu'l-Abbas Takiyuddîn Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecmeu Melik Fehd, 1995), 13/402.

84 bk. Dâni, *Muknî'*, 106-118; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/449-458.

85 Dâni, *Muknî'*, 118-119; İbn Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn*, 1/134-135, 218-219.

bu farklı okumalar peş peşe yazılacaktı. Yahut yazının muhtemel olduğu bütün farklılıkları, çoğaltılan mushafırlara dağıtmak gerekecekti. Bu alternatifler, ihtilafı ortadan kaldırma yerine daha çok körükleyecek ve birçok sakıncayı da beraberinde getirecekti.⁸⁶ Bu sebeple ashâb, sahih kıraatlerden mushaf hattında gösterilemeyecek kıraatleri, değişik şehirlere gönderilen farklı mushaf nüshaları arasında dağıttı. Böylelikle karışıklıkların önü alınmış ve sahih şekilde nakledilen kıraatler de muhafaza edilmiş oldu.⁸⁷

Kureyş lehçesi üzerine ve *arza-i ahîre*'de okunan harf ile yazılan Kur'ân⁸⁸, *yedi harfî* cem etmesi için bilinçli bir tercih sonucunu olarak noktasız ve harekesiz bırakılmıştır.⁸⁹ Ancak, resmin karakterinden kaynaklanmayan ve arza-i ahîre'de neshedilmeyen *سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ*; *مَنْ يَرْتَدَّ - مَنْ يَرْتَدُّ - مَنْ يَرْتَدُّ*; *حَبْرًا مِنْهَا - حَبْرًا مِنْهَا* şeklinde ziyade-noksan yönündeki bazı farklı okumaların ise muhafaza altına alınmaları maksadıyla muhtelif suretlerde yazılarak mushafırlara dağıtılmış olduğu kuvvetle muhtemeldir.⁹⁰

Örnek 1: Mushafırlara dağıtılan vecih farklılıkları bağlamında Bakara Sûresi'nin 132. âyetinde, Mekke, Kûfe ve Basra ehli *بِهَآ وَوَصَىٰ بِهَآ* şeklinde; Medine ve Şam ehli ise *بِهَآ وَأَوْصَىٰ بِهَآ* şeklinde okumuşlardır. Âl-i İmrân Sûresi'nin 133. âyetinde Mekke, Kûfe ve Basra halkı *سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ* ile; Medine ve Şam halkı, başında *vâv* olmadan *سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ* şeklinde okurlar. Mâide Sûresi'nin 54. âyetinde de yine Mekke, Kûfe ve Basralılar *مَنْ يَرْتَدُّ* olarak şeddeli okurlarken Medine ve Şam ehli ise *مَنْ يَرْتَدُّ* şeklinde cezimle kıraat etmişlerdir. Bu şekildeki farklı okumaların sebebi ise mushafa tabi olunmasıdır.⁹¹ A'râf Sûresi'nin 3. âyetindeki *مَا تَذَكَّرُونَ* ibaresi, Şam mushafında *مَا تَذَكَّرُونَ* şeklinde *yâ*'nin ziyadesiyle yazılı iken diğer mushafırlarda *yâ* bulunmamaktadır. A'râf Sûresi'nin 43. âyetindeki *مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ* ibaresi tüm mushafırlarda *vâv* harfi ile yazılı iken, Şam mushafında *مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ* şeklinde *vâv* yazılmamıştır. İsrâ Sûresi'nin 93. âyetindeki *قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي* ifadesi, Mekke ve Şam mushafında *قَالَ سُبْحَانَ رَبِّي* şeklinde *elif* ziyadesiyle yazılmıştır. Kehf Sûresi'nin 36. âyetindeki *حَبْرًا مِنْهَا* ibaresi Medine, Mekke ve Şam mushafırlarında *mîm* ziyadesiyle *حَبْرًا مِنْهَا* şeklindedir. Bu tarzdaki örnekleri çoğaltmak mümkündür.⁹² Sahâbe, zikredilen örneklerde görüldüğü üzere kelimelerdeki ziyadelik-noksanlık farklılıklarından kaynaklanan kıraat vecihlerinden, son arzada nesh edilmeyenleri muhafaza etmek gayesiyle, değişik beldelelere gönderilen mushafırlara dağıtmıştır.⁹³

86 Ayrıntılar için bk. Dağ, *Geleneksel Kıraât Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 117.

87 İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 1/134-135.

88 bk. Dâni, *Muknî'*, 15; Buhârî, "Fedailu'l-Kur'ân", 2 (No. 4984), 5 (No. 4987).

89 Dâni, *Muknî'*, 123-124.

90 İbn Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 1/240-247.

91 Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhîf*, thk. Muhammed b. Abdud (Mısır: Farûku'l-Hadîse, 2002), 1/253-254; Dâni, *Muknî'*, 106-107.

92 bk. Dâni, *Muknî'*, 106-108.

93 Bu farklı yazılışların mushafırlardaki dağılımı için bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhîf*, 1/253-283.

Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, biri mushafların yazım şeklinin farklı okunmaya müsait oluşu hakkında; diğeri de resm içine alınamadığından değişik beldelelere gönderilen mushaflar arasında dağıtılan kıraat vecihleri hakkında olmak üzere aşağıda iki örnek ele alınacak, bu tarzdaki değişik okumalar arasındaki anlam bütünlüğü ortaya konulacaktır.

Örnek 2: Bakara Sûresi'nin 191. âyetinin وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ قَاتِلٌ قَاتِلُوكُمْ قَاتِلُوكُمْ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ قَاتِلٌ قَاتِلُوكُمْ قَاتِلُوكُمْ “Mescid-i Haram yanında, onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün.” ibaresindeki müşâreke fiili olan قَاتِلٌ kelimesi, bazı kıraatlerde âyetteki her üç yerde de *elif*’siz şekilde okunmuştur.⁹⁴

Resmu’l-mushafta, söz konusu kelime her iki vecihte de okunmaya müsait şekilde yazıldığından bir kısım kıraatlerde *elif*’siz şekilde okunmuşken bazı kıraatlerde de mufâ’ale kalıbında *elif* ile okunmuştur. Mushaf hattının her iki okuyuş şeklini de içine alabilecek şekilde yazılmış olmasıyla⁹⁵ sahih nakille gelen iki kıraat de korunmuş olmaktadır.

Söz konusu *elif*’siz okunan kıraat vechiyle alakalı A’meş’in (ö. 148/765) Hamza b. Habîb’e (ö. 156/773): “Ey Hamza bu şekilde okuyorsun ancak öldürülmüş bir kimse nasıl başkasını öldürebilir ki?” şeklinde soru sorduğu ve bir probleme işaret ettiği görülmektedir. Kıraat imamlarından Hamza, o müşkülü halletmek üzere şu şekilde cevap verir: “Araplar, kabileden sadece bir kişi başka kabileden birisini öldürdüğünde veya sadece biri kişi birisini darbettiğinde çoğul sığa kullanarak ‘Biz öldürdük.’, ‘Biz darbettik.’ derler.” Arapların kelimeyi kullanım şeklini örnek vererek problemi çözmeye çalışan Hamza’nın da açıkladığı üzere, savaşta sadece bazıları öldürülmüş olsa bile “tamamının öldürülmüş olduğu” manasına kapı aralayan *elif*’siz okunan kıraat vechinde herhangi bir müşkül bulunmamaktadır.⁹⁶

Mushafın yazım şeklinin, sözü edilen iki farklı okuyuşa elverişli olduğu kıraat vecihlerinin hüccetlerine gelince: *Elif* ile وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ فِي قَاتِلٌ قَاتِلُوكُمْ فِي قَاتِلُوكُمْ “Sizinle savaşanlarla siz de onlarla Allah yolunda savaşın!” âyeti ile قَاتِلٌ قَاتِلُوكُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةً “Fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın.” âyetini hüccet gösterirler. Diğer hüccetleri de sadece hayatta olanlardan savaşmaları isteneceği halde *elif*’siz okunan kıraatte, öldürülmüş olanların da savaşçı müşrikleri öldürmesi manası bulunmaktadır ki böyle bir şey mümkün değildir.⁹⁷

94 Bu âyetteki قَاتِلٌ kökünden gelen fiili, Hamza, Kisâi ve Halef, وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ قَاتِلٌ قَاتِلُوكُمْ قَاتِلُوكُمْ şeklinde her üçünde de *elif*’siz şekilde, diğerleri ise her üç kelimeyi mufâale kalıbında وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ قَاتِلُوكُمْ قَاتِلُوكُمْ şeklinde *elif* ile okumuşlardır. bk. Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Me’âni’l-kırâât*, thk. İvâd b. Ahmed el-Kavzi ve İzzet Mustafa Derviş (Riyad: Merkezu’l-buhûs fi külliyyeti’l-âdâb bi Câmîiati Melik Suûd, 1991), 1/195; İbn Mihrân, *Mebûât*, 144-145; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 127-128.

95 Nisâbüri, *Garâibu’l-Kur’ân*, 1/528,530.

96 bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 5/290.

97 İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 128.

Elif'siz وَوَقَوْلَا تَقْتُلُوهُمْ şeklinde okuyanlar ise; bu kıraat veçhinde öldürülenlerden savaşmalarının emredilmesini söz konusu olmadığını, Arapların, herhangi bir kabileyle savaşmış onlardan sadece bir kısmını öldürmeleri durumunda bile “Biz filan kabileyi öldürdük.” demeleri gibi bir kullanım bulunduğunu söylerler. Ayrıca bu kıraat, müşrikler Mescid-i Haram'ın yanında Müslümanları öldürmeye başlamadıkça ilk öldürmeye başlayan tarafın Müslümanlar olmaması gerektiği manasını da içermektedir.⁹⁸

İki kıraat vechi arasında mana açısından bir mukayese yapıldığında bu vechiler arasında bir tezat bulunmadığı, bunların birbirlerini desteklediği görülür. *Elif*le okunan vechiye savaşa götüren etkenlerden uzak durulması emredildiği, savaşın bizzat kendisinin ise daha kesin bir ifadeyle nehyedildiği manası bulunmaktadır. Öte yandan müşrikler savaşa başlamadıkça Müslümanların savaşa başlamamaları emredilmektedir. *Elif'siz* okunan vechiye ise savaşın kendisinden men'etme söz konusudur. Ayrıca Mescid-i Harâm'ın yanında müşrikler öldürmeye girişmedikçe Müslümanların onları öldürmeye başlamamaları gerektiğine vurgu yapılmaktadır.⁹⁹ Buradaki bir kıraat vechinde savaşa ilk başlayan taraf olmaktan nehyetme anlamı bulunurken, diğer vechiye ise savaş başladıysa ilk öldüren taraf olmaktan nehyetme söz konusudur.

Örnek 3: Mâide Sûresi'nin 53. âyetinin وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا “Ve iman edenler derler ki:” ifadesinde bulunan وَيَقُولُ kelimesinin başındaki vâv harfi Hicaz (Mekke-Medine) ve Şam halkı mushaflarında yazılmamışken, Irak halkının mushafında yazılmıştır.¹⁰⁰ Mushafa tabi olmak sebebiyle bazı kıraatlerde hazf'la¹⁰¹, bazılarında ise isbât'la¹⁰² okunmuştur. Vâv'ın hazf veya isbâtına bağlı olarak bu kelimedeki lâm harfi de nasb veya ref ile okunmuştur.¹⁰³

Kıraatlerden âyet başında ve vâv'ın isbatıyla وَيَقُولُ şeklinde okunan vecheye göre, ikinci âyet önceki âyete¹⁰⁴ atfedilerek okunur. Bu şekildeki okuyuşta iki durum söz konusudur: Lâm harfi nasb edilirse baştaki vâv harfi, bu âyeti öncesine bağlayacağından mana şöyle olur: “Umulur ki Allah, yakın bir fetih veya katından bir emir

98 İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 128; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/264.

99 'Ukberî, *Tibyân*, 1/157; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 128; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/264.

100 İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 229; Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'an*, 2/602.

101 *Hazf*: Lügatte düşürmek, kaldırmak, bir şeyden parça kesmek veya koparmak anlamına gelirken kıraat istilâhında yazıda veya telaffuzda bazı kelimelerden bir harfin kaldırılması anlamındadır. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/143; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: İlav, 2018), 75.

102 *İsbât*: Lügatte “sabît kılma, yerinde bırakma” gibi anlamlara gelen isbât istilâhta, yazımda veya telaffuzda kelimedeki bir harfin hafifedilmesine denir. Hazf ve iskât terimlerinin zıddı olarak da karşımıza çıkmaktadır. bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrib Usûlü* (İstanbul: Hacvevîszade İlim ve Kültür Vakfı yayınları, 2021), 182-183; ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/133.

103 İbn Kesir, Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Cafer يَقُولُ şeklinde vâv'ın nazfı, lâm'ın nazfı ile; Âsım, Hamza, Kisâi ve Halef ise وَيَقُولُ şeklinde vâv'ın isbatı ile ve lâm harfinin de ref'i ile; Ebû Amr ve Yakub ise vâv'ın isbatı ve lâm'ın da nazfıyla okumuşlardır. bk. Ebû Bekir İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Daru'l-Mearif, 1980), 245; Ezherî, *Me'âni'l-kırâât*, 1/333; İbn Mihrân, *Mebûsât*, 186; Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 3/1028.

104 Önceki âyet şu şekildedir: فَتَسْمِعُ اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ تَائِدِينَ “Umulur ki Allah, yakın bir fetih veya katından bir emir getirir de onlar içlerinde gizledikleri şeyi (nifaka) pişman olurlar.” el-Mâide 5/52.

getirir de onlar içlerinde gizledikleri şeye (nifaka) pişman olsunlar ve iman edenler de 'Sizinle beraber olduklarına dair var güçleriyle Allah'a yemin edenler şunlar mı?' deyiversinler."¹⁰⁵ Fakat lâm ref' edilerek okunursa وَيَقُولُ kelimesi cümle başlangıcı/ istinâfiye kabul edilir ve mana takdiren şöyle olur: "Umulur ki Allah, yakın bir fetih veya katından bir emir getirir de onlar içlerinde gizledikleri şeye (nifaka) pişman olurlar. İşte o vakitte mü'minler, sizinle beraber olduklarına dair var güçleriyle Allah'a yemin edenler şunlar mı?' derler."¹⁰⁶

Mana bütünlüğü açısından söz konusu âyetler arasında bağlantı bulunsa da başında vâv atıf harfi bulunmayan يَقُولُ şeklindeki kıraat vechine göre iki âyet birbirinden bağımsız olarak ele alınabilir. Fasl ile (iki cümle arasında atıf yapılmaksızın) okunan bu kıraat vechinde: "Allah, yakın bir fetih veya katından bir emir getirir de kalplerinde hastalık bulunanlar, içlerinde gizledikleri şeye pişman oldukları vakit geldiğinde, (müminler onlara ne derler?)" şeklinde sorulacak sorunun cevabı vardır. Bunda da iki durum söz konusudur: Müminlerin sorusuna muhatap münafıklar olursa âyetin takdiren manası: "(O zaman) iman edenler, kalplerinde hastalık bulunan o münafıklara derler ki: 'Sizinle beraber olduklarına dair var güçleriyle Allah'a yemin edenler şu Yahudiler mi?'" şeklindedir. Sorunun muhatabının Yahudiler olması durumunda âyete takdir edilecek mana: "Kendilerine destek olup yardım edeceklerine dair söz veren, "Eğer savaşırsanız muhakkak size yardım ederiz." diye vaadde bulunanlar şu münafıklar mı? (yapacakları yardım nerede kaldı, verdikleri sözlerine ne oldu?) yönünde olacaktır."¹⁰⁷

Biri mushaf'ın farklı okumaya elverişli bir hatla yazılmasıyla ilgili, diğeri ziyade-noksan yönüyle kıraat farklılıklarının mushaf'lara dağıtılmasıyla ilgili yukarıda ele alınan örnekler incelendiğinde şu sonuca varmak mümkündür: Gerek mushafın yazı şeklinin farklı okunmaya müsait oluşunda kendini gösterecek gerekse mushaf'lar arasında farklı yazılmış kıraat vecihlerinde olsun, konu hakkındaki örneklerin anlam bütünlüğü incelendiğinde bunların tezat veya tenâkuz değil bütünlük oluşturduğu ve birbirlerini desteklediği görülmektedir.

3. Sahâbe Mushaf'ları ile İrtibatı Açısından Kıraat Farklılıkları

Kur'ân'ın nüzûl sürecine şahitlik eden ruhsat verilen kıraat vecihleriyle Kur'ân'ı ilk okuyan ve bu vecihlerin aktarılmasına kaynaklık eden sahâbenin Kur'ân ve kıraatleri ile ilişkisi her dönemde Müslümanlar için önem arz etmiştir. Zira sadece vahiy kâtiplerine değil, yazı bilen diğer sahâbeye de kendileri için Kur'ân âyetlerini yazmalarına müsaade edilmişti. Onların da nazil olur olmaz vahiy kâtipleri tarafından yazıyla kaydedildikten sonra Zeyd b. Sabit'e (ö. 45/665) verilen âyetlere bakarak kendileri için yazdıkları, böylece kendilerine özel mushaf'lar oluşturdukları zikredilmektedir.¹⁰⁸

105 el-Mâide 5/52-53; bk. İbn Zencele, *Hüccetu'l-kırâât*, 229.

106 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/182; İbn Zencele, *Hüccetu'l-kırâât*, 229; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/376; Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, 2/602.

107 bk. Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/643; Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, 2/602-603.

108 bk. Dağ, *Geleneksel Kırâât Algisına eleştirel Bir Yaklaşım*, 91.

Hiz. Osman (r.a), Kur'ân'ı istinsah ettirdikten sonra zikredilen bu sahâbe nüshalarının yakılmasını emretmiştir.¹⁰⁹ Ancak özel nüshalardan yakılmayanlar bulunup bulunmadığı, eğer bulunuyorsa hangi döneme kadar varlıklarını sürdürdükleri tam olarak tespit edilememiştir. Bazı bilginler, sahâbeye nispet edilen mushaflardan bahsederken veya bunlardaki farklı okuyuşlarla ilgili rivâyetleri aktarırken iki ihtimal üzerinde dururlar. Birincisi: Bu farklılıklar, İmam Mushaf'ın yazılmasından önceki döneme ait olabilir. Bu sebeple konuyla ilgili rivâyetlerde karışıklık söz konusu olmuştur. İkincisi: İmam Mushaf'a bazı okuyuşlarda benzerlik göstermeyen parçalar halindeki bazı sahâbe nüshaları, ileride ortaya çıkması muhtemel ihtilaf ve karışıklıkların önüne geçmek amacıyla imha edildikten sonra bazılarının nüshaları ellerinde kalmıştır. Konuyla alakalı rivâyetler bu nüshalar etrafında da dönüyor olabilir. Zikredilen bu ihtimallerle ilgili her ne kadar bir kısım şeyler söylene de meselenin tam olarak vuzuha kavuşmadığı belirtilmektedir.¹¹⁰

Özel sahâbe mushaflarının istinsah öncesi döneme ait olduğu fikrinin daha tercihe şayan olduğu söylenebilir. Zira Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) Hiz. Ömer (r.a) zamanında, yani istinsahtan önce vefat etmiştir.¹¹¹ Mustafa A'zamî, İbn Ebî Dâvûd'un *Kitâbu'l-Mesâhif'ine* atıfta bulunarak, Hiz. Osman'ın (r.a) Übey b. Kâ'b'ın nüshasını yaktırdığını zikretmektedir.¹¹² Bu bilgiler, en azından Übey b. Kâ'b'ın mushafı hakkındaki rivâyetlerin istinsah öncesi döneme ait olduğunu gösterir. İbn Mes'ûd'un da özel nüshaların imhası hususunda ilk başta muhalif bir tavır takındığı; ancak ashâbın ileri gelenleri tarafından bu davranışın hoş karşılanmadığı nakledilmektedir. Aynı zamanda kendisinin de sonradan pişmanlık duyduğu, özel mushafından vazgeçip İmam Mushaf'a tabi olduğu; onu okuduğu, okuttuğu ve onunla amel ettiği de rivâyetler arasında yer almaktadır.¹¹³ Öte yandan Hiz. Osman'ın (r.a), onu Kûfe'den Medine'ye çağırması üzerine etrafındaki insanlar, onu koruyacaklarını ve onun hoşlanmayacağı şeylerle karşılaşmasına mani olacaklarını söyleyip gitmemesi için ısrar edince, İNَّ لَهٗ حَقُّ الطَّاعَةِ "Ona itaat etmek üzerimizde bir haktır." şeklinde verdiği cevap da hakkı esas aldığını göstermektedir.¹¹⁴

Takvası, ilmi ve Kur'ân'a bağlılığıyla bilinen İbn Mes'ûd¹¹⁵, şayet Hiz. Osman'ın, sahâbenin güvenilir kişilerinden oluşturduğu heyete istinsah ettirdiği mushaflarda hata olduğunu düşünseydi, Allah'ın (c.c) hakkının tüm haklara karşı önceliğinin bulunması sebebiyle asla mushaf-ı Osmanî'ye tabi olmaz ve kendi mushafından vazgeçmezdi. Diğer sahâbe de bu hususta tıpkı onun gibiydi. Sahâbe, Kur'ân'a

109 Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 3 (No. 4985).

110 bk. Çetin, *Yedi Hrf ve Kıraatlar*, 422-424.

111 Vefatı hakkında farklı tarihler söylene de İbn Esir, "Doğru olanı, onun Hiz. Ömer zamanında vefat etmiş olmasındır." der. bk. Ebu'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esir, *Usdül-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/168; ayrıca bk. Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Ma'rifetu'l-kurrâ'l-kibâr'âla tabakâti ve'l-a'sâr* (Beyrût: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/14.

112 A'zamî, *Kur'ân Tarihi*, 139.

113 bk. Bakillânî, *İntisâr* (Muhammed Asâm'ın tahkiki), 1/393, 2/422-423, 425; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Nisan 2022).

114 bk. İbn Esir, *Usdül-gâbe*, 3/381.

115 bk. İbn Esir, *Usdül-gâbe*, 3/381.

olan şiddetli bağılıklarını bizzat yaşantılarıyla; fedakarlıklarını ise, katıldıkları savaşlarda İslâm için hayatlarını feda edecek derecede bilfiil göstermiştir.¹¹⁶ Onlar, İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'ân'ın istinsahı hususunda herhangi bir hata tespit etselerdi veya bazı âyetlerin yer olmadığını görselerdi asla itaat etmezlerdi ve onlardan hiçbiri de özel nüshalarından vazgeçmezdi. Hâlbuki mushaf-ı Osmanî, ashâbın önünde okunmuş ve bunun üzerinde ashâbın icmâi sağlanmıştı.¹¹⁷ Nitekim özel nüshalarından bahsedilen Übey b. Kâ'b ve İbn Mes'ûd'un da on kıraatin sahâbe zinciri içinde yer alması¹¹⁸; bunların mushaf hattına muhalif olduğu halde kabul gören farklı kıraatlerinin zikredilmemesi; özel mushaf sahipleri sahâbenin mushaf-ı Osmânî'ye tabi olduğu yönündeki düşünceyi teyit etmektedir.

İbn Ebî Dâvûd; Hz. Ömer, Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas (ö. 68/687-88), İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbeye dayandırılan mushaflardan bahseder. Bunlarda yer alıp da mushaf hattına muhalif olan bazı okuyuşlara yer verir.¹¹⁹ Ancak var olduğu söylenen bu mushaflar günümüzde zaten mevcut olmadığı gibi bunların varlığı ve ihtiva ettikleri söylenen farklı kıraatler hakkında da sağlam bir bilgi bulunmadığı nakledilmektedir.¹²⁰ Resûlullah (s.a.v) döneminde, bu sahâbenin özel mushaflarından söz edilebilir. Fakat Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflar üzerinde icmâ temin edildikten¹²¹ sonra bunlara aykırı olan nüshaların imha edildiği¹²² bilinen bir husustur. Takvalarıyla ve Allah'ın (c.c) kitabına sıkı bağılıklarıyla öne çıkan sahâbenin, hem özel nüshaların hem de istinsah edilen mushafların nasıl bir mahiyet gösterdiğinin farkında olmaları ve istinsah edilen nüshalar üzerinde icmâ etmeleri özel mushafların, mushaf-ı Osmanîler karşısındaki konumu hakkında yeterince bilgi vermektedir.

Bakillânî (ö. 403/1013), bazılarının sahâbe nüshalarını ön plana çıkarıp onlardaki birtakım ziyade veya noksan yazımlara vurgu yaparak mevcut Kur'ân'da değişiklik veya sıhhatinde şüphe bulunduğu yönünde ileri sürdükleri iddiaların hiçbir kıymetinin olmadığını belirtir. Zira sübûtu kesinlik kazanmayan âhâd haberle Kur'ân'ın sabit olmayacağını, Kur'ân'ın sübûtu için tevâtür şartının bulunması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla nüzûl döneminden günümüze kadar tevâtürle nakledilen hâl-i hazırda mütedâvil Kur'ân'ın esas alınacağı, âhâd haberle gelen ve bir kısım okuyuşları zayıf rivâyetlerle aktarılan sahâbe nüshalarının ise dikkate alınamayacağı üzerinde durur.¹²³

116 Sahâbenin Kur'ân'a bağılıkları ve bu husustaki ciddiyetleri için bk. Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Osman (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 103-110, 122-123, 357.

117 bk. Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 3 (No. 4985); A'zami, *Kur'ân Tarihi*, 135-136.

118 Dâni, *Teytir*, 8, 9, 10.

119 bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-Mesâhif*, 1/283-355.

120 Bakillânî, *İntisâr* (Muhammed Asâm'ın tahkiki), 2/423; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 422.

121 Bakillânî, *İntisâr* (Muhammed Seyyid'in tahkiki), 351.

122 Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 3 (No. 4985).

123 Bakillânî, *İntisâr* (Muhammed Seyyid'in tahkiki), 108-109, 123-124.

Sahâbe mushaflarıyla ilgili olarak Abdurrahman Çetin, farklı nüshalar hakkında bilgi veren bazı kaynaklar bulunsa da bunlardan sadece İbn Ebî Dâvûd'un, *Kitâbu'l-mesâhif*'inin günümüze ulaştığını belirtir. Bu konuda ayrıca İbn Eşte'nin (ö. 360/971) bir eserinden bahsedildiğini; ancak bunun sahâbe mushaflarında bulunduğu söylenen farklı kıraat vecihleriyle alakalı değil, sure tertipleriyle ilgili olduğuna dikkat çeker.¹²⁴ Ayrıca İbn Nedim'in de *el-Fihrist* adlı bibliyografik eserinin sadece bir kısmında sahâbe mushaflarına değinilmektedir. Ancak, bu çalışma da sahâbe mushaflarındaki kıraat vecihleriyle ilgili değil, sure tertipleriyle alakalıdır.¹²⁵

Sahâbe mushaflarında bulunduğu rivâyet edilen farklı okuyuşların mevcudiyeti kesin olsa bile bunlar mesâhif-i Osmanî'de yer almamıştır. İbnü'l-Cezerî'ye göre bunun sebebi, nesh edilmiş olmalarıdır. İslâm'ın başından itibaren *yedi harf*e ruhsat verilmişken diller bunların telaffuzuna alışıp Kur'ân'ın okunuşu insanlara kolay hale gelince, *arza-i ahîre*'de okunan harf dışındaki harfler nesh edilmiştir. Mushaf da *son arza'ya* göre yazıldığından sahâbe nüshalarındaki farklı okuyuşlar da bu kapsamda nesh olmuştur.¹²⁶ İbnü'l-Cezerî, şöyle bir ihtimalin de mümkün olduğunu söyler: Sahâbe, Resûlullah'tan (s.a.v) öğrendikleri Kur'ân hakkında tam bilgi sahibi idiler. Dolayısıyla tefsir kabilinden olan açıklamaların Kur'ân'a karışmayacağından emin oldukları için açıklama amacıyla bazı kelimeleri özel nüshalarına yazmışlardır.¹²⁷ Bakillânî de benzer yönde açıklamalar yapar.¹²⁸

İstinsah öncesinde Hz. Ömer (r.a), Kur'ân ilmiyle ve kıraatiyle ön plana çıkmış sahâbeyi, yeni fethedilen beldelere gönderince onlar da beraberinde götürdükleri özel mushaflarıyla bölge halkına Kur'ân öğretmişlerdir.¹²⁹ Ancak, yukarıda değinildiği ve konuyla ilgili muteber kaynaklarda da yer verildiği gibi istinsah işleminin ardından sahâbenin icmâi sağlandıktan sonra bu türdeki nüshalar imha edilmiştir.¹³⁰ Bazılarının İbn Abbas, İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbenin nüshalarına atıfta bulunarak "Filan sahâbinin nüshasında şöyle yazılıdır." tarzındaki rivâyetlerin dikkate alınmaması gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim sahih on kıraat imamının hepsinin kıraat zincirinde, mushafları bulunduğu söylenen bu sahâbelerden birden fazla kişinin ismi zikredilmektedir.¹³¹ Dolayısıyla on kıraat arasında bunlara izafe edilen; ancak mushaf hattına muvafık olmayan farklı sahih kıraatlerin de bulunduğu düşünülmemelidir.

124 Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 423; Şiilerin, Hz. Osman'ın (ra) istinsah ettirdiği mushafları tenkid ettikleri bilinen bir husustur. bk. Bakillânî, *İntisar* (Muhammed Seyyid'in tahkiki), 111-113, 351. Dolayısıyla mezhebi taassupla ileri sürülen iddiaların, sahâbenin icmâ ettiği mushaflara gölge düşürebilecek bir önemi haiz olamayacağı kanaatindeyiz.

125 bk. İbn Nedim, *Fihrist*, 43-44.

126 bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

127 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32.

128 bk. Bakillânî, *İntisar* (Muhammed Seyyid'in tahkiki), 358-359.

129 Zehebî, *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, 1/19; İbn Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/168, 3/381; ayrıca bk. Dağ, *Geleneksel Kirâât Algısına eleştirel Bir Yaklaşım*, 101-102.

130 Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 3 (No. 4985).

131 bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/112, 120, 133, 144, 155, 165, 172, 178, 185; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 53, 64, 70, 71, 78, 79, 85.

Sahih kıraatin şartlarını taşımadıklarından şâz kapsamında değerlendirilen ve sadece tefsir kabilinden izahlar olarak bakılan bu tür okumalar, sahîh kıraatler kapsamında olmasalar bile kıraat disiplininde ehemmiyetini korumuştur. Birkaç misalle sahâbe mushafalarında yer alan bu kıraatler üzerinde durmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Örnek 1: Mücadele Sûresi'nin 7. âyetindeki مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايَعَهُمْ وَلَا حَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ "Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın." ibaresinde bulunan رَايَعَهُمْ kelimesinden sonra İbn Mes'ûd'un mushafında وَلَا أَرْبَعَةَ إِلَّا هُوَ حَامِسُهُمْ "Dört kişi gizlice konuşmaz ki, beşincileri O olmasın." ziyadesinin bulunduğu rivâyet edilmektedir.¹³²

İbn Mes'ûd'un mushafında zikredilen şekilde bir kıraat vechinden bahsedilmişse de böyle bir şâz okuyuşun, Kur'ân ifadesinin akıcılığı ve mükemmelliği açısından problem teşkil ettiğine dikkat çekilmiştir. Zira eğer sözü edilen şâz okuyuşu gibi bir şâz okuyuşu ve أَرْبَعَةَ ve رَايَعَهُ kelimeleri peş peşe gelmiş olsaydı; bu durum tekrar sayılacağından lafızdaki fesâhat ortadan kalkardı. Nitekim âyette zikredilen sayılar sadece birer defa gelmekle lafızda güzellik ve kusursuzluk sağlanmıştır.¹³³ Muteber bir sahâbinin hususî mushafında yer alsaydı bile mushaf hattına muhalefeti dolayısıyla okunması caiz görülmemiş bu şâz vechinin sadece tefsir amaçlı kabul edilebileceği söylenmiştir.¹³⁴ Nitekim sayısal tekrarin ağır bastığı şâz vecih yerine, sahîh kıraatte böyle bir tekrara düşülmemiş olmakla Kur'ân'ın fesâhati korunduğu gibi sayısal verilerin kelâmın tamamlayıcı unsurları olarak kullanılmasıyla da istenen mesaj verilmiş, Allah'ın (c.c) her hâlükârda kullarının bütün ahvâl ve konuşmalarından haberdar oluşu vurgulanmış¹³⁵ öte yandan şâz kıraat vechine karşı sahîh kıraat ile Kur'ân'ın muktezây-ı hâle mutabık ifade üslûbu da ortaya çıkmış olur.

Örnek 2: Tâhâ Sûresi'nin إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ "Kıyamet mutlaka gelecektir. Her nefis işlediğinin karşılığını görsün diye, neredeyse onu gizleyecek (geleceğinden hiç söz etmeyecek)tim." şeklindeki 15. âyetinde bulunan أَكَادُ أُخْفِيهَا "Neredeyse onu gizleyecektim." ibaresi, Übey b. Kâ'b'ın mushafında أَكَادُ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي "Neredeyse onu kendimden gizleyecektim, öyleyse bunu size nasıl açıklayayım." şeklinde yazılı olduğu¹³⁶, bazı mushafalarda da أَكَادُ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي şeklinde olduğu zikredilse¹³⁷ de hangi mushafta nasıl kayıtlı olduğu hususunda ittifak sağlanmamıştır.¹³⁸

132 Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh el-Hemedâni, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*, thk. Arthur Jeffery (Kâhire: Mektebetu'l-Mütenebbî, 1934), 154; Ebû Muhammed Mekki b. Ebi Talib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihaye fî ilmi me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmihî*, thk. Şahid el-Buşeyhî (Şarika: Câmîatu's-Şarika, 2008), 11/7360.

133 bk. Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, 6/273.

134 Mekki, *Hidâye*, 11/7360.

135 Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvi, *Tefsîru's-Şa'râvi* (Mısır: Metâbiu Ahbarî'l-Yevm, 1997), 15/9481.

136 İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 90.

137 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/56.

138 İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 90; krs. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/56.

Übey b. Ka'b'ın mushafında bulunduğu rivâyet edilen bu ziyade, tefsirlerde çoğunlukla Allah'ın (c.c), Kıyamet saatini gizli tutması konusunda ele alınmaktadır. Bazı müfessirler, Allah'ın (c.c) Kıyamet'in kopma vaktini gizlemesiyle ilgili olan اُخْفِيهَا ifadesine mana verirken "Eğer zatımdan gizlemem doğru olsaydı onu kendimden dahi gizlerdim." şeklinde mübalağalı bir mana verirler, bunu da Übey b. Ka'b'ın mushafındaki ziyadeye dayandırırır.¹³⁹ Müfessirlerden Nizamuddin en-Nîsâbü'rî, dil bilimci Kutrub'tan (ö. 210/825) naklederek Arapların, gizliliğine fazla önem verdikleri şeyler hakkında; كَتَمْتُهُ مِنْ نَفْسِي "Onu kendimden de gizledim." ifadesini kullandıklarını belirtir. Ancak, Nîsâbü'rî, âyetin manasının Übey b. Ka'b'ın mushafındaki ziyadeye değil âyetin zahirine hamledilmesi gerektiğini, اُخْفِيهَا "Neredeyse onu gizleyecektim." İbaresinin sadece Kıyametin geleceğinin gizlenmediğine delâlet ettiğini, kopacağı vakit ile alakası kurulamayacağını zikreder. Bu durumda âyetin manası şöyle olur: "Kıyametin vakti size gizli olmakla beraber şayet geleceğini haber vermenin size bir faydası bulunmasaydı neredeyse onun geleceğini de haber vermezdim."¹⁴⁰

Örnek 3: İsra Sûresi'nin 93. âyetindeki اَوْ يَكُونُ لَكَ يَتِّ مِنْ زُخْرَفٍ "yahut altından bir evin olmadıkça" ibaresi İbn Mes'ûd'un kıraatinde اَوْ يَكُونُ لَكَ يَتِّ مِنْ ذَهَبٍ şeklinde. O, اَوْ يَكُونُ لَكَ يَتِّ مِنْ زُخْرَفٍ yerine اَوْ يَكُونُ لَكَ يَتِّ مِنْ ذَهَبٍ "altın'dan" ifadesiyle okumuştur.¹⁴¹ İbn Ebî Dâvud *Kitâbu'l-Mesâhif*'te bu okuyuşa yer vermemiş ise de Mekkî b. Ebî Tâlib bunun İbn Mes'ûd'un mushafında bulunduğunu söylemiştir.¹⁴² Bu şâz okuyuş için İbn Mücâhid'in (ö. 324/936), "Biz Abdullah İbn Mes'ûd'un kıraatında اَوْ يَكُونُ لَكَ يَتِّ مِنْ ذَهَبٍ okuyuşunu görene kadar زُخْرَفٍ kelimesinin ne manaya geldiğini bilmiyorduk." dediği nakledilir.¹⁴³ Yine, herhangi bir evi altın kadar güzel zinetlendirecek bir şey bulunmadığı, dolayısıyla زُخْرَفٍ kelimesinin, zinet manasında olduğu zikredilmektedir.¹⁴⁴ İbn Mes'ûd'un mushafında yer aldığı söylenen اَوْ يَكُونُ لَكَ يَتِّ مِنْ ذَهَبٍ ibaresinin ayette geçen زُخْرَفٍ kelimesinin manasına açıklık getirdiği genel kabul görmüştür.¹⁴⁵ Ümmetin okuduğu meşhur kıraate aykırı olması sebebiyle İbn Mes'ûd'un mushafındaki bu okuyuşun kıraat olma ihtimali bulunmadığı; ancak tefsir mahiyetinde değerlendirilebileceği söylenmiştir.¹⁴⁶ Görüldüğü üzere pek çok kıraat ve tefsir kaynağında sahih şekilde nakledilmiş olsa da mushaf hattına muvafık olmaması nedeniyle sahâbe mushafındaki bir kıraat kabul edilmemiştir. Âlimlerin üzerinde ashâbın icma ettiği mesâhif-i Osmânî'nin hattına uymayan tüm kıraatlere, sahâbe mushafları dâhil, yaklaşımı aynı şekildedir.¹⁴⁷ İster sahâbeye ait özel mushaflarda

139 Nîsâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 4/523.

140 Nîsâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 4/523.

141 Nîsâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 4/391; Abdullatif Hatip, *Mu'cemu'l-kırâât*, 5/120.

142 Mekkî, *Hidâye*, 6/4288.

143 Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 17/553.

144 Mekkî, *Hidâye*, 6/4288; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 21/409; Nîsâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 4/391.

145 Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mahzûmî, *Tefsiru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nil (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 442; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/260.

146 Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 7/112.

147 İbn Ebî Dâvud, *Mesâhif*, 165.

yer alsın ister sadece rivâyet yoluyla aktarılmış olsun bu tarz vecihlere tefsir açısından yaklaşmıştır.

Sonuç

Tefsir ve kıraat kaynaklarında yer alan kıraat vecihlerinin Arap lehçeleri, mushaf hattı ve sahâbe mushaflarıyla alakası, kıraat ilminin önemli konularından biridir. Ümmete kolaylık sağlama maksadına binaen Kur'ân'ın yedi harf üzere okunmasına ruhsat verilmesinin sonucu olarak tezahür eden kıraat vecihlerinin önemli bir kısmının, lehçe farklılığıyla ciddi bir alakası bulunmaktadır. Nitekim yedi harf'le ilgili hadislerde geçen ahurfü's-seb'a ifadesinin her halükarda lehçelerle irtibatı bulunduğu, lehçe farklılıklarının, yedi harfi, en azından yedi harfin bir bölümünü teşkil ettiği ve lehçelerdeki fonetik unsurların bir kısmının kıraatlere yansıdığı düşüncesi genel kabul görmüştür. Kur'ân'daki lehçe değişikliğine bağlı farklı okumaların bir kısmı, hem yazı şeklinde hem de mana itibariyle aynı oldukları halde telaffuz keyfiyetlerinde bazı farklılıklar gösterir. Fakat bu yöndeki farklar manaya etki etmeyen seslendirme şekillerinden ibarettir ve kıraat ihtilaflarının büyük çoğunluğunu da bunlar oluşturur. Lehçelere dayalı farklı okumaların bir kısmı da sarf ve nahiv yönündeki farklılıklarla ilgilidir. Bu tür farklı okumaların az bir kısmında anlam değişikliği bulunsa da bu değişiklik, zıtlık değil mana çeşitliliği sağlayan bir mahiyet gösterir.

Kıraat farklılıklarının bir kısmı da anlama doğrudan etki eden sarf ve nahiv farklılıklarını da ilgilendirmesi açısından okuyuşlardaki farklılıkların manasını önemli ölçüde alakadar eden ferş'ul-hurûf kapsamına giren farklılıklardır. Bunlardan *arza-i ahîre*'de nesh edilmemiş olanları resmü'l-mushaf'ta ve farklı beldelere gönderilen mesâhif-i Osmânî'de muhafaza edilmiştir. Mahiyet itibariyle birbiriyle tezat veya tenâkuz teşkil etmeyip farklı açılardan birbirlerini teyit eden bu tarz kıraatlerin doğrudan veya dolaylı olarak mushaf hattı ile irtibatı bulunmaktadır.

Kıraat literatüründe karşılaşılan bazı vecihlere de sahâbeye isnad edilen özel mushaflarda karşılaşılmaktadır. Bu tarz vecihlerin istinsah öncesine ait özel nüshalarda bulunma ihtimali üzerinde durulmuştur. Bazıları sahih nakille gelmiş olsa bile mushaf hattına muvafık bulunmamaları sebebiyle âhâd haber seviyesinde görülen ve şâz kategoriye dâhil edilen bu nevi kıraatler, *son arza*'da nesh edilmiş okuyuşlar veya tefsir kabilinden izahlar şeklinde değerlendirilmiştir. Alanla ilgili, *kıraat vecihlerinin lehçe farklılıklarıyla alakası* ve *sahâbe mushaflarındaki kıraat vecihlerinin tasnifi* şeklinde müstakil konular üzerinde daha detaylı yeni araştırmaların yapılması, kıraat ilminin temel meseleleri açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmud Kuraa. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1990.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi*. ter: Ömer Türker, Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Alemdar, Yusuf. "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004), 143-170.
- Bakillânî, Kadî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Asâm el-Kudât. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Bakillânî, Kadî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Osman. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Dâvûd. *Futûhu'l-buldân*. Beyrût: Mektebetu Hilâl, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Horasânî. *Sünenü's-sağîr li'l-Beyhakî*. thk. Abdulmutî Emin Kal'acı. 4 Cilt. Pakistân: Câmîatu Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedu's-sahîhu'l-muhtasarı min umûri Resulillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî (Sahîhu'l-Buhârî)*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsr. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cemaluddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî. *Fünûnu'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Beşâir, 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-mesud>
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *Sihâhu tâci'l-lüğa ve sihâhu'l-Arabî*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Çimen, Abdullah Emin. "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamaştırılmasında Bir Metot Denemesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 9/18 (2007), 91-166.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Dânî, Osman b. Saïd b. Osman Ebû 'Amr. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kirâti's-seb'*. 4 Cilt. İmârât: Camiatu'ş-Şârika, 2007.
- Dânî, Osman b. Saïd b. Osman Ebû 'Amr. *Ehrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*. thk. Abdulmüheymin Tahhân. Mekke: Mektebetu Menâr, 1988.
- Dânî, Osman b. Saïd b. Osman Ebû 'Amr. *el-Mukni' fi resmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Kahire: Mektebetu Külliyyeti'l-Ezheriyye, t.y.
- Dânî, Osman b. Saïd b. Osman Ebû 'Amr. *et-Teysîr fi'l-kirâti's-seb'*. thk. Oto Pretzl. Beyrût: Dâru Kitabî'l-Arabî, 1984.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelûsî. *Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Şâme, Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî. *el-Murşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin te-te'allaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1975.
- Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî. *Fedâilu'l-Kur'ân li'l-Kâsım b. Sellâm*. thk. Mervân Atiyye, Muhsin Hirâbe, Vefâ Takiyuddîn. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Me'âni'l-kırâât*. thk. İvâd b. Ahmed el-Kavzî ve İz Mustafa Dervîş. 3 Cilt. Riyad: Merkezu'l-buhûs fi külliyyeti'l-âdâb bi Câmîati Melik Suûd, 1991.
- Firat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Haciveyizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Hatib, Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Câmi'u li ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmî'*. thk. Mahmud Tahhan. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 1983.
- Hatîp, Abdullatîf. *Mu'cemu'l-kırâât*. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru's-Saduddîn, 2000.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Mısır: Farûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed el-Hemedânî. *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedi'*. thk. Arthur Jeffery. Kâhire: Mektebetu'l-Mütenebbî, 1934.
- İbn Mihrân, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *el-Mebsût fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Sebi' Hamza Hâkimî. Dimeşk: Mecmeu'l-Lüğa el-Arabiyye, 1981.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Daru'l-Meârif, 1980.
- İbn Necâh, Ebû Dâvûd Süleyman el-Endelûsî. *Muhtasaru't-tebyîn li hecâ't-tenzîl*. 5 Cilt. Medine: Mecme'u Melik Fehd, 2002.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak el-Verrâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecmeu Melik Fahd, 1995.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Yusuf. *et-Temhid fi 'İlmi't-Tecvîd*. thk: Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetü'l-Me'arif, 1985.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Usdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İşeri, Yunus. *Nizamuddin en-Nisâburî'nin 'Garâibu'l-Kur'ân ve regâibu'l-Furkân' Adlı Tefsirinde Kıraat Olgusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2021.

- İşeri, Yunus. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Açısından Nisâbü'rî'nin Tefsir Yönteminde Kıraat Olgusu*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbnü'n-Nedîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnun-nedim>
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî Hacı Halîfe. *Keşfu'z-unûn 'an esâme'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941.
- Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemaşşeri Örneği*. İFAV: İstanbul, 2015.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrib Usûlü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 3 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mushaf#1>
- Mekkî b. Ebî Talib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihaye fî ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmihî*. thk. Şahid el-Buşeyhî. 13 Cilt. Şarika: Câmiatu'ş-Şarika, 2008.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. thk. Abdulfettah İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru'n-Nehda, 1960.
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Nisâbü'rî, Nizamuddin el-Hasan b Muhammed. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*. thk. Şeyh Zekeriyya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Nüveyrî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Râcihî, Abduh. *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-kırââti'l-Kur'âniyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Marife el-Câmia, 1996.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-'Arabî, 1999.
- Semîn, Şihabuddin Ahmed b. Yusuf el-Halebî. *Dürü'l-mesûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1986.
- Serin, Muhittin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mushaf#2-hat>
- Şa'râvi, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru'ş-Şa'râvi*. 20 Cilt. Mısır: Metâbiu Ahbarî'l-Yevm, 1997.
- Şehade, Ahmed – Kılıç, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân bi'l-kırââti'l-Kur'âniyyeti'l-aşr*. İstanbul: Haseki Mensupları ve Mezunları Derneği Yayını, 2018.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakîr. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: İfav, 2018.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Mısır: Naşir: İsâ Bâbî el-Halebî, 1976.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

- Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr 'alâ tabakâti ve'l-a'sâr*. Beyrût: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-Arabî, 1995.

Pandemi Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nın (Uzaktan Eğitim) Değerlendirilmesi (Zonguldak İli Örneği)*

Evaluation of the Quran Teaching Program (Distance Education) Conducted by the Presidency of Religious Affairs during the Pandemic Period (Sample of Zonguldak Province)

Şeref YILDIZHAN

Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Ph.D. Candidate, Uludağ University Social Sciences Institute, Department of Education of Religion
Bursa, Türkiye
seref_6767@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-6053-0762

Mehmet Emin AY

Prof. Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Prof., Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Education of Religion
Bursa, Türkiye
mehmeteminay@uludag.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7305-8981

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 08.04.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 29.11.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.12.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 9 - Sayı / Issue: 2 - Sayfa / Pages: 293-320

Atıf / Cite as

Yıldızhan, Şeref - Ay, Mehmet Emin. Pandemi Döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yürüttüğü Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nın (Uzaktan Eğitim) Değerlendirilmesi (Zonguldak İli Örneği). *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 293-320.

Doi: 10.33460/beuifd.1100630

İntihal / Plagiarism

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

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

* Bu makale Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 24.12.2021 tarihli 2021/11 oturum sayılı 14 No'lu kararı ve 31.12.2021 tarihli 2007338 sayılı onayla Zonguldak İl Müftülüğünden izin alınarak oluşturulmuştur.

Öz: 2019 yılının sonlarına doğru ortaya çıkan salgın hastalık hayatın birçok alanını etkilemiştir. Bunlardan bir tanesi de eğitim faaliyetleridir. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından bu süreçte eğitim faaliyetlerinin aksamaması için "Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)" hayata geçirilmiştir. Bu çalışma "Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)"nın işlevselliğine, karşılaşılan sorunlara, devam edip etmemesine yönelik beklenti ve önerilere dair görüşleri ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan durum deseni kullanılmıştır. Bu doğrultuda programı sadece öğretici gözüyle değil aynı zamanda kursiyer gözüyle de değerlendirmek amacıyla Zonguldak İl Müftülüğünde programa katılan 9 kursiyer ve 8 öğretici olmak üzere toplamda 17 kişiyle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Katılımcılara programın işlevsel olup olmadığı, karşılaşılan sorunlar, programa dair beklenti ve öneriler ile ilgili sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların görüşleri MAXQDA22 programında içerik analiz yöntemiyle kodlanmış ve daha sonra alt temalara ulaşılmıştır. Tanıtımın yetersizliği, teknik sıkıntılar, sürenin kısa olması gibi sorunlar olsa da programın işlevsel olduğu, Kur'an-ı Kerim'i okumanın öğrenildiği hatta örgün imkânı olmayanlar için büyük bir fırsat olduğu, ayrıca programın sadece Kur'an-ı Kerim öğretimiyle kalmaması bunun yanında dini konularda farklı derslerin de eklenerek devam etmesi gerektiği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Pandemi, Uzaktan Eğitim, Kur'an Öğretimi, Kur'an Kursları.

Abstract: The epidemic that emerged towards the end of 2019 has affected many areas of daily life. One of them is educational activities. A new "Quran Teaching Program (Distance Education)" was implemented by the Presidency of Religious Affairs to carry on educational activities during the pandemic. This study intends to examine the functionality of the "Quran Teaching Program (Distance Education)", the problems encountered, and expectations and suggestions regarding this program whether should be carried on. The case design, which is one of the qualitative research methods, was used in the research. In this direction, in-depth interviews were conducted with a total of 17 people, 9 trainees and 8 instructors, who participated in the program in Zonguldak Provincial Mufti to evaluate the program not only from the perspective of the instructor but also from the perspective of the trainee. Participants were asked questions about whether the program was functional, which sorts of problems were encountered, and further expectations and suggestions about the program. The answers of the participants were coded with the content analysis method in the MAXQDA22 program and then, the sub-themes were revealed. Although there are shortcomings of this teaching program such as inadequacy of promotion, technical difficulties, and short duration, it has been concluded that the program is functional and it is a great opportunity for those who did not know how to recite the Qur'an and have the opportunity before. It has also been suggested that different courses may be added to this program.

Key Words: Reading Quran al-Karim and Recitation, Pandemic, Online Education, Qur'an Teaching, Qur'an Courses.

Giriş

Kur'an-ı Kerim Allah'ın insanlara Hz. Muhammed (as) aracılığıyla gönderdiği ve İslam dininin ana kaynağını oluşturan ilahi bir kitaptır. Bu nedenle "İslam tarihinde Kur'an eğitim ve öğretimi, ilk vahiyle başlamış ve günümüze gelinceye kadar da aralıksız devam etmiştir."¹ Kur'an'ın indirildiği ilk dönemlerde Hz. Peygamber kendisine gönderilen ayetleri ezberlemiş, vahiy kâtiplerine yazdırmış aynı zamanda da Müslümanlara öğretmiştir. Müslümanlar da gelen vahyi hem ezberleyerek hem de yazarak öğrenmişlerdir. Dolayısıyla ilk dönemlerde hem ezberleyerek hem de yazarak Kur'an eğitimi yapılmıştır.²

Müslümanlar Kur'an'ı anlayıp ona uygun bir hayat yaşamak için Kur'an eğitim ve öğretim faaliyetlerine her devirde büyük önem vermiş ve günümüze kadar bu eğitim için çeşitli kurumlar oluşturmuştur. Kur'an'ın indiği ilk dönemlerde bu eğitim faaliyetleri evlerde ve camilerde yapılmıştır. Özellikle Mekke döneminde tarihte önemli bir yere sahip olan ve Dârülerkam diye bilinen Erkam'ın evi Kur'an eğitim ve öğretim faaliyetlerinin merkezi diyebileceğimiz bir konuma sahip olmuştur.³ Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra inşa edilen Mescid-i Nebevî'nin bitişiğine kimsesizler için "Suffe" denilen bir mekân yapılmış ve bu mekân zamanla Kur'an eğitim ve öğretimin yapıldığı bir eğitim kurumuna dönüşmüştür. Burada bizzat Hz. Peygamber'den ders alan sahabe İslam'ı tebliğ için ihtiyaç duyulan yerlere gönderilmiş, İslam'ın yayılmasında ve İslami ilimlerin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur.⁴ Ayrıca Suffe'nin dışında başta Kuba mescidi olmak üzere Peygamberimizin sağlığında inşa edilen dokuz küçük mescitte ve Darul'Kurra diye de bilinen Mahreme b. Nevfel'in evi gibi mekânlarda da Kur'an eğitim ve öğretim faaliyetleri yürütülmüştür.⁵

Başta halifeler dönemi olmak üzere, Abbasiler, Emeviler ve ondan sonraki İslam devletlerinde Kur'an eğitim öğretim faaliyetleri her zaman önemsenmiş, kurumların isimleri, seviyeleri ve işleyişleri değişse de bu faaliyetler kesintisiz devam etmiştir. Kur'an eğitiminin yapıldığı mekânların başında cami ve mescitler gelmekle birlikte zamanla müstakil Kuran eğitiminin yapıldığı merkezler de artarak yaygınlaşmıştır. Bu eğitim merkezleri "Eyyübiler döneminde Daru'l-Kur'an, Selçuklular döneminde Daru'l-Huffaz ve Osmanlı Devleti döneminde ise Daru'l-Kurra" olarak isimlendirilmiştir.⁶ Kısacası "İslam'ın ilk dönemlerinde evlerde ve camilerde başlayan Kur'an eğitim ve öğretim faaliyetleri zamanla Küttap, Daru'l-

1 Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Nurullah Altaş - Mustafa Köylü (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 350.

2 Abdurrahman Çetin, "Kur'an Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 91.

3 Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 2013), 43.

4 Mustafa Bakır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996), 37/469-470.

5 Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", 351.

6 Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (Dergah Yayınları, 2017), 471.

Kur'an, Daru'l-Huffaz, Daru'l-Kurra, medrese, mektep vb. gibi kurumlarda yapılarak günümüze kadar devam etmiştir."⁷

Günümüzde ise Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimi örgün olarak imam-hatip ortaokul ve liseleri, ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde verilmektedir. Yaygın din eğitimi kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı Hafızlık, İhtiyaç Odaklı, 4-6 Yaş ve Yaz Kuran Kursları gibi kategorilerde tüm yaş grubunu göz önünde bulundurarak Kur'an-ı Kerim eğitim faaliyetlerini yürütmektedir.⁸ Yaygın olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde sadece Kur'an kursları değil cami içi ve dışında, cezaevlerinde, hastanelerde, KYK yurtları ve gençlik merkezlerinde ve daha pek çok alanda da bu faaliyetler icra edilmektedir. Özellikle bunların içerisinde Kur'an kursları açıldıkları günden bu zamana kadar çeşitli sorun ve sıkıntılara rağmen, sayıları kimi zaman azalsa da kapanmadan kesintisiz günümüze kadar devam eden tek kurumdur. Ne var ki 2019 yılında dünyayı etkisine alan salgın sebebiyle yüz yüze yapılan eğitim öğretim faaliyetleri sekteye uğramış, bu durumdan Kur'an Kursları da etkilenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı eğitim faaliyetlerinin devam etmesi adına uzaktan Kuran öğretim programını geliştirmiş ve uygulamaya koymuştur. Her ne kadar örgün eğitimde uzaktan Kuran eğitimleri yapılıyor olsa da yaygın eğitimde uzaktan Kuran eğitimi ilk defa tecrübe edilmiştir. Böyle bir uygulamanın işlevsel olup olmadığını görmek için de bilimsel araştırmalar önem arz etmektedir.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

2019 yılının sonlarında başlayan ve kısa sürede tüm dünyayı etkisi altına alan korona virüs hastalığı hayatın birçok alanını etkilemiştir. Bu alanlardan bir tanesi de hiç şüphesiz eğitim ve öğretim faaliyetleri olmuştur. Hastalığın hızla yayılması neticesinde birçok ülke tedbir kapsamında kısıtlamalara gitmiştir. Ülkemizde de bu manada birçok alanda kısıtlamalara gidilmiş, örgün ve yüz yüze yapılan eğitim faaliyetlerinin uzaktan (online) devam etmesi şeklinde kararlar alınmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı da kuruluşundan bu yana hiçbir dönemde kesintiye uğramadan devam eden Kur'an eğitim ve öğretim faaliyetlerinin devam etmesi için uzaktan eğitim faaliyetlerine ağırlık vermiştir. Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı "Haydi Türkiye Evden Kur'an Öğrenmeye" şiarıyla çevrimiçi "Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı"nı geliştirmiş ve uygulamaya koymuştur. Kur'an-ı Kerim Okumayı Öğreniyorum ve Kur'an-ı Kerim Okuyorum olmak üzere iki dönemi kapsayan program, haftada 3 gün, günde 2 saat olmak üzere toplamda 8 hafta şeklinde planlanmıştır. Kaynak olarak Diyanet İşleri Başkanlığınca Kuran Kurslarına yönelik hazırlanan materyallerin kullanılması ve öğreticilerden bunları kullanırken öğrencilerin seviyeleri, ilgi ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurulması istenmiştir.⁹

7 Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", 352.

8 DİB, "Yaygın Din Eğitimi Daire Başkanlığı" (Erişim 26 Kasım 2022).

9 DİB, "Kur'an Kursları Öğretim Programları" (Erişim 26 Kasım 2022).

Bu durum çalışmasının amacı pandemi sürecinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından uygulamaya konulan çevirim içi Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda görev alan öğretici ve eğitim alan kursiyerlerin, bu programın devamlılığına, işlevselliğine ve karşılaşılan sorunlara dair deneyimlerini ortaya koymaktır. Bu ana amaç kapsamında araştırmanın alt amaç soruları şu şekildedir:

- “Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim”in tanıtımının yeterliliği hakkında öğreticilerin/kursiyerlerin düşünceleri nelerdir?
- “Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim”in yeterliliği hakkında öğrencilerin/kursiyerlerin düşünceleri nelerdir?
- “Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim”de kursiyerlerin/öğreticilerin ilgi düzeyleri hakkındaki düşünceler nelerdir?
- “Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim”de karşılaşılan güçlükler hakkında öğrencilerin/kursiyerlerin düşünceleri nelerdir?
- “Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim”de öğrencilerden/kursiyerlerden alınan geri dönütler nasıldır?
- “Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim”in devam etmesi noktasında öğrencilerin/kursiyerlerin düşünceleri nelerdir?
- “Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim”de öğrencilerin/kursiyerlerin öneri ve beklentileri nelerdir?

Literatüre bakıldığında İbrahim Kurt'un “Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (Ankara Örneği)” adlı çalışmasında salgın döneminde uzaktan eğitimle devam eden 4-6 Yaş Kur'an Kurslarının eğitim öğretim süreçlerinin değerlendirilmesi, avantaj ve dezavantajların ortaya koyulması, öğrencilerin teklif ve önerileri gibi konular işlenmiştir.¹⁰

Öncü ve Onulur tarafından “Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)” üzerine yapılan çalışmada uzaktan Kur'an eğitiminin olumlu ve olumsuz yönleri ele alınmıştır. Çalışmada teknolojinin kullanımı, sanal ortamdan kaynaklanan duygusal iletişimsizlik, materyal kullanımı, mahremiyet ve dikkat dağınıklığı gibi birtakım sorunlar olsa da bu programın faydalı olduğu, yüz yüze eğitim imkânı olmayanlar için bir alternatif olabileceğinden hareketle geliştirme çalışmalarının yapılması gerektiği sonuçlarına ulaşılmıştır.¹¹ Başkonak ve Akşener “On Saatte Online Kuran Eğitimi”nin mümkün olup olmadığına yönelik 18 katılımcıyla yaptıkları görüşmede katılımcıların hepsinin on saatte Kur'an okumayı öğrendikleri sonucuna ulaşmıştır. Katılımcıların büyük bir kısmı tarafından yüz yüze eğitim daha etkili bulunsa da uzak-

10 İbrahim Kurt, “Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (Ankara Örneği)”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 393-421.

11 Ali Öncü - Tuğba Onulur, “Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 417-443.

tan Kur'an eğitiminin yüz yüze eğitime alternatif olabileceği ifade edilmiştir.¹² Başkanlık yapmış olduğu "Covid-19 Salgın Sürecinde İhtim Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi" adlı çalışmasında 38 din görevlisiyle anket yapmış. Araştırmada iletişim eksikliği, aile desteği, teknolojik imkânsızlıklar, uzaktan eğitimde başarısız olunacağı ile ilgili önyargı, ders saatlerindeki yetersizlik vb. yaşanan problemler ortaya konulduktan sonra hizmet içi eğitim seminerlerin düzenlenmesi, uzaktan eğitim imkânını sağlayan altyapının geliştirilmesi, Eğitim Bilişim Ağı (EBA)'na benzer bir eğitim portalının hayata geçirilmesi, engelli ailelerine yüz yüze ya da uzaktan manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri sunulması gibi çözüm önerileri dile getirilmiştir.¹³

Dağ'ın "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'an Dersi - Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-" başlığı üzerine yaptığı çalışmada uzaktan Kur'an eğitim öğretiminin müfredat, materyal ve uygulama biçimleri tartışılmıştır. Çalışmanın sonucunda uzaktan eğitim formatının, yöntemi ve materyalleri Kur'an dersinin özellikle uygulama kısmı için çok uygun düşmediği ifade edilmiştir.¹⁴ Benzer bir çalışma da Akaslan tarafından yapılmıştır. Kur'an eğitimi için yüz yüze iletişimin gerekli olduğundan hareketle uzaktan eğitimin Kur'an eğitim ve öğretimi için uygun olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.¹⁵

Çelik tarafından "Uzaktan Eğitimde Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme" üzerine yapılan çalışmada uzaktan Kuran eğitiminin avantajlarına, dezavantajlarına ve öğrencilerin yaşadığı sorunlara değinilmiştir. Neticede teknik ve teknolojik anlamda sistemin getirmiş olduğu sınırlılıkların ve olumsuzlukların azımsanamayacak kadar fazla olduğu ifade edilmiş ve sorunların giderilmesine yönelik önerilerde bulunulmuştur.¹⁶ Bizim araştırmamızı diğer çalışmalardan ayıran en önemli yönü örneklem olarak hem öğretici hem de kursiyerlerin çalışmaya dâhil edilmesidir. Dolayısıyla böyle bir uygulamanın hem öğretici hem de kursiyerler açısından nasıl değerlendirildiği ve uygulamaya yönelik deneyimlerin çift yönlü incelenmesi çalışmamızı farklı kılmaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma, olayların ve olguların kendi ortamlarında gerçekçi ve bütüncül bir şekilde incelenmesine yönelik süreci ifade eder. Bu süreçte gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri

12 Mustafa Başkanlık - Ayşe Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 714-740.

13 Mustafa Başkanlık, "Covid-19 Salgın Sürecinde İhtim Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 89-119.

14 Mehmet Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", *Ekev Akademi Dergisi* 55 (2013), 37-54.

15 Yaşar Akaslan, "Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur'an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 9-37.

16 Cihat Çelik, "Uzaktan Eğitimde Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme", *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2021), 75-84.

toplama yöntemleri kullanılır.¹⁷ Çalışmada nitel araştırma tekniklerinden biri olan durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışması, araştırmacının güncel bir durum hakkında detaylı ve derinlemesine bilgi topladığı nitel bir yaklaşımdır.¹⁸ Bu çerçevede pandemi sürecinde uygulamaya konulan "Kur'an Öğretim Programı"nın işlevselliği, problem ve sorunları programa katılan kursiyer ve öğretmenlerle görüşme yapılarak gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışma Grubu

Araştırmada katılımcılar amaçlı örnekleme yöntemine göre belirlenmiştir. Amaçlı örnekleme "çalışmanın amacına bağlı olarak bilgi açısından zengin durumların seçilerek derinlemesine araştırma yapılmasına olanak tanıyan"¹⁹ bir örnekleme çeşididir. Bu çerçevede Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)'na katılan öğretici ve kursiyerlerin deneyimleri derinlemesine incelenmek istenmiştir. Amaçlı örnekleme yoluyla araştırmamızda gönüllü olan 8 öğretici ve 9 kursiyer olmak üzere toplamda 17 kişi ile yüz yüze görüşme yapılmıştır. Analiz kısmında kullanılmak üzere katılımcılar "Ö1-E-40" ve "K1-K-40" şeklinde kısaltılmıştır. Açıklaması; "1. Öğretici-Erkek-40 yaşında" ve "1. Kursiyer-Kadın-40 yaşında" şeklindedir. Cinsiyet açısından, mezuniyet ve mesleklerine yönelik heterojenlik sağlanmıştır. Detaylar Tablo 1'de incelenebilir.

Tablo 1: Katılımcıların Sosyo-Demografik Bilgileri

	Cinsiyet	Yaş	Mezuniyet	Meslek
Ö1	Erkek	40	Ön Lisans	Müezzin-Kayyım
Ö2	Kadın	31	Üniversite	KKÖ
Ö3	Erkek	37	Ön Lisans	İmam Hatip
Ö4	Erkek	46	Ön Lisans	İmam Hatip
Ö5	Kadın	28	Üniversite	KKÖ
Ö6	Kadın	42	Ön Lisans	KKÖ
Ö7	Erkek	35	Üniversite	İmam Hatip
Ö8	Erkek	50	Ön Lisans	KKÖ
K1	Kadın	30	Üniversite	Hemşire
K2	Erkek	56	Ortaokul	Emekli
K3	Erkek	52	Ortaokul	Emekli
K4	Erkek	45	Üniversite	Öğretmen
K5	Erkek	66	Üniversite	Maden Mühendisi
K6	Erkek	32	Üniversite	Öğretmen
K7	Erkek	51	Üniversite	Teknik Otomasyon
K8	Erkek	40	Üniversite	Sağlık
K9	Kadın	46	Lise	Ev Hanımı

Kısaltmalar: Ö1, Öğretici 1; K1 Kursiyer 1; KKÖ, Kur'an Kursu Öğreticisi.

17 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Seçkin Yayıncılık, 2016), 41.

18 John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2021), 99.

19 Şener Büyüköztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Pagem Akademi, 2021), 92.

Veri toplama aracı

Araştırmamızda veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu görüşme tekniğinde görüşmeyi yapan kişi önceden hazırladığı, sormayı planladığı soruları içeren bir görüşme formu hazırlar. Bununla birlikte görüşmeyi yapan kişiye görüşmenin akışına göre sonda sorular sorarak katılımcılardan cevapları açmasını ve detaylandırmasını isteyebildiği, görüşmeciyeye esneklik tanıyan bir tekniktir.²⁰ Yapılandırılmış görüşmede amaç; elde edilen bilgiler arasında benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmak, böylece elde edilen veriler arasında karşılaştırma yapmaktır.²¹ Bu çerçevede yarı yapılandırılmış görüşme formu öncelikle uzmanlardan görüş alınarak hazırlanmış ve üç kişiyle pilot çalışma yapılmıştır. Pilot çalışmadan sonra anlaşılmayan veya yanlış anlaşılan sorular alanında uzman kişilerin de değerlendirmesiyle tekrar üzerinden geçilerek düzeltilmiş ve son hali verilmiştir.

Veri toplama süreci

Veriler Ocak 2022-Mart 2022 tarihleri arasında toplanmıştır. Görümler ses kayıt cihazıyla kaydedilmiştir. Verilerin kaybolması veya teknik sıkıntı olabileceği düşüncesinden hareketle iki adet ses kayıt cihazı kullanılmıştır ve ayrıca bilgisayara da aktarılarak olası kaybolma ve sıkıntılar önüne geçilmek istenmiştir. Görüşmeye başlamadan önce katılımcılara çalışma hakkında bilgi verilmiş, verecekleri cevapların kesinlikle gizli kalacağı, araştırmada isimlerinin kesinlikle geçmeyeceği teyit edilmiş ve ses kaydı almak için izinleri alınmıştır. Görüşmeler müftülük kurumunda kendilerini rahat hissedebilecekleri, sadece katılımcı ve araştırmacının bulunduğu bir ortamda gerçekleşmiştir. Görüşme sırasında herhangi bir sıkıntı yaşamaları durumunda ara verilebileceği ve isterlerse görüşmeden ayrılacakları söylenmiş ve kendilerini rahat hissetmeleri sağlanmıştır.

Verilerin analizi

Verilerin analizinde öncelikle ses kayıtları deşifre edilerek metne aktarılmıştır. Görüşmeler 10-20 dakika arasında sürmüştür. Deşifre edilen metin 34 sayfa tutmuştur. Yazıya aktarılan ses kayıtları, MAXQDA22 nitel veri araştırma programına yüklenmiş ve araştırmacı tarafından burada içerik analizi yapılarak ana tema, alt tema ve kodlar şeklinde kategorize edilmiştir. Bir metindeki sözcüklerin belirli kurallar çerçevesinde oluşturulan kodlamalar ile daha küçük kategorilere ayrılması içerik analiz tekniği olarak tanımlanmaktadır.²² İçerik analizinde yapılan işlem, benzer durumda olan verileri ortak kavram veya sınıflamaya tabi tutarak bir araya getirmektir. Böylece elde edilen veriler okuyucunun anlayabileceği şekilde tasnif edildiği gibi yorumlanması da daha sağlıklı olacaktır.²³ Bu çerçevede yapılan kodlamalar tema haline getirilmiş ve en son olarak da üst temalara ulaşılmıştır.

20 Ayşe Nur Yüksel, "Nitel Bir Araştırma Tekniği Olarak: Görüşme", *Social Sciences Studies Journal* 54/6 (2020), 549.

21 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 130.

22 Büyükoztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 258.

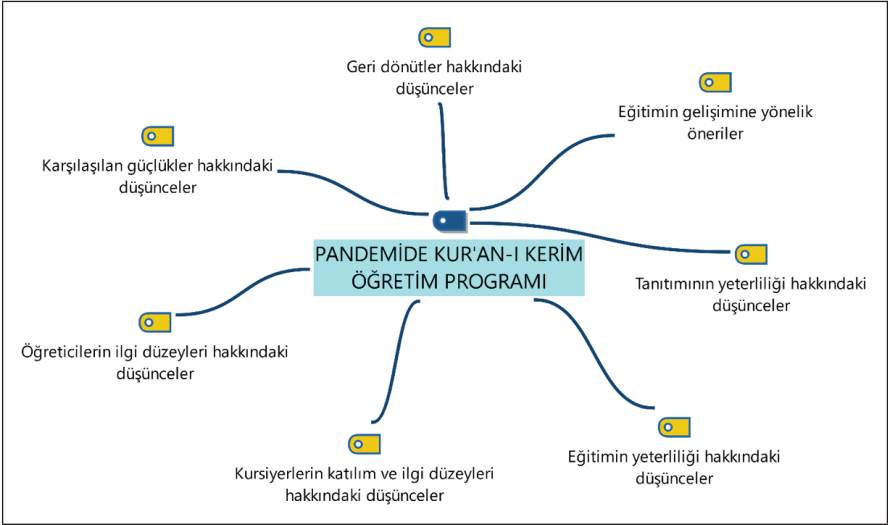
23 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 242.

Araştırmaya İlişkin Etik Bilgiler

Araştırma raporu, SRQR kriterleri göz önünde bulundurularak yazılmıştır.²⁴ Araştırma için Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'na görüşme sorularının etik açıdan değerlendirilmesi için başvuruda bulunulmuş ve 24.12.2021 tarihli 2021/11 oturum sayılı ve 14 sayılı kararla etik açıdan uygun bulunmuştur. Ayrıca 31.12.2021 tarihli 2007338 sayılı onayla Zonguldak İl Müftülüğünden araştırma yapabilmek için izin alınmıştır.

Bulgular ve Tartışma

Araştırmaya katılan kişilerin "Pandemide Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı" konusundaki düşünceleri analiz edildiğinde karşımıza yedi ana tema çıkmıştır. Bu temalar "tanıtımın yeterliliği hakkındaki düşünceler", "eğitimin yeterliliği hakkındaki düşünceler", "kursiyerlerin katılım ve ilgi düzeyleri hakkındaki düşünceler", "öğreticilerin ilgi düzeyleri hakkındaki düşünceler", "karşılaşılan güçlükler hakkındaki düşünceler", "geri dönütler hakkındaki düşünceler" ve "eğitimin gelişimine yönelik öneriler" (Şekil 1).



Şekil 1: Pandemide Kur'an-ı Kerim Öğretim Programına Dair Alt Temalar

24 Melike Tekindal vd., "Nitel Araştırmaların Raporlanmasında Standartlar: SRQR Kontrol Listesinin Türkçe Uyarılması", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/42 (2021), 42.

Kod Sistemi	Öğretici	Kursiyer	TOPLAM
▼ PANDEMİDE KUR'AN-I KERİM ÖĞRETİM PROGRAMI			0
> Tanıtımın yeterliliği hakkındaki düşünceler	17	27	44
> Eğitimin yeterliliği hakkındaki düşünceler	10	11	21
> Kursiyerlerin katılım ve ilgi düzeyleri hakkındaki düşünceler	7		7
> Öğreticilerin ilgi düzeyleri hakkındaki düşünceler		13	13
> Karşılaşılan güçlükler hakkındaki düşünceler	14	14	28
> Geri dönütler hakkındaki düşünceler	16	13	29
> Eğitimin gelişimine yönelik öneriler	9	14	23
Σ TOPLAM	73	92	165

Şekil 2: Pandemide Kur'an-ı Kerim Öğretim Programına Dair Kodlama İstatistiği

1. Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Tanıtımının Yeterliliği Hakkında Öğreticilerin/Kursiyerlerin Düşünceleri

Tablo 2: Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Tanıtımının Yeterliliği Hakkında Bilgiler

Katılımcılar	Bulgular
K5, K8, Ö1, Ö2, Ö4, Ö5	Tanıtlar yeterliydi
K2, K3, K6, K9, Ö6, Ö8	Tanıtlar yeterli değildi
K5, K6, K7, K8, K9, Ö8	Tanıtlar sosyal medya aracılığıyla yapılabilir
K4, K6, K9, Ö3, Ö4, Ö6, Ö7	Tanıtlar müftülük aracılığıyla yapılabilir
K2, K3	Tanıtlar kısa mesaj aracılığıyla yapılabilir
K2, K7, K8, K9, Ö1, Ö7	Tanıtlar televizyon/gazete aracılığıyla yapılabilir
K1, K3, K4, K5, K6, K7, K8, Ö3	Tanıtlar afiş/broşür/billboard aracılığıyla yapılabilir
Ö2, Ö3	Tanıtlar kurumlara yazılar/ziyaretler aracılığıyla yapılabilir

Araştırmaya katılan katılımcılar, programın tanıtımlarına ilişkin ifadelerde bulunmuşlardır. Tablo 2'de görüldüğü üzere tanıtımın *yeterli* olduğunu düşünen katılımcılarla birlikte *yeterli olmadığını* ifade eden katılımcılar da bulunmaktadır.

Öncelikle bu program aslında çok iyi oldu, belki pandemi vesilesiyle pandemi bir fırsat oldu gerek bizim için gerekse halkımız için. Bu konudaki tanıtımın yeterli olduğunu düşünüyorum. (Ö1-E-40)

Tam yeterli olduğunu düşünmüyorum. Neden düşünmüyorum şundan dolayı: Uzaktan eğitim Kur'an-ı Kerim öğretim programında iki dönem görevli olarak ders verdim. Kayıtlardan sonra ve kursu ortaları veya sonlarına doğru neden bizim haberimiz olmadı diye

beni arayıp çok sitem edenler oldu. Demek ki pek çok kesime ulaşamadı. Neler yapılabilir? Daha kapsamlı haber yayınlanabilir sosyal medyadan duyurulabilir daha geniş kitlelere ulaşılabilir. (Ö8-E-50)

Ben tanıtımının yeterli olduğunu düşünmüyorum çünkü Diyanet'in web sitesinden herkes haberdar değil veya Diyanet'in web sitesini herkes takip etmiyor. (K9-K-46)

Tanıtımın yeterli olmadığını düşünen katılımcılar nasıl yapılması gerektiği konusunda da önerilerde bulunmuşlardır. Tanıtımların *sosyal medya aracılığıyla, müftülük aracılığıyla, kısa mesaj aracılığıyla, televizyon/gazete aracılığıyla, afiş/broşür/billboard aracılığıyla, kurumlara yazılar/ziyaretler aracılığıyla* yapılabileceğini ifade etmişlerdir.

Bu konuda çağımız biraz daha görsel ve sosyal medya aracı ile insanlara ulaşma noktasında daha etkili, billboardlarda veya sosyal medya sitelerine reklam verilebilir. (K6-E-32)

Diyanetin veya il müftülüğünün bunu kısa mesaj olarak da insanlarımıza bilgilendirme olarak da atabileceğini düşünüyorum. (K2-E-56)

Duyuru yapılabilirdi yani sosyal medyadan olsun veya işte müftülüğümüzün daha geniş kapsamlı yerel alanında, gazetelerde veya işte yerel medyada duyuru yapılabilirdi. (K9-K-46)

İfadelerden de anlaşılacağı gibi programın tanıtımlarının yeterli olduğunu düşünen katılımcılar olduğu gibi yeterli olmadığını düşünen katılımcılar mevcuttur. Yeterli olmadığı konusunda görüş beyan eden katılımcılar tanıtımın farklı boyutlarda yapılması gerektiğini düşünmektedir. Günümüzde teknolojik ilerlemeyle birlikte iletişimde en üst seviyeye gelinmesi ve sosyal medya gibi bir realitenin etkisinde kalmayan bir birey olmadığını düşünürsek böyle yeni bir uygulamanın teknolojik vasıtalarla duyurulmaması düşünülemez. Başkanlık ve Akşener tarafından "On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği" üzerine yapılan çalışmada katılımcıların bu programı daha çok sosyal medya aracılığıyla duydukları ifade edilmiştir.²⁵ Çitirik ve Zengin'in yaptıkları çalışmada "salgın döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın din hizmetleri ve eğitimlerinden nasıl haberdar olduğunuz" sorusuna katılımcıların tamamı Diyanet TV aracılığıyla cevabını vermişlerdir.²⁶ Çalışmamızda da bu programın sosyal medya, televizyon, sms gibi teknolojik araçlarla duyurulması gerektiğini ifade eden katılımcılar çoğunluktadır. Ayrıca katılımcılar tanıtım için önemli vasıtalar olan afiş ve billboardlarla da bu tanıtımların yapılması gerektiğini söylemişlerdir.

25 Başkanlık - Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 729.

26 Amine Nuriye Çitirik - Zeki Salih Zengin, "Küresel Salgın Zamanında Din Görevlileri Gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Hizmeti ve Eğitimi", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Salgın Hastalıklar Özel Sayısı (2020), 606.

2. Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda Eğitimin Yeterliliği Hakkında Öğreticilerin/Kursiyerlerin Düşünceleri

Tablo 3: Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda Eğitimin Yeterliliği Hakkında Bilgiler

Katılımcılar	Bulgular
K1, K2, K3, K4, K5, K8, K9, Ö5	Eğitim yeterliydi
K1, K3, K4, K5, Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8	Programda dini bilgiler dersleri de olmalı

Araştırmaya katılan katılımcılara eğitimin yeterliliği hakkındaki düşünceleri sorulmuştur. Tablo 3'te görüldüğü üzere katılımcılardan *eğitim yeterliydi, programda dini bilgiler dersleri de olmalı* şeklinde cevaplar alınmıştır. Özellikle katılımcı kursiyerler *yeterli* olduğu konusunda görüş beyan etmişler ve genel itibarıyla amaçlarının Kur'an öğrenmek olduğunu bu programın da bunu karşıladığını düşünmektedirler. Nitekim Öncü ve Onulur'un yapmış olduğu çalışmada da katılımcılar uzaktan Kur'an eğitiminin verimli olduğunu ifade etmişlerdir.²⁷ K3, K5 ve K8'in bu konudaki ifadeleri aşağıdaki gibidir:

Kur'an-ı Kerim'in yeterliliği konusunda % 90 yeterliydi. Yani sıfırdan başladık, işte elif-ba'ya geldik, ondan sonra harflere geldik geçtik derken işte tecvit, Kur'an'ı okumaya başladık kursumuz bitti. Tam başladık böyle hızımızı aldık, heveslendik okumaya başlayınca kursumuz bitti. (K3-E-52)

Ben yeterli olduğunu düşünüyorum. Oldukça bize faydalı oldu. Şu anda biz Kur'an'ı Kerim'i aşağı yukarı okuyoruz. (K5-E-66)

Bence Kur'an'ı Kerim'in uzaktan eğitimi, verilen eğitim bence yeterli. (K8-E-40)

Uzaktan eğitimde insanlara en büyük kolaylık şüphesiz zaman ve mekân konusundaki esnekliktir. Dağ'ın yapmış olduğu çalışmada uzaktan eğitimde belirli bir zaman ve mekân sınırlamasının olmaması uzaktan eğitimin avantajlarından bir tanesi olarak ifade edilmiştir.²⁸ Özdemir ve Erdoğan'ın ilahiyat öğrencileriyle yapmış olduğu çalışmada zaman ve mekân esnekliği uzaktan eğitimin olumlu yönlerinden biri olarak ifade edilmiştir.²⁹ K9 özellikle pandemi şartlarında böyle bir programın bulunmaz bir fırsat olduğunu, zaten insanların evlere hapsediği bir döneme denk gelmesi hasebiyle de bu programın gayet yeterli olduğunu ifade etmiştir.

27 Öncü - Onulur, "Diyaret İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", 439-440.

28 Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 42.

29 Ömer Özdemir - İrfan Erdoğan, "Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 33.

Kur'an-ı Kerim'in yani benim için pandemi döneminde bulunmaz bir fırsattı çünkü ben bunu bu Kur'an öğrenmeyi sabahları kalkıp işte Kur'an kursuna gitmem benim için aile olarak uygun değildi, gidemiyorum. Ama pandemi şartlarında çok çok güzel oldu bu hizmetin bizim ayağımıza kadar gelmesi evlerinizde bizi pandemiye işte o zor şartlarda bize bu şekilde hocalarımızın hizmet vermesi ve Diyanet İşleri Başkanlığımızın bu şekilde bir programı benim için çok çok iyi bir fırsattı. Ben yeterli olduğunu düşünüyorum. (K9-K-46)

Katılımcı kursiyerler her ne kadar Kur'an-ı Kerim öğrenme noktasında bu programın yeterli olduğunu düşünseler de Kur'an dersi dışında farklı konularda da bilgi talep ettiklerini, katılımcı öğreticiler ise programa farklı dini bilgiler konusunda derslerin eklenmesinin faydalı olacağını ifade etmişlerdir.

Yani Kur'an'ı Kerim üzerine ve derslerimizde de aklımda ne olursa hocama sorduğumda yani ne öğrenmek istediğim, yani ben ve diğer ve katılımcı arkadaşların da aynı şekilde bütün hepsinin cevabını alıyoruz. Dini bilgiler mesela işte namazın kılınışı hakkında bilmediğim, öğrenmek istediğim konular, bu tarz yani. (K1-K-30)

Bu eğitimi yaparken genelde biz Kur'an üzerine odaklandık. Daha çok Kur'an-ı Kerim eğitimi üzerinde çalışmalar yaptık. Zaman zaman diğer konularda, ilmiyal, fıkıh konularında sorular olsa da özelden daha çok Kur'an-ı Kerim eğitimi üzerine çalıştık. Ama tabii bunun yanında Kur'an-ı Kerim öğretimi noktası yanında fıkıh bilgisi, ilmiyal bilgisi noktasında da belki derslerin konulması da bu şekilde genişletilmesi de daha faydalı olabilir diye düşünüyorum. (Ö7-E-35)

İfadelerde de görüldüğü üzere Kur'an dersleri yeterli olsa da bunun yanında farklı dini bilgileri de öğrenmek amacıyla programda dini bilgiler derslerinin olması istenmektedir. Her iki katılımcı grup da bu konuda hem fikirdir. Kursiyerler okudukları Kur'an'ın Türkçe anlamını da bilmek istemekte ayrıca ders esnasında anlık gelişen sosyal hayata dair soruların dersin işleyişini bozduğu düşüncesiyle bu konuda programa ayrı bir ders olarak soru-cevap bölümü ya da ahlak, değerler, maneviyat gibi derslerin dâhil edilmesinin faydalı olacağını düşünmektedirler.

3. Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'na Katılan Kursiyerlerin İlgileri Hakkında Öğreticilerin Düşünceleri

Tablo 4: Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'na Katılan Kursiyerlerin İlgileri Hakkında Bilgiler

Katılımcılar	Bulgular
Ö1, Ö2, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8, Ö9	Kursiyerlerin programa katılımı ve ilgisi üst düzeyde

Katılımcı öğretmenlere kursiyerlerin programa karşı ilgi ve alakaları sorulmuş ve öğretmenlerin tamamı bu programa katılan kursiyerlerin derslere karşı ilgi ve alakalarının üst düzeyde olduklarını söylemişlerdir. Bu konuda herhangi bir olumsuz görüş bildirilmemiştir. Kurt'un "Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (Ankara Örneği)" üzerine yaptığı çalışmada da öğretmenler, uzaktan eğitime katılan öğrencilerin derslere sevecek ve isteyerek katılım sağladığını, derslere katılma noktasında bir problem yaşanmadığını söylemişlerdir.³⁰ Öncü ve Onulur'un yaptığı çalışmada da benzer sonuçlar görülmüştür.³¹ Nitekim araştırmamızda da kursiyerlerin uzaktan Kur'an eğitim programına katılım noktasında istekli oldukları ifadelerden anlaşılmaktadır.

Hocam benim öğrencilerim çok gerçekten aşk duyuyorlar bu konuya. Benden önce böyle meraklılar ders saatlerini kaçırmıyorlar. Ekstra yarım sayfa başlamıştık biz okumaya ama hani "arttırabilir miyiz, müsait misiniz, sabahları müsait olduklarında hocam bugün tecvit yapabilir miyiz" diye talepleri oluyor. (Ö2-K-31)

Çok memnunum ben şahsım adına. Gerçekten çok aşkla şevkle katılıyorlar. Birbirlerini sürekli teşvik diyorlar. Ders saatinden önce hazır bulunuyorlar ve dersin bitmesini hiç istemiyorlar. Mesela saat 6'da başlayınca ders 9'a kadar sürebiliyor ve gerçekten büyük bir aşkla hiçbir şekilde sıkılma emaresine rastlamıyoruz. Gayet iyi, katılım düzeyleri de gayet iyi. (Ö5-K-28)

Uzaktan eğitim farklı mesleklerde çalışan ve zaman sıkıntısı yaşayanlar için önemli bir fırsat sunmaktadır. Başkonak ve Akşener online Kur'an eğitiminin tercih edilme sebepleri arasında katılımcıların %72,2'sinin ev ortamında olması ve %5,6'sının da mesai saatlerine uygun olması düşüncelerini göstermiştir.³² Araştırmamızda da farklı meslekte katılımcıların olduğu, özellikle icra ettikleri meslekler gereği zaman konusunda problem yaşayanların bir şekilde kendilerini ayarlayarak programa katılma arzularının üst düzeyde olduğu görülmüştür. Araştırmada öğretmenler, kursiyerlerin farklı yaş aralıklarında olduklarını hatta yaşları ilerlemiş olan katılımcıların bile Kur'an öğrenmek için büyük gayret sarf ettiklerini ve büyük bir özveriyle derslere katıldıklarını ifade etmişlerdir.

Çok istekliler. Yaş aralığı da önemli değil yani 25 yaşında sanırım en küçüğü. Baya yaşlı olan kayınvalide ve gelin var, köyden katılıyorlar. Çok meraklılar yani "köy işlerini ona göre arıyorlar" dedi kayınvalidesi. Benim çok hoşuma gitti o. (Ö2-K-31)

İlgi çok güzeldi katılım da çok güzeldi. Hatta yoğun iş olduğu halde işine ara verip katılan öğrencilerim vardı. Gece onda bir tır şoförü turnikelere çekerti ve oradan ders yaptı. Bunu da biz zaten haber olarak yayınlamıştık ben o bilgileri kurumumuza vermiştim. Bütün öğrenciler işten geliyorlardı ve ailesiyle beraber oturmadan direkt dersin başına geçi-

30 Kurt, "Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (Ankara Örneği)", 408-409.

31 Öncü - Onulur, "Diyabet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", 431-432.

32 Başkonak - Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 730.

yorlardı. Hakikaten ilgi çok mükemmeldi. Hatta 2 ders olarak 1-2 saat olarak yapılması gereken, haftada 2 gün yapılması gereken dersi talep üzerine biz 3 saate, haftada 4 güne çıkarmıştık ve bununla da yetinmeyip işi yüz yüze dökmeye talebi oldu. Fakat biz ona imkân olmadığı için pandemiden dolayı yüz yüze eğitim veremedik ama talep güzeldi. (Ö8-E-50)

İfadelerden de anlaşılacağı üzere kursiyerlerin Kur'an-ı Kerim Programı'na ilgi ve alakasının yüksek olduğu görülmektedir. Özellikle farklı meslek gruplarında çalışanlar için uzaktan eğitim büyük bir fırsat olmuştur.³³ Nitekim birçok katılımcı da çalıştıklarından dolayı bu zamana kadar fırsat bulamadıklarını ama çevirim içi olması nedeniyle bir şekilde zamanlarını ayarlayarak bu eğitimi aldıklarını ve bunun da kendileri için büyük bir fırsat olduğunu dile getirmişlerdir. Dolayısıyla, salgın hastalığın olumsuz etkilerini minimuma indirmek için uygulamaya konulan uzaktan eğitim, salgın dönemi bitip hayat normal seyrine döndükten sonra da pek çok kişinin Kur'an öğrenme imkânlarına ulaşabilmesi açısından önem arz etmektedir.

4. Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda Görev Alan Öğreticilerin İlgileri Hakkında Kursiyerlerin Düşünceleri

Tablo 5: Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda Görev Alan Öğreticilerin İlgileri Hakkında Bilgiler

Katılımcılar	Bulgular
K2, K5, K7, K8	Öğreticiler oldukça sabırlı
K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9,	Öğreticilerin ilgisi üst düzeyde

Eğitimde eğitimcinin mesleki donanımı, sabrı, ilgi ve alakası vb. durumlar hiç şüphesiz başarıyı etkileyen önemli faktörlerdendir. Başkonak ve Akşener'in "On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği" üzerine yaptıkları çalışmada, eğitimcinin istekli, sabırlı, hoşgörülü, olumlu karakterli oluşu vb. hususlarından dolayı eğitimci ile katılımcı arasında hiçbir problem yaşanmadığı ifade edilmiştir.³⁴ Araştırmamızda da katılımcı kursiyerlere öğreticilerin ilgi ve alakaları sorulmuş ve bu hususta "öğreticiler oldukça sabırlı" ve "öğreticilerin ilgisi üst düzeyde" gibi alt temalara ulaşılmıştır. Özellikle kursiyerler eğitim sırasında hocaların çok sabırlı olduklarının altını çizmişlerdir.

33 Nurullah Altaş, "Türkiye'de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 13; Tugay Arat - Ömer Bakan, "Uzaktan Eğitim ve Uygulamaları", *Seçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 14/1-2 (2011), 369.

34 Başkonak - Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 734.

Her konuda ama her konuda büyük bir sabır içerisinde hocamızın hem pozitif enerjisi, güler yüzlü, olumlu yaklaşımı, ne kadar sorarsak soralım hiçbir şekilde onu geri çevirmeksizin cevaplaması beni son derece memnun etti. (K7-E-51)

Valla ben kendi hocam olarak söyleyeyim, kendim eğitim aldığım hocam çok sabırlı hatta bizden daha istekliydi, çok sabırlıydı. Yani derslerimiz ne kadar da şu saatte olsa desek de tamam diyor, ben olsam belki o kadar sabırlı olmayabilirdim, gerçekten bu konuda çok sabırlılar. (K8-E-40)

Kursiyerler, öğrencilerin ilgi ve alakasından da son derece memnun kaldıklarını ve bunun ötesinde güzel bir ilişki kurduklarını ve ders dışında da kendileriyle iletişim halinde olduklarını ifade etmişlerdir.

Ben çok teşekkür ediyorum buradan hocama, gerçekten ilgi alaka konusunda sonuna kadar kendisine, yani tekrar teşekkür ediyorum. Şöyle biz ne zaman istersek katılmıyoruz işte çocuğumuz var aynı şekilde onun da var ama işte o sağ olsun bizim için fedakârlık gösteriyor, biz katılmadığımızda atıyorum bir akşam işimiz var, müsait olduğumuz her zaman beni arayıp işte dersinizi verebilirsiniz, tekrar gösterebilirim gibi ilgi konusunda yani hocamız sağ olsun. (K1-K-30)

Hocam şimdi ilk defa biz böyle uzaktan eğitim programıyla Kur'an öğrenmeye başladık. Hakikaten öğreten hocalarımızdan Allah razı olsun, ilgi alaka olarak güzeldiler ve hâlâ da irtibatı koparmadı hocamız, arayıp sorar, yani kafanıza bir soru takıldığında arayıp sorabilirsiniz der. Hâlâ da irtibatımız devam ediyor, diğer kursiyerlerle de görüşüyoruz. Yani güzel bir arkadaşlık ortamı oldu. (K3-E-52)

İfadelere baktığımızda öğrencilerin kursiyerlerle olan ilişkisi, onlara yaklaşımı ve ilgi düzeylerinin çok olumlu karşılandığı görülmektedir. Burada öğrencilerin eğitim seviyeleri, mesleki yeterlilikleri ve donanım açısından bu görevi yapabilecek düzeyde bir birikime sahip olması önem arz etmektedir. Öğreticilerin eğitim seviyelerine bakıldığında lisans ve üstü mezuniyete sahip oldukları görülmektedir.³⁵ Nitekim çalışmamızda kursiyerlerin öğrenciler hakkındaki olumlu düşüncelere sahip olması ve hepsinin Kur'an okumayı öğrenmesi, öğrencilerin mesleki yeterlilik, donanım, halkla ilişkiler ve iletişim noktalarında yeterli bir seviyede olduklarını göstermektedir.

35 Bkz. Tablo 1.

5. Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda Karşılaşılan Güçlükler Hakkında Bilgiler

Tablo 6: Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda Karşılaşılan Güçlükler Hakkında Öğreticilerin/Kursiyerlerin Düşünceleri

Katılımcılar	Bulgular
K1, K2, K3, K4, K5, K7, K9	Programda güçlük yaşanmadı
K2, K3, K5, K7, K8, K9, Ö1, Ö2, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8	Teknolojik anlamda sıkıntılar
Ö3, Ö6,	Görev nedeniyle sıkıntılar
K6, Ö3, Ö5, Ö8	Yüz yüze gibi olmaması

Tablo 6'ya bakıldığında araştırmaya katılan katılımcılar programa ilişkin *teknolojik anlamda sıkıntılar*, *"görev nedeniyle sıkıntılar"* ve *"yüz yüze gibi olmaması"* gibi konularda sıkıntı yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte *"güçlük yaşamadım"* diyen katılımcılar da olmuştur.

Çok fazla bir güçlükle karşılaşmadık. (K5-E-66)

Yani ben güçlükle karşılaşmadım, gayet güzel bir şekilde hani belli bir sistematik program dâhilinde. (K7-E-51)

Uzaktan eğitimin en büyük handikabı hiç şüphesiz teknik ve teknolojik anlamdaki sıkıntılardır. Çelik tarafından yapılan araştırmada "öğrenci ve öğreticinin yaşamış olduğu bağlantı hataları, ders esnasında öğrencilerin görüntülerinin donması ve sesin kesilmesi, internet ve elektrik kesintilerinin yaşanması, bazı öğrencilerin internet ve teknolojik imkânlarının yetersiz olması" vb. durumlar uzaktan eğitimin dezavantajları olarak ifade edilmiştir.³⁶ Erpay'ın yapmış olduğu çalışmada uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin yaşadıkları problemlerin başında %21,3'le "internet kaynaklı sorunlar" gelmektedir. Aynı çalışmada diğer bir sorun olarak %7,5 ile "tablet, bilgisayar gibi donanımların olmaması" gösterilmiştir.³⁷ Özdemir ve Erdoğan'ın pandemi sürecinde ilahiyat fakültesi öğrencilerinin uzaktan eğitim hakkındaki düşüncelerine yönelik yaptığı çalışmada araştırmaya katılanların yaklaşık üçte ikisi (%32,91) "internet bağlantısının kopması, elektrik kesintisi vb. sorunların" uzaktan eğitimin olumsuz yönleri olarak ifade etmiştir.³⁸ Nitekim araştırmamızda katılımcıların büyük bir kısmı genelde teknik ve teknolojik anlamda sıkıntılar yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Genellikle de uzaktan eğitimle ilk defa

36 Çelik, "Uzaktan Eğitimde Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme", 82.

37 İlyas Erpay, "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri", *Marifetname Dergisi* 8/1 (2021), 194.

38 Özdemir - Erdoğan, "Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri", 35.

tanışanlar için bunun bir zorluk olduğu görülmektedir. Örneğin derslerin yapıldığı “Zoom” platformunun nasıl kullanılacağı konusunda sıkıntılar yaşanmıştır. Ne var ki bu eğitimin uzaktan çevrimiçi olarak ilk defa tecrübe edilmesinden dolayı bunun gayet doğal karşılandığı, bunun da çok büyük bir güçlük olarak algılanmadığı görülmüştür.

Yani şu oldu evet, hocamızla alakalı bir güçlük yoktu. İnternet ortamında olduğu için kesintiler, ses gitme sıkıntıları oldu ama biz mesela telafi ettik. Hani mesela hocam tek ders yaptı, mesela arkadaşlar dedi ki biz bu dersi anlayamadık kesintiler oldu, bir sonraki ders ya tekrarını yaptık ya da araya bir ders koyduk. Hoca bunu da telafi etti, kesinlikle orayı atlamadı yani. Tabii teknolojik sıkıntılar başka hiçbir sıkıntımız yoktu. (K8-E-40)

Genelde internet sağlayıcısı, sadece ben bu güçlükle karşılaştım. Zoom programı üzerinden yapıyorduk. Sadece internetle alakalı sıkıntısı olan yerlerde bazen kesinti problemleri oluyordu ama onun haricinde ben eğitimi verme konusunda, işte onlara giriş konusunda herhangi bir sorun yaşamadım. (Ö4-E-46)

Bazı öğreticiler ders saatlerinin asli görevleriyle çakışması sebebiyle sıkıntı yaşadıklarını ama bu durumu da bir şekilde ayarlayarak derslerini yaptıklarını ifade etmişlerdir. Benzer bir sonuç Öncü ve Onulur’un yapmış olduğu çalışmada da görülmüştür. Öncü ve Onulur’un Kur’an kursu öğreticileriyle yaptığı mülakatlarında katılımcılar uzaktan Kur’an eğitim programında görev almalarının iş yükünü artırdığını ifade etmişlerdir.³⁹ Ö3’ün bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

Herkes mesleği farklı olduğundan işte zamanında yetişemeyebildi. Bizim için de zaman zaman aksaklıklar oldu biraz daha dersin önce olmasını istiyorlardı saatinden. Ama bizim de görev olduğu için camilerimizde namaz saatini aksatmamak için namazdan sonra filan o aralarda bizde planlama yaptık. Ona göre ders saatlerimizi kaydırdık. Bu sıkıntı oldu. (Ö3-E-37)

Uzaktan Kur’an eğitimi üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında hepsinde ortak denilebilecek sorunlardan bir tanesi harfler telaffuz edilirken karşı tarafa seslerin geç gitmesi veya harflerin anlaşılabilmesidir. Akaslan’ın “İlitam Programlarında Kur’an-ı Kerim Dersleri” üzerine yaptığı çalışmada uzaktan eğitimin, “yüz yüze iletişimi gerekli kılan Kur’an eğitim-öğretiminin uygulama boyutuna” uygun olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁰ Dağ da Kur’an eğitiminde “müşafehe/karşılıklı etkileşim, sema/işitsellik ve arz/sunma/tekrar” gibi metodolojilerin temel olduğunu ve uzaktan eğitimin Kur’an dersinin formatına uygun olmadığını ifade etmiştir.⁴¹ Erpay’ın pandemi döneminde ilahiyat öğrencilerine yönelik yaptığı çalışmada

39 Öncü - Onulur, “Diyaret İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur’an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)”, 437-439.

40 Akaslan, “Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur’an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)”, 34-35.

41 Dağ, “İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur’an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-”, 51-52.

da "ilahiyat derslerinde uzaktan eğitimin, yüz yüze eğitim kadar etkili olduğunu düşünüyor musunuz?" sorusuna katılımcıların % 72,2'si hayır, etkili değil derken % 19,4'ü kısmen yeterli cevabını vermiştir.⁴² Benzer bir çalışmada Özdemir ve Erdoğan, ilahiyat öğrencilerinin "uzaktan eğitimin yüz yüze kadar etkili olduğunu düşünüyorum" görüşüne %54,6 ile kesinlikle katılmadıklarını söylemişlerdir.⁴³ Nitekim çalışmamızda da bazı katılımcılar uzaktan eğitimin yüz yüze eğitim gibi olmadığını özellikle harflerin telaffuzunda karşı tarafa iletilmesinde sıkıntılar yaşadığını söylemişlerdir.

Harflerin mahreçleri ve mahreçlerin çıkış noktalarında biraz sorun yaşadık. Hani yüz yüze eğitim kadar etkili olduğunu düşünmüyorum bu konuda. Hani harflerin tam ağız, mahreç yerlerinden çıkışı, bunların duyulması, doğru çıkartılması noktasında herkeste aynı şeyi vermedi. Tek sıkıntı buydu onun haricinde bir eksik yok gibiydi. (K6-E-32)

Karşımızdaki şahısların o yüz ifadelerini, mimiklerini birebir yüz yüze eğitim gibi olmadığından takip etmemizde zorluklar oldu, daha yorucu oldu. (Ö8-E-50)

İfadelerden anlaşılacağı üzere uzaktan eğitimle ilk defa tecrübe edilen Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda bazı sıkıntılar yaşansa da faydalı olduğu görülmüştür. Özellikle yaşanan sıkıntılar veya güçlükler baktığımızda genel itibarıyla teknolojik ya da teknik anlamda olduğu görülmektedir. Programın ilk defa uzaktan yapılması hasebiyle yaşanan bu güçlükler gayet doğal karşılanmaktadır. İlerleyen süreçlerde bu programın devam etmesi halinde bu sıkıntıların da minimize edilmesine yönelik önlemlerin alınması gerekmektedir.

6. Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda Öğreticilerin/Kursiyerlerin Geri Dönütler Hakkında Düşünceleri

Tablo 7: Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda Geri Dönütler Hakkında Bilgiler

Katılımcılar	Bulgular
Ö6	Derslerin süresi yetersiz
Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8	Kursiyerlerin geri dönütleri olumlu
K1, K2, K5, K6, K7, K9,	Program çok faydalı
K1, K2, K3, K4, K5, K7, K8, Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8	Program kesinlikle devam etmeli

Tablo 7'de katılımcılar, program hakkında ne düşündüklerine dair "derslerin süresi yetersiz", "kursiyerlerin geri dönütleri olumlu", "program çok faydalı" ve "prog-

42 Erpay, "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri", 186.

43 Özdemir - Erdoğan, "Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri", 18.

ram kesinlikle devam etmeli” şeklinde ifadelerde bulunmuşlardır. Öğreticilerden bir tanesi kursiyerlerden programın süresinin az olması ve bunun daha fazla olması gerektiği yönünde geri dönütler aldığını belirtmiştir.

Sadece sürenin yeterli olmadığı konusunda geri dönütler aldık. 3-4 haftalık programlar hazırladığımız da bunun daha devamının olmasını istediler. Eğitimlerin sürelerinin daha fazla olmasını geri dönüt olarak bildirdiler bizlere. (Ö6-K-42)

Araştırmaya katılan katılımcıların “Kur’an-ı Kerim Öğretim Programı” hakkında genel itibarıyla düşüncelerinin olumlu yönde olduğu görülmektedir. Öğreticiler program hakkında olumlu dönütler aldıklarını ifade etmişlerdir. Kursiyerler gündüz işleri gereği bu eğitimi alamadıklarını ama uzaktan ve kendilerine uygun bir saatte böyle bir programın olmasının büyük bir fırsat olduğunu ayrıca salgın nedeniyle kalabalıktan çekindiklerini söylemişler ve bu konuda emeği geçenlere de dua ve teşekkür ifadelerinde bulunmuşlardır.

Ben çalışmayan bayanlara neden kurslara gitmiyorsunuz da hani akşam burada canlı yapıyorsunuz diye sormuştum ilk derste. Oraya gittiğimiz zaman hem bir kalabalık oluyor, hani şu an Covid’ten dolayı biraz çekintileri var ama “burada akşama kadar kendi işlerimizi hallediyoruz hem ondan da kalmıyoruz akşam tam böyle hani ortalık çekildikten sonra çocuklar uyuduktan sonra vaktimiz var o bizim için daha verimli” dediler bu şekilde geri dönütler alıyorum. Dönütleri olumlu, şu ana kadar bir sıkıntı olmadı, çok memnunar. (Ö2-K-319)

Program hakkında çok memnun olduklarını, özellikle gündüz çalışan kesimin vakit bulup Kur’an’ı Kerimi öğrenmede çok zorluk yaşadıklarını, bunu öğrenmeye vakit ayıramadıklarını ama özellikle online eğitime döktükten sonra saat aralıklarının onlar için daha uygun vakitleri ayarlanabildiğini, onlar için de bunun çok güzel bir zamanlama ve ayarlama olduğunu, başkanlığımızın bu uygulamasından çok memnun olduklarını, daha farklı çalışmalarla da bunun desteklenmesi gerektiğini söylediler. Memnuniyetlerini her şekilde bizlere geri dönüt olarak bildirdiler. (Ö6-K-42)

Katılımcı kursiyerler de pandemi şartlarında böyle bir programın “çok faydalı” olduğunu özellikle de uzaktan olmasının katılım açısından daha kolay olduğunu dile getirmişlerdir. K9’un ifadesi şu şekildedir:

Ben faydalı olduğunu kesinlikle düşünüyorum. Yani Kur’an kurslarına şu an pandemi devam ediyor, Kur’an kurslarımız çok şükür açıldı ama işte kronik hasta olanlar var, gitmek istemeyenler var, hani o topluluk ortamında ama ben bu online eğitimin evimize kadar gelen hizmetin çok faydalı olduğunu düşünüyorum kendi adıma ve etrafa da duyuruyorum. (K9-K-46)

Son olarak araştırmaya katılan öğretici ve kursiyerler bu programın devam etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Öncü ve Onulur tarafından yapılan çalışmada uzaktan Kur'an öğretim programıyla öğrencilerin Kur'an okumaya geçebildikleri sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁴ Başkonak'ın yaptığı çalışmada da katılımcıların tamamı uzaktan Kur'an eğitimini faydalı bulduklarını, bu tür eğitimlerin sayılarının artırılarak devam etmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁴⁵ K4 ve Ö6'nın bu konudaki düşünceleri şu şekildedir:

Kesinlikle bence devam etmeli. Öncelikle şu pandemi sürecinde insanlar hani dışarıya çıkma, vakalar konusunda veya beş kişi de olsa altı kişi de olsa bir araya gelmeye çekiniyor. Çünkü o temasla beraber ne olacağı belli değil. Zaten belli bir yaş grubu üzerindeki insanlar için de risk içeriyor. Bence bu şekilde hem hani şeyi ortadan kaldırmış oluyorsunuz, benim işte işim vardı, bilmem ne vardı bahanesi de kalkıyor. Çünkü programı kursiyere göre ayarlıyorsunuz. Siz ne zaman müsaitseniz, hangi gün hangi saatte istiyorsanız, yani birebir aslında özel ders gibi oluyor. Kişiyi özel gününü veriyorsunuz, saatini veriyorsunuz. O yüzden bence faydalı ve işlevseldir, devam etmesi gerekiyor. (K4-E-45)

Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nın devam etmesini kesinlikle düşünüyorum. Çünkü hâlihazırda kurslarımızda devam edemeyen yani kurslarımızda gelip vakit ayırıp da öğrencimiz olamayan kesimler var, hatta çekinenler, utananlar işte bu duyguları yüzünden bile kurslara gelemeyen insanlar var. Ama online olduğu zaman, uzaktan eğitim olduğu zaman daha fazla katılımın olabildiğini, daha çok insanların özgüvenine de katkıda bulunduğunu düşünüyorum. O yüzden bu programı mutlaka devam etmesi gerektiğine inanıyorum. (Ö6-K-42)

İfadelerden görüldüğü üzere "Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim" katılımcılar tarafından faydalı ve işlevsel bulunmuştur. Evlere kapanmanın yaşandığı pandemi döneminde bulunmaz bir fırsat olarak görülmüştür. Katılımcılar pandemide fırsat olarak gördükleri bu programın pandemi bitse de devam etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Özellikle çalışan bireyler yıllardır Kur'an öğrenmek istediklerini ama bir türlü zaman konusunda fırsat bulamadıklarını ve böyle bir program sayesinde Kur'an okumayı öğrendiklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla bu ifadelerle göre Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'an eğitim öğretim faaliyetlerinde uzaktan eğitim platformunu kullanması önem arz etmektedir.

44 Öncü - Onulur, "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", 441.

45 Başkonak - Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 735.

7. Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nın Gelişimine Yönelik Öğreticilerin/Kursiyerlerin Önerileri

Tablo 8: Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nın Gelişimine Yönelik Öneriler Hakkında Bilgiler

Katılımcılar	Bulgular
K2, K5,	Gruplar eğitim durumuna göre ayrılmalı
K5, K6, K9	Eğitim kademe kademe devam etmeli
K4, K5, Ö1, Ö5,	Yaş ortalamasına göre sıralama yapılmalı
Ö6	Personel teknoloji konusunda eğitilmeli
K2, K4, K6, K7, K8, K9, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8	Farklı dini bilgiler dersleri eklenmeli
K8	Kendi online programı olmalı

Araştırmaya katılan katılımcılara Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı Uzaktan Eğitim'e yönelik görüş ve önerileri sorulmuştur. Bu çerçevede Tablo 8'de görüldüğü üzere "gruplar eğitim durumuna göre ayrılmalı", "eğitim kademe kademe devam etmeli", "yaş ortalamasına göre sıralama yapılmalı", "personel teknoloji konusunda eğitilmeli", "farklı dini bilgiler dersleri eklenmeli" ve "kendi online programı olmalı" şeklinde alt temalara ulaşılmıştır. Katılımcılar programın eğitim düzeyine göre kategorize edilmesinin, kademe kademe olmasının ve yaş gruplarını dikkate alarak hazırlanmasının daha faydalı olacağı önerisinde bulunmuşlardır.

Şimdi şöyle söyleyeyim sıkmadan, öğretim kapasitesine göre bilgi verilmesinden yanayım. Bu program devam edebilir daha çok kategorilere de ayrılabilir. (K2-E-56)

Şimdi iki önerim var. Bir tanesi bizim grupta sıkıntı olmadı ama bazı gruplarda çok yaşça altta olan mesela otuz yaşın altında olan var, otuz kırk arası olan, çok yaşlı olanlar da var, bunu sohbetlerimiz esnasında duyduk. Yaş olarak birbirlerine yaş gruplarının yakın olduğu insanların farklı eğitim verirken bir arada olması, yaş gruplarına dikkat edilmesi bence elzem. Çünkü belli bir yaş üstünde algılama, öğrenme biraz yavaş oluyor. Diğerleri bir kere de anladığı zaman bu sefer bekliyor diğerlerinin öğrenmesini, sıkılıyor. (K4-E-45)

Uzaktan eğitimde teknik ve teknolojik anlamda personelin en azından temel bilgilere sahip olması veya bu özelliklere haiz personele öncelik verilmesi programın işlevselliği açısından daha önem arz etmektedir. Nitekim Yolcu'nun "Koronavirüs (Covid-19) pandemi sürecinde sınıf öğretmeni adaylarının uzaktan eğitim deneyimleri" üzerine yaptığı çalışmanın öneriler bölümünde uzaktan eğitimde derse başlamadan önce uzmanlar tarafından uzaktan eğitimin ne olduğu, nasıl kullanılacağı, vb. hususlar ile ilgili seminerlerin verilmesi gerektiği ifade edilmiş-

tir.⁴⁶ Ö6 teknolojiyi kullanma açısından öncelikle personelin bir eğitimden geçmesi gerektiğini söylemiştir:

Öncelikle kendi personelimizin teknolojik aletler konusunda daha çok bilgi sahibi olması için eğitimler verilmesini, teknoloji ile daha çok bağdaşan personelimiz sayesinde daha çok kesime, daha farklı teknolojilerle ulaşılabileceğini, görsellerle, işitsellerle farklı insanlara, farklı kişilere ve ulaşılması gereken her kesime ulaşılabileceğine inanıyorum. Daha az bilgi, daha öz bilgi, daha hıza inanan bir toplulukta Kur'an-ı Kerim'in de girmediği hane nin kalmaması gerektiğine inanıyorum. (Ö6-K-42)

Araştırmaya katılan katılımcılar Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı'nda (Uzaktan Eğitim) sadece Kur'an-ı Kerim'in öğretilmesi değil, dini ve ahlaki bilgilerin de öğretilmesi gerektiği noktasında hem fikirdirler. Özellikle katılımcı kursiyerler bu eğitim vesilesiyle doğru bildikleri bilgilerin çoğunun yanlış olduğunu ifade etmiş ve dini ve ahlaki bilgilerin de bu programda verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Kur'an öğretiminin yanında aslında şey de olması lazım, haftanın belli günleri belli saatleri ilmi hal olur, fıkıh olur buna benzer konularda da eğitim verilmesi bence gerekli. Çünkü bilmediğimiz çok şey var, sohbet başladıktan sonra doğru bildiğimizi sandığımız aslında doğru bilmediğimiz, yanlış bildiğimiz çok şey var, bu ortaya çıkıyor. (K4-E-45)

Sonra sadece Kur'an eğitim ile yetinilmemesi lazım. Bu derslerde fıkıh dersinin çok önemi olduğunu biz gördük. Kur'an-ı Kerim'i okuyup da Kur'an-ı Kerim'in içeriğini bilmeyen, muhteviyatını bilmeyen, emir ve yasakları bilmeyen öğrencilerimizin ya da insanlarımızın Kur'an'daki ayetlerin tefsirini yaptığımızda nasıl uygulandıklarını gördük. Yine fıkıh konusunda ne kadar eksiklerin olduğunu gördük bu geliştirildiğinde daha kapsamlı olarak diğer görevli arkadaşlara da yayıldığında ve daha geniş kitlelere ulaştırıldığında eminim çok daha faydalı olacaktır. (Ö8-E-50)

Yukarıdaki ifadelerden de görüleceği üzere araştırmaya katılan katılımcılar Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim) ile ilgili farklı önerilerde bulunmuşlardır. Katılımcılar tarafından yaş ve eğitim durumu noktasında bir sınıflama yapılarak programın buna göre ayarlanması istenmektedir. Nitekim mevcut katılımcı kursiyerlerin yaş ve eğitim durumlarının çok farklılık arz ettiği görülmektedir.⁴⁷ Ayrıca bu programda sadece Kur'an eğitim ve öğretilmesiyle kalmayıp farklı dini ve ahlaki konularda da derslerin işlenmesinin daha faydalı olacağı talep edilmektedir. Bu programın devam etmesi durumunda tefsir, meal, ilmi hal, ahlak ve maneviyat gibi konuların ayrı bir ders şeklinde programda yer alması katılımcıların en çok dile getirdiği öneriler arasında yer almıştır.

46 Hacı Hasan Yolcu, "Koronavirüs (Covid-19) Pandemi Sürecinde Sınıf Öğretmeni Adaylarının Uzaktan Eğitim Deneyimleri", *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2020), 248.

47 Bkz. Tablo 1.

Sonuç ve Değerlendirme

Araştırmada pandemi sürecinde çevrimiçi olarak uygulanan Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı, görüşme tekniğiyle öğretici ve kursiyerlerin bakış açısından bilimsel bir anlayışla değerlendirilmiştir. Bu araştırmada aşağıda açıklanacak olan sonuçlara ulaşılmıştır.

Pandemi sürecinde Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim) ilk defa uygulanan bir program olması nedeniyle tanıtımının çeşitli vasıtalarla (sosyal medya, televizyon, afiş, broşür, billboard vs.) daha fazla duyurulması gerekliliği ortaya çıkmıştır. Özellikle günümüzde sosyal medya çok etkili bir platform olduğundan bu mecrada tanıtımların daha fazla yapılması önem arz etmektedir. Yapılan çalışmalarda da uzaktan eğitim programlarının duyurulmasında sosyal medya ve televizyon gibi iletişim araçlarının önemli olduğu görülmüştür.⁴⁸ Dolayısıyla böyle yeni bir programı geniş kitlelere duyurmak için çeşitli tanıtım araçlarını işe koşmak önem arz etmektedir.

Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim), Kur'an eğitim ve öğretimi açısından yeterli bulunmuştur. Özellikle böyle bir program katılımcılara zaman ve mekân açısından büyük kolaylık sağlamıştır. Meslekleri gereği fırsat bulamayanlar uzaktan Kur'an öğretimi programı sayesinde Kur'an-ı Kerim'i öğrenme fırsatlarını bulmuşlardır. Uzaktan eğitimin esneklik (zaman ve mekân)⁴⁹ ve geniş kitlelere (farklı mesleklerde çalışan kişiler)⁵⁰ ulaşma konusunda önemli bir avantaj sağladığı yapılan çalışmalarda da görülmektedir.

Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)'nda gerek öğreticilerin gerekse kursiyerleri ilgi ve alakalarının üst düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Her iki katılımcı grup tarafından derslere gerekli ciddiyet ve samimiyetin, derslere zamanında katılma noktasında gerekli hassasiyetin gösterildiği, uyum ve düzenin gayet yerinde olduğu anlaşılmıştır.

Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)'nda karşılaşılan güçlük ve problemlere bakıldığında bunun daha çok teknik ve teknolojik sebeplerden kaynaklandığı söylenebilir. Benzer çalışmalarda da aynı sonuçlara ulaşılmıştır.⁵¹ Ders-

48 Başkonak - Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 729; Mustafa Başkonak, "Covid-19 Salgın Sürecinde İletme Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 100; Çıtırık - Zengin, "Küresel Salgın Zamanında Din Görevlileri Gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Hizmeti ve Eğitimi", 606.

49 Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 42; Öncü - Onulur, "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", 428-429; Özdemir - Erdoğan, "Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri", 33; Yolcu, "Koronavirüs (Covid-19) Pandemisi Sürecinde Sınıf Öğretmeni Adaylarının Uzaktan Eğitim Deneyimleri", 244.

50 Altaş, "Türkiye'de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Algı Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları", 13; Arat - Bakan, "Uzaktan Eğitim ve Uygulamaları", 369; Öncü - Onulur, "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", 426-428.

51 Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 52; Başkonak - Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 734-735; Çelik, "Uzaktan Eğitimde Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme", 82; Öncü - Onulur, "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)", 432-434.

ler zoom, whatsapp gibi sosyal platformlar üzerinden yapılmıştır. Dolayısıyla bu programları kullanma noktasında güçlükler yaşandığı anlaşılmıştır. Ayrıca elektrik ve internet kesintileri gibi elde olmayan nedenlerden dolayı sıkıntılar yaşandığı ifade edilmiş ve bunlar da doğal karşılanmıştır. Çevrimiçi yapılan Kur'an derslerinin yüz yüze eğitim kadara olmasa da⁵² faydalı olduğu anlaşılmıştır. Katılımcı kursiyerlerin tamamına yakını Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrendiklerini söylemişlerdir. Derslerde katılımcıların yaş farkı ve eğitim seviyelerinden dolayı güçlükler yaşansa da bunların tolere edilerek dersin bütünlüğünün sağlandığı anlaşılmıştır.

Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)'nin katılımcıların gözüyle çok faydalı ve işlevsel olduğu söylenebilir. Programa dair geri dönütleri incelediğimizde bunu görebiliriz. Özellikle kursiyerler bu program sayesinde yıllardır arzu ettikleri hedeflerini gerçekleştirdiklerini söylemişlerdir. Ayrıca farklı mesleklerde çalışanlar için uzaktan eğitim bulunmaz bir fırsat olmuştur. Çünkü işlerinden dolayı zaman bulamayan kişiler bir şekilde zamanlarını ayarlayarak bu program vesilesiyle Kur'an-ı Kerim'i öğrenmişlerdir. Öyle ki pandemi sona erse bile Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)'nin mutlaka devam etmesi gerektiği yönünde geri dönütler alınmıştır. Bu da uzatan Kur'an eğitim programının son derece faydalı ve gerekli olduğunu göstermektedir.

Son olarak Kur'an-ı Kerim Öğretim Programı (Uzaktan Eğitim)'na dair önerileri incelediğimizde daha önce de ifade edildiği gibi en çok istek programa dini ve ahlaki derslerin eklenmesi noktasında olmuştur. Nitekim Başkonak'ın yapmış olduğu çalışmada katılımcılara Kur'an dersinden başka hangi alanlarda online eğitim almak istersiniz sorusuna katılımcılar "İlmihal, Siyer, Fıkıh, Arapça, Dinler Tarihi" gibi cevaplar vermişlerdir.⁵³ Başvuru sırasında yaş, eğitim düzeyi gibi kriterler göz önünde bulundurularak, belli kategorilere ayrılarak planlamaların yapılması önerilen diğer bir husustur. Ayrıca bu programda görev alacak personelin teknik anlamda bir eğitimden geçirilmesi istenmekte ve bunun önemli olduğu düşünülmektedir.

Netice itibarıyla Uzaktan Kur'an Öğretim Programı'nın her ne kadar bir takım teknik sorunlar olsa da işlevsel olduğu söylenebilir. Bu program sayesinde birçok kişinin (araştırmaya katılan 9 kursiyer) Kur'an okumaya başladığı anlaşılmıştır. Bu nedenle de programın farklı dini ve ahlaki dersler eklenerek, teknik anlamda iyileştirmeler yapılarak geliştirilmesi ve devam etmesi gerektiği yönünde beklentiler vardır.

52 Akaslan, "Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur'an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)", 34-35; Dağ, "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-", 51-52; Erpay, "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri", 194.

53 Başkonak - Akşener, "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği", 736.

Etik Beyan Formu

Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / <i>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.</i>
Yazar(lar) / Author(s)	Şeref YILDIZHAN – Mehmet Emin AY
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.
Yazar Katkıları / Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: ŞY (%50), MEA (%50) Veri Toplanması / Data Collection: ŞY (%100), MEA (%0) Veri Analizi / Data Analysis: ŞY (%70), MEA (%30) Makalenin Yazımı / Writing up: ŞY (%70), MEA (%30) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: ŞY (%100)
Çıkar Çatışması / Competing Interests	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. "Mahiyet, Nitelik ve Müfredat Açısından İlitam Programlarında Kur'an-ı Kerim Dersleri (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 9-37. <https://doi.org/10.17120/omuifd.779343>
- Altaş, Nurullah. "Türkiye'de Dini Yükseköğretim Alanında Uzaktan Eğitimle İlgili Sorunları ve İLİTAM Uygulamaları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/31 (2016), 7-42.
- Arat, Tugay - Bakan, Ömer. "Uzaktan Eğitim ve Uygulamaları". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 14/1-2 (2011), 363-374.
- Baktır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 37/469-470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1996.
- Başkonak, Mustafa. "Covid-19 Salgın Sürecinde İşitme Engellilere Yönelik Uzaktan Yaygın Din Eğitimi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 89-119.
- Başkonak, Mustafa - Akşener, Ayşe. "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/25 (2020), 714-740.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Pegem Akademi, 31. b., 2021.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitapevi, 6. b., 2021.
- Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 4. b., 2013.
- Çelik, Cihat. "Uzaktan Eğitimde Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2021), 75-84.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 95-101.
- Çıtırık, Amine Nuriye - Zengin, Zeki Salih. "Küresel Salgın Zamanında Din Görevlileri Gözüyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Hizmeti ve Eğitimi". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Salgın Hastalıklar Özel Sayısı* (2020), 599-624.
- Dağ, Mehmet. "İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programlarında Kur'an Dersi- Müfredat, Materyal Hazırlama ve Karşılaşılan Sorunlar-". *Ekev Akademi Dergisi* 55 (2013), 37-54.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'an Kursları Öğretim Programları". Erişim 26 Kasım 2022. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "Yaygın Din Eğitimi Daire Başkanlığı". Erişim 26 Kasım 2022. <https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/kategoriler/hizmetlerimiz/yaygin%C4%B1ndin-e%C4%9Fitimi-daire-ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1>
- Ercan, İlyas. "Zorunlu Uzaktan Eğitim: Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Öğrencilerinin Uzaktan Eğitime Yönelik Görüşleri". *Marifetname Dergisi* 8/1 (2021), 169-204.
- Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 349-376. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2. b., 2012.

- Kurt, İbrahim. "Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (Ankara Örneği)". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 393-421.
- Öcal, Mustafa. Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi. Dergah Yayınları, 2. b., 2017.
- Öncü, Ali - Onulur, Tuğba. "Diyanet İşleri Başkanlığının Uzaktan Kur'an Öğretimi Programı Üzerine Nitel Bir Araştırma (Denizli Örneği)". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 417-443. <https://doi.org/10.17859/pauifd.945110>
- Özdemir, Ömer - Erdoğan, İrfan. "Covid-19 Pandemisi Sürecinde İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Hakkındaki Görüşleri". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021), 11-41.
- Tekindal, Melike vd. "Nitel Araştırmaların Raporlanmasında Standartlar: SRQR Kontrol Listesinin Türkçe Uyarlaması". *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 18/42 (2021), 5425-5443. <https://doi.org/10.26466/opus.882177>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Seçkin Yayıncılık, 10. b., 2016.
- Yolcu, Hacı Hasan. "Koronavirüs (Covid-19) Pandemi Sürecinde Sınıf Öğretmeni Adaylarının Uzaktan Eğitim Deneyimleri". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2020), 237-250.
- Yüksel, Ayşe Nur. "Nitel Bir Araştırma Tekniği Olarak: Görüşme". *Social Sciences Studies Journal* 54/6 (2020), 547-552. <https://doi.org/10.26449/sssj.2099>

Enstrüman İcrâlarının Türk Din Mûsikîsindeki İrticâlî İcrâlara Katkısı Üzerine Bir Deneme

The Contribution of Instrument Performances to Improvisational Performances in Turkish Religious Music

Metin GÜNDOĞDU

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı ve İslam Sanatları Ana Bilim Dalı
PhD., Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Islamic Literature and Islamic Arts
Zonguldak, Türkiye
metingundogdu5454@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4058-8518

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.10.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 02.12.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.12.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 9 • Sayı / Issue: 2 • Sayfa / Pages: 321-337

Atıf / Cite as

Gündoğdu, Metin. Enstrüman İcrâlarının Türk Din Mûsikîsindeki İrticâlî İcrâlara Katkısı Üzerine Bir Deneme. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 321-337.

Doi: 10.33460/beuifd.1189538

İntihal / Plagiarism

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

Yayın Hakkı / Copyright

Yazarların dergide yayımlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Türk din mûsikîsinde irticâlî (doğaçlama) olarak okunan Kur'ân-ı Kerîm, ezân, kâmet, salâ, kasîde, mevlid vb. formların icrâ eğitimi, genellikle mûsikîşinâs kârî, mevlidhân, kasîdehân, müezzin, imâm veya hânendeleri dinlemek ve taklit etmek sûretiyle gerçekleştirilir. Bu durum mûsikî eğitimine yeni başlayanlar için gerekli bir metottur. Nitekim meşk sisteminde verilen mûsikî eğitimi de bu minvalde gerçekleşmektedir. Bu çalışmada mevcut metodun haricinde, mûsikîde kayda değer bir seviyeye gelenler için ilave bir metot önerilmektedir. Bu metot, "Bir sâzendenin taksimindeki (doğaçlama makam gezintisi) nağmelerinden veya eser icrâsındaki tavrından bir mevlidhân, kasîdehân, hânende, imâm veya müezzinin irticâlî okumalarındaki olağan okumalardan farklı olarak nağme ve tavrı alabilmesi" şeklinde açıklanabilir. Esasında enstrüman taksimi icrâlarıyla Türk din mûsikîsindeki doğaçlama okunan icrâlar arasında büyük benzerlikler vardır. Bu benzerlikler, birbirlerinden nağme veya tavrı konusunda bir etkileşimi de mümkün kılmaktadır. Nitekim kadîm hâfızların okuyuşlarındaki tavrı ve nağmelerinin

bir enstrüman tavrına benzediği görülmektedir. Bunun yanında bir enstrümanın uzun süre pest ve tiz perdelerde rahat doluşabilmesi ve yeni melodiler keşfedebilmesi, bir ses icrâcısına nisbeten daha kolay gözükmektedir. Bu doğrultuda çalışmamızda, bir enstrüman taksimindeki nağme veya sâzendenin eser icrâsındaki tavrı notada gösterilerek Türk din mûsikisinde irticâlî olarak okunan ezân, kâmet, mevlid ve kasîde formlarına uyarlamalar yapılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Neyzen ve Tanbûri Murat Salim Tokaç'ın bir uşşâk tanbur taksiminden "ezân" formuna notası ile birlikte bir uyarlama yapılmıştır. İkinci olarak, Neyzen Niyazi Sayın'ın bir uşşâk ney taksiminden "kâmet" formuna notası ile birlikte bir uyarlama yapılmıştır. Üçüncü sırada ise Ercüment Batanay'ın yaylı tanbur ile geçtiği Refik Fersan'ın rast peşrevinden esinlenerek notasıyla beraber "mevlid"e bir uyarlama yapılmıştır. Son olarak da Aka Gündüz Kutbay'ın segâh makamındaki bir ney taksimi "kasîde" formuna notası ile birlikte uyarlanmıştır. Böylece çalışmamız, irticâlî olan dinî mûsikî formlarının farklı nağme ve tavrı ile okunabilmesinin imkânına odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikisi, Enstrüman İcrâsı, İrticâlî Formlar, Nağme, Tavrı.

Abstract: The performance education of the forms such as recitation of the Qur'ân, azân, qâmat, salâ, qasîda, mawlid, etc., which are performed as improvised in Turkish religious music, is generally carried out by listening to and imitating a musician, performer of mawlid and qasîda, muazzin, imam or Turkish singing. This is a necessarily required method for those who have just started their musical education. In fact, the musical education given in the mesk system is also conducted in this manner. In this study, an alternative method is proposed for those who have achieved a certain level in music. This method may be applied as following. A performer of mawlid, qasîda, or Turkish singing, imam or muazzin can take a melody and musical style different from the usual musical reading in improvisational singings, learn tune from the improvised work and rhythmic work of an instrument player. In fact, there are great similarities between the performances of instrument division and improvised performances in Turkish religious music. These similarities also make it possible to interact with each other by means of melody or musical style. Because it is observed that the musical style and melodies in the performances of the ancient Qur'ân memorizers resemble to an instrument musical style. In addition, flexible performer of an instrument in low and high tones and discovering new melodies; seems easier than a voice performer. In our study, the melody in an improvised work of an instrument or the musical style of the instrument performer in the rhythmic work are shown in the note. Relevant adaptations are made to the improvised forms of azân, qâmat, mawlid, qasîda in Turkish religious music. In this context, firstly, an adaptation is made to the azân form from ney performer and tanbur performer Murat Salim Tokaç's tanbur improvisation work in Ussak maqam, together with its notation. Secondly, an adaptation is made to the qâmat form from the ney performance in a ussak maqam by ney performer Niyazi Sayın, with her notation. Thirdly, it is adapted to mawlid with the notation of Refik Fersan's instrumental composition in rast maqam, which was performed by Ercüment Batanay with string tanbur. Finally, a ney performance by Aka Gündüz Kutbay in saegâh maqam is adapted to the qasîda form with its notation. Thus, our study

focuses on the possibility of reading improvised religious music forms with different melody and musical style.

Keywords: *Turkish Religious Music, Instrument Performance, Improvisation Forms, Melody, Musical Style.*

Giriş

Türk din mûsikîsi, nitelik ve icrâ edildiği mekân açısından “câmi mûsikîsi” ve “tekke mûsikîsi” olarak iki kısma ayrılmıştır.¹ Kaynaklarda bu iki icrâ şekli, formlar (türler) şeklinde tasnif edilmiş ve değerlendirilmiştir.² Genel olarak câmi mûsikîsi formları câmide, tekke mûsikîsi formları da tekkede icrâ edilmiştir. Ancak, eskiden olduğu gibi günümüzde de her iki formun hem câmi/tekke hem de farklı mekânlarda icrâ edildiği bilinmektedir.

Dinî mûsikî formları hususunda bazı görüş farklılıkları olmakla birlikte bu formlar şöyle tasnif edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm tilâveti, ezân, kâmet, salâ, tekbîr, salât-ı ümmiye, telbiye, cumhûr müezzinliği, mahfel tesbihler/mahfel sürmesi, cuma hutbesi ve gülbankı, tardıyye, terâvîh tertîbi, temcîd ve münâcât, tesbîh, istiğfâr, mevlid, muhammediye, ta’rîf, ferâciye, mirâciye ve regâibiye câmi mûsikîsi formları olarak zikredilmektedir.³ Tekke mûsikîsi formları olarak ism-i celâl, durak, mersiye, nefes, deyiş, mevlevî âyini, savt, salât-ı kemâliye, nevbe/nevbet ve gülbang/gülbang zikredilmektedir.⁴ Na’t, kasîde, tevşîh, ilâhî ve şughul ise câmi ve tekke mûsikîsinin ortak formları olarak bilinmektedir.⁵

Bu formlar arasında bazı ortak noktalar bulunmaktadır. Örneğin; Kur’ân-ı Kerîm, ezân, salâ, kâmet vb. formlar bestesiz ve usûlsüz olmaları sebebiyle birbirlerine benzerler. Aralarındaki fark ise tavır ve sözlerdedir. Dolayısıyla bu irticâlî/doğaçlama formlardan birisini icrâ edebilen bir kişinin diğer irticâlî formları icrâ edebilmesi mümkün gözükmektedir. Meselâ, bir mevlidhân bir kasîdeyi; bir kasîdehân da bir mevlidi kolay bir şekilde icrâ edebilir.

Zikredilen irticâlî formların icrâ eğitimi, Türk mûsikîsinde olduğu gibi geleneksel yöntem olan meşk sistemine dayanmaktadır. Türk mûsikîsinde meşk, hoca ve öğrencisinin birlikte çalışmalarıyla gerçekleştirilen sözlü eserler ve saz eserleri repertuarının nesilden nesile intikalini sağlayan bir eğitim-öğretim yöntemidir.

1 Nuri Özcan, “Dinî Mûsikî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/359; Fatih Koca - Ahmet Hakkı Turabi, “Türk Din Mûsikîsi Formları-Câmi Mûsikîsi”, *Türk Din Mûsikîsi*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 71.

2 Yavuz Demirtaş, “Türk Din Mûsikîsi Formları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 214; Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Mûsikîsi – Câmi ve Tekke Mûsikîsi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 70-71.

3 Koca - Turabi, “Türk Din Mûsikîsi Formları-Câmi Mûsikîsi”, 71-104.

4 Ahmet Çakır, “Türk Din Mûsikîsi Formları-Tekke Mûsikîsi”, *Türk Din Mûsikîsi*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 106-125.

5 Fatih Koca - Ahmet Hakkı Turabi, “Câmi ve Tekke Mûsikîsi Ortak Formları”, *Türk Din Mûsikîsi*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 126-131.

Osmanlı'da mûsikî eğitim-öğretiminin başta saray olmak üzere ev, konak, câmi, tekke ve kahvehâne gibi mekânlarda gerçekleştirildiği bilinmektedir. Saray'da mûsikî eğitim-öğretimi için 16. asırda husûsî odalar tahsis edilmiştir. IV. Murad devrinde 1636'da mûsikî eğitim-öğretim faaliyetleri Seferli Odası'na nakledilmiştir. Sarayda mûsikî öğrenimi gören Evliya Çelebi, mûsikî eğitim-öğretiminden bahsederek burada bir saray meşkhânesinden bahsetmektedir. Aynı şekilde Ali Ufkî Bey de saray meşkhânesinden bahsederek orada üstadlarla talebelerin öğleden sonra bazen sazlı bazen de sazsız mûsikî meşk ettiklerini zikretmektedir. Mûsikî eğitimi saray içindeki görevli mûsikîşinâslar tarafından verildiği gibi saray dışından mûsikî hocası getirilerek de gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Harem-i hümayûn'daki câriyelerin saray içinden veya dışından özel mûsikî hocalarından meşk etmeleri sağlanmıştır. Tekkelerde ve bilhassa Mevlevî tekkelerinde başta dinî mûsikî meşki olmak üzere diğer mûsikî türleri ve enstrüman icrâları eğitimi gerçekleştirilmiştir.⁶

Türk mûsikîsinin yüzyıllar boyunca nesilden nesile aktarılmasında mûsikîşinâs kuşakları birbirine bağlayan meşk sisteminde talebe, hocasının karşısına oturup ondan talim ettiklerini ezberleyerek kendi kabiliyet ve gayretiyle zenginleştirdikten sonra o da talebelerine aktarırdı.⁷ Mûsikî eserinin notadan öğrenilmesi söz konusu olmadığından hafıza, bu yöntemde esas oluşturmaktaydı.⁸ Hatta ilerleyen zamanda nota kullanımına başlansa da uzun süre nota ötelenerek hafızaya önem verilmeye devam edilmiştir.⁹

Kaynaklarda sözlü mûsikînin meşk edilmesi konusunda bazı bilgiler aktarılmıştır. Buna göre, öncelikle geçilecek eserin güftesi (sözleri) talebeye yazdırılır veya güfte hususunda basılmış bir mecmuadan yararlanır. Eserin usûlü (ritmi) bellidir. Eğer talebeye usûlü hatırlatmak icap ederse esere başlamadan önce eserin usûlü birkaç kez vurulur. Talebe bu usûlü sağ ve sol elleriyle dizlerine vurarak bir kudüm gibi ifâ eder. Daha sonra hoca tarafından talebeye devamlı olarak usûl vurdurularak eser tekrar ettirilir. Hoca, eseri bölüm bölüm (zemin, meyan, nakarat vb.) ve eserin tamamını talebe doğru ve güzel bir şekilde öğreninceye kadar kendisi okur. Akabinde hoca eseri talebeye defaatle okutturur. Talebenin eserdeki yanlışları ve tereddütleri bitinceye kadar eser tekrar ettirilir. Burada amaç, meşk edilen eserin talebenin hafızasına iyice yerleşmesidir.¹⁰

6 Nuri Özcan, "Meşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/374.

7 Hatice Doğan Sevinç, *Meşk Sistemi Bağlamında Taksim Formunda Üslûb Üzerine Bir Çalışma* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2012), 1.

8 Özcan, "Meşk", 29/374.

9 Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 62.

10 Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*, 19; Metin Gündoğdu, "Meşk Sisteminde Verilen Emek Bağlamında Günümüze Dair Bir Değerlendirme", *Emeğin Değeri: Din ve Emek İlişkisi*, ed. Ali Arslan vd. (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018), 96.

Günümüzde notayla birlikte meşk sisteminden de yararlanılmaktadır. Nitekim bu çalışmanın konusunu oluşturan Kur'ân-ı Kerîm, ezân, kâmet, salâ, kasîde, mevlid vb. irticâli formların icrâ eğitimleri, genellikle mûsikîşinâs bir kârî, mevlidhân, kasîdehân, müezzin, imâm veya hânendeleri dinlemek ve taklit etmek sûretiyle gerçekleştirilir. Bu uygulama, mûsikî eğitimine yeni başlayanlar veya biraz ileri seviyede olanlar için kullanılan önemli bir metottur. Ancak, mûsikîde kayda değer bir seviyeye gelenler için bu metoda ek olarak farklı bir uyarlama önerilmektedir. Bu uyarlama, bir sâzendenin taksimindeki nağmelerinden veya eser icrâsındaki tavrından bir mevlidhân, kasîdehân, hânende, imâm veya müezzinin olağan okumalardan farklı olarak nağme ve tavır alabilmesi şeklinde açıklanabilir. Burada, enstrüman taksimının tamamının bir irticâli formun icrâsına uyarlanması mevzu bahis değildir. Bir taksimden veya sâzendenin eser icrâsındaki tavrından sadece özgün bulunan kısımların alınması söz konusudur. Aksi takdirde bir kasîdenin veya ezânın karakteristik yapısı bozularak taksime birebir benzemesi kaçınılmaz olur.

Bu meyanda uyarlama yapacak kişinin mûsikî birikimi ve istidadı da önem arz etmektedir. Zîrâ okuyucunun bir taksim icrâsındaki makamı, makam geçkilerini, nağme zenginliğini, sâzendenin tavrını, özgün nağmeleri anlayabilmesi, seslendirebilmesi ve irticâlen okunacak formların yapısını bilip onlara uyarlayabilecek yetkinliğinin bulunması gerekmektedir. Bu sebeple mûsikîye yeni başlayanlar veya mûsikî kulağı kayda değer seviyede olmayanlar için bu uygulama önerilmemektedir.

Yukarıda zikredildiği üzere formların birbiriyle benzerliği sebebiyle birbirlerinden esinlenilmesi, farklı tavır ve nağmeler açısından zenginlik teşkil edeceği düşünülmektedir. Öncelikle araştırmamızın amacı, enstrüman icrâlarındaki üslûbun doğaçlama dinî mûsikî formlarına katkısının olduğunu örneklerle ortaya koymaktır. Daha sonra Kur'ân-ı Kerîm, ezân, kâmet, salâ, kasîde, mevlid vb. irticâli olan dinî mûsikî formlarının farklı nağme ve tavırda okunabilmesi, çalışmanın diğer bir hedefidir. Bu bağlamda günümüzde yaygın olarak okunmaları sebebiyle "Kur'ân-ı Kerîm tilâveti" hariç olmak üzere "ezân", "kâmet", "mevlid" ve "kasîde" formları üzerine bir uyarlama denemesi yapılacaktır.

1. Taksim Formu ve İrticâli Formların Benzerliği

1.1. Taksim Formu

Taksim, bir sâzende tarafından enstrüman ile herhangi bir makamda veya birkaç makama geçkili olarak yapılan, makamın özelliklerini gösteren, önceden hazırlanmayıp icrâciya o anda mülhem olmasıyla ortaya çıkan ve irticâli olan saz mûsikîsi formudur.¹¹ Genelde bir mûsikî eserine giriş yapılmadan önce ese-

11 İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 97. İ. Hakkı Özkan'ın ilham tabirine ilave olarak diyebiliriz ki, önceden hazırlanıp geçilecek eserin melodi kompozisyonuna göre de taksim nağmeleri seçilebilmektedir.

rin hangi makamda icrâ edileceğini belirtmek ve o makama alıştırmak amacıyla taksim yapılır. Ayrıca herhangi bir mûsikî icrâsı olmaksızın da sadece taksim icrâ edilebilmektedir. Örneğin; Neyzen Niyazi Sayın'ın, içinde bazı saz eserleri olsa da pençgâh makamında ve pek çok makam geçişi yaptığı yaklaşık yarım saatlik bir ney taksimi vardır.¹²

Taksim formuyla ilgili birçok tanımın yapıldığı görülmektedir. En güç saz müziği formu oluşuna dikkat çeken Cinuçen Tanrıkörur'a göre taksim şöyle tarif edilmektedir:

Bir saz sanatkârının belli bir makamda yaptığı irticâli beste (Araplar çoğulu olan teqâsim'i kullanırlar). İrticâli (icrâ edildiği anda doğan) sözünden, önceden bestelenmiş (bilinen) bir eser olmadığı kolayca anlaşılan bu kompozisyonun melodik kuruluşu ve ritmi gibi süresi de yaratıcı sanatkârın yetkisindedir. Taksim, ileri saz tekniği ile yüksek makam bilgisinin yanı sıra üstün bir bestecilik ve zamanlama kabiliyetini de gerektirdiğinden en güç saz müziği formudur. Saz sanatkârının belli bir eseri seslendiren yorumcu seviyesinden, kendi iç dünyasını sazındaki hünerine döken bir yaratıcı seviyesine yükseldiği asil bir anlatım.¹³

Özgen ve Akdoğu, taksim türlerini; klasik - geleneksel taksim, özgür taksim, modern taksim, giriş taksimi, ara taksim, geçiş taksimi, fihrist taksim, karşılıklı taksim, beraber taksim ve eşlikli taksim şeklinde tasnif etmektedir.¹⁴

1.2. Taksim ile İrticâli Formlar Arasındaki Benzerlikler

Taksim ile irticâli formlar arasında benzerlikler söz konusudur. Bazı nüanslar olsa da doğaçlama olmaları sebebiyle neredeyse birbirinin aynısı olduğu söylenebilir. Aynı şekilde tavrı açısından da benzerliklerden bahsedilebilir. Zîrâ bir sâzendenin icrâ ettiği taksime bakıldığında onun enstrümanı ile bir kasîde veya gazel okuduğu ifade edilebilir.

Zikredilen benzerlikler hususunda ud üstâdı Cinuçen Tanrıkörur ile ses üstâdı Kâni Karaca'nın beraber bir nevi yarış yaptıkları mûsikî icrâsı örnek verilebilir. Biri enstrümanı ile diğeri sesiyle herhangi bir makamda başlayıp makam geçkileri göstererek karşılıklı olarak doğaçlama icrâda bulunmuşlardır. Yarışma, Cinuçen Tanrıkörur'un uşşâk makamında bir ud taksimi yapması, Kâni Karaca'nın onun bıraktığı makamda devam ettirip farklı bir makam veya tonda bırakması şeklindedir. Böylece birbirlerinin icrâlarını dikkatli bir şekilde takip ederek hem makamı hem de tonu kaçırmayarak yarışmışlardır.¹⁵ İki üstâdın karşılıklı-doğaçlama olarak enstrüman ve ses icrâlarından hareketle taksim icrâ edenler ile irticâli okumalar yapanların birbirlerinden etkilenmelerinin mümkün olduğu söylenebilir.

12 Niyazi Sayın-Konu, "Pençgah Solo", YouTube (25 Şubat 2020), 00:00:00-00:29:36, <https://www.youtube.com/watch?v=Vp1aDcHw0vk>.

13 Sarper Eroğlu, *Mehmet Bitmez'in Taksimleri Üzerine Bir Araştırma* (Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 3.

14 Sevinç, *Meşk Sistemi Bağlamında Taksim Formunda Üslûb Üzerine Bir Çalışma*, 23-25.

15 Fatih Dinc, "Kâni Karaca ve Cinuçen Tanrıkörur - Meşk", YouTube (24 Kasım 2022), 00:00:00-00:16:10, https://www.youtube.com/watch?v=4k-qR1p_Udg.

Kadîm mûsikîşinâs hâfızların irticâli okumalarındaki kayıtları dinlenildiğinde onların icrâlarında klasik kemençeyi andıran bir tavır görülmektedir. Onların nağmelerindeki kıvraklık ve hançere kullanımları tıpkı bir enstrüman gibidir. Örneğin, Hâfız Kemal'in rast makamında okuduğu bir velâdet bahrinde bunlar görülmektedir.¹⁶ Keza, Hâfız Sadeddin Kaynak'ın rast makamında okuduğu bir ezân da böyledir.¹⁷ Dolayısıyla bir hâfızın mevlid veya ezân icrâsında bir sâzendenin taksiminden/eserdeki tavrından etkilendiği söylenebilir. Aynı şekilde bir sâzende de bir ses icrâsından etkilenebilir. Örneğin, Niyazi Sayın'ın Tanbûrî Cemil Bey hakkında aktardığına göre, bir mecliste Hafız Sami Yasin sûresini okumuş, huzurunda olan Tanbûrî Cemil Bey de kemençesiyle onu taklit etmiştir.¹⁸

2. Enstrüman İcrâlarından Türk Din Mûsikisindeki İrticâli Formlara Uyarlama Örnekleri

Eskiden olduğu gibi günümüzde de hânende ve sâzendelerin beraber mûsikî icrâ ettiği bilinmektedir. Tekke, saray ve konaklarda; mevlevî âyîni ve fasıllarda sâzende ile hânendeler birlikte. Dolayısıyla bu beraberlikte bir sâzende diğer sâzendeden istifâde edebildiği gibi bir hânendenin de bir sâzendeden istifâde edebilmesi mümkündür. Bilhassa bu durum taksim formu ile dinî mûsikînin irticâli formları arasında çok daha uygun gözükmetedir. Nitekim, mûsikîde üstâd kabul edilen Kâni Karaca bu hususta şunları ifade etmiştir:

*Tahsin Karakuş, Celal Tokses, Osman Güvenir, Fahri Kopuz, Ömer Altuğ, Cevdet Kozanoğlu gibi böyle sâzendelerin ara taksimlerini dinlerim, onların geçiş tarzlarını not ederdim zihnimde ve onu da gelirdim Abdi hocaya Kur'ân okurken onların geçiş taksimlerini, makamlarını Kur'ân'da tatbik ederdim.*¹⁹

Burada üstâdın pek çok sâzendeden istifade ederek onların geçiş taksimlerini ve icrâ ettikleri makamları Kur'ân-ı Kerîm tilâvetine uyarladığı görülmektedir. Kâni Karaca'nın bu sözlerinden hareketle enstrüman taksimlerinden irticâli dinî mûsikî formlarına uyarlama yapılabileceği anlaşılmaktadır.

2.1. Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti

Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, İslamiyet'in doğuşuyla ortaya çıkan dinî mûsikînin eski formu olarak bilinmektedir.²⁰ O, nazmı, lâfızların tecvîdini ve fesâhâtını bozmadan, manayı unutturmayacak şekilde ve belâğatının incelikleriyle duyurarak

16 Klasik Türk Musikisi, "Hafız Kemal - Mevlid-i Şerif (Veladet Bahri)", *YouTube* (25 Şubat 2020), 00:00:00-00:02:48, <https://www.youtube.com/watch?v=Rzmf8c3-9mk>.

17 Kalan Müzik, "Hafız Sadettin Kaynak - Ezanı Muhammedi [Kendi Sesinden 1999 Kalan Müzik]", *YouTube* (25 Şubat 2020), 00:00:00-00:03:09, <https://www.youtube.com/watch?v=otyO42YN83M>.

18 Ney İstanbul, "Tanburi Cemil Bey Söyleşi 2003", *YouTube* (07 Kasım 2022), 00:23:40-00:24:32, <https://www.youtube.com/watch?v=FNT9gZAGRv>.

19 Klasik Türk Musikisi, "Kani Karaca - Tanıklar Programı", *YouTube* (26 Şubat 2020), 00:20:46-00:21:26, https://www.youtube.com/watch?v=qlejy_rWbpl.

20 Fatih Tüysüz, *Türk Din Musikisi Formlarında İlahi ve Trt Repertuarındaki İlahilerin İncelenmesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 12.

ahenkli bir makamda okunması gereken câmi mûsikîsi formudur.²¹ İlâhî kitâb olması yönüyle o, diğer formlardan çok daha farklı bir konumdadır. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm tilâvetinde müzikal yorum hususunda son derece dikkatli olunması önem arz etmektedir.

Özellikle İstanbul tavrı denilen Türk mûsikîsi makamları ile okunan Kur'ân-ı Kerîm tilâvetine, başka formlardan olabileceği gibi enstrüman taksimlerinden de nağmelerin geçtiği düşünölmektedir. Örneğin; "eûzu besmele" icrâsında, besmenenin sonunda makamın kararına gelince hızlıca yeden alınıp (fark ettirilmeden) bitirilir ve âyetlere giriş yapılır.²² Bir başka örnek ise yine besmele sonunda makamın kararına gidilirken hızlıca makamın güçlüsü veya güçlü yakınındaki asma kararı hissettirilip karar sesi verilerek bitirilir.²³ Esasında bu durum, makamın seyrinin bir gereği olmakla birlikte tavrı olarak genelde enstrüman taksimlerinde görölmektedir. Örneğin, Niyazi Sayın'ın uşşâk makamında yaptığı bir ney taksiminin sonu²⁴ ve Yurdal Tokcan'ın hüzzâm makamında yaptığı bir ud taksiminin sonu buna benzemektedir.²⁵ Karara giderken güçlü (nevâ) hissettirilip karar verilir. Yani bitirirken, aralardaki notalar seslendirilmeden sadece iki perde vurgulanır. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir ancak, Kur'ân-ı Kerîm tilâvetine nağme veya tavrı uyarlama konusunun çok hassasiyet gerektirmesi ve suistimale yol açmaması cihetiyle bu uyarlamalar diğer formlar üzerinde örneklendirilecektir.

2.2. Ezân

Ezân kelimesi, "الذن" kökünden türemiş olup sözlükte "bildirmek (i'lâm)" anlamındadır. İstılahta ise "namaz için çağrı" "النداء الى الصلاة" manasındadır.²⁶ Yine aynı kökten türeyen "müezzin" kelimesi "ezân okuyan kişi" anlamına gelmektedir.²⁷ Ezân, ilk planda Müslümanlara namaz vakitlerini, genel planda ise tüm insanlığa İslâm'ı duyurmayı ifade etmektedir.²⁸ Günde beş vakit okunan ezânlar her vakit farklı olmak üzere Türk mûsikîsi makamları/tavrı ve Arap tavrı denilen bir eda ile okunmaktadır.²⁹

Tarih boyunca okunagelen ve günümüzde de geleneği devam eden ezân mûsikîsi, pek çok yönüyle taksim formu ve bir sâzende tavrı ile örtüşmektedir.

21 Koca - Turabî, "Türk Din Mûsikîsi Formları-Câmi Mûsikîsi", 73.

22 Urfa Müftölük, "10 Aşr-ı Şerif / Okuyan: Hafız M. Habib İspirli", *YouTube* (16 Mart 2020), 00:00:00-00:00:24, <https://www.youtube.com/watch?v=npskHQhgCg>.

23 İlahi Sesler, "Uluslararası Hafızlık Yarışması Dünya Birincisi - Ebubekir Kaçan", *YouTube* (12 Mart 2020), 00:00:01:17-00:00:01:23, <https://www.youtube.com/watch?v=1moPMqXYKtg>.

24 Mega Müzik Official, "Niyazi Sayın - Uşşâk Taksim - Official Audio", *YouTube* (03 Mart 2020), 00:01:15-00:01:18, <https://www.youtube.com/watch?v=kutm977gRSw>.

25 Pqeist, "Yurdal Tokcan - Ramazan Calay Udu - Hüzzam taksim", *YouTube* (02 Kasım 2022), 00:02:20-00:02:24, <https://www.youtube.com/watch?v=hR1clkyxnm>.

26 Zebîdî, *Arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 2001), 34/166-167.

27 Abdurrahman Çetin, "Ezan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/36.

28 Uğur Alkan, "Geçmişten Günümüze Türklerde Ezan Musikisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/37 (2014), 89.

29 Metin Gündoğdu, "Günümüzde İcrâ Edilen Ezânların Ses ve Makam Açısından Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018), 221.

Örneğin; üstâd Kâni Karaca'nın okuduğu sabah ezânında bir makamda neredeyse hiç kalmayıp farklı bir makama hemen geçişi,³⁰ bazı sâzendelerde olduğu gibi ney üstâdı Niyazi Sayın'da da vardır.³¹ Kâni Karaca, ezânın ikinci tekbirinde hemen bestenigâr makamını göstermiştir. İlerleyen bölümlerde, düğâh, nişâbur, hicâz, bûselik, sabâ gibi makamlar geçmiştir. Aynı şekilde Niyazi Sayın'ın da sabâ makamında bir taksimi vardır. Sayın, taksime direkt düğâh makamı ile giriş yaptıktan sonra bir makamda çok kalmayarak farklı pek çok makam geçkisi yapmıştır. Yine Kâni Karaca'nın bu ezânındaki "Hayye 'ale'l-felâh" bölümünde nağmeleri ezerek ve yavaş bir şekilde nişâbur gösterip bûselik perdesinde kalış yapmasını, Niyazi Sayın'ın pençgâh makamındaki bir ney taksimının pek çok yerinde görmekteyiz.³²

2.2.1. Örnek Uyarlama

Bu bölümde, Murat Salim Tokaç'ın bir uşşâk tanbur taksiminden esinlenerek ezân formunun bir kısmına uyarlama yapılacaktır.³³ Bu taksimden sadece iki nota alınacaktır: La (Düğâh) ve Si (Segâh). Üstâd burada bu iki notayı estetik bir şekilde üç kez art arda vurgulamıştır. Bu nağme uşşâk ezânın ikinci "hayye 'ale's-salâh" veya "hayye 'ale'l-felâh" bölümünün sonuna uyarlanacaktır.



Şekil 1: Uşşâk ezânın ikinci "hayye 'ale's-salâh" veya "hayye 'ale'l-felâh" kısmının sonuna uygulanmak üzere yapılan uyarlamanın notası³⁴

2.3. Kâmet

İkâmet (ikâme), sözlükte "hakkını vererek yapmak, yerine getirmek, doğrultmak, devam ettirmek" gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise "farz namazların başlamak üzere olduğunu duyurmak" anlamına gelmektedir. Ezân namaz vaktinin girdiğini, kâmet ise namazın kılınmakta olduğunu haber verir.³⁵

30 Klasik Türk Musikisi, "Kani Karaca – Sabah Ezanı I", *YouTube* (03 Mart 2020), 00:00:00-00:03:53, <https://www.youtube.com/watch?v=RDZskBRlycE>.

31 Mega Müzik Official, "Niyazi Sayın – Saba Taksim – Official Audio", *YouTube* (03 Mart 2020), 00:00:00-00:12:48, <https://www.youtube.com/watch?v=5bpH9QhZ-xA>.

32 Niyazi Sayın-Konu, "Pençgah Solo", *YouTube* (03 Mart 2020), 00:00:00-00:29:36, <https://www.youtube.com/watch?v=Vp1aDcHw0vk>.

33 "Murat Salim Tokaç"Tanbur" – Uşşak Taksim (Official Audio)", *YouTube* (05 Mart 2020), 00:03:23-00:03:26, <https://www.youtube.com/watch?v=XL2XBESqjzo>.

34 Tarafımızdan notaya alınmıştır.

35 Vecdi Akyüz, "İkâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/16.

Kâmetin sözlerinin tamamına yakını ezâna benzese de tavır itibariyle ezândan ayrılmaktadır. Ancak ezân icrâsında olduğu gibi kâmetin de irticâlen okunması açısından bir enstrüman taksimi veya bir sâzende tavırla benzerliği söz konusudur. Bu minvalde Abdurrahman Gürses'in imamette bulunduğu Yusuf Gebzeli'nin ise müezzinlikte bulunup kâmet getirdiği bir icrâsı örnek olarak verilebilir.³⁶ Gebzeli'nin karcığâr makamında tiz bir şekilde okuduğu kâmet, günümüzde icrâ edilen kâmetlerden hem nağme hem de tavır açısından biraz farklılık arz ettiği söylenebilir. Gebzeli'nin gerek hañçere kullanımı gerekse kendine has nağmeleri kanaatimizce bir enstrümanın aynı perdeleri vurgulamak için veya bir perdeden diğer perdeye geçerken yaptığı kuvvetli çarpma hareketlerine ve virtüöz addedilecek sâzendelerin özgün nağmelerine benzemektedir. Üstâdın kâmet icrâsının tamamı notada şöyle gösterilebilir:

KARCIĞAR KÂMET

Süre: 1 dakika 11 saniye
Ahenk: Sipârde (Bir oktav tiz bölgeden)

İcrâ: Hâfız Yusuf GEBZELİ

Al la hu ek ber Al la hu ek ber Al la hu ek ber Al la hu ek ber

Eş he dü en lâ i lâ he il lal lah Eş he dü en lâ i lâ he il lal lah

Eş he dü en ne Mu ham me den ra sù lul lah Eş he dü en ne Mu ham me den ra sù lul

lâh Hay yea les sa lâh Hay yea les sa lâh

Hay yea lel fe lâ h(i) Hay yea lel fe lâh

Kad kâ me tis sa lâh Kad kâ me tis sa lâh

Al la hu ek ber Al la hu ek ber Lâ i lâ he il lal lah

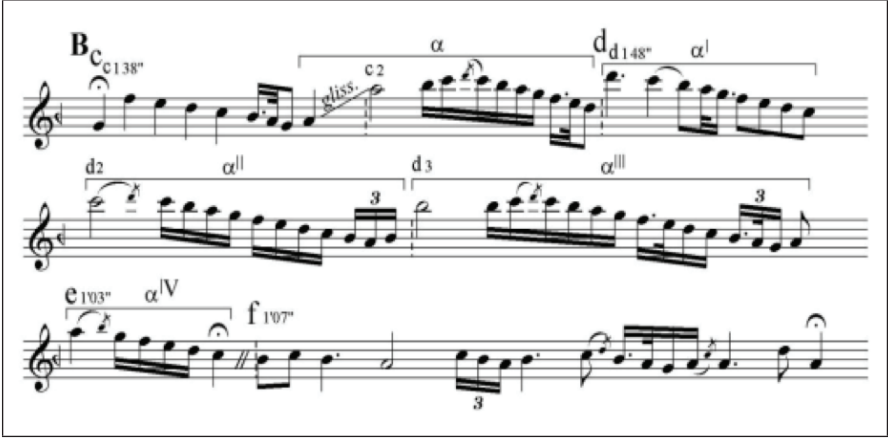
Şekil 2: Yusuf Gebzeli'nin karcığâr makamında icrâ ettiği kâmetin notası³⁷

36 Bkz. Hafız Yusuf Gebzeli, "Yusuf Gebzeli ve Abdurrahman Gürses", *YouTube* (26 Kasım 2022), 00:00:00-00:01:11, <https://www.youtube.com/watch?v=wTf9PjIwI3I>.

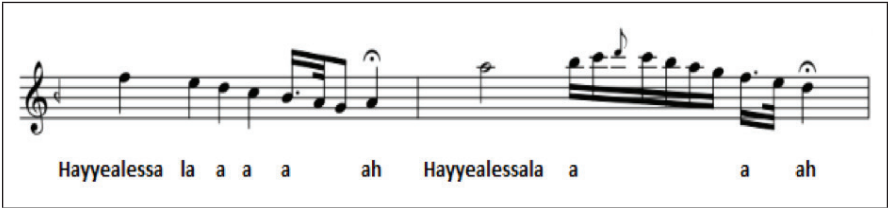
37 Notaya alan: Arş. Gör. Hasan Zahid Yurdagül.

2.3.1. Örnek Uyarlama

Bu bölümde Niyazi Sayın'ın bir uşşâk ney taksiminden esinlenerek kâmet formunun birinci ve ikinci "hayye 'ale's-salâh" kısmına bir uyarlama yapılacaktır.³⁸



Şekil 3: Niyazi Sayın'ın uşşâk ney taksiminin bir bölümünün notası³⁹



Şekil 4: Kâmet formunun "hayye 'ale's-salâh" bölümüne yapılan uyarlamanın notası⁴⁰

2.4. Mevlid

Mevlid kelimesi, sözlükte "doğum yeri ve doğum zamanı" anlamlarına gelmektedir. İslam dünyasında Hz. Peygamber'in (a.s.) doğumunu, bu vesileyle de tertip edilen törenleri ve yazılan eserleri ifade etmek için kullanılır.⁴¹ İslam dünyasında pek çok mevlid yazılmışsa da bugüne kadar önemini koruyan ve diğerlerinden daha çok ilgi gören Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât* adlı manzum eseri

38 Mega Müzik Official, "Niyazi Sayın – Uşşâk Taksim – Official Audio", YouTube (28 Şubat 2020), 00:00:35-00:01:24, <https://www.youtube.com/watch?v=kutm977gRSw>.

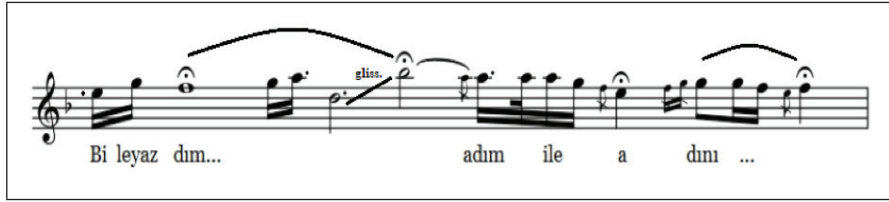
39 Notaya alan: Hatice Doğan Sevinç, bkz. Sevinç, *Meşk Sistemi Bağlamında Taksim Formunda Üslûb Üzerine Bir Çalışma*, 44.

40 Tarafımızdan notaya alınmıştır.

41 Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/475.

olmuştur.⁴² Günümüzde de Süleyman Çelebi'nin mevlidi önemli gün ve gecelerde icrâ edilmektedir.

Mevlid icrâsı ve enstrüman taksimının benzerliği hususunda mevlidhân Hâfız Yusuf Gebzeli'nin okumuş olduğu bir miraç bahri⁴³ örnek olarak gösterilebilir. Gebzeli'nin bu icrâsında "Bile yazdım adım ile adını" cümlesindeki "bile yazdım" kelimelerindeki nağmesinin bir enstrüman nağmesine benzediği söylenebilir. Yani üstâd, bu nağmeleri bir saz icrâsından etkilenecek yapılmış olabilir. Onun acem, gerdâniye, muhayyer ve nevâ perdelerinde okuma yaparken acem perdesini uzatıp gerdâniye ve muhayyer perdelerini çok kısa tutup hemen nevâ perdesine düşmesi, tıpkı bir saz taksimini andırmaktadır. Üstâdın bu okuması notada şöyle gösterilebilir:

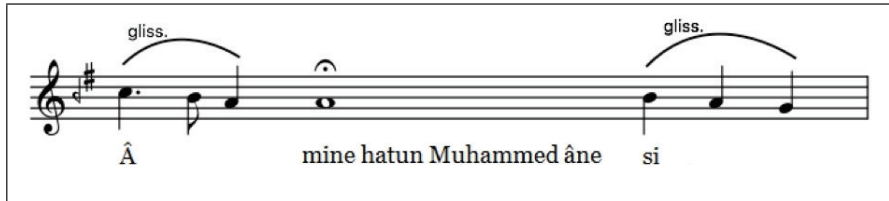


Şekil 5: Yusuf Gebzeli'nin mevlid icrâsındaki bir bölümün notası⁴⁴

2.4.1. Örnek Uyarılama

Bu bölümde, Ercüment Batanay'ın yaylı tanbur ile geçtiği Refik Fersan'ın rast peşrevinden esinlenerek mevlid bahirlerinden olan velâdet bahrinin giriş kısmına bir uyarılama yapılacaktır.⁴⁵

Batanay, bir hâne bir teslim olarak peşrevi icrâ etmiştir. Eserde pek çok yerde glissando (kaydırma) yapmıştır. Yapılan bu kaydırmalar, mevlid formuna şöyle uyarlanabilir:



Şekil 6: Velâdet bahrinin giriş kısmına yapılan uyarılamanın notası⁴⁶

42 Koca - Turabi, "Türk Din Müsîkisi Formları-Câmi Müsîkîsi", 97; Demirtaş, "Türk Din Müsîkîsi Formları", 218.

43 Birnezihkafa, "Hafız Yusuf Gebzeli", *YouTube* (11 Mart 2020), 00:03:31-00:03:48, <https://www.youtube.com/watch?v=TULopzZWXQQ>.

44 Notaya alan: Mustafa Cüneyt Aydın.

45 Evren Ersin, "Ercüment Batanay - Yaylı Tambur", *YouTube* (10 Mart 2020), 00:01:50-00:03:33, <https://www.youtube.com/watch?v=LpGVEkplddi&list=RDLpGVEkplddi>.

46 Tarafımızdan notaya alınmıştır.

2.5. Kasîde

Sözlükte “kastetmek, azmetmek, bir şeye doğru yönelmek” gibi anlamlara gelen kasîde kelimesi “kasd” kökünden türemiştir. Terim olarak ise “belli bir amaçla söylenmiş, üzerinde düşünölmüş, gözden geçirilmiş şiir” anlamına gelmektedir. Kaynaklarda, bir tür olarak ilk defa Arap edebiyatında ortaya çıktığı, oradan Fars ve Türk edebiyatlarına geçtiği zikredilmektedir.⁴⁷ Dinî mûsikîde Cenâb-ı Allah’a, Hz. Peygamber (a.s.) ve din büyüklerine gösterilmesi gereken ta’zim ve hürmet başta olmak üzere ibâdet ve ahlakî meselelerden bahseden dinî-tasavvufî şiirlerin usûlsüz (irticâli) olarak okunan hem câmi hem de bir tekke mûsikîsi formudur.⁴⁸

Doğaçlama formlardan olan kasîde icrâlarıyla enstrüman taksimlerinin benzerliği dikkat çekmektedir. Mûsikîşinâs Bekir Sıdkı Sezgin’in okumuş olduğu bir kasîde buna örnek olarak gösterilebilir. Üstâd, kasîdeyi segâh makamında “Ya Kerîm Allah” sözleriyle bitirirken “Allah” dedikten sonra nefes alıp tekrar “âh” kelimesiyle yedenli bir şekilde nihayete erdirmiştir.⁴⁹ Bu durum tıpkı bir enstrüman taksimının bitirişine benzemektedir. Sezgin’in bu icrâsı notada şöyle gösterilebilir:



Şekil 7: Bekir Sıdkı Sezgin’in segâh makamındaki bir kasîde icrâsının son kısmının notası⁵⁰

2.5.1. Örnek Uyarlama

Bu bölümde Neyzen Aka Gündüz Kutbay’ın segâh bir ney taksiminden⁵¹ esinlenerek, Yunus Emre’ye ait “Her kaçan anarsam seni” adlı şiirin (kasîde olarak da icrâ edilen) “Senden gayrı gözüm yaşım, kimseler silmez Allah’ım” kısmına bir uyarlama yapılacaktır.

47 Hüseyin Elmalı, “Kasîde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562.

48 Koca - Turabi, “Câmi ve Tekke Mûsikîsi Ortak Formları”, 127; Mehmet Öncel, “Türk Din Mûsikîsinde Kasîde Formu (Hafız Emin Işık Örneği)”, *AlBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018), 309-310.

49 Klasik Türk Musikîsi, “Bekir Sıdkı Sezgin - (Kasîde)- Ya ilahi ismi azam hak için”, *YouTube* (25 Kasım 2022), 00:07:58-00:08:14, <https://www.youtube.com/watch?v=YDYGleleLkg&t=473s>.

50 Notaya alan: Sıddık Çokhamur.

51 Head Hunter, “Münir Nurettin Selçuk - Şol Cennetin İrmakları”, *YouTube* (01 Aralık 2022), 00:00:00-00:00:25, <https://www.youtube.com/watch?v=pD4pHOHT-dk>.



Şekil 8: Neyzen Aka Gündüz Kutbay'ın segâh makamındaki bir ney taksiminin notası



Şekil 9: Kasîde formunda icrâ edilen mezkûr şîirin bir kısmına yapılan uyarlamaların notası⁵²

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm, ezân, kâmet, mevlid ve kasîde gibi irticâlî okunan dinî mûsikî form icrâlarında bizzat ses üstâdlarından yararlanıldığı gibi bir sâzendenin taksimindeki nağmelerinden veya eser icrâsındaki tavrından da etkilendiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte mûsikîde kayda değer bir seviyede olanlar için enstrüman taksimlerinden veya sâzendenin tavrından melodi veya tavrı almak sûretiyle Kur'ân-ı Kerîm tilâveti hariç olmak üzere belirlenen dört forma notalarla örneklendirilerek yeni uyarlamalar yapılmıştır.

Öncelikle Kur'ân-ı Kerîm icrâsındaki bazı nağmelerin bir sâzendenin taksimindeki nağme veya tavrına benzerliği hususu vurgulanmıştır. İllâhî kitap olması sebebiyle ve suistimale yol açmaması açısından Kur'ân-ı Kerîm tilâvetine örnek bir uyarlama yapılmamıştır. İkinci olarak ezân formunda, Kâni Karaca'nın makam geçişleri ve makamdaki tavrı ile Niyazi Sayın'ın ney'deki tavrı arasındaki benzerlikler belirtilip Neyzen ve Tanbûrî Murat Salim Tokaç'ın bir uşşâk tanbur taksiminden ezân formuna uyarlama yapılmıştır. Üçüncüde, Abdurrahman Gürses'in imamette bulunduğu Yusuf Gebzeli'nin ise müezzinlikte bulunup karcığar makamında kâmet getirdiği o icrâsının günümüzde icrâ edilen kâmetlerden hem nağme hem de tavrı açısından biraz farklılık arz ettiği; Gebzeli'nin kâmet icrâsındaki hançere kullanımı ve kendine has nağmelerinin bir enstrüman icrâcısının aynı perdeleri vurgulamak için veya bir perdeden diğer perdeye geçerken yaptığı kuvvetli çarpma hareketlerine ve virtüöz sayılacak sâzendelerin özgün nağmelerine benzerliği vurgulanmıştır. Üstâdın kâmet icrâsının tamamı notada gösterilmiştir. Kâmet

⁵² Tarafımızdan notaya alınmıştır.

icrâsına yeni bir uyarlama olarak ise Niyazi Sayın'ın bir uşşâk ney taksimi seçilmiştir. Dördüncüde ise mevlid formunda, Hâfız Yusuf Gebzeli'nin mevlid icrâsındaki bir enstrüman nağmesine benzeyen nağmesi notada gösterilmiştir. Örnek olarak, Ercüment Batanay'ın yaylı tanbur ile geçtiği Refik Fersan'ın rast peşrevi icrâsındaki üslûbu, mevlid bahirlerinden olan velâdet bahrinin giriş kısmına uyarlanmıştır. Son olarak, taksimin bitirilişine benzediği düşünülen Bekir Sıdkı Sezgin'in okumuş olduğu bir kasidenin sonu notada gösterilmiştir. Kaside formuna yeni bir uyarlama olarak da ney üstâdı Aka Gündüz Kutbay'ın segâh makamındaki bir ney taksimi seçilmiştir.

Sonuç olarak, dinî mûsikîdeki irticâlî form icrâlarıyla enstrüman taksimleri veya sâzende tavrı arasında benzerliklerin olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bizzat üstâd Kâni Karaca'nın sâzendelerin makam geçkilerini Kur'an-ı Kerim tilâvetine tatbik etmesinden hareketle, mûsikîde belirli bir seviyeye ulaşmış olanlar için dinî mûsikîdeki irticâlî okumalarda bir enstrüman nağmesinden veya sâzendenin eser icrâsındaki tavrından istifade edilerek farklı nağme ve tavırlar ortaya konulabileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca, enstrüman öğrenmenin veya icrâ ediyor olmanın Türk din mûsikisindeki irticâlî okumalara da katkısının olabileceği ifade edilebilir.

Bu araştırma, farklı nağme ve tavır hususunda bir deneme mahiyetinde olduğu için daha mufassal bir çalışmaya ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte dinî mûsikî formlarından sadece bir form üzerinde çok daha derinlikli bir uyarlama çalışması önerilmektedir. Ancak, uyarlama yapılırken, uyarlama yapılacak formun karakterinin bozulmaması ve o forma uygun nağmelerin veya tavrın seçilmesi oldukça önemlidir. Örneğin, ezân icrâsına uyarlama yapılırken bu formun ezâna yakın olan kâmet icrâsına benzememesi veya bizzat kendisinden uyarlanan taksim gibi olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla uyarlama yapacak kişinin mûsikî birikimi ve yeteneği söz konusu olup bir taksim icrâsındaki makamı ve geçkileri, sâzendenin üslûbunu, onun özgün nağmelerini fark edebilmesi, bunu seslendirilmesi ve doğaçlama okunacak formların karakteristik özelliğini bilip onlara uyarlayabilecek yeterliliğe sahip olması gerekmektedir. Bu sebeple mûsikîye yeni başlayanlar için olmayıp mûsikîde kayda değer seviyedeki mûsikîşinâslara bu metod önerilmektedir.

Kaynakça

- Ak, Ahmet Şahin. *Türk Din Müsikisi – Câmi ve Tekke Müsikisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Akyüz, Vecdi. "İkâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Alkan, Uğur. "Geçmişten Günümüze Türklerde Ezan Musikisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/37 (2014).
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz Geleneksel Osmanlı/Türk Müziğinde Öğretim ve İntikal*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Çakır, Ahmet. "Türk Din Müsikisi Formları-Tekke Müsikisi". *Türk Din Müsikisi*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirtaş, Yavuz. "Türk Din Müsikisi Formları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009).
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Eroğlu, Sarper. *Mehmet Bitmez'in Taksimleri Üzerine Bir Araştırma*. Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Gündoğdu, Metin. "Günümüzde İcrâ Edilen Ezânların Ses ve Makam Açısından Değerlendirilmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018).
- Gündoğdu, Metin. "Meşk Sisteminde Verilen Emek Bağlamında Günümüze Dair Bir Değerlendirme". *Emeğin Değeri: Din ve Emek İlişkisi*. ed. Ali Arslan vd. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Koca, Fatih - Turabi, Ahmet Hakkı. "Câmi ve Tekke Müsikisi Ortak Formları". *Türk Din Müsikisi*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Koca, Fatih - Turabi, Ahmet Hakkı. "Türk Din Müsikisi Formları-Câmi Müsikisi". *Türk Din Müsikisi*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Öncel, Mehmet. "Türk Din Müsikisinde Kaside Formu (Hafız Emin Işık Örneği)". *ALBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018).
- Özcan, Nuri. "Dinî Müsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, Nuri. "Meşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özel, Ahmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Müsikisi Nazariyatı ve Usûlleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 8. Basım, 2011.
- Sevinç, Hatice Doğan. *Meşk Sistemi Bağlamında Taksim Formunda Üslûb Üzerine Bir Çalışma*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2012.
- Tüysüz, Fatih. *Türk Din Musikisi Formlarında İlahi ve Trt Repertuarındaki İlahilerin İncelenmesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Zebidî. *'Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 2001.

İnternet Kaynakları

- Dinç, Fatih, "Kâni Karaca ve Cinuçen Tanrıkorur - Meşk". *YouTube*. Yayın Tarihi 24 Kasım 2022. https://www.youtube.com/watch?v=4k-qR1p_Udg
- Ersin, Evren. "Ercüment Batanay-Yaylı Tambur". *YouTube*. Yayın Tarihi 10 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=LpGVEkplddI&list=RDLpGVEkplddI>
- Hafız Yusuf Gebzeli, "Yusuf Gebzeli ve Abdurrahman Gürses". *YouTube*. Yayın Tarihi 26 Kasım 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=wTf9PjIwI3I>
- Head Hunter, "Münir Nurettin Selçuk - Şol Cennetin İrmakları", *YouTube*. Yayın Tarihi 01 Aralık 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=pD4pHOHT-dk>
- İlahi Sesler, "Uluslararası Hafızlık Yarışması Dünya Birincisi – Ebubekir Kaçan". *YouTube*. Yayın Tarihi 12 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=1moPMqXYKtg>
- Birnezhkafa, "Hafız Yusuf Gebzeli". *YouTube*. Yayın Tarihi 11 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=TULopzZWXQQ>
- Kalan Müzik, "Hafız Sadettin Kaynak – Ezanı Muhammedi". *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=otyO42YN83M>
- Klasik Türk Musikisi, "Bekir Sıdkı Sezgin -(Kaside)- Ya ilahi ismi azam hak için". *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Kasım 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=YDYGleLKG&t=473s>
- Klasik Türk Musikisi, "Hafız Kemal - Mevlid-i Şerif (Veladet Bahri)". *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=RzmF8c3-9mk>
- Klasik Türk Musikisi, "Kani Karaca – Sabah Ezanı I". *YouTube*. Yayın Tarihi 3 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=RDZskBRlycE>
- Klasik Türk Musikisi, "Kani Karaca – Tanıklar Programı". *YouTube*. Yayın Tarihi 26 Şubat 2020. https://www.youtube.com/watch?v=qlejy_rWbpl
- Mega Müzik Official, "Niyazi Sayın – Saba Taksim – Official Audio" *YouTube*. Yayın Tarihi 3 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=5bpH9QhZ-xA>
- Mega Müzik Official, "Niyazi Sayın – Uşşak Taksim – Official Audio". *YouTube*. Yayın Tarihi 28 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=kutm977gRSw>
- Ney İstanbul, "Tanburi Cemil Bey Söyleşi 2003", *YouTube*. Yayın Tarihi 7 Kasım 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=FNT9gZAGRVw>
- Niyazi Sayın-Konu, "Pençgah Solo", *YouTube*. Yayın Tarihi 25 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=Vp1aDcHw0vk>
- Pqeist, "Yurdal Tokcan - Ramazan Calay Udu - Hüzzam Taksim". *YouTube*. Yayın Tarihi 2 Kasım 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=hR1cIkfyxnM>
- Urfa Müftülük, "10 Aşr-ı Şerif / Okuyan: Hafız M. Habib İspirli". *YouTube*. Yayın Tarihi 16 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=npskHQhgXg>
- Mega Müzik Official, "Niyazi Sayın – Uşşak Taksim – Official Audio". *YouTube*. Yayın Tarihi 3 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=kutm977gRSw>
- Yenikapı Müzik, "Murat Salim Tokaç "Tanbur" – Uşşak Taksim (Official Audio)". *YouTube*. Yayın Tarihi 05 Mart 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=XL2XBESqjzo>

Osmanlı'da Kadılar İçin Yapılan İmtihanlar ve 19. Yüzyıldan Bir İmtihan Örneği: Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin Risale-i İmtihâniye fî Bâb-i Bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer'i

Exams for Judges in the Ottoman Empire and an Example from the 19th Century: Risâla al-İmtihâniyya fî Bâb al-bay' al-fâsid min al-Durar of Halil Fevzi Efendi from Filiba

Emine Nurefşan DİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Tekirdağ, Türkiye
endinc@nku.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5381-7386

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 20.09.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 04.12.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.12.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume: 9 - Sayı / Issue: 2 - Sayfa / Pages: 339-388

Atıf / Cite as

Dinç, Emine Nurefşan. Osmanlı'da Kadılar İçin Yapılan İmtihanlar ve 19. Yüzyıldan Bir İmtihan Örneği: Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin Risale-i İmtihâniye fî Bâb-i Bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer'i. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 339-388.

Doi: 10.33460/beuifd.1177661

İntihal / Plagiarism

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

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: İlk devirlerden itibaren Müslümanlar nezdinde kadılık görevini ancak liyakat sahibi kimselerin yerine getirebileceği prensipte benimsenmiş, kadıların yeterli ölçüde hukuk bilgisine ve melekesine sahip kimseler arasından seçilmesine özen gösterilmiş, bunu temin için medreseler kurulmuştur. Kadıların kazâî saha dışında idarî yapıda da etkin olduğu Osmanlı Devleti'nde medrese sistemi daha da geliştirilmiş, yüksek öğretim veren Sahn ve Süleymaniye medreseleri kurulmuş, hukukçular bu müesseselerin mezunları arasından atanmıştır. Zamanla bir çeşit stajyerlik mahiyetinde olan mülâzemet sistemi de uygulamaya konulmuş, görevini hakkıyla yapacak kimselerin kadı olarak seçilebilmesini temin için birçok tedbir alınmış, düzenlemeler yapılmıştır. Bunlar arasında bilhassa imtihanlar liyakatlı adayların belirlenmesinin en önemli yollarından biri olarak görülmüştür. Tanzimat'tan sonra ise sistemde köklü değişiklikler gerçekleştirilmiş, kadı atamalarında

imtihana neticelerinin esas alınmasına dayanan yeni bir derecelendirme usulü uygulamaya konulmuştur. Kadı yetiştiren okullar kurulmuş, bu okullara girişte, tahsil esnasında ve mezuniyette oldukça ciddi şekilde yapıldığı anlaşılan imtihanlar icrâ edilmiştir.

İmtihanlar hiç şüphesiz ölçme ve değerlendirme faaliyetinin en esaslı unsurudur. Ölçme ve değerlendirme, eğitim sürecinin birçok bileşeni ile ilgili fikir veren bir basamaktır ve müfredat, değerlendirme kriterleri, ilkelerin korunması gibi hususlarla yakından ilişkilidir.

Bu makalenin konusunu Osmanlı Devleti'nde kadılar için yapılan imtihanlar teşkil etmektedir. Günümüzde Osmanlı dönemi eğitim sisteminin ve kazâ teşkilatının işleyişine dair pek çok eser ve makale bulunmakla birlikte, bu konuyu müstakil olarak ele alan çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu makalede, kadılık mesleğine giriş süreci ve tayin kriterleri ile alakalı olması açısından önem arz eden bu konu etraflı bir şekilde incelenmiş, kadı adaylarına uygulanan imtihanlar hakkında bilgi vermek amaçlanmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde Tanzimat'a kadar olan dönemde, ikinci bölümünde Tanzimat sonrasında kadılar için yapılan imtihanlar ele alınmıştır. Üçüncü bölümde 19. yüzyılda kadı okullarında en ağırlıklı ders olan Dürer dersi ile Filibeli Halil Fevzi Efendi tarafından Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm'dan hazırlanıp 1867'de risale olarak neşredilen imtihan sorularının tercümesi yapılmış, muhtevası tanıtılarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışmanın son kısmında ise bu imtihanın soruları ile cevaplarının tercümesi yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Osmanlı Kazâ Teşkilatı, Kadı tayini, İmtihan, Nüvvâb, Filibeli Halil Fevzi Efendi, Dürerü'l-hükkâm

Abstract: From the earliest times, according to Muslims, it has been adopted in principle that only those who have merit can fulfill the duty of judge, care has been taken to choose the judges from among those who have sufficient legal knowledge and skills, and madrasahs have been established to ensure this. In the Ottoman Empire, where the qâdis were also active in the administrative structure outside the jurisdiction field, the madrasah system was further developed, the Sahn and Sulaymaniya madrasahs providing higher education were established, and jurists were appointed from among the graduates of these institutions. Over time, the mulâzama system, which is a kind of internship, was also put into practice, and many measures were taken and regulations were made so that those who would do their duty properly could be elected as kâdî. Among them, especially exams have been seen as one of the most important ways to identify qualified candidates. After the Tanzimat, radical changes were made in the system, and a new grading procedure based on exam results was put into practice in the appointments of qâdis. Schools that train qâdi were established, and exams were carried out at the entrance to these schools, during education and at graduation, which were understood to be quite serious.

Exams are undoubtedly the most essential element of measurement and evaluation activity. Assessment and evaluation consists a step that gives an idea about many components of the educational process and are closely related to issues such as curriculum, evaluation criteria, and protection of principles.

The subject of this article is the exams held for qādīs in the Ottoman Empire. Although there are many works and articles on the functioning of the Ottoman education system and the jurisdiction organization, there is a need for studies that deal with this issue separately. In this article, this issue, which is important in terms of being relevant to the entry process and appointment criteria to the profession of qādī, has been examined in detail and it is aimed to give information about the exams applied to the qādī candidates.

In the first part of the study, the exams for qādīs in the period until the Tanzimat and in the second part the exams for qādīs after the Tanzimat are discussed. In the third chapter, the Durar course, which was the most important course in qādī's schools in the 19th century, and the exam questions prepared by Khalil Fawzi Afandi from Filiba from the commentary of Duraru'l-hükkâm fî sharhi Gurari'l-ahkâm and published as a pamphlet in 1867 were translated, their contents were introduced and evaluated. In the last part of the study, there is a translation of the questions and answers of this test.

Keywords: Islamic Law, Ottoman Jurisdiction Organization, Appointment of qādī, Exam, Nuwwâb, Khalil Fawzi Afandi, Duraru'l-Hukkâm

Giriş

Adalet İslâm'ın gerçekleştirilmesini talep ettiği temel değerlerden biridir.¹ İnsanların huzur içinde yaşaması, toplumun dirlik ve düzen içinde devamı için adaletin sağlanması öncelikli şartlardandır. Adaletin sağlanmasındaki mühim rolü sebebiyle, kadılık makamına Hz. Peygamber döneminde ve sonraki devirlerde büyük ehemmiyet verilmiştir. Bu makamın büyük bir sorumluluk gerektirdiği Hz. Peygamber'in hadislerinde, sefehin ifadelerinde ve kaynaklarda vurgulanmış, bu vazifeyi ancak liyakat sahibi kimselerin deruhte edebileceği bildirilmiştir. Bu görevi hakkıyla ifa edemeyecek kimseler bu göreve talip olmaktan sakındırılmıştır.²

Kadıda bulunması gereken dinî ve ahlâkî vasıflar, zihnî melekeler ve bedenî özellikler fıkıh kitaplarının *Edebü'l-kādī* kısımlarında ya da konuya dair müstakil eserlerde ayrıntılı bir şekilde yer almıştır. Bu vasıflar zikredilirken kadının adalet vafına, derin bir hukuk bilgisi ve melekesi ile makamla bağdaşır bir vakar ve istiğnaya sahip olması gerektiği üzerinde önemle durulmuştur.³

Kadıların başlıca vazifesi toplumdaki hukukî ihtilafları çözüme kavuşturup, verdikleri hükümleri uygulamaktır. Ancak İslâm tarihinde zaman içerisinde kadınlara dinî, malî, idarî mahiyette görevler de tevdi edilmiştir.⁴

1 Adaletle hükmedilmesini emreden âyetlerden bir kısmı şu âyetlerdir: es-Sâd, 26; el-Mâide, 8, 42-50; en-Nisâ, 58; en-Nisâ, 127, 135; el-A'râf, 29; en-Nahl, 90; el-Hucûrât, 9.

2 Ebû Dâvud, Akdiye 1-3, Tirmizî Ahkâm 4, Nesâî, Âdâbu'l-kudât, 4, İbn Mâce, Ahkâm, 2-3. Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî, *Ahbâru'l-kudât* (thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâgî), (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1366/1947) I/19-29.

3 Mesela bk. Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 16/60-87; Sadrüşşehid Hüsâmu'ddin Ömer b. Abdilaziz b. Mârrre, *Şerhu edebi'l-kādī li'l-Hassâf*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdâd: Matbaatü'l-irşâd, 1397), 1/126-157; Fahrettin Atar, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/67-69.

4 Atar, "Kadı", 24/68.

Osmanlı Devleti'nde de öncelikle şer'î ve kısmen de örfî hukuku tatbikle görevli olan kadının görev alanı adlî, mülkî, beledî, mâlî ve askerî sahaları kapsayacak kadar geniş olmuştur. Kadı Osmanlı'da daima çok önemli bir konuma sahip olmuş, mülkî erkan içinde yer alıp, yönetici zümreye dahil kabul edilmiştir. Aynı zamanda kadı, Müslüman halkın taleplerini merkeze arz ederek onların temsilciliğini de yapmıştır.⁵

Bütün bu yönleriyle; gerek kazâî gerek idarî yapıda etkin bir role sahip olması sebebiyle kadının bu görevleri üstlenebilecek vasıfta ve donanımda yetişebilmesi için ilk devirlerden itibaren yüksek seviyede eğitim veren medreseler kurulmuş, kadılar medrese tahsil sürecini başarı ile tamamlayanlar arasından tayin edilmişlerdir.

Osmanlı'da kadınların eğitiminde kurumsallaşma ve hiyerarşi açısından Fatih döneminde Sahn-ı semân, Kanûnî devrinde Süleymaniye medreselerinin tesis edilmesi çok önemlidir. 16. yüzyıl sonuna kadar Anadolu ve Rumeli'de bulunan ve "kenar medrese" olarak ifade edilen medreselerden mezun olup icâzet alanların da kadı olma imkanları devam etmiştir. Ancak bu zaman diliminden itibaren şayet kendilerine bu şekilde verilmiş bir imtiyaz yoksa bu medreselerden icâzet alanların kadılık için başvuruda bulunamayacağı karara bağlanmıştır.⁶

İlk dönemlerde devam eden fetihler sebebiyle her sahada medrese mezunlarına ihtiyaç duyulmuş, medreseyi bitirenler mezuniyetten sonra genellikle beklemeksizin bir vazifeye getirilmişler ve uzun süre aynı görevde kalmışlardır. Ancak zamanla medrese mezunlarının sayısı giderek artmış, bu durum sebebiyle medrese eğitimini tamamlayanlar tayin için beklemek zorunda kalmışlardır. Medrese mezunlarının adaletli bir şekilde göreve başlamalarını sağlamak ve nevbeti düzene koymak amacıyla kendilerine mülâzemet yetkisi verilmiş yüksek dereceli ulemânın tedrisinde bulunma usûlü getirilmiştir.⁷

Bilhassa Fatih ve Kanûnî döneminde gerçekleştirilen bu düzenlemelerle Osmanlı devlet teşkilatının temel kurumlarından olan, şeyhülislâm, kazasker, müderris, müftî ve kadınların mensup bulunduğu ilmiye, müessese olarak en üst sevi-

5 Geniş bilgi için bk. İlber Ortaylı, *Kadı* (İstanbul: Kronik, 2016), 11-63.

6 İnalçık, *Turcica XX* [1988], s. 257'den naklen İlber Ortaylı, "Kadı" (Osmanlı Devleti'nde Kadı), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/69; Medreselerde tahsil süreci hakkında genel bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 5-43; Ercan Alan, *Kazasker Rûznameçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 57-44; Levent Kuru, *Kazasker Rûznameçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 1-5.

7 Mülâzemet sistemi hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Mülâzemet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 31/536-537; Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlimiye Tarihinde İstihdam ve Hareket: Rumeli Kazaskerliği Rûznameçeleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi (XVI. yüzyıl)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 30-104; Alan, *Kazasker Rûznameçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 64-73; Kuru, *Kazasker Rûznameçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 6-15.

yeye ulaşmıştır.⁸ Bununla birlikte bilhassa belli bir zamandan sonra genel olarak ilmiyede olduğu gibi, üç kitada faaliyet gösterecek şekilde muazzam bir yapı kazanmış binlerce kadının görev yaptığı Osmanlı kazâ teşkilatında da birtakım sorunlar ve aksaklıklar yaşanmıştır. Bunların giderilebilmesi ve kazâ teşkilatının sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için siyâsetnâmelerde çözüm önerileri sunulmuş,⁹ devlet adamları lâyhalar hazırlamışlar,¹⁰ padişahlar kanunnâmeler çıkarmışlardır.

Bilhassa 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra çıkarılan kanunnâmeler ile yazılan siyâsetnâmelerde kanûn-ı kadîme yapılan vurgu ve bozulmadan yapılan şikâyetler¹¹ modern devirde Osmanlı Tarihi için gerileme, bozulma şeklindeki dönmelendirmenin oluşturulmasında etkili olmuştur.¹² Bununla birlikte Braudel,¹³ Abou-El-Haj gibi tarihçilerin ortaya koyduğu fikir ve çalışmalar farklı bir bakış açısının ortaya çıkmasına öncülük etmiş, günümüzde yapılan çeşitli çalışmalarda gerileme paradigması sorgulanır olmuştur.¹⁴ Bazı araştırmacılar eski kaynakların gerileme iddialarının zahiri görünüşleriyle alınması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁵ İlmiye teşkilatı hakkında çalışmalar yapan Yücel Sarıkaya, Yasemin Beyazıt gibi araştırmacılar bilakis XVI. yüzyıldan sonra da ilmiye teşkilatının dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilen bir müessese hüviyetinde olduğunu savunmuşlardır.¹⁶ Osmanlı'da giderek kronikleşen rüşvet, iltimas gibi hastalıklar, devletin içinde bulunduğu zorlu ekonomik ve sosyal şartlar zamanla diğer müesseseler gibi ilmiyeyi ve kazâ teşkilatını da olumsuz olarak etkilemiştir. Ancak bu meselelerin hemen her devirde az ya da çok yaşanabilen problemler olduğunu göz önünde bulundurmamak gerekir.¹⁷

17. yüzyıl Bursa mahkeme kayıtları üzerine incelemelerde bulunan Haim Gerber'in Uriel Heyd'in 16. yüzyıl ve sonrasında kadıların dürüstlüğüne gide-

8 Mehmet İpsirli, "İlmiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/143.

9 Mesela bk. *Koçibey Risalesi*, haz. Zuhuri Danişman (MEB Yayınları, [ts.]), 24-31, 81-84.

10 Mesela Tatarcık Molla Efendi'nin III. Selim'e sunduğu bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih*, (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309), 6/43-52.

11 16. Yüzyılın ikinci yarısında çıkarılan bir ferman için bk. Hasan Sabri Çelikktaş, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 75; Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 271; Siyâsetnâmeler için mesela bk. Kasım Ertaş, *Gelibolu'lu Mustafa Âlî'nin Nasihatü's-selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 100-105, 148; *Koçibey Risalesi*, 28; Yaşar Yücel, *Kitâb-ı Müstetâb, (Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar içinde)*, (Ankara: 1994), 4, 23-24; Yücel, *Hırzül-mülûk, (Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar içinde)*, 196-197.

12 Mesela bk. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 173-194.

13 Mehmet Ali Kılıçbay, "Braudel, Fernand", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 22/333-335.

14 İbrahim Kuran, "Osmanlı Gerileme Paradigmasının Yapısökümcü Analizine Bir Katkı", *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Yaz 2017), 31-40.

15 Cemal Kafadar, "Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi", *Osmalı Geriledi mi?* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 106.

16 Yasemin Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanunnâmeleri ve Medrese Eğitimi", *Belleten* 8/283 (Aralık 2014), 978.

17 Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 30-32.

rek bozulduğuna dair ifadesi hakkındaki değerlendirmeleri mühimdir. Gerber, Heid'in bütün bir imparatorluktan derlediği vakaların sayı itibarıyla karakteristik mahiyette olmadığını, mahkeme kayıtları nazara alındığında kadılardaki bozulmanın somut olarak arttığı iddiasının kanıtlanamayacağını belirtmiştir. Gerber'e göre bu kabil durumlar esas olmaktan ziyade istisnai mahiyettedir.¹⁸ II. Mahmud zamanında çıkarılan kanunnâmede de kadıların geneli hakkında sitâyîşkâr ifadeler kullanılmış,¹⁹ bununla birlikte "hasebe'l-beşeriyye" içlerinde kusur işlenmesinin muhtemel bulunduğu ifade edilmiş, kanunnâmenin bunları işleyenleri terbiye, diğerlerini de uyarmak için çıkarıldığı ifade edilmiştir.²⁰ Beyazıt'a göre Osmanlı'da, siyâsetnâmelerde yapılan uyarılarla ve kanunnâmeler vasıtasıyla yapılan düzenlemelerle ilmiyede ve kazâ teşkilatında ortaya çıkan aksaklıkların onarılıp sistemin sağlıklı bir şekilde çalışmasını sağlamak amaçlanmıştır.²¹

Bu çalışmada birinci bölümde kazâ teşkilatında yaşanan problemlerin çözülebilmesi ve ehliyet sahibi kimselerin kadı olarak atanabilmelerini temin için Tanzimat Dönemi'ne kadar yapılan düzenlemeler ile mülâzımlar ve kadılar için uygulanan imtihanlar hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Tanzimat Dönemi'nde kadıların eğitimi için açılan okullar kısaca tanıtılarak bu dönemde kadıların ve naiplerin eğitim ve imtihanları üzerinde durulmuştur. Bu okulların programlarında ve imtihanlarında en ağırlıklı ders olan *Dürer* dersi hakkında bilgi verilmiş, son kısmında ise Filibeli Halil Fevzi Efendi tarafından *Dürerü'l-hükkâm*'ın "Fâsîd bey" kısmı esas alınarak hazırlanıp 1867'de *Risale-i İmtihâniye fi Bâb-i bey'î'l-fâsîd mine'd-Dürer* ismiyle neşredilen imtihan soruları tahlile tabi tutulmuştur. İmtihan usulüne dair fikir vermesi amacıyla imtihan soruları ile cevaplarının tercümesi de çalışmanın son kısmına dahil edilmiştir.

1. Tanzimat Dönemine Kadar Kazâ Teşkilatında Yapılan İmtihanlar

16. yüzyılın ikinci yarısındaki hızlı nüfus artışına paralel olarak ilmiye mensuplarına tanınan ayrıcalıkların da etkisiyle medreselere yönelen talebe sayısı giderek fazlalaşmıştır. Bu durum zamanla istihdam probleminin çıkmasına yol açmış,²² görev almayı bekleyen kimselerin sayısını mümkün mertebe makul seviyede tutmayı sağlayacak ve eğitimin kalitesini yükseltecek önlemlerin alınması gerekmiştir. Diğer taraftan büyüyen sosyo-ekonomik problemler kazâ teşkilatını da etkilemiş, değişen şartlara bağlı olarak kazâ teşkilatında da sorunlar baş göstermiştir. Kazâ teşkilatına büyük önem veren devlet, kazâ teşkilatı ve kadılarla

18 Haim Gerber, "Osmanlı Hukukunda Şeriat, Kanun ve Örf, 17. Yüzyıl Mahkeme Kayıtları", çev. Mehmet Akman, *Hukuk Araştırmaları* 8,1-3 (1994), s. 291.

19 Musa Çadircı, "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarik-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kanunname'si", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25 (1981), 152-153.

20 Çadircı, "Tanzimat'ın Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarik-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kanunname'si", 148.

21 Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanunnâmeleri ve Medrese Eğitimi", 978.

22 Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanunnâmeleri ve Medrese Eğitimi", 977; Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012), 19-20.

alakaî problemlerin çözümü için tedbirler almıştır. 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı anlaşılan Koçibey padişaha sunduğu risalesinde kadıların durumu ile ilgilenmenin işlerin en mühimi olduğunu ifade etmiştir.²³

Bu dönemde gerek siyâsetnâmelerde gerek kanunnâmelerde üzerinde durulan konulardan başlıcası liyakat meselesidir. Siyâsetnâmelerde ve kanunnâmelerde ulemâ zümresine liyakat sahibi olmayan kimselerin dahil olduğu bildirilmiş, bu duruma yol açan sebepler üzerinde durulmuş, bilhassa kademelere ve sürelelere riayet edilmek suretiyle tamamlanması gereken medrese tahsilinin usulüne uygun şekilde yapılmamasının bu duruma yol açtığı ifade edilmiştir. Kanunnâmelerde ve siyâsetnâmelerde bu konu üzerinde durulurken kanûn-ı kadîm vurgusu dikkat çekmektedir. Kanûn-ı kadîme riayet edilmesi gerektiği bildirilirken de bilhassa Fatih dönemi idealize edilmiştir.²⁴ Koçi Bey eskiden medreseden yetişenlerin tahsillerini uzun bir sürede usulüne uygun olarak tamamlayıp icâzet aldıklarını, bu bakımdan aralarına, liyakat sahibi olmayanların karışmadığını ifade ederek tahsilde süreye ve usule riayetini, ehil olmayan kimselerin müesseseye girmesini engellemedeki rolüne dikkat çekmiştir.²⁵

Bu hususa dair Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 944'te (1538) çıkarılan bir kanunnâmede tahsil sürecinin usule uygun yapılmaması neticesinde ortaya çıkan olumsuzluklardan bahsedilerek müderrisler ve talebeler uyarılmış, tahsil esnasında kat edilmesi gereken kademeler, bir dereceden diğerine geçiş süresi ve sahna ulaşılmaması gereken zaman dilimi hakkında bilgi verilmiştir.²⁶ İlerleyen süreçte aynı konulara dair bilgiler yanında ehil olmayanların sisteme girmesini engelleyecek çeşitli tedbirleri ihtiva eden birçok kanunnâme çıkarılmıştır.²⁷

Bilhassa 17. yüzyıldan itibaren çıkarılan ve ilmiye ve kazâ teşkilatları ile alakalı düzenlemeleri ihtiva eden kanunnâmelerde "isti'dâdı ve istihkâkı zâhir ve nümâyân olanların temyîzi için" imtihan yapılmasını âmir maddeler de yer almıştır.²⁸ Osmanlı Devleti'nde ders veren hocanın dışında bir mümeyyiz huzurunda yapıldığı anlaşılan imtihanlar liyakat sahiplerinin belirlenmesinin en önemli yollarından biri olarak görülmüştür. Koçibey bu hususta "Kazasker defterini arz ettiğinde padişah "O arz ettiğin kadı bilgili midir, bu işe layık mıdır? Sakın bu ma-

23 *Koçibey Risalesi*, 30.

24 1576, 1577 tarihli kanunnâmeleri için bk. Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanunnâmeleri ve Medrese Eğitimi", 955-982; Alan, *Kazasker Rûznameçilerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 283-285; 1636, 1643 tarihli kanunnâmeler için bk. Kuru, *Kazasker Rûznameçilerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 207, 209, 210, 218.

25 *Koçi Bey Risalesi*, 26-27; Ertaş, *Gelibolu'lu Mustafa Âlî'nin Nasihatü's-selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni*, 110.

26 Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanunnâmeleri ve Medrese Eğitimi", 961-962. Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Tarihinde İstihdam ve Hareket*, 40. Metin için Alan, *Kazasker Rûznameçilerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 279-281.

27 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 244-245; Alan, *Kazasker Rûznameçilerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 281- 289; Beyazıt, "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanunnâmeleri ve Medrese Eğitimi", 956.

28 Alan, *Kazasker Rûznameçilerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 299, 300, 306, 311.

kama layık olmayan kimseyi atama, günahu senin boynuna, adayları imtihan et, câhile kadılık verme.” demelidir.²⁹ ifadelerini kullanmıştır. Zamanla özellikle 18. yüzyıldan itibaren imtihana girmeden kazâ teşkilatına dâhil olunmasını engellemek devletin bir politikası haline gelecektir.³⁰

Kaynaklarda kadılık mansıbı elde etmek için girilen imtihandan “ruûs imtihanı” olarak söz edilmektedir.³¹ Ruûs “Osmanlı’da ilmiye teşkilatında göreve başlamak için gerekli belgenin adı” olarak tarif edilmiştir.³² Ahışalı ve Pakalın ruûs imtihanının “medrese tahsilini tamamlayıp mülâzım olanların yedi yıllık mülâzemetlik görevinden sonra ruûs almak için girdikleri sınavın adı” olduğunu ifade etmişlerdir.³³ Uzunçarşılı ise “Medrese eğitim müfredatındaki ilimleri tahsil edip icâzet alan bir talebe-i ulûm, ruûs imtihanı neticesinde muvaffak olup mülâzemet ederek kazâ mesleğine yani ‘tarîk-i kazâ’ya dâhil olma hakkı kazanmaktadır.” ifadesiyle bu imtihanın mülâzemet döneminin başlangıcında yapıldığına işaret etmiştir. Bununla birlikte 18. yüzyılda yaşayan Sıdkî Mustafa Efendi’nin (ö. 1204/1790) mülâzemet yıllarına ait günlüğü bu konu hakkında kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir. Sıdkî Mustafa Efendi, yedi yıl üç aydan fazla devam eden mülâzemeti sonrasında Mayıs 1754’te Şeyhülislâmlik makamında yapılan imtihanla a’lâ derecesi ile başarılı olduğunu, ruûsunu Şeyhülislâmın elinden aldığını günlüğünde anlatmıştır.³⁴ Bu bilgilere göre ise ruûs imtihanı mülâzemet sonrasında yapılmaktadır. Kanunnâmelerdeki imtihanları âmir maddelerle -rûznameçeler üzerine yapılan çalışmalardan anlaşıldığına göre- bu defterlerdeki kayıtlarda imtihanlar “ruûs imtihanı” olarak tamlama şeklinde zikredilmemiş, imtihan kelimesi mutlak olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte bu terkinin son dönemlerde yaygın olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.³⁵

Osmanlı zamanında ilmiyeye girişte, mansıpların elde edilmesinde ve sonrasında, müderrislikle kadılık arasındaki yatay hareketlerde imtihanların ne zaman ve nasıl icra edildiği hususuna dair her dönem için geçerli olacak kesin açıklamalarda bulunmak zordur. Dönemin uzunluğu, kaynakların yahut var olan kaynaklar üzerinde yapılan çalışmaların yetersizliği bu durumu zorlaştıran unsurlardır. Devirlere, hocalara göre farklı usullerin tatbik edilmesi elbette muhtemeldir. Bununla birlikte bu kısımda genel bir resim çizilmesi hedeflenmiş, öncelikle mülâzımlara uygulanan imtihanlar hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıntılı olarak ele

29 Koçî Bey Risalesi, 128.

30 Arı, *Osmanlı İlmîye Teşkilatında Kadı ve Müderrislerin İstihdamı*, 92, 242.

31 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmîye Teşkilatı*, 91; Recep Ahışalı, “Ruus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/272.

32 Ahışalı, “Ruus”, 35/272.

33 Ahışalı, “Ruus”, 35/272; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 3/71.

34 Ali Aslan, *18. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatından Bir Kesit: Sıdkî Mustafa Efendî’nin Günlüğü ve Mülâzemet Yılları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 102-104.

35 Mesela bk. Ermenekli M. Saffet, “Ruûs İmtihanı”, *Beyânülhak* 5/117 (20 Haziran 1327(3 Temmuz 1911), 2139-2141.

alınacağı üzere imtihanlar özellikle ilk zamanlarda tüm mülâzemet tariklerinde değil de bir kısmında uygulanmıştır.

Kazâ teşkilâtında belli bir süre görev yaptıktan sonra geçirdikleri infisal dönemi sona eren kadıların ataması da imtihanla olmuştur. Bu imtihanlar da her zaman yapılmamış, birden fazla aday bulunduğu yahu rüşvet ve iltimasın önüne geçmek için ya da en uygun adayı seçme maksadıyla icrâ edilmiştir. Bu sayılanların dışında 18. yüzyıl rûznamçelerinde müderrislikten kazâ teşkilatına harekette yaygın bir şekilde imtihan yapıldığını gösteren kayıtlar da mevcuttur. Mülâzımlar için yapılan imtihanlardan sonra ise kadılar için ya da yatay harekette yapılan imtihanlar ele alınacaktır.

1.1. Mülâzımlar İçin Yapılan İmtihanlar

Osmanlı'da ilmiyeye dahil oluşun ilk aşamasını teşkil etmesi³⁶ sebebiyle mülâzemet sisteminin düzenli bir şekilde işlemesine önem verilmiş, mülâzemet tarikleri ile alakalı düzenlemeleri ihtiva eden birçok kanunnâme çıkarılmıştır. Bu düzenlemelere bağlı olarak mülâzemet tarikleri zaman içerisinde değişim geçirmiştir. Bir nevi stajyerlik uygulaması mahiyetinde olan³⁷ mülâzemet sisteminde şeyhülislâmlara, kazaskerlere, yüksek kadı ve müderrislere muîdlik, teşrif, nevbet, fetvâ eminliği gibi yollarla mülâzım verme salahiyeti tanınmıştır. Bu uygulama mülâzemetlerin verilmesinde mülâzım veren âlime takdir yetkisinin verildiğini göstermektedir. Sayılan yolların dışında, vefat eden âlimlerin talebelerine, devletin diğer birimlerinde görev yapanlara da mülâzımlığa giriş imkânı verilmiş yahu mülâzımlığı elde edişte şefaât gibi yollar açık tutulmuştur ki bu durumlar kimi zaman su-i istimallere kapı aralayabilmiştir.³⁸

Bilhassa 16. yüzyılda ve sonrasında Koçi Bey ve Mustafa Âli (ö. 1008/1600) gibi dönemin siyâsetnâme müellifleri mülâzımlıkların ehil olmayan kimselere usulsüz olarak tevdi edilmesinden yahu rüşvet ve iltimasla verilmesinden ve mülâzım sayısının lüzumundan fazla bulunmasından şikâyet etmişlerdir.³⁹

Mülâzemetlerle alakalı olarak siyâsetnâmelerde dile getirilen bu meseleler idareciler tarafından da dikkate alınmıştır. XVI. yüzyılın sonundan itibaren kanunâmelerde su-i istimallerin engellenebilmesini temin için mülâzemet yollarından bir kısmına imtihan mecburiyeti getirilmiştir.⁴⁰ Bununla birlikte mülâzemet

36 Beyazıt, 16. yüzyıl ruznamçeleri üzerine yaptığı çalışmada mülâzemet süresinin daha çok 3 yıl olduğu, bununla birlikte 2 yıl, 6 yıl, 7 yıl gibi süreleri bildiren kayıtların da yer aldığını tesbit etmiştir. Beyazıt, *Osmanlı İlimiyeye Tarikinde İstihdam ve Hareket*, 147-151.

37 Beyazıt, *Osmanlı İlimiyeye Tarikinde İstihdam ve Hareket*, 33.

38 Mülâzemet yolları hakkında geniş bilgi için bk. İpşirli, "Mülâzemet", 31/536-537; Beyazıt, *Osmanlı İlimiyeye Tarikinde İstihdam ve Hareket*, 30-104; Alan, *Kazasker Rûznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 64-73; Kuru, *Kazasker Rûznamçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 6-15.

39 Ertaş, *Gelibolu'lu Mustafa Âli'nin Nasihatü's-selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni*, 112, 214-215. Koçi Bey Risalesi, 30-31, 129.

40 Kuru, *Kazasker Rûznamçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 11-14.

verilirken liyâkatı ve istihkakı bilinebildiğinde imtihan gereği duyulmamıştır. Bu hususta 1588'de Şeyhülislâm Bostanzâde'nin (ö. 1006/1598) mülâzım kayıtlarını ihtiva eden defterde aynı zamanda mollazâde/zâdegândan olan Şemseddin b. Ahmed b. Ahmed Taşkoprîzâde ile alakalı kayıt bu konuda ilgi çekici bir örnektir:

Mevlânâ Şemsüddîn İbnü'l-merhûm Mevlânâ Ahmed b. Ahmed eş-şehîr bi-Taşkoprîzâde Mevlânâ-yı mezkûr efdalu'l-fudâlâ'î'l-kirâm Mevlânâ Hoca Efendi hazretlerinin talebesinden olub hilye-i fazilet ile ârâste ve pîrâye-i ehliyet birle pîrâste her veçhile şâyeste-i avâtîr-ı âliye-i hakaniye dâ'ileri olduğundan ma'âdâ tesânîf-i kesîre sahibi olub bakiyye-i selef olan cedd-i merhum müşârun ileyh hürmetine mülâzım alınması için inâyet ricasına Mevlânâ-yı müşârun ileyh hazretlerinin i'lâm itdüğü pâye-i serîr-i ma'delet-masîre arz olundukda sadaka buyurulub kaydolundu.⁴¹

1636 ve 1643 tarihinde çıkarılan ve ilmiye sınıfı ile alakalı ayrıntılı hükümler ihtiva eden kanunnâmelerde dânişmendliğe kabul ve mülâzım verme yollarının bir kısmı için imtihan yapılmasının zorunlu olduğu belirtilmiştir.⁴² Bununla birlikte bu tarihlerden önce de mülâzımların imtihan edildiklerine dair bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Mesela 1513, 1523, 1527,⁴³ 1598/1599-1600/1601⁴⁴ 1612-1627⁴⁵ ve 1620-1621 yıllarına ait ruznâmçelerde vefat eden âlimlerin mülâzımlarına imtihan yapıldığını gösteren kayıtlar mevcuttur.⁴⁶ 1598 tarihli kanunnâmedeki ifadelerden bu tarihten önce hariçten olan mülâzemet yolları için imtihan yapıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁷ Nev'îzâde Atâî'nin bildirdiğine göre de 981'de (1573) Abdurrahman b. Seyyidî Efendi, Ma'lûlzâde Efendi ile birlikte Perşembe günleri mülâzımlara ilmi dersler vermiş, okuttukları risalelerden imtihan yapmışlardır.⁴⁸

1636 yılında çıkarılan kanunnâmede öncelikle müderrislerin ancak mümeyyiz huzurunda ders okuyup imtihana girerek tezkire almış olan talebeleri dânişmendliğe kabul edebilecekleri bildirilmiş, bu imtihanı yapmak üzere İstanbul kadısı "mümeyyiz" tayin edilmiştir. Ulemâ zümresinden ilim, fazilet, diyânet ve istikamet ile bilinen itimada şâyân kimselerin mümeyyiz olarak görevlendirilmelerinin din ve devlet için mühim işlerden olduğu vurgulanarak, mümeyyizin yaptığı faaliyetin ehemmiyetine dikkat çekilmiştir. Kanunnâmeye göre,

41 İsmail Erünsal, "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Rûznamçeleri", *İslâm Medeniyeti Dergisi* 4/39 (1980), 20-21.

42 Kanunnâmenin metni için bk, Alan, *Kazasker Rûznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 299-300.

43 Ferit Arı, *Osmanlı İlimiye Teşkilatında Kadı ve Müderrislerin İstihdâmı* (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 96

44 Alan, *Kazasker Rûznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 77.

45 Sümeyyenür Köçek Usluer, *1020 Tarihli 009 Numaralı Rumeli-Rûznamçe 28 Numaralı Defteri Çevirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48-53, 58.

46 Alan, *Kazasker Rûznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 77.

47 Alan, *Kazasker Rûznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 289.

48 Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi tekmiilet'iş-Şekâik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/741

dânişmendliğe giren bir talebe ilim yoluna girdikten sonra bir sene tedrisâta devam edecek, sonra Sahn medreselerinde ve altmışlı medreselerde de bir sene tahsil gördükten sonra Süleymâniye medreselerine girebilecekti.⁴⁹

Aynı kanunnâmede mülâzım verecek âlimin de “şurûh ve mütûn ile müdarese-i ulûm ve fûnûn eyleyüb metâlib-i tasdikiyyenin mukaddemât-ı sahihasını istihrâc etmeye kadir olan talebesinin a'lâ ve efkahi”nı muîd yapıp mülâzım defterine kaydedebileceği bildirilmiş, geriye kalanlar için mümeyyiz huzurunda ders okuyup imtihana girmenin zorunlu bulunduğu ifade edilmiştir.⁵⁰ İstanbul kadısına hitaben çıkarılmış olan 1643 tarihli kanunnâmede ise muîdler için de mezkur kadı huzurunda ders okuma şartı getirilerek onun istihkaklarına şehadet etmesi durumunda muîdlerin mülâzım defterine kaydedilebilecekleri belirtilmiştir. Arpalık ve benzeri görev tasarruflarından, hâriçlerden asla mülâzım alınmaması da emredilmiştir.⁵¹ 1658 tarihli kanunnâmede ise mevtadan ve benzeri yollarla mülâzemet elde edilmesi tamamen kaldırılmış, diğer taraftan ilmiye mesleğine girmek isteyen bir talebenin öncelikle görevlendirilen mümeyyizin huzurunda yapılan imtihanda başarılı olması gerektiği bildirilmiştir.⁵²

Bu kanunnâmelerde ele alınan bir diğer önemli husus ise mevâlîzâdelerin ilim yoluna girişleridir.⁵³ Mevâlîzâdelerin ilim yoluna girdiklerinde mümeyyiz huzurunda yapılan imtihan neticesinde istihkak ve istidat sahibi oldukları anlaşıldıktan sonra “kanûn-ı kadîm” üzere hareket etmeleri durumunda mülâzım defterine kaydolunabilecekleri, aksi takdirde kaydolunmayıp kendilerine mansıb verilmeyeceği bildirilmiştir.⁵⁴ Bununla birlikte 18. yüzyıl ruznamçeleri üzerinde yapılan bir çalışmada mevâlîzâdeler için imtihan kayıtlarının olmadığı tesbit edilmiştir.⁵⁵ III. Ahmet zamanında çıkarılan bir kanunnâmede de mevâlîzâdelerle alakalı düzenlemeler yer almasına rağmen imtihan zorunluluğundan bahsedilmemiştir.⁵⁶

Bir kısmı kanunnâmelerin hemen öncesine diğer kısmı ise hemen sonrasında tarihlenen yedi ruznamçe defteri üzerinde yapılan bir araştırmada bu kanunnâmelerle hedeflenen neticelerden biri olan mülâzım sayısını düşürme gayesinin önemli oranda gerçekleştirildiği, diğer taraftan silke girmede vefat,

49 1636 tarihli kanunnâmenin tıpkıbasımı için bk. Cihan Cengiz, *XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlimiye Kânunnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 100. Kanunnâmenin Türkçe metni için bk. Alan, *Kazasker Rûznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 299-300.

50 Cengiz, *XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlimiye Kânunnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi*, 100.

51 1643 tarihli kanunnâmenin tıpkıbasımı için bk. Cengiz, *XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlimiye Kânunnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi*, 101.

52 1658 tarihli kanunnâmenin tıpkıbasımı için bk. Cengiz, *XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlimiye Kânunnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi*, 102-103.

53 Mesela bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 50.

54 Cengiz, *XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlimiye Kânunnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi*, 100.

55 Esra Evsen, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Mülâzemet Sistemi (18. Yüzyıl Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 35-36.

56 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 50.

nevbet ve şefaath yollarının giderek azaldığı tesbit edilmiştir.⁵⁷ Bu rûznâmçelerde müdlik yoluyla giren 195 kişiden 28'i, diğer hizmet yollarından mülâzemetle giren 9 kişiden 1'i,⁵⁸ hocasının vefatından sonra mülâzemetle giren 56 kişiden 43'ünün mümeyyiz huzurunda imtihan edildiğine⁵⁹ dair kayıt yer almaktadır. Kayıtlarda teşrif yoluyla giren 12 mülâzımın mümeyyiz huzurunda imtihan olunmasının istendiğine dair bilgi de bulunmaktadır.⁶⁰

18. yüzyılda mülâzemet sistemine dair düzenlemeler devam etmiştir. III. Ahmed (salt. 1703-1730) zamanında, 1716'da çıkarılan hatt-ı hümayunda "ehil nâ-ehil olduğuna bakılmayıp mülâzemetin çok verilmesinin ilm-i şerifin adem-i rağbetine ve mezelletine bâis olduğu" gerekçesiyle mülâzım verecek alimlerin kontenjanlarına sınır getirilmişse de mağduriyetlere yol açacağı bildirilince yeni bir hatt-ı hümayun ile bazı maddeler tadil edilmiştir.⁶¹ I. Mahmud (salt. 1730-1754) döneminde Şeyhülislâm olan Mehmed Said Efendi'nin (ö. 1168/1755) azil sebepleri arasında iltimas ve himaye ile gereğinden fazla mülâzemet tevcih etmesi ve ehil olmayanlara görev vermesi sayılmıştır.⁶² Seyyid Murtazâ Efendi'yi (ö. 1171/1758) şeyhülislâmlık makamına getiren I. Mahmud 1163'te (1750) medreselerin ve mülâzemet sisteminin işleyişini tanzim ve islahı için ona hitaben bir hatt-ı hümayun çıkarmıştır.⁶³

18. yüzyılın son çeyreğinde III. Selim (salt. 1789-1807) dönemi konumuz açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu dönemde ilmiye teşkilatının islahına büyük önem verilmiş müteaddit fermanlar çıkarılmış, kazaların imtihansız tevcih edilmesi yasaklandığı gibi,⁶⁴ mülâzemetlerin de imtihansız verilmemesi emredilmiştir. 1210 (1796) tarihli bir hatt-ı hümayunda kazaskerler "... tarik-i tadrîs nizâmına muvâfık olarak mülâzımın-ı medrese-i ilmiyeyi imtihân eyleyiniz. Hatt-ı hümayûnum olmadan hiçbir ferde hâriçten ruûs itâ olunmaya, ricâ ve şefâatle ruûs verilmeye." ifadesi ile uyarılmışlardır.⁶⁵

Döneme dair tarih kitaplarında bu yüzyılda toplu şekilde yapılan imtihanlara dair bilgiler de yer almaktadır. Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi (1166/1753) zamanında (1748-1749) mülâzemet sistemine dahil olmak isteyen 300'e yakın ilim talebesi Tefâtânî'nin *Mutavvel* isimli eserinden on günlük bir süre zarfında

57 Yunus Kırmancı, *Şeyhülislâm Fezullah Efendi ve Mülâzemet Sistemi* (Denizli: Denizli Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 131.

58 Cengiz, XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlimiye Kânûnnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi, 59

59 Cengiz, XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlimiye Kânûnnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi, 56-57, 44-45.

60 Cengiz, XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlimiye Kânûnnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi, 51.

61 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 49-51.

62 Tahsin Özcan, "Seyyid Murtaza Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/72. 72-73.

63 İzzî Süleyman Efendi, *İzzî Tarihi*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 774; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 52.

64 Yurdakul, Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatında Reform (1826-1876), 301-303. Arı, *Osmanlı İlimiye Teşkilatında Kadı ve Müderrislerin İstihdâmı*, 96, 98.

65 Enver Ziya Karal, *Selim III.'ün Hat-tı Hümayunları-Nizâm-ı Cedit 1789-1807*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 129; Arı, *Osmanlı İlimiye Teşkilatında Kadı ve Müderrislerin İstihdâmı*, 92, 320 numaralı dipnot.

imtihan edilmiştir.⁶⁶ 1749 senesinde şehzade doğumu vesilesi ile mülâzım alımı olmuş, Şeyhülislâm Dürrizâde Mustafa Efendi'nin (ö. 1188/1775) 20 talebesi imtihanla, 18 talebesi ise imtihan yapılmadan mülâzemet sistemine dahil olmuştur.⁶⁷ Mayıs 1754'te Sıdkî Mustafa'nın girdiği imtihan da 26 kişi imtihan neticesinde başarılı olmuştur.⁶⁸ Sıdkî Mustafa'nın günlüğünde başka toplu imtihan kayıtları da mevcuttur.⁶⁹ 24 Aralık 1781'de de otuz ilim talebesi *Mutavvel*'den yapılan imtihanla mülâzım olarak ruûs-ı humâyunu elde etmiştir.⁷⁰ 1786'da Bayezid Medresesi'nde devrin önde gelen ulemâsının bulunduğu bir heyet tarafından mülâzemet imtihanı yapılmış, 373 talebe üç meclis halinde imtihana girmiş, 34 talebe a'lâ, 16 talebe ise evsat derece ile mülâzemet hak kazanmışlardır. Bu mülâzımların tezkireleri bizzat şeyhülislâm tarafından verilmiştir.⁷¹ 1786-1789 ve 1791-1792 tarihlerinde sadrazamlık yapan Yusuf Paşa (ö. 1215/1800) sadarete geldiğinde teşrifattan verdiği 40 mülâzım imtihan edildikten sonra deftere kaydedilmiştir.⁷² 1794'te sadrazam olan Safranbolulu İzzet Mehmet Paşa (ö. 1227/1812) teşrifattan verdiği 40 mülâzımı ulemâdan birkaç ismi mümeyyiz tayin ederek imtihanla seçmiştir.⁷³

18. yüzyıl ruznâmçelerinde de birçok imtihan kaydı bulunmaktadır.⁷⁴ Bununla birlikte 1756-1776 dönemi ruznâmçelerini esas alan bir çalışmada mülâzemet sistemine dahil olan 2817 mülâzımdan 1031'inin teşriften, 1020'sinin îade yoluyla, 701'inin müstakillen, 65'inin tezkirecilikle mülâzemet sistemine dahil olduğu,⁷⁵ ancak bunlardan sadece îade tarikiyle girenlerden 118'inde imtihan kaydının bulunduğu tespit edilmiştir.⁷⁶

1.2. Kadı Tayinlerinde Yapılan İmtihanlar

Rûznamçe defterleri üzerine yapılan araştırmalarda ve bazı tarih kitaplarında belirli bir mülâzemet süresi geçiren⁷⁷ ya da belirli bir süre görev yaptıktan sonra beklemek zorunda oldukları infisal süresini tamamlayan kadı adaylarının tayinlerinde imtihan yapıldığını gösteren kayıtlar mevcuttur. Atamalarda bilhassa birden fazla aday bulunduğu kademeler ya da mülâzemet ve infisal sürelerinin dik-

66 Hikmet Çiçek, *Vekâyi'nüvis Sadullah Enverî Efendi ve Tarihi'nin II. Cildinin Metine ve Tahlili (1187-1197/1774-1783)* (Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2018), 588-589.

67 Evsen, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Mülâzemet Sistemi (18. Yüzyıl Örneği)*, 86-87.

68 Aslan, *18. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatından Bir Kesit: Sıdkî Mustafa Efendi'nin Günlüğü ve Mülâzemet Yılları*, 103.

69 Aslan, *18. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatından Bir Kesit: Sıdkî Mustafa Efendi'nin Günlüğü ve Mülâzemet Yılları*, 58, 79.

70 Çiçek, *Vekâyi'nüvis Sadullah Enverî Efendi ve Tarihi'nin II. Cildinin Metine ve Tahlili (1187-1197/1774-1783)*, 956-957.

71 *Taylesanzâde Abdullah Efendi Tarihi, İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789*, haz. Feridun Emecan (İstanbul, 2003), 4, 74, 137, 147, 417; Evsen, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Mülâzemet Sistemi (18. Yüzyıl Örneği)* 99.

72 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, 48.

73 Seydi Vakkas Toprak, *Nuri Tarihi (Metin - İnceleme)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2011), 135-136;

74 Mesela bk. Evsen, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Mülâzemet Sistemi (18. Yüzyıl Örneği)*, 28, 99, 100, 104, 189-190; Arı, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Kadı ve Müderrislerin İstihdâmı*, 95, 97, 243; Kuru, *Kazasker Rûznamçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 142-143.

75 Arı, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Kadı ve Müderrislerin İstihdâmı*, 42-91.

76 Detaylı bilgi için bk. Arı, *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Kadı ve Müderrislerin İstihdâmı*, 92-98

77 Beyazıt, *Osmanlı İlimiye Tarikinde İstihdam ve Hareket*, 153.

kate alınmasını âmir kanunnâmeler⁷⁸ yanında bilhassa bu süreler eşit olduğunda imtihan yapılmasını zorunlu tutan kanunnâmeler de çıkarılmıştır.⁷⁹

17. yüzyıldan itibaren imtihan neticesine göre atanan kadıların sayısı nisbeten artmakla birlikte erken dönemli defterlerde de kadı adaylarına ait imtihan kayıtları mevcuttur. Ancak bu defterlerde imtihanların nasıl yapıldığı, yapılış şekli ve imtihan esnasında neler sorulduğu hakkında -bazı istisnalar dışında- bilgi verilmemektedir.⁸⁰ Bununla birlikte bilhassa tarih kitaplarında imtihan usulüne dair bazı bilgilere tesadüf edilmektedir.

1591'de Sonbur kazasına atanan Mevlânâ Muhyiddin'e ait kayıtta imtihan esnasında yazdığı risalenin beğenildiğine dair not imtihanların kimi zaman belli bir mesele hakkında risale yazdırmak suretiyle yapıldığını göstermektedir.⁸¹

17. yüzyılda 1638'de mevleviyet kadılığı olan Edirne için IV. Murad'ın emri ile aynı şekilde mevleviyetlerden munfasıl dört kadı adayına İznik'te yapılan imtihanda da iki konu verilerek her biri hakkında birer risale yazmaları istenmiştir. Bu konulardan biri imanin cevher mi araz mı olduğu meselesidir. Diğeri ise et yememeye yemin eden birinin balık yemesi durumunda yemininin bozulup bozulmayacağına dairdir. Bu imtihan neticesinde Bursa'dan munfasıl Edhemzade Edirne'ye kadı olarak atanma hakkı elde etmiştir.⁸²

II. Süleyman zamanında 1690 senesinde çıkarılan bir fermanda ise mülâzemet süresini geçiren kadıların fıkıh kitaplarından imtihan edilmeleri emredilmiştir.⁸³ III. Ahmed döneminde 1703 tarihinde çıkarılan fermanda da fıkıh kitaplarından imtihan zorunluluğu getirilmiştir. III. Ahmet bu fermanında babası IV. Mehmed zamanında olduğu gibi, kazâ mansıbına talip olanların Merginânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye* isimli eseri ile bu eserin Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) tarafından yapıp *Ekmele* ismiyle meşhur şerhinden ders okutulup imtihan edilmelerini, imtihan neticesinde ehliyet ve istihkakı zahir olanlara mansıp verilmesini, şefaet ve himâye ile kazâ verilmemesi'ni emretmiştir.⁸⁴

XVII. yüzyıldan itibaren imtihanla atanan kadıların sayısı artacaktır. Bu durum sebepleri arasında kadılarla alakalı şikayetler yahut atama bekleyen kadıların sayılarındaki fazlalık⁸⁵ ya da ehil olmayan kimselerin bu makama tayinleri

78 Kuru, *Kazasker Rûznameçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 201, 207, 224.

79 Kuru, *Kazasker Rûznameçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 143.

80 Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)", *Belleten* 61/232 (Aralık 1997), 671.

81 Beyazıt, *Osmanlı İlmîyye Tarihinde İstihdam ve Hareket*, 157, 242; 31.05.1582 tarihli bir kayıt örneği için bk Alan, *Kazasker Rûznameçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 78.

82 Zeynep Aycibin, *Kâtip Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin* (İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2007), 882-883.

83 Alan, *Kazasker Rûznameçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 311.

84 Kuru, *Kazasker Rûznameçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 196-197.

85 Alan, *Kazasker Rûznameçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 79.

sayılabilir. Mesela 1654⁸⁶ ve 1658'de⁸⁷ IV. Mehmed tarafından çıkarılan ve ancak imtihanlarla liyakat sahibi oldukları ortaya çıkan adayların kadı olarak atanmalarını emreden fermanlarda bu hususlar gerekçe gösterilmiştir.⁸⁸

Fermanların uygulamadaki etkisini göstermesi açısından 1637'de IV. Murad'ın Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'ye ve kazaskerlere kadı adaylarının infisal sürelerine göre kaydedilmelerinin ve imtihanla başarılı olanların atamalarının yapılmasını emrettiği fermanın sonraki uygulamalar önemlidir. Bu ferman sonrasına denk gelen bir zaman dilimine; 1637-1638 yılına ait bir rûzname'de, Üsküdar'da yapılan, şeyhülislâm ve kazaskerlerin de hazır bulunduğu imtihanla başarılı olan kadıların atandığını gösteren birçok kayıt mevcuttur. Bu defter 473 kadının imtihanla atandığına dair kayıtları ihtiva etmektedir ki bu sayı hemen hemen tayin edilen kadı sayısına karşılık gelmektedir.⁸⁹ 1651-1652 tarihli defterde de imtihan ile atanan kadılara ait kayıtların sayısının fazla olduğu tespit edilmiştir.⁹⁰

Bununla birlikte 1703'te II. Mustafa tarafından Şeyhülislâma hitaben yazılan hatt-ı hümayûnda şer'an ehil olanların kadı olarak atanması, "ilim ve istihkâkı mechul olanlara beyne'l-eşrâf imtihân olmadıkça mansıb verilmemesi" emredilerek, imtihan zorunluluğu durumu bilinmeyen kadılar için zikredilmiştir.⁹¹ 1716'da III. Ahmed zamanında çıkarılan bir diğer hatt-ı hümayûn ise mülâzımlardan ilk kez kazâ yoluna girecek kimselerin imtihan neticesinde istihkakları zahir olduktan sonra kazaskerlerin arzları üzerine şeyhülislâmın onaylaması sonrası çıkarılan bir ferman ile atanabilecekleri bildirilmiştir.⁹² 1729'da ise I. Mahmud zamanında infisal süresi ile mülâzemet süresi eşit olan kadıların imtihana tabi tutulması, imtihanla başarılı olanların tercih edilmesine dair bir kanunnâme çıkarılmıştır.⁹³

Daha önce de ifade edildiği üzere ilmiye ve kazâ teşkilatı açısından 18. yüzyılın son kısmına tekabül eden III. Selim dönemi oldukça önemlidir. 1789'da tahta çıkan III. Selim, tahta çıkmasının akabinde ilmiye teşkilatının ve kazâ kurumunun islahı için çalışmalara başlamış, bu hususa dair müteaddit fermanlar yayınlamıştır. Bizzat III. Selim'in talebi üzerine lâyiha yazan devlet adamlarının, özellikle de Tatarcık Abdullah Efendi'nin görüş ve fikirlerinin de bu fermanlarda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Tatarcık Abdullah Efendi padişaha sunduğu ayrıntılı lâyhada kazasker tevcih divanlarında fıkıh ve ferâizden tam inceleyerek, herkes önünde imtihan ederek hak ettiği görülmedikçe bir kimsenin kadılık mesleğine sokulmaması gerektiğini tavsiye etmiştir.⁹⁴ III. Selim döneminde usulüne uygun olarak yapılacak imtihanlar kazâ teşkilatındaki birçok sorunun giderilmesinde çözüm yolu

86 Alan, *Kazasker Rûznameçilerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 301.

87 Alan, *Kazasker Rûznameçilerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 307.

88 Kuru, *Kazasker Rûznameçilerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 143.

89 Alan, *Kazasker Rûznameçilerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 78-79.

90 Alan, *Kazasker Rûznameçilerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 27.

91 Erünsal, "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Rûznameçeleri", 25; Kuru, *Kazasker Rûznameçilerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 143.

92 Kuru, *Kazasker Rûznameçilerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 198.

93 Kuru, *Kazasker Rûznameçilerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 206-207.

94 Cevdet Paşa bu Lâyhayı çok beğenmiş, Tarihinde özetini vermiştir. Cevdet Paşa, *Tarih*, 6/43-52.

olarak görülmüş, çıkarılan fermanlarda imtihansız mülâzemet verilmesi ve kadı tayin edilmesi kesin bir dille yasaklanmıştır.⁹⁵

Bununla birlikte 18. yüzyıl rûznameçeleri üzerine yapılan çalışmalarda kazadan munfasıl kadı atamalarında imtihan oranlarının oldukça düşük kaldığı, diğer taraftan müderrislikten kadılığa geçenlerden imtihanla alınanların sayısının oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere Osmanlı Devleti'nde ilmiye teşkilatında yatay hareket yolu açıldı ve ulemâyâ müderrislikten kadılığa, kadılıktan müderrisliğe geçebilme imkânı sağlanmaktaydı. 18. Yüzyılın ilk yarısındaki Rumeli kazaskerliği rûznameçeleri üzerine yapılan çalışmada medreseden munfasıl olarak kadılık mesleğine giren 924 adaydan 230'unun imtihanla 422'sinin ise imtihansız olarak alındığı, 272'sinin yanında ise "istihkakı nümâyan" olarak kayıt düşüldüğü tespit edilmiştir. Aynı çalışmada kazadan munfasıl 3196 kadıdan 65'inin imtihanla, 2525'inin imtihansız alındığı, 606'sında ise "istihkakı nümâyan" kaydının bulunduğu bilgisi verilmiştir.⁹⁶ Ferit Arı tarafından yapılan ve aynı yüzyılın 1756-1776 tarihlerini kapsayan rûznameçeler esas alınarak hazırlanan çalışmada ise müderrislerden kadılığa geçenlerin % 40,9'unun imtihan ile atandığı, kadınların infisal dönemlerinden sonra başka bir kazaya atanmalarında ise imtihanın nadiren görüldüğü tespit edilmiştir.⁹⁷

18. yüzyılda çıkarılan kanunnâmelerin önemli bir kısmında kadınlarla birlikte nâiplerin⁹⁸ de zikredilmiş olması dikkat çekmektedir. Bununla birlikte nâiplerle alakalı düzenlemeler getiren müstakil fermanlar da çıkarılmıştır.⁹⁹ Zira bilhassa 18. yy. dan itibaren kadılık görevi, artan bir oranda nâipler tarafından yerine getirilmekteydi. Bu durum bu dönemde kazâ müessesesindeki su-i istimallerin önde gelen sebeplerinden biri olarak görülmüştür. Zira, nâipler elde ettikleri gelirlerinin mühim bir kısmını kendilerini buldukları kazâ bölgesine gönderen asıl rütbe sahiplerine vermek zorunda oldukları için fazladan harç alabiliyorlardı. Diğer taraftan nâiplerin tayinlerinde merkezî denetimin sınırlı olması bu görevlere atanmada ve görevlerin icrâsı sırasında su-i istimallerin yaygınlaşmasına yol açmıştır.¹⁰⁰

II. Mahmut Döneminde 1838 çıkarılan Tarîk-i İlmiyeye Dâir Cezâ Kanunâmesi'nde¹⁰¹ de bilhassa nâiplerden bahsedilmiş, bu kimselerin ekserisinin durumu bilinmeyen kimseler olduğu ifade edilmiştir. Bu kanunnâmenin çalışmamız açısından en önemli hususiyeti ise durumu bilinmeyen kadınlar ile birlik-

95 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 257-258.

96 Kuru, *Kazasker Rûznameçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 144.

97 Arı, *Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kadı ve Müderrislerin İstihdâmı*, 243-244

98 Nâib kelimesi şer'î mahkemelerde kadı namına hizmet eden vekil demektir. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/644-645.

99 Kuru, *Kazasker Rûznameçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, 210-211, 219-220, 131-133; Hamiyet Sezer, *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu* (İstanbul: Kitabevi, 2010), 34-35.

100 Jun Akiba, "Kadılık Teşkilatında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Ta'limnâme-i Hükkâm", *Osmanlı Araştırmaları*, The Journal of Ottoman Studies 29 (2007), 9-40.

101 Çadircı, "Tanzimat'ın Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarîk-i İlmiyeye Dâir Ceza Kanunname'si", 148-161.

te naipler için zorunlu kılınan imtihanla alakalı ayrıntılı bilgiler ihtiva etmesidir. Buna göre, [kazâ yoluna girmek sureti ile] hizmet-i şeriat talebinde bulunanlar, Şeyhülislâm nezâretinde şer'î umur ile muârefesi olan üç ya da dört zât tarafından yapılan imtihanda başarılı olmak zorundadırlar.¹⁰²

Kanunda, Türkçe'ye tercüme edilmiş nüküllü fetvâ kitaplarından¹⁰³ bir ya da iki fetvâ sureti ile fıkıh metinlerinden bir yer gösterilip sadece Türkçe sureti anlayıp takrire ve anlatmaya muktedir olanların "ednâ", ilaveten bunu Arapça nakline de tatbik edebilenlerin "evsat", bunların yanında meseleyi Arapça metinlerden gösterilen yerde istihraç edebilenlerin "karîb-i a'lâ", gösterilen meselenin usûl-i fıkıh kaideleri üzere istinbat cihetini de bilenlerin ise "a'lâ" kabul olunacağı açıklanmıştır. İmtihana girenlerin yazı ile ifade kudretine sahip olmaları gerektiği de kanunda tasrih edilmiştir. Kanunnâmede bu şekilde derecelendirilen adayların, mertebelerine göre kazâ bölgelerine tayin edileceği de bildirilmiştir. Dava tutanaklarının dikkatle hazırlanması istenmiş, gerekli durumlarda İstanbul'da şeyhülislâmla, taşrada müftüyle, müftü yoksa ulemâ ile istişare edecekleri de karara bağlanmıştır.¹⁰⁴ Mahkeme sened ve ilamlarının usulüne uygun hazırlanması hususu üzerinde de önemle durulmuştur.¹⁰⁵

12 Aralık 1838'de bu kanunnâmeye yapılan zeylde imtihan konusu tekrar ele alınmıştır. Zeylde zikredilen kanunnâmenin yürürlüğe girmesinden önce kazâ görevine intisap etmiş olanlar için sınav yapılamayacağını anlaşıldığı, onların görevlerinde devam edeceği bildirilmiştir. İmtihan sadece yeni atanacak kadı ve naipler için mecburi kılınmıştır. İmtihanla alakalı değişiklik de yapılmış, imtihanın, Şeyhülislâmın belirleyeceği dinî, ahlâkî ve ilmî açıdan temâyüz etmiş bir kimse tarafından ulemâdan iki kişinin şahitliğinde yapılacağı bildirilmiştir.¹⁰⁶

2. Tanzimat Sonrasında Kadı ve Nâib Tayinlerinde Uygulanan İmtihanlar

Tanzimat Dönemi öncesinde kadıların eğitimi ve atama süreçlerinde tatbik olunan uygulamalar Tanzimat Dönemi'nin başlarında da devam ettirilmekle birlikte, 1271 (1855) yılına gelindiğinde bu sahalarda köklü düzenlemeler yapılmış, bu kapsamda "Tevcihat-ı Menâsıb Kazâ Nizamnâmesi" ile "Nüvvâb Hakkında Nizamnâme" yürürlüğe konmuştur.

102 "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarik-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kanunname'si", 150-151 (4-5)

103 Nüküllü fetvâ mecmuaları zikredilen fetvâların doğruluğuna delil olmak üzere fakihlerin görüşlerinin de nakledildiği eserlerdir. Emine Arslan, "Osmanlı Dönemi Nüküllü Fetvâ Mecmuaları", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları 5* (Bahar 2008), 132-133.

104 "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarik-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kanunname'si", 151-152 (5-6)

105 "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarik-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kanunname'si", 156.

106 "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarik-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kanunname'si", 159-161.

2.1. Kadı ve Nâib Tayinleri İçin Yapılan Düzenlemeler

Tevcihat-ı Menâsib Kazâ Nizamnâmesi, kadıların atamalarına, görev sürelerine, kayıt işlemlerine ilişkin hususlar yanında kadı adaylarına uygulanan imtihanlarla alakalı konuları da hâvîdir. Kazâ yoluna giren mülâzımların eskiden beri uygulanan usul üzere dîvanlar akabinde Meşihattan üst düzey bir memurun nezaret edeceği, senede iki kere yapılan imtihanlara girecekleri, mansıpların imtihanında başarılı olanlara tevcih edileceği bildirilmiştir.¹⁰⁷

Nüvvâb hakkındaki nizamnâme ile ise şer'î niyâbet işlerinde görevlendirilen nâiblerin derecelendirilmeleri, atanmaları, nakilleri, azilleri gibi meseleler düzenlenmiştir.

Bu nizamnâme ile nâibler ehliyet ve rütbe açısından beş sınıflı bir derecelendirmeye tabi tutulmuşlar, normal kadılık mansıbını elde etmiş olanlar da sayılmışlardır. Buna göre liyakat ve ehliyetleri açık olan ve mevleviyet rütbesine sahip kadılar ile "kibâr-ı müderrisîn" (devrin profesörleri)¹⁰⁸ birinci sınıfı, istihkakı bilinmekle birlikte birinci sınıf derecesinde bulunmayan kadıların ikinci sınıfı teşkil edecekleri, daha önce şer'î hizmetlerde bulunmayıp imtihan neticesinde kabiliyet ve istidatları ortaya çıkacak kadı ve müderrislerle ehliyet açısından ikinci derecedeki kadılardan daha alt mertebede bulunanların üçüncü derecede, istidât açısından bu zevâta yakın olanların ise dördüncü derecede yer alacakları belirtilmiştir. Ehliyet açısından bütün bu sayılanlardan daha alt derecede bulunmakla birlikte, imtihan neticesinde nâib olma hakkı kazananların ise beşinci derecede kabul edilecekleri, diğer taraftan bu sayılan sınıflara dahil olan hâkimlerin her birinin ancak kendi derecelerine mahsus kazaların niyabetine atanabilecekleri karara bağlanmıştır.¹⁰⁹

Aynı nizamnâmede ilk iki sınıfın dışındaki hakim adaylarının imtihanlarını yapıp derecelerini belirlemek üzere fetvâhânedede üyeleri seçime belirlenecek bir meclis kurulması da karara bağlanmıştır.¹¹⁰ Bu meclis Meclis-i İntihâbât-ı Hükkâm-ı Şer' komisyonudur.

Vak'anüvis Ahmed Lütfî Efendi'nin bildirdiğine göre bu meclisin görevleri "Niyâbet istid'âsında bulunan erbâb-ı talebenin ahvâl ve liyâkatlarının tahkikiyle, isbât-ı ehliyet edenlerin açılan kazâlara derecelerine göre memur ve tayin kılınmaları ve ehliyetleri olmayanların Muallimhâne-i Nüvvâb'a devamla tahsil-i ehliyet ve liyâkatları sâbit olmayanların beyhude tasdi'attan ictinâb eylemeleri lâzım geleceği hususlarının Makam-ı Meşihata arz ve isti'zânından ibârettir."¹¹¹

107 *Düstur, 1. Tertib* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289), 321.

108 *Ortaylı, Kadı*, 13.

109 *Düstur, 1. Tertib*, 321.

110 *Düstur, 1. Tertib*, 323.

111 *Vak'a Nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi*, yay. M. Münir Aktepe (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1984), 9/127.

Nizamnâmenin en son maddesinde nâib olmak isteyenlerin ilk olarak mahkemelerden birine devam ederek hüküm verme ve kitabet usulünü öğrenmeleri ayrıca mahkemenin hâkiminden ehliyetli olduklarına ilişkin belge getirmeleri zorunlu kılınmış, aksi takdirde nâibler için yapılan imtihana alınmayacakları ifade edilmiştir.¹¹²

Nizamnâmenin zikredilen son maddesinin uygulanması mümkün olamayınca, bahsi geçen meclisin teklifi üzerine Meşrebzâde Ârif Efendi tarafından nâibler için bir mektep açılması sadârete arz edilmiştir. Maarif-i Umûmî Meclisi'nde bu teklif kabul olunmuş, mektebin açılmasına onay verilmiştir. 16.08.1855'te çıkarılan iradede "hizmet-i şeriatta istihdama kabiliyetleri olan istidât sahiplerinin kısa süre zarfında liyakat kesb etmeleri için" uygun bir mekânda bir mektebin açılmasına dair karar yer almıştır. Aynı iradede "istidatlı ve mesele istihracına kadir" adayların Muallimhâne-i Nüvvâb'a kabul edilecekleri bildirilmiş, okulun müfredatı belirlenmiştir.¹¹³

Ancak hâkim adaylarının ve mevcut hâkimlerin beş dereceli bir sınıflandırılmaya tabi tutulup imtihanda başarılı olamayan ve bu sınıflara giremeyenlere Muallimhâne-i Nüvvâb'a devam zorunluluğu getirilmesi mevcut nâibler arasında hoşnutsuzluklara sebep olmuştur. Kasım 1855'te bir grup "bengân-ı şehri ve taşralı nüvvâb fukarâsı kulları" yeni düzenlemeleri protesto için Bâb-ı Âli'ye dilekçe sunmuşlardır. Dilekçede kendilerinin önceki şeyhülislâmlardan aldıkları tezkirelere sahip olduklarını bildirerek Şeyhülislâm Ârif Efendi'yi deneyimli hakimleri "kapudan tard ve teb'id etmek"le itham etmişlerdir. Beş ila on aylık bir eğitim için İstanbul'da kalamayacaklarını, kendilerini ve ailelerini zor durumda bırakacağını belirtmişlerdir. Şeyhülislâm bu dilekçe ile alakalı olarak sadrazama verdiği cevapta mevcut nâibler tarafından düzenlenen şer'î senedlerin ihticâca uygun olmadığını, bazılarının imlâ sebebiyle okunamadığını ifade ederek yapılan düzenlemeleri savunmuştur.¹¹⁴

Şubat 1857'de de bir grup nâip, tecrübeli hakimlere karşı yeni yetişen hakimleri tercih ettiği iddiasıyla Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm'dan şikayetçi olmuştur. Kendilerinin şimdiye kadar şer'î ahkâma hizmette bulduklarını, ancak gerekli ehliyete sahip olmalarına rağmen şer'î hizmetlerden men edildiklerini, askerlikten kaçan kimselerin Muallimhâne-i Nüvvâb'a alınarak mansıpların onlara verildiğini iddia etmişler ve bilhassa hâkimler arasında yapılan derecelendirmeye karşı çıkmışlardır.¹¹⁵

112 Düstur, I. Tertib, 324.

113 BOA, İrade-i Dahiliye, 326/21224 (02.12.1271)

114 Jun Akiba, "A New School for Qadis: Education of the Shraia Judges in the Late Ottoman Empire", *Turcica* 35 (Strasbourg 2003), 136-137.

115 Jun Akiba, "A New School for Qadis: Education of the Shraia Judges in the Late Ottoman Empire", 137-138.

Pratikte hakimler arası derecelendirmenin, buna yönelik sınavların hangi ölçüde uygulanabildiği bilhassa arşiv kayıtları üzerinde yapılacak daha kapsamlı çalışmalarla ortaya konulacak bir husus olmakla birlikte bu okulun daha da geliştirilerek devam etmesinden bu teşebbüslerin sonuçsuz kaldığı anlaşılmaktadır.

2.2. Muallimhâne-i Nüvvâb ve Devamı Niteliğindeki Kadı Okulları

16.08.1855'te çıkarılan iradede, Muallimhâne-i Nüvvâb'ın müfredatı belirlenmiş, okulda fıkıh ve ferâiz derslerinin yanı sıra, talebelerin öğrendikleri şer'î meselelerle alakalı dava suretlerini fetvâ kitaplarına müracaatla ele alıp senetlerini yazacakları, kassâm defterleri tutup hocalarına kontrol ettirecekleri uygulamalı derslerin de yer alacağı bildirilmiştir.¹¹⁶ Meşihat makamına bağlı olan¹¹⁷ ve bu makamın nezareti altında bulunan¹¹⁸ bu okul ilerleyen süreçte çeşitli aşamalardan geçmiştir. 1883'de Mekteb-i Nüvvâb, 1908'de Mekteb-i Kudât, 1909'da Medresetü'l-kudât ismini alan okulun müfredatı giderek çeşitlenmiş, hoca ve öğrenci sayısı artmıştır.¹¹⁹

İrade ve talimnâmelerden Muallimhâne-i Nüvvâb ve devamı niteliğindeki kadı okullarındaki eğitim sürecinin Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm'ın yakın takibi altında olduğu anlaşılmaktadır. Padişahın iradesiyle atanan bir müdür tarafından idare olunan bu okullarda görev alan muallimlerin atamaları Meşihat tarafından yapılmakla birlikte Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm'ın tensibiyle gerçekleştirilmesi,¹²⁰ gerekli durumlarda bu meclis tarafından azledilmeleri,¹²¹ bu tasarrufların dışında ders programlarının hazırlanması,¹²² mektepte tahsil görmek için müracaat edenlerin başvurularının değerlendirilmesi, imtihanların icrâsı, kayıt ve mezuniyet işleri,¹²³ öğrencilerin devam durumlarının takibi,¹²⁴ okul kurallarına aykırı davranışların uyarılması yahut okuldan uzaklaştırılması¹²⁵ gibi işlemlerin de bu meclis tarafından yürütüleceğine dair maddeler bu okullar için çıkarılan çeşitli nizamnamelerde yer almıştır.

116 BOA, İrade-i Dahiliye, 326/21224 (02.12.1271)

117 *Düstür, II. Tertîb* (Dersaadet: Matbaa-i Âmire, 1331-1332/1329-1330), 6/146.

118 Ferda Esengün Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 67.

119 Geniş bilgi için bk. Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 16-52; İlhami Yurdakul, "Mekteb-i Nüvvâb" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınevi, 2019) EK-2/240-241; Çeliktaş, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi*, 71-94.

120 *Düstür, II. Tertîb*, 6/146; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 78.

121 BOA, Şûrâ-yı Devlet 225: 13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 76.

122 BOA, Şûrâ-yı Devlet 225: 13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 74.

123 BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 25-13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 66-67, 69, 71, 76-77

124 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 69.

125 BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 25-13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 75-76.

2.3. Muallimhâne-i Nüvvâb ve Devamı Niteliğindeki Kadı Okullarında İmtihan Usulleri

Muallimhâne-i Nüvvâb'ın programı ve benzeri meseleler ile bu mektepteki imtihan usulüne dair meseleler, 18 Şubat 1874'de çıkarılan Muallimhâne-i Nüvvâb için Müceddeden Kaleme Alınan Ta'limhâne'de ve aynı tarihte çıkarılan Meclis-i İntihâb Nizamnâmesi'nde daha ayrıntılı şekilde açıklanmıştır.

Muallimhâne-i Nüvvâb Ta'limhânesi'nde bu okulun Arapça ilimlerin öğretimi için kurulmadığı, bilakis bu ilimleri tahsil etmiş ve meramını anlatacak derecede yazı becerisine sahip olup hükümet-i şer'iyede vazife almak isteyenlere fıkıh ilminin muamelat kısmı, ferâiz ile bunların uygulamaları ve sak dersinin tedrisi maksadıyla tesis olunduğu ifade edilmiştir. Bu bakımdan Muallimhâne'ye kaydolmak isteyenlerin mümkün olduğu halde Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerh-i Akâid* isimli eserine kadar ders görmüş talebelerden olmaları gerekmektedir. Diğer taraftan bu talebeler mektebe giriş için *Dürer*'den imtihan edilecekler, Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm'da, tedris ettikleri ilimlerin her birinden üçer sorulacaktır. Bu imtihanda herbir soruya yeterli cevap verip, fikhî meselelere vukufiyetlerini, ifade-i merâm edebilecek derecede yazı yazmaya muktedir olduklarını ortaya koyanlar Muallimhâne'ye kabul edilecektir.¹²⁶

Talimhâne'de zadedgânla alakalı düzenleme de yer almış, zadedgân için belli bir kontenjan ayrılacağı, bu kimselerin makam-ı fetvânın seçimiyle imtihansız olarak Muallimhâneye kaydedilecekleri ifade edilmiştir.¹²⁷

9 Aralık 1883'te Mekteb-i Nüvvâb için Müceddeden Kaleme Alınan Talimat'ta imtihana ilişkin konuların detaylandırıldığı görülmektedir.

Mekteb-i Nüvvâb'a kayıt yaptırmak isteyenler için giriş imtihanından önce ön eleme mecburiyeti getirilmiştir. Ön eleme esnasında müdür ve muallimler tarafından Ali Efendi (ö. 1103/1692) fetvâlarından nakilleri eşit derecede olan farklı fetvâlar gösterilecek, sarf, nahiv, meânî, vad', beyân, usûl-i fıkıh ve kelam ilimlerinden nakle uygun ikişer soru tertip üzere yöneltilecekti. Ön elemeyi yapan müdür ve muallimler, adayların ehliyet derecelerini açıkladıkları cedvelleri, özgeçmiş ve diplomalarıyla birlikte Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm'a vereceklerdi. Talimatın diğer maddelerine göre bundan sonraki aşamada Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm bu cedvelleri ve diğer belgeleri inceleyip, en ehliyetli adaylardan kontenjanın üç misli kadarını giriş imtihanına kabul edecekti. Giriş imtihanında Meclis-i İntihâb Hey'eti ya da hocalar tarafından *Dürer*'den uygun bir ders gösterilerek sarf, nahiv, meânî, vad', beyân, usûl-i fıkıh ve kelam ilimlerinden üçer soru tertip üzere sorulacak, ibare, ibareye verilecek mâna ve bu suallerden her biri ile hat ve imlaya üçer puan takdir verilip en ehil olanlar belirlenerek mektebe kabul edilecekti.¹²⁸

126 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 66-67.

127 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 66-67.

128 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 67-69.

Bu talimnâmede mezuniyet imtihanı hakkında da ayrıntılı maddeler yer almaktadır. Mezuniyet imtihanlarında fetvâ kitaplarının birinden tercüme ve orta uzunlukta bir fetvâ nakliyle birlikte talebeye gösterilecek, o fetvâya uygun tercümenin kayıtlarından ve nakle tatbikinden yirmi iki soru tertib olunarak zikredilen fetvâya mutâbık şer'î ilâm hazırlaması, Mecelle'nin bir maddesine usulüne uygun şekilde ilâm tanzimi, ferâizden üç batın münâsaha tashihi ile defter-i kassâmı düzenlemesi istenecekti.¹²⁹

Soruların "nokta" kelimesi ile ifade edilen puan değerlerine ilişkin bilgiler de verilmiştir: Sorulardan her biri, ibâre, mana, tasvîr-i mürâfaa, hat, imlâ, inşâ ve ferâiz meselesi üçer puan, şer'î ilâm altı, tamamı ise doksan altı puan değerinde olacaktı. Bu imtihanlar neticesinde en az 80 puan alanlar nüvvâb sınıflarından üçüncü sınıfa, en az 60 puan alanlar dördüncü sınıfa, en az 45 puan alanlar ise beşinci sınıfa kayd ve kabul olunacaklardı. Gerekli belgeler Meclis-i İntihâbât-ı Hükkâm tarafından hazırlanıp, nüvvâb sicillerine kaydedilecekti. Şayet bu öğrencilerin tashih ettiği ferâiz meselesi doğru olmazsa puanıyla dahil olabileceği sınıfa değil de bir derece sonraki sınıfa girecekti. Ancak düzenlediği şer'î ilâm doğru değilse, aday ilk sınıftan başlayacaktı.¹³⁰

Talimnâme'ye göre son sınıftan mezun olanların ya da bir üst sınıfa girmeye hak kazananların yerine alt sınıfı başarıyla tamamlamış olanlar girecekti. Bu talebelerin imtihanlarında da mezuniyet imtihanındaki usul esas alınmıştır. Ancak soru sayısı 4. sınıfa geçişte on beşe, 3. sınıfa geçişte ona, 2. sınıfa geçişte yediye düşürülmüş, ayrıca son seviyede ibare ve mâna dâhil edilmeyip gösterilen fetvâ üzerine zabt kaleme alınması istenmiştir. Ferâizden sorulan münâsaha meselesi ise 4. sınıfa geçişte iki batına düşürülmüş, 3. sınıfa geçişte mürekkebetan, 2. sınıfa geçişte ise müfredattan sorulacağı karara bağlanmıştır.¹³¹

4. sınıf talebesinden her ne sebeple olursa olsun üç sene zarfında mezun olmayanlar ile diğer sınıf talebelerinden üç sene zarfında bir üst sınıfa geçemeyenlerin kayıtlarının silineceği hükmü de maddelerde yer almıştır.¹³²

29 Ekim 1909 tarihli Mekteb-i Kudât Hakkında Müceddeden Kaleme Alınan Nizamnâme Lâyhası'nda da imtihan usulünde farklı düzenlemeler yapılmıştır.

Giriş imtihanına müracaatta gerekli kimlik, diploma, özgeçmiş, okula giriş için gerekli vasıf ve şartları taşıdıklarına dair bilinen iki zattan referans gibi belgeler yanında aşî belgesi de istenmiştir. Lâyhada bu imtihanın zamanının gazetelerde ilan edileceğine dair hüküm de yer almıştır.¹³³

129 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 70.

130 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 70.

131 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 70-71

132 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 67-71.

133 BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 25-13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât* 75.

Giriş imtihanının Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm'dan iki a'zâ ile birlikte mektebin idare ve öğretim işlerinden sorumlu kurul tarafından, sarf, nahiv, vaz', mantık, meânî, beyân, usûl-i fıkıh ve kelim ilimleri ile hüsn-i hat ve inşadan yapılacağı ifade edilmiştir. Bu nizamnâmenin neşrinden iki sene sonra muhtasar İslâm Tarihi ve Osmanlı Tarihi, Muhtasar Osmanlı Coğrafyası, Muhtasar Hendese ve hesap derslerinden de soru sorulacağı karara bağlanmıştır.¹³⁴

Bu lâyhaya göre sınıf geçme ve mezuniyet imtihanları her dersin öğretmeni ile ihtisas sahibi iki mümeyyiz tarafından yapılacaktır. Mezuniyet imtihanı umuma açık olarak Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm'dan iki zâtin nezâretinde icrâ edilecekti.¹³⁵

Dürer dersinden yapılan imtihanlardan önce talebeye ders gösterilerek hazırlanması için iki saat izin verilecekti. Diğer derslerden yapılan sözlü imtihanlarda ise bu şekilde bir süre verilmeden doğrudan imtihana başlanacaktı.¹³⁶

Gerek mezuniyet imtihanlarında gerek sınıf geçme imtihanlarında *Dürer* dersinden alınabilecek en üst puan sınırı 20, en alt puan sınırı 10, diğer derslerde ise üst sınır 10, alt sınır 3 puan olarak tespit edilmişti. *Dürer*'den 18 ve üstü, diğer derslerden de 9 ve üstü "aliyyü'l-a'lâ", *Dürer*'den 16 ve 17, diğerlerinden 8 puan "a'lâ", *Dürer*'den 12 ve 15 puan arası, diğer derslerden ise 6 ve 7 "karîb-i a'lâ" kabul edilmişti. *Dürer*'den 10, diğer derslerden 3 puandan daha az not alan ya da derslerden ortalamayı tutturamayan talebeler bir üst sınıfa geçemeyeceklerdi, son sınıftalarsa mezun olamayacaklardı. Ortalamayı tutturmakla birlikte en fazla iki derste alt sınırdan daha düşük not alan talebeler bütünleme sınavına kabul edileceklerdi.¹³⁷

Lâyiha'da sınıfı iki sene zarfında geçemeyen öğrencilerle mezuniyet sınavlarında üç sene başarılı olamayan talebenin kaydının silineceği hükmü de yer almıştır.¹³⁸

5 Safer 1332 (3 Ocak 1914) senesinde çıkan Medresetü'l-Kudât Nizamnâmesinde ise bir önceki Lâyihadaki düzenlemelere ilaveten okula giriş şartlarına 35 yaşı aşmamış olma ile sabıkası bulunmama şartları eklenmiştir. Giriş imtihanında tam puanın yarısından fazlasını almanın yeterli olduğu bildirilmiştir.¹³⁹

134 BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 25-13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 75.

135 BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 25-13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 76-77.

136 BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 25-13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 77.

137 BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 25-13.

138 BOA, Şûrâ-yı Devlet (ŞD), 25-13; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 73-77.

139 *Düstur*, II. Tertîb, 6/147.

Nizamnâme’de muvakkat bir madde de yer almış, hal-i hazırda zikredilen beş dereceli sınıftan birine dahil olmakla birlikte imtihanları yapılmamış olan nâiplerin medreseye devam için giriş imtihanından muaf tutuldukları ifade edilmiştir. Bir defaya mahsus olmak üzere bu nâiplerin medresede okutulan derslerin tamamından mektep talebeleriyle birlikte mezuniyet imtihanına girebilecekleri, başarıları durumunda zikredilen medreseden mezun hükmünde sayılacakları bildirilmiştir.¹⁴⁰

Giriş imtihanının zamanı önceki düzenlemeler gibi gazetelerde ilan edileceği ile ders vekilinin riyasetinde okulun idareci ve hocalarından oluşan komisyon tarafından sarf, nahiv, vaz’, mantık, belâgat, usûl-ı fıkıh, kelâm, hüsn-i hat, kitâbet, İslâm tarihi, Osmanlı tarihi, coğrafya ve hesap derslerinden yazılı olacak yapılacağı da karara bağlanmıştır.¹⁴¹

İmtihanların icrâsında ise daha öncekilerden farklı bazı düzenlemeler yapılmıştır. Nizamnâme’ye göre her senenin sonunda talebeler okudukları derslerden alenî olarak her dersin hocası ile müdür tarafından seçilecek iki ihtisas sahibi mümeyyiz tarafından yazılı ve sözlü olarak imtihan edileceklerdi. İmtihanlarda her dersten beş soru sorulacak, süre verilmeksizin cevaplaması istenecekti. Tüm derslerde alınacak en yüksek not 10 olarak tespit edilmişti. Not ortalaması 6 ve üzeri olan, ya da altı olsa da birden fazla dersinin notu dörtten aşağı bulunan talebeler sınıf geçemeyeceklerdi.¹⁴²

Mezuniyet için bütün senelerin ortalaması alınacak, Dürer, Mecelle, ferâiz ve sakk-ı şer’î dersleri ile diğer derslerden 9’ar alanların üçüncü, 8’er puan alanların dördüncü, 7’şer not alanların ise beşinci derecede mezuniyet ruusu alacakları Nizamnâme’de bildirilmişti. 7 puanı alamayanlar ile derslerden birinden dahi 4 puan alanlar sınıf tekrarı yapacaklardı. Bunun dışında notunu yükseltmek isteyenler için ya da *Dürer, Mecelle, Sakk-ı Şer’î* ve ferâiz derslerinden yalnız birinden 6’dan aşağı not almış olanlara yalnız bu dersten tekrar imtihan olma imkanı tanınmıştır.¹⁴³

Medresetü’l-Kudât Ta’lîmât-ı Dâhiliyyesi’nde ise imtihan usulünde köklü değişiklikler yapılmış, giriş imtihanının yazılı olarak yapılacağı bildirilmiştir. Bu imtihanda başarılı sayılabilmek için 10 üzerinden beş ve üstü not almak yeterli görülmüştür. Ders sayısının artmasına bağlı olarak imtihan sayısı da artmıştır.¹⁴⁴

140 *Düstur, II. Tertîb, 6/147.*

141 *Düstur, II. Tertîb, 6/148.*

142 *Düstur, II. Tertîb, 6/148-149.*

143 *Düstur, II. Tertîb, 6/149.*

144 Hasekiöğlü, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 83-86.

3. Meclis-i İntihâb-ı Hükkâm-ı Şer' âzası Filibeli Fevzi Efendi'nin Dürerü'l-Hükkâm'ın Fasid Satış İşlemi Bâbından Hazırladığı İmtihan Soruları

Daha önce de verilen bilgilerden anlaşılacağı üzere Tanzimat'tan sonra kurulan kadı mekteplerinde Dürer dersinin müfredatta olduğu gibi imtihanlarda ayrıcalıklı bir yeri olmuştur. Bu kısımda Dürer dersinde okutulan *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* ile Filibeli Halil Fevzi Efendi¹⁴⁵ tarafından bu eser esas alınarak hazırlanan bir imtihan soruları hakkında bilgi verilecektir.¹⁴⁶

Devrin önemli âlim ve fakihlerinden Meclis-i İntihâb-ı Hükkâm üyesi Filibeli Halil Fevzi Efendi, bu sınav sorularını Şeyhülislâm Mehmet Refik Efendi'nin kendisini görevlendirmesi üzerine hazırlamış ve cevaplarıyla birlikte bir risale halinde neşretmiştir. *Risâle-i İmtihâniye fî Bâb-i Bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer* isimli bu risalenin ferağ kaydında eserin Ağustos 1867'de tamamlandığı bilgisi verilmiştir. Risale, Süleymaniye Kütüphanesi Tirnovalı koleksiyonunda bulunan 1736 numaralı mecmuanın ilk kısımlarında yer alan *Hadâiku'l-İmtihân* isimli eserin 30-36. sayfaları arasındadır.¹⁴⁷ Müellifin Kasım/Aralık 1867'de tamamladığı *Dürerü'l-hükkâm*'ın kefâle bahsinden hazırladığı soruları muhtevi risalesi de aynı eserin 36-40. Sayfalarında yer almaktadır. Müellifin "kazâ tarihine girmek isteyen talebeler" için hazırladığını ifade ettiği bu sorularla cevapların neşredilmesi, dönemde konunun ilgililerine fikir vermesi, sınavlara hazırlanan talebeler için rehber olması hasebiyle önemlidir.

Risalede sorular *Dürerü'l-hükkâm*'ın Fâsid Bey' bâbında fâsid olan satın alma işlemlerinden birini açıklayan cümle esas alınarak Arapça olarak hazırlanmıştır. Bu sınav soruları yüksek ihtimalle Muallimhâne-i Nüvvâb'a giriş için yapılan imtihan sorularıdır. Zira her ne kadar bu risale Muallimhâne-i Nüvvâb Ta'limnamesi'nin hazırlanmasından önce neşredilmiş olsa da bu talimnâmedeki giriş imtihanına dair maddelere uygunluk göstermektedir. Bununla birlikte zayıf da olsa mektebin programında yer alan Dürer dersinin sınavlarından yahut hâkim adaylarına veya mevcut nâiplere uygulanan diğer imtihanlardan biri olması da muhtemeldir.

145 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani 2*, sdl. Seyit Ali Kahraman, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 576; İbrâhim Alâettin Gövsa, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, [ty.]), 141; İbrâhim Alâettin, *Meşhur adamlar: hayatları – eserleri* (İstanbul: Yedigün Neşriyat, 1933-1935), 2/513; Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1973), 25; Ebul'ula Mardin, *Huzur dersleri*, haz. İsmet Sungurbey (İstanbul: İstanbul Üniversitesi yay., 1169, 144-146, 832; Ferhat Koca, "Halil Fevzi Efendi", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/313.

146 Emine Nurefşan Dinç tarafından, Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin aynı eserin "Kefâle bâbı"ndan hazırladığı bir diğer sınav sorularını konu alan bir bildiri hazırlanmış, 14-15 Mayıs 2022 tarihinde tertip edilen Tarih Boyunca Rumeli Coğrafyasında İlim, İrfan ve Hikmet sempozyumunda sunulmuştur. Bildiri metni için bk. Emine Nurefşan Dinç, "Osmanlı'da Hâkim Adaylarına Sorulan İmtihan Soruları (Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin Dürerü'l-Hükkâm'ın Kefâle Kitabı'ndan Hazırladığı İmtihan Soruları)", *Tarih Boyunca Rumeli Coğrafyasında İlim, İrfan ve Hikmet*, ed. Siddik Ağçoban (İstanbul: Ensar Neşriyat: 2022), 407-432.

147 Süleymaniye Kütüphanesi Tirnovalı koleksiyonunda bulunan 1736 numarada bulunan kitap bir veya birden fazla risale ihtiva eden birkaç eser bir araya getirilerek oluşturulan bir mecmua mahiyetindedir. Bu mecmuadaki eserlerin ilki 1292 (1875) senesinde İstanbul'da Matbaa-i Âmir'e'de basılmıştır.

Bu kısımda öncelikle *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*'ın Osmanlı ilim geleneğindeki yeri ve önemine değinilerek Muallimhâne-i Nüvvâb ve devamı mahiyetindeki okulların programlarında yer alan *Dürer* dersi hakkında bilgi verilecek, daha sonra risaledeki soruların muhtevası üzerinde durulacaktır.

3.1. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*'ın Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri

Dürerü'l-hükkâm ve onun şerhi *Gureri'l-ahkâm*, Fatih Sultan Mehmet döneminin önemli âlimlerinden ve Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislâmlarından Molla Hüsrev (ö. 885/1480) tarafından *Hidâye* ve *Vikâye* merkezli Mâverâünnehir fıkıh geleneğine bağlı olarak telif etmiştir. "Eser, bu fıkıh geleneğini hacim, şekil, muhteva ve üslup açısından iyi bir şekilde aktarması sebebiyle, Osmanlı eğitiminin ve yargısının vazgeçilmez kaynaklarından biri olmuştur." Yazıldığı dönemden itibaren eğitim ve yargı kurumları aracılığı ile Osmanlı hâkimiyetindeki tüm topraklara yayılmıştır.¹⁴⁸ Bu eser ile İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) telif ettiği *Mülteka'l-ebhur*'u yüzyıllar boyunca Osmanlı Devleti'nde kadıların başvuru kaynağı olmuştur. Bu iki kaynak "Osmanlı Devleti'nin yarı resmî hukuk külliyesi" olarak tavsif edilmiştir.¹⁴⁹

Dürer üzerine Osmanlı ilmiye sınıfının en üst düzey müderris ve kadıları tarafından birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaları tanıtmak üzere bir makale kaleme alan Ençakar müelliflerin çoğunun eserlerinde *Dürer*'i tahsil, tedris veya kadılık safhasında defalarca okuyup okuttuklarını, eserin avam ve havas arasında meşhur olduğunu ifade ettiklerini bildirmiştir.¹⁵⁰

Devamlı *Dürer* okutmaları sebebiyle bazı âlimler *Dürer* kârii ya da Dürerci olarak anılmıştır. Muallimhâne-i Nüvvâb ve devamı niteliğini taşıyan okullarda ağırlıklı bir şekilde okutulan *Dürer* dersinin hocaları için kullanılmak üzere "*Dürer* muallimliği" şeklinde bir istilâh da oluşmuştur.¹⁵¹ Kaynaklarda bildirildiğine göre *Dürer*'in okutulmasından sorumlu müderrislerin ilki fetvâ emini Ali Rıza Efendi, bir diğer *Dürer* hocası İstanbul kadısı Abdülfeyyaz Efendiydi. Fetvâhanenin i'lâmât mümeyyizlerinden Ahmed Hamdi Efendi ile aynı yerde i'lâmât-i şer'iyye memuru ve aynı zamanda huzur-ı nümâyûn muhâtablarından olan Yusuf Dehrî Efendi de *Dürer* müderrislerindendi.¹⁵²

Muallimhane-i Nüvvâbdan Medresetü'l-Kudât'a uzanan süreçte ders sayısı ve çeşitliği artmasına rağmen tüm programlarda *Dürer* dersi en fazla saate sahip

148 Orhan Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 223, 266.

149 Ahmet Akgündüz, "*Dürerü'l-hükkâm*", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/27-28.

150 Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", 226.

151 Ençakar, "Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-Hükkâm*'ı Etrafında Oluşan Literatür", 223-224.

152 Hasekiöğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 32.

ders olma özelliğini korumuştur. Tüm ders günlerinde¹⁵³ okutulduğu anlaşılan Dürer dersinde *Dürerü'l-Hükkâm*'ın muamelat bahislerinin okul süresince tamamlanması amaçlanmıştır. Muallimhâne-i Nüvvâb için Müceddeden Kaleme Alınan Talimnâme'de *Dürerü'l-hükkâm*'ın üç, *Mülteka'k-ebhur*'ın iki senede bitirileceği bildirilmiştir.¹⁵⁴ Medresetü'l-Kudât Talimât-ı Dahiliyesi'nde ise *Dürerü'l-hükkâm*'ın *Nikah Kitabı*'ndan itibaren her sene dörtte biri kadarının tamamlanacağı, tamamlanamayacağı durumda nadir bahislerin okutulmayacağı karara bağlanmıştır. Bu nizamnâme'ye göre hoca ders esnasında işlediği meseleleri dava şeklinde tasvir ederek, fasl usulünü öğretecek, meselelerin Mecelle'ye uygun olup olmadığını, ihtilafli meseleleri ve fetvâya esas olan kavilleri, bu kavillerin tercih sebeplerini açıklayacaktı.¹⁵⁵

Uygulamalı dersler de Dürer dersi ile uyumlu olarak işlenmiştir. Buna göre tatil günü hariç muallim her sabah Dürer ya da Mülteka'yı tedaris edecekti. Müdür bulunan zat da derste işlenen şer'î meseleyi muhâkeme şeklinde talebelere öğretecek, ayrıca şer'î mahkemelerde icrâ olunduğu şekilde dava zabtı suretinde yazılmasını tarif edip öğrencilerin kaleme aldıkları zabtların tashihini yapacaktı. Öğrencilerden zabtlara uygun şer'î senedler kaleme almaları da istenecekti ve muallim bunların da tashihini yapacaktı.¹⁵⁶ Bu uygulamalar küçük farklılıklarla devam ettirilmiştir.¹⁵⁷

Nizamnâmelerdeki ilgili maddelerden anlaşıldığına göre, bir önceki başlıkta da etraflıca izah edildiği üzere okul müfredatı giderek genişletilmesine rağmen giriş sınavlarında, sınıf geçme ve mezuniyet imtihanlarında da en ağırlıklı ders yine Dürer dersi olmuştur.

3.2. Risale-i İmtihâniye fi Bâb-i Bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer'in Muhtevası ve İmtihan Usûlü

Hamdele, salvele ve devrin padişahı için dua cümleleri ile başlayan risalede sorular *Dürerü'l-hükkâm*'ın Fâsid Bey' bâbında fâsid olan satın alma işlemlerinden birini açıklayan "وَفَسَدٌ ... وَشِرَاءٌ مَا بَاعَ بِالْأَقَلِّ قَدْرَ التَّقْدِيرِ" ("... ve satılan bir şeyin bedelin ödenmesinden önce bu bedelden daha az bedelle satın alınması fâsiddir.") cümlesi esas alınarak hazırlanmıştır. İmtihan başlangıcında talebeden öncelikle ibareyi okuması sonra manasını ve mefhumunu açıklaması talep edilmektedir. Sonrasında hoca bu ibare ile alakalı olarak soru sormaya başlamakta, talebenin verdiği cevaplardan hareketle yeni sorular yöneltmeye devam etmektedir. Toplam soru sayısı 50'dir. Sorular talebeye yöneltilirken imtihanı yapan "فَإِنْ قُلْتُ" yani şayet desem (şayet şöyle sorarsam) ifadesiyle soruya, sınava tabi tutulan "قُلْتُ" "Ben [de] derim" ("cevap veririm") ifadesiyle cevaba başlamaktadır.¹⁵⁸

153 Çelikaş, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi*, 90, 92; Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 68, 98. İlimiye Salnamesi, 687.

154 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 66.

155 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 80, 84.

156 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 66-67.

157 Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*, 68, 84-85.

158 Bu çalışmada eser tercüme edilirken "فَإِنْ قُلْتُ" ve "قُلْتُ" ifadeleri yerine "Sual", "Cevap" ifadeleri kullanılmıştır.

Mülakat şeklinde yapılan sınavda sorular seçilen ibare esas alınıp, bu ibaredeki tertibe uygun şekilde birbirleriyle bağlantılı olarak hazırlanmaktadır. Bu sınav usulünün Osmanlı'da yaygın olarak uygulandığı anlaşılmaktadır. Süleymâniye Kütüphanesi Tirnovalı koleksiyonunda yer alan 1736 numaralı eserde bulunan diğer imtihan risalelerindeki sorular da genel olarak bu usulde tertip olunmuştur. Ders vekili Ali Efendi başkanlığında bir hey'et tarafından yapılan 24 Ağustos 1331 başlanıp 2 Eylül'de tamamlanan ruûs imtihanında da sorular aynı tarzda hazırlanmıştır.¹⁵⁹ Talebinin de bu imtihan tarzına alışkın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim 18. yüzyılda Dâvûd-ı Karsî (ö. 1169/1756) ruûs imtihanına girdiğinde mümeyyiz olan Mehmet Akkirmânî'ye (ö. 1174/1760) soruları sorarken ibaredeki tertibe uymaması sebebiyle itirazda bulunmuştur.¹⁶⁰

Soruları ihtiva eden risalede sayfa kenarlarında bazı sorularla alakalı olarak ilave bilgiler ihtivâ eden hâmişler de bulunmaktadır. *Risâle-i imtihâniyye bi-halli müşkilâti'l-kefâle*'de olduğu gibi, müellif imtihan sorularını ve cevaplarını risale olarak umurun istifadesine sunarken eserinde gerekli gördüğü açıklamalara da yer vermiştir.¹⁶¹

3.3. Dürer Dersi İmtihana Dair Mülâhazalar

Ölçme değerlendirme, öğretim sürecinin en mühim kısımlarındandır. Bir üst eğitim aşamasına geçilebilmesi yahut seçilen mesleğin toplumda usulüne uygun şekilde icrâ edilebilmesi için gerekli olan niteliklerin kazanılıp kazanılmadığının tespiti, ancak imtihanlarla mümkün olabilmektedir. Ölçme değerlendirmenin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi açısından sınav şekillerinin uygunluğu günümüzde de ele alınarak tartışılan bir sorundur. Her sınav şeklinin diğerlerine göre tercih edilebilir yönlerinin bulunduğu muhakkaktır. Bu bakımdan sınavın amacına, dersin niteliğine uygun bir sınav şeklinin tercih edilmesi gerektiği genellikle kabul görmüş bir husustur.

Filibeli Halil Fevzi Efendi tarafından hazırlanan imtihan, hâkim olmak isteyen talebelere sözlü olarak yapılmıştır. Nitekim Osmanlı Devleti'nde risale yazdırma şeklinde uygulananlar dışındaki imtihanlar sözlü olarak icrâ edilmiştir. Bununla birlikte son dönemde yazılı imtihanlar da yapılmaya başlamıştır. Ancak imtihanların yazılı olarak yapılmasının her kesim tarafından tasvip görmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye'nin yayın organı olan *Beyânülhak*'ta bilhassa ruûs sınavlarının yazılı olarak yapılmaya başlaması eleştirilmiş, sözlü sınavların rüchaniyeti şu ifadelerle dile getirilmiştir:

159 *Ruûs-i Hümayun Risâlesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334), 3.

160 Ercan Cengiz, "Osmanlı Devleti'nde Ruûs Sınav Sistemi Bağlamında Dâvûd-ı Karsî'nin "Risale fi mâ hasale Mine's-suâl ve'l-Cevâb fi'l-İmtihân" Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi", *Uluslararası Dâvûd-ı Karsî Sempozyumu*, 11-14 Mayıs 2017, 36. 32-47)

161 Hâmişler bu makalenin son kısmında yer alan tercümede dipnotlarda değil de metin içerisinde gösterilmiştir.

Ruûs imtihanları asla tahrîrî yapılamaz. Zira Arapça'nın inceliklerine nüfuzu temyiz edebilmek için şifahî imtihan uygundur. ... Sınav esnasında ilmî iktidar aranmaktadır. Bu ise imtihana girenin göğsünü gere gere cevap vermesi ile temyiz olunur. Yoksa yarısı kaçakçılıkla yarısı cerbeze-i tahrîr ile yazılan bir varaka hiçbir vakit iktidar-ı ilmi anlat[a]maz.¹⁶²

Günümüzde de sözlü olarak yapılan imtihanlar kurallarına uygun olarak yapıldığında sınavı yapanla imtihana giren arasındaki iletişimi yazılı sınavlara oranla daha üst bir seviyede sağlaması, talebeyi tanımaya imkan vermesi, kişisel yetkinliği, bilgi, beceri ve muhakemeyi ölçmeye imkan sağlaması açısından diğer sınavlara tercih edilir görülmüştür.¹⁶³ 1952 Cambridge Sempozyumu Sınav Grubu "hukukçunun kendisinden beklenen hizmetleri söz ve yazı ile yerine getiren insan olduğunu, bu bakımdan hukuk öğrencisinin bilgi ve yeteneklerinin sözlü ve yazılı sınavlarla ispatının gerekli bulunduğu"nu gerekçe göstererek sözlü sınavları da tavsiye etmiştir.¹⁶⁴

Bununla birlikte öznel yargılara yer verme ihtimali, soruyu soranın kapsamlı sorular sormasına uygun olmaması, genelde az sayıda soru sorulması, buna bağlı olarak not dağılımı açısından geçerliliğinin düşük olması, sınava girenlerin sayısının fazla olması durumunda çok fazla zamana ve görevliye ihtiyaç duyması, sınava girenin demogoji yapmasına yol açabilmesi, kayırmacılığa elverişli olması, objektiflik ile bağdaşmaması gibi olumsuz yönlerinden de bahsedilmektedir.¹⁶⁵

Filibeli Halil Efendi'nin hazırladığı sorular günümüzde alışkın olduğumuz sınav şekillerinden oldukça farklıdır. İmtihan sözlü olarak icrâ edilecek olmakla birlikte yukarıda sözlü sınavlar için ifade edilen olumsuz sonuçlara yol açmayacak şekilde hazırlanmıştır. Sınav soruları arasında ucu açık sorular yer almamakta, soruların tek bir cevabı bulunmaktadır. Sorular bir önceki cevapla bağlantılı olduğu için talebe doğru cevabı bilebildiği ölçüde sınava devam edebilmektedir. Bunlara bağlı olarak imtihanın yapısı kayırmacılığa, öğrencinin demogoji yapmasına imkân vermemektedir. Diğer taraftan -muhtemelen giriş imtihanı olması ve daha önce zikredildiği üzere okulun nizamnâmesinde de bütün bu alanlardan soru sorulmasının planlanması sebebiyle- sorular sarf, nahiv, alan bilgisi, mantık, vaz', gibi ilimlerin tamamından hazırlanmış, böylece imtihanın kapsamı oldukça geniş tutulmuştur. Bu hususlarla birlikte soruların sınavı yapan mümeyyize neredeyse takdir yetkisi bırakmayacak ve bilgiyi ölçecek tarzda hazırlanmış olması da nazara alındığında Filibeli Halil Fevzi Efendi'nin bu imtihanının nesnel bir sınav niteliği taşıdığına hükmedilebilir.

162 Ermenekli M. Saffet, "Ruus İmtihanı", 2139-2141.

163 Zeki Hafizoğulları, "Hukuk Öğretiminde Test Mümkün müdür? Ceza Hukukunda Bir Sınav Denemesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 39/1 (1987), 20.

164 Hikmet Sami Türk, "Sınavlar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/1-2 (1969), 356.

165 Hafizoğulları, "Hukuk Öğretiminde Test Mümkün müdür? Ceza Hukukunda Bir Sınav Denemesi", 20.

Soruların muhtevası incelendiğinde kadı adaylarının alan bilgileri, doğrudan ya da dolaylı olarak sarf, nahiv, mantık, vad', usul gibi ilimlere dair birikimleri yanında soyut kuralları tatbik edebilme becerilerinin de ölçüldüğü görülmektedir. Zira hâkimin kanun metinlerini doğru bir şekilde uygulayabilmesi için kuvvetli bir alan bilgisi yanında yeterli ölçüde gramer ve mantık bilgisine de sahip olması, lafızların delaletlerini ve kapsamalarını tespit edebilmesi, hukukî önermeleri doğru bir şekilde anlayabilmesi şarttır. Hâkim aynı zamanda metni kanun koyucunun maksadına uygun olarak idrak melekesine, sağlam bir muhakemeye ve hukukî meseleyi tasavvur kudretine sahip olmalıdır. Hukukî müesseseleri ve kavramları tanımalı, doğru ve geçerli düşünme yöntemlerini bilmelidir. Hâkimin hükümleri sahih bir şekilde uygulayabilmesi, lafzî ve gâî yorum yapabilmesi, aykırı yorumlara gitmemesi için bütün bu özellikleri cemetmiş olması gerekir.

Bir diğer önemli husus hâkimin kuralları tatbik ederken sağlam gerekçelerle temellendirme ve bunu ifade edebilme becerisine sahip olması gerekir. Bu sınav tarzında her soru ile adeta bir önceki cevabın gerekçelendirilmesi istenmekte, böylece bilginin temelli olup olmadığı da tespit edilmektedir.

Bu imtihanla alakalı olarak somut meselelere dair soruların yoğun olmaması eleştiri konusu olabilir. Talimnâme ve nizamnâmelerin imtihanla ilgili maddelerinden, bu meselelerin bilhassa uygulamalı dersler için yapılan sınav ve değerlendirilmelerin konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

Adalet İslâm dininin uygulanmasını istediği ana ilkelerden biridir. Osmanlı Devleti'nde bu ilke doğrultusunda sistemin temelini adalet olduğu kabul edilmiş, adaletin tecellisinin sağlanması devletin temel hedeflerinden biri olmuştur. Buna bağlı olarak adaletin uygulayıcısı konumunda bulunan kadılar daima çok önemli bir konumda bulunmuşlardır. Şer'î ve kısmen örfî kanunları tatbik etmekten sorumlu oldukları gibi, görev alanları idârî, mâlî, askerî sahaları da kapsayacak şekilde geniş tutulmuştur. Bu bakımdan yüksek seviyede eğitim veren medreseler kurulmuş, kadıların iyi yetişmiş kimseler arasından seçilmesine özen gösterilmiştir. Medrese mezunlarının sayıları artınca mülâzemet sistemi ihdas edilmiş, kadıların göreve başlamadan önce yüksek dereceli ulemânın yanında tecrübe kazanması sağlanmıştır. Bununla birlikte Osmanlı'da gerek insan unsurunun eğilimlerine bağlı olarak gerek 16. yüzyıldan itibaren giderek daha fazla hissedilen olumsuz ekonomik ve sosyal şartların etkisiyle kazâ teşkilatında da aksaklıklar yaşanmıştır. Bu aksaklıkların giderilebilmesi için çeşitli tedbirler alınmıştır. Bu tedbirlerin en önemlilerinden biri kadılar ve kadı adayları için getirilen imtihan zorunluluğudur.

Kadı adaylarının usulüne uygun bir tahsil sürecinden geçip medreseden mezun olduktan sonra mülâzemetini tamamlaması, sonrasında kaydolduğu kazaskerlik tarafından göreve atanması esastır. Bununla birlikte ilk zamanlardan itibaren

vefat etmiş alimlerin mülâzımları yahut hariçten mülâzemet elde etmek isteyenler için imtihan uygulanmışken zamanla, bilhassa XVIII. yüzyılda kanunnâmelerde imtihansız mülâzemetlik verilmemesi emredilmiştir. Osmanlı'da mesleğe atanmış kadınlara da imtihan uygulanmıştır. Kanunnâmelerde mülâzemet ya da infisal süreleri eşit olduğunda yahut liyakat durumu tam olarak bilenemediğinde veya su-i istimal ihtimali bulunduğu kadıların imtihan yapılmasını âmir maddeler yer almıştır. Ancak 18. yüzyılın sonlarından itibaren imtihansız kazâ tevcih edilmesini yasaklayan kanunnâmeler de çıkarılmıştır. Müderrislikten kadılığa geçenlerin imtihanla alındıklarına dair kayıtlar da bulunmaktadır. Bu bakımdan özellikle Osmanlı Devleti kazâ teşkilatındaki uygulamaları göstermeleri açısından kadıların tayin, hareket, azil gibi durumları yanında imtihan kayıtlarını da ihtiva eden rûznameçeler önemli bir kaynaktır.

Osmanlı'da imtihanın gayesi temyiz olarak ifade edilmiştir. Yani adaylar içinde en liyakatlı olanın seçilmesi işlemidir. İmtihani uygulayan ise mümeyyizdir. Osmanlı'da kaynaklarda verilen bilgilerden genellikle dersin hocasının dışında ehliyetli bir ismin mümeyyiz olarak belirlendiği anlaşılmaktadır. 1636 tarihli kanunnâmede mümeyyiz nasbıyla ilgili olarak, ilim, fazilet, diyânet ve istikamet ile bilinen, güvenilir kimselerin mümeyyiz olarak nasedilmesinin din ve devlet için mühim işlerden olduğunun ifade edilmesi mümeyyizin yaptığı faaliyete son derece önem verildiğini göstermektedir.

İmtihanların nasıl icrâ edildiğine dair kaynaklarda çok fazla malumat bulunmamasıyla birlikte, bazı bilgilere tesadüf edilmektedir. Kadıların imtihanı ya adayın belirli bir konu hakkında risale yazmasını sağlamak şeklinde icrâ edilmiştir ya da imtihan üst düzey medreselerde okutulan kitaplardan sözlü olarak yapılmıştır. 1838 tarihinde çıkarılan Tarîk-i İlmîyeye Dâir Cezâ Kanunâmesi, imtihanın icrâ şekli hakkında daha ayrıntılı bilgiler ihtiva etmekte, imtihanın fıkıh metinlerinden gösterilecek bir ibare ile fetvâ örnekleri sorulmak sureti ile yapılacağını bildirmektedir.

Tanzimat döneminde diğer müesseselerde olduğu gibi kazâ teşkilatında da köklü değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde mevcut kadı ve naipler ile yeni adaylar için beş dereceli bir sistem getirilmiş, liyakatları bilinen ilk iki derecenin haricinde yer alanların imtihan neticesine göre belirleneceği karara bağlanmıştır. Bu imtihanları yapıp tayinleri gerçekleştirmek üzere Meşihat'ta Meclis-i İntihâbât-ı Hükâm ismiyle bir komisyon kurulmuştur. Bu komisyonun teklifi ile ilk olarak 1855 senesinde Muallimhane-i Nüvvâb açılmıştır. İlerleyen süreçte ismi değişecek olan okulun müfredatı da giderek genişlemiştir. Bununla birlikte bu okullarda, müfredatta ve yapılan imtihanlarda *Dürerü'l-hükkâm fi Şerh-i Gureri'l-ahkâm* isimli eserin okutulduğu "*Dürer dersi*" en ağırlıklı ders olmuş ve bu durum Medresetü'l-kudât'ın kapanmasına kadar sürmüştür.

Dürerü'l-Hükkâm'dan hazırlanan imtihan soru ve cevaplarını muhteva risaleler incelendiğinde imtihanların günümüzdeki sınavlardan oldukça farklı bir teknik-

le yapıldığı anlaşılmaktadır. Eserde geçen bir cümleden hareketle hazırlanmaya başlanan sorulardan her biri, bir önceki soru ile bağlantılı olup onun cevabının gerektirdiği ve müştemil bulunduğu hususa dairdir. İmtihan bu şekilde tertip edilen zincirleme sorulardan oluşmakta, imtihanı yapan ile imtihana tâbi tutulan arasında mütekellim muhatap diyalogu içerisinde uygulanmaktadır. Sorular bir hukukçunun mesleğini icrâ ederken uygulamada esas aldığı hukuk metinlerini anlama ve yorumlamada ihtiyaç duyduğu alan hakimiyeti yanında gramer ve mantık bilgisini, muhâkeme gücünü ölçme gayesine matuf olarak hazırlanmıştır. Diğer taraftan soruların birbiriyle bağlantılı olması imtihana giren hukukçunun bilgisini temellendirebilme becerisini de ölçmektedir.

Soruların bir ibareden başlanmak suretiyle birbirleri ile bağlantılı olacak şekilde hazırlandığı sınav usulünün Osmanlı'da yaygın olduğu, günümüze intikal eden diğer ilimlere ya da ruûs imtihanlarına ait imtihan risalelerinden anlaşılmaktadır.

Günümüzde sözlü olarak yapılan sınavların, avantajları yanında çok fazla soru sormaya imkân tanımaması, öğrencinin demogoji yapmasına, imtihanı yapanların subjektif değerlendirmelerde bulunmalarına yol açabilmesi gibi dezavantajlarının bulunduğu bahsedilmektedir. Ancak bu teknikteki imtihan sorularının sayılan olumsuzluklara fırsat vermeyecek nitelikte olduğu görülmektedir.

Risâle-i İmtihâniye fi Bâb-i Bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer¹⁶⁶ (Tercüme)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Hamd Dinin asıllarını vaz edip muhkem kılan, fer'lerini apaçık kitabı ile teyid eden Allah'adır. Salât yakînin yollarını düzgün bir şekilde ortaya koyan zâta ve onun âl ve ashâbına olsun.

Ve ba'd

Büyük âlim, zâhid, müttakî, Filibe şehrinde müderris ve hâfız Mustafa Efendi'nin oğlu Filibeli hoca olarak bilinen; aczini ve taksirini itiraf eden fakîr kul, Ahmed Halîl Fevzî der ki;

Dînî ve dünyevî riyâsete sahip ilmî ve amelî üstün özellikleri kendinde cem eden Şeyhülislâm Muhammed Refik mümtaz âlimlerle birlikte -Allah onları daima muvaffak kılsın- kazâ yoluna girmek isteyen talebeler arasından [ehil olanları] temyiz vazifesi ile beni görevlendirdiler. Bu vazife; Allah'ın kendisini azîm bir saltanat ve hilâfet-i kübrâ ile teyid ettiği, hayır ve cömertlikte üstünlüğünü artırdığı, misli görülmemiş bir ordu ile güçlü kıldığı; yüce sultan büyük hakan, Arap ve acem milletlerini hükmü altında bulunduran, insanlara adalet ve ihsanı, barış ve huzuru getiren, ilim ve kemal sancaklarını tekrar yükselten, fazl bahçelerini

¹⁶⁶ Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm'ın Fâsid Satış Bâb'ından Hazırlanan İmtihan Risalesi

yeniden islah eden, -ki böylece ilimler tekrar meyve vermiş, ilim bahçeleri çiçekle-
nerek güzelliğine kavuşmuştur- üstün hasletleri ve cömertlikleri sayılamaz, alem-
deki sultanların melcei, büyük alimlerin iftihar kaynağı olan sultan oğlu sultan
oğlu sultan sultan Abdülaziz Hân -Allah onun saltanatını ve mülkünü ebedî kılsın.
Onun iyilik ve ihsanını bütün âleme yaysın.- tarafından verildi.

Bu soruları *Gurer* sahibinin *Gurer*'deki Fâsid satış bâbındaki kavli hakkında îrad
ettik.

وَفَسَدٌ ... وَشِرَاءُ مَا بَاعَ بِالْأَقْلَى قَبْلَ التَّعَدُّ (Bir şeyin birinci semenin ödenmesinden önce sa-
tılan bedelden daha az bedelle satın alınması fâsittir.

Meselenin sureti şudur: Akdin taraflarından biri, bir cariyeyi peşin yahut vadeli
olarak 1000'e satın alıp kabzetti. Sonra bu cariyeyi, bedelin [kendisine] ödenme-
sinden önce, 500'e [kendisine satan] kişiye sattı. Bu durumda satış fasid olur.

*Talebenin ibareyi okuyup mana vermesinden ve maksadı ve mazmunu hakkında
konuşmasından sonra sorulara geçilir:*

Soru: "الشراء" lafzı kelimenin nevilerinden hangisine girer?

Cevap: Masdar nev'indedir.

Sual: Bu kelime sahih,¹⁶⁷ mehmûz,¹⁶⁸ mu'tell¹⁶⁹ kısımlarından hangisine girer?

Cevap: Bu lâmu'l-fi'li (3. kök harfi) illet harfi olan bir fiildir. Nâkis-ı yâ'dir. Aslı
"شراي"dir. "ي" harfi, zâid eliften sonra gelmesi sebebiyle hemzeye kalbolundu.
"شراء" oldu.

Sual: Bu kelimenin buradaki manası nedir?

Cevap: "Bir şeyin alışveriş yolu ile alınması"dir. Türkçe ile "satın almak" mana-
sındadır. Bir şeyi alışveriş yoluyla alıp ve ona malik olduğunda -ikinci bâbtan- شراه
(Onu satın aldı.) - يشريه (Onu satın alıyor) - (med ile) شراء (kasr ile) شري - (satın almak)
denilir.

Sual: "الشراء" zikredilen manada geldiği gibi "bey" manasına da gelebilir.
"Bey" in manası ise "şeyin kişinin mülkiyetinden çıkarılması"dir. Türkçe ile satmak
manasındadır. Bu durumda "şirâ" kelimesi müşterek zıtlardandır. Durum böyle
olunca bu kelimenin birinci manada kullanılmasına karine nedir?

167 Kökünde ا, و, ي harflerinden biri bulunmayan fiildir.

168 Kök harflerinden biri i (hemze) olan fiildir.

169 Kök harflerinden biri ya da ikisi ا, و, ي olan fiildir.

Cevap: “ O “شراء”nun muzâfu ileyhi olan “ما”nın sılasıdır¹⁷⁰ ki bu, insanın bir şeyi sattığı zaman ikinci defa satmaya muktedir olamaması cihetinden [olan] “الشراء”dır. (“satın alma” manasına gelen “şirâ”dır.) Zira şayet ikinci manaya hamlonursa sattığı şeyi tekrar satmış olması lazım gelir.

Sual: “الشراء” müteaddî¹⁷¹ midir, lâzım¹⁷² mıdır ve bunların manaları nedir?

Cevap: -[Talebe] lâzım ve müteaddînin manasını açıkladıktan sonra- o tek mef'ul¹⁷³ alan müteaddîdir.

Sual: Müteaddî masdar bazen fâiline (öznesine) bazen de mef'ûlüne izâfe edilebilir. Burada “الشراء” fâline mi yoksa mef'ûlüne mi izâfe edilmiştir?

Cevap: Mef'ûlüne izâfe edilmiştir.

Sual: Bunun için bir karinenin bulunması gerekir. Bu karine de kimi zaman lâfzî kimi zaman manevî olabilir. Burada hangi tür karîne vardır?

Cevap: Buradaki karine manevîdir ve şudur: [Kişinin] sattığı şeyi [tekrar] satmasının, satma işleminin sattığı şey üzerinde vuku bulmasının imkânsız olmasıdır. Bu şu şekilde bilinir: Muzâfun ileyh¹⁷⁴ (isim tamlamasında tamlayan) mübteda¹⁷⁵ kılınır ve masdardan ism-i fâil [manası] alınıp ona hamledilir. Haml sahih olmazsa istihâle (imkânsızlık) bilinmiş olur. Masdardan ism-i mef'ûl manası alınıp ona hamledilmesi durumunda sahih olursa onun o şekilde vukuunun sahih olduğu bilinir ve bu durumda da onun mef'ûlüne muzâf olduğu anlaşılır. Burada da bu şekildedir.

170 Cümle içerisinde çeşitli görevlerle bulunan ما burada ism-i mevsûldür. İsm-i mevsûl anlamı kendisinden sonra gelen cümle ile açıklanan mârifeye bir isimdir. İsm-i mevsûlün anlamını açıklamak üzere gelen cümle ise sıla cümlesi olarak isimlendirilir. İbn Hişâm Cemâleddin Abdulah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellû's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: 1383), 100-112; İsm-i mevsûlün Türkçe'de tam karşılığı bulunmamakla birlikte kısmen sıfat fiil terimi ile ifade edilebilir. Geniş bilgi için bk. Gülten Melek Çelik, *Türkçe Arapça İsm-i Mevsûl, İzâfet, Sıfat, Hâl ve Bileşik Cümlelerin Karşısız Çözümlemesi*, Ankara: Gazi Üniversitesi Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015, 15, 21-31.

171 Müteaddî fiil, fâil (özne) ile yetinmeyen, mef'ûlün bihe (nesne, düz tümleç) etki eden fiildir. Mef'ûlünü harf-i cersiz olarak doğrudan alır. İbn Akil Abdullah b. Abdîrahmân el-Akilî el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akil Alâ Elfiyetü İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Darü't-türâs, 1400/1980), 2/145-148; Selman Yeşil, “Arapça'da Lazım ve Müteaddî Filler ve Bunları Birbirine Çevirme Yolları”, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2012, Cilt. 2, sayı. 3, s. 116.

172 Lâzım fiil fâil ile yetinip mef'ûlün bihe etki etmeyen fiildir. Mef'ûlünü ancak harf-i cerle alabilir. İbn Akil Abdullah b. Abdîrahmân el-Akilî el-Hemedânî, *Şerhu İbn Akil Alâ Elfiyetü İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Darü't-türâs, 1400/1980), 2/149; Selman Yeşil, “Arapça'da Lazım ve Müteaddî Filler ve Bunları Birbirine Çevirme Yolları”, 116.

173 Mef'ûl çeşitleri Arapça'da fiil cümlesinde, Türkçe'deki nesne ve tümleç çeşitlerine tekabül eden öğelerdir. Mef'ûlü bih Türkçe'deki nesne ve düz tümlece, mef'ûlü li-eclih sebep tümlecine, mef'ûlü fih zarf tümlecine, mef'ûlü me'ah beraberlik tümlecine, mef'ûlü mutlak kökteş tümlece karşılık gelmektedir. Burada kastedilen mef'ûl, mef'ûlü bihtir. Mef'ûlü bih fâilin yaptığı işten doğrudan etkilenen, fâilin eyleminin üzerinde gerçekleştiği şeye delalet eden unsur olarak tanımlanabilir. Geniş bilgi için bk. Ahmet Şen, “Arap Dilinde Mef'ûller ve Türkçe Cümledeki Karşılıkları”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 1138-1149.

174 İsim tamlamasında tamlayan unsurdur.

175 Mübteda isim cümlesinde kendisine hüküm isnâd edilen merfû isimdir. Geniş bilgi için İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellû's-sadâ*, 116-126; Şehmus Ülker, *Arap Dilinde İsim Cümlesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi), 8-9.

Sual: Bu masdarın fâili (öznesi) nerededir.

Cevap: Zikredilmeksizin hazfedilmiştir.

Sual: Fâilin nâibsiz (sözde özne olmaksızın) hazfolunması câiz değildir. Burada nasıl hazfedildi?

Cevap: Fâilin nâibsiz hazfedilmesi fiillerde câiz değildir. Masdarlarda ise câizdir. Burada الشراء masdardır.

Sual: Fiillerde câiz değilken masdarlarda nasıl câiz olur?

Cevap: Fiillerde câiz olmamasının sebebi vaz' esnasında [fiilin] belirli bir fâile yahut nâibü'l-fâile nisbet edilmesinin itibara alınmasıdır. Nitekim bunu Siyalkûtî, Lâri'nin *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*'ye yazdığı [hâşiye] için kaleme aldığı hâşiyesinde açık bir şekilde ifade etmiştir.¹⁷⁶ Eğer ikisinden (fâil ve nâibü'l-fâil) birisi zikredilmeseydi manaları anlaşılmazdı ki bu durumda da fiilin zikredilmesi abes olurdu. Bu sebepten fiillerin manaları anlaşılır olma hususunda müstakil değildir. (Fâile ya da nâibü'l-fâile ihtiyaç duyar) Masdarlarda câiz olması ise, vaz'ları esnasında onlara (fâile yahut nâibu'l-fâile) nisbete itibar edilmemesi sebebiyledir. Bu bakımdan onların manalarının anlaşılması faillerinin ya da diğer tâbilerinin zikredilmesine bağlı değildir. Anlaşılır olma hususunda müstakildirler. Fâilleri yahut nâibu'l-fâilleri zikredilmese de manaları anlaşılır. Ve böyle bir durumda zikredilmeleri abes ve hükümsüz olmaz.

Sual: Masdarlar "vücuda gelecekleri bir mahalle muhtaç hades olmaları" sebebiyle onları yapacak failleri gerektirmezler mi?

Cevap: Evet gerektirirler. Ancak vaz'en değil de aklen gerektirirler. Aynı şekilde masdarlar iltizam yoluyla delalet ettikleri bir fâil gerektirirler. Ancak manalarının anlaşılması için bunların zikrine ihtiyaç duyulmaz.

Sual: [Bu durumda] hazfedilmiş fâil kimden ibarettir.

Cevap: O bu [ikinci] satma işleminde müşteri olan ilk satıcıdan ibarettir. (Yani önceden sattığı şeyi bedeli almadan satın alan kimsedir.)

Sual: Niçin hazfolundu? Zira hazif zikredilmemiş (mensî) olsa de *-zira zikredilmeyen kelime yahut ibare için makamın uygunluğundan ibaret olan karineye ihtiyaç duymaz; bununla birlikte-* onun tercihini gerektiren bir sebebe ihtiyaç duyar.

Cevap: Bu fâilin ta'mîmi içindir. Yani tanımda geçen "fâil" in bu cinsin tüm fertlerine şâmil olduğunu beyan içindir. Yani ister ilk satıcı hakikaten yahut tenzilen ya da hükmen; yani bizzat kendisi yahut vekili veya kölesi ya da mükâtebi satın alsın eşittir. (Hâmiş 5) Zira bunların satın almaları bizzat ilk olarak satan kişinin

176 Siyalkâtî'nin bu hâşiyesi, Molla Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'e ait el-Kâfiye'ye yazdığı şerh Abdülgafûr-i Lâri tarafından kaleme alınan hâşiyeye dair bir hâşiyedir. Abdülhakim b. Şemsiddin Muhammed es-Siyalkûtî, *Hâşiyetü's-Siyalkâtî 'alâ Hâşiye Abdilgafûr 'ale'l-Câmî'* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1308/1891), 25.

satın alması menzilesindedir. Bu hüküm imameyne göredir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre de hükmü genelleştirmek içindir. Ancak satıcı hükmünde kabul edilenler, -usulü ve fûruu, kölesi, mükâtebi gibi- satıcının lehine şehâdetleri kabul edilemeyen kimselerdir. Zira bunların satın alması da İmam Ebû Hanîfe'ye göre, satıcının satın alması menzilesindedir. Ancak vekilin ödeme yapılmasından önce [belirlenen ücretten] daha az bir ücretle satın alması câizdir. Ancak ona ziyade yapılması durumu güzel değildir.

Hâmiş 5: Kölenin ve mükâtebin satın almalarının câiz olduğu¹⁷⁷ konusunda ittifak bulunmaktadır. Zeylâi bu konuda şöyle dedi: "Zira kölenin kazancı sahibine aittir."¹⁷⁸ Mükâtebinin kazancında onun (efendisinin) de mülkiyet hakkı vardır. Bu bakımdan onun tasarrufu sahibinin tasarrufu gibidir. (Reddül-muhtar'dan)¹⁷⁹

Hâmiş 6: "Bunların satın almaları .." kavli Muhtâr'da şöyle denildi: Burada "bunların satın alması"ndan kastedilen ödemeden önce kendileri için daha az bir bedel karşılığında satın almalarıdır. İlk olarak satan kişinin vekili olarak satın almaları durumunda, yabancı bile olsalar işlem fâsîd olur.¹⁸⁰

Hâmiş 7: ("Bizzat ilk olarak satan kişinin satın alması menzilesindedir.") Bizzat satan kişi menzilesinde olmaları malın menfaatinin onların aralarındaki bağlantısı sebebiyledir. (Zeylâi)¹⁸¹

Sual: "Satın alma" bazen müşterinin bizzat kendisi bazen de başkası lehine olur. Bunu niçin mutlak olarak ifade etti, satın alanın kendi lehine mi yoksa başkası lehine mi olduğunu niçin ifade etmedi?

Cevap: Bu, (satın alma işlemi bizzat işlemi yapanın) kendi lehine olsun yahut başkası lehine olsun her iki duruma da ta'mîmi ve şümulü sebebiyledir. Zira iki durum da fâsiddir.

Hâmiş 8: "Ta'mîm ve şümul kavli Mecmau'l-enhur'dan alınmıştır.¹⁸²

Sual: Satılıp da [tekrardan] satın alınan şey ne olabilir?

Cevap: Ticaret malı olsun ya da olmasın "mal"dan ibarettir.

177 Bu ifade risalede 5. hâmişte "... fasîd olduğu üzerinde ittifak vardır." şeklinde belirtilmiştir. Filibeli Halil Fevzi, *Risale-i İmtihâniye fi Bâb-i Bey'ül-fâsîd mine'd-Dürer, (Hadâiku'l-ımtihân içinde)*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı, 1736), 32; Ancak *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr'da* "... câiz olduğu hususunda ittifak vardır." ifadesi bulunmaktadır. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz Âbidin ed-Dîmeşki, *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbi el-Halebi ve Evlâdihî, 1386/1977), 5/ 74.

178 Ebû Muhammed Fahrudîn Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârî ez-Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Şelebî'nin hâşiyesi ile birlikte), (Kahire: Bulak- el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1313), 4/ 54.

179 İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/ 74. 5. Hâmişin son kısmında bu notun *Reddül-muhtâr'dan* alındığı kaydı bulunmaktadır. Ancak *Reddül-muhtâr'da* kişinin kölesinin ve mükâtebinin satın almasının caiz olduğu hususunda ittifak bulunduğu bildirilmişken, hâmişin ilk kısmında "Kölenin ve mükâtebin satın alması fesâddir." ifadesi geçmektedir.

180 Bu hâmişte yer alan "ödemeden önce" kısmı *Reddül-muhtâr'da* bulunmamaktadır. *Reddül-muhtâr'daki* "kendileri için daha az fiata" kaydı da bu hâmişe alınmamıştır. İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/74.

181 Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, 4/54.

182 Şeyhzâde, *Mecmau'l-enhur fi Şerh-i Mülteka'l-ebhur*, (Beyrût-Lübân: Dâru İhyâit-türâsî'l-arabi, [t.s.]), 2/ 60-61.

Sual: "عاب امر" ifadesindeki üçüncü şahıs zamiriyle kim kastedilmektedir?

Cevap: Zikri mana itibariyle geçmiş olan ilk satıcı kastedilmiştir.

Sual: Zikrin mana itibarıyla geçmesi iki şekilde olur. Birincisinde zamirle kasdedilen, daha önce geçen lafızdan anlaşılır. "اغْدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى" ("Adaletli olun. Bu takvâya daha uygundur." Mâide 8) kavli-i ilahisinde olduğu gibi. Yani geçen "اغْدُوا" lafzından anlaşılacak adalet, takvâya en yakın olandır. İkincisinde ise sözün siyâkından anlaşılır. "وَلَا يَبْوِيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ" ("Ana babasından herbirinin altında bir hissesi vardır." Nisâ 11) kavli-i ilahisinde olduğu gibi. Zira "وَلَا يَبْوِيهِ" deki zamir siyaktan anlaşılacak mûrise râcidir. Zira miras önce zikredildiğinde orada mûrisin olduğuna delalet eder. Peki burada manen zikredilmiş olması birinci şekildeki gibi midir yoksa ikinci şekildeki gibi mi?

Cevap: İkincidendir. Zira "الشراء" önce zikredildiğinde burada bir satıcının olduğuna da iltizâmî delalet ile delalet eder.

Sual: "الشراء" kendisinden satın alınan birinin olmasını gerektirir. Şöyle denilir: "Onu filandan satın aldım." Bu bakımdan bu fiil "من" harf-i cerri ile müteaddi olur. Satın alınan ve من harf-i cerri burada nerededir?

Cevap: O hazfedilmiştir ve ilk satın alan kişidir.

Sual: Niçin hazfolundu?

Cevap: İhtisar ve ta'mim içindir. Yani kendisinden satın alınan kişi ister satıcının bizzat kendisi olsun ister vârisi, aynı hükme tabidir. Zira onun vârisi onun menzilesinde ve hükmündedir. Bu bakımdan "satış konusu"nu ödeme yapılma- dan önce daha az miktara vârisinden de satın alsa satış fâsîd olur.

Sual: Bu durumda [hazfedilmiş olan] "Birinci müşteriden" kavlinin fâidesi nedir? Zira karine ile hazfolunan zikrolunmuş gibidir.

س حَامِيْش

[Fetâvâ-yı Hindiyeye'de şöyle denilmiştir:] "Bir kimsenin yahut onun lehine şehadeti sahih olmayan yakınının, daha önce sattığı şeyi [onun için] ödeme yapmadan önce daha az bir miktara, müşteriden yahut onun vârisinden satın alması caiz değildir. Müşterinin hibede bulunduğu yahut lehinde vasiyette bulunduğu kimseden satın alması ise bu hükmü almaz. Burada satış konusu mal eksilmemiş, iki bedel de cins itibari ile birleşmiştir. Dinarlar da dirhemlerin cinsidir. (Yani meselelerde aynı hükmü alırlar) Şu'f'ada da bu hükmü alırlar. Kâfi'de¹⁸³ de bu şekilde geçmektedir."¹⁸⁴

183 Şemsül'l-eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), 13/125.

184 Nizameddin el-Burhânîpûri el-Belhî ve diğeri, *el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye el-ma'rûfe bi'l-Fetâve'l-Hindiyeye* (Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1310), 3/132.

Cevap: Birinci müşteriden ihtiraz içindir. (Yani birinci müşteriden farklı olduğunu ifade içindir.) Ya da birinci müşterinin hibede bulunduğu yahut lehinde vasiyette bulunduğu kimseden ihtiraz içindir. Zira satış konusu malı onların birinden satın alsa satış işlemi fâsid olmaz ve bu husus üzerinde âlimler ittifak etmişlerdir.

Sual: “الشراء”yı niçin “ما باع” (sattığı şey) ile kayıtladı?

Cevap: Satış konusu malın eksilmesi yahut bir kusur sebebiyle değişmesi durumunda bu hükmü almayacağını beyan için kayıtladı. Zira [satılıp da sonradan] eksilen yahut bir ayıp sebebiyle değişikliğe uğrayan malın [bu malın satılmış olduğu] müşteriden, ödeme yapılmasından önce daha az bir bedelle [tekrardan] satın alınması sahihtir. Zira eksilen yahut değişikliğe uğrayan mal satmış olduğu mal değildir.

Sual: “الأقل” kavlindeki “البايع”، “الشراء”ya mı, yoksa “باع” ya mı müteallıktır?

Cevap: Kelamın sevki karinesi ile “الشراء”ya müteallıktır. Zira sattığı şeyi ödeme yapılmadan daha az fiyatla satın alma işlemi fâsiddir. Ancak “ما باع”nın delalet ettiği satış ise ittifakla sahihtir. Dolayısıyla “البايع” ona taalluk etmez.

Sual: “الأقل” ism-i tafdüldür.¹⁸⁵ İsm-i tafdüil kullanıldığında mufaddal ve mufaddal aleyhin bulunması gerekir. Burada mufaddal ve mufaddal aleyh nedir?

Cevap: Mufaddal aleyh birinci bedeldir.

Sual: Birinci bedelin kastedildiğine delalet eden unsur nedir?

Cevap: “الأقل” kelimesindeki “ال” dır.

Sual: “ال” bu manaya nasıl delalet etmektedir?

Cevap: İsm-i tafdülin başına gelen “elif-lâm” ahd-i haricî¹⁸⁶ içindir ve başına geldiği ismin zikrinin hükmen daha önde olduğunu ifade için kullanılmıştır. Zira onunla “belirli bir şey”e delalet edilmektedir. Bu “belirli şey”i kendisinden önce lafzen yahut hükmen zikredilen “mufaddal aleyh” belirlemektedir. Bu şu ifadede olduğu gibidir. Bana “Kim Zeyd’den daha faziletlidir?” diye sorulduğunda “Amr, daha faziletlidir. (الأفضل)” derim. Bu durumda “الأفضل” kelimesinin başındaki “elif-lâm” sadece ahd-i hâricî için kullanılmıştır. Konumuzdaki ilk bedel (semen) de “ما

185 İsm-i tafdüil Arapça’da, vasıfları aynı olan şeyleri mukayese ederek birinin diğerine üstünlüğünü belirten isimdir. Bunlardan üstün olana mufaddal, diğerine mufaddal aleyh denilir.

186 Harf-i ta’rîf (= ال takısı) isimlerin başına geldiğinde çeşitli anlamlar ifade eder. ال takısı ilkesel olarak ahd ifade etmek için kullanılır. Yani başına geldiği isme belirlilik manası katar. Ahd de kendi içinde zikrî, zihni ve hâricî olmak üzere üç kısma ayrılır. Harf-i ta’rîf daha önce kelimada zikredilmemiş olmakla birlikte muhatabın da bildiği varlıklara delalet eden isimlerin başına geldiği zaman ahd-i hâricî manasını ifade eder. Harf-i ta’rîf, ahd dışında cins ve istiğrak manaları için de kullanılır. Geniş bilgi için bk. İbn Hişâm Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullâh b. Yusuf el-Ensârî, *Muğni’l-lebîb an kütübî’l-e’ârib*, thk. ve şerh. Abdülâtilaf Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: el-Meclisü’l-vatani kî’sekâfe ve’l-fünûn ve’l-âdâb, 1421/2000), 1/318; Yakup Kara, Şükran Fazlıoğlu, “Umum-Husûs Bağlamında Harf-i Ta’rîfin Anlam Yelpazesi, *Şarkiyat Mecmuası* 37 (2020), 131, 133.

باع" kavlinin delaleti ile iltizam ve kinaye yoluyla önceden bilinir olmuştur. Onun bilinmesi ile "الائقل" de bilinir olmuştur. Böylece "elif-lâm", önüne geldiği ismin mefhumundan muayyen bir kısma; yani birinci bedele göre "daha az" olmakla muttasıf bir varlığa işaret etmektedir.

Sual: "بالائقل" kavlinin işlevi nedir?

Cevap: O [önceden] satılan malın, ödeme yapılmasından önce eşit ya da daha fazla bir bedelle satın alınması durumunun bu hükmün dışında kaldığını açıklamaktadır. Zira satılan malın, ödeme yapılmasından önce eşit ya da daha fazla bir bedelle satın alınması fâsid değil, sahihtir.

Sual: İsm-i tafdil burada kendi bâbı üzere mi bâkîdir, yoksa fiilin aslının manası üzerine mi hamlolunur?

Cevap: Nahvî tecrid tarikiyle (kelimenin lafzî âmillerden soyutlanarak ele alınması yoluyla) fiilin aslının manası üzerine hamledilir. Zira [satan taraf] şayet sattığı şeyi, bedelin kendisine ödenmesinden önce *-velev ki bir dirhem bile-* biraz noksan fiyatla dahi satın alsa, tıpkı onu bedelin kendisine tesliminden önce çok noksan fiyata satın aldığı durumda olduğu gibi, işlem yine fâsid olur.

Sual: "الائقل" mevsuf (nitelenen) gerektiren bir sıfattır. Peki burada onun mevsufu nedir?

Cevap: Onun mevsufu ikinci semendir.

Sual: Bu semen nedir, o arazdan -"ع" ve "د"nin harekesi fethadır- mı yahut teslimden mi ibarettir ya da her ikisine de şamil bir manaya mı gelmektedir?

Hâmiş (ص) ("ayn"ın ve "râ"nın fethi ile)

Fetâvâ-yı Hindiyîye'de şöyle ifade edildi: Burada satan kişinin kendisinin de onun lehine şهادeti sahih olmayan kimselerin de bizzat ya da vekili vasıtasıyla sattığı şeyi, ödeme yapılmadan önce, satılan şey eksilmeden ve iki semenin cinsi de bir iken, daha az bir bedel karşılığında satın almaları caiz değildir. Burada dinarlar dirhemlerin cinsidir. Şüfa'da da böyledir. Kâfi'de¹⁸⁷ de aynı şekilde geçmektedir.¹⁸⁸

Hâmiş

Araz, kıyemî maldır. Reddül-Muhtâr'dan.¹⁸⁹

Cevap: O burada "nakdden" (yani bedelin ödenmesinden) ibarettir. Zira şayet [ilkten malı satan sattığı malı] bedelin kendisine tesliminden önce kıymeti daha az olan bir arazla [tekrar] satın alsa sahih olur.

187 Serahsî, el-Mebsût, 13/125.

188 Burhânpûrî, el-Fetâvâ'l-Âlemgiriyye, 3/ 132.

189 İbn Âbidîn, Reddül-muhtâr, 5/60.

Sual: “الأقل”in (“daha az olan”) azlığı bazen miktar bazen vasıf cihetinden olur. Burada hangisi kastedilmiştir?

Cevap: Burada her iki ciheti kapsayacak umumi bir mana kastedilmiştir. İkinci semenin azlığı ister miktar açısından olsun ister vasıf açısından birdir. [Müellif Molla Hüsrev] bu sebepten miktar yahut vasıf kaydı koymadı.

Sual: Miktar açısından “daha az olan” musannifin şerhindeki tasvirinden anlaşılmalıdır. Ancak vasıf açısından ilk semenden “daha az olan” nasıl olur?

Cevap: [Kişinin] bir sene vade ile 1000 e satıp sonra semenin kendisine tesliminden önce sattığı şeyi iki sene vade ile satın almasıdır. Bu da aynı şekilde fâsiddir.

Sual: “قبل النقد” kavlindeki “النقد” (semenin teslimi/bedelin ödenmesi) burada masdar mıdır yoksa cins isim midir? Zira o kimi zaman masdar kimi zaman cins ismi olabilir.

Cevap: Burada masdardır. Manası bedelin peşin verilmesidir. Kişi peşin olarak ödeme yaptığında şu şekilde ifade edilir: “نقدته الثمن نقداً” “Bedeli ona ödedi. [تَصَرَّ” gibi 1. bâptandır.]

Sual: Cins isim olan “النقد”in manası nedir?

Cevap: Dirhem ve dinarlardan olan; az olmayan şeydir. Aynı şekilde şöyle de denilebilir: “Neşie”nin (vadeli) mukabili olan “menkûd” manasında peşin olarak verilen [bedele] denilir.

Sual: “النقد” kelimesindeki “elif-lâm” ın manası nedir?

Cevap: O ahd-i hâricî içindir. Yani birinci semenin ödenmesidir. Zira o “ما باع” (satılan şey) kavlinde kinâî olarak önceden zikredilmiş olmaktadır. [Kelamdan] anlaşılın kavlin bizzat [kelamda] bulunması gerekmez. Bu bakımdan çelişki söz konusu olmaz. “Elif-lâm” maddesinin [hazfolunan] muzâfun ileyhten ivaz olmasını tecviz edenlerin görüşüne göre ise o muzâfun ileyhten ivazdır. Yani “نقد الثمن الأول” (Birinci semenin (bedelin) ödenmesi) demektir. Hazfe karine ise semeni gerektirmesi cihetinden “النقد” lafzıdır. Zira semen onun ikinci mef’ûlüdür. Onu tayin eden, tayinine delalet etmesi cihetinden “elif-lâm”dır. Bunun için ona ivaz olmuştur.

Hâmiş: (ع) Reddü'l-Muhtâr'da şöyle dedi:

Gunye'de şöyle geçmektedir: [Satan kişi] Semeninin yarısını alsa sonra [sattığı şeyin] yarısını semeninin yarısının bedelinden daha düşük bir bedele karşılığında satın alsa bu caiz olmaz.

Velhasıl semenin tamamının teslim alınması ikinci satış işlemi ile ikinci satın alma işleminin sıhhati için şarttır. Zira [semenin] tümü yahut bir kısmı teslim alınmadan yapılan satın alma işlemi fâsiddir. Vev ki bir dirhem kalsa dahi hüküm budur.

Buradan elif-lâm maddesinin fâidesinin (manasının) ahd-i hâricî için ya da hazfedilen bir muzâfun ileyhe ivaz olarak getirildiği açık olur. Zira [semenin] bir kısmı semenin kendisi değildir.

Sual: Şayet [kişi] bir şeyi 10'a satıp semeni kabzetmezse ve sonra fiatı düşürürse ve semeni teslim almadan önce de 5 [dınara] satın alırsa bu işlem caiz olur mu olmaz mı?

Cevap: Zeyla'î "Câiz değildir." demiştir. Zira fiyatta değişiklik yapmak gâsıbın ve diğerlerinin hakkında olduğu gibi, ahkam hakkında muteber değildir. Bu durumda satış konusu olan şey mülkiyetinden çıktığı gibi tekrar mülkiyetine döner. Zira ribh açıktır.¹⁹⁰

Sual: Bu, metinde nereden anlaşılmaktadır?

Cevap: "الشراء" kelimesinin mutlak olarak ifade edilip öncesinde ve sonrasında "fiatın indirilmesi" ile kayıtlanmamasından anlaşılmaktadır. Böylece ıtlakın fâide ve işlevi anlaşılmaktadır.¹⁹¹

Sual: "قبل النقد" (ödeme yapılmasından önce) cümlede "الشراء"a mı yoksa "يباع"a mı mütaallıktır?

Cevap: "الشراء" müteallıktır. Buna karine ise kelamın onun durumunu beyan için sevk edilmiş olmasıdır.

Sual: "الشراء" ın onunla ("ödemeden önce" ifadesi ile) kayıtlanmasının faide ve işlevi nedir?

Cevap: Ödeme yapıldıktan sonra satılan şeyin satın alınması durumu cümlenin hükmünün haricinde bırakılmıştır. Zira o fâsid değildir bilakis ittifakla sahihtir.

Sual: "و" (vâv) önüne geldiği ifadeyi hangi şeye atfediyor? Yani "وشرء ما يباع الخ" ifadesinin başına gelen "vâv" hangi kelimeye bağlıyor?

Cevap: Daha önce geçen "بيع عرض" kavline atfetmektedir. Yani şerhde de işaret bulunduğu üzere "Satılan şeyin satın alınması fâsiddir." demektir.

Sual: Fesad nedir?

Cevap: Fiilin hâricî vasıflarının değil de şart ve rükünlerinin kendisinden hedeflenen maksuda ulaştırmayı gerektirecek şekilde olmasıdır.

Sual: -Rükün ve şartlarını kapsayan üç yere dair sorudan sonra, "و" - burada bu üç şeyden hangisinde cem etmektedir?

¹⁹⁰ Zeyla'î, *Tebyinü'l-hakâik*, 4/55.

¹⁹¹ "Sual: Şayet [kişi] bir şeyi 10'a satıp semeni kabzetmezse ve sonra fiatı düşürürse ve semeni teslim almadan önce de 5 [dınara] satın alırsa bu işlem caiz olur mu olmaz mı? ... Böylece ıtlakın fâidesi anlaşılmaktadır." kısmı metin içinde değil de zeylde bulunmaktadır.

Cevap: Sıfatta yani “fesâd”da (bozukluk hükmünde) cem etmektedir. Bu “ضرب زيد وعمرو” (Zeyd ve Amr dövü.) örneğindeki gibidir.

Sual: [Bu durumda] “الشراء”nın ve “الفساد”ın iki araz olmaları sebebiyle arazın arazla kıyâmı (varlık kazanıp varlığını sürdürmesi) lazım gelir. Bu ise câiz değildir.

Cevap: Filozoflar nezdinde [arazın arazla] “kıyâm”[ı] vasfedenin mevsufa has olmasıdır/has kılınmasıdır.¹⁹² Bu bakımdan “الشراء الفاسد” (fâsîd satın alma) ifadesinde, iki arazdan birinin mevsuf diğerinin sıfat olması câizdir. Bu, “الحركة السريعة” (serî hareket) ifadesindeki gibidir. Mütekellimlere göre ise izah şu şekildedir: [Arazın arazla] kıyâmı tehayyüde tebaiyyet (yani arazın bir başka arazda yer tutması) manasında olduğu için [arazın arazla kıyâmı] câiz değildir. Bununla birlikte “الشراء” ve “الفساد” hâriçte mevcut mümkün sıfatlar değildir. Bilakis her ikisi de itibârî emirlerdendir. (Hâriçte varlığı olmayan, kabule dayanan şeylerdendir. Küllîler olarak da isimlendirilirler. Bazen faraziler de denilir.) Bu sebepten “القيام”ın zikredilen manada araza mahsus olması sebebiyle [الشراء] ve [الفساد] arasında arazın arazla kıyâmı gerçekleşmez.

Hâmiş “ق” tehayyüde tebaiyyet ...

Bu, [kelamcılara göre] arazın bir başka arazla kaim olmasının manasıdır. “Cevherin binefsihî/nefsi ile kıyâmı” ise onun bizzat bir mekânda bulunmasıdır.

Sual: “شراء ما باع” “فسد”nin fâilidir. Bu durumda aralarında nasıl [arazın arazla] “kıyâm”[ı] söz konusu olmaz? Zirâ fâil fiilin kendisi ile kaim olduğu şeydir. (Fiil fâil ile vücuda gelir).

Cevap: “Her failin” “fiilin, kendisi ile kaim olduğu şey” olduğunu kabul etmiyoruz. Fâilde muteber olan, fiilin onunla kaim olması cihetinden [fiilin] onun önüne geçmesi iken bu nasıl olabilir?

Fiil ma’lûm olsun ya da ma’lûm manasında olsun, kıyâm “زيد أبيض” (Zeyd beyazdır.) örneğinde olduğu gibi bulunabilir de yahut “امتنع شريك الباري” (Bârî’nin ortağı mümtendir.) örneğinde olduğu gibi bulunmayabilir de. Nitekim *Fevâid-i Ziyâiyye*’de bu şekilde geçmektedir.¹⁹³

Yahut da şöyle deriz. “قيام” (Kıyâm) bazen sübut, irtibat ve ittisâf (vasıflanma) manalarına da gelebilir. İster “Zeyd beyazdır.” örneğinde olduğu gibi onun taraflarından ikisi de yahut da “Zeyd amâdır.” örneğinde olduğu gibi taraflarından biri hâriçte mevcut olsun ya da taraflardan ikisi de “Bârî’nin şeriki mümtendir.” örneğindeki gibi hâriçte var olmasınlar, birdir. Ve yine bu sübut hâriçte yahut nefsu’l-

¹⁹² وهو أنا لا نسلم أن معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص التام
كتاب : كتاب المواقف 2 (Islâmicbook.ws)

¹⁹³ Nureddin Abdurrahmân el-Câmî, *el-Fevâidü’z-Ziyâiyye el-meşhûr bi-Mollâ Câmî*, haz. İlyas Kaplan (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015), 127-133.

emirde ya da zihinde olsun aynıdır. Sübut manasındaki “kıyâm”, “tehayyüzde tebaiyyet” manasında olan kıyâmdan daha geneldir ki Abdülhakim b. Şemsüddîn es-Siyâlkûtî'nin işaret ettiğine göre fâilde muteber olan da daha umumi olan kıyâmdır. Burada “kıyâm” müçtehidin ve mukallidlerinin zihnindedir.¹⁹⁴

Sual: Bu durumda da bir arazın iki mahalde birden bulunuyor olması lazım gelir. Bu ise câiz değildir.

Cevap: “Fesâd”ın araz olduğu kabulüne göre, [burada] tür olarak bir arazın iki mahalde var olması söz konusudur. Bu câizdir. Mümteni olan yani şahsî olarak bir arazın iki mahalde bulunması, [burada] lazım değildir.

Sual: “فسد شراء ما باع بالأقل قبل النقد” kaziyyelerden (hüküm bildiren cümlelerden) midir, değil midir? Şayet kaziyyelerden ise iki tarafı itibarıyla onun hangi nev'indedir?

Cevap: -Kaziyyeyi ve nevelerini, beyan ettikten sonra- bu hamli kaziyyelerdendir.¹⁹⁵

Sual: “Hamliyye”, mevzuu itibarıyla dört kısımdır. Bu kaziyye bunlardan hangisi kısımdandır?

Cevap: -Taksimi ve kısımları beyan ettikten sonra- o mahsûrat-ı erbaadan¹⁹⁶ mucibe-i külliyyedir.

Sual: Edatı olmamasına rağmen sen onun mucibe-i külliyye olduğunu nasıl anladsın?

194 Siyâlkâtî'nin bu hâşiyesi, Molla Câmî'nin İbnü'l-Hâcib'e ait el-Kâfiye'ye yazdığı şerh Abdülgafûr-i Lâri tarafından kaleme alınan hâşiyeye dair bir hâşiyedir. Abdülhakim b. Şemsiddin Muhammed es-Siyâlkûtî, *Hâşiyetü's-Siyâlkâtî 'alâ Hâşiyet Abdülgafûr 'ale'l-Câmî'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308/1891), 138-140.

195 “Kaziyye-i hamliyye”nin mevzuu itibarıyla kısımları: Kaziyye-i hamliyye-i şahsiyye: Mevzuu muayyen şahıs olan kaziyyedir. “Sen öğrencisin.” örneğinde olduğu gibi. Kaziyye-i hamliyye-i mühmele: Mevzuu küllî olan kaziyyedir. Burada hüküm mevzuun fertleri içindir. Ancak kaziyyede hakkında hüküm verilen fertlerin kemmiyeti belirli değildir. Kaziyyenin şümülüne giren tüm fertler için değil de bazı fertler için hüküm verilmektedir. “Şüphesiz ki insan hüsrandır.” misalinde olduğu gibi. Kaziyye-i hamliyye-i mahsûra: Mevzuu küllî olup, hakkında hüküm verilen fertlerin kemiyetinin belirli olduğu kaziyyedir. Bu kaziyye de ikiye ayrılır. Tüm fertler hakkında hüküm verilmesi durumunda küllîdir. “Tüm insanlar ölümlüdür.” misalinde olduğu gibi. Bazı fertler hakkında hüküm verildiği zaman cüz'iyedir. İnsanların bir kısmı mü'mindir.” kaziyyesinde olduğu gibi. Kaziyye-i hamliyye-i tabiyye: Hüküm mevzuun fertleri üzerinde de değil de bilakis mefhumun kendisi hakkında olduğu kaziyyelerdir. “İnsan nevidir.” misalinde olduğu gibi. Ladikli Mehmed Çelebi, *Zübdetü'l-beyân*, haz. İbrahim Çapak, Mesud Öğmen, Abdullah Demir (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 80; Mustafa Râşid b. Ahmed el-İstanbulî, *İşâgüci Tercümesi*, haz. İbrahim Çapak, Mesud Öğmen, Abdullah Demir (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 165.

196 Mahsûrat-ı erba'ın neveleri: 1. Mücibe-i Külliyye: Mahmûlün, mevzuun fertlerinin tamamı için sabit olduğuna dair hüküm ihtiva eden kaziyyedir. “Her insan nâttıktır.” misalinde olduğu gibi. Mücibe-i Cüz'iyeye: Mahmûlün, mevzuun fertlerinin bir kısmı için sabit olduğuna dair hüküm ihtiva eden kaziyyedir. “Kuşların bazıları beyazdır.” kaziyyesinde olduğu gibidir. Sâlibe-i Külliyye: Mahmûlün, mevzuun fertlerinin tamamından selbeden; yani sabit olmadığına dair hüküm ihtiva eden kaziyyedir. Sâlibe-i Cüz'iyeye: Mahmûlün, mevzuun fertlerinin tamamından selbeden; yani sabit olmadığına dair hüküm ihtiva eden kaziyyedir. Ladikli Mehmed Çelebi, *Zübdetü'l-beyân*, 80; Mustafa Râşid, *İşâgüci Tercümesi*, 165.

Cevap: Onun fıkıh ilminin meselelerinden olması cihetinden anladım. Onun edatının bulunmadığını da kabul etmiyoruz. Mesele olması karinesi ile "الشراء" kelimesinin "ما باع"ya izafesi istiğrak için (lafzın şumulüne giren tüm fertlerini ifade ediyorken) nasıl olmasın.

Sual: Mes'elenin mevzuu neler olabilir. O burada [bunlardan] hangisidir?

Cevap: Onun dört şey olması; fennin mevzuunun ya aynı ya nev'i ya zâtî arazi ya da nev'î arazi olması meşhurdur. Burada ise mevzu, bu ilmin (fıkıhın) mevzuunun -ki bu ilmin mevzuu mükellefin fiilidir.- bir nev'idir ki meselemizin mevzuu olan "satın alma işlemi" de ondan bir nevidir.

Sual: İlimlerde mes'ele için delil getirilir, peki bu meselenin delili nedir?

Cevap: Daha önce fesâdın, fiile, rükünlerine ve şartlarına aykırı hâricî vasıf cihetinden arız olacağı hususu geçmişti. Bu vasıf ise satın alma işleminin ribâyâya benzer olmasıdır. Bunun sebebi semenin ödeme yükümlülüğü altına girmemesidir. [Aslında ilk satış işlemini gerçekleştirenin] re'sümali olan satış konusu mal, onun mülkiyetinden çıktığı gibi [satın alma işleminden sonra] onun mülkiyetine döndüğünde, mesela [ilk bedelin yarısına satın almışsa] yarısında satış işlemi gerçekleşmiş olur. Bedelin diğer yarısı kendi üzerinde borç olarak kalır ki işte bu karşılığı olmayan bir fazlalıktır. Bu bakımdan ribâyâya benzemektedir. Şüphe ve ribâyâ karışık bir durum ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan musannifin de şerhte işaret ettiği üzere [ikinci satış işlemi] fâsîd olur. Hz. Âişe-i Sıddıka'nın -Allah ondan râzı olsun.- [Zeyd b. Erkam'dan] 800 dirheme [bir köle] satın aldıktan sonra 600'e satan kadına "Satın aldığın şey ne kadar da kötüdür. Zeyd b. Erkam'a bildiriniz. Şayet tevbe etmezse Allah onun haccını ve Rasûlullâh ile olan cihadını iptal eder." kavli de buna delildir.¹⁹⁷ *Mecmau'l-Enhur*'da da bu şekilde geçmektedir.¹⁹⁸

Sual: Bu zikrettiğin delil vasıf itibarı ile daha az olan değil de ancak miktar itibarıyla daha az olanla yapılan ödeme için delil olabilmektedir.

Cevap: *Bedâ'i*'de, *Büyû'* kitabında rükünün şartları bahsinden az önce şöyle dedi: [Bir malı] önce peşin olarak 1000 dirheme satarsa sonra vadeli olarak 1000 dirheme satın alsın, bu satın alma işlemi fâsiddir. Zira mâna itibarıyla sattığı şeyi sattığından daha az bir miktar karşılığında satın almaktadır. Zira peşin alışveriş vadeli alışverişten daha hayırlıdır. Şayet vadeli olarak 1000'e satarsa sonra bu vakitten daha uzak bir zamana ertelenmiş olarak vadeli satın alsın, bu da ifade ettiğimiz husus sebebiyle aynı şekilde fâsiddir.¹⁹⁹ *Fetâvâ-yı Hindiyîye*'de şöyle bildirilmiştir: "Şayet

197 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 5/539.

قَالَ خَلَّتْ امْرَأَتِي عَلَى عَائِشَةَ وَأَمْرٌ وَلِدَ زَيْدٍ: إِبْنِي بَعْتُ مِنْ زَيْدٍ عَتِدًا بِمَنْعَانِيَّةٍ نَسَبِيَّةٍ وَالشَّرِيَّةُ مِنْهُ بِسَمَاعَةٍ نَعْدًا فَكَانَتْ عَائِشَةُ: عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، قَالَ "أَلْبَيْغِي زَيْدًا أَنْ قَدْ أَبْطَلْتَ جِهَادَكَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنْ تَتُوبَ، بِنَسَمَا شَرِيَّةٍ، وَيُنَسَّ مَا اشْتَرَيْتَ": رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا

198 Şeyhzâde, *Mecmau'l-Enhur fi Şerh-i Mülteka'l-ebhur*, 2/61.

199 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâiu's-sânâ'i fi tertibiş-şerâ'i* (Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986), 5/200.

bir sene vade ile 1000 dirheme satsa, sonra iki sene vade ile 1000 dirheme satın alsa câiz olmaz. Ancak velev ki bedele 2 dirhem ya da daha fazla olan bir ziyade ile satın alsa câiz olur. İkinci bedeldeki bu fazlalık sürenin uzamasıyla [ortaya çıkabilecek] muhtemel eksilmenin mukabilidir. Böylece eksiklik ortadan kalkar. *Muhî'te*²⁰⁰ de bu şekilde geçmektedir." *Kudûrî*'de bu konu ile alakalı olarak şu ifade edilmiştir: "Metâin peşin paraya satılıp sonra aynı bedelle bir vadeye kadar zaman dilimi için satın alınması câiz değildir. Zira bu satılan malın satıldığı fiattan daha azına satın alınması manasındadır. Zira vadenin mali değerinde bir eksilmeye yol açması muhtemeldir. Zira vadeye bağlanmış bedel peşin bedelden daha eksiktir." *Muhî't-i Burhânî*'de satılan metâin bedelden daha az fiata satın alınmasında başka bir nevi hakkında "Aynı şekilde ribâyâ benzerlik vardır. Bu bakımdan işlem fâsid oldu." ibaresi yer almaktadır.²⁰¹

Bununla sözümüz hitama erdi. Bu risaleyi tamamlama[yı nasib etmesi] sebebiyle Allah'a hamd olsun. Yarattılmışların seyyidine salât, yüce âl ve ashâb-ı kirâmına selâm olsun.

Rebîu's-sâni 1284 (Ağustos 1867)

200 Ebu'l-Me'âli Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), 6/388

201 Burhânpurî, *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye el-ma'rûfe bi'l-Fetâve'l-Hindiyye*, 3/133; Ebu'l-Me'âli Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî el-Merginânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), 6/388.

Kaynakça

- Ahışhalı, Recep. "Ruus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/272-273. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih*. 6 Cilt. Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
- Ahmet Lütfi Efendi, *Vak'ânüvis Ahmet Lütfi Efendi Tarihi*. 1. Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı YKY, 1999.
- Akgündüz, Ahmet. "Dürerü'l-hükkâm". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. 10/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Akiba, Jun. "A New School for Qadis: Education of the Shraia Judges in the Late Ottoman Empire". *Turcica* 35 (Strasbourg 2003), 125-163.
- Akiba, Jun. "Kadılık Teşkilâtında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Ta'limnâme-i Hükkâm". *Osmanlı Araştırmaları*, 29 (2007), 9-40.
- Alan, Ercan. *Kazasker Rûznameçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Arı, Ferit. *Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kadı ve Müderrislerin İstihdâmı*. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Arslan, Emine. "Osmanlı Dönemi Nuküllü Fetvâ Mecmuaları". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 5 (Bahar 2008). 131-153.
- Aslan, Ali. *18. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatından Bir Kesit: Sıdkî Mustafa Efend'nin Günlüğü ve Mülâzemet Yılları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Atar, Fahrettin. "Kadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aycibin, Zeynep. *Kâtip Çelebi, Fezleke, Tahlil ve Metin*. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2007.
- Beyazıt, Yasemin. "XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi". *Belleten* 78/283 (Aralık 2014), 955-982.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlmiye Tarikinde İstihdam ve Hareket: Rumeli Kazaskerliği Ruznâmeçeleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi (XVI. yüzyıl)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Câmi, Nureddin Abdurrahmân. *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye el-meşhûr bi-Mollâ Câmi'*. haz. İlyas Kaplan. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015.
- Cengiz, Cihan. *XVII. Yüzyıl Ortalarında Osmanlı İlmiye Kânûnnâmeleri ve Mülâzemet Sistemi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cengiz, Ercan. "Osmanlı Devleti'nde Ruûs Sınav Sistemi Bağlamında Dâvûd-i Karsî'nin "Risale fi mâ hasale Mine's-suâl ve'l-Cevâb fi'l-İmtihân" Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi". *Uluslararası Dâvûd-i Karsî Sempozyumu*, 11-14 Mayıs 2017, 32-47.
- Cezar, Mustafa. *Osmanlı Tarihinde Levendler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Çadırcı, Musa. "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli "Tarik-i İlmiyye'ye Dâir Ceza Kanunnâme'si". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25 (1981), 139-161.

- Çelik, Gülten Melek. *Türkçe Arapça İsm-i Mevsûl, İzâfet, Sıfat, Hâl ve Bileşik Cümlelerin Karşıtsal Çözümlemesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çelikleş, Hasan Sabri. *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 75.
- Düstur, I. Tertîb* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289), 321.
- Düstûr, II. Tertîb* (Dersâdet: Matbaa-i Âmire, 1331-1332/1329-1330), 6/146.
- Çiçek, Hikmet. *Vekâyi'nüvis Sadullah Enverî Efendi ve Tarihi'nin II. Cildinin Metine ve Tahlili (1187-1197/1774-1783)*. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2018.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Riyâd: Dâru's-selâm lî'n-neşr ve't-tevzî. Riyâd, 4. Basım, 1429/2008.
- Ençakar, Orhan. "Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm'ı Etrafında Oluşan Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 223-277.
- Ermekli M. Saffet. "Ruus İmtihani". *Beyânülhak* 5/117 (20 Haziran 1327(3 Temmuz 1911), 2139-2141.
- Ertaş, Kasım. *Gelibolu'lu Mustafa Âli'nin Nasihatü's-selâtin İsimli Eserinin Tenkidli Metni*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Erünsal, İsmail. "Nuruosmaniye Kütüphanesinde Bulunan Bazı Kazasker Rûznameçeleri". *İslâm Medeniyeti Dergisi* 4/39 (1980), 19-32.
- Evsen, Esra. *Osmanlı İlimiye Teşkilâtında Mülâzemet Sistemi (18. Yüzyıl Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Filibeli Halil Fevzi. *Risale-i İmtihâniye fî Bâb-i Bey'î'l-fâsid mine'd-Dürer (Hadâiku'l-ımtihân içinde)*. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı, 1736, 30-36.
- Gerber, Haim. "Osmanlı Hukukunda Şeriat, Kanun ve Örf, 17. Yüzyıl Mahkeme Kayıtları". çev. Mehmet Akman. *Hukuk Araştırmaları* 8,1-3 (1994), 265-291.
- Hafizoğulları, Zeki. "Hukuk Öğretiminde Test Mümkün müdür? Ceza Hukukunda Bir Sınav Denemesi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 39/1 (1987), 17-58.
- Hasekioğlu, Ferda Esengün. *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-kudât*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimeşki. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1386/1977.
- İbn Akîl, Abdullah b. Abdîrrahmân el-Akîlî el-Hemedânî. *Şerhu İbn Akîl Alâ Elfiyetü İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Kahire: Darü't-türâs, 1400/1980.
- İbn Hişâm, Cemâleddin Abdulah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: 1383.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah b. Yusuf el-Ensârî. *Muğni'l-lebib an kütübi'l-e'ârib*. thk. ve şerh. Abdülatif Muhammed el-Hatîb. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatani kî'sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1421/2000.

- İbn Hişâm, Cemâleddin Abdulah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellû's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: 1383.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebî'i. *Sünen-i Mâce*. Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî. Riyâd, 4. Basım, 1429/2008.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- İpşirli, Mehmet. "İlmiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/141-145. Ankara: TDV Yayınları, 2000).
- İpşirli, Mehmet. "Mülâzemet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/536-537. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)". *Bellekten* 61/232 (Aralık 1997), 597-700.
- İzzî Süleyman Efendi. *İzzî Tarihi*. haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Kafadar, Cemal. "Osmanlı Tarihinde Gerileme Meselesi". *Osmalı Geriledi mi?* İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Kara, Yakup-Şükran Fazlıoğlu. "Umum-Husûs Bağlamında Harf-i Ta'rîfin Anlam Yelpazesi. *Şarkiyat Mecmuası* 37, (2020), 127-139.
- Karal, Enver Ziya. *Selim III.'ün Hatt-ı Hümayunları-Nizâm-ı Cedid 1789-1807*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988. (2. Basım)
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sânâ'i fi tertibi's-şerâ'i*, 5. Cilt. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.
- Kılıçbay, Mehmet Alii "Braudel, Fernand". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kırmancı, Yunus. *Şeyhülİslâm Fezullah Efendi ve Mülâzemet Sistemi*. Denizli: Denizli Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Koçî Bey Risalesi. haz. Zuhuri Danişman. MEB Yayınları, [ts.].
- Kuran, İbrahim. "Osmanlı Gerileme Paradigmasının Yapısökümcü Analizine Bir Katkı". *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Yaz 2017), 31-40.
- Kuru, Levent. *Kazasker Rûznameçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ladikli Mehmed Çelebi. *Zübdetü'l-beyân*. haz. İbrahim Çapak, Mesud Öğmen, Abdullah Demir. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015, 45-88.
- Merginânî, Ebu'l-Me'âlî Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.
- Mustafa Râşid b. Ahmed el-İstanbûlî, *İsâgüci Tercümesi*, haz. İbrahim Çapak, Mesud Öğmen, Abdullah Demir. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015, 160-167.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali İbn Sinân. *Sünenü'n-Nesâî*. Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî. Riyâd, 4. Basım, 1429/2008.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâiku'l-Hakâik fi tekmiyet'iş-Şekâik*. haz. Suat Donuk. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

- Nizameddin el-Burhânpûri el-Belhî ve diğeri. *el-Fetâva'l-Âlemgîriyye el-ma'rûfe bi'l-Fetâve'l-Hindiyye*. 3. Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1310.
- Ortaylı, İlber. *Kadı*. İstanbul: Kronik, 2016. (2. basım)
- Ortaylı, İlber. "Kadı" (Osmanlı Devleti'nde Kadı). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/69-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özcan, Tahsin. "Seyyid Murtaza Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1946.
- Ruûs-i Hümayun Risâlesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334.
- Sadrüşşehîd, Hüsâmuddîn Ömer b. Abdilazîz b. Mârre. *Şerhu edebi'l-kâdi li'l-Hassâf*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 4 Cilt. Bağdâd: Matbaatü'l-irşâd, 1397.
- Sarkaya, Yaşar. "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirel Bir Değerlendirme Denemesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 23-29.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Sezer, Hamiyet. *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu*. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddin Muhammed es-. *Hâşiyetü's-Siyâlkâtî 'alâ Hâşiyetü Abdilgafûr 'ale'l-Câmi'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1308/1891.
- Şen, Ahmet. "Arap Dilinde Me'ûller ve Türkçe Cümledeki Karşılıkları". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 1138-1149.
- Şeyhzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân. *Mecmau'l-enhur fi Şerh-i Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabi, [t.s.].
- Taylesanizâde Abdullah Efendi Tarihi, İstanbul'un Uzun Dört Yılı: 1785-1789*. haz. Feridun Emecan. İstanbul, 2003.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sûre İbn Mûsâ. *Câmiu't-Tirmizî*. Riyâd: Dâru's-selâm li'n-neşr ve't-tevzî. Riyâd, 4. Basım, 1429/2008.
- Toprak, Seydi Vakkas. *Nuri Tarihi (Metin - İnceleme)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2011.
- Türk, Hikmet Sami. "Sınavlar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/1-2 (1969), 349-364.
- Usluer, Sümeyyenur Köçek. *1020 Tarihli 009 Numaralı Rumeli-Rûzname 28 Numaralı Defteri Çevirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı, Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Ülker, Şehmus. *Arap Dilinde İsim Cümlesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.
- Vak'a Nüvis Ahmed Lütfî Efendi Tarihi*. yay. M. Münir Aktepe. 15 Cilt. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1984.

- Vekî', Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâgî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1366/1947.
- Yaşar Yücel Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar, Ankara 1994, Kitâb-ı Müstetâb, 4, 23-24; Hırzû'l-mülûk, 196-197.
- Yeşil, Selman. "Arapça'da Lazım ve Müteaddi Filler ve Bunları Birbirine Çevirme Yolları". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/2 (2012), 115-124.
- Yurdakul, İlhami. "Mekteb-i Nüvvâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/240-241. Ankara: TDV Yayınevi, 2019.
- Yurdakul, Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatında Reform (1826-1876).
- Yücel, Yaşar. *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*. Ankara: 1994.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen el-Bârîî, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik* (Şelebî'nin hâşiyesi ile birlikte). 6 Cilt. Kahire: Bulak-el-Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1313.

Serika'dan Metinlerarasılığa: Abdülkâhir el-Cürçânî Örneği

From Sariqah to Intertextuality: The Case of Abd Al-Qâhir Al-Jurjâni

Müfide AĞIRKAN

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
Res. Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric,
Niğde, Türkiye
mufidegokler@ohu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7754-6066

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 24.09.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 04.12.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.12.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume : 9 • **Sayı / Issue** : 1 • **Sayfa / Pages** : 389-417

Atıf / Cite as

Ağırkan, Müfide. Serika'dan Metinlerarasılığa: Abdülkâhir el-Cürçânî Örneği. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 389-417.

Doi: 10.33460/beuifd.1179697

İntihal / Plagiarism

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

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Öz: Metinlerarasılık, modern dönemde özellikle altmışlı yıllarda Batı'da "intertextuality", Doğu'da ise "التناص" (et-tenâs) terimiyle ortaya çıkmış edebî bir terimdir. Terimin klasik Arap edebiyatının ilk dönemlerinden itibaren farklı isimlendirmelerle kendine yer bulduğu görülür. Bu çalışmanın amacı, klasik Arap edebî tenkit geleneğinde serika kapsamında ortaya konan görüşler çerçevesinde Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) bu kurama yaklaşımını incelemek ve bu kuram çerçevesinde metinlerarasılık terimine karşılık gelen görüşlerini ala almaktır. Bu minvalde çalışma, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin edebî eleştirisi kapsamında serikaya dair olumlu/olumsuz görüşleri ve bu kurama yaklaşım metotları içerisinde metinlerarasılık kuramını karşılayan görüşleri ile sınırlandırılmıştır. Çalışmada genel olarak Arap edebî tenkit eserlerinde serika kuramı, özel olarak Abdülkâhir el-Cürçânî'nin metinsel ilişkilere karşılık gelen serika ile ilgili görüşleri sunulmuştur. Serika kuramı başta klasik Arap tenkitçileri olmak üzere ilk dönemlerden itibaren bu kuramın seyrine kısaca değinilerek Cürçânî'de nasıl ele alındığı temellendirilmiştir. Aynı zamanda çalışmada tasvîr, örneklendirme ve betimleme yöntemleri ele alınmakla

birlikte Cürçânî nezdinde yer bulan kuramı açıklayan örnek verilere de yer verilmiştir. Buradan hareketle de makalenin asıl gayesi olan metinlerarasılık teriminin aslında ilk olarak altmışlı yıllarda modern dönemde ortaya atılmadığı, aksine klasik dönemlerden beri farklı terimlerde zikredildiği ve bu terimi Cürçânî’de serika kuramı karşıladığı hakikatinin temellendirilmesidir. Dolayısıyla Cürçânî’nin metinlerarasılık ile ilgili görüşlerini bu bağlamda irdelemek, kuramın sanatsal değerini ortaya koyma bakımından önemlidir. Öyle ki serikayı, sanatsal üstünlüğü sağlayan bir nitelik olarak değerlendiren Cürçânî, bu kuramın metinlerarasılık ile örtüşen pek çok örneğini zikretmiştir. Cürçânî’nin nazm teorisi odaklı çalışmaları, metinlerarasılık kuramının bu paradigma çerçevesinde değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu minvalde o, metinlerarasılıkla alakalı birçok hususa nazm teorisi bağlamında değinmiştir. Metinlerarasılık olgusu, Abdülkâhir el-Cürçânî’nin Delâilü’l-î’câz ve Esrârü’l-belâga isimli eserlerinde oldukça yaygın bir kullanım olan “سرقات شعريّة” (serikât-ı şî’riyye) kavramı ekseninde irdelemiştir. Cürçânî’nin bu meseleyi oldukça kapsamlı bir biçimde serika terimi altında karakterize ettiğini ortaya koymak çalışmanın temel sorunsalıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Abdülkâhir el-Cürçânî, Serika, Tenâs, Metinlerarasılık, Metinsel Etkileşim.

Abstract: The aim of this study is to examine the approach of Abdülkâhir al-Cürçânî (d. 471/1078-79) to this theory within the framework of the views put forward within the scope of serika in the classical Arabic literary criticism tradition and to take his views corresponding to the term intertextuality within the framework of this theory. In this respect, the study has been limited to Abdülkâhir al-Cürçânî’s positive/negative views on serik within the scope of literary criticism and his views that meet the theory of intertextuality within the methods of approach to this theory. In the study, serika theory in Arabic literary criticism works in general, and Abdülkâhir el-Cürçânî’s views on serika, which corresponds to textual relations in particular, are presented. Serika theory is based on how it was handled in Jürçânî by briefly mentioning the course of this theory from the first periods, especially the classical Arab critics. At the same time, while the methods of description, exemplification and description are discussed in the study, sample data explaining the theory found in Jürçânî are also included. From this point, the main purpose of the article is to justify the fact that the term intertextuality was not first coined in the modern period in the sixties, on the contrary, it has been mentioned in different terms since the classical periods, and this term is met by serika theory in Jürçânî. Therefore, examining Cürçânî’s views on intertextuality in this context is important in terms of revealing the artistic value of the theory. In this way, he touched upon many issues related to intertextuality in the context of verse theory. The phenomenon of intertextuality has been examined in the axis of the concept of “سرقات شعريّة” (serikât-ı şî’riyye), which is a very common usage in Abdülkâhir al-Cürçânî’s works named Delâilü’l-î’câz and Esrârü’l-belâga. It is the main problematic of the study to reveal that Cürçânî characterizes this issue quite comprehensively under the term serika.

Key Words: Arabic Language and Rhetoric, Abd al-Qâhir al-Jurjânî, Sareqah, Sareqat, Intertextuality, Textual Interaction.

Giriş

Metin, düşüncelerin aktarımına yarayan, sözlü ve yazılı ifade edilebilen, farklı uzunluklara sahip kelime ve cümlelerden oluşan canlı bileşkeler bütünüdür. Dinamikliğini yazar ve okuyucu tarafından kazanan bir olgudur. İşitilen, okunan her metin, algı ve gereklilik durumuna bağlı olarak farklı anlamlarda ve biçimlerde yeniden üretilir. Yeniden üretilen metin ise yazarının kalemi ile yaşanmışlıkların zihinde bıraktığı izler sayesinde yeniden biçimlenerek özgün bir edebî ürüne dönüşür. Klasik ve çağdaş metinlerin farklı biçimlerde birbirleriyle girdikleri etkileşim ise bu ürünlerin oluşumunu sağlayan etkidir. Söz edilen bu etkileşime karşılık gelen kuram ise metinlerarasılıktır. O halde metinlerarasılık, yazma ve okuma neticesinde değişen aynı zamanda derinleşen birikimin bir sonucu olan yeni metinle diğer metinler arasında gerçekleşen bir mübadele sürecidir.¹ Ayrıca metinlerarasılık,² metnin karşıtlık ya da hırsızlığın ötesine geçen ilişkilerle tüm çağlara açık hale gelmesini sağlayan, metnin kökenini bulmaya yönelik edebî girişimleri niteleyen bir kavramdır.³

Metinlerarasılık teorisi, yıllardır süre gelen ve temelleri klasik döneme atfedilebilen ancak modern dönemde kendine müstakil bir yer bularak terimsel bağımsızlığını kazanmıştır. Terimin ortaya çıkış ve gelişim süreci göz önüne alındığında genel olarak postmodern edebiyatının ilgilendiği kuram ve teknikler arasında doğduğu görülmektedir. Kuramının ilk izlerine 1960'lı yıllarda Rus biçimcilerinde rastlanılmaktadır. Onlar net bir terim ortaya koymamakla birlikte metinlerarasılığı yazınsallığın temel ölçütleri arasında kabul etmiştir.⁴ Daha sonrasında bu kuram Fransız edebiyat kuramcısı Julia Kristeva tarafından metinlerarasılık olarak terimselleştirilmiştir.⁵ Öte yandan Ferdinand de Saussure, Mikail Bakhtin, Roland Barthes, Michael Riffaterre, Laurent Jenny ve Gerard Genette gibi isimler de kuramın gelişmesinde ve işlevsellik kazanmasında etkili olmuştur. Bahsi geçen kuramcılarca metinlerarası kavramı birbirinden farklı yaklaşımlarla ele alınarak sanatsal yazınsallığın ve metinselliği önemli bir ölçütü kabul edilmiştir.⁶

Klasik Türk şiirinde ise özellikle divan şiirine "klasik" ve "geleneksel" vasıflarını ilintileyen nitelikler bünyesindeki bazı kavramlar metinlerarası ilişkiler yöntemleriyle ele alındığı görülmektedir. Özellikle tazmin, telmih, iktibas, intihal, tanzir, nazire vb. terimler; metinlerarası ilişkiler terimlerinden olan alıntı, anıştırma, gön-

1 Ahmed ez-Zegabî, *et-Tenâs nazariyyen ve tatbikiyyen* ('Ammân: Müesseset 'Amûn lin-neşr ve't-Tezî', 2000), 9,13.

2 Metinlerarasılık kuramını karşılayan "intertextuality" ve "tenas" terimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Netâli Beyiki, *Medhal ila't-tenâs*, çev. Abdülhamid Burâyû (Dimaşk: Dârü Neynevâ, 2012); Kubilay Aktulum, *Metinlerarası ilişkiler* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 83-84.

3 Mu'ceb b. Se'îd el-'Advânî, "Rihletü't-tenâs ilâ'n-nakdi'l-'Arabî'l-kadim", *en-Nâdi'l-'edebi's-sekâfi* 44/11 (2002), 263.

4 Aktulum, *Metinlerarası ilişkiler*, 20-21.

5 Serkan Özdemir, *Metinlerarasılık yöntemleri: Ömer Seyfettin'in hikayeleri* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2017), 17.

6 Geniş bilgi için bk. Aktulum, *Metinlerarası ilişkiler*; Muhammed Azzâm, *en-Nassû'l-gâib*, *tecelliyâtü't-tenâs fi's'i'rî'l-'Arabî* (Dimaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-'Arab, 2001).

derge, yeniden yazma, yansılama gibi kavramlarla oldukça yakın bir benzerlik görülmektedir. Genel hatlarıyla metinlerarasılık, basit ifadelerle bir tanım ve anlam ortaya konması güç olan edebî terimlerden biri olarak dikkat çekmektedir.⁷ Şöyle ki “*Türkçe Sözlük*”de Şükrü Haluk Akalın tarafından bütüncül bir yapıya sahip kılma gayesiyle edebî bir metnin yapısına hem edebiyat hem de başka alanlardan parça metinlerin aktarılmasıdır⁸ şeklinde genel bir tarifi yapılan metinlerarasılık, çerçevesi net bir biçimde çizilmemiş bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan Türkçe literatüründe metinlerarasılık denilince ilk sırada Kubilay Aktulum ve kuramla ilgili kaleme aldığı eserleri akla gelmektedir. Aktulum’un metinsel etkileşimi kapsamlı bir biçimde ele aldığı “*Metinlerarası ilişkiler*” eserindeki tanımı ise şöyledir:

*Metinlerarasında, her metnin kendinden önce yazılmış öteki metinlerin alanında yer aldığı, hiçbir metnin eski metinlerden tümüyle bağımsız olamayacağı düşüncesi öne çıkar. Bir metin hep daha önce yazılmış metinlerden aldığı kesitleri yeni bir birleşim düzeni içerisinde bir araya getirmekten başka bir şey olmadığına göre, metinlerarası da hep önceki yazarların metinlerine, eski yazınsal bir geleneğe bir tür öykünme işleminden başka bir şey değildir.*⁹

Türkiye’de özellikle son yıllarda, klasik Türk edebiyatında bulunan edebî yapıtların nazım biçimleri evrensel bir yaklaşımla metinlerarası ilişkiler kuramı ve yöntemi üzerinden ele alınan pek çok akademik çalışma ortaya konulmuştur. Bu çalışmalar, kuramı klasik Türk şiirine uygulamakla kalmamış, çağdaş türk şiir alanında da uzmanmıştır.¹⁰

Terimin ilk olarak modern dönemde -özellikle- batıda ortaya atıldığı iddiaları, onun klasik dönemde yar aldığı gerçeğini yansıtmamaktadır. Her ne kadar Arap edebiyatında da terimsel bakımdan bire bir karşılığı olmasa da yerini dolduran pek çok farklı edebî kullanımlar bulunmaktadır. Modern Arap edebiyatında metinlerarasılık “*تصاص*” ifadesiyle yer almıştır. Ancak klasik Arapça sözlüklerinde “*تصاص*” (n-s-s) kökü ve bu kökten türemiş olan “*تناص*” (tenâs) kelimesi, toplumların bir araya gelmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu mâna, edebî tenkitten uzak ve sosyokültürel bir anlam ifade etmektedir.¹¹ Ayrıca bu terime çağdaş Arap edebî tenkidinde ve edebiyat sözlüklerinde de sıkça rastlanmamaktadır. Metinlerarası-

7 Kavramı genel anlamlarıyla ilgili bilgi için bk. Yeliz Özyay, “Metinlerarası İlişkilerde Sözlü Yapıtların ve Sanatçıların Konumu Üzerine”, *Millî Folklor* 19/75 (2007), 164.

8 Şükrü Haluk Akalın vd., “*metinlerarasılık*”, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1667.

9 Aktulum, *Metinlerarası ilişkiler*, 18.

10 Türk literatüründe yapılan çalışmalar için bk. Elif Tanrıkulu, *Divân Şiirindeki Mantık’ı-Tayr Geleneğinin Metinlerarası İlişkiler Bağlamında İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Hacettepe Üniversitesi, 2018).

11 Muhammed İbn Manzûr, “*n-s-s*”, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1994), 7/79; Ebu Bekr Muhammed el-Enbârî ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *ez-Zâhir fi me’âni kelimâti’n-nâs*, c. 1 (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992), 315; Ebû Said Neşvân el-Himyârî el-Yemenî, “*n-s-s*”, *Şemsü’l-’ulûm ve devâ’ü kelâmî’l-Arab mine’l-külûm*, thk. Hüseyin b. Abdillâh el-Amrî, Muthir b. Ali el-Iryânî ve Yusuf Muhammed Abdullah, c. 6 (Beyrut: Dârü’l-Fikr el-Mu’âsır, 1999), 6448; Ebû’l-Feyz ez-Zebîdî, “*n-s-s*”, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, c. 40 (Mısır: Dârü’l-Hidâye, t.y.), 178.

lık kavramını, Arapça sözlüklerde, kökeni, edebiyat ve tenkit ile ilgili çağrışımlara sahip eleştirel bir terim anlamına atfen farklı kullanımlara sahiptir. Buradan hareketle metinsel etkileşimin Arap şiirine uygulanmasının açık bir şekilde tezahür ettiği sağlam temellere dayandırıldığı pek çok kullanım bulunmaktadır. Belâgatta “تضمني” (tazmin), “اقتباس” (iktibas), “تلميح” (telmiḥ), “تشبيه” (teşbih), “ارسال المثل” (irsâl-i mesel); tenkit alanında ise “سرقة” (serika), “مناقضات” (munâkazât), “معارضات” (muarazât) ve “أخذ” (ahz)¹² gibi terimler metinsel etkileşime karşılık gelen terimlerden bazılarıdır. Terimlerin çokluğu klasik Arap tenkitçilerinin bu etkileşimi birçok farklı biçimde ve farklı isimlerle¹³ ele aldıklarını göstermektedir.¹⁴

Klasik dönem Arap edebî tenkitçileri ve belâgatçıları,¹⁵ içerikle ilgili metinlerarası ilişkilerden olan şiirsel muâraza, alıntılama, iktibas ve tazmin gibi kuramlara yoğun ilgi duymuşlardır.¹⁶ Duyulan bu ilgi esasında metnin yaratıcı bir biçimde edebî ve kültürel mirasla ilişkilendirilmesiyle kazandığı sanatsal değerden kaynaklanmaktadır. Metinlerarasılığın, kimi zaman da şiir ve nesir arasındaki ikiliği kaldırarak edebî metinler arasında diyalog gerçekleştirdiği görülür.¹⁷ Metnin oluşum sürecinde, kadîm-muhdes olan arasında söz, yapı ve biçim düzeyinde yakın bir ilişki bulunmaktadır. Metnin oluşumunda birbirlerinden bağımsız düşünülemeyen kadîm-muhdes ilişkisinin rolü olduğu gibi söz diziminin de etkili bir rolü vardır. Bu paralel ilişkiler; zamansal ve mekânsal genişleme yoluyla metinlerarasılığa, özellikle de şiirsel yaratıcılığa kapsamlı bir alan açmıştır.

Oldukça geniş bir yelpazeye sahip olan “metinlerarasılık” kuramı, klasik dönem belâgat ve edebî tenkit geleneğindeki düşünsel ve tarihsel temellere dayanır. Bu doğrultuda metinlerarasılık kuramı, epistemolojik temel bakımından tümdengelim ilkesiyle ele alınmış, bu kuramın bir kısım klasik dönem eleştirmenlerinde serika olarak yer bulduğu imge ve örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışma, Cürcânî’de metinlerarasılık kavramına karşılık gelen serika kuramı ile sınırlandırılmıştır.¹⁸

Çalışmanın temel tezi metinlerarasılığın, Cürcânî’de serika olarak karşılık buluşudur. Bu kuram modern dönemde ortaya çıkan bir kavram olmakla beraber kökeni klasik döneme dayanan ve o dönem tenkitçilerin eserlerinde pek çok farklı terimle zemin bulmuştur. Edebî tenkit tarihinde öne çıkan serika bu terimlerin tipik örneğidir. Serika üzerine yapılan tanımlar farklılık gösterse de Cürcânî’de

12 İzinden gitmek, örnek almak. Ebû Saîd Neşvân el-Himyeri, “s-r-k”, *Şemsü'l-’ulûm ve dev’ü kelâmî'l-’Arabi mine'l-kûlûm*, thk. Hüseyin b. Abdillâh el-Amrî vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu’âsir, 1999), 6/1381.

13 Arap şiirinde intihalle alakalı kapsamlı bilgi için bk. Yusuf Seller, *Şiirde Intihal Meselresi ve Arap Şiirine Yansımaları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021).

14 Bahsi geçen es-Serikâtu’ş-şi’riyye terimi hakkında geniş bilgi için bk. M. Akif Özdoğan, “Klasik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2005), 65-106.

15 Serika hususuyla alakalı görüşleri ileride zikredilmiş olan münekkitler bunlar bazılardır.

16 İlhâm Ebû Gazâl - Halîl Hamed, *Medhal ilâ ilmi lugâti'n-nas*, 21.

17 Muhammed Tahrîşî, *Edevâtü'n-nas* (Dimaşk: İttihâdül-Küttâbi'l-'Arab, 2000), 62.

18 Nâsır Hallâvî, “Mefhûmü's-serikâti's-şi'riyye ve tatavvuruhi fi kitâbi'n-nakdi ve'l-belâği 'inde'l-'Arab”, *Mecelletü Dârü'ş-Şü'ûni'l-'Arabiyye* 26/1 (1998), 34.

metinlerarasılık terimine karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Çalışmada Cürcânî'nin serika terimine yaklaşımları örneklendirilerek açıklanacaktır. Cürcânî örneğinden hareketle metinlerarasılık bağlamında serika kuramının tarihî çerçevesinin anlaşılmasıyla beraber edebî tenkit alanındaki önemi vurgulanmaya çalışılacaktır.

Klasik dönem serika kuramının tanımıyla başlanılan çalışmaya serika ve metinlerarası kuramının kesişme noktaları açıklanarak devam edilecektir. Ardından Cürcânî'de yer alan metinlerarasılık örnekleri üzerinden Cürcânî'nin serika terimine olan yaklaşımları ele alınacaktır. Son olarak Cürcânî'nin ortak mânalar kapsamında ele aldığı ve serika kabul etmediği örnekler irdelenecektir. Öte yandan serika kuramının Cürcânî öncesi ve sonrası yaşadığı gelişmeler de çalışmada ele alınacaktır.

1. Serika Kuramının Tanımı

Serika sözlükte, “çalmak/gizlice almak” anlamına gelen “سَرَقَ” (s-r-k) fiilinden türemiştir.¹⁹ Bu fiilin içerisinde “إِسْتَرَقَ السَّمْعَ”²⁰ “gizlice dinledi, kulak misafiri oldu”²¹ ifadesinde olduğu gibi “gizli bir şekilde alma” anlamı vardır.²² Kelimesinin istilâh anlamı ise “bir eserin metnini yazarından izin almadan veya kendisine atıfta bulunmadan gizlice alıntılama” veya “bir şairin başka bir şairin şiirini sahiplenerek kendisine ait olduğunu iddia etmesidir.”²³ Belâgat eserlerinde ise bedî sanatları arasında yer alan ve iki farklı taksime tabi tutulan serika, şairin başka birine ait bir metni lafız olmaksızın yalnızca mânasını veya mânasını lafızlarıyla bire bir aynı biçimde alıntılararak kendi metnine tabi kılmasıdır.²⁴ Bu doğrultuda yapılan alıntılar metnin ilk yazarına veya eserine atıfta bulunulmayarak alıntıda bulunan yazarın kendi metnine mal etmesi durumunda serika kabul edilmektedir.²⁵

Edebî serika kuramı, klasik dönemin önemli tenkit sorunlarından biri olmuştur. İlk başlarda diğer metinlerle olan ilişkisi bağlamında ahlakî açıdan değerlendirilen bu kuram, zamanla bir başlangıç noktası kabul edilerek sanatsal ve estetik bir kuram haline gelmiştir. Bu anlamlar doğrultusunda serika, ahlakî nitelik taşımasının yanı sıra sanatsal değer taşıyan “metinlerarasılık” ile yakından ilişkilidir. Nitekim klasik dönem eleştirmenleri, serikanın meşruiyetini kabul etmede hemfi-

19 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/155.

20 el-Hicr, 15/18.

21 Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), 281.

22 Ebû Nasr İsmail b. Hamâd el-Cevherî, “s-r-k”, *Tâcü'l-luga ve sîhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur 'Attâr (Beyrut: Dârü'l-Malayîn, 1987), 4/1496; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. zekeriyyâ el-Kazvîni b. Fâris, “s-r-k”, *Mu'cemü'l-makâyisil-luga*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1979), 3/154; Necmuddin en-Nesefî, “Kitâbü's-Serika”, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâtü'l-fikhiyye*, (Bağdat: el-Matba'tü'l-Âmira, 1311), 76; Muhammed b. Ebû'l-Fadl el-Ba'î vd., “Bâbü's-Serika” *el-Mutlî'ü 'âlâ'elfâzr'l-mükni'*, (Cidde: Mektbetü's-Sevâdi li't-Tevzî, 2003), 458; el-Himyerî, “s-r-k”, *Şemsü'l-ülûm*, 5/3061; Reinhart Peter Ann Dosey, “s-r-k”, *Tekmiletü'l-me'âcim el-Arabiyye*, (Irak: Vizâratü's-Sakâfa ve'l-İlâm, 2000), 6/66.

23 Ahmed Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısıriyye, ts.), 1/337.

24 Muhammed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'âni li-Se'düddi et-Teftazânî*, thk. Abdülhamîd Hindâvî c. 4 (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 4/228.

25 Abdülmüte'âl es-Sa'îdî, *Bugyetü'l-idâh li-Telhisü'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâga*, (Mektbetü'l-Âdâb, 2005), 4/670-696.

kirdir. Bu durum kaçınılmaz olarak ilk metnin, sözlü bir mutasyona ve değişikliğe uğrayarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu husus; ilk metnin çalıntı veya taklit olmadığı, daha önceki birikimin bilinçli veya bilinçsiz bir çağırışının sonucu olduğu anlamına gelir. Öyle ki el-Asmaî (ö. 216/831)'ye, "Ferezdak'ın şiiri nasıldır?" diye sorulduğunda, "Şiirlerinin onda dokuzu çalıntıdır. Cerîr'e gelince, onun üç yüz şiiri var fakat hiçbir şey çaldığını görmedim." ifadelerini Merzübânî (ö. 384/994) yalanlasa da bu, serikât-ı şîriyyenin klasik dönemden beri varlığının ve kabul gördüğünün yansımasıdır.²⁶

Metinlerarasılık kuramının şiir alanında serika kuramıyla ilintilenerek en saf haliyle tezahür ettiği üç ana bölümün nekâid (نَقَائِصُ شَعْرِيَّةٍ), serika (سَرِقَاتُ شَعْرِيَّةٍ), muarazât (مُعَارِضَاتُ شَعْرِيَّةٍ) terimleri olduğu söylenebilir.²⁷ Klasik dönem Arap eleştirmenleri bu konuyla alakalı çoğunlukla, "Bu söz falancanın sözünden alındı." gibi ifadeler kullanmak suretiyle alıntılanan şiir beyitlerini yargılamaktan öteye geçememişlerdir. Klasik dönem eleştirmenleri; şairlerin, kültürel birikimlerini ve selefleri olan edebiyatçılardan devraldıklarını kullanarak yapıtlarını oluşturduğunu ileri sürmüş ve bu durumun kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun nedeni ise sanatçının, kendinden önceki çabaları göz ardı etmesi durumunda gerçek olgunluğa erişmesinin mümkün olamayacağı düşüncesidir.²⁸ Şiir üretimi, klasik şiirlerin içeriksel, biçimsel ve kurgusal açıdan kimi zaman gizli kimi zaman da açık bir biçimde yeniden düzenlenmesini temsil etmektedir. Bu şiirsel üretimin büyük bir kısmı, önceden var olan şiirlerin bir dönüşümü olarak kabul edilir. Çünkü şair, kendisinden öncekilerin çabasını kendi havzasında eritmedikçe gerçek özgünlüğe ulaşamaz.²⁹

2. Klasik Arap Eleştirmenlerinde Serika Kuramı

Hicri üçüncü asrın başından beşinci asrın sonuna kadarki zaman diliminde, tenkit ve belâgat alanında, şiirde serika meselesiyle çokça ilgilenilmiştir. Bu yargıya o dönemde kaleme alınan bazı tenkit kitaplarının serika konusunu ayrıntılı bir biçimde incelemesinde ulaşılabılır. Serika alanında farklı fikirler ortaya atılmış genelde edebiyat, özelde ise şiir için önemli bir birikim oluşturmuştur. Bu bağlamda zaman içerisinde çeşitli değişim ve dönüşüme uğrayan fikir, kavram ve terimler öne sürülmüştür. Serika kavramı hakkında oluşan birikim ve klasik Arap edebiyatında serika kuramı hakkında çok farklı görüşler olması nedeniyle bunların bir kısmına temas edilmekle iktifa edilecektir:

26 Ebû Abdillâh el-Merzübânî, *el-Muvaşşah fi me'âhizî'l-'ulemâ' 'alâş-su'arâ'* (Beirut: Dâri'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 141.

27 Nâdî Terbiye, *et-Tenâs ve kırâetün-nassî'l-gâ'ibi fi şîri Halîl Hâvî: min nahri'r-Ramâd ilâ bayâdir'l-cu'* (Bayrut: Bisân lî'n-Naşr va'Tavzî' va'l-İlâm, 2014), 41; Azzâm, *en-Nassü'l-gâib*, 12.

28 Muhammed Abdülmuttalib, *Kazâyâ'l-hadâse 'inde Abdülkâhir el-Cürçânî* (Lonjâmân: eş-Şeriketü'l-Misriyyetü'l-Âlemiyye, 1995), 136.

29 Fâtîme Abdurrahmân el-Berîkî, *Nazariyyetü't-tenâs fi'n-nakdi'l-'Arabîyyi'l-kadîm* (Yayınlanmamış Doktora Tezi: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 2003), 40.

İbn Sinân el-Hafâcî, kadîm şairlerin şiirlerinin, üsluplarının, yöntemlerinin vb. niteliklerinin modern şairlerin şiirlerinde yer aldığını belirtir. Bu durumun şiire üstünlük sağlamadığını, bilakis üstünlüğün sanatsal yetenek ile olabileceğini ileri sürer. Aynı zamanda şairlerin yeni olarak öne sürdüğü birçok mânânın eski şairlere dayandığını ifade eder.³⁰ Hafâcî'ye göre muhdes şairler, kadîm dönemde akıllara gelmeyen, yenilikçi anlamlar ortaya koydukları takdirde özgündür. Ona göre kelime/sözcük düzeyindeki örtüşme ve benzerlik; tedavülde olan, kullanımı bilinen ve bütün çağlarda rastlanılan lafızlarda gerçekleşir. Dolayısıyla sanatta bir kusur sebebi olarak görülmez.³¹

İbn Kuteybe (ö. 276/889), alıntılardan "önceki nesillerin öncül oldukları sonrakilere ise onlardan aldıkları" şeyler olarak bahsetmektedir. O, bu alıntılama için kimi zaman serika, kimi zaman da aynı anlama gelen "أَخَذَ" (alma) terimini kullanmıştır.³² Öte yandan o, bu alıntılama için açıkça değil de gizli bir biçimde ve metne harmanlanarak kullanılmasının sanatsal üstünlük kazandırdığını vurgulamıştır.³³ Ayrıca İbn Kuteybe, muhdes şairin kadîm şairin anlamına eklemelerde bulunduğunu belirtmek suretiyle adeta alıntılamanın daha üst bir konuma yerleştirmişti.³⁴ Nitekim İmruülkays'ın şu beytini:

وَقُوْفًا بِهَا صَحِيَّ عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَىٰ وَتَجَمَّلُ

*Dostlarımla birlikte binekleri üzerinde durup, "hüzün ve kaygıdan helak olma sabırla güzelleş" diyorlar.*³⁵ aşağıdaki beytinde alıntılanan Tarafe b. el-Abd'e isnat etmiştir.³⁶

وَقُوْفًا بِهَا صَحِيَّ عَلَيَّ مَطِيئُهُمْ يَقُولُونَ لَا تَهْلِكْ أَسَىٰ وَتَجَمَّلُ

*Dostlarımla birlikte binekleri üzerinde durup, 'hüzün ve kaygıdan helak olma metin kalasın' diyorlar.*³⁷

Bu beyit, lafız ve anlamın birlikte alıntılıandığı metinlerarası ilişkilere bir örnektir. İmruülkays'ın beytinin hem anlamıyla hem de bir kelime haricinde lafziyla Tarafe'nin beytinde alıntılanmıştır. İbnü'l-Mu'tez'e (ö. 296/908) geldiğinde o, alıntılanan kişinin, alıntılıandığı metni daha edebî, sanatsal ve özlü kullanması durumunda, anlamın aitliği bakımından daha fazla hak sahibi olabileceğine işaret etmiştir.³⁸

İbn Tabâtabâye (ö. 199/815) göre serika kuramının şairine üstünlük kazandıran bir sanat olarak kabul görmesi için şairin başkalarından aldığı anlamları gizle-

30 İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Bayrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 130-131.

31 'Azzâm, *en-Nassü'l-gâib*, 41.

32 İbn Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şî'r veş-şu'arâ'* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1964), 1/7.

33 İbn Kuteybe, *eş-Şî'r veş-şu'arâ'*, 1/73.

34 Berikî, *Nazariyyetü't-tenâs*, 156.

35 İmruülkays el-Kindî, *Divân*, (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 2004), 24; Ebû Abdillâh Huseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arab, 2002), 37-38.

36 İbn Kuteybe, *eş-Şî'r veş-şu'arâ'*, 1/67.

37 Zevzenî, *Şerhu'l-muallakâti's-seb*, 37.

38 el-Abbâsî İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, thk. Abdüssettâr Farrâc (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 99-100.

mesi gerekmektedir. Ona göre, tedavülde olan anlamlar, yeni bir biçimle formüle edilerek özgün bir bağlamda gerçekleşmelidir. Bu doğrultuda İbn Tabâtabâ, serikayı ve onun izlerini en yetenekli eleştirmenlerden dahi gizlemeye yönelik birtakım yöntemler sunmayı da ihmal etmemiştir.³⁹ İbn Tabâtabâ, serika uygulayanı, herhangi bir türden altın veya gümüşü eriten ve zanaatını eskisinden daha iyi biçimlendiren bir kuyumcuya benzetir.⁴⁰ Ona göre, serika yolunu benimseyen kimse bu konuda eşsiz bir şöhrete sahip olmak istiyorsa alıntıladığı anlamları yorumlarken olabildiğince becerikli ve dikkatli olmalıdır. Ayrıca bu anlamları bulunduğu tür ve biçimde formüle ederek kullanmaya özen göstermelidir. Gazelde kullanılan zarif ve ince tabirlerin medihte, medihte kullanılanların ise hicivde kullanılması gibi mânanın ihtiyaç duyulan alana çevirilerek kullanılması bu duruma örnek olarak verilebilir.

İbnü'l-Mu'tez ve İbn Tabâtabâ'nın izinden yürüyen Ebû Bekir es-Sûlî'ye (ö. 335/946) göre muhdes bir şair, eski bir mânayı alarak yeniden biçimlendirirse o mâna onun olur. Sûlî, şayet şairlerden herhangi birini serikadan hâlî görmek gerekseydi muhakkak ki o Ebû Temmâm olurdu görüşündedir. Sûlî bunu, onun şiirlerinde pek çok bedî' sanatının, kendine has tabirlerin bulunmasına ve kendisine olan eşsiz güvene bağlar.⁴¹ Sûlî'ye göre, metinsel etkileşim sanatını başarıyla uygulayabilen, yeni mânalar üretirken onları özgün bir şekilde biçimlendirebilmek için kendini zorlayan ve zihnini yoran bir kimse mâna üzerinde üstünlük hakkına sahiptir.⁴² Serikaya olumlu bakan Kâdî el-Cürcânî'nin görüşlerinin birçoğu; seleflerinin, özellikle de İbn Tabâtabâ'nın görüşlerinin devamı niteliğindedir. Kâdî el-Cürcânî, yalnızca taklit edip öncekilerin izinden gidenleri ve hakkında "*alıntılanmış*", "*nakledilmiş*" denilmesi caiz olan ile "*bu söz falancaya değil filana aittir*" denilebilecek sözlerin iyi ayırt edilmesi gerektiğini vurgular.⁴³ O, insanların ortaklaşa kullandıkları sözleri ve tedavülde olan anlamları da metinlerarası ilişki olarak değerlendirir. Öte yandan bu kullanımların serika olmadığı, yalnızca özel anlamlarda serikadan söz edilebileceği kanaatindedir.⁴⁴ Bunlara ilaveten Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) ise daha farklı bir görüş ifade ederek yapılan bu alıntılar hakkında mutedil davranılması gerektiğini belirtmiş, aksi takdirde kendi çağından sonra gelen şair ve yazarları haklı kılacak mazeretlerin ortaya çıkacağından söz etmiştir. Ona göre, kadîm şairler mânalara daha önce ulaşmış ve bu mânaları büyük ölçüde kuşatmışlardır. Öyle ki Kâdî el-Cürcânî'ye göre, bir kimse yeni bir anlam ortaya koymak amacıyla çaba sarf etse, zihnini yorsa ve yeni bir anlam ürettiğini düşünse, klasik eserlerde bu yeni ürettiğini düşündüğü mânanın büyük oranda

39 Hallâvî, "Mefhûmü's-serikati's-şîriyye", 29; Hedâra Muhammed Mustafa, "el-Ab'âd en-nazariyye li kadîyyeti's-serikât ve tatbikâtihâ fi'n-nakdi'l-'Arabî", *el-Heyetü'l-Misriyye* 6/1,2 (1985), 128.

40 Muhammed b. Ahmet Tabâtabâ, *'Iyarüş-şî'r* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1956), 126.

41 Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm* (Kahire: Lecnetü't-Te'lîfi ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1937), 7.

42 Berikî, *Nazariyyetü't-tenâs*, 160.

43 Cürcânî, *el-Vesâta*, 183.

44 Cürcânî, *el-Vesâta*, 183-185.

aynısıyla karşılaşılabılır. Bu nedenle Kâdî el-Cürçânî, “Bir şairi hırsızlıkla yargılamayı kendime yasaklıyorum.”⁴⁵ ifadelerini zikretmektedir. Öte yandan o, bu örtüşmeyi “düşünce uyuşması” görerek olumsuz bir yargı atfetmekten kaçınır. Bu düşünce, Hz. Ali’nin, “Sözler tekrar edilmediği sürece unutulmaya mahkumdur.”⁴⁶ sözünü çağrıştırmaktadır. Kâdî el-Cürçânî, serika içermeyen ortak anlamlar ile üstünlük barındırmayan ve alışlagelmiş kullanımları birbirinden ayırmak gerektiğini vurgular.⁴⁷ Ayrıca o, bu ölçüler hakkında kapsamlı bilgiye sahip olmanın, çalıntı ile alıntı, yağma ile gasp arasında ayırım yapabilmeyi sağladığına dikkat çekmiştir. Aynı zamanda o, usta bir kimsenin telif ettiği bir eseri, acemi kimselerin sahiplenip alıntılanmasının ve kendine mal etmesinin hırsızlık olduğunu belirtir.

Âmidî’nin (ö. 371/981) de serika ile ilgili bir ölçüt belirlediği söylenebilir. Ona göre, insanlar arasında anlamları yaygınlık kazanmış veya atasözü haline gelmiş söz ve kalıpların birçok şair tarafından ortaklaşa kullanılması serika değildir.⁴⁸ O, serikanın yeni türetilen anlamlarda meydana geldiğini düşünerek, insanlar arasında tedavül eden âdet, atasözü ve diyalogların serika olmadığını belirtir. Aynı zamanda o, serikanın yalnızca şaire özgü yeni anlamlarda “الْبَدِيعُ الْمُخْتَرَعُ” (el-bedî’u’l-muhtera’) olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁴⁹ Âmidî’ye göre anlamda gerçekleşen serikaların çoğu ya şairin zihninde hazırda bulunan bilgilerdir ya da işittiği veya ezberlediği şeyleri istemeden şiirine yansıtmasıdır. Öyle ki Buhturî’nin, Ebû Temmâm’ın şiirlerini çokça dinlemesinden dolayı onun şiirlerinin anlamını alıntılanmasının kasıtlı veya kasıtsız gerçekleşebileceğini belirtir.⁵⁰ Âmidî’nin bu düşüncesi, metinlerarasılığın kasıtlı veya kasıtsız olarak gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

Ebû Hilâl el-’Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) de Kâdî el-Cürçânî’ye benzer olarak alıntılanmanın vazgeçilmez olduğuna inanır. Dolayısıyla ‘Askerî, bunu bir eksiklik olarak görmediğini ancak alıntılanmanın doğrudan ve açık biçimde yapıldığında kusur sayılabileceğini belirtir.⁵¹ ‘Askerî, serikanın kabul görebilmesi için alıntılanan anlamların farklı lafızlarla özgün bir biçimde nazmedilerek gizlenmesi gerektiğini belirtir. Öte yandan o, serikada sanatsal ifadenin iyileştirilmesi ve metnin kalitesinin artırılmasını şart koşmakla beraber bunu başarabilenlerin metin üzerinde daha fazla hak sahibi olabileceklerini belirtmektedir.⁵²

Serika konusunu ele alan en önemli isimlerden biri de İbn Reşîk el-Kayravânî’dir (ö. 456/1064). O, -serikanın özellikle şiirde temsil bulan- şairlerin kasten veya ka-

45 Ebû’l-Hasan Kâdî el-Cürçânî, *el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve husûmih*. (Kahire: Dârü l-hyâi’l-Kütübî’l-’Arabiyye, 1945), 167.

46 Ebû Hilâl el-’Askerî, *Kitâbü’s-sinâ’ateyn el-kitâbe ve ş-sî’r* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-’İlmiyye, 1984), 196.

47 Ebû’l-Hasan Kâdî el-Cürçânî, *el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve husûmih*. (Kahire: Dârü l-hyâi’l-Kütübî’l-’Arabiyye, 1945), 167-185.

48 İhsân ‘Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-’Arabî ‘inde’l-’Arab* (Beyrut: Dârü’s-Sekâfe, 1971), 165.

49 Ebû’l-Kasım el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebi Temmâm ve l-Buhturî* (Bayrut: Dârü’l-Ma’ârif, 1994), 1/346.

50 Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/55.

51 ‘Azzâm, *en-Nassü’l-gâib*, 130.

52 ‘Askerî, *Kitâbü’s-sinâ’ateyn*, 196.

sıt dışı olarak klasik veya çağdaş şiirlerden yaptığı alıntılara dikkat çeker. Ona göre şiir, şairin kulağına iliştiikten ve zihninde yer edindikten uzunca bir zaman sonra unutulur.⁵³ Böylelikle yapılan alıntı kasıt içermemiş ve yalnızca birikimin yansıması olarak tezahür etmiş olur. Ona göre, bir sanatkâr bir yapıt yapmaya başlasa ve onu usta edasıyla kabaca işlese ve süslese, daha sonra bir başkası gelip onu yontsa ve ince bir işçilikle mükemmelleştirse, bu yapıt iyi ve hoş olduğu takdirde üzerindeki emek açıkça fark edilecektir.⁵⁴ Buradan hareketle İbn Reşîk; gündelik/ortak lafızların kullanıldığı, üzerinde emek ve incelik barındıran sanatsal ifadelerde serikanın söz konusu olmayacağını belirtir.⁵⁵ Ona göre, serika o kadar geniş bir kapıdır ki hiçbir şair ondan nasibini almaktan kurtulamaz.⁵⁶

İbnü'l-Esîr, serika konusunda -diğer âlimlerden farklı olarak- yeni ve özgün mânalar türetmenin yolunun kapanmadığına dikkat çeker. O, öncekilerin, yenilere söz söylenmeyen hiçbir mâna bırakmadığı fikrine karşı çıkar ve bunu düşüncelere ket vurma olarak görür. Ona göre, mânaların yenilenme kapısı daima açıktır. Ayrıca mâna ve düşüncelerin sınırlı olduğunu iddia etmek boş bir iddiadan öteye geçmemektedir. Elbette ki şairlerin şiirlerinde bazı ortak anlamlar olabilir. Bu anlamlarda yeniliği, ilk söyleyene atfetmek doğru değildir. Çünkü düşünceler, bazen kadim olanların sözlerini takip etmeksizin kendiliğinden gelir ve her çağda özgün kalabilir⁵⁷ ki bu da imkânsız değildir. Bu nedenle ona göre asıl serika, bir kişinin başkasına ait olan kelime ve mânaları yeni bir anlam ortaya koymaksızın alıntılıyıp kendine mal etmesidir.⁵⁸

Yukarıda görüldüğü üzere bu mesele, pek çok eleştirmen tarafından üstünlük kazandıran bir nitelik olarak addedilmiştir. Öyle ki serika meselesi, Arap edebiyatında oldukça geniş bir literatüre sahiptir. Oldukça geniş bir yelpazeye sahip olan bu kuram klasik Arap edebiyatının ilk dönemlerinden itibaren pek çok eleştirmen nezdinde birçok farklı açıdan ele alınmış ve tartışılmıştır. Genel hatlarıyla olumlu kabul gören bu kuram aynı zamanda ön plana çıkan tenkit kuramları arasında yer almıştır. Bu noktada metinlerarasılık kuramıyla kesişen serika, şaire sanatsal özgünlük kazandıran, şiiri üstün kılan bir nitelik atfedilmiştir. Bu doğrultuda serikaya atfedilen bu niteliklerin çalışmanın ana hipotezi olan metinlerarasılık kuramının nitelikleriyle örtüştüğü ve yakın benzerlikler içerdiği görülmektedir. Her iki terim kıyaslandığında birbirlerine oldukça yakın sanatsal özellikler barındırdıkları ve bu çerçevede kesiştikleri temel hususlar bulunduğu görülmektedir.

53 İbn Reşîk el-Kayravânî, *Karâzatü'l-edebe* (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1926), 42.

54 Berîkî, *Nazariyyetü't-tenâs*, 171.

55 İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-Umde fi mehâsini's-şer ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1981), 2/292.

56 Kayravânî, *el-Umde*, 2/280.

57 Diyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meslü's-sagîr fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hüfî - Bedevî Tabâne (Kahire: el-Fucâle, 1962), 3/219.

58 Diyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meslü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hüfî - Tabâne Bedevî (Kahire: Dârü Nahdati Mısır, ts.), 222.

3. Edebî Serika ve Metinlerarasılık Kuramının Kesişme Noktası

Metinlerarasılık, bir metnin başka bir metinde varlık bulmasıdır. Yani bu terim, metinler arasında doğrudan veya dolaylı, kasıtlı veya kasıtsız meydana gelen ilişkiler veya etkileşimlerin toplamıdır.⁵⁹ Klasik dönem eserlerinde serikanın tariflerinden birisi: “bir şairin, kadîm metinlerden çıkarsayıp tespit ettiği bir mânayı alıp farklı bir ifade ile kullanması”dır.⁶⁰ Metinlerarası kurulan bu ilişkiler, şairler arasındaki zekâ, dirâyet, fesahat, belâgat vb. yetenekleri ölçüsünde değişiklik göstermektedir. Öyle ki bu alıntı, kimi zaman başarılı ve hoş kimi zaman ise çirkin ve başarısız görülmüştür. Bu da serika ve metinsel etkileşim kuramlarına eleştirel yaklaşımın gerçekleştiği ve bu iki kuramın kesiştiği noktalardan birisidir.⁶¹

Metinlerarasılığın olduğu gibi serikanın da sonraki eserde hoş bir etki bıraktığı durumlar vardır. Bu etki, iki kuram arasında bulunan ortak faktörlerden yalnızca bir tanesidir.⁶² Bununla birlikte serika ile metinlerarasılık arasındaki en önemli benzerlik, her ikisinin de kullanım amacın aynı olmasıdır. Ortak amaç, kullanılan kelimelerin ve ifade edilen mânaların iştinde kalbi ve zihni etkileyen bir hayranlık uyandırmasıdır.⁶³ Ortaya atılan bu tespit, dikkatleri serikanın sanatsal güzelliğine çekerken ahlakî yönünden uzaklaştırmaktadır. Bu noktada serika kuramı, ilk metni geliştirmek ve güzelleştirmek için başvurulan bir yöntem olarak görülen metinlerarasılık ile kesişmektedir.

Yukarıda bir kısmı irdelenen klasik dönem münekkitleri, serika konusu üzerinde çokça durarak şairlerin mâna kaynaklarının izlerini sürmüşlerdir. Bu noktada muhdes şiirlerdeki mânaların kadîm şiirlerin mânalarıyla örtüşmesi münekkitlerin dikkatlerini çekmiştir. Tenkitçilerin üzerinde durdukları serika, kadîm metinlerden alıntılanarak muhdes yapıtlara dahil edilen metnin miktarı hakkındaki eleştirilerdir. Serikanın bu türünün iki şekli öne çıkmaktadır. İlki; alıntı (iktibas), dahil etme (tazmin) ve karşıtlıklarla (muarazât) fark edilebilen açık ve anlaşılır metinlerarasılık iken ikincisi; alıcının algılaması veya kavraması zor olabilen, yazarın entelektüel ve kültürel mirası tarafından temsil edilen gizli ve dolaylı bir ara metin biçiminde yer alan metinlerarasılık olarak karşılık bulur.⁶⁴ Serika kavramının; yeni kelimelerle aynı anlamı ifade etmek için alıntılananlar ve üslup/anlam hedeflene-

59 Se'îd Buhayrî, *er-Rivâya ve't-türâsü's-serdi* (Bayrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 1992), 10; *el-Bedi' fi nakdi's-şî'r*, thk. Hâmid Abdülmecîd ve Ahmed Ahmed Bedevî (İskenderiye: Mektebetü'l-İskenderiyye, 2002), 249; Subkî, *'Arûsü'l-efrâh*, 2:334-335; Abdülmüte'âl es-Sa'îdî, *Buğyetü'l-idâh li-Telhisü'l-Miftâh fi 'ulümü'l-belâga*, c. 4 (Mektbetü'l-Âdâb, 2005), 693; Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Fizârî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi snâ'ti'l-inşâ*, c. 1 (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, t.y.), 324; Cevherî, *es-Sihâh*, 2155.

60 Ahmed Behâuddin es-Subkî, *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhisü'l-efrâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 2003), 2/321; Sa'îdî, *Buğyetü'l-İzâh*, 4/669; Yahyâ b. Hamze el-Müeyyidü'l-'Ulvi, *et-Tirâz li-Esrârâ'i'l-Belâgati ve 'ulumî hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 2002), 1/107.

61 Buhayrî, *et-Tirâz*, 1/107.

62 Berîkî, *Nazariyyetü't-tenâs*, 185.

63 Buhayrî, *et-Tirâz*, 1/189-190.

64 Abdülhâlik Şahîn, *Usûlü'l-ma'âyîri'n-nassiyye fi't-türâsi'l-nakdi ve'l-belâgi 'inde'l-'Arab* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Küfe Üniversitesi, 2012), 177.

rek alıntılananlar olmak üzere iki farklı kategoride ele alındığı görülür.⁶⁵ Bu alıntılarda bazen anlam olmaksızın yalnızca lafız alıntılanmış bazen de hem lafız hem anlam bir arada aktarılmıştır.

4. Abdülkâhir el-Cürçânî'de Serikadan Metinlerarasılığa

Klasik dönem tenkitçilerinin önde gelenlerinden biri olan Abdülkâhir el-Cürçânî, metinlerarasılık kuramıyla örtüşen pek çok örneğe yer vermiştir. Cürçânî'nin nazm teorisi odaklı çalışmaları, metinlerarasılık kuramının da bu paradigma çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmıştır. Bu minvalde o, metinlerarasılıkla alakalı birçok hususa nazm teorisi bağlamında değinmiştir.⁶⁶ Cürçânî, sanatsal ifadelerde üstünlüğün hangi şartlarda gerçekleşeceğine, nazm ve edebî tenkit ekseninde temas ederek sözü üstün hale getiren hususların bilinmesi gerektiğine vurgu yapmıştır.

Cürçânî, mânaların tamamının öncekiler tarafından ortaya konulduğunu ve sanatçının ortaya koyabileceği yeni bir mâna kalmadığını düşünmektedir. Bu çerçevede sanatçının izleyebileceği, eski izlerden bağımsız, benzerliklerden uzak, yeni ve benzersiz bir yolun varlığından söz etmenin imkansızlığını vurgulamaktadır.⁶⁷ Bu nedenle ona göre metinlerarasılık, muhdes yapıtın kadîm yapıt üzerinde meydana getirdiği değişikliklerin etkisini belirtmeyi amaçlayan bir kuramdır. Hatta öznel olmayı başaran yapıta üstünlük kazandıran, yöntemden daha öte bir şey değildir. Binaenaleyh Cürçânî'ye göre her bir metin, başka bir metnin özümsemesi ve dönüşümüdür.⁶⁸ Bu nedenle -hangi şartlarda oluşmuş olursa olsun- her bir metnin kaynağına inildiğinde kadîm metinlere ait bir kökene sahip olduğu görülür. Netice itibarıyla asolan, eski yapıtın özelliklerine yeni özellikler katarak onu güncelleme ve özgün hale getirmeye teşviktir.

Metinlerarasılık olgusu, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* isimli eserlerinde oldukça yaygın bir kullanım olan "serikât-ı şî'riyye" kavramı ekseninde ele alınmaktadır.⁶⁹ Cürçânî'nin metinlerarasılıkla ilgili yorumlarını serika terimi adı altında topladığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu meseleyi oldukça kapsamlı bir biçimde ele aldığı görülmektedir.

4.1. Cürçânî'de Metinlerarası İlişkilere Karşılık Gelen Serika

Cürçânî, metinsel etkileşimi irdelediği serika kuramını, lafız-mâna ekseninde dolaylı olarak ele almıştır.⁷⁰ O, serika olgusunu; suçlama, şüpheler ve anlam çalma

65 Râmî Ebü Şihâb, "Mustalahü's-serikâti'l-edebîyyeti ve't-tenâs", *Mecelletü'n-Nâdi'l-Edebi's-Sekâfi* 16/64 (2008), 229.

66 Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Şâkir (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992), 1/34-36,38,43,49,56,81,307,309,362,370,374-375.

67 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1992, 1/483; Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 548.

68 Şihâb, "Mustalahü's-serikât", 239.

69 Abdülmuttalip Muhammed, "et-Tenâs 'inde Abdülkâhir el-Cürçânî", *en-Nâdi'l-Edebi's-Sekâfi* 3/1 (1992), 84.

70 Hallâvî, "Mefhûmü's-serikâti's-şî'riyye", 30.

döngüsünden uzaklaştırarak belâgat sanatlarına eş değer bir sanat dalı haline getirerek nazm teorisi ile ilişkilendirmiştir.⁷¹ Cürcânî şiirsel anlam, tür ve yöntemlerle ilgili çalışmaları serika kuramına ulaşacağı bir giriş mahiyetinde değerlendirmiştir. O, mânanın serikayla olan bağı ve bu konuda doğru bir yargıya varmadaki etkisinden dolayı önce mânalar ve mânaların bölümleri hakkında söz etmeyi tercih etmiştir. Bu bağlamda Cürcânî, metinlerin etkileşim biçimlerini, birbiri ardınca sıralanışlarını ve uyumlarını ele almada önemseydiği mânaya iki ayrı kriter belirlemiştir.⁷² Bu minvalde Cürcânî, mânayı önceleyerek **aklı sahih mânalar**⁷³ ve **tahyili/hayali** (hayalin ürettiği) **mânalar** şeklinde ikiye ayırır. O, serikanın akli mânaların aksine hayalî mânalarda gerçekleştiğini ileri sürmüştür.⁷⁴ Metinsel ilişkilerin ise her iki durumda da gerçekleştiğini, aslolanın ortaya konulan yapının biçimlendirilmesindeki öznellikte olduğuna dikkat çeker. Cürcânî'nin doğrudan serika kuramının hükümleri altında ele aldığı bu anlamlar, sanatsal yapıdaki bazı özellikleri barındırdığı takdirde metinlerarasılığı karşı gediği görülmektedir. Cürcânî, Âmidî'nin serika ile ilgili görüşlerinin bir kısmını genişletip bir kısmını sınırlandırmak suretiyle serika kavramına sanatsal bir nitelik atfetmiştir.⁷⁵

Cürcânî, anlamlar ve anlamların bölümlerini belirttiikten sonra أَلْحَدَّ (almak), سَرَقَ (çalmak) ve إِشْبَعَانَةَ (yardım almak) kuramlarına özel bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde mâna bakımından şairlerin iki tür kesişim noktası olabileceğini belirtmiştir.⁷⁶ Bunlardan ilki, umumi mânalardır ki bu tür mânalarda serika, ahz ve isti'âne gerçekleşmemektedir. Çünkü bu mânalar, cesaretle övmek ve cehaletle yermek gibi insanlar tarafından bilinen kalıplaşmış mânalardır.⁷⁷ Aynı zamanda cömertlik, güzellik, övülen şahsın atının süratli oluşu vb. betimlemeler umumi anlamlar çerçevesinde yer almaktadır.⁷⁸ Bu düzeydeki mânalar, iki metin arasında örtüşen, herkes tarafından kolaylıkla algılanabilen, sanatsal yapıların çoğunda rahatlıkla kullanılabilen ve kesin bir sanat anlayışına dayanmayan, gelişigüzel alıntılardır. Cürcânî'de yer alan bu düzeydeki mânaların gelişigüzel kullanımları metinlerarasılık kuramının kullanım kapsamına dahi olmamaktadır.⁷⁹ Bu bağlamda Cürcânî'ye göre, amaca yönelik delaletlerdeki alıntılar; insanların ortak bilgi sahibi olduğu, akılda ve alışkanlıklarda sabit olan mânalar ise bu durumdaki mâna özel bir biçimde kullanılmış olsa bile genel hükmünde⁸⁰ olup serika sayılmamaktadır. Nitekim bunlar, toplumların tamamı tarafından fıtraten ve içgüdüsel olarak

71 Berikî, *Nazariyyetü't-tenâs*, 271.

72 Muhammed, "et-Tenâs", 75.

73 Öncekiler tarafından "müşterek mânalar" şeklinde isimlendirilen ve her toplumda var olan, herkes tarafından bilinen ve kullanılan, her toplumda ortak mânalar kastedilmektedir.

74 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 263.

75 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 267.

76 Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 1992, 1/338.

77 Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 1992, 1/339.

78 Muhammed, "et-Tenâs", 76.

79 Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga fi 'ilmi'l-beyân*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Bayrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 240.

80 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 339.

bilinen yargılardır. Aynı zamanda özel bir vizyon gerektirmeyen, toplumlar tarafından benimsenen ve sıradan genel imgelere dönüştürülerek kullanımı yaygınlaşmış anlamlardır.

Cürcânî'ye göre, Âmidî tarafından ileri sürülen (ortak mâna) ölçeğinin doğru bir ölçek olabilmesi için bir tür metodolojik kritere ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Bu nedenle Cürcânî, ortak mâna kriterinin en belirgin ve ayrıntılı özelliklerini vurgulamaya özen göstermiştir. Nitekim bu kriterler, Cürcânî'nin özellikle *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-icâz* adlı eserlerinde detaylı bir biçimde yer almaktadır. Cürcânî, yeni bir mâna ortaya koyan edebiyatçının kendi yöntemiyle kullandığı (ortak mâna) ölçeğini, **akli mâna** olarak terimleştirir. Cürcânî'ye göre müşterek kullanım alanına⁸¹ ait olması nedeniyle bu mânayı kullananların serikayla itham edilmemesi gerekir. Diğer yandan bu mânalar nazm teorisi ve sözün üstünlük dereceleri bağlamında ele alınmıştır. O hâlde bu ölçeğin kullanıldığı yapıtların birçoğunun kadîm eserlerden izler taşıdığı ve aktarılan metinlerin kökenlerinin atasözleri ve deyimlerden alıntılanan mânalardan oluştuğu söylenebilir.

Mâna bakımından ikinci kesişim noktasını meramı ifade etmede kullanılan mânaların yer aldığı harmoniler oluşturmaktadır. Bu mânalar, vasfedilmek istenen özellikleri kanıtlamak için mantıklı bir metinsel etkileşim sürecine işaret eder. Bu tür sözlerin anlaşılması her ne kadar birincisine bağlı olsa da gelişigüzel gerçekleşen alıntılamanın çok daha ötesinde düşünme, gayret ve derinlemesine inceleme gerektiren bir yapıya sahiptir. Bu tür mânalar, serika yapmakla itham edilmeksizin yetkinlik ve üstünlük barındıran metinsel etkileşimin sağlandığı sanatsal özgün mânalar olarak kabul edilir.⁸² Cürcânî, akıllarda müşterek ve sabit olan mânaların, bir işçiliğe iliştilermedikçe veya nazmında bir özgünlük yapılmadıkça ayırt edilemeyeceğini söylerken kastettiği şey budur. Bu bağlamda aslanan, sözlük anlamların dışında ikincil mânalara delâlet edilmesidir. Bu ikincil ve daha derin anlamsal çağrışımları ifade etmede kullanılan en belirgin yöntem, belâgat sanatlarının kullanımudur. Şairin övdüğü kişiyi cesarete aslana, cömertliğe denize, güzellikte ve ihtişamda dolunaya, parlaklıkta güneşe benzetmesi bu bağlamda zikredilebilir. Örneğin Ferrâ'ya nispet edilen şu şiirde cesaret sıfatı tasvir edilmekte ve bir kişinin savaş anında gülüyor olması, soğukkanlı ve kaygısız olmasıyla temsil edilmektedir.⁸³

كَأَنَّ دَنَايِرًا عَلَى قَسِمَاتِهِمْ وَإِنْ كَانَ قَدْ سَفَّ الْوُجُوهُ لِقَاءَ

*Düşmanla karşılaştıklarında yüzleri soluk olması gerekirken aksine onlarınki altın paraymışçasına parlıyor.*⁸⁴

81 Bu mânalar cesaret, cömertlik, güzellik vb. anlamlardır. Bu tür mânaların ifade ediliş keyfiyetleri mecaz, kinaye, teşbih ve hakikat gibi üsluplardır.

82 Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 1992, 1/339.

83 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga* (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1959), 338-340.

84 Sa'îdî, *Buğyetü'l-İzâh*, 4/669; Ebû Bekir el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâidî's-seb'î't-tivâli'l-câhiliyye*, thk. Abdüsselâm Harun (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 308.

Cürcânî, bu mânaların, sanatsal üstünlük barından özel kullanımlar olabilmesi için gözetilmesi gereken özelliklere dikkat çeker. Ona göre bu mânaların anlaşılması ciddi bir araştırma ve uzun bir uğraş sonucunda olmalıdır. İşte o, bu tür mânalarda şairler arasında uzmanlık, özgünlük ve üstünlük iddia edilebileceğini açıklar. Ancak böyle bir durumda muhdes şairin ilgili mâna hususunda, kadîm şairden daha üstün olduğunu söyleyebilmenin mümkün olduğunu belirtir.⁸⁵ Cürcânî'nin serika ve şairler arasında temayüz etme ile ilgili olan bu görüşü, edebiyatçılar arasında kabul görmüştür.⁸⁶ Yani bu iki farklı düşünce edebiyatçıları arasındaki çelişki ve uyumsuzluğa değil fikir birliğine işaret etmektedir.⁸⁷ Bu açıdan bakıldığında Cürcânî'de metinlerarasılık terimine karşılık gelen serika, kötü bir özelliği değil bilakis dehâ ve ustalık ile nitelendirilmeyi gerektiren üstün bir meziyeti nitelendirmektedir.

Cürcânî'de serika ve metinlerarası ilişkilerin asıl gerçekleştiği tahyîlî mânalar, genelde nazm teorisinde, özelde ise "alma/ahz" yani metinlerarasılık meselesi kapsamında yer alan mânalardır. Âmidî tarafından atıfta bulunulan ve serikanın asıl olarak gerçekleştiğini ileri sürdüğü özgün/buluşsal (الْبَدِيعُ الْمُخْتَرُ) anlamlar, Cürcânî'de tahyîlî/hayalî⁸⁸ veya öznel anlam ifadesiyle yer bulur. Cürcânî'ye göre asıl serika veya dolaylı olarak da metinlerarasılık, özgün yetkinlikle nazmedildiği takdirde bu hayalî mânalarda gerçekleşmektedir. Bu mânalar, hakkında doğru ve ispatlanmış kabul olmayan, ancak işitildiğinde hayranlık uyandıran ve sınırlandırılması imkânsız mânalardır. Öte yandan bu mânalar; farklı üstünlük dereceleri içeren, hakikat izlenimi uyandıracak derecede zekice kullanılan ve doğruluk izlenimi verdiği ölçüde üstünlük kazanan türlerdir.⁸⁹ Ebû Temmâm'ın şu şiiri bu bağlamda zikredilebilir:

لَا تُتَكْرِي عَطَّلَ الْكِرِيمِ مِنَ الْغَنَى فَالسَّيْلُ حَرْبٌ لِّلْمَكَانِ الْعَالِي

*Cömert kimselerin fakirliğine şaşırma, nitekim sel suları yüksek yerlere ulaşamaz.*⁹⁰

Bu beyitte Ebû Temmâm **tahyîlî/hayalî** benzetme yapmış, cömert kimseyi kadri yüce olmakla vasıflandırırken zenginliği de yağmur ve sağladığı yararlarla eş değer tutmuştur. Burada şair zenginliği yağmura, zengin kimsenin ihsanda bulun-

85 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 340.

86 Geniş bilgi için bk. Abdülmuttalib, *Kazâyâ'l-hadâse*.

87 Abdülmuttalib, *Kazâyâ'l-hadâse*, 178.

88 Tahyîlî mânalar: akılla ilişkisi bulunmayan, daha çok hayale dayanan ve şairden şaire farklılık gösteren mânalardır. Cürcânî'den önce bu mânalar hususi olarak zikredilmiştir. İntihalin söz konusu olduğu meseleler bu tür mânalarda gerçekleşmektedir. Çünkü bu mânalar tespiti zor olan ve her şairde hayal ve duyguları oranınca özgünlük göstermektedir. Dolayısıyla başta şair olmak üzere şiirlerinin inşasında özgünlüklerini ve sanatlarını bu mânalar üzerinden aktarabilmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 312.

89 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 267.

90 Menâhicü Câmî'atü'l-Medinetü'l-Âlemiyye, *el-Belâga el-beyân vel-bedî'* (Mâlezya: Câmî'atü'l-Medinetü'l-Âlemiyye, ts.), 98-99; Ebû Temmâm et-Tâî, *Dîvân*, thk. el-Hatib et-Tebrîzî (Beyrut: Dârü'l-Küttâb el-'Arabî, 1994), 2/38; Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 276.

ması sonucu malının akıp gitmesini ise sele benzetmiştir.⁹¹ Şair, yüksek yerlerden suyun akıp gittiği gibi zengin ve cömert kimsede de para ve mal birikmediğini/ kalmadığını vurgulamak istemiştir. Burada suyun akıcılık özelliği tasvir edilerek kerem sahibi kimsenin cömertliği tahyil edilmiştir. Oysaki insanlarda, zenginlikte ve yücelikte böylesi bir vasıf söz konusu değildir.⁹² Buna benzer bir örnek de Ebû Temmâm'ın şu beytidir:

لَرَمُوا مَرَكَزَ التَّدَى وَدَرَاهُ
وَعَدَّتْنَا عَنْ مِثْلِ ذَلِكَ الْعَوَادِي
غَيْرَ أَنَّ الرُّقَى إِلَى سَبَلِ الْأَدْوَى
إِءِ أَدَّتْ وَالْحَطُّ حَطُّ الْوَهَادِي

*Onlar cömertlikten hiç ayrılmadılar, bizim ise başımızdan talihsizlik ve musibetler hiç eksik olmadı. Her ne kadar yağın yağmur dorukların nasibi sayılsa da her daim asıl sebeplenen vadilerdir.*⁹³

Bu şiirde şair, fiziki olarak memdûhuna daha yakın olduğu hâlde ondan ihсан elde edememeyi kastetmektedir. Tepeler yağmura daha yakın olduğu halde onun nimetlerinden vadilerin daha fazla nasiplenmesini de kendi durumuna benzetmektedir. Ancak yağmur o tepeleri aşarak kendisine uzak olan vadilere doğru akar ve onlara karışır. Beyitlerde zikredilen hususlar, hayalî mânalar ile zikredilmiştir. Böyle bir üslup Cürcânî'deki metinsel etkileşime karşılık gelen kullanımları temsil etmektedir.⁹⁴

Şairler kimi zaman hayalî anlamları övgü (medih) ve yergi (zem) tasvirleri için kullanmışlardır. Bühterî'nin; ihtiyarlığın sevimsizliğini ve kusurunu, (ak düşmüş) beyaz renge benzeterek yaşlılığın getirdiği eksiklikleri yok sayması bu türe örnektir:

بَيَاضُ الْبَارِئِي أَضْدَقُّ حُسْنًا
إِنْ تَأَمَّلْتَ مِنْ سَوَادِ الْعُرَابِ

*Şahinin beyaz rengi (ihtiyarlık) iyice düşünüldüğünde, karganın siyah renginden (gençlik) daha hoştur.*⁹⁵

Burada şair, ihtiyarlıktaki tek kusurun ve sevimsizliğin, ak düşmesi olduğunu kabul eder. O kusuru da beyitteki benzetme ile yok saymayı hedefler. Şöyle ki şair, şahinin beyaz rengini, karganın siyah renginden daha alımlı ve güzel görüldüğünü ileri sürer. Oysaki saça aklar düşmesi, sahibinde ihtiyarlığın kusurlarından birçoğunun bulunduğu işaret eden en temel emaredir. Şahinin beyaz renginin hoşluğu da yırtıcılığı ve kuşların efendisi olma niteliğinden kaynaklanır. Şayet şahin bu niteliğini kaybederse beyazlığının bir anlamı kalmayacaktır. O vakit şairin

91 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 267.

92 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 2017, 318.

93 İzzeddin el-ezdi el-Muhallebi, *el-Me'âhiz 'alâ şurrâhi divâni Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî* (Riyâd: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2003), 2/166; Ebû Temmâm, *Divân*, 1905, 76.

94 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 2017, 328.

95 Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Tahsinü'l-kabîh ve takbîhü'l-hasen* (Bayrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî Erkam, ts.), 40; Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 268.

de teşbihi, anlamını yitirecektir. Görüldüğü gibi şair, pek çok hayalî mâna kullanarak ihtiyarlığın kusuru olarak görülen ak rengi sevimli kılmaya çalışmıştır.⁹⁶

Yukarıdaki beyitlerdeki hayalî anlamlar, metinlerarasılık için gerekli olan biçim ve içerik özgünlüğünü kapsamaktadır.⁹⁷ Alıntılanan benzetmelerin birçok örneği bulunmasına rağmen, zikredilen beyitlerdeki sanatsal ifadeler ve benzetmedeki hayalî unsurlar, üstün bir beceri ve maharete işaret etmektedir. Böylelikle metinlerarasılık kapsamında değerlendirilip serikadan uzaklaşmaktadır. Bu **tahyili/hayalî** olarak inşa edilen mânalar, ilk bakışta mantığa uygun değilmiş gibi görünmesine rağmen şair tarafından, bir illet aracılığıyla ve tahyil yoluyla akla uygun hale getirilmiştir. Her ne kadar şair bu illeti benimsese de bu onun sahih/gerçek olduğu anlamına gelmez. Ayrıca şairin ortaya koyduğu hayalî mânayı, akli bir dile dayandırması şartı koşulmaz.

Tahyili/hayalî mânalardaki serika türlerinden bir diğeri de illeti zikredilmeyen yargılardır. Bu yargılar, şairin maksadı salt kendinden öncekilere benzemek olmadığı halde okuyup unuttuğunu düşündüğü şeylerin, dolaylı ilişkilerle yeni metne tekrar yansımalarıdır.⁹⁸ Burada, yapılan teşbih ve istiareler daha önce hiç duyulmamış, görülmemiş ve akla dahi getirilmemiş gibi yansıtılır.⁹⁹ Örneğin bir şairin, övdüğü kişinin ahlaki yüceliğini ortaya koymak maksadıyla, genellikle somut anlamda kullanılan “yükselme” kelimesine soyut bir mâna vermesidir.¹⁰⁰ Ebû Temmâm’ın aşağıdaki beyti bu konuda örnek bir kullanım olarak zikredilmektedir:

وَيَصْعَدُ حَتَّى يَطْنَ الْجُوهُولُ بَانَ لَّهُ حَاجَةٌ فِي السَّمَاءِ

Öyle çok yükseliyor ki cahil kimse onun gökyüzünde bir haceti olduğunu sanıyor.¹⁰¹

Burada Ebû Temmâm’ın maksadı, daha önceki teşbih yöntemlerini unutturup yok sayarak methettiği kimsenin -somut olarak algılanabilecek mekânsal bir yükselme olan- göğe yükselmesini ifade etmektir. Bu beyti değerli kılan, şairin böyle bir üslup benimsemesidir.¹⁰² Böylece şair, methettiği kişinin -aksi düşünülemez şekilde- yüksek niteliklere ve şerefli makamlara yükseldiğini ifade etmek istemiştir.¹⁰³ Böylelikle şair, daha önce kullanılmış olan sanatsal yöntemleri son derece ustalıkla ele almıştır. Ayrıca alıntılardığı bu cümleleri kendine has bir öznelikle sanki daha önce hiç kurulmamış, duyulmamış ve akla dahi getirilmemiş

96 Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 268-269.

97 Muhammed, “et-Tenâs”, 80.

98 Muhammed Miftâh, *Tahlilü'l-hitâbi's-şîrî (istiraticiyeti't-tenâs)* (Beirut: ed-Dârü'l-Baydâ', 1992), 129-130.

99 Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 2017, 359.

100 Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 302.

101 Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâga fî 'ilmi'l-beyân*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 302; Ebû Temmâm, *Dîvân*, 2/200.

102 Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 1/385.

103 Müeyyidü'l-Ulvî, *et-Tirâz*, 1/123.

hissi uyandıran bir yenilikle biçimlendirmiştir.¹⁰⁴ Cürcânî bu tür yeni biçimlendirmelere olumlu yaklaşmış, bunları serika olarak adlandırmadığı gibi sanatsal bir üstünlük ve maharet olarak nitelemiştir.¹⁰⁵

4.2. Cürcânî'nin Serikayı Reddettiği Ortak Anlamlar

Cürcânî'nin, serikanın gerçekleşmediği ortak mânalar ile özgün bir üslupla nazmedilerek yeniden ele alınan (serikanın gerçekleştiği) özel mânalar arasındaki farkı vurgulaması serikayı sınırlı bir kapsamda kabul ettiğini göstermektedir. Ona göre, ortak ve alışlagelmiş anlamlarda da serikadan söz edilebilecek oldukça kısıtlı bir alan bulunmaktadır. Şöyle ki bir şair ortak mânaları alıp kendine özgü bir nazmla; o mânayı özel kılacak kinaye, istiare vb. sanatlarla yeniden biçimlendirirse artık o mâna, ortak mâna kapsamından çıkmaktadır. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre, ortak mânalardan yola çıkan bir şairin nazmettiği özgün mânaları, sonradan gelen bir şairin aynen veya kısmen alıntılanmasına serika hükmü verilir.¹⁰⁶ İbnü'l-Âmidî'nin şu beyti, muhatabı güneşe benzetme konusunda ortak mânadan uzaklaşmanın ve metinsel ilişkilerin bir örneği olarak görülmektedir:

فَأَمَّتْ نُظَّلِّيَّ مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ أَعَزُّ عَلَيَّ مِنْ نَفْسِي
فَأَمَّتْ نُظَّلِّيَّ وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ نُظَّلِّيَّ مِنَ الشَّمْسِ

*Kendimden bile daha değerli biri beni güneşten gölgeliyor, beni gölgelendirmesine gölgelendiriyor ancak ilginçtir ki beni güneşten gölgelendiren de bir güneştir!*¹⁰⁷

Bu beyitlerde şair, belâgat sanatlarını daha önce kullanılmamış bir tarzda kullanmaktadır. Burada şairin, övdüğü kişinin bizzat hakiki güneş olduğunu iddia etmesi, -bilindik örneklerden farklı olarak- benzetmeye özgünlük kazandırmıştır.¹⁰⁸ Benzer bir örnek olarak Mütenebbî'nin şu beyitlerini zikretmek mümkündür:

كَتَبْتُ حَوْلَ دِيَارِهِمْ لَمَّا بَدَتْ مِنْهَا الشَّمْسُ وَلَيْسَ فِيهَا الْمَشْرِقُ

*Diyarları doğuda olmadığı hâlde orada güneşin doğduğunu görünce büyülenip, etrafında taaccüple tekbir getirdim.*¹⁰⁹

Övülen kimselerin güneşe benzetilmesi alışıldık bir durumdur. Şair, buradan yola çıkarak memduhun diyarı batıda olmasına rağmen, onların güzelliklerini güneşin doğuşuna benzetir.¹¹⁰ Güneşin doğudan başka bir yönde doğuşuna tanıklık ettiği için dehşete düştüğünü söylemesi de öncekilerden farklı bir benzetme şeklidir.

104 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 302.

105 Cürcânî'de serika ile ilgili geniş bilgi için bkz. Seller, *Şiirde İntihal*, 190-096.

106 Beriki, *Nazariyyetü't-tenâs*, 278.

107 'Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezhariyyeti li't-Türâs, ts.), 3/230; Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 1959, 303.

108 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga fi 'ilmi'l-beyân*, 217-218.

109 Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî, *Divân* (Beirut: Dârü Beyrut, 1983), 29.

110 ed-Dabbî İbn Vekî, *Kitâbü'l-Münsif li's-sârik ve'l-mesrûk minhü* (Bengâzi: Câmi'at Kât Yûnis, 1994), 277.

Böylelikle şair; serikadan uzaklaşmış, hoş ve özgün bir metinlerarası örneği sunmuştur.¹¹¹

Kendilerinden önce zikredilmiş şiirlerle mâna ortaklığı bulunması, zikri geçen son iki beyti serika kategorisine sokmamaktadır. Çünkü burada teşbih her ne kadar ortak olsa da şairi serikadan kurtaran husus, bu teşbihin kendinden öncekilerden farklı özgün bir sanatsal betimlemeyle ifade edilmişidir. Cürcânî'nin bu kurama olumlu yaklaşmasının en temel sebebi, şairlerin geçmiş örneklerden istifade ederek yeni anlamlar üretebilme ve yaratıcılık çemberini genişletebilme imkânı elde edebilmeleridir. Nitekim var olan mânaları alıp yeni biçimlerde üretememek ve güncel deneyimlerle bağdaştıramamak, şairlerin yaratıcılık çemberini daraltmaktadır.¹¹² Bu nedenle hem Âmidî hem de Cürcânî öznel anlamlar ortaya koymanın ve onları yenilikçi ve sanatsal bir tarzda formüle etmenin gerekliliğini vurgulamışlardır. Ayrıca onlar bu mânaların önceden var olup olmadığının üstünlüğe bir etkisi olmadığını, üstünlüğün yalnızca alıntılamanın işçiliğindeki nazmda olduğunu vurgulamışlardır. Çünkü onlara göre bu yetenek, altın külçesini bir başyapıtı çevirecek kadar maharet gerektirmektedir.¹¹³ Cürcânî'ye göre; nasıl ki altın veya gümüş biçimlendirilmedikçe kendi başlarına bir yüzük, bilezik veya başka bir tür mücevhere dönüşemiyorsa, metinler de farklı biçimlerde yeniden şekillendirilmedikçe sanatsal üstünlük kazanmamaktadır.¹¹⁴

“إِحْتِزَاءٌ” (ihtizâ') örnek alma, metinlerarasılık ile yakından ilişkili bir kavram olmakla beraber Cürcânî, serikayı ihtizâ' kavramından ayırır. Serika genel anlamda nakd ve belâgat ile ilgili iken ihtizâ' daha çok şiirin estetik boyutuyla ilgilidir. Bu açıdan ihtizâ', serikanın aksine her tür mânada gerçekleşmekte ve onun olumsuz algısına dâhil olmamaktadır. Cürcânî'ye göre ihtizâ', önceki metnin sonraki metni baskılamadığı veya sonraki metnin önceki metnin ayrıntılarında kaybolmadığı bir nazım biçimiyle gerçekleştirilen estetik bir var oluştur. Nitekim ona göre her metin, başka bir metnin özümsemesi ve dönüştürülmesidir.¹¹⁵ Bu düşünce, ihtizâ' kavramının değerlendirilmesine de etki etmiştir. Cürcânî'ye göre ihtizâ, edebî tenkitçi veya şairlerin şiire öykünme ve onu takdir etme terminolojisinde karşımıza çıkmaktadır. Bu terim aynı zamanda şairin, şiirini ele alırken bir anlam ve amaç doğrultusunda belli bir şairin üslubunu benimseyerek kendi yapıtını ortaya koymasını ifade etmektedir.

Cürcânî'ye göre bazen sadece belirli bir kelime üzerinde görülen metinsel etkileşim, yapının tamamında gerçekleştirilen ilişkiye eşdeğer bir etkiye sahip olabilmektedir. Bu nedenle Cürcânî, tüm bir metni kapsayan metinsel ilişki gibi tek

111 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga fi 'ilmi'l-beyân*, 218.

112 Emzeyyân Sihâm, *Tetavvuru mustalahi'n-nakd dirâse nakdiyye tenâsiyye li-serikâti Ebi Temmâm* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Câmi'atü Vahrân, 2015), 250.

113 Ahmed Selim Gânim, *Tedâvülül-me'âni beyneş-şu'râ' kırâetün fi'n-nazariyyeti'n-nakdiyye* (Magrib: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 2006), 89-90.

114 Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 1/488.

115 Şihâb, "Mustalahü's-serikât", 239.

bir kelimeyle kurulan metinlerarası ilişkilerin de metne aynı düzeyde üstünlük ve özgünlük kazandırılabilceği görüşündedir. Ebû Temmâm'ın şu iki farklı şiir beytinde "جِسْرٌ" (cisir) kelimesi kullanmaktadır:

لَا يَطْمَعُ الْمَرْءُ أَنْ يَجْتَازَ لُجَّتَهُ بِالْقَوْلِ مَا لَمْ يَكُنْ جِسْرًا لَهُ الْعَمَلُ

*Kişi, ameli ona köprü olmadıkça sadece söz ile derin karanlıklardan karşıya geçmeyi umamaz.*¹¹⁶

بَصُرْتُ بِالرَّاحَةِ الْعُظْمَى فَلَمْ تَرَهَا تَأْتِي إِلَّا عَلَى جِسْرٍ مِنَ التَّعَبِ

*Büyük rahatlığa kavuşmanın, meşakkat köprüsünden başka bir yolu olmadığını bizzat gördün.*¹¹⁷

Bu bağlamda Râbî'a er-Rakiy ise aynı kelimeyi şu şekilde kullanmaktadır:

قَوْلِي نَعْمَ وَنَعْمَ إِنَّ قُلْتِ وَاجِبُهُ قَالَتْ عَسَى وَعَسَى جِسْرٌ إِلَى نَعْمٍ

*"Evet" demesini umdum! Eğer evet dersen yapmak zorundasın. Lakin o "belki" dedi. Olsun! "Belki", "Evet" in köprüsüdür.*¹¹⁸

Yukarıdaki beyitleri kıyaslayan Cürcânî, ikinci beytin birincisinde olmayan bir güzellik taşıdığını; üçüncüsünün ise nezaket, çekicilik,¹¹⁹ yetkinlik ve özgünlük derecesinin, her ikisinden daha üstün olduğunu belirtir. Ayrıca Cürcânî, lafızları güzel ve geliştirilmiş beyitlerin, üstünlüğe daha lâyık olduğunu belirtir.¹²⁰ Burada her beytin farklı bir mânaya sahip olması, metinlerarasındaki karşılıklı etkileşimi yansıtmaktadır. Dolayısıyla yapılan alıntılar onları serika kategorisine sokmamış, bilakis sanatsal bir üstünlük kazanmalarını sağlamıştır.¹²¹

Cürcânî, şiirlerdeki mâna etkileşimlerine işaret etmektedir. Örneğin Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?])'nin;

إِذَا مَاغَزُوا بِالْجَيْشِ حَلَقَ فَوْقَهُمْ عَصَائِبُ طَيْرٍ تَهْتَدِي بِعَصَائِبِ

جَوَانِحَ قَدْ أُيِّقُوا أَنْ قَبِيلَهُ إِذَا مَا لَتَقَى الْجَمْعَانَ أَوَّلُ غَالِبِ

*"Ordusuyla savaşa çıkınca kuş sürüleri üzerlerinde art arda süzülür. (Kuşlar) Kesinlikle emindir ki ordular karşılaştığında galip gelecek olan onun ordusudur."*¹²² beytini alıntılararak metinsel etkileşim sağlayan Ebû Nüvâs, yukarıdaki beytin anlamından yararlanarak şu yeni beyti oluşturmuştur:

116 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 90; Ebû Temmâm, *Divân*, 1994, 2/5.

117 Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 2008, 79; Ebû Temmâm, *Divân*, 1905, 228.

118 Ahmed Matlûb er-Rifâ'î, *Esâlib belâgiyye el-fasâha el-belâga el-me'âni* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980), 34.

119 Rifâ'î, *Esâlib belâgiyye*, 34.

120 Rifâ'î, *Esâlib belâgiyye*, 34.

121 Cürcânî, *Delâilü'l-icâz*, 1992, 1/78-79.

122 Alî Mustafa Alî Subh, *es-Sûratü'l-edebiyye târih ve nakd* (Kahire: Dârü lhyai'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), 77; Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbiga ez-Zübyânî, *Divân*, thk. 'Abbâs Abdüssâtir (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Ilmiyye, 1996), 42-43.

*Kuşlar, öldürülen düşmanların cesetleriyle doyacaklarına emin oldukları için, onun erkenden sefere çıkışını beklerler.*¹²³

Ebû Nüvâs'a, Nâbiga'nın zikri geçen kasidesi kastedilerek "ona bir şey bırakmadın" dediğinde Ebû Nüvâs'ın "Sus! Mânayı usta ve mahir bir biçimde ilk kullanan kişi o olabilir. Ben de onun izinden gitmekten gocunmadığım gibi ondan aşağı da kalmam."¹²⁴ şeklinde cevap vermesi, özgün bir biçimde yapılan alıntının olumsuzluktan ziyade üstünlük sağladığını vurgulamaktadır. Burada Cürçânî, Ebû Nüvâs'ın sözünü açık bir delil olarak kullanmakta ve her anlamın özel bir yöntem izlenerek birden fazla biçimde sunulabileceğini belirtmektedir.¹²⁵ Ebû Nüvâs'ın sözündeki özgünlük, Nâbiga'nın şiirindeki mânayı ilk formundan başka bir forma aktarmasıdır.

Cürçânî yukarıda aktarılan iki beyti, konumuna göre şu şekilde değerlendirilmektedir: İki şey, tür bakımından ortak; özellik ve nitelik bakımından ise farklı olabilir. Mesela yüzük, küpe ve bilezik gibi mücevher türleri, tür olarak ortaktır; ancak işçilik, desen ve işleniş biçimleri açısından farklılık gösterir.¹²⁶ Bu iki beytin birleştiği asıl mâna; övülen şahsın, savaştığında mutlaka zafer kazanacağını kuşların bilmeleri iken yan anlam, kuşların yemek konusundaki açgözlü davranışlarıdır.¹²⁷ Nâbiga, beytinde asıl mânayı hedefleyerek açık bir biçimde ifade etmişken Ebû Nüvâs, yan anlamı önceleyerek açık bir biçimde ifade etmiştir.¹²⁸

Özetle Cürçânî, mânayı; aklî ve hayalî, lafzî da yalın ve betimlenen olarak ikiye ayırır. O, aklî mânanın, zahirî bir müşterek olduğunu ve üzerinde herhangi bir biçim veya sanatsal değişiklik yapılmadığı sürece hakkında üstünlük mukayesesinin yapılmasının doğru olmadığını vurgular. Mâna, her ne kadar önceden zikredilmiş ve tedavülde olsa da bu durum, şairin zihninde bulunan çok sayıda şiirin, soyut fikirlerin, duyguların ve deneyimlerin birleşmesinden kaynaklanan dinamizmin bir sonucudur. Böylelikle yeni bir söz dizimine tabi olan mânaların biçimi farklılaşır ve sanatsal olarak öznelleşir. Burada şair, sıradan bir anlamı alıp adeta bir zanaatkârın yüzük, küpe ve diğer mücevher türlerinin yapımında sergilediği ustalığı eserine işlemiş ve anlamı öznel kılmıştır.¹²⁹

Cürçânî her ne kadar serika ile alakalı belâgat örneklerini daha ziyade *Esrarü'l-belâga*'da, nazm teorisi ile alakalı olanları ise *Delâilü'l-i'câz*'da incelese¹³⁰ de keli-

123 Ali Subh, *es-Sûratü'l-edebyyye*, 77.

124 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1/502.

125 Abdülmuttalib, *kadâyâ'l-hadâse*, 178.

126 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1/507.

127 Abdülkâhir b. 'Umer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb fi lübbi lübâbi lisâni'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 4/290.

128 Ali Subh, *es-Sûratü'l-edebyyye*, 78.

129 Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1/481.

130 Bu noktada Cürçânî'nin *Delâilü'l-i'câz*'da bir nazm savunusu yaptığı da iddia edilmiştir. Bk. Ahmed Ebû Zeyd, *Mukaddime fi usûli'l-fikriyye li'l-belâga i'câzi'l-Kur'ân* (Ribat: Dârü'l-Emân, 1409-1989), 4; Recep Yartaşı, "Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Nefsi Kalam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi", *Tevilat* 3/1 (2022), 81.

meler arasındaki ilişkileri ve bunların anlamı belirleme üzerindeki etkilerini bahsi geçen her iki eserde de ele almıştır.¹³¹ Abdülkâhir el-Cürçânî'nin nazm teorisi, önceden serika kapsamında değerlendirilen lafız ve mânâ ikiliğini de ortadan kaldırmıştır.¹³² Çünkü Cürçânî'ye göre metin ne mânâdan bağımsız, yalnızca lafızdan ibarettir; ne de lafızdan bağımsız mânâdan ibarettir. Ona göre mânâlar, lafızlar arasında var olan ilişkilerin sonucundan başka bir şey değildir.¹³³ Bu nedenle Cürçânî, serikayı kelime ve anlam hırsızlığı olarak görenleri şiddetle eleştirmektedir. Ona göre; akıl sahibi bir kimse, serikayı mânâ veya lafız çalma olarak görmemelidir. Çünkü Cürçânî'ye göre, kim çıplak bir mânâyı alıp onu kendi lafızlarıyla yeniden giydirirse, bu durumda o mânâya sahip olma hakkı daha çok onun olur.¹³⁴ Böylelikle Cürçânî ile metinlerarası alıntılama, geleneksel edebî niteliğinden ve menfi bakış açısından sıyrılıp metnin inşası ve devamı için sanatsal bir gereklilik halini almıştır.

5. Abdülkâhir el-Cürçânî'den Sonra Serika

Klasik dönem münekkitlerinden İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), İbn Tabâtabâ, İbn Reşîk (ö. 456/1064) ve Cürçânî gibi birçok eleştirmen, modern dönemdeki metinlerarasılık terimine delâlet eden serika kavramına temas etmiş ve bu kuramı serikât-ı şî'riyye ismiyle ayrı bir kategoride ele almıştır. Cürçânî'den sonra ise İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) şahsi çabaları¹³⁵ dışında bu kurama herhangi bir yenilik getiren olmamıştır. Cürçânî'den sonra konuyu ele alanlar olmuşsa da var olan bilgi ve örnekleri zikretmekten öteye geçememişlerdir.¹³⁶

Cürçânî'den sonra serikanın karşılığı olarak görülebilecek pek çok terime yer verilmiştir. Ancak bu terimler iki farklı kategoride ele alınmıştır. Bunlardan ilki metinsel etkileşim bağlamında olumsuz olarak algılanan, İbnü'l-Esîr'deki "el-igâra" (yağmalama),¹³⁷ Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338)'deki "el-muvârede" (nakletmek)¹³⁸ terimlerine ek olarak "intihal", "ihtidâm" ve "gasb" gibi kavramlardır.¹³⁹ Bu terimler, bir metnin başka bir metindeki haksız varlığını ifade ettiği için sadece hırsızlık olarak kabul edilmiştir. Bu noktada söz konusu terimler, Cürçânî'deki serika kavramıyla ayrılmaktadır.

İkinci kategorideki terimler ise İbn Ebü'l-İsba'da (ö. 654/1256) "hüsnü'l-ittibâ" (izinden yürüme),¹⁴⁰ Fahrüddîn er-Râzî'de (ö. 606/1210) "iktibâs" (alıntı) ve

131 Hallâvî, "Mefhûmü's-serikatî's-şî'riyye", 30.

132 Recep Yartaşı, "Abdülkâhir el-Cürçânî'nin İ'câz Anlayışı -Belâgat-Kelam Etkileşimi Çerçevesinde-", *Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*, ed. İsa Güceyüz (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 371.

133 Hallâvî, "Mefhûmü's-serikatî's-şî'riyye", 31.

134 Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 2008, 398.

135 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 103-108.

136 Abdüllatif Muhammed el-Harîrî, *es-Serikâtü's-şî'riyye beyne'l-Âmidî ve'l-Cürçânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 18.

137 Diyâuddîn İbnü'l-Esîr, *Kifâyetü't-tâlibü fi nakdi kelâmî's-şâ'ir ve'l-kâtib*, thk. Mustafa Cevâd - Se'îd (Bağdâd: el-Mecme'ül-İlmi, 1956), 150.

138 Berîkî, *Nazarîyyetü't-tenâs*, 88.

139 Berîkî, *Nazarîyyetü't-tenâs*, 72-81.

140 Zekiyyüddîn İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrü't-Tahbîr fi sinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şeraf (el-Cumhûriyyetü'l-Arabîyyetü'l-Muttahide, ts.), 475.

“telmîh” (gönderme),¹⁴¹ Zemahşerî’de (ö. 538/1144) “tazmîn” (içerme),¹⁴² Üsâme b. Münkiz’de (ö. 584/1188) “ihtizâ” (örnek alma) ve “tazmîn”, Kalkaşendî’de (ö. 821/1418) ise “istişhâd” ve “tazmîn” (içerme)¹⁴³ olarak karşımıza çıkan terimlerdir. Bu terimler Cürçânî’deki gibi sanatsal özellik barındırmasa da önceki metne başvurmanın, sonraki metne olumsuz bir etki etmediğini ve sanatsal bir değer kazandırmadığını ifade eden terimlerdir. Cürçânî’de metinlerarasılığa karşılık gelen serika terimi, sanatsal üstünlük barındırması yönüyle yukarıda bahsi geçen iki kategorideki terimlerden ayrılmaktadır. Cürçânî’den sonra serika kavramını aynı şekilde ve müspet olarak değerlendiren bir başka görüşe rastlanılmadığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Uygulama bakımından asırlardır kullanılan metinlerarasılık terimi, günümüzde halen net bir tanıma kavuşmamıştır. Yaşanılan bu tanım karmaşasının temel sebebi, kuramın uygulama bakımından eskiye; teorik açıdan ise yeniye dayanmasından kaynaklıdır. Günümüzde postmodern dönemden daha kapsamlı bir alan bulan terimin klasik dönemde varlığı ve kullanım biçimleri göz ardı edilmemelidir.

Metinlerarası ilişkiler, klasik dönemdeki şiir değerlendirmelerinde yer almış ve eleştirmenler tarafından genellikle serikat-ı şîriyye terimiyle karşılanmıştır. Edebî tenkit ve belâgat âlimlerinin birçoğu konuyla alakalı müstakil eserler kaleme almıştır. Bu konu özellikle Âmidî ve Cürçânî gibi âlimlerin temel meseleleri arasındadır. Cürçânî *Delâilü'l-icâz* ve *Esrârü'l-belâga* adlı eserlerinde şiirle alakalı meseleleri detaylı olarak incelemiştir. O, bu meseleyi mâna bakımından, aklî ve tahyilî olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Aklî mânalar, her toplumda ve çağda karşılaşılan ve benimsenen mânalardır. Bu mânalar bizatihi değerli olmaları nedeniyle sanatsal müdahale gerektirmeyen, serikat-ı şîriyye kapsamına girmeyen ve tedavülde olan anlamlardır. Cürçânî’nin serikat-ı şîriyyenin gerçekleştirdiğini vurguladığı tahyilî mânalar ise hayalî ve sanatsal maharetlerle var olan mânalardır. Bunlar, bazen hakikatte bir karşılığı olmayan ve genel geçerliliği bulunmayan mânalardır. Ona göre bu tür serikaların tespiti kolay olmamakta, yüksek derecede ustalık ve edebî tecrübe gerektirmektedir. Bu nedenle hayalî mânalar Cürçânî’de önemli bir yer teşkil etmektedir. Onun, bu mânalara farklı bir değer vermesi ve birçok çeşidinden söz etmesi; hayalî bir illetle anlam kazanıyor olmasından dolayıdır. Bu bağlamda Cürçânî, serikanın kriterlerini belirlemiş ve gerçekleştirdiği durumları açıklamıştır. Ona göre, edebî eserlerde muhdes şairlerin kadîm şairlerin şiirlerinden alıntılamaı ya anlamda ya da anlamı ifade ediş biçimi-

141 Ebû Abdillâh Fahrüddin er-Râzi, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz. Kur’ân-ı Kerîm*, thk. Bekrî Emîn (Bayrut: Dârü'l-İlm il’l-Melâyin, 1985), 288.

142 Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâiki gavâmidit-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Kahire: Matba’atü'l-İstikâme, 1365), 2/469.

143 Şihâbüddin el-Kalkaşendî, *Subhu’l-aşâ fi sinâ’ti’l-inşâ’* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-‘Arabî, ts.), 1/234.

minde gerçekleşir. Umumi olan ve ortak mânalarda gerçekleşen metinlerarasılıktan kasıt, herkes tarafından kullanılan ve tedavülde olan anlamlardır. Methedilen kişinin cesaretle, cömertlikle, güzellikle, zekâyyla veya bunun gibi genel anlamlarla nitelenmesi bu durumun örneğidir. Cürcânî bunları menfi anlamdaki serikaya dâhil etmemekle birlikte sanatsal yapıtların devamı adına bu tür alıntılamanın gerekliliğini öne sürmektedir. Cürcânî'deki serika teriminin modern dönemdeki metinlerarasılık kavramına karşılık geldiği ve onun ele aldığı meselelerin konuyla ilgili bugünkü tartışmalara zemin hazırladığı söylenebilir. Onun, genel anlamları ve ifade biçimlerini serika olarak değerlendirmemesi de bu hususa işaret etmektedir. Ayrıca o, hayalî anlamlarda da metinlerarası bir ilişkinin, sanatsal döngünün devamı adına zorunlu olduğunu ve özgün bir biçimde ifade edilmesi kaydıyla sanatsal bir üstünlük kazandıracığını belirtir. Cürcânî'nin, orijinallik taşıdığı takdirde alıntılamanın, serika sayılmaması gerektiğini belirtmesi ve serikaya karşı olumlu bir yaklaşım sergilemesi nedeniyle onun, serika terimini metinlerarasılık kavramına karşılık kullandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla metinlerarası ilişkilerin köklerinin, klasik dönem tenkit eserlerinde önemli bir mesele olarak var olduğu ve farklı kavramlarla ele alındığı görülmektedir.

Sonuç olarak; makalede, yapılan araştırma ve incelemelerden hareketle Cürcânî'nin serika kavramıyla alakalı imge ve simge kullanımlarından hareketle bu terimin metinlerarasılık kavramıyla özdeştiği hususular hakkında bazı çıkarımında bulunulmuştur. Bu kapsamda modern dönem kuramcıları tarafından ortaya atılan metinlerarasılık gerek modern Arap edebiyatında gerekse Türk edebiyatında ilgi duyulan çalışma alanlarından. Buna karşılık Klasik Arap edebiyatında yer alan ve özellikle metinlerarasılığa karşılık gelen terminolojilerin yeteri kadar irdelenmediği, bu yönde çalışmaların yapılmadığı görülmektedir. Bu husuftaki çalışmaların yetersizliği terimin asıl kökenine inmeksizin modern dönemde ortaya atılan yöntemler çerçevesinde münhasır kalmaktadır. Bu doğrultuda bakir kalan bu alana yönelik yapılacak çalışmalar kuramın temeli hususunda ufuk açacak ve edebî literatür kapsamındaki kullanım perspektifini genişletecektir. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar kuramın varlığının ve kullanımının eskiye dayandığı örneklerle ortaya çıkması, kavramın genel çerçevesine ve sınırlarına ışık tutma bakımından yarar sağlayacaktır.

Kaynakça

- 'Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-'Arabî 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1971.
- Abdülmuttalib, Muhammed. *Kazâyâ'l-hadâse 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî*. Lonjman: eş-Şeriketü'l-Misriyyeti'l-'Âlemiyye, 1995.
- 'Advânî, Mu'ceb b. Se'îd. "Rihletü't-tenâs ilâ'n-nakdi'l-'Arabîyyi'l-kadîm". *en-Nâdî'l-Edebi's-Sekâfi* 44/11 (2002), 743-784.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası ilişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Alî Subh, Alî Mustafa. *es-Sûratü'l-edebîyye târîh ve nakd*. Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübî'l-'Arabîyye, ts.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. Bayrut: Dârü'l-Ma'ârif, 1994.
- Ann Dosey, Reinhart Peter. *Tekmiletü'l-me'âcim el-'Arabîyye*. Irak: Vizâratü's-Sakâfa ve'l-İlâm, 2000.
- 'Askerî, Ebü Hilâl. *Kitâbü's-sınâ'ateyn el-kitâbe ve-ş-şî'r*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- 'Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezhariyyeti li't-Türâs, ts.
- 'Azzâm, Muhammed. *en-Nassü'l-gâib tecelliyâtü't-tenâs fiş-şî'ri'l-'Arabî*. Dımaşk: İttihâdü'l-Kitâbî'l-'Arab, 2001.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. 'Umer. *Hizânetü'l-edeb fi lübbi lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hânî, 1997.
- Ba'lı, Muhammed b. ebi'l-Feth b. Ebi'l-Fadl, vd. *el-Mutlî'ü 'lâ'l-elfâzi'l-mükni*. Cidde: Mektbetü's-Sevâdî li't-Tevzî', 2003.
- Behâuddîn es-Subkî, Ahmed. *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhîs'l-efrâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2003.
- Berikî, Fâtîme Abdürrahmân. *Nazariyyetü't-tenâs fi'n-nakdi'l-'Arabîyyi'l-kadîm*. Yayınlanmamış Doktora Tezi: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, 2003.
- Buhayrî, Se'îd. *er-Rivâya ve't-türâsü's-serdî*. Bayrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 1992.
- Cevherî, Ebü Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr. Beyrut: Dârü'l-Malâyîn, 1987.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmud Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâga*. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1959.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga fi 'ilmi'l-beyân*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Bayrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

- Cürcânî, Ebû'l-Hasen el-Kâdî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dârü lhyai'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1945.
- Desûkî, Muhammed b. 'Arafe. *Haşiyetü'd-Desûkî 'alâ Muhtasari'l-me'ânî li-Se'düddî et-Teftazânî*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebû Şihâb, Râmî. "Mustalahu's-serikâti'l-edebiyeti ve't-tenâs". *Mecelletü'n-Nadî'l-Edebî's-Sekâfî* 16/64 (2008), 227-251.
- Ebû Zeyd, Ahmed. *Mukaddime fi usûli'l-fikriyye li'l-belâga i'câzi'l-Kur'ân*. Ribat: Dârü'l-Emân, 1409/1989.
- Enbârî, Ebû Bekir. *Şerhu'l-kasâidi's-seb'it-tivâli'l-câhiliyye*. thk. Abdüsselâm Harun. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Enbârî, Ebû Bekr. *ez-Zâhir fi me'ânî kelimâti'n-nâs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Gânîm, Ahmed Selîm. *Tedâvülü'l-me'ânî beyne's-şu'râ' kırâetün fi'n-nazariyyâti'n-nakdiyye*. Magrib: el-Merkezü's-Sekâfî'l-'Arabî, 2006.
- Hallâvî, Nâsir. "Mefhûmü's-serikâti's-şî'riyye ve tatavvuruhi fi kitâbi'n-nakdî ve'l-belâgî 'inde'l-'Arab". *Mecelletü Dârü's-Şü'ûni'l-'Arabiyye* 26/1 (1998), 28-35.
- Harîrî, Abdüllatif Muhammed. *es-Serikâtü's-şî'riyye beyne'l-Âmidî ve'l-Cürcânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1995.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Misriyye, ts.
- Himyerî, Ebû Saîd. *Şemsü'l-ulûm ve devâ'ü kelâmî'l-'Arabi mine'l-külüm*. thk. Hüseyin b. Abdillâh el-'Amrî vd. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Mu'âsir, 1999.
- İbn Ebû'l-İsba, Zekiyyüddîn. *Tahrîrüt-Tahbîr fi sinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şeraf. el-Cumhûriyyeti'l-'Arabiyyeti'l-Muttahide, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. zekeriyyâ el-Kazvîni. *Mu'cemü makâyisi'l-luga* thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Dimâşk: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe, ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-şu'arâ'*. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1964.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Bayrut: Dârü Sâdir, 1994.
- el-Hafâcî, İbn Sinân. *Sirrü'l-fesâha*. Bayrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1982.
- İbn Tabâtabâ, Ebû Sa'îd Abdülmelik. *İyarü's-şî'r*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1956.
- İbn Vekî', ed-Dabbî. *Kitâbü'l-Münşif li's-sârik ve'l-mesrûk minhü*. Bingâzî: Câmî'at Kât Yûnis, 1994.
- İbnü'l-Esir, Dıyâuddîn. *Kifâyetü't-tâlib fi nakdi kelâmî's-şâ'ir ve'l-kâtib*. thk. Mustafa Cevâd - Se'îd. Bağdâd: el-Mecme'ü'l-'İlmî, 1956.
- İbnü'l-Esir, Dıyâuddîn. *el-Meselû's-sagîr fi edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hüfî - Bedevî Tabâne. Kahire: el-Fucâle, 1962.
- İbnü'l-Esir, Dıyâuddîn. *el-Meselû's-sâir fi edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hüfî - Tabâne Bedevî. Kahire: Dârü Nahdati Mısır, ts.
- İbnü'l-Mu'tez, el-Abbâsî. *Tabakâtü's-şu'arâ'*. thk. Abdüsettar Farrâc. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2009.
- İlhâm Ebû Gazâl - Halîl Hamed, Alî. *Medhal ilâ 'ilmi lugati'n-nas tatbikât linazariyyet De Be-augrand ve Dressler*. Nablus: Dârü'l-Kütüb, 1992.

- Kalkaşendî, Şihâbüddîn. *Subhu'l-aşâ fi sinâ'ti'l-inşâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- Kayravânî, İbn Reşîk. *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1981.
- Kayravânî, İbn Reşîk. *Karâzatü'l-'EDEB*. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1926.
- Kindî, İmruülkays. *Dîvân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, 2004.
- Menâhic Câmî'atü'l-Medînetü'l-Alemîyye. *el-Belâga el-beyân ve'l-bedî'*. Mâlezya: Câmî'atü'l-Medînetü'l-'Âlemîyye, ts.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh. *el-Müvâşşah fi me'âhız el-'ulemâ' 'alâ's-şu'arâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995.
- Miftâh, Muhammed. *Tahlîlü'l-hitâbi's-şî'rî (istiratîciyyeti't-tenâs)*. Beyrut: ed-Dârü'l-Beydâ', 1992.
- Muhallebî, 'İzzeddîn el-ezdi. *el-Meâhız 'alâ şurrâhi dîvânî Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî*. Riyâd: Merkez el-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-İslâmîyye, 2003.
- Muhammed, Abdülmuttalip. "et-Tenâs 'inde Abdülkâhîr el-Cürcânî". *en-Nâdî'l-Edebî's-Sekâfî* 3/1 (1992), 49-98.
- Mustafa, Hedâra Muhammed. "el-Ab'âd en-nazariyye li kadiyyeti's-serikât ve tatbikâtihâ fî'n-nakdi'l-'Arabî". *el-Hey'etü'l-Mısıryye* 6/1,2 (1985), 124-136.
- Nesefî, Necmuddîn. *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fıkhîyye*. Bağdâd: el-Matba'tü'l-Âmira, 1311.
- Özay, Yeliz. "Metinlerarası İlişkilerde Sözlü Yapıtların ve Sanatçıların Konumu Üzerine". *Millî Folklor* 19/75 (2007), 164-173.
- Özdemir, Serkan. *Metinlerarasılık yöntemleri: Ömer Seyfettin'in hikayeleri*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2017.
- Özdoğan, M. Akif. "Klâsik Arap Şiirinde İntihâl Olgusu". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2005), 65-106.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Bekrî Emîn. Bayrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1985.
- Rifâ'î, Ahmed Matlûb. *Esâlib belâgiyye el-fesâha el-belâga el-me'ânî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1980.
- Sa'îdî, Abdülmüte'âl. *Bugyetü'l-idâh li-Telhisü'l-Miftâh fi 'ulûmi'l-belâga*. Mektbetü'l-Âdâb, 2005.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhü'l-'ulûm*. Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1987.
- Se'âlibî, Ebu Mansûr. *Tahsînü'l-kabîh ve takbîhü'l-hasen*. Bayrut: Dârü'l-Erkam b. Ebî Erkam, ts.
- Seller, Yusuf. *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Sihâm, Emzeyyân. *Tetavvürü mustalahı'n-nakd dirâse nakdiyye tenâsiyye liserikâti Ebi Temmâm*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Câmî'atü Vahrân, 2015.
- Sûlî, Ebu Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Ahbâru Ebî Temmâm*. Kahire: Lecnetü't-Te'lifi ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, 1937.

- Şahîn, Abdülhâlik. *Usûlü'l-ma'âyiri'n-nassıyye fi't-türâsi'l-nakdi ve'l-belâgî 'inde'l- Arab*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Küfe Üniversitesi, 2012.
- Tahrîşî, Muhammed. *Edevâtü'n-nas*. Dimaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-'Arab, 2000.
- Tâî, Ebû Temmâm. *Dîvân*. 1905.
- Tâî, Ebû Temmâm. *Dîvân*. thk. el-Hatîb et-Tebrîzî. Beyrut: Dârü'l-Küttâb el-'Arabî, 1994.
- Tanrıkulu, Elif. *Dîvân Şiirindeki Mantiku't-Tayr Geleneğinin Metinlerarası İlişkiler Bağlamında İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Hacettepe Üniversitesi, 2018.
- Terbiye, Nadîn. *et-Tenâs ve kirâetü'n-nassı'l-gâ'ibi fi şîri Halîl Hâvî: min nahri'r-Ramâd ilâ bayâdir'l-cû'*. Bayrut: Bîsân li'n-Naşr va't-Tavzî' va'l-İ'lâm, 2014.
- 'Ulvi, Yahyâ b. Hamze b. Alî b. İbrâhîm I-Hüseynî el-Mueyyid. *et-Tirâz li Esrarârü'l-belâgati ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'unsuriyye, 2002.
- Yartaşı, Recep. "Abdülkâhir el-Cürçânî'nin İ'câz Anlayışı -Belâgat-Kelam Etkileşimi Çerçevesinde-". *Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*. ed. İsa Güceyüz. 333-386. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Yartaşı, Recep. "Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Nefsî Kelam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi". *Tevilat* 3 / 1 (Haziran 2022): 73-93.
- Yemenî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî. *Şemsü'l-'ulûm ve devâ'ü kelâmi'l-'Arab mine'l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdillâh el-'Amrî vd. Beyrut: Dârü'l-Fıkr el-Mu'âsir, 1999.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz. "*Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*". 35 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zegabî, Ahmed. *et-Tanâs nazariyyen ve tatbikiyyen*. 'Ammân: Müesseset 'Amûn lin'neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidit-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Kahire: Matba'atü'l-İstikâme, 1365.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh b. Ahmed. *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. Bayrut: Dârü İhyai't-Turâsi'l-'Arab, 2002.
- Zübyânî, Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb b. Câbir en-Nâbiga. *Dîvân*. thk. 'Abbâs Abdüssâtir. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.

Profesyonel Futbolcu Sözleşmesinin İslam Hukuku Açısından Analizi*

Analysis of The Contract of Professional Football Players in Terms of Islamic Law

Cemal KALKAN

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., İstanbul Medeniyet University, Faculty of Law, Islamic Law,
İstanbul, Türkiye
kalkancemal@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0616-5303

Yunus AKYÜZ

Arş. Gör. Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Research Assistant, Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law,
Bitlis, Türkiye
akyuzuynus@yahoo.com
orcid.org/0000-0003-4690-5772

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 15.10.2022
Kabul Tarihi / Accepted : 12.12.2022
Yayın Tarihi / Published : 15.12.2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Aralık-December
Cilt / Volume : 9 • **Sayı / Issue** : 2 • **Sayfa / Pages** : 419-444

Atıf / Cite as

Cemal, Kalkan - Akyüz, Yunus. Profesyonel Futbolcu Sözleşmesinin İslam Hukuku Açısından Analizi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2022), 419-444.

Doi: 10.33460/beuifd.1189834

İntihal / Plagiarism

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

Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.
*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

Öz: Futbol günümüzde çok büyük kitlelerin takip ettiği ve binlerce kişinin profesyonel olarak istihdam edildiği, yaygınlaşmış sportif bir etkinliktir. Profesyonel futbolcu ve kulüp arasında yapılan anlaşmanın hukuki niteliği; futbolcunun sözleşmedeki statüsü, cezaî şartların varlığı, futbolun kumar ve bahse alet edilmesi gibi meselelerin fihhi olarak incelenmesi önem arz etmektedir. Bazı profesyonel futbolcular, dini gerekçelerle inançlarına aykırı bulduğu birtakım sembolleri içeren formları giymeyi reddedebilmektedir.

* Bu makale, 12-13 Ağustos 2022 Uluslararası İslami Dayanışma Oyunları Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Profesyonel Futbolcu Sözleşmesinin İslam Hukuku Açısından Analizi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Bundan dolayı bu oyuncuların kulüple yapmış oldukları sözleşmelerin içeriği ve tarafların öne sürdükleri şartların fikhî durumunun ele alınması gerekmektedir. Zira hayatın akışı içerisindeki insana ait tüm eylemlerinin, İslam hukuku açısından olumlu ya da olumsuz bir karşılığı vardır.

Bu makalede temel olarak kulüp ile futbolcu arasında yapılan "Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi"nin içerik ve hükümlerinin ne ölçüde İslam hukukuyla örtüştüğü sorusuna cevap aranacaktır. Bunun yanı sıra "futbolcu alım satımı" veya "kiralınması" gibi ifadelerin kullanımının hem insan hakları bakımından hem de hukuk bakımından ne kadar doğru olduğu araştırmaya konu edilecektir. Konu genel olarak iki başlık altında ele alınacaktır. Öncelikle profesyonel futbolcu sözleşmesi genel hatlarıyla incelenecek, daha sonra bunun fikhî değerlendirilmesi yapılacaktır. Böylece İslami hassasiyetleri olan futbolcuların yaptıkları sözleşmelerde İslam hukuku açısından neyin problem olduğundan haberdar olmaları, önemli bir farkındalık yaratacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İcâre, Vaad, Spor, Futbolcu, Futbol kulübü, Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi, Opsiyon Hakkı.

Abstract: Today, football is a widespread sporting activity followed by huge masses and thousands of people are employed professionally. The legal nature of the agreement between the professional footballer and the club; the status of the footballer in the contract; the existence of penal clauses in the contract; the assertion of the option right; the status of clauses contrary to morality and Islamic teachings such as betting are among the important issues that need to be examined in terms of fiqh. Among professional football players, many players with Islamic sensitivities want to act in accordance with Sharia rules, for example, they may refuse to wear jerseys containing certain symbols that they find contrary to their beliefs. Therefore, it is important to examine the content of the contracts that these players have made with the club and the jurisprudential (fiqhî) status of the conditions put forward by the parties. Because all human actions in the course of life have a positive or negative response in terms of Islamic law.

In this article, an answer is sought to the question of what extent the content and provisions of the "Professional Footballer Agreement" between the club and the football player coincide with Islamic law. In addition, the use of expressions such as "buying and selling football players" or "hiring players" will be the subject of the research, both in terms of human rights and law. The subject will be examined under two headings. First, the professional football player contract will be discussed in general terms, and then it will be evaluated in the context of fiqh. Thus, it will create an important awareness for football players with Islamic sensitivities and provide an opportunity for them to be aware of what is a problem in terms of Islamic law in their contracts.

Keywords: Islamic law, Icare, Waad, Sport, Football player, Football club, Professional football player contract, Right of option.

“Ben oyuncuyken, bir sözleşme üç beş sayfa uzunluğundaydı. Bu günlerde kontratlar bir John Grisham romanı gibi...”¹

Mark Lawrenson.

Giriş

Spor; yarışma, hoşça vakit geçirme, oyun oynama ve eğlenmeyi kapsayan bir kavramdır. Sporun insanın bedensel ve ruhsal gelişimine birçok faydası olduğu ifade edilmektedir. Kişinin bedenen güçlenmesi, hareket kabiliyetinin artması, ani karar verme yeteneğinin gelişmesi sporun amaç ve faydaları arasındadır.²

İslam insanın hem ruhen hem de bedenen gelişimine önem vermiş, manevi gelişiminin yanında spor etkinliklerini de teşvik etmiştir.³ Çeşitli spor faaliyetleri ile alakalı “güçlü mümin zayıf müminden daha hayırlı ve Allah’a daha sevimlidir”⁴, “çocuklarınıza yüzmeyi, atıcılığı ve at binmeyi öğretiniz”⁵ gibi Hz. Peygamber ve diğer sahabilerden gelen birçok rivayet, sporun temellendirilmesinde kullanılmıştır. Her şeyden önce beden sağlığını korumak dini bir vebibe sayılmış ve Müslümanın da içinde yaşadığı dünyayı imar etmesi ve ahiret mutluluğunu kazanabilmesi için sağlıklı ve güçlü bir bedene sahip olması gerekli görülmüştür.⁶

Hz. Peygamber insanları spor yapmaya teşvik etmiş ve mescitte yapılan kılıç kalkan gibi spor müsabakalarını izlemiştir. Bununla birlikte çocukları spor yapmaya yönlendirmiş ve en iyi olanlara ödül vaad etmiştir. Hz. Peygamber zamanından

1 When I was playing, a contract was probably three, four, five pages long...nowadays they contracts are more like a John Grisham novel.” Mark Lawrenson. (<https://www.linkedin.com/pulse/whats-footballers-contract-colin-a-ward?trk=prof-post>).

2 Spor, Türkçeye yabancı dilden geçmiştir. Arapça da ise nefsi terbiye etmek anlamına gelen “riyâzet” kökünden türemiş “er-riyâzetü'l-bedeniyye” veya “er-riyâzetü'l-bedeniyye cesediyye” terkihi kullanılmaktadır. Bk. Nebi Bozkurt, “Spor”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/418; Nebi - Hacı Mehmet Bozkurt - Günay, “Spor”, *Temel İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 7/281; Ferhat Çelebi, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi* (İstanbul: Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Anabilim Dalı Ekonomi Hukuku Programı, Yüksek Lisans, 2015), 9.

3 Sporun dini açıdan tasvip edildiğini savunan çalışmalar için bk. Akif Ateş, *Fonksiyonları Açısından İslam'da Spor* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Beden Eğitimi ve Spor Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2021), 17-56; Ferhat Özbek, *İslâm'da Spor, Oyun ve Eğlence* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2020), 21-84; Ahmet Enfal Metin, *İslam Hukuku Açısından Savunma ve Dövüş Sporlarının Değerlendirilmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2019), 19-68; M. Rahmi Telkenaroğlu, “İslam Ceza Hukukunda Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak ‘Spor Faaliyetleri’”, *Erzurum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 71-104; Osman Oral, “İslâm'da Tavsiye ve Teşvik Edilen Oyunlar ve Sportif Faaliyetler”, *International Journal of Russian Studies* 7/1 (2014), 31-42; Harun Ayar, “İslam'da Boş Zaman ve Spor”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018), 1051-1055; Metin Bayram, vd., “İslam'da Sporun Önemi ve Ahlakı”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2019), 207-224.

4 Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac Müslim, *Sahihi Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beirut: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1955), “Kitabu'l-kader”, 34 (No. 2664).

5 Ebü Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temimi İbn Hibban, *Sahihi İbn Hibban*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), “Kitabu'l-ferâiz”, 52 (No. 6037).

6 Bozkurt, “Spor”, 37/418, 420; Bozkurt - Günay, “Spor”, 7/281.

itibaren tüm İslam devletlerinde, ok atma, binicilik, güreş ve kılıç gibi spor dalları yaygın olmuş, bu sporlar için özel mekanlar yapılmıştır.⁷

İslam, mubah alanı geniş tutmakla birlikte maddi ve manevi yararlılığına göre sportif faaliyetlerin bazısını mubah ve caiz kabul ederken bazısını da meşru görmemiştir. Özellikle günümüzdeki at yarışları ve futbol gibi birtakım spor dallarının kumar ve bahislere alet edilmesi haram olan şeyler kapsamında değerlendirilmiştir. Bunun için spor aktiviteleri yapılırken dini prensiplere dikkat edilmeli ve meşru olmayan sahtekarlık, haksızlık, doping, müstehcenlik, teşhircilik gibi birtakım tutum ve davranışlar yapılmamalıdır. Sporu izleyen kimse, tuttuğu takım kazandığında sevincinde aşırıya kaçmamalı ve taşkınlıkta bulunmamalıdır. Takımı kaybettiğinde de saldırgan tutum sergilememelidir. Bu minvalde sporun fert ve toplumlara birbirine yakınlaştıran ve kaynaştırıcı özelliği ön plana çıkarılmalı, etnik ve dini gerilimlere yol açmasına izin verilmemelidir.⁸

Diğer sportif aktiviteler gibi futbolun da tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Bazı kaynaklara göre futbolun ilk kez Çin'de ortaya çıktığı söylenmektedir. Futbolun Türkler tarafından ne zaman oynandığı ise tam olarak tespit edilememektedir. *Tepük* adıyla oynanan oyunun Türklerde yüzyıllar önce oynandığı kaynaklarda yer almaktadır.⁹ XI. Yüzyıl âlimlerinden Kaşgarlı Mahmut'un *Divânü lugâti't-Türk*¹⁰ adlı eserinden hareketle bu oyunun Orta Asya'da oynandığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra pek çok kaynakta Türklerin içi hava ile doldurulmuş kuzu derisinden yapılmış bir topla ayaklarıyla oynadıklarından söz edilmektedir.¹¹

Tarih boyunca birçok değişiklik geçiren futbolun, bugünkü bilinen kurallarının kökeninin XII. yüzyıldan itibaren İngilizler tarafından oluşturulduğu kaynaklarda yer almaktadır. Modern anlamdaki futbol ise XVI ve XVII. yüzyıllarda bir ayak oyunu olarak Avrupa'da karşımıza çıkmaktadır. Futbol, profesyonel anlamda XIX. yüzyıldaki sportif faaliyetler alanındaki değişimle birlikte, basit bir ayak oyunu olmaktan çıkarak büyük bir sektör haline gelmiştir.¹² Futbol, XIX. yüzyılın son çeyreğinde İngilizler aracılığıyla da Osmanlı Devleti'ne girmiş ancak daha çok gayri müslimler arasında yaygınlık kazanmıştır. Hatta devlet tarafından Müslümanlara

7 Bozkurt - Günay, "Spor", 7/282; Hacı Mehmet Günay, "Müسابaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/63.

8 Bozkurt, "Spor", 37/419; Bozkurt - Günay, "Spor", 7/281.

9 Nihat Özen, *Türk Kültür Tarihinde Spor ve Türklerin Spora Katkıları* (Batman: Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2012), 45. Tepük sporunun futbol olmadığı daha çok badminton sporuna benzediği iddiaları için bk. İbrahim Yıldırım, "Tepük Futbol Mudur? XI. Yüzyıl Türk Spor Faaliyetlerinden 'Tepük' Oyununun Mahiyeti Üzerine Bir Araştırma", *Bed. Eğt. Spor Bil. Der. 2/1* (1997), 54-62.

10 Ömer Faruk Akün, "Kaşgarlı Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

11 İslam'da ayak topu anlamına gelen *kurrek* adında futbola benzer bir spor bulunduğu dair bk. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan, 2014), 698.

12 Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 10-11.

getirilen kısıtlamalar sebebiyle bazı Müslüman futbolcular, yabancı müstear isimlerle İngiliz takımında oynamıştır.¹³

Ülkemizde profesyonel futbol, XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlamış olmakla beraber şimdiki adıyla süper ligin başlangıç tarihi 1959 olarak kabul edilir. Türkiye'deki ilk spor kulüpleri Galatasaray, Beşiktaş ve Fenerbahçe olup futbol, daha çok bu kulüpler temelinde şekillenmiştir.¹⁴ Futbolun bir meslek dalı ve kazanç vesilesi olarak kabul görmesi, profesyonel futbolcular ile kulüpler arasındaki ilişkinin hukuksal boyutta düzenlenmesini gerekli kılmıştır.¹⁵

Futbolun toplumda siyasi¹⁶, iktisadi ve içtimaî birçok etkisi vardır. Profesyonel futbol her toplumda büyük ölçüde kendine yer edinmiş ve bu alanla ilgili birçok spor tesisleri ve eğitim kurumları kurulmuştur. Hatta futbol, toplum ve insanlar tarafından önemli bir ticari sektör olarak algılanmaya gelmiştir. Profesyonel futbol, Müslüman toplum ve bireyler arasında da karşılık bulmuş ve İslam da bu spora kendi değerler sistemi içerisinde belli başlı kriterler getirmiştir. Söz konusu değerler silsilesini gözetmek isteyen sektör içindeki bazı oyuncuların, İslami hassasiyetleri oluşmuştur. Bu hassasiyete sahip oyuncular, *şerî* kurallara uygun olarak hareket etmek istemekte, örneğin inançlarına aykırı buldukları birtakım sembollerini içeren formaları giymeyi reddetmektedir.

Profesyonel futbolcu ve kulüp arasında yapılan anlaşmanın hukuki niteliği; futbolcunun sözleşmedeki statüsü, cezai şartların varlığı, futbolun kumar ve bahse alet edilmesi gibi meselelerin fıkhi olarak incelenmesi önem arz etmektedir.¹⁷ Bunun yanı sıra "futbolcu alım satımı" veya "kiralınması" gibi ifadelerin kullanımının hem insan hakları hem de hukuk bakımından ne kadar doğru olduğu sorgulanacaktır. Ancak çalışma, profesyonel futbolcu sözleşmesiyle sınırlandırılacak ve futbol sektörü ile ilgili *ciro* ve *görünüm sözleşmeleri* araştırma kapsamı dışında tutulacaktır.¹⁸

1. Profesyonel Futbolcu İş Sözleşmesi

İslam hukuku açısından profesyonel futbolcu sözleşmesinin daha iyi değerlendirilebilmesi için genel olarak ilgili sözleşmenin tanımı, unsurları, hukuki niteliği ve tarafları gibi konuların ele alınması faydalı olacaktır.

13 Fuat Hüsnü Kayacan isimli bir Müslüman adını değiştirerek Bobi lakabıyla İngiliz futbol kulübünde oynamıştır. Bk. (<https://doc.aljazeera.net/> (تقارير/ديربي-البارقي-إسطنبول-صراع-التادين)).

14 Türkiye süper lig tarihi için ayrıca bk. (<https://www.tff.org/default.aspx?pageID=545>).

15 Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 12-13.

16 Spor bazen siyasi hedefler doğrultusunda bir araç olarak da kullanılmaktadır. Örneğin ABD'nin Irak'ı işgalinden sonra Irak'a üç yüz bin futbol topu ithal edilmiştir. Ramazan Abdullah Sâvi, "el-Ihtirâfû'l-riyâdî fî'l-davî'l-fıkhi'l-İslâmî -dirâse mukârene-", *Külliyyetü'l-İmam Mâlik li-şerîati ve'l-kanûn* 3 (2014), 213. Aynı durum İngilizlerin milli bir sporu olan kriket sporunun Hindistan, Pakistan ve Afganistan'da yaygın şekilde oynanmasında da vardır.

17 Bu alandaki az sayıdaki bazı çalışmalar için bk. Ahmed Hamid Hammadi - Ali Muhammed Cuma, "Hükmü ukûdü'l-lâibîn fî'l-şerîati'l-İslamiyye -ukûdü lâibi kûratü'l-kadem enmüzezen-", *Mecellâtü'l-ulûmu'l-İslamiyye* 13 (1435), 374-428; Sâvi, "el-Ihtirâfû'l-riyâdî", 189-258.

18 Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Günaydın, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmelerinin İnsan Kaynakları Muhasebesi Açısından Değerlemesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Ana Bilim Dalı Muhasebe Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2019), 14-16.

1.1. Tanım ve Unsurları

Sportif faaliyette bulunan sporcular *amatör* ve *profesyonel* olmak üzere iki farklı grupta değerlendirilmektedir. Bu bağlamda “bir işi kazanç sağlamak üzere meslek edinen kimse”¹⁹ profesyonel oyuncu olarak adlandırılmakta ve amatörlerden ayrılmaktadır. Uluslararası bir futbol örgütü olan FIFA²⁰ yönetmeliğinde de profesyonel futbolcu, “profesyonel bir kulüp ile yazılı iş sözleşmesine sahip ve etkin futbol faaliyetinin karşılığında, yaptığı giderlerden daha fazla ödeme yapılan oyuncu” şeklinde tanımlanmaktadır.²¹ Dolayısıyla mevzubahis tanıma girmeyen amatör sporcu ve futbol kulüpleri, Profesyonel Futbolcu İş Sözleşmesi kapsamına dahil değildir.²² Aynı zamanda profesyonellik kavramı sadece ücret ile sınırlı olmayıp futbolcunun kulübe bağlılığını ve yaptığı işin sürekliliğini de kapsamaktadır.²³

Kulüp ve oyuncu arasında yapılan profesyonel futbolcu sözleşmesi doktrinde farklı şekilde tanımlanmaktadır. Doktrindeki farklı tanımları değerlendirdiğimizde “profesyonel statüde takım dernek veya şirket ile profesyonel düzeyde futbol faaliyetini meslek edinmiş gerçek kişi arasında belli bir ücret mukabilinde kurulan rızâî bir sözleşme” şeklinde bir tanım yapabiliriz.²⁴ Sözleşmenin konusu, futbolcunun bağlı bulunduğu kulüp adına sportif faaliyette bulunması ve hizmet etmesidir. Sözleşmenin temel unsurları ise iş sözleşmesinin unsurlarına uygun olarak (i) futbol faaliyetine katılma, (ii) bağımlılık, (iii) süreklilik ve (iv) ücret olmak üzere dört adettir.²⁵

i) Futbol faaliyetine katılma: Söz konusu sportif faaliyet alanına giren futbol oynama, müsabakalarda forma giyme, kulüp tarafından yapılan antrenman, eğitim ve kamplara katılma gibi futbolcuya belli yükümlükler yükleyen bir kavramdır. Tanımdan anlaşıldığı gibi bir futbolcunun asli edimi kulübü adına şahsi olarak müsabakalara katılmasıdır.²⁶ Fakat günümüzde kulüpler bazı sporcuları yatırım aracı olarak değerlendirebilmekte ve bazen oyuncu hiç maça çıkmadan başka takıma kazançlı bir şekilde transfer edilebilmektedir.²⁷

19 Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar yayınları, 2008), 1348; (<https://sozluk.gov.tr/>).

20 21 Mayıs 1904 yılında Paris’te kurulan “Ulusal Birlik Futbolu Federasyonu” anlamına gelen Fransızca FIFA’nın açılımı “Fédération Internationale de Football Association” şeklindedir.

21 “A professional is a player who has a written contract with a club and is paid more for his footballing activity than the expenses he effectively incurs.” Bk. The Commentary on the Regulations on the Status and Transfer of Players, 20. (<https://www.fifa.com/legal/news/fifa-publishes-2021-edition-commentary-regulations-status-transfer-players>); Günaydın, *Profesyonel futbolcu sözleşmesi*, 8; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 14.

22 Onur Aksoy, *Profesyonel futbolcunun iş sözleşmesi* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Ana Bilim Dalı, 2010), 7.

23 Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 16.

24 Diğer tanımlar için ayrıca bk. Türkiye futbol federasyonu, “Profesyonel Futbolcuların Statüsü ve Transferleri Talimatı”, Ağustos 2016, 3 (Madde 2.b.); Yakub Kızılkaya, *Profesyonel futbolcunun iş ilişkisinin sona ermesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Ana Bilim Dalı, 2019), 4; Aksoy, *Futbolcunun iş sözleşmesi*, 6; Günaydın, *Profesyonel futbolcu sözleşmesi*, 20.

25 Umut Deniz, *Profesyonel Futbolcuların Hukuki Durumu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Anabilim Dalı Özel Hukuk Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 1998), 5-18; Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 5; Günaydın, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi*, 9.

26 Günaydın, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi*, 21; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 18.

27 Bk. “Profesyonel Futbolcuların Statüsü ve Transferleri Talimatı”, 14 (Madde 25); Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 5.

ii) Bağımlılık: Bu kavram, profesyonel futbolcunun spor faaliyetini kulübe bağlı olarak ve kulübün direktifleri çerçevesinde yerine getirmesini ifade eder.²⁸ Söz konusu bağımlılık gereği profesyonel futbolcu, kulübün denetim ve gözetimi altında futbol oynamak, düzenli antrenmanlara katılmak ve kendini futbol oynamaya hazırlamakla sorumludur. Bunun yanında kulüp içerisinde giyeceği kıyafete varıncaya kadar kulübün talimatlarına bağımlıdır. Kulüp bu “bağımlılık” kavramından doğan hak gereği, ihlal durumunda futbolcuya disiplin cezası verebilmekte ve belli ölçülerde futbolcunun özel hayatına müdahale edebilmektedir. Kulüp ile sporcu arasında yapılan hizmet (iş) sözleşmesini diğer iş sözleşmelerinden ayıran en önemli unsur bağımlılık ilkesidir.²⁹ Bağımlılık unsuruyla en önemli değişiklik *Bosman kararı*³⁰ çerçevesinde olmuştur. Böylece futbolcuların anlaşma süreleri dolduğunda bonservis bedeli³¹ olmaksızın istedikleri kulübe gitmelerinin önü açılmıştır. Eski kulübe ödenen bonservis ücretinin kalkmasıyla futbolcunun kulüp karşısındaki hukuki durumu güçlenmiş ve kulübün talimatlarına bağımlılığı eskiye nazaran azalmıştır. Böylelikle futbolcu daha geniş bir faaliyet alanına ve serbestliğine kavuşmuştur.³²

iii) Süreklilik: Bu unsur, futbolcunun bir sonuca ulaşın veya ulaşmasını emeğini harcarak belirlenen süre boyunca (en fazla beş yıl) futbol oynamayı üstlenmesini ifade etmektedir. Yani futbolcu, sözleşmeden doğan futbol faaliyetine katılma yükümlülüğü altına girmekte ve sözleşme süresi boyunca emeğini vaat etmektedir. Bundan dolayı profesyonel futbolcu sözleşmesi “süreklili” bir sözleşmedir.³³

iv) Ücret: İş görme edimini veya emeğin karşılığını ifade eden ücret, Profesyonel Futbol Disiplin Kurulu (PFSTT) tarafından “profesyonel futbolcunun sözleşmedeki edimleri karşılığı hak kazandığı para ve para ile ölçülebilir diğer değerler”

28 Bağımlılık için ayrıca bk. Cevdet Yavuz, *Borçlar Hukuku Dersleri (Özel Hükümler)* (İstanbul: Beta, 2014), 475.

29 Sportif cezalar için bk. “TFF Profesyonel Futbolcuların Talimatı”, 16; Kızılkaya, *Futbolcunun İş İlişkisi*, 6; Günaydın, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi*, 22; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 20.

30 Bosman kuralları ya da Bosman kararları, 1995 tarihli bir Avrupa Adalet Divanı kararı olup futbol sektöründe büyük değişiklikler yaşanmasına neden olmuştur. Bu kararlar uyarınca futbol oyuncularının anlaşma süreleri dolduğunda bonservis bedeli olmaksızın istedikleri kulübe geçmelerinin önü açılmıştır. Kararlar, adını Belçika'nın RFC Liège takımında forma giyen Jean-Marc Bosman adlı futbolcunun başka bir takıma transfer olmasının önünde engel olarak duran bonservis bedeli sorununu yargı makamlarına taşıyarak, giriştiği hukuk mücadelesini kazanmasından almaktadır. (https://tr.wikipedia.org/wiki/Bosman_Kuralları%C4%B1). Detaylı bilgi için ayrıca bk. Hüseyin Alpay Köse, *Avrupa Birliği Hukuk Sisteminin Spor Hukukuna Etkileri* (İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Ana Bilim Dalı Spor Hukuku Programı, Yüksek Lisans, 2010), 1-140; Murat - Sinem Balcı - Turan, “Futbolda Opsiyon Hakkı”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 159 (2022), 480-484.

31 Bonservis: Transfer edilen sporcunun kulübüne ödenen bedel olarak tanımlanabilir. Bosman kuralları öncesi kulüpler futbolcunun sözleşmesi bitse dahi bonservis ücreti alıyorlardı.

32 Deniz, *Futbolcuların Hukuki Durumu*, 8-11; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 21.

33 Aksoy, *Futbolcunun İş Sözleşmesi*, 8; Kızılkaya, *Futbolcunun İş İlişkisi*, 6-7; Günaydın, *Profesyonel futbolcu sözleşmesi*, 21; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 19, 30-32.

olarak tanımlanmaktadır.³⁴ Profesyonel futbolcular, transfer³⁵ ve aylık ücret³⁶ olmak üzere iki farklı ücret alırlar. Bunların haricinde bir kulübün futbolcuyu transfer etmek için futbolcunun bağlı olduğu kulübe ödediği *bonservis ücreti* de vardır. Taraflar arasında yapılan profesyonel futbolcu sözleşmesinde ücret miktarı ve ödeme şekli açıkça yazılmalıdır. Bu ücretler tek seferde ödenebildiği gibi bir kısmı peşin bir kısmı maç başına şeklinde de ödenebilir. Ayrıca ücret kapsamına ev, uçak bileti veya araç gibi parasal değeri olan şeyler de dahil edilebilir.³⁷

Bu dört unsurun yanı sıra profesyonel futbolcu sözleşmesinin kurulabilmesi için tarafların yazılı olarak anlaşması şarttır. Taraflar FIFA ve TFF'nin talimatlarına uymak şartıyla kendi aralarında istedikleri sözleşmeyi yapabilecekleri gibi Türkiye Futbol Federasyonu tarafından hazırlanmış tip sözleşmeleri de kullanabilirler. Bu tip sözleşmede *özel hükümler* başlığı altında bir bölüm vardır. Buraya ilgili talimatlara, kişilik haklarına, genel ahlaka ve kamu düzenine aykırı olmayan hükümler konulabilir.³⁸ Anlaşmada ücret ve sözleşme süresi hakkında tarafların açık şekilde anlaşması şart koşulmuşken diğer hususlarda örtülü anlaşma yeterli görülmüştür.³⁹ Tarafların öne sürdüğü *özel hükümler* İslam hukuku açısından değerlendirilmesi gereken en önemli konulardandır. Fakat profesyonel futbolcu sözleşmelerinde her futbolcu için ayrı ayrı düzenlenen özel hükümler bölümüne ulaşılamadığından bu kısım ile ilgili değerlendirme yapılamamıştır.⁴⁰

1.2. Hukuki Niteliği

Profesyonel futbolcu sözleşmesinin hukuki niteliğine bakıldığında *hizmet sözleşmesi*, *iş sözleşmesi*, *eser sözleşmesi* ve *vekalet sözleşmesi* gibi farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir.⁴¹ Futbolcu sözleşmesinin farklı akitlere benzetilmesi, tarafların bazı özel durumları, bağımlılık unsuru, emir komuta zinciri, ücretin devasa büyüklükte olması, mesai saatinin olmaması ve özen borcunun daha ön planda olması gibi diğer sözleşmelerden ayrılan, kendine özgü (*sui generis*) birtakım durumlardan kaynaklanmaktadır.

34 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 7; "TFF Profesyonel Futbolcuların Talimatı", 3. (Madde 2.e.).

35 *Transfer ücreti*, sözleşmenin imzalanması için futbolcuyu teşvik amacıyla doğrudan ödenen ücrettir. Deniz, *Futbolcuların Hukuki Durumu*, 11-13; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 50.

36 *Aylık ücret* ise futbolcunun mesleki faaliyetine karşılık olarak ay sonlarında ödenmesi gereken ücrettir. Deniz, *Futbolcuların Hukuki Durumu*, 11-13; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 50.

37 Deniz, *Futbolcuların Hukuki Durumu*, 11-13; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 50. Ücret kapsamında özel istekler de söz konusu olabilmektedir. Örneğin "Nara'nın Türkiye'ye gelmeden önce Galatasaray yetkililerinden özel açığı, 5 çocukları için okul, Aralık ayına kadar otel odası, ailece yaşayacakları ev, özel güvenlik ve 24 saat şoförlü araç talebi olduğu kaydedildi." Bk. (<https://www.ensonhaber.com/kralspor/transfer-dosyasi/wanda-naranin-galatasaraydan-ozel-istekleri>).

38 Günaydın, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi*, 22-23; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 29.

39 Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 23.

40 Özel hükümlerin yer aldığı profesyonel futbolcu sözleşmelerine ulaşmak için çok çaba gösterdik. Fakat her seferinde bilgi gizliliği ve bazı hukuki engeller öne sürülerek sözleşme paylaşımını yasak olduğu bilgisini aldık.

41 Hem Türk hukukunda hem de diğer ülkelerde uygulanan hukukta futbolcu sözleşmelerine farklı yaklaşımlar için bk. Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 8-10.

Farklı görüşler olsa da profesyonel futbolcu sözleşmesinin hukuki niteliğinin, iki tarafa edim yükleyen *iş sözleşmesi* olduğu görüşü ağır basmaktadır. Futbolcunun sözleşmeden kaynaklanan edimi, kulüp forması altında müsabakalara hazırlanma ve katılma borcuyla, kulübün yüklediği edim ise anlaşılan ücreti ödemesidir. Çünkü profesyonel futbolcu sözleşmesinin belirleyici unsurları olan futbol faaliyetine katılma, bağımlılık, süreklilik ve ücret iş sözleşmesinin içeriğiyle daha fazla örtüşmektedir.⁴² Nitekim İş Kanuna göre iş sözleşmesi, bir tarafın bağımlı olarak iş görmeyi, diğer tarafın da ücret ödemeyi üstlenmesidir.⁴³

Profesyonel futbolcu sözleşmesi ile iş sözleşmesi birçok açıdan birbirine benzese de bazı noktalarda farklılaşabilmektedir. Örneğin iş sözleşmesinde işçi her zaman zayıf taraf kabul edilirken, futbolcu sözleşmesinde futbolcu zayıf değil, bilakis güçlü taraftır. Ayrıca futbolcular sair iş sözleşmeleri ile mukayese edilemeyecek ölçüde yüksek ücretler almaktadır.⁴⁴ Fakat ücretin bu kadar büyük ölçülerde olması futbolcuyu yine de işçi statüsünden çıkarmaz. Nitekim büyük şirketlerdeki yöneticiler de büyük meblağlarda ücretler alabilmektedir.

Futbolcu sözleşmesi, ücret karşılığında bir eser ortaya koyma borcunun üstlenildiği eser sözleşmesi olarak da tanımlanmıştır. Çünkü futbolcu kulübü başarıya ulaştırmak için her zaman en üstün performansı göstermeyi üstlenmektedir. İki sözleşme ücret bakımından benzerlik gösterse bile profesyonel sporcunun kulübe bağımlı çalışması açısından aralarında önemli farklılıklar vardır. Zira eser sözleşmesinde bağımlılık unsuru bulunmamaktadır. Yine futbolcu sözleşmesi ücret açısından vekalet akdine benzese bile vekil, müvekkile bağlı hareket etmediği için sözleşmenin vekalet kapsamında değerlendirilmesi bağımlılık unsuru yokluğundan dolayı uygun görülmemektedir.⁴⁵ Bundan dolayı futbolcu sözleşmesinin her ne kadar kendine özgü (*sui generis*) birtakım özellikleri bulunsun da hukuki olarak iş sözleşmesi kapsamında değerlendirilmesi daha uygun düşmektedir. Çünkü profesyonel futbolcuların kulüple olan ilişkisi nihayetinde bir iş ilişkisidir.⁴⁶ Ama kulüp adına çalışan sporcu her ne kadar işçi olarak kabul edilse bile standart işçi vasıflarına tam olarak uymadığı unutulmamalıdır.

TFF Tahkim Kurulu ise önüne gelen bir uyumsuzlıkla ilgili olarak Bu sözleşme ile futbolcu, kulüp forması altında müsabakalara katılma ve bu müsabakalara hazırlanma biçimindeki iş görme borcunu üstlenirken, kulübün de ücret ödeme borcu altına girdiğini belirtmekte ve sözleşmeyi hukuken *hizmet sözleşmesi* olarak nitelendirmektedir.⁴⁷

42 Deniz, *Futbolcuların Hukuki Durumu*, 44-52; Aksoy, *Futbolcunun iş sözleşmesi*, 10-11; Günaydın, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi*, 23-24; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 24-26.

43 İş Kanunu Madde 8. Bk. (<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4857-20140910.pdf>).

44 Aksoy, *Futbolcunun iş sözleşmesi*, 12.

45 Aksoy, *Futbolcunun iş sözleşmesi*, 11; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 26.

46 Futbolcu sözleşmesinin bazı ülkelerdeki hukuksal mevzuattan kaynaklı öğrenim bursu (scholarship contract) kapsamında değerlendirilmesi gibi farklı uygulamalar da söz konusudur. Bk. Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 9; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 20; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 27.

47 Bk. 25.06.2009 tarih 2009/190 E., 2009/384 K. Nolu Tahkim Kurulu Kararı.

Futbolcu sözleşmesi, şekil kuralı geçerli olan bir akit olup sözleşmenin yazılı ve tek tip olması zorunludur. Bunun yanında tescilin de yapılması gerekmektedir. Bu tür şartların bulunmasıyla profesyonel futbolcu sözleşmesi, özel şarta bağlı olmayan diğer hizmet sözleşmelerinden ayrılmaktadır. Türkiye'deki hukuk sistemi, futbolcu sözleşmelerini şekle bağlı kabul etmemiştir. Ancak uluslararası hukukta, bu tür sözleşmelerin şekle bağlı olmasının emredici olduğu kabul edilmiştir.⁴⁸ Buradaki sözleşmenin tescilindeki amaç ise ispatı kolaylaştırmaktır.⁴⁹

1.3. Tarafların Hak ve Yükümlülükleri

Profesyonel futbolcu sözleşmesinin taraflarını, işçi olarak profesyonel futbolcu; işveren olarak da şirket veya dernek statüsündeki kulüp oluşturmaktadır. Türkiye'de futbolcular her ne kadar işçi statüsünde olsa da kulüplere yönelik muhtemel maddi yüklerden dolayı İş Kanunu'nda değil, Borçlar Kanunu çerçevesinde işçi sayılırlar.⁵⁰ İşçi tarafını oluşturan profesyonel futbolcu, hukuken gerçek kişi ve fiil ehliyetine sahip olmalıdır. Fiil ehliyeti anlayışının bir sonucu olarak 15 yaşından küçüklerin profesyonel futbolcu olması yasaktır. 15 yaşından büyük fakat 18 yaşından küçük olan kişiler yasal temsilcilerinin izni ile profesyonel sporcu sözleşmelerine taraf olabilmektedirler. Tüzel kişilerin spor kulübüyle futbolcu sözleşmesi imzalaması mümkün değildir.⁵¹ Sözleşme süresi, 18 yaş üstü için azami 5 yıl, 18 yaş altı için ise 3 yıllı sınırlıdır.⁵²

Sözleşmenin diğer tarafını ise işveren statüsündeki kulüp oluşturmaktadır. Profesyonel Futbolcuların Statüsü ve Transferleri Talimatı (PFSTT) Madde 2/b futbol kulübünü, "Futbol dalında faaliyeti bulunan mevzuata uygun olarak kurulmuş ve TFF tarafından tescil edilmiş dernek veya şirketler" şeklinde tanımlanmaktadır.⁵³

Futbolcunun sözleşmeden kaynaklanan i) iş görme borcu, ii) sadakat borcu ve iii) talimatlara uyma borcu olmak üzere üç temel yükümlülüğü vardır:

i) İş görme borcu: Sözleşmenin en temel yükümlülüklerinden biri, taahhüt edilen işin görülmesidir. Bu noktadaki futbolcunun iş görme borcu; müsabakalarda futbol oynama, antrenman, eğitim, kamp ve toplantılara iştirak etmedir. Futbol mesleğinde prensip olarak mesai saati bulunmadığı için futbolcunun iş görme edimini yerine getirmesi açısından diğer işçiler gibi standart mesai saatleri yoktur.⁵⁴ İş görme borcunda futbolcun *iş bizzat kendi görmesi* ve

48 "TFF Profesyonel Futbolcuların Talimatı", 7 (Madde 9); Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 17-19; Günaydın, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi*, 9.

49 Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 30.

50 Aksoy, *Futbolcunun iş sözleşmesi*, 14-15; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 38.

51 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 16.

52 "TFF Profesyonel Futbolcuların Talimatı", 11 (Madde 9); Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 19-20; Günaydın, *Profesyonel futbolcu sözleşmesi*, 23-24.

53 Aksoy, *Futbolcunun iş sözleşmesi*, 17; Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 16-17.

54 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 22-23.

yüklendiği işi *özenle yapma* borçları vardır. Özen borcu, futbolcunun futbol faaliyetini yerine getirirken performansının üst düzeyde olmasını ifade eder. Bu noktada TFF tip sözleşmenin 5. maddesinin f fıkrasında futbolcu yükümlülüklerini, “kulübün yer alacağı müsabakalarda oynayabilmek ve kendisinden beklenen verimi ortaya koyabilmek için özel hayatına ve sağlığına gerekli dikkat ve özeni göstermek” şeklinde ifade etmiştir.⁵⁵ Futbolcudan en iyi performans beklentisi olduğu için özen borcunun etkisi diğer işçilere kıyasla daha ön plandadır. Diğer işçiler mesai saatlerinden sonra yeme, içme ve istediği saatte uyuma gibi konularda özgürdür. Ancak profesyonel futbolcunun özel hayatı diğer işçilere nispetle çok daha kısıtlıdır ve futbolcu işini özenle yerine getirebilmek için yeme, içme, uyku ve özel hayatına dikkat etmek ve özen göstermek zorundadır. Futbolcunun özen borcu, elinden gelen en iyi performans göstermesi olup sonuç ortaya koyma gibi bir yükümlülüğü söz konusu değildir. Bundan dolayı futbolcunun bir müsabakanın kaybedilmesinden ötürü özen borcunu yerine getirmediği söylenemez.⁵⁶

ii) Sadakat borcu: İşçi olarak futbolcunun işveren konumundaki kulübüne haklı menfaatinin korunmasında sadakatle davranmak ve ona karşı zarar verebilecek her türlü hareketten kaçınmasının zorunlu olması anlamına gelir. Bu borç kapsamında futbolcudan kulüp ve kulüpteki diğer sporcularla ilgili gizli kalması gereken bilgileri sır olarak saklama; onlarla rekabet etmeme; doping, şike ve teşvik primi gibi suçlardan kaçınma edimlerini yerine getirmesi beklenir.⁵⁷

iii) Talimatlara Uyma borcu: Hizmet (iş) sözleşmesi kapsamında işverenin, işin görülmesi ve işçilerin davranışlarıyla ilgili düzenlemeler yapma ve onlara özel birtakım talimatlar verme noktasında yetkisi vardır. İşverene bağlı işçiler de bu talimatlara dürüstlük kuralı çerçevesinde uymak zorundadır.⁵⁸ Profesyonel futbolcu ile kulüp arasındaki ilişki hizmet sözleşmesi kapsamında değerlendirildiği için futbolcunun kulübün yönetim hakkı kapsamında verdiği talimatlara uyma yükümlülüğü söz konusudur.⁵⁹ Kulübün yönetim hakkını aşan talimatlara futbolcu uymak zorunda değildir. Kulübün verdiği talimatlara örnek olarak, tesislerde kalan futbolculara gece hayatının yasaklanması, belirli saatte sonra ışıkların söndürülmesi, futbolcuların uykuya zorlanması, deplasmana takımla beraber gidilmesi ve tek tip kıyafet giyilmesi gösterilebilir. Sıra dışı bir talimat olarak niteleyebileceğimiz bir kısıtlama ise müsabakaların olduğu zamanlarda futbolcunun cinsel hayatının yasaklanmasıdır.⁶⁰

55 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 24.

56 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 24-25; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 58-60. Ayrıca bk. Deniz, *Futbolcuların Hukuki Durumu*, 79-86.

57 TFF Futbol Disiplin Talimatı (FDT), M.56/1.

58 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 30.

59 Anayasa m.20; TMK m.23,24. Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 30.

60 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 31; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 66.

Sözleşmenin işveren tarafı olan kulübün borçları ise ücret ödeme (imza ücreti, prim vs.), futbolcuyu gözetme, işi için araç ve malzemeleri temin etme ve yıllık izin verme gibi borçlardır.⁶¹ Kulüp yükümlülüklerinden biri de futbolcu milli takıma çağrıldığında ona izin vermesidir.⁶²

Profesyonel futbolcu sözleşmesi kapsamında oyuncunun yükümlülüklerini yerine getirmemesi veya ağır şekilde ihlal etmesi, kulüp açısından haklı fesih sebebi olarak görülmektedir.⁶³ Son olarak kulüp ile sporcu arasında yapılan profesyonel futbolcu sözleşmesi, sürenin dolması⁶⁴, ölüm, kulübün tüzel kişiliğini kaybetmesi veya iflası, imkânsızlık, bozucu koşulun gerçekleşmesi, karşılıklı sona erdirmeye (*ikâle*) ve fesih gibi birtakım sebeplerle sona erebilmektedir.⁶⁵ Burada özellikle sözleşmenin süresini uzatmak için şart koşulan opsiyon hakkı önemlidir. Çünkü yenilik doğuran bir hak olan opsiyon hakkı, taraflardan birinin irade beyanını ile karşı tarafın iradesine bakılmaksızın sonuç doğurmaktadır. Opsiyon hakkı tarafların her birine tanınabildiği gibi tek tarafa da tanınabilir. Fakat TFF içtihatlarında opsiyon hakkının sadece kulübe tanındığı durumlarda bu hakkın geçerli olmayacağı belirtilmiştir.⁶⁶

Profesyonel futbolcu transferi, profesyonel futbolcunun halihazırdaki kulübünden, başka bir kulübe futbol oynamak amacıyla anlaşılan ücret karşılığında transferi olarak tanımlanabilir. Uygulamada futbolcu kiralanması olarak bilinen geçici transfer ise profesyonel futbolcunun kulüple yaptığı sözleşme devam ederken bazı ekonomik, sportif veya özel nedenlerle futbol faaliyetini geçici süre için başka kulüp bünyesinde devam ettirmesidir. Geçici transferde prensip olarak futbolcunun ücretini asıl kulüp öder. Yeni kulüp ise futbolcuya karşı sözleşme tarihinden itibaren akdi yükümlülüklerini yerine getirmekle yükümlüdür.⁶⁷

Transfer sözleşmesinin taraflarına bakıldığı zaman futbolcu, eski kulüp ve yeni kulüp olmak üzere temelde üç tarafın bulunduğu görülmektedir. Bu sözleşme türü hukuki olarak isimsiz sözleşmeler kapsamındadır. İsimsiz sözleşmeler; *karma*, *kendine özgü (sui generis)* ve *bileşik (mürekkep)* olmak üzere üç türdür. Bu noktada transfer sözleşmesi, belirli bir amaca yönelik olarak birbirine bağlanan iki veya daha fazla sayıdaki sözleşme olan bileşik bir sözleşme özelliği taşımaktadır.⁶⁸

61 Ayrıntılı bilgi için bk. "TFF Profesyonel Futbolcuların Talimatı", 13-14; Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 47-49; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 60-65.

62 "Profesyonel Futbolcuların Statüsü ve Transferleri Talimatı", 6 (Madde 9). Futbolcu ile kulübün hak ve sorumlulukları için ayrıca bk. Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 48-72.

63 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 23.

64 Genelde sporcu sözleşmesinin bitiş süresi 31 mayıstır.

65 "Profesyonel Futbolcuların Statüsü ve Transferleri Talimatı", 15-16 (Madde 26-28); Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 65, 67, 69, vd.; Günaydın, *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi*, 26-27; Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 73-86.

66 Kızılkaya, *Futbolcunun iş ilişkisi*, 67.

67 Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 33-35.

68 Çelebi, *Profesyonel Futbolcu*, 36. Ayrıntılı bilgi için bk. Erden Kuntalp, *Karışık Muhtevalı Akit* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971), 103-120; Ahmet Inanır, *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâli Sözleşmeler Ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları* (Tokat: Gece Kitaplığı, 2015), 55-75.

2. Futbolcu Sözleşmesinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Büyük kitlelerin takip ettiği ve binlerce kişinin istihdam edildiği profesyonel futbolun, İslam hukuku açısından incelenmesi önemli bir zorunluluktur. Bazı sporcular, inançlarının gereğine uygun olarak hareket etmek istemektedir. En basitinden bir oyuncu, ramazan ayında oruç tutmak isteyebilmekte, *şerî* hükümlere aykırı olduğunu düşündüğü birtakım sembolleri içeren formları giymeyi reddetmekte veya kulübünün anlaştığı bazı reklam kampanyalarına içeriğinden dolayı karşı çıkabilmektedir. Bu bağlamda profesyonel futbolcu ve kulüp arasında yapılan anlaşmanın mahiyeti, futbolcunun hukuki statüsü, sözleşmelerde ileri sürülen cezai şartlar ve fıkhi ilkelere aykırılık gibi meselelerin İslam hukuku açısından incelenmesi önem arz etmektedir.

2.1. Profesyonel Futbol ile İlgili Fikhî Tartışmalar

Büyük bir sektör haline gelen futbolun insanın, hayatı boyunca rızkını temin edeceği bir meslek dalı olması hakkında fetva kurumlarının ve İslam hukukçularının farklı yaklaşımları vardır. Söz konusu yaklaşımlar, müspetten menfiye doğru ele alınarak değerlendirilecektir.

Futbol hakkında Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'na "futbolu meslek olarak yapmak ve ondan para kazanmak haram mıdır?" şeklinde bir soru sorulmuş ve aşağıdaki cevap alınmıştır:

*İslam dini; haram içermemek, kumar ve müstehcenlik aracı yapmamak, sağlığa zarar vermemek, ibadet hayatını aksatmamak şartıyla her türlü sportif faaliyetlerde bulunmaya cevaz vermiştir. Dolayısıyla belirtilen hususlara riayet etmek kaydı ile futbol oynayarak para kazanmak caizdir.*⁶⁹

Mısır fetva kuruluna göre, herhangi bir oyunun caiz olabilmesi için haram ve yasaklı muamelelerden uzak ve kişiyi kendi mesuliyetinden alıkoymaması gerekir. Aynı zamanda oyun israfa sebebiyet vermemelidir. Zira mubahta israf, bazen mekruha hatta harama yol açabilmektedir.⁷⁰ Bu konuda Ürdün Fetva kurulu da futbol faaliyetini ve bundan para kazanmayı meşru görmüştür.⁷¹

Çağdaş İslam hukukçularından Yusuf el-Kardâvi (ö. 2022), ülkenin kalkınma ve refahına, aynı zaman da gelişmiş ülkeler ile rekabet edebilmesine olanak sağladığı için futbolun, profesyonel bir meslek olarak kabul edilmesini ve oynanmasını maslahat ilkesine dayanarak caiz görmüştür.⁷²

69 Bu veri bireysel soru olarak sorulmuş olup (<https://kurul.diyaret.gov.tr/Diyaret-Dini-Soru-Arama-Listesi>) adresinden elde edilmiştir.

70 (<https://www.dar-alifta.org/Home/viewfatwa?ID=13174>). Mubahların harama dönüşmesiyle ilgili ayrıca bk. Muhammet Raşit Akpınar, *Müphemlik Ekseninde İslâm Hukuku ve Bulanık Mantık*, ed. Süleyman Şahin (İstanbul: Kitap Dünyası, 2022), 70-196.

71 (<https://www.aliftaa.jo/Question3.aspx?QuestionId=2515#.YuLaly8RqN>).

72 (<https://www.al-qaradawi.net/node/3806>); (<https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/05/الحكم-الحدیث-الرياضة/>).

Ülkemizin kıdemli İslam hukukçusu Hayrettin Karaman da futbolun ve bundan para kazanmanın caiz olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

Profesyonel olarak futbol oynayan bir sporcunun buna karşılığında para almasında bir sakınca yoktur; bu da bir iş gibidir, sporcu kendini bu faaliyete bağlamaktadır, yaptığı iş haram ve zararlı değildir; şu halde ücretini de alacaktır. Sporcuların giydikleri şortlar diz kapaklarından yukarıya çıkıyor ve uyluk (baldır) kısmını da açıkta bırakıyor. Fıkıh'ta baldırın avret (kapatılması gereken vücut parçası) olduğu konusunda ittifak yoktur; Buhârî gibi bazı alimler hadislerle dayanarak bu kısmın da açılabilceği sonucuna varmışlardır, böyle fetva alan sporcular kısa şortu da giyebilirler.⁷³

Avrupa Fetva Kurulu *ibâha* ilkesinden hareketle mubah sayılan futbolun bir meslek olarak telakki edilmesini meşru saymıştır.⁷⁴ Bununla birlikte Avrupa Fetva Kurulu başkan yardımcısı Faysal Mevlevî ise öncelikler fıkıhını temel alarak İslam toplumunun daha önemli meselelere yoğunlaşması gerektiğini ifade ederek futbol faaliyetine mesafeli bir yaklaşım sergilemiştir.⁷⁵

Genel olarak menfi bir tutum takınan Suud Uleması, asrın fitnessi olarak gördükleri futbolun, Müslüman gençleri bozmak üzere kurulan bir komplo olduğunu ifade etmişler ve gayrimüslimlere ait takımları desteklemenin onlara muhabbet duymak olduğunu dile getirmişlerdir.⁷⁶ Suudi Arabistan'ın eski müftülerinden Muhammed b. İbrahim Âl-i Şeyh (ö. 1969), sportif faaliyetlerin gayesinin bedeni güçlendirmek, hastalıklardan korunmak ve cihada hazırlanmak gibi amaçları taşıması şartıyla cevazına hükmetmiştir. Futbolu da prensip olarak mubah görmekle birlikte içinde barındırdığı birtakım *şerî'* mahzurlardan dolayı onun meşru olmadığını dile getirmiş, bu görüşünü İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) sporla ilgili görüşlerine dayandırmıştır.⁷⁷ Yine Suudî alim Abdülazîz İbn Bâz (ö. 1999) ise "Allah'ı itaatten alıkoyan her şey memnûdur" prensibinden hareketle futbolun da insanı ibadet etmekten alıkoyduğunu ileri sürerek mubah olmadığı sonucuna varmıştır. Ayrıca futbolun, sadece oynayanları değil statta bu oyunu izleyenleri ve hatta evlerinde futbolu takip edenleri de dini vecibelerden alıkoyduğunu vurgulamıştır.⁷⁸

Kanaatimizce futbolun, zaman ve mal israfı gerekçesiyle *adem-i cevâzına* hükmedilmesi çok isabetli bir tutum değildir. Çünkü bu mantıkla mubah herhangi bir şeyin de dinin emirlerini aksatacak şekilde aşırı derece yapılması endişesiyle caiz olmadığına hükmetmek gerekir. Zira güzel (*hasen*) olan her şey haddinden fazla yapıldığında kötüye (*kubh*) dönüşebilmektedir.⁷⁹

73 (<https://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0248.htm>). Profesyonel futbol konusuyla alakalı benzer fetvalar için ayrıca bk. (<https://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk-beser/din-hangi-sporu-tevik-eder-2029657>).

74 (<https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/05/احتراف-الرياضة>).

75 (<https://www.al-qaradawi.net/node/3806>).

76 (<https://www.almarjie-paris.com/1103>).

77 Eb'ül-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Müstedrek ala mecmu'u fetava Şeyh'ül-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsim, 1418, 4/58.

78 (<https://binbaz.org.sa/fatwas/1888/حكم-لعبة-كرة-القدم-وغيرها-من-الالعاب>).

79 Sâvî, "el-Ihtirâf'ül-riyâdî", 226. (فيعود الحسن قبحا بسبب الكثرة).

Her ne kadar menfi tutum takınanlar bulunsa da İslami öğretilere muhalif davranılmadığı sürece ve kumar ile iddia gibi haram yollarla para kazanmaya alet edilmedikçe profesyonel anlamda futbol oynanmasında fikhî olarak bir mahzur olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü insanların rızıklarını futbol gibi farklı sektörlerden elde etmesi, bir çeşitliliktir. Nitekim İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), “Ümmetimin ihtilafı rahmettir” hadisindeki ihtilafı, meslek çeşitliliği olarak yorumlamıştır.⁸⁰

2.2. İslam Hukuku Açısından Sözleşmenin Hukuki Mahiyeti ve Unsurları

Modern hukukta profesyonel futbolcu sözleşmesinin, iş (hizmet)⁸¹, vekalet ve eser sözleşmesi gibi farklı akit türleri kapsamında değerlendirildiğine yukarıda temas edilmişti. Günümüz İslam hukuk literatüründe ise ilgili akit, *menfaatin iâresi* (إعارة المنافع), *menfaatin satımı* (بيع المنافع) ve *menfaatin kiralınması* (إعارة المنافع) olmak üzere üç farklı şekilde değerlendirilmektedir.⁸²

Futbolcu sözleşmesinin, teberru nitelikli *iâre akdi* (kullanım öduncü) çerçevesinde değerlendirilmesi bizce çok tutarlı gözükmemektedir. Çünkü iâre akdi bedelsiz bir sözleşme iken profesyonel futbolcu sözleşmesi ücret mukabilindedir. Aynı şekilde futbolcu sözleşmesinin, menfaatin satımı kapsamında kabul edilmesi, satım akdinin gayesine aykırı olması sebebiyle uygun değildir. Nitekim satım akdinde mülkiyetin devri tek seferde ve süresiz (*te'bîd*) olmak üzere kurulmaktadır.⁸³

Kanaatimizce profesyonel futbolcu sözleşmeleri, menfaatin kiralınması şeklinde değerlendirilmelidir. Çünkü oyuncu, kulüp ile yaptığı sözleşmede futbol faaliyeti olan emeğini (*menfaatini*) muayyen bir bedel karşılığında belirli bir süreyle kiralamaktadır. Dolayısıyla bu sözleşme, fikhî olarak menfaatin kiralınması yani *icâre* kapsamında incelenmelidir.

İcâre akdi, İslam borçlar hukukunda menfaatin ücret karşılığında temlik edilmesini ifade etmektedir. Fıkıhtaki bu akit, modern hukuktaki kira ve iş akdini ihtiva ettiği için daha kapsamlıdır. Çünkü klasik fıkıh kaynaklarında bu sözleşme, ayn üzerine kurulan icâre (modern hukukta kira akdi) ve ameller üzerine kurulan *icâre* (*iş akdi*) olmak üzere iki ayrılır.⁸⁴ Bu tasnifte icârenin ikinci kısmını teşkil eden “işçinin ücret karşılığında belli bir süre çalışması veya belli bir işi görmesi” fıkıhta

80 Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *İhyau ulumi'd-din* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1431), 2/83. (اختلاف أمي رحمة أي اختلاف هههم في الصناعات والحرف).

81 Modern hukukta profesyonel futbolcu sözleşmesinin hukuki durumunu ifade etmek için zaman zaman iş ve hizmet sözleşmeleri beraber kullılmaktadır.

82 Bk. Hammadi - Cuma, “Hükmü uküdü'l-lâibin”, 397-398.

83 Menfaatin satımına örnek olarak telif hakkı sözleşmesi gösterilebilir.

84 “أن الإجارة نوعان إجارة على المنافع وإجارة على الأعمال” Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefi Kasani, *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şerai'* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1976), 4/174; Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkam şerhu Mecelleti'l-ahkam*, çev. Raşit - Osman Gündoğdu - Erdem (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/613, 764; Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/379-380.

icâre-i âdemi (iş akdi) olarak tanımlanır. *İcâre-i âdemi*, *ecîr-i hâs* ve *ecîr-i müşterek* şeklinde iki kısımdır.⁸⁵

“İşçinin belli bir süre zarfında iş verenin emir ve denetimi altında çalışmasını konu edinen ve emeğini iş verene tahsis eden kişi” olarak ifade edilen *ecîr-i hâs*, günümüz iş hukukundaki işçi tanımıyla benzerlik göstermektedir. Buradan hareketle profesyonel futbolcu sözleşmelerinin *ecîr-i hâs* kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. *Ecîr-i hâs*, icâre akdi süresince iş veren adına çalışacağı için belirlenen süre zarfında iş verenin emir ve talimatlarını yerine getirmede şahsının büyük önemi olduğundan işi şahsen yerine yetirmek zorundadır. Profesyonel futbolcu, İslam hukukunda *ecîr-i hâs* hükümlerine tabi olarak taahhüt ettiği işi bizzat yerine getirmek zorundadır. *Ecîr-i hâs*, üstlendiği işi ifâ ederken özen ve hassasiyet göstermek zorunda olup meşru ihtiyaçları hariç iş süresince gerektiği gibi çalışmak ve yükümlülüğünü zamanında yerine getirmek mecburiyetindedir.⁸⁶

İşaret edilmesi gereken bir başka husus da yazılı ve görsel basında futbolcu transferleri için *satım* ve *kiralama* gibi ifadelerin kullanıldığıdır.⁸⁷ Hukuken ve insani değerler açısından futbolcunun satımı veya kiralınması tarzındaki ifadeler uygun değildir. Çünkü alım satım konu olan şey, hukuken obje kabul edilen ve mal kapsamındaki varlıklardır. Futbolcu ise hukukun öznesi (*süjesi*) olan insandır ve insanın kendisinin veya herhangi bir uzvunun, satım akdine konu edilmemesi gerekir. Esasen literatürde kulüp ile futbolcu ve kulüp ile başka kulüp arasında yapılan işlemlerin, transfer ve geçici transfer şeklinde ifade edilmesi gerektiği dile getirilmektedir.⁸⁸ Fakat teorideki bu kural, pratikte her zaman uygulanmamaktadır.

İslam hukukunda her sözleşmenin kendine özgü belli başlı rükün ve şartları vardır. Bu rükün ve şartlar sözleşmenin türüne göre farklılaşabilmektedir. Her bir akdin *şiga*, *tafaflar* (*âkideyn*) ve *konu* (*mâkudun aleyh*) gibi temel unsurları mevcuttur. Profesyonel futbolcu sözleşmesinin tarafları, gerçek kişi (futbolcu) ile tüzel kişiliğe sahip dernek/şirket statüsündeki kulüptür.⁸⁹

85 Ebû'l-Fazl Meccüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsîlî, *el-lhtiyar li-ta'lîl'i'l-Muhtar*, thk. i'tina bih Muhammed Adnan Dervîş (Beyrut: Darü'l-erkam, 1418), 2/311-312; Bardakoğlu, “İcâre”, 21/384.

86 Mevsîlî, *el-lhtiyar*, 2/311; Bardakoğlu, “İcâre”, 21/385-386. Nitekim bir hadiste, Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Muhakkak ki Allah Teâlâ sizden birinizin yaptığı işi sağlam yapmasından hoşnut olur.” Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr* (Darü's-saâde, 2005), 2/252 (No. 5223/734); Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Şurabü'l-îmân* (Riyad: Mektebetü'r-reşîd li'n-neşri ve't-tevzi, 2003), 7/233 (No. 4930). (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه / بنفقه).

87 Bu konuda Kamu Aydınlatma Platformu (KAP), ilgili sözleşmelerde transfer işlemini satım (purchase) ve kiralama (renting to) olarak değerlendirmektedir. Satım için bk. (<https://www.kap.org.tr/tr/Bildirim/1050035>); Kiralama için bk. (<https://www.kap.org.tr/tr/Bildirim/1047247>).

88 Uç bir örnek olarak futbolcunun satımının köle ticaretiyle arasında benzerlik kuran araştırmacılar için bk. Hammedi - Cuma, “Hükümü ukûdül-lâibîn”, 417-418.

89 Gerçek kişilerin yanında mal ve insan topluluklarının oluşturduğu tüzel kişiler hakkındaki olumlu görüşler dikkate alındığında profesyonel futbolcu sözleşmesinin tarafları hakkında fihi olarak bir sakınca söz konusu değildir.

Sözleşmenin taraf unsuru ile ilgili değerlendirilebilecek hususlardan biri de taraf olma şartlarıdır. Fıkhî açıdan tarafların hukuki sözleşmeye taraf olma ehliyetini taşımaları akdin kuruluşu için yeterli görülmüştür. Bu bağlamda İslam hukukunda icâre akdini yapabilmek için tarafların akıl ve temyiz gücüne sahip olmaları yeterli görülmüştür. Dolayısıyla mümeyyiz küçüğün yapacağı iş akdi velisinin izni ve icâzetine bağlandığından 15 yaşındaki futbolcuların velilerin izni ile profesyonel sporcu sözleşmesini yapabilmeleri bu noktada fıkhî kurallar ile uyumludur.⁹⁰

İcâre kapsamında değerlendirilen profesyonel futbolcu sözleşmesinin konusunun mubah bir şey olması gerekmektedir. Prensip olarak futbol oynama da mubah faaliyetler arasındadır. Bundan dolayı menfaat kapsamında kabul edilen futbol faaliyeti, hukuken ve fiilen akde konu olmaya elverişlidir. Ayrıca yapılacak işin ifâsının imkân dahilinde olması, futbol faaliyetinin akdin konusu olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.⁹¹

2.3. İslam Hukuku Açısından Tarafların Hak ve Yükümlülükleri

Profesyonel futbolcu sözleşmesinde tarafların hak ve yükümlülükleri incelendiğinde, bazı unsurların İslam hukukuyla örtüştüğü bazılarının ise fıkhî ilkelere aykırılıktan dolayı meşru çerçevenin dışına çıktığı görülmektedir. Kişilik haklarına aykırılık, özgürlüğü kısıtlama, taraflardan birine karşılıksız fayda sağlama ve sözleşmenin tarafları arasında eşitsizlik gibi tüm hukuk sistemlerine aykırılık teşkil eden bir takım evrensel unsurlar vardır. Bunun yanı sıra, İslam hukukunun yasakladığı ve uygun görmediği kendine has sınırlandırmalar da söz konusudur. Sözleşmelerdeki bilinmezlik (*cehalet*), belirsizlik (*garar*), genel fıkhî ilkelere aykırılık ve akit konusundaki kısıtlamalar bunlardan bazılarıdır.

Sporcunun taahhüt ettiği (i) futbol oynaması, antrenman, kamp ve toplantılara katılması, işi bizzat ve özenle yerine getirmesi; (ii) işveren konumundaki kulübüne sadakatle davranması ve gizli kalması gereken bilgileri muhafaza etmesi ve (iii) sözleşme kapsamında kulübün yetkilerini aşmayan talimatlara uyması fıkhî açıdan herhangi bir sakınca taşımamaktadır. Ancak bazı müsabakalar öncesi sporcunun cinsel hayatının kısıtlanması, özel hayatına ağır müdahale olarak telakkî edilebilir. Ayrıca kulübün oyuncuların inançlarına aykırı işaret ve sembollerini içeren formaları giymelerini dikte etmesi, inanç özgürlüğüne müdahale kapsamında değerlendirmelidir. Örneğin Fransa liginde oynayan Müslüman futbolcu Idrissa Gana Gueye, lgbt tasarımlı formayı giymeyi reddettiği için Fransa Futbol Federasyonu ve birçok medya kuruluşundan çok aşırı tepki görmüş ve maçta oynatılmamıştır.⁹² Yine Hollanda futbol kulüplerinden Feyenoord'da oynayan Türkiye A Milli Takım oyuncusu Orkun Kökçü, dini inancı sebebiyle gökkuşağı

90 Tarafların icâre akdini inşa edebilmesi için gereken ehliyet durumu için bk. Bardakoğlu, "İcâre", 21/384.

91 İcâre akdinin konusu için bk. Mevsili, *el-Ihtiyar*, 2/313-314; Bardakoğlu, "İcâre", 21/385.

92 Ayrıca bk. (<https://www.takvim.com.tr/galeri/spor/lgbt-formasi-giymeyi-reddeden-psgnin-oyuncusu-idrissa-gana-gueyeye-destek-fransa-futbol-federasyonuna-tepki>).

renklerinin yer aldığı Feyenoord kaptanlık bandını takmayacağını söylediği için tepkilere maruz kalmıştır.⁹³ Ayrıca Katar'da düzenlenen 2022 FIFA Dünya Kupasında da benzer hadiseler şahit olunmuştur. Bu ve benzeri talimatlarına uyma mecburiyeti getirmek, *şerî'* ilkelerle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte kulübün öne sürdüğü, anlaşma süresince başka takımda oynamama, kamp, eğitim ve diğer faaliyetlere katılma gibi birtakım şartlar fıkhi açıdan sorun teşkil etmez. Fakat kulübün icâre akdinin gereğine (*mukteza*) aykırı, akdi teyit etmeyen şartları koşma hakkı yoktur.⁹⁴

Kulübün borçları; ücret ödeme (imza ücreti, prim vs.), futbolcuyu gözetme, malzeme temin etme ve yıllık izin verme gibi hususlardır. Bu edimlerin kulüp tarafından yüklenilmesi, İslam hukuku açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Kulübün futbolcuya ödediği ücret, iş akdinin önemli unsurudur ve işçiye çalışması karşılığında verilen ivazdır.⁹⁵ Bu noktada para ve parayla ölçülebilen, İslam hukukuna aykırı olmayan her türlü mal ve menfaat ücret olarak kararlaştırılabilir. Günümüz profesyonel futbolcu sözleşmelerinde futbolcunun ücreti ev, araba, uçak bileti, çocuklarının okul masrafları, özel şoför gibi detaylı istekler üzerinden de belirlenebilmektedir.⁹⁶ Burada dikkat edilmesi gerek husus, ücretin tarafları çekişmeye götürmeyecek ve mağduriyete düşürmeyecek şekilde açık ve bilindir olmasıdır.⁹⁷

Ücret ile alakalı bir diğer husus da futbolcuya ödenen *prim*lerdir. Futbolculara elde ettikleri başarılar neticesinde ödenen primleri, İslam hukukunda ödül vaadini içeren *cuâle* (الجعالة) kapsamında değerlendirmek mümkündür. *Cuâle*ye olumlu yaklaşan mezheplerin görüşleri⁹⁸ dikkate alındığında, futbolcu ile kulüp arasında prim uygulamalarının İslam hukuku açısından bir sorun teşkil etmediği söylenebilir.

Tarafların hak ve yükümlülükleri çerçevesindeki temas edilmesi gereken diğer bir husus da *opsiyon hakkı*dır. Opsiyon hakkı, "hak sahibine tek taraflı irade beyanıyla taraflarca önceden kararlaştırılmış olan bir sözleşmeyi kurma veya mevcut sözleşmenin süresini uzatma yetkisi veren bir hak" olarak ifade edilmektedir.⁹⁹

93 Bk. (<https://spor.haber7.com/avrupa-ligleri/haber/3268904-orkun-kokcu-lgbt-destegine-hayir-dedi>).

94 Hammadi - Cuma, "Hükmü ukûdü'l-lâibin", 415.

95 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsut* (Beyrut: Darü'l-marife, 1989), 15/74-75; Bardakoğlu, "İcâre", 21/386.

96 Özel isteklere örnek olarak bk. (<https://www.ntvspor.net/futbol/wanda-nara-nin-galatasaray-dan-ozel-istekleri-631c63767356261580af4850>).

97 Serahsî, *el-Mebsut*, 1 5/74; Abdülğanî b. Talib b. Hammade ed-Dimaşki el-Hanefî Meydani, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb: dirâse ani'l-Lübâb ve Muhtasarî'l-Kudûri*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Darü'l-Beşairî'l-İslamiyye, 2014), 3/214-215; Bardakoğlu, "İcâre", 21/385.

98 Gayri لازم bir akit olan *cuâlenin* kapsamını Hanefiler çok dar tutmuşlardır. Maliki, Şafii ve Hanbeliler de ise *cuâlenin* şartlarına riayet edildiği sürece ihtiyaca binaen birçok konuda *cuâle* yapılabilir demişlerdir (Hammadi - Cuma, "Hükmü ukûdü'l-lâibin", 415; Mehmet Akif Aydın, "Cuâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/77-78.

99 Balcı - Turan, "Opsiyon Hakkı", 484.

Tanımından da anlaşılacağı üzere opsiyon hakkı sahibi, söz konusu sözleşmeyi inşa etme veya süresini uzatmak için karşı tarafın irade beyanına ihtiyaç duymamaktadır. Profesyonel futbol sözleşmelerindeki opsiyon hakkı da hak sahibine tek taraflı irade beyanıyla futbolcu sözleşmesi inşa etme veya var olan bir sözleşmeyi uzatma hakkı vermektedir.¹⁰⁰ Opsiyon hakkının oyuncunun sözleşme yapma serbestisini, hareket özgürlüğünü ve kişilik haklarını kısıtlama ve taraflar arasında eşitsizliğe sebebiyet verme ihtimallerini barındırdığı söylenebilir.¹⁰¹

Opsiyon hakkı meselesi tartışmalı olup ülkemizde bu konu ilgili olarak henüz bir kanun, yönetmelik ve tanım söz konusu değildir.¹⁰² Yine de modern hukukta opsiyon hakkının kötüye kullanılmasını engellemek için bazı kriterler getirilmiştir.¹⁰³ İslam hukuk açısından opsiyon hakkına bakıldığında, tarafların birine haksız kazanç sağlaması, tarafların biri ve/veya her ikisinin iradesini zayıflatması, sözleşmede belirsizlik ve cehaletin olması gibi fıkhi problemler gündeme gelmektedir. Örneğin bilinmezlikten kaynaklı opsiyon hakkının kullanılıp kullanılmayacağını bilemeyen taraf (futbolcu), başka sözleşmeler yapma imkânını kaybetmektedir. Aynı şekilde opsiyon hakkının muhatabı olan tarafın -çoğunlukla futbolcu- hukuki durumunun, iradesi dışında değişikliğe uğraması da fikhî olarak problemlili bir durumdur.

Opsiyonlu yapılan profesyonel futbolcu sözleşmelerinin, İslam hukukunda bir akit içinde iki akit yasağı anlamına gelen *safkateyn* kapsamına girdiği söylenebilir. Zira sözleşmenin yapısında hem futbolcu sözleşmesini kapsayan *icâre-i*

100 Opsiyon hakkı futbola yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Örnek için bk. "Sarı-lacivertli kulüpten yapılan açıklamaya göre Hollanda'nın PSV takımında forma giyen 27 yaşındaki kanat oyuncusu, satın alma opsiyonuyla bir yıllığına kiralandı." (<https://www.aa.com.tr/tr/futbol/fenerbahce-brumayi-satin-alma-opsiyonuyla-kiraladi/2615549>).

101 Opsiyon hakkının hukuki geçerliliği ve durumu hakkında bk. Türkkân, "Opsiyon Hakkı", 768-771; Balcı - Turan, "Opsiyon Hakkı", 483, 486-485, 492.

102 Adnan Türkkân, "Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi ve Opsiyon Hakkı", *Ankara Barosu Spor Hukuku Kurulu "Av. Atılâ Elmas Armağanı"*, ed. Tacar Çağlar - Hediye Gökçe Baykal vd. (Ankara: Koza Matbaacılık, 2012), 768-769; Balcı - Turan, "Opsiyon Hakkı", 476, 490.

103 Bu kriterler şunlardır: (i) Opsiyon hakkıyla inşa edilecek sözleşmenin süresi, maksimum sözleşme süresini (5 yıl) aşmamalıdır. (ii) Futbolcunun hak kaybı yaşamaması için opsiyon hakkının mevcut sözleşme sona ermeden önce kullanılmalıdır. Böyle yapılmazsa futbolcu başka kulüple anlaşma fırsatını kaçırabilir. (iii) Opsiyon süresi içinde futbolcunun ne kadar ücret alacağı belli olmalı ve bu hususun kararlaştırılması sonraya bırakılmamalıdır. (iv) Futbolcunun yeni ücretinde gözle görülür bir iyileşme olması gerekmektedir. Tahkim Kurulu, 2009 yılında futbolcu lehine belirgin ve önemli bir miktarda mali bir iyileşme öngörülmediğini tespit ederek futbolcunun karar alma özgürlüğünü sınırlayan, mesleğini yapmasını engelleyen opsiyon hakkını geçersiz saymıştır. (v) Opsiyon hakkı mevcut sözleşmede açık ve sarih bir şekilde düzenlenmelidir. Sözleşmenin ortasında veya vurgulanmamış opsiyon hakkı geçerlilik şartını ihlal edecektir. Bk. Balcı - Turan, "Opsiyon Hakkı", 491. Örnek olay için bk. Profesyonel Futbolcu Mehmet Aurelio ile Fenerbahçe Spor Kulübü arasındaki uyuşmazlığa yönelik 20.08.2009 T. ve 2009/307 E., 2009/469 K. sayılı TFF Tahkim Kurulu kararı şu şekildedir: "Opsiyon hakkının sadece kulübe verildiği, opsiyon hakkının kullanılması ile başlayan sözleşme yılı için, daha önceki yıla nazaran futbolcu lehine belirgin ve önemli bir miktarda mali bir iyileşme öngörülmediğini tespit ederek, futbolcunun karar alma özgürlüğünü sınırlayan, mesleğin ifa imkânını daraltan opsiyon hakkının geçersiz olduğuna karar vermiştir." ([https://www.tff.org/Resources/TFF/Documents/Tahkim%20Kuru%20Gerekli%20Kararlari/29-\(Anonimlestirilmis\).pdf](https://www.tff.org/Resources/TFF/Documents/Tahkim%20Kuru%20Gerekli%20Kararlari/29-(Anonimlestirilmis).pdf)).

âdemi hem de süre bitiminde ikinci bir akit inşası (ikinci bir icâre akdi) durumu söz konusudur.¹⁰⁴

Opsiyon hakkı hukuki olarak, yapılan akitten sonra meydana gelecek alma veya satma gibi soyut (*mücerret*) bir haktır. Bu işlem, yasak olan faiz, garar, olmayan bir şeyi akde konu etme (*madumun satımı*) ve salt tek tarafa fayda sağlama gibi birtakım mahzurlu hususları ihtiva ettiği göz önüne alındığında opsiyonlu sözleşmelerin yapılması fıkhi olarak meşru olmadığını söyleyebiliriz.¹⁰⁵

Opsiyonlu profesyonel futbolcu sözleşmelerinde bu hak hem ilk akde bağlı hem de uzun süreli bir durumdur. Bu gibi mahzurlardan dolayı ve de özellikle tarafları *nizaya* götürmesi çok muhtemel olduğu için opsiyon içeren futbolcu sözleşmelerinin fasit olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar akit içinde koşulmuş olsa da tarafların opsiyondan kaynaklanan hak ve yükümlükleri yerine getirilmesini talep etmesi fıkhi olarak meşru olarak değerlendirilemez.

Sonuç

Beden ve zihnin dinç tutulmasına vesile olan spor, İslam'da teşvik edilmiştir. Belli şartlar dahilinde her Müslüman birey spor yapmakta özgürdür. Yasaklandırıldığına dair açık bir delil bulunmadığı için eşyada aslolanın mubahlık olması kaidesi gereğince sporun meşru ve mubah bir davranış olduğuna hükmedilebilir. Kaldı ki sporu teşvik eden birçok ayet,¹⁰⁶ hadis ve sahabe kavli vardır.¹⁰⁷ Mükellef bir kimse, nasıl hac ibadetinin yanı sıra ticari bir faaliyetle iştigal ederek hac esnasında kazanç elde edebiliyorsa aynı şekilde bir oyuncu da mubah bir faaliyet olan futboldan spor yaparak kazanç elde edebilir. Yani mükellef, farz bir ibadeti yaparken gelir sağlayabiliyorsa bir futbolcunun da mubah olan futbol faaliyetinden ötürü kazanç elde etmesinde bir beis olmamalıdır.

Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi, profesyonel statüde takım kurabilen dernek veya şirket ile profesyonel düzeyde futbol faaliyetini meslek edinmiş gerçek kişi arasında belli bir ücret mukabilinde kurulan rızâî bir işlem olarak ifade edilebilir. İşte çalışmamızda futbolu profesyonel oynayarak ondan kazanç eden sporcuların sözleşmeleri incelenmiş ve aşağıdaki sonuçlara varılmıştır:

- Spor, ruh ve beden sağlığını korumakta ve insanlar arasında kaynaşma ve dayanışmayı sağlamaktadır.

104 Mevsili, *el-Ihtiyar*, 2/255-256. Saffateyn yasağı ve günümüz uygulamaları için bk. Mahmut Samar, *İslam Hukukunda Akitlerin Birleştirilmesi (Saffateyn) Yasağı ve Günümüz Finans Uygulamalarına Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2018), 73-144, vd.

105 Opsiyon hakkı, bir işlemi gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğine dair hak sahibine seçimsel bir hak sunması açısından futbolun yanı sıra türev para ve döviz işlemlerinde de yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Durmuş, *Fıkhi Açardan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 103-133; (<https://tkbbdanismakurulu.org.tr/uploads/standartlar/bdbc53eb4a918d7dd9d25a23e1f0b136.pdf>).

106 Enfâl, 8/60.

107 Ebu Dâvut, "Bâbu'l-sıbak" (2574).

- İslam'ın spora bakışı ile modern dünyanınki birbirinden farklıdır. İslam'da bir vasıta olarak spordan hedeflenen şey, sağlıklı olmak ve cihada hazırlanmak iken modern dünyada futbolun kendisi bizatihi maksut olmaktadır.
- İslam hukuku açısından, futbol faaliyetinin meşru olabilmesi için birtakım şartlar söz konusudur. Futbol faaliyeti, dini vecibeleri engellemeyecek şekilde yapılmalı, futbol üzerinden iddia ve kumar gibi meşru olmayan işlemlere tevessül edilmemelidir.
- Profesyonel futbol faaliyeti bir meslek dalıdır ve bundan para kazanmak caizdir. Çünkü mubah bir alanın meslek olarak edinilmesi de mubahtır.
- Profesyonel futbolcu ile kulüp arasındaki hizmet sözleşmesi, fıkhîta icâre akdinin bir türü olan *icâre-i âdemi* kapsamında değerlendirilmelidir.
- İslam hukukunda, sözleşmeleri fıkhîa uygun bir şekilde yapabilmek için birtakım şartlar ve sınırlandırmalar söz konusudur. Bundan dolayı taraflar, inşa ettikleri akitlerde öne sürdükleri şartların fıkhî ilkelere uygun olmasını gözetmelidirler. Bu bağlamda opsiyon hakkı içeren profesyonel futbolcu sözleşmeleri meşru olmadığını söylemek mümkündür.
- İslam'da mükerrem bir varlık olarak kabul edilen insan, asla mal statüsüne indirilemez. Futbol literatüründe yaygın olarak kullanılan "futbolcu alım ve satımı" ifadelerin kullanılmaması insanlık onuru açısından daha uygundur.
- Dini hassasiyeti bulunan futbolcular için profesyonel futbolcu sözleşmelerinde yer alan talimatlara uyma borcunu düzenlerken dini ve fıkhî ilkeler dikkate alınmalıdır. Bu sporcuların dini vecibelerini yerine getirmelerinde yardımcı olunmalı, inancına aykırı olan fiil ve eylemleri yaptırmak için baskı uygulanmamalıdır.
- Bu alanda çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için profesyonel futbolcu sözleşmelerine ulaşma noktasında kolaylık sağlanmalıdır. Zira profesyonel anlamda yapılan sözleşmelere ulaşılmamaktadır.

Sonuç olarak profesyonel futbolcu sözleşmeleri çok kompleks ve karmaşık bir yapı arz ettiğinden, bu akitlerin fıkhî hükmünü daha açık bir şekilde ortaya koymak için hukuk, iktisat ve spor gibi çeşitli disiplinlerden yararlanmak gerekmektedir.

Etik Beyan Formu

Etik Beyan / Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / <i>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.</i>
Yazar(lar) / Author(s)	Cemal Kalkan – Yunus Akyüz
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.
Yazar Katkıları / Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study: CK (%60), YA (%40) Veri Toplanması / Data Collection: CK (%49), YA (%51) Veri Analizi / Data Analysis: CK (%35), YA (%65) Makalenin Yazımı / Writing up: CK (%50), YA (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision: CK (%30) YA (%70)
Çıkar Çatışması / Competing Interests	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

Kaynakça

- Akpınar, Muhammet Raşit. *Müphemlik Ekseninde İslâm Hukuku ve Bulanık Mantık*. ed. Süleyman Şahin. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- Aksoy, Onur. *Profesyonel futbolcunun iş sözleşmesi*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Ana Bilim Dalı, 2010.
- Akün, Ömer Faruk. "Kâşgarlı Mahmud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 25/9-15. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizade. *Dürerü'l-hukkam şerhu Mecelleti'l-ahkam*. çev. Raşit - Osman Gündoğdu - Erdem. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "Muhayyerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 31/25-30. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ateş, Akif. *Fonksiyonları Açısından İslam'da Spor*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Beden Eğitimi ve Spor Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2021.
- Ayar, Harun. "İslam'da Boş Zaman ve Spor". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018), 1051-1055.
- Aydın, Mehmet Akif. "Cuâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 8/77-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Balcı - Turan, Murat - Sinem. "Futbolda Opsiyon Hakkı". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 159 (2022), 475-503.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bayram, vd., Metin. "İslam'da Sporun Önemi ve Ahlakı". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2019), 207-224.
- Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin el-. *Şurabü'l-imân*. Riyad: Mektebetü'r-reşid li'n-neşri ve't-tevzi, 2003.
- Bozkurt, Nebi. "Spor". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 37/418-421. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bozkurt, Nebi - Günay, Hacı Mehmet. "Spor". *Temel İslam Ansiklopedisi*. 7/281-284. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çelebi, Ferhat. *Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi*. İstanbul: Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Anabilim Dalı Ekonomi Hukuku Programı, Yüksek Lisans, 2015.
- Deniz, Umut. *Profesyonel Futbolcuların Hukuki Durumu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hukuk Anabilim Dalı Özel Hukuk Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 1998.
- Doğan, Mehmet. *Doğan büyük Türkçe sözlük*. İstanbul: Pınar yayınları, 2008.
- Durmuş, Abdullah. *Fıkhi Açından Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Gazzali, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *İhyau ulumi'd-din*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1431.
- Günay, Hacı Mehmet. "Müsabaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 32/63-65. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Günaydın, Mustafa. *Profesyonel Futbolcu Sözleşmelerinin İnsan Kaynakları Muhasebesi Açısından Değerlemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Ana Bilim Dalı Muhasebe Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan, 2014.
- Hammadi, Ahmed Hamid - Cuma, Ali Muhammed. "Hükmü ukûdü'l-lâibîn fi'l-şeriatî'l-İslamiyye -ukûdü lâibî kûratü'l-kadem enmüzeccen-". *Mecelltü'l-ulûmu'l-İslamiyye* 13 (1435), 374-428.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *Sahihu İbn Hibban*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İnanır, Ahmet. *İslam Hukukunda Bileşik-Mürekkep Mâlî Sözleşmeler Ve Çağdaş Finansman Yöntemlerindeki Uygulamaları*. Tokat: Gece Kitaplığı, 2015.
- Kasani, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedai'ü's-sanai' fi tertibi's-şerai'*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1976.
- Kızılkaya, Yakub. *Profesyonel futbolcunun iş ilişkisinin sona ermesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Ana Bilim Dalı, 2019.
- Köse, Hüseyin Alpay. *Avrupa Birliği Hukuk Sisteminin Spor Hukukuna Etkileri*. İstanbul: Kadir Has Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk Ana Bilim Dalı Spor Hukuku Programı, Yüksek Lisans, 2010.
- Kuntalp, Erden. *Karışık Muhtevalı Akit*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971.
- Metin, Ahmet Enfal. *İslam Hukuku Açısından Savunma ve Dövüş Sporlarının Değerlendirilmesi*. Malatya: nönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2019.
- Mevslî, Ebû'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtar*. thk. i'tina bih Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Darü'l-erkam, 1418.
- Meydani, Abdülganî b. Talib b. Hammad ed-Dımaşki el-Hanefî. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb: dirâse ani'l-Lübâb ve Muhtasari'l-Kudûrî*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Darü'l-Beşairî'l-İslamiyye, 2. Basım, 2014.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac. *Sahihi Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- Oral, Osman. "İslâm'da Tavsiye ve Teşvik Edilen Oyunlar ve Sportif Faaliyetler". *International Journal of Russian Studies* 7/1 (2014), 31-42.
- Özbek, Ferhat. *İslâm'da Spor, Oyun ve Eğlence*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2020.
- Özen, Nihat. *Türk Kültür Tarihinde Spor ve Türklerin Spora Katkıları*. Batman: Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2012.
- Samar, Mahmut. *İslam Hukukunda Akitlerin Birleştirilmesi (Safkateyn) Yasağı ve Günümüz Finans Uygulamalarına Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2018.
- Sâvî, Ramazan Abdullah. "el-İhtirâfû'l-riyâdî fi'l-davî'l-fıkhi'l-İslâmî -dirâse mukârene-". *Külliyetü'l-İmam Mâlik li-şeriatî ve'l-kanûn* 3 (2014), 189-258.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebсут*. Beyrut: Darü'l-marife, 1989.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "İslam Ceza Hukukunda Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak 'Spor Faaliyetleri'". *Erzurum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011), 71-104.
- Türkiye futbol federasyonu. "Profesyonel Futbolcuların Statüsü ve Transferleri Talimatı", Ağustos 2016.
- Türkkan, Adnan. "Profesyonel Futbolcu Sözleşmesi ve Opsiyon Hakkı". *Ankara Barosu Spor Hukuku Kurulu "Av. Atılâ Elmas Armağanı"*. ed. Tacar Çağlar - Hediye Gökçe Baykal vd. 763-772. Ankara: Koza Matbaacılık, 2012.
- Yavuz, Cevdet. *Borçlar Hukuku Dersleri (Özel Hükümler)*. İstanbul: Beta, 2014.
- Yıldıran, İbrahim. "Tepük Futbol Mudur? XI. Yüzyıl Türk Spor Faaliyetlerinden 'Tepük' Oyununun Mahiyeti Üzerine Bir Araştırma". *Bed. Eğt. Spor Bil. Der.* 2/1 (1997), 54-62.
- <https://www.tff.org/default.aspx?pageID=545>.
- <https://sozluk.gov.tr/>.
- <https://www.fifa.com/legal/news/fifa-publishes-2021-edition-commentary-regulations-status-transfer-players>.
- https://tr.wikipedia.org/wiki/Bosman_Kurulları.
- <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4857-20140910.pdf>.
- <https://kurul.diyinet.gov.tr/Diyinet-Dini-Soru-Arama-Listesi>.
- <https://www.dar-alifta.org/Home/viewfatwa?ID=13174>.
- <https://www.aliftaa.jo/Question3.aspx?QuestionId=2515#.YuLaly8RqN>.
- <https://www.al-qaradawi.net/node/3806>.
- <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/05/hk-m-ahr-af-aryayz>.
- <https://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0248.htm>.
- <https://www.yenisafak.com/yazarlar/faruk-beser/din-hangi-sporu-tevik-eder-2029657>.
- <https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/05/hk-m-ahr-af-aryayz>.
- <https://www.al-qaradawi.net/node/3806>.
- <https://www.almarjie-paris.com/1103>.
- <https://binbaz.org.sa/fatwas/1888/hk-m-ahr-af-aryayz>.
- <https://www.kap.org.tr/tr/Bildirim/1047247>.
- <https://www.takvim.com.tr/galeri/spor/lgbt-formasi-giymeyi-reddeden-psgnin-oyuncusu-idrissa-gana-gueyeye-destek-fransa-futbol-federasyonuna-tepki>.
- <https://www.aa.com.tr/tr/futbol/fenerbahce-brumayi-satin-alma-opsiyonuyla-kiraladi/2615549>.
- [https://www.tff.org/Resources/TFF/Documents/Tahkim%20Kurulu%20Gereklili%20Kararlari/29-\(Anonimlestirilmis\).pdf](https://www.tff.org/Resources/TFF/Documents/Tahkim%20Kurulu%20Gereklili%20Kararlari/29-(Anonimlestirilmis).pdf).
- <https://tr.wikipedia.org/wiki/FIFA#:~:text=Ad%C4%B1%2C%20Frans%C4%B1zca%20%22Ulusalaras%C4%B1%20Birlik%20Futbolu,kullan%C4%B1lan%20%22FIFA%22%20olarak%20se%C3%A7ilmi%C5%9Ftir>.

<https://www.ensonhaber.com/kralspor/transfer-dosyasi/wanda-naranin-galatasaraydan-ozel-istekleri>.

<https://spor.haber7.com/avrupa-ligleri/haber/3268904-orkun-kokcu-lgbt-destegine-hayir-dedi>.

<https://www.ntvspor.net/futbol/wanda-nara-nin-galatasaray-dan-ozel-istekleri-631c63767356261580af4850>.

<https://tkbbdanismakurulu.org.tr/uploads/standartlar/bdbc53eb4a918d7dd9d25a-23e1f0b136.pdf>.

<https://www.linkedin.com/pulse/whats-footballers-contract-colin-a-ward?trk=prof-post>.

BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ **YAYIM İLKELERİ**

1. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu alanlarla ilgilenen her ülkeden ve her disiplinden akademisyen, araştırmacı ve ilgililere hitap eden açık erişim anlayışını benimseyen bir yayındır.
2. BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Makale hacmi, 10.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 11 punto, dipnotlar ise 9 punto olmalıdır.
6. Dergiye gönderilen her bir çalışma için 200-250 kelimelik öz/abstract talep edilmektedir.
7. Dergimiz İSNAD atf sistemini (2. Edisyonu) kullanmaktadır. İSNAD Atf Sistemi'ne <https://dergipark.org.tr/beuifd/writing-rules> adresinden ulaşılabilir.
8. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
9. Yayımlanması istenen yazılar, <https://dergipark.org.tr/beuifd> adresine elektronik ortam aracılığıyla gönderilmelidir.
10. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
11. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, yazının üçüncü hakeme yollanması ve üçüncü hakemin görüşü doğrultusunda belirlenir.
14. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

15. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
16. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
17. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden bir adet gönderilir.
18. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
19. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları BEÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
20. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
21. Dergimizin Haziran sayısı için makale kabul tarihleri 16 Aralık-15 Nisan, Aralık sayısı için ise 16 Haziran-15 Ekim tarihleri arasındır.