

E-ISSN: 2602-3067

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies



Tiad

YIL- YEAR: 2023

Cilt-Volume : 7 - Sayı- Issue : 4

Ekim- Kasım- Aralık / October- November- December

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

Tiad: Cilt/Volume: 7 Sayı/ Issue: 4

Ekim-Kasım-Aralık / October-November-December 2023


ISSN: 2602-3067

Yayıncı / Publisher

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU

publisher@mustafayigitoglu.com

www.mustafayigitoglu.com


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Bolu-TURKIYE

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU itobiad@itobiad.com

mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Bolu-TURKIYE

Baş Editör/ Editor in Chief [Vol-Iss.7/1]

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU itobiad@itobiad.com


mustafayigitoglu@ibu.edu.tr

 0000-0001-6308-1475

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,
Bolu-TURKIYE

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM - oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Tokat-
TURKEY

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat
Sezgin Library, Scientific Publications and Journals
Coordinatorship / **Coordinator**


3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk-
TURKIYE

Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-

ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-
TURKIYE

Veri Girişi/Data Entry

Mehmet ÖZGÜN- mehmet_1296_@hotmail.com

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

E-Yayın/Electronic Publication

31.03.2023

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

www.mustafayigitoglu.com

Yönetim Yer /Executive Office

Bolu Abant İzzet Baysal University, Prof. Dr. Fuat Sezgin
Library, Scientific Publications and Journals
Coordinatorship / **Coordinator**

3rd Floor, Room 220

Golkoy, 4030, Bolu / TURKIYE

publisher@mustafayigitoglu.com &
turkiyeilahiyat@gmail.com

<https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/page/13616>

www.mustafayigitoglu.com


Dizinlenme Bilgileri / Abstracting And Indexing Services

[Tiad] Tubitak-Ulakbim **TR Dizin**, EBSCO, **ErihPlus**, Index Islamicus,. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad/indexes>

Alan Editörleri/Section Editors

Temel İslam Bilimleri Editörleri / Basic Islamic Sciences Editors


Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-
ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia

Dr. Khoirul UMAM- khoirulumam@unida.gontor.ac.id


University Darussalam Gontor (unida),

 0000-0002-5530-8884

Indonesia

Assoc. Prof. Dr. Siti Zubaidah ISMAIL- szubaida@um.edu.my


University of Malaya

 0000-0003-3381-4943

Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor


Prof. Dr. Saim KAYADİBİ- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216

Karabuk University Faculty of Business Administration, Karabuk- TURKIYE


Assoc. Prof. Dr. Fatma DEMİRAY AKBULUT-

demiray_f@ibu.edu.tr

 0000-0003-0689-8483

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE


Dr. Samet YÜCE- syuce@kastamonu.edu.tr

 0000-0002-9975-4739

Kastamonu University School of Foreign Languages, Kastamonu-TURKIYE


Felsefe ve Dini Araştırmalar Editörleri / Philosophy and Religious Studies Editors

Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150

Selcuk University, Sociology, Konya- TURKIYE


Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X

Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-TURKEY

İslam Tarihi ve Sanatları Editörleri / Islamic History and Arts Editors

Assoc. Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU -itobiad@itobiad.com , mustafayigitoglu@ibu.edu.tr


 0000-0001-6308-1475

Address: Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-TURKIYE

Fransızca Dil Editörü / French Language Editor

Insructor Zeynep BÜYÜKSARAC-

zeynepbuyuksarac@ibu.edu.tr


 0000-0001-7683-0965

Bolu Abant İzzet Baysal University, School of Foreign Languages, Bolu- TURKIYE

Rusça Dil Editörü / Russian Language Editor

Asst. Prof. Dr. Gulzira ZHAXYGULOVA-


gulzirazhaxygulovala@ibu.edu.tr

 0000-0002-3797-6803

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSİT- Bolu-TURKIYE

Almanca Dil Editörü / German Language Editor


Dr. Muhammet Ali CAN muhammetalican@gmail.com

 0000-0001-8781-0812

Karabuk University, Faculty of Islamic Sciences, Karabuk-TURKIYE


Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ- saimkayabidi@karabuk.edu.tr

 0000-0002-4753-4216


Karabuk University Faculty of Business Administration,
Karabuk- TURKIYE

Prof. Dr. Ahmad KHARRAT, drahmed1948@gmail.com

 0000-0001-6354-5137

University of Imam Muhammad bin Saud, SAUDI ARABIA


Dr. Muhammad Uhaib AS'AD-uhaibm@yahoo.com

 0000-0003-3645-2706

Islamic University of Kalimantan-INDONESIA

Assoc. Prof. Dr. Şükrü MADEN –


sukrumaden@karabuk.edu.tr

 0000-0002-7165-6299

Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Prof. Dr. Norma Md SAAD -norma@iiium.edu.my

International Islamic University Malaysia, Kulliyah of
Economics and Management Sciences


 0000-0002-2455-904X

Islamic Economy

Kuala Lumpur / Malasia


Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN-

ofhabergetiren@hotmail.com

 0000-0001-9304-6726


Karabuk University, Faculty of Theology, Karabuk- TURKIYE

Asist Prof. Dr. Ali YILDIRIM – oklubali@hotmail.com

 0000-0003-1687-993X


Tokat Gaziosmanpasa University, Faculty of Theology, Tokat-
TÜRKİYE

Assist Prof. Dr. Ahmad ALI- ahmadali.pak@yandex.com

 0000-0001-6739-9384


Abdul Wali Khan University-Pakistan

Assoc. Prof Dr. Sıdı Zubaidah ISMAIL- szubaida@um.edu.my

 0000-0003-3381-4943


University of Malaya-Malaysia

Assoc. Prof. Dr. Erhan TECİM – erhantecim@gmail.com

 0000-0001-6578-5150


Selcuk University, Sociology Konya-TURKEY

Dr. Maksym DOICHYK – maksvdoc@ukr.net

 0000-0001-5081-1336

Vasyl Stefanyk Precarpathian National University-Ukraine


Assoc. Prof. Dr. Uktambek SULTONOV- usultonov@mail.ru

 0000-0002-7746-7990

Al-Beruni Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences
Of Uzbekistan-Uzbekistab

İndeks Editörü & Index Editor

Havva ÖZGÜN- info@yazimdestegi.com

 0000-0002-2905-5326

Yazım Desteği Akademik Yayın ve Danışmanlık-TURKIYE

<https://yazimdestegi.com/>

Hakem Kurulu / Referee Board

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi [Tiad], en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / **Bu konuda genel bilgi için** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad> **Turkey Journal of Theological Studies [Tiad]** uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. **For detailed information, please click here:** <https://dergipark.org.tr/en/pub/tiad>

Telif Hakları/Copyrights

Dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakları yazarlara aittir ve çalışmaları Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Authors own the copyright to their work published in the journal and their work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)

İçindekiler/Contents

I-VII | Jenerik /Generic

Araştırma Makaleleri / Research Articles

646-662 | Mustafa YILDIZ

Metaverse ve Metafizik

Metaverse and Metaphysics

663-678 | Mustafa Salih EDİS

Good Morals Among the Conditions of Turning to Allah in the Thought of Ibn Qayyim al-Jawziyya

İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Allah'a Yönelmenin Şartları Arasında Güzel Ahlak

679-704 | Mahmut Sami ÇÖLLÜOĞLU

Kur'an'da Helal Mal Edinim Yolları

Halal Ways of Property Acquisition in the Qur'an

705-726 | Ahmet Hamdi YILDIRIM

Haccin Şartları Bağlamında Hac Kotasının Değerlendirilmesi

Evaluation of Hajj Quotas in the Context of the Conditions of Hajj

727-746 | Nadir KARAKUŞ

Haçlı Seferleri Döneminde Verilen Şövalyelik Unvanları ve Nişanlar Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Challenge Titles and Injections Given in the Period of the Crusades

747-768 | Sabahattin BALA

Din Eğitimi Pratiğinin Dili (Yabancı Dilde Din Eğitimi Değerlemesi)

Language of Religious Education Practice (Evaluation of Religious Education in Foreign Language)

769-789 | **Muhammet Ali CAN**

Arapçada İ'lâmî Makâmeler

Informing Maqamas in Arabic



2023, 7 (4), 646-662 | Araştırma Makalesi

Metaverse ve Metafizik

Mustafa Yıldız *

Öz

Metaverse ile insanın fiziksel dünyanın sınırlarının ötesine geçme isteğinin nasıl gerçekleşeceği teknik bilimlerin konusu olsa da insanın bu isteği ne zamandan beri taşıdığı bunu gerçekleştirdiğinde ne tür sonuçların ortaya çıkacağı gibi problemler sosyal bilimlerin ilgi alanına girmektedir. Konu yeni olmakla beraber teknoloji, ticaret, oyun ve eğlence gibi ekonomi ile doğrudan bağlantısı olan alanlarla ilgili çalışmalar yapılmış olmasına rağmen sosyal bilimlerde ve hatta kelam ve felsefe ile ilgili yapılmış çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu çalışma metaverse ile insanın ulaşmak istediği sanal alemin tarih boyunca insanoğlunun fiziksel dünyanın sınırlarını çeşitli yollar ile aşmayı denemesi arasında bağlantılar kuracaktır. Bunu yaparken Gazzâlî'nin varlık mertebeleri sınıflamasından faydalanılacaktır. Zira Gazzâlî varlığı, dış dünyadaki varlık (ayan), zihindeki varlık, sesteki varlık, yazıdaki varlık olmak üzere dördü bir taksime tabi tutmuştur. Makale dış dünyadaki varlığı fiziksel varlık olarak; zihinde, seste ve yazıdaki varlıkları da bu fiziksel varlığın ötesine taşınmış adeta sanallaştırılmış varlık türleri olarak ele alacaktır. Daha sonra da başka metafizik anlayışların da varlık tasavvurlarını dikkate alarak insanlığın fiziksel varlığın sınırlarını aşma çabasının yeni bir çaba olmadığı iddiasını ortaya atacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Metafizik, Metaverse, Varlık, Gazzâlî

Yazar Yıldız, Mustafa. (2023). "Metaverse ve Metafizik" Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/4 (2023), 646-662.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1284620>

Geliş Tarihi	17.04.2023
Kabul Tarihi	26.10.2023
Yayın Tarihi	28.10.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Karabük, Türkiye, mustafayildiz@karabuk.edu.tr. ORCID: 0000-0001-7019-3088.



2023, 7 (4), 646-662 | Research Article

Metaverse and Metaphysics

Mustafa Yıldız *

Abstract

Although how to realize the human desire to go beyond the boundaries of the physical world with the metaverse is the subject of technical sciences, social sciences should deal with problems such as how long humans have had this desire and what kind of consequences will arise when they realize it. Although the subject is new and there have been studies on areas that are directly related to economics such as technology, trade, games and entertainment, there are almost no studies on social sciences and especially on theology and philosophy. This study will make connections between the metaverse and the virtual realm that human beings seek to reach, and the various ways in which human beings have tried to overcome the limits of the physical world throughout history. In doing so, al-Ghazālī's classification of the levels of existence will be utilized. This is because al-Ghazālī divides existence into four categories: existence in the external world (ayan), existence in the mind, existence in sound, and existence in writing. The article will treat the existence in the external world as physical existence, and the existence in the mind, voice, and writing as virtualized types of existence that have moved beyond this physical existence. Then, taking into account the conceptions of existence in other metaphysical conceptions, it will argue that humanity's effort to transcend the limits of physical existence is not a new endeavor.

Keywords: Kalam, Metaphysics, Metaverse, Existence, Ghazzali

Yıldız, Mustafa. "Metaverse and Metaphysics", Turkey Journal of Theological Studies, 7/1 (2023), 646-662.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1284620>

Date of Submission	17.04.2023
Date of Acceptance	26.10.2023
Date of Publication	28.10.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

* Assistant Professor Dr., Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Karabük, Türkiye, mustafayildiz@karabuk.edu.tr 0000-0001-7019-3088

Giriş

Metaverseyi, fiziksel dünyayı ve daha fazlasını içeren sanal ve dijital bir evren olarak düşünmek mümkündür. Sanal kelimesi ile tam olarak kastedilenin ne olduğu hususunda tam bir ittifak yoktur. Kimi araştırmacılar insanlığın sanal olan ile karşılaşmasını sinema ile başlatırken kimisi internet ile başlatmaktadır. Sinema ile başlatanlara göre 1890'lı yıllarda sinema makinesinin keşfi ile sanal gerçeklik insan hayatına girmiştir. Sinema insanı belli bir süreliğine de olsa sanki bu fiziksel alemden alıp hayali sanal bir aleme taşımaktadır. Bu açıklamaya göre sinemadan sonra sanallık televizyonun insan hayatına girmesiyle daha başka bir evreye girmiş olmaktadır. Çünkü sinema haftada bir veya belli gün ve zamanlarda insana sanal alemin kapılarını aralarken televizyon ise günün yirmi dört saati boyunca sanal alemin evlerimize taşımaktadır.³ Televizyondan sonra sanallığın üçüncü aşaması ise internet çağı ile başlamıştır. İnternet ağı yoluyla bilgi, ses ve görüntü dünyanın birçok yerine taşınmakta ve oralarda paylaşılmaktadır. Sanal alemin internet ile başladığını iddia edenlere göre sanal olmak fiziksel olmayan bir mekânda katılımcıların ses, görüntü ve iletilerin internet teknolojisiyle birbirine aktırıldığı bir ortamı ifade eder. İnternet teknolojisinin sağladığı imkanlarla fiziki bir mekân olmaksızın sanki hayali bir evrende fiziksel evrende gerçekleştirilen bazı deneyimlerin benzer bir şekilde kendisinde yaşama imkânı tanıyan bu evren, bedenlere ve mekanlara ihtiyaç duymaması itibarıyla sanal olarak isimlendirilmektedir. Sanal olmayı internet ile eşdeğer görenler sanal ortamın mekânının internet olduğunu söyler. Onlara göre internetin insanlara verdiği imkanlarla sanal ortamda bir araya gelen insanlar gruplar kurmakta ve çeşit etkinlikler yapabilmektedir. Dolayısıyla sanal olmak etkileri fiziksel ile ilintili olan ancak fiziksel evrenin dışında bulunan olay ve olgulardır.⁴ Sanallığın dördüncü evresi akıllı cep telefonlarının hayatlarımıza girmesiyle başlamıştır. Bu aşamada sanal alemde geçirilen süre daha da katlanarak artmıştır.⁵ Zira cep telefonlarının rahat taşınabilir olması ile mekân sınırının adeta ortadan kalkması, birçok program ve uygulama ile daha pratik bir alan oluşturması buna imkân vermektedir.

Metaverse evreninin en önemli kavramlarından biri olan "dijital" kelimesi, Latince "digitus" kelimesinden türemiş, parmak ve özellikle de işaret parmağı anlamında kullanılmıştır. Ancak günümüzde dijital terimi, sayısal teknolojileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Dijital kelimesine baktığımızda onun fiziksel varlıkların matematiksel karşılıkları olduğunu söylememiz mümkündür.⁶ Kelimenin bu anlamına binaen diyebiliriz ki dijitalleştirme, nesne veya olayların rakamsal temsillerini oluşturmadır. Rakamların nesne ve olayları temsil edebilme gücü de insanda hayret uyandıracak bir durumdur. Nasıl oluyor da rakamların kendisi veya örgüleri (formüller) bir şeyi temsil edebilme gücüne sahip olabiliyor? Bu hayreti ilk defa fark eden ve felsefesini bunun üzerine kuran Pisagor olmuştur. O, asıl olanın sayılar olduğunu fiziksel olanın ise sayısal olanın bir temsili olduğunu ileri sürdü. Ona göre oluş ve bozuluşun arka planında sayısal formüllerin değişimi bulunmaktadır. Her bir şeyin değişiminin ana sebebi onu oluşturan

³ Mehmet Emin Kahraman, "Blok zincir, Deepfake, Avatar, Kripto para, Değiştirilemez Belirteç (NFT) ve Sanal Evren (Metaverse) ile Yaygınlaşan Sanal Yaşam", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 8/1, (Yaz 2022), 150.

⁴ Behçet Oral, "İnternet ve eğitim", *İnternet ve Toplum*, ed. Ahmet Tarcan (Ankara: Anı yayınları, 2006), 90-116.

⁵ Kahraman, "Blok zincir, Deepfake, Avatar, Kripto para, Değiştirilemez Belirteç (NFT) ve Sanal Evren (Metaverse) ile Yaygınlaşan Sanal Yaşam", 150.

⁶ Fatma Acun, "Dijital Tarih ve Dijital Tarihciliğin Tarihyazımına Etkisi Üzerine", *tarihyazımı*, 2/1, (Summer 2020), 71.

formülde meydana gelen değişime bağlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla onun değişim ve dönüşüm açıklaması asıl olan matematiksel modelin değişmesiyle onun temsili olan fiziksel şeyin de değişmesi gerektiği şeklinde oldu.⁷

Varlığın kökenine dair araştırmaların tarihinin iki önemli çağdan geçtiği kabul edilir. Bunların ilki mitos çağı olup, mevcutların hakikatlerinin duyumsananların tahayyülü üzerinden anlaşılmaya çalışıldığı çağdır. Mitoloji duyumsananların ötesinde idrak edilecek bir varlık alanı kabul etmekle beraber bu varlık alanının yine duyumsananlarda bulunan işaretler olduğu ve bu duyumsanan işaretlerin hayal gücü marifetiyle anlam bütünlüğüne ulaşıp mevcutlarda meydana gelen oluş ve bozuluşun hikmetinin kavranabileceğine dayanıyordu. Felsefe mitolojinin hem varlığın kökenine dair anlayışının hem de oluş ve bozuluşa dair açıklamasının düzensiz olması yönüyle eleştiriye tabi tuttu. Bu açıdan felsefe, mitolojinin bu alanlarına dair açıklamalarına bir düzen ve bütünlük getirmeyi hedefledi. Bu düzen ve bütünlüğü "harmonia" ve "logos" gibi kavramlarla ifade etmeye çalıştı.⁸

Bilindiği üzere varlığın hakikatinin ne olduğu hususundaki felsefi soruşturma Thales ile başlatılır. Onun varlığa maddi bir arke bulma gayreti daha sonra Pisagor'un varlıkların arkesinin sayılar olduğunu ileri sürmesiyle devam eder. Varlığı oluşturan ana unsurun sayılar olduğu iddiası beraberinde gerçekliğin farklı bir yönüne temas etmiş oldu. Böylece daha önce İyonyalıların varlık açıklamalarında temele aldıkları maddenin yerini, Pisagorasçılarının matematiksel ilkeleri aldı. Böylece doğanın matematiksel bir modelleme olabileceği fikrinin ilk tohumları atılmış oldu. Bu düşünce daha sonra Platon ile güçlenip Kartezyen felsefe ile zirveye ulaşmıştır. Bu teori, varlığa veya dünyaya dair açıklamanın sadece sayılar aracılığı ile olacağını değil, aynı zamanda her şeyi oluşturanın sayılar olduğu iddiasındadır.⁹

1. Fiziksel Varlığı Sanallaştırma Çabaları

Dijitalleşmenin tarihi, sayıları temsil etmek üzere insanların kullandıkları ilk sembolere kadar geri götürülebilir. İlk zamanlarda insanlar sayılara işaret etmesi ve onları temsil etmesi için parmaklarını kullandılar. Daha sonra ise rakamlar geliştirildi. Günümüzde kullandığımız onlu sayı sistemi, Hindistan'da geliştirildi ve Arap dünyasına yayıldı. Avrupa'da ise, sayı sistemi 12. yüzyılda tanıtıldı. Çevremizde olan biteni sayıya aktarmak sonra da sayılar marifetiyle yapılan hesaplamalarla olan biteni farklı bir şekilde kurgulamaya çalışmak ayrıca teknik bir zihnin gelişmesine sebep oldu. Bu teknik zihin, insan hayatında çeşitli devrimlerin gerçekleşmesine sebep oldu. Bu süreçleri yani dijitalleşmenin veya nesne ve olayları çeşitli sembollerle teorikleştirerek onunla yeni bir kurgu ortaya koymanın tarihsel gelişimi hakkında farklı dönemlendirmeler ve açıklamalar yapılmıştır. Kimi yazarlar süreci matbaanın keşfi öncesi ve sonrası şeklinde bir tasniften sonra matbaadan sonra buharlı makinaların keşfi, sonra elektriğin keşfi ve nihayet dördüncü aşamada internetin keşfi ile dönemlendirmelerini yaparak bir süreç okuması yapmaktadır. Burada dikkat çeken husus değişim ve dönüşümün lokomotifleri olarak bilginin görüldüğü ve bilginin yaygınlık kazanma araçları üzerinden bir tasnifin yapıldığıdır. Bu görüşü savunanlar dijitalleşmenin 1950'li yıllarda bilgisayarların

⁷ Alfred Weber, *Yunan Felsefesi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 35; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 65.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (Ankara: Say Yayınları, 2014), 16; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 55.

⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 43.

kullanılmaya başladığını ve 1990'ların başında İnternet'in keşfi ile dijital araştırmalarda işlem (processing), ağlaşmaya (networking) geçildiğini söylemektedir. Bu açıklamaya göre dijitalleştirme, fiziki verilerin bilgisayar ortamında sayısal formata çevrilerek, depolanması ve istenildiği zaman üzerinde işlem yapılarak kullanılması demektir. Ayrıca dijitalleştirmenin sadece bir depolama işlemi olmadığı ve onun yeniden biçimlendirme işlemi olduğunun altını çizerekler.¹⁰

Kimi yazarlar da dönüşümün öncelikle tarım toplumuna geçişle başladığını tarım toplumunun 18. Yüzyıla kadar devam ettiğini ifade ettikten sonra 18. Yüzyıldan sonra dört aşamalı dönemlerden bahsetmiştir. Bu açıklamaya göre nesne ve olayları sayılaştırma, beraberinde teknik bir zihin ortaya çıkardı. Bu zihin 18. Yüzyıl İngiltere'sinde sanayi devriminin ortaya çıkmasını sağladı. Buhar makinasının icadı mekanik üretime geçişi sağlayarak birinci dönemi oluştururken, ikinci dönem 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında başlamış olan elektrik ve montaj hattının ortaya çıkmasıyla seri üretimin mümkün kılınmasıyla başladı. Üçüncüsü ise 1960'larda başlayan ve yarı iletkenlerin, ana bilgisayarların (1960'lar), kişisel bilgisayarların (1970'ler ve 80'ler) ve internetin (1990'lar) gelişiminin lokomotifliğini yaptığı genellikle bilgisayar veya dijital devrim olarak adlandırılan dönmedir. Dördüncü dönem ise Endüstri 4.0 evresinin temsil ettiği ve günümüzde halen yaşanmakta olan dönemi ifade etmektedir. Endüstri 4.0 dönemi ise, yapay zekâ, üç boyutlu yazıcılar, robotik, biyoteknoloji, nanoteknoloji ve uzay teknolojisi alanlarındaki gelişmelerle birlikte belirli bir ekonomik değere sahip canlı-cansız her nesnenin internet bağlantılarıyla diğer nesnelere iletişime ve etkileşime geçebileceği akıllı üretim dönemi olarak tanımlanmaktadır. Klaus Schwab bugün dördüncü bir dönemin başlangıcında olduğumuzu ifade etmektedir. Ona göre bu dönem bu yüzyılın başında başladı ve dijital devrim üzerine inşa edildi. Ona göre bu dönem daha yaygın mobil internet, daha küçük ve güçlü sensörler, yapay zekâ ve makine öğrenimi ile karakterize edilmektedir. Önceki dönemler insanlığı hayvan gücünden kurtardı, seri üretimi mümkün kıldı ve milyarlarca insana dijital yetenekler kazandırdı. Ancak bu dördüncü dönem temelde farklıdır. Fiziksel, dijital ve biyolojik dünyaları birleştiren, tüm disiplinleri, ekonomileri ve endüstrileri etkileyen ve hatta insan olmanın ne anlama geldiğine dair fikirleri zorlayan bir dizi yeni teknolojiyle karakterize ediliyor.¹¹ Schwab'a göre ortaya çıkan değişimler ve aksaklıklar, büyük umutlar ve büyük tehlikelerle dolu bir dönemde yaşadığımız anlamına geliyor. Dünya, milyarlarca insanı daha dijital ağlara bağlama, kuruluşların verimliliğini önemli ölçüde artırma ve hatta varlıkları doğal çevrenin yenilenmesine yardımcı olacak şekilde yönetme ve imkân olarak önceki sanayi devrimlerinin zararlarını geri alma potansiyeline sahip.¹²

Özünde bilgisayar donanımı, yazılımı ve ağları bulunan dijital teknolojiler yeni değil, ancak üçüncü sanayi devrimiyle birlikte daha sofistike ve entegre hale geliyorlar ve bunun sonucunda toplumları ve küresel ekonomiyi dönüştürüyorlar. Massachusetts Institute of Technology (MIT) profesörlerinden Erik Brynjolfsson ve Andrew McAfee'nin 2014 yılında yayınladıkları kitaplarının başlığında bu dönemi "ikinci makine çağı" olarak adlandırmalarının ve dünyanın bu dijital teknolojilerin etkisinin "otomasyon ve "benzeri görülmemiş şeylerin" yapımı yoluyla tüm gücüyle" ortaya çıkacağı bir dönüm

¹⁰ Acun, "Dijital Tarih ve Dijital Tarihçiliğin Tarih yazımına Etkisi Üzerine", 70-72.

¹¹ İhsan Çapcıoğlu, Hilal Anık, "Sanayi Devrimi'nden Endüstri 4.0'a: Dijitalleşme ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü". *Tevilat*, 2/1 (2021), 31.

¹² Klaus Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, (Geneva: World Economic Forum, 2016), 5-7.

noktasında olduğunu belirtmelerinin nedeni budur.¹³

Dijitalleşme beraberinde birçok deneyimlerimizin de değişmesini getirdi. Metaversenin dijital dünyası kimi zaman gerçekliği sanal bir ortamda deneyimlememize imkân verirken kimi zaman da arttırılmış gerçeklik uygulamaları, gerçek ve sanal olanın iç içe olduğu melez bir evreni deneyimleme imkânı verdi. Bu yeni deneyimlerimiz çoğu zaman daha renkli ve farklı deneyimlere imkân vermesiyle gerçek deneyimlerimizden bizi uzaklaştırabilmektedir. Metaverse evreninde teknolojilerin aracılık ettiği deneyimlerimiz insan duyularının gerçek varlıklardan aldığı verilerin, teknolojik araçlar vasıtasıyla gerçek varlıklardan gelmiş gibi duylarda bu hissin oluşturulması ve alınıp zihinde kurgulanmasıyla ortaya çıkmaktadır. Teknolojik araçların duyular ile zihin ve duyuların kendi aralarındaki ilişkiye gerçeklikten veya kendi ürünü olan arttırılmış gerçeklikten veriler taşınması, daha önce sadece gerçek varlıkları duyumsa ile zihinde inşa edilen deneyimlerin çok farklı bir noktaya taşınmasına sebep oldu. Bu durum insanın gerçeklik ve hakikat algısını dönüştürerek sanal olarak üretilen içeriklerin insanın duygu, düşünce ve değerleri algılama tarzını olumlu veya olumsuz bir şekilde yönlendirebilir. Yönlendirmeyi olumsuz görenler sürecin ileri aşamasında özgür iradeyi ortadan kaldırma riskinin olabileceğinin altını çizerek. Bunun sebebi olarak da büyük şirketlerin ticari kaygılarla insanları kendi çıkarları doğrultusunda tercihte bulunma veya davranma şeklinde bir eğilim içerisinde bulunabilme ihtimalini dile getirirler.

2. Etimolojik Tahlil

Metaverse kelimesi köken olarak antik Yunanca asıllı “meta” ve Latince kökenli “universe” gibi iki kelimenin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Antik Yunancada meta kelimesi, sonra veya ötesi anlamını taşımaktadır. Buradaki kullanım metafizik kelimesinde “meta’nın” fizik bilimlerinin ötesi anlamında kullanıldığı gibidir. Türkçede evren ötesi veya öte evren gibi çeviriler birebir karşılığı olsa da sanal evren veya meta evren şeklindeki kullanımları daha yaygındır.¹⁴ Meta kelimesi ile her ne kadar sonrası veya ötesi gibi anlamlar taşısa da bundan kastın ötede olan öz olduğunu savunanlar da vardır. Bu kullanım görünüşün asıl ve öz olmadığı görünüşlerin ötesinde bir özün var olduğu imasını taşır.

Birçok araştırmacı metaverseyi farklı şekillerde tanımlamaktadır. Tanımların bir kısmı metaversede yapılan şeyleri sıralayarak yapılırken bir kısmı onun insan iletişimde getirdiği yeniliklere bir kısmı ekonomi ve oyun konularında getirdiği yeniliklere bir kısmı ekonomi ve oyun konularında getirdiği yeniliklere bir kısmı onun fiziksel evrenden farklı olarak insana neler sunduğunu ifade etmeye odaklandıkları söylenebilir. Örneğin Alexander Fernandez metaverseyi, fiziksel kişilik ve dijital kişiliğin birleştiği bir yer olarak tanımlarken, Leon Ng fiziksel dünyanın dijital bir ikizi olarak tanımlamıştır. Grant Paterson ise “Tüketicilerin farklı sanal deneyimler arasında geçiş yapabildikleri, sanal bir ekonomi tarafından desteklenecek, kalıcı bir sanal dünyanın yaratılması” şeklinde tanımlar. The Fabricant’ın kurucusu ve CEO’su olan Kerry Murphy ise Metaverseyi şöyle tanımlamaktadır: “Metaverse, hayatlarımızın dijital bir katmanıdır. Metaverse evreninde dijitalleştirilen her şey sorunsuz bir şekilde birbirine bağlanacak ve fiziksel evrende yaptığımız her şey tamamen ortadan kalktığında bile onların dijital evrendeki varlıkları devam edecektir. Örneğin Fortnite’ta sarı bir tişört alınırsa Instagram’da veya Facebook’ta

¹³ Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, 12.

¹⁴ <https://www.wundermanthompson.com/insight/new-trend-report-into-the-metaverse>

giyilebilir. Obsess firmasının kurucusu Neha Singh ise metaverseyi şöyle tanımlamaktadır: şu an elimizdeki gerçek ve sosyal medyanın, hayatlarımızın her türlü aktivitelerini dijitalleştirip bir adım daha öteye geçerek ikiz bir alem oluşturmasıdır.¹⁵ Muhammed Damar ise “Metaverse Shape of Your Life for Future” adlı makalesinde metaverseyi sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik teknolojileri yardımıyla, tüm faaliyetlerin gerçekleştirilebildiği, üç boyutlu sanal paylaşımlı bir dünya olarak tanımlamaktadır.¹⁶ Başka bir tanım ise şu şekildedir: Metaverse, fiziksel dünyayı dijital bir evrene dönüştürmek suretiyle farklı yerlerde bulunan insanların canlı olarak sosyalleşebilecekleri, birbiriyle bağlantılı, deneyimsel ve üç boyutlu sanal dünyalar kümesidir.¹⁷

Türkçeye "Parazit" ismiyle çevrilen Snow Crash adlı eserde ilk olarak metaverse kelimesi kullanılmıştır. Bu bilim kurgu eseri 1992 yılında ABD’li bir yazar olan Neal Stephenson tarafından kaleme alınmıştır. Eserin çevirmeni Sibel Hacıoğlu "metaverse" kelimesini "metaevren" olarak çevirmiştir. Bu eserde hem "metaverse" hem de avatar kelimeleri şöyle tanımlanmakta idi metaverse:

“Yani Hiro aslında hiç burada değildi. Bilgisayarının, veri gözlüklerine çizdiği ve kulaklıklarına pompaladığı, bilgisayar ürünü bir evrendeydi. Alt dilde bu hayali yer, Metaevren olarak bilirdi.” “Avatar kelimesi ise insanlar, avatar denilen yazılım parçalarıydı. Metaevrende insanların birbiriyle iletişim kurmak için kullandığı görsel-işitsel bedenlerdi”.

Metaverse, fiziksel dünyayı ve daha fazlasını içeren paralel bir sanal evren olarak insanların sosyalleştiği, fiziksel eşyaların dijital halleriyle ve daha fazlasıyla karşılaştığı bir platformdur. Bu platformda yeni ve farklı teknolojiler birbirine entegre edilerek internette yeni bir uygulama ortamı oluşturulur. Dijital bir gerçeklik olarak inşa edilen bu yeni ortam her katılımcının kendi oluşturduğu avatariyle metaversesini kurabildiği örnek uygulamalarından roblox ve minecraft gibi kişinin hayal dünyasına göre şekillendirebileceği sanal bir dünyadır. Bu sanal dünyada gerçek ve sanal olan etkileşime geçerek aslında yeni bir gerçeklik de meydana getirilir.¹⁸ Örneğin minecraft education uygulamasıyla sanal evrende zaman yolculuğuna imkân vermekte ve geçmişteki farklı kültürel toplumlarla sanal düzeyde karşılaşım tanıma imkânı sunmaktadır.¹⁹

3. Metaversede Kullanılan Teknolojiler

Metaversenin sanal âlemi hakkında doğru değerlendirme bulunmak için onun mahiyetinin tam olarak ortaya konması gerekmektedir. Metaversenin mahiyetini tam olarak anlayabilmek için burada kullanılan teknolojiler hakkında kısmen de olsa bilgi sahibi olmak gerekir zira metaverseyi oluşturan kurucu unsurlar orada kullanılan teknolojilerdir. Metaversede kullanılan teknolojiler bir yönüyle insanın düşünce tarihi

¹⁵ <https://www.visualcapitalist.com/wp-content/uploads/2021/09/Into-The-Metaverse.pdf> (Erişim 27 Temmuz 2023).

¹⁶ Muhammed Damar, *Metaverse shape of your life for future: A bibliometric snapshot. Journal of Metaverse*, 1/1, (2021), 1-8.

¹⁷ Mustafa Yiğitoğlu, “Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World”, *Afro Eurasian Studies*, 10/1 (2022), 5-7; Muhammed Yamaç, “Metaverse’te Dinî ve Toplumsal Tezahürler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 23/1 (Mart 2023), 35.

¹⁸ Fatma Nazlı Köksal, *Sanal Düzemde Görsel Kültürün ve İmgenin Temsili, Metaverse*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, (2023), 45.

¹⁹ Yamaç, “Metaverse’te Dinî ve Toplumsal Tezahürler”, 35.

boyunca varlığın fiziksel yapısından anlamını soyutlamada kullandığı yetileri gibidir. Nasıl ki insan dış dünyadaki nesne ve olayları duyumsayarak hissi varlığını bellekte kayıt altına alarak hayalî varlığını ve daha sonra çeşitli işlemlerle onun akli varlığını elde etmede bilişsel yetilerini kullanıyor ise benzer bir şekilde metaverse de fiziksel nesne ve olayları çeşitli teknolojiler vasıtasıyla sanallaştırılmaktadır. Metaverse çok sayıda teknolojinin birbirine entegre edilmesiyle ortaya çıkan bir sistemdir. Bu sistemin oluşturulabilmesi ve sürdürülebilmesi için entegre edilmiş birçok teknolojinin yanında bu alanda faaliyet gösteren işletmelerin de bir araya getirilmiş olması gerekir. Mevcut teknoloji ve bu alanda hizmet veren şirketlerin bir aradalığı henüz yeterli düzeyde değildir. Dolayısıyla bu evrenin oluşturulabilmesi için bir yandan gerekli teknolojilerin geliştirilmesi devam ederken bir yandan da Meta, Microsoft, Google, Roblox gibi kendi metaverse platformlarını oluşturan şirketlerin bir araya gelmesi gerekmektedir. Çünkü metaverse evreni bu şirketlerin oluşturdukları platformlar değil çok sayıda işletme, kurum, birey tarafından oluşturulan sanal platformların birleşiminden ancak meydana gelecektir.²⁰ Bu sistemin oluşturulabilmesi için geçmişten beri yürütülen sayısız teknolojik keşif gerekliliği göz ardı edilmeden en temel gereksinimleri, kimi araştırmacılar üç şeyle özetlemişlerdir. Bunlardan birincisi literatürde “dijital ikizler” olarak isimlendirilen fiziksel evrende bulunan nesne ve olayların kopyalanıp dijitallerinin oluşturulmasıdır. Bu dijital kopyalar gerçekliği ne kadar iyi temsil edebilecek şekilde kopyalanırsa kendisinde kullanılacak sanal alemin de gerçeklik hissi verme oranı o kadar artacaktır. Dijital ikizler vasıtasıyla fiziksel dünyada meydana gelen değişiklikler sanal dünyadaki temsillerine aktarılabilir. Buradaki ikizlikten maksat her fiziksel nesne ve olayın bir benzerinin sanal evrende bir dijitalini oluşturmaktır. Dijitali veya diğer bir ifade ile ikizi oluşturulan şeylerden en önemlisi insanı temsil edecek olan avatarlardır. Bu sebeple avatar kavramını daha detaylı bir incelemeye aldığımızda onun tarihinin Hinduizm’e kadar geri gittiğini ve bu kavramın Hinduizm’deki pek çok mitolojik hikâyede de yer aldığını görürüz. Hinduizm’de avatarlar, “tanrısal inkarne” anlamında olduğu gibi bir şeyin başka bir şeyin kılığında girme anlamında da kullanılmıştır. Bu kılık değiştirmeler insanlığa öğütler vermek, kötülükle mücadele etmek veya doğal afetleri önlemek gibi amaçlarla gerçekleşir. Örneğin avatarlar mitolojilerde ve Hinduizm’de tanrıların bir şeyin kılığında dünyaya gelmesi veya insanlara bir şeyin kılığında görünmesi anlamında kullanılmıştır. Semavi dinlerde de bir şeyin bir şeyin kılığında görünmesi inancı bulunmaktadır. Örneğin Yahudilik ve Hristiyanlıkta meleklerin veya Tanrı’nın bir şeyin kılığında görünmesi mümkün iken İslam inancında ise peygambere gelen meleğin insan kılığında görüldüğü rivayet edilmiştir. Avatar kavramı günümüzde James Cameron’un yönettiği ‘Avatar’ isimli filmde de tanınmaktadır. Bu filmde avatarlar, insanların bedenlerine benzer bir bedene sahip olan Na’vi halkının bedenlerine yüklenen uzaktan kontrol edilebilen bir bilgisayar programıdır. Avatarları oluşturma geleneği sinemayla birlikte artmıştır. Hollywood’un geliştirdiği Süpermen, Batman, Örümcek Adam, Ironman, Hulk gibi karakterler ile gerçekdışı kahramanlar yaratılmıştır.²¹

Metaverse sisteminin ortaya çıkması için gerekli olan ikinci önemli şey dijital yerlilerdir. Dijital yerli²² kavramını ilk kullanan Prensky’e göre bu kavram günümüz yeni

²⁰ İpek Özenir, “Metaverse ve Üretim: Metaverse’ün Üretim Etkileri”, *Erciyes Akademi*, 36/2, (2022), 563.

²¹ Kahraman, “Blok zincir, Deepfake, Avatar, Kripto para, Değiştirilemez Belirteç (NFT) ve Sanal Evren (Metaverse) ile Yaygınlaşan Sanal Yaşam”, 150, 151.

²² Bu kavramın mukabili olarak “dijital göçmen” kavramı teknolojiden uzak olan nesilleri ifade etmek için “dijital

teknolojiler içinde sanal ortamda doğup büyüyen kuşağı tanımlamak için kullanılır. Hayatlarının merkezinde teknolojik araç ve gereçlerin bulunduğu bu nesil, bu araçları bir ihtiyaçtan daha çok gündelik yaşamlarının bir gereği olarak kullanır ve bu kullanımdan ortaya bu neslin ayrı bir dil kültür ve anlayışı ortaya çıkararak diğer nesillerden ayrışır.²³

Sanal, arttırılmış ve karma geçeklikler vasıtasıyla oluşturulmuş metaverse evreninde insanın bir avatar olarak sanal alemde temsil edilmesinin yanı sıra ayrıca posthuman veya transhümanizm gibi yeni akımlarla insanın biyolojisi ve fizyolojisi üzerinde yapılacak müdahalelerle yeni bir insan modeli ortaya çıkarma hedefi de vardır. Bu vesileyle insan yeni biyo-teknolojik aletlere ve sanal-dijital teknolojik süreçlere uyarlanmış olacaktır. Teknolojiye adaptasyonu sağlanan bireyin, toplumsal varoluşu ise metaverse evreninin sağladığı imkanlarla giderilmesi düşünülmektedir.²⁴ İnsan artık meta insan olmaya yaklaşırken bir yandan da insan davranışlarını taklit etme yeteneği sayesinde bazı bilişsel işleri yapabilecek olan robot ve avatarlar da insan olmaya yaklaşmaktadır. Böylece gelecekte yapay zekâ destekli insan ve avatarlar metaverse evreninde ortak bir yaşama sürecine gireceklerdir.

Yapay zekâ teknolojisiyle hem insanda hem de insanı temsil eden avartarlarda yeni durum ve imkanların meydana getirilişinin teknolojik yönü teknik bilimleri ilgilendirirken onun değer bakımından incelenmesi genelde sosyal bilimleri, islam bilimleri özelinde ise kelam ilmini daha çok ilgilendirmektedir. Çünkü yapay zekâ ile hem insanda yapılması hedeflenen değişikliklerin hem de insanı temsil eden avatarların özgürlük, sorumluluk ve insan olmanın mahiyeti gibi konuların yeni gelişmeler ışığında tekrar etüt edilmesi gerekmektedir.

Üçüncüsü fiziksel sanal gerçekliktir. Üçüncü gereksinimde, sanal evrenler arasında ve sanal evrenlerle fiziksel dünya arasında bağlantıların kurulması gerekmektedir. Böylece sanal ve fiziksel evrenlerin birleşmesiyle sanal-fiziksel gerçekliğin bir arada olduğu metaverse evreni oluşmuş olacaktır.²⁵ Sanal, arttırılmış ve karma geçeklikler vasıtasıyla oluşturulmuş metaverse evreni bir anlamda bilgidan üretilmiş bir alem olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu evren, toplanmış veriler işlenerek oluşturulmaktadır. Metaverse evreninin oluşturulması için en önemli gereksinimlerden biri olan veriler, literatürde “büyük veri” olarak isimlendirilmektedir. Büyük veri bilgisayar, tablet, telefon gibi teknolojik aletler ile sosyal medya ağları, internet sayfaları, arama motorları, bilgisayar verileri ve paylaşım platformlarından elde edilen bilgi, fotoğraf ve videoların bir yerde toplanmasıyla oluşmuştur. Yapay zekâ kullanılarak, elde edilen bu veriler sınıflandırılarak büyük veri oluşturulur.²⁶ Bu verilerin sanal alemde kullanımında ortaya çıkabilecek en önemli sorunlardan biri güvenlik ile ilgili olanlardır. Güvenlik probleminin aşılabilmesi için ise blok zinciri teknolojisi kullanılmaktadır. Blok zinciri, dijital para birimleri gibi verilerin kaydedildiği, güvenli ve dağıtılmış bir veri tabanıdır. Bu veri tabanı, bloklar halinde oluşturulur ve her blok, önceki bloğun verilerini içerir. Bu sayede,

melez” kavramı da yeni toknolojilere ayak uydurmaya çalışırken bir yandan da eski alışkanlıklarından vazgeçemeyen nesiller için kullanılmaktadır.

²³ Burak Karabulut, “Bilgi Toplumu Çağında Dijital Yerliler, Göçmenler ve Melezler”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21, (2015), 16,17.

²⁴ Muhammed Özdemir, *Metaverse & Gerçek Zamanlı Sanal Yaşam*, (İstanbul: İlimyurdu yay. 2023, 19.

²⁵ Özenir, *Metaverse ve Üretim: Metaverse’ün Üretime Etkileri*, 563.

²⁶ Kahraman, “Blok zincir, Deepfake, Avatar, Kripto para, Değiştirilemez Belirteç (NFT) ve Sanal Evren (Metaverse) ile Yaygınlaşan Sanal Yaşam 153.

blok zinciri manipüle edilemez bir güvenlik sağlar. Zincirin veri tabanındaki her işlemi sisteme katılan kullanıcılar tarafından doğrulanır, bu sebeple güvenlik için merkezi bir yönetim veya üçüncü bir tarafın doğrulamasına ihtiyaç duymaz. Bu veri tabanı, tüm kullanıcıların sahip olduğu bir kopyaya sahiptir ve bu kopyalar arasındaki bilgi paylaşımı, herhangi bir merkezi otoriteye ihtiyaç duymadan gerçekleştirilir. Blok zinciri kelimesi ilk olarak “Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System” adlı makalenin yazarı olan Satoshi Nakamoto tarafından kullanılmıştır. Blok zinciri, dijital para birimi olarak kullanılan Bitcoin gibi kripto para birimlerinin temel teknolojisidir. Bu teknoloji, merkezi otoritelerin yerini alarak, güvenli, şeffaf ve değiştirilemez bir veri tabanı oluşturur.

Blok zinciri oluşturmanın ilk adımı bir blok oluşturmaktır. Bu blok, içerisinde işlemlerin ve verilerin bulunduğu bir veri yapısıdır. Oluşturulan blok, ikinci adımda ağdaki diğer düğümlere gönderilir ve bu düğümler tarafından doğrulanır. Blok, belirli bir kriptografik algoritma kullanılarak doğrulama işleminden geçer. Doğrulama işlemi tamamlandıktan sonra üçüncü adımda, blok zincirine ekleme yapılır. Bu ekleme, bloğun geçerli ve onaylanmış bir blok olarak kabul edildiği anlamına gelir. Blok zinciri oluşturmanın dördüncü adımında konsensüsün sağlanması gerekir. Blok zinciri, merkezi olmayan bir yapıya sahiptir ve her düğüm kendi kopyasını tutar. Bu nedenle, yeni bir bloğun eklenmesi için ağdaki çoğunluğun onayını alması gerekmektedir. Konsensüs, blokların doğruluğunu sağlamak için kullanılır ve kullanıcılar arasında anlaşmazlık oluşması durumunda, çoğunluğun kararının geçerli olduğunun kabul edildiği anlamına gelir. Blok zinciri oluştururken son adımda her düğümdeki kopyalar eşitlenir. Bu vesileyle dağıtık bir kayıt defteri olarak verilerin güvenliği ve bütünlüğü sağlanmış olur.²⁷

Fiziksel gerçekliği dijitalleştirilenin dijital ikiz, dijital gölge ve dijital model olmak üzere üç temel yol kullanılmaktadır. Dijital modelde fiziksel nesne modellendikten sonra dijital model arasında herhangi etkileşim devam etmez. Burada amaç sadece fiziksel varlığın dijital bir kopyasını üretmektir. Dijital gölgede kopyalanan fiziksel nesneye bağlı olarak bir etkileşim devam eder. Yani fiziksel nesne değiştikçe onun kopyası olan dijital gölge de değişir. Dijital ikizde etkileşim karşılıklı olacak şekilde bir fiziksel nesnenin kopyalanması söz konusudur. Burada etkileşim karşılıklı olduğu için birinin değişimi diğerinin de değişimini gerektirir. Metaverse yapımcılarının asıl hedefi de bu üçüncü tür olan dijital ikizlerdir.²⁸

4. Fiziği Aşma Deneyimlerinin Tarihi Kökenleri

Bu çalışma metaversenin sanal ve dijital evreninin ne olduğu konusunda yukarıda ifade edilen görüşlerden farklı bir teklifte bulunacaktır. Yukarıda sanal olmanın sinema ile başladığını söyleyenler, fiziksel nesne ve olayların beyaz perdeye taşınmasını, sanallaştırmanın ilk adımı olarak görürken; internet ile başlatanlar sanal olma klığı internet teknolojisinin sunduğu imkanlarla fiziksel nesne, olay ve ilişkilerin mekânsız bir ortama taşınmasını sanallaştırma olarak kabul ettiler. Her iki varsayımda da fiziksel nesne ve olayların fiziki yapılarından koparılıp başka bir yerde onların temsillerinin tekrardan inşa edilmesini sanallaştırma olarak kabul etti. Kimi düşünürler dijital kelimesinin sözlük anlamını her ne kadar bir şeyi sayıya dönüştürme olarak zikretmişse

²⁷ Kahraman, “Blok zincir, Deepfake, Avatar, Kripto para, Değiştirilemez Belirteç (NFT) ve Sanal Evren (Metaverse) ile Yaygınlaşan Sanal Yaşam”, 155.

²⁸ Elif Yıldız, “İslam Felsefesi Perspektifinden Metaverse ve Misâl Âlemi Karşılaştırması”. *Tetik* 3 (2023), 115.

de onun süreci yukarıda işaret edildiği gibi iki farklı şekilde okundu. Süreci matbaa ile başlatıp sonra buharlı makinaların, elektriğin keşfi ve nihayet internet ile dijitalleşmenin kâmil manada başladığı ileri sürüldü. Diğer süreç okuma modeli ise insanı dijitalleştirme işlemine götürecek teknik zihnin ortaya çıkış sürecini sanayi devrimiyle başlatmaktadır. Sanayi devrimiyle ortaya çıkan buharlı makinalar birinci evreyi, elektriğin icadı ikinci evreyi, bilgisayar ve internetin kullanımı üçüncü evreyi ve nihayet Endüstri 4.0 olarak isimlendirilen halen de içinde olduğumuz dönemi de dördüncü evre olarak tanımlamaktadırlar. Bu çalışma ise Gazzâlî'nin varlık hakkındaki metafizik görüşlerine dayanarak sanallaşmanın daha farklı bir tanımlamasını yapmayı deneyecek ve buna dayanarak fiziksel alemin sınırlarından kurtulma idealinin çok daha eski kökenlerinin olduğu iddiasını ortaya atacaktır. Bunu yaparken düşünce tarihindeki sürekliliğin elde edilmesi ve ortaya atılan tezin ulaşılacak en eski izlerinin bulunması yoluna gidecektir. Dolayısıyla bu çalışma hem Gazzâlî'nin varlık anlayışını hem de bu anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan düşünce tarihinin geçmişini dikkate alarak bugün gelinen noktayı anlamlandırmaya çalışacaktır. Bugün gelinen noktanın geriye doğru ortaya çıkışını kompoze etmeye çalışırken teoriler ve olaylar arasında ilişkisel ağlar kurmak suretiyle yapılacak olan bu çalışma eleştiriden varestedir. Ancak bununla beraber fiziksel olanın sembolleştirilmesinin farklı bir hikayesi, burada kaleme alınmaya çalışılacaktır.

Gelinen noktanın nasıl bir aşamaya denk geldiğini anlamak için gerçek nesne ve olaylar ile kurduğumuz ilişkinin tarihini dikkate almak gerekir. Bu çalışma insanın dış gerçeklikle kurmuş olduğu ilişkinin günümüz sanal ve dijital ilişkisine dönüşümünün tarihsel bir serüvenini düşünce tarihini dikkate alarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunu yaparken metafiziksel teorilerin insanı maddi olandan akli olana doğru taşıma faaliyetiyle bazı benzer ve farklılıkları dikkate alarak yapacaktır.²⁹

Yukarıdaki bağlam çerçevesinde metaverseyi tüm var olan hatta var olmayan şeylerin sanal ortamda temsil edilmesi olarak tanımlamak mümkündür. Dijitalleştirme yoluyla bir şeyin temsilini oluşturma, yani bir nesne veya olaya sayıların işaret etmesi ve duyularımızın bunu deneyimlemesi. Burada metaversenin sanal alem ile insanın varlığı anlamaya çalışırken onu soyutlama faaliyeti arasında her bakımdan bir benzerlik iddiasında bulunulmamaktadır. Aralarında birçok açıdan farkların olduğu göz ardı edilmeden her ikisinin yaptığı faaliyetin fiziksel sınırları aşma çabası bakımından bir paralellik olduğu iddia edilmektedir. Fiziksel sınırları aşma çabası bile her açıdan benzerlik göstermemektedir. Çünkü metafiziğin fiziksel sınırları aşma çabası onun hakikate ulaşma amacına matuf iken metaversenin fiziği aşma çabası her türlü deneyimin sınırlarını aşmaya matuftur. Yine metafiziğin fiziği aşma çabası akli bir soyutlama iken metaversenin sanal alemin üç boyutlu bir sanallaştırma faaliyetidir. Burada insan deneyimlerinin sınırlarını aşma motivasyonu ile metafiziğin fiziksel sınırları aşma motivasyonlarının benzerliği ve bunun tarihsel gelişim bakımından insanın kendini kısıtlayan fiziği sürekli bir şekilde aşma gayretinin bir devamı olmaları yönüyle karşılaştırılmaktadır.

Varlığın sadece fiziksel olanla sınırlı olmadığı hatta onun aslının fiziksel olanın arka planında bulunan sanal hali veya adeta yazılımı diye ifade edilebilecek bir şey

²⁹ Tuba Nur Umut, "Dijital Dünyayı Anlamak: Varlık, Bilgi, Değer Ekseninde Bir Değerlendirme", VIII. Dini Yayınlar Kongresi, Dijital Yayıncılık, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2021, 103-111.

olduğunun Pisagor ile başlatılabileceği yukarıda ifade edilmişti. Hatta Thales ile başlayan felsefi düşünce serüveninin görünüş ve hakikat ayırımına dayandığı ve dolayısıyla felsefi düşüncenin hakikati fiziksel görünüşün ötesinde aradığı söylenmişti. Felsefi düşüncenin bu durumunun farklı birçok yorumunu yapmak her ne kadar mümkün ise de burada bu çabanın fiziğin sınırlarını aşma yönü dikkate alınacaktır. Zira her ne kadar aynı amaç veya yöntem ile olmazsa da metaversenin sanal alem oluşturma çabasının fiziği aşma yönü ile ilişki kurularak karşılaştırılması yapılabilir. Bu amaçla Gazzâlî'nin varlık hakkında yaptığı sınıflandırma her ne kadar başka amaçlar taşısa da onun da fiziği aşma çabası olarak yorumlanması mümkündür.

Metaversenin oluşturmayı hedeflediği sanal alemi her ne kadar yine duyumsanan bir alem olarak karşımıza çıksa da oluşturulan sanal alemin duyumsanan olması onun fiziği aşma çabası olarak yorumlamamıza engel olmaz. Çünkü fiziksel varlığın duyumsanan alemdeki halini de fiziksel olanın ilk sanallaştırılmış basamağı olarak yorumlanabilir. Bu yorumun nasıl yapıldığının daha iyi anlaşılması için Gazzâlî'nin varlık hakkında yaptığı sınıflamaya bir göz atmamız gerekir. Çünkü Gazzâlî varlığın fiziksel ve fiziksel olanın dışında ayrıca dört kategoride tasnife tabi tuttuğu taksiminde ilk basamağa hissi varlığı koymaktadır. Dolayısıyla onun taksiminde hissi varlık yani fiziksel varlığın duyumsanan hali fiziksel sınırların ilk olarak aşıldığı aşamaya denk gelmektedir.

5. Gazzâlî'nin Varlık Tasnifi ve Metaverse

Gazzâlî varlığı çeşitli bakımlardan tasnife tabi tutmuştur. Örneğin vücuda gelişi dikkate alındığında onun maddi veya fiziksel varlığından önceki Levh-i Mahfuz'daki hali, sonra dış dünyada tahakkuk etmiş hali, tahakkuk eden halin suretinin hayal gücünde tekrar oluşturulmuş hali ve suretin akla veya kalbe taşınmış hali olmak üzere dört farklı şekilde sınıflandırdığı olmuştur. Gazzâlî'nin mevcutları taksimi bazen insan idrakini dikkate alarak yaptığını görürüz. Bu taksime göre varlığın idrak edilmeden önceki hali cismani veya fiziksel varlık, duyu ile idrak edilmiş haline hissi varlık, hayal ile idrak edilmiş haline hayalî varlık, akıl ile idrak edilmiş haline aklî varlık diye isimlendirmektedir. Gazzâlî bazen de insan idrakini dikkate alarak âlemin, şehadet (mülk) ve gayb (melekût) olmak üzere iki kısım olduğunu ifade eder.³⁰ Onu *el-Maksadü'l-esnâ* adlı eserinde ise varlığı isimlendirmenin mantığını izah ederken varlığı dıştaki varlıkları, zihindeki varlıkları ve dildeki varlıkları olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tuttuğunu görürüz. Buradaki anlatımında zatî bir varlığın nasıl olup da zihni ve lisanî bir varlığa dönüştürüldüğünü veya dilde ve zihinde tekrar üretilen varlıkların zati varlıkları tam olarak nasıl temsil edebildiklerini izah etmeye çalışır.³¹ Gazzâlî Fayşalü't-tefrika adlı eserinde varlığı zafî (maddi, fiziksel), hissi, hayalî, aklî ve şibhî olmak üzere beşli bir tasnife tabi tutmuştur.³² Ona göre zati varlık dış dünyada idrakten bağımsız olarak var olan fiziksel varlıktır. Hissi varlık türü ise sadece duylarda idrak edilir ve duyu haricinde dış dünyada fiziksel bir varlığı mevcut değildir. Gazzâlî dış dünyada olmadığı

³⁰ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, İhyâu 'ulûmi'd-din, çev. Mehmet A. Müftüoğlu (İstanbul: Pırlanta Yayınevi, tarihsiz) 3/35; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mışkatü'l-envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 24,25,41.

³¹ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi Şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye Yay., tarihsiz), 7,8; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlâhî Ahlak*, çev. Yaman Arkan (İstanbul: Uyanış Yay., 2007), 51-54.

³² Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Müslümanlık ile Zındıklığı Ayırt Etmenin Ölçütü*, çev. Ahmet Mekin Kandemir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 42-44.

halde bir şeyin duyumda algılanmasına delil olması için hızla hareket ettirilen ateş örneğini verir. Bu örneğe göre hızlıca dairevi olarak hareket ettirilen ateşte kesintisiz bir daire şekli görülür. Duyumsayanın duyusunda bir temsil olarak ortaya çıkan hissi varlık dış dünyada temessül ettiği yerde yani görüldüğü yerde ayrıca bir varlığının olmayışı ile metaversenin artırılmış gerçeklik arasında bir benzerlik kurulabilir. Zira metaversenin sanal aleminde dış dünyadaki fiziksel nesnelere kopyası yapıldığı gibi onlara ayrıca dışarıda bulunmayan öğeler katmak suretiyle artırılmış gerçeklik üretilir. Artırılmış gerçeklik bilgisayar vb. teknolojik cihazlarla gerçekliğin farklı bir yansıması veya farklı bir görünümünün sayısal kodlarla inşa edilmesidir. Gerçekliğe eklene bu kısım dış dünyada bulunmaz.³³ Gazzâlî hissi varlık türüne örnek olarak rüyada duyumsananları, bazı hastaların gördükleri suretleri ve peygamberlerin, velilerin gördükleri bazı suretleri verir. Örneğin peygamberimizin yanındaki sahabelerine “cennet ve cehennem az önce bu duvarın yüzeyinde bana gösterildi. Bu kadar hayır ve şerri bir arada hiç görmemiştim” şeklindeki hadisi tevil ederken cennet ve cehennemin duvar yüzeyinde görünmesinin peygamberde hissi varlık olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir.³⁴ Bu şu anlama gelmektedir cennet ve cehennem zati yani fiziksel varlıklarıyla duvarda görünmüş değildir. Duvarda görünen şey peygamberin duyumunda ortaya çıkan hissi varlıktır.

Hayali varlık grubu ise dış dünyada bulunan zati varlıklardan alınan suretlerin hayal yetisinde tekrardan canlandırılmasıyla elde edilir. Zati varlık idrak edildikten sonra onun bir sureti zihne aktarılır. Hayal yetisinde bu zati varlığa mutabık bir tasavvur oluşturulur ve bu tasavvur sayesinde insanın düşünmek için tekrardan zati varlığa ihtiyacı kalmaz.³⁵ Hayalde oluşturulan bu suretler veya tasavvurların birleştirilmesi ve ayrıştırılması ile de farklı tasavvur ve suretler elde etmek mümkündür. Bu varlık türü ile metaversenin sanal aleminde oluşturulan dijital ikizler arasında benzerlikler kurulabilir. Çünkü metaversenin sanal aleminde öncelikle dış dünyada bulunan tüm nesne ve olayların dijital bir kopyasını oluşturmak esastır. Bu kopyalar temsil ettikleri hakikatlerine ne kadar çok benzerler ise sanal alemdeki gerçeklik hissini o kadar arttıracığı için kopyalama işinin iyi yapılması gerekir. Benzer bir şekilde zihin oluşturulan tasavvurun dış dünyadaki hakiki varlığı tam olarak temsil edebilmesi için mahiyetinin doğru bir şekilde tespit edilmesi gerekmektedir.

Aklî varlık Gazzâlî varlığın ayrıca akılla idrak edilen bir anlamının olduğunu ve işte aklın dış dünyadan duyu vasıtasıyla idrak edilerek aktarılan zati varlığın ve hayalde oluşturulan suret ve tasavvur ile elde edilen hayali varlığın dışında ayrıca bir anlamının olduğunu ve bu anlamında akli varlık olduğunu söyler. Onun verdiği örnekler dikkate alınırca varlığın anlamı zati varlığın gerçekleştirmek üzere tasarlandığı hikmeti veya işlevi denilebilecek olan amacdır. Örneğin elin hakikati ne onun fiziksel görünüşü ne onun hayaldeki suretidir. Onun asıl itibara alınması gereken hakikati onun tutma gücü olmasıdır. İşte aklın idrak ettiği bu anlamı akli bir varlık olarak karşımıza çıkar.³⁶

Şibhî varlık söz konusu olan şey ne dış dünyada ne duyuda ne hayalde ne de akıl da var olan varlıklardan bir olmayıp bir niteliğinden dolayı bir şeyin kendine benzeyen başka bir şey olarak tasavvur edilmesidir. Örneğin Allah hakkında varit olan öfke coşku sevinç

³³ Ergün Avcı, *Artırılmış Gerçeklik ve Sanal Özne: Sanal Dünyada Kuramsal Etik Tartışmalar* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 97.

³⁴ Gazzâlî, *Müslümanlık ile Zımdıklığı Ayırt Etmenin Ölçütü*, 42.

³⁵ Gazzâlî, *Müslümanlık ile Zımdıklığı Ayırt Etmenin Ölçütü*, 42,43.

³⁶ Gazzâlî, *Müslümanlık ile Zımdıklığı Ayırt Etmenin Ölçütü*, 44.

vb. ifadeler şibhî varlığın örnekleridir. Çünkü öfke geçek anlamda bir intikam alma isteğiyle kalpteki kanın kaynamasıdır. Halbuki Allah için böyle bir şeyin ne zati ne duyusal ne hayalî ne de akî olarak bulunması mümkün değildir. Şu hâlde bu onun cezalandırma iradesi ile benzer bir şey olmak ile tevil edilmelidir.³⁷

Gazzâlî'nin varlık hakkında yaptığı tasnif bir yönüyle nasların anlamlarının fiziksel olan ile sınırlandırıldığında ortaya çıkan sorunların giderilmesi amacını taşıdığını söylenebilir. Hatta anlamın varlık türlerinden herhangi biriyle sınırlanması da benzer problemlere sebep olabilir. Bu amaçla onun insan ruhunun bir yere sığmayıp alemi aşma arzusu motivasyonu ile hareket ettiğini ve bu durumun aslında felsefi düşüncenin de en başından beri taşımış olduğu bir motivasyon olduğu ifade edildi.

Sonuç

Bu çalışma öncelikle insanın metaverse evrenini oluşturma fikrinin yeni olmayıp tarihsel arka planının olduğunu ileri sürmeye çalıştı. Bunu yaparken insanın düşüncesinin en başından itibaren fiziksel olanı aşma amacını taşıdığını ileri sürdü. Bu sebeple düşünce tarihinde nesne ve olayları soyutlaştırma faaliyeti fiziksel varlığın sınırlarının ötesine geçme teşebbüsü olarak yorumlandı. Böylece dijitalleşmenin ilk tohumlarının Pisagor felsefesi ile atıldığını ve bu düşüncenin ürünü olan teknik zihnin çeşitli aşamalardan geçerek günümüzde ulaştığımız teknolojik seviyeye ulaştığını betimlemeye çalıştı. Aynı zamanda nesne ve olayları soyutlama ile girilen faaliyetin bir anlamda sanallaştırmanın ilk tohumları olduğunu ileri sürdü. Soyutlama faaliyetinin Gazzâlî'nin varlık anlayışında dört farklı varlık kategorisine denk geldiğini ileri sürerek bu faaliyetlerin günümüz sanal evren fikrini bir anlamda beslediğinin ancak çeşitli bakımlardan aralarında amaçsal farklılıklar olduğunu ortaya koymaya çalıştı.

Metaverse birçok teknolojinin kullanılarak oluşturulduğu bir evrendir. Bu evrenin mahiyeti hakkında konuşabilmek adına fazla detay olmamak kaydı ile teknik bazı açıklamalar elzem oldu. Bu açıklamalar metaversenin mahiyetinin ne olduğu hususunda doğru bir fikre ulaşma amacına binaen yapılmıştır. Bu amaç hasıl olduktan sonra ortaya atılan tezin yani fiziksel olanın dışına çıkma arzumuzun kadim köklerinin olduğu düşüncesinin anlaşılmasını daha da kolaylaştıracağı ön görüldü.

Gazzâlî'nin yapmış olduğu varlık tasniflerinin farklı amaçları olsa da bir yönüyle fiziksel olanın ötesine geçme arzusunu taşıdığını ve bu yönü ile onun yaptığı varlık tasnifinde bazı varlık guruplarının metaversenin sanal varlık gurupları arasında ilişkiler kurmaya imkân verdiği anlatılmaya çalışıldı. Örneğin o *Fayşalü't-tefrika* adlı eserinde İslam mezhepleri arasında gerçekleşen tekfir meselesinin naslar hakkında yapılan yorumların tek yönlü olmasına bağlamaktadır. Ona göre yapılan bu yorumlar varlığın sahip olduğu farklı düzeylerin dikkate alınmamış olmasında kaynaklanmaktadır. Her ne kadar Gazzâlî varlığın farklı düzeylerini tekfir meselesini çözmeye amaçlı olarak ortaya koymuş ise de bu çalışma Gazzâlî'nin ortaya koyduğu bu varlık düzeylerinin Thales'ten bu yana düşünce tarihi boyunca varlık hakkında yapılan araştırmaların bir devamı olarak ele almakta ve bunu insanoğlunun varlıkla ilgili idrakinde fiziksel sınırları aşma isteğinin bir parçası olarak yorumlamaktadır.

³⁷ Gazzâlî, *Müslümanlık ile Zımdıklığı Ayırt Etmenin Ölçütü*, 44.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<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>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

Avcı, Ergün. *Artırılmış Gerçeklik ve Sanal Özne: Sanal Dünyada Kuramsal Etik Tartışmalar*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

https://gcris.pau.edu.tr/bitstream/11499/50368/1/10350714_tez.pdf

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. Ankara: Say yayınları, 2014.

Çapcıoğlu, İhsan-Anık, Hilal. "Sanayi Devrimi'nden Endüstri 4.0'a: Dijitalleşme ve Dijital Dünyada Dinin Statüsü". *Tevilat* 2/1 (2021), 27-43.

Damar, Muhammed, "Metaverse shape of your life for future: A bibliometric snapshot". *Journal of Metaverse*, 2021, 1(1), 1-8.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-din*, çev. Mehmet A. Müftüoğlu, 3. Cilt. İstanbul: Pırlanta Yayınevi, tarihsiz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Müslümanlık ile Zındıklığı Ayırt Etmenin Ölçütü*, çev. Ahmet Mekin Kandemir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-esnâ fi Şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, Beyrut: Dâri'l-kütübi'l-ilmîyye Yay., tarihsiz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlâhî Ahlak*, çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yay., 2007.

Kahraman, Mehmet Emin. "Blok zincir, Deepfake, Avatar, Kripto para, Değiştirilemez Belirteç (NFT) ve Sanal Evren (Metaverse) ile Yaygınlaşan Sanal Yaşam". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 8/1, (2022), 149-162.

Karabulut, Burak. "Bilgi Toplumu Çağında Dijital Yerliler, Göçmenler ve Melezler". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 21, (2015),11-23.

Köksal, Fatma Nazlı. *Sanal Düzlemde Görsel Kültürün ve İmgenin Temsili, Metaverse*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.

Schwab, Klaus. *The Fourth Industrial Revolution*, Geneva: World Economic Forum, 2016.

Türk, G. D.- Bayrakçı, S. - Akçay, E. "Metaverse ve Benlik Sunumu". *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 12/2 (2022), 316-333.

Oral, Behçet, "İnternet ve Eğitim", *İnternet ve Toplum*. Ed: Ahmet Tarcan, Ankara: Anı yayınları, 2006.

Özdemir, Muhammed. *Metaverse & Gerçek Zamanlı Sanal Yaşam*, İstanbul: İlimyurdu yay. 2023.

Özenir, İpek. "Metaverse ve Üretim: Metaverse'ün Üretime Etkileri", *Erciyes Akademi*, 36/2, (2022).

Umut, Tuba Nur. "Dijital Dünyayı Anlamak: Varlık, Bilgi, Değer Ekseninde Bir Değerlendirme". *VIII. Dini Yayınlar Kongresi*, Dijital Yayıncılık, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2021, 103-111.

Weber, Alfred. *Yunan Felsefesi*, çev. H. Vehbi Eralp İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2014.

Yıldız, Elif. "İslam Felsefesi Perspektifinden Metaverse ve Misâl Âlemi Karşılaştırması". *Tetkik* 3 (Mart 2023), 107-130.

Yiğitoğlu, Mustafa. "Religious Virtual Living and Metaverse on the Real World", *Afro Eurasian Studies*, 10/1 (2022), 5-14.

Zeller, Eduard, *Greک Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğın İstanbul: Say Yayınları, 2008.

<https://www.visualcapitalist.com/wp-content/uploads/2021/09/Into-The-Metaverse.pdf>
(Erişim 27 Temmuz 2023).

<https://www.wundermanthompson.com/insight/new-trend-report-into-the-metaverse>
(Erişim 20 Haziran 2023).



2023, 7 (4), 663-678 | Research Article

Good Morals Among the Conditions of Turning to Allah in the Thought of Ibn Qayyim al-Jawziyya

Mustafa Salih EDİS*

Abstract

Turning towards Allah plays a primary role in the servant's recognition of Allah and fulfilling his duties to Him. In this respect, there are different ways of turning towards Allah. One of these is morality. According to Ibn Qayyim, the basis and center of moral education and training in Islam is the Qur'an and the Sunnah. The aim of this study is to reveal Ibn al-Qayyim's construction of morality by using sūfi elements in turning towards Allah. Even though he is not a Sufi, he puts forward serious views on Sufism issues. In this respect, he always mentions husn al-khuluq (good moral) as a condition for turning to Allah. This study aims to present the good moral values that Ibn Qayyim considers essential to turning to Allah and the conditions necessary to perform good morals.

Keywords: Sufism, Ibn Qayyim, Turning to Allah, Riyāzah (Abstemiousness), Morals, Good Moral.

Edis, Mustafa Salih, "Good Morals Among the Conditions of Turning to Allah in the Thought of Ibn Qayyim al-Jawziyya", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/4 (2023), 663-678.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1285517>

Date of Submission	19.04.2023
Date of Acceptance	04.08.2023
Date of Publication	28.10.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

* Research Assistant, Amasya University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Amasya, Türkiye, mustafasalihedis@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9726-0495



2023, 7 (4), 663-678 | Araştırma Makalesi

İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Allah'a Yönelmenin Şartları Arasında Güzel Ahlak

Mustafa Salih EDİS¹

Öz

Allah'a yöneliş, kulun Allah'ı tanınmasında ve O'na olan görevlerini ifa etmede birincil rolü üstlenmektedir. Bu yönüyle Allah'a yönelmenin farklı yolları vardır. Bunlardan biri de güzel ahlakıdır. İbn Kayyim'e göre İslâm'da ahlaki eğitim ve öğretimin temelinde ve merkezinde ise Kuran ve sünnet bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı İbn Kayyim'in Allah'a yönelişte tasavvufi öğeleri kullanarak güzel ahlak inşa etmesini serdetmektedir. Kendisi sûfî olmasa dahi tasavvufa dair konularda görüşler ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Allah'a yönelmenin şartları arasında güzel ahlakı daima zikretmektedir. Bu çalışma İbn Kayyim'in Allah'a yönelmesinde şart addettiği güzel ahlakı ve bunu kazanmak için gerekli şartları sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Kayyim, Allah'a yönelmek, Riyâzet, Ahlak, Güzel Ahlak.

Edis, Mustafa Salih. (2023). "İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Allah'a Yönelmenin Şartları Arasında Güzel Ahlak". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/4 (2023),663-678.
[https://doi.org/ 10.32711/tiad.1285517](https://doi.org/10.32711/tiad.1285517)

Geliş Tarihi	19.04.2023
Kabul Tarihi	04.08.2023
Yayın Tarihi	28.10.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Arş. Gör., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Amasya, Türkiye, mustafasalihedis@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9726-0495

Introduction

Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350) is an author who considers the whole of religion as morality and associates morality with Sūfism. According to him, morality is an important premise for reaching God and has a structure centered on the Qur'an and Sunnah. Ibn al-Qayyim accepted sūfi life as the path of the principles of the Qur'an, the example of the Prophet and those who tried to live this maxim closely. In his time, he wrote about how Sūfism should be against those who acted contrary to the Sharia'. Ibn al-Qayyim, who was a prolific writer in the field of Islamic sciences, tried to justify the servant's turning towards Allah with the verse "You alone do we worship and to You, we pray for ask" based on Sūrat al-Fātiḥa (The Opening).³

This study first gives a brief introduction to the concept of morality and presents Ibn al-Qayyim's approach to morality. While determining this, the approaches of sūfis and sāliks to morality and the degrees of sayr as-sulūk (spiritual path of Sufism) are also included. Then, it reveals the importance of asceticism/abstemiousness/riyāzah in the realization of morality, the position of the heart in turning towards Allah, and the function of the senses. The fundamental contribution of the study to the literature is that Ibn al-Qayyim, who came to the forefront of jurisprudence issues, explains beautiful morality with the method of Sūfism. In this respect, he has prepared a kind of user's manual for the heart, soul and body. It is also indirectly a partial response to Ibn al-Qayyim's claims against Sūfism. Ibn al-Qayyim emphasized the importance of morality and ethics in guiding the servant to Allah. For this reason, Ibn al-Qayyim reveals how good morals should be practiced, the degrees of morals according to the sāliks, and the possibility of deterioration when morals are not managed properly. For this, he wrote works such as *Madārijü's-sālikin*, *al-Fawā'id*, *al-Kalim al-ṭayyib wa'l- 'amal al-ṣ-ṣāliḥ* and *Miftāḥu dāru al-sa'āda wa menshūru walāyat al- 'ilmi wa'l-irāda* and *Ighāsatu'l-lahfān min masāyid'sh-shaytān*. The boundaries of our study were determined in the light of these works. In particular, Ibn al-Qayyim's *Madārijü's-sālikin* was utilized.

The articles on Ibn al-Qayyim are mainly in the fields of Islamic jurisprudence, tafsir, hadith, siyar (the life of Prophet Muhammad PBUH) and kalam. Studies in the field of Sūfism are very limited. It is even debated whether Ibn al-Qayyim was related to Sufism.⁴ There are no postgraduate studies on Ibn Qayyim and ethics or morality directly but there are studies on Ibn Qayyim's relationship with Sufism. Some of the academic studies on Ibn Qayyim on Sufism are; *Ibn Qayyim al-Jawziyya asruhū va manhacahū va ārahū fi'l-fikhi va'l-akā'idi va't-tasawwuf* by Abdulazim Abdussalam Sharafattin, *Mawqifu Ibn Qayyim mina'l-tasawwuf* by Abdurra'uf Osman Khayr and *The Ibn Qayyim al-Jawziyya's understanding of sufism in his work named al-Madāric al-Sālikin* by Samet Kelleci. Among the articles, as far as we have been able to identify, "An Appraisal of Ibn Qayyim's Ethical Theory and its Contemporary Relevance" written by Ahmed Murtala in Nigeria. The

³ Sūrat al-Fātiḥa 1/5; Muhammad b. Abī Bakr b. Eyyūb b. Sa'd Shamsuddīn al-Jawziyye Ibn Qayyim, *Madārijü's-Sālikin bayna manāzil iyyaka na'budu ve iyyāka nasta'īn*, ed. Muhammad Mu'tasimbillah al-Baghdādī (Bayrut: Dāru'l-Kutubi'l-Arabī, 1996), 1/477, 500, 507; Muhammad b. Abī Bakr b. Ayyūb b. Sa'd Shamsuddīn al-Jawziyye Ibn Qayyim, *Madārijü's-sālikin bayna manāzil iyyaka na'budu ve iyyāka nasta'īn*, ed. Muhammad Mu'tasimbillah al-Baghdādī (Beirut: Dāru'l-Kutubi'l-Arabī, 1996), 2/5, 11, 55. For Turkish see. İbn Kayyim al-Cevziyye, *Madārijü's-sālikin*, trans. Ali Ataç vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 2/748-749. For English see. Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Ranks of the Divine Seekers*, çev. Ovamir Anjum (Leiden-Boston: Brill, 2020).

⁴ Ovamir Anjum, "Sufism Witout Mysticism? Ibn Qayyim al-Ġawziyyah's Objectives in Madāriġ al-Sālikin", ed. Caterina Bori - Livnat Holtzman, *Oriente Moderno* 1/XC (2010), 153-180.

author emphasizes the relevance of Ibn al-Qayyim's discourse in daily life. In this respect, it includes issues that concern the society in general.⁵

Ibn al-Qayyim evaluated morality in many aspects and divided morality into two beautiful/good and ugly/bad, as he considered religion as entirely morality. According to him, the beautification of morality depends on the purification of the heart and the purification of the soul, which is the voluntary part of the servant. On the other hand, there is also the wabhī part that Allah grants to the servant. This is not the reward for the servant's work but is assigned solely to Allah's will. As for the morality that the servant acquires through kasb (acquisition), riyāzah (austerity) plays an important role.⁶

In Ibn al-Qayyim's thought, the heart is an organ whose qualities improve and deteriorate according to the deed. When the requirements of servitude are fulfilled, the heart tends to distance itself from the opposite of servitude. In this respect, the practice of servitude is important for the heart to both benefit and avoid harm. The senses and the limbs are also a means for the heart to do good or evil. On the other hand, in Ibn al-Qayyim's thought, religion includes not only confirmation with the heart and assent with the tongue but also action with the limbs.⁷ In this study, the aforementioned issues are included and Ibn al-Qayyim's beautiful morality, which is one of the conditions of turning towards Allah, and the methods of moral beautification are discussed.

Ibn Qayyim wrote an annotation to Harawī's *Manāzilu's-sāirīn* with his work named *Madāricu's-sālikīn beyne iyyāka na'budu va iyyāka nasta'in*, reflecting his critical approach to the thoughts of Harawī, whom he loved, in this context, he clarified Harawī's ranges from his own point of view. It is of great importance because it is the largest work, he wrote on Sūfism and morality. As a matter of fact, according to them, the experts on this subject saw Sūfism as one with morality. What they agree on is spreading goodness, telling the truth, and standing up against oppression. It means a kind of purification of the soul. Purifying the soul is more difficult than treating the body, according to Ibn Qayyim, and it is not something one can do alone. Just as a patient cannot cure himself without going to the doctor alone, it is not appropriate for a person to follow a path other than Allah and His Messenger in terms of purifying the soul. Ibn Qayyim takes a stand against the individual struggle and non-religious activities that people practice in order to correct themselves.

Ibn Qayyim sees the will as the attribute of the one who is given responsibility. Morality is an attribute of a responsible person. Separating the good from the bad is the first step in practicing moral actions. Having morality after creation conforms to the root of "khulk", from which morality is derived in Arabic. In this respect, Ibn Qayyim sees morality as a faculty that can be corrected later. In other words, if the disposition had not been accepted and improved, it could have turned into a situation where the person would not have a direct intervention and his responsibilities would not matter much.⁸ However, according to Ibn Qayyim, having an identity that can take shape later shows that morality is parallel with a will. Therefore, it is necessary to strive to beautify morality. On the other hand, based on the conversation between the Prophet PBUH and Ashaj

⁵ Ahmed Murtala, "An Appraisal of Ibn Qayyim's Ethical Theory and its Contemporary Relevance", *Academia* (Access 25.04.2023).

⁶ Ibn Qayyim, *Madāricu's-sālikīn*, 1996, 2/297-300.

⁷ Ibn Qayyim, *Madāricu's-sālikīn*, 1996, 2/352.

⁸ Ibn Qayyim, *Madāricu's-sālikīn*, 1996, 2/294.

Abdu'l-kays, he puts forward the view that matters such as gentleness and courtesy are bestowed by Allah, and therefore some traits are vahbî (innate science).⁹

Even if it is expected to come from Allah, a person must always clean the heart in which Allah's manifestation is seen. In this respect, Ibn Qayyim divides the heart into three. These are the benign heart, the dead heart, and the sick heart. It emphasizes the purity of the heart and that those with pure hearts will receive the good news based on the Qur'an. Among the conditions of the pure heart is cleansing the soul. In this respect, they make classifications that support each other. To obey Allah's orders and prohibitions, to avoid lust and doubtful things; It is seen among the duties of the servant to clean the heart.¹⁰

Ibn Qayyim gives preliminary information, especially based on the narrations, so that people do not have trouble in their life journey and the leech of the devotees. The advice he gives to be a good person or not to be a bad person is a preparation for the things that may be possible to encounter in life. The way people view their souls, demons and bad deeds is shaped. In addition to this, Ibn Qayyim explains the actions in which man is attracted by his desires, nature and creation in the early moral books.

In Islamic thought, there are many works on good morals. The most important factor for this is the support of good morals with the Qur'an and hadiths. The condition of good morals as a condition for turning towards Allah is not directly mentioned but explained indirectly. Ibn al-Qayyim sheds light on this issue and stipulates morality as a condition in addition to the shari'ah provisions.

1. The Concept of Morality and Ibn al-Qayyim's Approach

Morality is the collective of the Arabic word "khulk" and is used in the meanings of "temperament, nature, proclivity, attitude, character" and the concept of "people" is used in relation to the physical stance of a person.¹¹ A person's preference for virtue or goodness in his/her behavior is defined by the phrases "makârim al-akhlâq, husn al-khuluk, mahâsin al-akhlâq, al-akhlâq al-hamîda, al-akhlâq al-hasana", and these phrases correspond to the common expression of the high spiritual or moral characteristics and abilities expected to be formed in the individual. On the contrary, a person's preference for disgrace or wickedness/evilness in his/her behavior is defined as "sûu'l-khuluk, al-

⁹ "The Prophet Muhammad (PBUH) said to Ashaj bin Abdulqays (r.a.), 'Indeed, you possess two qualities that Allah loves: Forbearance (hilm) and gentleness.' Ashaj asked, 'Were these qualities inherent in me, or did Allah guide me to them?' The Prophet (PBUH) replied, 'No, rather, Allah guided you to them.' Ashaj said, 'All praise is due to Allah, who guided me to two qualities that Allah and His Messenger love.' " Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/300.

¹⁰ Muhammad b. Abî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Shamsuddîn al-Jawziyya Ibn Qayyim, *Ighâsatu'l-lahfân min mesâyidi'sh-shaytân*, Critical ed. Muhammad Hamid al-Faki (Riyad: Mektebetu'l-Maârif, 1431), 1/7-10.

¹¹ Although Ibn al-Qayyim does not express a direct opinion on the nature of fitrah (disposition), it is well known that he pays attention to the understanding of the Qur'an and includes reason, transmission and fitrah in his accusations against his opponents. His mention of fitrah among the expectation of a proper relationship with creation, his role as a mediator between reason and transmission, and the idea that one can find God only when focusing on fitrah, provide the background for Ibn al-Qayyim's mention of fitrah in the understanding of the Qur'an. See also. Muhammad b. Abî Bakr b. Eyyûb b. Sa'd Shamsuddîn al-Jawziyye Ibn Qayyim, *as-Savâ'iqu'l-mursala fi raddi ala'l-Jahmiyya va'l-Mu'attila*, Critical ed. Ali b. Muhammad ad-Dahlîlullah (Riyad: Dâru'l-Âsima, 1408), 2/642, 758, 1112-1113; Muhammad b. Mukarram b. Ali Ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdr, 1414), 10/85-90; Safer al-Muhibbi al-Cerrahi, *Istîlâhât-ı sofîyye fi vatan-ı aslıyye* (İstanbul: Kırk Kandil, 2013), 18; Harun Ögmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adli Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim al-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 95-96.

akhlâq al-sayyia, al-akhlâq al-zamîma".¹² The concept of "moral", which is used as a synonym for morality, comes from the Latin word "moralis" meaning "state, character", while the concept of "ethics" comes from the Greek word "ethos" meaning "habit, character". Despite their semantic proximity, morality refers to the factuality experienced in practice, while ethics refers to the theoretical reflection on morality.¹³

In Sūfism, the adjectives "good, beautiful or great" are used to describe morality. However, the concept of morality is used alone, meaning that morality is good and beautiful and that it is great in certain places. Otherwise, bad morality is specifically mentioned. Although beauty is the subject of aesthetics, the background of its use for morality is that goodness leads to beauty. Narrated by Abdullah b. Mas'ūd, the Prophet PBUH said: "Whoever has an iota of arrogance in his heart will not enter Paradise," to which a man retorted, "A man likes his clothes and shoes to be beautiful!" The Messenger of Allah said, "Verily, Allah is beautiful and loves beauty. And arrogance is denying the truth and belittling people."¹⁴ From this point of view, the adjectives al-Barr (the Source of all goodness) and al-Jamîl (the most Beautiful) indicate that beauty is connected to the same Being as goodness. On the other hand, the association of Allah with the concept of al-Ihsan, which is derived from the root "hasuna" meaning beautiful in Arabic, is another reason why beauty is also associated with goodness. As a matter of fact, the Prophet PBUH, in response to the question "Who is the one whose faith is the greatest?", said, "The one whose morals are the most beautiful",¹⁵ emphasizing the beauty of morality, which is the subject of aesthetics, in the dimension of behavior. This hadith also points to a different issue in the relationship between faith and morality, which will be discussed separately.

In Ibn al-Qayyim's thought, morality has an inclusive quality. He defines the limit of this inclusiveness with the statement that "the whole of religion is morality". He supports this idea with the statement "whoever has perfected his morals is also elevated in religion. This is also the case with Sūfism".¹⁶ Based on the narrations, Ibn al-Qayyim states that morality is not allocated to a specific field but is an attitude that should not be left in every stage of religion. The narration that shaped his opinion is the question of Nawwās, the son of Sam'an, about the nature of good and evil: "I asked the Messenger of Allah what goodness and evil are, and he said, 'Goodness is good morals, and evil is that which disturbs your conscience (sadr) and which you do not like people to know'.¹⁷ "Ibn al-Qayyim characterized the aforementioned good morals as the truth of faith and the sharī'ah of Islam. On the other hand, the notion of morality independent of religion is

¹² Muhammed Murtazâ al-Huseynî az-Zabîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Critical ed. Jamâ'atu mina'l-muhtasîn (Kuwait: Dâru'l-Hidâya/Dâru Ihyâi't-Turâs, 1422), 2/12; Abu Abdurrahman Halil b. Ahmad b. Omar b. Tamîm al-Farâhidî, *Kitabu'l-'ayn*, Critical ed. Mahdî Mahzûmî - Ibrahim as-Sâmarrâi (Dâr ve Maktabatul-Hilâl, n.d.), 4/151; Mustafa Çağrıncı, "Ahlâk", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1; Mustafa Çağrıncı, *İslam Ahlâkı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985), 19.

¹³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trans. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 120; Nedim Yıldız, "Etik ile Ahlak Ayrımı", *Felsefe Arkivi* 35 (27 Aralık 2012), 24-25.

¹⁴ Abu Huseyn Muslim b. al-Hajjâj al-Qushayrî an-Nisâbüri Muslim, *Sahîh-i Muslim*, Critical ed. Muhammad Fuâd Abdülbâkî (İsâ al-Bâbî al-Halabî ve Shurakâuhû, 1374), 1/93 "Kitâbu'l-imân" 91; Abu Abdullah Ahmad Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad*, Critical ed. Ahmed Muhammad Shâkir (Cairo: Dâru'l-Hadîs, 1416), 4/36.

¹⁵ Abu Abdullah Ahmad Ahmad b. Hanbal, *al-Musned*, Critical ed. Ahmed Muhammad Shâkir (Cairo: Dâru'l-Hadîs, 1416), 7/7396.

¹⁶ Ibn Qayyim, *Madârijü's-sâlikîn*, 1996, 2/294.

¹⁷ Abdullah b. Muhammad b. Ibrahim b. Osman b. al-'Absî Ibn Abu Shayba, *Musned Ibn Abî Shayba*, Critical ed. Âdil b. Yusuf Azzâzî - Ahmad b. Farîd al-Mazîdî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/753.

incomplete¹⁸ according to him.¹⁹

In order to fulfil good morality, which has a practical aspect, certain education and achievements are required. There are basically two aspects of good morals. One of them is to avoid evil, to purify the soul, and to abandon disgrace. The other aspect is to turn towards goodness, purify the soul, purify the heart and sustain virtues. The first necessary step in becoming moral is to know and distinguish between what is good and what is bad, and orientation and intention are the two concepts that contain this. Indeed, those who have piety towards Allah and have good morals are mentioned among the people of paradise.²⁰

Ibn al-Qayyim divides good morals into four categories: patience, chastity, bravery, and justice. According to this classification, patience "leads one to endurance, to control one's wrath and anger, to avoid causing harm, to be mild-tempered and calm, and not to be hesitant and hasty."²¹ In another work, Ibn al-Qayyim, when speaking of the arifs (gnostics), emphasizes that they do not focus on incoming adversity because the focus should be on the cause of the adversity. The one who sits should think about how to repay Allah and the one who speaks should think about how to please Him. This offers another perspective that the sâlik or slave should not act without taking Allah into account in his/her behavior. Lack of mârifah, on the other hand, leads to helplessness during adversity and prevents one from taking the desired stance against calamities.²² Ibn al-Qayyim also interprets anger, which is one of the requirements of patience, as the triumph of satan over man and advises one to be patient with anger. On the other hand, he also recommends mature behavior before dealing with an angry person and patience against the anger of the interlocutor.²³

As for chastity, which Ibn al-Qayyim mentions in the second place, chastity is the means by which a person turns away from bad behavior through his words and deeds and becomes chaste. A person of chastity and modesty is one who avoids embarrassing behavior, such as stinginess, lying, backbiting, and word-carrying.²⁴ The third is shajā'ah (courage), which Ibn al-Qayyim defines as "that which leads one to the honor of the soul and preference for moral values. In addition, shajā'ah, which means the strength and courage to leave what the soul loves, also leads to generosity and openness of hand."²⁵ However, in its general usage, shajā'ah is the opposite of fear. It is the power to act in the face of suffering and danger, even death, when necessary.²⁶ Ibn al-Qayyim, adopting an approach like the Sūfis in this regard, considers shajā'ah as one's stance in the struggle

¹⁸ In terms of religious ethics, the Qur'an asks important questions and offers principles to people in their search for meaning. For detailed information, see. Müfit Selim Saruhan, "Kur'an'da Din Ahlâkı, Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Din ve Dindarların Özellikleri, Bir Kavram Denemesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/8 (01 Haziran 2000), 191.

¹⁹ Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/289-294.

²⁰ Suleyman b. Dâvûd b. Jârûd et-Tayâlisî Abu Dâvûd, *Musned Abî Dâvûd et-Tayâlisî*, Critical ed. Muhammad b. Abdulmuhsin et-Turkî (Eygypt: Dâru'l-Hijr, 1419), 4/2596.

²¹ Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/294.

²² Muhammad b. Abî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Shamsuddîn al-Jawziyya Ibn Qayyim, *Ighâsatu'l-lahfân min masâ'id sh-shaytân*, Critical ed. Muhammed Hamid al-Fakî (Riyadh: Maktabetu'l-Maârif, 1431), 1/73-74.

²³ Ibn Qayyim, *Ighâsatu'l-lahfân*, 1431, 1/118.

²⁴ Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/294.

²⁵ Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/294.

²⁶ Yahya ibn Adî, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, ed. İlhan Kutluer, trans. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 36.

against the nafs.²⁷ In fact, the hadith of the Prophet PBUH plays an important role in his approach like the Sūfis. "The strong person is not the wrestler. The strong person is the one who controls his nafs in the moment of anger."²⁸ This hadith has shaped Ibn al-Qayyim's perspective on the nafs. Ibn al-Qayyim states that as a result of being brave against the nafs and subjugating the nafs, one will control one's anger and one will gain the behavior of a docile. As a result, he defines shajā'ah as the ability to defeat one's enemies.²⁹

The last issue in the completion of good morals is justice. According to Ibn al-Qayyim, justice is a behavior that balances and follows the middle way. As a matter of fact, it is mentioned in dictionaries with an emphasis on equality and equivalence.³⁰ Justice is among the factors that lead to correcting one's habits and has a position in front of excesses or deficient attitudes. When justice is applied in behavior, it also opens the door to different traits. For example, balancing stinginess and extravagance will lead to the morality of saḥāwah (piety), or balancing cowardice and temerity will lead to shajā'ah.³¹

When it comes to bad morals, he analyzes them under four headings: ignorance, oppression, lust, and anger. According to Ibn al-Qayyim, ignorance is bad because it shows what is the opposite of what it should be. For example, showing the beautiful as ugly and the ugly as beautiful is evaluated in this context. In fact, this is a matter of right and wrong; however, Ibn al-Qayyim thinks that ignorance is also contrary to justice because it does not accept the will to distinguish right from wrong.³²

The other topic he mentions about vices is oppression. According to Ibn al-Qayyim, oppression "leads one to evaluate something out of its proper place." This means not doing an action where it should be done or not saying what is necessary at that moment. For example, a person acts softly when he should act harshly and harshly when he should act softly.³³ The difference between oppression and ignorance is that in ignorance there are issues of knowledge, whereas in oppression there is intent and there are issues of action.

2. The Importance and Limits of Riyāzah (Abstemiousness) in the Realization of Morality

Riyāzah is the soul's acceptance of righteousness according to Harawī, whose work Ibn al-Qayyim commented on.³⁴ Ibn al-Qayyim, on the other hand, expresses riyāzah as accustoming the soul to righteousness and the necessity of being ikhlas (undisguised belief) in practicing it. Accordingly, he states that the soul is to be disciplined with ikhlas

²⁷ see. Bülent Akot, "Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin "er-Riâye" Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları". *Eskişen* /31 (Araık 2015) 51-73.

²⁸ Abu Abdullah Muhammad b. İsmâil b. İbrahim b. al-Muğîre Buhârî, *al-Câmiu's-sahîh*, Critical ed. Cemâ'atu mina'l-ulamâ (Egypt: Matbaatu'l-Kubrâ al-Emîriyya, 1311), 8/28"Kitâbu'l-adab" 6114; Abu Huseyin Muslim b. al-Hajjâj al-Kushayrî an-Nisâbü'rî Muslim, *Sahîh-i Muslim*, Critical ed. Muhammad Fuâd Abdülbâkî (İsâ al-Bâbî al-Halabî ve Shurekâuhû, 1374), 4/2014"Kitâbu'l-birr" 2608.

²⁹ Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/294.

³⁰ Abu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammad b. al-Mufaddal er-Râğıb İsfahânî, *al-Mufredât fi gharibi'l-Qur'ân*, Critical ed. Safvân Adnan ad-Dâvudî (Damascus-Beirut: Dâru'l-Kalam/ad-Dâru'sh-Shâmiyye, 1412), 551.

³¹ Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/294.

³² Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/294-295.

³³ Ibn Qayyim, *Madâriju's-sâlikîn*, 1996, 2/295.

³⁴ Abu İsmâil Abdullah b. Muhammad al-Ansârî Harawî, *Manâzilu's-sâirîn ilâ Hakkı Azze Sha'nihi* (Egypt: Shirkatu ve Maktabatı ve Matbaatu Mustafa al-Bâbî al-Halabî, 1966), 10.

and that deviation from righteousness means a break from morality. On the other hand, Ibn al-Qayyim has two purposes of *riyāzah* in terms of meaning. The first of these is about the habits of the soul and the second is about the acceptance of the truth. The habits of the soul must be manifested in truthfulness in one's speech, actions, and will. For the *nafs*, the affirmation of truthfulness and discipline of the *nafs* means that the *nafs* is persuaded against its desires and wishes, and this creates direction in the servant. The second is the servant's acceptance of the truth presented to him. Although the servant himself is righteous, arrogance, envy or similar traits may prevent him from accepting the truth. Ibn al-Qayyim supports this idea with the verse "As for those who bring the truth and verify it, they are the righteous ones"³⁵ and states that righteousness is not only sufficient for the individual, but it must also be accepted even if comes from someone else.³⁶

Ibn al-Qayyim states that the purification of the *nafs* is more difficult than the purification of the body from disease, and emphasizes that methods such as *riyāzah*, *mujāhada*, and *khalwah* cannot be performed individually. According to him, the situation of a person who tries to purify his soul on his own is like that of a patient who treats himself with incomplete knowledge. Since prophets are the physicians of the hearts, only their methods should be applied. Exceptionally, there are those who can be cured by the light that Allah directly gives to the hearts of His servants, which is *wahbī*.³⁷ In this respect, Ibn al-Qayyim distances himself from methods other than the Prophetic method in the path of asceticism and *khalwah*.

According to Harawī, there are three levels of *riyāzah*. The first is "beautifying morals with knowledge, purifying deeds with *ihklas*, and respecting rights in behavior."³⁸ Ibn al-Qayyim, in his commentary on the phrase "beautifying morality with knowledge", states that the servant should practice all of his actions in accordance with the result of knowledge. However, he draws attention to the fact that the *sharī'ah* should be taken as a criterion in this practice.³⁹ According to him, no *zāhīrī* (outer) and *bātīnī* (inner) act that does not correspond to the *sharī'ah* is of any value. According to this maxim, since behaviors that are contrary to the *sharī'ah* cannot be considered moral actions, one's knowledge and deeds must be in accordance with the *sharī'ah* in order to talk about one's morality.

Harawī's emphasis on knowledge continues in the second stage. Harawī reiterates the importance of knowledge with the phrase "to move away from disunity, to stop turning towards the station one has left behind, and to act in accordance with knowledge".⁴⁰ The fact that the *sālik* does not turn to the station he has left behind will lead him to preserve the station he is in. At the same time, it will help to strengthen the *sālik*'s effort to progress. Ibn al-Qayyim states that it is not possible to stop or maintain one's current level neither in nature nor in the path of ascension; the *sālik* can either progress or regress. A successful *sālik* never looks back to where he has passed because his goal is to reach Allah. If he deviates from his goal even for a moment, it means that he regresses in his *sulūk*. The

³⁵ Sūrat al-Zumar 39/33.

³⁶ Ibn Qayyim, *Madāriju's-sālikīn*, 1996, 1/472-473.

³⁷ Ibn Qayyim, *Madāriju's-sālikīn*, 1996, 2/300; See also for the characteristics of *nafs*. Ömer Fuâdî, *Muslihu'n-Nefs (Nefsin Özellikleri)*, Critical ed. Ahmet Cahid Haksever (İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2015).

³⁸ Harawī, *Menâzilü's-sâirîn*, 10. For Turkish see. Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler - Hâce Abdullah al-Ensârî al-Herevî Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 82.

³⁹ Ibn Qayyim, *Madāriju's-sālikīn*, 1996, 1/472-473.

⁴⁰ Harawī, *Menâzilü's-sâirîn*, 10.

repetition of the emphasis on knowledge and the sālik's submission to knowledge is related to its difficulty.⁴¹ The fact that it is mentioned at the level of khavas shows the difficulty of this process that requires determination. According to Ibn al-Qayyim, submission to the knowledge of the ascetic means that the ascetic leaves behind the stations he has passed and acts with determination. If this becomes a habit in the sālik, then morality will also result. As long as the sālik perseveres in his sulūk, he can witness a merit, a state, or a pleasure. If this experience causes him to become complacent about knowledge or to abandon it, it means that the state has come to dominate him. This is what happens to those who deviate from the path of Allah.⁴²

The third level is "to be abstracted from shuhut (contemplation/witness), to ascend to jam' (all-comprehensiveness), to eliminate opposites and commonalities."⁴³ The third stage under the heading of riyāzat is the part that is subject to mārifah. In this respect, following the subjects of knowledge, ethics and ikhlas in the first stages of riyāzah, the parts that are subject to mārifah in the third stage will shed light on the level of the ascetic in the end. The performance of these subjects also leads to the servant's mārifah in terms of turning towards Allah.

Ibn al-Qayyim analyzes Harawī's expression of "abstracting from observation" in two categories. The first is an abstraction from the desire for māsiivā' and the other is an abstraction from the observation of māsiivā'.⁴⁴ Starting with awareness in the previous stages, the sālik will know what māsiivā' is and try to abstract from it, and then he will come back to the place where he is not aware of māsiivā', but this time, his being free from māsiivā' will involve a conscious abandonment, not the unconscious attitude he was in at first. In this way, the sālik will be able to exhibit a more conscious approach to Allah.

The ascension to the station of Jam' symbolizes Tawhīd (monotheism). Separation from separation is jam'. Ibn al-Qayyim, on the other hand, considers jam' with essence. He divided it into two: jam' from the separation of verbs to the source of verbs and jum'a by ascending to the essence from the relations of names and attributes. He stated that Sūfīs practiced the latter in their lives, but that many of them went astray in this endeavor. Therefore, he explained separation in two ways: separation in existence and separation in the meanings of names and attributes. Accordingly, jam' is also divided into kawnī and zātī, where kawnī jam' refers to the unification of beings in accident, fate, and judgment, while zātī jam' is the unification of names and attributes in the essence. According to Ibn al-Qayyim, the inclusion of the essential and the universal is interpreted as observation.⁴⁵

The observation of the unity of name-attributes in the essence is considered correct, but the observation of the separation of name-attributes, that is, the "degree of difference," is a situation that is approached with suspicion. Although the separation of essence and name-attributes, that is, the difference, is considered the ultimate limit, Ibn al-Qayyim interprets it as the inadequacy of the heart of the ascetic and states that he will not be praised for this state. Since the Mutazilites and Jahmiyya hold the view that God's attributes are not independent of His existence, they are regarded by other belief groups as if they had nullified them. Ibn al-Qayyim approaches them with the same treatment

⁴¹ Ibn Qayyim, *Madārijju's-sālikīn*, 1996, 1/473-474.

⁴² Ibn Qayyim, *Madārijju's-sālikīn*, 1996, 1/473-474.

⁴³ Harawī, *Menāzilü's-sātirīn*, 10.

⁴⁴ Ibn Qayyim, *Madārijju's-sālikīn*, 1996, 1/474-475.

⁴⁵ Ibn Qayyim, *Madārijju's-sālikīn*, 1996, 1/474-475.

and likens them to the Jahmiyya. On the other hand, according to Ibn al-Qayyim, the difference with the Jahmiyya is that it leads to slander because it is based on the nullification of knowledge and belief. This is slander as well as underestimating the perfection of Allah. Therefore, the observation of Allah's names and attributes by the ascetic is in fact a sign that the ascetic is on the path of perfection. Ibn al-Qayyim, who also allows for the possibility of the contrary, emphasizes the misleading aspects of pleasure and discovery by referring to the concept of fanā: "However, sometimes it may become impossible for the ascetic who attains fanā in the divine essence, which has been rendered incorporeal, to observe the meanings of the names and attributes due to the strength of what is 'inborn' and his own weakness."⁴⁶ He also considers the realization of fanā in essence to be more valid.

Ibn al-Qayyim divides them into two by commenting on them when it comes to eliminating opposites and commonalities. The first of these is for oneself and is the elimination of the elements or meanings that will create a contradiction that does not allow the observation of the community. The second is for God and is a situation that he will perform by renouncing his own soul. It is the removal of situations and meanings that are contrary to both the will of the sālik and the will of Allah. Ibn al-Qayyim interpreted these meanings, which he explained with the will of the sālik and the will of Allah, as the will of the ascetic would be crude and inferior to the will of Allah, and he interpreted what Allah willed as an exalted and mature meaning. Thus, what sālik does solely for the sake of Allah is more valuable than what he does for the sake of asceticism or for the sake of riyāzah. Since the things that would constitute contradictions in the observation of the community, which is the subject of the will of the sālik, are obstacles for the sālik, he must get rid of the meanings that cause such divergences. As a result, the sālik eliminates his contradictions, but it is, of course, more valid for him to act in accordance with the will of Allah in this act.⁴⁷

The fact that actions other than Allah's will are not more valuable than actions done for the sake of Allah on the contrary means that the sālik deviates from his course and tends towards his own personal development. Ibn al-Qayyim draws attention to this situation with the phrase of eliminating partnerships; he means the elimination of the elements that could constitute partnerships in the way of Allah's path, and of the things that could turn the sālik away from His path. Ibn al-Qayyim also emphasizes that this is what the sālik/slave should do even if Allah does not bestow any favors on His servant. On the other hand, Ibn al-Qayyim adds that the demands of the servant that are related to Allah, such as Allah's pleasure, closeness to Allah, reaching Allah, and attaining Allah's love, will not cause any harm to the servant. In terms of attaining the otherworldly or the blessings promised by Allah, sālik/slave can demand paradise, even the heaven of Firdaws as narrated by the Prophet PBUH.⁴⁸ However, sālik/slave's demand for reputation, position, and other similar motives related to the transient worldly life will overshadow his/her worship. On the other hand, according to the people of the 'ahaas, to demand only things such as virgins, mansions and children in Paradise would be a

⁴⁶ Ibn Qayyim, *Madārijū's-sālikīn*, 1996, 1/475.

⁴⁷ Ibn Qayyim, *Madārijū's-sālikīn*, 1996, 1/476.

⁴⁸ "When you ask Allah, ask for Firdaws. For it is the middle and highest of Paradise. Above it is the Throne of the Most Merciful. And from it are the rivers of Paradise." Abū Abdullah Muhammad b. Ismāil b. Ibrahim b. al-Mughīra Buhārī, *al-Jāmiū's-sahīh*, Critical ed. Jamā'atu mina'l-ulamā (Egypt: Matbaatu'l-Kubrā al-Amīriyye, 1311), 9/125 "Kitābu't-tawhīd" 7423.

flawed and incomplete pursuit.⁴⁹

3. The Position of the Heart in Turning to Allah

The heart is one of the *sūfi* concepts that Ibn al-Qayyim attaches great importance to and emphasizes. Ibn al-Qayyim devoted the first chapters of his work *Ighāsāt al-lahfān min masāyid al-shaytān* to this subject. This work, which was transferred to a separate treatise format under the title *Tibbu'l-qulūb*, consists of the first chapters of *Ighāsāt al-lahfān*. One of the main reasons why Ibn al-Qayyim pays attention to the heart is that it is mentioned in the Qur'an and there are narrations about it. Accordingly, the nature of the heart, the relationship between the heart and the soul, and the relationship between the heart and the nafs were among the physical and extra-physical issues on Ibn al-Qayyim's agenda.

Ibn al-Qayyim distinguishes between the pure heart, the dead heart, the sick heart and also includes their opposites.⁵⁰ At the same time, while defining the opposite of the pure heart, he states that the heart moves away from its original circle with the concepts of *merīd*, *sakīm* and *alīl*. The pure heart is used in the sense of a healthy, purified and purified heart. Based on the verse "*The Day when neither wealth nor children will be of any benefit. Only those who come before Allah with a pure heart will be saved*",⁵¹ Ibn al-Qayyim defines the first part of his classification with this group and emphasizes the purity of the heart and that the owners of pure hearts will be blessed with good news. The author, who has gradual expressions, begins his description of the pure heart with the provisions of Sharia, even though he does not subject it to classification. Obedience to Allah's commands and prohibitions, and avoiding lust and suspicions are the duties of the servant for the purification of the heart. The servant is also expected to follow the Prophet (pubh) to the extent of Allah's command and not to be dominated by others. It is essential that this heart, which is forbidden from worship other than Allah, should turn to Allah alone in fear, love, hope and trust, and that Allah should be prioritized. This also protects the person from *shirk*.⁵² Ibn al-Qayyim also pays attention to this point in his work *Ravza al-muhabbīn* in order for love to be fully reflected,⁵³ and in *Madāric al-sālikīn*, while explaining the level of contemplation, he carries it up to the heart's willingness to deduce a judgment and wisdom.⁵⁴ On the other hand, according to Ibn al-Qayyim, the actions of the heart are manifested in matters such as will, love, and dislike, and since the deeds of the heart can also affect the tongue, Ibn al-Qayyim recommends that the heart be kept pure in this regard.⁵⁵

A dead heart is the heart of a person who does not recognize Allah, does not act in accordance with His will, does not give up his lust despite His wrath, does not take Him into account in the demands of his nafs, and turns to worship other than Allah in the aforementioned actions of the heart such as fear, love, and hope. On the other hand, Ibn al-Qayyim defines the opposite of a pure heart as a diseased heart and the opposite of a

⁴⁹ Ibn Qayyim, *Madāric al-sālikīn*, 1996, 1/476-477.

⁵⁰ Ibn Qayyim, *Ighāsāt al-lahfān min masāyidi' sh-shaytān*, 1/7-10.

⁵¹ *Sūrat al-Shu'arā'* 26/88-89.

⁵² Ibn Qayyim, *Ighāsāt al-lahfān min masāyidi' sh-shaytān*, 1/7.

⁵³ Muhammad b. Abī Bekr b. Eyyūb b. Sa'd Shamsuddīn al-Jawziyya Ibn Qayyim, *Ravzat al-muhabbīn ve nushetu'l-mushtākīn*, Critical ed. Muhammad Azir Shams (Riyad-Beirut: Dāru 'Ata'at al-Alem-Dāru Ibn Hazm, 1440), 411-412.

⁵⁴ Ibn Qayyim, *Madāric al-sālikīn*, 1996, 1/441.

⁵⁵ Ibn Qayyim, *Ighāsāt al-lahfān min masāyidi' sh-shaytān*, 1/8.

dead heart as a pure heart.⁵⁶ The traits that will occur after the darkening of the heart support the continuation of this process. A person who falls into this state first confuses good and evil, khayr and sharr. This even causes the servant to confuse truth with falsehood and falsehood with truth. Subsequently, he puts his desires above what the Prophet PBUH brought and surrenders himself to his desires.⁵⁷

Ibn al-Qayyim states that when a person with a dead heart is exposed to Satan's temptation, he is vulnerable to mischief, but when a person with a pure heart is exposed, he will develop a reflex as a result of the temptation and become stronger against Satan. One of the signs of this is that one can even dislike what comes from the devil. While the servant avoids the words and actions that are against the truth and the caliphate, he begins to feel disgusted by what comes from the devil. This shows that the owners of pure hearts will react to positive or negative influences for their own good, while the owners of dead hearts will produce excuses that will lead them to evil.⁵⁸ The dying of the heart, or hardening of the heart, or, as the hadith narrates, darkening of the heart,⁵⁹ is a diagnosis, and its treatment is to increase good and avoid evil.⁶⁰ In general terms, this is expressed through purifying the heart/spirit and purifying the soul.

Conclusion

The concept of morality is a comprehensive concept that sciences that contain metaphysical elements such as philosophy and Sūfism have developed a lot of ideas on the theoretical and practical counterparts, and religions are a comprehensive concept that people use to reach purification and spiritual maturity. According to Ibn Qayyim, religion is all morality and moral progress means religious progress. Sūfism, on the other hand, is the part in which the principles of the moral aspect of religion are built. According to Ibn Qayyim, this part has a structure centered on the Qur'an and the Sunnah, which offers methods to reach Allah. Ibn Qayyim, as an experience of the past and the period in which he lived, stayed away from movements such as esotericism that were far from the center of the Qur'an and Sunnah. According to Ibn Qayyim, the Sūfism came from the principles of the Qur'an, the example of the Prophet PBUH and those who tried to live this motto closely, that is the path of the "salaf al-ṣāliḥīn". Others have faced criticism or rejection. In this respect, Ibn Qayyim approved the Sūfism-moral life in a religious aspect.

Ibn al-Qayyim frequently exhorts people/sālik to turn towards Allah in their life's journey and in their sulūk. In particular, his advice on how to be a good person and how not to be a bad person, based on what he narrates, reveals a preparation for what he may encounter throughout his life. The narrations and his personal advice shape people's view of their nafs, devils, and evil deeds, and include an effort to purify the heart and make it a pure heart. Ibn al-Qayyim explains good morals by including the needs of the age in which he lived, as well as the actions that were included in the early books on ethics, to

⁵⁶ Ibn Qayyim, *Ighâsatu'l-lahfân min mesâyidi'sh-shaytân*, 1/7,9.

⁵⁷ Ibn Qayyim, *Ighâsatu'l-lahfân min mesâyidi'sh-shaytân*, 1/12.

⁵⁸ Ibn Qayyim, *Ighâsatu'l-lahfân min mesâyidi'sh-shaytân*, 1/10.

⁵⁹ Suleyman b. Esh'as al-Azdî as-Sicistânî Abu Dâvûd, *Musned Abî Dâvûd "Kitâbu's-Salâh"* 626, Critical ed. Shuayb Arnavut - Muhammad Kâmil Kurra Balili (Dâru Risâleti'l-'Ilmiyye, 1430), 2/1515.

⁶⁰ Ibn al-Qayyim also narrated from Hudhayfah b. Yaman that there are four types of hearts. These are the heart that is abstracted and shining; the heart of the disbeliever, which is like a sword in its sheath; the heart of the hypocrite, which knows but rejects; and finally, the heart that is inclined to good and evil, which Ibn al-Qayyim calls the sick heart. See also. Ibn Qayyim, *Ighâsatu'l-lahfân min mesâyidi'sh-shaytân*, 1/12-13.

which man was attracted by his desires, nature and creation.

The heart, which is seen as the manifestation of God, must always be kept pure in a purely purposive way, as it is received from God in a voluntary way. Ibn al-Qayyim emphasizes the purity of the heart and that the owners of a pure heart will receive good news based on the Qur'an. Among the conditions of a pure heart is to purify the soul. In this respect, he makes classifications that support each other in purifying the soul from evil and purifying the heart.

Ibn al-Qayyim considers the servant to be like a murid because of his will, even if he does not engage in sayr al-sulūk and draws attention to the fact that the attribute of the servant should be good morals. According to him, the servant should turn towards Allah by distinguishing the good from the bad and practicing it. Morality has created its servants in such a way that they can be inclined to both sides. Therefore, Ibn al-Qayyim evaluates morality in two aspects: beautiful/good and ugly/bad morality. In this context, the servant is obliged to endeavor to turn towards Allah by adopting good morals as his motto.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	*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. *This article is extracted from my doctoral dissertation entitled "Ibn Qayyim al-Jawziyya's Approach to Sufism".
Plagiarism Checks	Yes -Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Köreleme
Etik Beyan	*Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. *Bu çalışma "İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Tasavvufa Yaklaşımı" başlıklı doktora tezimizden faydalanılarak hazırlanmıştır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

References

Abu Dāvūd, Sulayman b. Dāvūd b. Jārūd et-Tayālīsī. *Musnad Abī Dāvūd at-Tayālīsī*. Critical ed. Muhammad b. Abdulmuhsin et-Turkī. 4 Vol. Mısır: Dāru'l-Hijr, 1419.

Abu Dāvūd, Sulayman b. Ash'as al-Azdī as-Sicistānī. *Musnad Abī Dāvūd "Kitābu's-Salāh"* 626. Critical ed. Shuayb Arnavut - Muhammed Kāmil Kurra Balilī. 7 Vol. Dāru Risāleti'l-'Ilmiyye, 1430.

Ahmed b. Hanbal, Abu Abdullah Ahmed. *al-Musned*. Critical ed. Ahmed Muhammed Shākir. 8 Vol. Kahire: Dāru'l-Hadīs, 1416.

Anjum, Ovamir. "Sufism Witout Mysticism? Ibn Qayyim al-Ğawziyyah's Objectives in Madāriğ al-Sālīkīn". ed. Caterina Bori - Livnat Holtzman. *Oriente Moderno* 1/XC (2010), 153-180.

Akot, Bülent . "Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin "er-Riâye" Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları". *Eskiye* / 31 (Aralık 2015): 51-73 .

Bukhārī, Abu Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. al-Mughîre. *al-Jāmiu's-sahih*. Critical ed. Jamā'atu mine'l-ulamā. 9 Vol. Egypt: Matbaatu'l-Kubrā al-Amīriyye, 1311.

Çağrı, Mustafa. "Ahlāk". *DİA*. 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çağrı, Mustafa. *İslam Ahlākı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.

Farāhidī, Abu Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Omer b. Tamīm. *Kitabu'l-'ayn*. Critical ed. Mahdī Mahzūmī - İbrahim as-Sāmarrāi. 8 Vol. Dār va Maktabatu'l-Hilāl, n.d.

Fuādī, Ömer. *Muslihu'n-Nefs (Nefsin Özellikleri)*. thk. Ahmet Cahid Haksever. İstanbul: Hoşgörü Yayınları, 2015.

Harawī, Abu İsmâil Abdullah b. Muhammad al-Ansarī. *Manāzilü's-sāirīn ilā Hakki Azze Shae'nihi*. Egypt: Shirkatu ve Maktebetu ve Matbaatu Mustafa al-Bābī al-Halabī, 1966.

Ibn Abu Shayba, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. al-'Absī. *Musned Ibn Abī Shayba*. Critical ed. Ādil b. Yusuf Azzāzī - Ahmad b. Farīd al-Mazīdī. 2 Vol. Riyadh: Dāru'l-Vatan, 1997.

Ibn Manzūr, Muhammed b. Mukarrem b. Ali. *Lisānu'l-Arab*. 15 Vol. Beirut: Dāru Sādr, 1414.

Ibn Qayyim, Muhammed b. Abī Bakr b. Ayyūb b. Sa'd Shamsuddīn al-Jawziyya. *Ighāsatu'l-lahfān min masāyid'sh-shaytān*. Critical ed. Muhammed Hamid al-Fakī. 2 Vol. Riyadh: Maktebetu'l-Maārif, 1431.

Ibn Qayyim, Muhammed b. Abī Bakr b. Ayyūb b. Sa'd Shamsuddīn al-Jawziyya. *Madāricü's-Sālīkīn bayna manāzil iyyaka na'budu ve iyyaka nasta'in*. Critical ed. Muhammed Mu'tasimbillah al-Baghdādī. 3 Vol. Beirut: Dāru'l-Kutubī'l-Arabī, 1996.

Ibn Qayyim, Muhammed b. Abī Bakr b. Ayyūb b. Sa'd Shamsuddīn al-Jawziyya. *Ravzatu'l-muhabbīn ve nushetu'l-mushtākīn*. Critical ed. Muhammed Azīr Shams. Riyadh-Beirut: Dāru 'Ata'atu'l-Alam-Dāru Ibn Hazm, 1440.

Ibn Qayyim, Muhammed b. Abī Bakr b. Ayyūb b. Sa'd Shamsuddīn al-Jawziyya. *as-Savā'iqu'l-mursala fī raddi ala'l-Jahmiyya va'l-Mu'attıla*. Critical ed. Ali b. Muhammad ad-

Dahilullah. 4 Vol. Riyadh: Dāru'l-Āsima, 1408.

Isfahānī, Abu'l-Kāsim Huseyn b. Muhammed b. al-Mufaddal er-Rāgıb. *al-Mufredāt fi garībi'l-Kur'ān*. Critical ed. Safvān Adnan ad-Dāvudī. Damascus-Beirut: Dāru'l-Kalem/ad-Dāru'sh-Shāmiyye, 1412.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Madāricu's-Sālikin*. trans. Ali Ataç et al. 3 Vol. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Murtala, Ahmed. "An Appraisal of Ibn Qayyim's Ethical Theory and its Contemporary Relevance" *Academia*. Access 25.04.2023. https://www.academia.edu/37644200/AN_APPRAISAL_OF_IBN_QAYYIMS_ETHICAL_THEORY_AND_ITS_CONTEMPORARY_RELEVANCE

Muslim, Abu Huseyin Muslim b. al-Hajjāj al-Qushayrī an-Nisābūrī. *Sahih-i Muslim*. Critical ed. Muhammed Fuād Abdalbākī. 4Vol. Isā al-Bābī al-Halabī ve Shurekāuhū, 1374.

Öğmüş, Harun. "es-Savāiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 67-97.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. trans. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Safer el-Muhibbi el-Cerrahi. *Istilāhāt-ı sofıyye fi vatan-ı asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil, 2013.

Saruhan, Müfit Selim. "Kur'an'da Din Ahlākı, Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Din ve Dindarların Özellikleri, Bir Kavram Denemesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 3/8 (01 Haziran 2000), 189-198.

Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufi Mertebeler - Hâce Abdullah el-Ensāri el-Harawī Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Yahya ibn Adī. *Tehzībü'l-Ahlāk*. ed. İlhan Kutluer. trans. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Yıldız, Nedim. "Etik ile Ahlak Ayrımı". *Felsefe Arkivi* 35 (27 Aralık 2012), 23-36.

Zabīdī, Muhammed Murtazā al-Husaynī. *Tācu'l-'arūs min cavāhiri'l-kāmūs*. Critical ed. Jamā'atu mina'l-muhtasīn. 40 Vol. Kuwait: Dāru'l-Hidāya/Dāru İhyā'it-Turās, 1422.



2023, 7 (4), 679-704 | Araştırma Makalesi

Kur'an'da Helal Mal Edinim Yolları

M. Sami ÇÖLLÜOĞLU¹

Öz

Kur'an'da insanın yaşamını sürdürebilmesi ve ayakta kalabilmesinin aracı olarak görülen mal, hayatın önemli bir bileşenidir. Mal kelimesi Kur'an'da farklı bağlamlarda kullanılmakla beraber esasen bunların her birinin odak noktası insandır. Çünkü insanın maddi yapısının onu sevk ettiği arzu ve yönelimlerinin en başta gelenlerinden biri mal edinme isteğidir. Kur'an'da bu isteğin karşılanmasında gayri meşru yollar yerilip yasaklanırken meşru yollara çeşitli yönlendirmelerde bulunulmuştur. Kur'an'ın mesajları, insanın fitrî yapısına uygun bir şekilde olup onun hem dünyada hem de ahirette mutlu ve huzurlu olmasına yöneliktir. Dolayısıyla insanlık varlığını sürdürdüğü müddetçe kendisi için yol gösterici olan ilahi düsturlara kulak vererek doğru ve iyi olanı seçme imkanına sahiptir. Ters durumda sadece sahip olma duygusuyla hareket edilerek edinilen şeylerin insanın nihâi anlamda mutlu olmasını ne derecede sağladığı, üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir husus olarak görünmektedir. Bu çalışmada ise helal mal edinim yollarının neler olduğu Kur'an perspektifinden ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mal, Helal, Edinim.

Çöllüoğlu, M. Sami. (2023). "Kur'an'da Helal Mal Edinim Yolları". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2023), 679-704.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1341041>

Geliş Tarihi	10.08.2023
Kabul Tarihi	21.10.2023
Yayın Tarihi	28.10.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Karabük, Türkiye, mscolluoglu@karabuk.edu.tr, ORCID 0000-0001-7189-0854



2023, 7 (4), 679-704 | Research Article

Halal Ways of Property Acquisition in the Qur'an

M. Sami ÇÖLLÜOĞLU²

Abstract

Property, which is seen in the Qur'an as a means of human survival and maintenance, is an important component of life. Although the word "property" is used in different contexts in the Qur'an, the focal point of each of them is the human being. Because one of the most prominent desires and orientations that the material structure of man leads him to is the desire to acquire property. In the Qur'an, while illegitimate ways of fulfilling this desire are condemned and prohibited, various directions are given to legitimate ways. The messages of the Qur'an are in accordance with the human being's nature and aim to make him happy and peaceful both in this world and in the hereafter. Therefore, as long as humanity continues to exist, it has the opportunity to choose the right and good by following the divine maxims that guide it. On the contrary, it seems to be an important issue to be considered to what extent the things acquired by acting only with the sense of possession lead to the ultimate happiness of human beings. In this study, what are the halal ways of acquiring property will be discussed from the perspective of the Qur'an.

Keywords: Exegesis, Qur'an, Property, Halal, Acquisition.

Çöllüoğlu, M. Sami, "Halal Ways of Property Acquisition in the Quran", *Turkey Journal of Theological Studies* 7/4 (2023), 679-704.

<https://doi.org/10.32711/tiad.1341041>

Date of Submission	10.08.2023
Date of Acceptance	21.10.2023
Date of Publication	28.10.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Assist Prof. Dr., Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir, Karabük, Türkiye, mscolluoglu@karabuk.edu.tr, ORCID 0000-0001-7189-0854

Giriş

İslam öncesi Arap yarımadasında coğrafi ve iklimsel etkenler nedeniyle tarımsal üretim birkaç türde sınırlı kalmış, Yarımada daha çok transit ticaretin merkezi konumunda olmasıyla öne çıkmıştır. Kervanlarla uzak diyarlardan getirilen mallar, başta Mekke şehri olmak üzere belirli zamanlarda kurulan fuarlarda/panayırarda satışa sunulmuş ve daha iç bölgelere dağıtılmıştır. Uzun yıllar boyunca sürdürülen ticari faaliyetler kendi içerisinde bir takım sistem ve düzenlemeleri oluşturmuş; bu oluşumlarda örf, adet ve geleneğin yanında güçlü ve zengin aristokrat kesimin tercihleri belirleyici rol oynamıştır.³

İslam dininin doğuşu ve bu bölgeye hâkim olmaya başlamasından sonra Hz Peygamber tarafından iktisadi ve ticari alanda bir takım düzenlemelere gidilmiştir.⁴ Nitekim Kur'an'da da bu kapsamda insanlardan yeryüzünde bulunanların helal ve temiz olanlarından yemeleri ve şeytanın peşine düşmemeleri istenmiştir.⁵ Yine ticaretin meşru sınırlarına işaret etmek üzere iman edenlerin karşılıklı gönül hoşnutluğuna dayanan ticaret dışında birbirlerinin mallarını bâtil (haksız ve haram yollar) ile aralarında (alıp vererek) yememeleri emredilmiştir.⁶ Böylelikle kazancın ve kazanç yollarının öncelikle dini prensiplere, şeriata/hukuka uygun, helal ve temiz olması gerektiği kriteri getirilmiştir.

Varlık sahnesinde yer alışından beri insanoğlu yaşamını sürdürebilmesi için her zaman mala ve mal edinimine ihtiyaç duymuştur. İnsanın biyolojik özellikleri ve psikolojik yapısı itibarıyla toplumda sağlıklı bir fert olarak yer almasında bu ihtiyacın giderilmesi önem arz etmekte olup aksi halde insan, fiziksel ve ruhi bakımdan olumsuz etkilenebilmektedir. Bu noktada din, çerçevesini çizdiği meşruiyet alanı içerisinde nelerin mal olarak kabul edilebileceği ve mülkiyet altına alınabileceğine ilişkin birtakım prensipler ortaya koymuştur. Bunun İslam toplumlarında hayata aktarılabilmesi için bir taraftan Fıkıh ilmiyle mal edinim yollarına dair hükümler belirlenirken Kur'an ayetleri delil olarak alınmış ve dolayısıyla Tefsir ilminden yararlanılmış, diğer taraftan da Tefsir ilminde bu ayetlerin yorumlanmasına Fıkıh ilminin birikimi ışık tutmuştur.

Mal konusunda daha önce çeşitli çalışmalar⁷ yapılmış ancak bu isimlendirme ve içerikle müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Söz konusu çalışmalarda konu, farklı yönleriyle ele alınmış ve alt başlıklarıyla itibarıyla bu çalışmaya oranla daha sınırlı bir şekilde incelenmiştir. Bu çalışmada ise alt başlıklar detaylandırılarak özellikle kavramların anlamsal içeriğine temas edilecektir. Çalışmada mal kavramı hakkında bilgi verildikten sonra ana hatlarıyla Kur'an'da mala bakış ve bu kapsamda zikredilen meşru mal edinim yollarının neler olduğuna Tefsir ilmi penceresinden değinilecektir. Böylece Kur'an ayetlerinde işaret edilen meşru/helal mal edinim yolları toplu şekilde tespit edilerek sunulmaya gayret edilecektir. Çalışmanın hedef ve sınırlarını aşmaması ve ayrıca

³ Zeynep Canan KOÇAK, "Arap Yarımadası'ndaki Ekonomik Şartların Hz. Peygamber'in (S.A.S) Hayatına ve Hadislere Yansımaları", *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (Güz 2017), 80, 81, 84.

⁴ Koçak, "Arap Yarımadası'ndaki Ekonomik Şartların Hz. Peygamber'in Hayatına ve Hadislere Yansımaları", 82.

⁵ el-Bakara, 2/168.

⁶ en-Nisâ, 4/29.

⁷ Bu konuda daha önce yapılmış çalışmalar için bk. Süleyman b. İbrahim b. el-Husayn, *el-Mâl fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Riyad: Dârü'l-Mi'râc ed-Devliyye), 1995; Nihat Temel, "Kur'an Bütünlüğü İçinde Mal ve İnsan İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2007), 197-216; Şükrü Maden, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Mal ve Evlat Sevdiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009); Bâyy Zekkûb Abdülâlî - Yasir Muhammed Abdurrahman Tarşânî, "Mustalahu'l-mâl fi'l-Kur'ânî'l-Kerim ve vesâilü'l-hifâzi aleyhi fi's-şeriati'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-ulûmi'l-İslâmiyye ed-Devliyye* 1/1 (2017), 32-56.

konunun gereği dışında uzamaması düşüncesiyle fihhi hususlara gerekli oldukça işaret edilecektir.

1. Mal Kavramının Lügavî ve İstilahî Anlamı

Mal kavramının anlaşılmasında sözlüklerde verilen anlamların yanısıra literatürde terim olarak nasıl anlaşıldığının bilinmesi de önem arz etmektedir.

Lugavî bakımdan incelendiğinde isim olarak kullanılan “mal/مال” kelimesi, *m-v-l* kökünden türemiş olup çoğulu “*emvâl/أموال*” şeklindedir. *مَالٌ* ifadesi mal sahibi, çok malı olan zengin kişi anlamı taşır. Kökün zâid bablardaki kullanımlarından *مَالٌ* mal edinmek, *قَبُولٌ* ise mal vermek, finanse etmek anlamına gelir.⁸ İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği)’ye göre ise mal kelimesi, her zaman bir tarafa yönelmeye meyli olan geçici bir şey olması nedeniyle “eğilimli olmak, meyletmek,” manasına gelen *m-y-l* köküyle ilişkilidir⁹

Aslında mal kelimesi, günlük hayatta çok iyi bilindiği ve tanındığı için sözlüklerde adeta anlam verilme ihtiyacı dahi hissedilmez; buna göre “İnsanın sahip olduğu her şey” şeklinde genel bir tanımı yapılır. İbnü'l-Esîr'e (öl. 606/1210) göre mal kelimesi, asıl kullanımı itibarıyla kişinin mülkiyetinde olan altın ve gümüşün adıdır. Ancak daha sonra içeriği genişleyerek “kazanılan ve sahip olunan her madde” için kullanılmaya başlanmıştır. Araplar arasında konuşma dilinde mal kelimesi yalın olarak kullanıldığında deve kastedilir. Çünkü çöllerde yaşayan bedevilerin en fazla sahip olduğu ve en çok önem verdiği mal, devedir.¹⁰ Ülkemizde de özellikle kırsal kesimde mal kelimesi mecazî olarak koyun ve sığır anlamında kullanılmaktadır.

İstilahî bakımdan ise mal kelimesi, Kur'an ve Sünnetteki sözlük anlamının yanı sıra hususî mülkiyet, servet ve zenginliği ifade edecek şekilde geniş bir içerikte kullanılır. Hanefî mezhebinde malın tanımı örf ve tabii unsurlar öne çıkarılarak yapılmaktadır.¹¹ Mecelle'de yer alan tanıma göre mal, “İnsan tabiatının meylettığı, ihtiyaç duyulduğu ve gerekli olduğu zamanda kullanılmak üzere doğrudan saklanıp korunması mümkün olan her şeydir.”¹² Günümüzde de hukukî anlamda mal; “Hakikî veya hükûmî bir kimsenin mülkiyeti altında bulunan, (varlık, servet, para, ticaret eşyası gibi) taşınır veya taşınmaz varlıkların bütünü”¹³ şeklinde tanımlanır.

2. Kur'an'da Mal Kelimesinin Kullanımları

Kur'an'da mal kelimesi 38 surede 86 kez zikredilmektedir. Bunların 16 tanesi nekre, 70'i (izâfetle ya da lâm-ı tarifile) marife olup 25'i tekil, 61'i ise çoğuldur. İzâfetlerin bir kısmı zamirlere (*أموالنا، مالنا، أموالكم، أموالهم، ماله*) bir kısmı da isme yapılmıştır. Nûr suresi 33. ayette geçen (*من مَالِ اللَّهِ*) ifadesi hariç, tamamı, *مَالِ الْيَتَامَى، أَمْوَالِ النَّاسِ، أَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا...* ifadesinde de cümle, *أَمْوَالٌ* kelimesinin

⁸ Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el- Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mazûmî-İbrahim es-Semirrâî (b.y.: Dârü'l-mektebeti'l-hilâl, ts), "mvI", 8/344.; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "MvI", 11/635, 636.

⁹ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvân 'Adnan ed-Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut: Daru'l-Kalem-Daru's-Şâmiyye, 1412/1991), "myI", 783, 784.

¹⁰ İbn Manzûr, "mvI", 11/635, 636.

¹¹ Hasan Hacak, "Mal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/461.

¹² Ahmet Cevdet, *Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliye* (İstanbul: Matba'a-ı Osmaniye, 1300), "md. 126", 43.

¹³ *Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı Hukuk Sözlüğü*, "Mal" (Erişim 7 Temmuz 2023).

sıfatı olmuştur. Ayrıca المال/أموال ve أموال/الأموال kelimeleri; 6 yerde البنون/بنون/بنين kelimeleriyle, 16 yerde de ولد/الأولاد/الأولاد kelimeleriyle yan yanadır.¹⁴

Mal kelimesi, geçtiği ayetlerde çeşitli bağlamlarda zikredilmiştir. Şöyle ki Kur'an'da malın insanın geçiminde önemli bir dayanak kılındığı ve sefih kimselere verilmemesi gerektiği bildirilmiştir.¹⁵ Malın gerçek sahibinin Allah olduğu, onu dilediğine verdiği ve verilen malın geçici olduğu vurgulanmıştır.¹⁶ Kuran'da dünya metânın insan için çekici kılındığı ifade edilmiştir.¹⁷ Bu yüzden insan mal toplamaya karşı bir hırs, istek içerisinde bulunmaktadır.¹⁸ Mal edinmek aslında büyük bir riski de beraberinde getirmektedir. Sahip olunan mal Allah'a itaat yolunda kullanılırsa kişi için bir nimet olurken, isyan noktasında ise azap ve gazap nedeni olabilmektedir.¹⁹ Bu yüzden mallar ve çocuklar kişiyi Allah'ı anmaktan alkoymamalıdır.²⁰ Diğer taraftan mal, insanın inanç derecesini test etmede bir sınav aracı²¹ olup inkarcılar için ise istidraçtır.²² Nitekim bu kimseler kendilerinin doğru yolda olup kurtulandan olacaklarını zannederler ancak hesap gününde malları onlara herhangi bir fayda vermeyecektir.²³ Göreceli olarak daha az çocuğa ve mala sahip olan kimseler ise kendileri için Allah'ın lütfunun tecellisinin ümidi içerisinde olup²⁴ kendilerini küçük görerek böbürlenlenlerin sahip oldukları şeylerin her an ellerinden gidebileceğinin bilinci içerisinde.²⁵

Kur'an'da malın, bir oyun ve eğlence olarak nitelendirilen dünya hayatının ziyneti olduğu, ancak Allah nezdinde olanların ise daha hayırlı ve kalıcı olduğu belirtilmiştir.²⁶ Faizle iş yapmak ve haksız yere insanların malını yemek yasaklanmıştır. Faizle iş yapanların düşündüklerinin aksine aslında bu şekilde malları artmayıp azalacaktır.²⁷

Kur'an'da yetim malının haksız yere yenmesi, sonuçlarının ağır olduğu belirtilerek yasaklanmış, rüşet çağına eriştiklerinde yetimlerin mallarının kendilerine verilmesi istenmiştir.²⁸ Malın, Allah'ın rızasını kazanmak için hayır yollarında harcanması gerektiği ifade edilmiş, böyle davranıldığında azalmayıp artacağı belirtilmiştir.²⁹ Diğer taraftan insanlara gösteriş yapma, israf ve Allah yolundan engelleme amaçlı mal harcamak yasaklanmıştır.³⁰ Mal ve çocukları ile maddi güç gösterisinde bulunan kötü

¹⁴ Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Matb'atu Dâr'il-Kutubi'l-Mısriyye, 1264/1945), "mv1", 682-683.

¹⁵ en-Nisâ 4/5.

¹⁶ el-Bakara 2/247; el-İsrâ 17/6; en-Nûr 24/33; el-Ahzâb 33/27; Sebe' 34/39; Nûh 71/12; el-Müddessir 74/12.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁸ el-Fecr 89/20; el-Hümeze 104/2.

¹⁹ el-Bakara 2/265; et-Tevbe 9/55, 69, 111; Nûh 71/21; el-Leyl 92/11, 18.

²⁰ el-Münâfikûn 63/9.

²¹ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186; el-Enfâl 8/28; el-Mü'minûn 23/55-56; et-Tegâbûn 64/15.

²² "İstidrâc; zalim, kâfir ve azgın kişilerin tedricî olarak felâkete yaklaştırılması ve bu esnada kendilerine bazı geçici imkân ve başarıların sağlanmasıdır." Bk. M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/ 181.

²³ Âl-i İmrân 3/10, 116; el-Kehf 18/34; Meryem 19/77; eş-Şuarâ 26/88; Sebe' 34/35; el-Mücâdele 58/17; el-Hâkka 69/28; el-Beled 90/6; el-Hümeze 104/3; Tebbet 111/2.

²⁴ el-Kehf 18/39.

²⁵ el-Kehf 18/40-41.

²⁶ et-Tevbe 9/24; Yûnus 10/88; el-Kehf 18/46; en-Neml 27/36; Sebe' 34/37; Muhammed 47/36; el-Hadîd 57/20.

²⁷ el-Bakara 2/188, 279; en-Nisâ 4/29, 161; et-Tevbe 9/34; er-Rûm 30/39.

²⁸ en-Nisâ 4/2, 6, 10; el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/34.

²⁹ el-Bakara 2/177, 261, 262, 265, 274; en-Nisâ 4/95; el-Enfâl 8/72; et-Tevbe 9/20, 41, 44, 81, 88; en-Nûr 24/33; er-Rûm 30/39; Sebe' 34/39; el-Hucurât 49/15; es-Saf 61/11.

³⁰ el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38; el-Enfâl 8/36; et-Tevbe 9/34; el-Haşr 59/8.

vasıflı kimselere itaat edilmemesi emredilmiştir.³¹ Mal sahibi kimsenin Allah'ın Kur'an'da belirlediği yerlere zekatını vermesi ve hak sahibi kimselere malını dağıtması gibi yükümlülüklerinin bulunduğu hatırlatılmıştır.³²

Ayetlerde mal kelimesinin kullanımlarına bakıldığında hep insan odaklı olmak üzere pek çok hususa temas edildiği görülmektedir. Bu da mal olgusunun insan hayatının ayrılmaz bir parçası olduğunun göstergesi olarak görülebilir.³³

Diğer taraftan Kur'an'da mal ve mülkiyet konuları ele alınırken mülkün yegâne sahibinin Allah olduğu hükmü ile karşılaşılmaktadır.³⁴ Ancak yaratılış bakımından aciz olan insanın, varlığını devam ettirebilmek için bir takım zaruri ihtiyaçları bulunmaktadır. Bunları giderebilmek için de mal ve mülk edinme zorunluğu ortaya çıkmaktadır.³⁵ Bu nedenle Allah, hükümlerini altındaki gökleri, yeri ve bu ikisi arasında yaratmış olduğu her şeyi insanların istifadesine sunmuş,³⁶ onların halife³⁷ ve mirasçı olduklarını³⁸, bu geçici mülkiyetin O'nun bir lütfu ve ihsanı olduğunu bildirmiştir.³⁹ Bir imtihan vesilesi olarak değerlendirilen tüm bu imkânları elde ederken insanoğlunu birtakım sorumluluklar beklemektedir. Bu sorumlulukları yerine getirebilmek için dinin belirlediği sınırlar ve kurallar dahilinde tercihte bulunup iradesini o yönde kullanması gerekmektedir.

3. Kur'an'da İfade Edilen Helal Mal Edinim Yolları

Allah yeryüzünde çeşitli nimetler yaratmış, insanlar için türlü üretim, kazanç yolları ve imkanlar hazırlamıştır. İnsandan da yaratılış amacına uygun biçimde hayatını sürdürmesi, kulluğunu yerine getirebilmesi için geçimini sağlaması ve bunun için gerekli gayreti göstermesi beklenmiştir. Öte yandan Kur'an'da insanın mala düşkün ve mal toplamaya karşı hırslı olarak yaratıldığı beyan edilmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla bu sevgi ve hırs, onun fitratında bulunmaktadır. Ancak insanoğlu mal sahibi olduğunda ise birtakım sorumluluklar altına girmiş olmaktadır. Nitekim bir hadiste belirtildiği üzere kişi, hesap gününde malından; onu nereden kazandığı ve nereye sarf ettiğinden sorgulanacaktır.⁴¹ Bu nedenle Müslüman bireyler malı kazanma ve harcama yollarına her zaman dikkat etmek durumundadırlar.

Kur'an'da mal kazanma yollarından bir kısmı helal/meşru olarak güzel, temiz bulunurken bir kısmı da haram/gayri meşru sayılarak elde edilen kazanç çirkin görülmüştür. Aşağıda ise çalışma sınırlarını aşmamak bakımından Kur'an'da işaret edilen meşru/helal mal edinim yolları üzerinde durulacaktır.

³¹ el-Kalem 68/14.

³² et-Tevbe 9/103; ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24.

³³ Allâme Hasen el-Mustafâvî, *et-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Tahrân: Merkezü Neşri Âsâri Allâme el-Mustafâvî, 1393/1973) 11/235-239; Abdulâlî vd., "Mustalahu'l-mâl", 41-44; İbnü'l-Husayn, *el-Mâl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 21-39.

³⁴ el-Mâide 5/120.

³⁵ Şükrü Maden, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Mal ve Evlat Sevgesi*, 31.

³⁶ el-Bakara 2/29; Lokmân 31/20; İbrâhîm 14/32; el-Câsiye 45/13.

³⁷ e-En'âm 6/165; Yûnus 10/14.

³⁸ el-A'râf 7/10, 128; el-Enbiyâ 21/105.

³⁹ Âl-i İmrân 3/26.

⁴⁰ el-Fecr 89/20; el-Âdiyât 100/8; el-Hümeze 104/2, 3.

⁴¹ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), "Kiyâme", 1 (2417).

3.1. Emek ve Çalışma

Kur'an'da zikredilen meşru mal edinim yollarının başında kişinin bir çaba ve gayret sarf ederek mal kazanması gelmektedir. Bu durumun Kur'an'da karşılığını bulduğu kavram "Kesb"tir.⁴² İsfahânî kesbi, "İnsanın haz duyduğu ve faydalı olduğunu düşündüğü şeye yönelmesi, onu elde etmeye çalışması" şeklinde tanımlar. Bu çabanın, kişinin kendisiyle birlikte diğer kimseler için de olduğunda "kesb"; yalnız kendisi için olunca "iktisâb" olarak adlandırıldığını belirtir.⁴³ İnsan meşru dairede bir emek ve çalışma sonrası birtakım birikimler oluşturur ve böylelikle onların sahibi olma hakkını elde eder. Nitekim infakın emredildiği Bakara suresi 267. ayette⁴⁴ ما كسبتم ifadesiyle kazanç, sahibine nispet edilir ve kazancın bedensel/fiziksel yorgunluk neticesinde, bir emekle elde edildiği belirtilir.⁴⁵ Ayetin devamında طيبات ifadesiyle (infakta bulunulacak) malların en iyisi kast olunur. طيب kelimesi bir şeyin kendi kategorisindeki en iyisi için kullanılırken emek karşılığı ya da ticaret vb. yollarla edinilen/kazanılan malın helalliğine, haksızlık ve hile karışmadığına delalet eder.⁴⁶

Nisâ suresinde zikredilen⁴⁷ ... لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ... ifadesini müfessirler, son tahlilde söz konusu ifadenin miras payı ile ilişkili olmadığını, amellerin hayır ya da şer olarak işlenmesine göre erkek ve kadınların sevap ya da günah bakımından kazandıkları pay olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴⁸ Nitekim Taberî'ye (öl. 310/923) göre miras, vârisin bizzat emeğiyle kazandığı şeylerden değildir. O, iktisâb olmaksızın vâris için Allah tarafından belirlenen bir maldır. Kesb çalışmak, çabalamak anlamına gelirken "müktesip" ise bir işi meslek icabı profesyonel olarak yaparak ondan para kazanan, mal edinen kimseyi ifade eder.⁴⁹ Râzî (öl. 606/1210) ise ayetteki söz konusu ifadeyle dünyevi-uhrevi elde edilen çeşitli kazanımların payına işaret edilmiş olmasını ihtimal dahilinde görür.⁵⁰ Netice itibarıyla söz konusu ifadeden her bir ferdin kendi kazancının maliki olabilmesi için çalışması, emek vermesi ve gayret sarf etmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Mülk suresinde⁵¹ de yeryüzünün Allah tarafından insana boyun eğdirildiği ve bu çerçevede insanoğlundan rızkını araması ve maişetini temin etmek için onun dağlarında, tepelerinde, ovalarında hareket içerisinde olması ve bu çabası sonucunda da yeryüzünün rızkından yiyip ondan faydalanması istenmiştir. Ayette geçen فَانكسُوا "Yürüyün" ve كَلُوا "Yiyin" emir kipleri helal rızk için yapılan hayat mücadelesini, yararlı işlerde çalışıp

⁴²K-s-b köklü türevler Kur'an'da 62 yerde geçmekte olup tamamı fiildir. Bk. Muhammed Fuâd Abdül bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1364/1945), "ksb", 604-605.

⁴³ İsfahânî, "ksb", 709.

⁴⁴ el-Bakara 2/267. "يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَغْنَاؤًا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ..."

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Camî li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - Ahmed el-İftiyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 3/321.

⁴⁶ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 3/56.

⁴⁷ en-Nisâ 4/32.

⁴⁸ Cemâlüddin Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 1/399; Ebû Muhammed Abdu'l-Hakk b. Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfiî Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 2/45.

⁴⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecl, 1422/2001), 6/669.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtilu'l-gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999), 10/66.

⁵¹ el-Mülk 67/15.

kazanç elde etme, mal edinme meselesiyle ilişkisini ifade eder. Surenin ikinci ayetinde⁵² de ölüm ve hayatın yaratılmasının, insanların hangisinin daha iyi amel işlediğinin denenmesi için söz konusu olduğu ifade edilirken aslında “Yürüyün” emri ile hareket edecek olan insanın dünyadaki imtihanına da temas edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu çerçevede ayette zikredilen yürüyüşün çalışma ve emek sarf edilerek helal kazanç elde etme yollarını ve maksatlarını içine aldığını söylemek mümkündür.⁵³

Necm suresinde 39-40. ayetlerinde de çalışıp çabalayarak alın teriyle bir şeyin kazanılmasına, mal edinimine işaret edildiği görülmektedir.⁵⁴ İbn Atıyye (öl. 541/1147) ayette geçen لِلْإِنْسَانِ ifadesindeki “lâm” harfinin anlama etkisini dikkate alarak insanın “Şu benimdir.” demeye hakkı olduğu husus araştırıldığında, onun ancak kişinin kendi çalışmasıyla elde edilmiş bir şey olduğunun görüleceğini ifade eder.⁵⁵ Elmalılı (öl. 1942) da mananın bu şekilde anlaşılmasını, ifadedeki “lâm”ın ihtisas ya da istihkak (hakkı olma) manası taşınmasıyla açıklar.⁵⁶

Kur’an’da gecenin insanın dinlenme vesilesi kılındığı, gündüz vaktinin ise geçimi temin etmek üzere yaratıldığının belirtilmesi⁵⁷ de çalışma ve emek sarfederek helal kazanç elde etmenin hayatın bir gerekliliği olduğunu göstermektedir.

Hadislerde de maişetini temin için çalışıp çabalayan, emek sarf eden kimsenin davranışlarının övüldüğü görülür.⁵⁸ Tembellik yapan kimsenin aksine çalışan, emek sarf eden birey başta kendisi olmak üzere tüm topluma yarar sağlar. Bu nedenle Hz. Peygamber acizlikten ve tembellikten Allah’a sığınmaktadır.⁵⁹

3.2. Alışveriş ve Ticaret

Kur’an’da meşru mal edinimi çerçevesinde zikredilen faaliyetlerden biri de alışveriş ve ticaret kapsamında yapılan iş ve işlemlerdir. Kur’an’da alış-veriş ve ticareti ifade etmek üzere kullanılan kelimelerden bey’ kelimesi, *b-y-’a* kökünden türemiş bir isim olup “değerli olanı verip karşılığında bedel, para almak” anlamı taşır.⁶⁰ *T-c-r* kökünden türemiş olan كَمَّارَةٌ kelimesi ise “kâr etmek amacıyla alarak ve satarak malda tasarrufta bulunmak”⁶¹ anlamına gelmektedir. Bey’ ifadesinin Kur’an’daki kullanımlarının teknik bir terim ve akit olmaktan daha çok tüm ticarî işlemleri ifade eden umumi bir anlam taşıdığını söylemek mümkündür.⁶² Kur’an’da dünya hayatında geçimin temininde çok yaygın olarak başvurulan alışverişin ahirette söz konusu olmayacağı bildirilmiş⁶³ ve

⁵² el-Mülk 67/2. "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ..."

⁵³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Azim Dağıt., ts), 8/235.

⁵⁴ Necm 53/39-40. "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ..."

⁵⁵ İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 5/207.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/323.

⁵⁷ en-Nebe 78/10-11.

⁵⁸ Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Büyü" 15 (1966).

⁵⁹ Buhârî, "Cihâd" 25 (2668); Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdalbâkî (Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), "Zikr" 15 (2706).

⁶⁰ İsfahânî, "bya", 155. *B-y-a'* kökünün Kur'an'da on beş türevi bulunur. Bunların sekiz tanesi isim, diğerleri fiildir. Bk. Abdalbâkî, "bya", 141.

⁶¹ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, 'Umdetu'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz, thk. Muhammed Bâsîl 'Uyûn es-Sûd (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1417/1996), 1/257. *T-c-r* kökünden türemiş kelimeler Kur'an'da dokuz kez geçer ve tamamı كَمَّارَةٌ kalıbında isim olarak kullanılır. Bk. Abdalbâkî, "tr", 152.

⁶² Ali Bardakoğlu, "Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/13.

⁶³ el-Bakara 2/254; İbrahim 14/31.

bunun inananları Allah'ı anmaktan alıkoymaması gerektiğine vurgu yapılmıştır.⁶⁴

Tebbet suresinde mal edinmenin yegâne amaç olmaması gerektiği ve dünyevi olarak elde edilen malın ve kazancın insana ahirette fayda vermeyeceği ifade edilmiştir.⁶⁵ Ayette geçen *مَالُهُ* ifadesi sermaye, *وَمَا كَسَبَ* ifadesi ise sermayeden elde edilen kâr olarak anlaşılmıştır.⁶⁶

Cuma ezanı okunmasıyla alışverişin bırakılıp Allah'ı anmak üzere hareket edilmesi bildirilmiştir.⁶⁷ Ancak devamındaki ayette ise müminlerden namaz kılındıktan sonra yeryüzüne yayılmaları ve Allah'ın lütfundan talepte bulunmaları istenmiştir.⁶⁸ Ayette geçen *وَاتَّبَعُوا مَنْ فَضَّلَ اللَّهُ* ifadesi ile önceki ayette zikredilen *وَدُّرُوا النَّيِّعَ* şeklindeki kısıt kaldırılmış, böylece ticaret ve benzeri yollarla Allah'ın lütfundan talepte bulunulması istenmiştir.⁶⁹ Her iki ayet birlikte ele alındığında Kur'an'da insan hayatına ilişkin bir dengenin öngörüldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre insan hem ticaret ve benzeri yollarla mal edinerek, helal kazanç sağlayarak gereksinimlerini karşılamak hem de yaşadığı maddi ortamdaki bir süreklilik de olsa kalben ayrılarak kendini zikre verme, Allah'a kulluğa yönelme durumundadır. Aksi durumda insanın kendine yüklenen emanetin,⁷⁰ sorumluluğunun gereğini yerine getirmesi zorlaşmaktadır.⁷¹ Kur'an'da bir taraftan alışveriş ve ticaret yoluyla helal kazanç/mal edinimine işaret edilirken bir taraftan da bunun meşruiyetinin oluşması için riayet edilmesi istenilen birtakım hususlara temas edilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir:

- a) Ticari sözleşmelerde anlaşmazlık halinde başvurulması için şahit bulundurulmalıdır.⁷²
- b) Ticari işlemlerde verilen sözlere uyulmalıdır.⁷³
- c) Yapılan akitlere riayet edilmelidir.⁷⁴
- d) Ölçü ve tartıda hile yapılmamalıdır.⁷⁵
- e) Alışveriş helâl, faiz haram kılınmıştır.⁷⁶
- f) Alışveriş sebebiyle borçlanan ve sıkıntı yaşayan kimsenin rahatlamasını teminen ek süre verilerek kolaylık sağlanmalıdır.⁷⁷

Alışveriş ve ticaret yoluyla mal edinimine yönelik yönlendirmeleri sünnette de görmek mümkündür. Bu çerçevede Hz. Peygamber "Dürüst, güvenilir tâcir; peygamberler, siddıklar, sâlihler ve şehidlerle beraberdir."⁷⁸ buyurarak güvenilir tüccarları övüp taltif

⁶⁴ en-Nûr 24/37.

⁶⁵ Tebbet 111/2.

⁶⁶ Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 6/457.

⁶⁷ el-Cuma 62/9.

⁶⁸ el-Cuma 62/10.

⁶⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1412/1992), 5/343.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/82.

⁷¹ Seyyid Kutub, *Fi Zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003), 6/3570.

⁷² el-Bakara 2/282.

⁷³ el-Bakara 2/177; en-Nahl 16/91; el-İsrâ 17/34; el-Mü'minûn 23/8; el-Meâric 70/32.

⁷⁴ el-Mâide 5/1.

⁷⁵ el-Mutaffifîn 83/1-3; Hûd 11/85.

⁷⁶ el-Bakara 2/275.

⁷⁷ el-Bakara 2/280.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen-ü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaud vd (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-

etmiştir. Diğer taraftan “Şüphesiz Allah’tan korkan, iyilik yapan ve doğru olanlar dışındaki tâcirler kıyamet günü fâcirler olarak diriltilecektir”⁷⁹ şeklindeki uyarısıyla ise alışveriş ve ticarî faaliyetlerde yalan ve dolana başvuranları kınayıp kıyamet günü onları zorlu bir sürecin beklediğini haber vermektedir.

3.3. Tarım ve Hayvancılık

Kur’an’da işaret edilen helal kazanç yollarından biri de insanlığın en eski uğraşlarından olan tarım ve hayvancılıktır. Ayetlerde söz konusu faaliyet alanlarına ilişkin zikredilen ifadelerden öne çıkan *h-r-s* ve *z-r-â* köklü türevlerin sözlük manası ya da mecazi bakımdan tarımla irtibatlı kullanımlara sahip olduğunu söylemek mümkündür. *H-r-s* kökü, “toprağı tarıma hazır hale getirmek, sürmek; yeri ekip biçmek, mal mülk kazanmak” anlamı taşır.⁸⁰ *Z-r-â* kökü ise “tohum ekmek; yetiştirmek, büyütme” anlamına gelir.⁸¹

Tarımsal faaliyetlerde verim elde edebilmek için suya ve ziraata elverişli toprağa ihtiyaç duyulur. Nitekim Kur’an’da da insanların bâkir topraklara yerleştirildiği⁸², yeryüzünde düz araziler var edilerek tarıma elverişli hale getirildiği, yerden su çıkarılmasıyla otlaklar oluşturulduğu⁸³, gökten indirilen yağmurlarla kuru topraklara can verildiği, ondan hayvanların otlandığı meraların ve insanların yiyeceği ekinlerin çıkarıldığı⁸⁴ ifade edilirken suyun insanlar için olduğu kadar hayvanlar, bitkiler hatta tüm canlılar için alternatif olmayarak çok önemli bir yaşam kaynağı olduğuna dikkat çekilmektedir.⁸⁵ Yâsîn suresinde de benzer bir içerik mevcuttur.⁸⁶ Ayetlerde ölü toprakların diriltiştir, insanların elleriyle yaptıkları bir faaliyet olmaksızın⁸⁷ Allah’ın kudretiyle yetişen meyveler(in)den yemeleri için içlerinde kaynak sularının fışkırtıldığı hurmalıklar ve üzüm bağlarının yaratıldığı bildirilmiştir.⁸⁸

Toprağı ekip biçmek, kazanç elde etmeye yönelik asli faaliyetlerden biri olması bakımından Şûrâ suresinde geçen⁸⁹ *حَزَتْ الدُّنْيَا* ve *حَزَتْ الْأَجْرَةَ* ifadeleri, istiâre yoluyla çoğalmas ve karlı olması istenen dünya ve ahiretteki kazancı ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁹⁰ Vâkıa suresinin 63-64. ayetlerinde⁹¹ de tarımsal faaliyetlere atıfta bulunulurken tohumu

⁷⁹ Alemiyye, 1430/2009), “Ticârât”, 1 (2139); Tirmizî, “Büyü”, 4 (1209).

⁸⁰ İbn Mâce, “Ticârât”, 4 (2147); Tirmizî, “Büyü”, 4 (1210).

⁸¹ Ferâhîdî, “hr̥s”, 3/205; İsfahânî, “Hr̥s”, 226; Muhammed b. Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc vd (b.y.: Matbaatu hükümeti'l-Kuveyt, 1385/1965), “hr̥s”, 5/215, 216. Bu kökten Kur’an’da 14 türev geçer. Bunları biri fiil, 13’ü isim formundadır. Bk. Abdalbâkî, “hr̥s”, 196.

⁸² Ferâhîdî, “zr-â”, 1/353; İsfahânî, “zr-â”, 379. *Z-r-â* kökü on iki kez isim sığasında, iki kez fiil formunda olmak üzere Kur’an’da on dört defa geçer. Bk.; Abdalbâkî, “zr-â”, 330.

⁸³ el-İsrâ 17/104; el-Ahzâb 33/27.

⁸⁴ en-Nâziât 79/30-31.

⁸⁵ es-Secde 32/27.

⁸⁶ el-Enbiyâ 30; en-Nahl 16/10; el-Furkân 25/48-49.

⁸⁷ Yâsîn 36/33-35. “وَأَنبَأَهُمُ الْأَرْضَ الْمُنْتَهَةَ...”

⁸⁸ 35. ayette geçen... *يَأْتِيهِمْ مِنْ قَرْمٍ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ...* ibaresindeki *مَا* edatı nâfiye (olumsuzluk) anlamı dışında ism-i mevsül olarak da kullanılmaktadır. Kıraat alimlerinin *مَا* ifadesini “hâ” zamiri olmaksızın *مَا عَمِلَتْ* şeklinde okuyuşları ve *مَا* edatının ism-i mevsül manasında kullanımı dikkate alındığında... *يَأْتِيهِمْ مِنْ قَرْمٍ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ...* ifadesi; toprağı sürmek, ekip biçmek, bitki dikmek ve yetiştirmek için insanların emek harcaması, yorulması şeklinde anlaşılmaktadır. Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*; 19/432-433; İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-meşîr*, 3/523.

⁸⁹ Yâsîn 36/33-35.

⁹⁰ eş-Şûrâ 42/20.

⁹¹ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. Sidki Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 9/331.

⁹² el-Vâkıa 'a 56/63-64.

toprağa saçarak ekenin insan olmasına rağmen onu büyütüp ürün haline getirenin gerçekte Allah olduğu, ancak zahirdeki sebeplere nispetle failinin insan olarak kabul edildiği ifade edilmektedir.⁹²

Hız. Peygamber de ziraat üzerinde titizlikle durmuş ve onu teşvik ederek insanlara yönlendirmelerde bulunmuştur. Hadislerde kıyametin koptuğu anda bile elinde bir ağaç fidanı olanın onu dikmesi tavsiye edilmiş⁹³; toprağa ekilen ya da dikilen bir ürünün mahsulünden insan ya da hayvanın yemesi halinde bunun sadaka olduğu ve sevabından kişinin yararlanacağı ifade edilmiştir.⁹⁴ Diğer taraftan arazisi olan kimsenin arazisinde tarımla uğraşması istenmiş, ölü arazinin onu islah eden kimseye ait olduğu belirtilmiştir.⁹⁵

Kur'an'da mal edinim yolu olarak hayvancılığa da işaret edildiğini söylemek mümkündür. Yapılan atıflarda "rahat bir hayat içinde olmak, güzel/huzurlu yaşam sürmek" anlamındaki *n- 'a-m*⁹⁶ kökünden türemiş, tekili *أَمٌّ* olan *أُمَّةٌ* kelimesinin kullandığı görülür. *أُمَّةٌ/أُمَّةٌ* kelimesi, Arap toplumunda (kendisinden faydalanma bakımından) en büyük nimet olarak sayılmasından ötürü özelde deveye verilen bir isim olmakla birlikte koyun ve sığır gibi küçük ve büyük baş hayvanlar için de kullanılabilir.⁹⁷

Yeryüzü insanların istifadesine sunulduğu gibi hayvanlar da beslenme, kullanım, yük taşıma ve diğer ihtiyaçlara uygun olarak yaratılmıştır. Bu hususa Kur'an'da pek çok ayette işaret edilmektedir.⁹⁸ Dolayısıyla insanlar bunlara sahip olmak ve ayetlerde zikredilen faydalarından yararlanmak suretiyle helal mal edinme imkanı elde etmiş olurlar.

Kur'an'da denizlerin de insanların emrine verildiği zikredilir. Bu çerçevede denizlerden avlanmak suretiyle deniz ürünlerinin/taze etin yenmesi, çeşitli süs eşyalarının çıkarılması, gemilerle ulaşımın sağlanması gibi fayda sağlayan pek çok nimet verildiğine işaret edilirken tüm bunların insanların Allah'ın lüftundan nasibini araması, helal kazanç elde etmesi ve sonrasında da kendisine şükretmesi için bahşedildiğine vurgu yapılır.⁹⁹

3.4. Miras ve Vasiyet

Kur'an'da zikredilen bir diğer helal mal edinim yolu da kişinin veraset ve vasiyet yolu ile edindiği maldır. Arapça *إرث* ve *تراث* şeklinde de ifade edilen *ميراث* kelimesi, "bir şeyi bırakmak; malın bir akit ve akite konu olan bir işlem olmaksızın kişiye başkasından intikali" anlamı taşıyan *v-r-ğ* kökünden türemiştir.¹⁰⁰ Sözlükte "ölmüş kimseden intikal eden mal"¹⁰¹ anlamına gelen miras, fikhî bir terim olarak "ölen bir kimsenin mal

⁹² Isfahânî, "zr' a", 379.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (b.y: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 20/251 (12902).

⁹⁴ Buhârî, "el-Müzâra' a", 1 (2190); Müslim "Müsâkât", 2 (1552).

⁹⁵ Buhârî, "el-Müzâra' a", 13 (2210), 15 (2216).

⁹⁶ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisü'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), "n' am", 5/446.

⁹⁷ Isfahânî, "n' am", 815. *أُمَّةٌ* kelimesi Kur'an'da bir kez geçerken çoğulu *أُمَّةٌ* otuz iki kez geçmektedir. Bk. Abdulbâkî, "n' am", 708-709.

⁹⁸ Yâsîn 36/71-73; el-Enâm 6/142; en-Nahl 16/5-8, 66, 68, 69, 80, 81; ez-Zuhrûf 43/12.

⁹⁹ el-Mâide 5/96; en-Nahl 16/14; el-Fâtr 35/12; er-Rahmân 55/22.

¹⁰⁰ Ferâhîdî, "vrğ", 8/234; Isfahânî, "vrğ", 863; *V-r-ğ* kökünün Kur'an'da otuz beş türevi bulunur. Bunların 10 tanesi isim, diğerleri de fiil formundadır. Bk. Abdulbâkî, "vrğ", 748-749.

¹⁰¹ Semîn el-Halebî, "vrğ", 4/298.

varlığının akıbetini düzenleyen kurallar bütünü” olarak ifade edilir.¹⁰²

Vasiyet kelimesi ise “bitiştirmek, bağlamak; tavsiye etmek/önermek” anlamına gelen *v-ş-y* köklü bir türevidir.¹⁰³ Sözlükte vasiyet, türedığı kökün anlamından hareketle “tavsiye edilen, iletilen söz/kelam” manası taşır.¹⁰⁴ Fıkıhta ise “kişinin malını ölüm sonrasına bağlayarak bir şahsa veya hayır cihetine teberru yoluyla temlik etmesi”¹⁰⁵ demektir.

Mirasla ilgili hükümleri ihtiva eden ayetler tedricilik arz eder. Nitekim Enfâl suresinde¹⁰⁶ muhacir-ensâr arasında kardeşliğin tesisine binaen söz konusu olan bir miras uygulamasından bahsedilmiş, Bakara suresinin 180. ayetiyle¹⁰⁷ ise ana ve baba başta olmak üzere, cinsiyet ayırımı yapmaksızın tüm akrabaya vasiyette bulunmanın gerekli olduğu ifade edilerek müminler, daha sonra incek ayetlerde belirtilecek olan miras ile ilgili hükümlere hazır hale getirilmiştir. Enfâl suresinin 75. ayeti¹⁰⁸ ve Ahzâb suresinin 6. ayetiyle¹⁰⁹ mirasın, muhacir-ensâr ve diğer müminler arasındaki kardeşliğe göre değil de kan bağına göre düzenlendiği belirtilmiştir. Nisâ suresinin 7. ayetinde¹¹⁰ bir Cahiliye adeti kaldırılarak erkeklerin yanısıra kadınlara da anne-babanın ve yakınların bıraktıkları mirastan az-çok belli bir payın olduğu belirtilmiş, sonraki ayette ise vâris olmadıkları için mirastan pay alamayan ancak miras bölünürken orada bulunan, ölen kimsenin yakınlarına, yetim ve yoksullara mirastan pay verilerek faydalandırılması ve gönüllerinin alınması tavsiye edilmiştir. Nihâî olarak Nisâ suresinin 11 ve 12. ayetlerinde¹¹¹ mirasçılarının paylarına ilişkin detaylı açıklama yapılmıştır. Surenin 176. ayetinde¹¹² ise çocuksuz olarak vefat eden kimsenin mirasçılarının kimler olacağına dair açıklama getirilmiştir.¹¹³

Müslümanlar, Hz. Peygamber’in “Miras paylarını hak sahiplerine veriniz”¹¹⁴ şeklindeki uyarısını dikkate alarak Kur’an ve Sünnet’teki beyanlar ile icmânın yanısıra sahabe ve tabiinden aktarılan rivayetleri de birlikte değerlendirmek suretiyle ferâiz ilmi olarak isimlendirilen hukuki bir paylaşım yöntemi geliştirmişlerdir.¹¹⁵

Kur’an’da beş ayette¹¹⁶ sekiz defa geçen vasiyet kelimesi, üç yerde “vasiyet etmek” anlamında kullanılır. Bunlardan ilki, mal sahibi olan kimselerin ana, baba ve yakınlarına mal ile ilgili vasiyette bulunmaları emredildiği Bakara suresi 180. ayettir. İkincisi ise kocanın geride bıraktığı karısına vasiyette bulunmasının emredildiği Bakara suresi 240.

¹⁰² Hamza Aktan, “Miras”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/143.

¹⁰³ İbn Fâris, “vşy”, 6/116; İsfahânî, “vşy”, 873-874; Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *Besâiru zevî’l-temyîz fi letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: el-Meclisü’l-’alâ li’ş-şu’ni’l-İslâmiyye, 1412/1992), “vşy”, 5/229-230. *V-ş-y* kökü on kez isim, yirmi iki kez fiil formunda olmak üzere Kur’an’da otuz iki defa geçer. Bk. Abdülbâkî, “vşy”, 752.

¹⁰⁴ İbn Fâris, “vşy”, 6/116.

¹⁰⁵ Abdüsselam Arı, “Vasiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/522-553.

¹⁰⁶ el-Enfâl 8/72. “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...”

¹⁰⁷ el-Bakara 2/180. “سَجِبَ عَلَيْكُمُ...”

¹⁰⁸ el-Enfâl 8/72. “وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِهِ...”

¹⁰⁹ el-Ahzâb 33/6. “الَّذِينَ آمَنُوا بِالْمُؤْمِنِينَ...”

¹¹⁰ en-Nisâ 4/117. “لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ...”

¹¹¹ en-Nisâ 4/11-12. “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...”

¹¹² en-Nisâ 4/117. “يَسْتَفْتُونَكَ...”

¹¹³ Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/273, 2/20-21, 714-715; Aktan, “Miras”, 30/143.

¹¹⁴ Buhârî, “Ferâiz”, 3 (2350), 4 (2351).

¹¹⁵ Aktan, “Miras”, 30/143.

¹¹⁶ el-Bakara 2/180, 240; en-Nisâ 4/11, 12; el-Mâide 5/106.

ayet¹¹⁷, üçüncüsü ise vasiyet yapıldığında iki güvenilir şahidin bulundurulmasının öğütlediği Mâide suresi 106. ayettir.¹¹⁸ Miras ayetlerinin¹¹⁹ inişi ile mirastan pay almaya hakkı olanların durumu netlik kazanmış ve vârise vasiyette bulunma gerekliliğinin belirtildiği Bakara suresinin 180 ve 240. ayetleri neshedilmiş olduğundan burada zikredilen vasiyet de neshedilmiştir. Ancak kimi alimler neshin kapsamının genel olduğunu, veda haccında îrâd ettiği hutbesinde Hz. Peygamber'in: "Dikkat ediniz! Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dolayısıyla bundan sonra vârise vasiyet yoktur." meâlindeki hadisiyle¹²⁰ amel ederek vâris olmayan akrabalara vasiyette bulunulmayacağını ifade ederken, kimileri de neshin kısmi olduğunu, vasiyetin vacip oluşunun vâris olan akrabalar hakkında neshedildiğini, vâris olmayanlar hakkında yürürlükte olduğunu belirtmişlerdir.¹²¹ Nitekim Hz. Peygamber de kişinin mirasçısı olduğu yakınlarını zengin olarak bırakmasının, onları maddi yönden başkalarına muhtaç olarak bırakmasından daha hayırlı olduğunu belirterek, ölen kimsenin mal varlığının üçte biri kadarını vasiyette bulunabileceğini ifade etmiştir.¹²²

Netice itibariyle Kur'an'da ayrıntılı olarak nitelenebilecek şekilde nâzil olan ayetlerle miras hakkının, hak sahiplerinin ve alacakları payların düzenlenmiş olduğu, mal dağılımının vefat eden kişinin bireysel tercihlerine bırakılmadığı görülmektedir. Böylece miras ve vasiyet yoluyla gerçek kişilere mal edinme ve bunlar üzerinde mülkiyet hakkının tanınmış olduğu anlaşılmaktadır.

3.5. Hibe ve Hediye

Kur'an'da işaret edilen helal mal edinim yollarından biri de hibe ve hediyedir. *V-h-b*¹²³ kökünden türemiş olan hibe kelimesi sözlükte "Kişinin sahip olduğu malını başkasına karşılıksız vermesi" anlamı taşır.¹²⁴ Fikhî olarak ise "Karşılıksız olarak bir malı başkasına temlik etmek"¹²⁵ şeklinde tanımlanır.

Hibe kelimesi, Kur'an'da lafız olarak geçmemektedir. Ancak kelimenin türediği kökün farklı formları, sözlük anlamında ve genelde Allah'ın kullarına maddî ve manevî bakımdan lütuf ve ihsanını,¹²⁶ kullarının da Allah'tan dua yoluyla talep ettiği maddî ve manevî isteklerini¹²⁷ ifade etmek için kullanılır. Kur'an'da farklı lafızlarla hibenin anlam içeriğine işaret edilmektedir. Nitekim cömertliğin takdir edildiği, cimriliğin ise hoş görülmediği¹²⁸ ayetler buna örnek olarak verilebilir. Kadının kendisine verilen mihrin bir bölümünü kendi rızasıyla eşine vermesi halinde bunun helal olduğunun belirtilmesi¹²⁹ de bu çerçevede değerlendirilebilir.

¹¹⁷ el-Bakara 2/180. "وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَنكُمُ..."

¹¹⁸ el-Mâide 5/106. "... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ..."

¹¹⁹ en-Nisâ 4/11-12, 176.

¹²⁰ Tirmizî, "Vesâyâ", 5 (2120).

¹²¹ Elmahlî, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/505-505, 2/131.

¹²² Buhârî, "Vesâyâ", 2 (2591).

¹²³ *V-h-b* kökü "Allah'ın bahşetmesi, karşılıksız vermesi" anlamı taşır. Kur'an'da 25 kez geçer. Bunların üç tanesi Allah'ın isimlerinden (الوعاء), diğerleri ise fiil formundaki türevlerdir. Bk. Ferâhidî, "vhb", 4/97; Abdullbâkî, "vhb", 768.

¹²⁴ İsfahânî, "vhb", 884.

¹²⁵ Ahmet Cevdet, *Mecelle-i Ahkâm-i Adliye*, "md. 833", 270.

¹²⁶ Âl-i İmrân 3/8; el-En'âm 6/84; İbrahim 14/39; Meryem 19/49-50, 53; eş-Şu'arâ 26/21; Sâd 38/30, 43; eş-Şûrâ 42/49.

¹²⁷ Âl-i İmrân 3/8, 38; Meryem 19/5; el-Furkân 25/74; eş-Şu'arâ 26/83; es-Saffât 37/100; Sâd 38/35.

¹²⁸ el-Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/134, 148, 180; en-Nisâ 4/36; el-Haşr 59/9.

¹²⁹ en-Nisâ 4/4.

İslam öncesi Hicaz bölgesi Arap toplumunda yaygın olan hibe, İslam'la birlikte toplumsal yardımlaşma ve dayanışma kapsamında "karşılığını Allah'tan bekleyerek vermek" anlayışının da teşvikiyle toplum nezdindeki önemini kaybetmemiştir.¹³⁰ Ancak hibenin uygulamada aksayan yönleri de olabilmıştır. Hadislerde bazı hususlarda uyarılarda bulunulmuş, bu kapsamda kişinin çocukları arasında hibede bulunması halinde adaleti gözetmesi tavsiye edilmiş¹³¹, yapılan hibeden geri dönülmesi sert ifadelerle kınanmıştır.¹³²

*H-d-y*¹³³ kökünden türeyen hediye kelimesi, "Dostluk gösterilen kimseye lütf olarak karşılıksız verilen şey" demektir.¹³⁴ Sözlükte "yol göstermek için öne geçmek, kılavuzluk etmek; lütfu, iyiliği göndermek" anlamı taşıyan hediye, Mecelle'de "bir kimseye ikrâmen götürülen veya gönderilen mal"¹³⁵ şeklinde tanımlanır. Kur'an'da hediye kelimesi iki ayette birer kez geçmektedir.¹³⁶ Buralarda hediye vermek suretiyle mal edinimine ilişkin doğrudan bir açıklama bulunmamaktadır. Bununla birlikte Sebe' melikesi Belkıs'ın Hz. Süleyman'a hediye göndermesi ve sonrasında Hz. Süleyman'ın bu hususu değerlendirmesinin aktarıldığı söz konusu her iki ayette de hediyeye olgusal olarak temas edildiğini söylemek mümkündür. Hz. Peygamberin hadislerinde hediyeleşme üzerinde durulmuş, hediye verip almanın insanları birbirine yakınlaştırdığı, sevgi ve dostluğu arttırdığı, buna karşın haset, kin, nefret, bencillik ve cimrilik gibi kötü huyları izale ettiği belirtilmiştir.¹³⁷

Sonuç itibarıyla verilen hibe veya hediye mal edinim yollarından biri olduğu ve bu yolla elde edilen malların da kişinin mülkiyeti altına girdiğini ifade etmek mümkündür.

3.6. Mehir ve Muhâlea Bedeli

Kur'an'da helal mal edinimine ilişkin olarak işaret edilen yollardan mehir ve muhâlea, evlilik akdiyle ilişkilidir. *M-h-r* kökü, "hususî bir şeyde söz konusu olan ücret" anlamına gelir. Türevî olan مَهْر /mehr kelimesi ise evlilik anlaşması çerçevesinde "kadının mehri, ücreti" anlamını taşımaktadır.¹³⁸ Fikhî bir terim olarak da evlenme akdinde erkeğin karısına verdiği veya vermeyi taahhüt ettiği para veya mala denilmektedir.¹³⁹ Kur'an'da mehir anlamında أَجْر kelimesinin çoğulu olan أَجْرٌ ve فَريضةٌ kelimesinin çoğulu صَدَقَاتٌ kelimeleri kullanılmıştır. Nisâ suresi 4. ayette صَدَقَاتٌ ifadesi kullanılarak kendileriyle evlenen kadınlara mehirlerinin gönül rızasıyla ve cömertçe, Allah'ın bir bağıışı, gerekli bir armağan olarak verilmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁴⁰ Boşanma süreci ile ilgili hususların zikredildiği Bakara suresi 236-237. ayetlerde de mehri ifade etmek üzere فَريضةٌ kelimesi

¹³⁰ Bardakoğlu, "Hibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/421.

¹³¹ Buhârî, "Hibe", 12 (2447).

¹³² Müslim, "Hibât", 2 (1622).

¹³³ *H-d-y* kökü "yol göstermek için öne geçmek, kılavuzluk etmek; lütfu, iyiliği göndermek" anlamı taşır. Kur'an'da geçen 316 türevin 132'si isim, 184'ü fiil formundadır. İbn Fâris, "hdy", 6/42; Abdülbâkî, "hdy", 731-736.

¹³⁴ İbn Fâris, "hdy", 6/43.

¹³⁵ Ahmet Cevdet, *Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliye*, "md. 834", 270.

¹³⁶ en-Neml 27/35-36.

¹³⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, tsh. M. Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Hüsnü'l-Huluk", 16; Tirmizî, "Velâ", 6 (2130); Birr, 34 (1953), 87 (2034).

¹³⁸ İbn Fâris, "mhr" 5/281.

¹³⁹ Mehmet Âkif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389, 390.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/380; İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/370; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/512, 513.

kullanılmış¹⁴¹, İslam'ın belirlediği meşruiyet sınırları çerçevesinde kendileriyle evlenilmesi söz konusu olan kadınlarla ilgili hususların zikredildiği Nisâ suresi 4/24-25, Mâide 5/5, Ahzâb 33/50 ve Mumtehine 60/10. ayetlerde ise mehrin karşılığı olarak أُجْرُ kelimesi zikredilmiştir.¹⁴² Hadislerde¹⁴³ de mehrin gerekliliği vurgulanmış, fikhî hükümler içeren ayrıntılara değinilmiştir. Özellikle mehir miktarında aşırıya kaçarak evlenmenin zorlaştırılmasına neden olunmaması öğütlenmiştir.¹⁴⁴

Mehir, evlilik akdinin bir sonucu olup evlilik normal bir şekilde devam ettiği, kadın tarafından evliliğe hâlel getirecek, Allah'ın sınırlarını ihlal edecek bir davranışta bulunulmadığı sürece tamamıyla kadının malıdır.¹⁴⁵ Hz. Peygamber evlenirken eşlerine mehir vermiş, kızı Fatıma için Hz. Ali'den mehir almıştır.¹⁴⁶ Mehir, kadının ya da ondan yararlanmanın bir karşılığı olmayıp erkeğin evleneceği eşle ömrü boyu beraber olma arzusunun ve ona karşı sevgisinin simgesi olan bir hediye şeklinde düşünülmelidir.¹⁴⁷

Hul' kelimesi ise "örtünülen veya üzerinde bulunulan şeyden ayrılmak"¹⁴⁸ anlamına gelen *h-l-'a* kökünden¹⁴⁹ türemiş olup sözlükte "(elbiseyi) çıkarmak; izale etmek, ayırmak" anlamına gelmektedir.¹⁵⁰ Fıkhi bir terim olarak muhâlea, karşılıklı rıza ile kadının kocasına ödeyeceği bir bedel karşılığında kocasından ayrılması manasına gelmektedir. Söz konusu işlemin, hul'un *معامة*/ muhâlea şeklinde isimlendirilmesi, eşler arasında karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi nedeniyledir.¹⁵¹ Kur'an'da hul' ya da muhâlea kelimesi geçmemektedir. Muhâleanın dayanağı Bakara suresinin 229. ayeti ve aktarılan bazı hadislerdir. Ayetin ... كَيْفَ تَصَدَّقُ ... kısmında karı-kocanın evlilik hukukunu gözetemeyip meşru olmayan bir duruma düşeceklerinden endişe edilirse, kadının bir meblâğ/ fidye ödeyerek (فيما اتفقت به) kocasından boşanmasında kendisi ve kocası için bir vebalin olmadığı belirtilmiştir. Ayetin (bu kısmının) Sâbit b. Kays (öl. 12/633) ve eşi hakkında indiği rivayet edilmekte olup bu olay muhâleanın ilk uygulaması olarak kabul edilmektedir.¹⁵²

Görüldüğü üzere mehir, erkek tarafından kadına verilen bir mal/menfaat iken muhâlea bedeli ise boşanma talebinde bulunan kadın tarafından erkeğe verilen bir mal ya da menfaati (tazminatı) ifade eder ve her ikisi de Kur'an'a göre evlilik akdi çerçevesinde cereyan eden durumlara göre meşru mal edinimi kapsamındadır.

¹⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/462.

¹⁴² Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 1/367, 1/455; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/81; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/40, 29/522.

¹⁴³ Buhârî, "Nikâh", 7 (4785), 50-56 (4853-4860), 68 (4872); İmam Mâlik, "Nikâh", 47.

¹⁴⁴ Aydın, "Mehir", 28/389.

¹⁴⁵ Aydın, "Mehir", 28/390.

¹⁴⁶ Ayşe Betül Algül - Ömer Faruk Habergetiren, "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (30 Aralık 2019), 209-232.

¹⁴⁷ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1/282.

¹⁴⁸ İbn Fâris, "h'l'a", 2/209.

¹⁴⁹ Kur'an'da *h-l-a* köklü bir türev bulunur. Tâhâ suresi 12. ayette ilâhî hitapla Hz. Musa'dan Tuvâ Vadisi'nde ayağındaki pabuçlarını çıkarması istenirken تَاغِي تَفِيكْ ifadesi sözlük anlamında kullanılmıştır.

¹⁵⁰ Semîn el-Halebî, "h'l'a", 1/522; İsfahânî, "h'l'a", 293.

¹⁵¹ Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/397; Hatice Alsaç, "İslam Hukukunda Muhâlea ve TMK Anlaşmalı Boşanma ile Mukayesesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1168,1169.

¹⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/445. İlgili hadisler için bk. İbn Mâce, "Talâk", 22 (2056, 2057); Süleymân b. el-Eş'as el-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (b.y.: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/ 2009), "Talâk", 18 (2227-2229).

3.7. Nafaka

Kur'an'da zikredilen helal mal edinim yollarından bir diğeri de nafakadır. Nafaka kelimesi, *n-f-k*¹⁵³ kökünden türemiş olup "kişinin kendi ve ailesine harcadığı para vb. şeylere"¹⁵⁴ denir. Fikhî istilahta ise "kişinin sorumlu olduğu bireylerin beslenme, giyim-kuşam ve barınma ihtiyaçları ile bunlara tâbî olan şeyleri temin etmesi"¹⁵⁵ olarak tanımlanırken daha kapsayıcı bir bakışla "hayatiyetin ve yararlanmanın devamlılığını sağlamak için yapılması zorunlu olan harcamalar"¹⁵⁶ şeklinde de tarif edilebilmektedir.

Kur'an'da nafaka iki kez tekil (نَفَقَةٌ)¹⁵⁷, bir kez de çoğul (نَفَقَاتٌ)¹⁵⁸ olarak geçmektedir. Kelimelerin geçtiği yerlerde nafakanın istilahtaki kullanımından ziyade kökün if'âl babındaki "harcamak; tüketmek, bitirmek"¹⁵⁹ anlamıyla, infakla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁰

Aslında infâk, nafakayı da içine alan üst bir kavramsal alanı ifade eder. Ancak nafaka, aile hukuku kapsamında işlevsel yönü öne çıkarılarak anlaşılmış ve bu çerçevede anlamlandırılmıştır. Nitekim yukarıda yapılan ilk istilahi tanımlamada da bunu görmek mümkündür.

Kuran'da evlilik akdinin tesisiyle oluşan aile kurumunda evlilik nafakası kapsamında annenin giyimi ve beslenmesinin babanın sorumluluğunda olduğu belirtilir.¹⁶¹ Nitekim erkeklerin mallarından harcamada bulunarak kadınların yöneticisi ve hamisi konumunda olduğu bildirilirken buna işaret edilmektedir.¹⁶² Diğer taraftan boşanma sürecinde de Allah'tan sakınılarak kadınların hak ve hukukuna riayet edilmesi, apaçık bir hayasızlık yapmadıkça onların buldukları evden çıkarılmaması istenmektedir.¹⁶³ Kocadan bu süreçte onları kendi maddi durumuna uygun biçimde oturduğu yerde tutması, imkanlarını kısıtlayarak onlara zarar vermemesi, hamile iseler doğum gerçekleşinceye kadar nafakalarını vermesi, çocuğu emzirmeleri halinde de karşılığını ödemesi istenmektedir.¹⁶⁴ Kur'an'da nafaka miktarının belirlenmesine ilişkin genel bir tespit bulunarak bunun kocanın maddi durumuna göre olduğu belirtilmiş, varlıklı kimsenin nafakayı varlığı ölçüsünce, rızkı az olan kimsenin de Allah'ın kendisine verdiği kadarından vermesi istenmiştir.¹⁶⁵ Ayrıca hısımlık, kan bağından ötürü anne-baba ve birbirinin mirasçısı olan akrabalar arasında da yardımlaşma bağlamında nafakanın söz konusu olduğuna işaret edilmektedir.¹⁶⁶ Hadislerde de evlilik akdi ve hısımlığın sonucu olarak kadınlar ve akrabalar için söz konusu olan nafakanın hakkınca verilmesine dikkat

¹⁵³ *Nf̣k* kökü "tükenmek, bitmek; (mal) iyi satmak, pazarı yüksek olmak/ müşterisi çok olmak; (hayvan için) ölmek; bir şeyi gizlemek, saklamak; gitmek, ayrılmak" anlamları taşır. نفاق / نفاق / نفاق kelimeleri bu kökten olup Kur'an'da bu kökün 111 türevi vardır. Bk. Ferâhîdî, "nf̣k", 5/177; Zebîdî, "nf̣k", 26/430, 431, 433; Abdülbâkî, "nf̣k", 715-717.

¹⁵⁴ Ferâhîdî, "nf̣k", 5/177; Zebîdî, "nf̣k", 26/433.

¹⁵⁵ M. Zeki Uyanık, "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2019), 59.

¹⁵⁶ Celal Erbay, "Nafaka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/270; et-Tevbe 9/121.

¹⁵⁸ et-Tevbe 9/54.

¹⁵⁹ Zebîdî, "nf̣k", 26/434.

¹⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, 3/65, 10/227, 11/58.

¹⁶¹ el-Bakara 2/233.

¹⁶² en-Nisâ 4/34.

¹⁶³ et-Talâk 65/1.

¹⁶⁴ et-Talâk 65/6.

¹⁶⁵ et-Talâk 65/7.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/177; el-İsrâ 17/23, 26; el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/14.

çekilmektedir.¹⁶⁷

Netice itibariyle Kur'an'da mal edinim yolu olarak işaret edilen nafakanın muhtaç olan kimseler için kazanç, bunu vermeye gücü yetenler içinde de bir yükümlülük olduğu anlaşılmaktadır.

3.8. Zekât, Sadaka ve Kefâretler

Kur'an'da zikredilen helal mal edinim yolları arasında zekat, sadaka ve kefâretler de bulunmaktadır. Zekat kelimesi, z-k-v¹⁶⁸ köklü bir türevdir. Sözlükte “çoğalmak, artmak; temiz olmak; övgü ve bereket” anlamlarına gelmektedir.¹⁶⁹ Terim olarak “Kur'an'da belirtilen sınıflara sarf edilmek üzere dinen zengin sayılan Müslümanların malından alınan belli payı”¹⁷⁰ ifade etmektedir. Zekat, lafız olarak hem Mekki¹⁷¹ hem de Medeni¹⁷² surelerde yer almaktadır.¹⁷³ Bu surelerde geçen ayetlerde zekat 27 kez namazla birlikte zikredilmiştir. Bu kullanım, zekâtın da namaz ibadeti kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.

Kur'an'da zekatın nekre olarak geçtiği iki ayet¹⁷⁴ “temiz olmak” anlamıyla ilişkili olup diğer ayetlerdeki kullanımlarda ise toplumsal dayanışmada önemli bir işleve sahip olan zekat ibadetine işaret edilmektedir.¹⁷⁵ Zekat ibadetine yapılan atıflar sadece zikredilen ayetlerle sınırlı değildir. Zekat kelimesi yerine kimi zaman eş anlamlı olarak sadaka kelimesi de kullanılabilir. Nitekim Tevbe suresinde Hz. Peygamber'den, Müslümanların mallarından onları arındırmak ve temiz hale getirmek için sadaka alması istenmektedir.¹⁷⁶ Alimlerin bir kısmı, ayetteki sadaka kelimesinin taşıdığı anlamlardan¹⁷⁷ hareketle bunun bazı hataların kapatılması için gönüllü olarak verilen keffâret mahiyetindeki sadaka olabileceğini ifade etmişlerse de fakihlerin çoğunun kanaati kastedilenin farz olan zekat olduğu yönündedir. Çünkü ayette zekatın temizleme ve arındırma fonksiyonuna işaret edilmektedir.¹⁷⁸ Yine zekatın kimlere verileceğinin beyan edildiği ayette¹⁷⁹ de bunu görmek mümkündür. Buradaki الصَّدَقَاتُ ifadesi, ayetin sonunda zikredilen فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ karinesiyle birlikte söz konusu sadakanın farz olan zekat olduğuna delalet etmektedir.¹⁸⁰ Ayette zekatın sekiz sınıfa verileceği belirtilirken aynı zamanda

¹⁶⁷ Buhârî, “Nafakât”, 1 (5036), 9 (5049); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 41 (2142-2144).

¹⁶⁸ Z-k-v kökü “artmak, çoğalmak; temizlemek, arındırmak; uygun, yerinde olmak” anlamı taşır. Kur'an'da zkv köklü 59 kelime bulunmaktadır. 32 tanesi zekat formunda olup bunların 2'si nekre, 30'u marifedir. Bk. Ferâhidî, “zkv”, 5/394; Abdülbâki, “zkv”, 331,332.

¹⁶⁹ Zebîdî, “zkv”, 38/220.

¹⁷⁰ Mehmet Erkal, “Zekât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197.

¹⁷¹ el-Bakara 2/43, 83, 110, 177, 277; en-Nisâ 4/77, 162; el-Mâide 5/12, 55; et-Tevbe 5, 11, 18, 71; en-Nûr 24/37, 56; el-Ahzâb 33/33; el-Beyyine 98/5.

¹⁷² el-A'râf 7/156; el-Kehf 18/81; Meryem 19/13, 31, 55; el-Enbiyâ 21/73; el-Hac 22/41, 78; el-Mü'minûn 23/4; en-Neml 27/3; er-Rûm 30/39; Lokmân 31/3; Fussilet 41/7; el-Müzzemmil 73/20.

¹⁷³ Cumhuriyet Demirel, “Kur'an'ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekki - Medeni”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (Aralık 2017), 44.

¹⁷⁴ el-Kehf 18/81; Meryem 19/13.

¹⁷⁵ Şehmus Demir, “Kur'an'da Zekat Kavramının Etimolojik Ve Semantik Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0 / 28 (Aralık 2007), 16, 17.

¹⁷⁶ et-Tevbe 9/103.

¹⁷⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Mustafa Öztürk, ““Sadaka” Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi -Semantik Bir Tahlil Denemesi-”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 457-487.

¹⁷⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 16/133-134; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/401.

¹⁷⁹ et-Tevbe 9/60.

¹⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/367.

zekat yoluyla mal edinimine de işaret edildiğini söylemek mümkündür.

Sadaka kelimesi *ş-d-k*¹⁸¹ kökünden türemiş olup sözlükte “Kişinin Allah için fakirlere verdiği şey”¹⁸² anlamına gelir. Terim olarak da “Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak amacıyla ihtiyaç sahiplerine yapılan gönüllü veya dinen zorunlu maddî yardımlar, bu çerçevede verilen para ve eşya”¹⁸³ anlamındadır. Bu tariften de anlaşıldığı üzere sadakada hem gönüllülük ve hem zorunluluk söz konusudur. Nitekim Râzî, Bakara suresinin 263. ayetinde¹⁸⁴ geçen sadaka kelimesinin bazı alimler tarafından gönüllü olarak verilen, yani nafile sadaka olarak ifade edildiğini aktarır. Çünkü zekatın engellenmesi ve buna ihtiyacı olan insanların mahrum edilmesi helal, caiz değildir.¹⁸⁵ Fıkıh alimleri de Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in hadislerindeki kullanımlara göre bir tasnifte bulunarak sadakayı; farz (zekat, fidiye ve kefare), vacip (sadaka-i fitr, nezir/adak) ve tatavvu (nafile) olarak sınıflandırmışlardır.¹⁸⁶

Kefâret (keffâret) kelimesi ise *k-f-r*¹⁸⁷ kökünden türemiş bir kelimedir. Sözlükte “hatayı, günahı/suçtu örten, silen şey”¹⁸⁸ manasına gelir. Terim anlamı olarak “Dinin belirli yasaklarını ihlâl eden kimsenin hem ceza hem de Allah’tan mağfiret dilemek maksadıyla yükümlü tutulduğu köle azat etme, oruç tutma, fakiri doyurma ve giydirme gibi malî veya bedenî nitelikli ibadetlerin genel adıdır.”¹⁸⁹ Kefâretler, farklı ibadetlerde ve işlemlerde ortaya çıkan ihlalin giderilmesi veya günden kurtuluş amacıyla yerine getirilmesi istenen mali ve bedeni yükümlülüklerdir. Kefâret sözcüğü Kur’an’da üç farklı ayette dört kez geçmektedir. Bunlar kısâsın¹⁹⁰, bilerek bozulan yeminin¹⁹¹ ve ihram yasağının ihlalinin¹⁹² zikredildiği ayetlerdir. Kur’an’da ayrıca hacda tıraş olma¹⁹³, hata ile adam öldürme¹⁹⁴ ve zihâr yemini¹⁹⁵ gibi ihlallerden bahsedilirken doğrudan kefare kelimesi kullanılsa da bu kapsamda terettüb eden sorumluluklara işaret edilmiştir. Hadislerde de zekat ve sadakanın önemi üzerinde durulmuş, kefaretin başta ibadetlerin ifasındaki kural ihlalleri olmak üzere işlenen hata ve yanlışları telafisindeki rolüne dikkat çekilmiştir.¹⁹⁶

Görüldüğü gibi zekat ile dinen zorunlu kılınan malî görevler yerine getirilirken kefare kapsamında ödenen maddî bedellerle de işlenen kusur ve hataların telafi edilmesi umulmaktadır. Diğer taraftan sadaka yoluyla gönüllü olarak hayır yolunda

¹⁸¹ *Şdk* kökü “yalan söylemenin zıddı olarak doğru sözlü olmak, doğruluk” anlamına gelir. Kur’an’da bu kökten türemiş 155 kelime bulunmaktadır. Bunların 31’i fiil, 124’ü isimdir. 13 kez isim olarak geçen sadaka (سَدَاكَة) formunun 5’i tekil 8’i çoğuldur. Bk. Ferâhîdî, “şdk”, 5/56; Abdalbâkî, “şdk”, 404-406.

¹⁸² Zebidî, “şdk”, 26/12.

¹⁸³ Ali Duman, “Sadaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/383.

¹⁸⁴ el-Bakara 2/263. “... فَرَقَ مَتْرُوفًا ”

¹⁸⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 7/43.

¹⁸⁶ Duman, Ali, “Sadaka”, 35/384.

¹⁸⁷ *K-f-r* kökü, “İman etmenin zıddı olarak inkar etmek; nankörlük etmek; örtmek, gizlemek” anlamları taşır. Kur’an’da bu kökten 221’i isim, 304’ü fiil olmak üzere 525 türev geçer. İsim olarak kullanılanların 4’ü keffâret kalıbındadır. Bk. Ferâhîdî, “kfr”, 5/356, 357; İsfahânî, “kfr”, 714; Abdalbâkî, “kfr”, 605-613.

¹⁸⁸ Ferâhîdî, “kfr”, 5/358; İsfahânî, “kfr”, 717.

¹⁸⁹ Rahmi Yaran, “Kefâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/179.

¹⁹⁰ el-Mâide 5/45.

¹⁹¹ el-Mâide 5/89.

¹⁹² el-Mâide 5/95.

¹⁹³ el-Bakara 2/196.

¹⁹⁴ en-Nisâ 4/92.

¹⁹⁵ el-Mücâdele 58/2-4.

¹⁹⁶ Buhârî, “Zekât”, 1 (1331), 5 (1343), 8 (1345), 9 (1351), 10 (1357), 43 (1393), “Umre”, 1 (1683), “Savm”, 3 (1796); Müslim, “Taharet”, 11 (244); Tirmizî, “Hudûd”, 12 (439), “Zühd”, 17 (2325).

harcamalarda bulunmak söz konusu olmaktadır. Bu sayede maddi güce sahip kimseler dini sorumluluklarını ifa etmiş, muhtaç kimseler için de mal edinimine imkan sağlanmış olmaktadır. Zira kişi elindeki bu imkânları tek başına değil, yaşadığı toplumun ona sağladığı imkanlar sayesinde elde etmiştir. İslam'da bu sosyal mekanizmalar aracılığıyla servetin tek elde, zengin kimselerde toplanmaması, topluma dağılımı amaçlanmıştır.¹⁹⁷ Nitekim Kur'an'da da servetin sadece zenginler arasında dönüp dolaşmaması gerektiğine vurgu yapılarak bu hususa işaret edilmektedir.¹⁹⁸

3.9. Ganimet (Enfâl) ve Fey

Ganimet (enfâl) ve fey de Kur'an'da işaret edilen helal mal edinim yolları arasında yer almaktadır. Ganimet, *ğ-n-m*¹⁹⁹ köklü bir türev olup sözlükte "düşmandan zor kullanarak alınan şey"²⁰⁰ anlamına gelir. Fikhî bir terim olarak ise "Müslümanların savaş yoluyla gayrimüslimlerden ele geçirdikleri esirler ve her türlü mal"²⁰¹ manası taşır. Kur'an'da ganimetler anlamında²⁰² kullanılan *غَنَائِل*'in çoğulu olan *غَنَائِلٌ* kelimesi ise *n-f-l*²⁰³ kökünden türemiştir. Sözlükte "zorunlu (vâcip) olanın fazlası"²⁰⁴ anlamına gelir.

Ganimet ile ilgili hususlara temas edilen Enfâl suresinin ilk ayetindeki *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْغَنَائِلِ قُلِ الْغَنَائِلُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ* ... ifadeleri²⁰⁵ ile öncelikle ganimetlerin Allah ve resulüne ait olduğu bildirilmiş, sonra *وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...* ifadesinin geçtiği ayette²⁰⁶ ganimetlerin kimlere verileceğine ilişkin hükümlere yer verilmiştir. Surenin konuya atıfta bulunulan diğer ayetinde²⁰⁷ ise *... فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا* ... ifadeleriyle ganimet olarak edinilen malların meşruiyeti vurgulanarak bunların yenmesinin helali hoş olduğu ifade edilmiştir.²⁰⁸

Fey kelimesi ise *f-y-e*²⁰⁹ kökünden türemiştir. Sözlükte "ganimet, zevâl vaktinden sonraki gölge"²¹⁰ manası taşırken terim olarak ise "savaş yapılmadan ve zor kullanılmadan, barış ve anlaşma ile elde edilen mallar"²¹¹ anlamındadır. Fey kelimesinin terim olarak bu şekilde isimlendirilmesi, semantik bakımdan küffârın mallarının Müslümanlara savaş yapmadan kendiliğinden dönmesiyle ilişkilendirilmektedir. Aynı şekilde gölgenin fey olarak isimlendirilmesi de (güneşe bağlı olarak) bir taraftan bir tarafa dönmesi, yön

¹⁹⁷ Ömer Faruk Habergetiren, "İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri" (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2015), 234-235.

¹⁹⁸ el-Haşr 59/7.

¹⁹⁹ *Ġ-n-m* kökü "Bir şeyi meşakksiz bir şekilde elde etmek, kazanmak" anlamı taşır. Kur'an'da geçen 9 türevin 7'si isim, 2'si fiil formundadır. Bunlardan dört yerde geçen *غَنَائِلٌ* formu ile iki yerde zikredilen *غَنِيمَةٌ* kalıbı ganimet kelimesi ile anlamsal ilgiye sahiptir. Bk. Ferâhîdî, "ğnm", 4/426, 357; Abdalbâkî, "ğnm", 505.

²⁰⁰ Semîn el-Halebî, "ğnm", 3/176.

²⁰¹ Mehmet Erkal, "Ganimet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/351.

²⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/549.

²⁰³ *N-f-l* kökü "Asıl/esas üzerine fazladan olan her şey; fazladan vermek/yapmak" anlamı taşır. Kur'an'da isim formunda 4 türevi geçmektedir. Bunların ikisi *الْغَنَائِلُ* diğer ikisi de *غَنَائِلٌ* şeklindedir. İbn Fâris, "nfl", 5/455; Semîn el-Halebî, "nfl", 4/209; Abdalbâkî, "nfl", 717.

²⁰⁴ İsfahânî, "nfl", 820.

²⁰⁵ el-Enfâl 9/1.

²⁰⁶ el-Enfâl 9/41.

²⁰⁷ el-Enfâl 9/69.

²⁰⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/199.

²⁰⁹ *F-y-e* kökü "dönmek, geri dönme; dönüşmek" anlamı taşır. Kur'an'da 7 kez geçen kökün tamamı fiil formundadır. Bk. İbn Manzûr, "fye", 1/124,125; Abdalbâkî, "fye", 528.

²¹⁰ İbn Manzûr, "Fye", 1/124, 126.

²¹¹ Habergetiren, "İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri", 252.

değiştirilmesi sebebiyle olduğu ifade edilmektedir.²¹²

Fey, Kur'an'da terim anlamıyla ilişkili olarak "Allah'ın ganimet olarak verdiği şey/şeyler" anlamında üç ayette geçmektedir. Ahzâb suresinde Hz. Peygamber'e özel kılınan şartlar dahilinde evlenmesi helal olan kadınlara değinilirken ayette geçen *وَمَا مَلَكَتْ* ... *يَمِينِكَ بِمَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ* ifadesiyle fey kapsamında Allah'ın ganimet olarak verdiği (velayetindeki) cariyeyle evlenmesinin helal olduğu belirtilmektedir.²¹³

Haşr suresinde yer alan iki ayette²¹⁴ ise fey kapsamında Allah tarafından verilen ganimetlerin kul planında elde edilmesine ve bunların kimlere verileceğine atıfta bulunmaktadır. Surenin 6. ayetinde Allah'ın resulüne ganimet olarak verdiği malları, müslümanların savaşarak elde etmedikleri belirtilmektedir. Elmalılı, gerçek sahibi Allah olan o malların küffârın elinde olmasının, gasp edenin elinde bulunan mal gibi görüldüğünü, onları Allah tarafından teslim almaya en yetkili kimsenin resulü olduğu için bu malın kendisine verilmesinin, malın ilk sahibine geri dönmesi gibi bir nükteye sahip olduğunu ifade etmektedir. Ayetin *وَمَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ*... ifadesindeki zamirle kastedilenin Hz. Peygamberle yaptıkları anlaşmalara sadık kalmayan Nadîroğulları olduğunu belirten müellif, ayette *أَقَاءَ* fiilinin zikredilmesinin de dönüşümü ifade etmek için olduğunu belirtir.²¹⁵ Surede yer alan 7. ayette ise Allah'ın ganimet olarak verdiği malların Allah'a, peygambere, ona (peygambere) yakın olanlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara ait olduğu ifade edilmektedir. Bazı alimlere göre ayette fey kapsamındaki taksimatta zikredilen Allah'a ait olan hissenin, Kâbe ve diğer meşitlerin bakım ve onarımı için sarf edilmesi şeklinde anlaşıldığı ifade edilirken, bazılarına göre ise Allah'ın ayette zikredilmesi tazim amaçlıdır.²¹⁶

Hadislerde de ganimetin Hz. Peygamberin kendisi ve ümmeti için helal olduğu ve savaşa katılanlar arasında yararlılıklarına göre dağıtıldığı ifade edilir.²¹⁷

Netice itibariyle ganimet ya da feyden elde edilen mal ve menfaatlerin ayetlerde zikredilen toplum kesimlerine dağıtılmasıyla, bir taraftan helal mal edinimine imkan sağlanırken diğer taraftan da ekonomik bakımdan sosyal kesimlere kamu imkanlarının dağıtılmasında dengeğin gözetilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

3.10. Diyet

Kur'an'da işaret edilen helal mal edinimin yollarından birisi de diyetdir. Diyet kelimesi, *v-d-y*²¹⁸ köklü bir türedir. Sözlükte "ölen kişinin hakkı; öldürülen kimsenin kanının bedeli olarak velisine verilen şey"²¹⁹ anlamına gelmektedir. Terim olarak ise "Bir şahsın haksız olarak öldürülmesi, sakat bırakılması veya yaralanması halinde ceza ve kan bedeli olarak ödenen mal veya para"²²⁰ anlamını taşımaktadır.

²¹² İbn Manzûr, "Fey", 1/124, 127.

²¹³ Kurtubî, *el-Camî li ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/207.

²¹⁴ el-Haşr 59/6-7.

²¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/486-487.

²¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/488-489.

²¹⁷ Buhârî, "Humus", 8 (2951-2954), 9 (2957), 15 (2963); Ebû Dâvud, Cihâd, 35 (2534), 152 (2733); Tirmizî, Siyer, 5 (1553), 9 (1557), 12 (1561).

²¹⁸ *V-d-y kökü* (diyetini) vermek, ödemek; damlamak; akmak, dökülmek" anlamları taşır. Kur'an'da 12 kez geçen kökün tamamı fiil formundadır. Bk. Ferâhîdî, "vdy", 8/99; Zebîdî, "vdy", 40/178, 182.

²¹⁹ Kurtubî, *el-Camî li ahkâmî'l-Kur'ân*, 5/315; Zebîdî, "vdy", 40/178.

²²⁰ Bardakoğlu, "Diyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/473.

Kur'an'da diyet kelimesi iki kez geçmektedir.²²¹ Diyetin terim anlamında kullanıldığı bu ayette, bir müminin başka bir mümini öldüremeyeceği, ancak yanlışlıkla öldürürse mümin bir köle/cariye azat etmesi ve öldürülen kimsenin ailesine teslim edilmek üzere diyet vermesi gerektiği, ancak ölen kimsenin yakınlarının diyetten vazgeçmeleri halinde ise diyetin söz konusu olmayacağı ifade edilmiştir. Ölenin, öldüren kimseye düşman bir topluluktaki bir mümin kimse olması durumunda mümin bir köle, anlaşma yapılmış bir topluluktan ise ailesine teslim edilmek üzere diyet ve bir mümin köle azat edilmesi, bunları yerine getirme imkanı olmayanların ise peş peşe iki ay oruç tutmaları gerektiği belirtilmiştir.

Elmalılı'ya göre ayette belirtildiği üzere yanlışlıkla öldürülen mümin kimse için azat edilen mümin köle Allah'ın hakkı olarak kefâret, verilen diyet ise kul hakkı olarak zararın tafelisi kapsamında öldürülen kimsenin yakınlarına yapılan bir ödemedir.²²²

Bakara suresinin 178. ayetinde de öldürülen kimseler hakkında kısasın farz kılındığı, ancak ölenin kardeşi/yakınları tarafından bir şey karşılığı öldürenin bağışlanması durumunda, ölenin kardeşinin örf'e uyması ve öldürenin de ona diyeti güzellikle vermesi gerektiği, bunun da Allah tarafından bir kolaylaştırma, hafifletme olduğu bildirilmektedir.²²³

Ayete göre kısas, öldürülen kimse ve yakınları için aslî bir hak, bunun uygulamasını gerçekleştirecek olan kamu için de bir görevdir. Affedilmesi ise ölen kimsenin yakınları/velisi için erdemli bir davranıştır. Nitekim ayette geçen ...فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ... ifadesiyle ölenin yakınlarına, sertlik göstermeden maruf çerçevesinde diyet talep etmesi tavsiye edilirken...وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ... ifadesiyle de öldüren tarafına, mağdur tarafın bu affının değerini bilmesi ve diyet borcunu iyilikle, zorluk çıkarmadan vermesi telkin edilmektedir. Dolayısıyla bu yönlendirmeler bir ruhsat olarak diyetin alınmasının meşruiyetine delalet etmektedir.²²⁴ Diyet ile ilgili detayları Hz. Peygamber'in sünnetindeki uygulama örneklerinin zikredildiği hadislerde görmek mümkündür.²²⁵

Görüldüğü gibi diyet uygulamasıyla kişi, işlediği suçun cezasını maddi olarak bizzat kendi ödemiş, manevi sorumluluğunun yükünü azaltma yolunda da çaba sarfetmiş olur. Diğer taraftan ödenen diyet bedeliyle de mağdur olan tarafın acılarının hafifletilmesine ve meşru yoldan mal edinimine imkan sağlanmış olmaktadır.

Sonuç

Kur'an'da pek çok ayette zikredilen mal kelimesi ile mal-insan ilişkisine atıfta bulunulmakta, malın hem dünya hayatının idame ettirilmesinde hem de ahirete yönelik amellerin şekillenmesinde ne denli bir öneme hâiz olduğuna işaret edilmektedir. Bu çerçevede Kur'an'da öncelikle mal ve mülkün gerçek manada sahibinin Allah olduğu vurgulanır. Bununla birlikte insanın varlığını sürdürebilmesi için malın önemli bir dayanak olduğu belirtilir. Ancak insana sahip olduğu malın bir amaç değil araç olduğu ve kendisine emanet olarak verildiğinin bilinci içerisinde olması gerektiği hatırlatılır. Diğer taraftan insana, fıtratı gereği malın sevdirildiği belirtilir. Bu sebeple insanın mal

²²¹ en-Nisâ 4/ 92.

²²² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/48.

²²³ el-Bakara 2/178.

²²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/498, 500.

²²⁵ İlgili hadislerle örnek olarak bk. İbn Mâce, "Diyât", 3 (2624), 4 (2625,2626), 5 (2627,2628), 6 (2629-2631), 7 (2632).

edinimi noktasında bir hürs içerisinde olduğu ve bu sahip olma hürsünün onu riskli alanlara çekebileceğine dikkat çekilir. Dolayısıyla insana dünyada edinilen malın onun için bir test aracı olduğunu bilmesi ve ona göre hareket etmesi öğütlenir.

Kur'an'da malın insan hayatındaki etkisine pek çok ayette değinilirken insan hayatının devamı için bir gereklilik olan mal edinim yollarına da işaret edilmiştir. Bu bağlamda insanın çalışması ve emek sarfetmesi mal edinim yollarının başında gelmektedir. Yine ticaret ve alışveriş yoluyla mal edinimine atıfta bulunulurken insanlığın en eski mesleklerinden tarım ve hayvancılık yoluyla mal edinimine pek çok ayette işaret edilmiştir. Kur'an'da zikredilen mal edinim yollarının bazıları insanın kendi öz çabasıyla olmayıp miras, vasiyet, mehir, muhâlea, nafaka, kefâret, ganimet, diyet vb. savaş, evlilik, boşanma, ölüm, hayata kastetme gibi hukuksal sonuçları itibariyle, bazıları ise infâk kapsamında zekat, sadaka gibi gerçekleştirilen yardımlaşma ve dayanışma faaliyetlerinin sonuçları itibariyledir.

Kur'an'da zikredilen mal edinim yollarını aynı zamanda mal dağılım yolları olarak da görmek mümkündür. Kişi, yaşadığı çevrenin ona sağladığı imkan ve fırsatlar sayesinde mal edinir. Dolayısıyla öncelikle yakınlarından başlamak üzere toplumsal sorumluluğunu yerine getirmek durumundadır. Nitekim Kur'an'da mal kapsamında verilen her türlü nimetin bir şükârnesi olarak insandan maddi tasarrufta bulunması ve Allah'ın rızasına uygun bir şekilde hareket etmesi istenmektedir. Zira Kur'an'da servetin sadece zenginlerin elinde toplanması değil, toplumun tüm kesimlerine dağılımı öncelenmiştir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Kôrleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<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>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Abdulâlî, Bâý Zekkûb - Tarşânî, Yasir Muhammed Abdurrahman. "Mustalahu'l-mâl fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve vesâilî'l-hifâzi aleyhi fi's-şerâti'l-İslâmiyye". *Mecelletü'l-ulûmi'l-İslâmiyye ed-Devliyye* 1/1 (2017), 32-56.

Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matb'atu Dâr'il-Kutubi'l- Mısıryye, 1264/1945.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/ 2001.

Ahmet Cevdet. *Mecelle-i Ahkâm-i 'Adliye*. İstanbul: Matba'a-ı Osmaniye, 1300/1883.

Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Algül, Ayşe Betül - Habbergetiren, Ömer Faruk. "Hz. Peygamber Dönemi Mehir Miktarları ve Günümüzdeki Karşılıkları". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (30 Aralık 2019), 209-232.

Alsaç, Hatice. "İslam Hukukunda Muhâlea ve TMK Anlaşmalı Boşanma ile Mukayesesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Eylül 2022), 1166-1196.

Arı, Abdüsselam. "Vasiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bardakoğlu, Ali. "Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/13-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/473-479. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/421-426. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Buhârî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmâil *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Demir, Şehmus. "Kur'an'da Zekat Kavramının Etimolojik Ve Semantik Analizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Aralık 2007), 9-30.

Demirel, Cumhuri. "Kur'an'ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekkî - Medenî". *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (Aralık 2017), 35-54 .

Duman, Ali. "Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Sicistânî. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaûd

vd. b.y.: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/ 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.

Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Erkal, Mehmet. "Ganimet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/351-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mazûmî-İbrahim es-Semirrâî. b.y.: Dârû'l-mektebeti'l-hilâl, ts.

Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifil'kitâbi'l-Azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kâhire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1412/1992.

Habergetiren, Ömer Faruk. *İslam Hukuku'nda Sermaye ve Sermaye Hareketleri*. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2015.

Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/461-465. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.

Hanbel, Ahmed b. Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/ 2001.

Husayn, Süleyman b. İbrahim b. Muhammed. *el-Mâl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dârû'l-Mi'rac ed-Devliyye, 1995.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muḥammed er-Râğıb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dımaşk-Beyrut: Daru'l-Kalem-Daru's-Şâmiyye, 1412/1991.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hakk. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfiî Muhammed. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.

İbn Fâris, Ahmed b. Faris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu Makâyısı'l-Luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dârû'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünen-ü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. b.y.: Dârû'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dârû'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001.

İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaḫḫa*. tsh. M. Fuâd Abdalbâkî.

Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.

Koçak, Zeynep Canan. "Arap Yarımadası'ndaki Ekonomik Şartların Hz. Peygamber'in (S.A.S) Hayatına ve Hadislere Yansımaları". *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/8 (Güz 2017), 72-94.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Camî li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-Ahmed el-İftıyyîş. Kahire: Dâru'l Kütübî'l-Mısrıyye, 1964.

Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1423/2003.

Maden, Şükrü. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Mal ve Evlat Sevgisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud b. Şehâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.

Mustafâvî, Allâme Hasen. *et-Tahkik fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Tahran: Merkezü Neşri Âsârî Allâme el-Mustafâvî, 1393/1973.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.

Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Öztürk, Mustafa. " "Sadaka" Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi -Semantik Bir Tahlil Denemesi-". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (Nisan 2001), 457-487.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.

Semîn el-Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Yûsuf. 'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1417/1996.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.

Temel, Nihat. "Kur'an Bütünlüğü İçinde Mal ve İnsan İlişkisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2007), 197-216

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.

Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı Hukuk Sözlüğü. Erişim 7 Temmuz 2022. <https://sozluk.adalet.gov.tr>

Uyanık, M. Zeki. "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (Kasım 2019), 57-87.

Vâhidî, İmam Ebû Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzüli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1991.

Yaran, Rahmi. "Kefâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/179-182. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtaza. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc. b.y.: Matba'atu hukûmeti'l-Kuveyt, 1385/1965.

Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.



Haccın Şartları Bağlamında Hac Kotasının Değerlendirilmesi

Ahmet Hamdi Yıldırım¹

Öz

İslam'ın beş unsurundan birisi olan haccın ifa edilebilmesi için çeşitli şartların bir araya gelmesi gerekir. Vücup, edâ, sıhhat olarak özetlenebilecek bu şartlar ayrıntılarıyla fıkıh kitaplarımızda yer almıştır. Ancak zamanımızda önceki dönemlerde pek rastlanmayan bir durum oluşmuştur. İslam dünyasında zenginliğin artması ve Müslümanların imkanlarının çoğalması, hacca gitmenin kolaylaşması bu ibadeti yapmak isteyenlerin sayısının çok artmasına neden olmuştur. Bu sebeple Mekke ve hac menasikinin ifa edileceği yerlerdeki sınırlı alt yapının yoğun talebi karşılayamaması durumu ortaya çıkmış bu da kota uygulamasını gündeme getirmiştir. Her ülkeye yaşayan Müslüman sayısına göre belli bir miktarda kontenjan tanınması ve bu miktarda kişinin hac ibadetini gerçekleştirmelerine izin verilmesi anlamına gelen hac kotası hem Mekke hem de oraya gelen hacılar açısından güvenliğin sağlanabilmesi, sağlık hizmetlerinin yeterli şekilde ifa edilebilmesi ve ibadetin düzenli yapılabilmesini temin açısından gerekli görülmektedir. Bu durumda kota uygulamasına takılan ve hacca başvurduğu halde sıra beklerken vefat eden bir kişi hakkında hüküm ne olacaktır? Bu kimse İslam hukukuna göre hac ibadeti ile sorumlu kabul edilir mi edilmez mi? Sorularının cevabının verilmesi gerekmektedir. Bu araştırmada temel olarak bu soruların cevabı aranacaktır. Tartışmanın temelini hac vizesinin vücup yahut edâ şartı olması oluşturduğundan, bu açıdan hac vizesinin konumu, kotanın ve vizenin haccın hükmüne tesiri ortaya konmaya çalışılacak ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hac, Hac Kotası, Şart, Vücup Şartı, Edâ Şartı., Sıhhat Şartı

Yıldırım, Ahmet Hamdi (2023). "Haccın Şartları Bağlamında Hac Kotasının Değerlendirilmesi". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 7/1 (2023), 705-726.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1348888>

Geliş Tarihi	23.08.2023
Kabul Tarihi	28.10.2023
Yayın Tarihi	28.10.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fak., İslam Hukuku ABD, İstanbul, Türkiye, hamdi.yildirim@izu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2117-0127



Evaluation of Hajj Quota in the Context of the Conditions of Hajj

Ahmet Hamdi Yıldırım²

Abstract

One of the five pillars of Islam, the pilgrimage to Mecca (Hajj), necessitates the fulfilment of various conditions. These conditions, known as "vücup," "edâ," and "sihhat," are detailed in Islamic jurisprudence. However, a unique situation has arisen in recent times. The increase in wealth in the Islamic world and the improved financial capabilities of Muslims have made the pilgrimage more accessible, leading to a significant rise in the number of people aspiring to perform Hajj. As a result, the limited infrastructure in Mecca and the locations where Hajj rituals are performed could not accommodate the overwhelming demand, leading to the introduction of a quota system. This quota system involves allocating a specific number of slots to each country based on the number of Muslims residing there, allowing only those within the quota to perform the Hajj pilgrimage. This system is deemed necessary to ensure safety, provide adequate healthcare services, and maintain the orderly performance of the pilgrimage for both Mecca and the pilgrims.

Considering this situation, it is essential to address the legal implications when someone applies for Hajj but passes away while waiting due to the quota system. Is this individual considered responsible for the Hajj pilgrimage according to Islamic law, or are they exempt? These questions require careful examination.

This research primarily aims to answer these questions. Since the foundation of this debate rests on whether the Hajj visa is a matter of obligation (vücup) or fulfilment (edâ), the study will focus on the role of the Hajj visa, the impact of the quota system, and the visa on the legal status of Hajj to reach a conclusion.

Keywords: Hajj, Hajj Quota, Condition, Condition of Obligation, Performance Condition, Validity Condition

Yıldırım, Ahmet Hamdi, "Evaluation of Hajj Quota in the Context of the Conditions of Hajj", Turkey Journal of Theological Studies, 7/4 (2023), 705-726.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1348888>

Date of Submission	23.08.2023
Date of Acceptance	28.10.2023
Date of Publication	28.10.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Assist Prof., İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, İstanbul, Türkiye, hamdi.yildirim@izu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2117-0127

Giriş

Allah, insanı sorumlu bir varlık olarak yaratmış, yükümlü kılmıştır. Bu sorumluluklar, insanların imtihan edilmesi ve ahirette hesap vermesi için önemlidir. Hac ibadeti de bu yükümlülüklerden biridir. Hac, İslam'ın beş temel esasından biri olup Müslümanlar, imkanları elverdiği durumda bu ibadeti yerine getirmekle mükelleftir.

Hacca gitmek Allâh'ın kulları üzerindeki hakkı olarak ifade edilmiştir. Nitekim âyet-i kerimede "...Ona giden yola gücü yeten (istitaât) herkese o evi (Kâbe'yi) hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır"³ buyurulmuştur. Bu yönüyle hac, çok önemli ve nev'i şahsına münhasır bir ibadettir.

İslam'da ibadetlerin yerine getirilmesi için belirli kurallara dikkat etmek gerekir. Bu kuralların bir kısmına rükün bir kısmına şart denir. İbadetlerin tam ve sahih olarak yerine getirilmesi bunların hakkıyla ifa edilmesine bağlıdır. İslam'ın beş şartı arasında sayılan ve en temel ibadetlerimizden biri olan haccın da rükünleri ve farklı kategorilerde şartları vardır. Vücup, edâ ve sıhhat şartları olarak sınıflandırılan bu şartlar, tüm ibadetlerde bulunmakla birlikte hacda daha belirgin bulunmaktadır.

Hac, İslam'ın beş şartından biri olması nedeniyle fıkıh kitaplarımızda geniş yer bulmuş, hakkında müstakil eserler ve makaleler yazılmıştır. Ancak geçmiş dönemlerde olmayan, İslam dünyasının nüfusunun ve imkanlarının artması ile gündeme gelen "hac kotası" klasik kaynaklarımızda yer almamış; kotanın çıktığı tarihten sonra yazılan bazı eser ve makalelerde kendine yer bulmuş; ancak yaptığımız taramaya göre Türkçede hakkında müstakil bir makale yazılmamış, genellikle ""istitaât" kavramı altında incelenmiştir.

Bu alanda bir katkıda bulunmak niyetiyle biz bu makalemizde kotanın haccın farziyetine tesirini, hangi şart kapsamında değerlendirilebileceğini incelemeye gayret edecek ve bir sonuca varmaya çalışacağız. Bunu yaparken öncelikle şart kavramı üzerinde duracak, haccın şartlarını detaylı inceleyecek ve en sonunda da kotanın durumunu ortaya koyacağız.

Makaledeki görüşler ortaya konurken temelde Hanefî mezhebi esas alınmıştır.

1. Şart Kavramı

Şart; yaygın olarak kullanılan sözlük anlamı ile "bir şeyin gerçekleşmesini mümkün kılan şey" demektir.⁴ Şartın bir anlamı da alâmet⁵ olup "bir şeyin gerçekleşmesi için gerekli olan alâmet-i lâzime" anlamındadır.⁶ Bu tanımlar, "şart" kelimesinin genel kullanımına ve dildeki yaygın anlamlarına işaret eder.

Usûl-i fıkıh terimi olarak kullanılan "şart" için kelime anlamı ile bağlantılı tanımlar yapılmıştır. Şer'î hüküm teklifi ve vad'î hükümler olmak üzere ikiye ayrılır. Allâh'ın ezeli iradesinin kulların eylemlerine yönelik talep edici, yasaklayıcı yahut serbest bırakıcı taallukuna "teklifi hüküm" denilirken, Allâh'ın bir şeyi başka bir şey için sebep, şart,

³ Âl-i İmrân, 3/97.

⁴ Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, (Beirut: Dâru Sadır, 1414), 7/ 329.

⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/220.

⁶ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, (Beirut: Daru'l- Kütübü'l- Arabî, 1993), 2/303.

mâni vb. kılmasına da “vad’î hüküm” denilmektedir.⁷ İşte şart bu vad’î hükümlerden biridir ve “bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla beraber onun yapısından bir parça teşkil etmeyen iş veya vasıf”,⁸ veya diğer bir deyişle “hükme müessir ve mûsil olmayıp kendisi üzerine hükmün vücubu değil, yalnız sübut ve vücudu tevakkuf eden şeydir.”⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte her şart vad’î hükümlerden değildir.

Mesela sıhhat şartı teklifi hükümlere dahildir.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere şartın varlığının hükme tesiri yoktur. Yani şartın varlığı hükmü doğurmaz. Ancak hükmün varlığından bahsedebilmemiz için şartın varlığı gerekir. Mesela haccın bir kişiye farz olması için aranan vücup şartlarından birisi akıldır. Ancak haccın vücup şartı olmasına binaen akli olan herkese hac farz olmuştur, denilemez. Çünkü şartın varlığı hükme/haccın farz oluşuna tesir etmez. Ancak şartın yokluğu hükmü ortadan kaldırır. Yani akli olmayan kimseye -şart gerçekleşmediği için- hac farz olmaz.

Şartın birçok taksiminden bahsedilir. Ömer N. Bilmen (öl. 1971), usul kitaplarındaki genel eğilime tabi olarak şartın beş kısma ayrıldığını ifade eder.¹⁰ Tehânevî (öl. 1745’ten sonra), şartın; akli, luğavî, şer’î ve âdî olmak üzere dörde ayrıldığını söyler.¹¹

Şartı kimin ileri sürdüğüne göre yapılan ayrıma göre ise şer’î ve calî olmak üzere ikiye ayrılır: Şari’in hüküm ve tasarruflara vazetmiş olduğu şartlar şer’î şart¹² diye adlandırılırken; insanların kendi aralarında birbirlerine karşı ileri koştukları şartlara da calî şart denilmektedir.¹³ Haccın şartları bağlamında bizi burada ilgilendiren ise şer’î şartlardır. Şer’î şartlar genelde vücup ve edâ şartı diye bilinirse de hac ibadeti söz konusu olduğunda sıhhat şartı da ilave edilerek üç tür şart gündeme gelir ki, aslında bütün şer’î hükümlerde bu üçlü taksimi bulmak mümkündür.

Konumuz açısından önem arz ettiğinden vücup, edâ ve sıhhat şartlarının tanımlarına bakalım.

1.1. Vücup Şartı

Vücup şartı; bir ibadetin/yükümlülüğün bir kimseye farz olmasını bildiren şarttır. Yani şartın varlığı yükümlülüğü/meşrutu mükellef için vacip hale getirir. Bir yükümlülüğün varlığı sadece bu şartın gerçekleşmesi ile söz konusu olur. Vücup şartı sıhhat şartından farklıdır. Örneğin namazın farz olması için buluş bir şarttır. Buluşa ermemiş çocuğa namaz farz değildir.¹⁴ Kıldığı takdirde nafil olarak kabul edilir.

⁷ Bk. Muhammad Abu Al-Fath Bayanunı, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/467.

⁸ Bayanunı, “Hüküm”, 18/467.

⁹ Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 1/220.

¹⁰ Bunlar: Şart-ı mahz, illet manasında şart, sebep hükmünde şart, ismen şart ve alamet manasında şarttır. Bk. Bilmen, *Hukukî İslamiyye*, 1/220-222.

¹¹ Muhammed b. A’la b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu’l-İstılâhâtî’l-fünun*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 1/1014-1015.

¹² Vehbe Zühaylî, *Usûlu’l-Fikhi’l-İslâmî*, (Dimaşk: Daru’l-Fikr, 1986), 1/101; Şer’î şart denilmesi, şartın bizzat Şari tarafından Kur’an ve sünnette açıktan, imâ yahut işaret yolu ile konulmuş olmasındandır. Şer’î şartların yerine getirilmesi ve kesinlikle aykırı davranılmaması gerekir (bk. Muhammed Kutub Sânu, *Mu’cemu mustalâhâtî usuli’l-fikh*, (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 2000), 247.).

¹³ Bkz. Mehmet Boynukalın, “Şart”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/364-365.

¹⁴ Serahsî, *Usûl*, 1/68; Muhammed Emin b. Mahmûd Emir Padişah, *Teysîrû’t-tahrîr şerh ala kitâbi’t-tahrîr*, (Kahire:

Vücup şartı mükellefin gücü dışında var olur. Bu şartlar mükellefin ihtiyarına bağlı değildir.¹⁵ Mesela akıl ve buluğ namazın farz olması için şarttır. Ancak bir kişinin akıl ve buluğa ulaşması onun elinde olan bir şey değildir. Haccın farz olması için de durum böyledir; zenginlik, hürriyet vb. şartlar haccın farziyetinin şartlarıdır. Bu şartların mükellef tarafından oluşturulmaya çalışılması beklenmez.¹⁶ Bu nedenledir ki genelde, zâd (azık) ve râhile (binek) olarak anlaşılan istitaât şartını elde etmek için çalışması mükelleften beklenmez. Hatta kendisine bunlar hibe edilecek olsa kabul etme mecburiyeti yoktur.¹⁷

Vücup şartı yukarıda da ifade edildiği gibi vadî hükümlerendir. Vadî hükümlerin özelliği ise bunların mükellefin kudreti ve iradesi dışında tahakkuk ediyor olmasıdır.

Adından da anlaşılacağı üzere, vücup şartlarından biri tahakkuk etmediği zaman yükümlülük oluşmaz. Buna göre de vücup şartları oluşmadan ifa edilen bir amel vacip olarak değil nafile olarak gerçekleşir. Nafile olarak yerine getirildikten sonra vücup şartı tamamlanırsa yeniden vacip olarak ifa edilmesi gerekir. Mesela, bir çocuk henüz buluğa ermemiş iken vaktin namazını kılrsa, eğer vakit çıkmadan bâliğ olursa namazı tekrar kılması gerekir. Çünkü önce kıldığı nafile olmuştur, nafilenin farza dönüşmesi söz konusu değildir.¹⁸ Burada vücup şartının tahakkuk etmemiş olması ibadetin meşruiyetine bir halel getirmez, ama şart gerçekleştikten sonra vacip/farz olarak yeniden yapılması gerekli olur. Bu yönü ile edâ şartından ayrılmış olur; zira edâ şartı tahakkuk etmeden ifa edilen bir farz geçerlidir ve edâ şartı tahakkuk ettikten sonra iade edilmesine gerek yoktur. Mesela, Cuma namazının edâ şartlarından birisi sağlıklı olmaktır. Camiye yürüme imkânı olmayan birisi başka birisinin yardımı ile camiye getirilse ve Cuma namazını kılrsa Cuma namazı yerine geçer, üzerinden öğle namazı düşer. Sihat şartında ise durum tamamen farklıdır; sihat şartı yerine gelmeden ifa edilen bir yükümlülük geçerli olmaz.¹⁹

Şu kadar var ki, bazen vücup şartı diye dile getirilen bu şartlar sihat şartlarını da barındırır. Bu türden olanlara vücup-ı sihat şartları denir. Söz gelimi cumanın farziyetinin şartları içindeki birtakım şartlar hem vücup hem sihat şartları iken diğer kısmı sadece vücup şartlarıdır. Bir şartın vücup-ı sihat şartlarından olması bu şartları taşımayan kimselere meşrutun vacip olmadığını ifade ettiği gibi edâ edilmesi halinde sahih olmayacağını da gösterir. Mesela Cuma namazının üç türlü şartı vardır: a) vücup-ı sihat şartları, b) sadece vücup şartları, c) sadece sihat şartları. Buna göre vücup-ı sihat şartlarından birisinin eksik olması halinde Cuma namazı kişiye farz olmaz, buna rağmen kılacak olsa kabul olmaz.²⁰ Mesela akıl ve buluğ bu şartlardandır. Bir mecnunun cumayı kılması halinde kıldığı namaz geçerli değildir. Bir çocuğun kılması halinde de kıldığı namaz farz olan Cuma yerine geçmez, nafile olur.²¹ Yine Hanefilere göre Cuma namazının vücup-ı sihat şartlarından birisi, namazın şehirde yahut şehir hükmünde olan bir yerde kılınmasıdır. Buna göre mevrada olanlara Cuma farz olmadığı gibi,

Mustafa'l-Babi'l-Halebî, 1931), 2/262.

¹⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/100.

¹⁶ Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtâvî, *Hâşiye ala merâkî'l-felâh şerhu Nurü'l-izâh*, (Kahire: Mustafa el-Babi'l-Halebî, 1970), 599.

¹⁷ Tahtâvî, *Hâşiye*, 599.

¹⁸ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-kadîr*, (Kahire: Mustafa el-Babi'l-Halebî, 1970), 2/423.

¹⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/100.

²⁰ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 27/195.

²¹ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babi'l-Halebî, 1966), 2/155; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 27/200.

kılmaları halinde geçerli de olmaz, yani öğle namazı üzerlerinden sakıt olmaz.²² Sadece vücup şartlarından birisinin bulunmamasına rağmen edâ edildiğinde Cuma namazı geçerli olur. Mesela kadınlara, kölelere bu namaz farz değildir, ama kıralarsa geçerli olur ve öğle namazı üzerlerinden sakıt olur. Sadece sıhhat şartlarından birisinin eksik olması halinde ise namaz geçersiz olur. Mesela cemaat, Cuma namazının sıhhat şartlarından birisidir; cemaatsiz kılınacak olsa namaz geçersiz olduğu için de öğle namazı yerine geçmez.

1.2. Edâ Şartı

Şer'î bir hükmün edâsının/iffâsının, yerine getirilmesinin farziyeti kendisine bağlanan şarttır.²³ Mesela namazda vaktin girmesi namazın edâsının farz olmasının şartıdır. Vakit girmemişse namazın edâsı kişiye farz olmaz. Akıl ve buluğ gibi şartlar ise namazın kişiye farz olmasının şartlarıdır.

Vücup şartı ile edâ şartı arasındaki farka işaret sadedinde şunlar ifade edilebilir: Fukaha nezdinde vücup ile kastedilen bir eylemin yapılmasının zorunlu olduğu, yapılmaması halinde mükellefin dünyada kınama ve ahirette ise ceza göreceğidir. Ancak fiilin yerine getirilmesi için bazen birtakım şartların tahakkuku gerekebilir. Binaenaleyh bir şeyin kendisinin farz oluşu ile edâsının farz oluşu arasında bu açıdan bir fark ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, vakit girdiğinde uykuda olan kişiye, fiilî imkânsızlık nedeniyle, o anda namazın edâsı farz değildir.²⁴ Ancak vakit boyunca uyusa bile namaz kendisinden sakıt olmaz.²⁵ Kaza olarak da olsa farzı yerine getirmesi gerekir. Bu kimse hakkında vücup şartı hükmen sabit olmakla birlikte edâya ilişkin şer'î hitap uyanma vaktinden sonra gerçekleşir.²⁶

Şu kadar var ki, yukarıda da ifade edildiği üzere mükellef, vücup şartlarını oluşturmakla yükümlü değilken edâ şartlarını oluşturmakla yükümlüdür. Diğer yandan sıhhat şartlarından birinin yokluğu durumunda edâ edilen ibadet geçersiz olurken sadece vücup şartlarının bulunmaması halinde ise sahih olmaktadır.²⁷

1.3. Sıhhat Şartı

Şer'î bir hükmün sıhhatinin/geçerliliğinin bağlı olduğu şarttır.²⁸ Bu şart yerine getirilmediği takdirde o hükmün sahih/geçerli olduğundan bahsedilemez. Mesela abdest böyle bir şarttır; abdest olmadığı takdirde kılınan namazın sıhhatinden söz edilemez. Bu yönü ile sıhhat şartı vücup şartından ayrılır. Vücup şartları gerçekleşmeden şart olduğu meşrutun tahakkuku söz konusu olabilmektedir. Ama aynı durum sıhhat şartlarında söz konusu değildir. Yani şart gerçekleşmeden meşrutun varlığından bahsedilemez. Şöyle ki abdest bir sıhhat şartı olduğu için namazdan önce bulunmalıdır, namaz abdestten önce/yani şartından önce bulunamaz. Ama istitaât hacm vücup şartlarından olduğu için bu şart tahakkuk etmeden de hac gerçekleşebilir.²⁹

²² Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, (Kahire: Matbaatü'l-Cemâliyyeti'l-Âmire, 1910), 1/259.

²³ Sânu, *Mu'cem*, 244.

²⁴ İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, 2/107.

²⁵ Serahsî, *Usûl*, 1/103.

²⁶ Ali Bardakoğlu, "Edâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/ 392.

²⁷ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/137.

²⁸ Sânu, *Mu'cem*, 247.

²⁹ Serahsî, *Usûl*, 1/102.

İbadetler usulüne uygun olarak edâ edildiğinde mükellefin zimmetinden borcun düşeceği hususu genel kabuldür. Şartlarına uygun yerine getirilen ibadetlerde edâ, “iczâ” veya “sıhhat” tabirleri ile muâmelatta ise genelde “sıhhat” tabiriyle ifade edilir. Fakihler, sahih şekilde yapılan bir edâya nasıl bir sevap verileceği, kabul olunup olunmadığı meselesine -Allah ile kul arasında bir husus olması nedeniyle- genelde değinmemişlerdir.³⁰

2. Hac İbadeti

2.1. Haccın Mahiyeti

Allah, insanları yaratmış ve onları dünyada bir imtihan sürecine tabi tutmuştur. İmtihan, insanların karakterlerini, inançlarını, davranışlarını ve seçimlerini ortaya koymaları amacıyla gerçekleşir. Bu imtihan, insanların Allah'ın rızasını kazanma veya sapma yolu arasında seçim yapma fırsatını içerir. İmtihanın bir gereği olarak Allah kullarının eylemlerinin kendi iradesine göre şekillenmesini ister. Bu meyanda bazı fiilleri yapmalarını, bazılarını yapmamalarını isterken bazı eylemlerde de kullarını serbest bırakır. Bu bağlamda teklifi hüküm bakımından hac ibadeti Allah'ın kullarından yapmalarını kesin olarak talep ettiği ve inkârı küfrü mucib muhkem bir farzdır.³¹ Arapça bir kelime olan hac lügatte; varmak, ulaşmak, tekrar tekrar gidip gelmek gibi anlamlara gelen (حج) fiilinden bir isim olup, genel olarak tazim edilen yerleri ziyareti kastetmek anlamına gelmektedir.³²

Bir terim olarak ise mekân-ı mahsus (Kabe'yi), vakt-i mahsusunda (hac aylarında) sıfat-ı mahsusada (belirli şekilde) özel şartları ile ziyaret etmek, demektir.³³ Buna göre, hac niyeti ile Arafat'ta bir miktar durduktan/vakfeden sonra Kâbe'yi tavaf etmek suretiyle usulüne uygun ziyaret etmeye hac denilmektedir.³⁴ Hicretin dokuzuncu yılında farz kılınmıştır. Hz. Peygamber Efendimiz ise hicretin onuncu yılında hac yapmıştır. Zira dokuzuncu yılında hac yapma imkânı oluşmamıştır.³⁵

Teklifi hükümler temel hüküm olup, vad'i hükümler bunların uygulanması sırasında ortaya çıkarlar. Meselâ Allah Teâlâ, “...Ona giden yola gücü yeten herkese o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”³⁶ buyurarak bunu müminlere farz kılmıştır. Bu âyette haccın edâsının istenmesi “teklifi” bir hükümdür. Ancak haccın farz olması için aranan birtakım şartlar vardır ki, bunlar vad'i hüküm kapsamına girmektedir.

Hac, bedenî ve malî yönü ile öne çıkan bir ibadettir. Sıhhat, imkân ve yol güvenliği³⁷ yönünden hac yapabilme imkânına sahip,³⁸ özgür, akıllı ve buluğ çağına erişmiş her Müslümanın hac farzasını, sahih görüşe göre, tehir etmeksizin yerine getirmesi lazımdır.³⁹ Ömründe bir defa hac yapan bir Müslümanın bir daha hac yapması farz

³⁰ Bardakoğlu, “Edâ”, 10/ 389-392.

³¹ Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr*; thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1426), 1/149.

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/226-229.

³³ Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/149; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/454.

³⁴ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-Tarîfât*, thk. Abdurrahman Mar'aşlı, (Beirut: 2007), 145; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 347.

³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/454.

³⁶ Âl-i İmrân, 3/97.

³⁷ Ebü 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen-i Tirmizî)* (Mısır: Mustafa Bâbi'l-Halebî, 1975), “Hac”, 4.

³⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/120.

³⁹ Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-asâr*; haz. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Dâru't-Tac, 1989), 5/518; Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu*

değildir,⁴⁰ ancak nafile hac yapabilir.⁴¹

Bu genel tanımlamadan sonra tafsilatı ile şartları ele alalım:

2.2. Haccın Şartları

Belki de şartlar ile ilgili tasnifin en belirgin olduğu alan hac ibadetidir. Şelebî'nin (öl. 1021/1612) *Tebyin* haşiyesindeki nakline göre; İbn Emîr Hâc (öl. 879/1474), *Dâi menâri'l-beyân bicâmi'n-nusukeyn bi'l-Kur'an* adlı eserinde haccın şartlarını, vücup, edâsının vücupu ve sıhhat şartları olarak üç kısımda aktarmaktadır.⁴² Bu üçlü tasnif ilmihal kitaplarında daha açık şekilde yer almıştır. Mesela Bilmen, bu üç kısmı İbn Emîr Hâc'ın tasnifi gibi sırasıyla zikretmiş; önce haccın farziyetinin/vücup şartlarını anlatmış; ardından haccın edâsındaki şartları, en sonda da sıhhatinin şartlarını saymıştır.⁴³ *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* de bu sıralamayı esas almıştır.⁴⁴ Biz de Hanefilerde genel kabul gören bu tasnifi esas alacağız.

2.2.1. Haccın Vücup Şartları

Vücup şartı; mükellefin gücü dışında olup ondan beklenmeyen erkeklik, hürriyet vb. şartlardır. Bu şartların mükellef tarafından oluşturulmaya çalışılması beklenmez.⁴⁵ Zaten bunlar genelde mükellefin kudreti dışında olan şeylerdir.

Haccın vücup şartlarının tamamını kendinde barındıran kimseye ömürde bir kez haccetmesi farzdır.⁴⁶ Bunlardan bir tanesinin bile eksik olması halinde mükellefe hac farz olmaz.⁴⁷ İbn Emîr Hâc, bu şartların sekiz olduğunu söyler ki, Hanefilerin genel kabulü bu şekildedir.⁴⁸ Aşağıdaki sıralama onun sıralamasına göre yapılacaktır.

2.2.1.1. Müslüman olmak

Bütün ibadetlerde olduğu gibi Müslüman olmak ana şarttır. Müslüman olmayanlara hac farz değildir. Mamafih kendilerine hac farz olmadığı halde haccedecek olsalar bu kimselerin hacları kabul değildir. Zira ibadet ehliyetleri yoktur. Bu yüzden birçok fıkıh kitabı haccın farzları arasında Müslüman olmayı saymaz.⁴⁹

Esasen hac ibadetinin diğer ibadetlerde olduğu gibi Müslüman olmayanlara da farz olup olmadığı meselesi “Kafirler furûat ile muhatap mıdır değil midir?” sorusu üzerindeki meşhur usul tartışmasına dayanmaktadır.⁵⁰ Bu tartışmanın tezahürü diğer vücup

bidâyeti'l-mübtedî; thk. Talal Yusuf, (Beirut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/132; Kâsânî, *Bedâi'*, 2/120; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/456.

⁴⁰ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: 1374-75/1955-56), “Hac”, 412.

⁴¹ Süleymân b. el-Eşas b. İshâk Ebû Dâvud, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Menâsik”, 1.

⁴² Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî, *Hâşiyetü's-Şelebî (Tebyînu'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik kenarında)*, (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 2/5.

⁴³ Bilmen, *İlmihal*, 370-373. Bilmen, bu bölümü *Merâkı'l-Ferâh'ın* Tahtavî haşiyesinden aynen tercüme etmiştir (bk. Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtavî, *Hâşiyeye ala merâkı'l-felâh şerhu Nurü'l-izâh*, (Kahire: Mustafa'l-Babî'l-Halebi, 1970), 599).

⁴⁴ Salim Öğüt, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/389-397.

⁴⁵ Tahtavî, *Haşiyeye*, 599.

⁴⁶ Rahmetullah b. Abdullah Sindî, *Menseki'l-mütevassıt (Lübübü'l-menâsik)*; nşr. Abdürrahim b. Muhammed Ebû Bekr, (Beirut: Dâru Kurtuba, 1421), 61.

⁴⁷ Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *el-Meslekü'l-mütekassıt fi'l-menseki'l-mütevassıt ala Lübübü'l-menâsik*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1885), 8.

⁴⁸ Fahrreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik ve hâşiyetü's-Şelebî*, 2/4; Zeynuddîn Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Kahire: El-Matbaatü'l-İmiyye, 1311), 2/331; Tahtavî, *Haşiyeye*, 599.

⁴⁹ Merğînânî, *Hidâye*, 1/132 vd.

⁵⁰ Şehâbeddin Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zahîre*; thk. Muhammed Bu Hubze, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî,

şartlarını taşıyan bir gayrimüslim, fakir düştükten sonra Müslüman olursa hac yapmalı mıdır; yoksa yapmak zorunda değil midir, konusudur.⁵¹ Kafirlerin furûat ile muhatap olduğunu söyleyenlere göre kaza ile sorumlu olması gerekir. Mamafih Müslüman olmayan birinin hac yapması halinde haccının geçersiz olacağı hususunda icma' vardır. Bu yönü ile Müslüman olmak vücut-u sıhhat şartlarındandır.

2.2.1.2. Akıl

Akıl sahibi olmayanların, mecnunların üzerine hac farz değildir. Mecnunların hac ile mükellef olmadıkları hususunda icma' vardır.⁵²

Fakat mecnun olmalarına rağmen velileri ile beraber hacca gidecek olsalar ve vazifelerini velilerinin yardımı ile yerine getirirler geçerli olur mu? *Hidâye* sahibi Merginânî (öl. 593/1197), akıl teklifin geçerliliğinin şartıdır, deyip akıl olmadan yapılan haccın sahih olmayacağını ifade eder.⁵³ Alâeddin Kâsânî (öl. 587/1191) de aynı kanaattedir.⁵⁴ Buna göre akıl hem vücut hem de sıhhat şartıdır. İslam ve aklın hem vücut hem de sıhhat şartı olması hasebiyle bu şartları taşımayanlar, ister kendileri isterse birisi yardımıyla bu ibadeti yapsalar geçerli olmayacağı gibi, bunlar adına velileri ihrama girse de onlar adına haccı ifa etseler yine sahih olmayacaktır. Zira bunlarda teklif/ibadet ehliyeti yoktur.⁵⁵

Bazı fakihler ise akıl sahibi olmayan kimselerin haclarının farz yerine geçmesi de nafile olarak gerçekleşeceğini, söyler.⁵⁶ Velisi ihrama onun adına niyet eder ve onu ihrama sokar. Buna göre mecnunun haccı sahih olur.⁵⁷

Aliyyü'l-Kârî (öl. 1014/1605) bu iki görüşün şöyle uzlaştırılabileceğini söyler: Kâsânî ve benzerlerinin görüşü niyet etme ehliyeti tamamen kaybolmuş mecnunlarla ilgilidir, ama niyet edebilecek bir ehliyeti varsa en azından nafile olarak geçerli görülür.⁵⁸

2.2.1.3. Buluğ

Buluğa ermiş olmak da haccın vücut şartıdır. Mümeyyiz; akli başında ve kâr ile zararı temyiz edebilecek bile olsa bir çocuk hac ile mükellef değildir. Mamafih mümeyyiz bir çocuk hac yapacak olsa nafile olarak kabul görür. Buluğ çağına erdikten sonra vücut şartlarını taşıdığına tekrar hac yapması gerekir.

Bazıları buluğ çağına ermemiş çocuğun haccının geçersiz olduğunu söyler.⁵⁹ Bu ancak

1994), 3/179; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*; thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdulfettah Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1999), 5/6.

⁵¹ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/120.

⁵² Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şirazi*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 7/20.

⁵³ Merğînânî, *Hidâye*, 1/132 vd.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 2/120.

⁵⁵ Bu görüş Hanbelilerin görüşüdür (bk. Mansur b. Yunus b. Selâhuddin Buhûfî, *Keşşafü'l-kna' an metni'l-İkna'*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1982), 2/378). Hanefî (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/459), Maliki (Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed Hattab, *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasari Halil*, (Beirut, Dâru'l-Fikr, 1992), 3/426) ve Şafiilerde (Nevevî, *el-Mecmu'*, 7/20) de bir görüş olarak geçmektedir.

⁵⁶ Rahmetullah, *Lübâbü'l-menâsik*, 62.

⁵⁷ Hanefilerin çoğunluğunun görüşü budur (bk. Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîn*, 2/4; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/459). Malikilerde de meşhur olan bu görüştür (Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed Hattab, *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasari Halil*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/426; Adevi, Ali b. Ahmed b. Mükerremillah es-Saidî, *Hâşiyetü'l-Adevî ala kifâyeti't-tâlibi'r-rabbani*; thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1414-1994), 1/517). Şafiilerde yerleşik olan görüş böyledir (bkz. Nevevî, *el-Mecmu'*, 7/20; Remli, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-muhtâc ila şerhi'l-minhâc*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1984), 3/298). Bu durumda akıl sadece vücut şartı olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁵⁸ Aliyyü'l-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekassit*, 10.

⁵⁹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Umde fi'l-fık'h*, thk. Heyet, (Riyad: Dâru'l-Ataâtî'l-İlm, 2019), 4/35-36.

niyet ehliyetine sahip olmayan temyiz çağına gelmemiş çocuklar için geçerli olabilir. Zira temyiz çağına gelmiş olan bir çocuğun ibadetleri farz olarak değilse de nafîle olarak sahihtir.⁶⁰ Mamafih kıyasa göre sahih olmaması gerektiği halde bu husustaki hadisten dolayı haccın nafîle de olsa geçerli/sahih olduğu fukahanın kahir ekseriyetinin görüşüdür.⁶¹ Nitekim Resûlullah (sav.), bir yerden geçerken bir kafîleye rastlamıştı. Aralarındaki konuşmanın bir bölümünde bir kadın (sabisini Peygamberimize kaldırıp göstererek): “Bunun için hac var mı?” diye sordu. Resûlullah Efendimiz de: “*Evet, sana da sevabı vardır*” buyurdu.⁶² Aklı melekeleri tam olmayanı da çocuğa kıyas ederek onun haccının da nafîle olarak geçerli olacağına ve sevabının da velisine yazılacağına Hanefî fukahasının ekseriyeti kail olmuştur.⁶³

2.2.1.4. Hürriyet

Haccın vücup şartlarından birisi de hür olmaktır. Köleler hac ile mükellef değildir.⁶⁴ Mamafih kölenin hac yapması durumunda farz olarak değilse de nafîle olarak haccının geçerli olacağı genel kabuldür. Azat olduktan sonra vücup şartlarının oluşması durumunda farz olan haccı her hâlûkârda yapmaları dört mezhebin icma’ ettiği bir konudur.⁶⁵

Buraya kadar sayılan dört şartın haccın vücup şartlarından olduğu hususunda icma’ bulunmaktadır. Yani Müslüman, akıllı, baliğ ve hür olan bir kimseye hac farzdır. Şu kadar var ki, Müslümanlık şartı hem vücup hem de sıhhat şartı olduğundan gayri müslimin yapacağı haccın bir geçerliliği yoktur. Diğer üç şarttan herhangi birini taşımayan kimsenin ise bir ibadet olarak haccı geçerli ise de kişinin üzerinden hac farziyeti düşmüş olmaz. Ancak Hanefilere göre akıl, buluş ve hürriyet şartlarını taşıyan bir kimsenin özürlü olup diğer vücup şartları tutmasa da yapacağı hac, ömürde bir defa yapılması farz olan hac yerine geçer.⁶⁶

2.2.1.5. Haccın Farz Olduğunu Bilmek

Haccın vücup şartlarından birisi de haccın farziyetini bilmektir. Bu şart İslam ahkâmının bilinilemeyeceğinin düşünüldüğü küfür diyarında yaşayan yeni Müslümanlar için söz konusudur. Böyle kimseler Müslüman oldukları halde kendilerine haccın farz olduğunu bilmeyebilirler. Bu durumda onlara hac farz olmaz.⁶⁷

Ancak İslam diyarında bulunan bir gayrimüslim Müslüman olduktan sonra haccın kendisine farz olduğunu bilmek durumundadır. Bilmemesi mazeret olmaz. Böyle bir kimsenin, haberi olsun olmasın, şartlarını bulundurması halinde kendisine hac farz olur.

2.2.1.6. Hac İbadetini Yerine Getirmeye Kâfi Vaktin Bulunması

Hac ibadetini yerine getirebilecek bir zaman dilimi bulunmalıdır. Haccın vakti hac aylarıdır. Yani Şevval, Zilkade ve Zilhicce ayının ilk on günüdür. Mükellefin bu zaman diliminde hacca gitme kudretinin var olması gerekir. Bundan önce istitaâti olup da bu aylar girdiğinde istitaâti yitirmiş olsa kendisine farz değildir. Yahut hac aylarından önce

⁶⁰ Kâsânî, *Bedâi’*, 2/120; Aliyyü'l-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekassit*, 10.

⁶¹ Zeylaî, *Tebyîn*, 2/5.

⁶² Müslim, “Hac”, 409.

⁶³ Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîn*, 2/5.

⁶⁴ Bu hususta icma’ vardır; bk. Nevevî, *el-Mecmû*; 7/43..

⁶⁵ Nevevî, *el-Mecmû*; 7/62.

⁶⁶ Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslamiyyu ve edilletuhu*, (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1985), 3/37.

⁶⁷ Şelebî, İbn Emir Hâc'dan aktarır, bk. *Hâşiyetü Tebyîn*, 2/5. İbn Emir bu şartı ilk kez kendisinin dile getirdiğini söylemektedir.

kafiler hareket ediyorsa kafilerin hareket zamanında bu istitaâta malik olmasıdır. Bunun da ölçüsü kendi memleketinden kafilenin ayrılacağı zamana kadar diğer şartları taşıyor olmasıdır. Son kafil ayrılıp artık hac yapacak bir vakte sahip olamazsa diğer şartları taşıyor olsa da kendisine hac farz olmaz.

Buna göre, hac ayları çıkmadan, diğer şartları taşıyan bir kafir Müslüman olsa, çocuk buluşa erse, deli akıllansa, köle azat edilse, şayet kafiler gittiği için kendi başlarına yola çıkmaktan ölüm tehlikesi nedeniyle korkarlarsa kendi yerlerine bedel hacca birinin gitmesi için vasiyet bırakmaları gerekmez. Çünkü hac kafilerinin gittiği ve son vesaitin bittiği bir zamandan sonraya kalmış bir kimse yolda ölüm korkusu görüyorsa, hac kendisine farz olmadığı için, ölse de hac ibadeti borcu ile gitmiş olmaz. Ancak yeterli vaktin bulunmasını vücup değil de edâ şartı görenlere göre bu kimse ölürse borçlu ölmüş olur. Bu yüzden yerine haccetmesi için vasiyet bırakması gerekir.⁶⁸

2.2.1.7. Zâda Sahip Olmak

Zâd, azık anlamına gelmektedir. Hacca gidecek kişi, hac ibadetini gidip yapıp gelecek kadar bir süre için kendisinin ve aile halkının nafakalarına sahip olmalıdır. Bundan maksat âdeti veçhiyle normal harcamalarını karşılayabilecek bir kudretin var olmasıdır. Kendini ancak memleketinde geçindirebilecek imkana sahip olan bir kimseye hac farz olmaz.

Hac ibadetini yerine getirmek için hiçbir kimsenin temel ihtiyaçlardan sayılan malları satması gerekmez. Ancak ihtiyaç fazlası olan şeylerin satılıp bununla hacca gidilmesi gerekir.⁶⁹ Bir kişi henüz kendisinin mülkü olmayıp bir evde kiracı olarak oturuyor olsa da hac kendisine farzdır.⁷⁰

2.2.1.8. Râhileye Sahip Olmak

Râhile binecek araç demektir. Bunun kendi mülkü olması gerekmez. Kiralama usulü ile de temin edilebilir. Kendi durumuna uygun vasıtayı karşılayacak parası bulunmalıdır. Zâd ve râhilenin hac mevsiminde oluşmuş olması gerekir. Bundan önce olup da bulunduğu mahaldeki insanların hacca gittikleri dönemde bu imkanların elinden çıkması yahut hacılar sefere çıktıktan sonra bunlara sahip olması halinde kendisine hac farz olmaz.

Binaenaleyh bir kimse, önümüzdeki sene hacca giderim, diye ihtiyaçlarını ötelemek durumunda değildir. Önemli olan hac ayları/mevsimi içinde bu imkanlara sahip olmasıdır.

Örneğin hac kafilesinin yola çıktığı Ramazan ayından önce elinde var olan imkanlarla düğün yapmış ve sefer zamanı geldiğinde hacca gidebilecek kudreti kalmamışsa bu kimseye hac farz değildir. Ayrıca bu şart vücup şartlarından olduğundan kimsenin ikramını kabul etmek durumunda da değildir.

Vücup şartlarından olan bu son iki şart etrafında usul-i fıkıhçılar ile fukaha ayrı görüş belirtmişlerdir. Bu şartlar usul-i fıkıhçılara göre edâ şartlarından sayılmalıdır. Fukaha ise zâd ve râhile doğrudan istitaât ile ilgili olup ayette vurgulandığı üzere bu şart fakir için tahakkuk etmediğinden onlara hac vacip olmaz görüşündedir.

Usûlcüler, zâd ve râhile kudret-i mümkinneyi doğuran şartlardan olup haccın edâ şartı olmalıdır, vücup şartı olamaz, derler. Zira vücup şartı kulun iradesine bırakılmayan cebri

⁶⁸ Rahmetullah, *Lübâbü'l-menâsik*, 64

⁶⁹ Rahmetullah, *Lübâbü'l-menâsik*, 63.

⁷⁰ Bilmen, *İlmihal*, 370.

bir husustur, yani kulun bir şey ile mükellef olmamasıdır. Burada ise kuldun bir eylemi yerine getirmesi talep edilmektedir. Bu da edâ şartı olduğu anlamına gelmektedir.⁷¹

2.2.2. Haccın Edâ Şartları

Edâ şartı; haccın edâsının farziyeti için gereken şartlardır. Haccın vacip olması ile bir alakası yoktur.⁷² Bu şartların tamamının vücup şartları ile beraber bulunması halinde mükellef tarafından haccın bizzat yapılması gerekir. Ancak bu şartlardan herhangi birinin bulunmaması halinde vücup şartları tamamen bulunsa da mükellefin bizzat kendisinin hac yapması üzerine farz olmaz. Kendisi yapamadığı için yerine birini vekaleten hacca bizzat göndermesi yahut bunu vasiyet olarak bırakması gerekir.⁷³ Edâ şartları mükellefin kudreti dahilindeki şeyler olarak görülür. Bu yüzden bunları oluşturmak için gayret etmesi beklenir.

Haccın edâ şartları beş olup hepsi ile ilgili; vücup şartı mı yoksa edâ şartı mı olduğu hususunda tartışmalar bulunmaktadır.⁷⁴ Bu şartlar aşağıdaki gibidir:

2.2.2.1. Beden Sağlığının Elverişli Olması

Haccın bir kişiye edâsının farz olabilmesi için beden sağlığının yerinde olması gerekir. Bu yüzden vücut sağlığı yerinde olmayan bir kimse hac ibadetini bizzat yerine getirmekle mükellef değildir.

Burada beden sağlığının yerinde olmasından maksat, hacci edâ edebilme imkânı veren bir sağlıktır. Bazıları beden selametini ellerinin ve ayaklarının sağlam olması şeklinde ifade etmişlerdir.⁷⁵ Doğru olan hac ibadetini neredeyse imkânsız kılacak düzeyde bir sağlık engelini olmamasıdır.⁷⁶

Hac için çıkılan sefere dayanamayacak yahut bizzat hacca gidemeyecek durumdaki hastalar ile güçten takatten kesilmiş yaşlılar, hac kendilerine farz olsa bile, edâ ile yükümlü değildirler. Hacca gidemeyecek durumdakiler halleri düzelir ve hacca güç yetirebilecekleri bir duruma kavuşurlarsa bizzat kendileri hac yapar. Şayet böyle bir durum söz konusu olmaz ise o zaman kendileri adına hac yapmak üzere vekil gönderirler.⁷⁷

Bu şartın vücup şartı mı yoksa edâ şartı mı olduğu hususunda da ihtilaf vardır.⁷⁸

Ebü Hanîfe'ye ve Mâlik'e göre hacci ifa edebilecek kadar sağlıklı olmak haccın vücup şartlarından. Bu nedenle hacca gidemeyenlere hac vacip/farz değildir. Binaenaleyh adlarına bedel hac yaptırılmaları da gerekmez.

Hanefilerden Ebü Yûsuf ve Muhammed ile Şâfiî ve Hanbelî fakihlere göre ise haccın edâ şartlarından. Buna göre vücup şartlarını taşıyan bu kimselerin bizzat hac yapmalarına engel manilerden dolayı bizzat hac yapmaları gerekmesede adlarına vekil göndermeleri yahut bunu vasiyet etmeleri lazımdır.⁷⁹

⁷¹ İbn Nüceym, *Bahr*, 2/335.

⁷² Aliyyü'l-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekassit*, 16.

⁷³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/458

⁷⁴ Aliyyü'l-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekassit*, 16; Rahmetullah, *Lübâbü'l-menâsik*, 66.

⁷⁵ İbn Nüceym, *Bahr*, 2/335.

⁷⁶ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bağri'r-râik*, (Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311), 2/335.

⁷⁷ Merğînânî, *Hidâye*, 2/482.

⁷⁸ Rahmetullah, *Lübâbü'l-menâsik*, 65.

⁷⁹ Öğüt, "Hac", 14/389-397.

2.2.2.2. Haccın Edâsına Mâni Hissi Bir Engelin Olmaması

Haccın yerine getirilmesine engel arzî bir durum bulunmamalıdır. Tutukluluk, hapis, cebrî ikamet gibi haller bir engel teşkil etmektedir. Yurt dışı yasağı, pasaportuna el konulması gibi durumlar fiilen hac ibadetinin yerine getirilmesine mâni olduğu için böyle bir kimseye bizzat hac yapmak farz olmaz.

Ebu Hanîfe'ye göre bu şart vücup şartıdır, binaenaleyh bu kimselere hac temelden farz değildir; bu sebeple ne kendilerinin bizzat yapmaları ne de bir başkasına vekalet vererek yaptırılmaları gerekmez. Ama iki talebesi Ebu Yusuf ile İmam Muhammed'e göre bu şart edâ şartıdır. Yani kendisi bizzat hac yapmaya muktedir değil ise başkasını yerine hacca gitmesi için yetkilendirmelidir.⁸⁰ Sahih olan görüş de budur.⁸¹

2.2.2.3. Yol Güvenliğinin Olması

Haccın edâsının farz olabilmesi için hac yolunun emniyetli olması gerekir. Yolda tehlike buldukça, hacca gidilmesi farz olmaz.⁸² Bu mesele makalemizin esaslı noktalarını teşkil etmektedir. Bunun için yol emniyeti ile ilgili tartışmaları müstakil bir bölümde ele alacağız.

2.2.2.4. Hac Yolculuğuna Çıkacak Kadının Yanında Mahreminin Bulunması

Hacca gidebilmek için sefer mesafesi katetmesi gereken kadının yanında bir mahreminin; kocasının yahut ebedî mahremi olan bir erkeğin bulunması şarttır.⁸³ Böyle bir kimsesi olmayan kadının bizzat hac yapması farz değildir.

Mahrem şartının kadınlar için vücup şartı mı yoksa edâ şartı mı olduğu hususu tartışmalıdır. Vücup şartının tahsil edilmesi zorunluluğu olmayıp edâ şartının bikaderilimkan tahsil edilmesi gerektiğinden, kadının mahreminin olması şartı edâ şartıdır, denildiğinde kocası olmayan kadının hacca gitmek için evlenme gayretinde olması lazım gelir. Vücup şartıdır, denildiğinde ise böyle bir mecburiyet olmayacaktır.⁸⁴ Rahmetullâh ise bu şartı edâ şartlarından saymakla beraber kadının hacca gitmek için evlenme mecburiyetinin olmadığını söyler.

2.2.2.5. Hacca Gidecek Kadının İddet Bekliyor Olmaması

Hacca gidecek kadının boşanma yahut ölüm sebebiyle iddet bekliyor olmaması da haccın edâsının şartlarından. Zira iddet bekleyen kadının evinde oturup bekleme mecburiyeti vardır. Bu durumda yola çıkmasına mâni bir durum söz konusudur.⁸⁵ Bu yüzden de bizzat kendisinin bu hal devam ettikçe hac yapması gerekmez.⁸⁶

Bu edâ şartlarını taşıyan bir Müslümanın kendisinin bizzat hacca gitmesi lazımdır. Şayet bu şartlardan herhangi biri eksik ise kendi yerlerine hac yapmak üzere vekil göndermeleri yahut vekil gönderilmesini vasiyet etmeleri gerekir.⁸⁷

⁸⁰ Zeylaî, *Tebyîn*, 2/5

⁸¹ Aliyyü'l-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekassit*, s. 17

⁸² Rahmetullah, *Lübâbü'l-menâsik*, 65.

⁸³ Rahmetullah, *Lübâbü'l-menâsik*, 66.

⁸⁴ Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buşyeti Düreri'l-hükkâm* (Düreri'l-hükkâm hamışinde), (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye (Karaçi baskısından ofset basımdır), t.y.) 1/217.

⁸⁵ İddet bekleyen kadının haccı ile ilgili bk. Zeki Koçak, "İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39 (Temmuz 2013), 77-132.

⁸⁶ Rahmetullah, *Lübâbü'l-menâsik*, 66.

⁸⁷ Öğüt, "Hac", 14/389-397.

2.2.3. Haccın Sıhhat Şartları

Sıhhat şartı, şer'î bir hükmün sıhhatinin/geçerliliğinin bağlı olduğu şarttır.⁸⁸ Bu şart yerine getirilmediği takdirde o hükmün sahih olduğundan bahsedilemez. İbadet yerine gelmiş ve mükelleften sorumluluk kalkmış olmaz. Abdestsiz kılınan namaz nasıl sahih değilse haccın sıhhat şartlarından birinin eksik olması halinde hac da sahih olmaz.

Haccın sıhhat şartlarını İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) dokuz olarak verir. Bunlar, Müslüman olmak, ihrama girmek, zaman, mekân, temyiz kudretine sahip olmak, akıl, bir mazeret bulunmadıkça hac fiillerini bizzat yapmak, cinsel ilişkiden uzak durmak ve ihrama girilen yıl hacı edâ edip tamamlamaktır.

Görüleceği üzere bu şartlardan bir kısmı yukarıda geçen vücup şartlarını da barındırmaktadır. Bunlara vücup-ı sıhhat şartları denilmektedir. Müslüman olmak ve akıl böyle olan şartlardır.

Müslüman olmayanın yahut akli bulunmayanın yapacağı hac hiçbir surette hac olarak sayılmaz.⁸⁹

İhramdan maksat, hac niyeti ile ihrama girmektir. Bu ihram, hacca niyet etmek ve "telbiye" getirmekle meydana gelir.

Zamandan kasıt ise, belli bir vakitte; hac ayları içerisinde hac ibadetini yerine getirmektir. Haccın en önemli rüknü Arafat vakfesinin, Arefe gününün zeval vaktinden Kurban Bayramı fecrinin doğuşuna kadar devam eden bir zamanda yapılması gerekir. Aksi halde hac geçersiz olur. Zamanla kayıtlı olan diğer bir husus ise ziyaret tavafının vaktinde yapılmasıdır. Her ne kadar farz olan ömrün sonuna kadar yapılabiliyor olması ise de bu tavafın, vacib vakti Kurban Bayramının ilk üç günüdür.

Kendisine hac farz olmadığı halde hürriyet ve buluş şartlarını taşıyan bir Müslüman, sıhhat şartlarını yerine getirerek hac yaparsa, bu farz hac yerine geçer. Fakat hürriyet ve buluş şartlarını taşımayan bir kişinin yapacağı hac nâfile ibadet sayıldığından, sonradan şartlar oluştuğu takdirde tekrar hacca gitmesi gerekir.⁹⁰

Mekândan kasıt ise vakfenin Arafat sınırları içerisinde yapılmış olması ve Kâbe'nin ziyaretidir. Buna göre Arafat'ta vakfe yapmadıkça ve Kâbe'yi tavaf etmedikçe hac sahih olmaz.

Burada sıhhat şartları ile vücup şartları arasındaki fark açısından değerlendirdiğimizde haccın sıhhat şartlarından olan zaman ve Arafat'ta vakfe demek olan mekân şartı gerçekleşmeden hac yapılmış olmaz. Ama vücup şartları böyle değildir; bu türden olan şartlar gerçekleşmeden de ibadet yapılabilir. Mesela istitaât şartı oluşmamış bir kimse, vacip olmadığı hac yapmış olsa farz olan haccını ifâ etmiş kabul edilir.⁹¹

Klasik fıkıh kitaplarımızda bulunmayan ve fakat günümüzde hacca gidebilmek için resmen aranan bir şart olan kota, yukarıdaki şartlar çerçevesine dahil edilmelidir. Bu konu müstakil olarak incelenecektir.

3. Hac Kotası

3.1. Hac Kotasının Gereçesi

Suudi Arabistan, hac ibadetinin her Müslüman için yapılabilir ve güvenli bir şekilde

⁸⁸ Sânu, *Mu'cem*, 247.

⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/456.

⁹⁰ Öğüt, "Hac", 14/389-397.

⁹¹ Serahsî, *Usûl*, 1/102; Alaüddin b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, (Dersaadet: Şirket-i Sahafiyeh-i Osmaniye, 1890/1307), 2/353; Teftâzânî, *Sa'deddîn Mesud b. Ömer, Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, (Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Subeyh, 1377), 2/286.

gerçekleştirilebilir olması amacıyla kota uygulamaktadır. Kota uygulamasının temel nedenleri arasında şunlar sıralanmaktadır:

Altyapı Sınırları: Suudi Arabistan, milyonlarca Müslümanın aynı dönemde Mekke'ye gelmesini ve hac ibadetini yerine getirmesini yönetmek ve güvence altına almak için yeterli altyapıya sahip değildir. Bu nedenle, hacı adaylarının sayısını sınırlamak, bölgenin güvenlik ve düzeni açısından önemli olduğu gibi, hacıların güvenliği ve sağlık hizmetleri için de önemlidir.

Mekke ve Medine'nin Yükünü Hafifletmek: Mekke ve Medine'nin hac dönemlerinde büyük bir insan akınına maruz kalması, bu şehirlerin alt yapılarına büyük bir baskı yapmaktadır. Kota uygulaması, bu yükü hafifletmeye yardımcı olmak maksadıyla konulmuştur.

Hacı Adaylarının Rahat Hizmet Almasını Sağlamak: Hacı adaylarının konaklama, yemek, ibadet yerleri ve diğer hizmetlere daha kolay erişebilmeleri için hacı sayısını sınırlamak, herkesin daha iyi hizmet almasını sağlayabilir.

İbadetin Düzeni: Hac ibadeti, belli bir düzen ve sistem gerektirir. Kota bu düzen ve sistemin daha rahat kurulması ve kurgulanmasına yardımcı olur. Mina, Müzdelife, Arafat'a nakiller ile tavafın daha rahat yapılabilmesini temin eder.

İzdihamın önlenmesi: Herhangi bir sınırlama olmaksızın hacı gelmesi Mekke'de ve hac ibadetlerinin yapıldığı yerlerde büyük izdihamlara neden olacaktır. Geçmiş yıllarda yaşanan "tünel faciası" benzeri facialar daha sık yaşanacaktır.

Bu ve benzer gerekçelerle Suudi Arabistan, kota uygulamakta ve bu kotaların belirlenmesi, katılımcıların seçilmesi için dünya genelindeki Müslüman topluluklar arasında çeşitli yöntemler ve kurallar uygulamaktadır. Bu nedenle her yıl hac ibadeti için başvuranlar arasından sınırlı sayıda kişi seçilmekte ve bu kişilere hacca gitme izni verilmektedir.

Şartlarını taşıdıkları halde milyonlarca hacı adayını kota engeli sebebiyle hac ibadetini yerine getirememektedir. Bu durumdaki Müslümanların hac ibadeti yükümlülüklerinin hükmü ne olacaktır?

3.2. Kotanın Fıkıhtaki Yeri

Kota kısıtlamasını hangi bağlamda ele almak gerekir? Karşımıza yeni çıkan bu konu ile ilgili yol şartlarını esas almak mümkün müdür? Yukarıda da değinildiği gibi yol güvenliği, yolun açık olması, hapsolmemek gibi şartların oluşması haccın farziyeti için gerekmektedir. Kota sebebiyle havaalanında alıkonulan yahut Suudi Arabistan'a girişte engellenen kimselerin durumunun yol güvenliği şartı bağlamında ele alınması en uygun olanıdır. Bu noktada karşımıza iki görüş çıkmaktadır: Yol emniyeti a) vücup şartıdır; b) edâ şartıdır?

Vücup şartı olarak kabul edilirse, kota sebebiyle kendisine hac vizesi çıkmamış kimseye hac farz olmaz ve bu halde ölmesi durumunda üzerinde hac borcu da bulunmaz. Edâ şartı olarak değerlendirilir ise vize alamadığı için hac yapamayanların üzerinde hac mükellefiyeti bulunur. Kendileri bizzat hac yapamadıklarına göre onların adına hac yapacak bir vekil göndermeleri gerekir.

Yol emniyeti üzerinden konu ele alınacağına göre bu şartın mahiyeti ile ilgili görüşlere bakmakta fayda vardır.

3.2.1. Yol Emniyetini Vücup Şartı Görenler

Bir rivayete göre Ebu Hanife, yol emniyetini haccın vücup şartlarından görmektedir. Zira yol emniyeti olmaksızın hac yapma imkânı bulunmamaktadır. Bu yönü ile de zâd ve

râhileye benzemiş bulunmaktadır. Bu gerekçelere dayanarak Ebû Abdullah Muhammed b. Şuca' (öl. 266/880) yol emniyetinin vücup şartı olduğunu söylemiş ve bu görüşün Ebû Hanife'den rivayet edildiğini belirtmiştir. Çünkü Kâbe'ye yol olmadan ulaşmak ancak çok büyük meşakkatle söz konusu olacaktır ki, istitaât şartına dahil olmuştur.⁹² Aslen Horasanlı⁹³ olan Ebû Abdullah Muhammed b. Şuca' es-Selcî, şu kadar seneden beri Horasanlılara hac yoktur, demiştir.⁹⁴

Serahsî (öl. 483/1090), İmam Muhammed'in yol güvenliğini haccın vücup şartları arasında zikretmediğini dile getirir. Sonra da "bu hususta Hanefi meşayih ihtilaf etmişlerdir; kimi yol güvenliğini vücup kimi de edâ şartı saymıştır", der.⁹⁵

Karmatîlerin Kâbe'yi işgal ettikleri dönem (h. 317-337 arası takriben) ile ilgili bazı Hanefi alimleri yol emniyetini vücup şartlarından görmüşlerdir.

Ebü'l-Kâsım Saffar (öl. 336/947) ise bu hususta şunu söyler: "Çöl şartları sebebiyle kadınlar üzerinden haccın sakıt olacağından şüphe etmem. Ama erkeklerden düşeceği hususunda şüphem vardır. Çöl bana göre dar-ı harptir."

Ebü Bekir İskaf (öl. 336/947) ise, zamanımızda (326 hicri yılında) hacca gitmenin farz olduğunu söyleyemem, demiştir.

Ebü'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952) çöldeki Karmatî⁹⁶ eşkıyası korkusu sebebiyle hacca gidemeyen kimselerin durumu ile ilgili bir soruya şu cevabı vermiştir: "Çöl hiçbir zaman afetler hususunda güvenli olmamıştır. Yani susuzluk, şiddetli rüzgâr ve zehirli yeller her zaman çölde mevcut olmuştur." Buna göre haccın vücupu kişinin üzerinden düşmez.⁹⁷

Ebü'l-Leys Semerkandî (öl. 373/983), yol güvenliği noktasında zann-ı galip var ise farzdır, değil ise farz değildir, demiştir.⁹⁸ Bu fetva itimada şayan olandır.⁹⁹

İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) yukarıda aktardığımız görüşler ile ilgili, bu durum eşkıyanın yollarda gasp ve yağma işlerini yoğun olarak yaptığı zamanla kayıtlıdır, der.¹⁰⁰ *el-İhtiyar* sahibi Mevsilî'ye (öl. 683/1284) göre de yol emniyeti haccın vücup şartlarındandır.¹⁰¹

Mâlikî¹⁰² ve Şâfîler¹⁰³ yol emniyetini haccın vücup/farz oluşunun şartları arasında sayarlar.¹⁰⁴

Yol emniyetini haccın vücup şartı gören görüşe göre kendisine hac vizesi çıkmayan kimsenin Mekke'ye ulaşması mümkün olamayacağından, üzerine hac farz olmaz. Buna göre de hac yapmadan ölecek olsa kendisi adına hac yapılması için vasiyet bırakması gerekmez.

⁹² Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324 - 1331), 4/163; Zeylaî, *Tebyîn*, 2/4.

⁹³ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1977), 256.

⁹⁴ Zeylaî, *Tebyîn*, 2/4.

⁹⁵ Serahsî, *Mebsût*, 4/163.

⁹⁶ Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510-514.

⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/463.

⁹⁸ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 2/418.

⁹⁹ Zeylaî, *Tebyîn*, 2/4.

¹⁰⁰ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, 2/418.

¹⁰¹ Mevsilî, *el-İhtiyar*, 1/140.

¹⁰² Hattab, *Mevâhibü'l-celil*, 2/371.

¹⁰³ Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meani elfazî'l-Minhac*; thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006/1427), 2/214.

¹⁰⁴ Öğüt, "Hac", 14/389-397.

3.2.2. Yol Emniyetini Edâ Şartı Görenler

Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre yol emniyeti edâ şartlarındandır.¹⁰⁵

Yol emniyetini vücup değil de edâ şartı görenler bunu şöyle gerekçelendirir: Yol güvenliği zâd ve râhileden farklıdır. Zira zâd ve râhile olmadan istitaât gerçekleşemez. Ama yol emniyeti böyle değildir; mükellefin haccın edâsından aciz olmasına bağlıdır. Binaenaleyh engel ve arızı durum manası taşımaktadır. Zira ayağına pranga vurulduğu için yürüyemeyen kişi, gücü yetmeyen hasta gibi olmaz.¹⁰⁶

Yol emniyetini vücup şartı görenlere Hanefî fakahasından Ebû Hâzîm el-Kâdî (öl. 292/905) şöyle itiraz eder. Yol emniyeti haccın edâ şartlarındandır. Zira Hz. Peygambere istitaât sorulduğunda “zâd ve râhile” diye cevap vermiştir. Şayet yol emniyeti, istitaâta dahil olsaydı Hz. Peygamber bunu beyan ederdi. Böyle bir yerde sükût etmesi düşünülemez, zira burada beyana ihtiyaç vardır. Binaenaleyh ibadetlere rey ile bir şart ileri sürmek de caiz değildir. Bu sebeple zalimlerden güvende olmak gibi şartlar ileri sürerek şer’î bir mükellefiyet düşürülemez.¹⁰⁷ Kaldı ki, asr-ı saadet döneminde bölgede müşrik kabileleri bulunduğundan yol güvenliği daha da tehlikeli durumda idi. Bu yüzden de yol güvenliği vücup şartı değil edâ şartıdır.¹⁰⁸

Hanefî fakihlerinden Cessâs (öl. 370/981) ise, haccın mükellef erkeklere farziyeti ile ilgili Hz. Peygamberin zâd, râhile ve sıhhati şart koştuğunu, bunun dışında bir şey zikretmediğini, söyler ve zâd ile râhileye sahip olan kimseye her halükârda hac farzdır, şayet sıhhati elvermiyorsa bizzat kendisine değil ama malına farz olmuştur, der.¹⁰⁹

Bu ifadeler zâd ve râhileye yani, zenginlik şartına malik olduğu halde başka herhangi bir sebepten dolayı hacca gidemeyenlerin üzerine haccın vacip olduğunu göstermektedir. Türkiye’de Din İşleri Yüksek Kurulu’nun “haccın kimlere farz olduğu” sorusuna verdiği, 12.07.2017 tarihli cevapta, kurada hac vizesi çıkmasının hem vücup şartı hem de edâ şartı olarak yorumlanacak ifadelerle yer verilmiştir.

“Günümüzdeki kota sınırlamaları sebebiyle müracaat ettiği hâlde kurada ismi çıkmadığı için hacca gidemeden ölen kimseler, hacca gitmeye imkân bulamadığı için borçlu olarak ölmüş olmaz.” Cümlesinde geçen “borçlu olarak ölmez” ifadesi söz konusu kimse üzerine hac farz olmamıştır, anlamına geleceğinden, kotanın vücup şartı olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Diğer yandan cevabın devamında şu ifadeleri kullanılmaktadır.

“Kendisine hac farz olan kimsenin, haccını bizzat edâ etmekle yükümlü olması için sağlıklı olması, tutukluluk veya yurt dışına çıkma yasağı gibi bir engelinin bulunmaması ve yolun güvenli olması şarttır (Mevsîlî, el-İhtiyâr, 1/141). Hac yolculuğuna katlanamayacak, ya da fiilen haccedemeyecek derecede hasta olanlar ile yaşlılar, hac kendilerine farz olsa bile, edâ ile yükümlü değildirler. Bu durumda olanlar şartları olduğu takdirde bizzat haccederler. Eğer şartlar oluşmazsa kendi yerlerine bedel göndererek hac yaptırırlar (Merğînânî, el-Hidâye, 2/482). Hacca yazılıp da kurada ismi çıkmayan veya yurt dışına çıkışla ilgili başka engellerden dolayı gidemeyen

¹⁰⁵ Ögüt, “Hac”, 14/389-397.

¹⁰⁶ Burhaneddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-burhânî fi’l-fikhi’n-Nu’mânî*, (Beyrut : Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 2/419.

¹⁰⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 4/163; Zeylâî, *Tebyîn*, 2/4.

¹⁰⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 4/163.

¹⁰⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî fi’l-fikhi’l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed, (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye; Medine: Dârü’s-Sirac, 2010/1431), 2/479.

kişiler için bu da bir mazerettir.”¹¹⁰

Alıntı yaptığımız bu ifadeler Kurul'un yol emniyetini, dolayısıyla kota gereği hac vizesi almayı bir edâ şartı saydığını göstermektedir. Bu kanaati paylaşan günümüzde başka araştırmacılar da vardır.¹¹¹

Sonuç

Bu makalede ileri sürülen argüman ve izahlardan sonra şunu söyleyebiliriz ki, haccın vücup şartları -ehliyet arızaları konusunda ifade edildiği gibi- semâvî arızalar ile ilgili görünmektedir. Yani mükellefin kudreti dışında olan hususlar bu şartları oluşturmaktadır. Bunlar akıl, buluş, hürriyet gibi şartlardır. Ama beşerî arızalardan birinin bulunması durumu edâ şartı olarak değerlendirilmelidir. Nitekim yukarıda zikredilen hadislerden anlaşılan bu manadır. Ülkelerin uygulamış oldukları engellemeler yahut S. Arabistan devletinin uyguladığı kota konusu bu bağlamda beşerî arzalar olarak gözükmektedir. Bu sebeple edâ şartı olması daha uygundur.

Vücup şartlarını taşıdığı halde kota sebebi ile hacca gitme imkânı bulamayan kimselerin, meşru hudutlar dahilinde kalarak, her türlü imkana başvurmak sureti ile hacca gitme gayreti göstermeleri gerekir. Şayet kota uygulaması yüzünden hacca gidememeyi bir yol engeli olarak görür ve bu da vücup şartlarından, dersek hacı adayının böyle bir çaba içerisine girmesi gerekmecektir.

Vücup şartlarını taşıyan bir kimse elindeki imkanları seferber ederek hacca gitmeye çalışmalı; ancak bir yandan da ölüm ihtimaline karşı yerine bedel hac yapılması için vasiyet bırakmalıdır. Henüz ölüm gerçekleşmeden her an bu tür suni manilerin ortadan kalkması mümkün olduğu için yerine birini vekil olarak göndermesi halinde üzerinden farziyet düşmeyecektir. Zira hac ibadeti hem bedeni hem mali bir ibadet olduğu için bizzat yerine getirme imkânı bulunmadığı durumda vekalet yolu ile ifa edilmesi geçerli olur.

Haccın hem bedeni hem de mali bir ibadet olması noktası da temel vücup şartları dışındaki şartların edâ şartı olarak görülmesini gerekli kılmaktadır. Zira edâ şartının anlamı bizzat yerine getiremeyenlerin vekalet yolu ile bunu ifa edebilmeleridir. Çünkü hac öncelikle bedene, imkân olmaması halinde ise mükellefin malına terettüp eden bir yükümlülüktür. Yukarıda belirttiğimiz üzere Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 12.07.2017 tarihli cevabı dolaylı olarak bunu söylemektedir.

Netice itibarı ile vücup şartlarını taşıyan kimselerin her ne sebeple olursa olsun hacca gidememeleri halinde; şayet engelleri kalıcı ise hemen kendi adlarına hac yapmak üzere vekaletle birini gönderebilirler. Eğer engellerinin ortadan kalkması söz konusu olacaksa hac sıralarını beklemeleri ve bu esnada da vasiyetlerini bırakmış olmaları lazımdır. Bu husus dikkate alınarak isteyen mükellefler için ölümlerinden sonra da vekaleten adlarına hac yapma imkânı Diyanet İşleri Başkanlığı'nun ilgili birimince oluşturulmalı, söz konusu hacı adaylarının kura hakları devam ettirilmelidir.

¹¹⁰ <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/554/hac-kimlere-farzdır>. (Erişim: 10.10.2023)

¹¹¹ Mukadder Ârif Yüksel, *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*, (Çorum: Hitit Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017), 178

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<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>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 2 Cilt. Dersâadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1890/1307.

Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükerrermillah es-Saîdî. *Hâşiyetü'l-Adevî ala kifâyeti't-tâlibi'r-rabbani*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414-1994.

Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *el-Meslekü'l-mütekassit fi'l-menseki'l-mütevassit ala Lübbâbü'l-menâsik*. Kahire: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1885.

Bardakoğlu, Ali. "Edâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/389-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Bayanunı, Muhammad Abu Al-Fath. "Hüküm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Boynukalın, Mehmet. "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Selâhuddin. *Keşşafü'l-kına' an metni'l-İkna'*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982.

Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed. Beyrut/Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dâru's-Sirac, 2010/1431).

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. Abdurrahman Mar'aşlı. Beyrut: 2007.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmûd, *Teyşîrü't-tahrîr şerh 'alâ kitâbi't-tahrîr*. Kahire: Mustafa el-Babî'l-Halebi, 1931.

Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtasari Halil*. Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1992.

Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

Hizmetli, Sabri. "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî'l-Halebi, 1966.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râiğ*. 8 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-asâr*. Haz. Kemâl Yûsuf el-Hût. 25 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki-Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1999.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l Arab*. 15 Cilt. Beyrut, Dâru Sadır, 3. Basım, 1414.

İbn Nüceym, Zeynuddîn Zeyn b. İbrâhim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1311.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Şerhu'l-Umde fi'l-fıkḥ*. thk. Heyet. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Ataâti'l-İlm, 2019.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid. *Şerhu Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi'l-Halebi, 1970.

İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1977.

Karâfi, Şehâbeddin Ahmed b. İdris. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Bu Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedai'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Cemâliyyeti'l-Âmire, 1910.

Koçak, Zeki. "İddet Bekleyen ve Yanında Mahremi Olmayan Kadınların Sefere Çıkması ve Hacca Gitmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 0 / 39 (Temmuz 2013): 77-132.

Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.

Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtar*. Thk. Abdullatif Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzebe li's-Şirâzi*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.

Öğüt, Salim. "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/389-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Remli, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza. 8 Cilt. *Nihâyeti'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Sânu, Muhammed Kutub. *Mu'cemu mustalâhâti usuli'l-fıkḥ*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2000.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324 - 1331.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Usûl*. 2 Cilt. Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1993.

Sindî, Rahmetullah b. Abdullah. *Menseki'l-mütevassıt (Lübâbü'l-menâsik)*. Nşr. Abdürrahim b. Muhammed Ebû Bekr. Beyrut: Dâru Kurtuba, 1421.

Şirbinî, Şemseddin Hatib Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meani elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcud. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006/1427.

Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî. *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm* (Düreru'l-hükkâm hamışinde). Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye (Karaçi baskısından ofset basımdır), t.y.

Tahtavî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiye ala merâkı'l-felâh şerhu Nurü'l-izâh*. Kahire: Mustafa'l-Babi'l-Halebi, 1970.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavdîh*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu Muhammed Ali Subeyh, 1377.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali. *Keşşâfu ıstilahâti'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.

Tirmizî, Ebü 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *el-Câmi'u'l-Kebîr (Sünen-i Tirmizî)*. 5 Cilt. Mısır: Mustafa Bâbi'l-Halebi, 1975.

Yüksel, Mukadder Ârif. *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. Çorum: Hitit Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017.

Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik ve hâşiyetü'ş-Şelebî*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslamiyyu ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1985.

Zühaylî, Vehbe. *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1986.



2023, 7 (4), 727-746 | Araştırma Makalesi

Haçlı Seferleri Döneminde Verilen Şövalyelik Unvanları ve Nişanlar Üzerine Bir Değerlendirme

Nadir KARAKUŞ¹

Öz

Haçlı seferleri Frankların Müslümanlara verdiği iddia edilen şövalyelik unvanları ve diğer nişanlar ile farklı bir karakter arz etmiş, bu husus günümüze kadar farklı ancak aynı gayeye hizmet eden yansımaları ile devam etmiştir. Nûreddin ve Selâhaddîn gibi büyük İslâm kahramanları şövalye olarak nitelendirilmeye çalışılmış, Selâhaddîn'e bizzat bir Haçlı lordunun şövalyelik payesi verdiği ileri sürülmüştür. Bu husus Eyyûbîlerin daha sonraki dönemlerinde de görülmüş, ancak bu kez Alman-Fransız gerginliğinin bu olaylarda payı olduğu görülmüştür. Haçlı seferlerinin daha sonraki dönemlerinde ise Osmanlı coğrafyasında işin başka boyutları kendisini göstermiştir. Papalık ve Haçlı hükümdarlar Osmanlı'ya karşı başarılı olan bazı voyvodalara özel unvanlar bahşederek onları kullanmaya çalışmışlar, ancak uzun vadede başarılı olamamışlardır. Bundan dolayı şövalyelik unvanlarının ve bazı nişanların verildiği olaylar Osmanlı coğrafyasının dışına taşmış, bu da seferlerin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu süreç de bizlere Haçlıların Suriye, Filistin ve Mısır bölgelerinde niçin tutunamadıklarının cevabını vermiştir. Öte yandan bu süreç Osmanlı'nın niçin uzun süren bir devlet oluşunun da anahtarlarından birisini sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Müslümanlar, Haçlılar, Şövalyelik Unvanları, Nişanlar.

Karakuş, Nadir, (2023). "Haçlı Seferleri Döneminde Verilen Şövalyelik Unvanları ve Nişanlar Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/4 (2023),727-746.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1276222>

Geliş Tarihi	03.04.2023
Kabul Tarihi	29.11.2023
Yayın Tarihi	05.12.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye, nadirkarakuş@hitit.edu.tr, 0000-0002-1508-9752



2023, 7 (4), 727-746 | Research Article

An Evaluation on the Challenge Titles and Injections Given in the Period of the Crusades

Nadir KARAKUŞ²

Abstract

The Crusades showed itself with the knighthood titles and other decorations allegedly given by the Franks to the Muslims, and this issue has continued until today with different reflections that serve the same purpose. Great Islamic heroes such as Nureddin and Saladin were tried to be described as knights, and it was claimed that a Crusader lord himself gave knighthood to Saladin. This issue was also seen in the later periods of the Ayyubids, but this time it was seen that the German-French tension had a share in these events. In the later periods of the Crusades, other dimensions of the work showed itself in the Ottoman geography. Papal and Crusader rulers tried to use special titles by conferring special titles on some voivodes who were successful against the Ottoman Empire, but they were not successful in the long run. For this reason, the events in which knighthood titles and some decorations were given shifted out of the Ottoman geography, and this contributed to the understanding of the campaigns. This process gave us the answer why the Crusaders could not hold on in Syria, Palestine and Egypt. On the other hand, this process presented one of the keys to why the Ottoman Empire was a long-lasting empire.

Keywords: History of Islam, Muslims, Crusaders, Knights Titles, Insignia.

Karakuş, Nadir, "An Evaluation on the Challenge Titles and Injections Given in the Period of the Crusades", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/4 (2023), 727-746.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1276222>

Date of Submission	03.04.2023
Date of Acceptance	29.11.2023
Date of Publication	05.12.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

² Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Çorum, Türkiye, nadirkarakuş@hitit.edu.tr, 0000-0002-1508-9752

Giriş

Orta Çağ'ın profesyonel silahlı gücü olan şövalyeler, ilk zamanlar papaların hizmetinde olduğundan daha çok efendilerinin çıkarları için kullanılan ve zırhlı süvarilerden oluşan askerî bir sınıftır. Bu yetenekli savaşçılar, ancak belirli bir törene tabi tutulduktan sonra şövalye olarak kabul edilir. Şövalyeliğe geçiş töreni ise aşağıda bahsedileceği üzere olayların anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Delikanlılık çağını yeni bitirmiş şövalye adayına, daha yaşlı ve tecrübeli bir başka şövalye tarafından başta kılıcı olmak üzere savaşta kullanacağı diğer malzemeler teslim edilir. Törenin bundan sonraki aşaması ise dinî ve askerî ritüeller içerir: Vaftiz babası tarafından şövalye adayının ensesine veya yanağına bir darbe indirilir. Bu hareketle de yediği bu tokadın son tokat olduğu ve bir daha kimsenin kendisini alt etmesine müsaade etmemesi gerektiği anlatılmış olur. Öte yandan indirilen bu tokat, vaftiz babasının gücünün şövalye adayına geçişini de temsil ederdi. Bundan sonrası ise temsilî bir müsabaka ile devam eder ve şövalye adayı, atına binerek hedefteki zırhlı makete saldırıp onu mızrağı ile devirir. Ardından da genellikle asil sınıfa mensup olan aday, şövalye yapılmış olurdu.³

Orta Çağ'ın disiplinsiz ve kural tanımaz bu profesyonel askerleri, aynı zamanda papalar tarafından kutsanır. Papa II. Nicholas (1058-1061), Melfi'deki Vultura Dağı'nın eteklerindeki bir kilisede, kendisine bağlılık yemini yaparak itaat arz eden Norman paralı askerleri, şövalyelik unvanı ile onurlandırıp onları takdis etmiştir. Ardından da Katolik Papa onları, Sicilya'daki Müslümanlar ve Güney İtalya'daki Ortodoks Bizans üzerine sevk etmiştir. Bu paralı askerler ise Capua Prensi yapılan Richard Quarrel ile Puglia, Calabria ve Sicilya dükü ilân edilen Robert Guiscard'dır.⁴ Robert ile kardeşi Roger, 1061-1091 yılları arasında Sicilya ve Güney İtalya'ya hâkim olunca⁵ bu şövalyeye bir tarihçi, "Normanları eşkıyalıktan imparatorluğa yükselten adam" unvanını kullanmıştır.⁶

Bu tehlikeli duruma karşı, Müslümanlar da harekete geçerek kendi seçkin silahlı birliklerini oluşturmaya çalışmıştır. Bu konuda farklı bir arayış içine girenler arasında Mağrib'de hüküm süren ve İspanyollarla Portekizlilere karşı mücadele eden Müslümanlarda da görülmektedir. Mağrib'de hüküm süren Merînî hânedanı (1196-1465), zaman zaman Endülüs'e geçerek burada hüküm süren Muvahhidler (1130-1269) ve Nasrîlere (1238-1492) askerî destek sağlamışlardır. Özellikle Merînî Hükümdârı Ebû Yusuf Ya'kûb en-Nasr (1286-1306), Nasrîleri de yanına alarak bir cihad hareketi başlatmış, İspanyollara karşı "Ceyşülguzât" ismi ile bir teşkilât kurup Haçlılarla daha etkin mücadele etmeye çalışmışlardır.⁷

Haçlı seferlerinin geçtiği bölgede ise daha köklü askerî birlikler meydana getirilmiştir. Nûreddin Zengî'nin (1146-1174) oluşturduğu "en-Nûriyye",⁸ Esedüddin Şîrkûh'un (ö.

³ Marc Bloch, *La Societa Feudale* (Paris: Einaudi, 1999), 147-149.

⁴ Umberto Eco, *Ortaçağ, Katedraller, Şövalyeler, Şehirler*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 105.

⁵ Geoffrey Malaterra, *The Deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of His Brother Duke Robert Guiscard*, çev. Kenneth Baxter Wolf (US: The University of Michigan Press, 2005), 41-173.

⁶ A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/455.

⁷ İsmail Ceran, *Merînîler*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/192-199.

⁸ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/3861; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904), 2/445; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb fi Ahbârî Benî Eyyüb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 1/149.

1169) emrindeki “el-Esedîyye”⁹ ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (1171-1193) saflarındaki disiplinli “es-Salâhiyye” birliklerini bu oluşumlar içinde zikredilebilir.¹⁰ Memlûkler ile başlayan daha büyük bir vurucu güce ise Batılılar, “Müslümanların Templier şövalyeleri” gibi yakıştırmalarda bulunmuşlardır.¹¹ Öte yandan Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillah (1180-1225) tarafından oluşturulmaya çalışılan fütüvvet teşkilâtı, aynı zamanda Batı şövalyeliğinin karşısında alternatif bir güç olmaya çalışmıştır.¹²

Haçlı-Müslüman ilişkilerinde zamanla gelişen birliktelikler esnasında Frankların bazı Müslümanlara şövalyelik unvanı vermeleri ise oldukça ilginç bir konu olmuştur. Dostane başlayan bu ilişkiler zamanla farklılaşmış ve Haçlılara müttefik olanlar için de bazı unvanlar takdim edilmiştir. Yakın zamanda Fransa senatosunun PKK terör örgütünün Suriye kolu olan YPG-YPJ'nin sözde sorumlularına “Onur Nişanı” vermesi, bu konuyu daha ilginç hale getirmiştir. Mart 2023'te Senatör Pierre Laurent'in takdim ettiği onur nişanı terör elebaşlarına verilirken, Türkiye Cumhuriyeti de bu duruma haklı olarak tepki gösterip, olayı protesto etmiştir. Bu husus da günümüzde dahi bu olayların iz düşümlerinin görülebileceğini ortaya koymuş, makalenin konusunu daha da anlamlı hale getirmiştir.

Ele alınacak olan makale, Haçlı-Müslüman ilişkilerine farklı bir pencere aralamanın yanında, Batı'nın Müslüman anlayışı ve Frankların kadim köklerine bakış açısını yansıtmaya açısından önem arz edeceği düşünülmektedir. Bu konuda tespit edilmiş herhangi bir çalışmanın olmaması ise bu araştırmayı daha dikkate değer hale getirmektedir. Bu makale, Haçlıların Müslümanlardan kendilerine şövalye edinemediklerini, ancak kendilerini alt etmeyi başaran zirvedeki liderleri şövalye olarak nitelemekten haz duyduklarını ortaya koymaya çalışacaktır. Öte yandan bu sürecin Osmanlı coğrafyasındaki yansımaları da masaya yatırılarak o dönem olayları ile sonraki Haçlı seferleri ve sömürge dönemi vakaları birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Konunun dönemin ana kaynakları yanında modern çalışmalarla da desteklenmesi, bu çalışmayı daha da özgün hale getirmiştir. Batı'nın bu gün de devam eden şövalye unvanı ve diğer nişanlarla kendisine köle etmeye çalıştığı grupların aslında neye hizmet ettiklerini de ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Böylece Batı'nın “kazan, kazan” politikasının aslında Haçlı seferleri ile sömürge döneminin bir yansıması olduğunun daha iyi anlaşılması temin edilmiştir.

1. Şövalyelik Unvanı Verilmesiyle İlgili İlk Örnekler

Suriye ve Filistin'deki Müslümanlar, şövalyelik kavramı ile Haçlı seferlerinin ilk günlerinden itibaren tanışmışlardır. Haçlı seferlerine katılan Godefroi (ö. 1100) ve kardeşi Baudouin (ö. 1118) gibi Frank lordları, Avrupa'nın önemli şövalyeleri arasında

⁹ İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hafîre fi Zikri Ümerâi's-Sâm ve'l-Cezîre* (b.y., y.y., ts.), 1/35; Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 4/207; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 3/252.

¹⁰ İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Mansûri, Telhîsü'l-Keşf ve'l-Beyân fi Havâdisi'z-Zamân*, thk. Dr. Ebu'l-Abd Dûdû (Dimaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.), 1/2; Kutbüddin Yunîni, *Zeylû Mir'âti'z-Zamân* (Kahire: Dâru'l Kütübî'l-İslâmî, 1992), 2/390; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Misriyye, ts.), 3/115; Hamilton A. R. Gibb, “The Armies of Saladin”, H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. J. Shaw and W. R. Polk (Boston: Beacon, 1962), 74-90.

¹¹ Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 298 vd.

¹² Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 462.

zikredilirler.¹³ 1099-1101'de Galilee (Celîle) senyörlüğü 1101-1103 / 1104-1112 yılları arasında da Antakya Prinkepsi olarak Müslümanlara zor anlar yaşatan Norman asıllı Tancred de Hauteville ise döneminin en yetenekli kılıç ustası olan şövalyelerden birisi olarak görülür.¹⁴

Şövalyeliğin direkt papalara bağlı köklü bir tarikat olması ise daha sık karşılaşılan bir olgudur. Seferlerin hemen öncesinde Hospitalier/Saint Jean (Aziz Yahya) şövalye tarikatı ortaya çıkmış,¹⁵ onları 1119'dan itibaren Templier/Tapınak şövalyeleri izlemiştir.¹⁶ Müslüman kaynakları, Hospitalierler için el-İsbâtîriyye, Tapınakçılar için ise ed-Dâviyye unvanlarını kullanmışlardır.¹⁷ İslâm'ın ve Müslümanların en azılı düşmanlarından oldukları için merhametiyle bilinen Selâhaddîn-i Eyyûbî dahi 1187'deki Hittîn Savaşı esnasında bu şövalyelere merhamet etmemiştir.¹⁸

Selâhaddîn'in, şövalyelerin azılı İslâm düşmanı olmalarından kaynaklanan bu sert tavrına rağmen, kendisine de şövalyelik unvanı verildiğine dair iddialar ortaya atılmıştır. Nûreddin Zengî'nin meşhur kumandanı ve Selâhaddîn'in amcası Eseddüddin Şirkûh'un 1167'deki ikinci Mısır seferi, Müslüman-Haçlı ilişkileri açısından ilginç olaylara da sahne olmuştur. Haçlılar ve Fâtîmî veziri Şâver (ö. 1169) tarafından İskenderiye'de kuşatma altına alınan Selâhaddîn, birçok Haçlı şövalyesi ile de dostluk kurmuştur. Bu esnada Haçlı ordusunun başkumandanı veya diğer ismiyle konnetabl¹⁹ Humphrey/Onfroi de Toron ile de görüşmüş ve onu oldukça etkilemiştir. Selâhaddîn'e hayranlık duyan Onfroi, onu şövalyeliğe yükselterek kendisine verdiği değeri göstermiştir.²⁰ İskenderiye muhasarasını oldukça geniş anlatan Müslüman kaynakları ise Selâhaddîn'e şövalyelik unvanı verildiğinden tek kelimeyle de olsa bahsetmezler. Bu kaynaklar daha çok Şirkûh'un Haçlı baskısı yüzünden Saîd bölgesine çekildiğinden, yeğeni Selâhaddîn'in İskenderiye'de dört ay sıkı bir muhasaraya tabi tutulduğundan ve burada ortaya çıkan açlıktan bahsetmekle yetinirler. Üstelik Haçlılarla Selâhaddîn'in ilişkileri bu sırada oldukça gergin bir şekilde sürmektedir.²¹ Tarihçi Nüveyrî (ö. 1333), sadece

¹³ Zoe Oldenbrough, *The Crusades*, çev. Anne Carter (New York: Pantheon Books, 1966), 43-44.

¹⁴ Robert L. Nicholson, *Tancred: A Study of His Career and Work in Their Relation to the First Crusade and the Establishment of the Latin States in Syria and Palestine* (Chicago: University of Chicago Press, 1940), 45 vd.

¹⁵ *The Hospitaliers, the Mediterranean and Europe*, ed. Helen Nicholson (Aldershot: Ashgate Publishing, 2007), 3-17; Helen Nicholson-David Nicolle, *God's Warriors* (Oxford: Osprey Publishing, 2005), 15-22.

¹⁶ Süryani Mikhaîl, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, çev. Hrant D. Andreasyan (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), 61-62; Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 26 vd; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 184; Helen Nicholson, *The Knights Templar: A New History* (Stroud: Sutton 2004), 13; George Tate, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 144; Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 242.

¹⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997), 10/21-22; İbnü'l-Adîm, *Züddetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/407; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/582; Makrîzî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düvel'l-Mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/207; İsfahânî, *Hurûbu Selahaddîn ve Fethu Beyti'l-Makdîs*, 1/53, 108; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb*, 2/193-196; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn*, 2/101.

¹⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 10/21-27, 42; İbn Vâsıl, *Müferrücü'l-Kurûb*, 2/193; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/595; Ernoul, *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Ahmet Deniz Altunbaş (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 131-139; Nicholson-Nicolle, *God's Warriors*, 140-153.

¹⁹ John L. La Monte, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1100 to 1291* (Cambridge: Cambridge University Press, 1932), 87-106.

²⁰ Anonim, *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, nşr. William Stubbs (London: Rolls Series, 1864), 9; William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey (New York: Colombia University Press, 1943), 2/410.

²¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/329; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/479; Makrîzî, *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtîmiyyîn*

İskenderiye'deki muhasara sonucu yapılan görüşmeler esnasında Frank meliki (muhtemelen Kudüs Kralı Amaury), Fâtımî veziri Şâver ve Selâhaddîn'in bir araya gelerek yan yana oturduklarından bahseder.²² Muahhar Haçlı kaynakları ise bu olaydan bahsetmezler ve sadece Selâhaddîn'in İskenderiye'de tabi tutulduğu acımasız kuşatma esnasında komuta yeteneğini sergilediğinden söz ederler.²³ Haçlı seferlerine odaklanan Pensilvanya Üniversitesi tarih profesörü Paul M. Cobb ise bu mücadeleyi kedi-fare oyunu olarak anlatmakla yetinir.²⁴

Onfroi de Toron, Haçlı ordusunun başkumandanlığını daha sonra da başarıyla yürütmüştür. 1179 yılında Kudüs Kralı IV. Baudouin (1174-1185), Dımaşk ovasından Banyas istikametine bir yağma seferine çıkmış ve Banyas ovasındaki dar bir vadide Selâhaddîn'in kardeşi Ferruḫşah tarafından gafil avlanmıştır. Bu zor durumdan Kral IV. Baudouin'i Selâhaddîn'e şövalyelik unvanı verdiği iddia edilen Onfroi kurtarmıştır. Onfroi, hayatı pahasına Kral Baudouin tuzaktan kurtuluncaya kadar kendi adamlarıyla Ferruḫşah'ın adamlarını oyalamayı başarmıştır.²⁵ Onfroi, bu çarpışmadan ölüm derecesinde kendi yaptırmış olduğu Haçlıların Chastel Neuf dedikleri Hunin Kalesi'nde²⁶ ölüncü, Runciman, Müslümanların dahi bu karakterli adamı hürmetle andıklarını anlatmıştır. Diğer yandan Onfroi'nin bu sırada Haçlı krallığının herkes tarafından hürmet gören, tecrübe görmüş yegâne devlet adamı olduğunu da ilâve etmiştir.²⁷ Bu olaylar, Haçlılar tarafından yüceltilen önemli bir lordun bu olayla ilişkilendirilmesinin altında, onun Selâhaddîn gibi yüce bir şahsiyet ile aynı kefedede tutularak onurlandırılmasının yattığını göstermektedir.

Selâhaddîn'in şövalye yapıldığı ile ilgili tutarsızlıklarda, başka ayrıntılar da vardır. Selâhaddîn'i şövalye yapacak bir vaftiz babası olmadığı gibi kendisi de İskenderiye muhasarasının ardından yaşanan olaylarda, şövalyelerin en tepesindeki kişilere asla merhamet göstermemiştir. Selâhaddîn, 1179 yılında Şam sahilindeki Merc-i Uyûn'da²⁸ Haçlılara büyük bir darbe indirmiş, Kudüs Kralı IV. Baudouin (1174-1185) ve Trablus Kontu III. Raymond (1152-1187), Litani Irmağı'nı geçerek nehrin batı yakasındaki Müslümanların "Şakîf" dedikleri Beaufort Kalesi'ne sığınıp canlarını kurtarmışlardır.²⁹ Irmağı geçemeyen Franklar toptan imhâ edildiği gibi Tapınak şövalyelerinin lideri Odo/Eude de St. Amand ve diğer asil şövalyeler Baudouin d'İbelin ile Trablus Kontesi'nin oğlu Hugh/Hugue de Galilee esir edilmişlerdir.³⁰ Hugue, Kontes annesinin Selâhaddîn'e ödediği 55 bin altın karşılığında kurtarılrken, Selâhaddîn, Baudouin d'İbelin için daha önemli bir tutsak olduğu için 150 bin altın talep etmiştir. Ayrıca birkaç bin Müslüman esirin de Baudouin'in hürriyeti için serbest bırakılması istenmiştir. Tapınakçılardan büyük üstadı Eude'nin kurtuluş bedeli olarak ise kendisinin dengi bir

el-Hulefâ, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/284-285; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/422; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr. M. Hüseyin Şemseddin (Beirut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 5/349; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân*, thk. Muhammed Berekât vd (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 21/133-134.

²² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 28/337.

²³ Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 280.

²⁴ Paul M. Cobb, *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 240.

²⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/93.

²⁶ Hugh Kennedy, *Crusader Castles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 42-43.

²⁷ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2/351.

²⁸ Yâkût, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/101.

²⁹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 16/535-536; Makrîzî, *es-Sülûk*, 1/180-181; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zamân*, 21/258-262; Kennedy, *Castles*, 42-44.

³⁰ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/442-443; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/95; Ebü Şâme, *Ravzateyn*, 2/27-29.

Müslüman emir ile değişiminin söz konusu olabileceği belirtilmiştir. Fakat Tapınakçıların mağrur lideri, herhangi bir kimseyi kendisi ile bir tutmayı gururuna yediremediği için Dımaşk zindanlarında kalmayı tercih etmiş, ölümüne kadar da bu hapsedildiği hücrede kalmıştır.³¹

Haçlıların Selâhaddîn'e gösterdikleri saygıyı devam ettirdikleri bir başka kişi de Nüreddin Zengî'dir. Ona da üstü kapalı ifadelerle şövalye yakıştırmasında bulunulduğuna şahit olunmuştur. Sûr başpiskoposu ve tarih yazarı William (ö. 1184), Nureddin Zengî'nin 1174'te vefatını anlatırken onun hakkında: "He was a just prince, valiant and wise, and, according to the traditions of his race, a religious man" cümlesini sarf etmiştir.³² William, bu cümle ile düşmanı Nureddin'i cesur ve bilge bir prens, bir şövalyeye, kendi geleneğinin kaynaklarına göre dindar bir adam olarak tanıtmış, ona olan hayranlığını itiraf etmekten çekinmemiş, onu üstü kapalı bir şekilde asil bir şövalye ilân etmiştir. Bu olay da bize Haçlıların, Nüreddin ve öğrencisi sayılabilecek Selâhaddîn'e şövalyelik unvanı yakıştırmak onları bu unvanla yüceltmek istediklerini bir kez daha göstermiştir.

2. Selâhaddîn'in Ailesine Verildiği Söylenen Şövalyelik Unvanları

Selâhaddîn'in 1187'de Kudüs'ü Haçlılardan seksen sekiz sene aradan sonra ele geçirmesi, Batı'da yeni bir Haçlı seferi çağrısının yapılmasına sebep olmuştur.³³ Böylece başlayan Üçüncü Haçlı Seferi de yeni bir şövalyelik unvanının verildiği başka olaya sahne olmuştur. Müslümanlara şövalyelik payesi verme hâdisesinin o anki tarafında yer alanlar ise Frankların "Saphadin" dedikleri Selâhaddîn'in kardeşi el-Âdil (ö. 1218) ile İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard'dır (1189-1199).³⁴ Bu esnada İngiltere Kralı Richard, Selâhaddîn'in kardeşi el-Âdil ile barış görüşmeleri yaparken,³⁵ onun en büyük oğlu olan el-Kâmil'i çağırması ve onu iyi niyet göstergesi olarak Hıristiyan lordlarının önünde büyük bir ciddiyetle şövalye yapmıştır.³⁶

Bu rivayete de ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Zira Müslüman kaynaklarının bu olaydan hiç bahsetmemeleri bir yana bırakılsa bile, bu sefer esnasında başka yaygın yanlışların da yapıldığı görülmektedir. Bu görüşmeler esnasında kararlaştırıldığı ancak Richard'ın kız kardeşinin sıcak bakmadığı söylenen el-Âdil-Jolande evliliğini bunlar arasında sayılabilir.³⁷ Bu yaygın yanlışlardan birisi de Selâhaddîn'in kendi hekimini, hasta olan İngiltere Kralı Richard'ı tedavi etmesi için onun çadırına göndermesidir.³⁸ Üstelik el-Kâmil'in ve aşağıda aynı başlıkta bahsedilecek olan şövalye yapıldığı iddia edilen Müslümanların vaftiz babaları yoktur.

³¹ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2/351-352; William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/443-444.

³² William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/394.

³³ Nadir Karakuş, "Kudüs'te İlk Cuma: 2 Ekim 1187", *Marifetname* 8/1 (Haziran/2021), 41-63.

³⁴ Ambrose, *The Crusade of Richard Lion-Heart*, ed. Austin P. Evans (New York: Columbia University Press, 1941), 389-399, 435-436.

³⁵ Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 4/283.

³⁶ Harold Lamb, *Selâhaddîn Eyyubi ve Haçlılar*, çev. Sinem Ceviz (İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2017), 194.

³⁷ Ambrose, *The Crusade of Richard*, 290,331; John Gillingham, *Yale English Monarchs Richard I* (London: Yale University Press, 1999), 183-185; Malkolm Cameron Lyons-D. E. P. Jackson, *Saladin, The Politics of The Holy War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 342-343; Asbridge, *Haçlı Seferleri*, 487; Simon Sebag Montefiore, *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*, çev. Cem Demirkan (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 261.

³⁸ Walter Scott, *The Talisman, Selâhaddîn Eyyubi ve Arslan Yürekli Richard*, çev. Mehmed Halid (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2016), 78-92.

Haçlı Müslüman ilişkilerinin en önemli dönemlerinden birisi de Kutsal Roma-Cermen İmparatoru II. Frederich (1220-1250) ile Mısır Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil (1219-1238) arasındaki dostluk ilişkileridir. Yukarıdaki satırlarda İngiltere Kralı tarafından şövalye yapıldığı söylenen el-Kâmil'in de bu olaylara karışması konuyu daha da ilginç hale getirir. Beşinci Haçlı Seferi'ni savuşturmanın keyfini yaşayamayan el-Kâmil, yeni bir Haçlı seferi için II. Frederich'in hazırlık yaptığını öğrenince 1226 yılında Sicilya'ya veziri Fahreddin'i göndermiştir.³⁹ Mısır Eyyûbî Hükümdarı el-Kâmil, kardeşi olan Dımaşk Meliki el-Muazzam'ın (1218-1227), el-Cezîre'deki Harizmlî paralı askerlerle ittifak yaparak onları yanına alması nedeniyle büyük bir endişeye kapılmıştır. Bundan dolayı da Doğu'ya bir Haçlı seferi düzenleyeceğini duyduğu II. Frederich ile temasa geçmiştir. Hohenstaufen hânedânının bu sıra dışı İmparatoru da kendisine, kardeşi el-Muazzam'a karşı Kudüs'ün kendisine verilmesi karşılığında yardım edeceği sözünü vermiştir.⁴⁰

Bu süreçte İmparator II. Frederich, Kudüs'e sahip olarak kendisine bir prestij sağladığı gibi el-Kâmil de, Suriye'deki kardeşlerine karşı güçlü bir müttefiki yanına almış olacaktır. Böylece Selâhaddîn sonrası Eyyûbîlerin klasik pragmatik siyaseti yeniden devreye girmiş olacak, bundan her iki taraf da kazançlı çıkacaktır.⁴¹ II. Frederich, bu sırada kendisini el-Kâmil adına ziyaret eden Fahreddin'i dostça bir havada karşılayarak onunla verimli bir görüşme yapmıştır. Daha sonra da bir dostluk nişanesi olarak düzenlenen bir törenle Fahreddin'e şövalyelik payesi vermiştir.⁴² Ancak bu konuda oldukça kapsamlı bir çalışma yapan David Abulafia eserinde Vezir Fahreddin'e şövalyelik payesi verildiğine dair tek kelime etmemiştir.⁴³ Bu asılsız rivayetlerin ardında ise II. Frederich'e ve Almanlara hoş bakmayan İngiliz ve Fransızların yanlı tutumları yatmaktadır.

Yukarıdaki olayın daha da karmaşığı, dönemin Fransız kaynaklarında başka yanlışlıklarla devam etmiştir. II. Frederich'in şövalyelik payesine yükselttiği söylenen isim bu kez, Mısır Eyyûbî Sultanı es-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un (1240-1249) el-Cezîre'deki oğlu Gıyâseddin Turanşah'tır (ö. 1250).⁴⁴ Ancak hâdiseyi Yedinci Haçlı Seferi olayları dolayısıyla aktaran Jean de Joinville, dönemleri birbirine karıştırmıştır. Üstelik, Fransa Kralı IX. Louis'e takındığı iki yüzlü tavır dolayısı ile Fransızlar II. Frederich ve Almanlara oldukça kızgındır.⁴⁵ Bu neden-sonuç zinciri de Joinville'yi, el-Cezîre'den gelip Haçlıların hezimetine ve IX. Louis'in esarete düşmesinin müsebbibi olan Turanşah ile sevmediği II. Fredrich arasında bir bağ kurmaya sevk etmiş olmalıdır. Durum ne olursa olsun Selâhaddîn, el-Melikü'l-Âdil, el-Melikü'l-Kâmil gibi dönemin yetenekli ve güçlü Eyyûbî liderleri, bazı Haçlı kaynaklarınca Hıristiyanlar tarafından şövalyelik unvanı verilme onuru ile birlikte anılmıştır. Bu eğilimlerde de Doğu'nun kahramanlarının ve yeteneklerinin altında, Hıristiyanlara ait şövalyeliğin olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Selâhaddîn'in Mısır'ı ele geçirme ve Kudüs'ü fethetmesiyle başlayıp Üçüncü ve Yedinci Haçlı seferleri arasında geçen bu olaylar da Haçlıların seferlerde niçin başarılı

³⁹ David Abulafia, *Frederick II: A Medieval Emperor* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 170-171.

⁴⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/308-310; İbn Nazîf, *et-Târîhu'l-Mansûri*, 1/75-77, 493; İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-Hatîre*, 1/72, 105; İbn Vâsil, *Müferrücu'l-Kurûb*, 5/180, 197.

⁴¹ Cobb, *Haçlı Seferleri*, 305.

⁴² T. C. Van Cleve, *The Crusade of Frederick II*, *A History of the Crusades*, ed. K. M. Setton (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), 2/429-62; L. Ross, "Frederick II: Tyrant or Benefactor of the Latin East?", *Al Masaq* 15 (2003), 149-59.

⁴³ Abulafia, *Frederick II*, 170, 197.

⁴⁴ Jean de Joinville, *Bir Haçlımın Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 118.

⁴⁵ William Chester Jordan, *Louis IX and Challenge of the Crusade, A Study in Rulership* (Princeton: Princeton Legacy Library, 1931), 112.

olamadıklarının nedenlerinden birisi olarak sunulmaya gayret edilmiştir. Öte yandan bu süreç içerisinde seferlerin ilk başlarında da var olan Alman-Fransız rekabeti bir kez daha kendisini göstermiştir.

3. 1291'den Sonraki Dönem Verilen Şövalyelik ve Asalet Unvanları

Franklar, 1291'de Suriye ve Filistin sahillerinden kovulduktan sonra özellikle Osmanlı coğrafyasında devam eden Haçlı seferlerinde ise başka hususlar ve eğilimler kendisini göstermiştir.⁴⁶ Bu yeni dönemde, şövalyelik unvanı ve diğer nişanları birbirlerine takdim edenler daha çok Papalık ve Hıristiyan hükümdarlardır. Bu sürece zamanla Ruslar da katılmış, Osmanlılar karşısında zafer kazanan kumandanlarına bazı unvanlar vermişlerdir. Bu olayları Hindistan'ı sömürgeleştiren, Hicaz bölgesini kendi isteklerine göre tasarlamaya çalışan İngilizler takip etmiş, kendi ideallerine hizmet eden işbirlikçilerine şövalyelik gibi unvanlar takdim etmişlerdir. Bu zinciri Fransızların "Legion d'Honneur" ve "Honneur de Merite" gibi unvanları takip etmiş, bu süreç te Haçlı seferlerinin daha sonraki sürecine farklı bir anlam yüklemiştir. Üstelik bu sıra dışı unvanlar döneme ayrı bir hava katmıştır.

3.1. Osmanlılara Karşı Zafer Kazanan Haçlılara Verilen Unvanlar

Osmanlılar döneminde de Niğbolu Savaşı ve diğerleri gibi Haçlı seferlerinin devam ettiği bilinen bir gerçektir. Timur istilâsı ve 1402'de alınan büyük mağlubiyete rağmen, 15. yüzyıl itibarıyla yükselişlerini yeniden devam ettiren Osmanlılara karşı kazanılan bazı başarılar, araştırmaya konu olan unvanların farklı bir yüzünü ortaya çıkarmıştır. Macar Kralı Sigismund, 1431'de Eflak tahtını ele geçirecek Osmanlı taraftarı olan II. Dan ve Baserabya'yı⁴⁷ hükmü altına alan onun oğlu II. Vlad Tepeş'e (1436-1447)⁴⁸ "Dragon Nişanı"⁴⁹ göndererek onları kendi saflarına çekmeye çalışmıştır. Ancak zeki bir kimse olan Vlad Tepeş, Sigismund'un kendisini Osmanlıların saldırılarından koruyamayacağını bildiği için Osmanlı padişahı II. Murad'a (1421-1444,1446-1451) bağlılığını arz etmiştir. Osmanlı ise onun ikili oynadığını bildiği için Eflak-Macar ilişkilerini gerginleştirmek için Vlad'ı 1432'de beraberindeki Osmanlı askerleriyle Erdel olarak da bilinen Transilvanya'ya akına göndermiştir.⁵⁰

Osmanlı karşısında başarılar elde eden voyvodalara, Papa tarafından da bazı nişanlar verilmiştir. Büyük bir askerî ve siyasi kabiliyete sahip olan Boğdan Voyvodası Stefan cel Mare (1457-1504), Osmanlı'ya ilk zamanlar itaat ederek yıllık 2 bin altınlık vergiyi ödemeye devam etmiş, bir yandan da istiklâlini kazanmak için gizli komplolar yapmaktan çekinmemiştir. İlk önce Osmanlı'ya bağlı Eflak voyvodası Radu'yu daha sonra da Baserabya'daki Tzepeluş'u mağlup etmeyi başarmıştır.⁵¹ Stefan, 1469'da Boğdan

⁴⁶ Haçlı seferlerinin 1291'de bitmediği ve yeni safhalarla devam ettiği ile ilgili olarak bk. Aziz Suryal Atiyah, *The Crusade in the Later Middle Ages* (London: Methuen, 1938), 29-463; Aziz Suryal Atiyah, *The Crusade of Nicopolis* (London: Methuen, 1934), 82-155; David Nicolle, *Nicopolis, 1396* (UK: Osprey Publishing, 1999), 19-88; Halil İnalçık, *Osmanlılar ve Haçlılar*, çev. Eşref Bengi Özbilen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 9-143.

⁴⁷ Prut ile Dinyester nehirlerinin arasında kalan ve günümüzde "Moldova" olarak bilinen tarihi bölgedir.

⁴⁸ Vlad Tepeş, Kazıklı Voyvoda olarak da bilinen III. Vlad'ın babasıdır.

⁴⁹ Bu nişan aynı zamanda Ejderha şövalye tarikatına ait bir soyluluk nişanesi idi. 1408 yılında Macar Kralı Sigismund von Luksemburg tarafından kurulan şövalye tarikatı, Hıristiyanlığın savunulması ve özellikle Osmanlı Devleti'nin Balkanlardan atılması üzerine kurulmuştu.

⁵⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınları, 1982), 1/412-413; Joseph Von Hammer, *Osmanlı Tarihi*, çev. Mehmet Ata (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 1/145 vd.

⁵¹ Halil İnalçık, *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara: TTK Yayınları, 1954), 157.

topraklarına giren Kırım akıncılarını yenerek Girayları Eminek Mirza'yı esir edip zaferlerini taçlandırmıştır. Osmanlılar, bunun üzerine Ocak 1475'te Boğdan üzerine Rumeli beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa kumandasında bir ordu göndermişse de bu ordu başarısız olmuştur.⁵² Voyvoda Stefan'ın bu başarısı, Roma'da gereken yankıyı bulmuş ve Papa IV. Sixtus (1471-1484), Stefan'a "İsa'nın Pehlivanı" anlamına gelen "Athleta Christi" unvanını takdim etmiştir. Bundan cesaret alan Voyvoda Stefan, Avrupa'yı yeni bir Haçlı seferine çağırır da onları bir araya getirememiştir. Bu sırada Cenevizlilerden Kefe'yi almayı başaran Fatih Sultan Mehmed,⁵³ 1476'da Boğdan üzerine yürüyerek onları Moldovya'daki Akdere mevkiinde büyük bir bozguna uğratmıştır. Boğdan'ın beylik merkezi Suceava dahi yakılıp yıkılmasına rağmen, Yeniçeri arasında çıkan veba ve Macarların yardım için hazırlıklara başladığına dair gelen haberler Voyvoda'yı kurtarmıştır. Fatih'in 1481'de ölümü üzerine Venedik ve Macarlarla yeni bir ittifak arayışına giren Voyvoda Stefan, II. Bayezid'in (1481-1512) 1484'te Eflak beyi ile Kili ve Akkırman'ı ele geçirmesini önleyememiş, İsa'nın pehlivanı unvanına uzun süre sevinememiştir.⁵⁴ Böylece Haçlılar, Osmanlı karşısında başarı elde eden veya kendi yanlarına çekmek istedikleri liderleri, birtakım unvanlar vererek kıskırtmak istese de Yükseliş döneminde başarılı olamamıştır.

3.2. Fransızların Verdiği Bazı Unvanlar ve Olaylar

Haçlı seferlerinin ilk safhası olan 1095-1291 yılları arasında başrollerde olan Fransızlar, 1396 yılında Yıldırım Bayezid karşısında aldıkları ağır hezimetten sonra çok uzun süre Osmanlı'nın karşısına çıkmamış,⁵⁵ hatta 16. yüzyılda Habsburglara karşı Devlet-i Âliye'nin yanında yer alıp verilen kapitülasyonlarla da ihya olmuştur.⁵⁶ Onların Osmanlı ile yüz yüze geldikleri asıl yüzyıl 19. asır olmuştur. Fransızlara karşı yaptığı direnişle meşhur olan Cezayir'deki Oran beyi Abdülkadir (1808-1883), 1847'de Fransızlara teslim olmak zorunda kalmıştır. Kendisine Akkâ'ya çekilmesine müsaade edileceğine dair söz verilmesine rağmen, önce Toulon'a götürülmüş, daha sonra da Paris, İstanbul ve Bursa'da maceralı bir sürgün hayatı yaşamıştır. 1855'te Fransa ve Osmanlı Devleti'nin verdiği özel izin ile Şam'a giden Abdülkadir, 1860'ta kendisini bir Dürzî isyanının içinde bulmuştur. Cezayirli Müslümanlar üzerinde büyük bir nüfuzu olan Abdülkadir, Şam'daki Cezayirli muhacirlerin de yardımı ile Fransa konsolosunu ve 1.500 kadar da insanı bu badireden çıkarmayı başarmıştır. Bu olay karşısında oldukça uygulanan Fransızlar da Abdülkadir'e "Legion de Honneur" nişanının "grand-croix" olarak bilinen üst seviye unvanını vermişlerdir. Sözü tutmayan Fransa'ya karşı tüm taahhütlerine sadık kalan Fas kökenli şerif ailesinden Abdülkadir, bundan sonra da 1870'te Cezayir'de çıkan bir isyanı uygun görmemiş, hatta asilere hitaben bir beyanname yazarak onlara silahlarını bırakmayı tavsiye etmiştir. Abdülkadir, yaklaşık 75 yaşlarında olduğu halde 1883'te Şam'da hayata gözlerini kapamıştır.⁵⁷

Aynı asırda Fransız nişanlarından Osmanlı hariciyesi de nasibini almıştır. Osmanlı hariciye nazırı Keçecizâde Fuad Paşa (ö. 1869), arkadaşı Mehmed Emin Ali Paşa (ö. 1871) gibi daha çok Fransız taraftarlığı ile bilinmiştir. 1858'de Eflak ve Boğdan'ın yeni

⁵² Halil İnalıcık, "Mehmed II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/395-407.

⁵³ William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 614-616.

⁵⁴ Hammer, *Osmanlı Tarihi*, 1/255; Aurel Decel, "Boğdan", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 2/699.

⁵⁵ Nicolle, *Nicopolis, 1396*, 19-88; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/279-284.

⁵⁶ Sir James Porter, *Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the Turks* (London: J. Nourse Publishing, 1771), 337-464.

⁵⁷ G. Yver, "Abdülkadir", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/87.

idaresinin kararlaştırılacağı Paris Kongresi'ne Murahhas tayin edilen hariciye nâzırı Fuad Paşa, Fransızları ilk önce memnun etse de daha sonra Eflak ve Boğdan'ın birleştirilmesinin aleyhinde ortaya koyduğu tavır ile onları hayal kırıklığına uğratmıştır. Buna rağmen Fransızlar Fuad Paşa'yı darıltmamak için ona Paris'ten ayrılmadan önce birinci rütbeden "Legion de Honnoeur" nişanı verilmesini münasip görmüştür.⁵⁸

Plevne kahramanı Gazi Osman Paşa'nun torunu ve son Osmanlılardan olan Bülent Henry Osman, Fransız hükümetinden "Legion d'Honneur" ve "Honneur de Merite" nişanlarını almıştır. 1930 Fransa-Nice doğumlu olan Bülent Osman, II. Abdülhamid'in kızı olan babaannesi Naime Sultan vasıtasıyla Osmanlı hanedanına mensuptur. Dedesi ise Abdülhamit'in paşa yaparak kendisine damat yaptığı Gazi Osman Paşa'nın oğlu Kemaleddin Paşa'dır. Babası Cahit ve annesi Hacer, 1924'te Türkiye'den zorunlu olarak tehcir edilince Fransa'daki Nice şehrine yerleşmişlerdir. Burada iken bir oğulları olunca, Fransa kanunları gereği Bülent ismini verdikleri çocuklarına bir de Fransız ismi olan Henry'i ilave etmişlerdir. Bundan sonra Fransız gibi yetişen, Jeannie isimli bir Fransız kadınla evlenip onların ordusunda askerlik yapan Bülent Henry, Michelin Lastik Fabrikası'nda başladığı hayatını başarılarla süslemiştir. Kongo'dan Nijerya'ya kadar Afrika'da Michelin lastiklerini tanıtan Bülent, daha sonra aynı başarısını Uzak Doğu ülkelerinden Tayland, Vietnam, Kamboçya ve Burma'da da sürdürmüştür. Buralarda açtığı lastik fabrikaları ve pazarladığı Fransız lastikleri ile ülkesinde kahraman olmuştur. Sonunda da Fransa hükümeti tarafından "Legion d'Honneur" ve "Honneur de Merite" unvanlarına layık gördüğü gibi Fransız İhracat Konseyi'ne de üye yapılmıştır.⁵⁹ Bu ilginç örneklerle rağmen Fransızlar hiçbir Osmanlı'yı devletine ihanet etmeye sevk edememiş, sadece hanedanın sona erışı ile onlardan bazılarını hizmetinde çalıştırabilmişlerdir.

3.3. Rusların Verdiği Bazı Unvanlar ve Olaylar

Haçlı seferlerinin Yeni Çağ'da (1453-1789) ve sonrasında gelişen olayları esnasında ortaya çıkmaya başlayan Ruslar da Haçlı olarak kabul edilmiştir.⁶⁰ 1770 yılında İngiliz ve Rus donanmasının Çeşme Limanı'na sığınan Osmanlı gemilerini yakarak büyük bir başarı elde etmesi, Türk tarihinin acı olayları arasında anılmıştır. Osmanlı donanması, 6 Temmuz'da yakılmış; ertesi günü ateşten kurtulan bir kalyon ile birkaç küçük gemi de limandan çıkarken Rusların eline geçmiştir. Bu olaylar yaşanmadan evvel Cezayirli Hasan Paşa'nın uyardığı ancak söz dinlemediği Kaptanuderyâ Hüsameddin Paşa'nın başardası⁶¹ ise Sakız'a iltica ederek kurtulabilmiştir. Bu parlak zafer Ruslardan çok Osmanlı donanmasına derhal saldırılmasını ısrarla telkin eden İngiliz subayları tarafından kazanılmıştır. Buna rağmen Çariçe Katerina Rus donanmasının amirali Aleksey Orlov'a "Çeşme Kontu" unvanı (Graf Çeşmenskiy) vererek onu onurlandırmıştır. Bu parlak zaferin hatırasını ebedileştirmek için Orlov'a, bir madalya takdim edildiği gibi Çarlık başkenti Petersburg'da da zaferin anısına bir âbide dikilmiştir.⁶²

⁵⁸ Orhan F. Köprülü, "Fuad Paşa", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 4/676.

⁵⁹ Murat Bardakçı, *Son Osmanlılar, Osmanlı Hanedanının Sürgün ve Miras Öyküsü* (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 2006), 91-92.

⁶⁰ Trandafir G. Djuvara, *Türk İmparatorluğu'nun Paylaşılması Hakkında Yüz Proje, (1281-1913)*, çev. Pulat Tacar (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 223-229.

⁶¹ **Başarda, çektiri tipinde kadırgaların büyüğü bir tür olan harp gemisine verilen addır. 36 oturaklı olup her oturak için 7 kürekçinin görev yaptığı Paşa başardası 77 zira uzunluktaydı.**

⁶² Şehâbeddin Tekindağ, "Çeşme", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 3/387-388.

Öte yandan Osmanlıyı bu badireden sonra kazandığı muvaffakiyetlerle biraz olsun teselli edebilen Cezayirli Hasan Paşa'ya da İstanbul'da "Gazi" unvanı verilmiştir. Ruslar, Çeşme'de kazandıkları başarıdan aldıkları cesaretle 10 Temmuz'da Limni'ye asker çıkarmışlardır. Limni'nin kaybedilmesinin Osmanlı için ne kadar büyük bir yıkım olacağını iyi bilen Cezayirli Hasan Paşa, Çanakkale'den toplayabildiği sadece 800 kadar gönüllü ile Ada'nın yardımına koşarak Seddülbahir'e gelmiştir. Bu sırada Limni'yi iki aydan beri müdafaa eden mücahitler, tam kaleyi Ruslara teslim etmeyi düşünürken, Hasan Paşa imdada yetişmiştir. Onun tam zamanında kuzey limanından adaya çıkarak Ruslara ani bir baskın yapması, Limni'nin kaderini de değiştirmeye yetmiştir. Bu baskın karşısında neye uğradığını şaşırarak Ruslar, panik halinde gemilerine kaçarlarken, Hasan Paşa ve fedâileri, onlardan 7 adet de top ele geçirmeyi başarmışlardır. Bu çılgınca girişilen sefer ve elde edilen zaferden sonra Hasan Paşa, Limni'nin güneyindeki Mondros Limanı'ndaki düşmana bir baskın düzenlemiş ve onlara büyük kayıplar verdirerek buradan uzaklaştırmıştır. Bununla yetinmeyen Hasan Paşa, Maydos Limanı'na saklanmış olan düşmanı da alt ederek Çanakkale Boğazı'nı Rus tehdidinden kurtarmıştır. Bu hizmetine karşılık olarak da Padişah III. Osman (1757-1774) tarafından kendisine "Gazi" unvanı verilmiş, takdim edilen altın çelenk ile de onurlandırılmıştır. Bununla da iktifâ edilmemiş ve Hasan Paşa'ya Cafer Paşa'nın azledilerek yerine vezirlik ve Kaptân-ı deryalık makamı da tevdi edilmiştir. Uhdesine Çanakkale Boğazı seraskerliği de verilen Hasan Paşa, bir anda kahraman olmuş, Çeşme baskınında alınan ağır yenilgiyi unutturabilmiştir.⁶³

İkinci örneğimiz ise 19. yüzyıla aittir. Rus çarı I. Nikolay Pavloviç (1825-1855) Sultan Abdülmecid'e (1839-1861) 1840 yılında birinci dereceden "Saint Andre Nişanı" göndermiştir.⁶⁴ Bu yılın 15 Temmuz'unda Mısır valisini destekleyen Fransa dışarıda bırakılarak Rusya'nın da içinde bulunduğu İngiltere, Avusturya ve Prusya gibi devletlerle Osmanlılar arasında Londra Antlaşması imzalanmıştır.⁶⁵ Diğer yandan yaklaşık on beş yıl sonra ilişkiler gerginleşince ortaya farklı bir tablo çıkmıştır. Çar I. Nikolay, 1853'te Petersburg'daki İngiliz sefiri Sir Hamilton Seymour'a Osmanlı Devleti'nden bahsederken "Hasta Adam" ibaresini kullanmıştır. Bu ifadeden bir müddet sonra Rusya "Memleketeyn" olarak bilinen Eflak ve Boğdan'ı işgal etmiş ve ardından da 4 Ekim 1853'te uluslararası bir boyut kazanan meşhur Kırım Savaşı başlamıştır.⁶⁶ Bu süreçte de Ruslar, bir Müslümanı satın alıp ona onur nişanı vermeyi başaramamıştır.

3.4. İngilizler Tarafından Verilen Unvanlar ve Olaylar

Müslümanları kendi hizmetine alarak onlara nişan ve şövalye unvanı bahşedenler ise sadece İngilizlerdir. Ancak onların satın aldıkları kişiler de Osmanlı coğrafyasından daha çok Arabistan ve Hindistan bölgesinden olmuştur. Kendisine İngiliz Haçlıları tarafından şövalyelik payesi verilen Müslümanlar arasında hafızalarda en çok yer eden örneklerden birisi, yakın tarihimizde meydana gelmiştir. Sürgüne gittiği Kuveyt'ten kaçarak Riyad'ı ele geçiren ve ardından da Mayıs 1913'te Osmanlıları Hicaz'daki mutasarrıflık merkezi olan Lahsa'da yenen Abdülaziz b. Suud (1880-1953), İngilizlerin de takdirini kazanmıştır. İngilizler tarafından kendisine bu başarılarından dolayı "Çöl Savaşçısı" denilse de, onun

⁶³ İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Hasan Paşa", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 5/320.

⁶⁴ Murat Bardakçı, *Şahbaba* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006), 28.

⁶⁵ S. Goryanof, *Devlet-i Osmâniyye ve Rusya Siyaseti*, çev. Ali Reşâd-Macar İskender (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1331), 25-30.

⁶⁶ Bardakçı, *Şahbaba*, 30.

Lahsa'yı alarak kendisini Basra Körfezi'ne ulaştırmasında, Osmanlının buradaki kuvvetlerinin bir kısmını Balkan Savaşlarına ve Trablus savunmasına göndermesinin payı büyük olmuştur.⁶⁷ Abdülaziz b. Suud, İngilizler lehine Ortadoğu'da bir Arap isyanı çıkarmaya çalışan Şerif Hüseyin'e saldırmayarak Britanya İmparatorluğu'nun takdirini kazanmıştır. Bu hizmetleri karşılığında da kendisine Hindistan'daki İngiliz hükümeti tarafından "Şövalye Komutan" rütbesi verilmiştir.⁶⁸ Ancak Abdülaziz b. Suud'un şövalye yapılması esnasında bir vaftiz babası olmadığı gibi muhtemelen o da ne ile taltif edildiğinin farkına dahi varmamıştır.

İran'da 1796-1925 yılları arasında hüküm süren Kaçar hanedanının hükümdarı Nâsirüddin Şah'ın (1848-1896) en büyük zevki, Avrupa'ya kraliyet turları düzenlemek olmuştur. Bundan dolayı da kendisi, İngilizler tarafından şövalyelik nişanıyla onurlandırılarak taltif edilmiştir.⁶⁹ Bunun bir başka sebebi ise Şah'ın 1853'teki Kırım Savaşı esnasında Rusya'nın yanında olmayı kabul etmemesi ve 1856'da Rusların teşviki ile ele geçirdiği Herat'ı bir yıl sonra İngilizlere iade ederek Afgan işlerinden çekilmesi olmalıdır.⁷⁰

İngilizler, en büyük ve zengin sömürgeleri olan Hindistan'da kendilerine şeref unvanları bahşedecek işbirlikçiler bulmakta zorluk çekmemiştir. Bunlardan ilk akla gelen Nizârî İsmâîlîlerin son 4 imamı için kullanılan "Ağa Han" unvanlı imamlarıdır. Onların üçüncüsü, en teşkilatçı ve en önemli imamlarından birisi olarak kabul edilen Ağa Han Sultan Muhammed Şah'tır (1877-1957). 1893'te Bombay'da Hindûlarla Müslümanlar arasında meydana gelen bir karışıklığı önleyen, 1897'de ortaya çıkan kolera salgınına karşı aşı olmayı reddeden Hindistan halkını ikna etmeyi başaran ve İngilizlere yakınlığı nedeniyle 1902'de Kral VII. Edward'ın (1901-1910) Londra'daki taç giyme merasimine katılma onuruna haiz olan Muhammed Ağa Han da nişanlar almıştır. Kendisi, Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetini destekleyip Britanya tahtının sadık bir hizmetkâr olduğu için bir dizi nişan ve özel konsül üyeliği ile taltif edilmiştir. Üstelik İngilizlere yaptığı hizmetlerinin karşılığını, onuruna 11 pare top atışıyla karşılanmak suretiyle de almıştır.⁷¹

İngiliz Hindistan'ında yaşayan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ise daha farklı bir karakter arz etmiştir. O, daha 19 yaşlarında iken zabıt kâtibi olarak Delhi ceza mahkemesinde görev yapmıştır. Daha sonraki yıllarda Bicnor'da vazifeli iken 1857 isyanı çıkmış, Ahmed Han da buradaki İngilizleri emin bir yere götürmüştür. Bu hizmetine ve cesaretine karşılık olarak İngiliz hükümeti ona maaş bağlamış ve ona "Star of India" diğer ismi ile "Kevkeb-i Hind" nişanının "Companion" rütbesini vermiştir. 1869 yılında İngiltere'yi de ziyaret eden Ahmed Han, dönüşte Gazipûr'da bir kolej kurarak burada İngiliz tarzı eğitim verilmesini sağlamıştır. 1878-1882 yılları arasında teşriî meclis azası olan Ahmed Han, 1888'de yaptığı hizmetlere karşılık olarak daha önce aldığı Kevkeb-i

⁶⁷ R. B. Winder, *Saudi Arabia in the Nineteenth Century* (New York: St. Martin's Press, 1965), 274-278; G. Lenczowski, *The Middle East in World Affairs* (New York: Cornell University Press, 1952), 339-357; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri* (Ankara: TTK Yayınları, 1972), 141-145.

⁶⁸ Janet Wallach, *Çöl Kraliçesi*, çev. Püren Özgören (İstanbul: Can Yayınları, 2016), 261.

⁶⁹ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Ercüment Karataş (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 3/248.

⁷⁰ A. K. S. Lambton, "Persian Trade Under the Early Qajars", *Islam and the Trade of Asia*, ed. D. S. Richards (Oxford: Oxford University Press, 1970), 215-244.

⁷¹ John Norman Hollister, *The Shia of India* (London: Luzac Publishing, 1953), 364; Asaf A. A. Fyze, "The Ismailis", *Religion in the Middle East*, ed. A. J. Arberry (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 2/323.

Hind nişanının “Knight Commander” derecesi ile taltif edilmiştir.⁷² Bu olaylar da bize İngilizlerin 1947 yılına kadar Hindistan’da nasıl tutunarak büyük bir koloni kurduklarının cevaplarından bir kısmını vermiştir.

3.5. Sıra Dışı Unvanlar

Sıra dışı unvanlara, bir hediye takdimi ile başlayarak insana değer verme erdeminin Müslümanlarda daha ağır bastığını ortaya koymak isteriz. Osmanlıların en uzun yüzyılı olarak kabul edilen 19. yüzyıl başlarında yaşanan bir olay, farklı bir taltif vakasını gündeme getirmiştir. Ancak bu kez unvan veren ne Papa ne de bir başka Hıristiyan idarecisidir. Osmanlı Serdar-ı ekremi Abdülkerim Nadir Paşa (1807-1883), Balkanlarda çıkan Bulgar isyanını bastırdıktan sonra, Sırlara karşı da harekete geçmiş ve onların en güvendikleri Aleksinaç müstahkem mevkiini ele geçirmeyi başarmıştır. Bu başarı ile şöhreti iyice artan Abdülkerim Nadir Paşa, Peşte Üniversitesi’nden gelen bir grup hayranı öğrenciyi kabul etmiştir. Bu öğrenciler de kendisine bir kılıç takdim ederek onun şahsında Osmanlı’ya duydukları saygıyı göstermişlerdir.⁷³

16. yüzyıla geri gittiğimizde karşımıza bir başka sıra dışı olay çıkar. Bu süreçte, Müslümanların mücadelesine hayranlık duyarak takdir ettikleri Haçlılar karşımıza çıkar. Osmanlı’nın Budin beylerbeyi olan Hadım Ali Paşa (ö. 1557), 1552’de Macarlara ait Dregely Kalesi’ni fethetmek üzere Budin’den yola çıkmıştır. Kısa sürede kaleyi ele geçireceğine inanan Paşa, burada Macar kumandanı Szondy György’nin şiddetli müdafaası ile karşılaşmıştır. Ali Paşa’nın dillere destan cesareti, azmi ve askerî maharetine rağmen Macar kumandan, bir müddet kalesini kahramanca savunmaya devam etmiştir. Sonunda kale ele geçirilince Macar kumandan maktul olarak bulunmuş, Hadım Ali Paşa da oldukça takdir ettiği ve kendisine hayranlık duyduğu bu asil düşmanın kendisine yakışır bir şekilde defnedilmesini ve mezarının üzerine bir mızrak ile bayrak dikilmesini sağlamıştır.⁷⁴

Haçlı seferlerinin ilk dönemi ile başlanılan makaleye, o dönemi de kapsayan sıra dışı bir ayrıntı ile tamamlamak yerinde olur. Nûreddin Zengî ile ilgili yazdığı önemli bir eserle isminden bahsettiren ve Haçlı seferlerini tarafsız bir gözle ele almaya gayret eden Rus şarkiyatçı Nikita Elisseeff (ö. 1997),⁷⁵ Paris’te Üniversite öğrencisiyken Fransız tarihçi, Türkolog, İslâm ve Osmanlı tarihi uzmanı Robert Mantran (ö. 1999) ile birlikte Nazi işgalcilerine karşı aktif mücadele vermiştir. 1939’da bu amaçla kurulan Antik Tiyatro Topluluğu’nda yer almış, daha sonraları Almanlarla çatışmalara katılmış ve büyük bir kahraman olmuştur. Bu başarısından dolayı da Fransız hükümeti kendisine Nazilerle çatışmalardaki başarısından dolayı “Legion de Honneur” nişanı vermiştir.⁷⁶ Fransızlar, Nûreddin Zengî’yi asla mağlup edememiş olmalarına rağmen kendi emirleri altındaki bir Rus’u hem fedakâr bir asker hem de Suriye’deki eski varlıklarının köklerini ortaya çıkartacak bir eser yazmaya teşvik edebilmişlerdir. Bu kayda değer kitabı ise Şam’da

⁷² Blumhardt, “Ahmed Han”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/182.

⁷³ Mehmet Tevfik, *Nişân-ı İttihad-Yâdiğâr-ı Macaristan* (İstanbul: Mihran Matbaası Yayınları, 1294), 11.

⁷⁴ Tayyib Gökbilgin, “Ali Paşa”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 1/332.

⁷⁵ Bk. Nikita Elisseeff, *Nur ad-Din. Un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades (511-569 H. / 1118-1174)* (Damascus: Institut Francais de Damas, 1967).

Nur ad-Din. Un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 H. / 1118-1174)

⁷⁶ T. Bianquis, “Obituaire: Nikita Elisséeff (1915-1997)”, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 83-84 (1998), 283-285.

kurulan “Institut Français des Etudes Arabes” gibi bir kurumun çatısı altında yaptırarak Haçlı seferlerinin bitmediğini ve bitmeyeceğini bir kez daha göstermişlerdir.

Sonuç / Conclusion

Pek çok konu ile masaya yatırılıp aydınlatılmaya çalışılan Haçlı seferleri, bu dönemde verilen şövalyelik unvanları ve nişanlar ile de kendisini göstermiştir. Haçlılar, yeteneklerine ve kahramanlığına hayran oldukları ordu başkumandanları Onfroï'nin 1167'deki İskenderiye muhasarası esnasında Selâhaddîn'e şövalyelik unvanı verdiğini iddia ederek hem Selâhaddîn'in kahramanlıklarını bu unvana bağlamış, hem de adı geçen Haçlı lordunu yücelmişlerdir. Bu durum Nüreddin Zengî'nin şövalyeliğe eş değer tutulması ile de seferlerin daha önceki safhasında kendisini göstermiştir. Üçüncü Haçlı Seferi ve sonrasında da aynı eğilimler devam etmiş, ancak bu kez işin içine bir de Alman-Fransız rekabeti girdiği için olaylar biraz daha farklı gelişmiştir. Selâhaddîn'in ahfadından el-Melikü'l-Kâmil, onun veziri Fahreddin ve son Mısır Eyyübî hükümdarı Turanşah'a böyle unvanların verildiği iddia edilerek seferler esnasındaki rekabet ve yanlış algılar su yüzüne çıkmıştır.

Franklar, 1291'de Suriye ve Filistin sahillerinden çıkarıldıktan sonra özellikle Osmanlı coğrafyasında devam eden Haçlı seferlerinde ise başka hususlar ve eğilimler kendisini göstermiştir. Bu yeni dönemde, şövalyelik unvanı ve diğer nişanları birbirlerine takdim edenler daha çok Papalık ve Hıristiyan hükümdarlardır. Macar Kralı Sigismund, Eflak voyvodası Vlad Tepeş'i “Dragon Nişanı” ile onurlandırıp Osmanlı'ya karşı kullanmak isterken, Papalık da Boğdan voyvodası Büyük Stefan'ı “İsa'nın Pehlivanı” onuru ile Osmanlı karşısında azizleştirmeye çalışmıştır. Bu sürece zamanla Ruslar da katılmış, Osmanlılar karşısında zafer kazanan kumandanlarına bazı unvanlar sunmuşlardır. Bu olayları Hindistan'ı sömürgeleştiren, Hicaz bölgesini kendi isteklerine göre dizayn etmeye çalışan İngilizler takip etmiş, kendi ideallerine hizmet eden işbirlikçilerine şövalyelik gibi unvanlar takdim etmişlerdir. Bu zinciri Fransızların “Legion d'Honneur” ve “Honneur de Merite” gibi unvanları takip etmiş, bu süreç de Haçlı seferlerinin daha sonraki sürecine farklı bir anlam yüklemiştir.

Bu süreçte Müslümanları bazı unvanlar vererek yanlarına çekme başarısını gösterenlerin daha çok İngilizler olduğunu göstermiştir. Ruslar da bu süreçte dönemin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. 1770'te Çeşme baskınında Osmanlı donanmasının yakılması üzerine Çariçe Katerina Rus donanmasının amirali Aleksey Orlov'a Çeşme Kontu unvanı (Graf Çeşmenskiy) vererek onu onurlandırmıştır. Öte yandan Osmanlıyı bu badireden sonra kazandığı muvaffakiyetlerle biraz olsun teselli edebilen Cezayirli Hasan Paşa'ya da İstanbul'da “Gazi” unvanı verilmiştir. Öte yandan Rus çarı I. Nikolay Pavloviç (1825-1855) Sultan Abdülmecid'e (1839-1861) 1840 yılında birinci dereceden “Saint Andre Nişanı” gönderirken aradan bir müddet geçtikten sonra aynı çar, Osmanlıyı “Hasta Adam” olarak tarif edebilmiştir.

Bu süreç, Haçlı seferlerinin geçtiği coğrafyalardaki Müslümanların nasıl rakiplerle karşılaştıklarını ortaya koymuş, ilk dönem Haçlı seferlerinin güçlü hükümdarları ve Osmanlılara karşı Frankların çok fazla etkili olamadıklarının nedenlerini ana hatlarıyla izah etmiştir. Diğer yandan yakın zamanda Fransa senatosunda PKK terör örgütünün Suriye kolunun elebaşlarına takdim edilen onur nişanı, bu konunun günümüzdeki iz düşümlerinin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Günümüze uzanan bu süreç, makalemizin Batı'nın kendi hizmetinde olacak kişilere gösterdiği sahte tebessümlerin de ardındaki

gerçek niyetin ne olduğunu bir kez daha göstermiştir. Sonuç olarak Haçlılar ve sömürgeciler nasıl geçmişte verdikleri nişanlarla Müslümanları kendi hizmetlerine almaya çalışmışlarsa, günümüzde de emperyalistler aynı gaye ile kendilerine hizmetkâr arama eğilimlerini devam ettirmişlerdir.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	<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>
Plagiarism Checks	Yes – Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

- Abulafia, David. *Frederick II: A Medieval Emperor*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Ambrose. *The Crusade of Richard Lion-Heart*. ed. Austin P. Evans. New York: Columbia University Press, 1941.
- Anonim. *Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*, nşr. William Stubbs. London: Rolls Series, 1864.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Atiyah, Aziz Suryal. *The Crusade in the Later Middle Ages*. London: Methuen, 1938.
- Atiyah, Aziz Suryal. *The Crusade of Nicopolis*. London: Methuen, 1934.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Bardakçı, Murat. *Son Osmanlılar, Osmanlı Hanedanının Sürgün ve Miras Öyküsü*. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 2006.
- Bardakçı, Murat. *Şahbaba*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006.
- Bianquis, T. "Obituaire: Nikita Elisséeff (1915-1997)". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 83-84 (1998), 283-285.
- Bloch, Marc. *La Societa Feudale*. Paris: Einaudi, 1999.
- Blumhardt. "Ahmed Han". *İslam Ansiklopedisi*. 1/182. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Ceran, İsmail. "Merînliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/192-199. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Cobb, Paul M. *Müslümanların Gözüyle Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Decel, Aurel. "Boğdan". *İslam Ansiklopedisi*. 2/699. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Djuvara, Trandafir G. *Türk İmparatorluğu'nun Paylaşılması Hakkında Yüz Proje, (1281-1913)*. çev. Pulat Tacar. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Ebû Şâme. *er-Ravzateyn fi Ahbâri'd-Devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. thk. İbrahim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebü'l-Fidâ, el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ts.), 3/115;
- Eco, Umberto. *Ortaçağ, Katedraller, Şövalyeler, Şehirler*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Elisséeff, Nikita. *Nur ad-Din. Un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades (511-569 H. / 1118-1174)*. Damascus: Institut Francais de Damas, 1967.
- Ernoul. Ernoul *Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik

Kitap, 2019.

Fyzee, Asaf A. A. "The Ismailis". *Religion in the Middle East*. ed. A. J. Arberry. 2/321-329. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Gibb, A. R. Hamilton. "The Armies of Saladin". *H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam*, ed. S. J. Shaw and W. R. Polk. 74-90. Boston: Beacon, 1962.

Gillingham, John. *Yale English Monarchs Richard I*. London: Yale University Press, 1999.

Goryanof, S. *Devlet-i Osmâniyye ve Rusya Siyaseti*. çev. Ali Reşâd-Macar İskender. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1331.

Gökbilgin, Tayyib. "Ali Paşa". *İslam Ansiklopedisi*. 1/332. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

Hammer, Joseph Von. *Osmanlı Tarihi*. çev. Mehmet Ata. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

Heyd, William. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. E. Ziya Karal. Ankara: TTK Yayınları, 2000.

Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Ercüment Karataş. İstanbul: İz Yayınları, 1993.

Hollister, John Norman. *The Shia of India*. London: Luzac Publishing, 1953.

İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1900-1904.

İbn Nazîf. *et-Târîhu'l-Mansûrî, Telhîsü'l-Keşf ve'l-Beyân fi Havâdisi'z-Zamân*. thk. Dr. Ebu'l-Abd Dûdû. Dimaşk: Matbaatu'l-Hicâz, ts.

İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-Hatîre fi Zikri Ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. b.y., y.y., ts.

İbn Tağrîberdî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Müllûk Mısır ve'l-Kahire*. nşr. M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.

İbn Vâsıl. *Müferrücü'l-Kurûb fi Ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl vd. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.

İbnü'l-Adîm. *Buğyetü't-Taleb fi Târîhi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. by: Dâru'l-Fikr, ts.

İbnü'l-Adîm. *Zübdetü'l-Haleb fi Târîhi Haleb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1417/1997.

İnalçık, Halil. "Mehmed II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

İnalçık, Halil. *Fatih Devri Üzerine Tetkikler ve Vesikalar*. Ankara: TTK Yayınları, 1954.

İnalçık, Halil. *Osmanlılar ve Haçlılar*. çev. Eşref Bengi Özbilen. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

Joinville, Jean de. *Bir Haçlının Hatıraları*. çev. Cüneyt Kanat. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014.

Jordan, William Chester. *Louis IX and Challenge of the Crusade, A Study in Rulership*. Princeton:

Princeton Legacy Library, 1531.

Karakuş, Nadir. "Kudüs'te İlk Cuma: 2 Ekim 1187". *Marifetname* 8/1 (Haziran/2021), 41-63.

Kennedy, Hugh. *Crusader Castles*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Köprülü, Orhan F. "Fuad Paşa". *İslam Ansiklopedisi*. 4/676. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

La Monte, John L. *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom of Jerusalem, 1100 to 1291*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

Lamb, Harold. *Selâhaddin Eyyubi ve Haçlılar*. çev. Sinem Ceviz. İstanbul: İlgî Kültür Sanat Yayıncılık, 2017.

Lambton, A. K. S. "Persian Trade Under the Early Qajars". *Islam and the Trade of Asia*. ed. D. S. Richards. 215-244. Oxford: Oxford University Press, 1970.

Lenczowski, G. *The Middle East in World Affairs*. New York: Cornell University Press, 1952.

Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Lyons, Malkolm Cameron- Jackson, D. E. P. *Saladin, The Politics of The Holy War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Makrîzî. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât-ı ve'l-Asâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmîyye, 1418.

Makrîzî. *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmîyye, 1418/1997.

Makrîzî. *İttiazu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtmiyyîn el-Hulefâ*. thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li Şuûni'l-İslâmiyye, ts.

Malaterra, Geoffrey. *The Deeds of Count Roger of Calabria and Sicily and of His Brother Duke Robert Guiscard*. çev. Kenneth Baxter Wolf. US: The University of Michigan Press, 2005.

Mehmet Tevfik. *Nişân-ı İttihad-Yâdigâr-ı Macaristan*. İstanbul: Mihran Matbaası Yayınları, 1294.

Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. çev. Cem Demirkan. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.

Nicholson, Helen – Nicolle, David. *God's Warriors*. Oxford: Osprey Publishing, 2005.

Nicholson, Helen. *The Knights Templar: A New History*. Stroud: Sutton 2004.

Nicholson, Robert L. *Tancred: A Study of His Career and Work in Their Relation to the First Crusade and the Establishment of the Latin States in Syria and Palestine*. Chicago: University of Chicago Press, 1940.

Nicolle, David. *Nicopolis, 1396*. UK: Osprey Publishing, 1999.

Nüveyrî. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.

Oldenbrough, Zoe. *The Crusades*. çev. Anne Carter. New York: Pantheon Books, 1966.

Porter, Sir James. *Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the Turks*.

London: J. Nourse Publishing, 1771.

Ross, L. "Frederick II: Tyrant or Benefactor of the Latin East?". *Al Mashaq* 15 (2003), 149-159.

Scott, Walter. *The Talisman, Selahaddîn Eyyûbî ve Arslan Yürekli Richard*. çev. Mehmed Halid. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zamân fi Tevârîhi'l-A'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Süryani Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944.

Tate, George. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Tekindağ, Şehâbeddin. "Çeşme". *İslam Ansiklopedisi*. 3/387-388. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

The Hospitallers, the Mediterranean and Europe. ed. Helen Nicholson. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. "Hasan Paşa". *İslam Ansiklopedisi*. 5/320. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*. Ankara: TTK Yayınları, 1972.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1982.

Van Cleve, T. C. "The Crusade of Frederick II". *A History of the Crusades*. ed. K. M. Setton. 2/429-62. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.

Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.

Wallach, Janet. *Çöl Kraliçesi*. çev. Püren Özgören. İstanbul: Can Yayınları, 2016.

William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia University Press, 1943.

Winder, R. B. *Saudi Arabia in the Nineteenth Century*. New York: St. Martin's Press, 1965.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Yunîni, Kutbüddin. *Zeylû Mir'âtü'z-Zamân*. Kahire: Dâru'l Kütübi'l-İslâmî, 1992.

Yver, G. "Abdülkadir". *İslam Ansiklopedisi*. 1/87. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.



2023, 7 (4), 747-768 | Araştırma Makalesi

Din Eğitimi Pratiğinin Dili (Yabancı Dilde Din Eğitimi Değerlemesi)

Sabahattin Bala¹

Öz

Bu araştırmada, 'din eğitimi pratiğinin dili' üst çatısı altında yabancı dilde din eğitiminin program ve pratikleri ele alınmıştır. Bu çerçevede yabancı dilde din eğitiminin tercih sebepleri ve genel amaçları, bu eğitimin yabancı dil eğitimi, din eğitimi, ana dil eğitimine muhtemel etkileri ile yabancı dilde din eğitimi yapmanın imkân ve sınırlılıkları gibi hususların, somutlaştırılarak tartışılması amaçlanmaktadır. İslam eğitim geleneği ve ülkemiz açısından yeni bir tercih olduğu anlaşılan yabancı dilde din eğitimi pratikleriyle ilgili herhangi bir çalışmanın yapılmadığı anlaşılmaktadır. Araştırmada, yabancı dilde din eğitimi programlarına yönelik ciddi planlamaların olmadığı yanında bu eğitim pratiğinin, temel amaçlarından eğitim çıktılarına kadar birçok açıdan mahzurlarının olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Ana Dil, Yabancı Dilde Eğitim, Din Eğitimi, Din Eğitiminin Dili.

Bala, Sabahattin. "Din Eğitimi Pratiğinin Dili (Yabancı Dilde Din Eğitimi Değerlemesi)". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7/4 (2023), 747-768.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1295558>

Geliş Tarihi	11.05.2023
Kabul Tarihi	18.12.2023
Yayın Tarihi	18.12.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye, sabahattinbala@gmail.com, orcid.org/ 0000-0002-3928-7075



2023, 7 (4), 747-768 | Araştırma Makalesi

Language of Religious Education Practice (Evaluation of Religious Education in Foreign Language)

Sabahattin Bala¹

Abstract

In this study, foreign language religious education programs and practices are discussed under 'the language of religious education practice'. In this context, the reasons for preference and general purposes of religious education in a foreign language, and the possible effects of this education on foreign language education, religious education and mother tongue education are discussed. Accordingly, it is aimed to concreted these concepts. It is understood that there has not been any study on religious education practices in a foreign language, which is understood to be a new preference for the Islamic education tradition and our country. In the study, it was concluded that there are no serious plans for religious education programs in foreign languages, and that this educational practice is undesirable in many respects, from its basic aims to educational outcomes.

Keywords: Language, Mother Tongue, Foreign Language Education, Religious Education, The Language of Religious Education.

Bala, Sabahattin. "Language of Religious Education Practice (Evaluation of Religious Education in Foreign Language)", *Turkey Journal of Theological Studies*, 7/1 (2023), 747-768.
<https://doi.org/10.32711/tiad.1295558>

Date of Submission	11.05.2023
Date of Acceptance	18.12.2023
Date of Publication	18.12.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Assist Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Mardin, Türkiye, sabahattinbala@gmail.com, orcid.org/0000-0002-3928-7075

Giriş

Dinler inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk gibi alanlara ilişkin ortaya koydukları sistematik öğreti veya dünya görüşleriyle, insan yaşamına yönelik ciddi etki ve belirlemeler yaparlar. Söz konusu etkilerin bireysel ve toplumsal hayata yansımaya aracılık eden önemli bir faktör, bizzat dinlerin, ortaya koydukları öğretilerin insanlara ulaştırılmasını talep etmesidir. Bu nedenle olsa gerek geçmişten günümüze bütün toplumlar, inandıkları dinlerin öğretimine önem vermiş, bunun için kurumlar inşa etmiş, eğitim-öğretim faaliyetlerine girişmiş ve din eğitimi pratikleri ortaya koymuşlardır.

Genel eğitime konu edilen diğer disiplinler gibi din eğitiminin de ana dilde yapılması esas olandır. Nihayet din eğitiminin temel hedefi, öğretime konu edilen din(ler)i, birey ve toplum açısından anlaşılır kılmaktır. Bunun en geçerli yolu da birey ve toplumun en iyi bildiği dili, yani ana dili, iletişim ve eğitim dili olarak kullanmaktır. Bununla birlikte din eğitimi pratikleri içerisinde yabancı dil eğitimi, eğitimin vazgeçilmez bir parçası olagelmıştır. Özellikle dinlerin va'z edildiği dilleri bilmeyen ancak ilgili dinlere inanan toplumlarda, dinlerin daha sağlıklı ve doğru anlaşılması açısından bir gereklilik olarak addedilen bu tür uygulamalar, İslam ülkeleri söz konusu olduğunda, Arapça dili üzerinden işlemektedir.

Günümüzde Malezya ve Endonezya gibi çok uluslu/kültürlü birçok İslam ülkesinde olduğu gibi Türkiye'de de ana dili ve Arapça dili dışında/yanında farklı yabancı dillerde din eğitimi pratiklerinin yapıldığı anlaşılmaktadır.

Ana dili dışındaki dillerde işe koşulan din eğitimi pratikleri, yeni diller öğrenmek, ilgili dillerin kullanıldığı ülkelerle/toplumlarla yeni iletişim kanalları açmak, diğer ülkelerdeki Türk vatandaşlara din ve din eğitimi hizmetleri sunabilmek ve özellikle din araştırmaları ile ilgili değişik ülkelerde yapılan bilimsel verilerle karşılaşma imkânları bakımından birçok yeni fırsat sunmaktadır. Ancak sunabileceği bütün imkânlarla birlikte ana dili dışında yabancı dilde yapılacak bir din eğitiminin, eğitime konu edilen dini konuların yabancı bir dille, doğru ve ayrıntılı bir şekilde aktarılıp aktarılamayacağı hususu başta olmak üzere, bu tür uygulamaların eğitim açısından maliyetlerinin/çıktılarının ne olduğu gibi birçok temel soruyu beraberinde getirdiği ifade edilebilir. Bu çerçevede akla gelen ilk sorular şunlardır: Yabancı dilde din eğitimi uygulamalarının tercih sebepleri ve temel hedefleri nelerdir? Yabancı dilde din eğitiminin, yabancı dil eğitimi uygulamalarından farkları ve yabancı dil eğitime katkıları nelerdir? Yabancı dilde din eğitimi pratikleri, öğretimi yapılan din(ler)in anlaşılmasına katkı mı sağlar, yoksa engelleyici nitelikte olup, söz konusu din(ler)i öğretimin merkezinden uzaklaştırarak ikinci plana mı iter? Yabancı dilde din eğitimi, ana dili ikinci plana iter mi? Din(ler)in vazedildiği dil, o dine inanan ama ilgili dili bilmeyen toplumlar açısından yabancı dil mi sayılır? Ülkemiz ve İslam dini söz konusu olduğunda, Arapça dili bir yabancı dil olarak mı addedilmelidir? Yabancı dilde din eğitimi pratiği üzerinden hedeflenen fırsatları yakalamak için yabancı dil eğitimi mi, yabancı dilde din eğitimi mi tercih edilmelidir? Yabancı dilde din eğitimi yapmanın imkân ve sınırlılıkları nelerdir?

Yukarıda ifadesini bulan sorular çerçevesinde, ülkemiz din eğitimi politikaları açısından yeni olduğu anlaşılan bu tür eğitim pratiklerine dikkat çekmeyi ve Türkiye'de yabancı dilde din eğitimi yapmanın, diğer bir ifadeyle din eğitiminde eğitim dili olarak ana dili dışında yabancı bir dil kullanmanın imkân ve sınırlılıklarını değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmanın temel konusu, yabancı dilde din eğitimi pratikleridir. Bu çerçevede çalışma, din eğitimi pratiğinin dilini, teorik bir düzlemde tartışmakta ve

değerlendirmektedir.

Literatürde, yabancı dilde din eğitimi pratiklerini teorik düzlemde veya alan/saha çalışmaları üzerinden değerlendiren herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Nitekim bu makalenin temel motivasyonu da söz konusu bu durumdan kaynaklanmaktadır. Ancak, bu tespitimizin istisnası sayılabilecek iki önemli çalışmayı zikretmek gerekir. Bunlardan biri Altıntaş'a aittir.³ Bu çalışma, yabancı dil hazırlık sınıfı bulunan Anadolu İmam Hatip Liselerinde karşılaşılan sorunlara odaklanan ve söz konusu problemleri örneklem alanındaki okul müdürleri ile yapılan görüşmeler üzerinden tespiti amaçlayan nitel bir araştırmadır. Diğer çalışma ise Coştu ve Yılmaz'a (ed.) aittir.⁴ Bu çalışmada ise İlahiyat fakültelerinde okutulan ve genel olarak Arapça ve İngilizce öğretiminin yapıldığı yabancı dil hazırlık sınıflarının sorun ve önerilerine odaklanılmıştır. Bu çerçevede eser, teorik tartışma çalışmaları yanında öğrenciler üzerinden yapılandırılan nitel çalışmalar da içermektedir.

Diğer yandan din eğitimi pratikleriyle ilişkilendirmeksizin yabancı dil eğitimi ile yabancı dille eğitim pratiklerini, bunlar arasındaki benzerlik ve farkları, her ikisinin imkân ve sınırlılıklarını değerlendiren çalışmaların olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Bu çalışmalarda genel olarak yabancı dilde eğitim yapmanın ortaya çıkardığı sorun ve problemlere dikkat çekildiği anlaşılmaktadır.

Son olarak din eğitiminin yapılageldiği imam-hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri gibi örgün din eğitimi kurumlarında, İslam dininin vahiy dili olan Arapçanın öğretimi önemi, sorunları ve sınırlılıkları ile ilgili çalışmaların da yapıldığı anlaşılmaktadır.⁶ Söz konusu çalışmaların hemen bütününde, İslam dininin daha doğru anlaşılması ve kendisine ait öz kaynaklardan öğrenilmesi bakımından, din eğitimi pratikleri kapsamında, Arapça dilinin de öğretime konu edilmesinin gerekliliği ve sorunları gibi hususlar konu edilmiştir.

Bu çalışmada, yabancı dilde din eğitimi pratiklerinin, yabancı dil öğrenmeye kısmen katkı sunması yanında yabancı dil öğrenme hiyerarşisine uymadığı, din eğitiminin temel hedef ve amaçlarını arka plana attığı, din eğitimine konu edilen temel ve üst düzey konuların anlaşılmasını güçleştirdiği, ana dilin gelişimini ve ana dilde düşünmeyi engellediği gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Makalenin bu bölümünde, içerikte sıklıkla kullanılan bazı kavramların anlam çerçevesi verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda dil, anadil, yabancı dil, anadilde eğitim, yabancı dil

³ M. Esat Altıntaş, "Yabancı Dil Hazırlık Sınıfı Olan Proje İmam Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri-Nitel Bir Araştırma", *Celeğin İnşasında İmam-Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem vd., 2 Cilt (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 47-63.

⁴ Yakup Coştu - Macit Yılmaz (ed.), *İlahiyat Fakültesi Yabancı Dil Hazırlık Programı (Sorunlar ve Öneriler)* (LAP LAMBERT Academic Publishing, 2020).

⁵ Örnek çalışmalar için bakınız: A. Hamit Sünel, "Yabancı Dil Öğretimi ve Yabancı Dille Öğretim", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10 (1994), 121-127; Cengiz Tosun, "Yabancı Dille Eğitim Sorunu", *Journal of Language and Linguistic Studies* 2/1 (2006), 28-42; Ertuğrul Yaman, "Yabancı Dili Öğrenmek mi? Yabancı Dille Öğrenmek mi?", *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 39 (2017), 59-62.

⁶ Örnek çalışmalar için bakınız: Abdurrahman Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 27-47; İbrahim Sarıms, "İslami İlimlerde Arapça Faktörü, Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989), 289-294; Hasan Soyupek, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Mesleki Öğretim Açısından Önemi ve Yöntem Sorunu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ocak 2002), 97-115.

eğitimi ve yabancı dilde din eğitimi kavramları kısaca ele alınmıştır.

Dil kavramı, Türk Dil Kurumu tarafından “İnsanların düşündüklerini ve duyduklarını bildirmek için kelimelerle veya işaretlerle yaptıkları anlaşma, lisan, zeban, düşünce ve duyguları bildirmeye yarayan herhangi bir anlatım aracı” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere dil, insanların kendilerini ifade etmelerini ve anlaşmalarını sağlayan bir iletişim aracıdır. Esasında insanlar kelimeler yanında jest ve mimikleriyle, resim ve sanatla da iletişim kurmuşlardır. Ancak bunların hiçbiri, kelimeler kadar güçlü ve ideal olmamıştır. Bu nedenle olsa gerek dil denildiğinde daha ziyade, kendine özgü bir söz dizimi ve kodlama sistemi olan, aynı zamanda seslerden oluşan iletişim aracı anlaşılmaktadır. Ancak dilin temel işlevi sadece iletişim aracı olması değildir. Dil, iletişim aracı olmanın yanında toplumları ve coğrafyaları düşünce, kültür ve tarihsel hafızaları yönüyle imar eden, çok yönlü ve zengin bir anlama sahiptir. Bu yönüyle de dilin, tarihi aşan ve toplumların hayatına doğrudan etki eden bir boyutu vardır.⁸ Dil, düşüncenin, kültürün ve toplumsal hafızanın aynasıdır ve bu nedenle her dilin kendine ait bir kültürü, kendine özgü bir felsefesi ve düşünme biçimi vardır.⁹

Değişik disiplinlerce yapılan farklı dil tanımlarında dilin varlıkla ve özelde insanla ilişkisine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi Martin Heidegger, “Dil, varlığın ışıyarak örtüsünü açtığı yerdir” derken dili, içinde varlığın su yüzüne çıktığı, kendini gösterdiği bir logos olarak tanımlar ve onu insan varlığının temeli ve insanı insan yapan şey olarak kabul eder.¹⁰

Yabancı dilleri öğrenmenin veya yabancı dillerle eğitim yapmanın ne anlama geldiğini daha doğru anlamak bakımından, dilin işlevlerinin de dikkate alınması gerekir. Bu çerçevede dilin; iletişim aracı olması, ‘anlaşma’yı sağlaması, kültürel kodlarla uyumlu bir kişilik ve kimlik kazanmaya aracılık etmesi, ortak duygu ve düşüncelerin temelini oluşturması ve birleştirici olması gibi temel işlevlerinin olduğu ifade edilebilir.¹¹

Özetle dil, belirli bir sistemi olan, her biri bir anlama işaret eden seslerden oluşan, iletişim ve düşünceleri ifade aracı olan, bu yönüyle toplum-kültür-kimlik inşası işlevleri de olan canlı ve dinamik bir yapıdır.¹²

Dünya üzerinde yaklaşık üç bin beş yüz dil olduğu dikkate alındığında,¹³ herhangi bir dilin, bu kadar dil arasında varlığını sürdürebilmesinin, kendisini kullanacak insanlarla mümkün olacağı ifade edilebilir. Dolayısıyla varlığa ve insana hayatiyet kazandıran dil, aynı zamanda ortaya çıkmak ve varlığını sürdürmek için insana muhtaçtır. Bir dilin varlık-yokluk davası olarak kabul edilebilecek bu konuşma ve yazma ihtiyacını ise kullanımını artırmak üzere, ilgili dilin ana dil veya yabancı dil olarak öğretimiyle karşılamak mümkündür.¹⁴

Ana dil, “Kendisinden, başka diller veya lehçeler türemiş olan dil” olarak, ana dili ise “Çocuğun ailesinden ve içinde yaşadığı topluluktan edindiği dil” olarak

⁷ Türk Dil Kurumu (TDK), “Güncel Türkçe Sözlük” (Erişim 27 Aralık 2022).

⁸ Enver Kapağan, “Kültür Tarih ve Kimlik Açısından Dilin Önemi”, *Karabük Türkoloji Dergisi* IV (2021), 51.

⁹ Tosun, “Yabancı Dille Eğitim Sorunu”, 31.

¹⁰ Ruhattin Yazoğlu, “Dil-Kültür İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 6/11 (2002), 25’ten akt: Enver Kapağan, “Kültür Tarih ve Kimlik Açısından Dilin Önemi”, *Karabük Türkoloji Dergisi* IV (2021), 52.

¹¹ Yaman, “Yabancı Dili Öğrenmek mi? Yabancı Dille Öğrenmek mi?”, 59-60.

¹² Özcan Demirel, *Yabancı Dil Eğitimi* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 3.

¹³ Demirel, *Yabancı Dil Eğitimi*, 2.

¹⁴ Kapağan, “Kültür Tarih ve Kimlik Açısından Dilin Önemi”, 51.

tanımlanmaktadır.¹⁵ Bununla birlikte toplumsal ve hatta bilimsel zeminde ana dil ve ana dili kavramlarının karıştırıldığı anlaşılmaktadır. Bunun temel sebebi, kavramlardaki 'ana' kelimesinin 'temel, esas' ve 'anne' anlamlarını birlikte içermesidir.¹⁶ Politik tercihlerden ziyade insan biricliğini merkeze alan eğitim söz konusu olduğunda, bu kavramlardan 'ana dili' kavramının kullanılması, daha isabetli bir tercih olsa gerektir.

Ana dili, annenin anladığı, anlaştığı ve çocuğuyla konuştuğu dildir. Bu kavramsallaştırmada dilin, 'baba' ve 'ata'dan çok anneye nispet edilmesi, annenin çocukla olan doğrudan ilişkisinden dolayıdır. Doğumundan okul dönemine kadar, çocukla konuşan, ona dilini ve kültürünü belleten, ninniler söyleyen, onu sevgi ile bağrına basan anne, çocuğun hayatı boyunca kullanacağı en önemli şeyi, dili de ona vermektedir. Bu nedenle çocuğun ilk öğrendiği dil, onun ana dilidir. Nihayet insanın sonradan öğreneceği her şey bu dil üzerine kurulacak ve bu dilin yardımıyla biçimlenip algılanacak ve gelişecektir.¹⁷ İnsan yaşam içerisinde pek çok dil öğrenebilir. Ancak insan hayatında bir kez yaşanan bu süreçte, tabii bir yolla elde edilen ana dilin yerini, hiçbir zaman sonradan edinilmiş diller alamaz. Çünkü ana dili; insanın ilk şuur halini inşa eden ve onun her meseleye yönelik yaklaşım, düşünce ve davranış kalıplarını belirleyen bir özelliğe sahiptir. Bu bakımdan ana dili; insanın eli, ayağı, gözü kadar kendisinden ayırıştırılmayan ve değiştirilemeyen bir uzvu olarak değerlendirilmelidir.¹⁸ Dolayısıyla insanın ana dili dışında sonradan öğrendiği diller, birer yabancı dil olmak durumundadır.

Yabancı dil kavramı, "Ana dilin dışında olan dillerden her biri ve ana dilinin dışında öğrenilen uzmanlık dili" anlamlarına gelmektedir.¹⁹ Günümüz Türkiye'sinde yabancı dil denildiğinde genellikle akla İngilizce gelmektedir. Hâlbuki dünyadaki diller İngilizceden ibaret değildir. Bu itibarla her şeyden önce 'yabancı dil' kavramını daha geniş bir bakış açısıyla ele almak gerekir. Bizler için Arapça, Farsça, Rusça, Çince, Hintçe, Almanca, Fransızca, İspanyolca vb. diller de birer yabancı dildir, önemlidir ve öğrenilmelidir.²⁰

Giderek artan uluslararası ilişkiler, toplumların kendi ana dilleriyle uluslararası iletişim sağlamalarını yetersiz kılmakta ve böylece diğer ülkelerin dillerini öğrenme gereksinimi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle günümüzde yabancı dil öğrenmek, ihtiyaçtan öte bir zorunluluktur. Hatta imkânlar ölçüsünde birden fazla yabancı dil öğrenmek gerekir. Bir dilin başka toplumlar tarafından öğrenilmesini gerekli kılan ölçütlerin başında ise o dili konuşan ülkenin politik ve ekonomik durumu gelmektedir. Bunu askeri sözleşmeler, tarihsel, kültürel ve ticari ilişkiler izlemektedir.²¹ Böylece her ülkede, ana dili eğitimi yanında yabancı dil eğitimi de yapılmaktadır.

Türkiye'de okullaşma ile birlikte yabancı dil eğitimi, eğitim-öğretim sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.²² Günümüz Türkiye'sinde yabancı dil eğitimi, ilkökul 2. sınıf kademesinden başlamak üzere yükseköğretim dâhil örgün eğitimin bütün kademelerinde işe koşulmaktadır ve yukarıda ifadesini bulan sebeplere matuf, İngilizce

¹⁵ TDK, "Güncel Türkçe Sözlük".

¹⁶ Şerif Oruç, "Türkçede Ana dil ve Ana Dili", *Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (2016), 312.

¹⁷ Tosun, "Yabancı Dille Eğitim Sorunu", 29.

¹⁸ Kapağan, "Kültür Tarih ve Kimlik Açısından Dilin Önemi", 52.

¹⁹ TDK, "Güncel Türkçe Sözlük".

²⁰ Yaman, "Yabancı Dili Öğrenmek mi? Yabancı Dille Öğrenmek mi?", 60.

²¹ Demirel, *Yabancı Dil Eğitimi*, 3.

²² Ali Işık, "Yabancı Dil Eğitimimizdeki Yanlışlıklar Nereden Kaynaklanıyor?", *Journal of Language and Linguistic Studies* 4/2 (2008), 17.

dili ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte dünyadaki önemli diğer diller de ülkemizde öğretime konu edilmektedir.

Ülkemizde işe koşulan yabancı dil eğitiminde genellikle dil hakkında bilgi veren, gramer ağırlıklı/merkezli, dil bilgisi-çeviri ve okuduğunu anlama-metin çözümlemesi (Grammar Translation Method) gibi geleneksel yöntemler kullanılmaktadır. Bunun yanında, üniversitelerdeki yabancı dil öğretmeni yetiştiren akademik program içeriklerinin alan çalışmalarına değil, masa başı çalışma ve uzman görüşlerine dayanması, yabancı dil eğitimi planlamalarının gerçek anlamda yapılamaması²³ ve yabancı dil derslerinde süreklilik ilkesinin kamusal alanda yeteri kadar sağlanamaması²⁴ gibi yöntemsel sebeplerden dolayı Türkiye’de yabancı dil öğretimi, her zaman ciddi bir sorun olmuştur.²⁵ Bunun kaynağında, yöntem sorunu yanında yönetici, öğretmen, öğrenci ve öğretim ortamı gibi başka unsurlar da mevcuttur.²⁶

Günümüzde, dil hakkında bilgi veren ve yaşayan günlük dilden uzak yabancı dil öğretim yöntemleri yerine, yabancı dillerin bir iletişim, etkileşim ve öğrenme aracı olarak kullanılacağı, öğrencilere zengin anlaşılabilir girdi sağlayan, dili iletişim ve öğrenme aracı olarak gören yöntemlere gereksinim duyulmaktadır.²⁷ Nitekim günümüzde tek bir yabancı dil öğretim yönteminden ziyade, yabancı dil öğretim yöntemlerinden söz edilmektedir. Geleneksel Dilbilgisi-Çeviri Yöntemi dışında neredeyse tamamının son yüzyılda planlandığı anlaşılan söz konusu yabancı dil öğretim yöntemleri, şöyle sınıflandırılmaktadır:²⁸

- a. Dilbilgisi-Çeviri/Klasik Yöntemi (Grammar-Translation Method)
- b. Dolaysız Yöntem (Direct Method)
- c. Kulak-Dil Alışkanlığı Yöntemi (Audio-Lingual Method)
- d. Bilişsel Öğrenme Yaklaşımı (Cognitive-Code Approach)
- e. İletişimci Yaklaşım (Communicative Approach)
- f. Seçmeli Yöntem (Elective Method)

Yukarıda ifadesini bulan söz konusu yöntemlerin her birinin, yabancı dil öğretiminde hedeflenen farklı amaçları karşılamak üzere geliştirildiği ifade edilebilir. Ancak konumuz açısından dikkat çeken önemli bir husus, söz konusu bu yöntemlerin tamamının, dil öğretim süreçlerinde ana dili ya hiç kullanmamayı ya da olabildiğince az kullanmayı öngörmesidir.²⁹ Bunun diğer bir ifadesi, modern yabancı dil eğitimi yöntemlerinin eğitim-öğretim dili olarak, ilgili yabancı dili kullanmayı tercih etmesidir. Bu itibarla günümüz yabancı dil öğretiminde hedeflenen farklı amaçların birçoğunu karşılayabileceği savunulan modern yabancı dil öğretim yöntemlerinin, ortak bir nitelik

²³ Işık, “Yabancı Dil Eğitimimizdeki Yanlışlıklar Nereden Kaynaklanıyor?”, 18-20.

²⁴ Bengül Çetintaş, “Türkiye’de Yabancı Dil Eğitim ve Öğretiminin Sürekliliği”, *Journal of Language and Linguistic Studies* 6/1 (2010), 70.

²⁵ Yaman, “Yabancı Dili Öğrenmek mi? Yabancı Dille Öğrenmek mi?”, 61.

²⁶ F. Özden Ekmekçi, “Yabancı Dil Eğitimi Kavram ve Kapsamı”, *TDK Dergisi Türk Dili Dil Öğretimi Özel Sayısı*, (1983), 107-108.

²⁷ Işık, “Yabancı Dil Eğitimimizdeki Yanlışlıklar Nereden Kaynaklanıyor?”, 19.

²⁸ Murat Arif Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 196.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, 198-203.

olarak yabancı dilde eğitimi ön plana çıkardığı ifade edilebilir.

Bir eğitim ortamında öğretici ile öğrenci arasında cereyan eden eğitim dili, her iki tarafın da ana dili ise buna ana dilde eğitim denilmektedir. Ancak eğitim dili taraflardan birinin ana dili değilse buna yabancı dilde eğitim adı verilmektedir. Yabancı dilde eğitim, herhangi bir eğitim kurumunda yapılan eğitim-öğretim faaliyetlerinin tümünde; ders içi iletişimde, eğitim dilinde, ders materyalinde, konu anlatımı ve değerlendirme süreçlerinde, pekiştirme etkinliklerinde ve diğer zeminlerde ana dili dışında yabancı bir dili kullanarak eğitim-öğretim yapmak şeklinde tanımlanabilir. Şu halde yabancı dilde eğitim, o dilin dilbilimsel yapı ve özellikleriyle tüm gramer kurallarını öğrenmeye ve eğitim-öğretime dair her şeyi o dille ifade etmeye denk gelmektedir. Bu ise esasında ilgili yabancı dilin olanak ve felsefesine göre dünyayı algılamaya, anlamaya, tanımaya ve eğitim-öğretimi bu çerçevede inşa etmeye çalışmak demektir.³⁰

Yabancı dilde eğitim kapsamına din eğitiminin de dâhil olması, yabancı dilde din eğitimi kavramsallaştırmasını ve pratiklerini açığa çıkarmıştır.

2. Yabancı Dilde Din Eğitiminin Kapsamı ve Amaçları

Modern Türkiye öncesi Osmanlı devletinin Anadolu'daki yerleşik eğitim sisteminde, yabancı dil eğitimi yer almakla birlikte, yabancı dilde eğitime veya yabancı dilde din eğitimine yer verilmemiştir. Buna İslam dininin vahiy dili olan Arapça da dâhildir. Nitekim Osmanlı medrese eğitim sisteminde kullanılan ders materyallerinin dili, büyük oranda Arapça olmasına rağmen işe koşulan eğitim dili, Türkçe idi.³¹ Diğer bir ifadeyle Osmanlı eğitim sisteminde kullanılan eğitim dilini, toplumun ana dili belirlemiştir ki Anadolu coğrafyasının büyük bir bölümünde bu dil Türkçe idi. Bu eğitim geleneğinde toplumun kullandığı ana dilin esas alındığının diğer bir örneği, Osmanlı medreselerinin bir parçası olan Şark Medreseleridir. Nitekim Şark Medreselerinde kullanılan eğitim dilinin, eğitici ve öğrencilerin ana dillerine göre belirlendiği, böylece büyük oranda Kürtçe olduğu anlaşılmaktadır.³² Aynı şekilde Osmanlı devleti içerisinde Arapların yoğunlukta olduğu coğrafyalarda, eğitim-öğretim dili olarak Arapçanın kullanıldığı bilinmektedir. Nihayet Osmanlı sonrası kurulan modern Türkiye'de de ilk andan itibaren ana dilde yani Türkçe dilinde eğitim verildiği bilinmektedir.

Osmanlı eğitim geleneğinde Arapça diline ayrı bir önemin verildiği bilinmektedir. Esasında Arapça, Müslüman milletlerin ortak medeniyet, kültür ve bilim dili olarak özel bir konumundadır.³³ Bunun en önemli sebebi Arapçanın, İslam'ın vahiy dili olmasıdır. Arapçanın Müslüman toplumlar için özel bir konumda olmasının diğer önemli bir sebebi ise İslam dinine ait kaynakların neredeyse tamamının bu dilde kaleme alınmış olmasıdır. Aynı medeniyete mensup insanlara referans olma özelliği taşıyan klasik eserlerin yazıldığı dil, esasında o medeniyetin ortak dili sayılır.³⁴ Bu nedenlerdedir ki Türkler dâhil Arap olmayan Müslüman milletler, dinlerini öz kaynaklarından öğrenmek için Arapçanın öğrenim ve öğretimini önemsemiş, Arapçayı eğitimin vazgeçilmez bir unsuru olarak addetmiş hatta ilgili milletlerin âlimleri, ilmi/dini eserlerini kendi dillerinden

³⁰ Tosun, "Yabancı Dille Eğitim Sorunu", 32.

³¹ Selim Hilmi Özkan, "Osmanlı Devleti'nde Eğitim Dili ve Yabancı Dil Meselesi", *Eğitime Bakış Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 39 (2017), 54, 55, 58.

³² Sabahattin Bala, *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri* (İstanbul: Hiperyayın, 2019), 222.

³³ Sarıms, "İslami Araştırmalarda Arapça Faktörü", 289.

³⁴ Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği", 27.

ziyade Arapça telif etmişlerdir.³⁵ Bu itibarla Arapça, Arap olmayan Müslüman milletler için bir yabancı dil konumunda olsa da zengin bir kültürel birikimin ve İslam medeniyetinin ortak dili olarak kabul edilmiş ve din eğitiminin önemli bir bileşeni olarak öğretime konu edilmiştir.

Ülkemizde Arapça öğretimi, Türklerin İslam'ı kabulüne kadar uzanmaktadır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde, medreselerde icra edilen Arapça öğretimi, Cumhuriyet Türkiye'siyle birlikte yeni kurulan İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat fakültelerince, yabancı dil eğitimi kapsamında öğretime konu edilmiş, bu durum günümüze kadar devam edegelmiştir. Ancak Arapçanın ortak bir medeniyet dili olmasına rağmen hem Osmanlı devletinin Anadolu ve Rumeli coğrafyalarında hem de modern Türk eğitim sistemi içerisinde, kısmen veya tamamen Arapça dilinde bir eğitime yer verilmediğini özellikle vurgulamak gerekir.

Diğer yandan zaman içerisinde artan kültürel, ekonomik, siyasal ilişkiler ile bilimsel ve konjonktürel sebeplere bağlı olarak, din eğitimi kapsamında icra edilen yabancı dil eğitiminin, 1980'li yıllardan sonra Arapça yanında Almanca ve İngilizceyi de kapsayacak şekilde genişlediği anlaşılmaktadır.³⁶ Bu çerçevede, V. Beş Yıllık Kalkınma Planı içerisinde yer alan ve yurt dışındaki Türk işçilerin çocuklarını eğitmek üzere, 1985-1986 yılında İstanbul Beykoz'da açılan ve Almanca eğitim veren, 1989-1990 yılında ise İngilizce bölümü de açılarak Kartal ilçesine taşınan Anadolu İmam-Hatip Lisesi örnek verilebilir.³⁷ Bu okulların, din eğitimi veren kurumlar içerisinde yabancı dil eğitimi açısından yeni bir tarzda, dönemin Anadolu Liselerinde uygulanan 'yabancı dil ağırlıklı' programlara benzer bir nitelikte yapılandırıldığı anlaşılmaktadır. İlerleyen yıllarda bu okulların sayıları artacak ve özellikle 2015'ten itibaren sadece sayı bakımından değil, eğitime konu ettikleri diller bakımından da önemli oranda çeşitlenecektir.

Günümüz Türkiye'sinde 'yabancı dil ağırlıklı/hazırlık dil sınıfı' programı uygulayan, Arapça dili yanında/dışında İngilizce, Almanca, Fransızca, İspanyolca, Çince, Japonca veya Rusça gibi dillerde eğitim-öğretim programları uygulayan din eğitimi kurumları olarak Anadolu İmam-Hatip Liseleri'nin açıldığı anlaşılmaktadır.³⁸ İlk örnekleri Arapça ile İngilizce yabancı dil ağırlıklı olan bu okulların dil yelpazesine, 2016 yılında İspanyolca ve Almanca, 2019 yılında Rusça ve Çince, 2020 yılında da Fransızca, Farsça ve Japonca dilleri de dâhil edilmiştir. Bazılarında aynı anda iki veya üç ayrı dil programının uygulandığı anlaşılan bu okulların 2021-2022 eğitim-öğretim yılı itibarıyla sayıları 48'e, yabancı dil sayısı 9'a, program sayısı ise 63'e ulaşmıştır.³⁹

Yabancı dil ağırlıklı program uygulayan bu okulların genel amaçlarına bakıldığında, ilk zikredilen amaçların, yabancı dil eğitimi kazanımlarıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede şu amaçlara yer verilmiştir:⁴⁰

“a. Ülkemizde yabancı dil sorununu çözebilmiş bireylerin yetişmesine katkı

³⁵ Soyupek, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi”, 98.

³⁶ Mustafa Öcal, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi Ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 248.

³⁷ Halis Ayhan, “İmam-Hatip Lisesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 22/192.

³⁸ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Hazırlık Sınıfı Projesi Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri -Vizyon Belgesi- (Dil Ağırlıklı Okullar)” (Erişim 27 Aralık 2022).

³⁹ İlgili okulların tam listesi için bakınız: Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (MEB), “Hazırlık Dil Programı Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri” (Erişim 04 Şubat 2023).

⁴⁰ MEB, “Hazırlık Sınıfı Projesi Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri -Vizyon Belgesi- (Dil Ağırlıklı Okullar)”, 3-4.

vermek,

b. İmam Hatip Liselerinde Arapça, İngilizce, İspanyolca ve Almanca ekseninde yabancı dil probleminin çözülmesini sağlamak,

c. Yurt dışında eğitim tecrübesinin örnek uygulamalar çerçevesinde lise eğitimleri esnasında dil öğretimini gerçekleştirmek,

d. Öğrencilerimizin yalnızca eğitim gördükleri branşlarla yahut din eğitimi alanı ile ilgili olarak değil, uluslararası düzeyde eğitim almalarını sağlamak ve küresel rekabet içerisinde olmalarına destek vermek,

e. Öğrencilerimizin dünyadaki gelişmeleri, güncel bilimsel ilerlemeleri, uluslararası düzeyde önem arz eden konuları takip edebilmelerine destek vermek

f. Millî ve manevi değerlerine sahip bireyler olarak dünya vatandaşlığı bağlamında uluslararası düzeyde bilgi ve kültür sahibi, farklı ırkları ve kültürleri tanıyan, sosyo-ekonomik gelişmeleri fark eden, İslam dünyası ve Müslüman toplumlar ile sosyal ilişkiler kurabilen fertlerin yetişmesine destek vermek,

g. İnsanlığa ve topluma katma değer üretebilen, okuyan, düşünen, tartışabilen; sosyal ilişkileri gelişmiş, kişi, grup ya da topluluklar arası yaşanan problemlere çözümler üretebilen, kendine ve değerlerine güvenen, liderlik becerisine ve evrensel değerlere sahip bireyler olarak yetişmelerini sağlamak,

h. Öğrencilerimizin ilgi ve kabiliyetleri doğrultusunda daha donanımlı, özgüvenleri yüksek, kendi medeniyet değerlerimizin farkında olarak yetişmelerini sağlamak ve bir yükseköğrenime hazırlamaktır.”

Konumuz açısından önemli bir husus, yabancı dil eğitimini merkeze alan bu yeni okulların, yabancı dilde din eğitimi değil, yabancı dil eğitimi veren kurumlar olduklarıdır. Bu bağlamda söz konusu okullar yabancı dil eğitimini, “Aracı Dilsiz Eğitim” vizyonlarıyla yeni bir zemine taşımaktadır. Konuyla ilgili, mevcut yabancı dil eğitimi uygulamalarını eleştiren ‘Vizyon Belgesi’nde şu ifadelerle yer verilmiştir:⁴¹

“Yeni doğmuş bir bebeğin anadilini öğrenmesi süreci üzerinden modellenen ve “anadili öğretim metodu” olarak adlandırılarak aracı/yerel dil kullanımının yabancı dil eğitimlerinden çıkarılmasını merkeze alan güncel yabancı dil öğretim teknikleri, daha kalıcı ve daha aktif bir yabancı dil kullanımına ulaşılmasını sağlamaktadır. Dünyada eğitim seviyesi ileri durumda olan ve model eğitim kuruluşlarına sahip olan pek çok ülkede de bu model yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bu gerçeklerden yola çıkılarak, proje dâhilinde pratik ve teorik yabancı dil derslerinde hedef dilde eğitim verilmesi önem arz etmektedir. Uzun yıllar hedef dilin konuşulduğu ülkelerde bulunmuş, yabancılara yönelik Arapça/İngilizce, İspanyolca ve Almanca eğitim metodları konusunda tecrübeli, Türk veya yabancı uyruklu öğretmenlerden yararlanılacaktır.”

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere bu okullarda yabancı dil eğitimi uygulamalarında bir yeniliğe gidilmekte ve sadece öğretimi yapılan yabancı dil derslerinde eğitim dili olarak, ilgili yabancı dil kullanılmaktadır. Dolayısıyla yabancı dil eğitimini önemseyen bu din eğitimi kurumlarında verilen diğer din ve kültür derslerinin, ana dilde yani Türkçe verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim ilgili okulların yabancı dil

⁴¹ MEB, “Hazırlık Sınıfı Projesi Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri -Vizyon Belgesi- (Dil Ağırlıklı Okullar)”, 6-7.

dersleri dışındaki diğer derslerde, yabancı dilde din eğitimi öngören herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır. Bununla birlikte yabancı dil eğitimi konusunda işe koşulan ve din eğitimi veren okullar açısından bu uygulamaların, yabancı dilde din eğitimi uygulamalarını teorik ve pratik anlamda besleyen bir yapıya müsait olduğu ifade edilebilir.

Yabancı dilde din eğitimi, eğitime konu edilen dini öğretinin ve bu öğretiyi konu eden derslerin, ana dili dışında farklı bir dil ile öğretime konu edilmesini imlemektedir. Bu bağlamda ana dili dışında bir dil ile din eğitimi veren kurumlara verilebilecek somut bir örnek, 2009-2010 eğitim-öğretim yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde açılan ve eğitimin tamamen İngilizce dili üzerinden yürütüldüğü İlahiyat (İngilizce) programıdır.⁴² Yüksek din öğretimi kurumları bünyesinde açılan bu programın benzerleri, 2010-2011 eğitim-öğretim yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi⁴³ ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde açılmıştır.⁴⁴ Ders içi iletişim ve eğitim dili olarak İngilizceyi kullanan bu fakültelere, 2011 yılında ise yüzde yüz Arapça eğitim veren İlahiyat/İslami İlimler fakülteleri de eklenmiştir. Söz konusu fakültelerin ilk örnekleri, 2011-2012 eğitim-öğretim yılında, bir vakıf üniversitesi olan Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi'nde ve aynı yıl Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde açılmıştır. Günümüz İlahiyat/İslami İlimler fakülteleri bünyesinde, 12'si Arapça, 3'ü İngilizce olmak üzere yabancı dilde din eğitimi veren toplamda 15 (on beş) programın bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁵

Yabancı dilde din eğitimi program alternatifleri sunan bu fakültelerin kurumsal web sayfalarında ifadesini bulan resmi amaçlarına bakıldığında, bu programlara yönelik çeşitli amaçlarının olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Söz konusu değişik amaçları şu maddelerde özetlemek mümkündür:

- a. Uluslararası öğrencilere eğitim imkânları sunmak,
- b. Hem uluslararası hem de Türk öğrencileri İslami İlimler ve diğer dini bilimlerde nitelikli birer akademisyen olarak yetiştirmek,
- c. Öğrencileri, İslami ana kaynaklara rahat bir şekilde ulaşabilen kişiler kılmak,
- d. DİB'e bağlı yurt dışı din görevlisi ihtiyacını karşılamak,
- e. Uluslararası platformlarda kendini rahat ifade edebilen, alanında uluslararası akademik ve bilimsel yayın yapabilen, yabancı dillerde yetkin ve birikimli ilahiyatçılar yetiştirmek,
- f. Türkiye'nin Avrupa ve Arap ülkeleriyle kuracağı bilimsel, ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel ilişkilerini geliştirmeye katkıda bulunacak ilahiyatçılar yetiştirmek.

⁴² Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi AÜİF, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat (İngilizce) Programı", <https://www.ankara.edu.tr/programlar/2/452/1829-426/> (Erişim 04 Şubat 2023).

⁴³ İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İÜİF, "İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tanıtım Kitapçığı", <https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/tanitim/tanitim-kitabi> (Erişim 04 Şubat 2023).

⁴⁴ AÜİF, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat (İngilizce) Programı".

⁴⁵ Ölçme Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı (ÖSYM), "Yükseköğretim Kurumları Sınavı 2022-Yükseköğretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu", <https://www.osym.gov.tr/TR,23885/2022-yuksekoğretim-kurumlari-sinavi-yks-yuksekoğretim-programlari-ve-kontenjanlari-kilavuzu.html> (Erişim 08 Şubat 2023).

⁴⁶ Örnek olması bakımından bk. Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi FSMÜ-İİF, "Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hakkımızda", <https://iif.fsm.edu.tr/islami-ilmiler-fakultesi-fakulte--dekanin-mesaji>, ts. (Erişim 04 Şubat 2023).

3. Din Eğitiminin Yabancı Dilde Yapılmasının İmkân Ve Sınırlılıkları

Eğitim geleneğimizde ana dil yanında yabancı dillerin de öğretime konu edildiği, ancak yabancı dilde din eğitimi pratiklerinin, geleneğimiz ve ülkemiz din eğitimi tecrübeleri açısından çok yeni bir tercih ve yönelim olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle söz konusu yönelimin tercih sebepleri, yabancı dilde din eğitimi pratikleriyle hedeflenen amaçların genel niteliği, yabancı dilde din eğitiminin yabancı dil eğitimi, ana dil eğitimi ve din eğitimine etkileri, öğretimi hedeflenen çeşitli dillerin İslam din eğitimine katkıları gibi hususlar çerçevesinde, yabancı dilde din eğitiminin imkân ve sınırlılıkları açığa çıkarılarak tartışılmalıdır.

Yabancı dilde din eğitimi pratiklerini değerlendirmeye, daha kapsamlı olmakla birlikte, bu pratiğin yine yabancı dil eğitimine odaklandığını vurgulamakla başlamak gerekir. Şu halde, yabancı dilde din eğitimi pratiklerine yönelik analize, bu pratiklerin din eğitimi içerisinde uygulanagelen yabancı dil eğitiminden farklarını ve bu farkların yabancı dil eğitimine katkılarını tespitle başlanabilir.

Esasında yabancı dil eğitimi meselesi, tarih boyunca eğitim sistemlerinin sorunlarıyla birlikte gündem olmuş ve hâlâ olmaktadır. Nitekim yabancı dil öğrenme konusunda, eski çağlardan bugüne kadar çeşitli öğretim yöntemleri uygulanmış ve gerçek anlamda ‘ideal’ bir yöntemden söz edilemez. Bunun iki temel nedeni olduğu ifade edilebilir. Bunlardan biri zamana ve coğrafyaya göre değişebilen ve aynı zamanda yabancı dil öğrenimine kaynaklık eden hedef ve beklentilerin çeşitliliğidir. Diğer bir sebep ise yabancı dil eğitimi etkileyen hususlar olarak eğitim politikaları, yönetici, öğretmen, öğrenci, materyal ve öğretim süreçleri gibi başka unsurların, dil eğitimi kapsamında uygulanan yöntemlerin uygulama ve çıktılarına tesir etmesidir.

Geçmişten günümüze tevarüs eden geleneksel yabancı dil eğitim yöntemi, yabancı bir dilde yazılmış eserlerin çözümlenmesi, tercüme edilmesi ve o dile ait dil bilgisi kurallarının öğrenilmesi çerçevesinde şekillenmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan Batılılaşma süreci içerisinde açılan Türk okullarında yabancı ve Türk öğretmenlerce de uygulanan bu yöntem, dil hakkında bilgi veren, dil bilgisi-çeviri ve okuduğunu anlama-metin çözümlenmesine odaklanan ve günümüzde “Dil Bilgisi-Çeviri Yöntemleri” olarak isimlendirilen yöntemdir.⁴⁷

Son yüzyılda artan teknolojik gelişmeler, toplumlararası iletişimlerin artmasına, ön plana çıkmasına ve iletişim biçimlerinin çeşitlenmesine aracılık etmiştir. Böylece yabancı dil eğitiminin amaçları da çeşitlenmiş ve büyük oranda iletişimsel becerileri ön plana çıkaran modern yabancı dil eğitim yöntemleri geliştirilmiştir. Yabancı dil eğitiminde, öğrencilere kazandırılması hedeflenen bilgi ve beceriler olarak dinleme, okuma, etkili/üretimsel konuşma, karşılıklı/iletişimsel konuşma ve yazma şeklinde ifade edilebilecek beş ayrı dil becerisine odaklanan söz konusu modern yöntemler, yukarıda da ifade edildiği üzere eğitim süreçlerinde ilgili yabancı dilde eğitimi öngörmektedir.

Eğitimin bütün süreçlerinde eğitim dili olarak, ilgili yabancı dili kullanmayı öngören yabancı dilde din eğitimi pratikleri doğru işletilebildiğinde, gerçekten de öğrencilerin zamanlarının çoğunu ilgili yabancı dil ile geçirmesine olanak vermektedir. Bu vesileyle öğrenci, eğitim süreçleri boyunca, ilgili yabancı dile ait kelimelerden dil kurallarına kadar birçok unsurla karşılaşır. Söz konusu karşılaşmalar, zamansal bir süreklilik arz ettiği

⁴⁷ Işık, “Yabancı Dil Eğitimimizdeki Yanlışlıklar Nereden Kaynaklanıyor?”, 18.

kadar, mekânsal olarak da bir çeşitliliği sağlamaktadır. Öğrenci, sınıf içi öğretmen-öğrenci ile öğrenci-öğrenci iletişimlerinde, dersin işlenişi esnasında, tahtada, ders kitaplarında, ek materyalde, ölçme ve değerlendirme süreçlerinde ve varsa sınıf/okul içi görsellerde, ilgili yabancı dille sürekli karşılaşır. Bütün bu karşılaşmalar vesilesiyle öğrenci, ilgili yabancı dilde bolca tekrarlar yapmakta ve yabancı dile aşina olabilmektedir. Bütün bu imkânlarla, yabancı dilde ders dışı sosyal etkinlikler de katıldığında, söz konusu yabancı dilin beş beceri alanlarında kullanım imkânı iyice artmaktadır. Böylece yabancı dilin birçok yönden öğrenimi hem hızlanmakta hem de kolaylaşmaktadır. Özetle; doğru işletilecek bir yabancı dilde din eğitimi, modern yabancı dil eğitiminin hedeflediği beş temel kazanımın gelişimine ciddi olanaklar sunmaktadır.

Yabancı dilde din eğitiminin doğru işletilmesi durumunda, yabancı dil eğitimine ciddi katkılar sunabileceği aşikârdır. Bununla beraber yabancı dilde din eğitimi pratiklerinin hem teorik hem de pratik zeminde bazı problem alanlarına sebep olduğu ve birtakım sorunlara aracılık ettiği ifade edilebilir.

Herhangi bir eğitim kurumu hakkında değerlendirme yaparken üzerinde ilk durulacak husus, bu kurumun varlık sebebi olsa gerektir. Diğer bir ifadeyle “Bu kurum niçin vardır, ne yapmak istemektedir, ne yapmaktadır ve ne yapmalıdır?” gibi sorulara cevap üretemeyen değerlendirmeler, sağlam temellere sahip olamaz.⁴⁸ Bu nedenle, yabancı dilde din eğitimi pratiklerini tercih eden kurumların varlık sebeplerini, yani yabancı dilde din eğitiminin amaçlarını değerlendirmek gerekir. Kanaatimize göre yabancı dilde din eğitimi pratiklerinin ilk problemlerinden biri, bu alanda belirmektedir.

Türkiye’de yabancı dilde din eğitimi pratikleri ortaya koyan din eğitimi kurumlarının, yukarıda maddeler halinde verilen hedef, beklenti ve amaçlarının çeşitlilik arz ettiği anlaşılmaktadır.

Söz konusu kurumların temel amaç ve hedefleri dikkatle değerlendirildiğinde, “uluslararası öğrencilere eğitim imkânları sunmak” şeklinde ifadesini bulan amacın, belli bir öğrenci kesimi olarak, uluslararası öğrencileri kapsadığı anlaşılmaktadır. Esasında uluslararası öğrencilerin ülkemizde eğitim görmeleri için eğitim sistemimizin belirgin bir uygulaması vardır. Buna göre söz konusu öğrencilerin ülkemizde üniversite eğitimi alabilmesi için Türkçe öğrenmeleri ve dolayısıyla ‘TR-YÖS (Yabancı Öğrenci Sınavı)’ gibi dil yeterlilik sınavlarına girmesi ve üniversitelerin istediği Türkçe yeterlilik puanını alması gerekmektedir. Dil yeterlilik sınavlarında gerekli puanı alamayan öğrenciler bir yıl süreyle dil hazırlık eğitimi almakta, bu eğitimlerinin ardından, dil yeterliliğini sağlayan öğrenciler üniversite programlarına girmeye hak kazanarak eğitimlerine Türkçe devam etmektedirler. Şu halde Türkiye’de eğitim görmek isteyen uluslararası öğrencilere Türkçe değil de kendi dillerinde (Arapça) veya ortak dünya dillerinde eğitim verme hedefinin, ne tür amaçlara hizmet ettiği merak konusudur. Kanaatimize göre bu uygulama, din eğitiminin asli amaçları yanında, hatta daha ziyade uluslararası üniversite veya fakülte statüsü kazanmak, ülkemizdeki din eğitimine diğer ülke vatandaşlarını teşvik etmek vb. farklı yan amaçlara hizmet etmektedir. Kısmen kabul edilebilir olan bu amaçları hedefleyen kurumlardaki diğer bir sorun, bu kurumların uluslararası öğrencilerle birlikte Türk öğrencilerin tercihine de açık olmasıdır ki bu durum, aynı sınıftaki öğrenciler arasında ciddi dil seviyesi farkının oluşması gibi başka sorunlara

⁴⁸ Bayramali Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 183.

sebebiyet vermektedir. Bu itibarla; dünyada örneğine az rastlanan bu uygulamadan vazgeçilerek uluslararası öğrencilere de Türkçe eğitim verilmesi veya bu kurumlara sadece ilgili uluslararası öğrencilerin alınması yoluyla, yabancı dilde işletilecek eğitim-öğretim süreç ve ortamlarının, yabancı dil seviyeleri bakımından homojen bir şekilde yapılandırılması daha yerinde bir uygulama olacaktır.

Yabancı dilde din eğitimi pratiklerinin diğer amaçlarının bir kısmı DİB'in yurt dışı din görevlisi ihtiyaçlarına, bir kısmı diğer ülkelerle kurulacak çeşitli ilişkileri geliştirmeye katkıda bulunacak nitelikli ilahiyatçı ihtiyacına, bir kısmı da alanında yetkin, nitelikli ilahiyatçı ve akademisyen ihtiyacına işaret etmektedir. Bu amaçlar da kendi içinde tek bir ana tema ile ifade edilebilir: Mesleki eğitim ve istihdam odaklı nitelikli personel ve bilim insanı/akademisyen yetiştirmek.

Esasında ister İslam dininin öz kaynaklarından öğrenilmesi üzerinden dini alanda daha nitelikli bireylerin yetiştirilmesi ister devletler ve toplumlar arası iletişim ve ilişkilerde daha sağlıklı ve temsil gücü yüksek bireylerin yetiştirilmesi bakımından yabancı dillerin öğretimi, dikkate alınması gereken bir konudur. Ancak söz konusu gerekliliğin, mesleki eğitim ve istihdama kıyasla dini kişiliğin gelişimini önceleyen ve liberal eğitim anlayışına daha yakın bir görünüm arz eden din eğitimi pratikleri içerisinde, yabancı dil eğitimine ne tür amaçlarla ve ne oranda yer verileceği hususu, tartışılmalıdır.

Öncelikle şu hususu belirtmek gerekir ki yabancı dilde din eğitimi, büyük oranda mesleki eğitime ve istihdama odaklanması ve değişik kamusal alanlara insan kaynağı üretmeyi temel amaç haline getirmesi bakımından sorunludur. Esasında eğitim faaliyetlerinde, devletin kamusal alanlarına yönelik ihtiyaç duyduğu personelin de dikkate alınması gayet tabiidir. Ancak bu hususun, eğitim faaliyetlerinin merkezine alınması sorunlu bir tutum olsa gerektir. Günümüzde bu sorun, diğer yüksek din öğretimi kurumlarında da gözlenmektedir. Diğer bir ifadeyle günümüzde din eğitimi, insanın dinle ilgili temel ihtiyaçlarını karşılama hedefinden çok, büyük oranda devletin ve kamu alanlarının gereksinim duyduğu personeli yetiştirme hedefine odaklanmış durumdadır. Bu ise eğitim gerçekliğinin insanı merkeze alan temel niteliğine terstir veya en hafif ifadeyle değerli bir varlık olan insanı ve onun şahsiyetini arka plana iten bir yaklaşımdır. Aynı şekilde bu yaklaşım, din eğitiminin varlık sebebi veya onu meşrulaştırma alanları olarak ortaya konulan insani, psikolojik, toplumsal, kültürel ve felsefi temelleriyle uyuşmamaktadır.

Yabancı dil öğrenimi, insan yaşamının temel ihtiyaçları açısından bir amaç değil, bir araç konumundadır. Eğitim geleneğimizde dilin ve dil eğitiminin, makâsıd ilimleri içerisinde değil de alet ilimleri içerisinde addedilmesi de bu anlayışı yansıtmaktadır. Günümüzde de yabancı dil, uluslararası iletişime imkân sunmanın yanında, büyük oranda mesleki eğitim ve mesleki yaşama katkıları sunan bir araç olmak durumundadır. Buna mukabil anadil ve eğitimi, kültür ve kimliğin temelini oluştururken din eğitimi insani, kültürel ve felsefi temellendirmelerinde de yer aldığı üzere, öncelikle sağlıklı bir dini kişilik ve toplumun oluşumunun önünü açmayı ve imkânlarını sunmayı amaç edinmektedir/edinmelidir. Bu bağlamıyla din eğitimi söz konusu olduğunda, ister yabancı dil eğitimi ister yabancı dilde din eğitimi pratikleriyle, bireysel ve toplumsal dini ihtiyaçların karşılanmasından çok mesleki kariyer veya ihtiyaç duyulan istihdam alanları için yabancı dilin ön plana çıkarılması, yani yabancı dilin bir araç olmaktan çıkarılarak bir amaca dönüştürülmesi, din eğitiminin temel hedefleri açısından kabul edilebilir bir şey değildir. Böylesi bir uygulamanın diğer bir ifadesi, dinlerin ve dini bilgilerin

insanlarca fark edilmesini hedefleyen din eğitiminin, büyük oranda bir mesleki eğitime dönüşmesi ve bu zeminine çekilmesidir.

Meseleye teknik/yöntemsel açıdan yaklaşıldığında ise yabancı dilde din eğitimi gibi yeni bir tercih ve yönelimde, ön görülen yabancı dilde din eğitimi için öncelikle yabancı dil eğitiminin verilmesi gerektiğini vurgulamak gerekir. Diğer bir ifadeyle, öğrenciyi öncelikle yabancı dil öğretilmelidir ki sonrasında dini alana ait bilgilerin, söz konusu yabancı dilde kazandırılabilme imkânı hâsıl olsun.

Bilindiği üzere eğitim dilinin Türkçe olduğu yüksek din öğretimi kurumlarında, yani İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde, Arapça yabancı dil yeterliliklerini oluşturmak ve artırmak amacıyla öğrencilere hazırlık sınıfı okutulmaktadır. Aynı uygulama, yabancı dilde din eğitim veren fakültelerde de İngilizce veya Arapça olarak işletilmektedir. Ancak bir yıllık hazırlık sınıfı uygulamasının, Türkçe eğitim yapan fakülteler açısından bile yetersiz olduğu düşünüldüğünde, yabancı dilde din eğitimi yapan fakülteler açısından neredeyse tamamen yetersiz kalacağı ifade edilebilir.

Diğer yandan, sağlıklı bir yabancı dil eğitiminin ilk aşaması da sağlıklı bir ana dil eğitimi olmak durumundadır. Bu itibarla, etkili bir yabancı dilde din eğitimi için öncelikli olarak yabancı dil eğitimi nasıl gerekliyse, nitelikli bir yabancı dil eğitimi için de iyi bir ana dil eğitimi öncelikli ve gereklidir. Dolayısıyla ister yabancı dil eğitimi ister yabancı dilde din eğitimi uygulamaları, öncelikli olarak sağlıklı ve iyi bir ana dil eğitimi zorunlu kılmaktadır. Böylece yabancı dil eğitimi ve yabancı dilde din eğitimi uygulamaları arasında önceliği yabancı dil eğitimi almakta, nitelikli bir yabancı dil eğitimi için de ana dilde eğitim, bir zorunluluk halini almaktadır. Eğitim geleneğimizde tam anlamıyla bu sıralamanın tercih edilmiş olması ve yabancı dilde din eğitiminin işe koşulmamış olması da ancak bu gerçeklik ve gerekliliklerle açıklanabilir.

Günümüzde işe koşulan yabancı dilde din eğitimi pratiklerinde, yöntem problemlerinin de devam ettiği anlaşılmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere yabancı dilde eğitimle ilgili eğitim politikalarındaki yönelimin temel sebebi, yabancı dil eğitimiyle ilgili değişen hedeflerdir. Artık yabancı dillerin iletişim, etkileşim ve öğrenme aracı olarak kullanılabileceği seviye ve şekillerde eğitimi talep edilmektedir. Bunun ise geleneksel yabancı dil eğitimi yöntemleriyle yapılamayacağı ifade edilmektedir. Buradan hareketle yabancı dilde din eğitimi ön gören pratiklerde, modern yöntemlerin kullanılması gerektiği ifade edilebilir. Ancak söz konusu hedeflere ulaşmak için gerekli olduğu ifade edilen bu yöntemsel değişimin, yabancı dilde din eğitimi pratikleri ortaya koyan bu kurumlarda pek de işletilemediği, hâlâ gramer ağırlıklı, okuduğunu anlamaya, metin analizine ve tekrarlar yoluyla ezbere dayalı geleneksel yabancı dil yöntemlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Durumun bu şekilde olduğu, görev yaptığımız fakültedeki gözlemlerimiz yanında, ilgili fakültelerin derslerinde kullanılan kitap ve materyallerin incelenmesinden dâhi anlaşılabilir.

Yabancı dil eğitimi alanlarında, ilgili dilin eğitim dili olarak kullanılmasını öngören ve bu yönüyle gayet modern bir görünüm arz eden yabancı dilde din eğitimi pratiklerinde işe koşulan yöntemler, çelişkili bir şekilde hâlâ geleneksel yöntemlerdir. Bu durumun en temel sebebi, Osmanlıdan tevarüs eden, Arapça ve Farsça dilleri de dâhil, yaşayan dili iletişim için değil de bu dillerde yazılmış eserleri çözümleme, tercüme etme ve o dillere ait gramer konularını öğrenme şeklinde yürütülen yabancı dil öğretim yöntemlerinin, günümüz Türkiye'sinin eğitim sisteminde etkili olmasıdır. Söz konusu geleneksel yöntemlerin sadece Osmanlıdan intikal etmediğini, modern Türkiye'nin kurulmasından

sonraki süreçte, Batılı dil bilimcilerin öngördüğü yabancı dil eğitim yöntemlerinin de geleneksel olduğunu vurgulamak gerekir.⁴⁹ Özetle ya geleneksel yöntemlerden vazgeçilemediğinden ya da yabancı dilde din eğitimi karşılayacak yeterli alt yapıya sahip olunmadığından, tanımlamada ve pratik işleyişte yabancı dilde din eğitimiye geçildiği halde yabancı dil eğitimiyle ilgili yöntem sorunu devam etmekte, beş dil becerisinin gelişmesini ön gören yöntemler değil de geleneksel yöntemler kullanılmaktadır. Bu nedenle din eğitiminde, yabancı dil becerileriyle ilgili hedeflenen amaçlara ulaşamadığı görülmektedir.

Yabancı dilde din eğitimi pratikleri, dini konuların sağlıklı ve sağlam temellerle öğrenilmesinin de önünde bir engel gibi durmaktadır. Nihayetinde öğrencilere, onların bilmediği dini konuları, yine onların bilmediği bir dille öğretmeye kalkmak, ya eğitimde ciddi anlamda sınırları zorlamakla ya da din eğitiminin hedeflerinde bir sapmayla açıklanabilir. Her iki durumda da yabancı dilde eğitim, din eğitiminin temel hedeflerini arka plana itmek anlamına gelmektedir. Çünkü böyle bir yönelimde, yabancı dilin öğretimi ön plana çıkmakta, din ve dini konuların öğretime konu edilerek öğrenciler açısından anlaşılır girdilere dönüştürülmesi veya temel ve üst düzey dini bilgilerin anlaşılır kılınması gibi önemli hedefler ikinci plana düşmekte, dini konuların anlaşılması zorlaşmaktadır.

Esasında yabancı dilde din eğitiminin din ve dini konuların anlaşılmasına etkileri bağlamında, ana dil dışında öğretime konu edilen yabancı diller arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiği ifade edilebilir. Bu husus, şu soruyla da dile getirilebilir: Yabancı dilde din eğitimi pratiklerinin, din eğitimine hiç mi katkıları yoktur? Yabancı dilde din eğitimi pratikleri bu soru merkezinde değerlendirildiğinde, öğretimi hedeflenen yabancı diller arasında bir ayrım yapılmalıdır.

İslam coğrafyasının ortak medeniyet, düşünce, kültür ve bilim dili olan Arapçanın din eğitimi kapsamında öğretime konu edilmesi, öğrencilerin dini konuları öz kaynaklarından ve bu kaynaklar çerçevesinde şekillenen entelektüel birikimden öğrenerek daha nitelikli bir din eğitimi görmelerine aracılık etmektedir. Bu nedenle Arapça dil eğitimi, din eğitiminin vazgeçilmez bir parçasıdır. Ancak bu önemine rağmen Arapçanın, ülkemiz din eğitimi veren kurumlarında eğitim dili olarak kullanılması, din eğitiminde dini konulardan çok dilin ön plana çıkması başta olmak üzere birçok açıdan mahzurludur. Bunun yerine eğitim geleneğimizde de yapılageldiği üzere, Arapçanın, önceki öğrenmeleri dikkate alarak ilköğretimden yükseköğretime kadar kesintisiz ve nitelikli bir şekilde ama yabancı dil eğitimi uygulamaları çerçevesinde öğretime konu edilmesi, daha isabetli olacaktır.

Arapça dışındaki diğer dillerde yabancı dilde din eğitimi pratiklerine gelince, bunların İslam din eğitimine ve dini konuların daha nitelikli bir şekilde öğrenilmesine ciddi katkılarının olmadığı ifade edilebilir. Hatta Batılı düşünce geleneğinin modernleşme serüveni çerçevesinde geçirdiği değişim ve Hristiyanlık merkezli yapılan teolojik çalışmaların modern karakteri dikkate alındığında bu çalışmaların, İslam düşünce yapısına zarar verdiği/verebileceği ifade edilebilir.⁵⁰

⁴⁹ Işık, "Yabancı Dil Eğitimimizdeki Yanlışlıklar Nereden Kaynaklanıyor?", 19; Tosun, "Yabancı Dille Eğitim Sorunu", 33.

⁵⁰ Makalenin sınırları ve temel konusu dikkate alınarak, burada sadece işaret etmekle yetinilen bu hususla ilgili, ülkemiz din eğitimi bilimini 2000'li yıllardan beri yoğun bir şekilde meşgul eden 'çoğulcu din eğitimi' teorileri

Yabancı dilde din eğitimi pratikleri, dil ile düşünce arasındaki bağ dikkate alındığında, din ve dini konular yanında anadili de ikinci plana itmekte ve anadilin gelişimini zorlaştırmaktadır. Anadilinde yazılmış kaynaklardan beslenmeyen, dolayısıyla kendi kavramlarıyla konuşmaya ve düşünmeye aracılık etmeyen bir eğitim pratiğinin, bilimsel düşüncenin gelişimini engellemesi gibi bir tehlikesi söz konusudur. Bilimin evrenselliğinin tartışıldığı günümüzde, yerel kültür ve medeniyete uyumlu bilimsel çalışmalar için ana dilde eğitim, bir zorunluluktur. Aksi bir tercih, ana dilin gelişimini engelleyeceği gibi ülkemiz söz konusu olduğunda ana dil olan Türkçe'nin, bilimsel bir dil olabilme imkânları da zorlaşmaktadır. Yabancı dilde din eğitimi ve öğretimi pratikleri, ana dilde anlama ve kavrama yeteneğinin gelişmesini engelleyeceği gibi ana dilde düşünmenin mantığına da zarar verebilir.

Yabancı dilde din eğitimi pratiklerinin temel problem alanlarıyla ilgili bu çalışma kapsamında değinilebilecek diğer bir husus da söz konusu eğitim pratikleriyle ilgili planlamaların yetersizliğidir.

Yabancı dilde din eğitiminin planlanmasından sorumlu temel kurumlar arasında, Talim ve Terbiye Kurulu, Yüksek Öğretim Kurumu, Milli Eğitim Bakanlığı ve ilgili programı uygulayan ortaöğretim ve yükseköğretim kurumları bulunmaktadır. Esasında yabancı dilde din eğitimi pratikleri ile ilgili, ülkemiz gerçeklerini dikkate alan, bilimsel nitelikli planlamaların yapılması gerekmektedir. Sağlıklı planlamalar yapabilmek için de uzman görüşlerine dayalı, masa başı çalışmalardan ziyade ortam analizi, veri toplama, amaç ve hedefleri belirleme, planlama, ön uygulama, uygulama, algı değerlendirme, ölçme ve değerlendirme ve yeniden planlama gibi aşamaların ciddiyle işletilmesi gerekmektedir. Ancak ülkemizde yıllardır işe koşulan yabancı dilde din eğitimi pratikleri ile ilgili planlamalara zemin olacak ciddi saha çalışmalarının bile yapılmadığı anlaşılmaktadır.

Ülkemizde yabancı dil eğitimi planlamalarından birinci derecede sorumlu olan kurum, Talim ve Terbiye Kurulu'dur. Ancak TTK'nın yabancı dil eğitimi ile ilgili çalıştay, kongre veya sempozyum gibi birçok çalışmasının varlığına rağmen, yabancı dilde eğitim ve din eğitimi konusunda somut çalışma ve planlamalarına rastlanmamıştır. Aynı durumun, hazırlamış olduğu bir yönetmelik⁵¹ dışında Yüksek Öğretim Kurumu ve bu kuruma bağlı üniversitelerin ilgili fakülteleri için de geçerli olduğu ifade edilebilir.

Diğer yandan Milli Eğitim Bakanlığının yabancı dilde din eğitimine nispeten daha duyarlı yaklaştığı ve Din Öğretimi Genel Müdürlüğü üzerinden belirli plan, koordinasyon ve akreditasyon çalışmalarının olduğu, bu durumun da ortaöğretim kurumlarına yansdığı ifade edilebilir.

Yabancı dilde din eğitiminin ortak paydaş ve sorumluları olarak yukarıda zikredilen kurumların tekil anlamdaki planlama çalışmaları yanında, bütün bu kurumlar arasında yabancı dilde din eğitimi ile ilgili herhangi bir ortak çalışmanın veya planlamanın olmadığını belirtmek gerekir. Yabancı dilde din eğitimi planlamalarına yönelik ne TTK ile YÖK arasında, ne YÖK ile MEB arasında, ne de YÖK'e bağlı üniversiteler arasında

örnek verilebilir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve özellikle "fenomenolojik yaklaşım" modeliyle ön plana çıkan İngiliz din eğitimcisi John Shepherd'in, önerdiği çoğulcu din eğitimi yaklaşımının gereklerinden hareketle İslam dinine ait bazı konulardaki olumsuz değerlendirmeleri için bk. Mustafa Köylü, "Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli: Batı Örneği", Dini Araştırmalar Dergisi 6/17 (2003), 241-267.

⁵¹ Yüksek Öğretim Kurumu YÖK, "Yükseköğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi Ve Yabancı Dille Öğretim Yapılmasında Uyulacak Esaslara İlişkin Yönetmelik", <https://resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/03/20160323-6.htm> (Erişim 12 Şubat 2023).

herhangi bir işbirliği söz konusudur. Söz gelimi İngilizce veya Arapça dilinde din eğitimi veren İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerince organize edilmiş, konu merkezinde herhangi bir istişare toplantısına, çalıştay veya kongreye rastlanmadığı gibi, fakülteler arasında ortak bir materyal havuzunun dâhi geliştirilmediği görülmektedir. Yabancı dilde din eğitimiyle ilgili planlama eksiklikleri yanında, söz konusu eğitimin uygulayıcıları ve ortak paydaşı olan kurumlar arasındaki bütün bu ilişkisizlik halinin, ülkemizde savruk ve plansız bir yabancı dilde din eğitimi pratiğine sebep olduğu ifade edilebilir.

Yabancı dilde din eğitimi planlamalarındaki eksikliklerin, daha doğrusu somut herhangi bir planlamanın olmayışının, ifade yerindeyse bir tür 'domino etkisi' yaparak, söz konusu fakültelelere öğrenci alım şartlarından işe koşulan yöntemlere, öğretim süreçlerinden materyale, öğretim kadrosundan mezun edilen öğrenci yeterliliklerine ve mezunların istihdam alanlarına kadar geniş bir yelpazeyi etkilediği ifade edilebilir. Bu ise yabancı dilde din eğitimi pratiklerine yönelik yukarıda ele alınan temel eleştiri alanları yanında işleyişe taalluk eden büyük bir alanda ciddi sorunlara sebep olabilecek bir durumdur. Bu itibarla bütün bu alanların saha çalışmalarına konu edilerek, yabancı dilde din eğitimi pratiklerine ait eğitim süreçlerinin, ilgili devlet kurumları, öğretmen ve öğrenci olarak tarafların mevcut durumları ve eğitim çıktılarının analiz edilmesi gerekmektedir.

Sonuç

İslam eğitim geleneğimizde örneğine rastlanmayan yabancı dilde din eğitimi programlarının açılmasında, pek çok değişik amacın hedeflendiği anlaşılmaktadır. Ancak bu amaçlardan en önemlisinin, yabancı dillere hâkim nitelikli personel yetiştirme talebi olduğu ifade edilebilir. Bu amaç, büyük oranda mesleğe ve mesleki yeterliğe odaklanmaktadır.

Yabancı dilde din eğitimi programları, çeşitli yabancı dil becerilerinin karşılanmasını sağlayabilme potansiyeline sahip olmaları bakımından önemli bir imkân alanı olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte söz konusu programların, din eğitiminin temel hedef ve amaçlarını arka plana atması başta olmak üzere, değişik alanlarda olumsuz tesirleri söz konusudur.

Yabancı dilde din eğitimi programları, büyük oranda mesleki eğitime ve istihdama odaklanması ve değişik kamusal alanlara insan kaynağı üretmeyi temel amaç haline getirmesi bakımından sorunludur.

Diğer yandan yabancı dilde din eğitiminin ulaşmayı hedeflediği çeşitli yabancı dil becerileri, din eğitimi veren kurumların temel hedefleri değildir. Bu bağlamda din eğitimi pratiklerinin temel alanı din ve dini konulardır. Ancak yabancı dilde din eğitimi programlarının büyük oranda yabancı dile odaklanması ve yabancı dilde eğitim vermesi, yabancı dili tam anlamıyla öğrenememiş öğrencilerin eğitim sürecinde temel ve üst düzey dini konuları yeteri kadar anlamalarını zorlaştırmaktadır. Bu durum, temel hedefi dini konuların öğretimi olan kurumlarda okuyan öğrencilerin, dini alanda nitelikli yetişmelerine engel teşkil etmektedir.

Yabancı dilde din eğitimi programlarıyla ulaşılması hedeflenen amaçlara, esasında yabancı dil eğitimi uygulamalarıyla da ulaşılabilir. Kaldı ki yabancı dilde eğitimin ilk basamağı, yine yabancı dil eğitimidir. Şu halde yapılması gereken, yabancı dil becerilerine yönelik değişen beklentilere göre, yabancı dil öğretim yöntemlerinin güncellenmesidir. Ancak bu iyileştirmeler, hiçbir şekilde din eğitimi ve onun asli

amaçlarını arka plana atmamalıdır.

Yabancı dilde din eğitimi programları ana dil ve eğitimini, ana dilde anlamayı, düşünmeyi ve bilimsel üretimi de olumsuz etkilemektedir. Nihayetinde ana dili kullanmayan, ana dilde yazılmış kaynaklardan beslenmeyen, dolayısıyla kendi kavramlarıyla konuşmaya ve düşünmeye aracılık etmeyen bir eğitim pratiğinin, öğrenciyi istenilen yönlerde yetiştiremeyeceği gibi bilimsel düşüncenin gelişimini engellemesi gibi bir tehlikesi de vardır. Yabancı dilde din eğitimi, ana dilde düşünmenin mantığına da zarar vermektedir.

Son tahlilde yabancı dilde din eğitimi uygulamalarının, ülkemiz söz konusu olduğunda, yeterli planlama ve alt yapıya sahip olmadığı da anlaşılmaktadır. Hal-i hazırda yabancı dilde din eğitimi programlarının ortak paydaşı olan Talim ve Terbiye Kurulu, Yüksek Öğretim Kurumu, Milli Eğitim Bakanlığı ve Yüksek Öğretim Kurumuna bağlı yüksek din öğretimi kurumlarının hem bireysel hem de ortak bir çatı altında, ciddi bir hazırlığın ve planlamasının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu durum pratikte muhtemel birçok soruna sebep olabilir. Bu muhtemel sorunların mevcudiyetleri ve boyutları, ilgili programı uygulayan kurumlara yönelik saha araştırmalarıyla tespit edilmelidir.

Yabancı dilde din eğitimi programlarının söz konusu olumuz yanları hem İslam dininin vahiy dili olan Arapça hem de diğer yabancı diller için de geçerlidir. Arapça dili, İslami kaynakların ve İslam düşünce mirasının temel dili olsa da ülkemizin modernleşmeyle birlikte geçirdiği değişim neticesinde, toplumumuzun giderek yabancılaştığı bir dil halini almıştır. İslami ortak kültürün temel taşıyıcısı pozisyonunda olan Arapça dilinin ileri seviyede öğrenimi, yüksek din öğretimi açısından gerekli veya zorunlu ise –ki gereklidir– öncelikli yapılması gereken, Arapçanın din eğitimi veren fakültelerden önce, diğer bütün eğitim kurumlarında öğretime konu edilmesidir. Belki bu sayede, temel eğitimden başlamak üzere Arapça diliyle karşılaşan ve bu dili öğrenen insanların, tercih etmeleri durumunda, söz konusu orta ve yükseköğretim kurumlarında ileri seviyede Arapça eğitimi görmeleri sağlanabilir. Aynı durum, teknik olarak diğer yabancı diller için de geçerlidir.

Sonuç olarak inanç, ibadet, ahlak ve hukuk gibi önemli alanlarıyla insan yaşamını önemli ölçüde etkileyen ve şekillendiren dinlere ait konuların, kişi ve toplum açısından en açık, sade, anlaşılır, doğru ve imkân ölçüsünde ayrıntılı bir şekilde aktarılması gerekmektedir. Bu ise iletişim ve eğitim dili olarak yabancı bir dilin değil ancak ana dilin kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Bununla birlikte din eğitimi söz konusu olduğunda, ilgili dinin vahiy ve ortak medeniyet dilini, bir yabancı dil olarak görmek yerine, ana dil yanında en önemli dil olarak görmek daha isabetli olacaktır. Bu itibarla Türkiye veya ana dilin Arapça olmadığı İslam ülkelerinde Arapça öğretimi, dinin daha sağlıklı ve öz kaynaklarından öğrenilmesi bakımından ciddiyetle ele alınmalı, öğrenimine aracılık edecek gerekli altyapılar sağlanmalı ve daha sağlıklı planlamalar yapılmalıdır.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu makale, sempozyum veya kongre gibi herhangi bir zeminde, özet veya tam metin olarak sunulmamış, özgün bir araştırma makalesidir. * Bu çalışma herhangi bir lisans üstü çalışmadan üretilmemiştir. <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is an original research article that has not been presented as an abstract or full text at any venue such as a symposium or congress. * This study was not produced from any postgraduate study. <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>
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça / References

- Altıntaş, M. Esat. "Yabancı Dil Hazırlık Sınıfı Olan Proje İmam Hatip Liselerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri-Nitel Bir Araştırma". *Geleceğin İnşasında İmam-Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem vd. II/47-63. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2017.
- AÜİF, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat (İngilizce) Programı". <https://www.ankara.edu.tr/programlar/2/452/1829-426/>. Erişim 04 Şubat 2023. <https://www.ankara.edu.tr/programlar/2/452/1829-426/>
- Ayhan, Halis. "İmam-Hatip Lisesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/191-194. İstanbul, 2000.
- Bala, Sabahattin. *Yitik Bir Miras Şark Medreseleri*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Coştu, Yakup - Macit Yılmaz (ed.). *İlahiyat Fakültesi Yabancı Dil Hazırlık Programı (Sorunlar ve Öneriler)*. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2020.
- Çetintaş, Bengül. "Türkiye'de Yabancı Dil Eğitim ve Öğretiminin Sürekliliği". *Journal of Language and Linguistic Studies* 6/1 (2010), 65-74.
- Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi, 12. Basım, 2021.
- Ekmeççi, F. Özden. "Yabancı Dil Eğitimi Kavram ve Kapsamı". *TDK Dergisi Türk Dili Dil Öğretimi Özel Sayısı*, 106-115.
- FSMÜ-İİF, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. "Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hakkımızda". <https://iif.fsm.edu.tr/İslami-İlimler-Fakultesi-Fakulte--Dekanin-Mesaji>, ts. Erişim 04 Şubat 2023
- Güney, Murat Arif. "Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 193-211.
- İşık, Ali. "Yabancı Dil Eğitimimizdeki Yanlışlıklar Nereden Kaynaklanıyor?" *Journal of Language and Linguistic Studies* 4/2 (2008), 15-26.
- İÜİF, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. "İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tanıtım Kitapçığı". <https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/tanitim/tanitim-kitabi>. Erişim 04 Şubat 2023. <https://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/tanitim/tanitim-kitabi>
- Kapağan, Enver. "Kültür Tarih ve Kimlik Açısından Dilin Önemi". *Karabük Türkoloji Dergisi* IV (2021), 49-58.
- Köylü, Mustafa. "Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli: Batı Örneği". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/17 (2003), 241-267.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Hazırlık Sınıfı Projesi Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri -Vizyon Belgesi- (Dil Ağırlıklı Okullar)". Erişim 27 Aralık 2022. chrome-extension://efaidnbmnnpkajpcglclefindmkaj/https://omercamaohl.meb.k12.tr/meb_iys_dosyalar/34/16/974697/dosyalar/2017_05/10084653_Dil_Agirlikli_Okullar_Vizyon_Belgesi.pdf
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Hazırlık Dil Programı Uygulayan Anadolu İmam Hatip Liseleri". Erişim 04 Şubat 2023. <https://dogm.meb.gov.tr/www/anadolu-imam-hatip-liseleri-9-ayri-dil-programi-ile-2021-2022-egitim-yilina-hazir/icerik/1288>

Nazıroğlu, Bayramali. "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 169-208. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2018.

Oruç, Şerif. "Türkçede Ana dil ve Ana Dili". *Journal of Turkish Language and Literature* 2/1 (2016), 311-322.

Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi Ve ğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 241-268.

ÖSYM, lçme Seçme ve Yerleştirme Merkezi Başkanlığı. "Yükseköğretim Kurumları Sınavı 2022-Yksekđretim Programları ve Kontenjanları Kılavuzu". <https://www.osym.gov.tr/TR,23885/2022-yuksekogretim-kurumlari-sinavi-yks-yuksekogretim-programlari-ve-kontenjanlari-kilavuzu.html>. Erişim 08 Şubat 2023. <https://www.osym.gov.tr/TR,23885/2022-yuksekogretim-kurumlari-sinavi-yks-yuksekogretim-programlari-ve-kontenjanlari-kilavuzu.html>

zdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça ğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm nerileri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 27-47.

zkan, Selim Hilmi. "Osmanlı Devleti'nde Eğitim Dili ve Yabancı Dil Meselesi". *Eğitime Bakış Eğitim-ğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 39 (2017), 53-58.

Sarmış, İbrahim. "İslami İlimlerde Arapça Faktörü, Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları". *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu (27-30 Haziran 1989)*. 289-294. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1989.

Soyupek, Hasan. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça ğretiminin Mesleki ğretim Açışından nemi ve Yöntem Sorunu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (Ocak 2002), 97-115.

Snel, A. Hamit. "Yabancı Dil ğretimi ve Yabancı Dille ğretim". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10 (1994), 121-127.

TDK, Türk Dil Kurumu. "Güncel Türkçe Sözlük". Erişim 27 Aralık 2022. <https://sozluk.gov.tr/>

Tosun, Cengiz. "Yabancı Dille Eğitim Sorunu". *Journal of Language and Linguistic Studies* 2/1 (2006), 28-42.

Yaman, Ertuğrul. "Yabancı Dili öğrenmek mi? Yabancı Dille öğrenmek mi?" *Eğitime Bakış Eğitim-ğretim ve Bilim Araştırma Dergisi* 39 (2017), 59-62.

Yazoğlu, Ruhattin. "Dil-Kültür İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 6/11 (Bahar 2002), 21-45.

YK, Yüksek ğretim Kurumu. "Yükseköğretim Kurumlarında Yabancı Dil ğretimi Ve Yabancı Dille ğretim Yapılmasında Uyulacak Esaslara İlişkin Yönetmelik". <https://resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/03/20160323-6.htm>. Erişim 12 Şubat 2023. <https://resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/03/20160323-6.htm>



Arapçada İ'lâmî Makâmeler

Muhammet Ali CAN¹

Öz

İslam'ın gelişinden sonra Arap Edebiyatı, Kur'an-ı Kerim'in yoğun etkisi altında kalmıştır. Nesir ve şiirlerde Kur'an-ı Kerim'den iktibaslar sıkça yapılmıştır. Makâme türü eserlerde iktibasların yanı sıra Kur'an-ı Kerim'in sanat yönü örnek alınmıştır. İlk başta irticâli konuşma olarak ortaya çıkan hitâbî makâmeler, daha sonra yerini yazılı olarak hazırlanan hikâye makâmelerine bırakmıştır. Bunun edebî çevrede rağbet görmesi sonucu bilgi verme amaçlı yazılar da makâme türünde yazılmaya başlanmıştır (i'lâmî makâmeler). İ'lâmî makâmelerin bir kısmı hikâye ile karışık olarak yazılmıştır. İ'lâmî makâmelerde ilk başlarda belirli bir konu ele alınırken, ilerleyen zamanda tiyatro türü gibi iki ya da daha fazla canlı varlık tartışılmıştır. Daha sonraki aşamada makâmelerde önce cansız nesnelere, en son aşamada ise ilim gibi soyut objelere konuşturulmuştur. Türkiye'de hikâye makâmeleri hakkında birçok çalışma bulunmasına rağmen, i'lâmî makâmeleri hakkında yapılan araştırmaların sayısı oldukça azdır. Bu makale ile i'lâmî makâmeleri hakkında özet bilgi sunulmaktadır bundan sonra yapılacak olan çalışmalara anahtar oluşturulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Makâme, Arap, Arapça, Edebiyat, İ'lâmî

CAN, Muhammet Ali. "Arapçada İ'lâmî Makâmeler". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 7/4 (2023), 769-789. <https://doi.org/10.32711/tiad.1368369>.

Geliş Tarihi	29.09.2023
Kabul Tarihi	26.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
*Bu CC BY-NC lisansı altında açık erişimli bir makaledir.	

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Arap Dili Belagatı Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye, muhammetalic@gmail.com, ORCID 0000-0001-8781-0812.



Informing Maqamas in Arabic

Muhammet Ali CAN¹

Abstract

After the advent of Islam, Arabic literature was heavily influenced by the Qur'an. Quotations from the Qur'an were frequently used in proses and poems. In maqama type works, besides the quotations, the artistic aspect of the Qur'an is taken as an example. The oratory maqamas, which emerged as reactionary speech at first, later left their place to the written story maqamas. As a result of their popularity in the literary community, articles for information purposes began to be written in the type of maqama (informing maqamas). Some of the Islamic maqamas were written mixed with the story. While a certain subject was discussed at first in Islamic maqamas, later on, two or more living beings were discussed, such as the type of theater. In the next stage, inanimate objects were made to speak in the maqamas, and in the last stage, abstract objects such as science were made to speak. Although there are many studies on story maqams in Turkey, rarely research has been done on Islamic maqamas. With this article, it is aimed to provide a brief information about Islamic maqamas and to form a key to the studies to be done from now on. Maqamas of the informing type will be listed here.

Keywords: Maqama, Arab, Arabic, Literature, Informing

<https://doi.org/>

Date of Submission	29.09.2023
Date of Acceptance	26.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
*This is an open access article under the CC BY-NC license.	

¹ Asst. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Department of Arabic Language and Rhetoric, Türkiye, muhammetalican@gmail.com, ORCID 0000-0001-8781-0812

Giriş

Makâme edebiyatı ile ilgili yapılan çalışmalarda makâmelerin tek tür olduğu varsayılmış ve buna göre tanımlar oluşturularak onun üzerinde incelemeler yapılmıştır. Ancak yaptığımız çalışmada makâmelerin üç farklı türde olduğu tespit edilmiş ve her birinin ayrı ayrı tanımı oluşturulmuş, sonra bu tanımlar çerçevesinde incelemeye geçilmiştir.

Arapçada bilgiyi edebî bir şekilde ifade etme amaçlı olarak kullanılan makâme yazımının türlerinden ilki hitâbî makâmeler, ikincisi hikâye makâmeleri, üçüncüsü ise i'lâmî makâmelerdir.

Hitâbî makâmelerde bir kişi nasihat amaçlı ayakta durarak karşındaki kişilere nasihat vermektedir. Buradaki edebî sanatlar, diğer iki türe göre azdır. makâmelerin başlangıcı bu türle oluşmuştur.

Hikâye makâmelerinde ise yoğun edebî sanatlar vardır ve Kur'an-ı Kerim üslubundan çok fazla etkilenilmiştir. Hayalî hikayelerin yazılması da bu tür ile başlamıştır.

İ'lâmî makâmeler de hikâye makâme yazım şekline etkilenmiş, ancak hayalî hikâye yerine belirli bir konuda bilgi aktarmayı hedef almıştır.

Makâme türü ile ilgili çalışmalar ele alınırken, en başta makâme kelimesinin tanımı olmak üzere, incelemeler hikâye makâme türü çerçevesinde yapılmıştır. Hikâye makâmeleri ile ilgili çok fazla bilimsel araştırmaların yapılmasına rağmen, i'lâmî makâmelerle ilgili özel bir çalışma yapılmamıştır. Zira "i'lâmî makâme" tasnifi de ilk defa *Arapçada Makâme Edebiyatı ve Nâsîf el-Yâzici'nin Mecma`u'l-Bahreyn Adlı Eseri* adlı doktora tezimizde oluşturulmuştur.

İ'lâmî makâmeleri ile ilgili Türkiye'deki Arap edebiyatı çevresinde literatür eksikliğinin var olduğu görülmüştür. Bu nedenle i'lâmî makâmelerin tanıtımı yapılarak araştırmacıları bu alandaki çalışmalara yön verebilmek ve genel olarak i'lâmî türdeki makâmelerin araştırılmasında rehber çalışma oluşturma hedefi güdülmüştür.

Bu çalışmada makâme edebiyatı ve türleri hakkında genel bir bilgi verildikten sonra i'lâmî makâmelerle ilgili detaylı bilgiler verilmiştir. Ayrıca i'lâmî makâme eserlerinden birer örnek verilmiştir.

1. Makâme Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamları

Tanımların oluşturulmasında "efrâdını câmî, ağıyârını mâni'" ilkesi esastır. Buna göre yapılacak olan makâme kavramının tanımının şimdiye kadar makâme türü olarak tanımlanmış çalışmaların tamamını kapsaması ve makâme türü olarak tasnif edilmemiş çalışmaları hariçte bırakması gerekmektedir. Yeni bir tanım oluşturmak için bu ilkeler esas alınarak önce makâme kelimesinin sözlük anlamı izah edilecek, sonra terimlerinin tanımı yapılacaktır. Daha önceki makâme çalışmalarının tanımında tüm makâmeler hikâye türü olduğu varsayılması nedeniyle yapılan tanımlar da kapsayıcı olmamıştır. Üç farklı türün ayrıca tanımlarının yapılması zorunludur.

Bu şartlar altında bir tanım yapabilmek için öncelikli olarak makâme kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durulacak, sonra da terim anlamı incelenecektir. Sözlük anlamlarını

tespitte dikkat edilecek iki husus bulunmaktadır.³

- a) İncelenecek olan sözlüklerin makâme kelimesinin ortaya çıkış dönemine tarih itibariyle yakın olması.
- b) Başvurulacak olan sözlüklerde kelime açıklamalarının ayet ve şiirlerle istiṣhat edilmiş olması.

Makâmenin terim anlamını incelerken ise Arapça dil bilimcilerinin görüşlerine başvurulacak ve her birinin yapmış olduğu tanımın değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. 1. Makâme Kelimesinin Sözlük Anlamı

Makâme (مَقَامَة) 'nin sülasîsi ق و م q-v-m harfleridir. قام (ayakta durmak) fiili de aynı köktendir. İsm-i Mekan sigasına (مَقْعَل) girerek makâm مقام şeklini almıştır ve "iki ayağı bulunduğu yer"i ifade etmektedir.⁴ Müenneslik tâ (ة) ekini aldığıında مقامة "makâme" kelimesi ise, "meclis" ya da "insanlardan bir grup" anlamına gelir.⁵ Muḳâme مقامة olarak harekeliğinde ise "ikamet etme" anlamını vermektedir.⁶

Makâme kelimesinin terim anlamı oluşmadan önce sözlük anlamında kullanıldığı eskiden beri bilinmektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى "İbrahim'in duruş yerinden de namazgâh edin." şeklinde geçmektedir. Yani makâm kelimesi "duruş yeri" anlamına sahip olduğu görülmektedir.

Makâm مقام ile makâme مقامة kelimeleri sözlük anlam açısından birbirinin yerine kullanılmıştır. Müennes tâ eki alan makâme kelimesi, tek bir makam anlamına sahiptir. Yani "tek duruş", "tek meclis" gibi anlama gelmektedir. Makâmât-ı el-Harîrî şârihi eş-Şerîşî'ye (ö. 619/1222) göre, bir konuyu anlatanı dinleme durumu için makâme kelimesi ile meclis kelimesi birbirlerine eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Çünkü anlatan kişi bazen ayakta durarak anlatır, bazen de oturarak anlatır. Bu nedenle makâme ile meclis birlikte de kullanılmıştır.⁹

Sonuç olarak söylenebilir ki, makâme kelimesi sözlük anlamında kullanılırken, "belirli bir şekilde bağlı kalmadan insanlara vaz ve nasihat etme ya da kültürel etkinlik yapma amacıyla gerçekleştirilen toplanma" anlamı esas alınmıştır.

Makâme kelimesinin sözlük anlamından çıkıp terim anlamını kazanması hicrî III. asırdan itibaren başlamıştır.

1. 2. Makâme'nin Terim Anlamı

Bazı terimlerin ne zaman ve kim tarafından kullanılmaya başlandığı bilinmekle birlikte bazısının başlangıç noktası ve ilk kullanıcısı bilinmemektedir. Makâme de bu belirsiz

³ Muhammet Ali Can, *Arapçada Makâme Edebiyatı ve Nâsîf el-Yâzici'nin Mecma'u'l-Bahreyn Adlı Eseri*, Doktora Tezi, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), s.16.

⁴ Hâil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl), 5/232.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1993), 12/498.

⁶ el-Cevherî, *es-Sihâh*, (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 5/2017.

⁷ Meryem 19/73.

⁸ Bakara 2/125.

⁹ Şerîşî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*, eş-Şerîşî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 1/12.

olanlar arasındadır ve terim anlamının oluşması aşamalar halinde birkaç asır sürmüştür. Sadece edebiyatta kalmayıp musikî ve tasavvuf bilimlerinde de farklı anlamlarda kullanılmıştır.

Musikî’de makam, “belirli” özelliklere sahip bir perde veya ezginin, geleneksel perde dizgesinin içindeki yerini, konumunu ve durumunu belirtir.¹⁰

Tasavvufta ise “Kararlı ve düzenli çabalarla kazanılan ahlâk ilkesi veya sülûkün mertebeleri” şeklinde tanım yapılmaktadır.¹¹

Makâme kelimesi sözlük anlamından çıkıp terim anlamında kullanılmaya başlanması ile birlikte terimin tanınımının yapılması birkaç asır sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla öncelikli olarak tanımlar incelemek yerine, bu kelimenin nasıl kullanıldığına değinilecektir.

Filologların ekserine göre makâme kelimesi terim anlamında Bedî’u’z-Zamân el-Hemedânî (ö. 398/1008) tarafından ilk kez kullanılmıştır.¹² Daha sonra farklı anlamlara haiz olmuştur.

el-Hemedânî öncesinde İbn Kuteybe (ö. 276/889) ‘*Uyûnu’l-Ahbâr*’da makâme kelimesini doğrudan ana başlık şeklinde kullanmıştır. Örneğin:

(مقامات الزَّهَادِ عند الخلفاء والملوك)¹³

“Zâhidlerin halife ve kralların karşısında makâmeleri”

İbn Kuteybe, kaleme almış olduğu hitapları adlandırmak için makâme kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Kendisinden önce de bu hitaplar yazılmakla birlikte herhangi bir başlıkta makâme kelimesi geçmemiştir. Örneğin İbn Kuteybe, Salih b. Abdi’l-Celil’in halife Mehdî (ö. 169/785) önündeki hitabı için makâme kavramını kullanmıştır.¹⁴

İbn Kuteybe’den sonra İbn Abdirabbih (ö. 328/940) de makâme kelimesini konu başlıklarında kullanmaya devam etmiştir. Örnek:

مقام صالح بن عبد الجليل Sâlih b. Abdilcelil’in makâmesi¹⁵

Sonuç olarak İbn Kuteybe’nin makâme kelimesini başlık olarak kullanması daha sonra devam ettirilmiştir.

Daha sonra el-Mes’ûdî (ö. 345/956) de makâme kelimesini defalarca kullandı. Örneğin:

فبلغ ذلك علياً رضوان الله عليه، فقال في بعض مقاماته في كلام له طويل¹⁶

¹⁰ Okan Murat, Öztürk, *Makam Müziğinde Ezgi Ve Makam İlişkisinin Analizi Ve Yorumlanması Açısından Yeni Bir Yaklaşım: Perde Düzenleri Ve Makamsal Ezgi Çekirdekleri*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 17.

¹¹ Süleyman, Uludağ, “Makam”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 27/409.

¹² Örnekler için bkz.: Şevki Dayı, *el-makâme*, (Kahire: Dâru’l-Me’ârif), 8; Belbeşir Lhasen, *Terkîbu’l-Cumle fi Makâmâtî’l-Harîrî*, (Tlemcen: Tilimsan Üniversitesi Ma’hedu’l-luğa, 1994), 4.

¹³ İbn Kuteybe, *‘Uyûnu’l-Ahbâr*, II, 359. İbn Kuteybe, *el-Me’ânî’l-kebir fi ebyâti’l-me’ânî*, thk. Sâlim el-Kerenkevi, (Haydarabad: Dâiratu’l-me’ârifî’l-osmaniyye, 1949), 2/359.

¹⁴ İbn Kuteybe, *‘Uyûnu’l-Ahbâr*, 2/359.

¹⁵ İbn Abdirabbih, *el-‘İkdu’l-Ferîd*, (Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 3/93-98.

¹⁶ el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, (Kum: Dâru’l-Hicra, 1409), 1/280. Diğer örnekler için bkz. *Murûcu’z-Zeheb*, II, 403, 419

420, 424, 425, 431.

“... Böylece bu (haber) Ali’ye (r.a.) ulaştı. O da kendisine ait olan uzun bir söz ile makâmelerinden birinde dedi ki:”

“Uzun söz” ile “makâme” kelimelerinin farklı anlamlarda kullanıldığı burada açıkça görülmektedir.

Hitâbî makâmelerdeki ortak özellikler şunlardır:

- a) Gerçek yaşanmış bir hadiseyi zikretme,
- b) Kendisi zayıf, ancak dil yeteneği üstün olan bir kimsenin yüksek mevkide olan birine hitap etme,
- c) Nesir ağırlıklı metinler

Buradan hareketle, hitâbî makâmenin tanımı “Zayıf insanların, güç sahibi insanlara nasihat ettiği hitabeleri içeren ve genelde nesir türünde yazılan anlatım” şeklinde yapılabilir

Hikâye türü makâmelerin terimsel oluşumu ise yoğun tartışmalara neden olmuştur. Kimine göre ilk hikâye türü makâme yazarı el-Hemedânî’dir¹⁷, başka bir görüşe göre İbn Dureyd (ö. 321/933)¹⁸, üçüncü görüş ise Fars edebiyatından alınmadır.¹⁹

İlk dönem hikâye türü makâmelerde yer yer şiirler geçer, nesirlerde bolca secî kullanılır ve kısa hikaye anlatılır.

Makâme kelimesinin terim anlamının yapılması çok geç döneme kaldığı görülmektedir. İbn Manzûr’un (711/1311) *Lisânu’l-‘Arab’*’ında, el-Feyruzâbâdî’nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu’l-Muhîf’*’inde ve diğer sözlüklerde dahi makâme kelimesinin terim anlamına değinilmemiştir.

Çağdaş filologlar bu tanımlara ilk kez değinmeye başlamışlardır. Ahmed eş-Şâyib’e göre makâme “Öğütlenme, dil öğrenme gibi amaçlarla telif edilen hayali kısa hikâyeler”dir.²⁰ Rosenmüller ise makâme edebiyatını roman olarak tanıtmaktadır.²¹ Brockelmann da, kısaca “dilenci hitabesi” tanımını yapmıştır.²² Şevkî Dayf da “hikâyeye benzeyen öğretici kısa sözler”²³ tanımını yapmaktadır. Yusuf Nûr ‘İvâz’a göre makâme, “Belâğât ve lafız ustalıkları çerçevesinde oluşturulan, alaylı ve tenkitli unsurlar barındıran maceraların, dinî konuların ve edebî farklılıkların incelikleri üzerinde duran, bir râvîsi ve kahramanı olan kısa hikâyeler”dir.²⁴

Türkiye’de makâme konusunda birçok çalışmaları olan Sıtkı Gülle ise makâmenin tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Eğitim ve öğretimin hedeflendiği ve yaşanan devrin toplumsal sıkıntılarına değinen, ayetlerle ve de hadislerle desteklenen secîli nesir ve şiirlerden oluşan edebî tür.”²⁵

Bu tanımlara genel olarak bakıldığında, ya ‘efrâdını câmi’ ilkesine ya da ‘ağyârını mânî’ ilkesine ters olduğu görülmektedir. Zira hepsi makâmeleri tek tür kabul ederek bu tanım yapmıştır ve sonuç olarak ya bazı makâmeler bu tanım kapsamının dışında kalmış, ya da makâme olmayan bazı eserler bu tanımın kapsamına girmiştir. Bu nedenle farklı üç türde

¹⁷ Nevzat Aşık, “Hicrî IV. Asırdan Sonra Makamat Yazanlar”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1985), 55.

¹⁸ Mubârak, Zekî, *en-Neşru’l-fennî fi’l-karnî’r-râbi’*, (Kahire: Mektebetu Hindâvî, 2013), 221.

¹⁹ Ferah Naz Ali Safder, *el-Makâme beyne’l-edebi’l-‘arabi ve’l-fârisi el-harîri ve’l-hamidi husûsan*, (Beirut: Dâru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, 2011), 33.

²⁰ Ahmed eş-Şâyib, *el-Uslûb*, (Arman: Mektebetu’n-nehdati’l-misriyye, 2003), 111.

²¹ Ernst Friedrich Karl Rosenmüller, *Ueber einen arabischen Roman des Hariri*, (Leipzig, 1801), 3.

²² Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, (Leiden: Brill, 1949), 3/107.

²³ Şevkî Dayf, *el-makâme*, 8.

²⁴ Yusuf Nûr ‘İvâd, *Fennu’l-Makâmât Beyne’l-Mesrik ve’l-Mağrib*, (Beirut: Daru’l-kalem, 1979), 8.

²⁵ Sıtkı Gülle, *el-Harîrî- Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 5.

olan makâmeler ayrı birer tanım yapılacaktır:

- a) Makâme eserlerine bakıldığında birinci kısmının sadece karşıdaki insanlara belirli konularda uzun hitap etmelerden ibaret olduğu görülecektir. Bunlar kurgu değil, gerçek hadiselerdir ve genelde karşıdaki insana hitap etme ana temalı olması nedeni ile bu tarz makâmeler “hitâbî makâme” adı verilmiştir.
- b) İkinci tür olarak karşılaşılan makâmelerde ise edebî ustalıklarla dolu kurgusal hikâyeler göze çarpmaktadır. Bu nedenle bu tür makâmeler “hikâye makâmesi” adı verilmiştir.
- c) Üçüncü tür olarak da belirli bir konu hakkında bilgi verme amacıyla yazılan makâmeler dikkat çekmektedir. Bunlarda nadiren hikâye kurgusuna rastlanmaktadır. Odak noktasında bilgi verme amacı olması nedeniyle bunlara i’lâmî makâme adı verilmiştir.²⁶

2. Makâme Türleri ve Özellikleri

Zikredildiği üzere makâmeler üç farklı türden oluşmaktadır. Ancak bazıları iki ya da üç türün özelliklerini de içermektedir. Örneğin es-Suyûtî’nin *el-Edebu’-Tıbbiyye*’si hem hitâbî makâmenin özelliklerine, hem hikâye makâmenin özelliklerine, hem de i’lâmî makâme özelliklerine sahiptir. Bu eserde çiçekler kendi aralarında tartışma yapmakta ve aralarından bir yönetici seçmek üzere toplanıp karşıdakilere hitâbelerde bulunmaktadırlar. Hitaplaşma esnasında kendilerinin hangi hastalığa iyi geldiğinden bahsederken, karşıdaki bitkilerin insan bedenine verdiği zarardan da bahsederek okuyucuya tıp bilgisi verilmektedir. Şekilsel özelliklerine bakıldığında her üç makâme türünün kapsamına girdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu makâme hem hitâbî, hem hikâye, hem de i’lâmî makâme türündendir.

2. 1. Hitâbî Makâmeler

Hitâbî makâmelerde nasihat, karşıdakini ikna etmede çaba gösterme, kendisinden üstün kimselere hitap etme ve gerçek bir olayı anlatma durumu ön plandadır. Hitâbî makâmelerin edebî sanatları diğer hikâye makâmeleri ile i’lâmî makâmeler kadar zengin değildir. Hikâye ile i’lâmî makâmeler yazılı olarak ortaya ilk kez çıkarken, hitâbî makâmeler şifâhî olarak ortaya çıkıp daha sonra yazıya dökülmektedir.

Hitâbî makâmelerin yazımında birkaç amaç vardır. Birincisi üstünlük sağlama, ikincisi tarih kaydı ya da tarih tasnifi oluşturma, üçüncüsü eğitici olma, dördüncüsü ise toplumsal sorunları dile getirmedi.²⁷

Hitâbî makâmelerin sayısı diğerleri kadar çok değildir. Aşağıda birkaç örnek verilmiştir:

- a) İbn Kuteybe, *‘Uyûnu’l-Ahbâr: Makâmatu’z-zuhhâd* kısmı ile sınırlıdır. Kitabın kalan kısmı nesirden oluşmaktadır.
- b) el-Ğazâlî, *Mağâmâtu’l-‘Ulemâ’ ‘inde’l-hulefâ’ ve’l-mulûk*
- c) el-Vehrânî (ö. 575/1179), *Menâmatu’l-Vehrânî ve Mağâmâtuhu ve rasâiluhû*

²⁶ Muhammet Ali Can, *Arapçada makâme Edebiyatı ve Nâsîf el-Yâzici’nin Mecma’u’l-Bahreyn Adlı Eseri*, 16.

²⁷ Can, *Arapçada Makâme Edebiyatı ve Nâsîf el-Yâzici’nin Mecma’u’l-Bahreyn Adlı Eseri*, s. 32.

2. 2. Hikâye Makâmeleri

Makâmelerin meşhur olması ve yayılmasında en önemli öncülük hikâye makâmelerine aittir. Bunun nedeni ise oluşturulan gerçek dışı olay kurgularının halk arasında sevilerek okunup yayılmasıdır. Günümüzde dahi bilimsel çalışmalar, romanlar kadar halk arasında yaygınlık kazanmamaktadır. Şimdiye kadar yazılan makâmelerin yaklaşık yarısı hikâye türünden yazılmıştır.

Ayrıca makâme şerhleri de sadece hikâye makâmeleri için telif edilmiştir. İ'âmî makâme ile hitâbî makâmeler için herhangi bir şerh yazımı olmamıştır. Arap dünyasının dışındaki edebiyata da sadece hikâye türündeki makâmelerin tercüme yapılmıştır.²⁸

Hikâye türündeki makâmelerin ortaya çıkmasında Fars edebiyatı ile Kur'an-ı Kerim etkili olmuştur. Fars edebiyatındaki hayâlî hikâye anlatımlarına ve Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerde olan faslıların ses uyumlarına sıkça rastlanmaktadır. Acem asıllı müslüman olan el-Hemedânî'nin bu türde bir eser yazması, bulunduğu sosyal şartlar sayesinde gerçekleşebilmiştir.

Hikâye türündeki makâmelerin yazımında birkaç amaç vardır. En önemlisi, yazarın kendi edebiyat üstünlüğünü ispat etmeye çalışması, didaktik olması ve toplumsal sorunları dile getirmesidir.

Hikâye makâmelerde yaygın olarak bazı unsurlar vardır. Olayı anlatan bir râvî bulunur, hadis senetlerinde görülen edâ lafızları kullanılır (حَدَّثَنَا، أَنبَأَنَا), hemen hemen her hikâyede tekrar okuyucunun karşısına çıkan bir kahraman vardır, yoğun seciler kullanılır, ayet ıktibaslarına sıkça yer verilir, garîbu'l-kur'ân lafızları kullanılır,

Hikâye makâmeleri türünde yazılan bazı kitaplara örnek:

- a) el-Hemedânî, *el-Makâmât*
- b) el-Harîrî, *el-Makâmât*
- c) Nâsîf el-Yâzîcî, *Mecme'u'l-Bahreyn*

2. 3. İ'âmî Makâmeler

Belirli bir konudaki bilginin sunulması okuyucu açısından bazen sıkıcı gelebilmektedir. Ancak bu yazıların edebî sanatlarla süslenmesi sayesinde durum tersine çevrilebilir. İ'âmî makâmelerin ortaya çıkması sayesinde tıp, tarih, coğrafya ve buna benzer birçok bilim dalındaki yazılar edebî zevk içinde sunulabilmektedir.

Hikâye makâmelerinden sonra i'âmî makâmelerin ortaya çıkmasında belirli bir aşamanın kat edildiği görülmüştür. Ebû 'Âmir b. Şuheyd (ö. 426/1034), *et-Tevâbi' ve'z-Zevâbi'* adlı eserinde hikâye ile i'âmî makâme arasındaki ilk geçişi sağlamıştır. Yazmış olduğu makâmelerde hem hikâyelere yer vermiş, hem de konu bilgilerine yer vermiştir.

2. 3. 1. Ortaya Çıkaran Faktörler

İslamiyetin başlangıcından sonra müslümanların bilimsel çalışmalarını hızlandırmaları

²⁸ Mezkur makâmelerin örnekleri için bkz. Can, *Arapçada Makâme Edebiyatı ve Nâsîf el-Yâzîcî'nin Mecme'u'l-Bahreyn Adlı Eseri*, s. 72-77.

neticesinde hem dinî, hem de fen bilimleri alanında büyük eserler yazdıkları görülmüştür. Bilimlerin tasnif edilmeye başlanmasından sonra tedrisatta öğrencilere bilimsel bilgilerin tasnif halinde ezberletilmesi de paralel olarak gelişmiştir. Arapça şiirlerin hem halk hem de ulemâ arasında yaygın olması sonucu insanların nesir halindeki yazılarda edebî sanatı sevmesi de kaçınılmaz olmuştur. Hikâye türü makâmelerde kurgu şeklinde anlatılan olaylar, yoğun edebî sanatlar içerisinde verilmiştir. Doğal olarak bu yazım türü de yukarıda zikredildiği üzere Ebû 'Âmir b. Şuheyd tarafından bilgi verme amaçlı pirenin sıfatı (صفة برعوث) ve (صفة الثعلب) tilkinin sıfatı adlı makâmeler yazılmıştır.²⁹

Bu metinler rağbet görmüş ve i'lâmî makâmeler müstakil bir şekilde yazılmaya başlanmış ve yaygınlaşmıştır.

2. 3. 2. Amacı

İ'lâmî makâmelerin birinci amacı didaktiklik, ikincisi ise yazarın edebî konumunu ispat etme çabasıdır.

a) Öğreticilik

İ'lâmî makâmelerde bilgiler bazen doğrudan özellikleri ile birlikte verilmektedir, bazen de adeta tiyatro sahnesi oluşturularak objeler karşılıklı konuşturulmaktadır. Her iki durumda da okuyucuya bir konuda bilgi aktarma temel alınmaktadır. Örneğin ez-Zemahşerî ö. (538/1144) *el-Mâkâmât'*ında tasavvufî bilgileri secîler içerisinde vermiştir.

Hikâye makâmeleri ile i'lâmî makâmeleri ayıran en önemli özellik, hikâye makâmelerinin kurgu bir olayı anlatmasıdır. İ'lâmî makâmelerindeki ayırt edici temel özellik ise bir konu hakkında ayrıntılı bilgi vermektir. Bu temel amacın yanında ikisinin de birbirlerinin bu özelliklerini zaman zaman kullandığı görülmektedir. Örneğin hikâye makâmesinde bazen bir konu hakkında ayrıntılı bilgiye de değinilirken, i'lâmî makâmelerde de olmayan bir olay tiyatro gösterisi gibi sahnelenmektedir. Bunlar genelde iki ya da daha fazla objenin birbirlerine üstünlük taslaması ile gerçekleşmektedir. Bunlara "mufâhare edebiyatı" da denilebilir.

b) Yazarın Dil Üstünlüğünü Ortaya Koyması

Ulemânın bilimsel çalışmalarının yanı sıra edebiyatla da ilgilenip şiirler yazdıklarına sıkça şahit olunur. Ancak diğer edebî türlerde çalışma yapmaları nadir görülen bir durumdur. Ulema genelde gerçek dışı hikâye yazımından uzak durmuştur. Bir hadis usulü, tefsir usulü ya da fıkıh usulü kitabının edebî sanat dâhil edilerek yazılması ise ayrı bir sanatsal ustalık gerektirmektedir. İ'lâmî makâme telifi için hem edebî yeteneğin var olması, hem de bilimsel bilgi gücünün olması gerekmektedir.

2. 3. 3. Ana Unsurları

İ'lâmî makâmelerde edebî açıdan birçok sanat bulunmaktadır. Bunların ayrıntısına burada girilmeyecektir. Ancak i'lâmî makâmelerin büyük çoğunluğunda bulunan ortak unsurlar zikredilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla sadece bir ya da iki makâmede bulunup diğer bütün makâmelerde olmayan bir özellik ele alınmayacaktır. Örneğin bilgiyi aktaran râvî i'lâmî makâmelerin çoğunda bulunmamaktadır. Bu nedenle râvî'nin varlığı i'lâmî

²⁹ Ebû 'Âmir b. Şuheyd, *et-Tevâbi' ve'z-zevâbi'*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1996), 125-126.

makâmelerin ana unsurları arasında zikredilmeyecektir.

a) Belirli bir ana konu üzerinde yoğunlaşma

İ'lâmî makâmelerde bir ana konu seçilir ve o konu ile ilgili ayrıntılı bilgiler edebî sanatlarla verilir. Örnekleri az sonra görüleceği üzere dil bilimi, tıp, yangın, din ve diğer konular ayrıntılı bir şekilde işlenir.

b) Yoğun secî kullanımı

İ'lâmî makâmelerde en çok dikkat çeken özelliklerden birisi secîlerdir. Bazen art arda iki cümle, bazen üç bazen de dört cümle kendi içinde ses uyumu içinde verilmektedir. Bu sanatın temeli hikâye makamesine dayanmaktadır. Hikâye makâmeleri de Kur'an-ı Kerim'den etkilenilerek yoğun ses uyumları oluşturularak yazılmıştır. Dolayısıyla i'lâmî makâmelerin bol secîli olması, Kur'an-ı Kerim'e dayanmaktadır. Örneğin:

c) Üstünlük Gösterme

İ'lâmî makâmelerin bir kısmında yazar doğrudan bilgiler sert eder, diğer kısmında ise objeler konuşdurularak kendi aralarında münazara yaparlar ve üstünlüklerini ispat etmeye çalışırlar (mufâhare yaparlar). Kalem ile kılıcın münazarası, şamdan ile kandilin münazarası ya da ilim ile mal arasındaki münazaralarda bunlar dikkat çekmektedir. Mufâharelere hikâye makâmelerinde zaman zaman rastlanmaktadır. Ancak doğrudan iki tarafın üstünlüğü hikayesinin ele alınması sadece i'lâmî makâmelerde görülmektedir.

d) İnsan dışı varlıkların konuşurulması

İnsanların dışındaki varlıkların konuşurulması İslam'dan önce nasıl var olduysa, İslam'dan sonra da aynı şekilde devam etmiştir. Hatta Kur'an-ı Kerim'de dahi ateş konuşurulmuştur.³⁰ İ'lâmî makâmelerde de intak sanatı belirli aşamalardan geçerek kullanılmıştır. Önce bitki ve hayvan gibi canlı varlıklar konuşurulmuş, daha sonra mum ve şamdan gibi cansız varlıklar konuşurulmuş, en sonunda ise ilim gibi soyut varlıklar konuşurulmuş ve kendi aralarında mufâhare yaptırılmıştır.³¹

2. 3. 4. Târihî Seyri

İ'lâmî makâmelerin başlangıç süreci daha önce belirtildiği üzere Ebu Ubeyd zamanında gerçekleşmiştir. Ondan sonraki müellifler, doğrudan i'lâmî tarzda yazmaya başlamışlardır.

İntak (konuşurma) sanatı İslam'dan önce Kelile ve Dimne hikayelerinde bilinmekteydi. Kur'an-ı Kerim'de de intaka rastlanmaktadır. Örneğin:

حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّعْمِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّعْمُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

"...Karınca vadisine gelene kadar. Karıncanın biri dedi ki: Ey karınca (topluluğu)! Evlerinize girin ki Süleyman ve ordusu fark etmeden sizi ezmesin."³²

Burada karıncalar açıkça insan gibi konuşurulmuştur. Diğer bir ayet örneği verilecek

³⁰ Kâf 50/30.

³¹ Örnekler için bkz. Câbir b. Beşîr el-Muhammedî, "Munâzaratı's-seyf ve'l-kalem", *Mecelletu kulliyeti'l-luğati'l-arabiyye* 1/28 (2015), 103-170.

³² Neml 27/18.

olursa:

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ

“Cehenneme ‘doldun mu?’ dediğimiz ve onun da ‘hala eklenen var mı?’ dediği gün...”³³

Bu ayette de cehennem in intakı görülmektedir.

Hz. Peygamber’in (a.s.) hadislerinde de bazen intak örneklerine rastlanmaktadır:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "بَيْنَمَا رَجُلٌ رَاكِبٌ عَلَى بَقْرَةٍ التَّقَتَّ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: لَمْ أَلْخُقْ لِهَذَا، "خُلِفْتُ لِلْجَرَائِةِ"³⁴

“Ebû Hüreyre’den naklen: Hz. Peygamber’den naklen dedi ki: Bir adam ineğe binmiş idi. İnek ona döndü ve dedi ki: ‘Bunun için yaratılmadım. Çift sürmek için yaratıldım.’”

Bu hadiste ineğin intakı görülmektedir.

Ayrıca kıyamet alametleri anlatılırken ağaçların da konuşurulduğu³⁵ gibi birçok örnek vermek mümkündür.

2. 3. 5. Muhtelif Unsurlar

Daha önce belirtildiği üzere i’lâmî makâmeler, hikâye makâmelerinden türediği için ondaki bazı unsurları da devralmıştır. Bunlar şimdi maddeler halinde verilecektir.

a) Hikâye makâmelerin çoğunda bir râvî olayın anlatımını yapmaktadır. İ’lâmî makâmelerde ise râvî nâdiren görülmektedir. Hikâye makâmelerindeki râvîler insandır, ancak i’lâmî makâmelerdeki râvîler insan dışı varlıklardır. Râvî olarak kullanılan insan dışı varlıklar ise verilen bilgiye göre değişim göstermektedir. Aşağıdaki örneğe bakılacak olursa, çiçekler hakkında bilgi vermek için râvî olarak toprak, çiçek, bülbül gibi insan dışı varlıklar kullanılmıştır:

حدثنا ريان عن أبي الريحان عن أبي الورد أبان، عن بلبل الأغصان عن ناظر الإنسان عن كوكب البستان عن وابل الهتان قال:

“Tavlı (suya doymuş toprak) bize anlattı, reyhanın babasından naklen, o da gülün babası Ebân’dan naklen, o da dalların bülbülünden naklen, o da bahçenin yıldızından naklen, o da yağmur yüklü buluttan naklen dedi ki:”³⁶

b) İntak

c) Secî

3. Günümüze Kadar Yazılan İ’lâmî Makâmeler

Bazı i’lâmî makâmeler hem hikâye, hem de i’lâmî türdendir. Yani hem bilgilendirme amaçlı yazılmış hem de hikâye şeklinde anlatım yapılmıştır. Ayrıca hem hitâbî, hikâye ve i’lâmî üç özelliği kendi içinde barındıran makâmeler de bulunmaktadır. Şimdi bu makâmelerin isimlerine ve belirli bir kısımlarına göz atılacaktır.³⁷

³³ Kâf 50/30.

³⁴ el-Buhârî, *el-Cami’u’s-sahîhu’l-müsnedu’l-muhtasar min umûri rasulillah (sav) ve sunenihi ve eyyâmih*, (Riyad: Beytu’l-Efkâr, 1998), “Hars”, 4.

³⁵ el-Buhârî, *el-Camiu’s-sahih*, “Cihâd”, 94.

³⁶ es-Suyûtî, *el-Mâkâmâtü’l-edebî’t-tibbiyye*, (Kahire, Mektebetü İbn Sina, 1988), 81.

³⁷ Bu bölümde sıralanan makâmelerin bilgileri doktora tezimizden alınmıştır. Bkz. Can, *Arapçada*

1. Ebû 'Âmir b. Şuheyd † (ö. 426/1034)

et-Tevâbi' ve'z-zevâbi'

Ebu Şuheyd burada çeşitli konular ele alınmıştır. Pire, sivrisinek ve tilki gibi hayvanların özellikleri yoğun secîler ile anlatılmıştır. Bunun dışında cinlerin hikâyeleri de bulunmaktadır. Bu kitaptaki makâmelerin çoğu hikâye türündendir. Ancak içinde birkaç bilgilendirme makâmesi geçtiği için ilk i'lâmî makâmenin bu olduğu söylenebilir.

Makâmelerden bir kısmı:

صفة برعوث

أسودٌ زنجي، وأهبيٌ وحشي؛ ليس بوانٍ ولا رُميل، وكأنه جزء لا يتجزأ من ليل؛ أو شونيزة، أو ثقتها غريزة؛ أو نقطة مداد، أو سوداء قلب فُراد³⁸

Pirenin özelliği

Siyah zengicidir. Güllünçtür, yabanîdir. Ne zayıf düşer ne de küçük dosttur. Adetâ geçeden ayrılmayan bir parçadır ya da siyah dânedir. Onu dürtü sağlamaştırılmıştır. Ya da mürekkep noktası gibidir. Ya da kenenin kalbinin noktası gibidir.

2. Ebu'l-Hasen el-Muhtâr b. Butlân (ö. 458/1066)

Kitâbu da'veti'l-etibbâ' alâ mezhebi kelîle ve dimne³⁹

İbn Butlân Hıristiyan Nestûrilerdendir. Bu makâmelerde hem tıp konusunda bilgiler vardır, hem de tabiplerin yaşadıkları sorunlara denilmektedir. Genç bir tabibin Meyyâfârikîn (günümüzde Silvan) şehrine gelip orada tanıştığı bir aktarla hikâyeye başlar ve tıp konusunda bilgiler aktarır.

Makâmelerde hikâye ve i'lâmî türleri karıştırılarak verilmiştir.

Makâmenin giriş kısmı:

الأول في فاتحة الكتاب

قال بعضهم لما دخلت الميافارقين، سألت عن بها من المتطبين، فأرشدت إلى دكة بالطيارين، عليها شيخ من أبناء السبعين،
40...

Birincisi, kitabın açılışdır

Onlardan birisi dedi ki: Meyyâfârikîn'e girdiğimde, onlara tıpçılardan kimlerin var olduğunu sordum. Bunun üzerine attarların tepesine yönlendirildim. Onun üstünde yetmişlerinde olan bir yaşlı var.

i'lâmî makâmenin ilk yazarı olan Ebu 'Âmir henüz râvî zikretmemiştir. Ancak İbn Butlân'ın i'lâmî makâmesi aynı zamanda hikâye türü olması hasebiyle râvî zikri (بعضهم) ile başlamaktadır. Bundan sonraki dönemlerde râvî zikri gelişerek sanata dönüşecektir.

3. İbn Şeref el-Kayrevânî (ö. 460/1067)

Mesâilu'l-intikâd (diğer adı Rasâilu'l-intikâd)

Makâme Edebiyatı ve Nâsîf el-Yâzicî'nin Mecma'u'l-Bahreyn Adlı Eseri, s. 79-92.

³⁸ Ebû 'Âmir b. Şuheyd, *et-Tevâbi' ve'z-Zevâbi'*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1996), 121.

³⁹ Nşr. Beşâra Zâzil (İskenderiye: 1901).

⁴⁰ İbn Butlân, *Kitâbu da'veti'l-etibbâ' alâ mezhebi kelîle ve dimne*, (İskenderiye: Matba'atu'l-Hadyeviyye, 1901), 11.

20 makâmeden sadece iki adedi günümüze kadar intikal edebilmiştir.⁴¹ Ebu'r-Rayyân adlı ravîyi konuşurarak edebî tenkitlerini bildirmektedir. İbn Butlân'ın بعضهم قال ile başlattığı ismi belirsiz râvîden sonra i'lâmî bir makâmede ilk defa belirli bir râvî ismi verilmiştir.

Örnek Metin:

قال أبو الريان: لقد سميت مشاهير، وأبقيت الكثير قلت: بلى، ولكن ما عندك فيمن ذكرت؟ قال: أما الضليل مؤسس الأساس، وبنيناه عليه الناس...⁴²

Ebü Reyân dedi ki: Birçok meşhuru adlandırdım, ancak çoğunu geride bıraktım. Dedim ki: "Bilakis. Ancak zikrettiklerimden sende ne var?" Dedi ki: "Dillî'le gelince, o temeli oluşturan kimsedir. İnsanlar ise onun inşası üzerindedirler...

4. ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)

el-Makâmât

Öğüt amacıyla yazılan bu makâmelerde sûfilik ön plandadır. İleriki kısımda ise Arap dili ile ilgili (nahiv, aruz, kafiye vs.) bilgiler verilmektedir.

Makâmeden bir örnek parça:

مقامات النحو

يا أبا القاسم أعجزت أن تكون مثل همزة الاستفهام، إذ أخذت على ضعيفها صدر الكلام،⁴³

Nahiv makâmesi

Ey Ebu'l-Kâsim! Soru hemzesi gibi olmaktan aciz kaldın. Zira o katlandığında sözün başını alır.

Örnek olması açısından ilk dört makâmeden metin alıntıları gösterilmiştir. Makâlenin hacminin çok büyümemesi için başka alıntılar verilmeyecektir.

5. Ruknuddin Ebu Abdillah el-Vehrânî (ö. 575/1179)

Menâmatu'l-Vehrânî ve makâmâtuhu ve rasâiluhû

Vehrânî'nin rüyaları, mektupları ve birkaç makâmesini yazdığı bu eserde makâmelerin konusu siyâsî öğütlerdir.

6. Yahya b. Sa'îd el-Basrî (ö. 589/1193),

Makâmâtü İbn Mârî⁴⁴

Hristiyan bir şâir ve tabip olan Yahyâ b. Sa'îd, makâmelerinde râvi ismi kullanma geleneğini Yahyâ b. Selâm adını kullanarak sürdürmüştür. Muhtelif öğütler içerir.

7. İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201),

*el-Makâmâtü'l-Cevziyye fi'l-ma'âni'l-va'ziyye ve şerhi'l-kelimâti'l-luğaviyye.*⁴⁵

⁴¹ Muhammed Kurd Ali, *Rasâilu'l-Buleğâ'* (Kahire: Dâru'l-Kutubu'l-'Arabiyye, 1913), 231.

⁴² Muhammed Kurd Ali, *Rasâilu'l-Buleğâ'*,

⁴³ ez-Zemahşerî, *el-Makâmât*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1982), 195.

⁴⁴ Nşr. Adnân el-Mufriçî (Beyrut: Dâru'l-'arabiyye li'l-mevsû'ât, 2019).

⁴⁵ Nşr. Dr. Muhammed Neğaş (Kahire: Dâr Fevzâ li't-tibâ'a, 1980).

İbnu'l-Cevzî, kullanmış olduğu ğarîb kelimeleri kendi şerh etmiştir. 'Îlâmî ile hikâye karışımıdır. İslâmî konular ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Dilbilimi gibi farklı konulara da değinilmiştir. makâme yazarları râvî adı olarak hep hayâlî birisinin ismini kullanırken, İbnu'l-Cevzî kendi adını kullanmıştır. Hikâyenin kahramanı da da Ebû't-Takvîm lakaplı 'Akl adındaki öğütler veren kişidir. Hikâyelerde İbnu'l-Cevzî, Ebu't-Takvîm ile tartışmaktadır.

8. Zahiruddîn el-Kâzerûnî (ö. 697/1297)

Makâme fî kavâ'idi baġdâd fi'd-devleti'l-abbasiyye .⁴⁶

656/1258 yılında Moğolların Bağdat'ı işgal etmelerini konu olarak ele almaktadır. 'Îlâmî olmasının yanı sıra aynı zamanda hikâye türündedir. Olayların râvîsi Tebriz kadısıdır, ancak adı zikredilmemiştir.

9. İbnu'l-Verdî (ö. 749/1349)

*en-Nebe' fi'l-vebâ'*⁴⁷

Öğüt amaçlı yazılan bir makâmedir. Hicri 749 senesinde gerçekleşen büyük vebâ nedeniyle yazılmıştır.⁴⁸

10. Salâhuddîn es-Safedî (ö. 764/1363)

a) Raşfu'r-rahîk fî vasfi'l-harîk⁴⁹

Şam'da gerçekleşen yangın ile ilgili yazılmıştır. Bu makâme aynı zamanda hikâye türü ile karışık ve sadece bir makâmeden ibarettir.

b) *Lev'atu's-şâkî ve dem'atu'l-bâkî*⁵⁰

Hikâye türü ile karışık olan bu makâmede seyahat esnasında karşılaşılan bir Türk gencin aşkı ele alınır.

11. Lisânu'd-Dîn b. el-Hatîb (ö. 776/1374)

Makâmâtu's-siyâsiyye

Halife Harun Reşid'in politikası çerçevesinde hitaplar bulunan bu makâmenin en önemli özelliği, hitâbî ve i'lamî türlerini birleştiren tek eser olmasıdır.⁵¹

12. İbn Habîb el-Halebî (ö. 779/1377)

*Nesîmu's-Sibâ fî funûnin mine'l-edebi'l-kadîm ve'l-makâmâtî'l-edebiyeye*⁵²

Hikâye türü ile karışık bir şekilde yazılmıştır.

13. Ebu'l-Hasen el-Mâlikî en-Nebbâhî (ö. 792/1329)

⁴⁶ Nşr. Korkis 'Avvâd, Mihail 'Avvâd, (Bağdat: Matba'atu'l-İrşâd, 1962).

⁴⁷ Sa'de Tafif Mubarek ed-Da'dî, "Risâletu'n-nebe' 'ani'l-vebâ' li İbni'l-Verdî", *Mecelletu'l-eser*, 18/1 (2021), 77-101.

⁴⁸ Muhammed Hamza Muhammed Salih, *el-Kevârisu't-tabî'iyye fî bilâdî's-şâm ve misr* (Gaza: İslamic University, 2009), 114.

⁴⁹ Nşr. Semir Derûbî, (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2002).

⁵⁰ Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl Muhammed Harun, (Kahire: Matba'atu'r-Rahmâniyye, 1992).

⁵¹ Bu makâme *Nefhu't-Tîb*'de yer almaktadır. Bkz. Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Makkarî (ö. 1041/1632), *Nefhu't-tîb min ğusni endulusu'r-rafîb*, (Beyrut: Dâr Sâdir, 1968), 4/431-445.

⁵² Nşr. Muhammed Hüseyin el-Mehdâvî (Babil: Dâru'l-Furât, 2019).

*el-Makâmâtü'n-nahliyye*⁵³

Bu makâmelerde Üzüm ile hurmanın kendi aralarındaki üstünlük iddiası ele alınır. Bu yönüyle aynı zamanda hikâye makâmesidir.

14. el-Kalkaşendî (ö. 821/1418)

*Subhu'l-E'sâ*⁵⁴

Makâmeler Subhu'l-e'sâ kitabın içinde sadece küçük bir bölümü teşkil etmektedir. İmlâ kaideleri ile ilgili bilgiler aktarılır.

15. Muhammed b. Korkmas b. Abdillah (ö. 882/1478)

*el-Makâmâtü'l-felsefiyye ve't-tercumânâtü's-sûfiyye*⁵⁵

Makâme sayısı 50 olan bu makâmelerde tabiat ilimleri ve dini ilimler hakkında bilgi verilir.⁵⁶

16. es-Suyûtî (ö. 911/1505)

Üç makâme türünün hepsinde makâmeler yazan tek müellif es-Suyûtî'dir.

a) *el-Makâmetü's-sundusiyye fi vâlideyi'n-nebiyyi sallallahu 'aleyhi ve sellem*⁵⁷

Hz. Muhammed (a.s.)'in anne ve babalarının Müslüman olduklarının ispat edilmesi amacıyla yazılmıştır.

b) *el-Makâmetü'l-lâzurdiyye fi mevti'l-evlâd*

"Evlatların ölümü hakkında lacivert makâmesi"

Evlât vefatının acısı hakkında bilgi içermektedir.

c) *el-Makâmetü'z-zehebiyye fi'l-himâ*

Ateşli hastalık hakkında bilgi verilmektedir.

d) *Makâme fi vasfi ravdati misr: bulbulu'r-ravda*

Bülbüller hakkında bilgi verilir.

e) *el-Makâmetü'l-Bahriyye*

Yağış, sel taşkını, yangın gibi afetlerde insanların davranışları ile ilgili bilgiler içerir.

f) *Makâme el-fettâş 'ale'l-kaşşâş*

Mevzû hadisler konu olarak ele alınmıştır.

g) *Makâmetü'l-istinsâr bi'l-vâhidi'l-kahhâr*

⁵³ Tahkiki yapılmamıştır. Fas Ribat Kütüphanesinde 328 no'lu bölümde el yazması bulunmaktadır.

http://196.218.25.164/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=103494&shelfbrowse_itemnumber=103950

⁵⁴ Nşr. Belirsiz (Kahire, Matba'atu Dâri'l-Kutub el-Misriyye, 1922).

⁵⁵ ez-Zirikli, *Kitâbu'l-e'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002) 7/10.

⁵⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zumûn*, (Bağdat, Mektebetü'l-Musennâ, 1941), 2/1786.

⁵⁷ Berlin Devlet Kütüphanesinde el yazma nüshası olarak PPN820533475 kodu altında muhafaza edilmiştir.

Henüz tahkiki ve basımı gerçekleşmemiştir. Hz. Peygamber'in anne ve babasının cennet ehlinden olduklarına dair ispatlar ayet ve hadislerle yapılmıştır.

Fetva verme usûlü hakkında bilgi verilmiştir.

h) *el-Makâmetu'-durriyye fi'l-vebâ'*

Hicrî 897 yılında vukû' bulan büyük vebâ hakkında bilgi vermektedir.

i) *ed-Deverânu'l-felekî 'alâ ibni'l-kerakî*

Gök bilimcisi İbnu'l-Kerakî hakkında bilgi vermektedir.

j) *Tarzu'l-'imâme fi't-tefrika beyne'l-makâme ve'l-kumâme*

Makâme literatürü ile ilgili eleştiriler yapılması itibariyle ilk çalışmadır. Makâmeler tenkit edilirken yine makâme tarzı uygulanmıştır.

k) *Makâme tusemmâ el-fârik beyne'l-musannif ve's-sârik*

"Hırsız ile musannif arasını ayırt edici olarak bilinen makâme".

Telif haklarını içeren bir makâmedir.

l) *el-Makâmetu'l-kelâciye fi'l-es'ileti'n-nâciye*

Din ile ilgili muhtelif sorulara cevap vermektedir.

m) *Makâme tuesemmâ sâhibu seyf 'alâ sâhibi hayf*

Kitap icazetleri ile ilgili bilgiler içermektedir.

n) *Kevebu'r-ravda fi târihi cezâratî'r-ravda bi'l-kâhira*

Nil nehri ve Kahire şehri ile ilgili bilgiler içerir.

o) *Makâmetu'n-nisâ': raşfu'z-zilâl mine's-sehari'l-halâl*

Muhaddis, müfessir, sarfçı, matematikçi gibi birçok meslek dalına sahip olan kişilerin hanımları ile geçirdikleri geceleri anlatırken, mesleği ile ilgili olan kelimeleri seçerek anlatmıştır. Toplam 21 adet makâme bulunmaktadır.

p) *Makâmetu kam'i'l-mu'ârid fi nusrati ibni'l-fârid*

E dip İbnu'l-Fârid ile ilgili bazı bahisler vardır.

q) *el-Makâmât'ul-edebiyeye et-Tıbbiyeye*

Bitkilerin fayda ve zararlarını anlatma amaçlı yazılmıştır.

17. İbrahim el-Vezîrî (ö. 914/1508)

el-Makâmetu'n-nazariyye ve'l-fâkîhetu'l-muhbiriyye ve'l-hadîkati'l-'anberiyeye

Abdullah el-Habeşî bu makâmeleri *Makâmât mine'l-edebi'l-yemenî* adlı kitapta neşretmiştir.⁵⁸

18. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659)

*el-Makâmât*⁵⁹

⁵⁸ Abdullah el-Habeşî (San'â: Mektebetu'l-Cil el-Cedid, 1987).

⁵⁹ *el-A'lâm*, 1/238.

İstanbul alimlerine sitem ile ilgili bir makâmedir. Fuzulî'nin (ö. 963/1556) *Şikâyetnâmesi'* nin sitem çalışmasından etkilenmiştir.

19. Mustafa Esad el-Lukaymî (ö. 1178/1765)

*el-Melâmetu'l-urcuwâniyye fi'l-makâmeti'r-ridvâniyye*⁶⁰

Emir Rıdvan Kethüdâ'ya yapılan övgüleri içermektedir.

20. Şihâbuddîn Ahmed b. Ebi'l-Berakât es-Suveydî (ö. XII. yy./XVII. yy.)

*el-Makâme*⁶¹

Osman Efendi'yi övme amacıyla yazılmıştır.

21. Muhammed Mu'min eş-Şîrâzî (ö. XII. yy./XVII. yy.)

*Tayfu'l-hayâl fi munâzarati'l-'ilm ve'l-mâl*⁶²

İlim ile malın üstünlüğü tartışılmaktadır. Makâme edebiyatında daha önce canlı cansız birçok varlık konuşturulmuştur. Ancak burada soyut bir varlık konuşturulmamıştır. Soyut varlık olan ilim burada intak edilmektedir.

22. Ahmed b. Abdillatif b. el-Berbîr (ö. 1226/1811)

*Mufâhare beyne'l-mâ'i ve'l-hevâ*⁶³

Su ile havanın mufâharesini ele almaktadır.

23. Abdullah Fikri Paşa (ö. 1306/1889)

el-Makâmetu'l-fikriyyeti's-seniyye fi'l-memleketi'l-bâtiniyye

Eski Maarif nâzırı olan Abdullah Fikri Paşa İstanbul'da yabancı bir dilden Türkçe'ye tercüme edilmiş bir eserin kendisini etkilediğini ve bazı küçük eklemeler yaparak bunu Arapça'ya çevirdiğini ve makâme türünü benimsediğini yazmıştır.⁶⁴ El yazısı olarak 1315/1898'de Matbaacı Hasan Ali tarafından basım yeri belirsiz olarak basılmıştır.

24. 'Âişe et-Teymûriyye (ö. 1319/1902)

Netâicu'l-ahvâl fi'l-ekvâli ve'l-ef'âl

Beş adet makâme vardır. Söz ve fiillerdeki adab ile ilgili nasihatler içermektedir. Matba'atu'l-behiyyetu'l-mısıriyye tarafından 1305/1887'de basılmıştır.

25. 'Âid el-Karenî

*el-Makâmât*⁶⁵

Muhtelif ilim ve konular içeren altmış altı makâmedir. Her makâmenin başlangıcı ayet ya da ayetin bir kısmıdır.

⁶⁰ Abdurrahman b. Hasen el-Cebertî, *'Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr* (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutub el-Mısıriyye, 1997), 367.

⁶¹ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'arabiyye* (Mısır: 1928), 1/1068.

⁶² British Museum Kütüphanesi, No: 113.

⁶³ Nşr. Muhammed Hasan Tayyan, (Lübnan: Dârul-Beşâiru'l-İslamiyye, 2000).

⁶⁴ Hangi kitap olduğunu maalesef belirtmemiştir. Aynı bir çalışma konusu olarak incelenmelidir.

⁶⁵ (Şârîka: Mektebetu's-Sahâbe, 2000).

26. Hemmâm Muhammed el-Ceraf

*Minnetu'r-rahmân fi şehri ramadân*⁶⁶

Ramazan ayı ile ilgili bilgiler ayet ve hadislerle birlikte verilmektedir.

Sonuç

İ'lâmî makâmeler için herhangi bir tanımın daha önce yapılmadığını gördük. Bundan sonra hikâye makâmeleri için yapılan tanımlar, i'lâmî makâmeler için kullanılmalıdır. Hikâye makâmelerini i'lâmî makâmelere dönüştürmeye başlayan ilk edibin Ebû 'Âmir b. Şuheyd olduğu görülmüştür. İ'lâmî makâmelerin yazımındaki amaçların asıl amaç, didaktik bir eser ortaya koymadır. Bunun yanında yazarın dil üstünlüğünü ortaya koymaya çalışması ve bir konuda verilmek istenen bilginin edebî lezzet içinde sunulmasıdır. Bu sayede okuyucu daha fazla celp edilebilmiştir.

Bir kısmı hikâye makamelerinde olmakla birlikte İ'lâmî makâmelerde görülen ana unsurlar şunlardır:

- Belirli bir ana tema üzerinde yoğunlaşıp bilgi verilmiş,
- Yoğun bir şekilde secîler kullanılmış,
- İnsan haricindeki maddî ve manevî varlıklar konuşurulmuş. İnsan harici maddî varlıkların konuşurulması (intak) sanatına diğer dillerde de rastlanırken, manevî varlıkların konuşurulması ilk kez Arap edebiyatında i'lâmî makâmelerde ortaya çıkmıştır.

İ'lâmî makâmelerinin de kendi içinde iki şekilde ayrılmakta olduğu görülmüştür. Birincisinde yazar bir konu hakkında kendi dili ile ayrıntılı bilgi vermektedir. İkincisinde ise bilgi vermek istediği objelerin kendisini konuşturmakta ve birbirlerine üstünlük taslamalarını sağlamaktadır (mufâhare). İkinci türdeki çalışmalara "mufâhare edebiyatı" adının verilebileceğini kanaatindeyiz.

İ'lâmî makâmeler, hikâye makâmeleri kadar rağbet görmemiştir. Ancak sayıca hikâye makâmeleri ile i'lâmî makâmeler hemen hemen aynıdır. "Makâme" kelimesinin tanımları yapılırken hep hikâye makâmelere dikkate alınmıştır. İ'lâmî makâmeler göz ardı edilmiştir. Birçok i'lâmî makâme, hikâye makâmeleri ile karışık bir şekilde yazılmıştır. En çok i'lâmî makâme yazan müellif es-Suyûtî olmuştur. Başlangıcından günümüze kadar toplam 41 adet i'lâmî makâme yazılmıştır. Bunların bir kısmının tahkiki yapılmamış olup Arap dili edebiyatçılarının onlar üzerinde çalışma yapması gerekmektedir.

İ'lâmî makâmelerin bilinirliğinin zayıf olduğu görülmüştür. Türkiye'de bu türden makâmelere daha çok çalışmaların yapılması gerekmektedir.

⁶⁶ Basım yeri yok, 2008.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	* Bu çalışma 11.11.2021 tarihinde sunduğumuz “Arapçada makâme Edebiyatı ve Nâsif el-Yâzici'nin Mecma' u'l-Bahreyn Adlı Eseri” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Muhammet Ali Can, Arapçada makâme Edebiyatı ve Nâsif el-Yâzici'nin Mecma' u'l-Bahreyn Adlı Eseri, Basılmamış Doktora Tezi, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021). Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This article is extracted from doctorate dissertation entitled “The Maqama Literatur In Arabic And The Book Majma' al-Bahrayn of Nasif al-Yaziji”, (PhD Dissertation, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, 2021). 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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça | References

Abdullah el-Habeşi. Makâmât mine'l-edebi'l-yemenî, San'â: Mektebetu'l-Cil el-Cedîd, 1987.

Abdurrahman b. Hasen el-Cebertî. 'Acâibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr, Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutub el-Misriyye, 1997.

Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Makkarî. Nefhu't-tîb min ğusni endulusu'r-ratîb, Beyrut: Dâr Sâdir, 1968.

Ahmed eş-Şâyib. el-Uslûb, Arman: Mektebetu'n-nehdati'l-misriyye, 2003.

Belbeşir Lhasen. Terkîbu'l-Cumle fi Makâmâtî'l-Harîrî, Tlemcen: Tilimsan Üniversitesi Ma'hedu'l-luĝa, 1994.

Buhârî. el-Cami' u's-sahîhu'l-müsnedu'l-muhtasar min umûri rasulillah (sav) ve sunenihi ve eyyâmih, Riyad: Beytu'l-Efkâr, 1998.

Carl Brockelmann. Geschichte der Arabischen Literatur, Leiden: Brill, 1949.

Cevherî. es-Sihâh, Mısır: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 1987.

Ebû 'Âmir b. Şuheyd. et-Tevâbi' ve'z-zevâbi', Beyrut: Dâru Sâdir, 1996.

Ernst Friedrich Karl Rosenmüller. Ueber einen arabischen Roman des Hariri, Leipzig, 1801.

Ferah Naz Ali Safder. el-Makâme beyne'l-edebi'l-'arabî ve'l-fârisî el-harîrî ve'l-hamîdî husûsan, Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-'İlmiyye, 2011.

Halil b. Ahmed. Kitabu'l-'Ayn, Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

İbn Abdirabbih. el-'İkdu'l-Ferîd, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983.

İbn Butlân. Kitâbu da'veti'l-etibbâ' alâ mezhebi kelîle ve dimne, İskenderiye: Matba'atu'l-Hadyeviyye, 1901.

İbn Kuteybe. el-Me'ânî'l-kebîr fi ebyâti'l-me'ânî, thk. Sâlim el-Kerenkevî, Haydarabad: Dâiratu'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, 1949.

İbn Manzûr. Lisânu'l-'Arab, Beyrut: Dâr Sâdir, 1993.

Kâtib Çelebi. Keşfu'z-zunûn, Bağdat, Mektebetu'l-Musennâ, 1941.

Lu'ey Suleyman Râdî. "el-makâmetu'l-'irâkiyye", Mecelletu vâsit li'l-'ulûmi'l-insâniyye, 13/1 (2010), 45-64.

Mes'ûdî. Murûcu'z-Zeheb, Kum: Dâru'l-Hicra, 1409.

Mubârak, Zeki. en-Neşru'l-fennî fi'l-ğarnî'r-râbî', Kahire: Mektebetu Hindâvî, 2013.

Muhammedî, Câbir b. Beşîr, "Munâzarati's-seyf ve'l-kalem", Mecelletu kulliyeti'l-luĝati'l-'arabiyye 1/28 (2015), 103-170.

Muhammed Hamza Muhammed Salih. el-Kevârisu't-tabî'iyye fi bilâdi's-şâm ve misr, Gaza: İslamic University, 2009.

Muhammed Kurd Ali. Rasâilu'l-Buleĝâ', Kahire: Dâru'l-Kutubu'l-'Arabiyye, 1913.

Muhammet Ali Can. Arapçada Makâme Edebiyatı ve Nâsîf el-Yâzicî'nin Mecma'u'l-Bahreyn Adlı Eseri, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

Nevzat Aşık. "Hicrî IV. Asırdan Sonra Makamat Yazarlar", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, (1985) 55-74.

Okan Murat, Öztürk. Makam Müziğinde Ezgi Ve Makam İlişkisinin Analizi Ve Yorumlanması Açısından Yeni Bir Yaklaşım: Perde Düzenleri Ve Makamsal Ezgi Çekirdekleri, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Sa'de Tafif Mubarek ed-Da'dî. "Risâletü'n-nebe' 'ani'l-vebâ' li İbni'l-Verdî", Mecelletu'l-eser, 18/1 (2021), 77-101.

Serkîs. Mu'cemu'l-matbû'âti'l-'arabiyye, Mısır: 1928.

Sıtkı Gülle. el-Harîrî- Hayatı, Arap Dil ve Edebiyatına Dair Çalışmaları, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Suyûtî. el-Mâkâmâtü'l-edebî't-tibbiyye, Kahire, Mektebetu İbn Sina, 1988.

Şerişî. Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî, eş-Şerişî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

Şevkî Dayf. el-Makâme, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973.

Vehrânî. Menâmatu'l-vehrânî ve makâmâtuhu ve rasâiluh, Köln: Al-Kamel Verlag, 1998.

Yusuf Nûr 'İvad. Fennu'l-Makâmât Beyne'l-Meşrik ve'l-Mağrib, Beyrut: Daru'l-kalem, 1979.

Zemahşerî. el-Makâmât, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.

Zirikî. Kitâbu'l-e'lâm, Beyrut: Dâru'l-'ilm, 2002.