

Kocaeli İlahiyat Dergisi



ISSN: 2564-677X

Cilt 7 Sayı 2 Yıl 2023
Volume 7 Issue 2 Year 2023

"İslam ve Dini Araştırmalar Dergisi/Journal of Islamic and Religious Studies"

Kocaeli Theology Journal

Kocaeli İlahiyat Dergisi

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

Cilt 7 Sayı 2 Yıl: 2023



Kocaeli Teology Journal

Volume 7 Issue 2 Year: 2023

Kocaeli İlahiyat Dergisi

KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ | KOCAELİ THEOLOGY JOURNAL

Cilt 7 - Sayı 2 - Yıl: 2023 ISSN: 2564-677X

Kapsam / Scope

İslam ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 Sayı (Haziran/Aralık) / Biannual (June/December)

Basım Yeri / Place of Publication

Kocaeli Üniversitesi Basımevi Umuttepe Yerleşkesi 41380 İzmit/KOCAELİ – 02623031444

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yılda iki sayı yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

Kocaeli Theology Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Yayıncı / Publisher

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE •

Kocaeli University, Faculty of Theology, Kocaeli, TÜRKİYE

<https://ilahiyat.kocaeli.edu.tr/>

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE

Baş Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin OKUR, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE

orcid.org/0000-0003-4285-7478 | huseyin.okur@kocaeli.edu.tr

Editörler/Editors

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Bulut, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE

orcid.org/0000-0003-4631-7911 | abulut_89@hotmail.com

Arş. Gör. Oğuzhan Yıldız, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE

orcid.org/0000-0003-2068-7818 | oguzhanyildiz150@gmail.com

Arş. Gör. Ahmet Faruk Gökşün, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE

orcid.org/0000-0003-0107-0492 | ahmetfarukgoksun@gmail.com

Sayı Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Mustafa Bilican | Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-7009-4044 | mustafa.bilican@kocaeli.edu.tr

Arş. Gör. Kazım B. Özkardaş | Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE
kazim.ozkardas@kocaeli.edu.tr | orcid.org/0000-0002-1596-5708

Yayın Kurulu / Editörler Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
orcid.org/0000-0002-9473-7358 | akahraman69@hotmail.com

Prof. Dr. Mehmet Çiçek, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
orcid.org/0000-0002-8553-9448 | mehmet_cicek34@hotmail.com

Prof. Dr. Sefer Yavuz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
orcid.org/0000-0002-5230-3746 | seferyavuz@gmail.com

Doç. Dr. Ahmet Ekşi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
orcid.org/0000-0003-3218-7837 | aeksi72@hotmail.com

Prof. Dr. Ali Kaya, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
orcid.org/00000003-2420-6962 | alikaya@uludag.edu.tr

Doç. Dr. Ali Cañçelik, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye
orcid.org/0000-0002-6058-826X | alicancelik@gmail.com

Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, Türkiye |
orcid.org/0000-0002-5204-5564 | kgombeyaz@hotmail.com

Prof. Dr. Ulvi Murat Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, Türkiye
orcid.org/0000-0002-50959522 | umkilavuz@uludag.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Uşak, Türkiye
orcid.org/0000-0003-1216-7249 | msakicakir@gmail.com

Doç. Dr. Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
orcid.org/0000-0003-2652-3427 | veysel.kaya@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Nevzat Erkan, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli, Türkiye
orcid.org/0000-0001-9170-8490 | nevzaterkan@klu.edu.tr

Prof. Dr. Peter J. Kivisto, Augustana University, Illinois, Amerika Birleşik Devletleri (USA)
orcid.org/0000-0003-3992-0659 | peterkivisto@augustana.edu

Prof. Dr. Hazem Said Mohammed Mountaser, Ezher Üniversitesi, Diller ve Tercüme Fakültesi,
Mısır (Egypt)
orcid.org/ 0000-0003-2419-4375 | misirli hazem@yahoo.com

Doç. Dr. Bagir Babayev, Naxçıvan Dövlət Universiteti, Felsefə Bölümü, Nahçıvan, Azərbaycan
orcid.org/0009-0003-0925-9457 | baqirbabayev59@mail.ru

Dr. Abdulrahman al-Salimi, Ministry of Endowments and Religious Affairs, Umman
aalsalimi1970@gmail.com | orcid.org/0000-0001-9751-9228

Doç. Dr. Admir Mulaosmanovic, International University of Sarajevo, Saraybosna (Sarajevo)
orcid.org/0000-0002-7500-3156 | amulaosmanovic@ius.edu.ba

Dr. Pieter Coppens, Vrije Universiteit, Amsterdam, Hollanda
orcid.org/0000-0002-3914-105X | p.coppens@vu.nl

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Dr. Ahm Ershad UDDIN
orcid.org/0000-0002-6270-9117 | ahmershad86@gmail.com

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Dr. Salih Şahin
orcid.org/ 0000-0001-8249-999X | ssahin@live.nl

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Dr. Abdulmuid Aykul, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0001-9012-6341 | maykul8210@hotmail.com

Arş. Gör. Dr. Ali İhsan Kılıç, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-5638-6948 | aihsankilic@gmail.com

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-9473-7358 | akahraman69@hotmail.com

Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-5648-381X | abdurrahman_z@yahoo.com

Prof. Dr. Ali İhsan Pala, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-1485-4424 | alihsanpala@atauni.edu.tr

Prof. Dr. H. Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0001-8844-6338 | hmgunay@sakarya.edu.tr

Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum, TÜRKİYE
orcid.org/ 0000-0003-0036-5416 | halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-3166-9925 | hulyaalper@hotmail.com

Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0003-2899-9111 | iscaliskan@ankara.edu.tr

Prof. Dr. Kemal Yıldız, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0003-4824-922X | kemal.yildiz@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Metin Özdemir, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara,
TÜRKİYE
orcid.org/ 0000-0001-5678-8579 | metin.ozdemir@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Şevket Topal, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0001-8628-2800 | sevkettopal@erdogan.edu.tr

Prof. Dr. Ünal Kılıç, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0001-6366-6350 | ukilic@cumhuriyet.edu.tr

Prof. Dr. Ali Avcu, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-8416-4066 | ali.avcu@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Ali Namlı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0001-8822-9851 | ali.namli@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Süleyman Kaya, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0003-4266-7359 | suleymankaya1@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Yakup Coştu, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çorum, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-5672-9226 | yakupcostu@hitit.edu.tr

Doç. Dr. Adalet Çakır, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli, TÜRKİYE
orcid.org/0000-0002-0350-2853 | adalet.cakir@kocaeli.edu.tr

Hakem Kurulu / Referee Board

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır.

Kocaeli Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Correspondence Address

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Umuttepe Yerleşkesi, 41380, Kocaeli, Türkiye
<https://dergipark.org.tr/kider> Tel: +90 (262) 303 47 02/04 • Fax: +90 (262) 303 47 03

Yazarlar, Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif haklarına tamamen sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı kapsamında açık erişim olarak yayımlamayı kabul ederler.

The authors fully own the copyrights of their works published in the Kocaeli Journal of Theology and agree to publish their works as open access under the Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

KOCAELİ İLAHİYAT DERGİSİ ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

Yayın Etiği İlkeleri

Yayın Etiği, daha yüksek editoryal işleme standartları oluşturmak için yazarlar, hakemler ve yayıncılar adına dürüstlük konusunda ısrar eden bir öz-düzenleme mekanizması olarak tanımlanabilir. Yayın için etik standartlar, yüksek kaliteli bilimsel yayınları, halkın bilimsel bulgulara güvenini ve insanların fikirlerine itibar edilmesini sağlamak için mevcuttur.

- Dürüst araştırmacılar, intihal yapmaz.
- Kaynakları hatalı belirtmez.
- Çürütemeyecekleri itirazları gizlemezler.
- Karşıt görüşleri çarpıtmazlar.
- Verileri yok etmez veya gizlemezler.

Hakemli çalışmalar, bilimsel yöntemi destekleyen ve hayata geçiren çalışmalardır. Bu noktada yayın sürecine dahil olan tüm tarafların (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere uyması büyük önem taşımaktadır. Kocaeli İlahiyat Dergisi, araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlıdır. Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uymaktadır. Kocaeli İlahiyat Dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) tarafından yayınlanan Uluslararası Etik Yayıncılık İlkeleri'ni benimsemiştir.

- Basın Kanunu (Ulusal Mevzuat) bk. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmeti n/1.5.5187.pdf>
- Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (Ulusal Mevzuat) bk.

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmeti n/1.3.5846.pdf>

- Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi (Ulusal Mevzuat) bk. <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/mevzuat/bilimsel-arastirma-ve-etik-yonetmeligi.aspx>
- Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama İlkeleri (Uluslararası Kriterler) bk. <https://publicationethics.org/node/19881>

Tekrar Yayın

Tekrar yayın, aynı makalenin veya büyük ölçüde benzer makalelerin birden fazla dergide yayınlanmasıdır. Editör bu tür makaleyi incelemeyen geri gönderir. Bundan sonra editör, tekrar yayına teşebbüs eden yazara belli bir süre ambargo uygulayabilir, yazarın daha önce yayın yaptığı dergide (belki de önceki makaleyi yayınlayan derginin editörü ile eşzamanlı duyuru olarak) kamuoyuna bu durumu açıklayabilir veya bu tedbirlerin hepsini birlikte uygulayabilir.

Aynı çalışmanın birden fazla dergiye eşzamanlı olarak gönderilmesi

Yazarlar aynı makaleyi aynı anda birden fazla dergiye gönderemezler. Editör, olası eşzamanlı gönderimi öğrenirse, makaleyi alan diğer editör(ler)e danışma hakkını saklı tutar. Ayrıca editör, makaleyi incelemeyen iade edebilir veya incelemeleri dikkate almadan reddedebilir veya bu kararı ilgili diğer editör(ler)le tartışarak alabilir ve yazarlardan belli bir süre makale başvurusu kabul etmemeye karar verebilir. Ayrıca yazarların işverenlerine yazabilir veya bu tedbirlerin hepsini birlikte hayata geçirebilir.

İntihali Engelleme Amaçlı Kontrol

Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmaktır.

Kocaeli İlahiyat Dergisi, gönderilen tüm makaleleri intihal engellemek için taramaktadır. İncelenmeye sunulan çalışmalarda intihal olup olmadığını Turnitin yazılımı kullanılarak kontrol edilir. Benzerlik oranının %20'den az olması beklenir. Benzerlik oranında asıl ölçü, yazarın atıf yapma ve alıntılama kurallarını uymasındır. Benzerlik oranı %1 görüldüğü hâlde atıf ve alıntı usulünce yapılmamışsa yine intihal söz konusu olabilir. Bu açıdan atıf ve alıntı kuralları yazar tarafından bilinmeli ve dikkatlice uygulanmalıdır: İSNAD

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Sahtecilik

Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermektir.

Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış

gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmektir.

Katılımcıların Kişisel Verilerinin Korunması

Kocaeli İlahiyat Dergisi, yasal olarak kamuya açık olmayan insan katılımcılarıyla ilgili kişisel veya hassas verileri veya materyalleri içeren tüm araştırmaların resmi etik incelemeye tabi olmasını şart koşar.

Araştırma Suistimali İddialarının Ele Alınması

Kocaeli İlahiyat Dergisi, COPE'un Başarılı Bir Yazı İşleri için Etik Araç Setine uyar. Kocaeli İlahiyat Dergisi editörleri; intihal, alıntı manipülasyonu, veri tahrifatı, veri uydurması ve diğer araştırma suiistimalinin meydana geldiği makalelerin yayınlanmasını önlemek için tedbir alacaktır. Hiçbir durumda Kocaeli İlahiyat Dergisi editörleri bu tür bir suiistimalin gerçekleşmesine bilerek izin vermeyecektir. Kocaeli İlahiyat Dergisi editörleri, dergilerinde yayınlanan bir makaleyle ilgili herhangi bir araştırma suiistimali iddiasından haberdar olmaları durumunda, iddialarla ilgili olarak COPE'un yönergelerini izleyeceklerdir.

Etik İhlal Bildirimleri

Okurlar, Kocaeli İlahiyat Dergisi'nde yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiklerinde ya da editoryal içerik ile ilgili (intihal, yinelenen makaleler vb.) herhangi bir şikâyetleri olduğunda kider@kocaeli.edu.tr adresine e-posta

göndererek bildirimde bulunabilir. Gelişmemiz için fırsat sağlayacağından başvuruları memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yaparız.

Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir. Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olasılık söz konusu ise; bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyorsa, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE ve ICJME yönergeleri dikkate alınır.

Anket ve Mülakata Dayanan Çalışmaların Yayını

Kocaeli İlahiyat Dergisi, bilimsel süreli yayıncılıkta etik güvence oluşturmak amacıyla, Yayın Etiği Komitesi'nin (COPE) "Dergi Editörleri için Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama Rehber İlkeleri" ve "Dergi Yayıncıları için Davranış Kuralları" ilkelerini benimsemektedir. Bu kapsamda dergiye gönderilen çalışmalarda aşağıdaki hususlara uyulmalıdır:

- 1) Etik kurul izni gerektiren, tüm bilim dallarında yapılan araştırmalar için (etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.
- 2) Etik kurul izni gerektiren araştırmalarda, izinle ilgili bilgilere (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde, ayrıca makalenin

ilk/son sayfalarından birinde; olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalatıldığına dair bilgiye makalede yer verilmelidir.

Özel Sayı Yayımlama Politikası

Dergimizde Yayın Kurulu'nun talebi üzerine yılda bir kez özel sayı yayımlanabilir. Özel sayıda yer alması için gönderilen makaleler önce Editöryal ön incelemeye tabi tutulur. Sonra derginin yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir ve intihali önlemek için benzerlik tarama yapılır. Bu aşamalardan sonra çift taraflı körleme modelinin kullanıldığı akran değerlendirmesi sürecine alınır.

Editöryal Gizlilik Yükümlülüğü

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin editörleri, gönderilen tüm yazıları gizli belgeler olarak ele alır; bu, yazarların izni olmadan bir yazı hakkındaki bilgileri kimseye ifşa etmeyecekleri anlamına gelir. Makale inceleme sürecinde şu kişiler makalelere erişebilir: Editörler, Hakemler, Yayın Kurulu Üyeleri. Bir yazıyla ilgili ayrıntıların yazarların izni olmadan üçüncü bir şahsa iletilebileceği tek durum, editörün ciddi araştırma suistimalinden şüphelenmesidir.

Bilimsel Suistimal İddiaları-Şüpheleri

Bilimsel suistimalin farklı tanımları vardır. Kocaeli İlahiyat Dergisi büyük yayın etiği kurumları tarafından oluşturulan rehberliği takip ederken bu sorunları vaka bazında ele alıyoruz. Editör, etik ihlalden şüphelenirse veya bir ihlal iddiası olursa harekete geçmekle yükümlüdürler. Bu görev hem yayınlanmış hem de yayınlanmamış makaleleri kapsar. Editör, olası suistimallerle ilgili endişeleri dile getiren makaleleri basitçe reddetmemelidir. Etik olarak iddia edilen

davaları takip etmekle yükümlüdür. Editör, uygun olduğunda COPE akış şemalarını izlemelidir. Editörler, öncelikle görevi kötüye kullandığından şüphelenilen kişilerden bir yanıt istemelidir. Yanıttan memnun kalmazlarsa, ilgili işverenlerden veya kurumdan araştırma yapmasını istemelidir. Editör, iddia edilen suistimale ilgili uygun bir soruşturmanın yürütülmesini sağlamak için tüm makul çabayı göstermelidir; bu olmazsa, editör soruna bir çözüm bulmak için ısrar etmek için tüm makul girişimleri yapmalıdır. Bu zahmetli ama önemli bir görevdir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi, COPE'un Başarılı Bir Yazı İşleri için Etik Araç Setine uyar. Kocaeli İlahiyat Dergisi editörleri; intihal, alıntı manipülasyonu, veri tahrifatı, veri uydurması ve diğer araştırma suistimalinin meydana geldiği makalelerin yayınlanmasını önlemek için tedbir alacaktır. Hiçbir durumda Kocaeli İlahiyat Dergisi veya editörleri bu tür bir suistimalin gerçekleşmesine bilerek izin vermeyecektir. Kocaeli İlahiyat Dergisi editörleri, dergilerinde yayınlanan bir makaleyle ilgili herhangi bir araştırma suistimali iddiasından haberdar olmaları durumunda, iddialarla ilgili olarak COPE'un yönergelerini izleyeceklerdir.

Hakemler, araştırma veya yayının suistimalinden şüphelendiklerinde durumu Editöre iletmelidir. Editör, COPE tavsiyelerine uyararak gerekli işlemleri yürütmekle görevlidir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi, aşağıdaki veya benzeri konularda suistimal iddialarıyla karşılaştığında COPE akış şemalarına uygulamayı taahhüt eder.

- Tekrar yayından şüphelenildiğinde yapılacaklar
- İntihalden şüphelenildiğinde yapılacaklar

- Uydurma verilerden şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Yazarlık değişikliği taleplerinde yapılacaklar
- Açıklanmamış çıkar çatışması durumundan şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Haksız veya hediye yazarlıktan şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Bir yazıda etik probleminden şüphelenildiğinde yapılacaklar
- Etik ihlal şüphesi e-posta vb. ile doğrudan haber verildiğinde yapılacaklar
- Sosyal medya aracılığıyla etik ihlal şüphesi duyurulduğunda yapılacaklar

Şikayet Prosedürü

Bu prosedür, Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin veya yazı kadromuzun sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili şikayetler için geçerlidir. Şikayetler, iyileştirme için bir fırsat ve teşvik sağlayabilir ve hızlı, nazik ve yapıcı bir şekilde yanıt vermeyi amaçlıyoruz.

Şikâyet, Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin veya yazı işleri ekibimizin sorumluluğunda olan içerik, prosedürler veya politikalarla ilgili olmalıdır. Şikayetler doğrudan kider@kocaeli.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir ve gizli olarak ele alınacaktır. Editör, şikayetlere anında yanıt verir. Editör, şikayetlerle ilgili COPE akış şemasında belirtilen prosedürü takip eder. Şikayetler, editör ekibinin ilgili üyesi tarafından incelenir ve çözülemezse şu süreçler izlenir:

- Bu ilk yanıtın yetersiz olduğu düşünülürse, şikayetçi, şikayetinin derginin daha kıdemli bir üyesine iletilmesini talep edebilir.
- Şikayetçi hoşnut kalmazsa, şikayetler baş editöre iletilebilir.

• Mümkünse iki hafta içinde tam bir yanıt verilecektir.
COPE, bilimsel dergilerin editörleri için bir uygulama kodu yayınlar. Bu editörler, dergiler ve yayıncılarla olan anlaşmazlıkların çözümünü kolaylaştıracaktır ancak yalnızca derginin kendi şikâyet prosedürleri tükendikten sonra buraya başvuru yapılabilir.

İtiraz Süreci

Editörler ve hakemler tarafından yapılan değerlendirmelere dair ciddi itirazları memnuniyetle karşılıyoruz. Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen kider@kocaeli.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin. Bu aşamada makalenizin gözden geçirilmiş bir versiyonunu göndermeye çalışmayın. İtiraz mektubunuzu okuduktan sonra itirazınızın haklı olduğunu anlarsak, sizi makalenizin gözden geçirilmiş bir versiyonunu göndermeye davet edebiliriz. Böylece çalışmanın dış hakem sürecine tekrar gönderilir. Lütfen itiraz mektubuna mümkün olduğunca fazla ayrıntı ekleyin. Son olarak, her makale için yalnızca bir itirazı dikkate alabiliriz, bu yüzden lütfen itirazınızı net bir şekilde ortaya koymak için ayrıntılı şekilde mektubu yazmaya zaman ve çaba harcayın - bir şansınız var, bu yüzden onu iyi kullanın. Reddedilen makaleler üzerinde uzun süreli müzakerenin genellikle hem yazarlar hem de editörler için tatmin edici olmadığını gördük, bu nedenle aynı çalışma için birden fazla itirazı işleme almıyoruz.

Çıkar Çatışmaları

Çıkar çatışması, birincil bir çıkarla ilgili mesleki yargı, ikincil bir çıkardan (mali kazanç veya kişisel rekabet gibi) etkilenebildiğinde ortaya çıkar. Bir makaleyi nasıl ele alacağımıza dair en iyi kararı verebilmek için yazarların rekabet halindeki çıkarlarını bilmemiz gerektiğine ve makaleyi yayınlarsak okuyucuların da bunları bilmesi gerektiğine inanıyoruz.

Kişinin yaptığı işte çelişkiye düşmesine yol açacak, objektifliğini önemli oranda bozabilecek veya herhangi bir kişi ya da kuruluş lehine adil olmayan avantaj sağlayabilecek herhangi finansal ya da diğer tür çıkarlardır. Araştırmanın yürütülmesi ve makalenin hazırlanması sürecinde alınan tüm mali destek kaynakları ve sponsorların çalışmadaki rolü açıklanmalıdır. Finansman kaynağı yoksa bu da belirtilmelidir. Açıklanması gereken olası çıkar çatışması örnekleri arasında danışmanlıklar, maaş alımı, hibeler yer alır. Potansiyel çıkar çatışmaları mümkün olan en erken aşamada açıklanmalıdır.

Kocaeli İlahiyat Dergisi'nin tarafsız incelemeyi sağlamak için editörlerden, çalışanlardan veya yayın kurulu üyelerinden gelen gönderileri ele almak için belirlenmiş bir süreci vardır. Bu tür gönderiler öncelikle başka dergilere yönlendirilir. Bunun mümkün olmaması halinde gönderinin sahibinin dergideki görevi askıya alınır. Bu gönderiler çift taraflı körleme sürecinde incelenir.

Editör, kendisinin veya aile üyeleri tarafından yazılmış makalelerle ilgili kararlarda yer almamalıdır. Ayrıca, böyle bir çalışma, derginin tüm olağan prosedürlerine tabi olmalıdır. Editör, yazarlar ve hakemler tarafından olası çıkar çatışmalarının ifşa edilmesiyle ilgili ICMJE yönergelerini uygulamalıdır.

Araştırma Etiği İlkeleri

Kocaeli İlahiyat Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluşta çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan

“bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Kocaeli İlahiyat Dergisi
Baş Editör
Doç. Dr. Hüseyin OKUR

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

1. Hattat İmzalı Mezartaşları: Yahya Efendi Dergâhı Kabristanı Örneğinde [Gravestones Signed by Calligraphers: In the Example of Yahya Efendi Cemetery]
Tuba Ruhengiz AZAKLI.....194-225
2. Bingazi Sancağında Sağlık, Kolera Salgını ve Salgının İdaresi (1858) [Public Health, Cholera Outbreak, and its Management in the Benghazi Sancak (1858)]
Abdullah Taha YILDIZ - Betül İPŞİRLİ ARGIT226-245
3. İslâm Hukukunda Eşler Arasında Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) ve Hukuki Sonuçları [Marital Discord (Shiqaq) Between Spouses İn İslamic Law And İts Legal Consequences]
Cavidan KEMENT - Ahmet EKŞİ246-275
4. Batı İslâm Coğrafyası Hadis Âlimlerinin İlmî Hayatında Eş'arî Kelâmının Yeri: Hicrî 5. ve 6. Asır [The Place of Ash'arite Kalâm in the Scholarly Life of Hadith Scholars in the Western Islamic Region: The 5th and 6th Century of Hijra]
Ayşe Nur YAMANUS275-305
5. Şaban Teoman Duralı'nın Din Felsefesi [Philosophy of Religion of Şaban Teoman Duralı]
Mustafa EREN306-325
6. Mekkî b. Ebî Tâlib'in Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşım Biçimi (*el-Hidâye ilâ bülûğ'i'n-nihâye* Örneği) [Makkî b. Abî Tâlib's Approach to the Science of Waqf-İbtidâ (The Example of *al-Hidâya ilâ bülûğ'i'n-nihâya*)]
Ahmet Arif AKBABA.....326-352

Hattat İmzalı Mezartaşları: Yahya Efendi Dergâhı Kabristanı Örneğinde

Tuba Ruhengiz AZAKLI | orcid.org/0000-0002-4076-8562 | tuba.ruhengiz@kocaeli.edu.tr

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Öz

Hüsn-i hat sanatının gelişiminin izlenebildiği mühim alanlardan biri mezartaşı kitabeleridir. Osmanlı Devleti'nin 18 ve 19. yüzyıllarında hat sanatının kaydettiği tekamülün bir yansıması olarak mezartaşı kitabeleri de yüksek sanat değeri göstermeye başlamıştır. Özellikle dönemin varlıklı, soylu ailelerine, devlet erkanına ve saray ahalisine ait mezartaşlarının hüsn-i hat örneği kitabeleri, ince işçilikle birleşerek sanat eseri haline gelmiştir. Bu örnekler ekseriyetle tarih ve imza barındırarak sanat tarihi için mühim kayıtlar halini almıştır. Sanat, edebiyat ve tarih başta olmak üzere birçok açıdan önem arz eden mezar taşları, çoğunlukla kamuya ve dolayısıyla tahribata açık durumdadır. Bu durum tarihi mezar taşlarının çok yönlü olarak değerlendirilerek tespit edilmesini, değerinin ortaya konmasını zaruri ve anlamlı kılmaktadır. Dolayısıyla mezar taşları ile alakalı yapılan ciddi araştırmalar son derece kıymetlidir. Bu makale, İstanbul-Beşiktaş'ta bulunan Yahya Efendi Külliyesi'ne ait kabristandaki hattat imzalı mezartaşlarını konu almaktadır. Çalışma, kabristanın güncel durumu da değerlendirilmek suretiyle, 2009-2013 restorasyonu öncesi toplanan verilerin analizini içermektedir. Burada bulunan mezartaşları, defnedilen şahısların önemi dolayısıyla sanat değeri gösterir. Külliye içerisinde mühim yer teşkil eden kabristanda, iki bin adedin üzerindeki mezartaşı bulunmaktadır. Bu taşlardan bir kısmı süslemeleri ve taş işçiliklerinin yanı sıra hüsn-i hat sanatının nadide örnekleri olan kitabeleriyle de dikkat çekmektedir. Bu kitabeler içinde yetmiş dokuz adet hattat imzalı örneğe rastlanmış olup bu eserler makale kapsamında incelenmiştir. Kabristanda imzası bulunan hattatlar arasında son dönemin öne çıkan sanatkarlarını görmek mümkündür. Yahya Efendi Kabristanı'nda Aziz Efendi, Sâmî Efendi, Şefik Efendi, Şevki Efendi, Hulusi Efendi, İzzet Efendi, Nuri Korman, Bakal Arif Efendi ve Halim Özyazıcı başta olmak üzere otuz farklı hattatın imzalı kitabesi yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi ve Sanatları, Yahya Efendi Kabristanı, Mezartaşı, Kitabe, Hüsn-i hat, İmza

Atıf Bilgisi

Azaklı, Tuba Ruhengiz. "Hattat İmzalı Mezartaşları: Yahya Efendi Dergâhı Kabristanı Örneğinde". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 194-225.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431392>

Geliş Tarihi	04.09.2023
Kabul Tarihi	29.09.2023
Yayın Tarihi	26.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Yayıncı	Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.

Gravestones Signed by Calligraphers: In the Example of Yahya Efendi Cemetery

Tuba Ruhengiz AZAKLI | orcid.org/0000-0002-4076-8562 | tuba.ruhengiz@kocaeli.edu.tr

Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Kocaeli, Turkey

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Abstract

One of the important areas where the development of Islamic calligraphy can be observed is the tombstone inscriptions. As a reflection of the evolution of calligraphy in the 18th and 19th centuries of the Ottoman Empire, tombstone inscriptions also began to contain high artistic value. Especially the epitaphs of the tombstones belonging to the noble families, state officials and the people of the palace, combined with the fine workmanship, became works of art. These examples are important records for art history as they mostly contain signatures and dates. Gravestones, which are important in many aspects, especially art, literature and history, are mostly open to the public and therefore to destruction. This situation makes it necessary and meaningful to evaluate historical gravestones in a multi-faceted way and to reveal their value. Therefore, serious research on gravestones is extremely valuable. This article is about the gravestones signed by calligraphers of the cemetery belonging to the Yahya Efendi Complex in Istanbul-Beşiktaş. The study includes the analysis of the data collected before the 2009-2013 restoration, considering the current situation of the cemetery. The cemetery is home to tombstones with high artistic value due to the importance of the buried people. There are over two thousand tombstones in the cemetery, which has an important place within the social complex. Some of these stones attract attention with their decorations and stone workmanship, as well as their inscriptions, which are rare examples of calligraphy art. Among these inscriptions, seventy-nine samples signed by calligraphers were found and these samples were examined within the scope of the article. It is possible to see the prominent artists of the last period among the calligraphers whose works are found in the cemetery. Yahya Efendi Cemetery is home to the signed epitaphs of twenty-seven different calligraphers, mainly Aziz Efendi, Sâmî Efendi, Şefik Efendi, Şevki Efendi, Hulusi Efendi, İzzet Efendi, Nuri Korman, Arif Efendi and Halim Özyazıcı.

Keywords

Islamic History and Arts, Yahya Efendi Cemetery, Tombstone, Inscription, Islamic Calligraphy, Signature

Citation

Azaklı, Tuba Ruhengiz. "Hattat İmzalı Mezartaşları: Yahya Efendi Dergahı Kabristanı Örneğinde". *Kocaeli Theology Journal* 7/2 (December 2023), 194-225.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431392>

Date of Submission	04.09.2023
Date of Acceptance	29.09.2023
Date of Publication	26.12.2023
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .
Publisher	Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Giriş

Türk-İslam coğrafyasında mezar anıtı geleneğinin mühim bir parçası olan mezartaşları, ait olduğu toplumun ve çağın sanat ve edebiyat zevkini yansıtan eserlerdir. Ölen kişi anısına mezarı başına ve ayak kısmına dikilen bu taşlar aynı zamanda şehir, meslek ve tıp tarihi gibi sahalarda çok yönlü araştırmalara kaynak olmaktadır.

Belgesel değeri, edebi yönü, taş işçiliği ve süslemeleriyle birçok yönden önem arz eden mezartaşları, hat sanatının güzide örnekleri olan kitabeleri sebebiyle de mühim eserlerdir. Bu eserler hattat imzasına sahip olduğunda sanat tarihi açısından taşıdığı değer daha da artmaktadır. Bu çalışmada tarihte iz bırakmış mühim hattatların Yahya Efendi Kabristanı'nda mevcut mezartaşlarındaki eserleri incelenmiştir. Çalışma kapsamında kabristanda ayrıca ismine kaynaklarda pek tesadüf edilmeyen hattatlara ait imzalar da tespit edilmiştir. Yahya Efendi Kabristanı'nın mezartaşları, burada gömülü olan simaların önemine binaen yüksek sanat değeri ihtiva etmektedir. Kitabeler arasında yazısının teşrifata uygunluğu, başarılı istifi ve harf bünyelerinin kamil ölçüsü ile dikkat çeken örneklerin ekserisi, hüsn-i hat sanatının Osmanlı'da altın çağına tekabül eden 19. ve 20. yüzyıllara tarihlenmektedir.

Bu çalışma, kabristanın güncel durumu da değerlendirilmek suretiyle, 2009-2013 restorasyonu öncesi toplanan verilerin analizini içermektedir. Veri toplama safhasında mezartaşlarının bir kısmının iyi korunmuş ve sağlam vaziyette olduğu, bir kısmının son satırlarının zamanla yükselen toprağın altında kaldığı, bir kısmının ise kırık yahut sağlam vaziyette yerde yattığı görülmüştür. Araştırma kapsamında kabristandaki hattat imzalarının tespiti için büyük ve titiz bir çalışma yürütülmüş, kitabelerin toprak altında kalan kısımları belirli bir seviyeye kadar kazılarak ve yerde ters vaziyette yatan taşlar çevrilerek toplamda yetmiş dokuz adet imzaya ulaşılmıştır. Sonraki aşamada imzalar okunmuş ve hattat isimleri tespit edilmiştir. Daha sonra ilgili kaynaklara başvurmak suretiyle biyografik bilgilerle araştırma zenginleştirilmiştir. Tespit edilen imzalı kitabeler genel hatlarıyla ve özellikleriyle tahlil edilmiş ve liste halinde sunulmuştur. Bu kitabeler arasından seçilen bazı örneklere görselleri ve detaylı tahlilleri ile çalışmada yer verilmiştir.

1. Yahya Efendi, Türbesi ve Külliyesi

Osmanlı ulema, şair ve mutasavvıflarından Beşiktaşlı Yahya Efendi, 900 (1495) yılında Trabzon'da doğmuştur.¹ Trabzon kadısı olan babası Şamlı Ömer Efendi, aynı tarihlerde Trabzon valisi olan şehzade Selim ile yakınlık tesis etmiş, Yahya Efendi ve Kanunî Sultan Süleyman süt kardeşi olmuşlardır.² 930/1521'de İstanbul'a gelen Yahya Efendi, Şeyhülislam

¹ İsmail Yüce, *Beşiktaşlı Yahya Efendi, Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 25.

² Haşim Şahin, "Yahya Efendi, Beşiktaşlı", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/243.

Zenbilli Ali Efendi'den ders ve icazet almıştır.³ 978/ 1571'de vefat eden Yahya Efendi'nin cenaze namazı, Kurban bayramı namazı sonrası Süleymaniye Camii'nde Şeyhül-İslam Ebu's-Suud Efendi tarafından kıldırılmıştır.⁴ Yahya Efendi "Üveysî" olup, kendisine intisap edenler sonradan Nakşibendîliğe temayül etmişlerdir.⁵ Doğumundan ölümüne kadar sarayla ünsiyeti olan Yahya Efendi, saray tarafından ta'zim ve hürmet görmüştür.⁶

Yahya Efendi'nin 945/1538 yılında yaptırdığı tahmin edilen külliyesi, İstanbul Beşiktaş'ta Yıldız Mahallesi'nde, Çırağan Caddesi üzerindeki Yahya Efendi Çıkmazı'ndadır (Görsel 1).



Görsel 1. Yahya Efendi Külliyesi

İlk yapıldığında etrafı bahçe ve bağlarla çevrili olarak tevhidhane, cami, medrese, hamam, evler ve çeşmelerden oluşmaktaydı.⁷ Yahya Efendi'nin vefatından sonra Sultan II. Selim'in (1524-1574) emri ile Mimar Sinan'ın hazırladığı plan doğrultusunda tek kubbeli kârgir türbesi inşa edilmiştir.⁸ Türbe içerisinde Şeyh Yahya Efendi'den başka annesi Afife Hatun, hanımı Şerife Hatun, oğulları Şeyh İbrahim ve Derviş Ali Efendi, Kanunî Sultan Süleyman'ın kızı -Yahya Efendi'nin manevi kızı- Tasasız Raziye Sultan, Sultan II. Abdülhamid'in kızı Hatice Sultan ve oğlu Ahmed Bedreddin Efendi, Şeyh Ali Efendi ve Mehmed Nuri Şemseddin Nakşibendî hazretlerinin kabirleri vardır.

³ Nazmi Sevgen, *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi; Hayatı-Menkıbeleri-Şiirleri* (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1965), 4.

⁴ Yüce, *Beşiktaşlı Yahya Efendi*, 20.

⁵ Sevgen, *Beşiktaşlı Yahya Efendi*, 10.

⁶ Yahya Efendi hakkında detaylı bilgi için bkz: Yüce, *Beşiktaşlı Yahya Efendi*, 23.

⁷ Sevgen, *Beşiktaşlı Yahya Efendi*, 6.

⁸ Kolağası Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 63.

Külliyeye dönem dönem yapılan ilavelerle genişlemiştir. 1290/1873 yılında Sultan Abdülaziz'in validesi Pertevniyal Sultan (1810-1883) tekkeyi büyük ölçüde onartmıştır.⁹ Kabristanla birlikte tekkenin geçirdiği son restorasyon 2009-2013 yılları arası İstanbul Vakıflar 1. Bölge Müdürlüğü tarafından yapılmıştır.

1.1. Yahya Efendi Kabristanı

“İlahi mağfiret Yahya Efendi Dergâhı'nda adeta güzel bir insan yüzü takınır. Ölüm burada, hemen iki-üç basamak merdiven ve bir-iki setle çıkıliveren bu bahçede hayatla o kadar kardeştir ki, bir nevi erme yolu yahut aşk bahçesi sanılabilir.”¹⁰

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın bu satırlarında ifade ettiği üzere Yahya Efendi Kabristanı insanda sıcak bir hissiyat uyandırmaktadır. Ağaçlar arasında bütün sıcaklığı ile insanı çepeçevre saran bu mekan, ölümün ürkütücü ve soğuk yüzünden ziyade, taşa adeta dantel gibi işlenen zarif motifleriyle sanki bir çiçek bahçesi ve eski insanların, evliyanın, paşaların, saray kadınlarının gezindiği bir bahçeye benzer. Tarihin canlı ve saf kalmış bu şahitleri, geçmişten günümüze kurulan köprünün kilit taşlarından biri gibidir.

Küçük Mecidiye Camii'nin yanından çıkılan kabristan, külliye içinde büyük önem teşkil etmektedir. İstinat duvarlarıyla setlere ayrılmış olup karmaşık bir plana sahiptir. Yahya Efendi'nin vefatından hemen sonra türbe etrafına definler başlamış, zamanla burası büyük bir kabristan haline gelmiştir. Bugün kabristan, cümle kapısından girince güney ve kuzey yönünde istinat duvarları üzerinden başlayıp külliye yapılarını çevreleyerek geniş bir alanı kaplamaktadır (*Görsel 2*).

Kabristan ve türbe dahilinde, 2009-2013 restorasyonu öncesinde envantere kaydedilmiş iki bin yüz kırk bir adet mezartaşı bulunmaktaydı. Kabristan üzerine çalıştığımız esnada bu rakama ilaveten envanterde gözden kaçan elli adet civarı mezartaşı daha tespit edilmiştir. Restorasyon sonrası, ayrıca civardan ve toprak altından mezartaşı parçaları çıkarılmış olup bunlar bugün kabristanın denize bakan tarafında açık alanda sergilenmektedir.

Kabristana çeşitli dönemlerde çok sayıda defin yapıldığı için alana karmaşık bir görüntü hakimdir. Cümle kapısından girildiğinde sağlı sollu devam eden mezartaşları, türbenin etrafını sararak yukarı sırtlara doğru alanı kaplamaktadır. Set üzerinde devam eden kuzey cephede *Şehzadeler Türbesi* ve devamında *Şehitlik* adıyla bilinen etrafı parmaklıkla çevrili kısım vardır. Kabristanın kuzeyinde bulunan *Şehzadeler Türbesi* Sultan II. Abdülhamit'in (1842-1918) saltanat yıllarında inşa edilmiş olup içerisinde bazı hanım sultanlar ve şehzadeler medfundur.

⁹ Baha Tanman, “Yahya Efendi Külliyesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/247.

¹⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1987), 23.



Görsel 2. Yahya Efendi Kabristanı'ndan bir görüntü

Kabristanda 19. yüzyılın ikinci yarısıyla 20. yüzyılın ilk çeyreğine ait mezartaşları çoğunluktadır. Aile mezarlıklarına hâla defin yapılmakla birlikte kabristanın tarihi dokusu korunmuştur. Tekkenin çevresi 19. yüzyılın ikinci yarısında önce Osmanlı üst tabakasının mezarlığı, daha sonra da padişahın aile kabristanı haline gelmiştir.¹¹ Saray erkânından birçok şahıs burada gömülüdür. Bunların büyük kısmı Sultan II. Abdülhamid'in ve Sultan Abdülmecid'in kız kardeşi Adile Sultan'ın (1826-1899) maiyetidir. Osmanlı'nın son üç sadrazamı olan İbrahim Hakkı Paşa (ö. 1918), Ahmet Tevfik Paşa (ö. 1936) ve Enver Paşa'nın babası Hacı Ahmet Paşa (ö. 1947)'nin kabirleri de buradadır.

Yahya Efendi Kabristanı saray erkanının yanı sıra sanatkârların da ebedi istirahatgâhi olmuştur. Kabristanda çok sayıda hattat medfundur. Mehmet Tahir Efendi (ö. 1816), Aşık Hüseyin (ö. 1824), Hacı Ahmet Efendi (ö. 1846), Reisü'l-Hattatın Ali Haydar Bey (ö. 1870), Şefik Bey (ö. 1875), Hafız Mehmet Efendi (ö. 1883), Mehmet İzzet (Rik'acı) Efendi (ö. 1913), Mahmud Cemil Bey (ö. 1913)¹², Şerife Fatıma Fitnat Hanım¹³ (ö. 1931), Nuri Korman (ö. 1950), Mahmud el-Hilmi (ö. 1905) kabri burada olan hattatlardandır.¹⁴ Seri atışlı topun mucidi,

¹¹ İsmet Demir- Hacı Osman Yıldırım, *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi ve Üveysilik* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Kültür ve Araştırma Vakfı Yayınları, 1997), 114.

¹² İbnülemin Mahmud Kemâl İnal, *Son Hattatlar* (Ankara: y.y., 1957), 40.

¹³ Detaylı bilgi için bkz: Hilal Kazan, *Dünden Bugüne Hanım Hattatlar* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 74.

¹⁴ Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003), 224; M. Şinasi Acar, *Ünlü Hattatların Mezarları: Gelimli Gidimli Dünya* (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 2003), 10.

Kadirî pirllerinden Ahmet Süreyya Emin Bey¹⁵ (ö. 1923), şair Yusuf Sinan Rahikî¹⁶ ve bestekâr Nazife Güran (ö. 1993) kabirleri de buradadır.

1.1.1. Hüsn-i Hat Sanatı Bakımından Kabristandaki Kitabeler

Osmanlı dönemine ait mezartaşı kitabeleri içerisinde, çok sayıda başarılı hattatlık örneği bulunmaktadır. Hattatın elinden yılların meyvesi olarak dökülen harfler, taş işçisinin de mahareti ile kıymetli bir eser haline gelmektedir.

Osmanlı'dan evvel mezartaşı kitabelerinde kullanılan kûfi ve ibtidai sülüsün yerini Osmanlı'da klasik ölçülerine ulaşmış celi sülüs ve celi ta'lik yazı çeşitleri almıştır. Celi sülüs örnekler çoğunlukla istifli yazılmıştır. Üzerinde ketebe kaydı bulunan mezartaşlarına ise ekseri 18. asrın son çeyreği ve devamında rastlanır.¹⁷

Osmanlı'da hüsn-i hat sanatının 18 ve 19. yüzyıllarda gösterdiği büyük gelişme ve kemal derecesi, dönemin mezartaşlarına da yansımıştır. Mezartaşları hattatların hüner sergiledikleri bir saha olmuş ve pek çok kıymetli kitabe vücuda getirilmiştir. Bu bağlamda Yahya Efendi Kabristanı, imzalı ve imzasız çok sayıda önemli hüsn-i hat örneğini sergileyen bir mekandır.

Kabristandaki kitabelerin ekserisi celi ta'lik hat ile yazılmıştır. Bu yazı çeşidi 18. ve 19. yüzyıla ait mezartaşlarının yanı sıra dönemin mimari kitabelerinde de sıklıkla tercih edilmiş ve çağın modası haline gelmiştir. Kabristanda celi sülüs ve nadiren rik'a ile yazılmış kitabeler de mevcuttur. Bu kitabeler arasında hüsn-i hat kaidelerine uygun yazılan örnekler bakıldığında, ekserisinin celi sülüs olduğu görülür. Rik'a kitabe örnekleri de çoğunlukla kayda değer güzelliكتedir. Kabristandaki kitabelerin çoğunluğu kabartma şeklinde olup oyma kitabelerin sayısı otuzu geçmemektedir.

Kabristanda hüsn-i hat sanatı bakımından dikkat çeken örnekleri çeşitli gruplara ayırmak mümkündür. Buradaki imzalı kitabelerin çoğu her yönüyle sanat değeri taşımaktadır. Ayrıca harflerin endamı ve nispetleriyle, istifleriyle kusursuz güzelliكتe olup imzasız olan çok sayıda esere de rastlanmıştır. Bunların haricinde bazı kitabeler bozuk istif ve dağınık görünümüne rağmen harflerinin ayrı ayrı güzelliği ile dikkat çeker. Bazı kitabeler ise harflerin bozuk nispetlerine rağmen dengeli kompozisyonu ve istifi ile kayda değerdir.

Hüsn-i hat sanatında harflerin teşrifata uygun, intizamlı ve okunaklı biçimde istiflenmesini, satıra dengeli olarak dağılmasını ve aynı zamanda göze hoş görünmesini sağlamak, kabiliyet ve zeka isteyen zor bir iştir. Bu nedenle doğru istif örneği kitabelerin

¹⁵ Detaylı bilgi için bkz: Ahmet Emin Süreyya, *Süreyya Divanı*, haz. Mehmet Ali Özkardeş (İstanbul: Yeni Matbaa, 1998), 22.

¹⁶ Şair Yusuf Sinan Rahikî hakkında detaylı bilgi için bk: Aşık Çelebi, *Meşâiru'ş-Şuara*, haz. Filiz Kılıç (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010), 354.

¹⁷ Necdet Ertuğ, "Osmanlı Mezartaşları", *Osmanlı Kültür ve Sanat Ansiklopedisi* (Ankara, y.y., 1999), 9/ 224.

sanat bakımından ayrı bir değeri vardır. Yahya Efendi Kabristanı'nda çok sayıda nitelikli istif örneği görmek mümkündür.

Mezartaşı kitabelerinin başlangıç ifadesi olan serlevhalar, çoğunlukla metin kısmından belirgin biçimde ayrı yazılmış ve bir madalyon yahut çerçeve içine alınarak öne çıkarılmıştır. Yahya Efendi Kabristanı'nda da özgün ve nitelikli çok sayıda serlevha örneği bulunmaktadır. Ekseriyetle istifli yazılan serlevhaları burada müsenna ya da tuğra formunda görmek mümkündür. İstifli serlevhalar arasında yüksek kabartma tekniği ile hazırlanmış mevlevî sikkesi (Görsel 3 ve 4) veya açık vaziyetteki bir kitap formu üzerine yazılmış serlevha örneklerine de tesadüf edilmiştir.¹⁸



Görsel 3-4. Kabristandan 904 ve 467 no'lu şahidelerin Mevlevî sikkesi formu içindeki serlevha örnekleri.

Serlevhalarda çoğunlukla kitabenin metinde kullanılan yazı çeşidi tercih edilmiştir. İstisna olarak rik'a bir kitabeye celf sülüs serlevha konulduğu yahut serlevhanın kûfi hat ile yazıldığı örnekler de mevcuttur.¹⁹ İstifli, müsenna, tuğra ve sikke formunda dikkat çekici serlevhaların yanı sıra mütevası örnekler de çok sayıdadır. Bazı serlevhalar daire, yarım daire, gerdanlık ve su damlası gibi özgün formlarda tasarlanmıştır.

1.1.2. Kabiristan'da Bulunan İmzalı Kitabeler

Sanat tarihi için belgesel ve edebi değeri, taş işçiliği ve süslemeleriyle çok yönlü bir inceleme sahası olan mezartaşları, kitabeleriyle de hat sanatı bakımından üzerinde durulması gereken eserlerdir. Başarılı hattatlık örneği olan mezartaşı kitabeleri eğer imza taşıyorsa, ihtiva ettiği değer daha da artmaktadır. Bu bağlamda tarihte iz bırakmış mühim hattatların Yahya Efendi Kabristanı mezartaşlarındaki güzide eserleri incelenmeye değerdir. Kabiristan, kaynaklarda ismine pek tesadüf edilmeyen, az bilinen hattatlara ait

¹⁸ Söz konusu şahidenin kabristandaki envanter numarası 904'tür.

¹⁹ Kabristandaki 1185 envanter no'lu bir kitabe buna örnek verilebilir.

imzaları da barındırması sebebiyle, yeni araştırmalara kaynak teşkil edecek bilgilere ev sahipliği yapmaktadır.

Yahya Efendi Kabristanı'nda, yazısının teşrifata uygunluğu, istifi ve harf bünyelerinin kamil ölçüleri ile dikkat çeken kitabelerin ekserisi, hüsn-i hat sanatının Osmanlı'da altın çağına tekabül eden 19. ve 20. yüzyıllara tarihlenmektedir. Söz konusu kitabeler arasında çok sayıda hattat imzalı örnek bulunmaktadır.

Yahya Efendi Kabristanı'nda detaylı bir inceleme ile elde edilen veriler ışığında yetmiş dokuz adet imzalı kitabe tespit edilmiştir. İmza kayıtlarının son satırda olması sebebiyle taşların toprağa gömülü olan son satırlarını açığa çıkarmak elzem görülmüş ve bu yolla çok sayıda imzaya ulaşılmıştır. Yerde ters vaziyette yatan taşlar düz çevrilmek suretiyle de imzalı kitabeler keşfedilmiştir. Sonraki aşamada tespit edilen imzalar çözümlenmiştir. Mahmud Celaleddin Efendi (ö. 1829), Şefik Bey (1819-1880), Mehmet Şevki Efendi (1829-1887), Filibeli Bakkal Arif Efendi (1830-1909), Sami Efendi (1838-1912), Aziz Efendi (1871-1934), Mehmed Hulusi (Yazgan) Efendi (1868-1940), Nuri Korman (1869-1951), Mustafa Halim Özyazıcı (1898-1964) gibi tanınmış hattatlar başta olmak üzere otuz farklı hattatın imzalarının bulunduğu mezartaşları ile bu kabristan adeta hüsn-i hat müzesi gibidir.²⁰

Hüsn-i hat sanatının tarihsel gelişim seyri göz önüne alındığında kitabelerin sanat değerinin yükselmesi ile hattatların imza atma geleneği oluşturmaya başlaması paralellik göstermektedir. Yahya Efendi Kabristanı'ndaki hattat imzalı mezartaşları, ekseri 19. yüzyılın sonlarına tarihlenir. Geri kalan kitabelerden yirmi beş tanesi 20. yüzyıla aittir. 18. asır sonuna ait bir adet imzalı kitabe tespit edilmiştir.

Kabristanda ta'lik yazı üstadı, "Reisü'l-Hattatîn" Ali Haydar Bey'in (1802-1870) mezartaşı da bulunmaktadır. Kitabesi imzasız olmakla birlikte kaynaklardan bu kitabenin son asrın büyük hattatı Sami Efendi'ye ait olduğu bilgisi öğrenilmiştir.²¹ Sami Efendi, hocası olan Ali Haydar Bey'in mezartaşı kitabesini kendi yazmış, hocasına hürmet ve edeben imza koymamıştır. Bu müstesna eser de listeye dahil edilmiştir (*Görsel 5*). Kabristan'da Sami Efendi'ye ait bir de imzalı kitabe mevcuttur. Bu kitabe İsmail Rıdvan Paşa (ö. 1324)'ya ait görkemli lahdin baş taşında bulunmaktadır. On satırdan oluşan kitabe celî ta'lik hat ile yazılmıştır (*Görsel 6*).

²⁰ Kabristanda imzası bulunan hattatlar ve kitabe sayıları alfabetik sıraya göre şunlardır: Abdullah (1), Ahmet Rifat (1), Ali es-Sabri (2), Aziz Efendi (2), Arif (bakkal) bey (12), Cemil bey (3), Cevdet Efendi (1), Emin Ebvabî (1), Halim (Yazıcı) Bey (1), Hasan Sırrı Efendi, Hulusi (Yazgan) Efendi (2), Mehmet İzzet Efendi (1), Mahmud Celaleddin (3), Mehmet Emin (1), Mısırî (5), Mısırîzâde Ali Rıza (8), Mustafa Hilmi (2), Mustafa Vasfî (1), Nedim (1), Nuri Korman (11), Nuri (1), Ömer Rıza (1), Rifat (Mehmed Yazgan) Bey (3), Sami Efendi (2), Şâdi (1), Siracîzâde (1), Şefik Bey (1), Şevki Efendi (2), Tevfik (1), ? (2), ? (1).

²¹ Sacit Açıkgözoğlu, "Hattat Sâmi Efendi'nin Mezar Taşı Kitabeleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu* (İstanbul: AKSM, 1998), 132.



Görsel 5: Kitabesini Sami Efendi'nin yazdığı Reisi'ül Hattatîn Ali Haydar Bey'in mezar taşı



Görsel 6: Kitabesini Sami Efendi'ye ait olan 175 envanter no'lu şahide.

Kabristandaki imzalı kitabeler arasında tarih olarak en eskisi “Ömer Rıza” imzalı olup 1790 tarihlidir. Envanter numarası 1032 olan mezar taşı “Emine” isminde bir hanıma aittir. İstifli celi sülüs hat ile yazılmış olan bu kitabe temiz işçilikli olup harflerin zerafeti ve kibarlığı ile dikkat çeker. Kabristandaki imzalı kitabeler arasında en yeni tarihlisi ise “Hüseyin Hilmi Paşa”²² ve iki oğluna ait 1037 envanter no'lu kitabedir. 1923 tarihli kitabe 20. yüzyılım tanınmış hattatı Halim Efendi'nin imzasını taşır. Oval kemerli bir kapıyı andıran mermer kitabenin serlevhası istifli celi sülüs ile yazılmış olup yatay ve oval formdadır. Metin ise celi ta'lik ile yazılmış olup ilk satırı bu oval panoyu üstten dolaşmakta, devamı ise dört satır halinde serlevhanın altındaki kısımda yer almaktadır (Görsel 7 ve 8).

²² Son Osmanlı sadrazamlarındandır. Midilli Adası'nda doğmuştur. II. Abdülhamit ve V. Mehmet saltanatlarında kısa süre sadrazamlık yapmıştır; Mahir Aydın, “Hüseyin Hilmi Paşa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/550-551.

Yahya Efendi Kabristanı'nda sayıca en fazla kitabe on iki imza ile Bakkal Arif Efendi'ye aittir. Bu kitabelerin tamamı celî sülüs ile yazılmış olup on tanesi erkek, iki tanesi kadın mezarına aittir. Bunların arasında tarih olarak en eskisi “*Tahrîr-i Nüfus müdürü Ahmet Rifat Bey*”e ait olup 1277/1860 senesinde yazılmıştır. En yenisi ise 1316/1898 tarihli olup “*Teşrif-i Hümayun müdürü Mahmut Efendi*”nin kabrine aittir. Arif Efendi'nin yazdığı



Görsel 7-8: Kitabesi Halim Özyazıcı'ya ait olan 1037 envanter no'lu şahide.

birbirinden kıymetli kitabelere 26 envanter no'lu mezar taşı kitabesi örnek verilebilir. 1901 tarihli mezar taşı “*Kargılı Hoca Hafız Hasan Hüseyin Efendi*”ye aittir. Kitabesi dokuz satırdan müteşekkil celî sülüs yazı ile istifli olarak yazılmıştır. Serpuşu, örfi destarlı kavuk şeklindedir (Görsel 9).

Kabristanda on bir adet kitabesi bulunan Beşiktaşlı Hacı Nuri Korman Bey, meşhur bir hattat olmasının yanı sıra Yahya Efendi Dergâhı'nda kırk yıl zakirlik, dört yıl da zakirbaşılık yapmıştır. Kendisi de burada medfundur. O'nun imzasını taşıyan kitabelerin tamamı celî sülüs ile yazılmış nefis kitabelerdir. Bunlardan altısı hanım, beşi ise erkek mezarına aittir. Bunların en eskisi 1313/1895 tarihiyle “*Fatıma Hanım*”a, en son yazılanı ise 1339/1920 tarihi ile Hacı Cemil Paşa'ya aittir. Nuri Bey türbe içinde bulunan “*Şeyh Hüseyin Şevki Efendi*”ye ait mezar taşı kitabesini istifli yazmış ve bu kitabeğe özel olarak “*el-Hac Mehmed Nuri an zâkirân-ı dergâh-ı Yahya Efendi*” ifadesi ile imzasını atmıştır. Kabristan'da, türbenin kuzeydoğu tarafında Nuri Bey'e ait 343 envanter nolu kitabe, serlevhası, harflerin satıra dağılışı ve istifi ile pek kıymetli bir eserdir. Yedi satırdan oluşan kitabe celî sülüs ile yazılmıştır. Kusursuz taş işçiliği de eserin sanat değerini artırmaktadır (Görsel 10). Nuri Korman Bey'in bu eserlerine ilaveten kabristanda 1465 envanter numarası ile kayıtlı “*Nuri*” imzalı celî ta'lik bir levha kitabe daha vardır. Fakat bozuk yazısı sebebiyle bu kitabenin Hacı Nuri Korman Bey'e ait olmadığı aşikârdır.



Görsel 9: Kitabesi Bakkal Arif Efendi'ye ait olan 26 envanter no'lu şahide.



Görsel 10: Kitabesi Nuri Korman'a ait olan 343 envanter no'lu şahide.

Kabristandaki kitabelerde en fazla imzası bulunan bu iki hattattan sonra sekiz imza ile “Mısrîzâde”²³ gelmektedir. Mısrîzâde'nin imzaladığı kitabelerden dördü kadın dördü erkek mezarına ait olup tamamı celî ta'lik hat ile yazılmıştır. Kabristandaki eserlerinde “Mısrîzâde”, “Mısrîzâde Ali” ve “Mısrîzâde Ali Rıza”²⁴ şeklinde farklı biçimde imzaları bulunan bu hattatın en eski kitabesi Safinaz Hanım'ın mezartaşında olup 1288/1871 tarihlidir.²⁵ En son tarihli kitabesi ise Hüseyin Ahmed Esad Bey'e ait olup 1314/1897 tarihlidir. Hacı Ahmet İzzet Paşa'nın mezarına ait yedi satırlık kitabe, Mısrîzâde'nin yazdığı celî ta'lik eserler arasında dikkat çekmektedir (Görsel 11). Kabristanda bu celî ta'lik kitabelerden başka “Mısrî”

²³ Tam adı Mısrîzâde Ali Rıza Efendi'dir. Babası Hattat Seyid Mehmet Rifat Mısrî'dir. Mısrîzâde'nin İstanbul'da kitabesini yazdığı çok sayıda mezartaşı bulunmaktadır. Ketebe, “Mısrîzâde Ali Rıza Efendi”. Erişim: 30 Ağustos 2023. <https://ketebe.org/sanatkar/Mısrîzâde-ali-rıza-efendi-640>.

²⁴ Mısrîzâde Ali Rıza Bey (Üsküdarî) 1815-1905 yılları arasında İstanbul'da yaşamış olup rik'a ve ta'lik ustasıdır. Bursa eşrafından mutasarrıf Şerif Ağa'nın oğlu olan Ali Rıza Bey, II. Mahmud, Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid dönemlerinde çeşitli devlet kademelerinde çalışmış olup sadrazam Yusuf Kamil Paşa'nın eşi Mısırlı Prenses Zeynep Hanım'a bağlılığından dolayı Mısrîzâde lakabını almıştır: İnal, *Son Hattatlar*, 30.

²⁵ Kabristandaki envanter numarası 933'tür.

imzalı beş adet celi sülüs kitabe bulunmaktadır. “Mısrîzâde” imzalı kitabelere yakın tarihler içeren bu kitabelerin, Mısrîzâde’nin babası ve hocası olan Seyid Mehmet Rıfâat Mısrî (1297/1879) tarafından yazılmış olabileceği düşünülmektedir. Bu kitabeler arasında dikkat çeken bir örnek Seyyid Ahmet Tevfik Bey’in kabrine ait 411 envanter no’lu şahidedir. Yedi satırlık kitabe, istif, kompozisyon ve harflerin formu yönüyle başarılı bir örnektir (Görsel 12).

Kabristanda son devrin kudretli hattatlarından Aziz Rıfâat Efendi’ye (1871-1934) ait üç kitabe vardır. İki celi sülüs ile istifli olarak, biri ise celi ta’lik ile yazılan bu eserlerden 25 envanter no’lu mezar taşı 1909 tarihli olup Şeyh Mehmed Nuri Efendi’ye aittir. Kitabesi serlevha ile sekiz satırdır. Taş işçiliği ile de dikkat çeken şahidenin örfi destari kavuk serpuşu ile ayrıca serlevha üzerinde yüksek kabartma Rıfâat tarikatına ait taç sikkesi vardır (Görsel 13). Aziz Efendi’nin bir Rıfâat şeyhinin mezar taşını yazması, kendisinin de Rıfâat tarikatına mensup olması sebebiyle manidardır.



Görsel 11: “Mısrîzâde” imzalı 153 envanter no’lu kitabe.



Görsel 12: “Mısrî” imzalı 411 envanter no’lu kitabe.

19. yüzyılın kudretli hattatlarından Mehmet Şevki Efendi, kitabelerde imzası bulunan bir diğer sanatkardır. Silindirik formlu bir taşta yazdığı celi sülüs kitabe, istifli, serlevhası ve harflerin zerafeti ile dikkate şayan bir örnektir (Görsel 14). 467 envanter no’lu bu mezarın sandukasında da dairevi formlu bir kitabe bulunmaktadır. İstifli celi sülüs bu levhanın da Şevki Efendi’nin elinden çıktığı anlaşılmaktadır.



Görsel 13: Kitabesi Aziz Efendi'ye ait olan 25 envanter no'lu şahide.



Görsel 14: Şevki Efendi'ye ait bir kitabeden detay, envanter no: 467.

Osmanlı nesta'lik hattının mühim üstadlarından Hulusi Efendi'nin, kabristanda iki adet kitabesi bulunmaktadır. Bunlardan "Emine Behiye" isimli bir hanıma ait olan 864 no'lu kitabe, kübik formda yükselip pramidal biçimde sonlanan bir şahide üzerindedir (Görsel 15).

İmzalı eserlere güzel bir rik'a örneği olarak Mehmet İzzet Bey'in²⁶ yazdığı kitabe verilebilir. Çorlulu Mahmut Celaleddin Paşa'ya²⁷ (1838-1899) ait bu görkemli kabir, bir sanduka üzerinde kübik formda yükselen iki kitabeli şahideden müteşekkildir.²⁸ 397 no'lu

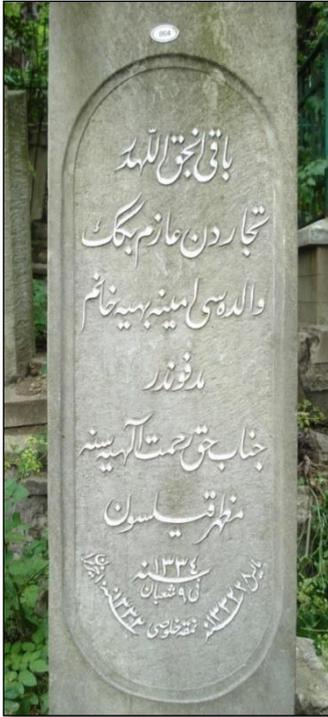
²⁶ Mehmet İzzet Efendi (1841-1903), Rik'a yazısında çığır açan Osmanlı hattatı. Kendisi de Yahya Efendi Kabristanı'nda medfundur; Uğur Derman, "Mehmet İzzet Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/493.

²⁷ Osmanlı devlet adamı, tarihçi, hukukçu, hattat, şair ve bestekâr.

²⁸ Bu şahidelerin envanter numaraları 397 ve 398'dir. Kitabenin okunuşu şöyledir:

"Hüve'l-Hallâku'l-Bâki /Eazım vükela ve saltanat-ı seniyyeden olup ticaret ve nafia/nazırı iken alem-i fâniye veday-ı ebedi eden Çorluluzâde/Mahmud Celaleddin Paşa'nın kabridir./Bu zat Bab-ı Ali'de perver-i şab feyz ve kemal olan/ekâbir-i erbab-ı kalemin en güzidelerinden idi./Pekçok hizmet-ı mühimme-i devlette ibraz-ı ehliyet ve ru'yet/etmesinden mada, mecmua-i kavâniye ve nizamât-ı devlet olan düstura münderiç kâffe-i kavâniye ve nizâmat/ba kâmilen ve müşârûn ileyhine hame-i tahrir veya nasihatten/geçmiş ve yarım asra yakın bir müddet zarfında/devletçe ithaz olunan müfredat-ı islâhiyenin cümlesi/Oku bir Fatıha ey ehl-i dil zâir bu merhume/Ki kadr-i devlet ve milletçe pek muhannet bâlâdır./Eder hep esdikây-ı mülk ve devlet hâkine hürmet/Bu kabrin sahibi Mahmud Celaleddin Paşa'dır./fi 7 Ramazan sene 1316 / İzzet".

şahidenin ön yüzünde dokuz satırlık bir kitabe vardır. Bu kitabenin serlevhası ve dördüncü satırı istifli celf sülüs ile yazılmış olup diğer kıt'alar rik'a hattı ile yazılmıştır. 398 no'lu diğer kitabe on üç satırdır. Son satırdaki celf sülüs ayet haricinde tüm metin temiz bir rik'a hattı ile yazılmıştır. Bu mezar anıtı, taş işçiliği bakımından da etkileyici bir eserdir. Baştan sonra beyaz mermerden yapılan anıtın sandukasında oval pano, köşelerinde gövdesi şişkin sütunçeler ve baş taşının yazısız olan yüzlerinden birinde Osmanlı arması, diğer yüzünde ise feslik üzerine yerleştirilmiş gerçek ölçülerde bir Hamidî fes hakkedilmiştir (Görsel 17). Kabrin sahibi olan Mahmud Celeleddin Paşa'nın rik'a yazıya karşı ayrı bir muhabbet duyduğu ve rik'a yazmakta mahir bir hattat olduğu bilinmektedir.²⁹ Osmanlı mezartaşlarında pek tercih edilmeyen rik'a yazının paşanın bu gösterişli kabrinde kullanılması, bu muhabbet ile ilişkilendirilebilir.



Görsel 15: Hulusi Efendi'ye ait kitabeden detay, envanter no: 864.



Görsel 16: "Mahmud Celeleddin" imzalı 214 envanter no'lu kitabe.



Görsel 17: Kitabesi İzzet Efendi'ye ait olan 397 envanter no'lu kitabe.

Kitabelerdeki imzaların tamamı hattat imzası olmayıp iki tanesi taş ustası imzasıdır. Bunlardan birinin kabristandaki envanter numarası 175'dir. "Mir Ahmet Davud Bey" in mezarına ait olan kitabe 1302/1884 tarihli dir. Serlevha kısmına gösterişli bir Osmanlı arması hakkedilmiştir. "Taşçı Üsküdarlı usta Yordam" ibaresi okunan bu imzanın sahibi olan usta ile alakalı araştırma yapılmış fakat herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. 1011 envanter

²⁹ Azmi Özcan, "Mahmud Celeleddin Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/360.

no'lu diğerkitabede ise “Ameli Kadri” ifadesi okunmaktadır. “Hacı Hüseyinzâde Mustafa Efendi” isimli zata ait olan bu mezartaşı 1339/1921 tarihlidir.

Yahya Efendi Kabristanı, makalede verilen örneklerin haricinde, çok sayıda seçkin hüsn-i hat eserini daha bağrında saklamaktadır. Bu çalışma ile Osmanlı döneminde hüsn-i hat sanatının ulaştığı seviyenin mezar mimarisi üzerinden izlenebileceği bir kere daha gösterilmiş bulunmaktadır.



Görsel 19: “Abdullah” imzalı 1393 envanter no'lu kitabe.



Görsel 18: “Hasan Sırrı Efendi'ye ait 235 envanter no'lu kitabe.

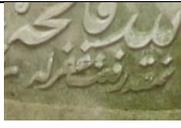


Görsel 21: “Ali es-Sabri”
imzalı 263 envanter no’lu
kitabe.



Görsel 20: “Cemil” imzalı 319
envanter no’lu kitabe.

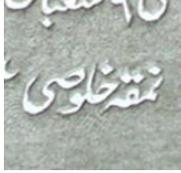
İmzalı Kitabelerin Listesi

	İmza	İmza fotoğrafı	Hicri/ Miladi Tarih	Env. No:	İsim
1	Mısrîzâde		1309/1892	16	Zevkniyab Kalfa
2	Aziz Efendi		1310/1893	20	Hafız Yusuf Efendi
3	Aziz Efendi		1327/1909	25	Mehmed Nuri Efendi
4	Arif		1318/1901	26	Hafız Hasan Hüseyin Efendi
5	Mısrî		1288/1871	63	Mustafa Ağa
6	Rıfat		1332/1914	81	Behice Hanım/ Bahaeddin Bey
7	Nuri		1318/1901	97	Fatıma Aliye Hanım
8	Sami Efendi		1287/1871	137	Ali Haydar Bey
9	Mısrîzâde Ali Rıza		1311/1894	153	Ahmet İzzet Paşa

0	Sami Efendi		1324/1906	175	İsmail Rıdvan Paşa
1	?		1299/1882	206	Fatma Atiye Hanım
2	Mahmud Celaledin		1226/1811	214	Nedime Kadın
3	Hasan Sırrı		1318/1900	235	Adeviyye Rabia Hanım
4	Ali es-Sabri		1231/1815	237	Şerife Afife Hanım
5	Mısrîzâde Ali		1313/1896	256	Osman Kamil Efendi
6	Nuri		1319/1901	258	Tenasüp Kalfa
7	Mehmet Nuri		1334/1916	260	Hüseyin Şevki Efendi Hazretleri
8	Mısrî		1289/1872	262	Mehmet Nuri Efendi Hazretleri

9	1	Ali es-Sabri		1238/1823	263	AiŖe Hanım
0	2	Arif		1314/1896	271	Hüseyin Efendi
1	2	Mısrî		1292/1875	296	Ŗerife Behiye Hanım Efendi
2	2	Arif		1311/1894	310	Mustafa Ruhi Efendi Hazretleri
3	2	Cemil		1321/1904	319	Abdul Halim Bey
4	2	Arif		1306/1888	321	Halil Efendi
5	2	Nuri		1323/1905	322	Hace Abdullah Efendi Hazretleri
6	2	Nuri		1315/1898	343	Hafız Mehmet Tevfik Efendi

7	2	Nuri		1320/1902	394	Mehmet Raşit Efendi
8	2	İzzet		1316/1899	397-8	Mahmud Celaleddin Paşa
9	2	Mısırî		1290/1873	411	Ahmed Tevfik Bey
0	3	Mehmet Rifat		1273/1857	442	Hatice Hanım
1	3	Şevki		1278/1862	467	Yakup Paşa
2	3	Şevki		1277/1861	468	Nevber Hanım
3	3	Cevdet		1298/1881	489	Mahkemal Kalfa
4	3	Nuri		1314/1898	521	Ömer Paşa

5	3	Mehmet Emin		1277/1861	528	Hatice Besk Hanım Efendi
6	3	Şefik		1279/1863	532	Aişe Şefika Hanımefendi
7	3	Mısrîzâde		1314/1897	555	Hüseyin Ahmed Esad
8	3	Üsküdarlı taşçı Yordam		1302/1884	751	Mir Ahmed Davud Bey
9	3	Hulusi		1340/1921	756	İkbal Hanım
0	4	Nuri		1323/1905	808	Pertevnâk Kalfa
1	4	Arif		1314/1896	856	Rasim Ağa
2	4	Hulusi		1334/1916	864	Emine Behiye Hanım
3	4	Arif		1277/1866	876	Ahmed Rifat Bey

4	Arif		1310/1892	882	Besim Ağa
5	Arif		-	891	Hacı Osman Ağa
6	Emin Ebvabî		1280/1864	903-904	Naile Hanım
7	Mısrîzâde Ali Rıza		1288/1871	933	Safnaz Hanım
8	Ameli Kadri		1339/1921	1011	Hacı Hüseyinzâde Mustafa Efendi
9	Mısrîzâde		1315/1897	1020	Fahriye Hanım
0	Ömer Rıza		1204/1790	1032	Emine Hanım
1	Halim		1918 1918 1923	1037	Osman Şevket Ömer Adil Hüseyin Hilmi Paşa
2	Cemil		1321/1903	1040	Hanife Nigar Hanım

3	Arif		1306/1888	1081	Hoca Ahmed Nüzhet Efendi
4	Mustafa Vasfi		1323/1905	1092	Hattat Mahmud el-Hilmi Efendi
5	Tevfik		1334/1918	1122	Hakkı Paşa
6	Arif		1310/1892	1137	Emine Vildan Hanım
7	Mısrîzâde		1299/1882	1170	Fatıma Hanım
8	Mısrîzâde		1292/1875	1176	Rabia Adeviye Hanım
9	Cevdet		1298/1881	1188	Osman Bey
0	Abdullah		1297/1880	1393	Abdulhamid Bey

1	Nedim		1337/1921	1462	Mustafa Sâib Bey
2	Nuri		1318/1900	1465	Hace Adeviye Hanım
3	Şadi		1306/1890	1514	Hace Ümmühan Hanım
4	Mısrîzâde		1312/1895	1625	İbrahim Ethem Efendi
5	Ahmet Rifat		1329/1911	1633	Abdulkerim Nadir Bey
6	?		1263/1847	1687	Hattat Seyyid Ahmed Efendi
7	?		1232/1817	1688	Hattat Mehmet Tahir Efendi
8	Nuri		1314/1896	1721	Rukiye Hanım

9	Nuri		1342/1923	1732	Cemil Paşa
0	Arif		1319/1902	1733	Mahmud Efendi
1	Mustafa Hilmi		1258/1843	1746	Baltacı Hasan Efendi
2	Mustafa Hilmi		1258/1842	1757	Fatımatü'z- Zehra Hanım
3	Arif		1307/1889	1827	Ümmügülsüm Dürriye Hanım
4	Nuri		1313/1896	1831	Fatma Hanım
5	Cemil		1321/1904	1842	Mehmet Haşim Efendi
6	Mahmut Celaledin		1292/1875	1945	Muhsine Hanım
7	Mahmut Celaledin		1290/1873	1946	Hasibe Hanım

8	Siraczâde		1300/1883	1969	Ali Efendi	Mehva
---	-----------	---	-----------	------	---------------	-------

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbi olan İstanbul'un tarihi dokusunu kaybetmemiş her bir köşesinin, Türk-İslam Sanatı tarihine ışık tutan eserlerle dolu olduğu aşikardır. Bu eserlerin önemli bir grubunu teşkil eden mezartaşları, hem belgesel değeri ile hem dönemin sanat zevkini aksettiren estetik değeri ile tarihten günümüze ulaşan mühim eserlerdir.

Osmanlı mezartaşlarının birçoğunun kitabesi, başarılı hattatlık örneğidir. Hattatın elinden yılların meyvesi olarak dökülen harfler, taş işçisinin de mahareti ile kıymetli bir eser haline gelmektedir. Bilhassa 18 ve 19. yüzyıl mezar kitabelerinde kemale ermiş sülüs ve ta'lik yazı kullanılmıştır. Hattat imzalı mezar kitabelerine ekseri 19. asır sonlarında rastlanır.

İstanbul-Beşiktaş'ta bulunan Yahya Efendi Külliyesi, 17. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar geniş bir tarih aralığındaki mezartaşları olan büyük bir kabristana sahiptir. Sanat ve tarih açısından bir hazine değerindeki bu müstesna mevki, hüsn-i hat sanatının nadide örneklerini de bağrında saklamaktadır. Ekseri 19 ve 20. yüzyılın ilk çeyreğine ait mezartaşlarının bulunduğu Yahya Efendi Kabristanı'nda, başta saray erkânı olmak üzere, paşalar, devlet ricali, alimler, şeyhler ve sanat erbabı medfundur. Buradaki eserlere hat sanatı zaviyesinden bakıldığında gerek celî sülüs, gerekse celî ta'lik ile kaleme alınmış kitabeler içinde istif yönüyle nitelikli eserlere ulaşılmış, bununla birlikte kabristandaki son dönem kitabeleri arasında az sayıda celî rik'a örneklerine de rastlanmıştır. Söz konusu mezarlıktaki iki bini aşkın kitabenin yarısından fazlasının celî ta'lik ile kaleme alınmış olduğu tespit edilmiştir.

Kabristandaki mezar kitabelerinin başlangıcını oluşturan serlevha kısımları başlı başına bir çalışma konusu olacak zenginliktedir. Genel olarak istifli yazılan serlevhaların müsenna olarak ya da tuğra şeklinde, gerdanlık veya su damlası formunda yazıldığı örnekleri kabristanda görmek mümkündür.

Mezartaşlarında hat ve süsleme sanatlarını gösteren, onları görünür kılan mühim bir unsur olarak taş işçiliğine değinmek gerekir. Kitabe ve motifler taş ustasının maharetli ellerinde yontularak sanat eseri hüviyeti kazanır. Keskin kaidelere sahip olan hüsn-i hattı, harflerin hususiyetini bozmadan taşta hakketmek ustalık ve sanatkârlık ister. Aksi takdirde kötü bir işçilikle değerli bir eser mahvedilebilmektedir.

Yahya Efendi Kabristanı'nda bulunan imzalı kitabeler, tarihi birer vesika olmaları sebebiyle buradaki hüsn-i hat örnekleri içerisinde ayrı bir öneme sahiptir. Burada bulunan yetmiş dokuz adet imzalı kitabe, başlı başına kapsamlı bir çalışma konusu olabilecek sayıda ve değerdedir. Araştırmada bu şahidelerin tamamı incelenmiş, kitabelerin okunuşu, ölçüleri ve genel özellikleri tespit edilmiştir. Çalışmanın en önemli bulguları olarak hattat isimleri öne çıkmakla birlikte çok sayıda istatistiki bilgi de ortaya çıkarılmıştır. Kitabelerin yazımında tercih edilen hüsn-i hat çeşitleri, imzalı kitabelerin ihtiva ettiği sanat değeri, bu kitabelerin tezyinat ve taş işçiliği ile desteklenmesi yahut sade bir görünümün tercih edilmesi gibi konuların yanı sıra burada imzası görülen hattatlarla alakalı istatistiki bilgiler de toplanmıştır. Aynı hattatın kaç kitabeyi yazdığı bilgisi ile bu kitabelerin kendi içinde nitelik ve nicelik bakımından değerlendirilmesi söz konusu olmuştur.

Kabristanda bulunan imzalı kitabelerin sayıca en fazlası on iki imza ile Bakkal Arif Efendi'ye, daha sonra on bir imza ile Beşiktaş'lı Nuri Korman'a aittir. Arif Efendi'ye ait olan kitabelerin hepsi celf sülüs ile yazılmıştır. Bunların içinde tarih olarak en eskisi 1277 tarihli ve 876 no'lu, en son yazılanı ise 1316 tarihli ve 1733 no'lu kitabedir. Bu mezarlardan on tanesi erkek, iki tanesi bayana aittir. Nuri Korman'ın imzasını taşıyan kitabelerin ise altı tanesi bayan, beşi ise erkek mezarına aittir. On tanesi sülüs ile bir tanesi ta'lik ile yazılmıştır. Bu kitabelerin tarih bakımından en eskisi 1313 tarihli ve 1831 no'lu, en son yazılanı ise 1339 tarihli 1732 no'lu şahidedir. Bunlardan sonra sekiz imza ile Mısırzâde gelmektedir. Hattatın en eski tarihli kitabesi 1288 tarihli ve 933 no'lu şahidedir. En son imza attığı 1020 no'lu kitabenin tarihi ise 1315'tir. Bu mezarlardan dördü bayan dördü erkeğe aittir.

Kabristanda bunlardan başka Aziz Efendi, Sami Efendi, Şefik Efendi, Şevki Efendi, Hulusi Efendi, Mustafa Vasfi ve Halim Özyazıcı başta olmak üzere otuz farklı hattatın imzalı kitabeleri bulunmaktadır. İki adet celf sülüs kitabesi bulunan bir hattatın ve bir adet celf sülüs kitabesi bulunan farklı bir hattatın imzaları okunamamıştır. Makale kapsamında imzalı eserlerden bir kısmı ele alınmış fakat birçok nadide eserin görseline ve incelemesine, sınırları aşmak endişesiyle yer verilememiştir.

Kabristanda imzası bulunan hattatlar araştırıldığında bunların bir kısmının civarda yaşadığı, bazılarının Yahya Efendi Dergahı'yla gönül bağı tesis ettiği, tekkenin müridi olduğu görülmüştür. Bazı kitabelerde hattatın kitabesini yazdığı şahıs ile ünsiyeti veya aynı tarikata mensubiyeti tespit edilmiştir. Bunlara ilaveten rik'a yazıda mahir birinin kitabesinin dönemin rik'a ustası bir hattat tarafından kaleme alındığı görülmüştür. Bu istisnai durumların haricinde kabristanda en fazla imzası bulunan hattatların, mezartaşı kitabesi yazmada dönemin popüler isimleri arasında olduğu ve İstanbul'un birçok haziresinde çok sayıda kitabe daha yazdıkları görülmüştür.

Kabristandaki imzalı mezar kitabelerinin çoğunlukla üst tabakadan, devlet erkânından veya hanedandan kişilere ait olması, tahmin edilebilir bir bulgudur. Nitekim bu kitabelere sahip olan şahıslar arasında bir sadrazam, paşalar, devlet adamları, cariyeler, Sultan baş

kadınları, kethüdalar, harem ağaları, Darüssaade ağası, şeyhler, hocalar, türbedarlar, sanatkârlar ve Yahya Efendi'nin ailesinden şahıslar bulunmaktadır.

Netice itibarıyla İstanbul'un manevi mekanlarının başında gelen Yahya Efendi Külliyesi, kabristanı ve imzalı kitabeleriyle hüsn-i hat sanatının Osmanlı'da ulaştığı kamil seviyeyi gösteren önemli mekanlardan biridir. Bu kabristan örneğinde tekrar müşahade edildiği üzere devirlere göre değişen sanat anlayışlarını, sanat dallarının gösterdiği gelişim ve değişim seyrini mezartaşları üzerinden takip etmek mümkündür. Konu, imkanlar nispetinde eksiksiz işlenmeye çalışılmıştır. Sanat tarihi bakımından hazine değerindeki bu kabristan, halen birçok açıdan detaylıca ele alınabilecek malzeme ihtiva etmektedir.

Kaynakça | References

- Acar, Şinasi. *Ünlü Hattatların Mezarları - Gelimli Gidimli Dünya*. İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası, 2004.
- Açıkgözoğlu, Sacit. "Hattat Sâmi Efendi'nin Mezar Taşı Kitabeleri". *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*. 128-139. İstanbul: AKSM, 1998.
- Albayrak Grubu/ Ketebe, "Sanatkarlar: Rifat Yazgan". Erişim 27 Ağustos 2023. <https://www.ketebe.org/sanatkar/rifat-yazgan-732>.
- Albayrak Grubu/ Ketebe, "Sanatkarlar: Tevfik Efendi". Erişim 27 Ağustos 2023. <https://www.ketebe.org/en/artist/tevfik-efendi-956>.
- Albayrak Grubu/ Ketebe, "Sanatkarlar: Mısrîzâde Ali Rıza Efendi". Erişim 30 Ağustos 2023. <https://ketebe.org/sanatkar/misrizade-ali-riza-efendi-640>.
- Aşık Çelebi. *Meşâiru'ş-Şuara*. haz. Prof. Dr. Filiz Kılıç. 3. Cilt. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Aydın, Mahir. "Hüseyin Hilmi Paşa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 18/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demir, İsmet- Yıldırım, Hacı Osman. *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi ve Üveysilik*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Kültür ve Araştırma Vakfı, 1997.
- Derman, Uğur. "Hattat Mahmud Celeleddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/359. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Derman, Uğur. "Mehmet İzzet Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/493. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ertuğ, Necdet. "Osmanlı Mezar Taşları". *Osmanlı Kültür ve Sanat* 9 (1999), 223-228.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Hattatlar*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1970.
- Kazan, Hilal. *Dünden Bugüne Hanım Hattatlar*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2010.
- Kolağası Mehmed Râif. *Mir'ât-ı İstanbul*. 1. Cilt. 1. Kitap. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021.
- Laqueur, Hans-Peter. *Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. Çev. Selahattin Dilidüzgün. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1997.
- Özcan, Azmi. "Mahmud Celeleddin Paşa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/360. İstanbul: TDV

- Yayınları, 2003.
- Özcan, Nuri. "Hasan Sırrı Efendi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/352. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Serin, Muhittin. *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2003.
- Sevgen, Nazmi. *Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi (Hayatı-Menkıbeleri-Şiirleri)*. İstanbul: Türkiye Basımevi, 1965.
- Süreyya, Ahmet Emin. *Süreyya Divanı*. haz. Mehmet Ali Özkardeş. İstanbul: Yeni Matbaa, 1998.
- Şahin, Haşim. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Çok Yönlü Bir Alim: Beşiktaşlı Yahya Efendi". *Osmanlı Araştırmaları* 43 (2014), /125-144.
- Şahin, Haşim. "Yahya Efendi, Beşiktaşlı". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/243-244. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tanman, Baha. "Yahya Efendi Külliyesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/246-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1987.
- Yılmaz, Özcan. "Eyüpsultanlı Bir Hattatımız Mehmed Raşid Efendi". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler*. 478-489. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2000.
- Yüce, İsmail. *Beşiktaşlı Yahya Efendi, Hayatı, Eserleri, Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Bingazi Sancağında Sağlık, Kolera Salgını ve Salgının İdaresi (1858)

Abdullah Taha YILDIZ | orcid.org/0000-0001-8475-339X | abdullahtaha1@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
Kütahya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Betül İPŞİRLİ ARGIT | orcid.org/0000-0002-1917-7434 | betulargit@gmail.com

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Öz

Bu çalışma Osmanlı Devleti'ne bağlı Bingazi Sancağı'nda 1858 yılında meydana gelmiş olan kolera salgını ve salgının idare ediliş biçimi dikkat çekmektedir. Çalışmanın amacı bu kolera salgınına karşı merkezi ve yerel hükümetin neler yaptığını hangi tedbirleri aldığını ortaya koymak ve salgını idare biçimlerini ele almaktır. Bu açıdan Bingazi Sancağı'nın 1800'lerin başında tabi olduğu Trablusgarp'taki Karamanlı idaresi dönemi ile 1835'ten sonra Osmanlı merkezi hükümetine doğrudan bağlandıktan sonraki dönemi arasındaki toplumsal sağlık uygulamaları ve halkın sağlık konusundaki hassasiyetleri de ele alınarak salgına kadar tarihi süreç de ortaya konulmuştur. Yine Osmanlı Devleti'nin 1840'lardan itibaren uygulamaya başladığı karantina uygulamasının Bingazi'deki tatbiki de salgının anlaşılması açısından önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu vesileyle Bingazi Sancağı'nın sağlık alanındaki ilerlemesini ortaya konulması önem arz etmektedir. Berka'nın Osmanlı Devleti'nin doğrudan idaresine geçtiği 1835 yılından önce bölgede devlet eliyle yürütülmekte olan herhangi bir sağlık uygulaması bulunmamaktaydı. Bir salgın veya hastalık baş gösterdiği takdirde gerekli tedbirler alınmaya çalışılmaktaydı. Ancak bölgenin Osmanlı doğrudan idaresine geçişinden sonra sağlık uygulamalarında bölgede bir atılım yaşandığı görülmüştür. 1858 yılının mart ayında başlayan kolera salgınının ilk aylarda yoğunluğunu hissettirdiği ancak alınan tedbirlerle yayılım hızının düştüğü arşiv belgeleriyle ortaya konulmuştur. Osmanlı Devleti bu salgın için bir komisyon tertip ettirip hızlı bir şekilde bu komisyonu Bingazi'ye göndermiş ve hastalığın seyrini kontrol altına almayı başarmıştır. Bunu hastalığın yayıldığı sancaktaki tüm bölgelere ve ahalilerine doktorlar göndererek temin etmiştir. Hastalığın başka eyaletlere ve limanlara sıçramasını önlemek için aldığı karantina tedbirleriyle ve kordon uygulamalarıyla kısa sürede hastalığın yayılım seyrinde düşüş gözlenmiş ve bir sene sonunda salgın sona ermiştir. Araştırma sonucunda sık sık salgınlara müptela olan Bingazi Sancağı'nın bulunduğu bölge olan Berka'da 19. yüzyılın başından 1860'lara gelindiğinde sağlık alanında gözle görülür bir

iyileşmenin gerçekleştiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Bingazi, Berka, Osmanlı Devleti, Karantina, Salgın, Sağlık, Trablusgarp (Libya), Kuzey Afrika

Atıf Bilgisi

Yıldız, Abdullah Taha -İşpirli Argıt Betül. “Bingazi Sancağında Sağlık, Kolera Salgını ve Salgının İdaresi (1858)”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 226-245.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431470>

Geliş Tarihi	06.09.2023
Kabul Tarihi	01.12.2023
Yayın Tarihi	26.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Çalışmanın Tasarlanması: ATY (%45), BİA (%50). Veri Toplanması: ATY (%45), BİA (%50). Veri Analizi: ATY (%45), BİA (%50). Makalenin Yazımı: ATY (%45), BİA (%50). Makale Gönderimi ve Revizyonu: ATY (%45) BİA (%50)
Yazar Katkıları	
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Yayıncı	Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.

Public Health, Cholera Outbreak, and its Management in the Benghazi Sancak (1858)

Abdullah Taha YILDIZ | orcid.org/0000-0001-8475-339X | abdullahtaha1@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History and Arts, Kütahya, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Betül İPŞİRLİ ARGIT | orcid.org/0000-0002-1917-7434 | betulargit@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract

This study focuses on the cholera epidemic that occurred in the Benghazi Sanjak, a part of the Ottoman Empire, in the year 1858, and examines how the epidemic was managed. The purpose of this study is to reveal what both the central and local governments did in response to this cholera epidemic, what measures were taken, and to address the management of the epidemic. In this context, the historical process leading up to the epidemic is elucidated, taking into account the social health practices and public health concerns of the Benghazi Sanjak from the early 1800s under the Karamanlı administration of Tripolitania to the period after 1835 when it became directly connected to the Ottoman central government. The implementation of quarantine practices initiated by the Ottoman Empire from the 1840s onwards in Benghazi also holds a significant position in understanding the epidemic. Thus, it is important to highlight the progress of the Benghazi Sanjak in the field of health. Before the region came under direct Ottoman rule in 1835, there were no health practices administered by the state in the Benghazi region. In the event of an outbreak or disease, efforts were made to take necessary measures. However, after the region came under direct Ottoman rule, a surge in health practices was observed. The archive documents demonstrate that although the cholera epidemic, which began in March 1858, was intense in its early months, the measures taken successfully reduced the rate of spread. The Ottoman Empire promptly organized a commission for this epidemic, swiftly sent this commission to Benghazi, and managed to control the course of the disease. This was achieved by sending doctors to all regions and populations in the sanjak where the disease had spread. With quarantine measures and cordon applications to prevent the disease from spreading to other provinces and ports, a rapid decline in the spread of the disease was observed, and the epidemic ended

after one year. As a result of the research, it is concluded that the region of Berka, which includes Bēghazi Sanjak and was often prone to epidemics, witnessed a significant improvement in the field of health from the early 19th century to the 1860s.

Keywords

Bēghazi, Barca, Ottoman Empire, Quarantine, Epidemic, Health, Tripoli (Libya), North Africa

Citation

Yıldız, Abdullah Taha-İşpirli Argıt Betül. "Public Health, Cholera Outbreak, and its Management in the Bēghazi Sancak (1858)". *Kocaeli Theology Journal* 7/2 (December 2023), 226-245.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431470>

Date of Submission	06.09.2023
Date of Acceptance	01.12.2023
Date of Publication	26.12.2023
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.
Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması: ATY (%45), BİA (%50). Data Collection: ATY (%45), BİA (%50). Data Analysis: ATY (%45), BİA (%50). Writing up: ATY (%45), BİA (%50). Submission and Revision: ATY (%45) BİA (%50)
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .
Publisher	Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Giriş

Uzun bir süre Kuzey Afrika kıyılarının kendine bağlı olduğu Osmanlı Devleti burada bulunan Cezayir, Tunus ve Trablusgarp eyaletlerini Garp ocakları olarak tanımlamaktadır. Buradaki eyaletlerin statüsü diğer eyaletlerden farklı olarak sürdürülmektedir. Trablusgarp da bu şekilde 1711 yılında Türk ve yerli melezi bir grup olan Kuloğullarından Karamanlı hanedanının eline geçmiş ve bölgedeki idari hakimiyeti padişah tarafından tasdik edilmiştir. Bingazi 19. yüzyıla, kendisinin de tabii olduğu Trablusgarp merkezli Karamanlı hanedanının idaresinde girmiştir.

Bu çalışma, Bingazi Sancağı'nın 19. yüzyılda yaşadığı idari değişimde sağlık alanındaki gelişmeleri ve bunun halka yansımaları, 1858'de başlamış olan Bingazi kolera salgını çerçevesinden ele almaktadır. 1800'lerden 1860'a gelinceye değin Bingazi Sancağı'nda topluma yönelik sağlık uygulamaları hakkındaki bakış açısını da ortaya koyarak elli yılı aşkın bir sürede kat edilen mesafeyi gözler önüne serecektir. Yoğun olarak Osmanlı Arşiv belgelerinden faydalanılan çalışmada Bingazi Sancağı'nın Karamanlı ve doğrudan Osmanlı idarelerindeki sağlık sektörünün, 1840'larda başlayan karantina uygulamasının Bingazi Sancağı'ndaki seyriyle 1858 salgını sürecinde hükümetin tedbirleri ve uygulamaları gün yüzüne çıkarılacaktır.

Makale, veba ve salgınlardan oldukça muzdarip bir bölge olan Bingazi Sancağı'nın Osmanlı idaresinde kazanmış olduğu kabiliyeti, doğrudan Osmanlı idaresinin bölgeye kattıklarının sadece sağlık alanındaki kısmına işaret etmektedir.

İlk bölümde çalışmaya temel olması amacıyla Karantina ve dünya genelinde sağlık uygulamalarının tarihi hakkında malumat verilecek, akabinde 1800-1850 yılları arasında Bingazi Sancağı'nda sağlık sektöründeki gelişmelere ve idare değişim sürecinde sağlık konusunda yönetimlerin attığı adımlara temas edilecektir. Son olarak Bingazi Sancağı'nda 1858 yılında ortaya çıkmış olan kolera salgınının sancak ahalisine etkisi ve idarenin salgın sırasındaki hareket tarzı ve faaliyetleri ele alınacaktır. Arşiv belgelerinden faydalanılan çalışmada tarihlerin verilmesi hususunda okuyucuya zorluk olmaması amacıyla önemli görülen tarihler hariç diğerleri dipnotlarda kaydedilmiştir. Arşiv belgesinde Miladi tarih varsa kaynağın yanında parantez içinde, eğer belgede tarih Hicri olarak kaydedilmiş ise Miladi karşılıkları eklenerek aynı şekilde kaynağın yanında parantez içinde yazılmıştır. Belgede tarihin olmadığı durumlarda kaynak yanında tarih zikredilmemiştir.

1. Karantina ve Osmanlı'da Karantina Uygulaması

Bulaşıcı veya salgın hastalık dendiğinde bulaşın engellenmesi için alınan önlemleri ifade eden karantina ve halk sağlığının korunmasını ifade eden hıfzıssıhha akla gelmektedir. Salgın hastalıklara karşı alınan önlemlerin tarihi MÖ 7. Yüzyıla kadar gitmektedir. Ancak bu ilk uygulamalar, hastalıklara yakalanmış kişi veya grupların toplumdaki soyutlanması demek olan tecrit olarak ortaya çıkmıştır. Üç semavi dinde de

tecrit bulaşıcı hastalıkların yayılmasının engellenmesinde bir yöntem olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in "Bir yerde vebanın olduğunu duyarsanız oraya girmeyin şayet vebaya yakalanmışsanız oradan da ayrılmayın." hadisi Müslümanların bu konudaki davranışlarını düzenlemektedir.²

Hz. Ömer döneminde ortaya çıkmış olan ve Amvâs³ Vebası olarak bilinen salgında Hz. Peygamber'in bu yönlendirmesinin sahabîlerin davranışlarını etkilediği görülmektedir. Şam'da bazı düzenlemeler yapmak üzere Medine'den bölgeye hareket eden Halife Hz. Ömer'in Yermük yakınlarında bir köye geldiği vakit Şam'da büyük bir veba hastalığının başladığı kendisine bildirilmiştir. Hz. Ömer'in bunun üzerine Şam'a gidip gitmemeyi birkaç grupla istişare etmiş ve istişareler sonucunda Şam'a gitmekten vazgeçmiştir. Sahabîlerden Ebu Ubeyde b. Cerrah'ın Hz. Ömer'in aldığı bu kararına karşı çıktığı sırada mecliste bulunmayan Abdurrahman b. Avf'ın gelerek bahsi geçen hadisi naklettiği rivayet edilir.⁴

Şam'da çıkan bu veba salgınında Suriye orduları komutanı Ebu Ubeyde vefat ettikten sonra yerine gelen Amr b. el-Âs veba için önlemler almaya devam etmiştir. Vebadan kurtuluşun tek çaresi olarak insanları bu topraklardan uzaklaştırmak olduğunu düşünen Amr b. el-Âs asker sevkiyatını durdurarak insanları şehirlerden gruplar halinde nüfus yoğunluğunun az olduğu mıntikalara göndermiştir. Sağlıklı ve hastalıklı kimseleri gruplar halinde ayırmakla kalmayıp bu insanların meskûn oldukları evleri de ayırarak yayılımın önüne geçmeye çalışmıştır. Temiz havanın iyi geldiği hastalık bu sayede zamanla etkisini kaybetmiştir.⁵

Bu anlatıda İslam'ın ilk yıllarından itibaren vebaya karşı önlemler alındığı görülmekle birlikte bu uygulamaların tecrit uygulamaları olduğu, vebanın ortaya çıkmasından itibaren uygulamaya konulduğu fark edilmektedir. Bir tedbir uygulaması olarak karantinanın ortaya çıkışı ise daha sonraki yüzyıllara denk gelmektedir.

Karantina uygulamasının ilk örneklerinin 1377'de Venedik ve Dubrovnik'te yapıldığı kaydedilmektedir. İlk karantinahanenin ise 1423'te Venedik yakınlarındaki Santa Maria di Nazareth adasında kurulduğu bilinmektedir. İtalyanca kırk manasına gelen "quarantena" kelimesi, yolcuların karaya çıkmadan önce gözetim altında tutuldukları kırk güne nispetle bu uygulamaya adını vermiştir.⁶ Karantina uygulamasının yapıldığı yer olarak kullanılan

¹ Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Raid b. Sabri b. Ebî 'Alfe (Riyad: Dâru'l-Hadare li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2015), "Tıb", 30.

² Geniş bilgi için bkz. Murat Polat, "İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 88-111.

³ Kudüs ve Remle arasında, Kudüs'ün 33 km kuzeybatısında kurulmuş bir şehirdir. Ecnadeyn savaşı sonrası Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Mustafa Fayda, "Amvâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (1991), <https://islamansiklopedisi.org.tr/amvas>.

⁴ el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Tıb", 30; Abdulkerim Öner, "Hz. Ömer Döneminde Yaşanan Amvâs Vebası", *İSTEM* 35 (2020), 150.

⁵ Öner, "Hz. Ömer Döneminde Yaşanan Amvâs Vebası", 152-153.

⁶ Gülden Sarıyıldız, "Karantina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (2001),

“lazaretto” ise Santa Maria di Nazareth adasının adındaki Nazareth kökünden bozulmuş olup lazaret kelimesinden türemiştir. Osmanlı Devleti’nde karantina için “usul-i tahaffuz”, lazaretto için ise “tahaffuzhane” kelimeleri kullanılmıştır.⁷

Karantina uygulamalarının başladığı Avrupa’da hastalıkların kaynağı olarak Doğu, özelde ise Osmanlı toprakları görülüyordu. İlk uygulamalarda sistemli bir yapı bulunmuyordu. Sözelimi, İzmir’den Liverpool’a giden bir gemi karantina beklemek zorundayken, tersi istikamette seyir yapmış bir gemi karantina beklemiyordu. Karantina uygulaması Avrupa denizciliğinin yükselmesi ve özellikle Akdeniz ticaretinin yoğunlaşmasıyla 16. ve 17. yüzyıllarda sistemleşmeye başladı.⁸ 19. yüzyıl boyunca sıklıkla yaşanan salgınlar karantina uygulamasının yaygınlaşmasına yol açmıştır. Salgınların büyük coğrafyaları etkilemesi devletleri bu konuda ortak hareket etmeye ve bazı antlaşmalar yapmaya itmiştir.⁹

Hıfzıssıhha alanında Osmanlı Devleti’nde ilk dönemlerden itibaren çeşitli uygulamalar görülmekte ise de özellikle 19. yüzyılda Hindistan kaynaklı kolera salgınları önce Osmanlı’yı vurmakta ve buradan Avrupa’ya ulaşmaktaydı. Akdeniz havzasındaki Tunus, Mısır ve Trablusgarp ile devletin Avrupa’da olan topraklarında valilik yapan paşalar sistemli olmasa da karantina uygulamasına 19. yüzyılın başlarında başlamışlardı.¹⁰ Yine 1812 yılında İstanbul’da ortaya çıkan veba salgınında alınan tedbirlerle hastalık önlenmeye çalışılmış, tedbirlerin peşinden karantina tedbirleri de uygulanmıştır.¹¹ Merkezi olarak ise modern anlamda ilk karantinanın Sultan II. Mahmud döneminde 1831 yılındaki kolera salgını sırasında uygulandığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte bu dönemde yapılan uygulama tam anlamıyla sistemli bir karantina uygulaması olarak gerçekleşmemiş; geçici bir tedbir olarak ortaya çıkmıştı.¹²

Osmanlı’da ilk sistemli karantina 1835’te Çanakkale Boğazı’nda başladı. Akdeniz çevresini etkileyen kolera salgınında Çanakkale’de karantina çadırları kuruldu, Marmara ve İstanbul’a gidecek gemiler bir süre burada bekletildi.¹³ Karantinanın ehemmiyetinin farkında olan Sultan II. Mahmud 1835’teki uygulamadan sonra halkın karantina uygulamasını benimsemesi için ulemeden fetva alırken bir yandan da konu hakkında Avrupa’da telif edilmiş eserleri tercüme ettirdi. Osmanlı’da karantina uygulamasının tatbiki

<https://islamansiklopedisi.org.tr/karantina>.

⁷ İsmail Yaşayanlar, *Sinop, Samsun ve Trabzon’da Kolera Salgınları, Karantina Teşkilatı ve Kamu Sağlığı Hizmetleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 118.

⁸ Birsan Bulmuş, *Plague, Quarantines and Geopolitics in the Ottoman Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), 48-53.

⁹ Yaşayanlar, *Sinop, Samsun ve Trabzon’da Kolera Salgınları*, 120.

¹⁰ Daniel Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Veba (1700-1850)*, çev. Serap Yılmaz (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997), 191-200; Yaşayanlar, *Sinop, Samsun ve Trabzon’da Kolera Salgınları*, 120-123.

¹¹ Gülden Sarıyıldız, “Karantina Meclisinin Kuruluşu ve Faaliyetleri”, *Belleten* 58/222 (1994), 331.

¹² Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, haz. Ahmet Kuyuş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 188.

¹³ Sarıyıldız, “Karantina Meclisinin Kuruluşu ve Faaliyetleri”, 333-334.

için bir layiha kaleme almış olan Fransız hekim Antuvan Lago, koleradan korunmak için başvurulacak karantina usulüne dair bir risale yazmış olan Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve Osmanlı'da karantina teşkilatına dair layiha yazmış olan Cezayirli Hamdan Hoca'nın isimleri, bu alandaki çalışmalarda ön plana çıkmıştır.¹⁴

1838 yılında Meclis-i Tahaffuz-i Ūlâ ve Meclis-i Tahaffuz-i Sâni isimlerinde iki şube halinde karantina idaresi kuruldu. Meclis-i Tahaffuz, Karantina Meclisi, Sıhhiye Meclisi, Meclis-i Umur-ı Sıhhiye, Sıhhiye Nezareti, Karantina Nezareti, Meclis-i Kebir-i Umur-ı Sıhhiye ve Meclis-i Tahaffuz Nezareti gibi isimlerle anılan karantina idaresi ilk başta Hariciye nezaretine bağlı olarak kurulmuştu. 1839'da Ticaret nezaretine, 1841'de tekrar Hariciye nezaretine, 1845'te Tophane-i Amire Müşirliğine bağlanmıştı. 1878'e kadar Hariciye nezareti ile Tophane-i Amire Müşirliği arasında gidip gelen meclis 1879'dan itibaren Hariciye nezareti uhdesine girmiştir.¹⁵

Karantina uygulamasını Osmanlı'da tatbik edecek uzman kimse bulunamadığından Avusturya'dan uzmanlar istenmiş, Zemun Karantinahanesi baş direktörü Dr. Minas, yardımcısı ve tercümanı ile İstanbul'a getirilmişti. Karantina uygulamasının sadece sağlık yönü bulunmuyordu. Aynı zamanda devletin dış politikasına ve uluslararası ticarete taalluk eden tarafları da vardı. Bu sebeple yabancı devletlerin elçilerinin sürekli bir biçimde uygulamaya itirazları olmaktadır. Mustafa Reşid Paşa'nın önerisiyle önce yabancı hekimler daha sonraları ise İstanbul'daki yabancı devlet temsilcileri karantina meclisine geçici süreyle dahil edildi. Ancak sonraları oy hakkına da sahip olan bu üyeler mecliste çoğunluğa eriştiler.¹⁶ Meclisin Osmanlı aleyhine oluşmuş yapısı karantinanın gerektirdiklerinin devlet tarafından tatbikinde problemlere yol açtı. 1851'de Paris'te düzenlenmiş olan sıhhiye konferansına katılmış olan Osmanlı hükümeti konferansta alınan kararları uygulamada meclisin yapısı sebebiyle zorlanmıştı. Karantina masraflarını karşılaması amacıyla konulması gereken vergiler için gereken düzenleme 1871 yılında, karantina kurallarına uymayanlar için uygulanması gereken cezaların yasal olarak düzenlenmesi ise ancak 1884'te yürürlüğe konabilmiştir.¹⁷

¹⁴ Yaşayanlar, *Sinop, Samsun ve Trabzon'da Kolera Salgınları*, 125; Bulmuş, *Plague, Quarantines and Geopolitics*, 105-124. Hamdan Hoca'nın önerdiği karantina idaresinin yabancı devletlerin müdahalesinden bağımsız bir yapı sergilediği ifade edilmektedir. Hamdan Hoca'nın bu önerisinin temelinde Tunus ve Mısır'da oluşmuş olan karantina idarelerindeki yabancı dahlinin devletin bağımsız karar almasına engel olduğunun fark edilmiş olması yatmaktadır. Nitekim sonradan karantina idaresine alınacak olan yabancı temsilciler karantina idaresinin yabancılara verilmeli olan bir nevi kapitülasyon haline gelmesine sebep olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Osman Şevki Uludağ, "Son Kapitülasyonlardan Biri: Karantina", *Belleten* 2/7-8 (1938), 445-467; Sevtap Metin, "Osmanlı Devleti'nden Lozan'a Karantina Teşkilatlanması: Yeni Bir Kapitülasyon Muydu?", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 23/2 (2021), 905-957.

¹⁵ Yaşayanlar, *Sinop, Samsun ve Trabzon'da Kolera Salgınları*, 126-127; Sarıyıldız, "Karantina Meclisinin Kuruluşu ve Faaliyetleri", 338-340.

¹⁶ Sarıyıldız, "Karantina Meclisinin Kuruluşu ve Faaliyetleri", 355-357.

¹⁷ Yaşayanlar, *Sinop, Samsun ve Trabzon'da Kolera Salgınları*, 130-131.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra uygulamaya konulan karantinanın taşrada nasıl gerçekleştiğine dair araştırmalar yer almaktadır.¹⁸ Ancak Bingazi Sancağı özelinde karantinanın tesisi ve uygulanması hakkında bir çalışmaya daha önce rastlanmamıştır. Çalışmada Bingazi'de karantina tesisi ile 1858'de ortaya çıkmış olan salgının arşiv belgeleri ışığında ortaya konmuş olmasının literatüre özgün bir katkı sağlayacağı düşüncesiyle bu çalışma kaleme alınmıştır.

2. 1800-1850 Yılları Arasında Bingazi Sancağında Sağlık ve Karantina Tesisi

1711'de Trablusgarp'ta idareyi ele geçiren Karamanlı Ahmed Bey, valiliğini padişaha tasdik ettirerek paşa olmuş ve bölgenin idaresinin kendi soyundan devam etmesi hakkını kazanmıştı.¹⁹ 1835'e kadar devam edecek olan Karamanlı hakimiyeti böylece tesis edilmiş oluyordu. 19. yüzyılın başlarında da Bingazi merkezli Berka bölgesi Trablusgarp hâkimi Karamanlı Yusuf Paşa'nın (1795-1832) kontrolünde olup Osmanlı hükümetinin doğrudan yönetimi altında değildi. Bu yüzyılın başında bölgeye seyahat düzenlemiş olan Avrupalı seyyahlar Bingazi'nin ve Berka'nın idari ve ekonomi durumu hakkında bilgi vermekteyken aynı zamanda sosyal hayattan da bahsetmişlerdir.

Avrupalı seyyahların verdiği bilgilere göre Berka bölgesinde halkın çoğunluğunu göçebe Araplar oluşturmaktaydı. Bölgede Bingazi, Derne ve Evcile'den başka şehir denebilecek bir yapı bulunmamaktaydı. Sağlık konusunda da halkta batıl inanışların olduğu ifade edilmektedir. Temizlik konusunda göçebe ahali özellikle yetersiz bir durumdaydı. Suyla temizliğe önem vermiyorlar, toprakla temizliğin kendilerine yeteceğine inanıyorlardı.²⁰

Yine seyyahlar, bölgenin merkezi ve başşehri Bingazi'de de sağlık konusunda, bölgenin diğer yerlerinden ciddi bir fark bulunmadığını ifade etmektedirler. Karasineklerin oldukça yoğun olduğu Bingazi'de hastalıklar devamlı surette ortaya çıkmakta ancak doktor bulunamadığından yerel tedaviler uygulanmaya çalışılmaktaydı.²¹ Dizanteri, tifo ve

¹⁸ Nursal Kumaş, "Bursa'da Kolera Salgını ve Alınan Karantina Önlemleri (1890-1895)", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/21 (2011), 213-241; Gülay Tulasoğlu, "Yerel Reform – Horizontal Modernleşme: Erken Tanzimat Osmanlı Selanik'inde Karantina Uygulaması", *Osmanlı Araştırmaları* 56/56 (2020), 97-142; Sabit Genç, "Amasya Sancağında Karantina Teşkilatının Kurulması, Ortaya Çıkan Salgınlar (1812-1918)", *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (2020), 43-87; Esat Aktaş, "Çankırı Sancağında 1894 Kolera Salgını ve Karantina Tedbirleri", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 66 (2021), 242-263.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Abdullah Erdem Taş, *Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022), 109-154.

²⁰ Paolo Della Cella, *Narrative of An Expedition From Tripoli inBarbary to The Western Frontier In Egypt in 1817*, çev. Anthony Aufrere (Londra: John-Arthur Arch, 1822), 109-110.

²¹ Della Cella, *Expedition From Tripoli in 1817*, 195-196. Frederick William Beechey - Henry William Beechey, *Proceedings of The Expeditions to Explore The Northern Coast of Africa From Tripoly Eastward in 1821-1822* (Londra: John Murray, 1828), 286; James Hamilton, *Wanderings In North Africa* (Londra: Woodfall And

karaciğer şikayetleri şehirde yaygındı.²² Sokaklarında yıkıntılar ve pislikler bulunmakta, şehir dışından getirilen suların biriktirildiği kullanma suyu havuzlarına birçok pislik bulaşmaktaydı.²³

Derne'de de durum pek farklı değildi. Sokakların temizliğinde benzer problemler burada da bulunmaktaydı. İskenderiye ile yoğun ticareti olan Derne'de, Mısır'dan geldiği düşünülen salgın hastalıklara sıklıkla rastlanmaktaydı.²⁴ Yine böyle bir hastalık döneminde Derne Beyi Mehmed Bey tarafından enfekte olmuş insanların kıyafetlerinin yakılması, evlerin düzenli şekilde havalandırılması ve vebanın bulaşmış olma ihtimali olan her şeyin caddelerden toplatılması gibi alınan tedbirlerle salgının yayılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştı.²⁵

Malta, Girit ve İtalya'nın güney şehirleriyle yoğun ticareti olan Bingazi şehri, Osmanlı'nın Trablusgarp'ı doğrudan idaresi altına aldığı 1835 yılından sonra da bu ilişkilerini devam ettirmiştir. Bahsi geçtiği üzere merkezi hükümet tarafından 1838'de kurulan karantina idaresinin kısa bir süre sonra Bingazi'de de kurulduğu kayıtlardan fark edilmektedir. 12 Şubat 1843 tarihinde Bingazi'de limana gelen gemilere karantina denetimi başlatılmıştır. Bir karantina tesisiyle Bingazi karantinasının ilk müdürü 1300 kuruş maaşla Ferit Bey, karantina doktoru ise 1200 kuruş maaşla Tabib Fizulato olmuştur.²⁶ Daha sonraları birkaç kez tamir edilen ve yenilenen Bingazi karantinası tabip ve müdür atamak suretiyle devam ettirilmiştir.

1843 yılında başlayan karantina uygulamasının şehirde hıfzıssıhaya dönük uygulamalarını geliştirdiği gibi şehrin sağlık alanındaki seviyesini de oldukça yükseltmiştir. 1851'e gelindiğinde Bingazi karantina doktorunun izni olmadan hiçbir defin yapılamıyor, hiçbir hayvan kesimhaneye giremiyor ve pazarda et satışı yapılamıyordu. 1851 yılında Bingazi'den başlayarak Mısır'da son bulan bir seyahat gerçekleştirmiş olan Hamilton, doktorun sözlerinin bir kanun gibi kabul edildiğinden sokak temizliğindeki uygulamaların son derece hassas olduğunu ifade etmektedir. 1820'lerde bahsi geçen pis su havuzlarının yerini temiz olanları, kirli sokakların yerini temiz olanları almıştı.²⁷

Şehrin nüfusunun yaklaşık 12.000 olduğunu belirten Hamilton, 1850 yılında şehirde 333 ölüm olduğunu ve bunun 57'sinin kızamık sebebiyle vefat eden çocuklardan oluştuğunu ifade etmektedir. Bu ölüm sayısının ortalamadan fazla olduğunu bildirmekte ve bunu kızamık ölümlerine bağlamaktadır. Bölgede görülen göz iltihabı haricinde ne ateş ne

Kinder, 1856), 13-14.

²² Beechey -Beechey, *The Northern Coast of Africa*, 306-310.

²³ Beechey -Beechey, *The Northern Coast of Africa*, 284-286.

²⁴ Della Cella, *Expedition From Tripoli in 1817*, 177.

²⁵ Beechey -Beechey, *The Northern Coast of Africa*, 474.

²⁶ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi BOA, *Cevdet Sıhhiye (C.SH.)*, 9/431, (12 Muharrem 1259 - 12 Şubat 1843).

²⁷ Hamilton, *Wanderings In North Africa*, 6-7.

dizanteri ne de bir başka hastalık yaygın olarak görülmemektedir. Hamilton'a göre 19. yüzyıl ortalarında Bingazi Kuzey Afrika'nın en sağlıklı şehridir.²⁸

Tüm bu iyileşmelere rağmen bölgede sık sık hastalıkların ortaya çıktığı da görülmektedir. Özellikle karantina uygulamasının olmadığı limanlardan yapılan ticaret, buna sebep olmaktadır. Kayıtlarda 1851 yılında Bingazi'de bir kolera salgını olduğu ve tedavi için gerekli ilaçların 5710,5 kuruşa Eczahane ambarından bölgeye gönderildiği ifade edilmektedir.²⁹ Yine Bingazi ve Derne şehirlerinde karantina idareleri tesis edilmişken bölgede bulunan ve yerleşim yeri olmayan diğer koylarda özellikle Bumba³⁰ limanında karantina uygulanmadan göçebe halkın gelen gemilerle ticaret yaptığı bilinmektedir. Bu da yeni salgınlara davetiye çıkarmaktaydı. Nitekim çalışmanın ana konusu olan 1858 kolera salgınının da Bumba'ya yanaşan bir gemiyle yapılan ticaret sonucu bölgeye yayıldığı tahmin edilmektedir.³¹

3. Bingazi'de 1858 Kolera Salgını ve Salgının İdaresi

Trablusgarp Valisi Osman Mazhar Paşa'nın (1855-1858) valiliğinin son yıllarında Mayıs 1858'de Bingazi'de bir hastalık baş göstermiştir. Hastalığın veba olma şüphesi üzerine İstanbul'a duyumlar ulaşır ulaşmaz Meclis-i Sıhhiye toplanmıştır.³² Tophane Müşiri Mehmed Rüşdü Paşa başkanlığında toplanan meclis, üyelerden Tabib Bartoloni ile o sıralarda İstanbul'da bulunan Erzurum Karantina hekimi Amadyo'yu bölgeye göndermeye ve harcırah olarak verilecek miktarın da 30 bin kuruş olmasına karar vermiştir. Ancak Bingazi'ye İstanbul'dan doğrudan vapur seferi bulunmamaktadır. Malta üzerinden gitmenin ise vakit kaybettireceği göz önüne alınarak donanmadan bir vapurla doğrudan Bingazi'ye hareket edilmesi tasarlanmıştır. Ayrıca Trablusgarp'tan gelecek gemilerdekilerin bulaşık karantinasına alınarak 15 gün müddetle karantinada bekletilmesi kararlaştırılmıştır.³³

Bu sırada Trablusgarp valisi Osman Mazhar Paşa da durum hakkında yeni bilgileri İstanbul'a aktarmaktadır. Bingazi karantina hekiminden edinilen bilgilere göre bölgede tifo salgını başlamıştır. 35 günlük süreçte 68 erkek, 113 kadın, 48 kız çocuğu, 46 erkek çocuğu ve 40 gureba olmak üzere 315 kişi vefat etmiştir.³⁴ Trablusgarp'ta bulunan alay hekimlerinden Hacı Hasan Efendi durumu öğrenmek maksadıyla bölgeye gönderilmiştir.³⁵

²⁸ Hamilton, *Wanderings In North Africa*, 7-8.

²⁹ BOA, *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı (A.}MKT.NZD)*, 26/72, (26 Rebiülevvel 1267 - 29 Ocak 1851); Osmanlı Arşivi BOA, *İrade Dahiliye (İ.. DH.)*, 233/14026, (20 Cemaziyelahir 1267 - 22 Nisan 1851).

³⁰ Günümüzde Bingazi bölgesinin doğusunda Derne'ye yaklaşık 100 km mesafede bir liman.

³¹ BOA, *İrade Meclis-i Vala (İ.. MVL.)*, 560/25202, lef 2, (26 Zilkade 1282-12 Nisan 1866).

³² BOA, *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR.MKT.)*, 252/13, lef 2 (9 Zilkade 1274 - 21 Haziran 1858).

³³ BOA, (İ.. DH.), 406/26838, (13 Zilkade 1274 - 25 Haziran 1858).

³⁴ BOA, (A.}MKT.NZD), 260/34, lef 5.

³⁵ BOA, A.}MKT.NZD, 260/34, lef 3 (20 Zilkade 1274 - 12 Temmuz 1858).

16 Temmuz 1858 yılında İstanbul'a ulaşan evraklar hızlı bir şekilde Tophane Müşiri'ne iletilmiştir.³⁶ 25 Haziran'da bölgeye gönderilmesi kararlaştırılan komisyonun da bu tarihlerde geri döndüğü ve Çanakkale'de karantinaya girdiği görülmektedir. Trablusgarp valisi ve gelen komisyonun da işaret ettiği üzere hastalığın veba olduğu kesinlik kazanmıştır.³⁷ 24 Temmuz'da komisyonun hazırladığı rapor Meclis-i Sıhhiye'ye gönderilerek burada ele alınmıştır. Raporda hastalığın yayılmaması için gerekli önlemlerin alınmasının ve hızlı bir şekilde önlenmesi için Bingazi'ye bir müfettiş³⁸ ile dört doktordan oluşan bir ekibin gönderilmesi gerektiği ifade edilmiştir.³⁹ Meclis-i Sıhhiye de bu taleplere ek olarak bölgeden gelecek olan gemilerdeki yolcu ve eşyalara Trablusgarp iskelesi başta olmak üzere, Çanakkale, İzmir, Rodos, Girit, Kıbrıs, Beyrut, Selanik ve Preveze iskelelerinde 15 gün müddetle karantina uygulanması gerektiğini eklemiştir. Başka yerlere giden gemilerin bu limanlara yönlendirilmesi gerekmektedir.⁴⁰

Beş bin kuruş maaşla bir müfettiş doktor ile her birisine 4 bin kuruş verilmek suretiyle dört doktor, toplam beş tabipten oluşan bu komisyonun kurulması için 2 Ağustos 1858 tarihinde irade çıkmıştır.⁴¹ Müfettiş olarak Tabib Amadyo ile Bingazi eski tabibi, Samsun, İskenderiye ve Bergus tabiplerinden bir komisyon oluşturulmuştur.⁴² Oluşturulan komisyonun 9 Ağustos tarihinden itibaren yirmi gün içerisinde bölgeye gönderilmesi planlanmıştır. Bingazi'ye yakın yerlere gidecek olan gemilerin gidiş veya dönüşte komisyonu Bingazi'ye bırakması mümkün değilse kendileri için özel bir vapurun hazırlanarak sancağa gönderilmesi düşünülmüştür.⁴³ Komisyona yardım etmek amacıyla onunla beraber yeterli miktarda gardiyanın gönderilmesinin yanı sıra tahaffuzhane ve oluşturulacak hastane için gerekli tüm yardımın yapılmasına dair emir Trablusgarp valisi ve Bingazi kaymakamına gönderilmiştir.⁴⁴

Bingazi, Trablusgarp, Girit ve Selanik limanlarındaki karantina ve tahaffuzhanelerin de onarılması gerektiğinden muhasebe defterlerinin İstanbul'a gönderilmesi beklenmeden hızlıca onarılması yoluna gidilmesi istenmektedir.⁴⁵ Bu esnada Bingazi'de veba çıktığına dair diğer devletler de uyarılmıştır.⁴⁶

³⁶ BOA, A.ŞMKT.NZD, 260/34, lef 6 (4 Zilhicce 1274 - 16 Temmuz 1858).

³⁷ BOA, (İ. DH.), 409/27044 (17 Zilhicce 1274 - 29 Temmuz 1858).

³⁸ Kayıtlarda "espektör" olarak geçen kelimenin Fransızca "inspector" kelimesinden geldiği tahmin edilmektedir. "Espektör"ün komisyon üyelerinden yetki olarak üstün ve denetleyici yapıda olmasından dolayı Türkçe karşılığı olarak müfettiş manası tercih edilmiştir.

³⁹ BOA, (A.ŞMKT.NZD), 260/65 lef 3, (24 Temmuz 1858).

⁴⁰ BOA, A.ŞMKT.NZD, 260/34, lef 1 (13 Zilhicce 1274 - 25 Temmuz 1858).

⁴¹ BOA, (İ. DH.), 409/27051 (21 Zilhicce 1274 - 2 Ağustos 1858).

⁴² BOA, Sadaret Mühimme Kalem Evrakı (A.ŞMKT.MHM.), 139/27 (26 Muharrem 1275 - 5 Eylül 1858) .

⁴³ BOA, (İ. DH.), 410/27155 (6 Muharrem 1275 - 16 Ağustos 1858).

⁴⁴ BOA, (A.ŞMKT.MHM.), 139/32 (26 Muharrem 1275 - 5 Eylül 1858).

⁴⁵ BOA, (İ. DH.), 410/27176 (16 Muharrem 1275 - 26 Ağustos 1858).

⁴⁶ BOA, HR.MKT., 252/13, lef 1 (12 Muharrem 1275 - 22 Ağustos 1858).

Kıtlıkla boğuşan ahalinin üstüne veba baş göstermesi sebebiyle iyice zor duruma düşmesi üzerine Trablusgarp Eyalet Meclisi Humus'tan 10 bin kile zahire satın almış, 3 bin kilesini ücretsiz olarak muhtaç ahaliye kalan 7 bin kilesini ise ahalden isteyenlerin ihtiyaçları kadar almaları için Bingazi'ye göndermiştir. Muhasebe defterleri yine daha sonra gönderilecektir.⁴⁷ Ayrıca vali hastalığın diğer sancaklara yayılmaması için gerekli tedbirleri almış, sancak idarecilerine gerekli bilgilendirmeler de yapılmıştır. Bütün bu tedbirlerin neticesinde hastalığın Bingazi'de azaldığı gözlenmektedir.⁴⁸

Hastalıkla mücadele devam ederken yeni atanmış olan Bingazi Kaymakamı Mahmud Faiz Bey bölgenin hava ve suyuyla uyuşmadığından istifasını talep etmiştir. Osman Mazhar Paşa istifa mektubunu doğruca Bab-ı Ali'ye iletmiştir.⁴⁹ Bu arada Mahmud Faiz Bey Trablusgarp Defterdarı Ahmed Rüşdü Bey'den de istifasının kabulü için yardımcı olmasını istemiştir. Ahmed Rüşdü Bey, Bingazi gibi büyük bir sancağı özellikle karantina zamanındaki idaresinin Mahmud Bey'in altından kalkamayacağı bir yük olduğundan ve kaymakamın Bingazi'ye varmasından sonra da kendisinden beklenen vergi tahsili gibi mali yükümlülükleri de yerine getiremediğinden azlını isteyeceği sırada istifanın verildiğini ifade etmektedir.⁵⁰ Sancakta bulunan vergi bakayasının bir türlü tahsil edilemediğinden buraya gönderilecek yeni kaymakamın işbilir ve dirayetli olması özellikle istenmektedir. Meclis-i Vala'da ise yeni kaymakamın tuttuğunu koparacak mahiyette bir kişi olması istendiğinden bu vasfı taşıdığı düşünülen Travnik Kaymakamı Şevki Efendi'nin Bingazi Kaymakamı olarak atanması kararlaştırılmıştır.⁵¹

Bölgedeki askerlerin tedavisi için şehirde bir ev hastaneye dönüştürülmüştür. Yarısı Miralay İsmail Bey'e ait olan evin daha sonra kalıcı bir şekilde hastaneye dönüştürülmek maksadıyla kalan kısmı da satın alınmıştır.⁵²

Osmanlı Hükümeti'nin salgın hastalık konusunda en üst düzeyde tedbirler almaya devam ettiği sonraki kayıtlardan da anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Bingazi'den gelecek gemilerin karantinaya alınacağı dokuz merkezdeki karantina ve tahaffuzhane memurlarının maaşlarına zam yapılması yanında geçici süreyle yeni memurlar alımını gerçekleştirmiştir.⁵³ Bir yandan da bölgeye gönderdiği komisyonla muhabereyi hızlı sağlamak amacıyla Trablusgarp ve Bingazi'ye de uğrayacak bir vapur hattının konulması için Serasker Paşa'dan görüş alınmış ve Kaptan-ı Derya'ya sorulmuştur. Serasker tarafından iki defa yazı yazılmış olup ikincisinde Kaptan-ı Derya tarafından cevap verilen yazıda Meclis-i Bahriye'nin konuyu görüşmek için toplandığı ifade edilmiştir. Meclis-i Bahriye, bir vapurun İstanbul'dan hareket ederek yolcu ve kömür almak münasebetiyle bazı mahallere

⁴⁷ BOA, (İ. DH.), 411/27193, lef 1 (22 Zilhicce 1274- 3 Ağustos 1858).

⁴⁸ BOA, *Sadaret Umum Vilayet Evrakı* (A.İMKT.UM.), 324/78, (27 Muharrem 1275 - 6 Eylül 1858).

⁴⁹ BOA, (İ. MVL.), 403/17501, lef 1, 2 (22 Zilhicce 1274 - 3 Ağustos 1858)).

⁵⁰ BOA, *Meclis-i Vala* (MVL), 751/29, lef 1 (21 Zilhicce 1274 - 2 Ağustos 1858)).

⁵¹ BOA, İ. MVL., 403/17501, lef 3, 4 (12 Safer 1275 - 21 Eylül 1858).

⁵² BOA, (İ. DH.), 415/27489 (11 Rebiülevvel 1275 - 19 Ekim 1858).

⁵³ BOA, (İ. DH.), 412/27321 (10 Safer 1275 - 19 Eylül 1858).

uğrayarak Bingazi'ye vardıktan sonra da birkaç gün müddetle beklemesi ve geri dönmemesinin yirmi beş gün süreceğini bildirmektedir. Geri döndüğü vakit Çanakale'de on beş gün de karantina bekleyecek vapurun toplam seyahat süresi kırk güne ulaşmaktadır. Hatta iki vapur eklenmiş olsa dahi eyaletten on beş günde bir haber almak mümkün olmayacaktır. Ayrıca vapur güzergâhının işlek bir hat olmamasından dolayı posta niyetiyle konulan vapur hiçbir zaman masrafını karşılayacak hasılatla ulaşamayacaktır. İstenilen sık muhaberenin Avrupa'dan İstanbul'a gelen vapurlar yoluyla yapılması uygun görülmektedir. Şöyle ki, geçici bir süreyle Tersane-i Amire'den küçük bir vapur Trablusgarp'ın idaresine verildiği takdirde eyaletten gönderilecek haber bu vapurla Malta'ya, oradan da sürekli olarak devam eden vapur seferleriyle İstanbul'a ulaşır. Bu hat hem daha hızlı hem de daha az masraflı olacaktır. Meclisin bu görüşü padişah tarafından da onaylanmış ve bu yönde irade zuhur etmiştir.⁵⁴

5 Ağustos'ta gönderilmesi kararlaştırılan beş kişilik tabip komisyonu ancak 15 Eylül'de Trablus'a varabilmiştir. Trablusgarp valisinden gerekli bilgileri aldıktan ve sefer için hazırlıklardan sonra 18 Eylül tarihinde Bingazi'ye hareket edilmiştir.⁵⁵ 24 Eylül 1858 tarihli Bingazi kaymakamının yazısında komisyonun şehre ulaştığı haber verilmiş, 5 başgardıyan ve 20 gardıyandan oluştuğu belirtilmiştir. Her kazaya bir tabip olacak şekilde yanlarına yeteri kadar asker ve çadırla beraber gönderilmiştir. Tabip komisyonu müfettişi Amadyo ise Bingazi'de kalarak görevine başlamıştır.⁵⁶

Komisyon müfettişi Amadyo'nun şehre vardıktan birkaç gün sonra 27 Eylül'de İstanbul'a durumu bildiren bir yazı gönderdiği anlaşılmaktadır. Yazının bazı bentlerinin tercümesinin yapıldığı evrakta dört konu üzerinde durulmaktadır. Derne kazası müdürünün zulmünden dolayı ahali ayaklanmış ve bu ayaklanma neticesinde kaza müdürü kaçmıştır. Yerine yeni bir müdür atanmıştır. Bingazi naibinin hastalıktan dolayı vefat edenlerin terekelerine bakmak için yüzde on pay istemesi üzerine bu sefer de Bingazi halkı ayaklanmış olup Fransa Konsolos vekiline müracaat ederek durumu bildirmesini istemişlerdir. Konsolos vekili Trablusgarp konsolosuna haber göndermiş cevap gelene kadar harç alımı durdurulmuştur.⁵⁷ Bingazi ahalisi oldukça fakir durumda olduğundan insanlar karantina nizamına uymakta zorlanmaktadırlar. Sıhhiye komisyonunun dağıtması için gönderilen beş bin kile arpadan sadece bin kilesi komisyona verilmiş olup geri kalanı kaymakamın nezdinde bulunmaktadır. Kaymakama geri kalan dört bin kilenin de

⁵⁴ BOA, (İ. DH.), 418/27646, lef 4 (10 Rebiülahir 1275 - 17 Kasım 1858). İrade tarihi BOA, (İ. DH.), 418/27646, lef 5 (18 Rebiülahir 1275 - 25 Kasım 1858).

⁵⁵ BOA, (A.)MKT.NZD), 266/20, lef 2 (9 Safer 1275 - 18 Eylül 1858).

⁵⁶ BOA, (A.)MKT.NZD), 270/14, lef 1 (15 Safer 1275 - 24 Eylül 1858).

⁵⁷ Trablusgarp'ta Karamanlı hakimiyetinin son yıllarında İngiltere ve Fransa konsoloslarının oldukça büyük tesiri bulunmaktaydı. Eyaletin iç işlerine karışıp, isyan eden grupları destekleyecek kadar ileri gitmekteydiler. Taş, *Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi*, 315-346. Bu tesirin, eyaletin Osmanlı Devleti'nin doğrudan idaresine geçtikten sonra da devam ettiği bazı idarecilerin raporlarına yansımıştır. BOA, (HR.MKT.), 464/44, lef 4 (10 Rebiülahir 1280-24 Eylül 1864); BOA, (HR.MKT.), 753/76, lef 5 (8 Muharrem 1289-18 Mart 1872).

komisyona verilmesi için vali tarafından bir yazı yazılması istenmektedir. Son olarak Amadyo'nun raporunda Bingazi halkının düştüğü elim durumdan bahsedilmektedir. Salgından birkaç sene önce bölgedeki hayvanlar arasında bir hastalık zuhur etmiş ve hayvanların çoğu telef olmuştur. Dört senedir bölgede ziraat de yapılamadığından büyük bir kıtlık yaşanmaktadır. Hastalıkla beraber ahalinin durumu çok vahimdir. Dağlarda murdar ölmüş hayvanların kemiklerini toz haline getirerek suyla karıştırmakta ve onu yemektedirler. Bazıları gübre içinde arpa aramakta, bazıları hayvan leşlerini yemekte ve bazıları ise üzerlerindeki kıyafetleri bir parça ekmek için tamamen satarak üryan bir şekilde gezmektedirler.⁵⁸ Yazının ulaşmasından sonra Osmanlı hükümeti rapordaki iddiaları soruşturmak ve gerekli ihtiyaçları gidermek üzere hemen harekete geçmiştir.⁵⁹

Komasyon müfettişi Bingazi'nin kara yolu bağlantıları için de bir karantina kordonunun⁶⁰ oluşturulması gerektiğini ifade etmiştir. Aslında bölgede bir kordon bulunmakla birlikte yeterli sayıda asker ve memuru bulunmadığından bir kısım yolcuların firar ederek Trablus'a ulaştığı ve tehlikeye yol açtığı dile getirilmektedir.⁶¹

Müfettişin ifadesine göre Bingazi'de hastalığın şiddeti hafiflemiş olmakla birlikte bölgenin diğer yerlerinde durum vahametini korumaktadır. Özellikle Merc ve çevresinde hastalık yayılmışken Derne'de haftalık ölüm sayısı 50'ye ulaşmış durumdadır. Hastalığın taşrada tedavi edilemiyor olmasının ve yayılmasının en büyük sebebi ise ahalinin cehalet ve fakirliğidir. Tedaviye yanaşmayan ahalden bazıları kendilerine gönderilen hekimlerin canına kastedecek kadar da ileri gitmiştir. Bölgedeki memurların ve askerlerin komisyona yardım etmekte aciz kaldıkları görülmektedir.⁶²

Osman Mazhar Paşa, valiliği sırasında devam eden kıtlıklar sebebiyle ahalinin kendisinden soğuması ve bazı yolsuzluk iddiaları üzerine görevden alınmış yerine Kürdistan valisi Ahmed İzzet Paşa 20 Eylül 1858 tarihinde atanmıştır. Yeni valinin 12 Kasım'da Trablusgarp'a varmasına kadar eyalette işleri Osman Mazhar Paşa devam ettirmiştir.⁶³

Ahmed İzzet Paşa'nın valiliğinde en önemli mesele elbette ki Bingazi'deki salgındır. Bölgeye gönderilen komisyon çalışmaya devam etmektedir. Bir önceki vali zamanında komisyon müfettişinin talep ettiği kordon için yeterli sayıda atlı ve çadır, ecza malzemeleri ile tütsülüğün karşılanması da Ahmed İzzet Paşa'ya kalmıştır. Yeterli sayıdaki atlının Bingazi Kuloğlu ve kabilelerinden tedarik edilmesi kaymakama bildirilmiş, aciliyeti olan

⁵⁸ BOA, (MVL), 751/97 (27 Eylül 1858).

⁵⁹ BOA, *Sadaret Umum Vilayet Evrakı (A.İMKT.UM.)*, 334/69, (15 Rebiülahir 1275-22 Aralık 1858).

⁶⁰ Bulaşın önlenmesi için hastalığın bulunduğu bölgeyi çevreyerek giriş çıkışa kapatma uygulamasına denmektedir.

⁶¹ BOA, (A.İMKT.MHM.), 146/72 (14 Rebiülahir 1275 - 21 Aralık 1858).

⁶² BOA, (İ. MVL.), 421/27830, lef 2 (12 Cemaziyevvel 1275 - 18 Aralık 1858).

⁶³ Cemal Atabaş, *Trablusgarp Eyaleti'nde Merkezi İdarenin Tesisi ve Şeyh Guma İsyanı (1835-1858)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021), 387-386.

çadırdan elli adet ve istenilen miktarda ecza malzemesi gönderilmiştir. Ancak tütsülüğün Trablus'ta bulunamaması sebebiyle Malta'dan getirilmesi için yazı yazılmıştır. Trablus ve Bingazi arasında bulunan Sirt bölgesine de yüz atlı gönderilerek güvenlik arttırılmıştır.⁶⁴

Komisyon müfettişi Amadyo'nun değiştirilmesi gerekmiştir. Ancak İstanbul'da bu işe uygun kimse bulunamamış olup ayrıca bölgede olan doktorlardan Rarasi de çağrılmış onun maaşı da müfettişlik aylığına ilave edilerek 9 bin kuruş maaşla Mösyö Baroci komisyon müfettişliğine tayin edilmiştir.⁶⁵

2 Nisan 1859 tarihli yazısında Trablusgarp valisi Ahmed İzzet Paşa Bingazi'deki salgının sona erdiğini ifade etmektedir. Ocak 1859'dan beri yeni bir vaka da görülmemiştir. Bunun üzerine 8 Mart'ta sancağı viziteye çıkan sıhhiye komisyonunun dört gün süren ziyaretlerinde de hiçbir vakaya rastlanmamıştır. Bingazi'de hastalığın bittiği kesinleştikten sonra halk şehrin dışına çıkarak şükür namazı kılmış ve dualar etmiştir. Aynı gece şehirdeki minarelere ve bazı yerlere kandiller asılarak bunu kutlamışlardır. Derne'de ise az da olsa salgının devam ettiği belirtilmiş ve bölgenin kordona alındığı ifade edilmiştir.⁶⁶

Bingazi karantina tabibi Doktor Vandale'nin salgının başladığı Mayıs 1858'ten Mart 1859'a kadar geçen dokuz aylık süreçte vefat sayılarını kaydettiği yazısı, valinin yazısının ekinde yer almaktadır. Yazıya göre sebebi bilinmeyen 300 ölümlerle beraber dokuz ayda yaklaşık 1355 kişi Bingazi şehrinde vefat etmiştir. Bingazi çevresindeki yerlerde 600 ölüm olmuştur. Bingazi'ye yakın yaşayan kabilelerde 500 kişi vefat etmiştir. Haziran 1858'de salgının görüldüğü Derne'de 800, Merc'te ise 300 ölüm olmuştur. Evcile ile Kaykab kazalarında salgın kaynaklı ölüme rastlanmamıştır. Yaklaşık olarak verilen ölüm sayılarının toplamda dört bine ulaştığı ifade edilmektedir.⁶⁷

Ay	Ölüm Sayısı	Ay	Ölüm Sayısı
Mayıs	95	Eylül	30
Haziran	542	Ekim	21
Temmuz	260	Kasım	8
Ağustos	94	Aralık	1

Tablo 1: Mayıs-Aralık 1858 Arası Bingazi Şehrinde Ölüm Sayıları⁶⁸

Tablo 1'den de anlaşılacağı üzere salgın başladıktan sonra ilk dört ay oldukça etkin bir şekilde devam etmiş daha sonra alınan önlemlerle beraber zayıflamaya girmiştir. Kurulan sıhhiye komisyonu ise Eylül ayının sonuna doğru bölgeye varmıştır. Artık hastalığın

⁶⁴ BOA, (A.)MKT.NZD), 274/17, lef 1 (17 Rebiülahir 1275-24 Aralık 1858).

⁶⁵ BOA, (İ. DH.), 424/28087, (16 Recep 1275 - 19 Şubat 1859). Değişim gerekçesi bildirilmemiştir.

⁶⁶ BOA, (A.)MKT.UM.), 347/77, lef 1 (28 Şaban 1275 - 2 Nisan 1859).

⁶⁷ BOA, A.)MKT.UM., 347/77, lef 3 (12 Mart 1859).

⁶⁸ BOA, A.)MKT.UM., 347/77, lef 3 (12 Mart 1859).

yavaşladığı evrede mümkün mertebe yayılımın önüne geçilmeye çalışıldığı kordon kurulmasına ve güvenliğinin sağlanmasına yönelik faaliyetlerden anlaşılmaktadır.

Sonuç

19. yüzyıl başında Karamanlı hâkimiyetinde bulunan Bingazi merkezli Berka bölgesinde toplum sağlığı ve korunma konusunda ciddi yetersizliklerin olduğu anlaşılmaktadır. Karantina uygulamasının yaygınlaşmadığı bu yıllarda Bingazi ve Derne gibi ticaretin yoğun olduğu şehirlere ev sahipliği yapan bölgede dış kaynaklı hastalıklar görülmekte ve bunlar ciddi yıkıma yol açmaktaydı. Bölgenin doğrudan Osmanlı idaresine geçişinden sonra yaygınlaşan karantina tedbirlerinin burada da uygulamaya geçirilmesi ve bunun yanında toplum sağlığı konularında önlemler alınmasıyla hastalıkların Bingazi Sancağındaki etkinliğinin azaldığı gözlenmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış olan kolera salgınında devletin hastalığa karşı uyguladığı hızlı tedbirler hastalığın diğer bölgelere yayılmasının önüne geçmiştir. Göçebe ahaliye varıncaya kadar sağlık memurlarının bölgeye nüfuzu, ölüm sayılarının dört bin dolaylarında kalmasının en önemli sebepleri arasında sayılabilir. Yaklaşık 25 yıllık doğrudan idare döneminde sağlık konusunda devletin önemli bir yol kat ettiği fark edilmektedir. Berka gibi göçebe nüfusun çoğunlukta olduğu bir bölgede dönemin yöneticileri, Osmanlı başkentinden oldukça uzakta olmasına rağmen mevcut imkanlar çerçevesinde karantina uygulamasını hem halka benimsetebilmiş hem de fiili olarak başarılı olmuşlardır.

Kaynakça | References

- Aktaş, Esat. “Çankırı Sancağında 1894 Kolera Salgını ve Karantina Tedbirleri”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 66 (24 Haziran 2021), 242-263.
- Atabaş, Cemal. *Trablusgarp Eyaleti'nde Merkezi İdarenin Tesisi ve Şeyh Guma İsyanı (1835-1858)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2021.
- Beechey, Frederick William - Beechey, Henry William. *Proceedings of The Expeditions to Explore The Northern Coast of Africa From Tripoly Eastward in 1821-1822*. Londra: John Murray, 1828.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Cevdet Sıhhiye (C.SH.)*. 9/431.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR.MKT.)*. 252/13.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR.MKT.)*. 464/44.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR.MKT.)*. 753/76.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 233/14026.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 410/27155.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 410/27176.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 406/26838.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 409/27044.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 409/27051.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 411/27193.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 412/27321.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 415/27489.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 418/27646.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye (İ. DH.)*. 424/28087.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala (İ. MVL.)*. 403/17501.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala (İ. MVL.)*. 421/27830.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *İrade Meclis-i Vala (İ. MVL.)*. 560/25202.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vala (MVL.)*. 751/29.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vala (MVL.)*. 751/97.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mühimme Kalem Evrakı (A.}MKT.MHM.)*. 139/27.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mühimme Kalem Evrakı (A.}MKT.MHM.)*. 139/32.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mühimme Kalem Evrakı*

- (A.}MKT.MHM.). 146/72.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı* (A.}MKT.NZD). 26/72.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı* (A.}MKT.NZD). 260/34.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı* (A.}MKT.NZD). 260/65.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı* (A.}MKT.NZD). 270/14.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı* (A.}MKT.NZD). 274/17.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı* (A.}MKT.NZD). 266/20.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Umum Vilayet Evrakı* (A.}MKT.UM..). 324/78.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Umum Vilayet Evrakı* (A.}MKT.UM..). 334/69.
- BOA, T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi. *Sadaret Umum Vilayet Evrakı* (A.}MKT.UM..). 347/77.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Raid b. Sabri b. Ebî 'Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadare li'n-Neşr ve't-Tevzi', 3. Basım, 2015.
- Bulmuş, Birsen. *Plague, Quarantines and Geopolitics in the Ottoman Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. <http://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt3fgqx4>
- Della Cella, Paolo. *Narrative of An Expedition From Tripoli in Barbary to The Western Frontier In Egypt in 1817*. çev. Anthony Aufrere. Londra: John-Arthur Arch, 1822.
- Fayda, Mustafa. "Amvâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1991. Erişim 10 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amvas>
- Genç, Sabit. "Amasya Sancağında Karantina Teşkilatının Kurulması, Ortaya Çıkan Salgınlar (1812-1918)". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (28 Aralık 2020), 43-87.
- Hamilton, James. *Wanderings In North Africa*. Londra: Woodfall And Kinder, 1856.
- Kumaş, Nursal. "Bursa'da Kolera Salgını ve Alınan Karantina Önlemleri (1890-1895)". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/21 (12 Ocak 2011), 213-241.
- Metin, Sevtap. "Osmanlı Devleti'nden Lozan'a Karantina Teşkilatlanması: Yeni Bir Kapitülasyon Muydu?" *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 23/2 (26 Kasım 2021), 905-957. <https://doi.org/10.33717/deuhfd.998057>
- Öner, Abdulkerim. "Hz. Ömer Döneminde Yaşanan Amvâs Vebası". *İSTEM* 35 (30 Haziran 2020), 145-168. <https://doi.org/10.31591/istem.759540>
- Panzac, Daniel. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*. çev. Serap Yılmaz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Polat, Murat. "İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dergisi 7/1 (2020), 88-111.

Sarıyıldız, Gülден. “Karantina”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2001. Erişim 05 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karantina>

Sarıyıldız, Gülден. “Karantina Meclisinin Kuruluşu ve Faaliyetleri”. *Belleten* 58/222 (1994), 329-376. <https://doi.org/10.37879/belleten.1994.329>

Taş, Abdullah Erdem. *Osmanlı Garp Ocaklarından Trablusgarp Eyaleti: Karamanlılar Dönemi (1711-1835)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2022.

Tulasoğlu, Gülay. “Yerel Reform – Horizontal Modernleşme: Erken Tanzimat Osmanlı Selanik’inde Karantina Uygulaması”. *Osmanlı Araştırmaları* 56/56 (03 Aralık 2020), 97-142. <https://doi.org/10.18589/oa.862782>

Uludağ, Osman Şevki. “Son Kapitülasyonlardan Biri: Karantina”. *Belleten* 2/7-8 (1938), 445-467. Yaşayanlar, İsmail. *Sinop, Samsun ve Trabzon’da Kolera Salgınları, Karantina Teşkilatı ve Kamu Sağlığı Hizmetleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

İslâm Hukukunda Eşler Arasında Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) ve Hukuki Sonuçları*

Cavidan KEMENT | orcid.org/0000-0001-6708-4403 | cavidank34@gmail.com

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Ahmet EKŞİ | orcid.org/0000-0003-3218-7837 | aeksi72@hotmail.com

Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Öz

Dinî hükümlerin gerçekleştirmek istediği hedeflerden biri de neslin korunmasıdır. Bunun için İslâm dini, evlenmeyi tavsiye etmiş ve evlilik dışındaki bütün gayri meşru ilişkileri yasaklamıştır. Ayrıca evlilik birliğini devam ettirmek için tarafların birbirlerinin haklarına riayet etmelerini ve sorumluluklarını yerine getirmelerini de emretmiştir. Evlilik birliğini bozacak olan bütün tutum ve davranışlardan ise sakınılmasını istemiştir. Ancak zaman zaman eşlerden birinin veya her ikisinin söylediği bir söz veya sergilediği bir davranış evlilik birliğini sarsmakta hatta sonlanmasına yol açmaktadır. Eşler arasında meydana gelen ve evlilik birliğinin devamını neredeyse imkânsız kılan şiddetli geçimsizlik olarak nitelendirilebilecek durumlar, fıkhîta şikâk kavramıyla ifade edilir. Aile içi ilişkilerde tarafların evlilik hukukunu gözetmemeleri, şikâka götüren sebeplerin başında yer almaktadır. İlgili ayette eşleri, geçimsizliğe götüren şikâkın sebepleri açıklanmamakla birlikte, şikâk durumunda hakemlik müessesesine başvurulması ve hakemlerin de öncelikle eşlerin arasını ıslah ederek evlilik birliğinin bozulmasını önlemeleri tavsiye edilmiştir. Diğer taraftan hakemlerin, devam etmesini yararlı görmedikleri evlilik birliğini, sonlandırma yetkilerinin olup olmadığı mezhepler arasında ihtilafıdır. Hakemlerin vekil konumunda olduğunu savunan fukahâ, eşlerin rızası olmadan hakemlerin eşlerin aralarını tefrîk edemeyeceğini söylerken, hakemlerin hâkim hükmünde olduğunu söyleyenler ise eşlerin iznine bakmadan hakemlerin karı-kocayı ayırma yetkisinin olduğu kanaatinde dirler. Ayrıca şikâk durumunda erkek doğrudan eşini boşayabileceği gibi kadın da yargı makamlarından kocasından ayrılmayı talep edebilecektir. Aile hukuku bağlamında şikâk konusunu ele alan bu çalışmada öncelikle şikâkın anlam alanı, bu duruma sebebiyet

veren hususlar ve bu kavrama bağlanan hukuki neticeler ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Hukuku, Aile, Şikâk, Boşama, Hakem

Atıf Bilgisi

Kement, Cavidan – Ekşi Ahmet. “İslâm Hukukunda Eşler Arasında Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) ve Hukuki Sonuçları”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 246-274.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431492>

Geliş Tarihi	09.11.2023
Kabul Tarihi	26.11.2023
Yayın Tarihi	26.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışma Doç. Dr. Ahmet Ekşi danışmanlığında 14.06.2022 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız “İslam Hukukunda Eşler Arasında Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) ve Hukuki Sonuçları” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Yazar Katkıları	Çalışmanın Tasarlanması: CK (%55), AE (%45). Veri Toplanması: CK (%60), AE (%40). Veri Analizi: CK (%55), AE (%45). Makalenin Yazımı: CK (%60), AE (%40). Makale Gönderimi ve Revizyonu: CK (%50) AE (%50)
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Yayıncı	Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.

Marital Discord (Shiqàq) Between Spouses In İslamic Law And Its Legal Consequences*

Cavidan KEMENT | orcid.org/0000-0001-6708-4403 | cavidank34@gmail.com

Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Ahmet EKŞİ | orcid.org/0000-0003-3218-7837 | aeksi72@hotmail.com

Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Abstract

The one of goals that religious provisions aim to achieve is the preservation of the generation. For this reason, Islam recommends marriage and prohibits all illegitimate relationships outside of marriage. He also ordered the parties to respect each other's rights and fulfill their responsibilities in order to maintain the marriage union. He requested that all attitudes and behaviors that would disrupt the marriage union be avoided. However, from time to time, a word said or a behavior exhibited by one or both spouses shakes the marriage union and even leads to its end. Situations that can be described as severe disagreements that occur between spouses and make the continuation of the marital union almost impossible are expressed with the concept of "shiqàq" in fiqh. Failure of the parties to observe marriage law in domestic relations is one of the main reasons that lead to "shiqàq". Although the reasons for the "shiqàq" that leads the spouses to discord are not explained in the relevant verse, it is recommended that in case of "shiqàq", the institution of arbitration should be applied and the arbitrators should first reconcile the relationship between the spouses and prevent the breakdown of the marital union. On the other hand, it is controversial among the sects whether arbitrators have the authority to terminate a marriage union that they do not find beneficial to continue. While the fuqaha, who argue that arbitrators are in the position of attorneys, say that referees cannot separate the spouses without the consent of the spouses, those who say that arbitrators are in the power of judges are of the opinion that arbitrators have the authority to separate husband and wife regardless of the consent of the spouses. In addition, in case of "shiqàq", the man can directly divorce his wife, and the woman can request the judicial authorities to separate from her husband. In this study, which deals with the issue of "shiqàq" in the context of family law, first of all, the meaning of "shiqàq", the issues that cause this situation and the legal consequences attached to this concept will be

revealed.

Keywords

İslamic Law, Family, Shiqaq, Divorce, Arbitrator

Citation

Kement, Cavidan – Ekşi, Ahmet. Marital Discord (Shiqaq) Between Spouses In İslamic Law And İts Legal Consequences”. *Kocaeli Theology Journal* 7/2 (December 2023), 246-274.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431492>

Date of Submission	06.09.2023
Date of Acceptance	26.12.2023
Date of Publication	26.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	This study is based on the master's thesis titled "Severe Intimacy between Spouses in Islamic Law (Shikāq) and Its Legal Consequences", which we presented / completed on 14.06.2022 under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Ahmet Ekşi. 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.
Author Contributions	Conceiving the Study: CK (%55), AE (%45). Data Collection: CK (%60), AE (%40). Data Analysis: CK (%55), AE (%45). Writing up: CK (%60), AE (%40). Submission and Revision: CK (%50) AE (%50)
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .
Publisher	Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Giriş

İslâm şeriatının temel hedefleri; insanın dinini, canını, malını ve aklını korumanın yanı sıra neslini korumak ve devamını sağlamaktır. Neslin korunarak devamı ise ancak meşru bir nikâh akdiyle kurulacak evlilik müessesesiyle sağlanabilir. Aile birliğinin sağlıklı bir şekilde devam etmesi eşlerden her birinin evlilik hukukunu, karşılıklı hak ve sorumluluklarını bilmeleri ve yerine getirmelerine bağlıdır. Bununla birlikte eşler arasında sevgi, saygı, muhabbet ve hoşgörü ortamının oluşturulması evlilik birliğini kuvvetlendirir ve pekiştirir.

Evlilik içinde eşlerden her birinin sorumluluklarını yerine getirmesi, eksik kalan yönleriyle birbirlerinin noksanlarını tamamlaması beklenir. Bu hayat birlikteliğinin gerektirdiği vazifeler zaman zaman göz ardı edilebilmekte, taraflardan birinden veya her ikisinden kaynaklanan bir duygu veya davranış sebebiyle evlilik birliğinin devamı tehlikeye düşmekte ve kopması ihtimali ortaya çıkmaktadır. Neticede ayrılığa varan aile içi anlaşmazlık veya şiddetli geçimsizlik denilen şikâk meydana gelebilmektedir.

Şikâk ve şikâkla bağlantılı konuların, klasik fıkıh kitaplarında; “Kitâbü’n-nikâh”, “Kitâbü’l-kasem ve’n-nüşûz”, “Kitâbü’s-sadâk”, “Kitâbü’t-talâk”, “Kitâbü’l-velîme” başlıkları altında yer alması hasebiyle çalışmada ilgili yerlere atıflarda bulunulmuştur. Tefrîk, talâk, nüşûz ve eşler arasındaki sorunlara çözüm üretme anlamındaki hakemlik gibi konulara dair çalışmalarda, şikâka dair meselelere yer verildiği görülmektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan konumuzla ilgili sadece Suat Erdoğan’ın “İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri” isimli bir makalesi bulunmaktadır. Yer yer atıfta bulunduğumuz söz konusu makaleden farklı olarak bu çalışmada eşler arasında meydana gelen anlaşmazlıklarda, muhtemel geçimsizlik sebeplerine ve çözüm yollarına da yer verilmiştir.

Eşler arasında şikâka yol açan muhtemel sebeplerin başında eşlerin evlilik hukukuna riayet etmemeleri gelmektedir. Buna bağlı olarak kaba kuvvet, ağır hakaret, kırıcı sözler, sadakatsizlik gibi hüsn-i muâmelenin dışına çıkılması da şikâka yol açan tutum ve davranışlar arasında olduğu görülmektedir. Ayrıca şikâka yol açan bir diğer husus da ister aile içinden ister aile dışından olsun üçüncü kişilerin müdahalesiyle eşlerin yanlış yönlendirilmeleridir. Bu ve benzeri sebeplerle meydana gelen anlaşmazlık ve geçimsizlik durumunda Nisâ suresinin 35. ayetinde hakemlik müessesesi bir çözüm yolu olarak tavsiye edilmiştir. Aslî görevi karı-kocanın arasını ıslah etmek olan hakemlerin, sulh sağlayamadıklarında eşlerin arasını tefrîk etme yetkilerinin olup olmadığı ihtilafıdır. Nisâ suresinin 35. ayetini merkeze alan bu çalışmanın amaçları, öncelikle aile birliğini temelinden sarsan ve eşler arasında vuku bulan şiddetli geçimsizliklere neden olan sebepleri tespit etmek, şikâk kavramıyla ifade edilen şiddetli geçimsizliğin boşanmalardaki etkisini belirlemek, İslâm hukuku bakımından sonuçlarını ve bu sonuçlara bağlı olarak ortaya çıkan sorunlara yönelik çözüm önerilerini ortaya koymaktır.

1. Şıqâk/Şıqâk

Şıqâk/şakka kökünden türemiş olan şıqâk kelimesi; Şıqâk/şakkatün'ün çoğulu olup muhalefet, anlaşmazlık, nizâ', arkadaşının/hasmının olduğu taraftan başka tarafta olma, yarı, yarım, parça, kısım, kıymık, güçlük, zorluk, meşakkat, eziyet, zahmet; zahmetli yolculuk, uzaklık, mesafe, gibi manalara gelmektedir.¹ Şıqâk aynı zamanda "iki grup arasındaki düşmanlık ve iki kişi arasındaki anlaşmazlığın" sürekliliğine işaret eden bir anlam ihtiva etmektedir.² Nitekim taraflardan her biri karşı taraf için zor olan bir şey getirmek suretiyle aralarında meydana gelen ihtilâf ve ayrılık sebebiyle kendilerini farklı taraflarda konumlandırmaları da aynı kelimeyle ifade edilmektedir.³ Ağacı ortadan kesip ikiye ayırması sebebiyle marangozun yaptığı iş de şıqâk olarak isimlendirilmiştir.⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de şıqâk, türevleriyle birlikte otuz yedi ayette, şıqâk kalıbıyla ise yedi ayette geçmektedir.⁵ Dâmegânî'ye göre, bu yedi ayette geçen şıqâk; dalâlet, ihtilâf ve adâvet olmak üzere üç temel anlamda kullanılmıştır.⁶

Ayetlerin bir kısmında şıqâk, "dalâlet ve ayrılığa düşme";⁷ "Allah ve Resulüne karşı gelme, düşmanlıkla muhalefet etme";⁸ "ihtilâf, ayrılık"⁹ manalarına gelmektedir. Ayette geçen ihtilaf ve ayrılık anlamlarına paralel olarak, "eşler arasındaki geçimsizlik, anlaşmazlık, ayrılık" da şıqâkla ifade edilmiştir.¹⁰ Bu anlamda kullanımına örnek olarak şu ayet gösterilebilir:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّي اللَّهُ بَيْنَهُمَا مِنَ اللَّهِ كَانٍ
عَلِيمًا خَبِيرًا

¹ Râgıb İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el Müfredâtü elfâzî'lKur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Daru'l-Kalem-Daru's-Şamiyye, 1423/2002), 459-460; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab "şikak"* (Beyrut-Lübnan: Daru İhyai et-Türasi el-Arabî, 1417/1997), 7/166-167.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, "şikak", 7/166; Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l- Ku'ân ve İ'râbüh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 2/48; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.) "şikâk", 527.

³ Muhammed Revvas Kal'aci-Hâmid Sâdik Kunebyî, *Mu'cemu'l-Lügati'l-Fukahâ* (Beyrut-Lübnan: Dârü'n-Nefâis, 1405/1985), 265.

⁴ İbrâhîm Mustafa vd., *el-Mucemu'l-Vasît* (b.y. Dâru'l-Da'veti, t.y.), 1/52.

⁵ el-Bakara 2/137, 176; en-Nisâ 4/35; Hûd 11/89; el-Hac 22/53; Sâd 38/2; Fussilet 41/52; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364), 385.

⁶ Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed Dâmegânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân-İslahü'l-vücuha ve'n-nezâir fi'lKur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyidülehl (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1983), 267.

⁷ el-Bakara 2/176; el-Bakara 2/137; el-Hac 22/53; Sâd 38/2; Fussilet 41/52.

⁸ el-Enfâl 8/13; Hûd 11/89; et-Tevbe 9/42; Muhammed 47/ 32; el-Haşr 59/4.

⁹ en-Nisâ 4/115.

¹⁰ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, 460.

“Eğer karı-kocanın aralarının açılmasından korkarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Düzeltmek isterlerse Allah aralarını bulur; şüphesiz Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır.”¹¹

Ayette zikredilen şikâk, genel olarak tefsir kaynaklarında “eşlerin aralarının açılması ve ayrılması” şeklinde açıklanmıştır.¹²

Hadis kaynaklarında ise şikâk kelimesi, sözlük anlamıyla irtibatlı olarak toplumda ayrışma ve bölünmeleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır.¹³ Hadislerde ilgili kavramın eşler arasında anlaşmazlık ya da geçimsizliğe dair rivayeti doğrudan bulunmamakla birlikte Nisâ suresinin 35. ayetinin açıklandığı bâb başlıklarında ve sahâbeden gelen rivayetlerde daha çok “furkat” kelimesiyle geçtiği görülmektedir.¹⁴ Ayrıca Buhârî (v. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinde “Bâbü'ş-şikâk” bâb başlığı altında ilgili ayeti zikrettikten sonra Hz. Peygamber'in şu hadisine işaret etmiştir: “Benî Hişam b. Muğire kızlarını Ali'ye nikâhlama konusunda benden izin istediler, ben buna izin vermiyorum. Eğer Ali isterse kızımı boşasın ve onların kızlarıyla nikâhlansın.”¹⁵ Böylelikle Buhârî'nin, Hz. Ali ve Fatıma arasında geçen bu olayı, şikâk olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.¹⁶

Şikâka anlamca benzerlik gösteren kelimeler vardır. Şikâk ile anlam benzerliği olan kelimelerin başında *نشور/nüşûz* kelimesi gelir. Nüşûz, “kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi.”¹⁷ anlamına gelmektedir. Bu bağlamda nüşûzun şikâk ile sebep sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Zira daha çok kadının eşine itaatsizliğini ifade eden nüşûz, zamanla şikâka yol açabilmektedir.

Nisâ suresinin 128. ayetinde “yüz çevirmek” ve “sırtını dönmek” manasına gelen *اعراض/i'râz* kelimesi, nüşûz kavramıyla peş peşe geçmektedir.¹⁸ Bu kelime evli erkeğe nispet edildiğinde, başka bir kadınla evlenmek istemesi sebebiyle hanımına karşı soğuk

¹¹ en-Nisâ 4/35.

¹² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1418/1998), 2/445; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî - Mahmud Hamid Osman, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1414/1994-1416/1996), 5/180-184; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmamüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'an'il Azîm*, (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1416/1996), 4/29; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.), 2/1352.

¹³ Ebû Dâvûd, “Tefri'-Vitr”, 32; Nesâî, “İstiâze”, 21.

¹⁴ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l bâri bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1379), 9/403-404; Beyhâki, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübra*, (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1442/2031), 7/498.

¹⁵ Buhârî, “Talâk”, 13, “Nikâh”, 109, “Fezâ'ilü ashâbi'n-nebî”, 16.

¹⁶ Suat Erdoğan, “İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri”, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (Kasım 2017), 48.

¹⁷ Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/303.

¹⁸ Râgib İsfahânî, *el-Müfredât*, 559-560; İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, “i'râz”, 9/117-138.

davranması, ondan nefret etmesi, uzaklaşması, boşanmak istemesi, eşini söz ve fiille incitmesi, erkeğin yaşlılık, çirkinlik, şişmanlık gibi nedenlerle karısına karşı nefsi arzularını kaybetmesi ve ailevi yükümlülüklerini yerine getirmemesi gibi durumları ifade eder.¹⁹ Buna göre i' râz eşler arasındaki, fiziksel şiddete veya onur kırıcı hakarete ulaşmamış geçimsizlik durumunu ifade ederken, şikâk ise şiddete ve hakarete varan iki taraflı uyumsuzlukları ihtiva eder.

Anlaşmazlık, ayrılık, çekişme, dargınlık anlamlarını ifade eden nizâ',²⁰ furkat,²¹ adâvet,²² nifâk,²³ ihtilâf,²⁴ dalâlet²⁵ kelimeleri de şikâk ile anlam yönünden benzerlik taşımaktadır.

2. Fıkıh İstılahında Şikâk

İslâm hukukunda karı-koca arasında oluşan fena muâmele ve geçimsizlik, nüşûz ve şikâk kavramlarıyla ifade edilmektedir. Geçimsizlik üç şekilde ele alınır; erkeğin nüşûzu, kadının nüşûzu ve her ikisinden kaynaklanan şikâk durumudur.²⁶ Klasik fıkıh literatüründe geçmemekle birlikte son dönem İslâm hukukçuları eşler arasında söz konusu olduğunda “şiddetli geçimsizliği” şikâk kavramıyla ifade etmişlerdir.²⁷

Şikâk genellikle tarafların birbirine karşı nefret ve haksız davranışları, evlilik hukukuna ve adabına riayet etmemeleri,²⁸ karı-kocanın karşılıklı olarak anlaşmazlık ve geçimsizliğe düşmeleri,²⁹ uyumsuzluklarının uzayıp sürmesi, kimin hatalı olup olmadığının belirlenememesi, ilişkilerinin şiddetli çatışmaya dönüşmesi, bu durumun zulüm ve adaletsizliğe doğru ilerlemesiyle işlerin iyice çıkmaza girmesi ve aile birliğinin devamının zorlaşması, diğer bir ifadeyle ailenin çözülmesi için sonuçlanabilecek noktaya gelmesi halidir.³⁰

¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/402-403.

²⁰ Râğb İsfahânî, *el-Müfredât*, 798.

²¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “furkat”, 148.

²² Râğb İsfahânî, *el-Müfredât*, 553. İbrahim Çelik, “Taaddî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/283.

²³ Hülya Alper, “Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'an-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)” *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2014), 6.

²⁴ Râğb İsfahânî, *el-Müfredât*, 294.

²⁵ Râğb İsfahânî, *el-Müfredât*, 509-511.

²⁶ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 1/373.

²⁷ Sâbûnî, Abdurrahman Sâbûnî, *Medâ hürriyeti'z-zevecyen fi't-talâk fi's-şeriatil-İslâmiyye* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1403/1983), 2/753; Muhammed Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1377/1957), 360-363; Mesut Bayar, “İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2011), 94.

²⁸ Sertâvî, Mahmûd Ali Sertâvî, *Şerhu Kanunil-ahvâli's-şahsiyye* (Amman: Dârü'l-Fikr, 1417/1997), 463-464.

²⁹ el-Mevsûatu'l-Fıkhîyye (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1414/1993), 29/53-54.

³⁰ Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2014), 310.

Nüşûzda sorunlar, henüz eşler birbirlerine nefret duyacak hale gelmemişken, şikâkta ise problemlerin daha kapsamlı ve çok boyutlu olması hasebiyle eşlerin kendi aralarında uzlaşma sağlayamamaları, aile birliğini sağlıklı ve huzurlu bir şekilde yürütememeleriyle ilişkilidir. Buna göre Nisâ suresinin 34. ayetinde³¹ kadının olumsuz davranışlarının ailede huzursuzluğu meydana getirdiğine işaret edilmekte bu durumu eşlerin kendi aralarında çözmeleri istenmektedir. Yine aynı surenin 128. ayetinde³² nâşiz kocaya karşı kadının uzlaşma yolunu tercih etmesi tavsiye edilmiştir. Ancak durum kendi aralarında çözülemeyen bir hâl almışsa ve her iki tarafı da rahatsız edecek şekilde ise artık şikâk baş göstermiş demektir. O halde şikâkın çözüm yolu üçüncü kişilere devredilmekte, ayette açıklandığı üzere karı-kocanın ailesinden birer hakem görevlendirilmektedir.

3. Şikâka Yol Açan Sebepler

Eşler arasında söz konusu olduğunda şiddetli geçimsizlik olarak tanımlanan şikâkın birçok sebebi vardır. Ancak burada sık tekrarlanan ve eşlerin çoğunlukla boşanmalarıyla sonuçlanan sebepler üzerinde durulacaktır.

3.1. Evlilik Hukukuna Riayet Etmeme

Fıkıhta nikâh, “şer’an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini” ifade etmektedir. Diğer bir tabirle, evlenme akdini, akitle kurulan evlilik bağı ve eşler arasındaki hukuki ilişkiyi işaret etmektedir.³³

Kur’ân-ı Kerîm’de: “...Erkeklerin (meşru ölçüler dâhilinde) kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır, fakat erkeklerin onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur...”³⁴ buyrulur. Bu ayette dereceden kasıt erkeklere verilen aile içindeki hak ve sorumluluklar içeren yetkililerdir.³⁵ Diğer karşılıklı haklar ise eşitlik ilkesiyle ilişkilidir. Bu haklar beraberinde karşılıklı sorumlulukları da doğurur.³⁶ Hz. Peygamber de eşler üzerinde hak ve sorumluluklara şu şekilde dikkat çekmiştir: “Şunu bilin ki, sizin kadınlar üzerinde haklarınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin onlar üzerindeki haklarınızı,

³¹ “...(Evlilik hukukuna) baş kaldırmamasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”, en-Nisâ 4/34.

³² “Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh daha hayırlıdır...”, en-Nisâ 4/128.

³³ Fahrettin Atar, “Nikâh”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112-113.

³⁴ el-Bakara 2/228.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, 3/128; Karaman, Hayreddin vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 1/250.

³⁶ Hasan Tahsin Feyizli, “Kur’ân’da Aile Hukuku”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, 3 (Mayıs 2010), 48.

yatağınızı yabancıardan korumaları, istemediğiniz kimseleri evinize almamalarıdır. Onların sizin üzerinizdeki hakları ise, giyim kuşam ve yeme içme konularında kendilerine iyi imkânlar sağlamanızdır.”³⁷

Ayet ve hadislerden anlaşıldığına göre aile birliğinin idamesinde eşlerden her birinin yerine getirmesi gereken birtakım vazifeler vardır ve birbirlerine karşı bazı hakları bulunmaktadır. Erkeğin hanımı üzerindeki hakları; eşinin sadakatli ve iffetli olması, evinde istemediği ziyaretçiyi kabul etmemesi, gerektiğinde kadının gittiği yeri takip etmesi, söz dinlemeyen hanımını irşad ve te'dip etmesi³⁸ şeklinde açıklanabilir. Kocasından mehrini talep etme, sağlıklı ve güvenilir bir evde oturmayı isteme, nafaka temini, anne-babası ve yakın akrabalarını ziyaret etme durumları kadının kocası üzerindeki haklarıdır.³⁹ Karı-koca arasında müşterek haklar ise eşlerin birbirinden faydalanması, çocuk sahibi olması, çocuğun nesebinin kendilerine isnat edilmesi, eşlerden birinin ölmesi durumunda diğerinin ona mirasçı olması, eşlerin birbirlerine iyi muâmelede bulunmalarıdır.⁴⁰

Aile birliğinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi, eşlerin hak ve sorumluluklarının karşılıklı yerine getirmelerine bağlıdır. Bu vazifeler yerine getirilmediğinde zamanla aile içinde problemler meydana gelir ve bu problemler aileyi çıkmaza sürükleyerek ayrılığa götüren sebepleri doğurabilir.

3.2. Eşlerin Birbirine Şiddet Uygulaması

Şiddet pek çok yerde çeşitli hallerde karşılaşılan bir durumdur. Özellikle aile içinde eşler arasındaki anlaşmazlıklarda çoğunlukla şiddet; fiziksel, psikolojik ve ekonomik olarak görülmektedir.

Karı-kocanın karşılıklı olarak, can acıtıcı, sağlığını bozucu, vücut bütünlüğüne zarar verici veya ölümüne sebebiyet verici hareketleri fiziksel şiddet olarak nitelendirilir.⁴¹ Genel olarak fiziksel şiddet; sarsma, hırpalama, iteleme, tekmeleme, tokat atma, vurma, dövme şeklinde kendini gösterir.

Sevgi ve merhamete dayalı hüsn-i muâmele esası üzerine kurulması gereken eşler arasındaki münasebeti tehdit eden sebeplerin başında şiddet gelir. Bu nedenle İslâm dini şiddetten uzak bir şekilde eşlerin birbirleriyle iyi geçinmelerini öğütler. Nitekim Kur'ân'da kadınlarla iyi geçinilmesi⁴² emredilmiştir. Hz. Peygamber de bir hadisinde “*Sizden biriniz*

³⁷ İbn Mâce, “Nikâh”, 3.

³⁸ Feyizli, “Kur'ân'da Aile Hukuku”, 48.

³⁹ Seyyid Sâbık, *Fikhü's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 2/154; Feyizli, “Kur'ân'da Aile Hukuku”, 48-49.

⁴⁰ Seyyid Sâbık, *Fikhü's-sünne*, 2/153-154.

⁴¹ Şevket Topal - Yunus Emre Küçük, “Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012), 14-15; Ali Bayer, “Medya ve Aile İçi Şiddet”, *2. Ulusal Aile Sempozyumu, Medya Aile ve Din* (Adana: Yuva-Kur Yayınları, 2016),119.

⁴² en-Nisâ 4/19.

*karısını köleyi döver gibi dövmeye kalkışıyor. Belki de o akşam onunla aynı yatakta yatacaktır.”*⁴³ buyurarak şiddet uygulamanın düşüncesiz ve kötü bir tutum olduğuna işaret etmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in eşlerine kötü davrandığı veya herhangi bir kadına şiddet uyguladığı görülmemiştir.

Hakaret, bağırma, küçük düşürme, baskı altına alma, fiziksel özellikleriyle alay etme, onur kırıcı davranışlarda bulunma, ihmal etme, yok sayma vb. şeklinde gerçekleşen psikolojik şiddet, eşleri fiziksel şiddet gibi bedeni zarara uğratmamış olsa da insan onurunu kırıcı ve aşağılayıcı nitelikte olduğundan psikolojik ve ruhsal açıdan büyük tahribata sebep olabilmekte ve tarafları birbirlerine katlanamayacak dereceye getirebilmektedir.

Ekonomik şiddet kapsamında ele alınan nafaka temin etmeme⁴⁴ aile içinde özellikle kadının mağdur edilmesi, hakkının verilmemesi anlamına gelir. İslâm hukukunda erkek nafaka ödemekle sorumlu tutulmuş; erkeğin hanımı, çocukları, ebeveynleri ve akrabaları için yiyecek, içecek; yazlık ve kışlık olmak üzere giyecek; tedavi, barınma gibi temel ihtiyaçları temin etmesi ve onlara hizmet için yaptığı harcamalar⁴⁵ olarak belirlenmiştir. Erkeğin hanımına ve çocuklarına olan bu sorumluluğunu yerine getirmemesi ekonomik şiddet kapsamında düşünüldüğünde aileyi maddi geçimsizliğe ve ayrılığa götürmesi muhtemeldir.

3.3. Sadakatsizlik ve Aldatma

Aile kurumunun idamesinde eşlerin birbirlerine sadakatinin çok önemli bir yeri vardır. Nitekim sadakatli olma müminlerin en belirgin ve önemli özellikleri arasında olup eşler tarafından korunması gereken dinî ve ahlâkî bir kuraldır.⁴⁶ Eşlerin üçüncü şahıslarla cinsel münasebet kurması sadakatsizliğin ve aldatmanın en bildik tezahürlerindedir. Bu nedenle sadakatsizlik ve aldatma deyince çoğunlukla akla zina gelir.⁴⁷ “*Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.*”⁴⁸ ayet-i kerîmesi de bu türden davranışların çirkin olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca zinanın yasaklanmasıyla yetinilmemiş zinaya götüren tutum ve davranışlar da yasaklanmıştır.⁴⁹ Hz. Peygamber de zinanın çeşitli boyutlarını bildirerek

⁴³ İbn Mâce, “Nikâh”, 51.

⁴⁴ Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 218.

⁴⁵ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'lmuhtar ale'd Dürri'l-muhtar: Şerhi- Tenvîri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 5/278; Celal Erbay, “Nafaka”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/282; Mehmet Dirik, “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25 (2015), 136.

⁴⁶ Abdullah Çolak, “İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler”, *İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Şubat 2017), 124.

⁴⁷ Halil İbrahim Acar, “Ailede Sadakat ve Güven (Kur'an ve Sünnet Bağlamında)”, *Turkish Studies International Periodical for the languages, literature and History of Turkish or Turkic*, 12/29 (Ankara 2017), 5-6.

⁴⁸ el-İsrâ 17/32.

⁴⁹ Nûr 24/30-31.

bunun kötü bir yol olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁰ Ayet ve hadislerde zina fiili ve zinaya götüren her davranışın yasaklanma nedeni öncelikle neslin korunması olmakla birlikte evlilik birliğini temelinden sarsan kötü davranışların önüne geçmektir. Bu sebeple zina fiilinin işlenmesi halinde hem dünyevî hem de uhrevî müeyyide öngörülmüştür.

Sadakatsizlik, eşi bir başkasıyla aldatma ve zinayı içine alan bir kavram olarak düşünülebildiği gibi eşler arasında sırları ifşa etme, yalan konuşma, gerçeği saklama, gizli işler yapma, dürüst davranmama gibi hususları da kapsar. Örneğin kadının eşinden habersiz bir şekilde onun istemediği biriyle görüşmesi, aile sırlarını ifşa etmesi ve hamileliğini eşine bildirmeden sonlandırması gibi tutum ve davranışlar eşe sadakatsizlik olarak değerlendirilebilir.⁵¹ Ayrıca günümüz sosyal medya araçlarıyla hızlıca sağlanan iletişimin kolaylığı ve faydalarının yanı sıra aile kurumunu sarsan bir zarardan söz etmek mümkündür. Nitekim diğer insanlarla duygusal yakın ilişki kurma, uygunsuz içerikli paylaşımlarda bulunma, mesajlaşma ve aramalarda bulunma yaygınlığını artırabilmektedir. Bu durumda eşlerin üçüncü şahıslarla kurdukları zinaya varmayan ilişkileri de bir çeşit sadakatsizlik sayılabilir. Sözü edilen bu tutum ve davranışların aile ilişkilerini sarsan, evlilik birliğini yıkan nedenler arasında olduğunu söylemek mümkündür.

3.4. Aile İçinde Sulh Sağlayamama

Karı-koca arasında herhangi bir konuda uyuşmazlık ve geçimsizlik vuku bulduğunda ilk dikkat edilecek husus, eşlerin mahremiyetini dışarıya taşımayıp meseleyi aralarında çözmek olmalıdır. Aile içindeki sorunları eşlerin kendi aralarında çözmeye, dışarıya taşımamaya çalışmaları tıpkı aile mahremiyetini örten elbiseye benzemektedir. Zira Kur'an "...Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz..."⁵² şeklindeki ifadeyle kadın ve erkeği evliliklerinde eksik yönlerini tamamlayan, ayıplarını örten, günahlardan koruyan birer elbiseye benzetmektedir.⁵³

Eşler arasında meydana gelen ya da gelebilecek problemler dışarıya aktarıldığında sorun bir o kadar büyük ve çözülme şansı azalır. Aile içinde taraflardan birinin nüfûzu halinde kendilerine ayetlerle bazı çözüm önerileri sunulmuş, öncelikle eşlerin aralarında uzlaşmaları tavsiye edilmiştir.⁵⁴

Eşler arasında şiddetli geçimsizlik meydana geldiğinde ise ilgili ayette aile içinden ehil kimselerin sorunu çözmeleri tavsiye edilmiştir.⁵⁵ Nitekim evlilik birliğini sarsan problemlerin ilk aşamada yabancılarla paylaşılması ailenin birliğine zarar verebilir. Bu

⁵⁰ "...Gözlerin zinası (mahremi olmayan kadına şehvetle) bakmaktır. Dilin zinası konuşmaktır. Nefis temenni eder ve iştah duyar. Cinsel organ ise bu uzuvların hepsinin arzularını ya gerçekleştirir yahut bunları bırakarak yalanlar." Buhârî, "İsti'zan", 12; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 42.

⁵¹ Acar, "Ailede Sadakat ve Güven", 7.

⁵² el-Bakara 2/187.

⁵³ Acar, "Ailede Sadakat ve Güven", 12-13.

⁵⁴ en-Nisâ 4/34, 128.

⁵⁵ en-Nisâ 4/35.

sebeple aile büyüklerinin eşlerin arasını ıslah için vazifelendirilmesinin önemi büyüktür. Zira aile içi anlaşmazlıklarda sulh sağlanamaması boşanmalara sebebiyet vermektedir.

3.5. Cinsel Münasebetten Menetme

İnsanın yeme, içme, barınma gibi temel ihtiyaçlarının yanında cinsellik de fitratının bir gereğidir. Bununla beraber cinsellik, insan neslinin devamını sağlaması açısından da önemlidir. Soyun meşru yollarla idamesi evlilikle mümkündür. Evlilikte cinsel talepleri karşılama eşler arasında sevgi ve birlikteliğin güçlenmesini sağlar. Nitekim Kur’ân’da: “Kadınlar sizin tarlanızdır; tarlanıza nasıl isterseniz öyle yaklaşın. Kendiniz için de önceden hazırlık yapın...”⁵⁶ buyurulmaktadır. Buna göre eşler, birbirinden meşru şekilde cinsel birliktelik talebinde bulunabilir. İslâm hukukunda eşlerden her biri bu görevi yerine getirmek mecburiyetindedir. Ayette eşlerin birbirlerini örten elbiseye benzetilmesi⁵⁷ bu anlamda birbirlerini fizyolojik ve psikolojik açıdan tamamlamaları ve mutlu olmaları, karşı cinse olan ihtiyacı açıklamaktadır.⁵⁸ Hz. Peygamber, kadının meşru bir sebep olmaksızın erkeğin talebini reddetmesi halinde “Allah’ın gazabına ve meleklerin lanetine sebep olacağını”⁵⁹ ifade etmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in: “Kadınlarınıza arkadan (anüsten) yaklaşmayınız. Allah hanımıyla arkadan ilişkide bulunan kimsenin yüzüne bakmaz.”⁶⁰ şeklinde ikazı erkeğin, hanımına cinsel organı dışındaki yollardan yaklaşmasını yasaklamıştır. Yine naslarda erkeğin, adet dönemlerinde hanımıyla cinsel münasebetten kaçınılması istenmiştir.⁶¹ Kadının, kocasının bu yasaklara uymaması halinde talebini geri çevirmesi, buna rağmen erkeğin ısrarı, cinsel şiddet olarak kabul edilmektedir. Ayrıca erkeğin maruf ölçüler sınırlarının dışına çıkarak hanımına zihâr yapması ve hüлле yoluna başvurmaması, adalete riayeti gözetmeksizin birden çok evlilik yapması da bazı araştırmacılar tarafından aile içi cinsel şiddet olarak değerlendirilmiştir.⁶²

Cinsel birleşmenin sağlanamaması kadın ve erkekte kaynaklanan bazı hastalık ve kusurlar sebebiyle de olabilmektedir. Erkekte bulunan kusurlar; erkeklik uzvunun kesik olması, husyelerinin bulunmaması, cinsel ihtiyacı karşılamayacak kadar yaşlı veya hasta olması⁶³ sayılırken kadında bulunan özürler; kadınlık uzvunun bir et veya kemik parçasıyla kapalı olması, ur bulunması, yağ tabakasının oluşması, birleşmeye imkân vermeyen

⁵⁶ el-Bakara 2/223.

⁵⁷ el-Bakara 2/187.

⁵⁸ Salim Öğüt, “Cimâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/2.

⁵⁹ Buhârî, “Nikâh”, 85.

⁶⁰ Tirmizî, “Radâ”, 12.

⁶¹ “Sana kadınların âdet dönemi hakkında soru soruyorlar. De ki: O sıkıntılı bir hâldir. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyiye temizlendiklerinde onlara Allah’ın emrettiği şekilde yaklaşın...” el-Bakara 2/222.

⁶² Muharrem Midilli, “Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler”, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 38 (Ekim 2021), 142-144.

⁶³ İbn Rüşd, Ebü'l-Velfid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Abdülmecid Tu'me Halebi (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1418/1997), 3/88-89; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1418/1997), 9/7046.

yırtılmanın mevcut olması, birleşme sırasında vuku bulan tiksindirici koku⁶⁴ şeklindedir. Bunların dışında eşlerin her ikisinde; cinnet, cüzam, alaca hastalığı, büyük-küçük abdesti tutamama, bâsur, nâsur, eşlerden birinin hüsnâ-i gayri müşkil olması gibi müşterek kusur ve hastalık bulunabilir.⁶⁵ Bütün bu tutum ve davranışlar ya da kusur veya hastalıklar, duruma göre ayrılığa yol açabilmektedir.

3.6. Meskenden Ayrılıp Başka Yerde Oturma/Terk

Fıkıhta mesken, ailenin devamlı oturmak amacıyla yerleştiği yerdir.⁶⁶ Ayrıca mesken nafaka yükümlülüğü arasında olup eş, çocuklar ve belirli akrabalara karşı temin edilen yerdir.⁶⁷ Erkeğin eşine mesken temin etmesi zorunludur. Kur'ân'da "O kadınları, durumunuza uygun olarak kendi oturduğunuz yerde oturtun..."⁶⁸ ifadesiyle bir bakıma mesken hakkına işaret edilmektedir. Bu bağlamda mesken ailenin devamlılığını sağlayan mekân olarak değerlendirildiğinde erkek ya da kadının evini terk etmesi, nereye gittiğinin bilinmemesi, bilindiği halde dönmek istememesi, gittiği yerin aile ahlâkına ters düşmesi, evden ayrıldıktan sonra aradan uzun zaman geçmesi gibi durumlar da eşler arasında geçimsizliğe sebep olabilmektedir.⁶⁹

3.7. Başkalarının Olumsuz Müdahalesi

Yeni evlenen çiftlere, aile kurulurken ve süreç içinde ebeveynleri tarafından genellikle bazı müdahalelerde bulunulur. Sözelimi maddi açıdan destek olma, tecrübeleri paylaşma, evlilik içinde meydana gelebilecek sorunların çözümünde katkı sağlama gibi hususlar bu kapsamda düşünülebilir. Bu müdahale sırasında iyi niyet gözetilmiş olsa dahi her zaman olumlu sonuçlar vermez ve evlilik içinde istenmeyen problemlere yol açabilir.

Toplumda olumsuz ebeveyn ilişkileri çoğunlukla gelin-kayınvalide geçimsizlikleri olarak baş gösterir. Bu bağlamda az da olsa damat-kayınvalide yahut kayınpeder anlaşmazlıkları da söz konusu olabilmektedir.

Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada karı ve kocanın, kayınvalideleri tarafından uğradıkları müdahaleler; ekonomik durum, çocuk yetiştirme, eve alınan eşya, misafir ağırlama, alışveriş, tasarruf, uyuma, yemek yapma, ev temizliği, eşler arasında mahremiyet, elektrik ve su tüketimi, eğlenme, dışarı çıkma, gezme, karı-kocanın birbirlerine muâmeleleri, erkeğin evde fazla zaman geçirmesi, erkeğin ev işlerinde hanımına yardımcı olmaması, evini ve hanımını koruyup kollama gibi konuları kapsamaktadır.⁷⁰ Bu tutum ve

⁶⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/88-89; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/7046.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/88-89; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/7046.

⁶⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, "Mesken", 367.

⁶⁷ Hamdi Döndüren, "Mesken", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/316.

⁶⁸ et-Talâk 65/6.

⁶⁹ İslam Demirci, "İslâm Hukukunda Terk Nedeniyle Boşanmanın Türk Hukukuyla Mukayeseli Olarak İncelenmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 58/3 (2022), 1082-1083.

⁷⁰ Zahir Kızmaz - Semra Altuğ, "Aile Sorunlarının Ortaya Çıkmasında Ebeveyn Müdahalelerinin Etkisi",

davranışlar aile içinde ciddi tartışmalara ve sorunlara sebebiyet verebilmektedir. Ebeveynin dışarıdan yönlendirmeye çalışması, baskıcı tutumları eşlerden birini dahi rahatsız etse bu durum diğer eşe yansıtılarak problemler oluşabilmektedir. Çünkü erkek ya da kadın tartışma sırasında aile büyüğünü savunup diğer eşin ebeveynleriyle ilişkisini koparmak ister ve görmezden gelmeye çalışabilir. Dolayısıyla dışarıdan yapılan müdahaleler genellikle problemleri de beraberinde getirip işin içinden çıkılmaz hale getirerek aile birliğini olumsuz etkileyebilmektedir.

3.8. İletişim Araçlarının Olumsuz Kullanımı ve Mahremiyetin İfşası

Fıkıh istilahında mahremiyet, “kendileriyle evlenilmesi dinen yasaklanmış bulunan belli derecelerdeki akrabayı”⁷¹ ifade etmek için kullanılır. Bununla birlikte mahrem kelimesi, “Şâri’in, insanın özel hayatı ile ilgili hususlarda, başkaları ile kuracağı ilişkiler hakkında taraflara yüklediği hak ve sorumluluk alanları”⁷² şeklinde de tanımlanmıştır.

“İslâmî terminolojide kullanılan mahremiyet, “özel hayat ve özel hayatın gizliliği” kavramında yer alan “dokunulmazlık” ve “gizlilik” unsurlarını içermektedir.⁷³ Ayrıca “insan vücudu için, özellikle cinsel arzulara konu olması açısından kullanıldığında, cinsel dokunulmazlık” anlamına gelir. Buna göre mahremiyet: “İnsan vücudundan bakılması, dokunulması ve hakkında konuşulması haram olan bölgeleriyle ilgili dokunulmazlık halidir.”⁷⁴

İslâm’da mahremiyetin korunması hem insanın hem toplumun temel haklarındanır. Aynı zamanda aileyi korumanın da en sağlam yolunun aile mahremiyetinin korunması olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kur’ân’da aile içinde mahremiyet sınırlarının korunması için uyarılarda bulunularak şöyle buyrulmuştur: “*Ey iman edenler! Hizmetinizde bulunanlarla içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar. Sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı (istirahate çekilirken) elbisenizi çıkardığınızda ve yatsı namazından sonra. Bunlar, örtülmesi gereken yerlerinizin açık bulunabileceği üç vakittir. Bunlar dışında ne size ne de onlara bir sakınca vardır. Bunlar sıkça yanınıza girip çıkan, birbirinizle iç içe olduğunuz kimselerdir...*”⁷⁵ Yine aile mahremiyetiyle alakalı olması

Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 8/2 (Aralık 2019), 543-545.

⁷¹ Abdullah Kahraman, “Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015 Ordu)*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016) 1/33.

⁷² Ahmet Ekşi, “İslam Hukuku Bakımından Tedavi Sürecinde Hasta Mahremiyetinin İhlali”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015 Ordu)*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016) 1/149.

⁷³ Kahraman, “Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı”, 1/33.

⁷⁴ Kemal Yıldız, *Fıkıhın Aydınlığında İbadet ve Hayat* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010), 371.

⁷⁵ Nûr 24/58.

bakımından bir başkasının evine girmek için izin alınması gerektiği diğer ayetlerde⁷⁶ belirtilmiştir.

Günümüz modern dünyasında iletişimi kolaylaştıran sosyal medya araçları gündelik yaşantının merkezi haline gelmiş gözükmemekte ve bu durum kullanıcılara karşılıklı hakları koruma noktasında çeşitli sorumluluklar yüklemektedir. Nitekim Kur'ân'da da bu türden sorumluluklara işaret edilmiştir.⁷⁷ Ne yazık ki sosyal medyada beden, mesken, bilgi, mahremiyetinin ifşası, teccüssüs ve gyibet gibi kötü davranışlar ve tutumlar yayılmaktadır.⁷⁸

Eşlerin ya da aile bireylerinin başkalarıyla paylaştığı ve diğer şahısların bilmesinden rahatsız olmadıkları bilgileri, ortak alanda yaymaları sorun teşkil etmezken yalnızca aile üyelerine ait paylaşımların bulunduğu, özel alanın dışına çıkmaması gereken bilgilerin dışarıya sızdırılması ise yasaklanmıştır.⁷⁹ Nitekim İslâm'da aile içindeki münasebetleri başkalarıyla paylaşanlar, insanların en kötülere şeklinde nitelendirilmiştir. Aile sırlarının ifşası aynı zamanda kişi haklarının ihlal edilmesi demektir. Zira insanın şeref ve haysiyetinin korunması hakkı, temel haklarından ve zaruri maslahatlardandır.⁸⁰ Aileyi idame ettirmek için eşlerin genel bir mahremiyet tutumunun olması önemlidir. Bu nedenle aile içinde kalması gereken özel bilgilerin çeşitli yollarla dışarıya aktarımı aile mahremiyetini ihlal etmektir. İslâm, bu durumun önüne geçmek için bazı ahlâkî ilkeler getirmiştir. Buna göre aile içinde mahrem konuların araştırılmasını ve izinsiz olarak ifşasını, bedenin ya da meskenin gösterilmemesi gereken yerlerinin gösterilmesini yasaklamıştır.⁸¹ Nitekim sosyal medya hesaplarında fotoğraf paylaşımları ve gönderilere yapılan yorumlarla bir taraftan aile mahremiyeti ihlal edilirken diğer taraftan su-i zanlara ve haksız ithamlara sebep olabilmektedir. Bunların yanı sıra sosyal medya hesaplarından üçüncü şahıslarla yakın ilişkiler kurulması da evlilik birliğini sarsan nedenler arasında yer almaktadır.

Hz. Peygamber, aile mahremiyetinin korunmasının önemine dikkat çekerek şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz ki kıyamet gününde Allah indinde mevkii en kötü olacak insanlardan biri,*

⁷⁶ Bk. Nûr 24/27-28.

⁷⁷ “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun onun başında, acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve kendilerine emredileni yerine getiren meleklere vardır.*” et-Tahrîm 66/6.

⁷⁸ Nilüfer Sena Çalık, “Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fıkhî Açısından Değerlendirilmesi”, *Turkish Academic Research Review*, 3/1 (Haziran 2018), 26-27.

⁷⁹ Yusuf Şen, “İslâm Hukuku Açısından Aile İçi Mahremiyetin İhlâli ve Boşanmalara Etkisi”, *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015 Ordu)*, ed. Yavuz Ünal vd. (Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 2/256; Sevdegül Çekiç, *İslam Hukukunda Mahremiyet ve Sosyal Medya* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 135.

⁸⁰ Şen, “İslâm Hukuku Açısından Aile İçi Mahremiyetin İhlâli ve Boşanmalara Etkisi”, 2/255.

⁸¹ Şen, “İslâm Hukuku Açısından Aile İçi Mahremiyetin İhlâli ve Boşanmalara Etkisi”, 2/266.

*karısı ile haşr neşir olup da sonra onun sırrını yayandır.*⁸² Bu bağlamda eşlerin birbirlerinin mahremiyetini ifşa etmesi aile içi ilişkilerin bozulmasına yol açabilmektedir.

Aile içinde problemlerin meydana gelmesi kaçınılmaz bir durumdur. Evlilikte isteyerek ya da irade dışında büyük küçük birtakım sorunlar meydana gelebilir. Bu problemler karşısında öncelikle eşin kendisi hedef alınmamalı, ona karşı saf ve temiz duygular beslenmelidir. “*Hanımlarınıza karşı iyi davranın*”⁸³ ayeti bir yönüyle bu hususa dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber de bu konuya işaret etmiştir: “*İman açısından müminlerin en mükemmeli ahlâki en güzel olanı ve eşine iyi davranandır.*”⁸⁴ Eşlerin sorunların çözümünde yaklaşımları iyilikle onarmak olmalıdır. Çünkü iyilikler kötülükleri giderip uzaklaştırır. Eşlerin de kötülük karşısında iyi tutumları birbirlerine saygınlıklarını artırır, gönül bağı güçlendirir, dünya ve ahiret mutluluğu sağlar. Kötülüğe kötülükle karşılık vermek kırgınlıkları ve küskünlükleri beraberinde getirir. Böyle kırgınlıklarla karşılaşılması için iyiliği tercih etmek ve eşe iyi davranmak kişinin kendisine yönelik bir erdemdir.

Yukarıda bahsi geçen aile birliğini sarsan ve eşler arasında geçimsizliklere sebep olan bu tutum ve davranışlar aile birliğinin idamesini sağlamaya imkân tanımıyorsa artık tarafların ayrılması gerekmektedir. Zira hala bir arada bulunmaları bir zulüm ve zarara kapı aralayabilmektedir. Nitekim boşanma gerçekleşmemiş ailelerin çoğunda mutsuzluk, huzursuzluk, uyuşmazlık, anlaşmazlık ve geçimsizlik had safhada olabilmektedir. Böyle bir ortamda büyümeye çalışan çocuklar ruhen ve bedenen sağlıklı olamayabilir. Aile fertlerinin sürekli geçimsizlik hali sağlıklı bir evlilik ortamı oluşturamayacağından İslâm’da boşanmaya müsaade edilmiştir.

4. Şikâkın Hukuki Sonuçları

Eşlerin birbirine muhalefet etmesiyle iki parçaya ayrılmaları, zıtlaşmaya gitmeleri, artık çekilemez bir hâl alıp birbirleriyle uzlaşma sağlamalarının mümkün olmaması, yuvanın dağılması gibi durumlar ailenin kurtuluş yollarını aramayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla eşler arasında “*hüsn-i zindegâne/güzel geçim*” ve uyumun bulunmaması veya “*adem-i hüsn-i muâşeret*” durumları olarak ifade edilen şiddetli geçimsizliğin⁸⁵ baş göstermesi halinde tarafların problemi kendi aralarında çözememesi neticesinde, hakem heyetine başvurularak anlaşmazlıkların, aile meclisine taşınması boşanmaya varmadan önceki “*aile içi anlaşma yollarına başvurma ve boşanma öncesi sulh prosedürü*” ile ilgili tedbirlerdendir.⁸⁶

⁸² Müslim, “Nikâh”, 29.

⁸³ en-Nisâ 4/19.

⁸⁴ Tirmizî, “Radâ”, 11.

⁸⁵ Saim Savaş, “Fetva ve Şeriyeye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992), 2/530; Mehmet Yetişgin - Toroshan Özdamar, “XX. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Devletinde Aile Kurumu: Besni Örneği”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1 (2016), 231.

⁸⁶ Musa Carullah, *Kur’ân-ı Kerîm Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hâtûn*, haz. Mehmet Görmez (Ankara:

Aile birliğini tek taraflı olarak bozmaya yönelik olan nüşûz için tavsiye edilen öğüt verme, yatakları ayırma, dövme ve talâk gibi çözüm yolları karşılıklı anlaşmazlığı ifade eden şikâk için de söz konusudur. Ayrıca sulh ve hakeme başvurma da diğer çözüm yolları olarak sunulmuştur.⁸⁷ Bu durumda iki netice kaçınılmaz olur; ya şikâka sebep olacak unsurlar kaldırılarak evlilik birliği sağlanır ya da bu mümkün olmazsa evlilik sonlandırılır.

Kur'ân'da şikâk durumunda tavsiye edilen hakem yöntemine başvurma ve tarafların aile büyüklerinden yardım alınarak sorunları çözmeye yoluna gidilmesidir.

4.1. Hakeme Başvurma

حکم/hakeme fiili sözlükte “düzeltmek amacıyla bir şeyi engellemek veya bir şeyin bozulmasına engel olmak”⁸⁸ demektir. Diğer taraftan örfte ve hukuk dilinde, aralarındaki uyuşmazlığı çözmesi için tarafların kendi rızasıyla başvurdukları şahıs veya mercii ifade eder. Buna *tahkîm* veya *muhakkem* adı da verilir.⁸⁹ Tahkim terim olarak, “tarafların rızasıyla hususi hâkim tayin olunan kimse”⁹⁰ ve “iki şahıs arasındaki tartışma ve husumeti gidermek için kendi rızaları ile veya hâkim tarafından hakem tayin etme”⁹¹ durumunu ifade eder.

Nisâ suresinin 35. ayetinde eşlerin arasında zuhur eden şikâkın çözümü için konunun, akrabalarından seçilen hakemlere taşınması şu şekilde tavsiye edilmiştir: “...Erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin...”

Kurtubî'ye (671/1273) göre hakemlerin karı-kocanın arasındaki geçimsizliği anlamak için başvurdukları yöntem şu şekilde cereyan eder:

“Kocanın akrabalarından olan hakem, kocayla baş başa kalıp konuşur: Bana kalbinde olanı bildir. Sen bu kadını seviyor musun, sevmiyor musun? Bunu cevapla ki maksadını bileyim. Eşer koca, “bu kadına benim ihtiyacım yoktur, sen bana ondan alabildiğini al ve beni ondan ayır derse bu durumda geçimsizliğin erkekten kaynaklandığı anlaşılmış olur. Şayet “ben onu seviyorum, malımdan ona istediğini al ve beni ondan ayırma” derse geçimsizliğin erkek tarafından olmadığı anlaşılır. Kadın tarafından gönderilen hakem de kadınla baş başa konuşup aynı soruları sorduğunda kadın, “beni ondan ayır, malımdan ne istiyorsa ona ver” derse geçimsizliğin kadından olduğu anlaşılır ya da “bizi birbirimizden ayırma. Fakat onu nafakamı arttırmaya,

Kitâbiyât, 1999), 89-90; Mustafa es-Sibâî, *Şerhu Kânûni'l-Ahvâlî'sh-Şahsiyye: ez-Zevâc ve İhlâluhu*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417/1997), 1/215; Hamza Aktan, “Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü”, *Dinî Araştırmalar*, 5 (Aralık 2002), 5/11-12; İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 44.

⁸⁷ Köse, Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu, 337-338.

⁸⁸ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, 248.

⁸⁹ Ahmet Akgündüz, “Hakem”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/171.

⁹⁰ Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Sâid Bekdâş, (Medine: Darü's-Sirâc, 1440/2019), 5/102.

⁹¹ İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik ve minhâtu'l-hâlik ve tekmeletu't-târî*, (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.), 7/24.

bana iyi davranmaya teşvik et” derse geçimsizliğin kadın tarafından olmadığı anlaşılır. Buna göre hakemler öncelikle, geçimsizliğin kaynaklandığını düşündükleri tarafa öğüt verir, kötü davranışta bulunmaması için uyarır.”⁹²

Tayin edilen hakemlerde, hâkimde aranan Müslümanlık, eda ehliyeti, adâlet, hakemlik yapabilecek beden ve ruh sağlığına sahip olma ve konu ile ilgili hukuki bilgiye sahip olma şartları aranır.⁹³ Bu genel niteliklerin yanı sıra eşler arasında hakemlik söz konusu olduğunda hakemlerin aileden olması şart koşulmuştur. Ayetin hükmü gereği âlimlerin çoğunluğuna göre, hakemlerin öncelikle aileden olması şart olmakla birlikte bu mümkün olmadığında hakemlerin aile dışından olması da caizdir.⁹⁴ Nitekim hakemlerin aile büyüklerinden seçilmesinin hikmeti taraflar arasındaki sorunları çözmede yapıcı ve denetleyici rol üstlenmeleri, eşleri daha iyi tanımaları, karı-kocanın sınırlarını aile büyükleriyle daha kolay paylaşabilmeleridir.⁹⁵

Tahkîmin hâkim tarafından başlatılması hususunda ayetin, “hakem gönderin” emri Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîlerin sahih görüşüne göre hâkimlere hitap etmektedir.⁹⁶

Hanefîlere göre eşler arasında şikâk ve nifâk gibi anlaşmazlıklar söz konusu olduğunda tarafların hakeme başvurma hakkı bulunmaktadır.⁹⁷ Bu konuda Cessâs (v. 370/981) eşler anlaşmazlığa düşüp erkek hanımının nüşûzunu iddia ederken, kadın da kocasının zulmünü ve haklarında kusurlu davrandığını söylemesi halinde eşlerin sorunlarını araştırıp incelemesi için hakemlerin tayin edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁸

İmam Şâfiî’ye (v. 204/820) göre ayetteki “gönderin” emri vücûb ifade eder. O, ayette yer alan emir lafzının zahirini esas alarak karı-koca arasındaki anlaşmazlıklarda hakem görevlendirmesini zorunlu kabul etmiştir. Hakem gönderme zamanı eşler arasında oluşan şikâk durumunda ve karşılıklı olarak evlilik hak ve hukukunu koruyamadıklarında

⁹² Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmî'l-Kur’ân*, 5/181.

⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvattâ’i Mâlik*, (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 7/637-638; Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/7061; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istilahatı Fikhîyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.), 2/365.

⁹⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/140.

⁹⁵ Erdoğın, “İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri”, 47.

⁹⁶ Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, nşr. Muhammed Ahmed Serrâc-Alî Cum'a Muhammed, (Kahire: y.y., 1427/2006), 9/4738; Şirbînî, Muhammed b. Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), 3/319; Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *elMüntekâ şerhu Muvattâ*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1913) 4/113; İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muḥammed Abdullâh b. Ahmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemâ'îlî, *el-Kâfî* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 3/93.

⁹⁷ Kâsânî, Ebû Bekr Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi'sşerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/614.

⁹⁸ Cessâs, Ebû Bekr Ahmet b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1412/1992), 3/150-151.

durumun hâkime bildirilmesiyle başlar.⁹⁹ Hâkim, hakemi görevlendirmeden önce eşleri iki tarafın da güvenini kazanmış bir kişinin yanına yerleştirir. Bu kişi tarafların zulüm iddialarını, aralarındaki sorunun ne olduğunu anlamaya çalışır ve durumu tespit ettiğinde hâkime bildirir.¹⁰⁰

İmam Mâlik'e (v. 179/795) göre hakem gönderme zamanı kadının eşyle aralarında oluşan şiddetli geçimsizlik sebebiyle mahkemeye başvurup haklılığını kanıtlayamaması durumundadır.¹⁰¹ İbn Arabî (v. 543/1148) de karı-koca arasındaki uyuşmazlıklarda hakem tayinini şart koşar.¹⁰² Mâlikilere göre hakemlerin ailelerden olması gerekir. Ancak tarafların akrabası yoksa veya bu iş için ehil değilseler hâkim duruma göre yabancılardan tarafların birine ya da her ikisine hakem görevlendirir.¹⁰³

Hanbelîlere göre hakem gönderme zamanı eşlerin arasında düşmanlık ve isyanın oluşması ya da şikâktan endişe edildiği zamandır.¹⁰⁴ Hanbelîler, hakemlerin hâkim tarafından görevlendirileceğini söylerken, akrabadan olmasını ayetin emrine daha uygun olduğunu söylemişlerdir. Zira akrabalar tarafların durumunu daha iyi bilir. Ancak hakemlerin dışarıdan olması da caizdir.¹⁰⁵

Mezheplerin bu görüşlerinin ortak noktası, hakem tayininin hâkimler tarafından yapılmasıdır. Diğer bir ortak nokta ise hakemlerin ehil kimseler bulunuyorsa tarafların ailelerinden tayin edilmesidir. Fakat hâkim, bu iş için yetkin kimse olmak koşuluyla yabancılardan da hakem görevlendirebilir. Her iki durumda hakemlerin vereceği kararlar bağlayıcıdır.¹⁰⁶

Son dönem İslâm hukukçuları da şikâk durumunda tahkîm usulüne başvurulması ve hâkimin toplumu temsilen eşlerin aralarını ıslah için aile yakınlarından hakem tayin ederek gerekli araştırma ve soruşturmayı yapması ve olayı çözüme kavuşturması gerektiğini söylemişlerdir.¹⁰⁷

⁹⁹ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-Ûm=Mevsûatü'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ali Muhammed vd., (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1422/2001), 6/547.

¹⁰⁰ Şirbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/319.

¹⁰¹ Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/114.

¹⁰² İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/537; Muhammed Ali Sâbûnî, *Revâiü'l-beyân tefsîru ayâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1440/2019), 1/392.

¹⁰³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/40.

¹⁰⁴ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/93; İbn Kudâme el-Mağdisî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Aḥmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâ'îlî, *el-Muğni*, nşr. Abdullâh et-Türki-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Alemü'lKütüb, 1417/1997), 8/167.

¹⁰⁵ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/93-94.

¹⁰⁶ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fihîyye Kamusu*, 2/364.

¹⁰⁷ Sibâî, *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kânûn*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1395/1975), 124; Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma*, 166-167.

Eşlerin arasında sulh sağlanamadığında hakemlerin tarafların evliliğini sonlandırmaya yetkili olup olmadığı hususunda mezhepler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda Hanefiler ile Mâlikîlerin ayrıştığı iki temel görüş vardır. Diğer mezhepler ise her iki taraf içinde görüş beyan etmişlerdir.

Buna göre Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve İmam Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) iki görüşünden birine göre eşler arasında geçimsizlik çıktığında veya birbirlerine zarar verme durumunda hakemler, eşlerin vekilleri olarak görev yaparak yalnızca aralarını ıslah etmekle yükümlü olup eşleri ayıramazlar.¹⁰⁸ Çünkü meseleyi mahkemeye taşımak ve kötü davranışından dönünceye kadar erkeğin te'dip edilmesine hükmetmek suretiyle boşamadan da bu zararın kadından uzaklaştırılması mümkündür.¹⁰⁹ Dolayısıyla hakemlerin kocanın izni olmadan boşama ve kadının rızası olmadan *hul'* (*muhâlea'*) yapma yetkilerinin olmadığı görüşünü benimsemişlerdir.¹¹⁰ İlgili ayetin şu kısmını da bu görüşlerine delil göstermişlerdir: "...*Düzeltekte isterse Allah aralarını uzlaştırır.*"¹¹¹ Burada hakemlerin eşlerin arasını uzlaştırmalarına işaret edilmekte olup ayırma söz konusu değildir. Dolayısıyla hakemlerin görevi eşlerin geçimsizliğine sebep olan konuları araştırıp durumu hâkime bildirmektir.¹¹² Bu delillerinin yanı sıra Hz. Ali'nin hakemlikle ilgili uygulamasına da dikkat çekerek şu rivayeti zikretmektedirler: "*Aralarında şiddetli geçimsizlik bulunan karı-koca aileleriyle birlikte Hz. Ali'ye başvurur, Hz. Ali eşlerin ailelerinden birer hakem seçtirir ve eşlerin her ikisinin hakemlerin vereceği karara rıza göstermeleri için onay alır.*" Hz. Ali'nin bu uygulaması hakemlerin vekil olduğuna delil gösterilmektedir.¹¹³ Aynı rivayette geçen Hz. Ali'nin erkeğe söylediği: "*Kadının razı olduğu şeye sen de razı olmadıkça buradan ayırlamazsın.*" sözü Ebû Hanîfe'nin kocanın vekil olduğu görüşüne delil olarak gösterilmiştir.¹¹⁴ Hanefilere göre vekiller, müvekkillerinin verdikleri yetkileri kadar tasarrufta bulunabilir. Bu bağlamda karı-kocanın arasını uzlaştırmakla görevli olan hakemler eşlerin rızasını almadan boşamaya hükmedemez, yalnızca ıslah etmekle görevlidir. Çünkü talâk yetkisi kocaya aittir. Eşler hakemlerin kararlarını uygulamada serbesttir. Ancak taraflar, hakemlere boşama yetkisi vermişse o halde hakemlerin kararına uymak durumundadır.¹¹⁵

Şâfiîlerin tercih edilen görüşüne göre hakemlerin görevi, eşler arasındaki meseleyi tespit etmek şayet güçleri yetiyorsa tarafların arasını ıslah etmektir.¹¹⁶ Hakemlerin yetkileri hususunda bir kısmı, hakemlerin boşamada yetkili olduklarını söylerken diğer bir kısmı

¹⁰⁸ İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/140-141; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/320.

¹⁰⁹ Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/7060.

¹¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, 3/154-155; Şirbînî, *Muğni'l- Muhtâc*, 3/319; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/322; Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, *el-Ahvalü's-şahsiyyetü fi şer'iatü'l-İslâmiyye meal işaratü ila megâbilitha fi ş-şerâiu uhra* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 1440/2018), 300.

¹¹¹ en-Nisâ 4/35.

¹¹² Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, 3/154.

¹¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l Kur'an*, 3/151; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/320.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/182.

¹¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/182.

¹¹⁶ Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm*, 6/547.

ayırmaya yetkili olmadıklarını belirtmiştir.¹¹⁷ İmam Şâfiî'den bu konuda iki görüş nakledilmektedir. Bir görüşüne göre hakemler hâkim konumundadır. Hâkimin hüküm verirken tarafların rızasına bakılmaksızın kararının geçerli olması gibi hakemlerin kararı da böyledir. Daha güçlü kabul edilen diğer görüşüne göre ise hakemler vekil konumundadır, Hanefî mezhebinde olduğu gibi hakemlerin eşleri boşama yetkisi yoktur. Yalnızca tarafların kendilerine verdikleri yetki kadar hüküm verebilirler.¹¹⁸

Hakemlere, eşlerin arasını ayırmak için geniş yetki veren ve maslahata göre şikâkın bir boşanma sebebi olabileceğini söyleyenler Mâlikîlerdir. Onlara göre hakemler, hâkim gibidir, eşleri birleştirme ve ayırmada karı-kocanın rızasını almalarına gerek yoktur. Hakemler davayı hükme bağlamaya yetkilidirler.¹¹⁹

İmam Mâlik'e göre hakemler ellerinden geldiğince eşlerin aralarını islah etmeye gayret ederler. Eğer sulh sağlayamaz ve ayrılımlarını uygun görürlerse hâkimin izni olmadan ve eşlerin vekâletlerini almadan onları ayırmaya yetkilidirler.¹²⁰ Delil olarak İmam Mâlik'in, Hz. Ali'den rivayet ettiği hakemler hakkındaki şu sözüdür: "Eşleri ayırma da birleştirme de onlara bırakılmıştır." İmam Mâlik, hakemleri hâkime benzetmiştir. Onun görüşüne göre hâkim, kadına zarar verildiği ortaya çıkarsa onu boşar. Nitekim ilgili ayette: "...Erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin..."¹²¹ şeklinde geçtiği üzere hakem ismi verilmiş, eşlerin rızasına itibar edilmemiştir.¹²² Bir diğer delilleri ise Hz. Osman'ın şu uygulamasıdır: *Akîl b. Ebi Talib ile eşi Fatıma binti Utbe arasında şikâk meydana gelir. Durumdan haberi olan Hz. Fatıma, durumu Hz. Osman'a bildirir. Bunun üzerine Hz. Osman, Akîl ailesinden Abdullah b. Abbas'ı, Fatıma ailesinden de Muaviye b. Ebi Süfyan'ı hakem olarak görevlendirmiştir. Hakemlere, "Birleştirmeyi uygun görürseniz birleştirin, ayırmayı uygun görürseniz ayırın."* demiştir. Buradan anlaşılacağı üzere hakemler kâdî (hâkim) hükmündedir. Mâlikîler hakemlerin tam yetkili oldukları hususunda fikir birliği içindedirler.¹²³ Buna göre hakemlerin kararları bağlayıcı olduğundan tarafların maslahatı gereği ya birleşmelerine ya da ayrılımlarına karar verebilirler.¹²⁴ Hakemler eşler arasında uzlaşma sağlayamayıp geçimsizliğin erkekten kaynaklandığına kanaat getirirlerse boşamaya hükmederler ve bu boşama bir bâin talâk hükmündedir. Şayet geçimsizliğin kadından kaynaklandığı anlaşılırsa muhâlea'ya hükmederler. Eğer geçimsizlik her iki taraftan kaynaklanıyorsa yani artık aralarında şikâk vuku bulmuşsa bu durumda mehrin bir kısmını kocaya vererek boşamaya

¹¹⁷ Şîrâzî, Ebû İshâk Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî Fıkhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 2/488.

¹¹⁸ Şîrbînî, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/319; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/488.

¹¹⁹ İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Bessâr Avvâd Marûf-Muhammed Alî el-Ezherî, (Beyrut: Dâru'lGarbî'l-İslâmî, 2020), 2/652; Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/113-114; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/182; Sâbûnî, *Revâiü'l-beyân*, 1/392.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/140.

¹²¹ en-Nisâ 4/35.

¹²² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/141; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/7061.

¹²³ Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/113.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/140.

hükmederler. Eğer hakemler kararlarında ittifak sağlayamazsa hâkim yeni bir hakem heyeti oluşturur.¹²⁵ Onlara göre açık bir zulüm ya da İslâm'ın genel prensiplerine aykırı bir durum söz konusu olmadıkça hâkimin hakemlerin kararlarını bozma yetkisi yoktur.¹²⁶

Hanbelî mezhebinde hakemlerin yetkisi hususunda iki görüş bulunmaktadır. Birincisine göre hakemler vekil konumundadır, eşlerin arasını ıslah etmekle görevlidir. Taraflar özel bir yetki vermediği takdirde ayıramazlar.¹²⁷ İkinci görüşe göre ise hakemler hâkim gibidir. Davaları hükme bağlamaya yetkili olduklarından öncelik, eşlerin aralarını ıslah etmeye çaba göstermektir. Bu sağlanamaz ve aralarını ayırmayı uygun görürlerse ne hâkimin izni ne de eşlerin vekâletine ihtiyaç olmaksızın eşlerin aralarını ayırabilirler.¹²⁸

Zahirîler de hakemlerin vekil konumunda olduğunu boşama yetkilerinin bulunmadığını söylemişlerdir.¹²⁹

Hakemlerin tefrîk yetkisi konusunda, fukahâ arasındaki fikir ayrılıklarını iki görüş etrafında toplamak mümkündür:

Birinci görüşe göre kocanın, ayırmaları için hakemlere vekâlet vermediği takdirde hakemler, eşleri boşama yetkisine sahip değildirler. İkinci görüşe göre ise hakemler karı-kocayı ayırmayı uygun görürlerse bu eşlerin aleyhine de olsa caizdir. Hâkimin hükmü hakemlerin kararının aksine olsa da yine de sonuç değişmez. Yine bu durumda eşlerin hakemlere vekâlet vermiş olmasına da bakılmaksızın hakemler eşleri ayırır, bu ayrılık bir bâin talâk hükmündedir.¹³⁰

Son dönem İslâm hukukçuları da hakemlerin, hâkim hükmünde olduğunu böylece sulh sağlanmadığında tefrîke yetkili olduklarını söylemektedirler. Buna göre hakemler öncelikli olarak eşler arasında uzlaşma sağlamalıdır. Eğer bu mümkün gözüküyorsa son çare olarak hakemler, eşlerin ayrılmasına hükmedebilmektedir.¹³¹ Onlara göre hakemlerin yetkilerinin artırılıp genişletilmesi gerektiği görüşü yaygındır. Bu görüşün yaygınlığının revaç bulmasında değişen yaşam koşulları ve sosyal şartların etkili olduğu söylenebilir.¹³²

¹²⁵ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 362-363.

¹²⁶ Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Beirut: Dâru Sadır, 1905), 2/368.

¹²⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/320.

¹²⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/320.

¹²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsar fî şerhi'l-Mucellâ bi'l-ihisâr*, thk. Muhammed Münir Dımaşkı, (Kahire: İdaretü'l-Tıbaati'l-Müniriyye, 1352), 10/87.

¹³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/182.

¹³¹ İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî İbn Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dârü't-Tûnisîyye, 1984), 5/46-47; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/48.

¹³² Bayar, "İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler", 104; Ahmet Kaşdibi - Sinan Yılmaz, "İslam Aile Hukukunda Aile Hakemliği ve Günümüzdeki Aile Problemlerinin Çözümünde Uygulanabilirliği", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 658.

Din İşleri Yüksek Kurulu da eşler arasındaki geçimsizlik durumunu boşama sebepleri arasında saymış ve hakemlerin bu durumdaki rolüne dikkat çekerek fetva vermiştir.¹³³

İslâm hukukunda “tahkîm” müessesesine ilk defa resmi olarak 1917 tarihli Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesinde hukuki bir işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır.¹³⁴ Kararnâmenin Esbab-ı Mûcibe Layihasında bu müesseseye niçin yer verildiği delilleriyle birlikte açıklanmakta¹³⁵ ve “hakem heyeti”nin teşkil edildiği söylenmektedir.¹³⁶

1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnâmesinde tahkim müessesesi, “aile meclisi” adıyla şu şekilde yer almıştır:

“Zevceynin beyninde nizâ’ ve şikâk zuhur edip de tarafeyninden biri hâkime müracaat ederse hâkim tarafeynin ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin edilecek kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsafı hâiz olmazsa hariçten münasiplerini tayin eyler. Bu sûretle teşekkül eden aile meclis-i tarafeynin ifâdât ve müdâfaâtını tetkik ile beynlerini ıslaha çalışır. Kâbil olmadığı surette kusur zevcede ise beynlerini tefrîk eder. Ve zevcede ise mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlea’ eyler. Hakemler ittîfak edemezler ise hâkim evsaf-ı lâzimeyi hâiz diğer bir heyet-i hakemiyye veya tarafeyne karâbeti olmayan üçüncü bir hakem tayin eyler. Hakemlerin verecekleri hüküm kat’î ve nâ-kâbil-i itirazdır.”¹³⁷

Kararnâmede yer alan ilgili madde, Mâlikî mezhebinin görüşü esas alınarak düzenlenmiştir. Buna göre aralarında şikâk meydana gelen tarafların durumunu düzeltmeleri için hâkime müracaat etmeleri halinde hakem tayin edilmesi ve bu hakemlerin eşlerin arasını öncelikle ıslah etmeye yönelmesi eğer bu sağlanamazsa aralarını tefrîk etmeleri ve kararlarının bağlayıcı olduğu hususu belirtilmiştir.

Nisâ suresinin 35. ayetinde karı-koca arasında şikâk vuku bulduğunda, tarafların ailelerinden hakem tayin edilmesi ve bu hakemlerin şikâk sebeplerini araştırarak problemi tespit ettikten sonra ilk vazifelerinin, eşlerin arasını ıslah etmek olduğu bildirilmektedir. Çünkü sulh girişimi evlilik birliğinin idamesini sağlamaya yöneliktir. Ancak ailelerin eşlerin arasını ıslah etme gayreti sonuç vermeyip meselenin mahkemeye intikal etmesiyle tayin

¹³³ Bk. *Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*, (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 450-451.

¹³⁴ İbrahim Yılmaz, “İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması” *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/10 (Ankara 2017), 343; Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 194; Erdoğan, “İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini”, 52.

¹³⁵ *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker, (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 1999), 102-103; Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 187-188.

¹³⁶ *Hukuk-i Aile Kararnâmesi*, haz. Çeker, 102.

¹³⁷ HAK, md. 130.

edilen hakemlerin de kararları eşlerin arasını ıslah etmeye yönelik değilse artık son çare olan boşamaya gidilmektedir.

4.2. Boşama

İslâm hukukunda evlilik birliği, talâk ve fesih olarak iki yolla sona ermektedir.¹³⁸ *Talâk* boşama ehliyetine haiz olan kocanın, tek taraflı iradesiyle hanımını belli lafızlar kullanarak, derhal ya da gelecek bir zamanda boşamasını ifade etmektedir.¹³⁹ *Fesih* ise evliliğin sözleşme anında veya sonradan meydana gelen bir eksiklik ya da sakatlık nedeniyle bozulmasıdır.¹⁴⁰ *Talâk* yetkisi Kur'ân¹⁴¹ ve sünnette¹⁴² geçtiği üzere tek taraflı irade beyanı ile erkeğe aittir. Fakat erkeğin bu yetkisi mutlak olmayıp bazı koşullara bağlanmıştır. Şöyle ki; “İslâm hukukunda boşama tek şekilde olmadığı gibi bir anda olup biten ya da yaygın ifadesiyle erkeğin bir tek cümlesi ile gerçekleşen bir mesele de değildir. Her şeyden önce Kur'ân ve sünnetin özellikle meşru bir sebebe dayanmayan boşamayı teşvik etmemesi ve bu tasarrufun Allah'ın en sevmediği helal olarak nitelenmesi, sorumluluk sahibi Müslümanın vicdanında ahlâkî bir müeyyide olarak yer etmiştir. Ancak bir şekilde boşanma şartları oluşmuşsa bunu gerçekleştirmek de bazı şartlara ve belli prosedüre bağlanmıştır.”¹⁴³ Boşamayı gerekli kılan şartlar farklılaşınca gerçekleşen boşamaya bağlanan hükmün de farklı olacağı açıktır. Nitekim “İslâm hukukçuları talâkı, dinî hükmü bakımından vacip, haram, mekruh ve mendup kısımlarına ayırmışlardır. Buna göre, bir kimse evlilik hukukunu ve evliliğin gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmekten aciz olursa boşanmak vacip olur. Boşanmak haram bir işleme, kadına zulüm ve şiddet, baskı ve adaletsizlik yapmaya yol açacaksa haram; sebepsiz ve haksız yere yapılırsa mekruh, kadının ahlâksızlık yapması veya kocasından nefret etmesi gibi sebeplerle evli kalmanın faydasız hale gelip evliliğin maksatlarının gerçekleşmemesi gibi durumlarda ise mendup olur.”¹⁴⁴

Erkeğin hanımını boşayabildiği zaruri durumlar şu şekildedir: Kadında tedavisi mümkün olmayan hastalıkların bulunması, kadının evlat sahibi olamaması, kocanın nâsize hanımının nafakasını karşılamak istemeyip onunla yaşamının kendisine ağır geldiğini iddia etmesi, devamlı eşinin hakaretlerine maruz kalıp aralarında çeşitli geçimsizlik ve anlaşmazlıkların vuku bulması, dinî vecibeleri yerine getirmemesi, kadının iffetsiz olması, aralarında süregelen kin ve husumetin bulunması gibi hususlarda evlilik birliğini sürdürmenin fayda sağlamayacağı anlaşıldığında erkek talâk hakkına sahiptir.¹⁴⁵

¹³⁸ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/6864.

¹³⁹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/348-349.

¹⁴⁰ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/349.

¹⁴¹ el-Bakara, 2/230-232, 236-237; el-Ahzâb, 33/49; et-Talâk, 65/1; et-Tahrîm, 66/5.

¹⁴² Buhârî, “Talâk”, 1; İbn Mâce, “Talâk”, 1, 31.

¹⁴³ Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466; Kahraman, “İslâm Hukukuna Göre Boşanma Prosedürü ve Ahlakı”, 63.

¹⁴⁴ Kahraman, “İslâm Hukukuna Göre Boşanma Prosedürü ve Ahlakı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 40 (Aralık 2022), 62.

¹⁴⁵ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/7873-7874.

Kadın da kocasıyla aralarında nizâ', husumet, anlaşmazlık ve uyuşmazlığın meydana gelmesi neticesinde sevgi ve muhabbetin bitmesi, nefretin baş göstermesi gibi durumlarda boşanma talebinde (tefvîz-i talâk) bulunabilmektedir. Kadın bu talebine dayalı yetkiyi nikâh akdi esnasında isteyebileceği gibi evlilik içinde de erkek bu tasarrufunda bulunabilmektedir.¹⁴⁶ Kadın kocası tarafından zarar görmesi halinde bir bedel karşılığında anlaşarak (muhâlea') evliliğe son verebilir ya da kocasında bulunan tiksindirici ve tedavisi mümkün olmayan bir hastalık, kötü muâmele ve şiddetli geçimsizlik, kocanın kaybolması veya hapsedilmesi, nafaka temin etmemesi gibi durumlarda mahkemeye boşanma talebinde (tefrîk) bulunabilir.¹⁴⁷ Dolayısıyla aile içi sorunların çözülememesi ve artık evliliğin çekilemez hale gelmesi durumunda evliliği sona erdirmek için başvuru kocanın karısını boşama hakkı; kadının da kocasından hul' talep etme veya makul bir gerekçeyle mahkemeden tefrîk talep etme hakkı bulunmaktadır.¹⁴⁸ Eşlerden her biri bu üç yoldan birini kullanma hakkına sahip olurken talâk hakkı öncelikle erkeğe; muhâlea' ve tefrîk talep hakkı ise kadına verilmiştir.¹⁴⁹

Sonuç

Aile hukuku kapsamında şikâk kavramı, eşler arasında her ikisinden kaynaklanan geçimsizlik anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda şikâkın, eşler arasında meydana gelen anlaşmazlık halini ifade etmesinden dolayı ilgili kavrama "şiddetli geçimsizlik" anlamını vermek mümkündür. Aile birliğini temelden sarsan şikâk, çoğunlukla eşlerin karşılıklı hak ve sorumluluklarını yerine getirmemesinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra baskı, şiddet, hakaret, ekonomik sıkıntılar, kötü muâmele, sadakatsizlik, aile içi mahremiyete ve sırlarına riayet etmeme, üçüncü şahısların olumsuz müdahalesi gibi etkenlerin de şikâka götüren başlıca sebepler olduğu tespit edilmiştir. Bu sorunlar taraflar arasında çözüme kavuşturulamadığında evlilik birliğinin temelinden sarsılması ve bozulması kaçınılmazdır. Eşler arasında meydana gelen şikâk durumunda Kur'ân'ın ilk emri, tarafların arasını, ailelerinden hakem seçerek ıslah etmeye yöneliktir. Fakihler bu hususta fikir birliği içindedirler. Ancak fukahâ, eşler arasında sulh sağlanamadığında, hakemlerin ayırma yetkilerinin olup olmadığı hususunda ihtilaf etmiştir. Bu ihtilaflar aslında iki noktada toplanabilir. Hanefîlerin benimsediği birinci görüşe göre hakemlerin karı-kocadan vekâlet almadan tarafların arasını tefrîk edemeyeceği yönündedir. Mâlikîlerin öncülük ettiği ikinci görüşe göre ise hakemlerin maslahata uygun olarak eşleri ayırmada geniş yetkisi vardır ve verilecek karara da taraflar uymak zorundadır. Şâfiî ve Hanbelîler ise bu görüşlerin her iki tarafında yer almaktadır. Mezhepler arasındaki bu görüş ayrılığının, mezheplerin hakemlere tanıdıkları hukuki statüyle alakalı olduğu

¹⁴⁶ Acar, *İslam Aile Hukuku*, 305.

¹⁴⁷ Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*, 9/7009, 7042-7046.

¹⁴⁸ Yılmaz, "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması", 334.

¹⁴⁹ Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: İFAV, 2018), 74; Acar, *İslam Aile Hukuku*, 267.

anlaşılmaktadır. Hukuk-i Aile Kararnâmesi de Mâlikîlerin görüşü doğrultusunda düzenlenmiş ve adlî boşamanın sınırları genişletilmiştir. Bu düzenlemenin şikâk meselelerinin çözümüne katkı sağladığı söylenebilir. Şikâkın diğer hukuki neticeleri arasında boşanma da söz konusudur. Buna göre erkek talâk yetkisini kullanarak; kadın ise tefvîz-i talâk, muhâlea' ve tefrîk gibi hukuki yollara başvurarak evliliği sonlandırma talebinde bulunabilir. Bu bağlamda eşler arasında süregelen geçimsizlik, aile birliğini temelden sarsacak duruma ulaştığında eşlerin ayrılmasının da bir çözüm yolu olduğu söylenebilir.

Kaynakça | References

- Acar, Halil İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/466/471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Acar, Halil İbrahim. "Ailede Sadakat ve Güven (Kur'an ve Sünnet Bağlamında)". *Turkish Studies International Periodical for the languages, literature and History of Turkish or Turcic* 12/29 (Ankara 2017), 1-17.
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Akgündüz, Ahmet. "Hakem". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/171-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Aktan Hamza. "Kur'an'a Göre Boşanma Prosedürü". *Dinî Araştırmalar* 5 (Aralık 2002), 5-16.
- Alper, Hülya. "Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'an-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)". *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2014), 5-24.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî. *el-Müntekâ şerhu Muvattâ*. 7 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1913.
- Bayar, Mesut. "İslam Aile Hukukunda Karı-Koca Arasında Meydana Gelen Anlaşmazlıklara Önerilen Çözümler". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2011), 87-111.
- Bayer, Ali. "Medya ve Aile İçi Şiddet". 2. *Ulusal Aile Sempozyumu, Medya Aile ve Din*. Adana: Yuva-Kur Yayınları, 2016.
- Beyhâki, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî. *es-Sünenü'l-Kübra*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1442/2031.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhatı Fikhîyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *elCâmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dımeşk: Dâru Tavki'n-Necâd, 1422.
- Carullah, Musa. *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hâtûn*. haz. Mehmet Görmez. Ankara: Kitâbiyât, 1999.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmet b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt.

- Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Çalık, Nilüfer Sena. "Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fikhî Açısından Değerlendirilmesi". *Turkish Academic Research Review* 3/1 (Haziran 2018), 25/44.
- Çekiç, Sevdegül. *İslam Hukukunda Mahremiyet ve Sosyal Medya*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Çelik İbrahim. "Taaddî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çolak, Abdullah. "İslâm'da Aile Kurumunu Korumaya Yönelik Tedbirler". *İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (Şubat 2017), 105-137.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed Dâmegânî. *Kâmûsü'l-Kur'ân=İslâhü'l-vücâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Abdülazîz Seyyidülehl. Beyrut: Dârü'lilm li'l-Melayin, 4. Baskı 1983.
- Demirci, İslam. "İslâm Hukukunda Terk Nedeniyle Boşanmanın Türk Hukukuyla Mukayeseli Olarak İncelenmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 58/3 (2022), 1071-1094.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Dirik, Mehmet. "İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2015), 135-159.
- Döndüren, Hamdi, "Mesken". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/316317. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1377/1957.
- Ekşi, Ahmet. "İslam Hukuku Bakımından Tedavi Sürecinde Hasta Mahremiyetinin İhlali". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015 Ordu)*. ed. Yavuz Ünal vd. 1/141-156. Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- el-Mevsûatu'l-Fıkhîyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1414/1993.
- el-Mucemü'l-Vasît*, İbrâhim Mustafa vd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Da'veti, t.y.
- Erbay, Celal. "Nafaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/282-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Basım, 2019.
- Erdoğan, Suat. "İslam Aile Hukukunda Şiddetli Geçimsizlik (Şikâk) Durumunda Hakem Tayini ve Tayin Edilen Hakemlerin Yetkileri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Kasım 2017), 45-57.
- Feyizli, Hasan Tahsin. "Kur'ân'da Aile Hukuku". *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 3 (Mayıs 2010), 40-59.
- Günay, Hacı Mehmet. "Nüşûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/303304. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn. *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar: Şerhi- Tenvîri'l-ebşâr*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed Muavvaz. 10 Cilt. Beyrut: Darü'lKütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'lArabî.

- Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Arabî. *el-Mesâlik fi Şerhi Muvattâ'i Mâlik*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'lİslâmî, 1428/2007.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hazm. *el-Muhallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mucellâ bi'l-ihtisâr*. thk. Muhammed Münir Dimaşki. 11 Cilt. Kahire: İdaretü'l-Tıbaati'l-Müniriyye, 1352.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmamüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr. *Tefsîrû'l-Kur'ân'il Azîm*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1416/1996.
- İbn Kudâme el-Mağdisî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâ'îlî. *el-Kâfi*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Kudâme. *el-Muğnî*. nşr. Abdullâh et-Türkî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Alemü'l-Kütüb, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 cilt. b.y.: Darü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, t.y.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*. 18 cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi etTürâsi el-Arabî, 1417/1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahîm b. Muhammed el-Misrî. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dakâik ve minhâtu'l-hâlik ve tekmiiletu't-tûrî*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım. t.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Abdülmecid Tu'me Halebi. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1418/1997.
- İsfahânî, Râğb. Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğb elİsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 3. Basım. Dimeşk-Beyrut: Dârü'l-Kalem-Dârü's-Şamiyye, 1423/2002.
- Kahraman, Abdullah. "Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015 Ordu)*. ed. Yavuz Ünal vd. 1/29-52. Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Kahraman, Abdullah. "İslâm Hukukuna Göre Boşanma Prosedürü ve Ahlakı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 40 (Aralık 2022), 27-74.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* 5 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'üssanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kaşdibi, Ahmet - Yılmaz, Sinan. "İslam Aile Hukukunda Aile Hakemliği ve Günümüzdeki Aile Problemlerinin Çözümünde Uygulanabilirliği". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2022), 641-668.
- Kızmaz, Zahir - Altuğ, Semra. "Aile Sorunlarının Ortaya Çıkmasında Ebeveyn Müdahalelerinin

- Etkisi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Aralık 2019), 538-557.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.
- Kudûrî, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *et-Tecrîd*. nşr. Muhammed Ahmed Serrâc-Alî Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: y.y., 1427/2006.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî-Mahmud Hamid Osman. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1414/1994-1416/1996.
- Mâlik, *el-Muvatta'*. thk. Bessâr Avvâd Marûf-Muhammed Alî el-Ezherî. Beyrut: Dârü'l-Garbî'l-İslâmî, 2020.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr Mergînânî. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübeddî*. thk. Sâid Bekdâş. 7 Cilt. Medine: Darü's-Sirâc, 1440/2019.
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler". *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi* 38 (Ekim 2021), 129-159.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364.
- Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. *el-Ahvalü's-şahsiyyetü fi şer'îati'l-İslâmiyye meal işaratü ile megâbilitiha fi's-şerâiu uhra*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanifiyye, 1440/2018.
- Muhammed Revvas Kal'aci – Hâmid Sâdik Kunevbî. *Mu'cemu'l-Lügati'l-Fukahâ*. Beyrut-Lübnan: Dârü'n-Nefâis, 1405/1985.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u'ssahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt Beyrut: Dâru İhyât't-Türâsî'l-Arabiyye, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*. haz. Orhan Çeker. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 1999.
- Öğüt, Salim. "Cimâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/2-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sâbûnî, Abdurrahman Sâbûnî. *Medâ hürriyeti'z-zevceyn fi't-talâk fi's-şeriatî'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1403/ 1983.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Revâiü'l-beyân tefsîru ayâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1440/2019.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1905.
- Savaş, Saim. "Fetva ve Şer'iyye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması". *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*. 2. Cilt. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1992.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l- Eimme. *el-Mebsût*. nşr. Halîl Muhyiddîn el-

- Meyyis. Beyrut: y.y., 1414/1993.
- Sertâvî, Mahmûd Ali Sertâvî. *Şerhu Kanuni'l-ahvâli's-şahsiyye*. Amman: Dârü'lFikr, 1417/1997.
- Seyyid Sâbık. *Fikhü's-sümne*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 7. Basım, 1405/1985.
- Sibâî, Mustafa. *el-Mer'e beyne'l-fikh ve'l-kânûn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1395/1975.
- Sibâî, Mustafa. *Şerhu Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye: ez-Zevâc ve İhlâluhu*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1417/1997.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *Kitâbü'l-Üm=Mevsûatü'lİmam eş-Şâfiî*. thk. Ali Muhammed vd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'lArabi, 1422/2001.
- Şen, Yusuf. "İslâm Hukuku Açısından Aile İçi Mahremiyetin İhlâli ve Boşanmalara Etkisi". *Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu (27-29 Mart 2015 Ordu)*, ed. Yavuz Ünal vd. 2/249-268. Samsun: Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemaeddin İbrahim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî. *el-Mühezzebe fî Fikhilİmam eş-Şâfiî*. 2. Cilt b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Şîrbînî, Muhammed b. Hatîb eş-Şîrbînî. *Muğni'l- muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî et-Tahâvî. *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerim*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1418/1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. İbrâhim Utve Avd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa, 1395/1975.
- Topal, Şevket – Küçük, Yunus Emre. "Aile İçi Şiddet ve İslam Hukukundaki Önleyici Tedbirler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2012), 11-41.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmûsu*. haz. Sıtkı Güllü. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.
- Yetişgin, Mehmet – Özdamar, Toroshan. "XX. Yüzyılın Başlarında Osmanlı Devletinde Aile Kurumu: Besni Örneği". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 13/1 (2016), 219-240.
- Yıldız, Kemal. *Fıkıhın Aydınlığında İbadet ve Hayat*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- Yılmaz, İbrahim. "Yetki ve Sistem Açısından İslâm Hukukunda Boşanma". Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yılmaz, İbrahim. "İslâm Aile Hukukunda Boşanmaları Önleyici Bir Tedbir Olarak Tahkîm Müessesesine Hukuki İşlerlik Kazandırılması". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 12/10 (Ankara 2017), 329-360.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Me'âni'l- Ku'ân ve İ'râbüh*. nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî, 5 Cilt Beyrut: Âlemü'lKütüb, 1408/1988.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 11 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1418/1997.

Batı İslâm Coğrafyası Hadis Âlimlerinin İlmî Hayatında Eş'arî Kelâmının Yeri: Hicrî 5. ve 6. Asır*

Ayşe Nur YAMANUS | orcid.org/0000-0002-1759-3573 | any.1497@hotmail.com

Arş. Gör. Dr., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, Yalova, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x18ax09>

Öz

Hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinde ortaya çıkan Eş'arîlik, İslâm tarihi boyunca hadis ulemasının büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş bir kelâm mezhebidir. Hadis tarihi açısından mühim sonuçlar doğuran bu vakıa, Eş'arî mezhebine müntesip muhaddislerin kelâm ilmiyle olan alakasının hangi boyutlara ulaştığı sorusunu gündeme getirmektedir. Zira geleneksel ashâb-ı hadîs anlayışına göre bidat sayılan kelâm, Selef çizgisini temsil eden hadis âlimleri tarafından en ağır şekilde yerilmiş ve hadisin zıt kutbu olarak konumlandırılmıştır. Bu doğrultuda Eş'arîlik de kelâm karşıtı ashâb-ı hadîs çevrelerinin hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Fakat bu durum, Eş'arî mezhebinin hadisçiler tarafından benimsenmesini ve kelâm ile iştigal eden bir Eş'arî hadisçiler zümresinin ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Böylece hicrî dördüncü asırdan itibaren Eş'arî kelâmı, tıpkı diğer İslâmî ilimler gibi, tahsil ve tedris faaliyetlerinin doğal bir parçası hâline almaya başlamıştır. Eş'arî mezhebinin en güçlü şekilde temsil edildiği bölgelerden olan Endülüs ve Mağrib coğrafyası, kelâmın hadis ulemasının ilmî hayatında ne şekilde yer edindiğinin tespiti için elverişli bir zemin sunmaktadır. Tarih boyunca hadis ilminde otorite sayılabilecek çok sayıda muhaddisin yetiştiği söz konusu coğrafyada hicrî beşinci ve altıncı asırda hayat süren meşhur hadis âlimleri, Eş'arîliğe yönelik aidiyetleri ve kelâm ilmiyle ilgileri bakımından bu çalışmada ele alınmıştır. Araştırmaya konu edilen hadis âlimlerinin tahsil ve tedris hayatları incelenerek, onların Eş'arî kimliklerini ön plana çıkartan ayrıntılar saptanmıştır. Eş'arî geleneğin Batı İslâm coğrafyasındaki hadis âlimleri tarafından nasıl sahiplenildiği, Eş'arî mezhebinin bu bölgede yayılması noktasında hadisçilerin ne gibi roller üstlendiği, kelâm tedrisinde hadis uleması tarafından en yaygın şekilde kullanılan kitapların neler olduğu ve kelâm eserlerinin hangi metotlarla okunup aktarıldığı gibi hususlara mevcut veriler çerçevesinde açıklık getirilmiştir. Neticede hicrî beşinci ve altıncı asrın Batı ilim havzasında, kelâm ilminin Eş'arî hadisçilerden büyük bir rağbet gördüğü ve Eş'arî kelâmına dair önemli metinlerin okunup okutulmak suretiyle muhaddisler arasında tedavülde

kalmayı sürdürdüğü ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Eş'arî Kelâmı, Tedris, Endülüs, Mağrib

Atıf Bilgisi

Yamanus, Ayşe Nur. "Batı İslâm Coğrafyası Hadis Alimlerinin İlmî Hayatında Eş'arî Kelâmının Yeri: Hicrî 5. ve 6. Asır". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 275-305.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431507>

Geliş Tarihi	15.11.2023
Kabul Tarihi	12.12.2023
Yayın Tarihi	26.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma, Prof. Dr. Hüseyin Hansu danışmanlığında, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 25.07.2023 tarihinde tamamlanan "Eş'arî Hadis Ekolü" isimli doktora tezinden istifadeyle hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Yayıncı	Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.

The Place of Ash'arite Kalām in the Scholarly Life of Hadith Scholars in the Western Islamic Region: The 5th and 6th Century of Hijra*

Ayşe Nur YAMANUS | orcid.org/0000-0002-1759-3573 | any.1497@hotmail.com

Res. Asst. Dr., Yalova University, Faculty of Divinity, Department of Basic İslamic Sciences,
Department of Hadith, Yalova, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x18ax09>

Abstract

Ash'arism, which emerged in the first quarter of the fourth century of Hijra, is a theological sect that has been accepted by the majority of hadith scholars throughout Islamic history. This fact, which has important consequences for the history of hadith, raises the question of the extent to which the hadith scholars belonging to the Ash'arite sect were interested in theology. This is because theology, which is considered an heretical innovation according to the traditional understanding of Ahl al-hadīth, was severely criticised by hadith scholars representing Salafī thought and positioned as the opposite pole of hadith. Accordingly, Ash'arism could not escape from being the target of the anti-theological Ahl al-hadīth. However, this did not prevent the adoption of the Ash'arite sect by hadith scholars and the emergence of a group of Ash'arite hadith scholars who engaged in theology. Thus, from the fourth century of Hijra, Ash'arite theology, like other Islamic sciences, became a natural part of education and teaching activities. Andalusia and the Maghrib, one of the regions where the Ash'arite sect was widespread, provide a favourable ground for determining the place of theology in the scholarly life of the hadith scholars. The famous hadith scholars who lived in this region in the fifth and sixth centuries of Hijra are analysed in this study in terms of their affiliation with Ash'arism and their interest in the science of kalām. By analysing the education and training lives of the hadith scholars subject to the research, the details that highlight their Ash'arite identities were determined. Issues such as how the Ash'arite tradition was inherited by hadith scholars in the Western Islamic region, what roles hadith scholars played in the spread of the Ash'arite sect in this region, which books were most widely used by hadith scholars in the study of kalām, and which methods were used to read and transmit theological texts are clarified within the framework of available data. As a result, it was revealed that in the Western Islamic world of the fifth and sixth centuries of Hijra, the science of kalām was in great demand among the Ash'arite hadith scholars and that important texts of Ash'arite theology remained in circulation among hadith scholars through reading

and transmission.

Keywords

Hadith, Ash'arite Theology, Teaching, Andalusia, Maghrib

Citation

Yamanus Ayşe Nur. "The Place of Ash'arite Kalâm in the Scholarly Life of Hadith Scholars in the Western Islamic Region: The 5th and 6th Century of Hijra". *Kocaeli Theology Journal* 7/2 (December 2023), 275-305.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431507>

Date of Submission	15.11.2023
Date of Acceptance	12.12.2023
Date of Publication	26.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External * This study was prepared under the supervision of Prof. Dr. Hüseyin Hansu from his doctoral thesis titled "Ash'arite Hadith School" completed on 25.07.2023 at Istanbul University Institute of Social Sciences.
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .
Publisher	Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Giriş

Ehl-i sünnet kelâm ekollerinden Eş'arîlik, itikâdî ve ideolojik kamplaşmaların son derece belirgin olduğu bir zaman diliminde yaşayan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935) tarafından tesis edilmiştir. Onun Mutezile'den ayrılıp kendi kelâm düşüncesini inşa etmeye yöneldiği tarih olan 300/912 yılı,¹ İslâm düşüncesi açısından yeni bir dönemin başlangıcı sayılmaktadır. Zira Eş'arî'nin, hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğindeki çalışmalarıyla Ehl-i sünnet kelâmını sistemleştirmesi ve kelâm ilmine meşruiyet kazandırıp onun İslâmî ilimlerden biri olarak kabul görmesini sağlaması İslâm düşüncesinde önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir.² Ehl-i sünnet kelâm düşüncesinin Eş'arî'nin gayretleriyle ekolleşmesi ve hicrî ilk üç asır ulemasının çoğunun bidat olarak gördüğü kelâmın meşru bir faaliyet sahası olduğunun ortaya konulması, Sünnî çevrelerin Eş'arî mezhebine yönelik ilgisini artırmış ve kelâmın kısa zamanda İslâmî ilimler arasına katılmasını sağlamıştır. Nitekim hadis âlimleri de bu mühim gelişmeye kayıtsız kalamayan Sünnî çevreler içerisinde yer almıştır. Hadis âlimlerinin Eş'arîliğe yoğun bir teveccüh göstermesiyle birlikte, hicrî dördüncü asırdan itibaren Eş'arî kelâmı hadisçilerin gerek tahsil süreçlerinde gerekse tedris faaliyetlerinde önemli bir yer tutmaya başlamıştır. Söz konusu gelişmenin çeşitli tezahürlerini, farklı bölgeler ve dönemler özelinde muhaddislerin ilmî serüvenlerini incelemek suretiyle saptamak mümkündür.

Bu çalışmada, İslâm coğrafyasının Batı ucunu teşkil eden Endülüs³ ve Mağrib⁴ bölgesi özelinde hicrî beşinci ve altıncı asrın bazı meşhur Eş'arî muhaddisleri mercek altına alınarak, Eş'arî kelâmının onların ilmî hayatındaki konumu incelenmektedir. Endülüs-Mağrib hattının Eş'arî mezhebinin neşvünema bulduğu başlıca merkezlerden olmasının yanı sıra hicrî beşinci ve altıncı asırlarda Eş'arîliği bu coğrafyada temsil eden ve yayan önemli şahsiyetler arasında tanınmış hadis âlimlerinin yer alması böylesi bir araştırma konusunun seçilmesinde etkili olmuştur. Muhaddislerin ilmî serüvenlerine dair mühim veriler sunan fehrese/sebet türü kaynaklar arasından Batı İslâm coğrafyasında kaleme alınarak günümüze gelen en erken örneklerin⁵ Eş'arî hadisçilere ait olması ise çalışmaya konu edilen devirde Batı İslâm dünyasındaki hadis âlimlerinin tahsil ve tedris hayatına dair

¹ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dımaşkî, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1399), 56.

² Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî 'ilmi'l-kelâm: el-Eş'â'ira* (Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985), 43.

³ Coğrafi olarak Endülüs, İslâm hakimiyeti altındaki İspanya topraklarını ifade etmektedir. Bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/211.

⁴ Mağrib ismi kaynaklarda, Mısır'dan Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan Kuzey Afrika bölgesi ile Güney Sahrâ'yı kapsayan coğrafya için kullanılmaktadır. Günümüzde bu coğrafyada Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya devletleri yer almaktadır. Bkz. İbrahim Harekât, "Mağrib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/314.

⁵ Ahmet Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 117.

ayrıntılara ulaşabilme konusunda büyük bir avantaj sağlamaktadır. Mezkûr eserlerde rastlanan, başlıca Eş'arî kelâm kitaplarının hadisçiler tarafından tahsil edilip Doğu'daki ilim merkezlerinden Batı İslâm coğrafyasına aktarılması ve hadis âlimleri arasında rivâyet edilmesi gibi hususlar Endülüslü ve Mağribli muhaddislerin Eş'arî mezhebine olan kuvvetli aidiyetini gösterdiği gibi onların kelâm ilmine verdikleri ehemmiyete de işaret etmektedir. Birçoğu mütekellim vasfına da sahip bulunan Eş'arî hadisçilerin çizdiği âlim profili, hadis-kelâm birlikteliğini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Zira bu tablo, ilk üç asırda ashâb-ı hadîs çevrelerinde hâkim olan ve dördüncü asırdan itibaren Eş'arî mezhebini de hedef alan kelâm karşıtı zihniyetin hadis ulemasının genelini temsil etmekten uzak olduğunu ve kelâma bakış noktasında Eş'arî muhaddisler ile ashâb-ı hadîs çizgisindeki muhaddisler arasında derin bir ayrışmanın yaşandığını ortaya koymaktadır. Esasen bu çalışma da söz konusu ayrışmanın hicrî beşinci ve altıncı asırda Endülüs-Mağrib hattındaki en bariz tezahürlerine odaklanmaktadır. Böylece kelâm karşıtlığıyla temayüz eden ashâb-ı hadîs yaklaşımının aksine, Eş'arî hadis âlimleri nezdinde kelâmın son derece muteber bir ilim olduğuna ve Eş'arî kelâmının Batı kültür havzasındaki hadis âlimleri için ilmî hayatın vazgeçilmez bir parçası hâline geldiğine dikkati çekmek amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda aşağıda, hicrî beşinci ve altıncı yüzyılda Endülüs ve Mağrib coğrafyasında yetişmiş hadis âlimleri arasından seçilen merkezî şahsiyetlerin tahsil ve tedris süreçlerinde Eş'arî kelâmının yeri tetkik edilmektedir.

1. Eş'arî Mezhebi ve Hadisçiler

Kelâm alanında dünya çapında bir âlim olarak nitelenen⁶ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin fikirleri, henüz kendisi hayattayken yayılmaya ve toplum tarafından benimsenmeye başlamıştır.⁷ Hayatının ilk evresini Basra'da geçiren Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin Mutezile'yle yollarını ayırdıktan sonra yerleştiği Bağdat, Eş'arî kelâm düşüncesinin teşekkül ettiği belde olmuştur. Mezhep imamının vefatını takip eden devirde Eş'arîliğin neşvünema bulunduğu merkez yine Bağdat'tır. Nitekim Eş'arîlik, hicrî 380 yılı civarında Irak'ta yayılmış ve buradan Şam bölgesine intikal etmiştir.⁸ Eş'arî sonrası dönemde, onun seçkin talebeleri İbn Mücâhid et-Tâî (ö. 370/980) ile Ebü'l-Hasen el-Bâhilî (ö. 370/980) mezhebin temsilciliğini yapan kelâm âlimleri olarak öne çıkmaktadır.⁹ Gerek "şeyhu'l-mütekellimîn" diye nitelenen Bâhilî gerekse İbn Mücâhid kelâm sahasında tedris ve telif faaliyetlerinde bulunmuştur.¹⁰ Onların

⁶ Şihâbüddîn Ebü'l-Felâh Abdülhây b. Ahmed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, ts.), 4/130-131.

⁷ Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 307.

⁸ Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/358.

⁹ Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 335.

¹⁰ Ebü Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), 2/200; İbn Asâkir, *Tebyînu kezîbi'l-müfterî*, 177-178; Şemsüddîn Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-

yetiştirdiği üç büyük mütekellim¹¹ olan Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ise mezhep bünyesindeki dağınık görüşlerin sistematik bir mahiyete büründürülmesi noktasındaki katkılarından ötürü Eş'arîliğin kurumsallaşması ve yayılmasında en mühim rolü oynayan şahsiyetlerin başında gelmektedir. Adı geçen âlimler eliyle Eş'arî düşüncenin Bağdat'ta ve diğer merkezlerde ders halkalarında öğretilerek yayılması, hicrî dördüncü asırda kelâm ilminin Sünnî çevrelerde ve ulema nezdinde itibar kazanmasının önünü açmıştır. Böylece bir taraftan mezhebin meşruiyet alanı genişlerken diğer taraftan toplumdaki temsil gücü artmıştır.¹² Hicrî dördüncü yüzyılın, kelâm ilminin en büyük inkişafı yaşadığı devir olarak nitelenmesi¹³ de döneme damga vuran Eş'arî mütekellimlerin yaptığı çalışmaların önemine işaret etmektedir. Dolayısıyla Eş'arî kelâm ekolünün bu asrın son çeyreğinde artık toplumun teveccühünü önemli ölçüde kazanmış olduğu söylenebilir.

Kısa sürede farklı coğrafyalara yayılıp geniş kitlelerde taban bulan Eş'arîliğin Mağrib ve Endülüs'e ulaşması ise hicrî dördüncü yüzyılın ortalarına dayanmaktadır.¹⁴ Batı İslâm coğrafyasının Mâlikî mezhebiyle karakterize olması¹⁵ ve Eş'arîliğin Mâlikîlik ile adeta bütünleşmesi,¹⁶ bu bölgede Eş'arî mezhebinin kök salmasına imkan sağlamıştır. Mâlikîler nezdinde Eş'arîliğe yönelik güçlü bir temayülün oluşmasında en etkili isim olan Bâkılânî,¹⁷ Eş'arî kelâm düşüncesinin Batı İslâm dünyasına intikalinde merkezî bir konumdadır. Tıpkı Bâkılânî gibi Eş'ariyye'nin ikinci kuşak müntesiplerinden olan Batılı âlimler Ebû Muhammed el-Asîlî (ö. 392/1002) ve Ebû'l-Hasen el-Kâbisî (ö. 403/1012) de mezhebin Endülüs ve Mağrib diyarında kabul görmesi noktasında kilit rol oynamıştır.¹⁸ Ebû'l-Hasen

Risâle, 1981), 16/304-305; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 8/339, 344.

¹¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 335.

¹² Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik* (Ankara: Anadolu Yayınları, 2019), 100.

¹³ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 227.

¹⁴ Delfina Serrano Ruano, "Müslüman Batı'da Müteahhir Eş'arîlik", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 670.

¹⁵ Eyyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/522.

¹⁶ Sübkî, istisnasız bütün Mâlikîlerin Eş'arî mezhebine mensup olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, Eş'arîlikle hususiyet kazanmış olan grup Mâlikîlerdir. Bkz. Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî vd. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 3/367, 377. Bu sebeple, müteahhir dönem Malikîlerinden olup kaynaklarda başka bir itikâdî mezhebe nispet edilmeyen âlimlerin Eş'arî sayılması gerektiği belirtilmektedir. Bkz. Abdullah b. Abdülazîz el-Gızzî, *el-Mesâdiru'l-asliyyeti'l-matbû'a li'l-'akideti'l-Eş'ariyye* (Beyrut: Merkezü Nema' li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2018), 101.

¹⁷ Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 214.

¹⁸ Ruano, "Müslüman Batı'da Müteahhir Eş'arîlik", 670.

el-Eş'arî'nin talebelerine öğrencilik etmiş bu âlimlerin yaşadığı devir, Eş'arî kelâmının ekolleşmeye başladığı zaman dilimi olarak ele alınmaktadır.¹⁹ Nihayet hicrî beşinci asrın ilk çeyreğine gelindiğinde, Eş'arî mezhebi artık İslâm dünyasının her tarafında varlık kazanmış durumdadır.²⁰ Gerek toplum ve ulema gerekse devlet yöneticileri nezdinde itibarı sürekli artan Eş'ariyye, beşinci asırdan itibaren Ehl-i sünnet düşüncesini en geniş ölçüde temsil eden kelâm ekolü olmuştur.²¹

Eş'arî mezhebinin hadis uleması arasında revaç bulma seyri ise üzerinde özellikle durulması gereken bir bahistir. Hadis âlimlerinin Eş'arî kelâmına yönelik eğilimi, mezhebin teşekkül aşamasında yani hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinde başlamıştır. İlk üç asırda ashâb-ı hadîs tarafından şiddetle karşı çıkılan kelâm ilmi, dördüncü asırda Eş'arîlik vesilesiyle Ehl-i sünnet kelâm düşüncesi mahiyetinde hadis ulemasının ilgi alanına girmiş ve böylece kısa süre içerisinde kelâm ile iştigal eden bir hadisçiler zümresi ortaya çıkmıştır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin talebeleri arasında birçok muhaddisin yer alması, Selef düşüncesiyle ve Hanbelîlikle özdeşleşmiş ashâb-ı hadîs çizgisine karşı Eş'arî düşüncüyü tercih eden hadis âlimlerinin varlığını ortaya koymaktadır. Nitekim Eş'arî mezhebinin ikinci tabakasına mensup olan²² İbn Fûrek'in açıklamaları, hadisçiler arasında Eş'arîliğin teşekkülünden sonra yaşanan ayrışmayı gözler önüne sermektedir. Buna göre ashâb-ı hadîs iki kısma ayrılmaktadır. Ashâb-ı hadîs bünyesindeki ilk grup rivâyetle ve nakille meşgul olup, isnadın inceliklerine ve hadislerin sıhhatini tespiti ağırlık veren âlimlerden müteşekkildir. İkinci grup ise nazar ve kıyasla iştigal eden, cedel yapan ve dinin esaslarıyla ilgili şüpheleri giderecek kesin delilleri açıklayan âlimlerden oluşmaktadır.²³ Bahsi geçen ikinci grubu “nüzzârü ashâbî'l-hadîs”²⁴ diye adlandıran İbn Fûrek, onların Ebü'l-Hasen el-

¹⁹ Abdullah Ömer Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 217-224.

²⁰ Kalaycı, *İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*, 112.

²¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/454.

²² Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/369.

²³ Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ev Te'vilü'l-ahbâri'l-müteşâbihe*, thk. Daniel Gimaret (Dünya: el-Ma'hedü'l-Firansî, 2003), 2; a.mlf., *Mücerredü makâlâtü's-şeyh Ebî'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 4.

²⁴ Düşünmeyi ifade eden bir sözcük olan *nazar*, “tefekküre dalmak, bir şey hakkında derin araştırmalarda bulunmak, bilinmeyene ulaşmak için bilinenleri belli bir kaideye göre sıralamak” anlamlarına gelmektedir. *Ehl-i nazar* ise itikâdî konularda akla rol veren kelâm âlimleri hakkında kullanılan bir ifade olup, başlangıçta kelâma karşı çıkan selef uleması tarafından ehl-i hadîs dışındaki zümreler hakkında bir yergi lafzı olarak kullanılmıştır. Daha sonraları *nazar*, Ehl-i sünnet kelâmcılarının benimsediği bir yöntem hâline gelmiş ve bu olumsuz anlam ortadan kalkmıştır. Muhtelif kaynaklarda kelâm için *ilm-i nazar*, kelâm âlimleri hakkında ise *ehl-i nazar* terkipleri kullanılmaktadır. Bkz. İlhan Kutluer, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/53-57; Metin Yurdagür, “Ehl-i Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/519. İbn Fûrek'in, ashâb-ı hadîs'in Eş'arî kanadını nitelemek için kullandığı “nüzzârü ashâbî'l-hadîs” ifadesinde geçen *nüzzâr* kelimesi de *ehl-i nazar* yani kelâmcılar anlamındadır. İbn Teymiyye *nüzzâr* kavramını kelâmcılar manasında gerek tek başına gerekse “nüzzâr-ı İslâm” ve “nüzzâr-ı müslimîn” gibi terkipler içerisinde

Eş'arî'nin mezhebine müntesip olduğunu belirtmiştir.²⁵ Esasen İbn Fûrek'in bu tespitleri, hadisçi çevrelerin hicrî dördüncü asrın ikinci yarısındaki durumunu yansıtmaktadır. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin birçok talebesinin henüz hayatta olduğu bu tarihlerde hadis uleması arasında kelâm, nazar, kıyas ve cedel ile iştigal eden Eş'arîlerin bulunması, hadisçilerin Eş'arîliğe yönelik rağbetinin oldukça erken dönemde başladığının açık bir göstergesidir. Buna paralel olarak, ilerleyen asırlarda da Eş'arî mezhebinin her tabakasında meşhur hadis ulemasının isimlerine rastlanmaktadır.

Selef/ashâb-ı hadîs anlayışını benimseyenler hariç tarih boyunca hadisçilerin büyük çoğunluğunun teveccühüne mazhar olan Eş'arîlik, her dönemde hadis sahasının öncüleri olan ve bu ilme yön veren ünlü muhaddislerce temsil edilmiştir. Ebû Bekr el-İsmâîlî (ö. 371/982), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), İbn Battâl (ö. 449/1057), Beyhakî (ö. 458/1066), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İbn Asâkir (ö. 571/1176), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) de aralarında bulunduğu pek çok zirve şahsiyetin Eş'ariyye'ye mensup olması, esasen bu mezhep ile hadisçilik arasındaki sıkı bağlantıyı ortaya koymaktadır. Bu bakımdan Eş'arîliğin, hicrî sekizinci asırda "muhaddislerin mezhebi"²⁶ şeklinde nitelenmesi şaşırtıcı değildir. Diğer taraftan Eş'arî hadis âlimleri ile ashâb-ı hadîsin temsilcileri arasındaki ihtilaf ve çatışmaların tarihin her safhasında canlılığını koruması; hadis tarihinde Eş'arî muhaddisler zümresinin, ashâb-ı hadîs ekolünün muhalifi ve muarızı konumunda bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu kutuplaşmanın temelinde ise Selef düşüncesinin ve Hanbelî geleneğinin, inanç alanında kelâmî argümanların ve aklî yöntemlerin kullanımına mutlak surette itiraz etmesi yatmaktadır. Dolayısıyla taraflar arasındaki ayrışmanın kökenleri, kelâmın meşruiyeti problemine dayanmaktadır. Kelâm karşıtlığı, Selef anlayışını benimseyen hadis âlimleri ve özellikle de Hanbelîler tarafından en güçlü şekilde sürdürülmesine rağmen; Sünnî kelâm düşüncesini temsil eden Eş'arîliğin muhaddisler için cazip bir ekol olması engellenememiştir. Neticede mezhepsel bir aidiyet olarak Eş'arîlik, hadisçiler arasında hâkim unsur hâline gelmiştir. Bu durumun en net biçimde müşahede edildiği zeminlerden biri ise hicrî beşinci ve altıncı asırların Endülüs-Mağrib havzasıdır.

2. Eş'arî Kimlikleri Bakımından Hicrî 5. ve 6. Asırda Batı İslâm Coğrafyası Hadis Âlimleri

Eş'arî muhaddislerin birçoğu, teşekkül sürecinden itibaren mezhebin yayılmasında aktif rol oynamanın yanı sıra Eş'arî kelâmının öğretilmesi ve aktarılması noktasında da

kullanmış; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'yi de bu ifadelerle nitelemiştir. Bkz. Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*, thk. Ali b. Hasen b. Nâsır (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1999), 3/294; a.mlf., *Der'ü teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: y.y., 1991), 3/320, 322; 6/193; 10/114.

²⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh*, 3-4.

²⁶ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 4/32.

mühim bir fonksiyon icra etmiştir. Özellikle hicrî beşinci asırdan itibaren Batı İslâm coğrafyası söz konusu olduğunda bu durum daha bariz hâle gelmektedir. Bu noktada, hadis ve kelâm ilimlerini bünyesinde cemedan âlim portresinin henüz hicrî dördüncü yüzyılda Batı ilim çevrelerinde öne çıkması dikkat çekmektedir. Bu nitelikteki âlimlerin bölgede hadis-kelâm birlikteliğini ihtiva eden ilmî faaliyetleri, hadis ve kelâmın iki zıt kutupta yer aldığı şeklindeki algının ortadan kalkmasında hiç şüphesiz son derece etkili olmuştur. Eş'arî düşüncenin Batı İslâm dünyası muhaddislerine intikalinde merkezî bir konuma sahip olan söz konusu ulema, bu çalışmada ele alınan Endülüslü ve Mağribli Eş'arî hadis âlimlerinin ya doğrudan hocaları yahut bir başka âlim kanalıyla ulaştıkları üstatları pozisyonundadır. Dolayısıyla hicrî beşinci ve altıncı asrın Batılı hadis âlimlerini ele alırken, öncelikle onların ilmî silsilesinde göze çarpan üç önemli kelâmcı-muhaddise yani Asîlî, Kâbisî ve Ebû Zer el-Herevî'ye (ö. 434/1043) değinmek elzemdir.

Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin ikinci nesil takipçileri arasında yer alan Asîlî, Kâbisî ve Ebû Zer el-Herevî hadis ilminde olduğu kadar Eş'arîliğin tarihî seyri açısından da köşe taşı mesabesindeki âlimlerdir. Hadis hafızı olarak öne çıkmanın yanında kelâm alanındaki vukûfuyla da şöhret bulan bu üç ismin ilmî profili, Eş'arî kelâmının hadis âlimlerinin ilmî hayatında ne derece önemli bir yer edindiği hakkında fikir vermektedir. Mâlikî mezhebine mensubiyetleri yönüyle de ortak paydada buluşan bu âlimlerden Asîlî, Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin ileri gelen talebelerinden Ebû Zeyd el-Mervezî ve Ebû Bekr el-Ebherî'ye; Kâbisî, Ebû Zeyd el-Mervezî'ye; Ebû Zer el-Herevî ise Zâhir b. Ahmed es-Serahsî ve Ebû Bekr el-Ebherî'ye talebelik etmek suretiyle Eş'arî silsileye eklenmiştir. Kelâm ilminde derinleşen Asîlî,²⁷ Eş'arî mezhebinin Endülüslü'te revaç bulması noktasında büyük katkı sağlamıştır.²⁸ Yine mütekellim yönüyle öne çıkan Kâbisî²⁹ Eş'arîliğin Kayrevan'da yayılmasına hizmet etmiş,³⁰ hatta mezhep hakkında bir risale de kaleme almıştır.³¹ Kelâmcı vasfıyla dikkat çeken Ebû Zer ise devrin en büyük Eş'arî mütekellimleri olan Bâkîllânî ve İbn

²⁷ Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Faradî el-Ezdî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, thk. Rûhiyye Abdurrahman es-Süveyfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 209-210; Ebû Abdullah Muhammed b. Fütüh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs* (b.y.: ed-Dâru'l-Masdariyye, 1966), 257-258; Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertibü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/241-245; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/560; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1374), 3/1024-1025; Burhânüddîn İbrahim b. Ali İbn Ferhûn el-Ceyyânî, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 224-225.

²⁸ Vecdî Akyüz, "Asîlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/482.

²⁹ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/223-224; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/158-159; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1079; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 296; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülâki Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 4/234.

³⁰ Selahattin Parlador, "Kâbisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/41.

³¹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 293.

Fûrek'ten ilim öğrenmiş,³² özellikle Bâkîllânî'nin yakın talebesi olmuş ve kelâmî birikiminin önemli bir kısmını ondan tahsil etmiştir.³³ Eş'arî düşünceyi Mekke'de yayan Ebû Zer, kelâm meselelerini Harem'de tartışma konusu hâline getiren ilk âlimdir.³⁴ Otuz yılı aşkın süre Mekke'de yaşayan Ebû Zer,³⁵ çeşitli diyarlardan gelen talebelerine hadisi ve Eş'arî kelâmını birlikte öğretmiş; Batı İslâm dünyasından rihle yapan öğrencileri vasıtasıyla Eş'arî düşüncenin Mağrib ve Endülüs'e kadar uzanmasına vesile olmuştur.³⁶ Hadis ilminde ileri bir seviyeye ulaşan Asîlî, Kâbisî ve Ebû Zer el-Herevî aynı zamanda *Sahîh-i Buhârî* râvîsi olarak ün kazanmış şahsiyetlerdir. Endülüslü Asîlî, *Sahîh-i Buhârî*'yi Batı İslâm coğrafyasına getiren ilk kişi olmuş; nitekim kitap Endülüs ve Mağrib'de onun kanalıyla yayılmıştır.³⁷ Benzer şekilde Kâbisî, *Sahîh-i Buhârî*'yi Kayrevan'a götüren ilk muhaddis olarak tanınmış;³⁸ rivâyet ettiği³⁹ bu kitabın Mağrib'de tedavüle girmesini sağlamıştır.⁴⁰ Kâbisî'nin Buhârî rivâyeti Endülüslü âlimlere de ulaşmıştır.⁴¹ Geniş rivâyet birikimiyle olduğu kadar ilel ve ricâl alanındaki bilgisiyile de adından söz ettiren Ebû Zer⁴² ise *Sahîh-i Buhârî*'yi Müstemlî, Hamevî ve Küşmîhenî'den dinlemiş, böylece Buhârî'nin üçüncü nesildeki en önemli râvîsi olduğu gibi ona ait Buhârî nüshası da son derece muteber görülmüştür.⁴³ İlmî şahsiyetlerinde Eş'arî kimlikleri ön plana çıkan bu âlimlerin tedris faaliyetlerinde hadis ile Eş'arî kelâmını yan yana getirmeleri, özellikle hicrî beşinci asırda Batı ilim havzasında yetişen muhaddislere önemli ölçüde tesir etmiştir. Nitekim onlardan ilim öğrenen Endülüslü ve Mağribli bazı talebelerin de hem hadis hem kelâm sahasında otorite sahibi âlimler olarak tarihteki yerini aldığı görülmektedir.

³² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/276.

³³ İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 256; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/558; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1104-1105; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 3/300-301; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/164.

³⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/271.

³⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 12/457; İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 255; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1104.

³⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü teârûzi'l-akl ve'n-nakl*, 1/271, 2/101; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/557.

³⁷ Yûsuf el-Kettânî, *Medresetü'l-İmâmî'l-Buhârî fi'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.), 1/30-33.

³⁸ Kettânî, *Medresetü'l-İmâmî'l-Buhârî fi'l-Mağrib*, 1/30.

³⁹ Kâbisî'nin hicrî 402 yılında Kayrevan'da *Sahîh-i Buhârî*'yi rivâyet ettiğine dair bir kayıt için bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *Fihrisü İbn Atıyye*, thk. Muhammed Ebû'l-Ecfân vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 66.

⁴⁰ Parladır, "Kâbisî", 24/41.

⁴¹ Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbilî, *Fehrese* (Kahire: el-Mektebetü'l-Endelüsiyye, 1997), 97.

⁴² Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/276-277; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 311.

⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/555; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 311; Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh: Nüsha Farklılıkları Hatalar Tashihler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 29.

Hicrî beşinci ve altıncı asırlarda Batı İslâm coğrafyasında yetişen hadis âlimleri, Eş'arî kelâm düşüncesine yoğun ilgi göstermişlerdir. Bu doğrultuda kelâm ilmi, söz konusu devirde hadis talebelerinin birçoğu için artık tahsil hayatının tabî bir unsuru hâline gelmiştir. Bölgede Eş'arî kelâmını öğreten ulemadan ders alan talebeler, hoca konumuna yükseldiklerinde hadis okutmanın yanı sıra kelâm tedrisiyle de iştigal etmiştir. Hatta hadis âlimlerinden bazıları kelâm sahasında derinleşerek mütekellim vasfını kazanmış ve bu alanda eserler kaleme almıştır. Eş'arî kelâmının Doğu'da telif edilen temel kaynaklarından pek çoğu da erken sayılabilecek bir devirde Batı İslâm coğrafyasına ulaşarak hadisçiler tarafından okunmuş ve nakledilmiştir. Doğu'daki ilim merkezlerine rihle yapan Endülüslü ve Mağribli hadis âlimleri ise dönemin meşhur Eş'arî mütekellimlerinden yararlanma fırsatı bulmuş ve onlardan tahsil ettikleri kelâm kitaplarını memleketlerinde okutmuşlardır. Böylelikle Eş'arî mezhebinin müktesebatı, hadis uleması aracılığıyla Endülüs-Mağrib havzasına aktarılmıştır. Batı ilim çevrelerine mensup Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105), Ebû Bekr Gâlib b. Abdurrahman (ö. 518/1124), Mâzerî (ö. 536/1141), İbn Atiyye (ö. 541/1147), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Kâdî İyâz (ö. 544/1149) ve İbn Hayr (ö. 575/1179) gibi tanınmış hadis âlimlerinin ilmî hayatları, bahsi geçen hususlara dair somut örnekleri ihtiva etmektedir. Dolayısıyla çalışmanın bu bölümünde, Eş'arî mezhebine yönelik aidiyetleriyle temayüz eden bu hadisçilerin ilmî serüvenleri, onların Eş'arî kimliklerine ve Eş'arî ulema silsilesi içerisindeki konumlarına odaklanılarak incelenecektir.

Üzerinde durduğumuz dönemde, Batı İslâm coğrafyasında Eş'arî kimliğiyle ön plana çıkan hadis âlimlerinin başında Fas asıllı olup Kayrevan'a yerleşen⁴⁴ Ebû İmrân Mûsâ b. İsâ el-Fâsî gelmektedir. Eş'arî mezhebinin üçüncü nesil temsilcileri arasında zikredilen hadis hafızı Ebû İmrân el-Fâsî,⁴⁵ aynı zamanda kelâmcı vasfıyla ün kazanmıştır. Onun ilmî hayatında Eş'arî hocalarının ve Eş'arî kelâmının kayda değer bir yer tuttuğu görülmektedir. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin talebeleri tarafından yetiştirilen âlimlerden ders almak suretiyle Eş'arî silsileye eklenen Ebû İmrân el-Fâsî'nin mezhepsel kimliğinin şekillenmesinde tesiri bulunan hocaları olarak Asîlî, Kâbisî, Bâkîllânî ve Ebû Zer el-Herevî dikkat çekmektedir. Ebû İmrân el-Fâsî, bugünkü Tunus sınırları içerisinde bulunan Kayrevan'da bir müddet eğitim aldıktan sonra Endülüs'e geçerek tahsilini Kurtuba'da sürdürmüştür. Kayrevan'da Kâbisî ve Kurtuba'da Asîlî, Ebû İmrân el-Fâsî'nin talebelik ettiği meşhur ulemanın başında gelmektedir.⁴⁶ Doğu ilim merkezlerine seyahat gerçekleştiren Ebû İmrân el-Fâsî Irak, Hicaz ve Mısır bölgelerini dolaşarak hadis, fıkıh, kıraat ve kelâm alanlarında öğrenim görmüştür. Bu kapsamda o, Ebû Zer el-Herevî'den Mekke'de hadis dinlemiştir.⁴⁷

⁴⁴ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/280.

⁴⁵ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/372.

⁴⁶ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/280; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/545; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, 422.

⁴⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/280; Muhammed b. Muhammed Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye* (Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1349), 1/106.

Ebû İmrân el-Fâsî'nin, her biri Eş'ariyye kelâmcısı muhaddisler olan bu üç hocasından kelâm eğitimi de almış olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte onun kelâm ve aklî ilimler alanındaki asıl üstadı Bâkîllânî'dir.⁴⁸ Hatta kendisinin sırf Bâkîllânî'den ilim öğrenmek için Bağdat'a gittiği ve orada bulunduğu süre zarfında Bâkîllânî'nin peşinden ayrılmadığı aktarılmaktadır.⁴⁹ Rihlelerini tamamladıktan sonra döndüğü Kayrevan'da tedris ve rivâyet faaliyetlerini sürdüren Ebû İmrân el-Fâsî hadislerin manasına, cerh-ta'dîle, ricâl ilmine vâkîf ve âlî isnad sahibi sika bir hadis hafızı olarak anılmaktadır. Endülüs ve Mağrib coğrafyasının dört bir yanından gelen talebeler onun rahle-i tedrisinden geçmiştir.⁵⁰ Ebû İmrân el-Fâsî, *Sahîh-i Buhârî*'yi hocası Asîlî'den rivâyet ederek⁵¹ onun Endülüs'teki pek çok muhaddise intikalini sağlamıştır.⁵² Kelâm ilmine hakimiyeti bilinen⁵³ Ebû İmrân el-Fâsî'yi Mağrib açısından mühim kılan bir diğer husus, Eş'arî mezhebinin bölgede taban bulması noktasında son derece etkili bir şahsiyet olmasıdır.⁵⁴ Zira birçok Eş'arî muhaddisin yaptığı gibi Ebû İmrân el-Fâsî de hadisin yanı sıra kelâm tedrisiyle iştigal etmiştir. Nitekim o, Eş'arî mütekellim Bâkîllânî'nin bütün eserlerini rivâyet etmiş ve bu kitaplar Endülüslü hadisçilere kendisi vasıtasıyla ulaşmıştır.⁵⁵

Endülüslü hadis hafızı Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, Batı ilim havzasında temayüz etmiş Eş'arî muhaddislerden bir diğeridir. Aslen Kurtubalı olan Ebû Amr, hadislerin tarîkleri ve ricâli hakkındaki derin bilgisinin yanı sıra yoğun rivâyet faaliyetleriyle meşhurdur. Kıraat, tefsir ve nahiv gibi ilimlerde de ihtisası bulunan Ebû Amr gerek Endülüs'te gerekse ilmî seyahatleri kapsamında dolaştığı Mağrib, Mısır ve Hicaz bölgelerinde hadis tahsil etmiştir. Ebû Amr'ın hadis hocaları arasında, kelâmcı-muhaddis vasfına sahip Eş'arî ulema dikkat çekmektedir. Ebû İmrân el-Fâsî'nin de üstatlarından olan Kâbisî ve Ebû Zer el-Herevî, Ebû Amr'ın kendilerinden ilim öğrendiği önemli isimler

⁴⁸ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/280; Ebû'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik İbn Beşküvâl el-Endelüsî, *es-Sıla*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1989), 3/881; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/545; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 422; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/153.

⁴⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Abdullah en-Nebâhî, *Târîhu kudâti'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 56-57.

⁵⁰ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/280-281; İbn Beşküvâl, *es-Sıla*, 3/881-882; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/546; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1097; a.mlf., *el-Mu'în fî tabakâti'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed Zeynüühüm (Kahire: Dâru's-Sahve, 1987), 187; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 422; Mahlûf, *Şeceratü'n-nürî'z-zekiyye*, 1/106; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 1/159.

⁵¹ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 65.

⁵² Kettânî, *Medresetü'l-İmâmî'l-Buhârî fi'l-Mağrib*, 1/33.

⁵³ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/281.

⁵⁴ Muhammed Süveysî, "Ebû İmrân el-Fâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/168; Ruano, "Müslüman Batı'da Müteahhir Eş'arîlik", 670-671.

⁵⁵ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 75.

arasındadır.⁵⁶ Bâkullânî'ye de talebelik eden Ebû Amr,⁵⁷ ayrıca Eş'arî mütekellim İbn Fûrek'in öğrencisi Ebû Muhammed es-Sikillî'den ders almıştır.⁵⁸ Böylece o, Eş'arî düşünce mirasını Bâkullânî ve İbn Fûrek gibi iki büyük mütekellimin kanalıyla elde etmiş olmaktadır. Eş'arî itikâdına dair Endülüs'te kaleme alınıp günümüze kadar gelen en eski eserlerden birinin Ebû Amr'a ait olması, onun mezhep mensubiyetini ön plana çıkaran mühim bir husustur.⁵⁹ Çalışmanın bir sonraki bölümünde ayrıntısına yer verileceği üzere Eş'arî mezhebinin temel kitaplarından bazılarının naklinde rol üstlenmesi⁶⁰ ise Eş'ariyye kelâmının Ebû Amr'ın ilmî hayatında yer edinmiş öğelerden olduğunun göstergesidir.

Hicrî beşinci asır Endülüs'ünde yetişen en meşhur muhaddislerden Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, hadis ilminde mahir olduğu kadar kelâm sahasında da adından söz ettiren ve bu sebeple mütekellim, nüzzâr ve usûlî gibi vasıflarla nitelenen bir Eş'arî âlimdir.⁶¹ Bâcî, Eş'arî öğretinin Endülüs'te özümsemesinde hayatî bir role sahip olmasından ötürü mezhebin tarihsel seyri açısından merkezî bir şahsiyettir.⁶² İlk tahsilini Kurtuba'da tamamlayan Bâcî'nin ilmî hayatında kelâmın önemli bir yer edinmesinde, on üç yıl süren⁶³ Doğu seyahatinin büyük tesiri vardır. Zira Bâcî, Doğu ilim merkezlerindeki ulemeden yararlanmak amacıyla 426/1035 yılında çıktığı⁶⁴ rihle esnasında dönemin önde gelen Eş'arî bilginlerinden ders almış; böylece onun kelâm ilmindeki isnadı Bâkullânî ve İbn Fûrek'e ulaşmıştır. Önce Hicaz'a giden Bâcî, üç yıl kaldığı Mekke'de Eş'arî muhaddis ve kelâmcı Ebû Zer el-Herevî'nin derslerine devam edip hizmetinde bulunmuştur. Hadis ve kelâm başta olmak üzere muhtelif ilimleri ondan öğrenmesi ve kendisinden çokça rivâyette

⁵⁶ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 2/592-593; Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1989), 2/538; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-hadîs*, 3/314-316; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/77-80; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1120-1121; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, 9/659-661; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 288; Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/115; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelüsü'r-ratib*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1988), 2/135-136; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten*, thk. Rızâullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî (b.y.: Dâru'l-Âsime, ts.), (Muhakkikin mukaddimesi), 1/84.

⁵⁷ Gızzî, *el-Mesâdiru'l-asliyye*, 169.

⁵⁸ İbn Hayr, *Fehrese*, 199.

⁵⁹ Gızzî, *el-Mesâdiru'l-asliyye*, 169-170.

⁶⁰ İbn Hayr, *Fehrese*, 199.

⁶¹ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/348; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988), 1/246; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 2/385; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1180.

⁶² Ruano, "Müslüman Batı'da Mütteahhir Eş'arîlik", 672-673.

⁶³ Kaynaklarda, Bâcî'nin Doğu seyahatine çıktıktan on üç yıl sonra Endülüs'e döndüğü bilgisi verilmekte ancak bu dönüşün hangi yıla tekabül ettiğini bildirilmemektedir. Bkz. Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/348; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 2/385; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/537; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1179. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinde ise Bâcî'nin Doğu'da on iki yıl kaldığı, miladî 1035 yılında çıktığı rihleyi 1047'de tamamladığı kaydedilmiştir. Bkz. Ahmet Özel, "Bâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414.

⁶⁴ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/347; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/536.

bulunması, Ebû Zer'in Bâcî'nin ilmî şahsiyeti üzerindeki tesirini ortaya koymaktadır.⁶⁵ Nitekim o, *Sahîh-i Buhârî*'yi de Ebû Zer'den rivâyet etmiştir.⁶⁶ Bâcî'nin Mekke'de iken Eş'arî mütekellim İbn Fûrek'in talebesi ve eserlerinin râvîsi olan Ebû Bekr el-Muttavvî'î'den ders alması⁶⁷ da onun Eş'arî silsileye eklenmesi açısından önemli bir ayrıntıdır. Bâcî, rihle duraklarından bir diğeri olan Musul'da ise Eş'arî mütekellim Ebû Ca'fer es-Simnânî'den (ö. 444/1052) bir yıl süreyle kelâm dersi almıştır.⁶⁸ Bâkılânî'ye uzun müddet talebelik edip kelâm ilminde derinleşen Simnânî, hadis alanında da geniş bir birikime sahiptir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, Simnânî'den hadis dinleyip yazmış ve onu güvenilir bir râvî olarak nitelemiştir. Bağdat'a yerleşerek hadis rivâyetiyle iştigal eden Simnânî, diğer taraftan talebelerine Eş'arî kelâmını öğretmiştir.⁶⁹ Eş'arîliğe olan bağlılığıyla tanınan ve mezhep hakkında eserler kaleme alan⁷⁰ Simnânî'nin rahle-i tedrisinden geçmesi sayesinde Bâcî, Bâkılânî'den intikal eden kelâmî birikimi elde etmiştir. Böylece o, hadis ve fıkıh ilminde olduğu kadar kelâm alanında da devrinin en mümtaz şahsiyetleri arasına girmiştir.⁷¹ Nitekim Bâcî, rihlesini tamamlayıp döndüğü Endülüs'te hadis ve kelâm tedrisiyle meşgul olmuş; okutup icâzetini verdiği bazı hadis eserlerinin bu bölgede dolaşıma girmesini sağladığı gibi,⁷² Doğu'daki kültür başkentlerinde tedavülde olan ve çalışmanın son bölümünde zikredilecek Eş'ariyye kaynaklarından birçoğunu da Batı ilim havzasına aktarmıştır. Bâcî'den kelâm öğrenen Batılı âlimler arasında meşhur hadisçiler de yer almaktadır.

Bâcî'nin talebelerinden Endülüslü hadis hafızı Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed el-Gassânî, yine bu bölgenin tanınmış muhaddislerindendir. Kurtubalı muhaddislerin reisi diye

⁶⁵ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/347-348; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/318; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 2/385; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/536-537; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1179; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 439.

⁶⁶ Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*, thk. Mâhir Zühre Cerrâr (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 34.

⁶⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/347-348.

⁶⁸ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 2/348; İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/318; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 2/385-386; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/537; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 197; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-hadis*, 3/372.

⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, 2/217-218; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 3/306; İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 259; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 15/338; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/651; Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1993), 3/57-58; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cîze: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1997), 15/723; Salâhüddîn Halîl b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût vd. (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 2000), 2/48.

⁷⁰ İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Abdullah el-Kâdî vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 8/404-405.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/537; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 3/1179.

⁷² Örnek olarak bkz. İbn Hayr, *Fehrese*, 260-261.

nitelenen⁷³ Ebû Ali el-Gassânî, ilel ve ricâl ilimlerine olan vukûfuyla ön plana çıkmaktadır.⁷⁴ Endülüs dışına rihle yapmadığı bilinen⁷⁵ Ebû Ali Gassânî, gerek hadis konusundaki gerekse diğer alanlardaki birikimini Batı ilim havzasındaki ulema kanalıyla edinmiştir. Onun şöhreti kısa zamanda sınırları aşmış, çeşitli coğrafyalardan pek çok ilim talibi ondan istifade edebilmek için Endülüs'e gelmiştir. Kurtuba Ulu Camii'nde ders halkası bulunan Ebû Ali Gassânî'den hadis dinleyenler arasında, şehrin ileri gelen âlim ve fakihleri de bulunmaktadır.⁷⁶ Eş'arî mezhebini benimseyen Ebû Ali Gassânî'nin önemli hocaları arasında Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin yer alması,⁷⁷ onun kelâmî bilgi birikiminin kaynağı hakkında fikir vermektedir. Nitekim Ebû Ali Gassânî de Bâcî'nin yaptığına benzer şekilde hadisin yanı sıra kelâmı meşguliyetini sürdürmüştür. O, başta *Muvatta'*, *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* olmak üzere pek çok hadis musannefâtını rivâyet ettiği gibi⁷⁸ Eş'arî kelâmına dair çeşitli eserleri de okutmuştur.⁷⁹ Bu bakımdan onun ilmî hayatında kelâmın da belirli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ebû Ali el-Gassânî'nin, Endülüs'ün rihle odağı⁸⁰ olacak derecede şöhrete sahip bulunduğu dikkate alındığında, kendisinin Eş'arî düşüncenin daha geniş kitlelere ulaşmasında rol oynadığı tahmin edilebilir.

Gırnatalı hadis hafızı ve fakih Ebû Bekr Gâlib b. Abdurrahman b. Atıyye ise hicrî beşinci asırda Batı İslâm coğrafyasında yetişmiş bir diğer meşhur Eş'arî muhaddistir. Gâlib b. Abdurrahman gerek rivâyet gerekse dirâyet ilimlerinde adından söz ettirdiği gibi hadis sahasındaki donanımıyla da ön plana çıkmaktadır.⁸¹ Erken yaştan itibaren Endülüs ulemasından ders alarak ilim tahsiline başlayan Gâlib b. Abdurrahman, Ebû Ali el-Gassânî'den de hadis öğrenmiştir.⁸² Gâlib b. Abdurrahman'ın ilmî hayatında, 469/1076 yılında Doğu beldelerine gerçekleştirdiği ve iki sene süren seyahatin önemli bir yeri vardır. Bu rihle çerçevesinde Meriyye, Mehdiyye, Mısır ve Mekke'de çok sayıda âlimden ders alan Gâlib b. Abdurrahman; fıkıh ve hadis alanında olduğu kadar kelâm sahasında da kayda değer bir birikim elde etmiştir. Onun, Eş'arî mezhebine mensup hadisçilerle olan irtibatı bu bağlamda dikkat çekicidir. Söz gelimi Ebû Zer el-Herevî'nin oğlu Ebû Mektûm ve Ebû Abdullah et-Taberî, onun Mekke'de buluşup kendilerinden yararlandığı meşhur Eş'arî muhaddislerdir. Gâlib b. Abdurrahman bu iki âlimden *Sahîhayn*'i dinlemiş,⁸³ ayrıca

⁷³ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/233.

⁷⁴ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 78.

⁷⁵ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 138; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/149; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 174.

⁷⁶ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/233-234; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 174.

⁷⁷ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/233; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/149.

⁷⁸ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 77-90.

⁷⁹ İbn Hayr, *Fehrese*, 257-258.

⁸⁰ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 138.

⁸¹ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 2/667-668; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1269.

⁸² Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 189-190; İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 60-63; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-hadîs*, 4/40; Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/129.

⁸³ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1269; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-hadîs*, 4/41.

Kayrevanlı hocası Muhammed b. Muâz et-Temîmî vasıtasıyla Ebû Zer el-Herevî ve Ebû İmrân el-Fâsî'nin Buhârî rivâyetlerine de ulaşmıştır.⁸⁴ Kelâm tahsiline de ağırlık veren Gâlib b. Abdurrahman, Tunus'un kıyı şehirlerinden olan Mehdiyye'de mütekellim Ebû Süleyman b. el-Kadîm'den; Mekke'de ise Muhammed b. Abdullah en-Nahvî'den Eş'arî kelâmını öğrenmiştir.⁸⁵ Rihlesini tamamlayıp Endülüs'e döndükten sonra da Gâlib b. Abdurrahman'ın ilmî mesaisinde hadis ve kelâmın birlikte yer aldığı görülmektedir. Memleketi Gırnata'da tedris, rivâyet ve fetva faaliyetleriyle şöhret bulan Gâlib b. Abdurrahman,⁸⁶ temel hadis kaynaklarını rivâyet ettiği gibi Eş'ariyye kelâm eserlerinden bir kısmını da okutmuş;⁸⁷ böylece Eş'arî kelâm düşüncesinin Batı ilim havzasında rağbet görmesine katkı sağlamıştır.

“İmâmü bilâdi İfrîkiyye” diye anılan⁸⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mâzerî, Batı İslâm coğrafyasının meşhur hadisçileri arasındadır. Sicilya adasındaki Mâzer şehrinde dünyaya gelip sonraları Tunus'un Mehdiyye beldesine yerleşen Mâzerî, hadis âlimi ve Mâlikî fakihî olarak tanındığı kadar kelâmcı yönüyle de öne çıkmaktadır.⁸⁹ Bu dönemde Endülüs-Mağrib hattında yaşayan pek çok hadis âlimi gibi Mâzerî de Eş'arî mezhebine sıkıca bağlıdır.⁹⁰ Dolayısıyla onun tahsil serüveninde ve tedris faaliyetlerinde hadisin yanı sıra Eş'arî kelâmının mühim bir yeri vardır. İfrîkiyye⁹¹ ulemasından eğitim alarak yetişen Mâzerî, hocalarından hadis semâ etmekle kalmayıp aynı zamanda rivâyetlerin anlamları üzerine de derinleşmiş; öte yandan kelâm dersleri olarak bu alanda sağlam bir altyapı kazanmıştır.⁹² Nitekim kendisi kelâm tedrisiyle iştigal etmiş⁹³ ve nihayet yaşadığı bölgede Eş'arî kelâm düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri hâline gelmiştir.⁹⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye (ö. 478/1085) ait kelâm eseri *Kitâbü'l-İrşâd* üzerine *el-Mihâd* isimli bir şerh yazan Mâzerî,⁹⁵ kelâm ilmiyle müstakil olarak ilgilenmenin yanında bu alandaki birikimini hadisçilik faaliyetlerine de taşımıştır. Özellikle onun *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim* adlı hadis şerhinde,⁹⁶ itikâdî mevzularla alakalı hadisleri Eş'arî düşünceyi merkeze alarak

⁸⁴ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 64-65.

⁸⁵ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 190; İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 60-63.

⁸⁶ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 190.

⁸⁷ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 75-77.

⁸⁸ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 65.

⁸⁹ Eyyüp Said Kaya, “Mâzerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/193.

⁹⁰ Sübkî, *Tabakâtü ş-Şâfi'iyye*, 6/244.

⁹¹ İfrîkiyye, Mağrib bölgesinin doğusuna bugünkü Tunus ve civarına verilen isimdir. Bkz. Nadir Özkuyumcu, “İfrîkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/515.

⁹² Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 65; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 375.

⁹³ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 65.

⁹⁴ Kaya, “Mâzerî”, 194.

⁹⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/107.

⁹⁶ Eser hakkında bilgi için bkz. Mustafa Macit Karagözoğlu, “Müslim'in *el-Müsnedü's-sahîh*'i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 327-335.

yorumlaması bu bağlamda dikkat çekicidir.⁹⁷ “Şeyh” unvanıyla andığı⁹⁸ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşlerine şerhinin çeşitli yerlerinde atıfta bulunan Mâzerî, “imamlarımız”⁹⁹ ve “mütakellim imamlarımız”¹⁰⁰ gibi ifadelerle zikrettiği Eş'arî kelâm âlimleri arasından Bâkîlânî, İbn Fûrek ve Cüveynî'yi de referans almıştır.¹⁰¹

Önceki satırlarda bahsi geçen Endülüslü muhaddis Ebû Bekr Gâlib b. Abdurrahman'ın oğlu olan ve genelde İbn Atıyye el-Endelüsî adıyla anılan Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib; hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi muhtelif ilimlerle iştigal etmiş çok yönlü bir âlimdir.¹⁰² Gırnata'da dünyaya gelen İbn Atıyye, Endülüs coğrafyasının meşhur ulemasına talebelik etmiş ve bu esnada pek çok eserin icâzetini almıştır. Kaleme aldığı fehresede hocalarından otuzunu tanıtan ve onlardan okuduğu eserleri zikreden¹⁰³ İbn Atıyye'nin, hadis alanında gayet geniş bir birikime sahip olduğu görülmektedir. Onun en çok yararlandığı şahsiyetler arasında babası, Ebû Ali el-Gassânî, Ebû Ali es-Sadeî ve Mâzerî gibi devrin önde gelen Eş'arî hadis âlimleri dikkat çekmektedir. Kelâm ise İbn Atıyye'nin eğitim hayatında belirli ölçüde yer tutan ilimlerdenidir. Batı İslâm coğrafyasında Eş'arî kelâmına dair temel eserlerin hadisçiler arasında tedavülde olduğu bu devirde İbn Atıyye, ayrıntılarına ilerleyen bölümde değinileceği üzere bazı kelâm kitaplarını hocalarından tahsil etmiştir.

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî diye tanınan Endülüslü muhaddis Muhammed b. Abdullah el-Meâfirî, hicrî beşinci ve altıncı asırlarda Batı İslâm coğrafyasında faaliyet gösteren ulema arasında mümtaz bir yere sahiptir. İşbiliyye'de doğan ve erken yaşta öğrenimine başlayan Ebû Bekr İbnü'l-Arabî hadis, kelâm, fıkıh, tefsir ve dil ilimleri gibi alanlarda uzmanlaşmıştır. Kendisinin Eş'arî mezhebine mensubiyeti, tahsil sürecinde belirleyici bir unsur olmuş ve onun kelâm ilmiyle yakından ilgilenmesini sağlamıştır. Özellikle Doğu ilim merkezlerine yaptığı rihle, İbnü'l-Arabî'nin ilmî şahsiyetinin Eş'arî düşünce doğrultusunda şekillenmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Doğu seyahatine çıkma konusunda İbnü'l-Arabî'yi heveslendiren temel etken, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'ye özenmesi ve onun rihle vasıtasıyla elde ettiği ilmî müktesebata hayranlık duyması olmuştur. Katıldığı bir ders

⁹⁷ Mâzerî'nin, Eş'arî mütakellimlerin görüşüne tâbi olarak amelin imandan bir cüz olmadığını savunmasına ve konuyla alakalı hadisi bu doğrultuda tevîl etmesine dair örnek için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nîfer (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-Neşr, 1987), 1/285. Allah'a uzuv (ısba'/parmak) nispet eden bir hadisi, tenzih anlayışı doğrultusunda tevîl etmesine dair örnek için bkz. Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/316. Yaklaşma fiilinin Allah'a izafe edildiği bir hadisi mecaza hamlederek tevîl yoluna gitmesine dair örnek için bkz. Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/324.

⁹⁸ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/295.

⁹⁹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/336.

¹⁰⁰ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 3/357.

¹⁰¹ Mâzerî, *el-Mu'lim*, 1/311, 396, 3/205, 336, 354, 357.

¹⁰² İbn Beşkivâl, *es-Sıla*, 2/564; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/587-588; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcül-müzheb*, 276.

¹⁰³ Bkz. İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 59-141.

ortamında, Eş'arî mütekellim Ebû Ca'fer es-Simnânî'ye ait olup Bâcî tarafından Endülü's'e getirilen bir eseri görmesi ve gerek bu eser gerekse Bâcî hakkında övgü dolu sözler işitmesi, İbnü'l-Arabî'nin Doğu İslâm dünyasına yönelik iştihakını alevlendirmiştir. Böylece İbnü'l-Arabî, 485/1092 yılında babasıyla birlikte uzun bir yolculuğa çıkmıştır.¹⁰⁴ Hicaz, Mısır, Şam ve Irak'ta çok sayıda âlimden istifade eden İbnü'l-Arabî, Nasr b. İbrâhim el-Makdisî ve Ebû Abdullah et-Taberî gibi meşhur Eş'arî muhaddislerden de hadis öğrenmiştir. 489/1095 yılında ulaştığı Bağdat'ta Nizâmîye Medresesi'nde eğitim alması, İbnü'l-Arabî'nin Eş'arî düşünce merkezli bir tahsil sürecinden geçtiğinin göstergesidir. Devrin önde gelen mütekellimi Gazzâlî'den (ö. 505/1111) ders alması ve Eş'arî kelâmının başlıca yapıtlarını onun riyâsetinde okuması, İbnü'l-Arabî'nin kelâmcı yönünün temayüz etmesini mümkün kılmıştır.¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî 495/1101 yılında Endülü's'e döndükten sonra tedris ve telife yoğunlaşmıştır. O, bir yandan hadis rivâyetiyle meşgul olurken diğer taraftan kelâm dersleri vermiş; kısa zamanda bölgenin rihle odağı hâline gelmiştir.¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî'nin Doğu ilim merkezlerinde okuyup icâzetini aldığı kelâm eserlerini Endülü's'e taşıması,¹⁰⁷ Eş'arî kelâm düşüncesinin Batı İslâm dünyasında daha fazla revaç bulması noktasında önemli bir katkı sağlamıştır. Bir hadis otoritesi olarak Endülü's'te Eş'arîliğin zirvesini temsil eden¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî'den kelâm öğrenenler arasında tanınmış muhaddislerin de yer alması, hadis ve kelâmın Batı ilim havzasındaki ulemanın faaliyetlerinde yer eden temel unsurlardan olduğunu göstermektedir.

Bahse konu devirde Endülü's-Mağrib havzasında faaliyet gösteren müstesna hadis âlimlerinden biri de Kâdî İyâz adıyla maruf Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî'dir. "Mağrib'in âlimi" olarak vasıflanan Endülü's asıllı Kâdî İyâz, Fas'ın kuzeyinde yer alan¹⁰⁹ Sebte şehrinde dünyaya gelmiştir. Kendisi Batı İslâm dünyasında hakim olan Mâlikî-Eş'arî gelenek doğrultusunda yetişmiştir. Yaşadığı dönemde hadis ilminin zirve noktası sayılan Kâdî İyâz'ın talebelik ettiği simalar arasında Ebû Ali el-Gassânî, Ebû Ali es-Sadeffî, Gâlib b. Abdurrahman, Mâzerî ve Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gibi Eş'arî muhaddisler yer almaktadır.¹¹⁰ Hadisin yanı sıra çeşitli ilimlerde uzmanlığı bulunan Kâdî İyâz, kelâm alanında da söz sahibi

¹⁰⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-'Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Cidde: Dâru'l-Kible, 1986), 420-422.

¹⁰⁵ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 66-67; Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, 428-452; Ebü'l-Kâsim Ali b. el-Hasen İbn Asâkir ed-Dimaşkî, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 54/24; İbn Abdülhâdî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-hadis*, 4/68-69; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/197-199; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1294-1296; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/28-29.

¹⁰⁶ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 68.

¹⁰⁷ İbn Hayr, *Fehrese*, 258-259.

¹⁰⁸ Ruano, "Müslüman Batı'da Müteahhir Eş'arîlik", 675.

¹⁰⁹ Bkz. İsmail Ceran, "Sebte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/258.

¹¹⁰ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 2/572; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/483; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/212-214; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1304-1306.

bir âlimdir. O, birçok Eş'arî mütekellimden ders almak suretiyle¹¹¹ Eş'ariyye kelâmı konusunda altyapı kazanmıştır. Ebû'l-Velîd el-Bâcî'den miras kalan kelâmî müktesebata hocaları kanalıyla ulaşması,¹¹² Kâdî İyâz'ı kelâmcı-muhaddisler silsilesi içerisinde önemli bir konuma taşımaktadır. Kâdî İyâz ayrıca Ebû Zer el-Herevî, Ebû İmrân el-Fâsî ve Ebû Amr ed-Dânî gibi Eş'arî hadis ve kelâm âlimlerinden aktarılan birikimi de hocaları vasıtasıyla elde etmiştir.¹¹³ Önemli kelâm kaynaklarından bazılarını hocalarından okuyan Kâdî İyâz, sonraları bu birikimini tedris ve telif faaliyetlerine yansıtmıştır. Dolayısıyla Kâdî İyâz'ın Eş'arî mezhebine mensubiyeti, ilmî hayatının her safhasında ön plana çıkmaktadır.

Kâdî İyâz'ın öğrencilerinden olup İbn Hayr el-İşbilî ismiyle tanınan Endülüslü hadis âlimi Ebû Bekr Muhammed b. Hayr, Eş'arî kimliğiyle dikkat çeken hicrî altıncı asır muhaddislerindedir. Endülüs diyarındaki önemli kültür merkezlerinde öğrenim gören İbn Hayr, birçok ilim dalında kendini yetiştirmiş olmasıyla dikkat çekmektedir.¹¹⁴ Hocalarından okuduğu veya icâzetini aldığı eserleri ilim dalı esasına göre kaydettiği *Fehrese'si*,¹¹⁵ İbn Hayr'ın pek çok ilme dair geniş bir müktesebata sahip bulunduğunu ispatlamaktadır. Zengin bir kütüphane meydana getirecek sayıda eseri okuduğu anlaşılan İbn Hayr, tahsil hayatında hadis ilmüne özel bir ehemmiyet gösterdiği gibi¹¹⁶ usûlü'd-dîn yani kelâm ile de meşgul olmuştur. Bu bakımdan kendisinin, kelâmcı yönleri bulunan Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, Mâzerî ve Kâdî İyâz gibi hocalarının yolundan gittiğini söylemek mümkündür. İbn Hayr'ın, Eş'arî mezhebi bünyesinde telif edilmiş kelâm ve akâid eserlerine birçok hocası kanalıyla ulaşması; dönemin Endülüs-Mağrib çevrelerinde Eş'arî düşüncenin ne derece revaçta olduğunu gösterdiği gibi hadisçilerin ilim dünyasında kelâmın edindiği mühim yeri de ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere, bu dönemde yaşayan Endülüslü ve Mağribli meşhur hadis âlimlerinin Eş'arî kimlikleri, onların ilmî hayatına belirli oranda yön veren bir unsur niteliği taşımaktadır. Mezhepsel aidiyetin bir sonucu olarak, hadisçilerin ilmî hayatı da Eş'arî gelenek ekseninde şekillenmiştir. Gerek hadis talebeleri gerekse muhaddisler nezdinde muteber bir ilim konumunda bulunan Eş'ariyye kelâmı, Batı ilim dünyasında tahsil ve tedris faaliyetlerinin dikkat çekici öğelerinden biri olarak hadisin yanında yerini almıştır. Batı İslâm coğrafyasında yetişen tanınmış hadis âlimlerinden birçoğunun aynı zamanda

¹¹¹ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 76, 88, 117, 140, 165-166, 169-170, 226.

¹¹² Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 75.

¹¹³ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 106.

¹¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/85-86; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1366.

¹¹⁵ İbn Hayr, *Fehrese*, 5-463. İbn Hayr'ın bu eseri hakkında değerlendirmeler için bkz. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbilî ve *Fehrese'si*", *Milel ve Nihal* 12/1 (2015), 35-54.

¹¹⁶ İbn Hayr'ın *Fehrese*'de kayıt altına aldığı kitapların sayısı bakımından hadis ilmi 281 eserle, 496 eserin zikredildiği Arap dili ve edebiyatından sonra ikinci sırada gelmektedir. Bkz. Adıgüzel, "Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbilî ve *Fehrese'si*", 41-42; Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*, 125.

mütetekellim vasfı taşımasını, hadis-kelâm bütünlüğünün bir izdüşümü olarak değerlendirmek mümkündür. Yukarıdaki satırlarda kendilerine değinilen hadis ulemasının Eş'arî kelâmına yönelik profesyonel düzeydeki ilgisini, onların okudukları ve rivâyet ettiği kelâm metinleri üzerinden izlemek imkân dâhilindedir.

3. Batı İslâm Coğrafyası Hadis Âlimlerince Tahsil ve Tedrise Konu Edilen Eş'arî Kelâm Eserleri

Çalışmanın önceki kısmında Eş'arî mezhebine mensubiyetleri ve kelâma yönelik ilgileri bakımından ele alınan Endülüslü ve Mağribli hadis âlimlerinin ilmî serüvenleri incelendiğinde, söz konusu ulema tarafından hicrî beşinci ve altıncı asırda okunan ve okutulan Eş'ariyye kaynakları saptanabilmektedir. Bu dönemde gerek kelâma gerekse daha başka ilimlere dair kitapların okunması ve aktarılması da tıpkı hadislerin tahammül ve edâsında olduğu gibi belirli esaslar çerçevesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Eş'arî muhaddisler semâ, kıraat, icâzet veya münâvele gibi yöntemlerle isnadlı bir biçimde elde ettikleri kelâm eserlerini yine aynı şekilde nakletmişlerdir. Özellikle bu asırlara ait fehrese/sebet türü eserler; hadis âlimlerince Batı ilim havzasında okunan ve rivâyet edilen başlıca Eş'arî kelâm metinlerinin neler olduğu, Doğu kültür merkezlerinde telif edilen kelâm eserlerinin kimler tarafından Batı İslâm coğrafyasına taşındığı ve bu eserlerin tedrisatında hangi yöntemlerin benimsendiği gibi noktaları aydınlatmaktadır. Bahsi geçen hususlara dair ulaşılan bilgilerden hareketle, Batılı hadis âlimleri arasında tedavülde olan Eş'arî kelâm eserlerine dair bir tablo sunmak mümkündür.

Batı İslâm dünyasında hadis âlimleri tarafından okunan ve okutulan Eş'arî kelâm kaynaklarının en erken tarihli olanı, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin has talebesi İbn Mücâhid et-Tâî'ye ait *er-Risâle fî 'ukûdi ehli's-sünne* adlı¹¹⁷ eserdir. Eş'arî'nin yetiştirdiği en önemli mütetekellimlerden olan İbn Mücâhid gerek Bağdat'ta verdiği kelâm dersleriyle gerekse kaleme aldığı eserlerle Eş'arî düşüncenin yayılmasına katkıda bulunmuştur. İbn Mücâhid'in *er-Risâle'sini* tahsil ve rivâyet eden beşinci asır muhaddislerinden biri Ebû Ali el-Gassânî'dir. O, bu eseri Hâtim b. Muhammed et-Trablusî adlı hocasından semâ yoluyla; Ebû Mervân Abdülmelik et-Temîmî isimli hocasından da kıraat yöntemiyle almıştır. Gassânî bu iki isnadın ilkinde iki râvî vasıtasıyla, diğerinde ise üç râvî kanalıyla müellife ulaşmaktadır.¹¹⁸ *er-Risâle'yi* Gassânî'den dinleyen öğrencileri, eserin altıncı asır muhaddislerine aktarılmasında önemli bir işlev görmüşlerdir. Nitekim hadis âlimi İbn Hayr el-İşbilî, Gassânî'nin üç farklı talebesinin rivâyetiyle bu kitabı elde etmiştir. İbn Hayr söz konusu eserin rivâyet hakkını münâvele, icâzet, kıraat ve müşâfehe gibi muhtelif yollarla elde etmek suretiyle Gassânî'den gelen isnada eklenmiştir. Öte yandan o, Gassânî'ye

¹¹⁷ Eserin ismi İbn Atıyye tarafından *er-Risâle fî 'ukûdi ehli's-sünne* şeklinde verilmiş, İbn Hayr tarafından ise *Risâletü Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb b. Mücâhid et-Tâî el-Basrî fî mâ iltemesehü fukahâü ehli's-seğr bi-bâbi'l-ebvâb min şerhi usûli'l-mezâhibi'l-müttebi'ne li'l-kitâb ve's-sünne* olarak kaydedilmiştir. Bkz. İbn Hayr, *Fehrese*, 257; İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 126.

¹¹⁸ İbn Hayr, *Fehrese*, 258.

dayanmayan kanallardan da İbn Mücâhid'in eserine ulaşmıştır. İbn Hayr bu kitabı, “şeyh” ve “imam” ifadeleriyle tavsif ettiği Ebû Bekr Yahyâ b. Mûsâ isimli hocasına mescitte okumuştur.¹¹⁹ Bahsi geçen risaleyi tahsil eden hadis âlimlerinden bir diğeri İbn Atıyye'dir. O, bu eserin icâzetini İbnü'l-Kuley'î diye tanınan Ebû Ca'fer Ahmed b. Halef el-Gassânî'den almıştır.¹²⁰

Bâkîllânî'ye ait kelâm kitapları da Endülüs-Mağrib hattındaki hadis âlimleri arasında revaç bulan eserler olarak öne çıkmaktadır. Eş'arî düşüncenin Batı İslâm dünyasına intikalinde önemli bir role sahip bulunduğu daha önce değinilen Bâkîllânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsü'd-delâil* adlı kelâm çalışmasıyla¹²¹ bölgedeki muhaddislerin ilmî hayatında yer edinmiştir. Kelâmî polemikleri kapsamlı biçimde ele alan mezkûr eser,¹²² hadis âlimi Ebû Bekr Gâlib b. Abdurrahman tarafından Ebû Süleyman b. el-Kadîm isimli mütekellimin riyasetinde derinlemesine tetkik edilmek ve tartışılmak suretiyle (kırâetü fekk ve nazar) okunmuştur. Gâlib b. Abdurrahman, Doğu rihlesi esnasında Mekke'de ders aldığı Ebû Abdullah en-Nahvî'den de *et-Temhîd*'i aynı usûl üzere (kırâetü fekk) okumuştur.¹²³ Ayrıca o, bir başka kanaldan Bâkîllânî'nin bütün eserlerinin rivâyet hakkını elde etmiştir. Bu noktada, Batı ilim dünyasının meşhur muhaddis kelâmcılarından Ebû İmrân el-Fâsî'nin ismi dikkati çekmektedir. Zira Ebû İmrân el-Fâsî, hocası Bâkîllânî'nin bütün telifâtını İbn Ni'me isimli öğrencisine rivâyet etmiş; Gâlib b. Abdurrahman da bu eserleri İbn Ni'me'den almıştır. Tahsil ettiği kelâm kitaplarını Endülüs'te bizzat okutan Gâlib b. Abdurrahman, Bâkîllânî'nin bütün eserlerini oğlu İbn Atıyye'ye nakletmiştir.¹²⁴ Bölgenin önemli hadis âlimlerinden olan İbn Atıyye, Abdülazîz b. Abdülvehhâb el-Kayrevânî'den de hem *et-Temhîd*'in hem de Bâkîllânî'ye ait diğer müellefâtın icâzetini almıştır.¹²⁵ Âlî isnada sahip tanınmış bir muhaddis olan Abdülazîz b. Abdülvehhâb 494/1100 yılında Gırnata'ya geldiğinde, Ebû Ali el-Gassânî Gırnata'daki âlimlere bir mektup göndermiş; Abdülazîz b. Abdülvehhâb'dan yararlanma fırsatını kaçırmamaları yönünde tavsiyede bulunmuştur. Abdülazîz b. Abdülvehhâb'ın İbn Atıyye için yazdığı icâzetin *Muvatta'* ve *Sahîh-i Buhârî* gibi hadis kaynaklarının yanı sıra Eş'arî kelâmına dair kitapları da kapsamı, dönemin tedris faaliyetlerinde hadis ve kelâmın birlikte yer almasına dair güzel bir örnektir.¹²⁶

¹¹⁹ İbn Hayr, *Fehrese*, 257-258.

¹²⁰ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 126.

¹²¹ Eserin muhtevası hakkında bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, “et-Temhîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/415-416.

¹²² Jan Thiele, “Kurtuba ile Nişâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)”, çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 315.

¹²³ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 62.

¹²⁴ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 75.

¹²⁵ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 95.

¹²⁶ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 94-95.

Batı İslâm coğrafyasında bu devrin hadisçileri arasında dolaşımda olan kelâm metinlerinden bir diğeri Bâkılânî tarafından kaleme alınan *Risâletü'l-Hürre*'dir. Tespitlere göre bu risale, Bâkılânî'nin *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih* isimli kelâm kitabıyla aynı eserdir.¹²⁷ Zira Bâkılânî *el-İnsâf*'ın mukaddimesinde, Hürre adındaki bir kadının talebine cevap vermek maksadıyla kitabı kaleme aldığını dile getirmektedir.¹²⁸ Dolayısıyla söz konusu eser, iki farklı başlıkla yaygınlık kazanmıştır.¹²⁹ Müttekâdimûn dönemi kelâm çalışmalarının en güzel örneklerinden birini teşkil eden¹³⁰ *el-İnsâf*'ın, Batı ilim havzasında daha ziyade *Risâletü'l-Hürre* adıyla tanındığı anlaşılmaktadır. Örneğin Kâdî İyâz, Endülüslü hadis âlimi Ebû Ali es-Sadeffî'den nakille Bâkılânî'nin eserlerine dair bir liste sunarken *Risâletü'l-Hürre*'yi zikretmekte ancak müellifin *el-İnsâf* ismini taşıyan başka bir kitabından söz etmemektedir.¹³¹ Benzer şekilde, Endülüs ve Mağrib diyarında kaleme alınan fehreselerde Bâkılânî'nin eseri olarak *el-İnsâf*'ın değil *Risâletü'l-Hürre*'nin adı geçmektedir. Bölgede söz konusu kitaba rağbet gösteren ulema arasında Ebû Ali el-Gassânî, Kâdî İyâz ve İbn Hayr el-İşbilî gibi hadisçiler öne çıkmaktadır. Bâkılânî'ye iki râvî vasıtasıyla ulaşan Ebû Ali el-Gassânî, *Risâletü'l-Hürre*'yi hocası Ebû Mervân et-Temîmî'den tahsil etmiş ve talebelerine okutmuştur. Nitekim İbn Hayr bu eseri, Gassânî'nin iki farklı öğrencisinden münâvele ve icâzet yoluyla almıştır.¹³² Kâdî İyâz da Bâkılânî'nin kelâma dair kitabını okuyan hadis âlimlerindedir. Onun Bâkılânî'ye nispet ederek *er-Risâle* şeklinde kaydettiği metin, *Risâletü'l-Hürre* yani *el-İnsâf* olmalıdır. Kâdî İyâz'ın hocaları arasında anılan Sebteli âlim Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Me'âfirî, ona bu kitabı meseleleri tartışarak inceliklerini kavramaya dönük bir metotla (kırâetü münâzara ve tefakkuh) okutmuştur. Ebü'l-Velîd el-Bâcî'den hadis, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den ise kelâm öğrenen ve memleketinde yaptığı kelâm dersleriyle şöhret kazanıp rihle odağı hâline Ebü'l-Kâsım el-Me'âfirî, Bâkılânî'nin diğer bazı eserlerini de Kâdî İyâz'a aktarmıştır.¹³³

İbn Fûrek'in *Te'vîlü müşkili'l-hadîs* adlı eseri, Endülüslü ve Mağribli hadis âlimlerinin tahsil ve tedris hayatında yeri olan başlıca Eş'ariyye kaynaklarından. Hanbelî hadisçilerle Eş'arî hadisçiler arasındaki ihtilaf noktalarının en önemlisi sayılabilecek tevil meselesini Eş'arî düşünce doğrultusunda ortaya koyan bu çalışma, hadisleri yanlış yorumlayarak teşbihe düşenlere olduğu kadar tenzih anlayışını gerekçe göstererek hadisleri inkâr edenlere de bir reddiye mahiyetindedir. Dolayısıyla İbn Fûrek bir taraftan ehl-i hadîs içindeki teşbih ve tecsim taraftarlarını diğer yandan ise Allah'ın sıfatlarını

¹²⁷ M. Sait Özervarlı, "el-İnsâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/319.

¹²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000), 13.

¹²⁹ Thiele, "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi", 316.

¹³⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, (Muhakkikin mukaddimesi), 6.

¹³¹ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 2/213-214.

¹³² İbn Hayr, *Fehrese*, 257.

¹³³ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 165-166.

nefyeden Mutezile'yi eleştirmektedir. Allah'a izafe edilen gülme, sevinme, yaklaşma, inme, konuşma, ayak, el, yüz ve parmak gibi sıfatlarla ilgili rivâyetler başta olmak üzere zâhiren teşbih ve tecsim ifade eden çok sayıda hadisin tevîlini içeren mezkûr eser,¹³⁴ haberî sıfatlar meselesine yeni bir yorum getirmesi bakımından Eş'arî gelenek içerisinde çığır açmıştır.¹³⁵ *Te'vîlü müşkilî'l-hadîs*'in Endülüs'te revaç bulmasını sağlayan isimlerin başında, hadis ve kelâm ilimlerinde otorite kabul edilen Ebû'l-Velîd el-Bâcî gelmektedir. Bâcî bu eseri, İbn Fûrek'in öğrencisi Ebû Bekr el-Muttavvî'î'den Doğu rihlesi esnasında almış ve memleketine döndükten sonra talebelerine okutmuştur. Örneğin Endülüs'ün meşhur simalarından İbn Hayr, Bâcî'nin talebelerinden olan Ebû'l-Esbağ İsâ b. Muhammed'den münâvele yoluyla, Ebû'l-Hasen Ali b. Abdullah'dan ise icâzet yoluyla bu kitabın rivâyet hakkını elde etmiştir. İbn Fûrek'in eseri Bâcî dışındaki çeşitli kanallarla da Endülüs'e intikal etmiş; nitekim İbn Hayr, üç râvî vasıtasıyla İbn Fûrek'e ulaşan Şurayh b. Muhammed el-Mukrî isimli hocasından da bu metni dinleme imkanı bulmuştur.¹³⁶ Gâlib b. Abdurrahman *Te'vîlü müşkilî'l-hadîs*'i bölgede nakleden muhaddislerden bir diğeri İbn Hayr'dir. Gâlib b. Abdurrahman'ın bu kitabı okuttuğu kimseler arasında oğlu İbn Atıyye de yer almaktadır.¹³⁷ Kelâm ilmiyle yakından ilgilenen Kâdî İyâz ise söz konusu eseri Mağribli hocası Ebû Ali et-Tâhertî'den dinlemiştir.¹³⁸ Bazı kayıtlarda *Te'vîlü'l-ahbârî'l-müteşâbihe* ismiyle zikredilen¹³⁹ bu eserin Batı ilim havzasına aktarılması noktasında, Endülüslü hadis âlimlerinden Ebû Amr ed-Dânî önemli bir paya sahiptir. İbn Fûrek bu kitabını talebesi Sıkillî'ye yazdırmış, Ebû Amr ed-Dânî ise onu Sıkillî'den tahsil etmiştir. Nitekim İbn Hayr, Ebû Amr ed-Dânî'den gelen isnadla ulaştığı *Te'vîlü'l-ahbârî'l-müteşâbihe*'nin icâzetini almıştır.¹⁴⁰

Meşhur mütekellim İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî tarafından kaleme alınan kelâm eserleri *Kitâbü'l-İrşâd* ve *Kitâbü'ş-Şâmil*, Batı İslâm coğrafyasında hadis âlimlerinden teveccüh gören Eş'ariyye külliyyatı içerisinde yer almaktadır. “İmamların imamı” diye anılan ve gerek

¹³⁴ Tevil örnekleri için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, 57, 59, 63, 69, 74, 83, 93, 101, 109, 118.

¹³⁵ Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 219.

¹³⁶ İbn Hayr, *Fehrese*, 199.

¹³⁷ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 75.

¹³⁸ Kâdî İyâz, *el-Gunye*, 141.

¹³⁹ İbn Hayr, İbn Fûrek'in biri *Te'vîlü müşkilî'l-hadîs* diğeri ise *Te'vîlü'l-ahbârî'l-müteşâbihe ve'r-red ale'l-mülhide* olmak üzere iki eserini farklı isnad zincirleriyle kaydetmiştir. Bkz. *Fehrese*, 199. Bu kayda göre iki ayrı kitap görünümü arz eden eserler, aslında aynı çalışmadan ibarettir. Zira İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs* adıyla maruf çalışması muhtelif isimlerle anılmış olup İbn Hayr'ın kaydettiği her iki isim de bunlar arasındadır. Nitekim İbn Fûrek'in söz konusu eserinin tahkiki yapan Daniel Gimaret, kitabın başlığını *Müşkilü'l-hadîs ev Te'vîlü'l-ahbârî'l-müteşâbihe* şeklinde yazmayı tercih etmiştir. *Müşkilü'l-hadîs*'in çeşitli nüshalarında yer alan farklı adları için bkz. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, (Muhakkikin mukaddimesi), 10-14; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/497; Fatih Çimen, *İbn-i Fûrek ve Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh Adlı Eseri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 61.

¹⁴⁰ İbn Hayr, *Fehrese*, 199.

kelâm gerekse fıkıh ilminde devrinin zirve noktası kabul edilen Cüveynî,¹⁴¹ Eş'arî düşüncenin sistematik bir hâle bürünmesindeki katkıları bakımından mezhebin tarihî seyrinde önemli bir figürdür.¹⁴² Tam adı *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* olan *Kitâbü's-Şâmil*, onun kelâm sahasındaki başyapıtı ve en hacimli çalışmasıdır.¹⁴³ Kaynaklarda kısaca *el-İrşâd* ismiyle kaydedilen *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd* ise Eş'arî kelâmını derli toplu şekilde sunan önemli bir eserdir.¹⁴⁴ Kelâma dair telifâtında Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin, Bâkılânî'nin ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin görüşlerine sıklıkla atıfta bulunan¹⁴⁵ Cüveynî, kendisinden sonra gelen mütekellimler için önemli bir referans noktası mesabesindedir.¹⁴⁶ Cüveynî'nin kelâm literatüründe özel bir ehemmiyete sahip eserlerini Endülüs-Mağrib topraklarına intikal ettiren isimlerin başında hadis âlimi Ebû Bekr İbnü'l-Arabî gelmektedir. İbnü'l-Arabî, Cüveynî'nin yetiştirdiği en önemli mütekellim olan Gazzâlî'den¹⁴⁷ Doğu rihlesi esnasında kelâm dersi almış¹⁴⁸ ve Cüveynî'nin eserlerini Gazzâlî'nin rahle-i tedrisinde okumuştur. Cüveynî'nin talebelerinden Muhammed b. Tâhir el-Makdisî ve Ebû'l-Hasen el-Askalânî ile de mülâki olan İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İrşâd* ve *Kitâbü's-Şâmil*'i bu iki isimden de tahsil etme fırsatı yakalamıştır. Kendisi Cüveynî'nin birçok eserini Endülüs'te rivâyet etmiş, nitekim öğrencisi İbn Hayr *Kitâbü'l-İrşâd* ve *Kitâbü's-Şâmil* dâhil olmak üzere Cüveynî'nin çeşitli kitaplarını İbnü'l-Arabî'den okumuştur.¹⁴⁹ Endülüslü muhaddislerden Gâlib b. Abdurrahman da Cüveynî'nin bütün eserlerinin rivâyet hakkını elde ederek bunları Batı ilim havzasına aktarmıştır. Doğu rihlesini Cüveynî'nin Nişabur'da yaşadığı dönemde gerçekleştirmesine rağmen onunla karşılaşma imkanı bulamayan Gâlib b. Abdurrahman, Cüveynî'nin bütün eserlerini Ebû Abdullah en-Nahvî'den almıştır. İbn Atıyye ise başta *Kitâbü'l-İrşâd* olmak üzere Cüveynî'nin muhtelif eserlerini babası Gâlib b. Abdurrahman'dan tahsil etmiştir.¹⁵⁰ Diğer taraftan, Cüveynî'den ders almış çok sayıda Eş'arî kelâm âliminin Mağrib ve Endülüs'te aktif bulunduğu bu devirde hadis âlimi Mâzerî'nin *Kitâbü'l-İrşâd* üzerine bir şerh yazması,¹⁵¹ temel Eş'ariyye metinlerinin hadis uleması için sadece tedrise

¹⁴¹ İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî*, 278; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 5/165-169.

¹⁴² Yavuz, *Coğrafya ve Mezhep*, 232.

¹⁴³ Abdülazîm ed-Dîb, "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/143.

¹⁴⁴ İlyas Üzümlü, "el-İrşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 22/455-456.

¹⁴⁵ Subhî, *Eş'ârî*, s. 149.

¹⁴⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 27.

¹⁴⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 19/323.

¹⁴⁸ Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî ile karşılaşma hikayesi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *el-'Avâsim mine'l-kavâsim*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mekettebetü Dari't-Türâs, ts.), 24.

¹⁴⁹ İbn Hayr, *Fehrese*, 258-259.

¹⁵⁰ İbn Atıyye, *Fihrisü İbn Atıyye*, 77.

¹⁵¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/107.

konu olmakla kalmayıp aynı zamanda daha ileri düzeyde ilmî çalışmaların da zeminini teşkil ettiğini gösteren bir örnektir.

Sonuç

Hadis ulemasının kelâm ilmine yönelik bakışı, tarihsel olarak iki kategoride incelenebilir. Selef düşüncesini benimseyen hadis çevreleri tarafından temsil edilen ashâb-ı hadîs ekolü, kelâma mutlak manada karşı çıkarak onu ehl-i bidatin faaliyet alanı olarak görürken; diğer tarafta Sünnî düşünce çerçevesi içerisinde kelâm ilminin meşruiyetini kabul eden ve onunla meşgul olan hadisçiler söz konusudur. Bu iki yaklaşım arasındaki derin fikir ayrılığının odak noktasında yer alan gelişme ise Eş'arî mezhebinin teşekkülüdür. Zira hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğinde ortaya çıkan ve kısa zamanda geniş bir coğrafyaya yayılan Eş'arîlik, Hanbelî kesimler dışında kalan muhaddislerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Selef çizgisindeki ashâb-ı hadîs ekolünden zihniyet bakımından ayrılan Eş'arî muhaddisler, hadis tarihinde ayrı bir zümre teşkil etmektedir.

Eş'arî hadis âlimlerinin taşıdığı mezhepsel kimliğin onların ilmî şahsiyetlerine ne şekilde yansıdığı meselesi, çeşitli yönlerden incelenmeye müsait mühim bir konudur. Eş'arî mezhebine mensup hadis ulemasının kelâm ilmiyle olan münasebetleri ise bu konunun önemli bir vechesini teşkil etmektedir. Hadis âlimlerinin ilmî hayatında Eş'arî kelâmının hangi konumda yer aldığı sorusunun cevabı aranırken, bütün bir hadis tarihini yekpare şekilde ele almak mümkün gözükmediği için araştırma zemininin gerek zamansal gerekse bölgesel olarak sınırlandırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu doğrultuda hicrî beşinci ve altıncı asırların Batı İslâm coğrafyasına odaklanan bu çalışmada, bahsi geçen zaman diliminde yaşamış Endülüslü ve Mağribli meşhur hadis âlimlerinin ilmî serüveninde Eş'ariyye kelâmının yerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Çalışmada mercek altına alınan Batılı hadis âlimlerinin, Eş'arî kelâm düşüncesini mezhebin önde gelen temsilcileri kanalıyla elde ettikleri görülmektedir. Eş'arî düşüncenin Batı İslâm coğrafyasına intikalini sağlayan silsile içerisinde Asîlî, Kâbisî ve Ebû Zer el-Herevî gibi mütekellim hadis âlimlerinin yer alması özellikle dikkat çekicidir. Zira bu isimler, Batı ilim havzasında Eş'arîliğin kök salmasına vesile olmanın yanı sıra hadis ve kelâm ilimlerini yan yana getiren bir ilmî profil ortaya koymak suretiyle kendilerinden sonra gelen nesiller için örnek teşkil etmişlerdir. Nitekim ilmî anlamda bu kanaldan beslenen Batılı Eş'arî muhaddisler de kelâm ilmiyle alakadar olmuşlardır. Birçoğu aynı zamanda mütekellim vasfına sahip bulunan bu hadisçilerin tahsil süreçlerinde Eş'arî kelâmı kayda değer oranda yer tutmuştur. Öyle ki Batı İslâm coğrafyasından Doğu ilim merkezlerine yapılan rihleler dahi talebeler tarafından kelâm öğrenimi için fırsat olarak değerlendirilmiştir. Böylece Eş'arî mütekellimlerin rahle-i tedrisinden geçen Endülüslü ve Mağribli hadisçiler, elde ettikleri kelâmî birikimi memleketlerine taşımışlar ve hadis ilmiyle alakalı eserleri rivâyet ettikleri gibi bazı kelâm kitaplarını da okutmuşlardır. Hicrî beşinci ve altıncı asırda semâ, kıraat, icâzet ve münâvele gibi yollarla hadis âlimleri tarafından aktarılan Eş'arî kelâm kaynaklarının, mesela Kâdî İyâz'ın yaptığı gibi kimi zaman derinlemesine tetkik edilerek ve

içerdiği bahisler uzun uzadıya tartışılmak suretiyle okunduğu yönündeki kayıtlar; esasen Eş'ariyye kelâmının Batılı hadis uleması nezdindeki ehemmiyetinin bir delilidir. Bu dönemde Endülüslü ve Mağribli muhaddisler arasında revaçta olan ve okunup aktarılan kelâm eserleri arasında öne çıkan metinler; İbn Mücâhid et-Tâî, Bâkılânî, İbn Fûrek ve Cüveynî gibi meşhur mütekellimler tarafından kaleme alınan ve Eş'arî kelâm literatürü içerisindeki başyapıtlar mesabesinde olan kitaplardır.

Netice itibariyle bütün bu hususlar, Eş'ariyye kelâmının Batı İslâm coğrafyasındaki Eş'arî hadis âlimlerinin ilgisine mazhar olduğunu ve gerek tahsil gerekse tedris faaliyetlerinin dikkat çekici bir unsuru olarak ilmî hayatın içerisinde yer aldığını ortaya koymaktadır. Söz konusu devirde kelâm karşıtlığıyla temayüz eden ashâb-ı hadîs çevrelerince Eş'arîlik aleyhine ciddi bir propaganda yürütüldüğü, gerek mezhebin kurucusu Ebül-Hasen el-Eş'arî'nin gerekse Bâkılânî ve İbn Fûrek gibi mütekellimlerin yoğun biçimde hedef alındığı ve Eş'arî kelâm düşüncesinin hadise tamamen zıt olduğu algısının yayılmaya çalışıldığı göz önünde bulundurulduğunda; Eş'arî kelâmının Batı ilim havzasındaki muhaddislerin ilmî hayatında muhtelif oranlarda fakat bariz biçimde yer edinmesinin, tarihsel açıdan nazar-ı itibara alınması gereken bir gelişme olduğu açıktır.

Kaynakça | References

- Adıgüzel, Cumhuriyet Ersin. "Endülüslü Bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbilî ve Fehrese'si". Milet ve Nihal 12/1 (2015), 35-54.
- Akyüz, Vecdi. "Asîlî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/482. İstanbul: TDV Yayınları, 1991).
- Albayrak, Ali. Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh: Nüsha Farklılıkları Hatalar Tashihler. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir. Usûlü'd-dîn. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. el-İnsâf fi mâ yecübü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlu bih. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Ceran, İsmail. "Sebte". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. Irak Mâlikî Ekolü. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Çimen, Fatih. İbn-i Fûrek ve Müşkilü'l-hadis ve beyânüh Adlı Eseri. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ. Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 1989.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten. thk. Rızâullah b. Muhammed el-

- Mübârefkürî. b.y.: Dâru'l-Âsime, ts.
- Dîb, Abdülazîm. "Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, Muhammed b. Abdullah. el-'Avâsım mine'l-kavâsim. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Mektebetü Dari't-Türâs, ts.
- Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, Muhammed b. Abdullah. Kânûnü't-te'vîl. thk. Muhammed es-Süleymânî. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1986.
- Eşer, Ahmet. Hadis İliminde Fehrese Literatürü. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Gızzî, Abdullah b. Abdülazîz. el-Mesâdiru'l-asliyyeti'l-matbû'a li'l-'akîdeti'l-Eş'ariyye. Beyrut: Merkezü Nemâ' li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2018.
- Harekât, İbrahim. "Mağrib". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/314-318. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. Târîhu Medîneti's-selâm. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Humeydî, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh. Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs. b.y.: ed-Dâru'l-Masdariyye, 1966.
- İbn Abdülhâdî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. Tabakâtü 'ulemâi'l-hadîs. thk. Ekrem el-Bûşî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî. Târîhu medîneti Dımaşk. thk. Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî. Tebynü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1399.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. Fihrisü İbn Atıyye. thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân vd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik el-Endelüsî. es-Sıla. thk. İbrahim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1989.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Ali el-Ceyyânî. ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yâni 'ulemâi'l-mezheb. thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî. thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. Müşkilü'l-hadîs ev Te'vîlü'l-ahbâri'l-müteşâbihe. thk. Daniel Gimaret. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Firansî, 2003.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed el-İşbilî. Fehrese. Kahire: el-Mektebetü'l-Endelüsiyye, 1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî. el-Bidâye ve'n-nihâye. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-

- Kâhire. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. Der'ü teâruzî'l-akl ve'n-nakl. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: y.y., 1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh. thk. Ali b. Hasen b. Nâsır. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1999.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbüddîn Ebü'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed el-Hanbelî. Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb. thk. Abdülkâdir el-Arnaût vd. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. el-Muntazam. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. el-Kâmil fi't-târîh. thk. Abdullah el-Kâdî vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed el-Ezdî. Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs. thk. Rûhiyye Abdurrahman es-Süveyfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz. thk. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kalaycı, Mehmet. Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik. Ankara: Anadolu Yayınları, 2019.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "Müslim'in el-Müsnedü's-sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler". Hadis Şerh Literatürü I. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 317-409. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâlikî Mezhebi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 27/519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mâzerî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/193-195. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Keskin, Mehmet. İmâm Eş'arî ve Eş'arîlik. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemül-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâât. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kettânî, Yûsuf. Medresetü'l-İmâmî'l-Buhârî fi'l-Mağrib. Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.
- Kureşî, Ebü Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Cîze: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1993.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/53-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed. Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye. Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1349.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsü'r-ratîb. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr. Beyrut:

- Dâru Sâdır, ts.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nîfer. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1987.
- Mez, Adam. Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Nebâhî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdullah. Târîhu kudâti'l-Endelüs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özerverli, M. Sait. "el-İnsâf". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/319. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özkuyumcu, Nadir. "İfrîkiye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Parladır, Selahattin. "Kâbisî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 24/41-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ruano, Delfina Serrano. "Müslüman Batı'da Müteahhir Eş'arîlik". çev. Ulvi Murat Kılavuz. Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı. ed. Sabine Schmidtke. 669-691. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek. el-Vâfi bi'l-vefeyât. thk. Ahmed el-Arnaût vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. el-Ensâb. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. Fî 'ilmi'l-keâm: el-Eşâ'ira. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali. Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî vd. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Süveysî, Muhammed. "Ebû İmrân el-Fâsî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/168-169. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. Tabakâtü'l-huffâz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Thiele, Jan. "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)". çev. Ulvi Murat Kılavuz. Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı. ed. Sabine Schmidtke. 309-328. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Topaloğlu, Bekir. "et-Temhîd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 40/415-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. Kelâm İlmî. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Üzümlü, İlyas. "el-İrşâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/455-456. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Yavuz, Abdullah Ömer. Coğrafya ve Mezhep. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11/447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Fûrek". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 19/495-498.

İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yurdagür, Metin. "Ehl-i Nazar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. el-Mu'în fî tabakâti'l-muhaddisîn. thk. Muhammed Zeynühum. Kahire: Dâru's-Sahve, 1987.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. Tezkiratü'l-huffâz. Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1374.

Şaban Teoman Duralı'nın Din Felsefesi

Mustafa EREN | orcid.org/0000-0001-7468-1417 | mustafaeren51@hotmail.com

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Öz

Bu çalışmada çağdaş Türk düşüncesinin önde gelen temsilcilerinden birisi olan Teoman Duralı'nın din felsefesi ele alınacaktır. Teoman Duralı'nın düşüncesi ve felsefesine ilişkin çeşitli alanlarda çalışmalar yapıldığından haberdarız. Bildiğimiz kadarıyla Duralı'nın felsefi dizgesini oluşturan en önemli unsurlardan biri olan din felsefesi hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Duralı hiçbir eserinde teknik anlamda klasik din felsefesi kavramını kullanmamıştır. Fakat birçok eserinde varlık, bilgi, etik, metafizik, Tanrı tasavvuru, akıl-vahiy ilişkisi, iman-bilgi diyalektiği, hakikat, nefis- ruh ve ölümsüzlük gibi din felsefesinin başat konularını kapsamlı, tutarlı, rasyonel ve objektif bir şekilde tartışmıştır. Duralı'nın düşüncesinde din merkezi bir konumdadır. Filozofumuz felsefe-bilim- din ilişkisini kurarken, Eflatun, Aristoteles, Gazali, Kant ve Kierkegaard gibi filozofların akıl ve din arasına çektiği sınırları dikkate almıştır. Özellikle Kant metafiziğinin ve epistemolojinin temeli olan *numen- fenomen* düalizmi ve buna dayalı akıl ve din ayırımı Duralı için çıkış noktalarından biri olmuştur. Duralı din felsefesinde kendisine özgü bir felsefi terminoloji kullanır. Örneğin, "Hakikat" ve "Gerçeklik", "Yaşam ve Hayat" gibi kavramlar TDK Türkçe Sözlük'te eş anlamlı olarak kullanılsa da o bu kavramlara farklı felsefi içerikler kazandırarak yer verir. Amacımız Teoman Duralı'nın bütün eserlerine serpiştirilmiş olan din ve felsefeye ilişkin görüşlerini, onun dil ve kavram hassasiyetine uygun bir şekilde din felsefesi formunda ele alarak bu alana mütevazı bir katkı sunmaktır.

Anahtar Kelimeler

Şaban Teoman Duralı, Din Felsefesi, Bilgi-İnanç, Din-Felsefe, Tanrı, Ahlak, Fideizm

Atıf Bilgisi

Eren, Mustafa. "Şaban Teoman Duralı'nın Din Felsefesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 306-325.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431518>

Geliş Tarihi	11.09.2023
Kabul Tarihi	31.10.2023
Yayın Tarihi	26.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Yayıncı	Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.

Philosophy of Religion of Şaban Teoman Duralı

Mustafa EREN | | orcid.org/0000-0001-7468-1417 | mustafaeren51@hotmail.com

Kocaeli University Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Kocaeli, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/0411seq30>

Abstract

In this study, the religious philosophy of Teoman Duralı, one of the leading representatives of contemporary Turkish thought, will be discussed. We are aware that studies have been carried out in various fields regarding Teoman Duralı's thought and philosophy. As far as we know, there has been no independent study on the philosophy of religion, which is one of the most important elements of Duralı's philosophical system. Duralı did not use the concept of classical religious philosophy in a technical sense in any of his works. However, in many of his works, he discussed the dominant subjects of philosophy of religion such as existence, knowledge, ethics, metaphysics, God vision, mind-revelation relationship, faith-knowledge dialectic, truth, self-soul and immortality in a comprehensive, consistent, rational and objective way. Religion has a central position in Duralı's thought. While establishing the philosophy-science-religion relationship, our philosopher took into account the boundaries drawn between reason and religion by philosophers such as Plato, Aristotle, Ghazali, Kant and Kierkegaard. In particular, the noumenon-phenomenon dualism, which is the basis of Kant's metaphysics and epistemology, and the distinction between reason and religion based on it, have been one of the starting points for Duralı. Duralı uses his own unique philosophical terminology in his philosophy of religion. For example, although concepts such as "Truth" and "Reality", "Life and Life" are used synonymously in the TDK Turkish Dictionary, it includes these concepts by giving them different philosophical contents. Our aim is to make a modest contribution to this field by considering Teoman Duralı's views on religion and philosophy, which are sprinkled throughout his works, in the form of philosophy of religion in accordance with his sensitivity to language and concepts.

Keywords

Şaban Teoman Duralı, Philosophy of Religion, Knowledge-Belief, Religion-Philosophy, God, Morality, Fideism

Citation

Eren, Mustafa. "Philosophy of Religion of Şaban Teoman Duralı". *Kocaeli Theology Journal* 7/2 (December 2023), 306-325.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431518>

Date of Submission	11.09.2023
Date of Acceptance	31.10.2023
Date of Publication	26.12.2023
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .
Publisher	Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Giriş

Öncelikle bize yol gösterici bir harita olarak düşündüğümüz Teoman Duralı'nın düşünce mimarisinin ana kırımlarını oluşturan “bilgelik”, “felsefe”, “bilim”, “metafizik”, “spekülatif metafizik”, “spekülatif olmayan metafizik”, “ahlak”, hakikat, gerçeklik ve ilahiyat gibi temel kavram ve terimlerin ayırt edici özellik ve tanımlarına kısaca değinmeye çalışacağız. Böyle bir yöntemle işe başlamayı iki nedenle gerekçelendirebiliriz. Birincisi, her filozof felsefi sistemini kendi kurduğu kavram şeması üzerine inşa eder ve geliştirir. Düşünce tarihine bakıldığında birçok filozof ya da düşünür bu kavramlara farklı anlamlar yüklemişlerdir. Anglosakson ve analitik gelenekten esinlenerek felsefe yapan birisinin felsefe tanımı ile Kıta-Avrupa geleneğinden beslenerek felsefe yapan birisinin felsefeyi ve bahsi geçen kavramları anlama ve kullanma biçimleri birbirlerinden oldukça farklıdır. İkincisi, bilimlerin ya da felsefe ile bilimin kesiştiği alanlarda araştırma yapanların sözünü ettiğimiz ana kavramların kapsadığı anlamları irdelemeleri, araştırmalarına tutarlılık ve berraklık kazandırmaları bakımından da faydalıdır. Duralı din felsefesinde kendisine özgü bir felsefi terminoloji kullanır. Örneğin, “Hakikat” ve “Gerçeklik”, “Yaşam ve Hayat” gibi kavramlar *TDK Türkçe Sözlük*'te eş anlamlı olarak kullanılsa da o bu kavramlara farklı felsefi içerikler kazandırarak yer verir. İşte bu nedenlerden ötürü üst düzey bir kavram hassasiyetine sahip olan Teoman Duralı'nın din felsefesini konumlandırırken bu kavramlara yüklediği anlamları kendi metinlerine bağlı kalarak açıklamakla işe başlayacağız. Şöyle ki “bilgelik”, “felsefe”, “bilim”, “metafizik”, “din”, “ahlak”, “hakikat” ve “gerçeklik” gibi kavramlar arasında birbirleri ile sıkı ve geçişli bir ilişkiye sahiptir. Bu ilişkileri bütüncül bir bakışısıyla dikkate almadan Duralı'nın düşünce sistemi hakkında yapılan çalışmalar kanaatimizce bir yönüyle eksik kalacaktır.

Medeniyetler tarihine bakıldığında yüksek ve gelişmiş medeniyetler üç temel sacayağı üzerine inşa olunmuştur. Bunlar zanaat, müessesleşmiş inanç sistemi olan din, bilgelik ve sonradan aldığı hal üzere felsefe-bilim ihtiyacıdır. Bu kurucu unsurların eksiksiz bulunduğu toplumlarda felsefileşmiş yüksek medeniyetlerden söz edilebilir.¹ Bu çerçevede “bilgelik”; Tanrısallığın mütalaa edildiği ilahiyat ve felsefe arasında geçiş evresidir. Ağırlık merkezi sezgi olan “bilgelik”, ondan türemiş felsefe gibi öğretilip öğrenilmez. Yani biçimsel değildir bu alanda yeteneğiniz varsa, onu yaşayan bir örnekten yaşayarak öğrenir yine aynı şekilde öğretilir. Bu demektir ki felsefenin tersine, bilgelik yapılmaz, ancak yaşanır.² Bilgelige can veren örf dediğimiz değerler ağırlık taşır. Bu değerler genel geçer evrensel konuma geldiğinde ahlaka dönüşür. Bu anlamda mistik bilgeliliğin temelini hayat oluşturur. Hayat ile din iç içe yürüyen insan süreçleridir. Zemininde yaşama sürecinin yer aldığı mistik bilgelik, din ile yoğrulmuş bir duygu -düşünme halidir.³ Duralı, aralarında ince ayrımlar olmakla beraber bilgelikle sıkı ilişkileri olan ârif ve hâkim kavramlarını da zaman zaman bilgelikte

¹ Şaban Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 123.

² Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları 2017), 64.

³ Duralı, *Sorun Nedir?*, 14, 15.

özdeş olarak kullanılmaktadır.⁴ Bilgelik aynı zamanda hakikat arayışıdır. Hakikate türevi olan gerçekliğin iki kapısından geçilerek girilir. Bunlardan birisi gerçekliği aşkın, diğeri ise ona içkindir. Bilge her iki kapıdan geçme yeteneğine sahip üstün insandır. 'Aşkınlık' kapısından geçerek temaşa -tefekkür (theoria) kabiliyetini gösterirken, 'içkinlik' yoluyla da teemmül-tefekküre dalar. Teemmül-tefekkür yolundan yürüyerek ilahi sesin insandaki tezahürü olan vicdanı bulur. İlahi sestten hareketle bilge, terbiye-adap kurallarını ilham ile tespit ve tanzim eder. Peygamber ise aynı kuralları vahiyyle vaaz eder. Bu özellikleri ile bilge, hakikatin aşkın ve içkin boyutlarına bir arada vukufiyet kazanır. Bilge, birbirine karşıt gibi gözüken iki etkinliği birlikte yürütme hünerine sahip olan insandır.⁵ Duralı Eflatun'u bilge olarak kabul eder ve onun bilgeliğinin, ilahiyat, felsefe, metafizik ile toplumsallık yönünden iç içe geçmiş dört çember halinde geliştiğini ifade eder. Birçok bilge ve mistikte olduğu gibi Eflatun'un asıl amacı ahlakı sağlam temeller üzerine inşa etmektir. Eflatun'un ortaya koyduğu hedefe, kendisinden sonra gelip onun yolunu izleyen Hristiyan, İslam ve klasik Batı felsefe yapma tutumları yönelmişlerdir. Esasında Eflatun bu yönüyle düşünce tarihinde bilgelikten felsefeye ya da felsefenin yüreği olan metafiziğe sıçrayan adımı atan önemli bir figürdür.⁶ Bilgelik pınarından fıskıran "felsefeye" gelince; orası aklın kullanımının tarihidir. Orada akıl, koordinatlarını ve eksenini kaybetmiş düşünce ve fikirleri derleyip toparlayarak yoluna yordamına koyar, anlamları bulunmuş kavramları yeniden tarif ederek onların geniş ölçekli örüntüsünden sistem inşa etmek suretiyle bunalımın yarattığı kargaşayı sona erdirmek çabasıdadır. İşte felsefenin görevi, maneviyatın fikri yönünden toplum ve kültür varlığı insanı donatarak yapılandırmaktır. Fikirce yapılandırılmış insan madden ve manen düzene kavuşmuş demektir.⁷ Böyle bir işlevi olan "felsefe", nesilden nesle aktarılan çetrefilli ve sonu gelmez meselelerin varlığından kaynaklanan üç bin yıldır sürdürülen bir sohbet, kesintisiz bir söyleşi ve tartışmadır. Duralı, Batı düşünce tarihinin bütün belli başlı simalarının tarif ve belirlemelerinden hareketle felsefeyi şöyle tanımlar.⁸ Batılı gelenek uyarınca, kök anlamı bakımından felsefe-bilim olarak anlaşılması gereken felsefe, bir dünya görüşü, bir yaşam tarzı ya da herhangi bir meseleyi çeşitli bakış açılarıyla donduran bir öğretidir. Felsefe, kendinden temel meselelerin doğduğu, ama onları hep ilk ve asli kökte birleştiren ilk bilim, yani bilim doğuran bilimdir. Bu şekildeki felsefe iki bin yıllık bir geleneğin ürünüdür.⁹ Felsefe, dinden besisini alır, bu besini işler ve ortamına katar. Felsefenin imbiğinden geçtikten sonra o ortam, daha da düzenlenmiş bir hal alır. Bilimler de felsefenin doğa ile temasıdır. Felsefenin bir yönü din ile temas halindeyken, diğer tarafı da bilime uzanır.¹⁰ Duralı, felsefe ile bilimi birbirinden ayrı düşünmez. Ona göre felsefi

⁴ Şaban Teoman Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 210.

⁵ Duralı, *Sorun Nedir?*, 122.

⁶ Duralı, *Sorun Nedir?*, 123.

⁷ Duralı, *Sorun Nedir?*, 364.

⁸ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 88.

⁹ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 84.

¹⁰ Şaban Teoman Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, nşr. Mehmet Sabri Genç (İstanbul: Şule Yayınları, 2019) 89.

derinlikten yoksun bir araştırma etkinliği henüz bilim seviyesine ulaşmamıştır, yani zanaat düzleminde kalmıştır. Yine aynı şekilde belirli bir varlık alanını belirli bir bilim aracılığıyla kendisine dayanak almamış bir felsefe etkinliği de pozitif anlamda değeri haiz değildir, böyle bir etkinlik ancak spekülasyondan ibarettir. Duralı, felsefe -bilim ilişkisini kurarken bunların bir ve aynı şey olduklarını iddia etmez. Temelde insanın bilme merakını gidermeye yönelik olan felsefe ile bilim, soyutlama ile genelleme düzlemleri ve bilgi için gerekli malzemeleri derleme ile bunu oluşturma maharetleri bakımından farklılık arz ederler. Farklılıkların başında da bilimin, gözlerini doğrudan doğaya, fiziki evrende olup bitenlere dikmesine karşılık, felsefe açıkça onda görülmeyen değerlerle, metafizik alandaki kavramlarla uğraşmaktadır. Bir felsefe sistemi, dayandığı özgül bilim ile ona konuca yakın olanların temin ettiği malumatlar ile yaşanan tecrübelerden hareketle insanı, doğayı ve evreni anlamlı bir bütünlük halinde düşünme ve dillendirme çabasıdır.¹¹ Görüldüğü gibi, Duralı'nın bu yaklaşımı, tüm insani yapıp etmeleri gerçeklik ve hakikati anlamlandırabilmek, insanın sorumluluk dengesini bulabileceği sorgulamayı bihakkın yapabilmek ve her insani eylemi diğerleriyle de ilişkisini koparmadan olması gereken yerde konumlandırma teşebbüsüdür.¹² Gerçekliğin arkasında duran, onu taşıyıp ona kaynaklık eden hakikate nüfuz etme çabası, felsefe-bilimin beyni veya yüreği “metafiziktir”. Hakikate nüfuz, onu tefekkür etmekle mümkündür. Tefekkür ise salt düşünmedir. Gerçeklik aşkın olmasından dolayı, hakikat düşünülürken, tecrübeye müracaat olanaksızlaşır. Tefekkürün koordinatlarını belirlemede mantık devreye girer. Mantiğe dayalı tefekkür metafiziğin işidir. Mantiği aşkın tefekkür sahasında metafizik de yol alamaz. Yerini başka bir gerçeklik alanı olan mistisizme bırakır. Felsefenin en genel konusu olan varlığı düşünme, metafiziğin transandantal idealizm sahasıdır. Metafiziğin diğer bir etkinlik alanını ahlak oluşturur. Esasında varlık ve ahlak birbirlerinin varlığını zorunlu kılar. Çünkü ikisi de hakikat alanına aittir. Buna göre ne varlık ne de ahlak fenomenal dünyada algılanmazlar. Başka bir deyişle gerçeklik ötesindedirler.¹³ Gerçeklik ötesi seviyeden gerçekliği temaşa etme felsefenin kökü metafiziğin işidir. Gerçekliğin nasıl işlediğini dillendirmekle görevli olan bilim dilini, onu dokuyan kavramları da oluşturup örgütleyen ve deney sonuçlarından hareketle teorileri, hassaten sistemleri kuran metafiziktir. Duralı'ya göre, tarih boyunca bazı kırılmalar hariç, felsefe-bilimin iki ana cephesi, metafizik ile fizik kaynaşıp birleşme, bütünlüşme temayülünde olmuşlardır¹⁴. Biri olmadan diğeriyle uğraşmak mümkün değildir. Fizik, gerçeklik dünyasının incelenmesi ve araştırılmasını konu edinir. Buna mukabil metafizik ise gerçekliği anlamlandırıp aşma çabasıdır. Çünkü gerçeklik sınırları içerisinde kalarak onu anlamlandırmak imkânsızdır. Anlamlandırma olmadan belirli bir araştırmayı, tanımayı, incelemeyi ve tanıtmayı yapamayız. Anlamlandırma etkinliği insanın en önde gelen

¹¹ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 49.

¹² Muhammet Enes Kala, “Teoman Duralı'nın Düşüncesinde Din-Ahlak-Felsefe-Bilim İlişkisi Üzerine”, *Türkiye'de Sosyal Teori ve Din*, ed. Cevat Özyurt, Ejder Okumuş (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 447.

¹³ Şaban Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi, Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 63.

¹⁴ Şaban Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi, Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi* (İstanbul: Dergah Yayınları 2018), 32.

özelliklerindedir. Daha net bir şekilde ifade etmemiz gerekirse, metafizik gerçeklik üstünü, hakikati araştırma sanatıdır, bu alan bilimin işi değildir. Fakat bilimin odaklandığı fiziği sırtlayan, onu anlamlı kılan alan olup bu manada gerçekliğin araştırılması metafiziğin görevidir.¹⁵ Duralı kendine özgü bir kavramsallaştırmayla metafiziği, “spekülatif olan metafizik” ile “spekülatif olmayan metafizik” şeklinde iki çatala ayırmıştır. Bilime zemin hazırlaması, ona kavram genişliği kazandırması bakımından gerekli olan metafiziğin spekülatif veya spekülatif olmayan şeklinde ayrışması oldukça önemlidir. Bazı spekülatif metafizik yaklaşımlar, felsefe-bilim yapma amacından sapmış, gitgide dogmatik yapılara dönüşen sistemleri üretirken, spekülatif olmayan metafizik, felsefe-bilim eşliğinde bilimsel teorileri üretmiştir.¹⁶ Spekülatif metafizik, doğrudan doğruya tümüyle evreni bilme denemesidir. Bu şekildeki bir deneme türü olan spekülatif metafizik, bir şeyin bilinip bilinmeyeceğini dikkate almadan, görünür tümelliğine evren denilen gerçekliğin toptancı ifadelerle dile getiriliş biçimidir. Böyle bir felsefe yapma tarzı, gerçeklikle temas bağlarını gevşeterek spekülasyonlara kaymıştır.¹⁷ Yani bâtinî iman coşkusuna kapılmış, duru, ayık akıl yürütme silsilelerine dayalı düşünce yapılarını oluşturamayıp, spekülatif metafizik inşa aşamasında kalarak oradan felsefe-bilime geçememiştir. Duralı’ya göre, başta Hintliler olmak üzere, Sümerliler, Babilliler, Mısırlılar, Çinliler ve İranlılar zanaat ve bilgelikte insanlığı hayran bırakacak seviyelere ulaşmalarına rağmen, metafiziği ve onunla birlikte felsefeyi ve ondan doğmuş bilimi meydana getirememişlerdir.¹⁸ Spekülatif olmayan metafizikçi felsefi yaklaşımın amacı, evrene ilişkin çeşitli bilgiler edinmiş olup onunla ilgili dile getirilen ifadeleri belli bir mantık süzgecinden geçirerek incelemektedir. Evrenle ilgili dile getirilen her ifade bir yönüyle metafizik uğraşı alanına girer. Doğanın ötesine işaret eden bu kavram felsefe ile birlikte, her çeşit din, bilim ve sanat ifadelerini de kapsar. Spekülatif olmayan metafizikte evrenin bilinebilir belirli yöreleri hakkında dile getirilmiş gerçekler üstüne çözümleyici, birleştirici, tutarlı ve kapsamlı bir deneme söz konusudur.¹⁹ Bu niteliği ile spekülatif olmayan metafizik kaynaklı felsefe-bilim teşebbüsü, düşünceyi hadsizlik yapmaktan alıkoyar. Evreni açıklamaya yönelik inanç-düşünce diyalektiği ve bundan neşet eden varsayımlar yumağı gerçekliğe uygun bir tarzda yeniden gözden geçirilir, düzeltilir ya da yerlerine yeni düşünceler geliştirilir.²⁰ Spekülatif olmayan metafiziğe yaslanan felsefe-bilimin başka bir niteliği de, önerdiği cevaplar ve çözümler her daim yenilenebilir özellikte olmasıdır. Başka bir deyişle, spekülatif olmayan metafiziğin iddiaları ve çözümleme yolları asla kesin ve nihai doğruyu ifade ettiği iddiasını taşımaz. Bu nedenle sürekli bir tartışma ile gelişmeye açık olan bir felsefe-bilim sistemidir.²¹ Özlüce ifade etmemiz gerekirse, akliselim tabanından hareket edip oradan aldığı çeşitli malzemeyi

¹⁵ Duralı, *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*, 83, 84.

¹⁶ Duralı, *Felsefe -Bilim Nedir?*, 94.

¹⁷ Duralı, *Felsefe -Bilim Nedir?*, 82, 83.

¹⁸ Ş Duralı, *Sorun Nedir?*, 104.

¹⁹ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 82, 83.

²⁰ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 84.

²¹ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 53.

eleştirici ve mantığın imbiğinden geçirerek yeni birleştirmelere yelken açan spekülâtif olmayan metafiziği, akliselimden kopuk, geniş ölçüde onun parçalarını dışa kapalı, eleştiriden yoksun bir tutumla sistemlice işleyen spekülâtif metafizikten dikkatlice ayırmak gerekir. Daha önce çeşitli vesilelerle dile getirildiği gibi, birincisi felsefe-bilimin kaynağı, düşünce ve kavram açısından hammadde ambarı ve taşıyıcısı iken, ikincisi ideolojik saplantıların yatağı olmuştur²².

Spekülâtif metafizik ve spekülâtif olmayan metafizikle zaman zaman karıştırılan kavramlardan birisi de “ilahiyat”tır. Bunun nedeni felsefenin iki duayeni Platon ve Aristoteles’in metafizik tasavvurlarıdır. Eflatun, metafiziği ve ahlaki ilahiyatın tabanına yerleştirmiştir. Aslında metafizik ve ahlak, Eflatun’da ilahiyattan neşet etmekle kalmayıp onunla sıkı bir ilişki içerisinde. Bundan dolayı Eflatun’da bâtınlık ile metafiziğin, ilim ile bilimin tam olarak nerede ayrıldıklarını belirlemek kolay değildir.²³ Eflatun için bilgi, ahlak uğruna vardır; dolayısıyla da fizik, metafiziğe giden yoldur. Fiziği öğrenerek bilgi edinilir; yanlış bilgiler deneme ve sınama yoluyla düzeltilerek halis bilgilere ulaşılır. Böylece fizik dünya ufkundan metafizik âleminkine ulaşabilir. Fizik dünyanın, yani olgu ve olaylar dünyasının bilgilerine erişebilmenin ilk şartı metafizik çerçevedir. Metafiziğin üstündeki merhale ise ilahiyattır. Oradan âlemi temaşa eden hikmetle buluşur, değişmez gerçekliklerin, giderek, Hakikatin şahidi olur.²⁴ Bu yönüyle Eflatun hem dini mistiklerin hem de felsefenin ve dolayısıyla bilimin fişkırdığı suyun başıdır. Hayatın bu iki yüce boyutu onun indinde zıtlık halinde değildir. Tam tersine, ‘Kutsal Bütünlük ‘ün birbirini tamamlayan iki asli görünümüdürler.²⁵ Aristoteles felsefesinde de metafizikle özdeşleşen “ilk felsefe” ile varlığın ilk asli sebebi ve hareket ettiricisi olan alanın sınırları muğlaktır. Aristoteles, ilk (proto) felsefeden farklı olarak varlığı aşan, Tanrısallığa ilişkin alanı “teoloji” yani ilahiyat olarak adlandırmıştır. Bu farklılığa rağmen Aristoteles’te ilk felsefe ile ilahiyat arasındaki ayırım çizgisi açık ve seçik biçimde gözükmemektedir. Sonraki çağlarda Aristoteles’in fikir mirasına konanlar bu iki sahayı birbirinden ayırt etme konusunda zorluk yaşamışlardır. Bu karışıklık, felsefenin sınırlarını bilmemek ve bunun neticesinde kafa karışıklığına sebebiyet vermesi bakımından önemli bir hata olarak görülür. Esasında metafizik, onunla sınır komşusu olmakla birlikte ilahiyat demek değildir.²⁶ Peki, ilahiyat nedir? Duralı ilahiyat kavramına yüklediği anlam ve buna ilişkin mülahazalarını Eflatun, Aristoteles, İbn Sina, Gazali, Descartes, Kant ve Leibniz gibi filozofların felsefesi bağlamında değerlendirir. Fakat bu filozoflar gurubunun felsefelerinde de ilahiyat kavramını aynı şekilde anladıklarını da söyleyemeyiz. Genel olarak bakıldığında ilahiyat, var olanın temel şeyleri ile ilk nedeniyle, en külli, en tümel yanıyla ilgili bir bilimdir. O, üstelik evren

²² Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 83.

²³ Duralı, *Sorun Nedir?*, 85.

²⁴ Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu*, 16.

²⁵ Şaban Teoman Duralı, *Felsefe-Bilimin Doğuşu, Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 17.

²⁶ Duralı, *Sorun Nedir?*, 84.

düzeninin temeli, ana nedeni olan, mükemmel zorunlu varlık olan Tanrı ve sıfatları hakkında bilgi sunan, ruhun mahiyetini konu edinen ve bizlere duyuların aktarmadığı, ilahi tebliğin sunduğu din, ahlak, vicdan ve sanat gibi manevi ve ruhi hayatımızı biçimlendiren çeşitli duygu ve sezgileri sinesinde taşıyan metafiziğin ötesinde bir alan olarak tanımlanır²⁷. Duralı'ya göre, akıl, "İlahi Ruhun" insandaki tecelligâhidir. Onun 'ruh'a uzanan köklerini bize bildiren din, onu farklı zaman ve şartlara göre yorumlayan ise ilahiyattır.²⁸ İlahiyat aynı zamanda bir tarafı aşkın diğer tarafı içkin olması dolayısıyla transandallı özelliğe sahip ve akılla yaşam ortağı olan dimağın Tanrı ile olan ilişkisini de inceler. Dimağ, gerçekliği aşan bir saha olup insanın baş vasfıdır. Bu açıdan bakıldığında insan, transsendental bir varlıktır. Transsendentalin, Tanrı ile olan bağlantısını ilahiyat inceler demıştik. İnsan da transsendental bir varlıktır. O halde onu bu yönüyle irdeleyen antropoloji de ilahiyatın bir kolu olmalıdır.²⁹ Özet olarak serimlemeye çalıştığımız Duralı'nın bu kavramsal çerçevesi bizlere onun din felsefesi hakkındaki ipuçlarını vermektedir.

1. Duralı'nın Din Anlayışı ve Din'in Uzanımları

Din, belli bir kutsala yönelik inançların, ritüellerin, bireysel ve toplumsal hal ve hareketlerin, eylem ve davranış tarzlarının karmaşık bütünlüğüdür. Din öz olarak insan ve kutsal arasındaki ilişki ve bu ilişkinin hayatın değişik alanlarında tezahür etme biçimidir.³⁰ Ortalama insan hayatı boyunca bazen sesli bazen de iç dünyasında varoluşunu ilgilendiren, felsefede büyük sorular olarak nitelenen soruları sorar. Ben kimim?, nereden geldim?, nereye gidiyorum?, niçin ve nereden var oldum?, benliğimi kuşatan tüm bu var olanların hikmeti ve gayesi nedir? türünden soruları sorar ve bunlara cevap arar. Peki, aklın sınırları içerisinde, dışarıdan herhangi bir destek olmadan bu büyük sorulara insanın tatminkâr bir şekilde cevap bulması mümkün müdür? Felsefi düşünce ve dini düşünce tarihi bir anlamda bu tür soru ve cevapların tarihidir desek yanlış bir beyanda bulunmamış oluruz. Bu soruların ciddiyetine eserlerinde ve söylemlerinde sürekli vurgu yapan Duralı, spekülatif aklın söz konusu sorulara cevap verme konusuna yetersiz kaldığına işaret etmiştir. Duralı'ya göre, insanın varoluşunu ilgilendiren büyük soruları ancak din cevaplar.³¹ Bu anlamda din, sadece bu soruları cevaplamakla kalmaz, aynı zamanda en ince ayrıntılara kadar insanın hayatı nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin telkinlerde de bulunur. Bu manada din, insanın en varoluşsal ihtiyaçlarına karşılık verir. Yine aynı şekilde din, insanın en tabii ihtiyaçları arasındadır ve insanın akılla çözüme kavuşturmadığı, onun hayata sarılmasını sağlayan manevi yönünü tatmin eder, dolayısıyla din aklın aşamadığı bu cevapsız sorulara makul yanıtlar vererek, hem aklın sınırlarını gösterir hem de bizzat aklın bu anlamdaki ihtiyacını belli bir noktaya kadar karşılar. Duralı, hayat ve yaşam diyalektiğinden hareket

²⁷ Duralı, *Felsefe -Bilim Nedir?*, 86; Duralı, *Felsefe -Bilim Nedir?*, 60.

²⁸ Duralı, *Sorun Nedir?*, 195.

²⁹ Duralı, *Aklın Anatomisi*, 66.

³⁰ Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*, 463.

³¹ Duralı, *Sorun Nedir?*, 244.

ederek din ile hayatı özdeşleştirir. Buna göre hayat, dirim faaliyetleri demek olan yaşamayı aşar. Dirim faaliyetlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülen çözülme ve çöküşle baş gösteren durumun nihai noktası ölümdür. Başka bir deyişle, fizik ve biyotik süreç olan yaşamın son evresi ölümdür. Oysa hayat, fizik ve biyotik süreçliliğin ötesine işaret eder. Hayat, nasıl dirimsel yaşamayı aşmaktaysa, din de hayatın ötesine işaret eder. İnsan sosyo-kültürel düzlemde ruh ve nefis ekseninde yaşar. İşin esasında hayat, ruh ve nefis ekseninin yaşama boyutundaki ifadesi ve tezahürüdür. Din, ruh ve nefis ekseninin bir ucuna konumlanmış nefsin paranteze alınıp insanda ruhu tek hâkim güç durumuna getirme çabasının kurumlaşmış halidir. Dinin asli görevi, kişinin ölümlerle birlikte bozulma ve dağılma süreciyle birlikte vücudunu terk eden ruhuna, yani salt ruh hayatına alıştırmaaktır. Dünya hayatı bedenle varlığını sürdüren nefsin işidir. Buna mukabil kişinin özünü, kimliğini ve benliğini taşıyan ruh, yeni bir hayatın başlangıcı olan ahirette tek başına söz sahibidir. Ruh dünya hayatında ne kadar beslenirse, buradan öbür hayata geçiş sırasındaki sarsıntıları kolayca atlatır ve oradaki varoluşunu da o kadar rahat bir şekilde gerçekleştirir.³² Din duygu ile inancı kurala ve sevap-günah karşılığında belli bir yaptırıma bağlayan kurumsal bir yapıdır. Hayatın en varoluşsal özelliği duygu ile inancın bileşiminde bulunduğundan, din insanın bireysel ve toplumsal yaşamıyla iç içe geçmiş haldedir. Fiziki evreni inceleyip araştırmaya çalışan bilimin olgusal temelli yapılanmasına karşılık, duygu ile inancın teşkilatlanmış kurumsal düzeni olan din, manevidir.³³ Bu nedenle din, hakikat anlamında tekeli ve mutlakçı bir anlayışı savunur. Din tek hakikat tasavvuruyla, dünyanın fenomenal cephesi olan dünya ile görünürlük ötesi anlamında ahireti de kapsar.³⁴ Ahiret inancı, çağlar boyu her dinde farklı şekillerde gelişmiştir. Her dini gelenekte ve inanç sisteminde ahiretin ana dokusu maneviyat olup, içeriği ruhtur.

Dinin dayandığı esas, iman eden ile edilenin ontolojik olarak birbirlerinden tamamen farklı olmalarıdır. İman edilen, edeni yaratan kudrettir. Yaratan, dolayısıyla imanın objesi, kendine iman etmesini istediği yaratığını tam olarak bilir ve tanır, çünkü onu var etmiştir. İman etmesi istenilen süje ise, kendini ima ya da açıkça izhar eden Yaratanın, kendini açtığı kadar tanır ve sezer. Bu açma biçimi iki yolla gerçekleşir. Birincisi, kişinin Yaratanı doğrudan doğruya işitmesi anlamına gelen “Vicdan” ile ikincisi ise kişinin, öteki insanlarla birlikte Yaratanın tebliğini tebellüğ etmesi anlamına gelen “Vahiy” ile. Dinin bize bildirdiği dünya ve ahiret hayatına taalluk eden her hususa ancak iman edebiliriz; yoksa onu bilme imkânına sahip değiliz. İşte tam burada din, iman edilen obje ile iman eden suje, iman ile bilgi, dünya ile ahiret hayatları arasında kesin bir ayırım çizgisi çeker.³⁵ Vahiy kökenli dinler, toplumların genellikle ortalama anlayışlarını dikkate alarak ona göre bir hitap şekli geliştirmişlerdir. İnsanların bireysel gelişimlerinde görülen çocukluk çağı, insanlığın tarihi tekâmül seyrinde de uzunca sayılabilecek bir döneme karşılık gelir. Bu

³² Duralı, *Sorun Nedir?*, 16.

³³ Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*, 466.

³⁴ Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*, 467.

³⁵ Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 21.

çağın en belirgin özelliği, dinlerin çocuğun masalsı rengârenk hayal gücünü yansıtan efsanevi söylencelerin dile getiriliş tarzlarıdır. İnsanlığın gelişim sürecinde belli bir olgunluğa ulaşmış zihni ile gönlüne hitap eden yüksek dinlerin kutsal metinlerinde-Hinduların Vedaları ile Upanişadı; Zerdüşlüğün Avestası; Ahdiatikte Hz. Süleyman Meselleri – daha çok bilgelige vurgu yapar. Duralı'ya göre efsaneye değer vermeyen kutsal dini metin Kur'an dır. Kur'an, ne efsane, ne masal ne de öğüt kitabıdır. Ahlak kurallarının kodlarını vermekle birlikte insana izleyeceği doğru gidişin yol haritasını çizmektedir. Dinler tarihi açısından bakıldığında, yazının icadından önceki dinler efsaneci iken, sonrakiler metincidirler. Efsanecilerin hikâyeleri nesilden nesile şifahi olarak aktarılırken, metinli dinler belli bir noktaya kadar aile fertleri tarafından bile kendi başlarına okunup anlaşılabilir.³⁶ Monoteistik dinler, kendilerini herhangi bir çağla sınırlamadan evrensel bir nida ile tüm insanlığa seslenirler. Bu seslenişin bir ucunda aşkın kudrete karşılık gelen Tanrı, diğer tarafında ise ilahi hitabın muhatapları vardır. Dinler özü itibarıyla evrenselidir, zaman ve mekân üstüdür. Bununla birlikte ilahi hitabı muhataplarına aktaran ve onu açıklamakla sorumlu olan nübüvvet kurumu vardır. Peygamberler belli bir toplumun, kültürün, zaman ve mekânın insanıdır. Bundan dolayı ilahi hitabın özü evrensel olsa da, onu insanlarla buluşturan zaman ve mekâna kayıtlı peygamberlerin ait oldukları topluma ilişkin özellikler, tebliğ sürecinde kendisini gösterebilir. Bu çerçevede ilahi hitap muhataplara belli bir toplumun duygu, düşünce ve anlayışının yansıtıcısı olan dille aktarılır. Bu durum ilahi hitabın özünü oluşturan ana ilkelere mümkün mertebede zarar vermez.³⁷ Duralı, dinden genel olarak otantik özelliklerini kaybetmeyen tek tanrılı vahiy dinlerini, özelde ise açık bir şekilde İslamiyet'i anlar. Onun dinlere bakışı fitrat ve İslam üzerindedir. Duralı'ya göre insan fitrat üzerine yaratılmıştır ve o fitrat da İslam'dır. Dolayısıyla dinler İslam'a yaklaştıkları ölçüde dinleşir, aksi halde ideolojileşmekten kurtulamazlar iddiasında bulunarak dini konuda inklusivistçi bir tutum izlemektedir.³⁸ Duralı'nın din anlayışı aynı zamanda onun nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunun ipuçlarını da vermektedir.

2. Duralı'nın Tanrı Tasavvuru

Tanrı ve tanrısallık fikri, sonu gelmeyen felsefi soru ve sorgulamaların merkezi bir konusudur. Düşünce tarihi boyunca önemli sayılabilecek felsefi çalışmalar ilahi sıfatların her birine odaklanmışlardır. Her şeyi bilme, her şeye kadir olma, iyilik, mükemmellik, her yerde olma, basitlik, zorunlu varlık, güzellik, mutlaklık, her türlü övgüye layık olma, aşkınlık, içkinlik, birlik gibi...³⁹ Tanrı inancından bağımsız bir şekilde düşünemeyeceğimiz bazı dinler, zaman, mekân ve konu eksenlerinde, insanın aklına gelebilecek her sorunun

³⁶ Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*, 467, 468.

³⁷ Duralı, *Sorun Nedir?*, 21.

³⁸ Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet, Anlamı- Gelişimi-Konumu* (İstanbul: Dergay Yayınları, 2017), 48.

³⁹ Charles Taliaferro, "Tanrıncılığın Tutarlılığı", *Din felsefesi, Klasik ve Güncel Meseleler*, çev. Aydın Çavdar, ed. Paul Copan, Chad Meister, (İstanbul: İdea Yayınları 2018), 243.

cevabını bildiklerini iddia eder. Dinler, maddenin ilk yaratılış anından, canlının son yok oluşuna kadar, yani ezelden ebede, her yerde evrenin tümünde olan ve olmayan her şeyin nedenini açıklamak ister. Çünkü dayandıklarını iddia ettikleri bilginin nihai kaynağı Tanrı'dır.⁴⁰ Felsefi düşüncenin hatırı sayılır bazı filozofları Tanrı ve varlığı özdeşleştirerek, felsefelerinin temeline Tanrı kavramını yerleştirmişlerdir. Immanuel Kant, "Tanrı yoksa hiçbir şey olmaz" diyor.⁴¹ Bu, yaratmanın yanında, yaratılmışlığı (evreni) düşünüp idrak etmenin de mutlak şartıdır. Bu nedenle ister olumlu, ister olumsuz, doğrudan ya da dolaylı olsun, Tanrı adı anılmaksızın hiçbir şey düşünülemez ve yapılamaz. Öyleyse Tanrı'yı olumlu ya da olumsuz düşünmek, her türlü düşünmenin ilk vazgeçilmez şartıdır ve sebebidir. O, âlemin, varlığın ilk kaynağıdır.⁴² Kant Tanrı fikri ve inancı olmadan dünyayı ve kendimizi tasavvur edemeyeceğimizi öne sürmüştür. Felsefede, Tanrı, aklın nihai temerküzüdür. Tanrı'nın kendisi akıl ötesidir. Akıl, Tanrı'da başlar, insanda devam eder. Kaynağın ne ve nasıl olduğunu beşeri kategorilerle bilmek imkânsızdır. O, metafiziğin sınırlarını aşar. Ancak aklın, insandaki tezahürlerinden yola çıkarak analogi yoluyla antropomorfik birtakım tasavvurlar geliştirebilir. Tanrı, akıl ötesi olmayıp aynı zamanda akli aşan bir varlıktır. O'nun akıl yoluyla kavranması olanaksızdır. Aklın taranssendental yasalarını belirleyen mantık ilke ve kuralları O'na uygulanamaz. Bu nedenle, O, akledilemez ve düşünülemez; duygulanılır, vicdan sesine kulak verilir. Bu duygu yoğunluğu ancak özel eğitimle gerçekleşir. Tanrı'nın gerek varlığı gerekse varlığının hikmeti bütün kanıtlama biçimlerini aşar. O, mantıkça ne ispat edilebilir ne de çürütülebilir. Tanrı, sadece vardır. Var olduğuna hem teorik hem de pratik akıl yoluyla inanılır. Din, Tanrı inancının uygulama zeminini tesviye edip hazırlar. Bu bakımından din insan hayatı için yaşamsal bir zorunluluktur. Din olmadan insan mutlu olamaz. Din olmadan Tanrı hissedilemez, duyumsanamaz. Çünkü Tanrı sezilip üstünde düşünülebilecek dünyada ya da evrende dolaylı da olsa örneklendirilebilecek bir varlık değildir. O, kendini her bir ferde vicdan yoluyla, insanlığa ise vahiy aracılığı ile bildirir. Din, bireylere vicdan ve vahyin nasıl ve nerede bulunabileceğini öğretir. Tanrı aklın değil, gönlün hükümranlık sahasındadır.⁴³ Bu yaklaşım, insan aşkın, insana içkin olmak üzere bilinemezliğin iki veçhesine işaret eder. Birincisi Hakikatin melekeler kesimine ilişkin, ikincisi, insanın gönül ve duygu âlemine ilişkindir. Vâcib-i vücut, felsefenin transendental aklının erişim imkânlarına kapalı olan sınır alanı dini terminolojide "Gayb" olarak ifade edilir. Hakkında sezginin bile hiçbir şey bildiremediği Allah'ın zat'ıdır. Onun zat'ı Mutlak gayp'tadır, sır dır. Kendini bizlere, beyan etmesinde "Rabbim", "Rahmanım", "Rahimim", "Gafürün", "Samedim" biçiminde bildirdiği ölçüde hakkında haberdar oluruz. Gaybın bir veçhesini teşkil eden kişinin öz'ü bilenemez, fakat sezilebilir. Diğer veçhesi olan melekût âlemi de sezgiye açıktır. Her iki veçhenin sezilirliği felsefe-bilim verileriyle gerçekleşmez, tasavvufa ait irfan yoluyla gerçekleşebilir. Epistemolojik açıdan baktığımızda, "gayp" bilinebilirliğin, "mutlak gayp ya

⁴⁰ Duralı, *Sorun Nedir?*, 59.

⁴¹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 394.

⁴² Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 394.

⁴³ Duralı, *Aklın Anatomisi*, 114, 115.

da sır” ise düşünülebilirliğin nihai sınırlarını belirler.⁴⁴ Eflatun, Aristoteles, Gazali, Kant ve Kierkegaard gibi filozofların Tanrı tasavvurlarını dikkate alan Duralı, kendi Tanrı tasavvuru ve tasarımını İslam metafiziği üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Duralı’ya göre, tek tanrı düşüncesi ve onun müşahhas adı olan Allah, aklın, her türlü tahayyül ve tasavvurun üzerinde olup aşkınlığın kendisidir. Ama aynı zamanda içkinliğin de kendisidir. Allah’ı zaman ve mekân koordinatlarına yerleştiremediğimizden, onun özünü, düşünce kuralları çerçevesinde kavrayamayız. Onu, Kendisini bize nasıl tanıtmışsa o ölçüde kavrayabiliriz. Duralı’ya göre, Onun bize Kendisini tanıttığı yer ihlas süresidir.

“O, Tek olan Allah’tır; Allah, Sameddir, O, doğurmaz, doğrulmamıştır; Ona denk ve benzeri olacak bir şey yoktur”. (Kur’an 112, 1-4)

Bu surede kişiler ve toplumların Allah’ı kavrama hususunda düştükleri hatalar konusunda uyarılmaktayız. Burada ilk dikkat çekilecek husus, Onun tabiatı öylesine yüce, kavrayış sınırlarımızın onca ötesindedir ki, felsefenin soyut kavramı şeklinde değil de, Onu O olarak, yani bir kişilik biçiminde görmemiz, Kendisini idrak edişimizde izlememiz gereken en doğru yoldur. O, bize yakındır. Varoluşumuzu Ona borçluyuz. Bildiğimiz, tasavvur edebileceğimiz hiçbir kimseye yahut şeye O’nun zerrece benzerliği yoktur. Tabiatı vasıfları eşsizdir, benzersizdir.⁴⁵ Tek Tanrılı vahye dayalı dinlerde Yaradan ile yaratık, Tanrı ile evren, birbirlerinden ayrı, varlık sınırları kesin bir şekilde belirlenmiştir. Bu yönüyle panteistik Tanrı tasavvurları, yani Tanrı evren özdeşliği gibi, iç içe geçmiş, Tanrı’nın ontolojik statüsüne hanel getirebilecek kavrayışlara yer yoktur.⁴⁶ Din felsefenin en canlı konularından biri olan tanrı tasavvurlarının tarihsel serüvenine baktığımızda şu gerçeğin göz önünde bulundurulması gerekiyor. Ayrışma noktalarını paranteze aldığımızda hemen hemen tüm tanrı tasavvurları, Tanrı’nın, Bir’in veya Hakk’ın kendi özü ve gerçekliği bakımından bilgisinin insan için mümkün olmadığı konusunda uylaşım içindedirler. O, isimsizdir, sonlu insanın sınırlı duyu ve akıl kalıplarına sığmayacak kadar sonsuz ve yücedir. Bu nedenle, Tanrı’nın zatı konusunda nasıl bir tasavvura sahip olursak olalım, o daima her türlü tasavvurlarımızın ötesinde “mutlak bir varlık” olarak düşünülecektir.

Duralı’nın din felsefesi mükteşebatı Deizm, panteizm, pan-enteizm ve teizm gibi tanrı tasavvurları perspektifinden değerlendirildiğinde, onun teistik bir tanrı tasavvuruna sahip olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı’nın bilinmesi ve iman konusunda ise ılımlı fideist bir tutumu benimsediği gözükmektedir. Bu tutum da Duralı’nın bilgi-iman diyalektiğini nasıl bir zeminde tartıştığının önemli dayanaklarından birisini oluşturmaktadır.

3. Duralı’nın Bilgi-İman Diyalektiğine Bakışı

Bilgi- iman ilişkisi düşünce tarihinde ve dini epistemolojide üzerinde en çok konuşulan ve konuşulmaya devam edilen konulardan birisi olmuştur. Bu konunun bu kadar canlı ve

⁴⁴ Duralı, *Sorun Nedir?*, 98,99.

⁴⁵ Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, 45.

⁴⁶ Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, 44.

çekici olmasının çeşitli sebepleri vardır. Esasında bu ve benzeri konular insanın doğası ile ilişkilidir. İnsanın doğasını ve bilme süreçlerini dikkate almadan bilgi-iman konusunu sağlıklı bir zeminde tartışmak kolay gözüküyor. İnsani ilgi ve yetilere baktığımızda, insanın tek boyutlu bir varlık olmayıp aynı anda hem bilen hem düşünen hem inanan ve hem de hisseden bir varlık olduğunu görürüz. Bilgi –iman diyalektiği açısından bu insani yeti ve yetenekler değerlendirildiğinde onun nasıl duyumsadığı, neyi düşündüğü, neye inandığı veya neyi hissettiği bu bağlamda ele alınması gereken bir konudur. Genel anlamda bilgi, gözlem, araştırma, deney ve kanıtlamaya dayalı bir bilme aktıdır. İnançta ise koşulsuz iman, teslimiyet, bağlılık ve sadakat gibi kavramlar ön plana çıkar. İman objeleri ya verili olana, yani metne ve nakle dayalı olabilir ki çoğunlukla dini anlamda öyledir, ya da kişinin akli çabası ile elde edebileceği bir çıkarımdır. İster dini nedenlerle isterse felsefi gaye ile olsun inanç halini almış bir konu insan yaşamının en varoluşsal unsurlarından birisidir.⁴⁷ Epistemolojik bir kavram olarak bilgi ile dinsel bir kavram olan iman arasında nasıl bir ilişki olduğu pek çok düşünür tarafından tartışılmıştır. İmanın bilgisel ve bilişsel bir yanının olup olmadığı, varsa bu ilişkinin mahiyeti, boyutları, öncelikleri ve bunların tanımları farklı gerekçelerle ele alınmıştır.⁴⁸ Teoman Duralı, din felsefesinin göbeğinde olan bilgi ve iman arasındaki ilişkiyi diğer konularda olduğu gibi, kendi düşünce sistematığıne uygun bir yöntemle farklı bir şekillerde incelemiştir. Duralı'ya göre, felsefe-bilim insanın iman etme ihtiyacını asla karşılamaz. Felsefe-bilim, insanın araştırma, bilme, teorik ve sistemli bilgi kuramı arzusunu tatmin eder. Beşeri yapıp etmelerimizin hepsine zemin oluşturan kurumları birbirleriyle karıştırmak metodolojik ve epistemolojik yanlışlığa yol açar. Bu kurumlardan biri olan din ile felsefe-bilimin işleyişleri ve ödev alanları oldukça farklıdır. Duralı'ya göre, bu durum felsefe-bilimin M.Ö. IV. yüzyılda meydana gelmesinden beri en sık işlenen hatalardan birisi olmuştur. Fenomenler dünyasının sadece küçük bir kısmına ilişkin geçici bilgiler zamanla evrenin tamamına ilişkin mutlak doğrular olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan mutlak inanç birimleri olan imani ve ahlaki ilkeler doğrudan doğruya bilgi sayılıvermişlerdir.⁴⁹ Duralı, bilgi-iman konusundaki bu karışıklığı, konuyla ilgili net görüşleri olan Gazzali, Kant, Kierkegaard gibi filozofların yaklaşımlarını dikkate alarak çözümlemeye çalışır. Fakat Kopernik devrimini felsefe tarihinde husule getirdiğini ileri süren, Eflatun'dan sonra ilk kalburüstü bilge filozof, bilim insanı olan Kant'ın bilgi-iman konusundaki akla çektiği sınır kazıkları konumuz açısından önem arz taşımaktadır. Kant iman konularının temellendirilmesinde sonuca götürücü kesin delillere başvurmamaktadır. Zaten iman objeleri ile bilgi objeleri arasında yapılan kesin ayırım bu tür bir kanıtlama biçimini olanaksız kılmaktadır. Kant, bilme alanı ile inanma alanını kesin sınırlar çizerek birbirlerinden ayırmıştır. Kant iman nesnelere için kesin deliller aramak yerine, onlara inanmak için gerekçeler sunmak gerektiğini düşünür.⁵⁰ Kaynağını insan aklında bulan ahlak yasası, Kant'ın imanı dayandırdığı temel olarak anlaşılır. Bu yönüyle

⁴⁷ Aydın Topaloğlu, "Akıl ve İnanç", *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 47.

⁴⁸ Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak, Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 14.

⁴⁹ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 157.

⁵⁰ Tan, *İmana Yer Açmak*, 227.

iman bilgiye değil, ahlaka dayanır. Bilgi nesnel zemine dayanırken, ahlak öznel zemine dayanır. Buradaki öznellik Kantçı terminolojide olumsuz bir durum değildir. Çünkü Kant, bu öznel zemini daha sağlam ve daha kesin olarak kabul eder.⁵¹ Duralı, Kant'ın akıl eleştirisinden ve akla çizdiği sınırlardan esinlenerek bilgi-iman konusunu kavramsal bir çerçeveye oturtur. Duralı'ya göre, temellendirme ile gerekçelendirme yoluyla doğruluğunu veyahut yanlışlığını gösterebileceğimiz her “inanç” bir varsayımdan ibarettir. Temellendirme ve gerekçelendirme yoluyla doğruluğu kanıtlanabilmiş her varsayım “bilgi” dir. Ancak kanıtlanabilmiş her varsayım geçerli ve geçersiz bilgi değerini taşır. Kısa ya da uzun vadede değişen şartlar geçerli olan varsayımı ve bilgiyi yanlışlayabilir. Bu anlamda hiçbir bilgi mutlak, kesin ve nihai değer taşımaz. Öyle inançlar vardır ki, bunlar hiçbir zaman varsayımlaştırılmazlar. Onların temellendirilip gerekçelendirilmesi imkânsızdır. Temellendirilip gerekçelendirilebilen inançlar, temellendirilemeyip gerekçelendirilemez inançlara dayanak oluşturur. Temellendirilip gerekçelendirmesi mümkün olmayan inançlar, toplum hayatımızın dini cephesinde “iman”, felsefe-bilimde ise aksiyon olarak adlandırılır. İmana konu olan inançlar tartışılmaz. Bunlar ya kabul edilir ya da reddedilir.⁵² Bilimde, ilkece öne sürülen iddia ve hipotezleri, mantık ve matematik bakımından ispatlamak, deney yönünden ise gerekçelendirme zorunluluğu vardır. Tabiatı tercihlerde bulunan doğadışı bir kaynağın varlığını ya da yokluğunu ispatlamak ve gerekçelendirmek mümkün değildir. Doğadışı olarak inanılan alan bilimin inceleme ve araştırma sınırlarının ötesindedir. O, imanın konusudur.⁵³ Duralı, Kant'ta olduğu gibi iman ve bilgi ayırımını çok net bir şekilde yapar. Duralı, iman konusunda dini geleneklerin, özellikle İslam'ın vahiy olgusuyla örtüşen bir iman tanımlaması yapar.

“Doğrulanmağı, denetleme ile gerekçelenmeğı ilkece beklemeyen ilk asli inanca iman denir. Yine ilkece imanlar, insanın zihni ile maddi çabalarına dayanmayan *Allah'ın*, elçileri aracılığıyla, insanlığa ilettiğı tebliğın yoruma kapalı, değişmez ‘mihenk taşları’dır. *Allah'ın* mutlak birliğı; aynı ânda aşkın ve içkin oluşu, tecrübelerden hareketle akıl aracılığıyla kavranılır cinsten olaylar değildir. Gerçi sözünü ettiğimiz yollardan Tanrımsı yahut Tanrıbenzeri temel ilkeleri oluşturabiliriz; fakat *Allah'ı* böyle kavramak, tüm soyutlama kabiliyetimizi ile fehmimizi aşar. Tekmil kavrayış ile anlamlandırma etkinliklerimizin esasını oluşturmakla birlikte- mantık-yânî, düzgün ve kurallı düşünme işlemlerimizin – çerçevesini topyekûn aşan ilkeler imândan sayılır. İmân, tektanrılı vahiy dininden olsun yahut olmasın, her inanç düzeninin temeli, sarsılmaz ve şartsız kabullerine verilen addır.”

Kur'an, her halka, nesle, millete tebliğ ile tebliğcinin gönderilmiş olduğunu bize bildirmektedir. Nitekim, “Her ümmetin Peygamberi vardır. Peygamberleri geldiğinde, aralarında adâletle hükmedilir ve onlara ve onlara asla zulmedilmez” (Yunus10/47).⁵⁴ Duralı'ya göre, düşünmek aklın işi ve etkinliğidir. Allah'ın gerek özüne gerekse sıfatlarına

⁵¹ Tan, *İmana Yer Açmak*, 226.

⁵² Duralı, *Felsefe-Bilim Nedir?*, 103, 104.

⁵³ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 303.

⁵⁴ Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, 100.

akıl sır ermez. O, yalnızca, yukarıda da işaret edildiği gibi, vahiylerinde kendini bildirdiği ölçüde, bir başka insani yeti olan duygulanma yoluyla algılanıp tanınabilir. Yani Tanrı'ya kayıtsız ve şartsız inanma varlık ve bilgi öğretilerince açıklanamaz.⁵⁵ Duralı, iman-bilgi, akıl-vahiy, ahlak ve eskatoloji gibi din felsefesinin temel konularını, din felsefesi kavramını kullanmadan akıl ve din sınırlarını dikkate alarak açıklamaya çalışmaktadır.

4. Duralı'nın Ahlak Anlayışı

Bilgi-iman ilişkisinde olduğu gibi, insani varoluş biçimlerinden birisi olan ahlak konusu da Duralı'nın düşüncesinde önemli bir konumdur. Duralı'nın ahlak anlayışı ayrıca müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar derinlikli ve kapsamlı bir konudur. Bu nedenle diğer konularda olduğu gibi yine bu konu da gerektiği kadar din felsefesi sınırları çerçevesinde ele alınacaktır.

Ahlak, kişinin kendisiyle ilgili birey hayatında ya da başkalarına yönelik toplum hayatında yerine getirmekle yükümlü olduğu davranışlarını, ilke ile kurallarını ortaya koyup uygulanma tarzlarını öneren bir felsefi disiplindir. Bu çerçevede örf de iş görür, fakat ahlak ile örfün arasındaki belirgin fark, örfün yerel, ahlakın ise evrensel oluşudur. Örf, çağdan çağa, toplumdaki topluma değişiklik gösteren bireysel ve toplumsal hal ve davranma, eyleme ve konuşma kuralları, tertip ve düzenlerdir. Örf bu anlamda yerle sınırlı olduğu için yereldir. Buna karşılık ahlak, genel evrensel, akli, biçimselleştirilmiş, sistemli ölçüler koyar. Felsefenin bir dalı olan ahlak bir bakıma örlere teori olur. Ahlakın bulunduğu ortamda kapsadığı örfler, ona bakılarak biçimlenip düzenlenir.⁵⁶

Ahlak'ın ebeveyni tektanrılı vahiy dini ile felsefedir. Tohum tektanrılı vahiy dinindedir. Gelişip serpildiği rahim, Sokrates, Eflatun, Aristoteles, Farabi ve Kant felsefesidir.⁵⁷ Vahiy bildirimlerini akıl, ahlak yasalarına tahvil eder. Bu hususta Kant ve Farabi arasında önemli sayılabilecek bir benzerlikten söz edilebilir. Her iki filozof da, Tanrı elçilerine nazil olmuş vahiylerden, veli ve hâkimlerin, zamanla filozofların da akla dayalı yorum ve tefsirleriyle ahlak ilke ve kurallarının türetildiğini öne sürmüşlerdir. Burada her ikisi de dinin ahlaka kaynaklık ettiği konusunda hem fikirdirler. Kant, dini ilahi öğretilerin dile getirilmesi olarak tanımlar. Vahyin ve dinin insanı ilgilendiren yönü, ödevlerimize kaynaklık eden Tanrı buyruklarıdır. Kant, öznellik bağlamında istisnasız tüm insanlık için geçerli olan özneler üstü yasa mesabesindeki buyruklara düstur demiştir. Tanrı ve ölümsüzlük koyutları, ahlak yasasının esası, söz konusu düsturun da hikmet sebebidir. Tanrı ve ölümsüzlük fikirlerinin bulunmadığı ahlaki ve onun temel taşları olan düsturları aramak boş bir çabadır. Kant'a göre ahlak, düsturlaştırılmış örfür. Felsefeye konu olan örf değil ahlaktır.⁵⁸

⁵⁵ Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 467.

⁵⁶ Duralı, *Aklın Anatomisi*, 110.

⁵⁷ Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*, 89.

⁵⁸ Duralı, *Aklın Anatomisi*, 110.

Ahlak'ın sebebi, kişileşmiş, kimlik kazanmış, reşit insanın, başkasına tabi olmama özelliği taşımasıdır. İnsanın bu tutumuna hür olma denir. İnsan ile hür varlık birbirleriyle örtüşen ifadelerdir. Ahlakın temelini oluşturan ilkeler, vahiy ile buyruk şeklinde bildirilir. Tebliğ, zaman üstü evrensel bir nitelik taşıdığından, her kültür ve zekâ seviyesindeki ortalama insana seslenir. Kişinin idrak seviyesine, ilim ve irfanına göre tebliğde bildirilen buyruklar şartsız olduğu kadar şartlı da anlaşılabilir.⁵⁹ Duralı, iman ilkelerinde olduğu gibi, ahlak sistemini oluşturan kuralların dayandığı ana ilkelerin ancak ve ancak ilahiyattan alınabileceğini ileri sürer. Bunun en önemli gerekçelerinden birisi iyilik, güzellik, kötülük, hak, hürlük, adalet vb. kavramların karşılığının doğada olmaması ve onların akıl tarafından üretilemeyeceğidir.⁶⁰

Duralı ahlak konusunu da vicdan, irade, niyet, ödev ve hürlük gibi birbirleriyle ilişkili fakat her biri farklı anlama gelen kavram örüntüsü ile çözümlenmeye çalışır. Konunun anlaşılması için söz konusu kavramlardan bazılarını kısaca değinmek gerekiyor. Aklın, kişiye seslenişi vicdandır. Kişinin, genetik-fizyolojik-morfolojik olmayan, manevi-ruhi boyutuna gönül denir. Aklın gönüldeki hitabı olan vicdanın kendisini dışlaştırma gücü iradedir.⁶¹ Onun da davranışları biçimlemesiyle eylemler ortaya çıkar. Ahlaki eylemlerin başlangıç noktası niyettir. Ahlakın özünü oluşturan maya orada çalınır. Derin düşünmeye, yani niyete göre düzenlenmiş eylemler, ameller ahlak makulesinden sayılırlar. Fakat niyetin kendisi dinidir. Ahlak niyete dayanır, öyleyse ahlak da din çıkışıdır. Esasında varoluşumuz da dinidir. Fenomenal dünyada olup bitenler, dinin zahiri boyutunda, dışarda kalanlar yani numenal alana ait olan niyet ise, dinin batini tarafındadır.⁶² Duralı, din konusundaki referanslarını İslam'dan alır, dolayısıyla din-ahlak ilişkisinde İslam ahlak ilkelerini, yani Allah'ın kuluna iki bildirim şekli olan vahiy ve vicdan yoluyla bildirdiği yasaları ve onun Hz. Muhammed tarafından uygulanan pratikleri anlar. Bu ilke ve esasları başta bireyin kendisi olmak üzere, diğer varlıklara uygulamak ödev olarak telakki edilir.⁶³ Duralı, bu yaklaşımı ile ahlak alanında felsefenin önemine ve değerine işaret etse de, esas olarak Kant'ın ahlaktan teolojiye giden yönünü tersine çevirerek ahlaki teolojik bir zemine oturttuğunu söyleyebiliriz.

5. Duralı'nın Hakikat ve Gerçeklik Tasavvuru

'Hakikat ve gerçeklik' Duralı'nın düşüncesini ve din felsefesini oluşturan en temel kavramlardandır. Duralı, bu kavramları ontolojik ve epistemolojik bir zeminde tartışır. Hakikat ve gerçekliğin bir boyutu varlığa diğer boyutu bilgiye uzanır. Düşünürümüz varlığı bir bütün olarak tasavvur eder. Duralı'ya göre, algılanabilir yahut gösterilebilir cinsten

⁵⁹ Duralı, *Aklın Anatomisi*, 90.

⁶⁰ Duralı, *Sorun Nedir?*, 91-95.

⁶¹ Duralı, *Sorun Nedir?*, 70.

⁶² Duralı, *Sorun Nedir?*, 182.

⁶³ Duralı, *Sorun Nedir?*, 205, 206.

olsun, olmasın, kendisinden bahsettiğimiz, üzerine konuştuğumuz ne varsa o, 'varlık' tır. Esasında varlıktan sayılmayacak bir şey de düşünülemez. 'Yok' dediğimiz de aslında vardır. Yok, olsaydı, ondan bahsetme ya da haberdar olma imkânından yoksun olurduk. Varlık var olanların tümüdür. O, hakikati teşkil eder. Gerçeklik ise var olanlardan ibarettir. Bu ayırımı Aristoteles metafiziğinde görüyoruz. Aristoteles ifadesiyle (to on), başlı başına gerçektir. Yani (to on), 'varolan' demek olduğu gibi, 'gerçeklik' anlamına da gelmektedir. Aristoteles, Parmenides ve Eflatun'un etkisiyle hakikatin temeline varlığı koymuştur. Varlık saklayıcıdır. Neyi saklar? Bilinmeyi. Varlık açılarak, açıklanarak, varlık çözümlenmesiyle bilinir. Metafiziğin ana görevi varlık çözümlenmesi yoluyla 'örtü' ve 'peçe'yi kaldırmaktır. Örtülü hakikat gizlidir sırdır. Sırrı örten peçenin arlanmasından ortaya hakikat çıkar. O, kendini bilgi olarak gösterir. Bilgi, bu anlamda varlık 'bildirgesi' dir. Felsefe saklanana açığa çıkarır ve gizli olanı keşfeder.

Kant, Aristoteles'ten tevarüs ettiği düşünceyi geliştirip sistemli bir mimari yapıya dönüştürmüştür. Mimari yapıdan kast olunan 'varlık' bütünlüğüdür. Varlık bütünlüğü ise bilmeye konu olan ne varsa ya da bilinme potansiyeli taşıyan her şeydir. Bilinebilir veya bilinen olanın tamamı 'âlem' dir. Kant âlem yerine, evren, kâinat, yeryüzü ve dünya anlamına gelen Almanca (Welt) kavramını kullanmıştır. Duralı'ya göre bu kavram yani (Welt) âlem kavramını tam olarak karşılayamaz fakat evren, kâinat, dünya ve yeryüzü âlem kavramının içleminde düşünülebilir. Heidegger'in ifadesiyle burada bulunduğumuz (am Lebeisen), (das Hiersein), mekân anlamında yeryüzüdür. (die Erde) yani arz dir. Burada bulunuşumuzu temellendirici varoluşumuzu (die Daseinweise) taşıyan fiziko-biyoloji, antropo-psiko-sosyo-kültür alanımızın en genel çerçevesi dünyadır. Evren ise, duyulanabilir, duyulanamadığı durumlarda hesaplanabilir birimlerden oluşur. Duyulanabilir, hesaplanabilir birimlere de 'varolanlar' denilir. Öyle ki, hakikat âlemi (die Wahrheitssphaere) nasıl varlık bütünlüğünü oluşturuyorsa, gerçeklik evreni de 'varolanlar' dan oluşur. Epistemolojik çerçeveden bakıldığında, Gerçeklik evreni, doğa bilimlerine nesne olurken, hakikat âlemi ise doğaya aşkın bir durumdadır. Duralı'ya göre, felsefesinin, yani metafiziğin salt biçimsel, transenssental aklıyla uzanamadığı saha hakikat âlemidir. Oraya ancak sezgi yeteneğini kullanan mistikler ulaşır. Mistisizm hakikat âleminden gerçeklik evrenini seyretmek veya temaşa etmektir. Felsefe-bilimin etkinlik alanı gerçeklikle sınırlıdır. Bu nedenle akıl söz konusu sınırları aşamaz. Bu sınırlar ancak dolaysız ve aracısız bir bilme biçimi olan sezgi ile aşılar. Sezgiler, zihnin zaman-mekân kategorilerinde yer almazlar. Akıl kategorilerine de tabi olmadan, onları biçimlendirip düzenleyen güçlerin öncüleridir. Metafiziğin yüreğini teşkil eden sezgi verisi temel ilke varlık vahdetidir. Mantık-matematikte özdeşlik, sanatta güzellik, ahlakta ise iyiliktir. Hakikatin gerçeklik ötesi alanı keşfetme çabasındaki ilim Tasavvuf tur. Onun konusu olan bilgi ise marifet ya da irfandır. Gerçeklik dünyasının öğrenmek iradesini bizde uyandıran duygu merak iken, hakikati temaşa etme, gerçekliğin ötesindeki özü yakalama, onunla hemhal olma arzusu aşktır. Tasavvuf sezgi verisi özden bilgi anlamına gelen marifet yahut irfan 'benim' gönlünden doğar. 'Beni' 'benim'e dönüştüren unsur gönül bağıdır. Allah'ın

'benim' e aracısız seslenişi vicdandır. Gerçeklik dünyasının malumatı ile bilimsel-pozitif bilgi, fizik esaslı sinir ağının en üst merci olan beyinde oluşur. Hakikat'a türevi olan 'gerçekliğin' iki kapısından geçilerek ulaşılır. Bunlardan biri gerçekliği 'aşkın', diğeri ise ona içkindir. Bilge her iki kapıdan geçme yeteneği olan üstün insandır. Aşkınlık kapısından geçerek temaşa-tefekkür yetisini kullanırken, içkinlik yoluyla da teemmül ve tefekküre dalar. Teemmül ve tefekkür yoluyla ilahi ses dediğimiz vicdanı bulur. İlahi sestен hareketle bilge, terbiye, adap kurallarını ilhamla; Resul ise ahlak ilklerini vahiyle düzenler. Bilge, hakikatin aşkın ve içkin sırlarına vakıf olur. Görülmeyen, duyusal algı eşişimizi aşan 'varlık hakikati', duyumlanabilir olanın taşıyıcı cevheridir. Hakikatin ifşa olmuş, duyulara açılan boyutu gerçekliktir. Hakikat, bu anlamda birlik ve bütünlüktür. Gerçeklik ise onun duyulara konu olan boyutudur. Hakikat ve gerçeklik, beşeri insan seviyesine çıkaran ve bununla birlikte bir kültürün varlığına imkân tanıyan, din, ahlak, sanat, felsefe-bilim, fen ve diğeri alanları birlikte gerektirir. Bu yapılardan birinin olmadığı, ya da eksik olması bütünlüğün bozulması anlamına gelir. Duralı, felsefi düşüncesini bu bütünlüğe uygun bir tarzda ve varlıktaki hiyerarşik yapıyı da dikkate alarak inşa etmiştir. Dolayısıyla Duralı'nın din felsefesi ancak bu bütünlük çerçevesinde anlaşılacaktır.

Sonuç

Teoman Duralı'nın din felsefesi, çağdaş din felsefesinin iki önemli damarı olan Anglo-Sakson ve kıta Avrupası felsefi perspektifinden değerlendirildiğinde, dinle ilgili dil ve mantık çözümlemelerine dayalı, eleştirel bir yaklaşımı benimseyen Anglo-Sakson geleneğinden ziyade, din ve felsefeyi daha çok varoluşsal, fenomenolojik ve tarihsel bağlamda ele alan kıta Avrupası felsefesi geleneğinde konumlandırabiliriz. Çalışmamızda zaman zaman vurguladığımız gibi Duralı, genç bir bilim dalı olan 'din felsefesi' kavramını eserlerinde kullanmamıştır. Fakat kendi düşünce sistemi ve kavramsallaştırmasına uygun bir tarzda felsefe-bilim ve din olgusunu felsefi bir tarzda tüm uzanımları ve derinlikleriyle birlikte ele almıştır. Bu bağlamda Duralı, din felsefesinin başat konuları olan, Tanrı tasavvurları, metafizik, varlık, ilahiyat, iman-bilgi, akıl-vahiy, ahlak, siyaset, evrim, sezgi, hakikat ve gerçeklik, gibi birçok konuyu büyük bir titizlikle ve kendi sistemine uygun bir tutarlılıkla çözümlemeye çalışmıştır. Duralı'nın bu yaklaşımı bizi böylesi bir çalışmaya yöneltmiştir.

Duralı'nın düşüncesinde din merkezi bir konumdadır. Filozofumuz felsefe-bilim- din ilişkisini kurarken, Eflatun, Aristoteles, Gazali, Kant ve Kierkegaard gibi filozofların akıl ve din arasına çektiği sınırları dikkate almıştır. Özellikle Kant metafiziğinin ve epistemolojinin temeli olan *numen- fenomen* düalizmi ve buna dayalı akıl ve din ayırımı Duralı için çıkış noktası olmuştur. Kant iman konularının temellendirilmesinde sonuca götürücü kesin delillere başvurmamaktadır. Zaten iman objeleri ile bilgi objeleri arasında yapılan kesin ayırım bu tür bir kanıtlanma biçimini olanaksız kılmaktadır. Kant, bilme alanı ile inanma alanını kesin sınırlar çizerek birbirlerinden ayırmıştır. Kant iman nesnelere için kesin deliller aramak yerine, onlara inanmak için gerekçeler sunmak gerektiğini düşünür. Kant'ta

olduğu gibi, Duralı da akıl ve din ayırımını belirgin bir şekilde yapar. Burada çok önemli ve ince bir ayrıntıya dikkat çekmemiz gerekiyor. Kant dini, felsefi bir etkinlik olan akıl sınırları içerisinde konumlandırırken, Duralı, dini daha çok Gazali ve Kierkegaard'ın din anlayışına uygun olarak akla kapalı, akli aşan ilahi bir zeminde konumlandırır. Dini alanın akla kapalı olması, bu alanın felsefe-bilim yol ve yöntemleriyle algılanamayacağı ve kanıtlanamayacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Buradaki akıl Duralı'nın hararetle eleştirdiği modern araçsal akıldır. Selim ya da saf akıl da dinin yüksek hakikatlerini tam olarak kavrama noktasında kifayetsizdir. Fakat bu hakikatlerin dile getirilmesinde, yorumlanmasında, anlaşılmasında yol göstericidir. Bu anlamda kutsal metinler, felsefe-bilimin konusu olan, doğa bilimi gibi alanlarda bilgi sunmazlar, daha çok maneviyatımıza yönelik ahlak, edep ve hayat için reçeteler sunmaktadırlar. Doğrulanmayı, denetleme ile gerekçelenmeği ilkece beklemeyen ilk asli inanca iman denir. Yine ilkece imanlar, insanın zihni ile maddi çabalarına dayanmayan *Allah'ın*, elçileri aracılığıyla, insanlığa ilettiği tebliğin yoruma kapalı, değişmez 'mihenk taşları'dır. *Allah'ın* mutlak birliği; aynı ânda aşkın ve içkin oluşu, tecrübelerden hareketle akıl aracılığıyla kavranılır cinsten olaylar değildir. Duralı'nın imanın alanını çok net bir şekilde akla aşkın olarak görmesi din felsefesi açısından onun fideist bir tutuma sahip olduğunu gösterir. İman hakikatlerinin anlaşılması ve yorumlanması konusunda akla biçtiği değeri dikkate alırsak Duralı'yı din felsefesi konusunda ılımlı Fideistler kervanına dâhil edebiliriz. Çağdaş Türk düşünürü Teoman Duralı'nın, eserlerinde felsefe-bilim geleneğini çok yönlü ve çok boyutlu bir şekilde ele alması, onun evrim teorisi, canlı felsefesi, insan felsefesi ve ahlak felsefesi gibi alanlarda yeni ve özgün çalışmalar yapılacağıının işaretleridir.

Kaynakça | References

- A Duralı, Şaban Teoman. *Aklın Anatomisi, Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Duralı, Şaban Teoman. *Çağdaş Küresel Medeniyet, Anlamı- Gelişimi-Konumu*. İstanbul: Dergay Yayınları, 2017.
- Duralı, Şaban Teoman. *Felsefe-Bilim Nedir?*. İstanbul: Dergâh Yayınları 2017.
- Duralı, Şaban Teoman. *Felsefe-Bilimin Doğuşu, Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Duralı, Şaban Teoman. *Felsefe Bilimin Odağında Metafizik*. nşr. Mehmet Sabri Genç. İstanbul: Şule Yayınları, 2019.
- Duralı, Şaban Teoman. *Hayatın Anatomisi, Canlılar Bilimi Felsefesi Evrim ve Ötesi*. İstanbul: Dergah Yayınları 2018.
- Duralı, Şaban Teoman. *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Duralı, Şaban Teoman. *Sorun Nedir?*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kala, Muhammet Enes. "Teoman Duralı'nın Düşüncesinde Din-Ahlak-Felsefe-Bilim İlişkisi Üzerine". *Türkiye'de Sosyal Teoride Din*. ed. Cevat Özyurt, Ejder Okumuş. Ankara: Hece Yayınları, 2017.
- Taliaferro, Charles. "Tanrıçılığın Tutarlılığı". *Din felsefesi, Klasik ve Güncel Meseleler*. çev. Aydın Çavdar. ed. Paul Copan, Chad Meister. İstanbul: İdea Yayınları 2018.
- Tan, Necmettin. *İmana Yer Açmak, Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*. İstanbul: İz Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Aydın. "Akıl ve İnanç". *Din Felsefesi*. ed. Latif Tokat. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.

Mekkî b. Ebî Tâlib'in Vakf-İbtidâ İlimine Yaklaşım Biçimi (*el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye* Örneği)

Ahmet Arif AKBABA | orcid.org/0000-0002-2239-5395 | ahmetarifakbaba@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Bolu, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x1kqx83>

Öz

Pratikteki yansımalarını Hz. Peygamber'den bil itibar müşahede ettiğimiz vakf-ibtidâ ilmi, Hz. Allah'ın Kur'an'ın tertîl ile okunmasını emrettiği âyetlerde yer alan "tertîl" kelimesinin tefsiri çerçevesinde, sahâbenin de kendisine atıf yaptığı önemli bir konu olarak dikkat çekmektedir. Sonraki dönemde gerek kurranın kıraat temalı eserlerinde gerekse müfessirlerin tefsirlerinde ilm-i kıraatin alt disiplinleri arasında telakki edilen bu ilme; bâb, fasıl veya hususî bölümlerle yer verildiği görülmektedir. Zira vakf ve ibtidâ, ilm-i kıraat için olduğu kadar Kur'an tefsiri için de son derece ehemmiyet kesp etmektedir. Şöyle ki mananın tamam olduğu yerde okumayı kesip nefes almak olan "vakf" ile mana bütünlüğüne uygun olan yerden okumaya tekrar devam etmeyi ifade eden "ibtidâ", Kur'an'ın manasının doğru bir şekilde tebeyyün etmesindeki doğrudan ilgisi sebebiyle vazgeçilmez bir disiplindir. Bunun yanı sıra okuyucunun tilavetini düzenlemesinde de inkârı kabil olmayan bir fonksiyon icra eden vakf-ibtidâ, bu cihetiyle âlimlerin müstağni kalamadığı bir ilim olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu âlimlerden biri de Mekkî b. Ebî Tâlib'tir (ö. 437/1045). O, kıraat ilminin tarihi sürecinde telifatıyla literatüre yön vermiş ve sahanın en seçkin isimleri arasında yer almakla birlikte bu ilmin temel meselelerindeki tutumuyla sonraki literatürü de etkilemiş bir kıraat âlimidir. Bu gerçeklikten hareketle işbu çalışmada Mekkî'nin, vakf-ibtidâ ilmine yaklaşım biçimi, *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye* isimli tefsiri özelinde incelenecektir. Bu çerçevede öncelikle kısa bir kavram tanımlaması yapılacak, ulemânın mezkûr ilmi telifatına taşıma yöntemine ve ortaya çıkan tasniflere temas edilecektir. Ardından Mekkî'nin, bu disiplinindeki tasnif mantığı, buna dair kullandığı özgün kavramlar, hususî kritiğe tabi tuttuğu kelimeler ele alınacaktır. Ayrıca kendisinin nakilde bulunduğu isimlere de temas edilerek konu çerçevesinde takip ettiği gelenek tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kıraat, Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, Vakf, İbtidâ

Atıf Bilgisi

Akbaba, Ahmet Arif. "Mekkî b. Ebî Tâlib'in Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşım Biçimi (*el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye* Örneği)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2023), 326-352.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431534>

Geliş Tarihi	02.11.2023
Kabul Tarihi	04.12.2023
Yayın Tarihi	26.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	kider@kocaeli.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
Yayıncı	Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayınıdır.

Makkī b. Abī Tālib's Approach to the Science of Waqf-Ibtidā (The Example of *al-Hidāya ilā bulūġi'n-nihāya*)

Ahmet Arif AKBABA | orcid.org/0000-0002-2239-5395 | ahmetarifakbaba@ibu.edu.tr

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Bolu, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/01x1kqx83>

Abstract

The science of wakf-ibtidā, whose practical reflections we observe from the Prophet himself, draws attention as an important subject that the companions also referred to, within the framework of the interpretation of the word "tertîl" in the verses where Allah orders the Qur'an to be read with tertîl. In the following period, this science, which was considered among the sub-disciplines of the science of recitation, both in the Qur'anic recitation-themed works and in the interpretations of commentators, was included in chapter, section or special parts. Because wakf and ibtidā are extremely important for the interpretation of the Quran as well as for the science of recitation. Namely, "wakf", which means stopping reading and breathing at a place where the meaning is complete, and "ibtidā", which means continuing to read from a place that is suitable for the integrity of the meaning, is an indispensable discipline due to its direct relevance in the correct manifestation of the meaning of the Quran. In addition, wakf-ibtidā, which performs an undeniable function in regulating the recitation of the reader, stands out as a science that scholars cannot remain independent of in this respect. One of the scholars in question is Makkī b. Abī Tālib (d. 437/1045). He is a scholar of recitation who has guided the literature with his writings throughout the historical process of the science of recitation and is among the most distinguished names in the field, and has also influenced the subsequent literature with his attitude towards the basic issues of this science. Based on this reality, in this study, Makkī's approach to the science of wakf-ibtidā will be examined specifically in his commentary named *al-Hidāya ilā bulūġi'n-nihāya*. In this context, first of all, a brief definition of the concept will be made, and the method of scholars' compilation of the mentioned science and the resulting classifications will be touched upon. Then, Makkī's classification logic in this discipline, the original concepts he used in this regard, and the words he subjected to special criticism will be discussed. In addition, the names he used will be contacted and the tradition he followed within the framework of the subject will be tried to be determined.

Keywords

Qiraat, Makkī b. Abī Tālib, *al-Hidāya*, Waqf, Ibtidā

Citation

Akbaba, Ahmet Arif. "Mekki b. Ebî Talib's Approach to the Science of Vakf-İbtidâ (The Example of *al-Hidâyah ilâ bülüğî'n-nihâyah*)". *Kocaeli Theology Journal* 7/2 (December 2023), 326-352.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.10431534>

Date of Submission	02.11.2023
Date of Acceptance	04.12.2023
Date of Publication	26.12.2023
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.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	kider@kocaeli.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .
Publisher	Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in son ilahî kitap olması vasfından hareketle haiz olduğu muhtevası ve kendisine has tilavet/icra yönü, inzalinden bu yana her kesimden insanların dikkatini celbetmiştir. Bunun bir yansıması olarak bu ilahî kitabın anlam ve tilavet alanına dönmek gerek müstakil gerekse bâb, fasıl ve bölümlerle ele alınan disiplinler teşekkül ettirilmiştir. Bu disiplinlerden biri de Allah Teâlâ'nın, âyetlerdeki muradının tebeyyün ve noksansız bir şekilde tezahür etmesinde¹ ve tilavetin sıhhat boyutunun sorgulanmasında önemli bir kıstas misyonunu haiz olan vakf-ibtidâ ilmi olmuştur. Nitekim bu gerçeğe Ebü'l-Kasım Yûsuf b. el-Hüzelî (ö. 465/1073) *el-Kâmil*'inde Müzzemmil sûresi 4. âyetinde zikri geçen ve tilavetin kemaline atfedilen “tertîl”² kavramını, Hz. Ali'nin “تجويد الحروف ومعرفة الوقوف/vakf yerlerini ve harflerin tecvidini bilmek” şeklinde tarif ettiğini zikretmektedir.³

Vakf ve ibtidâ, ilm-i kıraat için olduğu kadar Kur'an tefsiri için de önemlidir. Mananın tamam olduğu yerde okumayı kesip nefes almak olan “vakf” ile mana bütünlüğüne uygun olan yerden okumaya tekrar devam etmeyi ifade eden “ibtidâ”, Kur'an'ın manasının doğru bir şekilde tebeyyün etmesinde, doğrudan ilgisi olması sebebiyle Kur'an'ın tefsiri ve hüküm istinbatı noktasında da önem arz etmektedir.⁴ Muhammed İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) bu gerçeği “Kur'an'ı bilmek vakf-ibtidâyı bilmekle tamam olur.” sözüyle dile getirmiştir.⁵

Pratikteki izdüşümlerini Hz. Peygamber ve sahâbeden bil itibar⁶ şifahî olarak görebildiğimiz bu ilmin kural ve kaideleri, erken dönem olan hicrî ikinci asırda Şeybe b. Nisâh (ö. 130/747)⁷ ile başlamış, sonraki dönemlerde de İbnü'l-Enbârî'nin *Kitâbü İzâhi'l vakf ve'l-ibtidâ*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (ö. 338/950) *el-Kat' vel-İ'tinâf*, Mekkî b. Ebî Talib'in *el-Hidâye fi'l-Vakf*,⁸ Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, İbn Tahhân

¹ Vakf-ibtidâ ilminin Kur'an tefsirindeki yeri hakkında bir değerlendirme için bk. Veli Kayhan, “Vakf ve İbtidâ İmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2006), 299-341.

² Tertîl kavramı hakkında geniş bilgi için bk. Ali Öge, “Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2015), 27-61; Ayrıca bk. Ali Akpınar, “Kur'ân-ı Kerîmde Okuma (Kıraat) Lafızları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 217-220.

³ Ebü'l-Kasım Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Ukayl el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kırâati'l-aşr ve'l-Erbeine'z-zâidete aleyhâ*, thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufâi eş-Şâyib (y.y.: Müessesetü Sema, 2007), 93.

⁴ Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 55.

⁵ Ahmed b. Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim el-Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Abdurrahim et-Tarhûnî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 1/13.

⁶ Maşal'nın ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği ikazıyla zikrettiği rivayetler için bk. Mehmet Emin Maşal, *Tarih ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: OTTO, 2016), 136-138; Mehmet Kara, “İbnü'l-Cezerî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 56.

⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesse (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/298.

⁸ Ebü Abdullah Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 33.

Ebü'l-Feth el-Endelusî'nin (öl.560/1164) *Nizâmü'l-edâ fi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ*, Ebû Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1164) *Ilelü'l-vukûf*, Ebü'l-Alâü'l-Hemedânî'nin *el-Hâdî fi ma'rifeti'l-makâtî'ı ve'l-mebâdî*, Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Vasfû'l-İhtidâ fi'l-Vakfi'l-İbtidâ* vb. günümüze ulaşan hatırı sayılır bir literatürle belirlenmiş ve bu durum, Kur'an hattına konulan işaretlerle bağlayıcı bir hal almıştır. Pratik yansımalarının ilk döneme değin uzanmasından hareketle olsa gerek İbnü'l-Cezerî'nin vakf-ibtidâ ilmini, "seleften tevatüren nakledile gelen bir konu" olarak değerlendirmesi ayrıca önem arz etmektedir. Yine İbnü'l-Cezerî, konunun önemini, talebenin kurra indinde icazeti hak edebilmesinin ancak vakf-ibtidâ ilmini öğrendikten ve tatbik edebildikten sonra mümkün olduğunu ifade ettiği cümleleriyle dile getirmiştir.⁹

Alandaki öncü eserlerden addedilen mezkûr telifattan birçoğunun, vakf-ibtidânın, kıraat ilminin bir parçası olduğu ön kabulünden hareketle kıraat ulemâsının kaleminden çıktığı¹⁰ dile getirilse de özellikle dil ve tefsir alanında kalem oynatan hatırı sayılır sayıda âlim de bu disipline kayıtsız kalmamış, eserlerinde açtıkları bâb ve fasıllarla konuyu tavzih yoluna gitmiştir. Bu noktadan hareketle dilci, kıraat âlimi ve müfessir kişiliğiyle her üç literatürde de önemli bir isim olarak öne çıkan Mekkî b. Ebî Tâlib'in konuya dair düşüncelerinin ve bu ilmin, tefsirine yansıma biçiminin ne yönde şekillendiğinin bilinmesinin, alan için ehemmiyet kesp ettiği açıktır.

Mekkî, bu ilme dair birçok eser vücuda getirmiş¹¹ olmasına karşın *el-Vakfû 'alâ kellâ ve belâ fi'l-Kur'an*¹² ve *Şerhu Kellâ, Belâ ve Ne'am ve'l-vakfi alâ külli vahidetin minhünn*¹³ adlı hususî kelimeleri incelediği iki kitabını istisna ettiğimizde, mezkûr eserlerin günümüze ulaşmamış olması, müellifin mevzubahis konu hakkındaki ortaya koyduğu yöntem ve değerlendirmelerinin, diğer bir ifadeyle yaklaşım biçiminin netleştirilmesi, *el-Hidâye ilâ*

⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/225.

¹⁰ Söz konusu disipline dair geniş malumat için bk. Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012); Ayrıca vakıf ve ibtidâ meselesine dair önemli tespit ve değerlendirmeler için bk. Maşalı, *Kıraat İlmi*, 134-160.

¹¹ Muhammed b. Abdullah, tahkikini yaptığı İlelü'l-vukûfta vakf-ibtidâ ilmi alanında ulemânın kaleme almış olduğu eserleri sıralarken; Mekkî'nin vakf-ibtidâyâ dair şu eserlerini zikretmiştir: *el-Hidâye fi'l-vakf*, *Şerhu't-temâm ve'l-vakf*, *ve'l-vakfî't-tâm*, *ve'l-vakf: Kasîdetu'r-Râiyye*, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, *İhtisârü'l-kavl fi'l-vakf alâ Kellâ*, *ve Belâ ve Ne'am*, *Şerhu ihtilâfi'l-ulemâ fi'l-vakfi alâ kavlihî teala* "ولا يحزنك قولهم", *Men'u'l-vakfi alâ kavlihî teala*: "يدعو لمن ضره اقرب من نفعه", *Şerhu ma'na'l-vakfi alâ kavlihî teala*: "ان اردنا الا الحسنی", *El-Hidâye fi'l-vakfi alâ Kellâ*. Bk. Secâvendî, *Ilelü'l-vukûf*, 33; Ayrıca bk. Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Yusuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyy, 1982), 3/316-317; Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 2/1470, 2024, 2041; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/74.

¹² Ebü Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî, *el-Vakfû alâ Kellâ ve Belâ fi'l-Kur'an*, thk. Huseyn en-Nassâr (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2003).

¹³ Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebü Tâlib", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/576.

bülûğî'n-nihâye adlı tefsirinin yegâne kaynak olarak bu zaviyeden incelenmesiyle mümkün gözükmektedir. Ülkemiz akademi dünyasında da gerek Mekkî'yi gerekse vakf-ibtidâ ilmini merkeze alan çalışmalarda¹⁴ konunun, hatırı sayılır bir yer ihraz etmemiş olması bir tarafa, çoğu kere müellifin ismi ve alanda kaleme aldığı eserlerine atıfla yetinilmiş, kendisinin konu hakkındaki tutum ve düşünceleri muğlak kalmıştır. Dolayısıyla çalışmamızın ana hedefi, söz konusu muğlaklığı bir nebze olsun kaldırması, sonraki çalışmalar için bir başlangıç niteliği arz etmesi olarak ifade edilebilir. Çalışmada takınacağımız yöntemde ise makalenin hacmini makul düzeyde tutmak adına konuyu, ilgili başlıklarda tavzih edecek bir örnekle açıklayacak, fazlası için ise ilgili referans satırlarına dipnotta yapacağımız atıfla yetineceğiz.

1. Vakf-İbtidâ İlmi ve Bu Disiplinin Telifata Yansıma Biçimi

Vakf, ilm-i kıraat literatüründe birçok tanımı yapılmış¹⁵ olmakla beraber İbnü'l-Cezerî'nin “Kur'an kıraatine tekrar başlama niyetiyle bir kelime üzerinde nefes alacak zaman dilimi kadar kıraati ve sesi kesmek”¹⁶ şeklindeki tarifinin, efradını cami ayyarını mani bir mahiyet arz etmesi sebebiyle öne çıktığı söylenebilir. İbtidâ'nın ise kıraate ilk başlamayı veya kıraatin herhangi bir sebeple bitirilmesi ya da -nefes alma niyetiyle- kıraat eylemine ara verilmesinden sonra yeniden başlamayı¹⁷ ifade ettiği dile getirilmiştir.

Saçaklızâde (ö. 1145/1732) vakf-ibtidâ konusunun, *eş-Şâfiye* gibi sarf kitaplarında Arapça dil kuralları veçhesinden incelendiğini, ehl-i edâdan Enbârî, Dâni vb. kurrânın ise bu ilmi, müstakil şekilde ele alarak Kur'an'daki vakfın kısımlarını mufassal bir şekilde açıkladığını belirtmiştir. Sözlerinin devamında ise tecvid ilminden farklı ve ona muğayir bir mahiyet arz etmesine karşın bu disiplini, bazı ulemânın âdeti veçhiyle, küllî kaidelerini tecvid ilminin bir cüz'ü olduğu ön kabulünden hareketle ele alarak (tecvit literatüründe bir bâb, fasıla şeklinde) değerlendirdiğine, bugüne değin bu anlayışla devam edildiğine dikkat çekmiştir.¹⁸ Bu yaklaşımdan hareketle vakf-ibtidâ hakkında kaleme alınan telifatin, “müfrede” ve “mudammene” olmak üzere iki kısımda mülhaza edilebileceği

¹⁴ Sinan Tunç, *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 185-187; Kayhan, “Vakıf ve İbtidâ”; Kara, “Vakıf-İbtidâ”, 70-74; Muhsin Şahin, “Kur'an-ı Kerim Tilavetinde Vakıf ve İbtidâ”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 36 (2019); Koyuncu, *Vakf ve İbtidâ*.

¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed en-Nürî es-Safâküsî, *Tenbihü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn ammâ yekau lahiüm mine'l-hatai hâle tilâvetihim li Kitâbi'l-mübîn*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Tunus: Müessesü Abdilkerim b. Abdillâh, 1974), 128; Abdü'l-Alî Mesûl, *Mu'cemu mustalahâti'l-ilmî'l-kıraati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bihi* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 342; Ali Muhammed ed-Dabba', *el-İdâetü fi beyâni usûli'l-kırâe* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't- Türas, 1999), 32; Koyuncu, *Vakf ve İbtidâ*, 52-58.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/240.

¹⁷ Abdulfettâh es-Seyyid Acemî el-Mersafî, *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi Kelâmi'l-Bârî* (Medine: Mektebetü Taybe, ts.), 1/392; Safâküsî, *Tenbihü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn*, 128.

¹⁸ Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'aşî Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukill*, thk. Sâlim Kaddûri el-Hamed (Amman: Daru Ammâr, 2001), 247-248.

belirtilmiştir.¹⁹ Şöyle ki konunun müstakil olarak ele alınması ve üzerine terettüp eden meselelerin tüm yönleriyle tafsili şekilde incelemeye tabi tutulmasına karşılık gelen telifat, “müfrede” olarak isimlendirilmiştir. Bu telifat sürecinin henüz erken dönem olan hicrî ikinci asırda Şeybe b. Nisâh ile başladığı,²⁰ sonraki dönemlerde de İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/939) *Îzâh el-Vakf ve'l-İbtidâ*, Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *el-Kat' ve'l-İtinâf*, Mekkî b. Ebî Talib'in *el-Hidâye fi'l-Vakf*,²¹ Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1164) *İlelü'l-vukûf*, gibi eserlerle devam ettiği anlaşılmaktadır.

Vakf-ibtidâ ilminin; dil,²² tecvid,²³ tefsir,²⁴ kıraat,²⁵ ulûmü'l-Kur'an²⁶ ile ilintili olmasından hareketle bu tür telifatın içine bâb, fasıl veya bölüm şeklinde dâhil edilmesi²⁷ sebebiyle söz konusu eserler ise “mudammene” şeklinde isimlendirilmiştir.²⁸ Mekkî, konuyu gerek müstakil/müfrede gerekse ulûmü'l-Kur'an'a ait mudammene türü eserlerinde incelemeye aldığı görülmektedir. İfade edildiği üzere bu çalışmada müfessirin ikinci kısımda yer alan telifi *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye* adlı tefsirinden hareketle konu detaylandırılacaktır.

2. Mekkî'nin *el-Hidâye*'sinde Yer Verdiği İhtiyarî Vakf Çeşitleri

¹⁹ Kâmil b. Suûd el-Unzî, “İlmü'l-vakf ve'l-ibtidâ inde'l-imam Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî”, *Suud İslamî Araştırmalar Vakfı* 1/36 (ts.), 1118.

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *Çâyetü'n-nihâye*, 1/298.

²¹ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 33.

²² Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 3/521; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî (Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1992), 2-3.

²³ Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydillah (Abdillah) b. Yahyâ el-Hâkânî, *el-Kasidetü'l-Hâkâniyye* (y.y.: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, ts.), 32 (39. beyt); Ebû Amr Osman b. Sâid b. ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Daru Ammâr, 2000), 175; Ebû Amr Osmân b. Sa'îd b. Osmân Dâni, *Şerhu Kasideti Ebî Muzâhim el-Hâkânî*, thk. Gazî b. Büneydir el-Amrî (Medine, 1434), 2/273.

²⁴ Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî, *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih* (y.y.: Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâbi ve's-Sünne-Külliyetü's-Şerîati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008), 1/693; Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001); Ebû'l-Kasim Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 1/38-39, 232, 2/363, 4/8; Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Mühîd*, thk. Muhammed Cemîl Sıdkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010).

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/224-243; Hüzeli, *el-Kâmil*, 131-141.

²⁶ Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1987), 353-372; Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrâhim Ebû'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 1/342-376; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed İbrahim Ebû'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 1/282-309.

²⁷ Nehhâs, söz konusu disiplinin mezkûr ilimlerle olan ilintisini İbn Mücâhid'den atfıla şu şekilde dile getirmektedir: “Vakıf hususunda son söz ancak Kur'an'ın kendisiyle indiği dili, kıraati, tefsiri, kıssaları ve Nahvi bilen kişilerin söyleyecekleri ile tamam olur.” Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İtinâf*, 18.

²⁸ Unzî, “İlmü'l-vakf”, 1119.

Herhangi bir sebep zikretmeksizin bizzat karînin kastettiği vakf türü diye tarif edilen vakf-ı ihtiyarînin,²⁹ tarihi süreç içerisinde vakf-ibtidâ ulemâsınca anlam-lafız merkezli bir yaklaşımla farklı sayıda tasniflere tabi tutulduğu görülmektedir. İbnü'l-Enbârî'nin üçlü,³⁰ Kastallânî³¹ ve Secâvendî'nin beşli³² ve Nîsâbü'rî'nin³³ (ö. 850/1446) altılı tasnifleri bu meyanda göze çarparken, Nehhâs,³⁴ Mehdevî,³⁵ Mekkî,³⁶ Dâni,³⁷ İbnü'l-Cezerî'nin³⁸ de içinde olduğu ekseri kurrânın; tâm, kâfi, hasen ve kabîh şeklindeki dörtlü tasnifi, alanda tercih edilen tasnif olarak öne çıkmaktadır.³⁹ Şimdi Mekkî'nin de tercihinde gözlemlediğimiz dörtlü tasnifinde yer alan vakf türlerinin tefsirindeki yer alış biçimini inceleyeceğiz.

2.1. Vakf-ı Tâm/Temâm

Mana ve lafız cihetinden sonrası ile ilintisi olmayan, üzerinde vakfedildiğinde kendisinden yani sonraki kelimedenden başlanılmasının münasip olduğu yerlerde yapılan vakfa, vakf-ı tâm denilmiştir.⁴⁰

El-Hidâye'de en çok atıf yapılan vakf türü olarak öne çıkan vakf-ı tâmı Mekkî, dört yerde “التام”, diğer onlarca yerde “التمام” kavramıyla değerlendirmeye almıştır. O, konuyu bazen

²⁹ Dabba', *el-İdâe*, 37.

³⁰ Ebü Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillahi Azze ve Celle*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan (Dimeşk: Mecme'u'l-Luğati'l-Arabiyye, 1971), 1/108.

³¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât Li-fünûni'l-Kırâât*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'ânîyye (Suudi Arabistan: Vüzâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İrşâdi's-Suûdiyye – Mecmeu'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafî'ş-Şerîf, 1434), 2/519.

³² Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 1/23.

³³ Nizamuddin el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn en-Nîsâbü'rî, *Ğarâibü'l-Kur'an ve rağâibü'l-Furkan* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/44, 3/283, 394.

³⁴ Nehhâs, tâm, kâfi, hasen ve kabîh şeklinde ele alınan tasnifteki dördüncü sıradaki kabîh vakfı zikretmemiş ancak buna alternatif olmamakla birlikte salih vakıf diye isimlendirdiği bir türü zikretmiştir. Bk. Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, 219.

³⁵ Mekkî'nin muasırı da olan Mehdevî, tefsiri Tahsîl'de tâm, kâfi, hasen ve kabîh vakıf türlerine atıfta bulunmuştur. Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *et-Tahsîl li fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi' li ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Ziyad Muhammed Tahir Şaban - Şeyhu'l-Büzûriyye (Katar: İdâretü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye bi Temvîli'l-İdâreti'l-Âmmeti li'l-Evkâf, 2014), 2/24, 2/553-554, 3/251, 342, 387-388, 397, 4/436-437, 5/577, 7/279.

³⁶ Mekkî'nin bu ilme dair ele aldığı “el-Hidâye fi'l-Vakf” adlı müstakil eserine ulaşamadığımız için ilgili tefsirini bu çerçevede mümkün olduğunca geniş bir taramaya tabi tutarak kendisinin tâm, kâfi, hasen ve kabîh olmak üzere dörtlü bir tasnifi benimsediği anlaşılmıştır. Ayrıca Mekkî, vakf-ı ceyyid, vakf-ı caiz, katı', vakf-ı izdirârî ve vakf-ı beyân gibi kavramları da zikrettiği görülmektedir. Bk. Mekkî, *el-Hidâye*, 3/1971, 2012, 4/3202, 8/5135, 10/6272, 1/463, 4/3030, 8/5314, 4/2288, 2926, 10/6237, 5/3449, 3457, 10/6775, 9/6052, 2/1473, 2/1391-1392, 11/7417.

³⁷ Koyuncu, *Vakf ve İbtidâ*, 128.

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

³⁹ Dabba', *el-İdâe*, 38.

⁴⁰ Ebü Amr Osman b. Sâid b. ed-Dâni, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan (Ürdün: Dâru Ammâr, 2001), 8; Ayrıca bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 1/149; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226; Dabba', *el-İdâe*, 38.

vakf-ibtidâ ilmiyle temayüz etmiş kurradan, bazen de farklı kimliğiyle öne çıkan ulemâdan⁴¹ nakille detaylandırma yoluna gitmiştir.

Örnek: Ahkâf sûresi 19. âyet:

وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوقَّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

Mekkî, âyeti vakf-ibtidâ veçhesinden kritiğe tabi tuttuğu satırlarda (ل) harf-i cerrinin müteallikının kendisinden sonra gelen gizli fiil olması sebebiyle bazı kişilerin “مما عملوا” cümlesinde vakf yaptığını, bununla birlikte “لَا يُظْلَمُونَ” kelimesinde icra edilecek vakfın ise tâm olduğunu belirtmiştir.⁴²

2.2. Vakf-ı Kâfi

Üzerinde vakf yapılan kelimenin sonrası ile anlam cihetinden irtibatı bulunup lafzî irtibatın söz konusu olmadığı yerlerdeki vakf türü, vakf-ı kâfi diye isimlendirilmiştir.⁴³

Tespitlerimize göre Mekkî tefsirinde sadece yedi yerde bu vakf türüne atıfta bulunmuştur. Söz konusu yedi yerin beşinde özellikle Ebû Hâtim (ö. 255/869)⁴⁴ ve Ya'kûb'tan (ö. 205/821)⁴⁵ nakille konuyu ele almış olması ise dikkat çekmektedir.

Örnek: Tevbe sûresi 55. âyet:

فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ

Âyette “وَلَا أَوْلَادُهُمْ” kelimesinde yapılacak vakfın, vakf-ı kâfi olacağını Ebû Hâtim'den nakleden Mekkî, daha sonra âyette takdim-tehir olduğu iddiasında bulunan kişi için burada vakfın caiz olmayacağını belirtmiştir. Takdim-tehir olmadığı iddiasını savunan kişi için ise ilgili kelime icra edilecek vakfın hasen olacağını ifade etmiştir.⁴⁶

2.3. Vakf-ı Hasen

Kendisinde vakfın uygun olup sonrasıyla lafız irtibatının bulunması hasebiyle mabadinden devam etmenin doğru olmadığı yerlerdeki vakf türü, vakf-ı hasen diye isimlendirilmiştir.⁴⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellif, otuza yakın yerde bu vakf türüne atıfta bulunmuştur.

Örnek: Tevbe sûresi 3. âyet:

⁴¹ Mekkî, *el-Hidâye*, 2/1224, 3/1971, 7/4491, 4549.

⁴² Mekkî, *el-Hidâye*, 11/6849.

⁴³ Dâni, *el-Müktefâ*, 10; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

⁴⁴ Mekkî, *el-Hidâye*, 1/463, 4/3030, 11/7092, 12/8479.

⁴⁵ Mekkî, *el-Hidâye*, 11/7417.

⁴⁶ Mekkî, *el-Hidâye*, 4/3030.

⁴⁷ Dâni, *el-Müktefâ*, 11; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ وَرْءٌ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

Mekkî söz konusu âyette “غير معجز الله” cümlesinde icra edilecek vakfın hasen olduğunu, buna karşın âyet sonunda “الذين كفروا بعذاب اليم” cümlesindeki vakfın ise sonrasının istisna olması sebebiyle hasen olmadığını ifade etmiştir.⁴⁸

2.4. Vakf-ı Kabîh

Vakfedildiğinde cümledeki murad edilen mananın anlaşılmadığı yerlerdeki vakfa, vakf-ı kabîh denmiştir.⁴⁹ İlgili tefsirinde yaptığımız taramalar neticesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Mekkî'nin sadece iki yerde bu vakf türüne atıfta bulunduğu müşahede edilmiştir.⁵⁰

Örnek: Hûd sûresi 93. âyet:

وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ أَنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ

Âyette “سوف تعلمون” cümlesinde yapılacak vakfı, kabîh olarak niteleyen Mekkî, buna dair illeti ise sonrasında gelen “من” edatının, “تعلمون” fiilinin mefulü bihi olması sebebiyle her ikisinin arasının fasl edilemeyeceği kuralını hatırlatarak temellendirmiştir.⁵¹

Bu bölümü dikkatimizi çeken şu önemli husus ile nihayete erdirmek istiyoruz. Mekkî'nin tefsirinde ihtiyarî vakf çeşitlerine dört kavramla atıf yapmış olmasından hareketle dörtlü başlıklandırma ile konuyu tavzih yoluna gittik. Fakat müellifin kâfi ve hasen türlerini çoğu kere beraber zikretmiş olması, kendisinin İbnü'l-Enbârî'nin ortaya koyduğu üçlü tasnifi dikkate aldığı yönünde bir izlenim uyandırmaktadır. Zira Enbârî'nin vakf sistemini tâm, hasen, kabîh şeklinde üçlü bir tasnif⁵² mantığıyla ele aldığını daha önce ifade etmiştik.

3. Mekkî'nin el-Hidâye'sinde Zikrettiği Farklı Vakf Türleri

Mekkî'nin tefsirinde zikrettiği vakf çeşitleri bunlarla sınırlı kalmamıştır. Zira o, birçok vakf yeri için kendine özgü bir yaklaşımla farklı vakf kavramlarını/çeşitlerini tefsirine taşımış, bunların bir kısmı için sarahaten isim zikrederken, diğer bir kısım için ise herhangi bir niteleme cihetine gitmemiştir. İsmi zikrettiği vakf çeşitlerinin –“vakf” kelimesini mücerred kullandığı yerler mevcut olmakla birlikte⁵³ tespit edebildiğimiz kadarıyla vakf-ı

⁴⁸ Mekkî, *el-Hidâye*, 4/2926 Farklı örnekler için bk. 3/1961, 1970, 4/2288, 5/3214, 10/6237.

⁴⁹ Dâni, *el-Müktefâ*, 13; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226.

⁵⁰ Mekkî, *el-Hidâye*, 5/3449, 3457.

⁵¹ Mekkî, *el-Hidâye*, 5/3457.

⁵² İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 1/108; Dabba', *el-İdâe*, 38.

⁵³ Mekkî'nin herhangi bir vasıfla tavsif etmediği “vakf” kavramıyla yalın şekilde ifade ettiği vakıf yerlerini Dâni “kâfi” olarak tavsif etmiştir. Bk. Mekkî, *el-Hidâye*, 4/3076, 5/3324, 3349; Dâni, *el-Müktefâ*, 88, 97, 98.

ceyyid, vakf-1 câiz, vakf-1 beyân, vakf-1 izdırarî, ve kat' olmak üzere beş kısımda tezahür ettiği görülmektedir. Bu bölümde söz konusu vakf türlerinin her biri için ayrı başlık açarak birer örnekle konuyu detaylandırmaya çalışacağız.

3.1 Vakf-1 Ceyyid

Tefsirinin iki yerinde konuyu “ceyyid” kavramıyla inceleyen Mekkî, bunların ilkinde kendi tasarrufuyla kavramı zikrederken, diğerinde ise Nâfi' kanalıyla kelimeyi kritiğe tabi tutmuş, neticede konu bağlamında söylenenlerin uzak ihtimal olduğuna vurgu yaparak Nâfi'nin dile getirdiği değerlendirmelerine karşı çıkmıştır. Söz konusu yerde yapılacak vakfın “ceyyid” olamayacağını sebebinin aşağıda ele alınan örnekte dile getirmiştir.

Örnek: Fecr sûresi 6-7. âyetler:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ

İmam Nâfi'den nakille âyette “ارم” kelimesinde yapılacak vakfın, vakf-1 ceyyid olduğu yönündeki haberi nakletmiş daha sonra Mekkî, bunu “ذات العماد” cümlesinin öncesinden sıfat veya bedel düşeceği gerekçesiyle burada icra edilecek vakfın, ceyyid olmasını uzak bir ihtimal olarak görmüştür.

3.2. Vakf-1 Câiz

Mekkî'nin tefsirinde zikrettiği diğer bir vakf kavramı/çeşidi vakf-1 câizdir. Bir yerde zikrettiğine şahit olduğumuz vakıf çeşidini Mekkî'nin, şâz kıraat çerçevesinde değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir. Müfessirin bu vakf çeşidini, tamam olmayan cümlelerde tâm vakfın mukabili olarak mülâhaza ettiği yönündeki kanaatimizi belirtmek isteriz.

Örnek: Yâsîn sûresi 52. âyet:

قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ

Mekkî, âyette geçen “من بعثنا” şeklindeki şâz kıraati zikretmiş, bu durumda “يا ويلنا” üzerinde yapılacak vakfın cevazını ifade etmiştir. Çünkü bu haliyle “من” harf-i cerrinin mâ kabline müteallik olacağını beyan etmiştir.

3.3. Vakf-1 Beyân

Murad edilen anlamın ancak üzerinde gerçekleştirilecek vakıfla anlaşılan/zahir olan vakfa vakf-1 beyân denir.⁵⁴

Örnek: Mümtahine 1. âyet:

⁵⁴ Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 1/25; Hüzelî, *el-Kâmil*, 139; İbrahim b. Said Hamed Devserî, *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâât* (Riyad: Dâru'l-Hazâra, 2008), 132.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَمْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

Mekkî, Ebû Hâtim'den nakille âyetteki “وَإِيَّاكُمْ” kelimesi üzerinde gerçekleştirecek vakfın vakf-ı beyân olduğunu zikretmiş ancak kendisi bunu kabul etmemiştir. Müfessir, bu kelime üzerinde gerçekleştirecek vakfın kâfi veya hasen olamayacağını zira “أَنْ تُؤْمِنُوا” kelimesinin “يُخْرِجُونَ” fiilinden mefulü li eclihî düştüğünü ve her ikisinin arasının vakfla fasl edilemeyeceğini belirtmiştir.⁵⁵

3.4. Vakf-ı İzdırârî

Öncesi ve sonrası arasında lafız ve mana ilintisi bulunan, diğer bir ifadeyle kelamın tamam olmadığı durumdaki vakf, vakf-ı izdırârî şeklinde isimlendirilmiştir. Bu gibi yerlerde zaruret olmaksızın vakf yapılması uygun bulunmamıştır.⁵⁶

Mekkî'nin, tefsirinin farklı yerlerindeki vakf-ibtidâya dair yaptığı değerlendirmelerinde zikri geçen vakf türlerinden bir diğeri de izdırârî vakıftır.

Örnek: Nisâ sûresi 78. âyet:

أَيُّنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

Müfessir, âyette geçen “فَمَالِ هَؤُلَاءِ” kelimesini, resmü'l-mushafı olan ilintisine de dikkat çekerek ele almıştır. Mekkî'nin buradaki vakfa dair söylemlerine geçmeden önce “مال” kelimesinin resm-i hatta konu olan yönüne temas etmenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Mehdevî, meseleye dair şunları kaydetmiştir:

(فَمَالِ هَؤُلَاءِ) cümlesindeki (فَمَالِ) kelimesinde (م) harfi üzerinde vakıf yapan kişi, (ل) harfini, harf-i cer kabul etmiş ve câr ile mecurun arasını ayırmamış olacaktır. Şayet kişi (فَمَالِ) şeklinde (ل) harfi üzerinde vakf yaptığında resm-i hatta muvafakat etmiş ve kelimeyi (ما شان) (ما بال) menzilesine indirmiş olacaktır.⁵⁷

Mekkî ise burada (فَمَالِ) kelimesi üzerinde yapılacak vakfın kabih olacağını zikrettikten sonra Hamza, Kisâf ve Âsım gibi bir kısım kurranın (ل) üzerinde yapılacak vakfı çoğunluğa ittiba hususunda kıyas olmak üzere rivayet ettiklerini; diğer bir kısım kurranın ise kelimeyi aslına hamedip (مما) şeklinde elif üzerinde vakfettiklerini belirtmiştir. O, Burada yapılacak vakfın resm-i hatta muhalif olması sebebiyle güzel olmayacağını vurgulamıştır. Sözlerinin devamında ise kelamın tamam olmaması hasebiyle ilgili kelimeye vakf yapılmamasının tercih edildiğini, insanların buradaki vakfın keyfiyetini, izdırârî veya nefesin kesilmesi

⁵⁵ Mekkî, *el-Hidâye*, 11/7417.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225-226.

⁵⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzım Saîd Haydar (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1991), 1/254.

halini dikkate alarak konuşmuşlardır. O, ilgili yerde kasten durmanın caiz olmadığını söyleyerek konuyu nihayete erdirmiştir.⁵⁸

3.5. Kat'

Tilavetin tamamen sonlandırılması ve kıraat haricinde başka bir şeye intikal edilmesi anlamında tarif edilen kat'ı kavramını⁵⁹ Mekkî'nin, vakf kavramına alternatif şekilde istihdam ettiği ve bunu, derece cihetinden tâm vakf türünün altında konumlandığı anlaşılmaktadır.

Örnek: Nisâ 122-123. âyet:

...ومن اصدق من الله قيلا ليس بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب...

Ayette geçen, “ليس بامانيكم” hitabı, öncesinde zikri geçen kafirlere döndüğünde, “قيلا” kelimesindeki vakfın kat' vakf olacağını belirten müfessir, sözlerinin devamında bu vakfın tamam olmadığını vurgulamıştır.⁶⁰ Mekkî'nin ilgili vakfı, vakf-ı tâm üzerinden derecelendirmiş olması, dikkat çektiğimiz üzere bu vakf türünün tâm vakfın alt mertebelerinden kâfi ve hasen vakfın eşanlamlısı olarak istihdam ettiğini düşündürmektedir.

4. Mekkî'nin *el-Hidâye*'sinde İsmi Sarahaten Zikretmediği Vakf Türleri

Müfessirimiz tefsirinde birçok vakf çeşidine temas etmiş, bunları kendi yöntemi çerçevesinde ele almıştır. Bunun yanı sıra literatürde genel kabul görmüş bazı vakf çeşitlerine ise temas etmekle beraber bunları bir kavram çerçevesinde zikretmemiştir. Söz konusu vakf çeşitlerinin incelemelerimiz neticesinde vakf-ı lâzım ve vakf-ı murâkabe olmak üzere iki grupta tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Şimdi Mekkî'nin bu tür vakfları hangi yaklaşım biçimiyle değerlendirmeye tabi tuttuğunu inceleyeceğiz.

4.1. Vakf-ı Lâzım

Secâvendî, vakf-ı lâzım: “ما لو وصل طرفاه غير المرام وشنع معنى الكلام/Vasledilmesi durumunda her iki taraftaki (cümlelerin) manasının değiştiği ve kelamın da çirkinleştiği yerlerde yapılan vakf türü” şeklinde tarif etmiştir.⁶¹

Vakf-ı lâzım matuf olarak değerlendirebileceğimiz cümlelerini Mekkî, Mâide sûresi 51. ayetinde “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ” yer alan ve vakf-ı lâzım hususiyeti arz eden “اولياء” kelimesindeki vakf ile Tevbe sûresi 23. âyetinde “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَىٰ الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ” yer alan “اولياء” kelimesinde yapılacak vakf üzerinden bir karşılaştırma ile ortaya

⁵⁸ Mekkî, *el-Hidâye*, 2/1391-1392 Farklı yerlerde ilgili vakf türüne yaptığı atıflar için bk. 4/2707, 7/4919.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239-240.

⁶⁰ Mekkî, *el-Hidâye*, 2/1473 Farklı örnekler için bk. 8/5018, 5135, 5136.

⁶¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, *Kitabü'l-Vakfi ve'l-Ibtidâ*, thk. Muhsin Haşim Derviş (Umman: Dâru'l-Menâhic, 2001), 105; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/62; Nisâbü'rî, *Çarâibü'l-Kur'an*, 1/44.

koymuştur. O, ilk âyette geçen “اولياء” kelimesi üzerinde vakfın, her ahvalde Yahudi ve Hristiyanların dost edinilmesinin caiz olmaması sebebiyle icab ettiğini; ikinci âyette geçen aynı kelime üzerinde cereyan edecek vakfın ise sahih olmadığını beyan etmiştir. Zira küfrü imana tercih ettiklerinde baba ve kardeşlerini dost edinmelerinin nehy edildiğine dikkat çekerken, şayet babaları ve kardeşlerinin böyle bir tercihte bulunmamaları durumunda ise onları dost edinmelerinin güzel olduğunu söylemiştir.⁶²

4.2. Vakf-ı Murâkabe

Aralarında bulunan tezat durum göz önünde bulundurularak iki yerden birinde vakf yapılmasıdır ki bu iki yerden birinde vakf yapıldığında, diğerinden menedilmiştir.⁶³ İbnü'l-Cezerî, bu vakf türüne ilk olarak Ebü'l-Fadl er-Râzî'nin (ö. 454/1063) dikkat çektiğini belirtmiş⁶⁴ olsa da Mekkî'nin isim zikretmeden bu vakf türünün mahiyetiyle paralellik arz eden ve esaslarından kabul edilen hususlara dair önemli değerlendirmeleri göze çarpmaktadır.

Örnek: Mâide sûresi 26. âyet:

قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ

Müfessir bu âyetteki “اربعين سنة” kelimesini nasb eden âmil konusunda iki görüşü zikretmiştir. Birincisi bu âmil “يتيهون” fiilidir ve âyet, “onların şaşkınlıklarının müddeti kırk sene idi” anlamına gelir. İkincisi ise buradaki nasb eden âmil “محرمه” kelimesidir ve âyet, “kutsal topraklar kırk sene onlara haram kılınmıştır. Bu zaman zarfından sonra oraya giriş gerçekleşecektir” şeklinde tevil edilir. İlk görüşteki âmil esas alındığında vakfın “محرمه عليهم” cümlesi üzerinde gerçekleşmesi gerektiğine -vakf-ı murâkabe esaslarınca- dikkat çeken Mekkî, bunun Ahfeş (ö. 215/830 [?]), Ebû Hâtim, Nâfi' ve Ya'kûb'a göre tâm vakf olduğu yönündeki tespitlerine atıfla konuyu nihayete erdirmiştir.⁶⁵ Nitekim *Kavlül-müfîd* sahibi de ilgili yeri vakf-ı murâkabe yerlerinden biri olarak tespit edip incelemiştir.⁶⁶

5. Mekkî'nin Vakf-İbtidâ İlmine Dair Genel Görüşleri

Mekkî b. Ebî Tâlib'in, tefsirinin vakf-ibtidâ ilmi ile ilintili olan satırlarında ortaya koyduğu değerlendirmeleri vasıtasıyla söz konusu ilim hakkındaki tutumunun, beş başlık altında ele alınması mümkün gözükmektedir.

⁶² Mekkî, *el-Hidâye*, 4/2955-2956.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/237; Safâkuşî, *Tenbihü'l-ğâfilîn ve irşâdül-câhilîn*, 130; Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât*, 119.

⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/238; Ayrıca bk. Koyuncu, *Vakf ve İbtidâ*, 92.

⁶⁵ Mekkî, *el-Hidâye*, 3/1669-1674 Mekkî'nin konuya dair ele aldığı diğer bir örnek için bk. 11/7323-7325.

⁶⁶ Muhammed Nasr Mekkî, *Nihâyetü'l-kavl'l-müfîd fi ilmi tecvidi'l-Kur'âni'l-azîm*, nşr. Ali Hasan (Kahire: Mektebetü's-Safa, 1999), 226.

5.1. Sünnet Kabul Edilen Âyet Başlarındaki Vakflara Dair Tutumu

Birçok âlim, her ne kadar sonrasıyla mana irtibatı devam ediyor olsa da ruûsül-âyet /âyet sonlarında icra edilen vakfın, sünnet olduğunu ifade etmiş, buna delil olarak Ümmü Seleme'den gelen rivayeti⁶⁷ zikretmişlerdir.⁶⁸ Mekkî ise bu durumun hilafına bir tutum sergileyerek bazı âyet başlarında yapılacak vakf için “kabîh”, “ğayru câiz” vb. ifadeler kullanmıştır.

Örnek: Hûd sûresi 82. âyet:

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِّنْ سَحَابٍ مِّنْ مَّضُودٍ

Mekkî, âyetin sonunda Nâfi'nin vakf yaptığını ancak bu vakfın kabîh olduğunu belirtmiştir. Bunu da bir sonraki âyetin başında yer alan “مسومة” kelimesinin bahse konu âyette yer alan “حجارة” kelimesinden sıfat düştüğü yönündeki nahvî değerlendirmeleriyle nakzetme yoluna gitmiştir.⁶⁹

5.2. Vakf-ı Nebî/Cibrîl'e Dair Tutumu

Vakf-ibtidâ ilminde temayüz etmiş ulemâdan bir kısmı, Kur'an'daki bazı vakf yerlerini “Vakf-ı Nebî”, “Vakf-ı Cibrîl” diye isimlendirmişlerdir. Ancak bu söz konusu vakf yerlerinin adedi, hükmü ve sübûtüne dair ulemâ indinde birçok da ihtilaf vaki olmuştur.⁷⁰

Mekkî, tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinin bir yerinde konuya temas etmiştir.

Örnek: Mâide sûresi 116. âyet:

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ بَعَثْنَا فِي نَفْسِكَ رُوحَنَا فَتَمَثَّلْتَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ

Mekkî, “ان اقول ما ليس لي بحق” cümlesinde, Hz. Peygamber'in vakfettiğine dair rivayet geldiğine yönelik atıfta bulunmakla yetinmiştir.⁷¹ Mekkî'nin bu tür vakf çeşidine tefsirinin sadece bir yerinde temas etmiş olmasının yanı sıra bunu, “روي” kalıbıyla ele alması, gerek rivayeti gerekse bu vakf türünü zayıf görüp dikkate almadığını ihlas etmektedir.

5.3. Vakf-İbtidânın, Fıkhî ve Akidevî Boyutu Bulunan Âyetlerin Muhtemel Anlamlarına Dönük Etkisine Temas Etmesi

Vakf yerlerinin Kur'an âyetlerinin tefsirinde önemli bir işlev gördüğünü dile getirmiştik. Bu vakf yerlerinin farklı bir yerle değiştirilmesiyle mananın değişeceği de

⁶⁷ Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrahim Atve (Mısır: y.y., 1975), Fedâilü'l-Kur'an, 23.

⁶⁸ Hüzeli, *el-Kâmil*, 139; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/226; Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/376; Devserî, *Muhtasaru'l-ibârât*, 135.

⁶⁹ Mekkî, *el-Hidâye*, 5/3449 Buna dair farklı örnekler için bk. 1/194, 4/2926, 10/6321.

⁷⁰ Üşmûnî, *Menâru'l-Hüdâ*, 1/23; Mersafi, *Hidâyetü'l-kârî*, 1/376; Devserî, *Muhtasaru'l-ibârât*, 135.

⁷¹ Mekkî, *el-Hidâye*, 3/1948.

muhakkaktır ve bu gibi yerler Kur'an'da azımsanmayacak sayıdadır. Özellikle fikhî ve akidevî boyutu bulunan âyetler, bu anlamda öne çıkmaktadır. Mekkî'nin bu gibi âyetleri vakf-ibtidâ boyutuyla değerlendirmiş olması ise bu durumu teyit etmektedir.

Örnek: Furkân Sûresi 32. âyet:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نَزَّلَ عَلَيْنَا الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً

Mekkî, âyetteki “واحدة” veya “كذلك” kelimeleri üzerinde yapılacak farklı vakflar hakkında akidevî boyutu da bulunan uzun ve kıymetli açıklamalarda bulunmuştur. Kısaca o, “كذلك” ism-i işaretinin ya tefrik/ayırmaya ya da Tevrat'a döndüğünü söylemiştir. Tefrik/Kur'an'ı Tevrat'tan ayırma için olduğunda “واحدة” kelimesinde vakfedip, “كذلك” kelimesiyle başlanacağını ve bunun “Kalbine o Kur'an'ı iyice yerleştirelim diye peyderpey indirildi” anlamına geleceğini ifade etmiştir. Şayet ism-i işaret Tevrat için olursa bu durumda “كذلك” kelimesi üzerinde vakfedilip sonrasındaki “لنثبت به فؤادك” cümlesiyle ibtidâ edileceğini ve -bu vakf-ibtidâ ile birlikte Tevrat'ın toplu şekilde indirildiği sabit olmakla birlikte- anlamın da “Biz onu (Kur'an) kalbine iyice yerleştirelim diye peyderpey indirdik.” şeklinde tezahür edeceğini belirtmiştir. Mekkî, bu ikinci görüşü, hakkında herhangi bir rivayet olmaması sebebiyle uzak ihtimal olarak değerlendirmiştir.⁷²

5.4. Tefsir, İrab ve Kıraat İhtilafıyla Ortaya Çıkan Vakf İhtilaflarına Dair Tutumu

Vakf-ibtidâ meselesinde önemli hususlardan biri de âyetlerdeki tefsir, irab ve kıraat ihtilafıyla beraber, vakf ihtilafı/çeşidinin farklılık arz etmesidir.⁷³ Öyle ki bir vakf türü, orayla ilgili yapılan tefsir, irab ve kıraat yorumları neticesinde vasfını kaybederek vakfın farklı bir türüne evrilmektedir. Biz bu başlık altında kıraat farklılığıyla değişiklik arz eden vakf türüne bir örnekle yetinecek tefsir ve iraba dair örnekler için ise ilgili referans sayfalarına dipnotla atıfta bulunacağız.

Örnek: Bakara 222. âyet:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Mekkî, “وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ” cümlesindeki “يَطْهُرْنَ” kelimesinde bulunan kıraat ihtilafı⁷⁴ ve bundan kaynaklı değişen vakfın mahiyetine dair şunları kaydetmiştir:

⁷² Mekkî, *el-Hidâye*, 8/5214-5216 Fikhî hüküm hakkında değerlendirmeye aldığı vakf-ibtidâ örneği için bk. 8/5089 .

⁷³ Konuyla alakalı örnekli anlatımlar için bk. Koyuncu, *Vakf ve İbtidâ*, 204-227.

⁷⁴ İlgili kelimeyi; Ebû Bekr Şu'be, Hamza, Kisâi ve Halef (ط) ve (ة) harflerini şeddeli olarak (يَطْهُرْنَ), diğer kurra ise tahfifli olarak (يَطْهُرْنَ) şeklinde kıraat etmişlerdir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; Ebû Amr Osman b. Sâid b. ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kırâ'î's-seb'*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî (Beirut: Dâru'l-Endülüs, 2015), 294.

Müfessirimiz, “يَطُهَّرْنَ” kelimesini tahfifle okuyan kimsenin kıraatinde bu kelime üzerinde vakf edilmesine gerek yoktur der. Bu iddiasının sebebini ise kendi bağlı olduğu Mâlikî mezhebinin konu hakkındaki yaklaşımını referans olarak hayızlı kadının adet kanının kesilmesinden sonra suyla temizlenmeden vati’/cimada bulunmasının helal olmadığı yönündeki hükmünü zikreder. Sözlerini ise şu cümlelerle bitirir: “Ancak söz konusu kelimeyi teşdidle okuyan kişinin burada vakf yapması güzeldir. Zira bu kıraat, su ile temizlenmeyi tazammun eder ve vati’ın su ile temizlikten sonra helal olacağı noktasında icma vardır.”⁷⁵

5.5. Vakf-İbtidâya Dair İlet ve Tartışmalara Değınmesi

Mekkî'nin vakf-ibtidâ tartışmalarında takip ettiği yöntemlerden bir diğeri de meseleye dair illetleri zikretmesi ve yine konu üzerinde deveran eden münakaşalara değınerek ilmî delillerle bunları açıklama yoluna gitmesidir.

Örnek: Mâide sûresi 31. âyet:

فَعَبَّ اللَّهُ عُرَابًا بَيَّحَتْ فِي الْأَرْضِ لِرَبِّهِ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجِبْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُؤَارِي سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ

Mekkî, Nâfi'nin bir sonraki âyetteki “من اجل ذلك” cümlesiyle mananın/vakfın tamam olduğuna ilişkin haberi zikrettikten sonra bir kısım dil ulemâsının konu ettiğimiz yukarıdaki âyetin sonundaki “من النادمين” cümlesi ile tamam olacağı yönündeki düşüncesini nakletmiştir. Buradaki illete ise İsrailoğulları üzerine yazıldığı beyan edilen şeyin Adem'in oğullarından birinin diğeri öldürmesi sebebiyle vuku bulduğuna dair cümleleriyle dikkat çekmiştir. Şayet “من اجل ذلك” cümlesinde vakfedildiği zaman bu takdirde farklı bir illet sebebiyle İsrailoğulları üzerine yazıldığı ifade edilen hususun cereyan ettiğini belirten müfessir, bu illet hakkında herhangi bir tefsir yapılmadığını ifade etmiştir.⁷⁶

6. Mekkî'nin *el-Hidâye*'sinde Vakf-İbtidâ İlmine Dair Nakilde Bulunduğu İsimler

Mekkî, ilgili eserinde vakf-ibtidâ ilmine dair tespit edebildiğimiz kadarıyla herhangi bir kaynak ismi zikretmemektedir. Ancak kendisinin konu çerçevesinde öne çıkan hatırı sayılır isme atıfta bulunmuş olması bu açıdan önem arz etmektedir. Mekkî'nin nakilde bulunduğu isimlerin genel itibari ile sahasının seçkin âlimlerinden olması dikkat çekmektedir. Bu isimlerin, Mekkî'nin kaynak analizi hakkında okuyucuya önemli ölçüde fikir sunacağı muhakkaktır. Söz konusu kurra/ulemânın en önemlilerini tarih tertibi üzere şu şekilde sıralayabiliriz:

⁷⁵ Mekkî, *el-Hidâye*, 1/733 Tefsir ve iraba dair örnekler için bk. 3/2052, 4/2275, 2384-2384, 2389, 30005, 7/4535-4536, 9/5939, 6000, 10/6326.

⁷⁶ Mekkî, *el-Hidâye*, 3/1685.

Ebû Amr b. el-Alâ b. Ammâr el-Basrî (ö. 154/771): Mekkî, yedi kıraat imamı Ebû Amr'dan sadece bir yerde nakilde bulunmuştur.⁷⁷

Nâfi' b. Abdîrrahmân b. Ebî Nuaym el-Medenî (ö. 169/785): Mekkî'nin yedi kıraat imamından bir diğeri olan İmam Nâfi'den de çok sayıda nakilde bulunduğu, konu özelinde mezkûr ismi önemli bir figür olarak öne çıkardığı tespit edilmiştir.⁷⁸

Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö. 187/803): Müfessirimiz, Kûfe dil ekolü kurucusu olduğu kabul edilen Ruâsî'den⁷⁹ bir yerde nakilde bulunmuştur.⁸⁰

Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805): Mekkî'nin nakilde bulunduğu kıraat imamlarından bir diğeri de Kisâî'dir. Müfessir, aynı zamanda Kûfe dil mektebinin öncülerinden kabul edilen Kisâî'ye dört yerde atıfta bulunmuştur.⁸¹

Ya'kûb b. İshâk b. Zeyd b. Abdillâh el-Hadramî (ö. 205/821): Mekkî, hatırı sayılır yerde nakilde bulunduğu bir diğer kıraat imamı ise kıraat-i aşere imamlarından olan Ya'kûb'tur.⁸²

Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ (ö. 207/822): Mekkî'nin nakilde bulunduğu bir diğer şahıs, mezkûr dil âlimi olan Ferrâ'dır.⁸³

Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]): Basra dil mektebinin önde gelenlerinden Ahfeş, Mekkî'nin sıklıkla nakilde bulunduğu âlimlerin başında gelmektedir.⁸⁴

Muhammed b. İsa el-İsbahânî (ö. 242/856): Mekkî, mezkûr isme üç yerde atıfta bulunmuştur.⁸⁵

Ebû Hâtîm Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (ö. 255/869): Mekkî'nin, tefsirinde konu hakkında kendisinden onlarca nakilde bulunduğu Ebû Hâtîm'in *el-Hidâye* için hususî bir isim olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.⁸⁶ Zira bu başlıkta zikrettiğimiz isimleri, vefat tarihleri yerine söz konusu eserin ilgili satırlarındaki geçiş sıklığını dikkate alarak tasnif etmek isteseydik Ebû Hâtîm'i ilk sırada ele almamız gerektiği hususu bir vakia olarak önümüzde duracaktı.

⁷⁷ Mekkî, *el-Hidâye*, 10/6589.

⁷⁸ Mekkî, *el-Hidâye*, 3/1685, 1963, 2107, 4/3005, 7/4940, 11/6875.

⁷⁹ Hulusi Kılıç, "Kûfiyyûn", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Emrullah Tanır, "Ebû Ca'fer er-Ruâsî ve Arap Dili Gramerindeki Yeri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2023), 703-720.

⁸⁰ Mekkî, *el-Hidâye*, 12/8250.

⁸¹ Mekkî, *el-Hidâye*, 2/956, 4/2340, 5/3438, 7/4976.

⁸² Mekkî, *el-Hidâye*, 1/457, 2/1215, 3/1674, 7/4877, 8/5151, 11/6847.

⁸³ Mekkî, *el-Hidâye*, 3/2011, 5/3349, 7/4491, 10/6589.

⁸⁴ Mekkî, *el-Hidâye*, 1/463, 3/1674, 4/2943, 5/3629, 9/5749, 12/8250.

⁸⁵ Mekkî, *el-Hidâye*, 9/6076, 11/7417, 12/8417.

⁸⁶ Mekkî, *el-Hidâye*, 1/457, 3/1970, 5/3214, 9/5715, 5938, 10/6559, 12/8126.

Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889): Mekkî'nin "el-Kutbî" künyesiyle ele aldığı Kuteybe'den dört yerde nakilde bulunduğu gözlemlenmiştir.⁸⁷

İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923): Tespit edebildiğimiz kadarıyla mevzuya dair üç yerde kendisinden nakilde bulunulmuştur.⁸⁸

Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940): *Kitâbü îzâhı'l-vakf ve'l-ibtidâ* ismiyle bu disipline dair müstakil bir eseri de bulunmasından hareketle kendisinden çokça nakilde bulunmasını beklediğimiz Mekkî'nin, Enbârî'ye beklenenin aksine sadece üç yerde atıfta bulunmuş olması üzerinde düşünülmesi gereken bir mahiyet arz etmektedir.⁸⁹

Ahmed b. Musa b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936): *Kitâbü's-Seb'a* sahibi İbn Mücâhid de Mekkî'nin nakilde bulunduğu kurra arasında yer almaktadır.⁹⁰

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ca'fer b. Muhammed b. Ubeydillah el-Münâdî el-Bağdâdî (ö. 336/947): Kıraat ve hadis âlimi olan Bağdâdî'den üç yerde nakilde bulunulmuştur.⁹¹

Son olarak **Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs** ismine dikkat çekmek istiyoruz. Her ne kadar Mekkî, tefsirinde sarahaten vakf-ibtidâya dair meselelerde kendisine herhangi bir atıfta bulunmamış ise de mukaddimesinde, tercihinin yansıyan kaynaklar arasında söz konusu müellife ait kitapların da varlığını belirtmiş olmasından⁹² hareketle, bu listeye Nehhas'ın da eklenmesi gerektiği hususu kesin bir tespit olarak ifade edilmelidir. Bu noktadan hareketle Mekkî'nin *Hidâye*'si ile Nehhâs'ın *el-Kat' ve'l-i'tinâf* eserleri karşılaştırıldığında aralarındaki büyük benzerlik de tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. Zira Mekkî, Nehhâs'ın kitabında zikrettiği birçok husustan yararlanmış, tefsirini bu zaviyeden zengin hale getirmiştir.

Bu başlık altında ifade edilmesi gereken önemli bir husus ise Mekkî'nin vakf-ibtidâ disiplininde nakilde bulunduğu müelliflerin; müfessir, kurra ve dilci kimlikleri dikkat çekerken, bu noktada Kûfe dil mektebinin öncü isimlerinin belirgin bir şekilde öne çıkmış olmasıdır.

Daha önce Mekkî'nin "كاد", "بلى" ve "نعم" gibi hususî kelimeler üzerindeki vakf keyfiyetini konu edindiği elimizde de mevcut olan *el-Vakfû 'alâ kellâ ve belâ fi'l-Kur'an*⁹³ ve *Şerhu Kellâ, Belâ ve Ne'am ve'l-vakfû 'alâ külli vahidetin minhunn*⁹⁴ müstakil iki eserine atıfta bulunmuştuk. Şimdi müellifin, tefsirinde mezkûr kelimelere dair yaklaşım biçimini, müstakil eserleriyle kısmî bir mukayesenin de olduğu bir yöntemle incelemeye çalışacağız.

⁸⁷ Mekkî, *el-Hidâye*, 9/6052, 6076, 11/7417, 12/8357.

⁸⁸ Mekkî, *el-Hidâye*, 5/3265, 3266, 7/4855.

⁸⁹ Mekkî, *el-Hidâye*, 2/1520, 4/2632, 5/3266.

⁹⁰ Mekkî, *el-Hidâye*, 2/1217, 12/8251, 8252.

⁹¹ Mekkî, *el-Hidâye*, 5/3286, 9/6052, 10/6675.

⁹² Mekkî, *el-Hidâye*, 1/74.

⁹³ Mekkî, *el-Vakfû alâ Kellâ ve Belâ fi'l-Kur'an*.

⁹⁴ Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib", 28/576.

7. “كلا”، “بلى” ve “نعم” Kelimelerinde Vakf Meselesi

“كلا”:

Vakf-ibtidâ sahasında kalem oynatan ulemânın bir kısmı, başlıkta zikri geçen ilgili kelimeleri merkeze alarak telifini şekillendirmiş olması göze çarpmaktadır. Bunlardan; Mekkî'nin mezkûr eserlerinin yanı sıra Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî (ö. 395/1004) ve eseri *Makâletü kellâ ve mâ câ'e minhâ fi Kitâbillâh*,⁹⁵ Dâni ve eseri *el-Vakf alâ Kellâ*⁹⁶ ilk akla gelenler arasında sayılabilir.⁹⁷

Kur'an'da otuz üç yerde zikri geçen ve on beş sûreye yayılmış bulunan⁹⁸ “كلا” edatını Mekkî, müstakil eserlerinde incelemeye tabi tutması sebebiyle olsa gerek tefsirinde buna dair bilgi verdiği pasajlarda sözü mümkün olduğunca uzatmadığı⁹⁹ ve kısa, öz bilgilerle geçiştirdiği görülmektedir. Mekkî'nin söz konusu kelimeyi üç mana etrafında şekillendirdiği söylenebilir.¹⁰⁰ O, Birincisinin, “ليس الامر كذلك” takdirinde, kendinden önceki kelamı red ve inkâr etme anlamına geldiğini; ikincisinin, “حقا” takdirinde olup sonrasında tekit ederek kendisiyle ibtidâ edilebileceğini; üçüncüsünün ise “ألا” istiftâhiyye anlamına gelip kelama başlama fonksiyonu taşıyacağını söylemiştir.¹⁰¹

İfade ettiğimiz üzere Mekkî, konuya dair yazdığı müstakil eserini göz önünde bulundurmuş olsa gerek ki tefsirinde mezkûr kelimenin vakf-ibtidâ veçhesine yönelik kısa cümlelerle açıklamalar yapmış, sözü uzatmamıştır.

Örnek: Meryem sûresi 78 ve 79. âyetler:

أَطْلَعِ الْعَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا كَلًّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا

Mekkî, âyetteki “كلا” kelimesinin “inkâr” ve “red” anlamını öne çıkarmış, bu anlam sebebiyle de mezkûr kelime üzerinde vakfın tercih edildiğini beyan etmiştir.¹⁰²

Örnek: Fecr sûresi 16 ve 17. âyetler:

“وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتُلِيَ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانِيَ كَلًّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ”

Müellif, ilgili âyette geçen “كلا” kelimesinde yapılacak vakf hakkında diğer yerlere nispetle tafsilatlı bilgiler aktarmıştır. Burada edatın üç anlamını zikreden müfessir, inkâr anlamı verildiğinde kelime üzerinde durulması; “ألا” ve “حقا” manasına hamledildiğinde ise

⁹⁵ Hüseyin Tural, “İbn Fâris”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁹⁶ Dâni, *el-Müktefâ*, 25.

⁹⁷ Konu hakkında bk. Koyuncu, *Vakf ve İbtidâ*, 239.

⁹⁸ Ebü Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am ve'l-vakf alâ külli vâhdetin minhünne fi Kitabillahi Azze ve Celle*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (y.y.: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1978), 27.

⁹⁹ Mekkî, *el-Hidâye*, 7/4587.

¹⁰⁰ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 23.

¹⁰¹ Geniş bilgi için bk. Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 19-21.

¹⁰² Mekkî, *el-Hidâye*, 7/4587; Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 28.

öncesinde vakfedilip, kendisiyle ibtidâ edilmesi gerektiği hususunu Ahfeş ve Ferrâ'dan gelen nakillerle aktarma yoluna gitmiştir.¹⁰³

Mekkî'nin, tefsiri ve söz konusu hususî kitabı dikkate alındığında bazı durumlarda aynı âyetteki “كَلَّا” kelimesi üzerinde icra edilecek vakfa dair farklı tutum sergilemiş olması ayrıca dikkati caliptir. Şöyle ki Kıyâme sûresi 26. âyetinin “كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَائِي” tefsirinde “كَلَّا” edatının aynı minval üzere üç anlama geldiğini söylerken, sözlerini “nefy” anlamı üzerine tesis etmiş ve vakf yapılabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁴ Buna karşın Şerhu Kellâ adlı müstakil eserinde ise aynı edat üzerinde yapılacak vakfı güzel görmemiş ve bu edatın nefy anlamı üzerine hamletmenin galat olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁵

Yine Müddessir sûresi 53. ve 54. âyetlerinde “كَلَّا لَآ يَخَافُونَ الْآخِرَةَ كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرَةٌ” müfessir, tefsirinde ilgili edatın “nefy” ve “red” anlamına geldiğini ve mananın: “Hayır! Aslında onlar âhiretten korkmuyorlar. Asla! Ama bilsinler ki bu, gerçekten bir öğüttür, uyarıdır!/Allah'tan yaratmasına dair bir hatırlatmadır.” şeklinde olacağını belirtmiş, bu durumda mezkûr edat üzerinde vakfın caiz olacağını ifade etmiştir.¹⁰⁶ Aynı yer için müstakil eserinde ise söz konusu edat üzerinde vakfın caiz olmadığını zikretmiştir.¹⁰⁷ Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla müellif, tefsirinde mezkûr edatı nefy ve red anlamına hamletmiş ve üzerinde vakfı caiz ve güzel görmüşken;¹⁰⁸ müstakil eserinde ise genel itibarı ile söz konusu kelime üzerinde vakf edilmemesi gerektiğini ve bunun daha güzel ve uygun olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹

“بلى”:

Kur'an'da on altı sûrenin yirmi iki yerinde¹¹⁰ zikri geçen mevzu bahis edatın, iki anlama geldiğini belirten Mekkî, birincisinin kendisinden önceki nefyin hükmünü red/geçersiz kılma anlamına geleceğini, bu durumda mananın “ispat” ifade edeceğini söylemiştir. İkincisinin ise nefy üzerine dâhil olan istifham için cevap vaki olup ve kendisinden öncesini tasdik anlamına geleceğini belirtmiştir.¹¹¹

Tefsirinde mezkûr edatın geldiği manaları birçok yerde ele alarak incelemiş olmasına karşın¹¹² vakf-ibtidâ cihetinden sadece iki yerde konu ettiğini bir tespit olarak ifade edebiliriz. Şimdi söz konusu iki yeri ele alarak inceleyelim.

¹⁰³ Mekkî, *el-Hidâye*, 12/8252-8253.

¹⁰⁴ Mekkî, *el-Hidâye*, 12/7889.

¹⁰⁵ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 46.

¹⁰⁶ Mekkî, *el-Hidâye*, 12/7852.

¹⁰⁷ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 41.

¹⁰⁸ Mekkî, *el-Hidâye*, 12/7868.

¹⁰⁹ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 43.

¹¹⁰ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 80.

¹¹¹ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 71.

¹¹² İlgili yerler için bk. Mekkî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid*, 2/1053, 6/3980, 3993, 10/6367, 6707, 11/6870, 12/8161.

Örnek: Arâf sûresi 172. âyet:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۗ

Müfessir, âyette geçen “بلى” edatı hakkında detaylı bilgilere yer vermiş, Hz. Allah’ın “شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ” sözlerini, insanoğluna atıfla aktardığını, bu durumda da İmam Nâfi’, Ahfeş ve Ebû Hâtim’den nakille “بلى” kelimesi üzerinde vakfedilmesinin lüzumunu vurgulamıştır. Mevzu bahis şahadetin ise Allah ve melekleri tarafından gerçekleştiğine dair delaleti arz etmiştir. Mekkî, bu yaklaşımın âyette geçen “ان” kelimesini (ت) harfi ile hitap kalıbında okuyan¹¹³ kişinin kıraatine de münasip olacağını, (ي) harfi ile gayb sığasıyla okuyan kişinin kıraatine göre ise ilgili kelime üzerinde vakf yapılamayacağına dikkat çekmiştir.

Söz konusu yerde dikkatimizi çeken bir hususu burada zikretmek istiyoruz. Mekkî; İbnü'l-Enbârî ve Ebû Hâtim'in “بلى شَهِدْنَا” üzerinde icra edilecek vakfın tamam olacağı yönündeki görüşlerini aktarmış ancak bunun galat olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁴ Fakat ilgili referans satırları incelendiğinde Enbârî'nin buradaki vakfın tamam olduğuna dair iddiasını, Ebû Hâtim'den¹¹⁵ nakille aktardığı ve devamında da Ebû Bekir'in bunu galat olarak nitelediği bu konuda onun sadece gelen rivayetleri zikretmekle yetindiği anlaşılmaktadır.¹¹⁶

Örnek: Sebe' sûresi 3. âyet:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ۗ

Mekkî, “قل بلى” üzerinde gerçekleştirilecek vakfın İmam Nâfi'den nakille caiz olduğunu aktarmış,¹¹⁷ konuyla alakalı detay bigiyi *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am* adlı eserinde ele almıştır.¹¹⁸

“نعم”:

Edatla ilgili Kur'an'da dört yerde geçtiği ve kendinden önceki istifhamın cevabı olup tasdik anlamında kullanıldığı¹¹⁹ bilgisini aktaran Mekkî, tefsirinde ilgili edatı vakf-ibtidâ veçhesinden değerlendirmeye almamış ancak müstakil eserinde konuya dair tafsilatlı bilgiler aktarmıştır.¹²⁰

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/273; Ahmed Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbaate aşer*, thk.

Enes Mihra (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 293.

¹¹⁴ Mekkî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfid*, 4/2632.

¹¹⁵ Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, 265.

¹¹⁶ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, 2/669.

¹¹⁷ Mekkî, *el-Hidâye*, 9/5885.

¹¹⁸ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 92.

¹¹⁹ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 105.

¹²⁰ Mekkî, *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am*, 105-111.

Sonuç

Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-Hidâye ilâ bülûğî'n-nihâye* adlı tefsiri, vakf-ibtidâ ilmine dair çok önemli bilgileri ihtiva etmektedir. Öyle ki mezkûr tefsirin, bu yönüyle literatürdeki eserlere denk bir muhtevaya sahip olduğu pekâlâ söylenebilir. Müellifin vakf-ibtidâ alanında, çoğu günümüze ulaşmamış olsa da hatırı sayılır eseri literatüre kazandırması, onun kıraat, dil ve tefsirin yanı sıra bu sahada da seçkin bir figür olduğuna dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Müfessirin, âyet sonlarında gerçekleştirilen bazı vakıfları, “kabîh” “ğayr-u caiz” vb. tavsif cümleleriyle değerlendirmeye alması, bu tür vakfların sünnet olduğu yönünde aktarılan rivayetleri benimsemediğini ihsas etmektedir. Yine vakf-ı Cibrîl/vakf-ı Nebî diye isimlendirilen vakflara dair sadece bir yerde atıfta bulunması ve ilgili pasajlarının delaleti, onun böyle bir gündeminin olmadığını göstermektedir.

El-Hidâye, kıraat farklılığıyla birlikte vakf-ibtidâyâ dair meselelerin de farklılaştığı örnekleri şamil olması cihetinden önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Mekkî'nin konu çerçevesinde mütevatir kıraatlerin yanı sıra şâz kıraatlerin de içinde olduğu kıraat birikimini, bir tefsir verisi olarak istihdam ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca kendisinin fikhî ahkâm ve akaid ile ilintili konuların tavzihinde de bu disiplini gündemine alması, bu açıdan önemli bir yaklaşımı resmetmektedir.

Mekkî, tefsirinde vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi, vakf-ı hasen ve vakf-ı kabîhin yanında vakf-ı ceyyid, vakf-ı câiz, vakf-ı izdirârî, vakf-ı beyân ve katı' gibi ismen ele aldığı vakf türlerinin yanı sıra vakf-ı lâzım, vakf-ı murâkabe gibi atıfta bulunduğu ancak isimlerini sarahaten beyan etmediği vakf çeşitlerini de gündemine almıştır. Müellifin ihtiyârî vakf anlayışının; İbnü'l-Enbârî'nin tasnifiyle paralel şekilde tâm, hasen/kâfi ve kabîh olmak üzere üç mertebede şekillendiği gözlemlenmiştir.

Mekkî'nin vakf-ibtidâ ilmine dair nakilde bulunduğu ulemânın, Nâfi', Ya'kûb, Ebû Hâtim gibi alanında seçkin, kurra imamlardan teşekkül etmiş olması dikkate değerdir.

Hususî kelimelerden “كاف” ve “بلى” üzerindeki vakf keyfiyetine yönelik dile getirdiği bazı meselelerin, müstakil şekilde ele aldığı çalışmasındaki aktardıklarıyla farklılaştığı görülmüştür. Ancak söz konusu eserlerin telif sırasının tespit edilememesi sebebiyle müellifin nihai görüşünün hangi yönde şekillendiğine dair bir bulgu ortaya konulamamıştır.

Kaynakça | References

- Akpınar, Ali. "Kur'ân-ı Kerîmde Okuma (Kıraat) Lafızları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998).
- Altıkulaç, Tayyar. "Mekkî b. Ebû Tâlib". *DİA*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Çetin, Abdurrahman. "Vakf ve İbtidâ". *DİA*. 42/461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dabba', Ali Muhammed. *el-İdâetü fi beyâni usûli'l-kirâe*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türas, 1. Basım, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. ed-. *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan. Ürdün: Dâru Ammâr, 1. Basım, 2001.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Daru Ammâr, 2000.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman. *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Beyrut: Dâru'l-Endülüsi, 2015.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Şerhu Kasîdeti Ebî Muzâhim el-Hâkânî*. thk. Gazî b. Büneydir el-Amrî. Medine, 1434.
- Devserî, İbrahim b. Said Hamed. *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hazâra, 1. Basım, 2008.
- Dimyâtî, Ahmed Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbaate aşer*. thk. Enes Mihra. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Mühîd*. thk. Muhammed Cemîl Sıdkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Hâkânî, Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydillah (Abdillah) b. Yahyâ. *el-Kasîdetü'l-Hâkâniyye*. y.y.: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, ts.
- Hüzelî, Ebû'l-Kasım Yusuf b. Ali b. Muhammed b. Ukayl. *el-Kâmil fi'l-kirâati'l-aşr ve'l-Erbeîne'z-zâidete aleyhâ*. thk. Cemal b. es-Seyyid b. Rufâî eş-Şâyib. y.y.: Müessesetü Sema, 1. Basım, 2007.
- İbn Atiyye, Abdülhak b. Gâlib. *Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Fünûnü'l-efnân fi uyûni ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1. Basım, 1987.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraesse. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr. *İzâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillahi Azze ve Celle*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazan. Dimeşk: Mecme'u'l-Luğati'l-

- Arabiyye, 1971.
- Kara, Mehmet. "İbnü'l-Cezerî'nin Vakıf-İbtidâ İlmine Yaklaşımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018).
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü'l-işârât Li-fünûni'l-Kurâât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Vüzâratü's-Şüûni'l-İslâmiyyeti ve'd-Da'veti ve'l-İrşâdi's-Suûdiyye – Mecmeu'l-Melik Fahd li-Tıbbâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1434.
- Kayhan, Veli. "Vakf ve İbtidâ İmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2006).
- Kıftî, Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyy, 1982.
- Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn". *DİA*. 26/345-346. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: OTTO, 2016.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *et-Tahsîl li fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi' li ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Ziyad Muhammed Tahir Şaban - Şeyhu'l-Büzûriyye. Katar: İdâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye bi Temvîli'l-İdâreti'l-Âmmeti li'l-Evkâf, 2014.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzîm Saîd Haydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1991.
- Mekkî, Ebü Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmih*. 13 Cilt. y.y.: Mecmûatü Buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sünne-Külliyetü's-Şerîati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2008.
- Mekkî, Ebü Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Vakfû alâ Kellâ ve Belâ fi'l-Kur'an*. thk. Huseyn en-Nassâr. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2003.
- Mekkî, Ebü Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *Şerhu Kellâ ve Belâ ve Ne'am ve'l-vakf alâ külli vâhidetin minhünne fi Kitabillahi Azze ve Celle*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. y.y.: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1. Basım, 1978.
- Mekkî, Muhammed Nasr. *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi ilmi tecvidi'l-Kur'âni'l-azîm*. nşr. Ali Hasan. Kahire: Mektebetü's-Safa, 1. Basım, 1999.
- Mersafî, Abdulfettâh es-Seyyîd Acemî el-. *Hidâyetü'l-kârî ilâ tecvidi Kelâmi'l-Bârî*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü Taybe, 2. Basım, ts.
- Mesûl, Abdü'l-Alî. *Mu'cemu mustalahâti'l-ilmî'l-kıraati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bihî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1. Basım, 1992.
- Nisâbü'rî, Nizamuddin el-Hasen b. Muhammed b. Huseyn. *Çarâibü'l-Kur'an ve rağâibü'l-Furkan*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Öge, Ali. "Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinde Tertîl Âyetlerinin Yorumlanma Biçimi". *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2015), 27-61.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebu Bekr el-Mar'aşî. *Cühdü'l-mukill*. thk. Sâlim Kaddûr el-Hamed.

- Amman: Daru Ammâr, 2. Basım, 2001.
- Safâkusî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed en-Nûrî. *Tenbîhü'l-ğâfilîn ve irşâdü'l-câhilîn ammâ yekau lahüm mine'l-hatai hâle tilâvetihim li Kitâbi'l-mübîn*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. Tunus: Müessestü Abdilkerim b. Abdillâh, 1974.
- Secâvendî, Ebü Abdullah Muhammed b. Tayfur. *Ilelü'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Îdî. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2006.
- Secâvendî, Ebü Abdullah Muhammed b. Tayfur. *Kitâbü'l-Vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Muhsin Haşim Derviş. Umman: Dâru'l-Menâhic, 1. Basım, 2001.
- Sîbeveyhi, Ebü Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1. Basım, 1974.
- Şahin, Muhsin. "Kur'ân-ı Kerim Tilavetinde Vakıf ve İbtidâ". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 36 (2019).
- Tanır, Emrullah. "Ebü Ca'fer er-Ruâsî ve Arap Dili Gramerindeki Yeri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (2023), 703-720.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzâati'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim Atve. Mısır: y.y., 2. Basım, 1975.
- Tunç, Sinan. *Mekkî b. Ebî Tâlib ve Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Tural, Hüseyin. "İbn Fâris". *DİA*. 19/479-481. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Unzî, Kâmil b. Suûd el-. "İlmü'l-vakf ve'l-ibtidâ inde'l-imam Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî". *Suud İslamî Araştırmalar Vakfi* 1/36 (ts.).
- Üşmûnî, Ahmed b. Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim. *Menâru'l-Hüdâ fî beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Abdurrahim et-Tarhûnî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrâhim Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.