

**İLSAM AKADEMİ HAKEMLİ DERGİSİ**  
Turkish Journal of ILSAM Academy  
CİLT VOLUME: 4 SAYI ISSUE: 1 NİSAN APRIL 2024  
ISSN: 2757-9212

**İLSAM (İlahiyat İlimleri Araştırmalar Merkezi)**  
Adına İmtiyaz Sahibi Owner  
İLSAM

**Yazı İşleri Müdürü Chief Executive Officer**  
Dr. Yıldırım DENİZ

**Editör Editor**  
Sümeyra AÇIK

**Dil Editörleri Language Editors**  
Nuray KAZANCI (Türkçe)  
Ümmügülüm AYCIL (Türkçe)  
Neslihan KAYALI ( İngilizce )  
Bülent KARAKUŞ (İngilizce)

**Yayın Koordinatörü Publication Coordinator**  
Ferzan TAŞPİNAR

**Alan Editörleri Section Editors\***

Prof. Dr. Ali DUMAN (İnönü Üniversitesi - Temel İslam Bilimleri)  
Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi - Arap Dili ve Belagati)  
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE (Ondokuz Mayıs Üniversitesi - Felsefe ve Din Bilimleri)  
Doç. Dr. Mehmet ÇELENK (Uludağ Üniversitesi - Mezhepler Tarihi)  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi - Mezhepler Tarihi)  
Doç. Dr. Zehra GÖZÜTOK TAMDOĞAN ( Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi - İslam Tarihi ve Sanatları)  
Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi -Temel İslam Bilimleri)

**Yayın Kurulu Editorial Board\***

Prof. Dr. Celil KİRAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet AKGÜL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)

\*İsme göre alfabetik sırada **In alphabetical order by name**

**Yayın Türü Publication Type**  
Yerel Süreli Yayın

**Yayın Periyodu Publication Period**  
Altı ayda bir Nisan (Bahar) ve Ekim (Güz) aylarında yayımlanır.

**Biannual (autumn & spring)**  
**Açık erişim olarak elektronik ortamda yayımlanmaktadır.**  
**It is published electronically as open access.**

**İLSAM Akademi Dergisi hakemli bir dergidir.**  
**Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.**  
Journal of ILSAM Academy is peer-reviewed journal.  
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

## Hakem ve Danışma Kurulu Board of Reviewing Editors\*

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU (İnönü Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Arif KORKMAZ (N. Erbakan Üniversitesi)  
Doç. Dr. Aydın KUDAT (Ankara Y. Beyazıt Üniversitesi)  
Dr. Ayşe KAŞ (MEB)  
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Birgül BOZKURT (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU (Tekirdağ Namık Kemal Üni.)  
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Emine GÜMÜŞ BÖKE (Düzce Üniversitesi)  
Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK (Kafkas Üniversitesi)  
Prof. Dr. Engin ERDEM (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP (Ardahan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hamit ER (Yalova Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hasan ÖZER (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hüzeyfe ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Selçuk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsak Emin AKTEPE (Erzincan Binali Yıldırım Üni.)  
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail YALÇIN (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsrail BALCI (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet ÇELENK (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni.)  
Doç. Dr. M. Raşit AKPINAR (Selçuk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Muhammet AYDIN (Gümüşhane Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin AZAK (İzmir Bakırçay Üniversitesi)  
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURAK (Kocaeli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Ömer TOZAL (İnönü Üniversitesi)  
Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep ÖNAL (Giresun Üniversitesi)  
Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR (Adıyaman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Sefer YAVUZ (Kocaeli Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Senem GÜRKAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Prof. Dr. Seyfullah KORKMAZ (Kırşehir Ahi Evran Üni.)  
Doç. Dr. Süleyman NAROL (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Kastamonu Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yavuz FIRAT (Erciyes Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ (Eskişehir Osmangazi Üni.)  
Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Veysel GENLİL (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Hümeyra KOÇ (Kilis 7 Aralık Üni.)

\*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

## Bu Sayıda Görev Alan Hakemler Editors\*

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOLU (Inönü Üniversitesi)

Dr. Ayşe KAŞ (MEB)

Prof. Dr. Birgül BOZKURT (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU (Tekirdağ Namık Kemal Üni.)

Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Emine GÜMÜŞ BÖKE (Düzce Üniversitesi)

Prof. Dr. Emine ÖZTÜRK (Kafkas Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fatıha BOZBAŞ (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Halil CELEP (Ardahan Üniversitesi)

Doç. Dr. Hasan ÖZER (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyfe ÇEKER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi)

Prof. Dr. İsak Emin AKTEPE (Erzincan Binali Yıldırım Üni.)

Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üni.)

Doç. Dr. Muhammet AYDIN (Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Necmettin AZAK (İzmir Bakırçay Üniversitesi)

Doç. Dr. Osman Nuri KARADAYI (Atatürk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer TOZAL (Inönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR (Adıyaman Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Senem GÜRKAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Hümeyra KOÇ (Kilis 7 Aralık Üni.)

\*İsme göre alfabetik sırada In alphabetical order by name

### Indexing-Abstracting

Araştırmacılar

İSAM

ile indekslenmekte ve / veya özetlerine yer verilmektedir.

### Tasarım ve Uygulama Graphic Design

RMG Medya

### İletişim Correspondence

İstanbul Merkez Adresi: Küçükbakkalköy Mah. Kayışdağı Cad. No:111

Bilgi Plaza Ataşehir / İstanbul

TEL: 0216 461 00 61

E-Posta: [ilsamakademi@gmail.com](mailto:ilsamakademi@gmail.com)

[www.ilsamakademi.com](http://www.ilsamakademi.com) / [www.ilsam.org.tr](http://www.ilsam.org.tr)



## İÇİNDEKİLER Table of Contents

VII Editörden / *Editorial*

IX MAKALELER / *ARTICLES*

1 Arapça'dan Türkçe'ye Çevirinin Zorlukları ve Çözüm Önerileri

*Challenges and Solutions in Arabic to Turkish Translation*

**Araştırma Makalesi / Research Article**

**Dr. Mohamadou Aboubacar MAIGA – Hatice TURAN**

25 Kur'ân'a Pragmatik Açıdan Yaklaşım Topluma Yönelik Anlamaların Keşfi

*A Pragmatic Approach to the Qur'an Exploring Meanings for Society*

**Araştırma Makalesi / Research Article**

**Dr. Filiz ORHAN ÇAĞLAYAN**

59 Pîrîzâde İbrahim'in el-İ'lâm fi'l-Mühimmâti's Şer'iyeye mine'l-Ahkâm  
Risâlesinin Edebü'l-Müftî ve Edebü'l-Kâdî Fasılları

*Chapters of Edeb al-Muftî and Edeb al-Kādî in Pîrîzâde İbrahim's Epistle on  
al-I'lâm fi al-Muhimmât Shariyya min al-Ahkâm*

**Araştırma Makalesi / Research Article**

**Fatma Sümeyye KEMERTAŞ – Dr. Sümeyye ONUK DEMİRCİ**

87 William Chittick'te Gelenekselci Ekol ve Entelektüel Gelenek İlişkisi

*The Relationship Between the Traditionalist School and Intellectual Tradition  
in William Chittick*

**Araştırma Makalesi / Research Article**

**Abdülhamit ALTUNTAŞ – Dr. Fatma Betül SAYLAN**

- 123 Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme**  
*A Review on the Validity of the Process for Comparing Photography to a Painting*  
**Araştırma Makalesi / Research Article**  
**Tahir ERSOY – Doç. Dr. Aytaç AYDIN**
- 147 Nitelikli Cinsel Saldırı Suçunun İslam Hukuku ve Türk Ceza Kanunundaki Cezalarıyla İlgili Bir Değerlendirme**  
*A Review on the Penalties for the Offence of Sexual Assault in Islamic Law and Turkish Penal Code*  
**Araştırma Makalesi / Research Article**  
**Dr. Mehmet Nezir CEYLAN**
- 172 Yayın İlkeleri**  
*Editorial Policy*

## EDİTÖRÜN NOTU

Değerli Okuyucular İLSAM Akademi Dergisi 4.cildinin 1. Sayısıyla yayındayız.

İlim dünyasında, akademik bilimsel çalışmalar kadar, yapılan bu çalışmalarını yayınlamak için akademide camiasının istifadesine sunmanın bilincinde hareket eden İLSAM Akademi, İlahiyatın üç temel alanı; Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında kaleme alınmış, İslam düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi, kitap tanıtımları ve sempozyum değerlendirmelerini içermektedir. Bu vesileyle İlahiyat alanındaki bilgi birikiminin değerlendirilmesi ve geliştirilmesinin yanında yeni ve özgün fikirlerden oluşan sinerji ile tüm İslam dünyasında İlahiyat ilimleri alanına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Yayın periyodumuzu yılda iki kez Nisan ve Ekim ayları olarak belirlediğimiz İLSAM Akademi'nin bu sayısına 12 makale başvurusu olmuştur. Çift kör hakemlik sistemini uyguladığımız dergimizde 3 makale hakemlerimizin “yayımlanamaz” raporu neticesinde yayın dışı kalmıştır. Dergimizin bu sayısında araştırma makaleleri kısmında 6 makale yer almaktadır. Diğer makalelerin değerlendirme süreci devam etmektedir.

Dr. Mohamadou Aboubacar Maiga ve Yüksek Lisans Öğrencisi Hatice Turan'ın kaleme aldığı çalışmada yazarlarımız, var olduğu toplumun kimlik, kültür gibi öğelerinden etkilenerek oluşan “dil” in bir başka dile aktarılırken anlam kaybına uğramaması için öneriler sunmaktadır. Yazarlar bu önerilerini Türkçe ve Arapça dilini yapısal özelliklerini de ele alıp karşılaştırarak yapmışlardır. Yüksek Lisans Öğrencisi Abdülhamit Altıntaş ve Dr. Betül Saylan'ın çalışmasında, birçok araştırmacı tarafından tasavvufta “Gelenekselci ekolün bir temsilcisi” olarak addedilen Batılı araştırmacı William Chittick'in “gelenek” kelimesine yüklediği manadan hareketle onun Gelenekselci ekol ile ilişkisi saptanarak İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ öncülüğünde ifade ettiği İslâm medeniyeti ve tasavvufî öğretilerini içeren “entelektüel gelenek” anlayışı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Doç. Dr. Aytaç Aydın ve Yüksek Lisans Öğrencisi Tahir Ersoy “Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme” yazısında yazarlar, fotoğrafın cevazı ve adem-i cevazına ilişkin mezhepler, âlimler, hukukçular tarafından zikredilen delilleri tespit edip, değerlendirmesini yapmıştır. Dr. Mehmet Nezir Ceylan, Nitelikli cinsel saldırı suçunu İslam ceza hukuku bağlamında inceleyerek, fıkıh mezheplerinin cezai yaklaşımlarını değerlendirmiş ve Türk Ceza Kanunu'nun öngördüğü cezalarla kıyaslamalarda bulunmuştur. Yüksek Lisans Öğrencisi Fatma Sümeyye Kemertaş ve Dr. Sümeyye Onuk Demirci'nin yazısında 17. yy'da yaşamış Hanefî bir fakîh olan Pîrizâde İbrâhîm'in, Hukuk konusundaki olumsuz gidişattan rahatsızlık duyarak kaleme aldığı söz konusu

risalesindeki yargılama usûlüne dair konularla ilgili bir takım hükümleri derlediği "edebül-müftî" ve "edebül-kâdî" bölümleri ele alınmıştır. Dr. Filiz Orhan Çağlayan, çalışmasında, Kur'ân'ın zaman, mekâna yönelik müdahaleleri ve bunun üzerinden yeni bir Müslüman kimliğinin inşasına ilişkin göstergeleri anlambilim üzerinden takip ederek İslâm'ın yeni bir toplum yaratma çabasını tespit etmektedir.

7. Sayımızda, gerek yayınladığımız -veya yayınlamadığımız- makaleleriyle, gerek bilimsel hakemlikleri ve danışmanlıkları ile destek olan akademisyenlerimize, dergimiz yayın kurulu ve İLSAM çalışanları adına teşekkürü bir borç biliriz.

**Editör**  
**Sümeyra AÇIK**





**MAKALELER**  
*ARTICLES*





# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Arapça'dan Türkçe'ye Çevirinin Zorlukları ve Çözüm Önerileri

*Challenges and Solutions in Arabic to Turkish Translation*

#### Mohamadou Aboubacar MAIGA

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, f.maiga85@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-7586-2754.

#### Hatice TURAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimler Bölümü, turanhatic80@gmail.com  
ORCID: 0009-0008-6810-622X.

Cilt/ Issue: 4/1, 1-23

Geliş Tarihi: 26.08.2023

Kabul Tarihi: 30.04.2024

**Atf:** Maiga, Mohamadou Aboubacar-Turan, Hatice. "Arapça'dan Türkçe'ye Çevirinin Zorlukları ve Çözüm Önerisi". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), 1-23.

**Dipnot:** Mohamadou Aboubacar Maiga -Hatice Turan, "Arapça'dan Türkçe'ye Çevirinin Zorlukları ve Çözüm Önerisi", *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), Sayfa.

#### ÖZ

Dil, insanın kendini başka insanlara ifade etmek için kullandığı tabii bir araçtır. Toplumların kullandığı dil, o toplumun kültürel özelliklerini taşımaktadır. Çalışmamız Arapça ve Türkçe arasındaki dilsel ve kültürel farklılıkların çeviriye nasıl yansıdığını ve bu zorlukları aşmak için hangi yöntemlerin kullanılabileceğini incelemektedir. Ayrıca bazı edebî sanat unsurlarının Arapçadan Türkçeye çeviride nasıl kullanıldığını ve bu unsurlarının kullanımındaki zorlukları da ele almaktadır. Artan Arapça çeviri talebi ve belâgatın çeviri sürecindeki kritik rolü göz önüne alındığında, bu çalışma çeviri kalitesini ve doğruluğunu artırmak için gerekli bilgi ve becerileri sağlamayı amaçlamaktadır. Çalışmamızda karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilen araştırma, Arapça-Türkçe çeviride karşılaşılan bazı zorluklar üzerinde odaklanmıştır. Araştırma, Arapçadan Türkçeye çeviride edebî sanatların önemini vurgulamakta ve çevirmenlere pratik öneriler sunmaktadır. Sonuç olarak Arapçadan Türkçeye çeviri yapmak, bazı zorlukları beraberinde getirir; ancak uygun dil bilgisi, kültürel anlayış ve teknolojik destekle bu zorlukların üstesinden gelinir. Tercümanların sürekli olarak kendilerini geliştirmeleri ve çeviri sürecinde yaratıcı çözümler bulmaları, başarılı çevirilerin yapılmasını sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Belâgatı, Arapça-Türkçe Çeviri, Çeviri Zorlukları, Çözüm Önerileri, Çeviride Strateji.

#### ABSTRACT

Language is a natural tool that people use to express themselves to other people. The language used by societies carries the cultural characteristics of that society. Our study delves into the implications of linguistic and cultural differences between Arabic and Turkish on translation and explores methods to overcome these hurdles. It also examines the application of literary stylistic devices in Arabic

to Turkish translation and the challenges associated with their usage. In light of the growing demand for Arabic translations and the crucial role of stylistics in the translation process, this study aims to equip translators with the requisite knowledge and skills to enhance translation quality and accuracy. Employing comparative analysis techniques, our research focuses on specific challenges encountered in Arabic-Turkish translation. The study's contribution lies in emphasizing the significance of literary devices in Arabic to Turkish translation and providing practical recommendations for translators. Translating between Arabic and Turkish can present specific difficulties; however, these can be surmounted with adequate linguistic proficiency, cultural understanding, and technological support. Continuous professional development and adopting creative solutions during the translation process are essential for successful translations.

**Keywords:** Rhetoric Arabic, Arabic to Turkish Translation, Translation Challenges, Solutions Proposals, Translation Strategy.

## EXTENDED ABSTRACT

Language serves as the cornerstone of intercultural communication and is one of the most crucial tools for fostering connections between diverse communities across the globe. Arabic and Turkish exemplify two prominent languages with rich histories and vibrant literary traditions. Despite belonging to distinct language families and employing different alphabets, these two languages have been intertwined through shared paths and interactions over centuries. While bridging linguistic and cultural barriers and enabling the exchange of knowledge and ideas, the resulting translation activity also presents particular challenges. In this essay, we delve into the intricate realm of Arabic-to-Turkish translation, examining the sources of these challenges and proposing potential solutions. This research aims to contribute to the field of translation by emphasizing the significance of literary translators in Arabic-to-Turkish translation and providing practical recommendations for practitioners. The study's central problem is identifying and analyzing the translation challenges stemming from the reflection of Arabic literary and artistic features in the translation process. Arabic belongs to the Semitic language family, while Turkish falls under the Turkic family. These distinct language families, characterized by differing grammatical structures, vocabularies, and sound systems, constitute one of the primary obstacles in translation. Grammatical rules, such as gender in Arabic and number in Turkish, influence translation choices. Arabic words often possess multiple meanings compared to their Turkish counterparts, posing a challenge for the translator to select the most appropriate meaning and potentially jeopardize accurate contextual rendering. In Arabic texts, diacritical marks above letters are often omitted, potentially rendering word pronunciation and

meaning ambiguous and necessitating the translator's consultation of additional resources. Arab and Turkish societies adhere to diverse customs and values in various domains, including family, religion, and politics. These differences can lead to misunderstandings and inappropriate expressions during translation. Translators must employ target audience-appropriate language and remain mindful of cultural sensitivities. Humor and perceived sensitivities may differ between Arabic and Turkish cultures. The translator must strive to convey the intended message while maintaining cultural sensitivity. Grammatical and structural analysis plays a pivotal role in Arabic-to-Turkish translation. A thorough understanding and application of grammatical rules ensure accurate translations. The language's structure and sentence patterns should be carefully examined to grasp the nuances between the two languages. This analysis facilitates better contextualization of the text's meaning. Arabic-to-Turkish translation poses significant linguistic, cultural, and technical challenges. Translators must know these challenges and possess the knowledge and skills to produce high-quality translations. Technological advancements and increasing specialization in translation offer hope for overcoming these obstacles and further strengthening the bridge between Arabic and Turkish languages. Arabic and Turkish exhibit contrasting word orders. In Arabic, verbs typically appear at the beginning of sentences, while Turkish places them in the middle. This divergence necessitates careful attention to word sequence during translation. Arabic employs distinct pluralization rules for nouns and adjectives. On the other hand, Turkish utilizes the universal plural suffixes "-ler" or "-lar" for all nouns and adjectives. This distinction demands consistency in translation. Arabic pronoun usage differs from Turkish. Arabic pronouns vary based on gender and number, while Turkish pronouns solely depend on number. This variation can introduce potential ambiguity in translation. Translators must be well-equipped to navigate the complexities of Arabic-to-Turkish translation. By recognizing and addressing the linguistic, cultural, and technical challenges, translators can produce accurate and culturally sensitive translations that bridge the gap between these rich languages. Technological advancements and ongoing research in translation studies promise to refine translation practices further and enhance communication across linguistic and cultural boundaries. In conclusion, here are some recommendations we can give translators related to this topic. Gaining experience by translating from Arabic to Turkish is one of the most effective ways to improve your skills. You can practice by translating different types of texts. Especially doing professional translation practice will help you gain real-world experience. Again, to overcome the challenges in translation, it is possible to do 5 types of work: linguistic studies, terminology studies, cultural studies, technological studies, and educational studies. Translators should be

trained in grammar, terminology, culture, and techniques. Workshops and seminars should be organized to allow them to develop their knowledge and skills, and research projects related to Arabic and Turkish translation should be encouraged and supported. In addition to these studies, cooperation and knowledge sharing between Arabic and Turkish speakers will improve translation quality. Translators need to be familiar with both Arabic and Turkish cultures. This will help them understand the source text's nuances and produce a more accurate and natural-sounding translation. Translators should also be aware of the latest developments in translation technology. This includes using computer-assisted translation (CAT) tools and other resources that can help improve the efficiency and accuracy of their work. Finally, translators should always strive to improve their skills and knowledge. This can be done by attending workshops and seminars, reading professional journals and books, and networking with other translators.

## GİRİŞ

Arapça, kökeni semantik dillere dayanan dünyanın en eski ve zengin dillerinden biridir. Kur'ân'ın dili olması, İslâm medeniyetinin temelini oluşturması ve birçok bilim, edebiyat ve kültür alanında önemli eserlerin kaynağı olması nedeniyle büyük bir öneme sahiptir. Karmaşık dil yapısı, diğer dillerle karşılaştırıldığında çeviriyi zorlaştırır. Arapçanın sesleri, harfleri, kelimeleri ve cümleleri diğer dillerden farklıdır ve bunları diğer dillerin ses, harf, kelime ve cümle sistemlerine uygun bir şekilde çevirmek zordur. Dillerin, anlatım ve üsluplarının birbirinden farklı oluşu göz önünde bulundurulduğunda yeri geldiğinde lafzi/literal çevirinin değil de anlam temelli bir çevirinin ön plana alınması kaçınılmaz gözükmektedir.<sup>1</sup> Arapça, zengin bir kelime çeşitliliğine ve derin anlam katmanlarına sahiptir. Lafzî çeviriler, hedef dilde doğru olsa bile metnin içerdiği belâgat ve ifade zenginliğini yansıtmada eksik kalabilir. Arapçanın bu özellikleri, onu çeviri açısından oldukça zor kılabilir. Belirtilen sebepler doğrultusunda çeviri yaparken dilbilgisi, kültürel bağlam ve ifade gücü gibi unsurlara dikkat etmek önemlidir.<sup>2</sup>

Arapça metinler, hakikat, mecaz, kinâye, istiâre, teşbîh gibi mana katmanlarıyla doludur. Çeviri sürecinde yaratıcılık ve esneklik önemlidir. Belirli bir ifade veya kelimenin doğrudan çevirisinin, hedef dilin belâgat yapısı içinde aynı etkiyi yaratamayabileceği unutulmamalıdır. Bu durumda, çevirmenin hedef dilin ifade yeteneklerinden yararlanarak metni yeniden oluşturması gerekebilir. Çeviri sürecinde kelime seçimi, belâgatın doğru bir şekilde aktarılması için kritiktir. Kimi durumlarda, kelime kelime çeviri yerine metnin bütünlüğünü koruyacak bir yaklaşım benimsenmelidir. Bu da çevirmenin hedef dildeki en uygun ifadeleri bulma becerisini gerektirir. Bu çözüm önerileri, Arapça metinlerin belâgat açısından doğru bir şekilde çevrilmesine yardımcı olabilir. Çeviri uzmanları, dilin derinliklerine inerek, kültürel bağlamları anlayarak ve hedef dilin olanaklarından faydalanarak etkili çeviriler yapabilirler. Buraya kadar yapılan bilgilendirmeler ışığında öncelikle, Arapçanın yapısal zorluklarına ve kaynak dilden hedef dile aktarım yaparken belâgati etkileyen unsurlara değinerek konuya giriş yapılması önem arz eder. Arapçanın karmaşık dil yapısı, diğer dillerle karşılaştırıldığında çeviri sürecini zorlaştıran ve kaynak dilin belâgatının hedef dile aktarımını kısıtlayan önemli faktörler içerir.

1 Abdullah Hacibekiroğlu, "Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (Haziran 2020): 68.

2 Hacibekiroğlu, "Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları", 69.

## 1.ARAP DİLİNİN YAPISAL ZORLUKLARI VE BELÂGATI ETKİLEYEN UNSURLAR

### 1.1. Ek Zenginliği

Arapça, sözcük köklerine farklı ekler eklenerek anlamı genişletilebilen esnek bir dil yapısına sahiptir. Bu ekler, zamirlerden iyelik eklerine, çoğul eklerden zaman eklerine kadar çeşitli dilbilgisel unsurları barındırır. Ancak, bu zengin yapı, çeviri yapılırken diğer dillere kıyasla bazı zorlukları beraberinde getirir. Arapça metinlerin çevirisi, sadece kelime anlamının değil, aynı zamanda dilin bu yapısal zenginliklerinin de doğru bir şekilde aktarılmasını gerektirir. Dilbilgisel açıdan, bir dilin ek çeşitliliği, o dilin ifadesinde çeşitli değişkenleri, zamanları, kişileri ve diğer dilbilgisel öğeleri kapsama yeteneğini simgeler. Bu yapı, çeviri sürecinde özenli bir yaklaşım gerektirir. Çünkü dilin bu yapısal öğeleri, metnin anlamının eksiksiz ve doğru bir biçimde aktarılmasında temel bir rol oynar. Örneklerle açıklamak gerekirse:

كِتَاب (kitâb) “kitap”

كِتَابِي (kitâbî) “kitabım”

كُتُب (kütüb) “kitaplar”

كَتَبَ (ketebe) “yazdı”

Burada görüldüğü üzere, ekler Arapça kelimelere derinlik ve ayrıntı katar. “Arapçada doğurgan sözcükler, (çok az sayıda dört harfli kökler hariç) genel olarak üç harfli köklerden oluşurlar. Bu özellik, Türkçe için söz konusu değildir. Dolayısıyla, Türkçede “Sülâsi mücerred” keza “rubai mücerred” kavramı yoktur. Türkçede kök sözcükler, çeşitli sayıda harflerden oluşur.<sup>3</sup>

Aynı zamanda Arapça, ek zenginliğiyle mana derinliği ve dilin vurgularını ifade etmeyi sağlar. Bu durum, belâgatın da çeşitli alanları üzerinde etkili olur. Çünkü bu ekler aracılığıyla kelimeler oldukça zenginleşir. Bu şekilde aynı fiil kökü, farklı eklerle kullanıldığında geniş bir anlam yelpazesi sunar. Örneğin, “كتب” (ketebe) kelimesi, “yazdı” anlamına gelir. Ancak farklı eklerle birleştiğinde anlam değişikliği şu şekilde olur:

أَكْتُبُ (ektübü) “yazıyorum, yazarım”

سَأَكْتُبُ (seektübü) “yazacağım”

3 Feridüddin Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknik* (İstanbul: Ma’ruf Yayınları, 2016), 29.



Bu örneklerde, aynı kök kelime olan “كَتَبَ” (ketebe) fiili, farklı eklerle birleşerek farklı zamanları, durumları veya şahısları ifade eder. Bu da Arapçada fiil köklerinde eklerin kullanımının mananın derinliğini nasıl artırdığını gösterir. Belâgat açısından kök kelimelerde kullanılan eklerin ifade zenginliğine sağladığı katkı konusuna örnek verecek olursak: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)<sup>4</sup> “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adı ile” cümlesinde geçen “Rahman/الرحمن ve Rahim/الرحيم lafızları r-h-m/ ر-ح-م kökünden türetilmiş olup, “yumuşaklık” ve “şefkat” anlamına gelmektedir. Bu iki isim, Allah'a izafe edildiğinde yumuşaklığın gereği olan kullara ihsanda bulunma anlamına gelmektedir. Çünkü Allah yumuşaklıkla nitelenmekten münezzehtir. Mesela İbn Manzûr, İbn Abbâs'ın (ö.68/687) bu iki isim arasındaki farkı şöyle açıkladığını bildirmektedir: الرحمن ve الرحيم lafızları “yumuşaklık” anlamını içermektedirler. Ancak biri bunu diğerinden daha mübalağalı olarak içermektedir. Rahman kelimesinde iki ziyade ek (ل ve ن) vardır. Rahim kelimesinde ise sadece (ي) harfi ek olarak gelmiştir. Belâgat açısından bakıldığında Rahman ismi daha kapsamlı bir kavram yelpazesi sunarken, Rahim kelimesinin anlamı sınırlandırılmıştır. Kelimelerdeki ziyade ekler, Arapçanın dil bilgisel zenginliğini yansıtan semantik bir derinliğe sahiptir.<sup>5</sup> Eklere dayalı bu dil yapısı, dilin esnekliğini ve ifade gücünü artırırken, aynı zamanda dilin zarafetini ve sanatını da oluşturur. Bu da belâgatın çeşitli unsurlarının (anlam, vurgu, estetik gibi) Arapça metinlerde geniş bir şekilde yer bulmasına olanak tanır.

Eklerin kullanımı, edebi metinlerde veya şiirlerde ise, dilin ahenkli bir şekilde aktarılmasını sağlar. Şairler veya yazarlar, ekler aracılığıyla kelimelerin anlamını ve ifadesini zenginleştirerek benzersiz bir üslup oluştururlar. Bu durum, dilin estetik yapısını ve şiirsel zarafetini gösterir. Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda dilin zenginliği ve eklerin kullanımı daha pek çok ayette gözlemlenmektedir. Belâgat sanatlarının tüm inceliklerini içeren ayetler icâz özelliği ile birleşince, kısa ve etkili ifadeler mesajın yoğunluğunu ve vurgusunu artırır. Burada başka bir örnek için de Nisâ sûresine bakabiliriz:

“رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا”<sup>6</sup>

Bu ayette, “رُسُلًا” (rusul) “رسول” (resûl) kelimesinin çoğul halidir ve “elçiler” anlamına gelir. Ardından gelen “مُبَشِّرِينَ” (mübeşşirîn) ve “مُنذِرِينَ” (münzirîn) isimleri çoğul ekleriyle birlikte “müjdeleyenler” ve “uyaranlar” anlamlarına gelir. Elçiler müjdelere getiren (mübeşşirîn), ve de uyarıcı olarak gönderilen

4 el-Fâtiha 1/1.

5 Murat Ataman, *Fatiha Suresinin Arap Dili Açısından Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 26-27.

6 en-Nisâ 4/65.

(münzirine) olarak nitelenirler. Bu isimlerdeki ekler nispet içerir ve kelimenin anlamını daha da netleştirmeye yardımcı olur. Buradaki ek kullanımı, Kur’ân âyetlerindeki anlam derinliğini ve ifade zenginliğini ortaya koymak adına harika bir örnektir. Aynı kök kelimeler, farklı eklerle kullanıldığında farklı anlamları ve nüansları ifade eder. Dilin bu zenginliği, Kur’ânın anlaşılmasını kolaylaştırır ve mesajını daha etkili bir şekilde iletmeye yardımcı olur. Bu özellikler, Arapçada belâgatın kapsam çerçevesini oluşturan önemli faktörlerdir. Eklerin geniş ve çeşitli kullanımı, dilin derinliklerine inerek ifade gücünü geliştirir. Arapça metinlerde belâgatın çeşitli unsurlarının (anlam, vurgu, estetik kullanım vb.) geniş bir şekilde yer bulmasına olanak tanır. Dolayısıyla Arapça çevirilerde, hem kelime-cümle bağlamında hem de belâgat konusunda kaynak dilden hedef dile aktarım yapılırken bütün eklerin kullanım alanlarının bilinmesi, cümleye kattıkları anlam derinliğinin iyi çalışılması oldukça önem arz eder.

## 1.2 Kelimelerin Cinsiyeti

Dünya dillerinin birçoğunda olduğu gibi Arapçada da isimler, aynen canlılar gibi cinsiyet bakımından iki gruba ayrılmıştır:

- a. Müzekker (Eri) isimler,
- b. Müennes (Dişil) isimler.<sup>7</sup>

Burada, cinsiyet ayrımının gerçekte bir ilişkisi yoktur. Çünkü kelime biyolojik bir varlık değildir. Bu, sadece bir varsayımdır.<sup>8</sup> Bu durum, çevirmenin hassas bir şekilde çeviri yapmasını gerektirir. Bu sebeple çevirmenin sadece kelime düzeyinde değil, aynı zamanda ifadenin bağlamını ve kültürel değişimini de dikkate alması önemlidir. Arapçada kelimelerin cinsiyeti, belâgat açısından oldukça karmaşık bir konudur. belâgatın temel amacı, iletişimi etkileyici ve anlamlı kılmaktır. Ancak, çeviri sürecinde karşılaşılan zorluklardan biri, belirli kelimelerin veya ifadelerin belirli bir cinsiyetle ilişkilendirilmiş olması ve hedef dildeki cinsiyetsiz yapıya uyarlanmasının gerekliliğidir. Bu durumda, manayı etkileyen veya özgün anlamı yansıtan yeni ifadelerin veya kelimelerin seçilmesi, çeviride önemli bir çözüm olarak ortaya çıkar. Cinsiyetin önem taşımadığı durumlarda, vurgulanmasından kaçınılmalı ya da cinsiyet unsuru göz ardı edilerek ifade edilmelidir.

7 Bazı diller dilde erkeklik ve dişilik ayrımı uygulamasını tamamen devre dışı bırakmıştır. Bu dillerdeki isimler arasında canlı ve cansız isimler şeklinde bir uygulamaya gidilmiştir. Dillerdeki cinsiyet olgusu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Kınar, “Arap Dilinde Cinsiyet Olgusu ve Diğer Dillerle bir Mukâyese” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2014), 7-28.

8 Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknik*, 35.

İletişimin odak noktası cinsiyet olmadığına, cinsiyetin belirtilmesi anlamı bulandırabilir. Bu nedenle, iletişimin amacına en uygun ifadelerin seçilmesi ve cinsiyet vurgusunun gerekli olup olmadığına özenle değerlendirilmesi gerekmektedir. Özellikle şiir, edebi metinler veya duygusal içerikli metinlerde cinsiyetin ifade üzerindeki etkisi incelenirken, belâgatın korunması ve çevirinin kusursuzluğu büyük bir öneme sahiptir. Bu tür bağlamlarda, duygusal derinliğin ve ifadenin çeviri sürecinde kaybolmaması için cinsiyetle ilişkilendirilmiş duygusal tonu ve vurguyu anlamak da kritiktir.

Orijinal metindeki duygusal inceliği anlamak için cinsiyetin ne denli etkili olduğunu öncelikli olarak değerlendirmek gereklidir. Çevirilerde esas olan anlam ve belâgat kaybının önüne geçmektir.

Susan Bassnet, çevirmenin orijinal metnin anlamını yitirmesine neden olabileceğini ancak çeviri süreci sonunda nadiren orijinal metni zenginleştirdiğini veya bazı durumlarda metni anlaşılır hale getirdiğini söyler. Çeviride kayıp olarak görülen bir şeyin aslında hedef dilde başka yollarla değiştirilebileceğini veya telafi edilebileceğini belirtir.<sup>9</sup> Örneğin İngilizcede “water” ve “light” için kullanılabilecek kelimelerin çok olması, Fransızcada ekme türleri için kullanılabilecek kelimelerin çokluğunun çevirmenler için sorun yaratabileceğini vurgular. Ancak bazı durumlarda durumlarda çevirileri zenginleştirebilecek olan tam tersidir.<sup>10</sup>

Bu bilgiler ışığında dişil olarak geçen مَدِينَةٌ جَمِيلَةٌ “güzel bir şehir” cümlesini Türkçeye çevirirken cinsiyeti vurgulamak değil de genel anlamı ve cümlenin dinamiğini korumak amacıyla oradaki coşkuya temas etmek gerekir. Anlam bütünlüğü dikkate alınarak “harika bir şehir” veya “muhteşem bir şehir” gibi cinsiyeti ifade etmeden teşbih sanatı ile duygusal zarafeti, coşkuyu vurgularsak şehir, sadece güzel bir yer olarak değil, aynı zamanda hayranlık uyandıran ve etkileyici bir yer olarak da tasvir edilmiş olur. Bu da şehrin güzelliğini ön plana çıkarır ve okuyucuyu etkiler. Çeviri sürecinde, cinsiyetin doğrudan ifade edilmediği metinlerde, cinsiyet duyarlılığını korumak ve belâgati muhafaza etmek için esneklik gösterilir. Orijinal metindeki duygusal yoğunluğu, vurguyu ve duyguyu yakalamak, çeviri sürecindeki en önemli hedeflerden biridir. Belâgati korurken, cinsiyetin yanı sıra orijinal metnin genel anlamını ve duygusal dili hedef dile uygun bir şekilde yansıtmak gerekir.

Çevirmenin ana odak noktası, dilin inceliklerini ve ifadenin yoğunluğunu

9 Susan Bassnet, *Translation Studies* (London: Routledge, 2002), 96.

10 Arzu Özyön “Çeviride Eşdeğerlik Kavramının Yeniden Tanımlanması ve Eşdeğerlik Kavramı ile İlgili Sorunlar” *Uluslararası Dil Eğitimi ve Öğretimi Dergisi* 1/2 (Nisan 2014), 35.

koruyarak, okuyucuya orijinal metnin aktarılması olmalıdır. Bu bağlamda, dilin inceliklerine ve duygusal ifadelerine dikkat etmek, çeviri sürecinde önemli bir diğer faktördür. Arapça cümle yapısının hakim kurallarına göre bir fiil cümlesinde fiil ile fail arasında erkeklik ve dişilik arasında bir uyum olması gerekir. Bu da sözlük anlamının işlevsel anlam karşısında belirleyiciliğini gösteren sorulardan biridir.<sup>11</sup>

Her çeviride sözlüksel anlama bağlı kalarak hedef dildeki manaya isabet eden kelimeyi kullanmak esastır. Müzekker-müennes (eril- dişil) ayırımı, Arapçada çok önemli bir konudur. Bildiği dillerden biri Arapça olan çevirmenin Arapçadan Türkçeye sağlıklı bir tercüme gerçekleştirebilmesi için bu konuda kapsamlı bilgilere sahip olması gerekir.<sup>12</sup>

### 1.3. Okuma Zorluğunun Belâgata Etkisi

Arap dilinde okuma zorluklarını aşmanın en basit ve kısa yolu hareke adı verilen simgelerin kullanılması gibi görünse de aslında pratikte durum böyle değildir. Her kelimeye sesli harfleri yerleştirmek yazar için zor olabileceği gibi, okur için de okurken harf ile sesli harfi eşleştirmek zor olabilir. Çünkü her kelimedede sesli harf kullanmak hem yazar hem de okuyucu açısından zorluk teşkil etmektedir.<sup>13</sup>

Arapça çevirilerde metinleri anlamak ve doğru bir şekilde Türkçeye aktarmak için okuma zorluğunun mutlaka aşılması gereklidir. Arapça okuma zorluğu veya harekesiz metinlerle başa çıkma konusu çeviri ve belâgati derinden etkileme riski taşır. Bu durumun etkilerini şu şekilde açıklayabiliriz: Anlam eksik aktarılır ve metnin anlam bütünlüğü bozulabilir. Cümlenin yapısı ve kelimeler arası ilişkilerin anlaşılabilmesi sonucu çeviri zorlaşır. Duygusal ve estetik unsurlar kaybolabilir. Teşbih ve metaforların yanlış anlaşılabilme ihtimali ortaya çıkar ve bu durum belâgatin kaybolması gibi risklerle çevirmeni karşı karşıya bırakır. Arapça metinlerin anlamını keşfetmek için, pratik yapmak, dikkatle incelemek ve doğru kaynaklardan faydalanmak gerekir. Arapça okuma zorluğunu aşmak zaman ve çaba gerektiren bir süreçtir. Sabırlı olmak, düzenli çalışmak ve öğrenme sürecinde kendinize zaman tanımak önemlidir. Unutmamak gerekir ki herkesin kendi hızında öğrendiği ve pratik yaptıkça ilerleme kaydettiği bir dil öğrenme süreci vardır.

Arapça, Türkçeden farklı olarak sağdan sola bir yazı sistemi, dil ailesi, lehçe

11 Bünyamin Aydın, *Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi-İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 296.

12 Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknik*, 37.

13 Hacıbekiroğlu, *Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları*, 69.

çeşitliliği ve sesli harf kullanımını olmaması gibi özelliklere sahiptir. Arapça, birçok ülkede konuşulan ve farklı lehçeleri olan bir dildir. Arap ülkeleri arasında kullanılan Arapçada bazı küçük farklılıklar vardır. Bu yüzden, çevirmenin konuşulan lehçeleri biliyor olması, bu çeşitliliği anlamasına ve iletişimdeki kültürel nüansları doğru bir şekilde yakalamasına yardımcı olabilir. Çevirmenlerin farklı lehçeleri bilmeleri, iletişimde doğru anlamın aktarılmasına ciddi anlamda katkı sağlar. Bu da daha etkili ve doğru tercüme yapmalarını mümkün kılar.

Arapça okuma çalışması yaparken öncelikle hareketli metinlerle süreci başlatmak, dile aşına olduktan sonra harekesiz metinlerle süreci devam ettirmek gerekir. Sesli okumalar yapmak ve dinlemek de okuma zorluğunu aşmada süreci hızlandıracaktır. Metnin tüm gramer açıklamalarına detaylı bir şekilde girmek yerine her metin okumasında belli bir noktaya dikkat çekmek daha sağlıklı bir yol olacaktır. Metnin düzeyine paralel olarak her düzeyde dil bilimsel açıklamalara yer verilmesi faydalı olacaktır. Metni okurken dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de okuma parçalarının gramer yönünün vurgulanmasıdır.<sup>14</sup>

Çözümlemeyen kelimeyi tercüme etmeden önce mana derinliğini kavramak açısından kaynaklara mutlaka başvurulmalı, kelimenin cümledeki konumu ve yapısı dikkate alınarak çeviri yapılmalıdır. Kelimenin belâgat sanatının hangi unsuruna hitap ettiğini kavrayabilmek adına içsel anlamını da gözden kaçırmamak gerekir. Öyle ki belâgat sanatları bazen tek kelimeyle bile kendini görünür kılıp eşsiz bir mana derinliği sunar. Arapça okuma zorluğu yaşayan çevirmenin belâgat sanatlarına da vakıf olması çevirinin kalitesini artırır. Arapçanın belâgatı teşbihler, kinayeler, mübalağalar gibi dil sanatlarıyla doludur. Bu sanatları anlamak ve doğru bir şekilde kullanmak için bu konuda çalışmak önemlidir. Zengin bir kelime dağarcığı ve ifade yelpazesi, belâgat becerisini geliştirmede kritik öneme sahiptir. Farklı kaynaklardan kelime öğrenmek, öğrendiği kelimelerin diğer lehçelerdeki kullanımlarına da dikkat etmek gerekir. İfadeleri anlayarak doğru bağlamda kullanmayı alışkanlık haline getirmek de faydalı olacaktır. Arapça edebi metinler, şiirler, hikayeler veya klasik eserler üzerinde çalışmak, dilin belâgatını anlama ve kullanma konusunda etkin katkı sağlar.

#### 1.4. Arapça ve Türkçede Şahıs Zamirleri Farklılıkları ve Belâgata Etkisi

Türkçede, karşılıklı hitaplarda cinsiyet ayrımı olmaksızın “biz, siz, sen, o” gibi zamirler kullanılırken, Arapçada bu zamirler çeşitlilik gösterir ve cinsiyete göre farklı formlarda kullanılır. Bu durum, Arapçanın iletişimdeki ince nüanslarını,

14 Halil İbrahim Kaçar “Arapça Öğretiminde İdeal Bir Okuma-Anlama Becerisi Üzerine” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 (Mart 2012), 17; Mehmet Nuri Gömleksiz “Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler ve Yöntem Sorunu” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (Haziran 2000), 25.

duygusal derinliğini ve iletişimin tonunu belirleme yeteneğini vurgular. Çünkü bu dildeki zamirler, cinsiyet bağlamında farklılık göstererek iletişimin içeriğini ve yoğunluğunu önemli ölçüde etkiler. Örneğin, Arapçada üçüncü şahıs ve muhatap zamirleri gaib-هو gaibe هي , muhatap أنت -muhataba أنت gibi çeşitli formlarda kullanılır. Arapçada şahıs zamirleri, sadece “biz, siz, sen, o” gibi basit bir yapıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu zamirlerin çeşitli derecelerde ve farklı cinsiyet ve sayı formları bulunur.

Bu durum, Arapçada iletişimi derinleştiren ve tonunu belirleyen birçok farklı yapıyı içerir. Şahıs zamirleri hem cinsiyete hem de hitap edilen kişi sayısına göre değişkenlik gösterir, böylece iletişime duygusal bir derinlik ve detay kazandırır. Bu çeşitlilik, Arapçanın dilbilgisel zenginliğinin ve ifade gücünün altını çizer. Arapçadaki şahıs zamirlerinin genellikle cinsiyete, sayıya ve hitap şekline göre değişebilirliğine örnek olarak, “ben” anlamına gelen “أنا” (ene), herhangi bir cinsiyet veya sayı ayrımı yapmaksızın kullanılabilirken, “siz” anlamındaki “أنتم” (entüm), erkekler için kullanılan çoğul bir zamirdir. “Siz” anlamındaki diğer bir zamir olan “أنتن” (entünne), ise kadınlar için kullanılan çoğul bir zamirdir. Bu zamirler, cinsiyet ve sayıya göre farklılık göstererek iletişimdeki incelikleri ve hitap biçimlerini belirlemede önemli bir rol oynar. Arapçadaki şahıs zamirleri, iletişimdeki sosyal statü veya hiyerarşi açısından da önemlidir.

Birçok yerde bu zamirler kullanılarak etkileşimde belirli bir saygı veya mesafe ifade edilmek istenir. Türkçede böyle bir vurgu olmadığı için, bu detay ve saygı ifadesi çeviriye doğru bir şekilde yansıtılmalı göz ardı edilmemelidir. Bu vurguların önemi göz ardı edilirse çeviri eksik kalmış olur. Bu ifadelerin eksikliği veya farklılığı, çeviride iletişimin duygusal tarafını etkileyen unsurlardır. Arapça gibi yapısal zenginliği olan dillerde kullanılan duygusal vurguların, çevrilen metinde yer bulamaması veya farklı algılanması, iletişimin belâgat boyutunu zayıflatır veya dildeki derinliği azaltır. Bu da asıl ifadenin zarafetini ve etkisini kaybetmesine neden olur. Buradaki yapısal zenginlik iletişimin doğruluğunu korumak için önemlidir ve dolayısıyla da metin bağlamında Arapça çeviriye de doğal olarak etkiler. Şahıs zamirleri cinsiyet, sayı ve diğer değişkenlerle ilişkilidir.

Çeviride, bağlamı anlamak ve hedef dile uyarlamak önemlidir. Örneğin, “o” zamiri bir erkek için mi yoksa dişi bir nesne için mi kullanıldı, bu belirginleştirilmelidir. Çeviri yapılacak metinde cinsiyet belirtmenin gerektiği durumlarda ise ek kelimeler ilave edilerek bu durum çözümlenir. Mesela “O kadın” ya da “O adam” veya yaş guruplarına göre “O erkek çocuk” “o kız çocuk” şeklinde ilave kelimelerle belâgat desteklenir, tabi burada yine çevirmenin kabiliyeti de ayrıca önemlidir. Arap kültürü ve dilindeki ifadeler genellikle kültürel bağlama göre anlam kazanır. Çeviride, bu kültürel öğeleri anlamak, hedef dildeki okuyucuların

da bu bağlamı anlamalarını sağlamak için önemlidir.

### 1.5. Harfi Tarif “ال” Takısı Kullanımı

Arapçada isimlere mahsus (elif-lâm)'dan ibaret bir ön ek vardır. Buna “harf-i tarif” denir. İsmın başına gelir. Sözcüğe, tasavvurda belirlilik kazandırır. القلم gibi. Türkçede böyle bir ek yoktur. Hatta bunun tam tersine belirsiz hâle getirmek için ismin başına (bir) kelimesi eklenir: “bir kalem” gibi. Bu, herhangi bir kalem demektir ve belirsizdir (yani nekredir). İsmi belirli hâle getirmek için onu, ismin hâllerinden birinde kullanmak gerekir: “bana kalemi ver” cümlesinde olduğu gibi. Bu örnekte kalem, ismin (i) hâlinde kullanılmıştır ve belirlidir (marifedir).<sup>15</sup>

Çeviri esnasında, asıl metnin derin anlamını ve temel niyetini yakalamak büyük bir hassasiyet gerektirir. Orijinal metnin taşıdığı derinlik, içerdiği duygu ve düşünceler, çevirinin özünü belirler. Çünkü sadece kelime seçimi değil, metnin ruhu ve taşıdığı duygusal yoğunluk, doğru bir çevirinin olmazsa olmazıdır. Bu, çevirinin gerçekten etkili olabilmesi ve iletişimdeki inceliği koruması açısından hayati önem taşır. Bu sebeple, eğer belirli bir isim özellikle ön plana çıkarılmak isteniyorsa, Arapçada mevcut olan “Marife” takısının Türkçedeki yapısal denkliği özenle ifade edilmelidir. Marife, bir ismin belirli bir bağlamda özellikle tanımlı veya vurgulu bir biçimde kullanılmasına olanak sağlar.

### 1.6. İ'rab Kullanımı

Arap gramerinde, kelimelerin sonlarında bir âmîl sebebiyle gerçekleşen değişikliklere i'rab denmektedir.<sup>16</sup> İ'rab, cümlenin öğelerinin belirli durumlarını ayırt etmek için kullanılan dilbilgisi kurallarını ifade eder. Arapçada kelimenin son harfinin sesi oldukça önemlidir. Bu sesin yanlış çıkarılması çoğu kez cümlenin yanlış anlaşılmasına neden olur.<sup>17</sup>

İ'rab kuralları, kelime yapıları ve cümlenin düzeni üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Bu kurallar, çeviri sürecinde büyük bir öneme sahiptir çünkü cümlenin yapısı ve anlamı üzerinde doğrudan etkileri bulunmaktadır. Dolayısıyla, hedef dile aktarılırken, i'rab kurallarına özenle uyulması gerekmektedir. Çünkü i'rab, metnin anlamını derinleştiren ve ifadeyi biçimlendiren temel yapı taşlarından biridir. Çevirmenlerin bu kuralları doğru şekilde anlaması ve uygulaması, metnin orijinal anlamını ve derinliğini korumak için büyük önem taşır. Örneğin:

<sup>15</sup> Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknik*, 89.

<sup>16</sup> Tahsin Yurtaş, *Arap Dilinde İ'rab-Anlam İlişkisi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 5.

<sup>17</sup> Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknik*, 73.



الطالبُ قرأ الكتابَ (et-talibu gara el-kitaba) “Öğrenci kitabı okudu.” Bu cümlemin sonundaki “الكتاب” kelimesi cümlemin nesnesini göstererek “kitabı” anlamına geliyor. Dolayısıyla anlamsal değişimini yakalamak ve çevirilere yansıtma i’rab bilgisiyile doğrudan alakalıdır. Harekesiz metinlerde i’rabı anlamak genellikle zor olabilir çünkü Arapça metinlerde kelimelerin ve cümlemin yapısı, hareke işaretleri olmadan tam olarak belirtilmez. Fakat metindeki unsurlar ve kelime düzeni, çevirmene yol gösterici ipuçları sunar. Bu tip metinlerde, kelime kökleri, kullanılan yapılar ve cümlemin bütünü, deneyimli bir çevirmen için önemli birer rehberdir. İfade edilen fikir, kelimelerin birbiriyle olan ilişkisi, cümlemin akışı ve genel bağlam, i’rabın anlaşılmasında önemli rol oynar.

Çevirmenin dilbilgisi düzeyi ve metin analizi, i’rabı doğru bir şekilde anlamasını sağlar. Tüm bu faktörler göz önüne alındığında, çeviri sürecinde bağlamın, kelime sıralamasının, dil bilgisi öğelerinin sağlam bir anlayışın ve deneyimin önemi büyüktür. Bu unsurlar, çevirinin asıl anlamını ve derinliğini korumak için hayati önem taşır. Doğru bir çeviri için, metnin genel bağlamı, kelimelerin dizilişi, dilbilgisel yapısı ve çevirmenin tecrübesi bir araya gelerek, metnin asıl ifade ettiği anlamın doğru bir şekilde hedef dile aktarılmasını sağlar. İ’rabın belâgat üzerindeki etkilerini daha iyi anlamak ve analiz etmek için şu şekilde kısa birkaç başlık altında örneklendirme yapılabilir.

### 1.6.1. Akıcılık ve Ritim

Arapça: أكملت دراستي وأحضرتُ لك هديةً

Çeviri: (Okulumu tamamladım ve sana bir hediye getirdim.)

Burada هديةً kelimesindeki i’rab yapısı, cümlemin sonundaki ritmi artırarak ifadeye akıcılık katar.

### 1.6.2. Anlam Vurgusu

Arapça: عليه السلام

Çeviri: (Ona selam olsun.)

عليه السلام (ona selam olsun) ifadesindeki “عليه” kelimesi, i’rab yapısıyla vurgulanarak cümleye özel bir anlam katar.

### 1.6.3. Dilin Estetiği

Arapça: ”18 وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً“

18 er-Rûm 30/ 60.



Çeviri: (Ve onun ayetlerinden biri şudur ki: birbirinizin arasında sevgi ve şefkat bulasınız diye benzerlerinizden size eşler yaratmasıdır.)

Kur'ân-ı Kerim'den alınan bu örnekteki i'rab yapısı, estetik ve ritmik bir dil kullanarak anlamı güçlendirir.

### 1.7. Şeddenin (ـ) Belâgata Etkisi Konusu

Belâgat açısından, şeddenin vurgu, vurgulanma veya sesin çift okunması gibi özellikleri ifade etmede kritik bir rolü olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Arapçada, şeddeli harflerin doğru vurgusu veya çift okunması, bir kelimenin veya cümlenin anlamını önemli ölçüde değiştirebilir. Örneğin, Arapçada “كتاب” (kitap) kelimesi, “كُتَابٌ” (yazıcı) şeddeli olarak geldiğinde şeddeli harfle birlikte çift okunur ve anlamı “yazıcı” olarak değişir. Bu durumda, şeddeli harfin olmaması veya vurgusunun kaybolması, kelimenin anlamını değiştirir.

Şedde sesli bir anlamlandırma aracı olarak kullanılır, bazen idgam yapılır, bazen idgam terk edilir; bazen ayetler siyâka uygun olarak, gramer kurallarının dışında olduğu düşünülen kelimelerle getirilmiştir.<sup>19</sup> Çeviride, bu tür vurguları veya çift okumaları doğrudan ifade etmek zordur. Özellikle Türkçe gibi bir dilde, şedde benzeri bir vurgu veya çift okuma işareti olmadığı için, bu özellikleri tam olarak ifade etmek anlamsal olarak da güçlük teşkil eder.

Çevirmenler, bu tür durumlarda anlamı kaybetmeden veya bozmadan kelimenin veya ifadenin anlamını doğru bir şekilde ifade etmeye çalışsa da belâgat sanatlarını tam olarak aktarmakta, aynı vurguyu veya etkiyi yakalamakta zorluk çekerler. Çünkü şeddenin dildeki ağırlığının manaya da yansıdığını görülmektedir. Şeddenin kastedilen manaya dalaletine örnek olarak (يَوْمَ يُدْعُونَ) *“Cehennem ateşine itilip atılacakları gün”* ayeti verilebilir. Bir yere atılan kişinin istemsizce çıkardığı sesi (ع) çağrıştıran يَوْمَ يُدْعُونَ ve دَعَا lafızlarındaki şedde, yapılan işin kabalığına ve zorbalığına delâlet etmektedir.<sup>21</sup> Bu nedenle, çevirmenler metnin anlamını korumaya çalışırken bazı dilbilgisel veya belâgat unsurlarının eksik kalabileceğini kabul etmek zorunda kalabilirler. Böyle durumlarda, açıklama veya dipnot ekleyerek, eşdeğer ifade bularak, metnin bağlamına dayalı çalışarak ya da dilin esnekliğini kullanarak bu sorun aşılabılır. Sonuçta çeviriler de önemli olan kaynak dilin mesajlarını anlam boyutunu koruyarak hedef dile aktarımını yapmaktır. Çevirmenler, belirli

19 Bilal Aydın, *Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti -Kur'ân-ı Kerim'deki Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 82.

20 et-Tür 52/12.

21 Aydın, *Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti -Kur'ân-ı Kerim'deki Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği*, 82.

belâgat unsurlarını eksik bırakmadan, metnin anlamını doğru bir şekilde ifade etmeye odaklanmalıdırlar.

### 1.8. İsmi Mevsullerin Belâgata Etkisi

Geniş kelime dağarcığıyla oldukça zengin bir dil olan Arapçanın unsurlardan biri, ifadeyi renklendiren ve etkileyici kılan yapısal öğelerdir. Mevsul (موصول) kelimesi, vasale (وصل) filinden türemiştir. Bağlanan, bağlama edatı anlamındadır. Türkçedeki ilgi zamiri olan “ki” nin karşılığıdır.<sup>22</sup> Arapçadaki mevsul isimler, ifadenin derinliğini artırırken, anlatımın etkisini güçlendirir. Bu unsurlar, genellikle kelime yapılarını birleştirerek yeni anlamlar oluşturur ve ifadeyi daha canlı ve çarpıcı kılar. Araştırmacılar için, bu kelimeler dilin inceliklerini anlamak ve ifade edilen anlamı daha zengin kılmak adına önemli ipuçları sunar. Çünkü mevsul isimler, dilin estetiğini ve ifade gücünü genişleterek, iletişime etkileyici bir boyut kazandırmaktadır.

İsmi mevsuller, Arapça dil yapısının temel unsurlarındandır ve bir ismi tanımlamak için aynı zamanda önemli bir sıfattır. Bu yapı, bir ismin niteliğini belirleyen kelimelerden oluşur ve bu kelimeler de ismin özelliklerini açıklamaktadır. İsmi mevsuller kullanılarak yapılan ifadeler, bir ismin durumu, özelliği veya niteliği hakkında kesin bilgiler sunmaktadır. Çevirmenler için, ismi mevsuller Arapça dilinin inceliklerini anlamak ve ifadeyi zenginleştirmek adına önemli ipuçları vermektedir. Bu yapılar, dilin anlam boyutunu ve ifadesini güçlendirirken, iletişimi daha belirgin ve etkili kılmaktadır. Mesela, “الرجل الذي يقرأ الكتاب” cümlesinde, “الذي” ismi mevsülü, “الرجل” ismini “يقرأ الكتاب” cümlesi ile bağlar ve onun kitap okuyan bir adam olduğunu gösterir. Bu şekilde, ismi mevsuller, anlatıma açıklık, belirginlik ve güzellik katar. Ayrıca, ismi mevsuller, cümleleri birbirine bağlamak ve metnin akıcılığını sağlamak için de kullanılır. Örneğin, “هذا البيت الذي بناه أبي جميلا واسعا” (Bu, babamın güzel ve geniş olarak inşa ettiği ev) cümlesinde, “الذي” ismi mevsülü, “هذا البيت” ismini “بناه أبي” cümlesi ile bağlar.

Böylece, iki cümle arasında bir ilişki kurulur ve tek bir cümle haline gelir. Bu da anlatımı kısa, özlü ve etkili yapar. Dolayısıyla, ismi mevsuller, Arapçada belâgatın önemli bir unsuru olarak kabul edilir. İsmi mevsuller, Arapçada belâgatın üç dalından biri olan beyân (بيان) dalıyla yakından ilgilidir. Beyân, sözü güzel ve etkileyici bir şekilde ifade etme sanatıdır. İsmi mevsuller, beyânda kullanılan birçok sanattan biridir. Arapçada belâgatın diğer iki dalı ola bedî‘ (بدعي) ve meânî (معاني) dallarıyla da ilişkilidirler. Bedî‘, sözü süsleyen ve güzelleştiren sanatlardır. Meânî, sözün uygunluk, açıklık, kuvvet ve zarafet

22 Ayşe Alhamss, *Arap Dili ve Edebiyatında Mevsuller* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 6.

gibi özellikleridir. Mesela, te'kîd (تأكيد), ( takyîd (تقييد), tevsî (توسيع), tebdîl (تبدیل), teşrîh (تشریح), teşbîh (تشبيه), tezyîn (تزيين), tebşîr (تبشير), tehdît (تهديد) gibi sanatlar, ismi mevsullerle gerçekleştirilebilir. İsmi mevsûl sadece bir bağlaç değil aynı zamanda temel cümle ögesi de olabilmektedir.<sup>23</sup> İsmi mevsuller cümlelerde mübtedâ, Kâne'nin ismi olan, Fâil, Haber, Mef'ul, Câr-mecrur gibi konumlarda bulunurlar ve belâgata derin katkı sunarlar. Meallerde İsmi-Mevsullerin çeviri problemi, bir bütün olarak hem dilbilim hem de tefsir ve Kur'ân ilimlerini doğrudan ilgilendiren bir konudur."<sup>24</sup> Söz konusu durum genel anlamda tüm metin çevirileri için de geçerlidir.

### 1.9. Harf-i Cerlerin Belâgata Etkisi

Bazı harfler amel edişine (görevlerine) göre “harf-i cer” olarak isimlendirilir ve isimleri cer ederler. Harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılması klasik Arapça sözdiziminde özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de görülen bir dil olgusudur. Bu da mecâz kapsamına giren bir husustur. Örneğin:( مِنْ ) harfinin ( أَطْعَمَهُمْ مِنْ ) “Onları açlıktan doyurdu.”<sup>25</sup> ayetinde ( عَنْ ) anlamına gelmektedir. Genel anlamda harf-i cerler, isimleri mecrur yapan ve onlara değişik anlamlar katan cümleyi tamamlayan harflerdir. Belâgatte, sözü kısaltmak ve özetlemek, sözü süslemek ve zenginleştirmek, sözü vurgulamak ve güçlendirmek için kullanılır.

Gramercilere göre harfin manaya delaleti hakkında iki görüş vardır. Bir görüşe göre harf, başkasının manasına işaret ederken, diğer görüşe göre kendi manasına işaret eder. Her harfin kendine ait bir anlamı olduğu gibi, başka bir harfle birleştiğinde ortaya çıkan farklı anlamları da vardır.<sup>26</sup> Basra ekolü her harf-i cerin bir anlamı olduğunu, diğer kullanımların ise tevîl edilmesi gerektiğini/mecaz olduğunu söyler. Kûfeliler ise bir harfin birkaç hakiki anlamı olduğunu söyler. Her ne kadar Basralıların görüşü mantıklı olsa da Kûfelilerin görüşü genel kabul görmüştür.<sup>27</sup> Harf-i cerler, Arapça dilinin yapı taşlarından biri olarak cümlelere derinlemesine anlam katan unsurlardır. Bu harfler, bir cümlelerin anlamının kaybolmaması veya belâgatin olumsuz etkilenmemesi için dikkatle ele alınmalıdır. Anlamın ve ifadenin zenginleşmesi için izlenmesi gereken adımlar bulunmaktadır. Öncelikle, harf-i cerlerin işlevleri ve kullanım alanları iyi anlaşılmalıdır. Örneğin, “-” harfi, bir eylemin gerçekleştiği yerin

23 Cemal Işık, “Bazı Mealler Çerçevesinde İsmi-Mevsullerin Tercüme Problemi” *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (Bahar 2016), 8.

24 Işık, *Bazı Mealler Çerçevesinde İsmi-Mevsullerin Tercüme Problemi*, 18.

25 el-Kureş 106/ 4.

26 Khayat, *Arapça Harf-i Cerlerin Anlam Özellikleri ve Türkçe Karşılıkları*, 12.

27 Eyüp Akışit, *Harfi Cerler ve Kullanım Özellikleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 154.

ifade edildiği yerlerde kullanıldığında konumu belirtirken” في” harf-i ceri mekân ve zaman zarflarında kullanılır. Bu harflerin kullanımı, cümlelerin anlamını ve belâgatını güçlendirir. Bu durumda, “في” harfi, bir eylemin gerçekleştiği zamanı gösterirken, “على” ifadesi, bir eylemin bir konu üzerindeki etkisini belirtir.<sup>28</sup>

Harf-i cerlerin cümledeki konumuna göre anlam katkılarının değişebilirliği göz önünde bulundurulmalıdır. Araştırmacılar için, harf-i cerlerin bu farklı kullanımları, Arapça dilinin derinliklerine inmek ve cümleleri daha etkili bir şekilde oluşturmak için önemli ipuçları sunar. Bu yapılar, dilin ifade gücünü artırırken iletişimi daha kesin, anlamlı ve zengin kılar. Türkçedeki karşılıklarını seçerken, Arapçadaki anlamı korumaya ve yansıtmaya çalışılmalıdır. Türkçeye çevirilerinde, harf-i cerin ismi hafzetmesi, anlam katması veya tekit etmesi gibi durumlara dikkat edilmelidir.

Bu durumlarda, harf-i cerin etkisini göstermek için Türkçede gerekirse eklemeler, çıkarmalar, dipnot ile açıklamalar veya değişiklikler yapılmalıdır. Çevirilerde harf-i cerin bağlı olduğu fiil, şibih fiil veya mana fiilin anlamı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bazı fiiller, harf-i cerlerle birlikte farklı anlamlar kazanabilirler. Bu anlamları, sözlüklerden veya Arapça metinlerden yararlanarak tespit etmelidirler. Bu adımları izleyen Arap dili çevirmeni, harf-i cerlerin anlam kaybetmesine engel olmalı ve Arapça metinlerin belâgatini Türkçeye aktarmaya çalışmalıdır.

### 1.10. Arapça Çevirilerde Çift Anlamlılık Konusu

Zengin ve esnek bir dil olan Arapça, belâgatın gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Ancak Arapça çevirilerde çift anlamlılık, belâgatın zarar görmesine neden olabilir. Arapça, sözcüklerinin çok anlamlı olması, kök sistemi ve türetme yöntemleri sayesinde birçok sözcüğü tek harfle ifade edebilen bir dildir. Bu da Arapça sözcüklerin çok anlamlı olmasına ve bağlama göre farklı anlamlar kazanmasına yol açar. Çift anlamlılık, bir sözcüğün, cümlenin veya metnin birden fazla anlama gelmesi durumudur.

Çevirmen, Arapça sözcüğün hangi anlamda kullanıldığını doğru tespit etmeli ve hedef dilde uygun bir karşılık bulmalıdır. Aksi takdirde çeviri, çift anlamlı olabilir. Arapça metinlerin belirsiz veya eksik olmasına yol açar. Arapça metinler, özellikle eski veya edebi olanlar, belirsiz veya eksik ifadeler içerebilir. Bu da çevirmenin metni tam olarak anlamasını ve yorumlamasını güçleştirir.

Çevirmen, metnin bağlamını, amacını ve hedef kitesini dikkate alarak metni tamamlamalı ve açıklamalıdır. Arapça çevirilerde çift anlamlılığın belâgate

28 Khayat, *Arapça Harf-i Cerlerin Anlam Özellikleri ve Türkçe Karşılıkları*, 12.

olumsuz etkileri vardır. Bu durum çevirinin güzelliğini ve akıcılığını kaybetmesine orijinal metnin dilsel özelliklerinin tam olarak yansıtılmamasına neden olur. Çeviri, anlaşılabilir, sıkıcı veya tutarsız kalır. Bu da çevirinin belâgatini zedeler. Çift anlamlılık, çevirideki orijinal metnin manasını ve mesajını bozmasına ya da değiştirmesine neden olur. Çeviri, yanlış, eksik veya çarpıtılmış bir anlam taşıyabilme riski ile karşı karşıya kalır. Çift anlamlılık, çevirinin hedef kitlesini orijinal metnin istediği şekilde etkilememesine veya yanlış etkilemesine sebep olur. Çeviri, hedef kitlenin ilgisini, beğenisini veya ikna olmasını sağlayamaz. Bu da çevirinin belagatını aynı şekilde ciddi anlamda azaltır.

Arapça çevirilerde çift anlamlılığı önlemek için kullanılabilecek yöntemler vardır. Çevirmen, Arapça sözcüklerin çok anlamlı olduğunu dikkate almalı ve bağlama göre doğru karşılığı bulmalıdır. Çevirmen, sözcüğün kökünü, türetme yöntemini, cümle içindeki yerini ve metnin türünü göz önünde bulundurmalıdır. Arapça metinleri anlamadan yorumlamamalıdır. Çevirmen, metnin belirsiz veya eksik ifadelerini netleştirmeli ve açıklamalıdır. Çift anlamlı kelimelerin çevirisinde tam bir eşdeğer bulmak her zaman mümkün olmayabilir. Dilin ve bağlamın inceliklerine dikkatlice göz atarak, iletişimde doğru anlamın en yakın karşılığını bulmaya çalışmalıdır.

“Yalancı eşdeğerlikler konusuna” çeviride eşdeğerliği etkileyen “dilsel tuzaklardır” olarak yaklaşan Mustafa Çakır’ın bu konuda verdiği örnekler oldukça açıklayıcıdır. Çakır İngilizcede kullanılan sözdizimlerinde “hot” kelimesinin Türkçedeki aynı sözdizimlerinde farklı kelimelerle karşılık bulunduğunu vurgular. Örneğin, İngilizcedeki “hot coffee” ifadesi Türkçeye “sıcak kahve” olarak çevrilirken, “a hot discussion” ve “hot music” ifadeleri sırasıyla “hararetli tartışma” ve “coşkulu müzik” olarak çevrilmelidir.<sup>29</sup> Bu durumda bir kelimenin farklı bağlamlarda farklı anlamlarla kullanılabileceğine dikkat çeker. Yani tek bir “hot” kelimesi içinde kullanıldığı bağlama göre sıcak, hararetli ve coşkulu olarak Türkçeye çevrilebilmektedir. Bu tür çok anlamlı kelimeler dışında Türkçedeki yüz örneğinde (çehre, yüzmek, sayı sıfatı anlamları) olduğu gibi eşsesli kelimeler de bir dizi çeviri sorunundan biridir<sup>30</sup> Bu durum, çevirinin sadece bir dilden diğerine mekanik bir şekilde sözcükleri aktarmaktan çok daha fazlası olduğunu gösterir.

Bir dilin derinliklerine inmek, kültürel ve dilbilimsel bağlamları anlamak, çevirmenin anahtar becerilerindedir. Ancak bazen, tam bir eşdeğer bulmak mümkün olmayabilir ve burada da çevirmenin yaratıcılığı devreye girer.

29 Mustafa Çakır, “Çeviride Eşdeğerlik İlişkileri”. *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* Cilt 6/1 (1996), 93-107.

30 Özyön, *Çeviride Eşdeğerlik Kavramının Yeniden Tanımlanması*, 29-39.

Çift anlamlı kelimeler, çevirmenin dilin zenginliğinden yararlanarak farklı bağlamlardaki çevirileri ustaca dengeleyebildiği noktada, iletişimi en etkili şekilde aktarmakta belâgatın gücünü gösterir. Bu da çeviride fark yaratan bir unsurdur.

## 2. KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİK VE ÇEVİRİ: BELÂGATIN ARAPÇA METİNLERDEKİ ETKİSİ

Belâgat disiplinleri, söz ile anlam arasındaki ilişkiyi inceler. Anlamın oluşumu veya kavranışı, insan psikolojisine bağlı olarak dilin sınırlarını aşabilir. Fakat anlam veya anlamları kelimelerle ifade etme biçimi dilden dile farklılık gösterir. Bu nedenle, belâgat kurgusu itibarıyla dil sınırlarını aşsa da, söz ile olan bağlantısı bağlamında belirli bir dile özgü yönleri de barındırır.<sup>31</sup> Günümüz küreselleşmiş dünyasında, dil ve kültürler arasındaki etkileşim çeviri süreçlerini derinden etkilemektedir. Çeviri, bir dilde ifade edilen metni başka bir dile aktarma sürecidir ve bu süreç sadece dil bilgisi açısından değil, aynı zamanda kültürel bağlamı da dikkate alarak gerçekleştirilmelidir. Özellikle Arapça gibi zengin kültürel bir geçmişi olan dillerde, çevirinin belâgat üzerindeki etkisi oldukça belirgindir. Arapça metinler, derin kültürel referanslar, atasözleri, deyimler ve semboller içerir. Bu ifadeler, Arap kültürünün özgünlüğünü yansıtır ve Arapça metinlerin anlaşılmasında önemli bir rol oynar. Ancak, bu kültürel öğeleri başka bir dile aktarmak, çevirmenler için büyük bir zorluk olabilir.

Bir Arap atasözü veya deyimini, doğrudan çevirisi yapıldığında, hedef dilde aynı etkiyi yaratmayabilir veya okuyucunun anlaması için açıklama gerektirebilir. Örneğin; ”العقل زينة” Bu atasözü, Arapçada “*Akıllı süsüdür*” şeklinde ifade edilir ve insanın bilgi ve zekasının onun en büyük süsü olduğunu vurgular. Türkçeye aktarılırken de benzer bir vurgu sağlanabilir: “*Zekâ, insanın en değerli süsüdür.*” Yine başka bir örnekte ”اللييب بالإشارة يفهم”: Bu atasözü, “*Akıllı, işaretten anlar*” şeklinde Türkçeye çevrilebilir. Bir işaret veya jest, kişinin anlayışını ve zekasını basitçe göstermesine katkı sağlar. Bu atasözleri, Arap kültüründen gelen derin anlamları ve kültürel zenginliği Türkçeye aktarmak, çevirmenler için dilin yanı sıra orijinal atasözünün içerdiği incelikleri de koruma gerekliliğini ortaya koyar. Tabii bu örnekler belirli bir dili veya kültürü anlamının, o dilin derinliklerine inmenin ve çeviri yapmanın ne kadar hassas bir süreç olduğunu göstermek açısından önemlidir. Başarılı bir çeviri, sadece dili bilmekten öte, kültürel bağlamı ve dilin derinliklerini anlamakla mümkündür.

Çevirmenler, bu kültürel farklılıkları dengelemek ve belâgatın doğruluğunu

31 Ahmet Zahid Demirciler, “Anlam ve Edebiyat Teorilerine Dair Türkçe Geleneksel Literatürü Tasnif Denemesi” *Türkojoloji Dergisi* 23/1 (Mart 2019), 16.

korumak için çeşitli stratejiler kullanırlar. Metnin içindeki özgün ifadeleri açıklamak için dipnotlar eklemek veya benzer bir ifade bulmak gibi yaklaşımlar çevirinin doğruluğunu artırabilir. Ancak, bazen belirli bir kültürel referansın tam olarak aktarılması zor olabilir ve çevirmenler, anlam kaybını minimumda tutmak için yaratıcı yaklaşımlar kullanmak durumunda kalabilirler. Kültürel farklılıkların Arapça çevirilerdeki belâgat üzerindeki etkisi, çeviri sürecinin karmaşıklığını artırırken, çevirmenlerin metnin orijinal anlamını korumak için çaba göstermelerini gerektirir. Dilin yanı sıra, kültürel bağlamın da çeviride önemli bir rol oynaması, belâgat in etkili bir şekilde aktarılması için elzemdir.

### 3. DİL MANTIĞI VE ÇEVİRİ: DİLLER ARASI KÖPRÜ

Çeviri, dil mantığı açısından oldukça karmaşık bir süreçtir. Dil mantığı, bir dilin yapısal özelliklerini, kelime kullanımını, cümle yapılarını, anlam geçişlerini ve dilin içsel kurgusunu anlama ve uygulama sürecidir. Dil mantığı, çeviri sürecinde, kaynak dil ile hedef dil arasındaki dilbilgisel, yapısal ve anlamsal farklılıkları anlama ve aktarma sürecini ifade eder. Bu süreç, her iki dilin dilbilgisel yapılarını, ifade biçimlerini ve kültürel bağlamını anlamayı gerektirir.

Çeviri, kelime düzeyinde eşdeğerlik arayışıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda dilin bütünsel yapısını, ifade biçimlerini ve kültürel bağlamını anlamak da önemlidir. Dil mantığı, çeviri sürecinde metinler arasında doğru bir denge kurmayı gerektirir.

Dil mantığı, çeviri sürecinde anlam geçişlerini ve dilin inceliklerini doğru bir şekilde aktarmak için temel bir unsurdur. Çevirmenler, dil mantığını anlamak ve ifadeyi zenginleştirmek adına her iki dilin dilbilgisel yapılarını, ifade biçimlerini ve kültürel bağlamlarını incelemelidir. Çünkü bir anlatım, gramer kurallarına uygun olduğu hâlde zevk sahibi insanların kulağına yine de hoş gelmeyebilir. Bu durumdaki ifadenin yavan olduğu anlaşılır. Bu tür anlatımlar insan üzerinde etki yaratmadığı için edebî incelikten yoksundur diye eleştirilir Aynı şekilde bir anlatım bazen hem gramer kurallarına uygundur hem de az çok etkileyicidir; buna rağmen anlatımda aklın, zekânın ya da genel kabulün onaylayamayacağı bazı kusurlar bulunur. Onun için de ifade her bakımdan olgun sayılmaz. Özellikle bir dilden başka bir dile çeviri yapılırken ikinci dilin mantık kurallarına öncelik verilir ve bu kurallara harfiyyen uyulur.<sup>32</sup>

## SONUÇ

Bu çalışmada Arapçadan Türkçeye çeviri konusunda karşılaşılan zorluklar ve çözüm önerileri hakkında bilgi aktarılmıştır. Farklı dil aileleri arasındaki

32 Aydın, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknik*, 39.



farklılıklar, dil kuralları ve dil yapıları, kelime anlamının kaybolması gibi çeviri zorluklarının ele aldığımız çalışmamızda, çeviri kalitesini artırmak için çeşitli öneriler sunulmaya çalışılmıştır. Arapçadan Türkçeye yapılan çevirilerdeki zorlukları aşmak için çeşitli yöntemler bulunmaktadır. Farklı dil aileleri arasındaki farklılıkları dikkate alarak dilbilgisi ve dil yapısı analizleri yapmak, çeviride karşılaşılan kelimenin anlamını bağlam ile belirlemek, kültürel ve tarihsel araştırmalar yapmak, uzmanlık alanına ilişkin bilgi edinmek ve çeşitli çeviri tekniklerinden faydalanmanın etkili çeviri yapmak için önemli olduğu vurgulanmış, metinde bulunan edebi sanatların çeviri sürecindeki etkisi üzerinde durularak metinlerin etkileyiciliğini ve doğruluğunu artırmanın yolu hedeflenmiştir. Bu çalışmanın, Arapçadan Türkçeye çeviri konusunda karşılaşılan zorluklar ve çözüm önerileri hakkında önemli bir kaynak olabileceğini umut etmekteyiz.

### **EK BEYAN / DECLARATION**

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

*In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.*

*There is no potential conflict of interest in this study.*

*The author declared that this study has received no financial support.*

*The authors contributed equally to the study.*

### **KAYNAKÇA**

Akşit, Eyüp. *Harfi Cerler ve Kullanım Özellikleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Alhamss, Ayşe. *Arap Dili ve Edebiyatında Mevsuller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Ataman, Murat. *Fatiha Suresi'nin Arap Dili Açısından Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2016.

Aydın, Bilal. *Arap Dilinde Seslerin Mânâya Delâleti -Kur'ân-ı Kerim'deki*



*Cennet ve Cehennem Lafızları Örneği*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Aydın, Bünyamin. “*Arap Dilinde Lafız-Mana İlişkisi-İşlevsel Anlam-Cümle Anlamı İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*”. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aydın, Ferîdüddin. *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknik*. İstanbul: Ma’ruf Yayınları, 2016.

Çakır, Mustafa. “Çeviride Eşdeğerlik İlişkileri”. *Anadolu Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/1 (1996), 93-107.

Bassnett, Susan. *Translation Studies*. London: Routledge, 2002.

Demirciler, Ahmet Zahid. “Anlam ve Edebiyat Teorilerine Dair Türkçe Geleneksel Literatürü Tasnif Denemesi”, *Türkoloji Dergisi* 23/1 (Mart 2019), 1-27.

Gömlüksiz, Mehmet Nuri. “Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler ve Yöntem Sorunu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/5 (Haziran: 2000), 256-264.

Hacıbekiroğlu, Abdullah. “Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020): 63-84.

İşık, Cemal. “Bazı Mealler Çerçevesinde İsmi-Mevsullerin Tercüme Problemi”, *Ekev Akademi Dergisi*, 20/66 (Bahar 2016), 8-18.

Kaçar, Halil İbrahim. “Arapça Öğretiminde İdeal Bir Okuma-Anlama Becerisi Üzerine”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/43 ( Mart 2012), 167-184.

Khayat Zougari, Khadija Iben . *Arapça Harf-i Cerlerin Anlam Özellikleri ve Türkçe Karşılıkları: Câmîu `d-Durûsi `l-Arabiyye Bağlamında Bir İnceleme*. Erzurum: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Kınar, Kadir. “Arap Dilinde Cinsiyet Olgusu ve Diğer Dillerle bir Mukâyese” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/ 2, 7-28.

Özyön, Arzu . “Çeviride Eşdeğerlik Kavramının Yeniden Tanımlanması ve Eşdeğerlik Kavramı ile İlgili Sorunlar” *Uluslararası Dil Eğitimi ve Öğretimi Dergisi* 2/1 (Nisan 2014), 29-39.

Yurttaş, Tahsin. *Arap Dilinde İ`rab-Anlam İlişkisi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi-Yüksek Lisans Tezi, 2016.





# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Kur'ân'a Pragmatik Açıdan Yaklaşım Topluma Yönelik Anlamların Keşfi

*A Pragmatic Approach to the Qur'an  
Exploring Meanings for Society*

#### ÖZ

Kur'ân bugünün yeni soruları karşısında yeniden yorumlanmaya çalışılmaktadır. Modern gerçeklikle uyumlu bu yorum faaliyetinin gerçekleştirilmesinde dilbilimsel tekniklerden de istifade edilmektedir. Bunlardan biri olan pragmatik, kavramların lafızlarının ötesindeki anlamları keşfederek toplumsal gerçeklikle olan ilişkisini kurmaktadır. Araştırmada Kur'ân'ın pragmatik açıdan ele alınabilecek kavramlarından hareketle Kuran'ın toplumsal gerçeklikle ilişkisinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Bu konuda Kur'ân'a salt literal şekilde yaklaşılmasının imkânsızlığını nüzül sebebi, Mekkî-Medenî şeklindeki tarihlendirme, nesh, müteşabih gibi kavramsallaştırmalarla ortaya koymuş olması açısından geleneğin, pragmatığe kavramsal açıdan destek sunduğu söylenebilir. Günümüzde söylem arasındaki ilişkinin yeniden keşfedilmesiyle bir meşruiyet kaynağı olan Kur'ân'ın, içinden geçtiğimiz sosyo-politik süreçlerin anlaşılması adına yeniden yorumlanması elzem hale gelmiştir. Bu açıdan işlevsel olan pragmatik sayesinde Kur'ân'ın nüzül dönemine inilerek modern toplumsal gerçekliğe ilişkin yeni bir okuma yapılabilecektir. Buna göre Kur'ân'ın zaman, mekâna yönelik müdahaleleri ve bunun üzerinden yeni bir Müslüman kimliğinin inşasına ilişkin göstergeleri anlambilim üzerinden takip edilerek İslâm'ın yeni bir toplum yaratma çabası ortaya konulmuştur. Aynı zamanda Kur'ân'ın geçmiş kavimlerin varlığını temellendiren bir meşruiyet kaynağı olduğu bilgisine ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bağlam, Gösterge, Kimlik, İslâm Toplumu, Pragmatik, Şiar.

#### ABSTRACT

The Qur'an is being reinterpreted in the face of today's new questions. Linguistic techniques are also utilized in the realization of this interpretive activity compatible with modern reality. One of them, pragmatics, establishes the relationship between concepts and social reality by discovering the meanings beyond their words. In

#### Filiz ORHAN ÇAĞLAYAN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı  
f.l.z77@hotmail.com,  
ORCID: 0000-0002-1626-8509.

Cilt/ Issue: 4/1, 25-57

Geliş Tarihi: 13.08.2022

Kabul Tarihi: 18.04.2023

Atf: Çağlayan Orhan, Filiz. "Kur'ân'a Pragmatik Açıdan Yaklaşım Topluma Yönelik Anlamların Keşfi". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), 25-57.

Dipnot: Filiz Orhan Çağlayan "Kur'ân'a Pragmatik Açıdan Yaklaşım Topluma Yönelik Anlamların Keşfi", *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), Sayfa.

this study, it is aimed to reveal the relationship of the Qur'an with social reality based on the concepts of the Qur'an that can be handled pragmatically. In this regard, it can be said that tradition offers conceptual support to pragmatics in terms of conceptualizations such as the cause of the Qur'an's revelation, the dating of the Qur'an as Makkî-Medenî, nesh, mutashabih, and the impossibility of a purely approach to the Qur'an as a literal. Today, with the rediscovery of the relationship between word and deed, it has become essential to reinterpret the Qur'an, which is a source of legitimacy, in order to understand the socio-political processes we are going through. Thanks to pragmatics, which is functional in this respect, a new reading of modern social reality can be made by going back to the period of the Qur'an's revelation. Accordingly, the Qur'an's interventions in time and space and its indicators regarding the construction of a new Muslim identity through semantics are followed through semantics and Islam's effort to create a new society is revealed. At the same time, it has been reached that the Qur'an is a source of legitimacy/power that justifies the existence of past tribes.

**Keywords:** Context, Sign, Identity, Islamic Society, Pragmatics, Shiar.

## EXTENDED ABSTRACT

The Qur'an is being reinterpreted in the face of today's new questions. Linguistic techniques are also utilized in the realization of this interpretive activity compatible with modern reality. One of them, pragmatics, establishes the relationship between concepts and social reality by discovering the meanings beyond their words. In this study, it is aimed at revealing the relationship with social reality based on the concepts that can be subject to pragmatics in the Qur'an.

Pragmatics is a linguistics that focuses on the socio-cultural reality in the background of sounds and symbols, which are the carriers of concepts (word containers, literals), and reveals the structured relationships there. Pragmatics is a preferred method in text interpretation because it allows for multiple interpretations. The realization that social problems are multifaceted has led readers to resort to structuralist efforts that reveal the multi-layeredness and abstract realities behind the events. Thus, new conceptualizations such as "clue, irony, and metaphor" that focus on the discovery of meanings beyond the literal have come to the fore. The reader

The concepts evaluated within pragmatism are one of the important indicators that contribute to the continuation of social reality by reaffirming the existing subordinate-superior relationship in society.

In the research, a theoretical framework has been put forward based on the data

that will form the basis of the subject by adopting the literature review method. Recently, linguistic approaches to the interpretation of the Qur'an have gained weight. The increasing role of communication in power relations makes it necessary to rethink the question of how the Qur'an constructs Islamic society based on concepts.

### 1. Sociological Grounds for Pragmatically Analyzing the Qur'an

Who is shown as the other in the social construction of the Qur'an?

How should the Qur'anic emphasis on a common memory and continuity in relations with the People of the Book be understood? Can this understanding of interpretation be utilized in the reorganization of the social order?

### 2. Pragmatical Concepts in the Qur'an

Did the Qur'an come from a society completely devoid of values?

What was the Qur'an's attitude towards ignorant traditions that contradicted the belief in monotheism?

What values did Islam ascribe to Jahiliyyah measures and relationships based on self-interest?

What conceptual framework has Islamic society been shaped around? What kind of classification can be proposed (belief, worship, hierarchical, and synonymous concepts)?

### 3. Revealing social relations in the Qur'an through pragmatics

How have the self (Muslim, Hanif) and the other (infidel, Ahl al-Bayt) been constructed in the construction of Muslim identity?

What does the pragmatic approach have to say about relations with others today with the change of paradigm in which Muslim identity prevails?

### 4. A pragmatic approach to traditional conceptualizations in the Qur'an

How are the traditional terms used in the understanding of the Qur'an (e.g., nesh) approached pragmatically today?

What function do lexical structures play in understanding the reality of Islamic society?

The Qur'an ascribes values to concepts as good or bad as a source of morality. The Qur'an has undergone a new transformation based on the existing concepts

of the Jāhiliyya society. By identifying the source of value as the belief in one God (tawheed), Islam abolished the traditions of ignorance ("religion of ancestors") that did not coincide with the fundamental values of Islam. In this sense, it would be more accurate to speak of reform rather than reform in the Qur'an's social transformation based on concepts. Values such as "justice, piety, goodness, martyrdom, and patriotism," which gained meaning due to their relationship with God, came to the fore instead of the virtues of Jahiliyyah, such as "courage and bravery," based on the satisfaction of personal interests. For example, the concept of martyrdom is no longer merely an expression of heroism but has gained a universal framework in the name of Islam and the material and spiritual salvation of humanity. In other words, this effort, which in jahiliyyah was made in the name of individual ambition and interests, has been transformed into a collective consciousness by entering the service of society.

These are discussed in terms of belief, worship, hierarchy, and nuance. Another prominent theme in the research is how the Qur'an shapes the new Muslim identity through markers such as space and time. "Qibla, Kaaba, Islam". In order to legitimize its discourse, which was new for its interlocutors, the Qur'an characterizes itself as right and others as falsehood. Concepts such as "Hanif, Ansar," "disbeliever, and Ahl Kitab" are constructed as self and other, creating a typology that represents the values of Muslim identity. In a world where Muslims are not superior, the view of others is in need of reconsideration around current questions such as the intermarriage of Muslims in the diaspora who live as a minority throughout Europe.

A pragmatic approach to these would be an important choice. Another noteworthy concept is taqwa, which in Jahiliyyah meant fear, one of the basic instincts necessary for human survival, but Islam has given taqwa a high value by associating it with Allah ("to beware of Allah") in the sense of sensitivity and "consciousness of responsibility" before Allah. This word has been used in tradition to refer to those with high religious sensitivity. In recent times, the Sharia of religion has been limited especially its "forms that neglected to its essence and ethic . Religion's social legitimacy, which re-establishes it with intense symbols, is a taqwa perceived as a social, elderly status, as it is a highly distinctive sign in society. Nowadays, it has turned into an image that can be worn/put on and taken off easily, surrendering to modern values such as formality, consumption and ostentation. It is an approach that should be taken into consideration pragmatically in rethinking the daily life and daily use of concepts.

The last theme is aimed at understanding the environment and sociological

conditions in which the Qur'an was revealed, based on the traditional terms (nesh, mutashabih, hadith, etc.) that have existed so far in understanding the Qur'an. The types of words that are the subject of the irab (the article of hand, pronouns, proper names, noun phrases, and conjunctions) also allow us to trace the relationships that play a role in the construction of Islamic society from a pragmatic point of view.

With this research, by approaching the Qur'anic concepts pragmatically, the view of the sociological reality behind them and the effort of the Qur'an to reinterpret them by discovering the traces of the given society within the framework of the Arabic language will be revealed. This will pave the way for new interpretation activities to be performed more accurately in accordance with the new social reality that is changing today.

## GİRİŞ

Modern dönemde Kur'ân'ın sosyal, tarihsel, ekonomik ve politik yönden günümüz gerçekliğine uygun olarak ele alındığı ahlâki- hukuki (ethicolegal) yorumlama çabalarına tanık olunmaktadır. Buna göre Kur'ân vahyi inzal olduğu dönemin gerçekliğini göz önünde bulundurduğu gibi günümüz okuyucusu da Kur'ân'ı da modern gerçekliği dikkate olarak yorumlamadan yana bir tavır takınmaktadır.<sup>1</sup> Kur'ân'ı bu şekilde yorumlama biçimi kaynağını, İslâm'ın câhiliye Arap toplumu üzerinde yaptığı fiili anlamdaki değişikliklerden almaktadır. Bu anlamda İslâm, câhiliye geleneğinin olumsuz yanlarını ıslah etmek için kavramların semantik inşalarına girişmiştir. Doğrudan toplumsal gerçekliğe etki eden bu kavramsallaştırmalar, etik kod olarak adlandırılmaktadır.<sup>2</sup>

Araştırma Kur'ân'ın İslâm toplumunu dilin kabiliyetleri nispetinde kendine özgü şekilde ahlakî- hukuki içerikle nasıl inşa ettiğini pragmatikle (ethicolegal)<sup>3</sup> ortaya koymayı amaçlamaktadır. Geleceğin inşasında örneklik oluşturan bu tasarımlar Kur'ân'ın o günün Arap toplumunda kavramlara nasıl anlamlar yüklediğini görmeye fırsat veren günümüzün bağlamı da dikkate alan dilbilimsel yaklaşımlarından hareketle ele alınmalıdır.<sup>4</sup> Bu anlamda metni kronolojik olarak ilerleyen tarihsel bir akış içinde gerçekliğe doğrudan etki eden bir eylemlilik şeklinde ele alan hermenötiğe başvurulmaktadır. Hermenötik, dilin insanî bir inşa olmasından hareketle toplumsal düzen ve ilişkileri anlamada kavramlara bakar ve oradaki tarihsel sürekliliğin izini takip eder. Bu dilbilimsel yöntemin Kur'ân'a uygulanması halinde hitap ettiği Arap toplumunun kullandığı Arapça

---

1 Ingrid Mattson, *The Story of the Quran. Its History and Place in Muslim Life* (Amerika: Blackwell Publishing, 2008).

2 Toshiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Canada: M. Gill Queen, 1959), 16.

3 Müslüman yorumcular, modern gerçeklikle uyumlu bir yorum için dilbilime ağırlık veren ethico-legal içeriğe başvurur, böylece tarihsel içerikten bağımsız şekilde ayetlere odaklanarak ben/sen şeklinde Müslümanlar arasındaki tarihsel ayrımlar ortadan kalkacaktır. Böylece çoğulcu dünyaya uyum sağlamak için istenen “sosyal değişim” filolojik, sosyolojik, değerlendirici (axiological) ve antropolojik tefsirlerinin yapılmasından geçmektedir. Bkz. Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran* (New York: Routledge, 2006), 3.

4 Michel Cuypers, *The Composition of the Qur'an. Rhetorical Analysis* (London: Bloomsbury, 2015), 4.



dili üzerinde vahyin hangi inşalara giriştiği ortaya konulabilecektir.<sup>5</sup> Bu anlamda Arap toplumunun dünyayı algılayış biçimini yansıtan önemli bir gösterge olarak Arapça üzerinden Kur'an'ın inmiş olduğu toplumsal gerçeklik gün yüzüne çıkarılabilecektir. Asıl önemlisi, Kur'an'ın Arapça kavramları kendine özgü şekilde yeni bir ıstılâha nasıl kavuşturduğu ve yeni bir toplumsal düzen inşasında bu kavramsallaştırmaların ne tür bir rol üstlendiği üzerinde durmak gerekir.<sup>6</sup> Bu nedenle araştırmada câhiliye toplumunun cârî kavramlarına İslâm'ın bu kavramlara verdiği yeni anlamlar vermek suretiyle yeni bir toplumsal düzen inşası (İslâm toplumu) süreci, dilbilimsel yöntem olan "pragmatik"<sup>7</sup> sayesinde deşifre edilmeye çalışılmaktadır. Böylelikle 7. yy. tarihsel gerçekliğine inmiş olan Kur'an'ın toplumsal şekillenışı açısından kavramların dönüştürücülüğüne verdiği öneme atıfla günümüz gerçekliğiyle ilişki kurmanın yolları aranabilecektir.

Gelenek Kur'an'ı, üslûp açısından, vahyin söylemek istediklerini dilin imkânları çerçevesinde ortaya koyan lafız-anlam bütünlüğünde ele almıştır. Batıyla etkileşimin arttığı 1800'lerden itibaren, Kur'an'ın yorumlanmasında hermenötik gibi Batılıların kutsal metinleri yorumlama üslupları takip edilmeye başlanmıştır. Kıta Avrupa'sındaki çıkışı itibariyle din referanslı olan hermenötik kutsal metnin yorumlanmasını sistematik bir çerçeveye kavuşturmuştur.

Hermenötik, kilisenin kutsal metin üzerindeki hakimiyeti ve kendi yorumunu dokunulmaz addederek tartışılmaz bir dogmaya dönüştürmesine yönelik tarihsel bir meydan okumadır. Metni tarihsel, kronolojik bir okumaya tabi tutarak teolojinin merkezindeki beşer İsa'yı keşfetme şeklindeki bir yorumlama çabasıdır. Pratik alana uygulayışının örneğini Protestanlık'ta gördüğümüz hermenötik tarihsel süreç boyunca pozitivizm, pragmatizm gibi felsefik etkiler altında varlığını sürdürmüştür. Bilimin egemenliğindeki modern surece özgü bir kesit halinde sözcük ün anlamına odaklanamakta, derindeki anlam katmanlarına kazı yapmakta ve toplumsal gerçekliğe işaret eden ilk anlamlarına kadar ulaşmaya çalışmaktadır. Hermenötik kutsal metinleri yorumlamak adına başvurulmuş dilbilimsel öteden beri bir anlama yöntemidir. Öte yandan seküler zamanda dil, kutsal metnin kuşatıcılığının dışında ele alınmaktadır.

5 Kur'an, indiği Arap toplumunun diliyle konuşmak suretiyle gerçekliği yeniden inşa etmiştir. *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2009), er-Ra'd 13/37.

6 Necmettin Gökçır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2014), 20.

7 Kullanımbilim (pragmatics): Edimbilim de denilmektedir. Dili, konuşulduğu ortam, çevre etkileri, konuşanların niyeti, duyguları, konuşmacı ile dinleyici arasındaki etkileşim açılarından inceleyen, böylece dilin kullanılması ile ilgili olguları dikkate alan dilbilim dalı. Bkz. Mehmet Hengirmen, *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Engin Yayınları, 1999), 267.

Köklü hermenötik geçmişin aksine 1890'dan itibaren Amerika'da sosyal bilimlerle ilişkisi içinde gelişen pragmatizm felsefesi gelişmiştir. Pragmatizm, düşünceyle eylemi eşitleyen ve gerçekliğin sosyal olduğunu, dolayısıyla değişen bir tabiata sahip olduğunu ileri sürer. Beşerî ve ilahi referanslardan yararlanma açısından hermenötik ve pragmatik farklı iki yaklaşım gibi ele alınmasına karşılık pragmatistlerin politik ve etiği de deneysel alanın parçası kılma çabaları açısından her iki yaklaşımı bir süreklilik içinde değerlendirmek daha uygundur<sup>8</sup> (Metnin kurucu unsuru olarak dilin yeni söylemler inşa eden ve iktidar ilişkilerine yön veren çerçevesinin keşfedilmesiyle, iletişimsel yöntemler dolayısıyla olan ilgi artmıştır. Özellikle 1960'lardaki farklıların özgürlük mücadelesi ve pozitivistimin kati tek tipçi çerçevesinin sorgulanmasıyla 1989'lerden itibaren pragmatizmin öne çıkmasına tanıklık edilmiştir. Pragmatik duyulardan gelen bilginin göreceli olduğu ifade eder. Türkçeye edimbilim olarak çevrilen pragmatizmin şekil-mazmun veya nazım şeklinde gelenekte izdüşünümünü bulmak mümkündür. Etik teori geleneğimizde somut dünyayla sınırlı olmadan farklı pek çok yoruma imkân tanıyan tevillle ilişkilendirilebilir. Benzer şekilde pragmatik de gerçekliğin çok katmanlı, özneye göre değişebileceğini iddia etmektedir. Buna göre metni okur yapılandırır, böylece süje tarafından öznel deneyimler ortaya çıkar. Okuyucunun dilediğince yorum yapmasına imkân tanıyan bu çeşitliliğin, doğruluğu (Allah'ın muradı olup olmadığı) noktasında bir sabiteden yoksun oluşu pragmatizmi sınırlandırmaktadır.<sup>9</sup> Tevilin Kur'an yorumunda akıl, felsefe gibi yorumlara imkân veren doğası nedeniyle yeni anlam dünyalarının nasıl değerlendirileceği hususundaki endişeler erken dönemden itibaren tevil konusuna bir kayıt getirilmesini (standartlar) gerekli kılmıştır. Dilbilime göre kelimeler anlambilim, söz diziminin önem kazandığı tümcebilim (sentaks) ve edimbilim (pragmatik) gelmektedir.

Pragmatik, çoklu yorumlara imkân vermesi nedeniyle metin yorumlamada tercih edilen bir yöntemdir. Turan Koç "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi" isimli tebliğinde, anlam sorunlarını aşmada yeni yorumlara imkân tanınması ve salt biçimsel bir ifadenin farklı bağlamlarda kazandığı literalin ötesindeki anlamlara (fenomenoloji) yönelik vurgusuyla pragmatizme (kullanımbilimsel) de yer vermektedir.

"Pragmatik yaklaşımın üstünde durduğu "edimsöz" ve "etkisöz" ayrımından yola çıkılarak yakalanacak anlam boyutları, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması açısından önemli imkânlar sağlamaktadır. Gerçekten, Kur'an, ayetlerinin sadece

8 Emre Öztürk, "Neopragmatizm ve (Felsefi) Hermeneutik: Avant-Garde Bir Ortaklık", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/35, (Ağustos 2020).

9 Mahmut Ay, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *Journal of Islamic Research* 25/2, (2014).

anlaşılmasını değil, onlarda söylenenlerin insandaki, yani “yaşayanlardaki etkilerini de görmek istemektedir.”<sup>10</sup>

Celalettin Divlekçi, "Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'an'ın Üslûp Analizi Fâtîha Sûresi Örnekleme" adlı doktora tezinde modern dilbilimden hareketle gelenekteki üsluba ilişkin karşılıklar üzerinden Kur'an'ın yorumlanmasına ilişkin bir metodoloji önerisinde bulunmaktadır. Pragmatizmin sınırlılığı, yorumlama faaliyetinde herhangi bir mihenki ölçü almaması<sup>12</sup>, iyi ve kötü, ahlaki ölçütlerle göre belirlenmemesi ortak evrensel anlamlar, ahlak üzerinde uzlaşılacak zeminin kaybedilmesi şeklinde sıralanabilir.

Pragmatik, kavramların taşıyıcısı (söz kabı, literal) hüviyetindeki ses ve sembollerin arka planındaki sosyo-kültürel gerçekliğe odaklanarak buradaki yapılandırılmış ilişkileri ortaya çıkaran bir dilbilimdir. Modern dönemde kavramlar doğayla ilişki içinde olgusal ve nedensellik düzeyinde ele alındığı gibi toplumsal alandaki karşılıkları da pozitivist çerçevede lineer bir şekilde konumlandırılmıştır. Dinsel söylemin dünyaya ilişkin bilginin kendi hâkimiyetinde olduğu iddiası, metin ile anlamı eşleştirerek tarihsel boyutu yok etmekte, içinde bulunulan zamana uygun anlam vermeyi zorlaştırmaktadır.<sup>13</sup> Bu determinist bakış açısı, toplumsal sorunların çok yönlü olduğunun anlaşılmasıyla, klasik yaklaşımın terkedilip yerini olayların arka planındaki çok katmanlılığı ve soyut gerçeklikleri ortaya koyan yapısalcı çabalara bırakmıştır.<sup>14</sup> Böylece “ipucu, ironi, metafor” gibi lafzın ötesindeki anlamların keşfine odaklanan yeni kavramsallaştırmalar gündeme gelmiştir. Yazarın metni yazarken etkilendiği çevre ve politik ortama odaklanma bir bakıma yazarın ölümü metnin kıyameti denilen olguya karşılık gelirken metnin otoritesi yerine okurun geçmesi anlamına gelmektedir. Kur'an'ın vahiy kaynaklı olması nedeniyle metinde Tanrı'nın susturulmasından değil, fakat Kur'an'ın indiği toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında bu yöntemden yararlanılabilir.<sup>15</sup> Pragmatizm içerisinde değerlendirilen kavramlar, toplumda var olan ast-üst ilişkisini göstermekle beraber onları yeniden onaylayarak toplumsal gerçekliğin devamına katkıda bulunan önemli göstergelerden biridir. Bunun yanı

10 Turan Koç, “Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, *Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, (Erzurum, 2001). 24-26.

11 Celalettin Divlekçi, *Anlam-Üslûp İlişkisi Bağlamında Kur'an'ın Üslûp Analizi (Fâtîha Sûresi Örnekleme)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

12 Salih Akdemir, “Kur'an'ı Kerime Dilsel Yaklaşımlar”, *Kuramer Konferansları* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017).

13 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fehmi A. Polat (İstanbul: Kitâbiyat Yayınları, 2002), 45.

14 Gökür, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 17.

15 Recep Alpyağıl, *Fark ve Yorum* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 151.

sıra kavramlar, toplumun somut/soyut tüm inşalarını din, dil, ırk, cinsiyet gibi hususiyetlerine özgü kılarak bir kimlik bilinci etrafında toplumsal birlikteliğe katkıda bulunmaktadır. Nitekim Arapçada zamirler, kadın-erkek şeklinde ayrı kullanımlara sahip olduğundan toplumsal cinsiyet açısından farklılaşmayı doğrudan kendilerinde yansıtan kavramlar olarak toplumsal düzendeki ilişki biçimlerini takibe imkân vermektedir. Örneğin Türkçede kişinin sosyal statüsüne göre değişen “sen, siz” ayrımı, toplumdaki hiyerarşik açıdan farklılaşmaları yansıtan dikkate değer bir gösterge olarak görülebilir. “Sen” kişiler arasında birincil, samimi bir ilişkinin varlığını ifade ederken “siz” karşı tarafla resmi ve hiyerarşiye dayalı bir ilişkiyi imlemektedir.

Kavramların pragmatik açıdan şu şekilde sınıflandırıldıklarına tanık olunmaktadır:

Bağlamsal (içeriksel) aktarım, 3. Betimleyici aktarım, 4. Öznellik aktarımı, 5. Odaklama aktarımı, 6. Olasılık aktarımı, 7. Sözceleme ânı aktarımı, 8. Ünlemsel ifade aktarımı.<sup>16</sup>

Kavramlar, çeşitli ek ve yapıların birleşimiyle anlamlı yeni bütünlere dönüşmektedir. Bu dilbilimsel formlar, literal tipler adı altında lafız ve anlama ilişkin kelimeler, söz dizimi (sentaks), ses bilgisi (fonetik), ses bilimi (fonoloji), biçimbilim (morfoloji) ve edimbilim (pragmatik) gibi çeşitli şekillerde incelenmektedir.<sup>17</sup> Konumuzu ilgilendiren anlamın ve kelimenin lafzının ötesinde görünmeyen ve söylenmek istenen mesajlarına odaklanan pragmatiktir. Arapçada anlam bilgisi kelimelerin cümle içindeki görev ve bağlamına göre belirlendiği nahiv başlığı altında incelenmektedir.<sup>18</sup> Pragmatikğin araştırma kapsamında Kuran’a uygulanması şu sorular etrafında şekillenmiştir:

1. Kur’ân’ı Pragmatik Açıdan İncelemeye İmkân Veren Sosyolojik Zemin

Kur’ân’ın toplumsal inşasında öteki olarak gösterilenler kimlerdir?

Ehl-i Kitap’la ilişkilerde ortak bir hafıza ve sürekliliğe ilişkin (kıssa, kurtuluş hikayeleri) Kur’ân’ın yaptığı vurgular nasıl anlaşılmalıdır? Toplumsal düzenin yeniden tanziminde bu yorum anlayışından faydalanabilir mi?

16 Selim Yılmaz- Sultan Arzu Ay, “Bir Fransız Yazını Çevirisinde Dil ve Söylem Çözümlemesi (Emile Zola’yı Anlamak ve Çevirmek)”, *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 25 (Güz 2018).

17 Anlatımın tözü = sesbilgisi= ya da] Gösterge = Anlatımın biçimi = sesbilim = İçeriğin biçimi = sözcükbilim + biçimbilim= proje, İçeriğin tözü = anlambilim. Bkz. Ayşe Kıran, “Dilbilim. Anlambilim ve edimbilim”, *Turkish Studies* 9/6 (2014), 719-729.

18 Recep Şentürk, *Açık Medeniyet / Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru* (İstanbul: İz Yayınları, 2014), 134.

## 2. Pragmatik Açından Kur'an'daki Kavramlar

Kur'an tamamen değerden yoksun bir topluma mı gelmiştir?

Kur'an tevhit inancıyla çelişen câhilî geleneklere ilişkin tavrı ne olmuştur?

Cahiliyede kişisel çıkarlara dayalı ölçüler ve ilişkilere İslam hangi değerleri yüklemiştir?

İslam toplumu hangi kavramsal çerçeve etrafında şekillenmiştir? Nasıl bir sınıflandırma önerisinde bulunabilir? (inanç, ibadet, hiyerarşik ve eş anlamlı kavramlar)

## 3. Pragmatikle Kur'an'da Yer Alan Toplumsal İlişkilerin Ortaya Çıkarılması

Müslüman kimliğin inşasında ben (Müslüman, hanif) ve ötekiyi (kâfir, Ehl-i Kitap) nasıl kurgulamıştır?

Müslüman kimliğin üstün olduğu paradigmanın değişimiyle günümüzde diğerleriyle ilişkiler konusunda pragmatik yaklaşım ne söylemektedir?

## 4. Kur'an'daki Geleneksel Kavramsallaştırmalara Pragmatik Açından Yaklaşılması

Kur'an'ın anlaşılmasında yararlanılan geleneksel istilahlara (nesh vb.) pragmatik açıdan günümüzde nasıl yaklaşılmaktadır?

İslam toplumuna ilişkin gerçekliğin anlaşılmasında sözcük yapıları nasıl bir işlev üstlenmektedir?

Araştırmada kaynak tarama yöntemi benimsenerek konuya temel teşkil edecek verilerden hareketle teorik bir çerçeve ortaya konulmuştur. Son zamanlarda Kur'an'ın yorumlanmasında dilbilimsel yaklaşımlar başvurma ağırlık kazanmıştır. İletişimin iktidar ilişkilerinde artan rolü, Kur'an'ın İslam toplumu kavramlardan hareketle nasıl inşa ettiği sorularını yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Bu açıdan Kur'an'daki değer inşa edici kavramları pragmatik açıdan tespit ederek Kur'an'dan örneklerle açıklamaya yoluna gidilmiştir. Bununla beraber açıklama ve yorumlamaya dönük teknikler kullanılmıştır. Araştırmanın tamamında resmî bir otoritenin onayından geçtiği için üzerinde büyük ölçüde uzlaşımın bulunduğu "Kur'an-ı Kerîm Meâli". "Kur'an Yolu Tefsiri" tercih edilmiştir. Bunun dışında Esed'in "Kur'an Mesajı"ndan da yararlanılmıştır.

Kur'an'ın pragmatik yaklaşımla yorumlanmasına genel bir örnek teşkil etmesi ve sonraki araştırmacılara fikir vermesi açısından araştırmanın kapsamı belli başlı kavramlarla sınırlı tutulmuştur. Bu kavramlar, kuşkusuz Kitab'ın o

günkü muhataplarına, yalnız onların anlamlandırabileceği bir bağlam içinde aktarılmıştır. Kur'ân'ın indiği bölge, halklar, yaşam şekilleri ve ilişkilerine dair nice özel isim, muhatapların ancak çözebileceği kodlardan (zamir, bağlaç, işaretçiler) öne çıkan ve İslam toplumunun şekillenmesinde temel teşkil eden belli başlı kavramlardan örneklerle kavramlar ve toplum arasındaki ilişki ortaya konulmaktadır.

Araştırma, kapsamı itibarıyla yeni bir yaklaşım önerisi değildir. Halihazırda pragmatığe "üslupbilim ya da dilbilim" içinde teorik olarak değinen çalışmalar söz konusudur. Fakat bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe'de makale düzeyinde Kuran ve pragmatik arasındaki ilişkiyi örneklerle ele alan ve bir tasnif girişiminde bulunan çalışma yoktur. Pragmatığı müstakil şekilde ele alan çalışma oldukça sınırlıdır. Pragmatik ismine çalışmasında doğrudan yer veren tespit edebildiğimiz kadarıyla Karwan Hama Baqi Abdulkarim'in "Kur'ân Söyleminde Pragmatik Söylem Boyutları (Yusuf Suresi Örneği)<sup>19</sup> adlı Arapça hazırladığı yüksek lisans tezidir. Çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır: Giriş bölümünde "tedavüliyye" yani "edimbilim" in tanımı, konunun önemi ve tezi hazırlarken karşılaşılan güçlüklerle birlikte; Pragmatik'in tanımı, "Kelamî Fiiller" ve delilleri ile "tedavüliyye" nin dilsel ve deyimsel anlamı ele alınmış ve diğer ilimlerle ilişkisine işaret edilmiştir. Birinci bölümde Arap lisaniyatında kelami fiiller, pragmatik açıdan ele alınmıştır. İkinci bölümde Edimbilimi (yani tedavüliyye) nin anlaşılmasını kolaylaştıran klasik ve modern delillerle birlikte, Kur'ân'ı Kerim'deki anlamları ve çeşitlerine yer verilmiştir.

Modern yaklaşımlara ilgili ise Turan Koç'un tebliğinde Kur'ân'ın anlam sorununun aşılmasında sıraladığı zihinci, göndergeci ve davranışçı yaklaşımlardan sonra bunların sınırlılıklarını büyük ölçüde ortadan kaldıran pragmatik yaklaşımdan etraflıca söz eder. Literatürde hak ettiği ilgiyi göremediği anlaşılan pragmatik ancak "Üslupbilim" le ilişkili başlıklar altında sınırlı bir yer tutmaktadır. Örneğin, Bilal Deliser'in "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbu'l-Kur'ân"ında<sup>20</sup> geleneğin Kur'ân yorumunda geliştirdiği lügat ilmini, modern dilbilimin sunduğu sistemlikle birlikte Fatıha süresi örneği üzerinden ele almaktadır. Günümüzde modern yaklaşımların önemine değinmekle beraber süreklilik adına geleneksel yaklaşımlarla da irtibatın gerekli olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre meani (isnat) ilmi adı altında muhatapın konumu hakkında bilgi veren fiiller, harfler, edatlarla söyleyişin ötesindeki anlamlara ulaşmayı sağlayan edebî sanatlar

19 Karwan Hama Baqi Abdulkarim, *Kur'ân Söyleminde Pragmatik Söylem Boyutları (Yusuf Suresi Örneği)* (İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

20 Bilal Deliser, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbu'l-Kur'ân", *Turkish Studies "International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume"* 12/27.

olmak icaz ilminin modern bir tasnifine yer vermektedir.

## 1. KUR'ÂN'I PRAGMATİK AÇIDAN İNCELEMeye İMKÂN VEREN SOSYOLOJİK ZEMİN

Kur'ân, indiği Arap toplumunun kullandığı kavramlar içerisinde konuşarak onları kâh olduğu gibi koruyarak kâh yapıbozumuna uğratarak kendine has bir dini terminoloji geliştirmiştir. Öte yandan Kur'ân'ın kavramlara yüklediği bu değer inşa edici yeni anlamlar, Kur'ân'la tarihsel süreç boyunca gelip geçen diğer vahiy gelenekleriyle arasında evrensel bağlantılar oluşturmaktadır. Hatta pagan dönemlerde de karşılığı bulunabilecek iyi/kötü şeklindeki değersel yargılar, Tek Tanrılı dinlerde Hak/Batılla mücadeleye dönüşerek hem dinlerin hakikat iddiaları için gerekli bir meşruiyet çerçevesi oluşturmuş hem de sonraki şeriatlerle arasında ortak bir vahiy muhayyilesinin yaratılmasında işlevsel olmuştur. Dinlerin hak ve iyilik uğruna verdiği mücadele her zaman devam etmesine rağmen yalnızca hakikatin temsilciliğini üstlenen karakterlerin farklı isimler altında toplumların belleğinde yerini aldığı görülmektedir. Örneğin, İncil'deki Samuel karakterine karşılık Kur'ân'da kötü, zalim tiplere Câlut tarafından temsil edilmektedir. İyi olan ve tevhide inananlar ise Hârut ve Mârut karakteri temsil etmektedir. Müslümanların değerlerine tehdit oluşturacak şeylerle karşılaştığı her durumda Müslüman belleğe yeniden hatırlatılan bu tiplmeler, Müslüman toplumun kötülükle mücadelesine özgü sembolik bir karakter haline getirilmektedir. Aynı şekilde dinlerin hakikat iddiaları, dünyevî egemenlik ve kurtuluşla ilgili söylemleri birbirleriyle benzerlik göstermektedir. Fakat bu teolojik iddiaların içkin (kurum) ya da aşkın (uhrevî otorite) kılınması noktasında bir farklılaşma söz konusudur. İncil'de Tanrısal iktidarı ifade eden "Tanrı'nın krallığı"na karşılık Kur'ân'da "mülk", İncil'deki "aziz"e karşılık Kur'ân'da "Yusuf" öne çıkmaktadır. İncil'deki Holy Ghost'a karşılık ise Kur'ân'da ruhul Kudüs'ün yer aldığı görülmektedir. Bunlar, Kitab-ı Mukaddes'teki karakterlerin Arap toplumuna uygun yeni karşılıkları oluşturmaktadır.<sup>21</sup>

Farklı karakterlerle özdeşleştirilen toplumsal değerlerin bu şekilde aktarımı, vahiy geleneğinin izlerinin takip edilebileceği bir süreklilik sunmaktadır. Öte yandan Kur'ân'daki Kitab-ı Mukaddes'e yönelik referansların büyük bir kısmı, Yahudi ve Hristiyanların Tanrı ve kutsallara dair bozulmuş teolojilerini düzeltmeye dönük bir amaca matuftur. Onların tahrif edilmiş bu inanışlarına yönelik Kur'ân'ın getirdiği eleştiriler, önceki kutsal metinlerin meşruiyetine de referans teşkil ediyordu. Bunun yanı sıra Kur'ân Araplar'a ulaşmamış diğer dinlere dair pek çok kıssadan bahsederek geçmişten gaybî olarak söz ederek tarihe bir kayıt düşmekteydi. İleriki dönemlerde Kur'ân'ın açıklanmasında,

21 Malek Bennâbi, *The Qur'anic Phenomenon* (Malezya: Islamic Book Trust, 2010), 148.



diğer dinlerin ilgili kıssalara ait detaylı anlatımları gelenek tarafından yeniden işlevsel hale getirilerek devşirme malzeme etrafında bir rivayet kültürü oluşmuştur. Kitab-ı Mukaddes'teki mitik anlatımı, o günkü toplumun dünyayı antropomorfist şekilde açıklama biçimini ve içinde bulunulan sıkıntıdan kurtulacağı bir gelecek beklentisi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'da yer alan bu topluluklara dair zamanla uyanan ilgi, Müslümanların içinden geçtiği süreçlerle de ilişkisi kurularak Kur'an'ın rivayet kaynaklı/batini şekilde yorumlanmasında bu ezoterik anlatımlara başvurulmuştur. Örneğin rakamlara olağanüstü anlamlar atfeden Medine Yahudilerinin Kabala öğretileriyle geleceğe dair gaybî haberlerde bulunması gibi gelenek de Kıyamet Alametleri şeklinde ciddi bir külliyyât oluşturarak İslâm toplumlarını gelecekteki tehditlere karşı uyarmıştır. Fiten ve Melâhim adı altındaki bu birikim, Ye'cuc, Me'cuc, Deccâl, dâbbetü'l-arz inanmayanların temsilcileri olarak sunulurken bunlara karşılık Mehdî, nüzûl-i İsâ gibi yer yer Kur'an'dan alınan referanslarla temsil bularak toplumları ötekilere karşı uyanık, krizler karşısında ümitvar olmalarını sağlayan bir kurtuluş beklentisine dönüşmektedir. İslâmî kaynaklarla öncesindeki tartışılmaz bir otoriteye sahip kanonik kaynaklar arasındaki bu etkileşime rağmen Kur'an'ın vahiy geleneğinin bir parçası olduğunu tasdikleme adına Ehl-i Kitap'a yaptığı atıflar, Ehl-i Kitap'tan derlendiği yolunda mesnetsiz iddialarına neden olmaktadır. İlerleyen zamanlarda oryantalistler tarafından da gündeme getirilecek olan eleştiriler, Kur'an'ın otantikliği konusunda ciddi tartışmalara neden olacaktır. Ehl-i kitabın ortaya attığı bu iddialar Kur'an'ı, "güvenilirliği" konusunda sorgulanan bir metne dönüştürerek Müslüman olmayanların Kur'an'a yaklaşımlarının ihtiyatlı olmasında büyük oranda etkili olmuştur.

Ehl-i Kitap'ın Kur'an'ın menşei konusundaki bu türden itirazlarına rağmen Kur'an, aksine kendisini Kitab-ı Mukaddes'ten sonra gelmesi hasebiyle önceki kitapların tefsiri olarak ifade eder. Bakara, 174'ün tefsirinde Yahudilerin kitapta Hz. Peygamber'in geleceğini müjdeleyen ve buna şahit olmaları halinde son peygambere tabi olmalarına ilişkin kısımları gizledikleri belirtilmiştir.<sup>22</sup>

Kur'an, Yahudi ve Hristiyanların teolojik (İncil ve İsa) iddialarına karşılık vermek için Ehl-i Kitap'tan bahsetmektedir. Böylelikle Kur'an'da tek Tanrılı dinlere yönelik bu atıflar, önceki dinlerin tarihsel açıdan meşruiyetinin onaylanması anlamına gelmekle birlikte onların kaynaklık açısından güvenilirliğini tartışmaya açan bir nitelik de taşımaktadır.

Kur'an'ın metnindeki tarihsel karşıtlıklar/karşılaşmalar, toplumsal gerçeklikte "Müslümanlar/ötekiler" şeklinde varlığını sürdürmektedir. Orta Çağ'a gelindiğinde Batılıların Kur'an'a yaklaşımı, Müslümanların Batı karşısında siyâsî ve sosyal

22 Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri (Ankara: DİB Yayınları, 2014), 261-262.



anlamdaki üstünlüğüne dayalı bir vasatta bu algılar etrafında şekillenmekteydi. Batılıların tarihsel öteki şeklinde kurguladığı Müslümanlara İslâm'a yönelik fiili (Haçlı) ve kültürel saldırıları yanı sıra Müslümanların temel referans metni Kur'an'ı tercüme ederek üzerine ciddi şekilde eğilmişlerdir. İncil'in Yunanca'dan Latin dillerine tercümesi, metnin kutsal dilinin dini otoritelere sağladığı imtiyazı ortadan kaldırarak kilisenin hâkimiyeti yerine tek meşruiyet kaynağı olarak kitab geçirilmiştir. Martin Luther'in öncülüğündeki bu Protestan hareket, Hristiyanlığın ortaya koyduğu itikâdî tartışmaları ve ibadetlerin samimi bir özden yoksun formal çerçeveye sınırlandırılmasını eleştirmiştir. Nitekim Hristiyan öğretisinde iman ve ahlak noktasında ortaya çıkan bu zafiyet, dönemin hâkim kültürü olan İslâm'a yönelik irtidatı arttırmıştır. Fakat bunun zannedildiği gibi endişe edilecek boyutta olmadığını ifade eden Luther, böylelikle ilk kez Kur'an'a bilimsel (anlayıcı) bir tavırla yaklaşılması girişiminde bulunur. 18.yy da ise İncil'e yönelik tarihi eleştirel yaklaşımın (hermenötik) Kur'an'a da uygulanma girişimlerine tanıklık edilmektedir.<sup>23</sup>

Erken 19.yy da Kur'an'ın Batılı tekniklerle yorumlanma çabalarına ise emperyalizme kültürel açıdan destek sağlamak amacıyla Batılıların üstünlüklerini kanıtlandığı bir zemin olarak bakmak gerekir. Batı'nın İslâm dünyası karşısında elde ettiği üstünlük, Kur'an'a yaklaşımında, Kur'an'ın ilahiliği noktasındaki tarihsel şüphelerini (peygambere ilişkin indî görüşleri ya da Ehl-i Kitap'tan derlediğine yönelik isnatlarının) meşrulaştıracak referanslara ulaşma çabası yatmaktadır. Bu nedenle Kur'an ve diğer İslâmî kaynakların güvenilirliği tartışmaya açılmıştır. Öyle ki Müslümanlar da içinde bulunduğu durumun sorumlusu olarak gösterilen hâlihazırdaki bu birikimi gözden geçirmeye başlamıştır. Vahyin akılla çatışması halinde vahyi tercih etmekle beraber akıldan da onay olma çabası, Müslümanları mucize gibi konularda metni harfi harfiyen çevirmeye iterken (meâlcilik) yorumda bilimsel gerçekliklerle ilişki kurmaya zorlar.<sup>24</sup> Müslümanlar'ın kaynaklara yönelik bu sorgusu aynı zamanda bilimin öncülüğündeki modern toplumsal gerçekliğe uygun yorum çabasını ifade etmektedir. İslâm dünyasının Batı'nın fiili işgali altına girerek özgürlük, akıl ve öznellik gibi içeriği Batı tarafından doldurulan yeni bir dünya tasavvuruyla karşılaşması, Müslümanları değişen paradigmaya uygun şekilde kaynaklarını yeniden yorumlamaya yöneltmiştir. Oryantalistlerin Kur'an'ın ilahiliği (peygamber tarafından yazdırıldığı iddiası) dışında Kur'an'ın sistematik şekilde düzenlenmemiş olması nedeniyle kompozisyonuna yönelik birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Tarihselci yaklaşımın Kur'an'ı tarihe müdahale etmiş

23 Mehmet Paçacı, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışması", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu* (İstanbul: Kurav Yayınları, 1996), 30.

24 Aziz Al Azme, *İslâmlar ve Moderniteler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 106.

bir metin olarak kronolojik bir okumaya tabi tutması, metni modern okuyucuyla etkileşime geçebilecek bir çerçeveye kavuşturacaktır.<sup>25</sup>

Öte yandan Batılıların Kur'ân'la ilişkin tutumlarında da zaman içinde modernite eleştirilerinden kaynaklı İslâm'a karşıt olmaktan uzak konunun akademik bir zemin içerisinde konuşulduğu bir değişim gözlemlenmektedir. Edward Said'ten itibaren İslâm dünyasını seküler bir perspektiften kayıtsızca eleştiren görüşlerin yerini Batı'nın ben/öteki şeklindeki kurgularıyla kendi iktidarını nasıl tahkim ettiğini göstermektedir. Bunun dışında Hodgson gibi isimler Batı'nın diğer milletlerin katkılarını görmezden gelerek lineer bir çizgi izlediği iddiasını tersine çevirerek İslâm gibi diğer medeniyetlerin katkılarına da yer veren çalışmalar yapmaktadır.<sup>26</sup> Günümüzde çağdaş Müslüman yorumcular, Kur'ân'daki diğerleriyle aramızda karşıtlığa dönüşen ben ve öteki (Müslüman- kafır/ insider-outsider) şeklindeki ayrımların metindeki karşılıklarını bilinçli olarak görmezden gelme eğilimindedir. Bu durum Müslümanların geçmişte Batı karşısında üstün olduğu denklemin değişmesinin sonucudur. Batı'nın rasyonalite, bilim gibi değerlerinin hakimiyetindeki bu yeni paradigmanın karşısına İslam arkaik, şiddet, şehvet gibi insanlığın ilkel yönüne ait bir atf çerçevesine indirgenmiştir. Dolayısıyla gelişmemişlikle ilişkilendirdiği İslâm'ı koyma girişimini ters yüz etme söz konusudur. Öte yandan Müslümanlar artık çoğunluğu Müslümanlardan oluşan coğrafyalarda yaşamamaktadır. Dolayısıyla Müslümanların hâkim çoğunluk ve siyasi vb. açılardan üstün olduğu dönemdeki hasletlerine vurgu yapan Kur'ân'ın, Müslümanların dünya konjonktüründe değişen konumuyla birlikte yeniden ele alınması elzem hale gelmiştir. Öyle ki Kur'ân'da Ehl-i Kitab'ın erkekleriyle evlilik konusunda nesillerin yetiştirilmesi noktasında getirilen sınırlılıkların diasporadaki Müslümanların evliliklerinde ne derece dikkate alındığı hususu bağlamın yeniden değerlendirmesini gerekli kılmaktadır dinî çoğulculukla ifade edilen bu yaklaşım, Kur'ân'da öteki üzerinden Müslüman bir kimliği inşasında etki olan diğer din mensuplarıyla ilgili eleştirilerde kimliğin değil davranışa dikkat çekildiği üzerinde durur. Buna göre modern etiğin gerektirdiği formasyonla olumsuz fiili yapan her kimse için davranışların sonuçları geçerli olacaktır. Böylece aidiyetlerle karakterize olan özellikler yerini alenileşerek her topluluğun davranış koduna dönüşmektedir.<sup>27</sup>

25 Carl Ernst, *How to Read the Qur'an* (Carolina: The University of North Carolina Press, 2011), 11.

26 Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 123.

27 Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge, 1993), 65.

## 2. PRAGMATİK AÇIDAN KUR'ÂN'DAKİ KAVRAMLAR

### 2.1. Kur'ân'ın Değer Yüklediği Kavramlara Örnekler

Kur'ân ahlakın kaynağı olarak kavramlara iyi ya da kötü şeklinde değerler yüklemektedir. Kur'ân, indiği câhiliye toplumunun mevcut kavramlarından hareketle yeni bir dönüşüm yapmıştır. Bu anlamda câhiliyeyi mutlak anlamda değerden yoksun görmek mümkün değildir.<sup>28</sup> Hatta değerlerin kaynağının insan halini alarak toplum hayatını düzenleyecek kuralların kişisel istek, çıkarlara göre şekillendiği modernitenin de kendine özgür bir değer dünyası inşa ettiği söylenebilir. Câhiliyenin değerleri ise kabileye haksız da olsa her koşulda itaat ve onun ortaya koyduğu geleneklere taassupla bağlanmaya dayalıdır. İslâm, değerlerin kaynağını tek Allah (tevhit) inancı olarak belirleyerek İslâm'ın temel değerleriyle örtüşmeyen câhiliye geleneklerini “atalar dini” kaldırmıştır. Bu anlamda Kur'ân'ın kavramlardan hareketle yaptığı sosyal dönüşümde sil baştan bir inşa yerine bozulan yerlerin onarıldığı bir ıslahtan söz etmek daha doğru olacaktır.

Câhiliye'de kişisel menfaat ve kabilenin çıkarlarına dayanan cesaret, yiğitlik gibi yerel ve asabiyet temelli değerler öne çıkmaktadır.<sup>29</sup> Kur'ân ise bu korku gibi dürtülerin Allah'la ilişkilendirilmesi halinde kazanacağı statüyle salt dünyevî menfaat olmanın ötesinde bir derinlik elde eder. Örneğin gösterdiği kahramanlık sonucu ölmesi halinde şehit olur. Böylece bedeniyle birlikte yok olup gitmekten kurtulur. Allah katından kendisine manevî ikramlar sunulur. Böylece yaptığı fiil, İslâm ve insanlığın maddî ve manen kurtuluşu adına evrensel bir çerçeveye kavuşturulmaktadır. Bir başka deyişle cahiliyede bireysel hırs ve çıkarlar adına gösterilen bu çaba toplumsalın hizmetine girerek kolektif şuur dönüşmesi şeklinde ifade edebilir.

Kur'ân'ın öncelikli hedefinin tevhit olduğu belirtilmişti.<sup>30</sup> Allah'a iman öncelikle câhiliye Araplarının Allah dışındaki varlıklara itaatini reddetmektir. Tek bir Allah'a inanarak tevhide ulaşmış olacaktır. Bu çerçevede akla gelen bir başka kavram câhiliyede “gelmek” manasında kullanılan vahiydir. Vahiy, Allah'ın insanları hidayete iletmek için peygamberimiz aracılığıyla tebliğ ettiği mesajları ifade eden bir kavramsallaştırmaya dönüşmüştür. Necm suresinde vahiy, hidayet kavramlarıyla ilişkilendirilerek kişinin doğru bir imanla kesin bilgiye dayanmayan ve kişisel hırs ve çıkarların hâkimiyetindeki yanlış inanışlardan

28 Âdem Apak, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 139.

29 Apak, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 140.

30 Apak, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 277.

kurtuluşu simgelemektedir.<sup>31</sup>

Birr, sâlih, cesaret gibi kavramlar da kişisel ya da toplumsal tatminle sınırlı bir iyilik tanımından çıkarak Allah rızası, din gibi yüce değerler adına başkalarına iyilik yapmayı ifade eden bir çerçeveye kavuşturmuştur. Takva, câhiliyede korkmak anlamında insanın hayatta kalması için gerekli temel içgüdülerden birini ifade ederken İslâm “takvayı Allah’la ilişkilendirerek “Allah’tan sakınmak” Allah karşısındaki hassasiyeti ve “sorumluluk bilinci” anlamında yüksek bir değer kazandırmıştır. Bu kelime gelenekte dini hassasiyetleri yüksek olanları ifade etmek için kullanılır olmuştur. Son zamanlarda ise dinin şeriat, ritüel boyutuna uyarken öz ve ahlaki boyutuyla ilişkisi üzerine yeterince düşünmeyen kesimleri ifade için kullanılır olmuştur. Dinin toplumsal açıdan sahip olduğu meşruiyeti, yoğun sembollerle yeniden kuran takva, toplumdaki ayırt ediciliği yüksek bir gösterge olduğu için toplumda saygın bir statü olarak algılanmaktadır. Günümüzde ise şekilsellik, tüketim, gösteriş gibi modern değer ölçütlerine teslim olarak giyilip/ takılıp kolayca çıkarılır bir imaja dönüşmüştür. Kavramların değişen anlamları ve günlük kullanımları üzerine yeniden düşünme konusunda da pragmatik dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır.

Yine câhiliyede gayret anlamında dünyevî gayeler adına kullanılan cihat, İslâm’da “Allah yolunda çaba sarf etmek” manasında maddî ve manevî tüm gayretler için kullanılmaktadır. Cihadın “cehd” gibi anlamları da içerisine alan geniş çerçevesi, kategorik bir savaşla özdeşleştirilerek anlamı daraltılmıştır. Müslümanların günümüzde de fiili anlamda saldırıya maruz kaldıklarında kendilerini savunmak adına başvurdukları bu yöntemi cihat şeklinde meşrulaştırmaları, İslâm’ın Batı’nın kurgusuna uygun şiddetle ilişkilendirilmesine neden olmaktadır. Cihad, olumsuz bir imaj içerisinde araçsallaştırıldığı için bugün cihadın nefisle mücadele gibi manevî gücüne dikkat çekme yönünde bir duyarlılık söz konusu olmuştur.

“Mesaj ve işaret” anlamına gelen âyet, Allah’ın varlığına ilişkin bir delil ifadesine dönüşmüştür. Gayb, belirsizlikten “insan idrakini aşan” varlıklar ve ahirete imana tebdil olmuştur. Kitab, herhangi bir yazılı kaynak olmaktan çıkıp son ilahî mesajın adına “İlahî kelâm” dönüşmüştür. Dürtüleri ifade eden nefis insanın beden ve “benliği”; azgınlık anlamına gelen tağut, batılın temsilcilerini ifadeye (şeytani güçler) dönüşmüştür.

Kur’ân câhiliyede maddî manevî güce sahip olması açısından kendini yetkin sayan insanın var olan imkânlarını diğerlerini sömürmek ve aşağılamak için kullanmasını eleştirerek (istiğna) insanı mutlak otorite Allah’ın egemenliğinde zaaf ve eksikleriyle (aciz) tanımlamaktadır. Vekil ismi yetersizliği nedeniyle

31 en-Necm 53/23.

sonsuz egemenlik sahibi Allah'a dayanmayı ifade eden bir kavramsallaştırılmaya dönüştürülmüştür.

Görüldüğü üzere Kur'ân, insanın evrensel özellikleri ve Arap toplumun câhiliyede değer olarak uygulayageldiği adetlere Allah, din gibi yüksel ideallerle ilişkilendirerek anlamlandırmış böylece yeni İslam toplumu için şekillenmesinde bu kavramlar aksiyoner bir rol üstlenmiştir.

### 2.1.1. İnanca Yönelik Kavramlar

Tevhit, birleştiren yönü itibarıyla varlığa bakışta kazandırdığı o bütünlük ve düzen algısıyla dikkat çekmektedir. Câhiliyenin Allah dışında rububiyete ortak ettiği pek çok ilaha karşılık (Kaosun karşısında birlik) İslâm, varlığa bakışta kazandırdığı o bütünlük ve düzen algısı sayesinde inananları tevhit kavramı altında aynı doğrultuda birleştirmektedir.<sup>32</sup>

Resul, gönderilen anlamında iken İslâm Resul'ü hidayete çağıran Peygamber'e inanmayı ve O'nun getirdiği hükümlere kayıtsız itaati öngören bir kavramsallaştırmaya dönüştürmüştür. Yine Câhiliyede ahiret inancının olmaması, İslâm'ın temel esası haline getirildiği görülmektedir. Kur'ân'da Allah'a imanla çoğu kez bir arada anılan ahirete iman ile hayatın bu dünyayla sınırlı olmadığı ifade edilmekte, insanın öldükten sonra diriltileceğini ve dünyada yaptıklarından hesaba çekilerek buna uygun şekilde yaşadığı takdirde cennet ve cehenneme gideceğine vadedilmektedir. Câhiliyede ahiret anlayışı olmadığı için insanların hırsları uğruna diğer insanların hukukuna saldırdıkları ve güçlünün diğerini ezdiği bir sistem söz konusuydu. İşte yeni bu ıstılâhla kelime anlamı olan ölümle ilişkili olan “son” anlamı, Kur'ân'la yeni bir başlangıca dönüşmekteydi. Kur'ân'da zamanla ilişkilendirilen “saat, yevm”in literal anlamından farklı ahirete karşılık kullanıldığı görülmektedir.<sup>33</sup>

### 2.1.2. İbadete Yönelik Kavramlar

“Dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak” mânâlarındaki Arapça salât kelimesinin (çoğulu salavât) karşılığı olarak Türkçe'ye geçen namaz, İslâm'da Allah'a kulluğun göstergesi olan ritüel bir form şeklinde ıstılâhı bir

32 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “VHD”, 3/450.

33 Mehmet Soysaldı, *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 152.

kelimeye dönmüştür.<sup>34</sup> Zekât, literal olarak “temizlik” anlamında kullanılırken İslâm’da zekât malın 1/40’ının ihtiyaç sahibi insanlarla paylaşılmasını ifade eden bir ibadet şeklinde bir değer kazanmıştır.<sup>35</sup> Günümüzde seküler içerikli semantik bir takım yorumlarla zekât şekli bir çerçeveye sahip bir ibadet olmaktan çıkarılmaya çalışılmaktadır. Nitekim Esed, zekâtı bazen “karşılıksız yardım”, bazen de “arındırıcı (mali) yükümlülük” olarak karşılamaktadır.<sup>36</sup>

### 2.1.3. Hiyerarşik Açıdan Sınıflandırılan Kavramlar

Kur’ân, kendine ait bir terminoloji oluştururken kavramları kendi içinde hiyerarşik bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır.

#### 2.1.3.1. Kur’ân okuma biçimleri

Kur’ân, kendisiyle kurulacak iletişime ilişkin şöyle bir hiyerarşi öngörmektedir. Öncelikle Kur’ân okunduğu zaman O’nu vakarla dinlemek gereklidir.

“Kur’ân okunduğu zaman ona kulak verin, sesinizi kesip dinleyin ki Allah’ın esirgemesiyle kuşatulasınız.”<sup>37</sup>

Kur’ân, üzerinde derinlikli düşünülerek tertil üzere okunmayı vazedir:

“Ya da sonra kalkar ve **ağır ağır (tertil)** duyarak Kur’ân’ı okur.”<sup>38</sup>

Kur’ân Müslümanların O’nu anlayıp yaşamına geçirmeleri için tedricen indirilmiştir.

“Ve onu insanlara **yavaş yavaş(muksin)** okuyasın diye bir okuma olarak bölüm ayırdık ve onu **parça parça (tenzilâ)** indirdik.”<sup>39</sup>

Kur’ân, tedricen, peyderpey indiği için Kur’ân’ın da herkesin istidadına uygun kolayına gelen şekilde ağır ağır okunması tavsiye edilmektedir.<sup>40</sup>

34 Dilbilim içerisinde ele alınan benzer konularda din dilindeki kavramların (namaz) semantik katmanlarına ilişkin bir analiz için Bkz, Mehmet Soysaldı, “Kur’ân Semantiği Açısından Salat Kavramı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (1996), 1-20.

35 Gökkır, *Kur’ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 21.

36 Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meâl-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 364.

37 *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, el-A’raf 7/ 204: el-Fussilet 41/26.

38 el-Müzzemmil 73/4.

39 el- İsra 17/ 106

40 Ejder Okumuş, *Kur’ân’da Kur’ân* (İstanbul: Dünya Yayınları, 1994), 31.

“Kur'an'ın kolayca okuyabileceğiniz kadarın (teyessera)ı okuyun.”<sup>41</sup>

“Kitap, Peygamber'den bağımsız ve kopuk ele alınamaz. Kitabın metnini anlamının yolu, onun ilk muhatabı, ilk uygulayıcısı ve ilk tebliğcisini anlamaktan geçer.”<sup>42</sup>

Bu anlamda Kur'an'la ilişki, düzey ve kapsamına göre şöyle sıralanabilir: Telaffuz (tilavet) anlama (kıraat), sindire sindire okuma.<sup>43</sup> (tertil) Kur'an'ın geleneksel ve yaygın okuma biçimi olan tilavet Kur'an'ın yüzünden okunup takip edilmesini ifade etmektedir. Öte yandan kıraat, daha entelektüel bir okuma anlamına gelmektedir.

### 2.1.3.2. İnsani olgunluğa yükseliş basamakları (nefis mertebeleri)

Nefs; hayvanlarla ortak yönümüz olarak temel ihtiyaçların karşılanması noktasında şiddetli arzuyu ifade etmektedir. Psikolojide ilkel benlik olarak nitelendirilen nefsin insan sıfatına kavuşabilmesi için varlıklara duyarlı olacağı (süper ego) bir eğitimden geçmesi gereklidir. İnsana kötülüğü vazeden nefsin Kur'an'da farklı karşılıklara sahip olduğu görülmektedir. Kötülüğü emretme (nefs-i emmâre)<sup>44</sup> yapılan kötülüğü kınama (Nefs levvâme)<sup>45</sup> ve itminana/huzura erme (Nefs-i mutmainne)<sup>46</sup> şeklinde manevi yükselişe işaret etmektedir.

### 2.1.3.3. Aralarında nüans olan kelimeler

Medeniyetin başlangıcını söz (logos) a dek götürecek olursak

Aşağıda aralarında nüansların olduğu sözlerden birkaçı yer almaktadır.<sup>47</sup>

“Güzel söz (kavlün ma'rûf) ve bağışlama, arkasından incitme gelen sadakadan daha iyidir. Allah zengindir, acelesi de yoktur.”<sup>48</sup>

“Vaktiyle biz, İsrailoğullarından: Yalnızca Allah'a kulluk edeceksiniz, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz diye söz almış ve «İnsanlara güzel söz söyleyin (kûlû linnâsi husnâ), namazı kılın, zekâtı

41 Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, el-Müzzemmil 73/20.

42 Okumuş, Kur'an'da Kur'an, 35.

43 Okumuş, Kur'an'da Kur'an, 43.

44 Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, el-Yûsuf 12/53.

45 el-Kıyâme 75/2.

46 el-Fecr 89/27-28.

47 Ülfet Görgülü, “Kur'an'ı Kerim'de Söz”, Kur'an'ın Anlam Dünyası (Ankara: DİB Yayınları, 2021).

48 Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri, El-Bakara 2/263.



verin» diye de emretmiştik.”<sup>49</sup>

“Ona (Firavun’a) **yumuşak söz (kavli leyyin)** söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar.”<sup>50</sup> Bunun dışında kavli meysura, kavli tayyib, kavlen beliğa, kavlen sedida şeklinde aralarında nüans olan sözle ilişkili kavramlardan da söz edilebilir.<sup>51</sup>

Kavramlar arasında farklılıklar olmasına rağmen Kur’ân’da bu kullanımların her birine yer verilmesi, o dinin hangi kavramlara önem verdiği ve toplumun inşasında ne tür değerleri esas aldığına dair ciddi bir veri oluşturmaktadır. Bu açıdan Kur’ân’da güzel söz, iyilik, yardım gibi aynı olguyu karşılayan eş anlamlı pek çok kelimenin bulunması, İslam toplumunun merhamet, iyilik gibi değerlere verdiği önemi göstermektedir.

Kur’ân’da aralarında çeşitli nüansların olduğu “yardım” kavramı da yer almaktadır.

Bunlardan birkaçı; Allah rızâsı için yapılan infak, kendisi ihtiyaç halinde iken bile kişinin elindeki imkânı başkasına sunma anlamında îsâr, ihtiyaç sahiplerini doyurma anlamında it’am, vermek anlamında ise ‘a’ta’dır.<sup>52</sup>

### 3. KUR’ÂN’DA YER ALAN TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN PRAGMATİK YAKLAŞIMLA ORTAYA KONULMASINA ÖRNEKLER

Teslim olma, “boyun eğme” manasında bir kullanıma sahip “seleme” kökü İslam şeklinde Hz. Muhammed’e vahiy yoluyla bildirilen İslâm dininin adına dönüşmüştür. Kur’ân’ın kendisi de kavramlara yüklenen yeni manalar üzerinden İslâm’ın kendine özgü nasıl yeni bir terminoloji ortaya koyduğuna dikkat çekmektedir.<sup>53</sup>

Aşağıda, sadece teslimiyeti sözlü olarak söylemenin yetmediği, Kur’ân’ın koyduğu yeni ıstılâhla (İslam)’ın kişiye getirdiği yeni yükümlülüklerle dikkat çekmektedir.

49 el-Bakara 2/83.

50 et-Taha 20/44.

51 Bk. Zakir Demir, “Kur’ân’ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavli/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab’a Arzı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 911-936. <https://doi.org/10.33420/marife.1180516>.

52 Ayrıntılı bilgi için Bkz. Mürşide Gültekin- Zeynep Özcan, “Kur’ân Ayetleri Bağlamında Bir Değer Tahlili: Yardımseverlik”, *Mütalaa* 1/2 (Aralık 2021), 181-206. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2284020>.

53 *Kur’ân Yolu Tefsiri*, el- Hucurât 49/14-18.



“Bedeviler, “İman ettik” dediler. Şunu söyle: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah’a ve Resulüne itaat ederseniz yaptığımız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”<sup>54</sup>

Müslüman kimliğin inşasında İslâm öncesi dinlerden ayrışma belli semboller üzerinden gerçekleşmiştir. Müslümanlar namaz için uzun süre Yahudiliğin de kutsal kabul ettiği Kudüs’e yönelirken kıblenin değişimi emrinin gelişile yüzlerini Mescid-i Aksa’dan Mescid-i Haram (Kâbe’ye) çevirmişlerdir.<sup>55</sup> “Kible” gibi şiarlarla bundan böyle doğruluk ve adaletin hamiliğini üstlenecek olanların Müslümanlar olduğu ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere mekânlar üzerinden gerçekleştirilen bu türden tasarruflarla yeni göstergeler (şiar) yaratılarak Müslüman kimlik aidiyeti oluşturulmaktadır.

Kavramlar üzerinden kimin içeriye alınacağı/dışarı bırakılacağı ortaya konulmaktadır. “İçinde olmak” anlamındaki *kâfir* terimi İslâm’la birlikte “hakikati inkâr eden” veya “hakikati inkâra şartlanmış olarak Hz. Muhammed’in getirdiği vahyi tanımayanları ifade eden bir kimliğe dönüşmüştür. Günümüzde *kâfir* semantik olarak “gerçekliği örten” manasından hareketle sadece Tanrı’yı ve O’nun bir bütün olarak teolojisini inkârla sınırlı kalmamakta, Tanrı’nın yarattığı varlık, eşya ve evrene dair tek tek varlıklarının inkârını ifade eden büyük bir zulme karşılık gelmektedir. “Kâfir” kelimesi anlam genişlemesine uğramıştır. Kavramın Mekke ve Medine’de farklı şekillerde kullanımı, zaman ve mekânın sosyolojisi hakkında fikir vermektedir.<sup>56</sup> Örneğin, savaştan söz eden âyetler Medenî’dir. Nebi ve hanif, İslâm ve muslim, küffar, muhacirun ve ensar kelimelerinin ise Medine dönemine has olduğu ileri sürülmektedir.<sup>57</sup>

Müslüman çerçeveye dâhil edilen hanif ise Arapça, İbrânîce, Süryânîce veya Habeşçe bir kökenden gelmekte fakat bu dillerde “sapkın, yaygın otoriteye aykırı” davrananları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu anlamda hanif toplumun pagan anlayışına karşı çıkan tevhid dinine inananları ifade etmektedir. Müslüman müelliflerden Mesudi hanifin “meyletmek anlamında Hz. İbrahim’in putperestlerden yüz çevirişini ifade ettiğini belirtir.<sup>58</sup> Hanif, Hz. İbrahim’den

54 el-Hucurât 49/14.

55 el-Bakara 2/144

56 Toshiko İzutsu. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975), 18-19.

57 W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 139.

58 Ebu'l-Hşsen b. Hüseyin, el-Mesudî, “Murücu’z-Zeheb ve Meadmu’l-Cevher”, *et-Tenbih ve 'i-İşraf*, I/II, (1948).

İtibaren “dalâletten istikamete, diğer dinlerden hak dine dönmek “batıl olan her şeyden yüz çevirenleri” temsil etmektedir.<sup>59</sup>

“Ensar” da mekân ve onun etrafında şekillenen toplumsal ilişkileri üzerinde gösteren bir işaretçidir. “Yardım etmek” manasındaki bu kavram Peygamberimizin Medine’ye hicretiyle kendisi ve beraberindekilere (muhacir) yurtlarını açan ve koruyan Medine’deki Evs ve Hazreç kabilelerini ifade eden bir kavramsallaştırmaya dönüşmüştür. “Göç eden” manasındaki muhacirler Peygamberle beraber hicret edenleri ifade etmektedir. Peygamber, Ensarla muhacir arasında bir kardeşlik tesis ederek ortak bir hukuk oluşturmuştur. Köleleri özgürlüklerine kavuşturmak, yetimi ve yoksulu doyurmak gibi o dönemin ciddi sorunlarına çözüm getirmiştir.<sup>60</sup>

#### 4. KUR’ÂN’DAKİ GELENEKSEL KAVRAMSALLAŞTIRMALARA PRAGMATİK AÇIDAN YAKLAŞILMASI

Kur’ân, dil ve edebiyatın zirvesinde olan Arap toplumuna indiği için içeriği de mutahaplarını eserlerini geride bırakan, onlara meydan okuyan etkileyici bir üslup, eşsiz bir icaz ve belağâta sahip olarak indirilmiştir.

Hadis megazi kitaplarında rivayetlerle âyetler arasında ilişki kurma, Müslümanların başından beri kronolojik bir açıklama çabası içinde olduklarını göstermektedir. Fakat modern anlamda Kur’ân’ın tamamının tarihlendirilmesine yönelik bir çaba söz konusu olmamış, nüzûl sebebi olan âyetlerle sınırlı kalmıştır.<sup>61</sup> Aslı itibarıyla Kur’ân tedrici bir şekilde inişi nedeniyle olgu- nas ilişkisi gözetilmiştir. Kutsal metinleri üzerindeki otoritelerden arındırarak metin yazarının yazma süreçlerinden çoğulcu anlamlar çıkarırken Kitab-ı Mukaddes’in beşerî kaynaklı olduğu ve ortaya çıktığı toplumla ilişkisi gözden kaçırılmamalıdır. Kur’ân’ın yorumunda hermenötikten yararlanırken O’nun salt tarihsel bir metne dönüşme tehlikesine dair ihtiyatlı olunmalıdır.<sup>62</sup> Ulumu’l-Kur’ân içinde ele alınan esbâbu’n-nüzûl, Mekkî-medenî, nesh, peygambere yönelik doğrudan sorular (yes’elûneke<sup>63</sup>, yesteffinûneke<sup>64</sup>) bu kapsamda değerlendirilmektedir.<sup>65</sup>

59 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, nşr. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu (İstanbul: Hikmet Yurdu Yayınevi, 2008), “hıf”.

60 Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (İstanbul: DİB Yayınları, 2009), 134.

61 Özsoy, “*Kur’ân ve Tarihsellik Yazıları*”.

62 Şehmus Demir, *Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması* (İstanbul: İnsan Yayınevi, 2012), 155.

63 Yes’elûneke şeklinde peygambere doğrudan yöneltilen sorular, 15 yerde geçmektedir. Bkz. Esra Gözeler, *Kur’ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 49.

64 Kur’ân Yolu Tefsiri. en-Nisâ 4/127.

65 Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, 36-38.

Nesh: Modern dönemde geleneksel kaynakların sorunsallaştırması, onların ortaya koyduğu kavramların da sorgulanmasına neden olmuştur. Tefsir usulüne ait istilâhlardan biri olarak nesh, Kur'an 'da bir hükmün diğerini iptal etmesi manasında kullanılmaktadır.<sup>66</sup>

*“İptal ettiğimiz ya da unutturduğumuz bir ayet/gösterge yerine ondan daha iyisini ya da dengini getiririz.”<sup>67</sup>*

Günümüzde nesh eden (nâsîh) ve nesh edilen (mensuh) şeklinde birbirine muarız görünen iki hükmün Kur'an'da bir arada yer alıyor oluşu, âyetlerin aralarındaki anlamlı bütünlüğe ilişkin bir çelişki olduğu izlenimi yaratmaktadır. Bu nedenle neshe literal anlamı “değişim”den hareketle Kur'an'ın süreklilik ve devinimi teşvik ettiği anlamı verilmektedir. Dolayısıyla hükümlerin iptali manasında bir neshten bahsedilemeyeceği, neshin değişen zaman ve topluma uygun olarak Kur'an'ın yorumlanmasını ifade ettiği ileri sürülmektedir.<sup>68</sup> Bu nedenle neshe konu olan âyetlerin vahyin tedrici şekilde ilerleyişini takibe imkân vererek bir yöntem önerisi sunduğu ileri sürülmektedir. Böylece nesh ile doğrudan hükmün iptalinden söz etmek yerine iki hükümden şartlara bağlı olarak bir hükmü tercih etme şeklinde değişen bir anlayıştan söz edilmeye başlanmıştır. Esed, neshe konu olan âyetlerin metinden tamamen mi çıkarıldığı yoksa hükmün önce geleni iptal mi ettiği konusunda uzlaşma olmamasından hareketle neshi reddetmektedir. Kur'an'da yer alan neshin Kur'an'ın gelişimiyle geçmiş kitaplarının hükmünün kalmadığının ifadesi olduğunu ileri sürmektedir.<sup>69</sup>

#### 4.1. Müteşabih âyetler

Kur'an'da Allah'ın sıfatları, cennet ve cehennem tasviri gibi aydınlatılmaya muhtaç olan kapalı anlatımları ifade eder. Müteşabih, benzerlik anlamına gelmektedir. Dünyaya ilişkin bildiklerimizden hareketle gayba dair alana ilişkin tasavvurun oluşmasına katkı sağlamaktadır.<sup>70</sup> Buna göre dünya, asıllarıyla tanışılacak olan ahiretin bir nüvesidir. Müteşabih âyetler, Kur'an'ın inmiş olduğu Arap toplumunun yaşadığı coğrafya ve kültürle doğrudan ilişkili olup o toplumun dünyayı kavrayış ve varlığı anlamlandırmasına çarpıcı bir çerçeve sunmaktadır. Mecazî deyimlerin de yer aldığı bu anlatımlar, dilin imkânlarını göstermekle

66 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “Nesh” md.

67 el-Bakara 2/106.

68 Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih* (Ankara: Lotus Yayınları, 2005), 215.

69 *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*, 30-31.

70 Tuğba Günel, *Müteşabih Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 76.

beraber sadece o toplumda yaşayanlar anlamlı bir kod sistemini ifade etmektedir. Bu anlamda müteşabih kavramların arkeolojisine inip toplumsal yaşama dair derin analizlerin yapılacağı bir kazı alanını ihtiva etmektedir. Örneğin, Kur'ân'ın cennete dair tasvirlerinde Araplara yabancı yeşil bir doğa resmedilmektedir. Çünkü Kur'ân'ın inzal olduğu Arap yarımadasında çöllerden oluşan kurak bir arazide yaşayan Araplar için kurtuluş, bu zorlu şartların tam karşısı yeşil bir doğaya kavuşmaktır.<sup>71</sup> Bu nedenle dünyada Allah'ın rızası doğrultusunda yaşamaları halinde inananlara yeryüzünde var olan doğanın benzeri (müteşabih) hayalini kurdukları cennetle ödüllendirileceklerdi. Müslümanlara cennet konusunda vadedilenlere bakıldığında dünyevî zevklerle paralellik arz ettiği görülmektedir. “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük.”<sup>72</sup> şeklinde Arap toplumunun sahip olmak istediği maddî kaynaklar zikredilirken cennet de dünyadakilerin bir nüvesi olarak huri, köşk, bağ ve bahçe gibi varlıklarla ilgi çekici bir yer olarak inananlara sunulmaktadır.

#### 4.2. Hadler

Kur'ân İslâm toplumunun inşasına katkı sağlayacak değerleri ahlâki bir çerçevede öncelikle dile getirmiştir. Bu çerçeveye aykırı davrananlara yönelik hukuki açıdan caydırıcı cezalar (hadler) öngörmüştür. Adaletin tesisi noktasında o günkü Arap toplumunun sosyolojisine uygun sınırlamalar getirmiştir. Hadlere ilişkin şu başlıklardan söz edilebilir: Kısas ve diyet cezası, şarap içme ve sarhoşluk için öngörülen ceza, aklı, zina ve kazf suçlarına uygulanacak cezalar; ırzı, hırsızlık suçuna verilecek ceza, irtidadın cezalandırılması din, eşkıyalık ve bağıy suçları için öngörülen cezalar, Kur'ân'ın inzal olduğu toplumsal gerçeklikle ilişkili olduğundan o dönemin sosyolojisi hakkında bilgi edinilebilmektedir.

Bedensel cezalar, bugünün dünyasında vahşetle ilişkilendirilmektedir. Fakat o günün gerçekliği içinde değerlendirildiğinde bu cezaların Kur'ân'ın indirildiği dönemden bağımsız olmadığı anlaşılır. Kur'ân'la diğer toplumlar arasındaki uygulamalar kıyaslandığında Kur'ân'ın kadın, köle gibi dezavantajlı gruplara miras, boşanma gibi konularda verdiği geniş haklar, toplumun ıslahı konusundaki adımların ne denli büyük olduğu anlaşılır. Kur'ân'ın toplumsal hak ve sorumluluklar konusunda açtığı yol, Müslümanlara içinde bulunduğumuz gerçekliğin bilincinde olarak iyileştirmeler yapma sorumluluğu yükleyor.

71 Mustafa Öztürk, “Kur'ân'ın ‘Cennet’ Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, *İslamiyat* 1/1 (2001), 145-162.

72 *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, el-Âli İmran 3/14.

### 4.3. Kur'ân'ın Sosyal Gerçeklikle İlişkili Şekilde Anlaşılmasına Katkı Sağlayan Kelimelerin Pragmatik Açından Ele Alınması

Arapçada “nahv” olarak nitelendirilen cümlenin öğeleri, mekân, zaman, şahıs gibi kavramların cümlede fonksiyonlarına uygun olarak sıralanışı ve ilgili olduğu konumun doğrudan harekeye yansıtılması nedeniyle dilbilimi için ayrı bir hususiyet taşımaktadır. Arapçada kelimeler; isim, fiil, harf olarak sınıflandırılır. Özellikle isim bilinen işaret edip şahıs, zaman ya da mekânı doğrudan takibe imkân verdiği için pragmatik açıdan toplumsal ilişkilerin izlenmesi daha mümkün olmaktadır. İsmi kendiliğinden ya da birtakım eklerle belirli bir varlık, nesneye dönüştürüldüğü marife hali, toplumsal süreçlerin izlenmesine olanak sağlamaktadır.<sup>73</sup>

#### 4.3.1. El takısı

Kur'ân'da el takılı kelimeler, doğrudan o günün nüzûl ortamına şahitlik etmiş olan muhataplarına hitap eden ve ancak onların anlamlandırabileceği bir toplumsal içeriğe sahiptir. El takısı, kelimeyi herhangi bir varlık olmaktan çıkararak ilgili bağlamda muhatapları için anlamlı/bilinen bir varlığa dönüşmektedir. Öncelikle Allah'ın kendisinin diğer ilahlardan farklılığını ve teklîğini belirten “el takısı”nı ilah kelimesinin başına aldığı görülmektedir.

Aynı şekilde “el-beled”, Kur'ân'ın inmiş olduğu belde (şehir) olan Mekke'yi ifade etmektedir. Hitap, Kur'ân'ın indirildiği o günkü Arap toplumuna yönelik olduğu için o günün Mekke halkı bu ifadeden Mekke'nin kastedildiğini anlamaktadır. Böylece “el” takısı sosyolojik gerçekliğe işaret eden bir göstergeye dönüşmektedir: “el-beyyine”, Kur'ân; herhangi bir günü çağrıştıran “yevm” el takısıyla ahirete karşılık gelen bir kavramsallaştırmaya dönüşmüştür. El-yevm; herhangi bir saat, olayken el takısıyla kıyâmeti çağrıştıran özel bir ân'a dönüşmüştür. Ayrıca buna benzer diğer kullanımlar şöyledir: “es-sâ'a, el-vâkıa kıyamet.”<sup>74</sup>

#### 4.3.2 Zamir

İsmi yerini tutan kavramlar, bağlamla birlikte anlam kazanmaktadır. Öncesinde isim açıkça zikredildikten sonra onun yerini alan zamirle devam edilmektedir. Zamir, doğrudan muhataplara yöneliktir. Nitekim “Kur'ân doğrudan Peygambere

73 Karwan Hama Baqî Abdulkarim, *Kur'ân Söyleminde Pragmatik Söylem Boyutları (Yusuf Suresi Örneği)* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 39-94.

74 Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, nşr. (Kâhire: Dâru'l-Hadis, ts), “kıyâmet”, “âhîr”, “âhîret”, “yevme”, “yevme'izin”, “yevmizin”, “sâ'at”, “şûr”, “haşîr”, “serî”, “şf”.

yönelik bir hitap olduğu için Allah Peygamber'ine "sen" diye hitap etmektedir. Nahnu (biz), çoğul bir kelime olmasına rağmen Allah'a nispetle O'nun iktidarının genişliğini ve gücünün ifadesi olarak belli varlıklarla ilişkili olarak kullanılmaktadır. "*Kur'ân'ı biz indirdik*"<sup>75</sup>.

Diğer din mensuplarıyla ilişkilerin anlatıldığı âyetlerde "hum, entum, entuma" zamirlerinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Allah, insanla dil aracılığıyla diyalog kuracağı için bir zamir takdirinde bulunmuştur. Otoritenin geleneksel Arap toplumdaki temsil erkek üzerinden olduğu için zamir eril karakter seçilmiştir. Allah, "hüve (o erkek)" zamiriyle karşılanmıştır.

İşaret sıfatı: Kureyş sûresinde Kâbe açıkça zikredilmeden Kur'ân'ın muhataplarınca bilindiğinin ifadesi olan "hêzê" bu ev kullanılmıştır. Kâbe, dinî ve ticarî merkez olması dolayısıyla Arap toplumunun rızkını kazanarak emniyetli bir şekilde yaşamalarına olanak sağladığı için Allah'a şükretmeleri gerektiğini ifade edilmektedir. "ellezi" bağlacı kullanılmıştır. Hâze'l-beled (şu belde): Kur'ân'ın indiği muhatabın bildiği Mekke'ye işaret etmektedir.<sup>76</sup>

#### 4.3.3 Özel isimler

Kur'ân'da "esmâü'l-hüsna" (Allah'ın isimleri), peygamber, melek, salih kişiler, dil, geçen kadın, erkek isimleri, yer adları, grup-kavim adları, zaman-mekân isimleri, dini terimler, gök cisimleri. Ve kutsal dışı isim, mekân ve zamanlar.

#### 4.3.4 İsim Tamlaması

İsim tamlaması, iki ismin bir araya geldiği tamlamada ikinci isim (muzafun ileyh) belirlidir. Böylece Kur'ân'ın indiği dönemin toplumsal gerçekliğine ulaşabilmektedir. Dinî ve ticarî bir merkez konumundaki Kâbe'ye ev sahipliği yaptığı için Mekke "şehirlerin anası" anlamında "Ümmü'l-Kitab" şeklinde yüceltici bir isim tamlamasıyla karşılanmıştır. Bu isim, ancak o günkü Arap toplumunun verebileceği bir anlamdır. Bu nedenle bu kavrama nasıl anlam verildiği ilgili tefsirlerdeki rivayetlere bakmak suretiyle ortaya konulmalıdır.

#### 4.3.5 İsm-i mevsuller

Kur'ân'da mekân bağlaçları olarak yer alan ism-i mevsuller, kendisinden sonra geldiği mekân hakkında bilgi vermektedir. Kureyş suresinde Kâbe'nin Rabbi'nin kim olduğu "ellezi" ile açıklanmaktadır. Sizi doyuran ve emniyette kılan şeklinde ifade edilmiştir.

75 el- Hier 15/9.

76 el- Beled 90/ 1.

## SONUÇ

Modern dönemde kutsal metinleri anlamaya yönelik çabalar, din dışı alanlara da uygulanmıştır. Metinleri kutsal öğelerden arındırarak onları insanî bir inşa olduklarını ortaya koyma amacıyla metinde, o günün gerçekliğine ışık tutacak tarihî, sosyolojik kısacası bilimsel sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Batı'da hermenötik denilen bu çaba dilbilimsel alanda söylembilim şeklinde karşılık bulmaktadır. Son dönemde Kur'an'la ilişkisi inanç boyutunda olmayan araştırmacıların Kur'an'ı tarihsel bir meşruiyet kaynağı olarak incelemek ve Kur'an'ın modern yöntemlerle (pragmatik) anlaşılması noktasında pragmatik giderek önem kazanmaktadır. Kur'an'da zaman ve mekân açısından nüzül dönemiyle ilişkili kavramlara odaklanarak Kur'an'ın indiği toplumsal gerçekliğe ışık tutabilmektedir. Pragmatik kavramların arka planındaki sosyoloji ve dışsal dünyayı esas almaktadır. Öyle ki öncelikle sözlü bir iletişimin ürünü olay vahiy, o günkü muhatapların bildiği bir çevreye, onların dünyayı kavrayışına uygun bir dil içinden onlara seslenmektedir. Bu nedenle pragmatikğin zamirler, özel isimler, bağlaçlar şeklindeki kavramsallaştırmalarından yararlanarak Kur'an'ın indiği ortamı zaman, mekân açısından kavrayarak muhatapları hakkında bilgiler edinilmektedir. Kur'an, câhiliye Arap toplumunun inanışlarına yönelik eleştiriler ilk planda dikkat çekmektedir. Kur'an'ın onların bugüne kadar içini boşaltmış/tahrip etmiş olduğu kavramlara değer inşa edici yeni anlamlar yükleyerek bir din dili oluşturmuştur. Bunun yanı sıra sahih inancın pratiğe dönüşmesi için kavramlar bir eylem ifade edecek şekilde formlar (namaz, oruç vb. ibadetler) kazanmıştır. Bir hakikat iddiasını ortaya koymak için yeni bir kavramsal sete ihtiyacı vardır. Bunu oluştururken kimlerin sahih dinin temsilcisi (hak, tevhit, mümin) olarak içeride kimlerin sahih dinin dışında kalacağı (dalalet, batıl, şirk, kâfir vb.) kesin bir şekilde belirlenmiştir. Ben ve öteki şeklinde kurgulanan Müslüman kimliğinin dışında kalan bir diğer grubu Ehl-i Kitap oluşturmaktaydı. Yahudi ve Hristiyanlar konusunda Kur'an'ın değişen tutumları söz konusu olmakla birlikte Müslümanların üstün olmadığı bir dünyada Avrupa'nın bütününe yayılmış azınlık olarak yaşayan diasporadaki Müslümanların evlilikleri gibi güncel sorular etrafında ötekiye bakış yeniden tashihe muhtaçtır. Bu anlamda Kur'an'ı kavramlara pragmatikle yaklaşarak arka planındaki sosyolojik gerçekliğe bakış, Arap dilinin çerçevesi içinde verili topluma dair izleri keşfederek Kur'an'ın bunların yeniden anlamlandırma çabası görülmüş olacaktır. Böylece günümüzde değişen yeni toplumsal gerçekliğe uygun yeni yorum faaliyetlerinin önü daha isabetli şekilde açılacaktır.

Paradigmatik salt teorik değil hayatı dönüştürmeye dönük çağrısı taşımaktadır. Pragmatik dil becerileri, toplumda hayatında gerekli akademik ve sosyal ilişkiler yürütebilmek için gereklidir. Günümüz dünyasının içinden geçtiği



süreçleri yorumlamada Kur'ân'ın çevresiyle kurduğu ilişkiler ve yarattığı anlam dünyasını öğrenme büyük önem taşımaktadır. Ortaya konan bu çabanın filler, Kur'ân'daki karşıt kavramlardan hareketle nasıl bir aksiyon gösterdiğine ilişkin yeni çalışmalarının önünü açmasını diliyorum.

## EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

*In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.*

*There is no potential conflict of interest in this study.*

*The author declared that this study has received no financial support.*

## KAYNAKÇA

Abdulkarım, Karwan Hama Baqı. *Kur'ân Söyleminde Pragmatik Söylem Boyutları (Yusuf Suresi Örneği)*. İstanbul Aydın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Abdullah Saeed. *Interpreting the Quran*. New York: Routledge Publications, 2006.

Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *El-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. nşr. Kâhîre: Dâru'l-Hadîs.ts.

Alpyağıl, Recep. *Fark ve Yorum*. İstanbul: İz Yayınevi, 2009.

Apak, Âdem. *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Ay, Mahmut. "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi". *Journal of Islamic Research* 25/2, (2014).

Al Azme, Al Aziz. *İslâmlar ve Moderniteler*. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2003.



Bennâbi, Malek. *The Qur'anic Phenomenon*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2010.

Cuypers, Michel. *The Composition of the Qur'an. Rhetorical Analysis*. London: Bloomsbury, 2015.

Deliser, Bilal. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Bir Yöntem Olarak Üslûbu'l-Kur'an". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume* 12/27.

Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması*. İstanbul: İnsan Yayınevi, 2012.

Demir, Zakir. "Kur'an'ın Bütünlüğünde Kullanılan Kavı/Söz Terkiplerinin Mâhiyeti ve Bunların Kutsal Kitab'a Arzı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 911-936. <https://doi.org/10.33420/marife.1180516>.

Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. çev. Fehmi. A. Polat. İstanbul: Kitâbiyat Yayınevi, 2002.

el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*, nşr. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. İstanbul: Hikmet Yurdu Yayınevi, 2008. "hnf" md.

El-Mesudî, Ebu'l-Hasen b. Hüseyin. "Murücu'z-Zeheb ve Meadmu'l-Cevher". *et-Tenbih ve 'i-İşraf*, I/II, (1948).

Ernst, Carl W. *How to Read the Qur'an*. Carolina: The University of North Carolina Press, 2011).

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınevi, 2002.

Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2014.

Görgülü, Ülfet. "Kur'an'ı Kerim'de Söz". *Kur'an'ın Anlam Dünyası*. Ankara: DİB Yayınevi, 2021.

Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Gültekin, Mürşide- Özcan, Zeynep. "Kur'an Ayetleri Bağlamında Bir Değer Tahlili: Yardımseverlik". *Mütalaa* 1/2 (Aralık 2021).

Günel, Tuğba. *Müteşâbih Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Hengirmen, Mehmet. *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınları, 1999.

<https://Acikerisim.Dicle.Edu.Tr/Xmloi/Bitstream/Handle/11468/3425/Modern%20d%C3%B6nemde%20Nahivdeki%20yenilik%20hareketleri.Pdf?Sequence=1&İsallowed=Y>.

<https://Dergipark.Org.Tr/En/Download/Article-File/2284020>.

Izutsu, Toshiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Canada: M. Gill Queen, 1959.

Izutsu, Toshiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. ed. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.).

Karaman vd., Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. İstanbul: DİB Yayınları, 2009.

Kıran, Ayşe. "Dilbilim. Anlambilim ve Edimbilim". *Turkish Studies* 9/6, 719-729.

Koç, Turan. "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi". *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*. Erzurum, 2001.

*Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2009.

*Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, 2014.

Malek Bennâbi. *The Qur'anic Phenomenon*. Malezya: Islamic Book Trust, 2010.

Mattson, Ingrid. *The Story of the Quran. Its History and Place in Muslim Life*. Amerika, Blackwell Publishing, 2008.

Okumuş, Ejder. *Kur'an'da Kur'an*. İstanbul: Dünya Yayınları, 1994.

Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara, Otto Yayınları, 2015.

Öztürk, Emre. "Neopragmatizm ve (Felsefî) Hermeneutik: Avant-Garde Bir Ortaklık". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/35 (Ağustos 2020).

Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler". *İslamiyat* 1/1 (2001).

Paçacı, Mehmet. “Kur'ân ve Tarihsellik Tartışması”. *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*. Bursa: Kurav Yayınları, 1996.

Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge, 1993.

Soysaldı, Mehmet. “Kur'ân Semantiği Açısından Salat Kavramı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (1996), 1-20.

Soysaldı, Mehmet. *Kur'ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.

Şentürk, Recep. *Açık Medeniyet / Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru*. İstanbul: İz Yayınları, 2014.

Watt, W. Montgomery. *Kur'ân'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Yılmaz, Selim- Ay, Sultan Arzu. “Bir Fransız Yazını Çevirisinde Dil ve Söylem Çözümlemesi (Emile Zola'yı Anlamak ve Çevirmek)”. *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 25 (Güz 2018).





# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Pîrîzâde İbrahim'in el-İ'lâm fi'l-Mühimmâti'sh Şer'iyeye mine'l-Ahkâm Risâlesinin Edebü'l-Müftî ve Edebü'l-Kâdî Fasılları<sup>1</sup>

*Chapters of Edeb al-Muftî and Edeb al-Kâdî in Pîrîzâde İbrahim's Epistle on al-I'lâm fi al-Muhimmât Shariyya min al-Ahkâm*

#### Fatma Sümeyye KEMERTAS

Yüksek Lisans Öğrencisi, Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, fkemertas@hotmail.com  
ORCID: 0000-0003-0371-1425.

#### Sümeyye ONUK DEMİRCİ

Dr. Öğr. Üyesi Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, sumeyye.onuk@yalova.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-3278-2284.

Cilt/ Issue: 4/1, 59-85

Geliş Tarihi: 31.03.2024

Kabul Tarihi: 30.04.2024

**Atf:** Kemertas, Fatma Sümeyye-Demirci Onuk, Sümeyye. "Pîrîzâde İbrahim'in el-İ'lâm fi'l-Mühimmâti'sh Şer'iyeye mine'l-Ahkâm Risâlesinin Edebü'l-Müftî ve Edebü'l-Kâdî Fasılları". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), 59-85.

**Dipnot:** Fatma Sümeyye Kemertas-Sümeyye Onuk Demirci "Pîrîzâde İbrahim'in el-İ'lâm fi'l-Mühimmâti'sh Şer'iyeye mine'l-Ahkâm Risâlesinin Edebü'l-Müftî ve Edebü'l-Kâdî Fasılları", *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), Sayfa.

1 Bu çalışma, yazarın, Yalova Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim dalında, Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye Onuk Demirci danışmanlığında devam eden "Pîrîzâde İbrahim'in el-İ'lâm fi'l-mühimmâti'sh şer'iyeye mine'l-ahkâm İsimli Risâlesinin Tahkik ve Tahlili" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

#### ÖZ

Osmanlı Devleti döneminde, ilimle şöhret bulmuş Mekkeli bir ailenin ferdi olarak Medine'de dünyaya gelen Pîrîzâde İbrahim, 17. yüzyılda Mekke'de yaşamış önemli bir Hanefî âlimidir. Çoğu, risâle türünde olmak üzere yüzden fazla eser telif etmiştir. İstikrarın bozulmaya başladığı bir dönemde yaşayan Pîrîzâde İbrahim, çalışmamızın kaynağını teşkil eden el-İ'lâm fi'l-mühimmâti'sh-şer'iyeye mine'l-ahkâm isimli risalesinde olumsuz gidişata dikkat çekmiş ve bu durumdan kurtuluşu adaletin sağlanmasına bağlamıştır. Bu sebeple "edebü'l-müftî" ve "edebü'l-kâdî" başta olmak üzere yargılama usûlüne dair konularla ilgili bir takım hükümleri derleyerek risâlesinde ayrı bölümler halinde sunmuştur. Pîrîzâde İbrahim risâlesinde Hanefî fakihlerin eserlerinden çok sayıda tahrîcde bulunmuştur. Nadiren kendi görüşlerini de paylaşmıştır. Arapça olarak telif edilmiş olan eser, Pîrîzâde'nin usûlünü tanıma açısından da önemlidir. Çalışmamızda Pîrîzâde'nin hayatı ve el-İ'lâm fi'l-mühimmâti'sh-şer'iyeye mine'l-ahkâm isimli risalesi hakkında genel bilgi verildikten sonra Pîrîzâde'nin söz konusu risalesinde "edebü'l-müftî" ve "edebü'l-kâdî" ile ilgili naklettiği bilgiler zikredilerek genel bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Pîrîzâde İbrahim, el-İ'lâm fi'l-mühimmâti'sh-şer'iyeye mine'l-ahkâm, edebü'l-müftî, edebü'l-kâdî, Hanefî mezhebi

#### ABSTRACT

Pîrîzâde İbrâhîm, who was born in the Ottoman Empire as a member of a family renowned for its scholarship, is one of the important Hanafi scholars who lived in Mecca in the seventeenth century. He wrote more than one hundred works, most of them in the form of treatises. Pîrîzâde İbrâhîm, who lived in a period of deteriorating stability, drew attention to the negative trend in his treatise al-I'lâm fi'l-muhimmâti al-shar'iyya mine al-ahkâm, which constitutes the source of our

study, and linked the salvation from this situation to the provision of justice. For this reason, he compiled a number of rulings on issues related to the procedure of judgment, especially "edeb al-muftī" and "edeb al-kādī", and presented them in separate chapters in his treatise. The work, which is available in Arabic manuscripts, is also important in terms of recognizing Pīrīzāde's usul. In this study, after giving general information about al-Pīrīzāde's life and his treatise titled *al-I'lām fi al-muhimmāt al-shar'iyya mine al-ahkām*, the information that al-Pīrīzāde conveyed about "edeb al-muftī" and "edeb al-kādī" in the said treatise will be mentioned and will be subjected to a general evaluation.

**Keywords:** Pīrīzāde İbrāhīm, *al-I'lām fi'l-muhimmāt shariyya min al-ahkām*, edeb al-muftī, edeb al-kādī, Hanafī sect.

## EXTENDED ABSTRACT

Pīrīzāde İbrahim was an important Hanafī scholar who lived in Mecca during the Ottoman Empire in the 17th century. He was born in Medina as a member of a Meccan family renowned for their knowledge. Later, he moved to Mecca and grew up there. He took lessons from distinguished scholars and achieved a high level of scholarly knowledge. Pīrīzāde İbrahim, who specialized especially in the field of fiqh, served as the mufti of Mecca for many years. Following his dismissal from his post, he dedicated most of his time to scholarship and writing. Medina was the place of his death and burial.

Pīrīzāde İbrahim was a prolific author. He authored over a hundred works, most of them in the risāla genre. He wrote extensively in the fields of hadith and al-'aqidah, although a significant portion of his works pertain to fiqh. His treatise entitled *al-I'lām fi al-muhimmāt shariyya min al-ahkām*, which constitutes the source of our study, is one of the works written by Pīrī-zāda on fiqh. He wrote his treatise on the methodology of Islamic judgment. The work consists of five chapters: "Edeb al-muftī", "edeb al-kādī", "dava", "şehādat", and "ta'zīr".

Pīrīzāde İbrahim, who lived in a period when stability began to deteriorate, drew attention to this negative trend in the introduction of his treatise entitled *al-I'lām fi al-muhimmāt shariyya min al-ahkām*; he stated that evils and fitnahs became widespread and ignorant and uninformed people were put in the forefront instead of scholars with merit. He also states that he wrote his treatise with the idea that it would be instrumental in eliminating the troubles and establishing a just

order. For this reason, he compiled a number of judgments on the issues related to the procedure of judgment, especially “*edeb al-muftī*” and “*edeb al-kādī*”, and presented them in separate chapters in his treatise.

Fatwa and Kadā are closely related to each other, and both of them give rise to otherworldly responsibilities. In addition, kadā are also binding in worldly terms. There are important qualities that the kādīs and muftīs who fulfill these two important duties should possess. The terms *edeb al-muftī* and *edeb al-kādī* refer to the qualities that muftis and kādīs should have and the rules they should follow while performing their duties. In fiqh literature, there are a large number of works on the subjects of *edeb al-muftī* and *edeb al-kādī*. In the book *al-I'lām fi al-muhimmāt shariyya min al-ahkām*, written by Pīrīzādeİbrahim, he talked about these two important duties and analyzed many works from the Hanafī madhhab. He also included the opinions of salaf scholars.

In his treatise, Pīrīzādeİbrahim included the following topics under the title of *edeb al-muftī*: The mujtahid imams of the Hanafī Madhhab, their ranks, and the mufti's not to disagree with them in his fatwas; the definition of the mufti; the method that the mufti should follow in disputed issues in the Hanafī Madhhab; the mujtahids that the mufti should follow when there is no narration from Abū Hanīfa; The issues that muftis should pay attention to while giving fatwa; the terms of fatwa; Pīrīzādeİbrahim's views on the method of fatwa; the sources to be used by the mufti while giving fatwa in the Hanafī Madhhab; the method to be followed by the mufti in case of contradiction in the sources of the Madhhab.

In his treatise, Pīrīzāde İbrahim included the following topics under the title of *edeb al-kādī*: The religious ruling of kadā'; the qualifications of the kādī; the definitions of kadā'; the method to be followed by the kādī in matters where there are different opinions about a matter; the acceptance of the kādī's practices and orders as a ruling; the situations in which the kādī's ruling can be annulled; other reasons that annul the ruling; situations that do not annul the ruling; the impermissibility of postponing the ruling; exceptional situations in which the ruling can be postponed; the issues that the kādī should pay attention to while ruling; the powers of the kādī; the kādī's right to tazir.

Pīrīzāde İbrahim, who is a strict representative of the Hanaf madhhab, shows his devotion to his madhhab while dealing with the subjects of *edeb al-muftī* and *edeb al-kādī*. He explains how the mufti should follow the way of the imams of the sect and be subject to their views, and how the kādī should not make a judgement with an *ijtihād* contrary to his sect.

In this study, Pīrīzāde İbrahim's life, his treatise entitled *al-I'lām fi al-muhimmāt*

*shariyya min al-ahkām*, and the issues addressed in this treatise under the titles of *edeb al-mufī* and *edeb al-kādī* will be discussed in more detail.



## GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin 17. yüzyıl âlimlerinden ve zamanının önde gelen Hanefî fıkıh otoritelerinden olan Pîrîzâde İbrahim, Mekke müftülüğü vazifesini ifâ etmiş ve aynı zamanda çok sayıda eser kaleme almış önemli bir Hanefî fakihidir. Eserleri arasında yer alan, fıkıh alanında yazdığı *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti 'ş-Şer'iyye mine'l-ahkâm* isimli risâlesinde Pîrîzâde İbrahim, yaşadığı dönemde toplumdaki kötü gidişata ve bunun olumsuz sonuçlarına dikkat çekmek amacıyla önemli gördüğü bir takım meseleler üzerinde durarak İslâm muhakeme usûlünün bazı konularına dair hükümleri derleme ihtiyacı hissetmiştir. Pîrîzâde İbrahim, beş fasıl halinde telif ettiği risâlesinin ilk iki bölümünde “edebü'l-müftî” ve “edebü'l-kâdi” konularına yer vermiştir. Bu mevzularda Hanefî selef âlimlerinin kitaplarından nakiller aktarmıştır. Pîrîzâde, aynı konuları *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti 'ş-Şer'iyye mine'l-ahkâm* isimli risâlesinden başka, diğer teliflerinde de ele almıştır. 17. yüzyılda iftâ ve kazâ müesseseleriyle ilgili bilinmesine ve tatbik edilmesine ihtiyaç hissedilen hususların neler olduğunun açığa çıkarılması ehemmiyet arz etmektedir. Bu çalışmada Pîrîzâde İbrahim'in söz konusu risâlesindeki ilmî mirasın günümüze kazandırılması amaçlanmaktadır.

## 1. PİRİZÂDE İBRAHİM

### 1.1. Hayatı

Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunamayan İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Bîrî (Pîrî) yaklaşık 1022 (1613) senesinde, ailesinin ziyaret için bulunduğu Medine'de dünyaya gelmiştir. Ancak daha sonra Mekke'ye intikal edip orada yetişmiştir. Büyük dedesi Pîrî'ye nispet olunarak kendisine Pîrîzâde (İbn Bîrî) lakabı verilmiştir. Mekke'de ilimle tanınıp şöhret bulmuş bir aileye mensup olan Pîrîzâde ilmî şahsiyetiyle temâyüz ederek Hanefî ulemâsının önemli âlim ve fakihleri arasında yerini almıştır.<sup>1</sup>

Pîrîzâde İbrahim, uzun süre Mekke müftülüğü vazifesini ifâ etmiş, Mekke emîri Şerîf Berekât zamanında görevinden azledilmiştir.<sup>2</sup> Her ne kadar Mekke kadılığı yaptığı söylene de<sup>3</sup> kaynaklarda Mekke kadısı olarak görev yaptığına dair net bir bilgi tespit edilememiştir.<sup>4</sup>

1 Muhammed Emîn el-Muhîbbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*, (Beyrut: Dar-u Sâdır, ty.), 1/19-20; Hasan Özer, *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019), 47.

2 Muhîbbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1/20.

3 Özer, *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*, 47.

4 Necmettin Azak, *Pîrîzâde'nin Umdetü Zevi'l-Basâir li-Halli Mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 109.

Pîrîzâde, oğlu vefat ettikten sonra insanlarla ilişkisini keserek ilim ve telife daha fazla vakit ayırmıştır. Mekke’de 1099/1688 senesinde vefat etmiş, Hz. Hatice’nin (r.anha) Cennetü’l-muallâ’daki kabr-i şerîflerinin yakınına defnedilmiştir.<sup>5</sup>

## 1.2. İlmî Şahsiyeti

17. yüzyılda yaşamış olan Pîrîzâde fıkıh alanında döneminin önde gelen ilim adamları arasında yer almaktadır.<sup>6</sup> Hanefî mezhebinin görüşlerine derin bir vukûfiyet sağlamış, ilmiyle âmil bir fakîh olan Pîrîzâde, ilmi kadar takva yönüyle de meşhurdur.<sup>7</sup> Onun ilmî yetkinliğini, telif etmiş olduğu eserlere yazmış oldukları takrizleriyle dönemin şeyhülislâmı, Mekke kadısı ve diğer mezheplerin önde gelen fakihleri de ifade etmişlerdir. Ayrıca Pîrîzâde fıkıh ilmine vukûfiyetiyle yaşadığı dönemde toplum üzerinde izler bıraktığı gibi yazmış olduğu eserleriyle vefatından sonra da pek çok fakihî gerek kavâid gerekse fûrû-i fıkıh alanında etkilemiştir. Son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidin’in *Reddû’l-Muhtâr*’ında Pîrîzâde’den yaptığı yüzü aşkın alıntı, Mecelle şârihlerinden Ali Haydar Efendi’nin *Dürerü’l-Hükkâm*’ında yer alan onlarca nakil onun ilmî yetkinliğini göstermektedir.<sup>8</sup>

## 1.3. Hocaları ve Talebeleri

Allâme, burhânuddîn, muhakkik ve müdekkiklerin zirvesi diye meşhur olan Pîrîzâde İbrahim, Mekke’nin önde gelen âlimlerinden dersler alarak yetişmiştir.<sup>9</sup> Hocaları arasında amcası Muhammed b. Ahmed el-Bîrî, Abdurrahman b. Îsâ el-Mürşidî (ö. 1037/1627), Ahmed b. Îsâ el-Mürşidî (ö. 1047/1637), Şehâbeddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659) ve Ali b. el-Cemmâl (ö. 1072/1661) yer almaktadır.<sup>10</sup> İsmi zikredilmeyen daha pek çok hocasının olduğu ve birçok âlimden icâzet aldığı belirtilmektedir.<sup>11</sup>

Pîrîzâde, aralarında Hasan el-Uceymî (ö. 1113/1702), Tâcuddin ed-Duhân ve

5 Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 1/20.

6 Özer, *Mekke’de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*, 50.

7 Azak, *Pîrîzâde’nin Umdetü Zevî’l-Basâir li-Halli Mühimmâti’l-Eşbâh ve’n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 101.

8 Necmettin Azak, “Pîrîzâde İbrahim Üzerine Notlar: Ahmed el-‘Ûdî’nin Tercemetü’l-Müellif Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi” *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 115.

9 Azak, *Pîrîzâde’nin Umdetü Zevî’l-Basâir li-Halli Mühimmâti’l-Eşbâh ve’n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 101.

10 Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 1,19; Azak, *Pîrîzâde’nin Umdetü Zevî’l-Basâir li-Halli Mühimmâti’l-Eşbâh ve’n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 103-105.

11 Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 1,19; Özer, *Mekke’de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*, 49.

Süleyman Hînûn gibi âlimlerin bulunduğu çok sayıda talebe yetiştirmiştir.<sup>12</sup>

#### 1.4. Eserleri

Pîrîzâde İbrahim velûd bir müelliftir. Muhtelif tabakat kitapları ve benzeri kaynaklardaki bilgilere istinâden Pîrîzâde'nin eserlerinden yüz yirmi iki tanesinin ismi tespit edilmiştir. Fakat bu eserlerin hepsine ulaşılammıştır.<sup>13</sup> Mevcut eserleri de çoğunlukla yazma eser olarak bulunmaktadır.

Pîrîzâde İbrahim, metin, şerh, hâşiye ve risâle türünde eserler vermiştir.<sup>14</sup> Toplumun ihtiyaçlarına çözüm üretmek için kaleme aldığı risâleleri, telifâtının yüzde doksanından fazlasını teşkil etmektedir.<sup>15</sup> Ekserisi fıkıh alanında olmak üzere hadis ve akâid konularında da telifleri bulunmaktadır.<sup>16</sup>

Eserleri arasında *Şerhu Muvattai'l-İmâmı Muhammed b. el-Hasen, Şerhu Tashîhi'l-Kudûri, Hâşiyetü 'Umdeti zevî'l-basâir (li-halli mühimmâti) 'ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir, Şerhu Manzûmeti'bni's-Şihne fi'l-akâid* isimli kitapları ile *Risâle fi ademi cevâzi't-telfik, Risâle fi cevâzu'l-umre fi eşhuri'l-hac, Risâletün fi'l-işâreti fi't-teşehhüdi* isimli risâleleri yer almaktadır.<sup>17</sup>

## 2. PİRİZÂDE İBRAHİM'İN el-İ'LÂM Fİ'L-MÜHİMMÂTİ'S-ŞER'İYYE MİNE'L-AHKÂM RİSÂLESİNDE EDEBÜ'L-MÜFTÎ ve EDEBÜ'L-KÂDÎ FASILLARI

### 2.1. Pîrîzâde İbrahim'in el-İ'lâm fi'l-Mühimmâti's-Şer'iyye mine'l-Ahkâm İsimli Risâlesi

Pîrîzâde İbrahim'in *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyye mine'l-ahkâm* isimli risâlesi, fıkıh alanında telif ettiği eserler arasında yer almaktadır. Risâle beş fasıldan müteşekkil olup İslâm muhakeme usûlünün belli başlı konularına dair hükümleri kapsamaktadır. Pîrîzâde, bu eserini Hanefî fakihlerin eserlerinden nakiller yaparak telif etmiştir. Eser, “*edebü'l-müftî*” başta olmak üzere sırasıyla “*edebü'l-kâdî*”, “*dâva*”, “*şehâdet*” ve “*ta'zîr*” başlıklarını ihtivâ etmektedir.

Pîrîzâde'nin başka bir telifi olan 148 varaklık *'Umdetü'l-hükkâm fi mesâili'l-*

12 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1,20; Azak, “Pîrîzâde İbrahim Üzerine Notlar”, 137; Özer, *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*, 50.

13 Azak, “Pîrîzâde İbrahim Üzerine Notlar”, 146.

14 Özer, *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*, 54.

15 Azak, “Pîrîzâde İbrahim Üzerine Notlar”, 145.

16 Azak, “Pîrîzâde İbrahim Üzerine Notlar”, 146.

17 Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, 1,20; Azak, “Pîrîzâde İbrahim Üzerine Notlar”, 140-141.

*ahkâm* isimli eseri incelendiğinde, *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyeye mine'l-ahkâm* risâlesinin ihtiva ettiği malumâtın hemen hemen aynısının bu eserde de bulunduğu görülmektedir. Yirmi fasıldan müteşekkil olan 'Umde'nin özellikle ilk dört faslı büyük oranda, diğer on altı faslı içerisinde de bazı bilgilerin aynısı *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyeye mine'l-ahkâm* risâlesinde de geçmektedir. Yaptığımız incelemede müellifin başka bir eseri için de aynı usûl dikkat çekmektedir. Zirâ Pîrîzâde İbrahim'in *Mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam* isimli risâlesi çalışmamızın konusunu teşkil eden *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyeye mine'l-ahkâm* risâlesinin ilk faslının neredeyse aynısıdır.

Pîrîzâde İbrahim, *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyeye mine'l-ahkâm* isimli eserini telif etme amacını risâlenin giriş kısmında şu sözlerle ifade etmektedir: “Kötülüklerin ve afetlerin çokluğunu, haramların ve fitnelerin yaygınlaştığını, faziletli âlimin geride bırakılırken cahil, ahmak kimsenin öne geçirildiğini gördüğümde önemli meselelerle ilgili dikkatimi çeken ayrıntıları bunları bilme imkânı bulamayan hâkimler faydalanabilsin diye beş fasılda derleyerek bu vahşeti def etmek istedim.”<sup>18</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki Pîrîzâde İbrahim'i söz konusu risâlesinde yer verdiği konuları seçmeye sevk eden etkenler, içinde bulunduğu devrin şartlarında oluşmuş olup o dönemde adalet mefhumunun zayıflaması ve dini temsil etme konumundaki kişilerin kifâyet sahibi olamamasıyla ilişkilidir.

*el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyeye mine'l-ahkâm* risâlesi, Hasan Özer ve Mustafa Ateş tarafından tahkik edilip *Mecmuatu Resâili Bîrîzâde fi'l-fıkhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu* adıyla neşredilen eserin içerisinde ilim dünyasına kazandırılmıştır.<sup>19</sup>

## 2.2. Pîrîzâde İbrahim'in el-İ'lâm fi'l-Mühimmâti's-Şer'iyeye mine'l-Ahkâm Risâlesinde “Edebü'l-Müffî”

Sözlükte “sorulan bir müşkil hakkında cevap verme, o müşkili çözüp açıklamak” olarak tarif edilen fetvâ, istilahta “sorulan dinî bir meseleye dair fakih bir zatın verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm” anlamına gelir.<sup>20</sup> Fetvâ verme ameliyesi; bir nevi ictihad, şer'î bir hükmün bildirilmesi ve açıklanması olduğundan mânevî mükâfatı yanında önemli bir uhrevî mesuliyete de sebep olabilen dinî bir görevdir.<sup>21</sup> Bu ehemmiyetteki bir vazifenin hakkıyla yerine getirilmesi de

18 İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed el-Mekkî el-Hanefî Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pirizâde fi'l-fıkhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*, thk. Hasan Özer ve Mustafa Ateş (İstanbul: İlim Kapısı, 2022), 434.

19 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fıkhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*, 433-485.

20 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 1(1)/246.

21 Bilmen, *Kamus*, 1(1)/ 249; Fahrettin Atar, “Fetva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/490.

bir takım şartların sağlanmasıyla gerçekleşir. Bundan dolayı müftünün fetvâ verirken bilmesi ve riâyet etmesi gereken usûl ve kâideler bulunmaktadır. Söz konusu usûl ve kâideler “*edebü'l-müftî*” konusunun muhtevasını teşkil etmektedir.

Fetvâ verme faaliyeti ve usûlü ile ilgili, fıkıh eserlerinde “*edebü'l-fetvâ*”, “*âdâbü'l-müftî*” gibi başlıklar altında bölümler yer almış, ayrıca konuyla ilgili müstakil eserler telif edilmiştir.<sup>22</sup> Bunlar arasında Ebu'l-Kâsım es-Saymerî (ö. 386/996), İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Hamdân (ö. 695/1295), Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1332/1914) gibi fıkıh âlimlerinin *Edebü'l-müftî* ve benzeri adlarla yazdıkları eserler veya Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, Şehâbeddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *el-İhkâm ve'l-Furûk*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *İ'lâmü'l-muvakkî'in*'i gibi konuya genişçe yer veren eserleri, ayrıca fıkıh kitaplarının “*kitâbü'l-kazâ*”, fıkıh usulü kitaplarının “*ictihad*” ve “*taklid*” bölümleri sayılabilir.<sup>23</sup> Bu çalışmalarda; iftânın önemi, fazileti, gerekliliği, fetvânın hükmü, âdâbı, iftâ alametleri, iftâ ile kazâ arasındaki farklar, müftüde bulunması gereken şartlar, müftünün ve müsteftînin âdâbı gibi konulara ilaveten fetvânın nasıl tespit edileceğine dair hususlara da değinilmiştir.<sup>24</sup>

Pîrîzâde, *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-Şer'iyye mine'l-ahkâm* isimli risâlesinde “*edebü'l-müftî*” başlığı altında genel olarak Hanefî mezhebindeki fetvâ ehli için mezhep imamlarının görüşlerini, müctehidlerin mezhepteki mertebelerini anlatmayı amaçlamış; çeşitli kavramların tanımını yapmış; ihtilaf esnasında hangi görüşlerin tercih edileceğinden ve mezhepte müftâ bihe işaret eden tercih alameti olan lafızlardan bahsetmiştir.<sup>25</sup> Pîrîzâde'nin eserinde “*edebü'l-müftî*” konusuyla ilgili Hanefî mezhebinde râcih olan hükümlerin tespit ve tercihine dair hususların ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>26</sup>

Çalışmamızda Pîrîzâde İbrahim'in *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-Şer'iyye mine'l-ahkâm* isimli risâlesinin “*edebü'l-müftî*” başlığı altında değinmiş olduğu hususlar maddeler halinde genel açıklamalarla aktarılacaktır.<sup>27</sup>

22 Şenol Saylan, “Muhammed ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk”, *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 6/1 (Haziran 2019), 247.

23 Atar, “Fetva”, 12/495.

24 Saylan, “Muhammed ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk”, 247.

25 Hasan Özer, “Pîrîzâde İbrahim ve ‘Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam’ İsimli Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 10/19 (Nisan 2012), 330.

26 Saylan, “Muhammed ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk”, 247-248.

27 Risâlede ismi geçen eserlerden ulaşılabildiklerimiz dipnotlarda gösterilmiştir.

### 2.2.1. Hanefî Mezhebinde Müctehid İmamların Mertebeleri

Pîrîzâde İbrahim, edebü'l-müftî başlığı altında öncelikle Hanefî mezhebindeki müctehid imamları, onların aralarındaki hiyerarşiyi ve müftünün vereceği fetvâlarda onlara muhalif düşmemesi gerektiğini belirtmektedir:

“İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) talebelerinden Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed Şeybânî (ö. 189/805), Züfer (ö. 158/775) ve Hasen b. Ziyâd (ö. 204/819) gibi isimler mezhepte müctehid, onun kâidelerine tâbî, görüşlerini de bu kâidelerden çıkararak kimselerdir. Onlardan hiç kimse İmam Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmemiş, onun ictihadının dışında bir görüşte yalnız kalmamıştır. Talebelerinin Ebû Hanîfe'yle ve birbirleriyle ihtilafa düşmeleri Ebû Hanîfe'nin görüşünden ayrıldıkları şeklinde yorumlanamaz. Çünkü Ebû Yusuf ve Züfer, Ebû Hanîfe'ye muhalif bir görüş serdetmediklerini ifade etmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin tevakkuf edip “bilmiyorum” dediği sekiz meselede iki talebesinin söz söylemesi ile ilgili rivayet edilenler ise istisnadır, herhangi bir ihtilaf için kanıt getirilemez. Çünkü esasen talebelerinin sözleri Ebû Hanîfe'den rivayet edilenlerdir. Müftünün *zahirü'r-rivâye*'de aralarında ihtilaf bulunmayan meselelerde İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in kavliyle amel etmesi, onlara muhalif düşeceği bir görüş bildirmemesi gerekir.”<sup>28</sup>

### 2.2.2 Pîrîzâde'ye Göre Müftünün Tanımı

Pîrîzâde, müftüyü “mezhebine tâbî olduğu imamın görüşlerinden mutlak olanı diğerine tercih edebilecek kadar derin ilim sahibi, müctehid kimse” olarak tarif etmektedir.<sup>29</sup>

### 2.2.3. Hanefî Mezhebindeki İhtilafli Meselelerde Müftünün Takip Etmesi Gereken Yöntem

Pîrîzâde, ihtilafli meselelerde İmam Ebû Hanîfe'nin, iki talebesinden (Ebû Yusuf ve Muhammed) biriyle aynı görüşte uzlaşması halinde müftünün o görüşle amel etmesi gerektiğini belirtir. Sahibeyn ile İmam Ebû Hanîfe ihtilafa düşerse müzâraa ve muâmele meselelerinde olduğu gibi sahibeynin görüşünü alır, bunların dışında müctehid olan müftü muhayyer olup kendi görüşü ile amel eder. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ise Ebû Hanîfe'nin görüşünün alınması gerektiğini söylemektedir. *İhtiyar*'da geçtiği üzere Ebû Bekir er-Râzî (ö. 370/981), bir mesele haricinde Ebû Hanîfe'nin görüşüne başkasının

28 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*, 434-435.

29 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*, 435.

görüşünü tercih etmemiştir.<sup>30</sup> Pîrîzâde bu konunun tartışmaya açık olduğunu ifade etmektedir.<sup>31</sup>

#### **2.2.4. Ebû Hanîfe'den Rivâyet Bulunmadığı Zaman Müftünün Tâbi Olması Gereken Müctehidler**

Pîrîzâde, Ebû Hanîfe'den rivâyet bulunmayan meselelerde sırasıyla Ebû Yusuf'un, Muhammed'in, Züfer'in, Hasan'ın sonra en büyüğünden en küçüğüne doğru diğer Hanefî mezhep büyüklerinin görüşlerinin alınacağını,<sup>32</sup> ayrıca "kaza" ve "şehadet"le ilgili konularda Ebû Yusuf'un görüşünün tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zâhiru'r-rivâye dışındaki meselelerle ilgili görüşler mezhep imamlarının usûlüne uygunsu müftü o görüşlere uygun amel eder, aksi takdirde amel etmez.<sup>33</sup>

Müftü, müctehid imamlardan rivayet bulunmayan meselelerde müteahhir ulemânın ittifak ettiği bir görüş varsa onunla amel eder, eğer yoksa kendisi icthadda bulunur. Müftünün mukallid olması halinde, daha fakih bir zata danışması, cevap vermede aceleci davranmaması gerekmektedir.<sup>34</sup>

Müftünün ihtilafli meselelerde Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832), Ebu'l-Leys (ö. 373/983), Tahâvî (ö. 321/933) gibi kendilerine itimat edilen büyüklerin oluşturduğu çoğunluğun görüşüne tabi olması gerekmektedir. Müftü, bu âlimlerden meseleye dair açık bir cevap bulamadığı takdirde teemmül, tedebbür ve icthadla meseleye nazar etmelidir.<sup>35</sup>

#### **2.2.5. Müftülerin Fetvâ Verirken Dikkat Etmeleri Gereken Hususlar**

Müftüler, İslam hukukunda önemli bir rol oynarlar ve fetva verirken belirli prensiplere uyum göstermelidirler. Pîrîzâde İbrahim, bu hususları şu şekilde açıklamıştır:

##### **2.2.5.1. Sorulara seçici yaklaşım**

Müftüler, kendilerine yöneltilen her soruyu cevaplamak zorunda değildirler. Ancak, sadece kendilerinden başkasının doğru cevabını veremeyeceği sorulara

30 Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire, 1937), 2/142.

31 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*, 435.

32 Cemâlüddîn Ahmed el-Gaznevî, *el-Hâvi'l-kudsî fi furû'ı'l-fikhi'l-Hanefî* (PDF: Dâru'n-nevâdir, 2011), 2/562.

33 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*, 435.

34 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*, 435-436.

35 Gaznevî, *Hâvi*, 2/562; Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*, 436.



yanıt vermekle yükümlüdürler.<sup>36</sup>

#### 2.2.5.2. *Hevâya uymama ilkesi*

Fetvâ ve hüküm verirken kişisel arzulara uymak haramdır.<sup>37</sup> İslâm hukukunun belirlediği ilkeler ışığında hareket etmek esastır.

#### 2.2.5.3. *İcmâya ve mutlakın zahirine uyma ilkesi*

Müftüler, genel kabul görmüş görüşlere ve açık hükümlere uymalıdır. İcmâya ve mutlakın zahirine muhalif bir fetvâ vermek doğru değildir.<sup>38</sup>

#### 2.2.5.4. *Menfaat amaçlı fetvâ vermeme ilkesi*

Fetvâ, kişisel menfaatler için kullanılmamalıdır.<sup>39</sup> Müftülerin görevi, İslâm hukukunu doğru bir şekilde temsil etmektir.

#### 2.2.5.5. *Selefin yolunu takip etme ilkesi*

Müftüler, önceki âlimlerin görüşlerini ve tercihlerini göz önünde bulundurmalıdır.<sup>40</sup> Bu, İslâm hukukunun tutarlı bir şekilde uygulanmasını sağlar.

#### 2.2.5.6. *Farklı görüşler arasında seçim yapma ilkesi*

Farklı görüşler arasında en kolay ve en doğru olanı seçmek önemlidir. İki farklı görüş arasında bir seçim yapmak veya iki rivayet arasında tercih yapmak mümkündür.<sup>41</sup>

#### 2.2.5.7. *Tafsîl ve itlak ilkeleri*

Tafsîl (açıklık) gereken yerde detaylı bir şekilde açıklama yapılmalıdır. İtlak (genel ifade) ise yanlış anlamalara yol açabileceğinden kaçınılmalıdır.<sup>42</sup>

#### 2.2.5.8. *Zıt görüşlere karşı durma ilkesi*

Müftüler, mezheplerinin temel prensiplerine aykırı fetvâlar vermemelidirler.<sup>43</sup>

36 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 436.

37 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 436.

38 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 436.

39 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 436.

40 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 436.

41 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 436-437.

42 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 436.

43 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 436.



Zıt görüşlere karşı dikkatli olunmalıdır.

### 2.2.6. Pîrîzâde İbrahim'in Fetvâ Tabirleri Üzerine Açıklamaları

Pîrîzâde İbrahim, İslam hukukunda önemli olan fetvâ tabirlerini açıklayarak müftülerin fetvâ verirken kullanmaları gereken terimlere değinmiştir. Bu açıklamalar şu şekildedir:

#### 2.2.6.1. “Kîle” ve “yenbeğî” terimleri

“Kîle (قيل)” terimi, genellikle zayıf görüşler için kullanılır.

“Yenbeğî (ينبغي)” terimi ise, vacip hükmün altında ve müstehab hükmün de üstünde olan hükümler için ve daha az sıklıkla kullanılır.<sup>44</sup>

#### 2.2.6.2. “Müftâ bih rivâyetleri” tabirleri

“Kavlühüm (قولهم)”, “ve aleyhi'l-fetvâ (وعليه الفتوى)”, “ve hüve'l-muhtâr (وهو المختار)”, “ve bihi nüftî (وبه نفتي)”, “ve bihi na'temid (وبه نعتد)”, “ve bihi ne'huz (وبه نأخذ)”, “ve aleyhi'l-i'timâd (وعليه الإعتماد)”, “ve aleyhi amelü'l-yevm (وعليه عمل اليوم)”, “ve hüve's-sahîh (وهو الصحيح)”, “ve hüve'l-esah (وهو الأصح)”, “ve aleyhi fetvâ meşâihinâ (وعليه فتوى مشائخنا)”, “ve hüve'l-eşbeh (وهو الأشبه)”, “ve hüve'l-evceh (وهو الأوجه)”, “ve hüve'l-meşhûr fi'l-mezheb (وهو المشهور في المذهب)” gibi tabirler müftâ bih rivâyetleri ifâde etmekte kullanılmaktadır.<sup>45</sup>

#### 2.2.6.3. “Sahih” ve “esah” terimleri

“Sahih (صحيح)” terimi, diğer görüşlerin sahih olmamasını ifade eder.

“Esah (أصح)” terimi ise, diğer görüşlerin sahih olmasını gerektirir.<sup>46</sup>

Pîrîzâde İbrahim'e göre, bu terimlerin çoğunlukla takyîd edilmesi gerekmektedir. Çünkü bu terimler, İslam hukukunun doğru anlaşılması ve uygulanması için önemli kriterlerdir. Örneğin, “esah” terimi diğer görüşlerin sağlam olduğunu ifade ederken, “sahih” terimi diğer görüşlerin sağlamlığını sorgular.<sup>47</sup>

Bu açıklamalar, müftülerin fetvâ verirken kullanacakları terimlerin doğru ve uygun şekilde seçilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. İslam hukukunun sağlam bir temel üzerine oturtulması için doğru tercihlerin yapılması önemlidir.

44 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 437.

45 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 437.

46 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 437.

47 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 437.

### 2.2.7. Pîrîzâde İbrahim'in Fetvâ Usûlüne Dair Görüşleri

Pîrîzâde İbrahim, İslâm hukukunda fetvâ verme usûlüne dair önemli bir konuyu ele almış ve kendi görüşlerini aktarmıştır. Bu görüşler şu şekildedir:

#### 2.2.7.1. Genel meselelere fetvâ verme ilkesi

Pîrîzâde İbrahim, mezhep imamlarının genel olarak tartıştığı ve karara bağladığı meseleler hakkında fetvâ vermenin doğru olmadığını belirtmektedir. Bu tür meselelerde fetvâ vermenin, farklı mezhep görüşleri arasında ihtilaf oluşturabileceğini ifade eder.<sup>48</sup>

#### 2.2.7.2. İhtilafı ortadan kaldıran hükümlere itiraz etmeme ilkesi

Bir meselede mezhep içi ihtilafların giderildiği ve kesin bir kararın verildiği durumlarda, bu hükmün aksi yönde fetvâ vermenin uygun olmadığını belirtir. Çünkü bir konuda kesin bir hüküm verildikten sonra, artık o konuda genel bir ittifakın sağlandığını ifade eder.<sup>49</sup>

Pîrîzâde İbrahim'in bu görüşleri, fetvâ usûlü ve İslam hukukunun doğru anlaşılması açısından önemlidir. İhtilafın ve tartışmaların olduğu meselelerde dikkatli bir şekilde fetvâ verilmesi ve genel ittifakın sağlanmış olduğu konularda kararlılıkla hareket edilmesi gerektiğini vurgular.

### 2.2.8. Hanefî Mezhebinde Müftünün Fetvâ Verirken Kullanacağı Kaynaklar

Pîrîzâde İbrahim, İmam Ebû Hanîfe'nin (ra) ele aldığı fûrû meselelerin İmam Muhammed tarafından cem edildiği *el-Câmiu'l-kebîr*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Mebsût*, *es-Siyeru'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* isimli *zâhiru'r-rivâye* metinleri ile İmam Muhammed'in kendi tasnifi olan *el-Herûniyyat*, *el-Cürçâniyyât*, *er-Rikkîyyât*, *el-Keysâniyyât*, *en-Nevâdir* isimli *nâdiru'r-rivâye* metinlerini zikretmektedir. Sonradan ihtilafı bir mesele vâki olursa icthad ehliyetine sahip müftünün *zâhiru'r-rivâyedeki* delilleri inceleyip tercihte bulunabileceğini; mukallid müftünün ise son tasnif edilen eser olan *es-Siyeru'l-kebîr*'i dikkate alarak fetvâ verebileceğini belirtir. Ancak müteahhir meşâyihin tercih ettiği görüş *es-Siyeru'l-kebîr*'deki görüşten farklı ise müftünün onunla amel etmesi gerektiğini ifade eder.<sup>50</sup>

Ayrıca Muhammed b. Hasen, İmam Mâlik gibi âlimlerin kitaplarında yazılanların “falan şöyle dedi” diye söylenmesini câiz görüp bu kitapları o âlimlerden

48 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 437-438

49 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 438.

50 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 438.

nakledilen mütevâtir, müstefid haber konumunda saymaktadır.<sup>51</sup>

### 2.2.9. Mezhep Kaynaklarında Çelişki Olması Durumunda Müftünün Takip Edeceği Usûl

Pîrîzâde İbrahim, mezhep kaynakları arasında uyuşmazlık bulunması halinde müftünün nasıl bir tercih yapması gerektiğini açıklamaktadır:

“Fetâvâ kitaplarında metinlerdekiyle bir çelişki vâki olduğunda metinlerdekiyle; eğer çelişen bir şey yoksa fetâvâdakiyle amel edilir. Metinlerin fetâvâdakilerle takyîd edilmesi ve mütekaddim âlimlerinden mutlak olarak nakledilenin müteahhir âlimler tarafından takyîd edilmesi muteberdir. Mütekaddim imamlarımız Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer ve Hasen b. Ziyâd; müteahhir imamlarımız ise diğer imamlardır. Selef âlimleri, Ebû Hanîfe'den Muhammed b. el-Hasen'e kadar; halef âlimleri ise Muhammed b. el-Hasen'den Şemsü'l-Eimme el-Halvânî'ye (ö. 452/1060 [?]) kadar; müteahhirûn ise Şemsü'l-Eimme'den Hâfizü'l-Mille ve'd-Dîn el-Buhârî'ye (ö. 710/1310) kadar gelenlerdir.”<sup>52</sup>

### 2.3. Pîrîzâde İbrahim'in el-İ'lâm fi'l-Mühimmâti's-Şer'iyeye mine'l-Ahkâm Risâlesinde “Edebü'l-Kâdi”

Kazâ, lügatte “hükmetmek, hüküm vermek” olarak geçmektedir. İstılah manası ise “yargı yetkisine sahip kimseler tarafından insanlar arasında meydana gelen niza ve ihtilâfları usûlüne uygun olarak sonuçlandırmaktır.”<sup>53</sup> Hak ile hüküm vermek Allah'a imandan sonra en kuvvetli farzlardandır.<sup>54</sup>

“Edebü'l-kâdi” kavramı genel manada kâdînin uyması gereken kuralları, kâdîdan beklenen güzel davranışları ifade etmektedir. Kâdîların tayini, görev ve sorumlulukları, hak ve yetkileri, yargılama usûl ve esasları, kâdîyı ve tarafları ilgilendiren genel ve özel tavsiyeler çok defa “edebü'l-kâdi, edebü'l-kazâ” başlıkları altında fıkıh kitaplarında ayrı bir bölüm olarak, daha sonra müstakil eserler halinde incelenmiştir. İmam Muhammed, Hasan b. Ziyâd, Muhammed b. Semâa (ö. 233/848), Kâdi Ebû Hâzım Abdülhamîd b. Abdülazîz (ö. 292/905), Ebû Ca'fer Ahmed b. İshak el-Enbârî (ö. 318/930) ve Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsîhî'nin (ö. 447/1055) *Edebü'l-kâdi*, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Edebü'l-hükkâm* adlı eserleriyle birlikte Hanefî ekolünde Hassâf'ın (ö.

51 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 438.

52 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 438-439.

53 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Riyâd: Daru Alemi'l-kütüb, 2003), 8/20; Fahrettin Atar, “Kazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/114.

54 Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1989), 16/59.

261/875) *Edebü'l-kâdî* adlı eseri ve bu eserin Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülazîz (ö. 536/1141) tarafından yapılan şerhi *edebü'l-kâdî* konusunda yazılmış ilk ve önemli kaynaklar arasındadır.<sup>55</sup>

Pîrîzâde, *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyye mine'l-ahkâm* isimli risâlesinde “*edebü'l-kâdî*” başlığı altında kazânın manası, şartları; kâdînin taşınması gereken şartlar ve ilim ehliyle ilişkisi; kâdînin yetkileri ve taraflara muamelesi; kazânın nakzıyla ilgili meseleler; hükmün tehirinin mümkün olduğu meseleler; kâdînin kendi reyleriyle ictihadda bulunabileceği meseleler hakkında tafsilata yer vermiş olup bu hususlara dair yer yer misaller de getirmiştir.

Çalışmamızda Pîrîzâde İbrahim' in *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyye mine'l-ahkâm* isimli risâlesinin “*edebü'l-kâdî*” başlığı altında değinmiş olduğu hususlar maddeler halinde genel açıklamalarla aktarılacaktır.

### 2.3.1. *Kazânın Dinî Hükümü*

Pîrîzâde İbrahim, en kuvvetli farzlardan, en şerefli ibadetlerden kabul edilen âdil bir kazânın tâbi olunması gereken önemli bir sünnet olduğunu zikretmektedir.<sup>56</sup>

### 2.3.2. *Pîrîzâde'ye Göre Kâdînin Vasıfları*

Pîrîzâde, kâdînin sahip olması gereken başlıca özellikleri icihad ehliyeti bağlamında ele almaktadır. Ona göre; “Evlâ olan kâdînin müctehid olmasıdır, eğer ictihada ehil değilse dinine, emanetine, aklına, fehmine güvenilen; fıkıh ve sünnette âlim, şehâdet ehlinde bir kişi olması gerekir.”<sup>57</sup>

Pîrîzâde, müctehid olmayan kâdîyı “cahil” olarak vâsfetmektedir. Çünkü müctehidin mukâbilinde mukallidin “cahil” kaldığını ifade eder.<sup>58</sup>

Pîrîzâde, ayrıca kâdînin bilmediklerini soru ve istişare yoluyla öğrenmeye açık olmasının ve bilhassa bulunduğu yerdeki fakihleri iyi tanınmasının da önemine değinir.<sup>59</sup>

### 2.3.3. *Risâlede Geçen Kazâ Tanımları*

Pîrîzâde, muhtelif kaynaklardan kazâ ile ilgili şu tanımları nakletmiştir:

55 Salim Öğüt, “*Edebü'l-kâdî*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/409.

56 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 439.

57 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 439.

58 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 439-440.

59 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 440.

*Kâfi*'de kazâ “Lugât manasıyla ahkâm, şer’î olarak ise yükümlü tutmak” şeklinde tanımlanır.<sup>60</sup>

*Bedâi*'de kazâ “İnsanlar arasında hak ile hüküm vermek” olarak geçer.<sup>61</sup>

Müteahhir allame Muhammed b. el-Gars el-Hanefî (ö. 894/1489) ise kazâyı “Belirli bir özellikteki zahiri, vakıada şeran bağlayıcı olduğu düşünülen şeyle yükümlü tutmaktır.” diye tarif eder.<sup>62</sup>

Bazı âlimler kazâyı “dünya menfaatleri için çekişme yaşanan icthâdî meselelerle ilgili yükümlülüğü tesis etmek” şeklinde açıklamaktadır.<sup>63</sup>

### **2.3.4. Bir Mesele Hakkında Farklı Görüşler Bulduğunda Kâdînin Takip Edeceği Yöntem**

Pîrîzâde'ye göre kâdî birbiriyle çelişen iki sahih görüş arasında tercih yapması gerektiğinde kendisine daha doğru gelen görüşle amel edebilir. Zayıf, mercûh ya da icthadın aksi olan görüşlerle amel etmemesi gerekir. Aksi takdirde vereceği hüküm geçersiz olur.<sup>64</sup>

### **2.3.5. Kazânın Sıhhat Unsurları**

Pîrîzâde, kazânın geçerli olması için gerekli unsurları şöyle sıralamaktadır:

1. Tarafların birbirine açtığı şer’an geçerli bir davâ,
2. Sahih ikrar,
3. Davaya muvâfık şehâdet.

Bu unsurlar, zımnî kazâda aranmaz. Meselâ Ramazanın sübûtuyla ilgili hüküm, dava şartı olmaması bakımından zımnî kazaya ilhak edilir.<sup>65</sup>

### **2.3.6. Kâdînin Uygulama ve Emirlerinin Hüküm Olarak Kabul Edilmesi**

Pîrîzâde, kâdînin bir kavil üzere olan uygulamasının *Enfau'l-vesâil* adlı eserde

60 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 440.

61 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 440; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertibi's-şerâi*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 7/2.

62 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 440.

63 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 440.

64 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 441.

65 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 441.

hüküm olarak kabul edildiğini; Allâme Muhammed b. el-Gars'ın ise bunu hüküm olarak görmediğini nakletmektedir. Velinin kâdiya küçük kız çocuğunu evlendirme izni vermesi gibi bazı meseleler istisnâî olup hüküm ihtivâ etmez. Kâdînin “Mahdûdu/akarını teslim et.” ya da “Borcu öde.” gibi ifadeleri ise emir olup hüküm bildirir.<sup>66</sup>

### 2.3.7. Kâdînin Hükümü Nakzedilebileceği Durumlar

Pîrîzâde, kazânın kâdî tarafından nakzedilebileceği istisnâî durumları şöyle sıralamaktadır:

1. Kâdî kendi bilgisine dayanarak hüküm vermişse rücû hakkı vardır.<sup>67</sup>

Normal şartlarda kâdînin hükümü bozması sahih kabul edilmezken, kendi bilgisiyle vardığı hükümü nakzedebilir.

2. Kâdînin hükmünde hata yaptığı ortaya çıkarsa hükümü bozması vaciptir.<sup>68</sup>

Hata ile alınan yanlış kararlar neticesinde oluşabilecek haksızlığa son verilmesi gerekir.

3. Kâdî, mezhebine muhalif bir ictihâdla kazâda bulunmuşsa o hükümü bizzat kendisi bozma yetkisine sahiptir, başkasının ise hükümü bozmaya hakkı yoktur.<sup>69</sup> İslâm yargı birliğinin sağlanması için hükümü bozup mezhebine uygun bir ictihâdla hükmeder.

4. Kâdî, bir fakihî taklit ederek onun ictihâdıyla kazâda bulunursa sonra başka fukahâ kavillerinin o ictihâddan evlâ olduğunu görürse hükümü bozar.<sup>70</sup>

Mukallid olan kâdînin, verdiği hükümle ilgili daha kuvvetli ictihâdların olduğunu öğrenmesi kendisine hükümü bozma hakkını vermektedir. Bu durum, ictihâdın değişmesi prensibiyle bağlantılıdır.

66 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 441.

67 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 441; Zeyn b. İbrahim el-Hanefî el-Mısırî, *el-Eşbâh ve'n-nezâiru'l-fikhiyye alâ mezhebi'l-Hanefiyye* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 670.

68 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 441; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 670.

69 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 441; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 670.

70 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 441.

### 2.3.8. Hükümü Nakzeden Diğer Sebepler

Pîrîzâde, kâdî dışında hükümü geçersiz kılabilecek sebepleri sıralamaktadır:

1. Makdî lehin, kâdînin kendisi lehine verdiği hükümden sonra bu hükümün yanlışlığını ikrar etmesi kâdînin hükümünü iptal eder.<sup>71</sup>

Kişinin, lehine verilen hükümün âdil olmadığını söylemesi, haksız olduğunun itirafıdır ve bu ikrar hükümün bozulmasını zorunlu kılar.

2. Şahitlerin köle ya da kaziften ötürü mahdûd oldukları ortaya çıkarsa hüküm geçersiz olur.<sup>72</sup>

Şahitlikte aranan velayet (başkası hakkında söz sahibi olmak) şartı kölede bulunmadığı için köleler şehâdete ehil görülmemektedir.

Güvenilirlik vasıflarını kaybeden, kazif suçundan had cezası almış olan kimselerin haklarında sabit olan ayetin delâletiyle şahitlikleri kabul edilmez.

3. Şahitlerin ikisi de kâfir ya da âmâ ise hüküm geçersiz olur.<sup>73</sup>

Kâfir, adalet vasfını taşımadığı için Müslüman üzerinde söz söyleme hakkına sahip değildir.

Şehâdet genel anlamıyla görerek tanık olmayı ifade ettiği için görme özürülü kişilerin şahitliği kabul edilmez.

4. Meşhûd lehin, şahitleri kazâdan sonra yalancılıkla ve fiskla itham etmesi hükümün iptalini gerektirmektedir. Kâdî Ebû Ali en-Nesefî'den (ö. 424/1032) bu durumun kazânın butlanını gerektirmediği nakledilmiştir.<sup>74</sup>

Kişinin kendisi lehine şahitlik yapmış olan insanları kizb ve fisk ile suçlaması kendisi aleyhine bir ikrar olup o kimselerin şahitlikte aranan adalet vasfını taşımadıklarını gösterir. Bu da verilen hükümün nakzını gerekli kılar.

### 2.3.9. Hükümü Nakz etmeyen Durumlar

Pîrîzâde İbrahim hükümün geçerli olmasına mani olmayan durumları şöyle

71 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 442.

72 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 442; Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz es-Sadru's-Şehîd, *Şerhu Edebi'l-Kâdi li'l-Hassâf* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1978), 3/42.

73 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 442.

74 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 442.

sıralamaktadır:

1. Makdî aleyh, hüküm verildikten sonra ölmüş ya da gâip olmuşsa aleyhine verilmiş olan hüküm bozulmaz.<sup>75</sup>

Davada haklılığı tespit edilen tarafın hakkının korunması için karşı tarafın aleyhine verilen karardan sonraki ölüm ya da gâiplik hali hükmü bozmaz.

2. *Nevâdiru'r-rivâye*'ye göre verilen hükmün geçerli sayılması için kâdî ile davalıların aynı şehirde bulunması şart değildir. Ancak *zâhiru'r-rivâye*'ye göre bunun şart olduğu söylenmiştir. Meşâyihin ekseriyeti ise ihtiyaç sebebiyle ilk görüşü almıştır.<sup>76</sup>

3. Davanın bütünüyle tek bir kâdînin indinde görülmesi şart değildir. Hatta nâib, kâdînin yanında ikâme edilen şehâdetle hüküm verebilir. Nâibin bakmaya başladığı davayı da kendisini temsilci atayan kâdî devralıp tamamlayabilir.<sup>77</sup>

Nâib, ancak kâdî yerine hüküm vermeye yetkili kılınmışsa içlerinden birinin bakmaya başladığı davayı bir diğeri tamamlayabilir. Davaya önce bakan muttali olduğu delilleri diğere bildirir, böylece delillerin tekrar istenmesine gerek duyulmaz.

### 2.3.10. Hükümün Tehirinin Caiz Olmaması

Pîrîzâde, kâdînin hükmünü ertelemesinin câiz olmadığını *Câmiu'l-fusûleyn*'den naklettiği şu ifadeyle belirtmektedir: “Kâdî hükmün ertelenmesi sebebiyle günaha girer, azledilir, kınanır.”<sup>78</sup>

### 2.3.11. Hükümün Tehir Edilebileceği Durumlar

Pîrîzâde, hükümün tehirinin mümkün olduğu istisnâî durumları açıklamaktadır:

1. Kâdî, kardeşler ya da amcaoğulları arasındaki davalarda tarafları yavaş bir şekilde savuşturmalı, barışmaları ihtimalinden dolayı hüküm vermekte acele etmemelidir.<sup>79</sup>

Kâdînin akrabalık bağının öneminden dolayı mümkün görünüyorsa akrabalar

75 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 443.

76 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 443.

77 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 444.

78 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 445; Mahmûd b. İsrâil (İbni Kâdî Simavna), *Câmiu'l-fusûleyn* (PDF: el-Mektebetü'ş-Şâmile) 1/14.

79 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 445.



arasında öncelikle sulh yapılmasını tavsiye etmesi gerekir.

2. Kâdî, hasımları uzlaştırmak istediğinde hükmü tehir edebilir.<sup>80</sup>

Evlilik müessesesinde olduğu gibi tarafların ihtilafının çözülmeye çalışılması evlâ olandır. Bundan dolayı kâdî hüküm vermekte acele etmemelidir.

3. Müddeâ aleyh, def'i hakkını kullanmak için mühlet verilmesini isterse def'i sahih ise kâdî ona mühlet verir; fâsid ise vermez.

Müddeâ aleyhin şahitleri olduğunu söyleyip onları mahkemeye getirmek istemesi sahih def'i kabilindedir. Böyle bir durumda kâdî ona ikinci celseye kadar mühlet verir.

4. Kâdînin şahitler hakkında şüphesi varsa hüküm tehir edilir.<sup>81</sup>

Şahiterin yalan ifadede bulunma ihtimalleri varsa kâdî onları tek tek sorgular, farklı ifade verirlerse şahitlikleri düşer.

### 2.3.12. Kâdînin Hüküm Verirken Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

Pîrîzâde İbrahim, kâdî için câiz görülmeyen uygulamalardan bahsetmektedir.

1. Kâdînin müddeâ aleyhi, dava sebebiyle müddeâ fihle ilgili tasarruftan men etmesi caiz olmaz.<sup>82</sup> İspatlanmamış bir iddia ile hak mahrumiyeti oluşmaz.

2. Kâdînin, mahalle imamlarına bekârların ve dulların nikâh akdini kıymayı yasaklaması câiz değildir.<sup>83</sup>

3. Kâdînin hükmünde telfik yapması icmâ ile câiz değildir.<sup>84</sup> İslam hukukunda yargı birliği ve istikrarı esastır.

4. Davacının getirdiği delil üzerine haklı olduğu tespit edildikten sonra kâdînin davalı lehine bir şey söylemesi doğru olmaz.<sup>85</sup> Zira kâdînin sözü hüküm ihtivâ eder.

5. Kâdî, kendisinden önceki kâdînin divânında bulunduğu ikrar ve beyyine ile

80 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 445; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 2/87.

81 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 445.

82 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 445.

83 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 446.

84 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 446.

85 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 446.

amel etmez.<sup>86</sup>

6. Kâdî sulha zorlamaz, zorlarsa günaha girmiş olur.<sup>87</sup> Ayrıca kâdînin sulhu bizzat kendisinin gerçekleştirmesine gerek yoktur, bu işi araçlara devreder.<sup>88</sup>

7. Kâdî terikelerde vasileri, vakıflarda kayyımları görevlendirmez. Küçüklerin evlendirilmesinde ise menşûrunda yazılanın dışına çıkmaz.<sup>89</sup>

### 2.3.13. Kâdînin Yetkileri

Pîrîzâde, kâdînin yargılama esnasında kendisine verilen bazı hak ve yetkileri belirtmektedir.

1. Mal sahibi gâip olduğunda kâdînin gâsıp ya da hırsızdan malı alıp koruma yetkisi vardır.<sup>90</sup> Böylece mal üzerinde haksız bir tasarruf engellenmiş olur.

2. Kâdînin kendisini görevlendiren imamı yargılama ve aleyhinde hükmetme hakkı vardır.<sup>91</sup> Bu husus hukukun tarafsızlığı ilkesinin bir yansımasıdır.

3. Kâdînin, borçlunun gayrimenkûl malını satma hakkı vardır. Bu satış, menkûlünün satışı gibi sahihtir.<sup>92</sup>

### 2.3.14. Kâdînin Tazir Hakkı

Pîrîzâde İbrahim, kâdînin tazir hakkını kullanabileceği durumlara değinmektedir.

1. Kâdînin, taraflardan hakkı bilip saklayanı güçlü, caydırıcı bir cezayla cezalandırma yetkisi bulunmaktadır. Böylece üzerindeki borcu bilen, borcunu tereddüt etmeden eda eder ve haksız mücadele eden bundan vazgeçer.<sup>93</sup>

2. Kâdînin kendisine karşı gayri edebî davranan kimseyi cezalandırma hakkı vardır.<sup>94</sup> Kadınlık makamının saygınlığının korunması esastır.

86 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 446.

87 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 446; İbni Kâdî Simavna, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1/20.

88 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 446.

89 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 446.

90 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 447.

91 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 446-447.

92 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 448.

93 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 447.

94 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâili Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 447.

3. Huzurundaki hasımlar birbirlerine kötü söz söylediklerinde kâdî onları cezalandırma ve hapsedme yetkisine sahiptir. Hasımlardan birisi diğerine böyle bir söz söylese diğeri istemediği takdirde kâdî hasmını cezalandırmaz.<sup>95</sup>

4. Kâdînin sarhoş ya da sarhoşluk belirtisi gösteren bir adamı töhmet sebebiyle cezalandırma hakkı vardır. Bu ceza had cezası olmaz.<sup>96</sup>

5. Muhtekirin (tekelcinin) durumu kâdîya iletildiğinde kâdî, muhtekire kendisinin ve ailesinin ihtiyacından fazla olan gıda maddelerini satmasını emreder. Aynı muhtekirin durumu ikinci defa mahkemeye götürüldüğünde ammeden zararı def etmek amacıyla muhtekir hapisle cezalandırılır.<sup>97</sup>

## SONUÇ

17. yüzyıl âlimlerinden Pîrîzâde İbrahim, ilimle meşhur olmuş bir ailede yetişmesinden mütevellit ilimden çokça behresi olan önemli bir Hanefî âlimidir. Fıkha vukûfiyeti sebebiyle bir süre Mekke müftülüğü vazifesini de ifâ eden Pîrîzâde İbrahim, telif ettiği çok sayıda eser arasında yer alan *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti'ş-Şer'iyeye mine'l-ahkâm* isimli risâlesini İslâm yargılama usûlüne dair kaleme almıştır. Pîrîzâde İbrahim risâlenin giriş kısmında, olumsuz toplumsal gidişata dikkat çekerek risâlesini yazma amacını açıklamaktadır. Liyakat sahibi âlimlerin yerini cahil, bilgisiz kimselerin aldığı görüncü önemli meselelerle ilgili dikkatini çeken hususları, bunları bilme imkânı bulamayan hâkimler faydalanabilsin diye beş fasılda derleyerek bu olumsuz gidişata engel olmak istediğini ifade etmektedir.<sup>98</sup> Ahvâlin düzelmesine yardımcı olmak için telif ettiği risâlesinin ilk bölümünü “edebü'l-müftî”, ikinci bölümünü de “edebü'l-kâdî” konularına ayırmıştır.

Pîrîzâde İbrahim'in risâlesinde ele aldığı ve çalışmamızın da konusunu teşkil eden konular, Hanefî mezhebi literatüründe hem çeşitli fıkıh kitapları içerisinde hem de müstakil eserler olarak kaleme alınmıştır. Pîrîzâde'nin bu mevzuları ele alış tarzı ise özellikle kapsam açısından diğerkaynaklardan farklılık arz etmektedir. Risâlesinde yer verdiği bilgiler, ele aldığı konuları baştan sona açıklayıcı olmaktan ziyade kısa ifadelerle aktarılmaktadır. Mesela gerek edebü'l müftî gerek edebü'l-kâdî fasıllarında müftü ve kâdîyla ilgili sahip olmaları

95 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâli Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 448; İbni Kâdî Simavna, *Câmiu'l-fusûleyn*, 1/19.

96 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâli Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 448; Sadru'ş-şehid, *Şerhu'l-edeb*, 3/101.

97 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâli Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 448.

98 Pîrîzâde, *Mecmûatu resâli Pîrîzâde fi'l-fikhi'l-Hanefi ve Fetâvâhu*, 448.

gereken şekil şartlarına pek değinmemiş; ictihad ehliyetine sahip olma gibi bazı genel özellikleri zikretmekle iktifâ etmiştir.

Pîrîzâde, edebü'l müftî bölümünde özellikle mezhepte *râcih* olan kavle ve *miiftâ bih* görüşe nasıl ulaşılacağı; müftünün hangi imamın görüşünü ne zaman, hangi şartlarda alabileceği gibi hususlara değinmiştir. Edebü'l-kâdî ile ilgili olarak da kâdînin davalarda takip edeceği usûle, yetkilerine dair bir takım bilgiler nakletmiştir. Fakat her iki konuda da ele aldığı hususlar alanda yazılmış başka kaynaklarda onlarca mesele halinde sunulan bilgilerin çok azını ihtiva etmektedir. Bu durumun, risâlelerin genel karakteristiğini yansıtmakla birlikte Pîrîzâde'nin tatbik ettiği usûlden kaynaklandığını söylemek de mümkündür. Zira başka eserlerden yaptığı nakillerde dahi önemli oranda kısaltma yoluna gitmiştir.

Pîrîzâde İbrahim'in Hanefî mezhebine sıkı bir bağlılık gösterdiği, başka mezheplerdeki görüşleri zikretmiş olmak amacıyla bile risâlesine almadığı görülmektedir. Hanefî âlimlerinden pek çok tahrîcde bulunmuştur. İstifade ettiği otuzdan fazla eserin arasında Muhammed Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl*'ı, Kâsânî'nin (587/1191) *Bedâiu's-sanâi*'si, Ebu'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr ez-Zâhidî'nin (ö. 658/1260) *Kunyetü'l-Münye*'si, Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr*'ı, İbn Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) *Şerhu Mecmai'l-Bahreyn*'i, İbn Kâdî Simavna'nın (ö. 823/1420) *Câmiu'l-fusûleyn*'i, İbnü'l-Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'si, Bedreddin eş-Şuhâvî'nin (ö. 984/1576) *et-Tirâzu'l-müzheb*'i, Nureddin İbn Gânim'in (ö. 1004/1596) *Evdahu'remz alâ Nazmi'l-Kenz*'i yer almaktadır.

Risalede geçen kaynakların çokluğu, konuyla ilgili Hanefî mezhebindeki görüşlerin zengin bir harmanlamasını oluşturmuştur. Bu görüşler içinde ihtilafı olanlar da zikredilmiştir. Eser Pîrîzâde'nin de ifade ettiği gibi derleme şeklinde telif edilmiştir.

Pîrîzâde, naklettiği görüşleri aktarırken genel olarak bir tercihte bulunmamış, bazen kendi fikrini “Bana göre bu tartışmaya açık bir meseledir.”, “Benim görüşüme göre; bunun çoğunlukla takyîd edilmesi gerekir.” gibi sözlerle paylaşmıştır.

Pîrîzâde İbrahim'in eserinde konuların tertibi ve meselelerin aktarılış şekli anlaşılması kolay olmayan bir tablo sunmaktadır. Başka kaynaklardan nakledilen ifadelerin pekçok kesintiyle aktarılması metnin anlaşılmasını, anlam bütünlüğünü kurmayı oldukça zorlaştırmaktadır. Özellikle müellifin getirdiği örnek meselelerde söz konusu durum daha çok göze çarpmaktadır. Bundan dolayı ancak fıkıh tahsili yapan kimselerin hatta bu alanda derin vukûfiyeti olanların risaleyi tam manasıyla idrak etmeleri mümkün görünmektedir. Bu sebeple Pîrîzâde de edebü'l müftî konusunu müstakil bir eser olarak, küçük

farklılıklarla sunduğu *Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam* isimli risâlesinin girişinde eserini fıkıh tahsil eden ilim taliplerine yönelik yazdığını söylemektedir.<sup>99</sup> Yani bu risâlenin mütalaası şüphesiz risâlenin referans aldığı kaynaklara müracaat etmeyi ve bunun için gereken alt yapıyı zarûrî kılmaktadır.

Pîrîzâde İbrahim'in, *el-İ'lâm fi'l-mühimmâti's-şer'iyeye mine'l-ahkâm* isimli risâlesinde kendi döneminde şahit olduğu menfî gelişmeleri savuşturabilmek amacıyla “edebü'l-müftî” ve “edebü'l-kâdi” konuları üzerinde önemle durması, iftâ ve kazâ gibi iki önemli müessesenin her zaman sağlam temeller üzerinde bulunmasının gerekliliğini göstermektedir. Hanefî mezhebinin sıkı bir temsilcisi olan Pîrîzâde de bu iki önemli konuyu mezhebenden süzdüğü bilgiler ışığında aktarmaktadır.

## EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

*In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.*

*There is no potential conflict of interest in this study.*

*The author declared that this study has received no financial support.*

*The authors contributed equally to the study.*

## KAYNAKÇA

Atar, Fahrettin. “Fetva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Atar, Fahrettin. “Kazâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/113-117. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

99 Özer, “Pîrîzâde İbrahim ve ‘Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam’ İsimli Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi”, 337.

Azak, Necmettin. *Pîrîzâde'nin Umdetü Zevi'l-Basâir li-Halli Mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-Nezâir Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Azak, Necmettin. “Pîrîzâde İbrahim Üzerine Notlar: Ahmed el-‘Ûdî'nin Tercemetü'l-Müellif Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 105-148. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1735954> \_

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2018.

Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed. *el-Hâvi'l-kudsî fî furû'î'l-fikhi'l-Hanefî*. 2 Cilt. PDF: Dâru'n-nevâdir, 2011. <https://archive.org/details/Al-hawiAl-qudsi/Hawi2/page/n543/mode/2up?view=theater>

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. 12 Cilt. Riyâd: Daru Alemlî'l-kütüb, 1423/2003.

İbn Nüceym, Zeyn b. İbrahim el-Hanefî el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâiru'l-fikhiyye alâ mezhebi'l-Hanefiyye*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.

İbni Kâdî Simavna, Mahmûd b. İsrâîl. *Câmiu'l-fusûleyn*. 2 Cilt. PDF: el-Mektebetü'ş-Şâmile. <https://shamela.org/pdf/a025047bfc543871623493d5bc903caf>

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi fî tertibi'ş-şerâi*. 7 Cilt. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406/1986.

Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire, 1356/1937.

Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdır, ty.

Öğüt, Salim. “Edebü'l-kâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10/408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özer, Hasan. *Mekke'de Bir Osmanlı Kadısı Pîrîzâde*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2019.

Özer, Hasan. “Pîrîzâde İbrahim ve 'Mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam' İsimli Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19, (Nisan 2012), 327-341. [https://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2012\\_19/2012\\_19\\_OZERH.pdf](https://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2012_19/2012_19_OZERH.pdf)

Pîrîzâde, İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed. *Mecmûatu resâili Pirizâde fi'l-fikhi'l-Hanefî ve Fetâvâhu*. thk. Hasan Özer ve Mustafa Ateş. İstanbul: İlim Kapısı, 2022.

Sadru'sş-şehîd, Hüsâmüddîn Ömer b. Abdîlazîz. *Şerhu Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*. 4 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1398/1978.

Saylan, Şenol. "Muhammed ed-Destînâî'nin Âdâbü'l-Müftî Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1, (Haziran 2019) 549-574. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/718410>

Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1409/1989.







# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### William Chittick'te Gelenekselci Ekol ve Entelektüel Gelenek İlişkisi<sup>1</sup>

*The Relationship Between the Traditionalist School and Intellectual Tradition in William Chittick*

#### Abdulhamit ALTUNTAŞ

Millî Eğitim Bakanlığı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği,  
abdulhamit.altuntas@hotmail.com  
ORCID: 0000-0001-7719-6433.

#### Betül SAYLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,  
Tasavvuf Anabilim Dalı,  
betulsaylan@trabzon.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-6184-7393

Cilt/ Issue: 4/1, 87-120

Geliş Tarihi: 19.05.2023

Kabul Tarihi: 29.04.2023

Atrf: Altuntaş, Abdulhamit-Saylan, Betül  
"William Chittick'te Gelenekselci Ekol  
ve Entelektüel Gelenek İlişkisi". *İLSAM  
Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), 87-120.

Dipnot: Abdulhamit Altuntaş-Betül Saylan  
"William Chittick'te Gelenekselci Ekol  
ve Entelektüel Gelenek İlişkisi". *İLSAM  
Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), Sayfa.

1 Bu çalışma yazarın 2022 yılında Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN danışmanlığında yazdığı "William Chittick'te Gelenekselci Ekol ve Tasavvuf" adlı yüksek lisans tezinden istifa edilerek hazırlanmıştır.

#### ÖZ

William Chittick; İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve bu iki ana gelenek üzerinden gelen entelektüel kimseleri merkeze alarak İslâm'da tasavvuf ve İslam felsefesi alanında yaptığı çalışmalarla ön plana çıkan Batılı araştırmacılardan biridir. New York State Üniversitesinde çalışmalarına devam eden Chittick, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ile onların bıraktığı olduğu mirası devam ettirme gayretiyle "gelenek" vurgusunu dile getiren bir araştırmacıdır. Chittick, yaygın kanaate göre çoğu araştırmacı tarafından "Gelenekselci ekol" (Traditionalist school) adıyla meşhur gelenekselcilerin yaşayan temsilcilerinden olarak da görülmektedir.

Gelenekselci ekol ile Chittick'in düşünceleri arasında bazı ortak noktalar bulunsa da Chittick'in "Hiçbir ekolün temsilcisi değilim." şeklindeki söylemleri, onun farklı bir düşünce dünyasına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim yaptığımız araştırmalar, Chittick'in "intellect" (entelektüel) adını verdiği ve sık sık "entelektüel gelenek" şeklinde bahsettiği bir düşünceyi ön plana çıkarma gayretinde olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada Chittick'in "gelenek" kelimesine yüklediği manadan hareketle onun Gelenekselci ekol ile ilişkisi saptanarak İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ öncülüğünde ifade ettiği İslâm medeniyeti ve tasavvufi öğretilerini içeren "entelektüel gelenek" anlayışı ortaya konulacaktır. Çalışma, doküman analizi yöntemini kullanılarak deskriptif bir metotla genel bir çerçeve halinde sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, William Chittick, Gelenek, Gelenekselci Ekol, Entelektüel Gelenek, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ

## ABSTRACT

William Chittick is one of the Western researchers who stands out with his studies in the field of Islamic Sufi thought and philosophy, focusing on Ibn al-'Arabî, Mevlânâ, and intellectuals coming from these two main traditions. Chittick, who is still continuing his research at New York State University, is a researcher who emphasizes “tradition” and is eager to continue the legacy left by Ibn al-'Arabî and Mevlânâ. According to general opinion, Chittick is seen by most researchers as one of the living representatives of traditionalists, also noted for the name “Traditionalist School.”

Despite there being some common threads between the traditionalist school and Chittick's thoughts, Chittick's statements, such as “I am representative of no school,” reveal that he has a different world of thought. As a matter of fact, our research shows that Chittick tries to bring to the forefront what he calls “intellect” and often refers to as “intellectual tradition.”

In this study, we will reveal the understanding of “intellectual tradition,” which includes Islamic civilization and Sufi teachings, which Chittick expresses under the leadership of Ibn al-'Arabî and Mevlânâ through his meaning attributed to the word “tradition” by determining his relationship with the traditionalist school. Our study will be presented in a general framework with a descriptive modality by using the document analysis method.

**Keywords:** Sufism, William Chittick, Tradition, Traditionalist School, Intellectual Tradition, Ibn al-'Arabî, Mevlânâ

## EXTENDED ABSTRACT

Sufism is a school of spiritual upbringing that brings together those who want to escape from the depression of the modern world and get away from the fast cycle of life in spiritual and subtle delights and offers an ethics-based life by providing progress through heart purification and nafs purification. Since this structure of Sufism and its teachings is universal in the eyes of those who strive to become “*insan-ı kâmil*” (perfect human being), this branch of science has always been an interesting field for many people in search of knowledge and wisdom. Of course, the wide perspective offered by these teachings has also influenced Western researchers, playing a significant role in their research areas and studies.

William Clark Chittick, who teaches at Stony Brook University in New York with the title of “Distinguished Professor,” is a Western researcher who continues his studies, lectures, and publishes works in the fields of Islamic philosophy and Sufism.

During his university education, Chittick was impressed by the structure of

Islam and the spiritual aspect it offered to human beings, and he expressed that Western thought and intellectual currents were “empty and meaningless.” After the lecture circles of Seyyed Hüseyin Nasr, one of the living representatives of the traditionalist school, who was his doctoral advisor, he concentrated his studies on Ibn al-'Arabî and Mevlânâ in particular.

As a Western researcher, Chittick's taking a stance in favor of tradition by criticizing the modern by loudly voicing the holy and spiritual values destroyed by modernism, emphasizing the holiness, giving importance to wisdom and spiritual knowledge, and presenting all these based on the teachings of Sufism have caused him to be seen as a representative of the “Traditionalist school” known as “Traditionalism” by most researchers. Chittick's ideas have been mentioned by many researchers in scientific theses and articles on the traditionalist school of thought, and he has been reflected in qualities such as “presenting translations from a traditionalist perspective” and “one of the living spokespersons of the traditionalist school.”

The traditionalist school, which was pioneered by René Guénon and summarizes the world of thought of Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings, and today Seyyed Hüseyin Nasr, appears as a school of thought that prioritizes the sacred against modernism and nowadays mostly emphasizes the wisdoms inherent in every religion, states that religions have a common doctrine, and defends the transcendental unity of religions. However, Chittick has a different vision of “tradition” from this school of thought.

Chittick states that he has learned a great deal from members of the traditionalist school, but “I am not much interested in traditionalism or Guénonism, ‘isms’”. Chittick makes it clear that he is not a member of the traditionalist school, as he states in his own words.

In his studies, Chittick, who himself expresses that he seeks to “let the Sufi tradition speak,” has expressed his understanding of the tradition by prioritizing the thoughts and perspectives of people with Sufi intellectual identities, especially Ibn al-'Arabî and Mevlânâ. The influences of these two Sufis can be clearly identified in Chittick's Sufi thought and his perspective on truth. The legacy of these two Sufis, which he calls the “intellectual tradition,” is the main element that constitutes Chittick's world of thought and determines his understanding of tradition.

According to Chittick, the word “intellectual” is used in the sense of “intellect”. However, this intellect is not pure intellect or the intellect we use in our daily accounting, but a capability that knows the truth of the Islamic tradition, is

potentially present in all human beings, and can emerge through the realization of the essence of the human being. Chittick's understanding of "tradition" includes both the transcendental and the rational. Chittick's understanding of "tradition" includes both the transmitted and the intellectual. He defines tradition as an intellectuality based on transmission and wisdom within Islamic thought. According to Chittick, tradition is considered an inheritance from the past because it is confined to the framework of Islamic philosophy and Islamic mysticism. While intellectual tradition constitutes the history of Islamic thought in a broad sense, in a special sense, it refers to the system of thought coming from philosophers of Islam and Sufis who have the competence to combine the authentic knowledge coming from the past with irfan (insight), keşf (discovery), and intuition and make it actual.

Considering Chittick's ideas such as opposition to modernity, giving intellect the meaning of intellectuality and placing the intellect in a spiritual and intuitive position, the necessity of having the qualification of "*insan-ı kâmil*" (perfect human being), the necessity of tawhîd at the basis of the orthodoxy (*sahihlik*) of religions, the transcendental unity of religions, and the necessity of turning to the "*bâtin*" (essence) rather than staying in the "*zâhir*" (apparent), it is necessary to state that he has a superficial common ground with the Traditionalist school of thought. However, Chittick clearly states that he has learned a lot from the thinkers of the traditionalist school, but that he finds Ibn al-'Arabî, Mevlânâ, and their followers more worthy of study, and that he does not belong to this school and does not seek to explain the views of the traditionalist school. He expresses his worldview through his intellectual tradition and heritage.

Chittick's understanding of tradition is based on the concepts formed by Ibn al-'Arabî, Mevlânâ, and the intellectual tradition that continues their thoughts rather than the concepts used by the traditionalist school. When analyzing the studies of Chittick, who is a follower of Islamic civilization and intellectual tradition and who appears as a researcher who has taken refuge in the Sufi tradition from the crisis of the modern world, it can be said that his purpose is that if there is something to be said about the present or the world, it is possible to say it with the understanding of Sufism originally presented by Ibn al-'Arabî, Mevlânâ, and those who come from this tradition, which he calls the "intellectual tradition."

Since being conducted so far, Chittick's life, his understanding of tradition, his intellectual followership of tradition, and his relationship with the traditionalist school have not been discussed in the research. This study has the distinction of being the first in its field. In addition, as a result of the data obtained, the

determination that Chittick should not be counted among the thinkers of the traditionalist school, contrary to the general opinion that Chittick is seen as a “member of the traditionalist school,” is among the important findings. In this study, the concept of “tradition” according to the thinkers of the traditionalist school, the main ideas of the traditionalist school, Chittick’s perspective on the concept of “tradition,” which is expressed by many researchers as “a representative of the traditionalist school,” his understanding of the “intellectual tradition” formed by the teachings of Ibn al-’Arabî and Mevlânâ, which he brings to the fore in his mystical and philosophical thought, and his relationship with the traditionalist school will be discussed. The study will be presented as a general framework with a descriptive method using the document analysis method.

## GİRİŞ: WILLIAM CHITTICK

William Clark Chittick, 1934 yılında Amerika’da dünyaya geldi. Ohio eyaletinde Wooster Koleji Tarih Bölümü’ne devam ederken üçüncü sınıfta Beyrut Amerikan Üniversitesine geçti. Bu süre zarfında İslâm felsefesi ve tasavvuf alanları yoğun ilgisini çekti. Üniversite öğrenciliği zamanında İslâm düşüncesinin kendisini çok etkilediğini, Batı düşüncesinin ise ona “boş ve anlamsız” geldiğini ifade etmektedir.<sup>1</sup>

Lisans tezini sûfizm (tasavvuf) üzerine hazırlamaya karar verirken diğer yandan Seyyid Hüseyin Nasr’ın derslerine katıldı. Sûfizmin modern Batı geleneğinin dışında bir alternatif sunduğunu hissederek bu alana yöneldi.<sup>2</sup> 1974 yılında Nasr’ın danışmanlığında doktorasını tamamladı. İran’da on iki yıl ve Türkiye’de altı ay geçirdikten sonra 1979 İran devriminden hemen önce Amerika’ya dönerek New York Stony Brook Üniversitesinde göreve başladı. Aynı üniversitede profesör asistanı, doçent ve profesör unvanları aldı. Hâlihazırda 2016’dan beri Stony Brook Üniversitesinde Seçkin Profesör unvanıyla ders vererek İslâmî çalışmalarına devam etmektedir.<sup>3</sup>

Chittick’in henüz lisans döneminde Seyyid Hüseyin Nasr’ın açık ders ve konferansından etkilenerek başladığı sûfizm yolculuğu onu tasavvuf felsefesi ve düşüncesiyle ilgili çeşitli araştırma alanlarına yönelmiştir. Eserlerinde bizzat “tasavvuf geleneğini konuşurma” derdinde olduğunu<sup>4</sup> ifade eden Chittick, kaleme aldığı eserlerde gelenek anlayışını İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ başta olmak üzere tasavvufî entelektüel kimliğe sahip kimselerin düşünce ve bakış açılarını ön planda tutarak ifade etmiştir. Dolayısıyla Chittick’in tasavvuf düşüncesinde ve hakîkate bakış açısında özellikle bu iki mutasavvıfın izleri açık bir şekilde saptanmaktadır. “Entelektüel gelenek” olarak adlandırdığı bu iki mutasavvıftan gelen miras, Chittick’in düşünce dünyasını oluşturan ve gelenek anlayışını belirleyen ana unsur niteliğindedir.

Araştırmacıların çoğu Chittick’i; Gelenekselci ekol öğretilerinde öne çıkan modernizm karşısında geleneği ve kutsalı vurgulamak, bilgi ve akla manevî

1 William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 8; William Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 27.

2 Ömer Saruhanlıoğlu, “Editörlerin Önsözü”, *Aşığın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde*, ed. Meltem Türkeri, (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018), 11; William Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr’ın Temel Düşünceleri*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 12-14.

3 Chittick’in hayatı hakkında daha detaylı bilgi için kendisine ait web sitesi olan <https://www.williamchittick.com/cv/> (Erişim 25 Ağustos 2022) adresine bakınız.

4 Chittick, *Tasavvuf*, 28; William Chittick, *Kozmos’un Hakîkati- İlm-i Kâinat, İlm-i Nefs: İslâm Kozmolojisi*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 10.

ve sezgisel bir mana yüklemek, zâhirde kalmayıp bâtın olana yönelmek, kâmil bir insan hüviyeti kazanarak “asl” ve “bir” olana ulaşabilmek gibi hususlarda ekol temsilcileriyle ortak noktalarının bulunmasından dolayı “Gelenekselci ekol temsilcisi” olarak yansıtmaktadır.<sup>5</sup> Ancak Chittick'in bu ekolden farklı bir “gelenek” tasavvuru bulunmaktadır.

Bu çalışmada; Gelenekselci ekol düşünürlerine göre “gelenek” kavramı, Gelenekselci ekolün temel düşünceleri, birçok araştırmacı tarafından “Gelenekselci ekolün bir temsilcisi” olarak addedilen Chittick'in “gelenek” kavramına yüklediği anlam, kendisinin tasavvufi, felsefî düşüncesinde ön plana çıkardığı İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ekolünden gelen öğretilerin oluşturduğu “entelektüel gelenek” anlayışı ve Gelenekselci ekol ile olan ilişkisi ele alınacaktır.

## 1. GELENEKSELÇİ EKOLÜN TEMEL ÖĞRETİLERİ

“Gelenek” kelimesi kuşaktan kuşağa aktarılan, toplumda ortak bir ruh meydana getiren her türlü âdet, alışkanlık, kültürel değer, örf ve an'ane anlamına gelmektedir. Böyle bir ortak bağa sahip her birey “gelenekçi”, bu anlayışı bir öğreti halinde sunan doktrin ise “gelenekçilik” olarak adlandırılmaktadır.<sup>6</sup> Kelimenin Latince karşılığı “teslim etme ve devretme” gibi manaları taşıyan “traditio” kelimesinden türeyen “tradition” kelimesidir.<sup>7</sup> Kültürümüzde bu kelime “gelmek” kökeninden türemesi sebebiyle kendinden önce olanı ifade etmektedir. Bu bakımından önceyi ifade etmesi, güvenilirliği temsil ederek geçmişe ve oradan aktarılan bilgiye hürmeti de gerektirmektedir.<sup>8</sup> Bunun yanı sıra kültürümüzde örf, âdet, töre, görenek gibi anlamları da barındırmaktadır. Bu yönden bakıldığında dilimizce kazandığı anlam, gelenekselleşmiş tarihsel formları ifade etmektedir.<sup>9</sup>

Gelenek kelimesi zaman içerisinde değişik formlar kazanarak belli bir ekolün simgesi haline gelmiştir. Kavramı, geçmişi ve kutsalı ön plana çıkarmak maksadıyla bir sistem halinde ilk kullanan kişi René Guénon'dur. Öyle ki kendi adına nispetle “guenoniyen” şeklinde kullanılan ve düşünce sistemine dönüşen bir akım olarak ortaya çıkmış, daha sonra “tradisyon” yani “gelenek” olarak

5 Chittick'in, Gelenekselci ekol temsilcisi olarak yansıtılması ile ilgili husus çalışmamızdaki “Chittick-Gelenekselci Ekol İlişkisi” başlığı altında detaylı olarak ele alınacaktır.

6 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008), 1/ 1039.

7 *Encyclopedia*, “Tradition”, (25 Ağustos 2022).08 Haziran 2018.

8 Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 73.

9 İlhan Kutluer, “René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara-Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 405.

yaygınlık kazanmıştır.<sup>10</sup>

Gelenekselci ekol temsilcilerine göre gelenek kavramını geçmişten tevarüs eden örf, âdet veya bilgilerin intikali olarak değerlendirmek yanlıştır.<sup>11</sup> Guénon'a göre gelenek sadece bunlardan ibaret değildir. Zira, gelenek ürünü olan her şey insanüstü olup örf ve âdet olarak kullanılan gelenek ise beşer ürünüdür.<sup>12</sup> Dolayısıyla Guénon öncülüğünde sistemini oluşturmaya başlayan Gelenekselci ekole göre gelenek kavramı insanüstü olanla irtibatından dolayı fikrî sistemini metafizik bir zeminde ele almaktadır. Bu metafizik de geçmiş ile olan bağ korunarak kutsalı önceleyen ilkeler üzerine inşa edilmiştir.

Ekol'ün diğer kurucusu sayılan Frithjof Schuon ise bu düşünce sistemini “sophia perennis” (ezeli hikmet) terimiyle ele almıştır. Schuon'un “sophia perennis”i İslâm filozoflarından İbn-i Miskeveyh'in “hikmetü'l-hâlîde” (kalıcı hikmet) tabirine karşılık gelmektedir.<sup>13</sup>

Ekolün yaşayan temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr'a göre ise gelenek, evrensel manada insanı öteye bağlayan ilkeler olarak tanımlanmaktadır. Bu manada gelenek, dinî kapsar nitelikte olmaktadır. Son yıllarda gelenek kavramı Nasr'a göre “her dinin özünde bulunan hikmetler” olarak anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Bir başka yerde Nasr, geleneği “semavî gizli bir kaynaktan vahiy yoluyla indirilmiş din” olarak tanımlamaktadır.<sup>15</sup> Nasr esasında semavî olarak nitelediği geleneğin merkezine “scientia sacra”yı yani “kutsal bilim”i yerleştirmiştir.<sup>16</sup> Onun bu kavrama yüklediği mana; vahyin özünde bulunan, gerçeğin bilgisi olan ve geleneği kuşatan bir çemberin merkezinde bulunan bilgi, bilim olup saf metafizik ile eşdeğerdir.<sup>17</sup>

---

10 Kutluer, “René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”, 405.

11 René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: Verka Yayınları, 1999), 57; René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 77.

12 René Guénon, *Manevî İlimlere Giriş*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 29-30.

13 Kutluer, “René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”, 413.

14 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 77-79.

15 Seyyid Hüseyin Nasr, “İslâm Geleneğini Yeniden Keşfetmek”, çev. Akif Emre, *Söyleşiler*, red. Mahmut Erol Kılıç (İstanbul, İnsan Yayınları, 1996), 103-104. 1” 4

16 Nasr'ın “Gelenek” ve “Scientia Sacra” kavramları hakkında daha detaylı bilgi için Bkz. Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, 159-167.

17 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 77; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 139-141.



Görüldüğü üzere ekol temsilcileri bu düşünce sistemini üzerinde ittifak ettikleri bir kavram ile değil, detaylarda bazı farklılıkları olmakla birlikte temelde aşkın, kutsal, kadim bilgi, metafizik gibi kavramları içeren ortak bir düşünce sistemi üzerine inşa etmişlerdir.

Gelenek ve ondan gelen kadîm bilgiyi merkeze alan ve öncülüğünü René Guénon'un (Abdülvâhid Yahyâ) yaptığı, Ananda Kentish Coomaraswamy, Frithjof Schuon (Îsâ Nûreddin), Martin Lings (Ebûbekir Sirâceddin), Titus Burckhardt (İbrahim İzzeddin) ve günümüz temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr'ın mensubu bulunduğu Gelenekselci ekol; insanüstü bir metafizikî anlayışla<sup>18</sup> modernizme karşı kutsalı önceleyen ve günümüzde daha çok her dinin özünde bulunan hikmetleri ön plana çıkararak<sup>19</sup> bütün dinlerin ortak bir doktrine sahip olduklarını belirten, kısacası dinlerin aşkın bir birlikteliğe sahip olduğunu vurgulayan bir düşünce okuludur.<sup>20</sup> Ekolün temel görüşleri genel hatlarıyla bu tanımlama doğrultusunda ele alınacaktır.

### 1.1. Ekolün Din Anlayışı

Gelenekselci ekol, insanların herhangi bir sahih dine mensubiyetini ön plana çıkarmaktadır. Onlara göre din anlayışı bütün dinî çeşitliliği kapsar niteliktedir. Geleneksel öğretiyle her birey kendi mensup olduğu dinin dışındaki diğer dinlerin ortak ve farklı özelliklerini anlama imkânı bulur. Ayrıca bütün dinlerin özde kurtuluşa ulaştıracağını, bütün dinlerin temel gayesinin 'nihâî gerçeklik' olduğunu vurgular. Zira ekol temsilcileri, Allah'a ulaşma noktasında bütün insanları eşit görmektedir.<sup>21</sup> Bu doğrultuda Gelenekselci ekolün dinlerin çeşitliliği ve dinlerin aşkın birliği görüşleri ön plana çıkmaktadır.

Gelenekselcilere göre 'ilk ilke'nin tezâhürleri bu kesret âlemini oluşturmuş ve din de bu kesretlikten pay almıştır. Buna göre mutlak varlığın dünyaya gönderdiği ilk insandan itibaren kendi yolunun bilinmesi için onlara sunduğu ilk, aslî gelenek, sonraki geleneklerde de tezâhür ederek farklılıkları ne derece olursa olsun özde aynı hakîkati ifade etmektedir.

Ekol düşünürlerinden Frithjof Schuon'a göre bu çeşitlilik aslında izafi bir kesretlik ifade etmektedir. Ona göre insanlık var olduğundan beri gelen farklı toplumlar ve bu toplumların birbirine bağlı ya da birbirinden bağımsız muhtelif

18 Guénon, *Manevî İlimlere Giriş*, 29-30.

19 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 79.

20 William Chittick, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 44.

21 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 83-85.

uygulamaları tek bir hakikatin yansımasıdır. Dolayısıyla ayrıntıda görülen dil, gelenek farklılığı veya diğer farklılıklar sembol düzeyinde bir farklılıktır. Farklılık Tanrı’da değil insanlarda mevcuttur. Zira Tanrı mutlak ve eşsizdir.<sup>22</sup>

Gelenekselci düşünce bütün sahih dinlerin çeşitli oluşunu ve esas amacın ‘asl’a ulaşmak olduğu noktasında dinlerin ortak paydasının bulunduğunu ifade ederken tek tek bütün dinlerin hakikat olmasına karşı çıkmamaktadır. Bu düşünceye göre bütün sahih dinlerde ezeli bir din ya da gelenek bulunmaktadır. Bu düşünce, aslında dünyanın varoluşundan itibaren Tanrı’nın dünyaya saf bir gelenek bahşederek insan topluluklarının değişime ve çeşitliliğe uğramasına rağmen bu ilk gelenekten gelen sahih inancı koruduğu manasını içeren “ilk, aslı din” ya da bir başka ifadeyle “kadim, aslı gelenek” şeklinde ifade edilmiştir.<sup>23</sup>

Dinlerin aşkın birliği hususu da gelenekselci doktrin arasındaki din anlayışıyla ilişkilidir. Gelenekselcilere göre her din mensubu kimse kendi dininin öğretileri doğrultusunda inancını teyid ederek hikmeti bulabilir. Geleneksel mirasa bağlı kalan herkes dünyanın her köşesinde bu hikmete ulaşabilir.<sup>24</sup> Sözelimi Seyyid Hüseyin Nasr’a göre dinlerin semâvî ilkeleri birdir. Bütün büyük dinler Allah’tan geldiğinden, Allah her dinin özünde olmalıdır ki bu da aslında “Allah’ın aşkın birliği” demektir.<sup>25</sup>

Dinlerin aşkın birliği düşüncesi bütün sahih dinlerin tek bir metafizik çatısı altında karşılaştırılabileceğini ve bunun da ortak bir hedefe ulaştrabileceğini ifade etmektedir. Nitekim “Aşkın düzeyde dinlerin birliği fikri, hem dinler arasındaki görünüşteki (zâhiri) farklılığı yok saymamakta hem de mutlak fikrinin tezâhürü olarak ortaya çıkan farklı dinsel eğilim ve tasavvurların gerçekte hepten ‘bir’i yansıttıklarını iddia etmektedir.”<sup>26</sup>

## 1.2. Varlık, Bilgi ve Metafizik

Ekol düşünürlerine göre Tanrı mutlaktır ve asıl gerçekliktir. Mutlak varlık dışındaki mevcudât ve çeşitlilik izâfidir ve âlemdeki bu kesretin kaynağı da

22 Şahabeddin Yalçın, “Giriş”, *Varlık, Bilgi ve Din*, ed. İsmail Taşpınar (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 124-125.

23 Hüseyin Yılmaz, “Dinlerin Aşkın Birliği-Gelenekselcilerin Din Anlayışı”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 10/806.

24 Gai Eaton, *King of the Castle: Choice & Responsibility in the Modern World* (Londra: The Bodley Head, 1977), 214; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 80.

25 Nasr, “İslâm Geleneğini Yeniden Keşfetmek”, 105.

26 Yılmaz, “Dinlerin Aşkın Birliği-Gelenekselcilerin Din Anlayışı”, 802.

O'dur.<sup>27</sup> Yeryüzündeki bütün varlıklar her şeyin kaynağı olan yüce varlıktan gelmektedir.<sup>28</sup> Yüce varlığın, mevcudât tarafından bilinme imkânı bulunmaktadır. Ancak bu bilgi için metafizikî bir vukûfiyet gerekmektedir. Bu bilgi, ancak vahiy ve entelektüel akıl sayesinde elde edilebilir.<sup>29</sup>

Gelenekselcilere göre akıl ve vahiy yoluyla elde edilen bilgi, insanın aydınlanmasını sağlayan, manevî ve keşfî olarak ifade edilen sezgisel ve yaşanılan bilgidir.<sup>30</sup> Burada kullanılan akıl, salt akıl olarak ifade edilen ve kısmî manada herkeste ortak seviyede bulunan, hayatı idame ettirebilmek için temel seviyede muhasebe etmeye yarayan “reason”dan farklıdır. Onlar akli “intellect” olarak ele alır. Bu akıl, evrensel akli temsil eder ki küllî akıl mesabesinde kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla gelenekselcilere göre bilginin insanı tekâmüle erdirmeye yarayan, maddî ve bilimsel bilgiyi de içeren, insanın dikey yönlü ilerlemesini sağlayan ahlâkî bir boyutu da bulunmaktadır.<sup>32</sup>

Gelenekselcilere göre bilgi, her toplumda bilinmiş fakat unutulmuştur. Gelenegin amacı da unutilan bu bilgiyi hatırlatmaktır. Onlara göre bu kutsal bilgi, kaynağı hakikat olduğundan diğer geleneksel dinlerde de bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bu doğrultuda gelenekselciler, bilgiye geniş bir anlam yükleyip kutsal olarak nitelendirerek diğer din ve medeniyetleri de içine alan kapsayıcı bir düşünce ile dinlerin çeşitliliğini ve dinlerin aşkın birliğini savunmuşlardır.

Gelenekselcilere göre metafizik “nihaî gerçeklik” bilimi ya da diğer adıyla “scientia sacra”dır. Metafizik, değişmeyen bir bilgidir ve insanın manevî aydınlanmasını sağlayan esas gerçeklik ilkesidir. Metafizik yoluyla elde edilen bilgi irfânî bilgidir. İbadet ve ritüelleri, sembolleri, dinlerin çeşitliliğini aydınlatan bir anahtardır.<sup>34</sup> Bu nedenle her şeyin metafizik ilkeleriyle anlamlandırılması gerekmektedir. Bütün dinlerde metafiziksel öğretiler bulunmaktadır ve hepsi de aynı hakikati söylemektedir. Bu doğrultuda gelenekselciler “ilk gelenek”

27 Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, 27-30.

28 Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 29-30.

29 Bkz. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 16- 18.

30 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 141.

31 Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, 62-63.

32 Adnan Aslan, “Gelenekselci Ekol”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 10/766.

33 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 319-320.

34 Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 77-78.

ya da “aslî gelenek” (primordial) vurgusu yapmaktadır.<sup>35</sup>

Gelenekselciler hemen hemen her konuda modern anlayışa muhalif olduğundan metafizik ve ondan türeyen bilgi ve kutsallık kavramlarının içerdiği mana hususunda da Batı modern yaşantısını eleştirmektedir. Onlara göre Batı bilimi metafizikten yoksun olduğundan sahip oldukları bilgi sathîdir. Modern filozof ve bilim adamları da salt akılcı olup kalbî ve manevî aklı, dolayısıyla metafiziği inkâr etmişlerdir.<sup>36</sup>

Ekolün kullandığı bilgi, salt bilgiden ziyade manevî veya sezgisel nitelikte olan bilgi veya bilme eylemini ifade etmektedir. Bu nedenle bilgi, onlara göre yüce olanın bilgisi olmakla birlikte kutsal olarak nitelendirilmektedir. Bu noktada metafizik alanı esas bilginin merkezi durumundadır. Metafizik vasıtasıyla elde edilen bilgi de hakîkatin bilgisi mesabesindedir.

### 1.3. “İnsan” Anlayışı

Gelenekselcilerin üzerinde durduğu bir diğer önemli husus insan ve onun yeryüzündeki vazifesidir. Onlara göre insanın, geldiği yere ait birtakım bağlar bulunmaktadır.<sup>37</sup> İnsan, Allah’ın yeryüzündeki halifesi konumundadır. Ayrıca İlahî isim ve sıfatların tecelligâhıdır. Fıtratında tevhidin eserlerini barındırmaktadır.<sup>38</sup>

İnsan küçük bir âlemdir. Küçük âlem olan insan, büyük âlem olan evren ile birbirini yansıtan ayna mesabesindedir. İnsan, mahiyet itibarıyla evrende tecelli eden İlahî isim, sıfat ve hakîkatlerin toplamıdır. Ancak bunun farkında olmayan insanda bu gerçeklik “bi’l-kuvve” halinde bulunurken farkında olan insanda yani Allah’ın yeryüzündeki halifesi niteliğine sahip insan-ı kâmilde bu “bilfiil” hâlinde bulunmaktadır.<sup>39</sup> Bu düşünceye göre insan, öte âlemden bir nüve taşımakta olup metafizikî bilgi ve gelenek vasıtasıyla entelektüel akılla vahyi birleştirerek kozmosun ötesine geçebilme istidadına sahip olabilmektedir.

İnsan Allah’ın halifesidir ve kutsaldan ayrı düşünülemez. Geleneksel insan, Tanrı merkezli bir düşünceye sahiptir. İnsanın kutsal, mutlak ve aşkın hakkındaki bilgisi ne kadar ise değeri de onunla ölçülür. İnsan, yaratılışı itibarıyla mükemmelliğe

35 Yılmaz, “Dinlerin Aşkın Birliği-Gelenekselcilerin Din Anlayışı”, 773.

36 René Guénon, *Doğu ve Batı*, çev. Fahrettin Arslan (İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980), 50-51.

37 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 171.

38 Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, 48.

39 Bkz. Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan (İstanbul: Ribat Yayınları, 1982), 93-95.

sahip bir varlıktır.<sup>40</sup> Dolayısıyla Gelenekselci ekol, yeryüzündeki en değerli varlık olan insanı mutlak ve aşkın olanla irtibatlandırarak modernizmin bireycilik ve nefsanî arzuları önceleyen anlayışına karşı çıkıp nefsin bilinçli olarak halifelik vazifesini yerine getirdiğinde eşyanın hakikatini elde etme imkânı bulabilecek mertebeye erişebileceğini belirtmişlerdir.

#### 1.4. Modernizm Karşıtlığı

Geleneği oluşturan ve onun tanımlanmasını gerektiren esas unsur modernizm olmuştur. Zira modern dönem ortaya çıkınca, modern dönem öncesi “gelenek” olarak nitelendirilmiştir.<sup>41</sup>

Modernizm, vahye yer vermeyen, akli salt akıl noktasına indirgeyip kutsal olandan uzaklaştıran, insanı bireyselliğe sevk eden ve neticesinde bu felsefî anlayışını din, bilim, metafizik, evren, kutsal, insan, sanat ve diğer birçok alanlara dikte ettirmek isteyen bir düşünceye sahiptir.<sup>42</sup> Bu nedenlerle modern düşünce tam anlamıyla gelenek karşıtı (antitradisyonel) bir ideolojidir.<sup>43</sup>

Modern felsefe, ben merkezli bir anlayışla her türlü naklî bilginin inkârı temelli hareket ettiği için bilimi fizik ile sınırlandırarak metafizik alanına kayıtsız kalmıştır. Gelenekselcilik düşüncesi ise varlık, bilgi ve değer alanlarının merkezinde “mutlak ilke” bulunarak ondan gelen bilgilerin yani vahyin öncelenmesi anlayışına sahiptir. Bu da tevhid bütünlüğünde ele alınmıştır.<sup>44</sup>

Modern anlayış, her şeyi salt akılla halletmeye çalışarak aklın üstünde başka bir yetkinin bulunmasını kabul etmemektedir. Aklın sınırsızlığına vurgu yapmakta ve kutsal, aşkın, manevî olandan uzakta durmaktadır.<sup>45</sup> Aynı şekilde modern bilim de kendisini sadece maddî alanla sınırlandırarak bilimi fiziksel düzeye indirgemıştır.<sup>46</sup> Böylelikle modern düşünce, gelenekselcilerin önem atfettiği metafizik alanını daha baştan reddetmiş olmaktadır.

Gelenekselcilere göre modern sanat alanı da kutsalın göz ardı edilmesinden

40 Erol Sungur, *Nasr'a Göre Gelenek ve Modernlik* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014), 243.

41 Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, 71; Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 76.

42 Adnan Aslan, “Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları”, *İslâm ve Modernleşme: II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1997), 58.

43 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 35.

44 İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 147-148.

45 Hüseyin Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, *Muhafazakâr Düşünce* 1/3, 2005, 41.

46 Titus Burckhardt, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 26.

dolayı Tanrı'ya isyan bayrağı açmıştır.<sup>47</sup> Geleneksel sanatta nitelik ön planda iken modern sanat nicelik ve mekanik eksenslidir. Modern sanat, manevî olarak hiçbir kazanım sunmamasının yanında manevî ve ruhî olanı da engeller niteliktedir.<sup>48</sup>

Gelenekselci ekol temsilcilerinin çoğunun İslâm dinini diğer dünya dinleri arasında evrensel bir din olarak addetmeleri ve bunun neticesinde İslâm'ı seçmelerinin sebebi modernizmin bütün bu menfî etkilerinden kurtulmuş alanın irfan geleneği ve İslâm tasavvufu olduğu düşüncelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>49</sup>

Modern öğretiler bireysellik, salt akılcılık, ampirizm, hümanizm gibi akımlar üzerinden ilk ilkeyi ve kutsalı reddettiğinden din, bilim, sanat, metafizik, kozmos ve diğer alanlarda gelenek ve ilkelerine aykırı bir ideoloji içermektedir. Gelenekselcilerin moderniteye olan bu karşıtlığı onları geleneği ön plana çıkarmaya, bu geleneğin ilkelerindeki kutsal, manevî, sahih ve otantik bağın bulunduğu bir spiritüel öğretiye kanalize olmalarına sevk etmiş ve netice olarak bu manevî arayış da onları sûfizme yönlendirmiştir.

Gelenekselciler modernizm kaygısı güderek geleneksel anlayışı benimsemiştir. Gâye, kutsalın reddini, geleneğin reddini reddetmektir. Geleneksel anlayışın öğretilerini de İslâm geleneği perspektifiyle ortaya koymaya çalışmışlardır. Batı'nın, özellikle Rönesans'ta Hristiyan görüşünü, Tanrı ve kutsalı hayatından çıkarmasının akabinde bu kavramların yeri modernist düşünce ile dolmuştur. Gelenekselci ekol de buna alternatif olarak tekrar hayatın her alanında, bilimde, fende, kozmolojide, epistemolojide, sanatta metafiziği merkeze alarak güzeli, kutsalı, aşkın ve manevî olanı, evrenselliği, dinlerin ortak bir nihaî amacını, mutlak ilkeyi ön plana çıkarmak maksadıyla çeşitli düşünceler serdetmiştir. Bu da “gelenek” şekliyle neşet etmiş, modernizme karşı metafiziği ve dinler arasındaki bu ortak birliğe inanan kimseleri “gelenekselcilik” fikri altında toplamıştır.

### 1.5. Zâhir-Bâtın Anlayışı ve Tasavvuf

Gelenekselciler, gelenek kavramını tanımlarken vahiy, din, kutsal ile ilişkilendirmelerinin yanı sıra geleneği zâhir ve bâtın ile de ilişkilendirmektedir. Buna göre zâhir boyut İlâhî mesajı, bâtınî boyut da insan-ı kâmil olabilmek için gerekli olan maneviyatı içermektedir.

47 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 270.

48 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 77, 80-81.

49 Zeynep Kot Tan, “Gelenekselci Ekol ve Dinlerin Aşkın Birliği”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 10/819. İslâm'ın modernite dünyasına neler sunabileceği ile ilgili bilgi için bkz. Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, 181-188.

Ekol düşüncesine göre bu iki boyut diğer semavî dinlerde de bulunmakla birlikte İslâm dininde şeriat ve tarikat boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda Guénon, zâhir ve bâtın ilişkisini kabuk ve öz analojisiyle açıklamaktadır. Ona göre göre kabuk, dinin anayasası olan şeriatı temsil etmektedir ki bu herkese hitap eden zâhiri yoldur. İç ya da öz ise hakîkati temsil etmektedir ki bu da hakîkati örten kabuktan sıyrılarak ona ulaşmayı bilen çok az kimselere hitap eden bâtinî yoldur.<sup>50</sup>

Zâhir olanı elde etmek için din ve peygamber aracılığıyla gelen vahiy gereklidir. Bâtın olana ulaşmak metafizikî bilgi ve kalp ile gerçekleşen öznel bir durumdur. Ancak bu bâtına, vahyedilen din olmadan ulaşılamaz.<sup>51</sup> Nitekim Lings, bâtın olana ulaşabilmek için zâhir boyutun ön koşul olduğunu belirterek nasıl ki bir binanın inşa edildikten sonra da bulunduğu temeller üzerinde durması gerekiyorsa bâtına (inisiyasyona) ulaştıktan sonra da bu zâhiri temelin terk edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>52</sup>

Gelenekselciler zâhir-bâtın konusunda tasavvufun ve sûfilerin fonksiyonunu özellikle vurgulamaktadırlar. Nasr, Kur'ân'dan hareketle Allah'ın zâhir ve bâtın boyutlarını içermesinin eşyaya da yansımalarıyla dünyadaki gerçekliklerin de bu iki boyuta sahip olduğunu belirtir. Zâhirle yetinmek, insanın fitratına aykırıdır. Zira insanın varoluşunun sebebi çemberin çevresinden merkeze geçmektir. Nasr'a göre bu yüce amacı gerçekleştirenler sûfilerdir.<sup>53</sup>

Gelenekselci ekol düşünürlerinde tasavvuf ve öğretileri, manevî-kalbî terakki bağlamında önemli bir yere sahiptir. Onlar dinlerin mistik yönünü zâhir yönünden daha güçlü görmekle beraber öz ve hakîkate yolculuğu daha ziyade önemsemektedir. Bu bağlamda İslâm tasavvufuyla ilgili birçok görüş serdetmişlerdir. Sözelimi Guénon'a göre tasavvuf, özü itibarıyla saf metafizik olup, kişinin seyr-i sülûk ile yetkinleşerek gerçek sûfi makamına ulaşmayı sağlamaktadır.<sup>54</sup> Burckhardt'a göre tasavvuf, kalbin insandaki konumu gibidir. Nitekim kalp nasıl insan bedeninin hayat merkezi ise tasavvuf da bu noktada dinin hayat merkezidir.<sup>55</sup> Lings'e göre tasavvuf, Allah'a giden en dolaysız yoldur. Kişinin

50 René Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul, İnsan Yayınları, 1989), 39-41.

51 Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 192.

52 Guénon, *Manevî İlimlere Giriş*, 54-55.

53 Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, 18.

54 Guénon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, 35-37.

55 Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, 15-16.

bütün benliğiyle kendisini Allah'a adamasıdır.<sup>56</sup> Nasr'a göre tasavvuf, İslâm'ın kalbidir. Varlığı arayanlar tarafından tadılmaya çalışılan İlahî aşk tecrübesinin kendisidir.<sup>57</sup> Dolayısıyla ekol temsilcileri, insanın yaratılış gayesine ulaşmak, Allah'ın insanı neden yarattığı bilincindeki kemâlâta erişebilmek için İslâm'ın özü olarak nitelendirdikleri tasavvufa özel bir parantez açmaktadır. Bu bağlamda kendilerine özgü olarak kullandıkları intellect akıl, kutsal bilgi ve metafizikî hakikatler gibi temel anlayışlarıyla beraber ortaya koydukları kâmil insan portresi, tasavvuf ve öğretilerinin kendi sistemlerinde büyük bir öneme sahip olduğunun göstergesidir.

Ekolün temel öğretilerini özetlersek şunlar söylenebilir: Batı'da "Tradisyonizm" olarak adlandırılan bu ekol, bütün semavî dinlerin özünde bulunan evrensel bir hakikat olduğunu söyleyerek geleneğin ezoterik, bâtinî, mistik boyutlarını ön plana çıkarmaktadır. "Gelenek" terimi insanlığın başlangıcından bu yana var olan dinî gelenekleri, bütün manevî eğitim ve evrensel hakikatleri ihtiva eden naklî bilgiyi ifade etmektedir. Onlara göre bu nakil, esas itibarıyla nebevî ve semavî kaynağa dayandığından bütün semavî dinler ortak bir hakikatte kesişmektedir. Özde bir olan öğretiler onlara göre evrensellik taşımaktadır.<sup>58</sup>

Ekolün temel ontolojisi varlığın tek ilkesi olan mutlak varlıktır. Buna göre âlemdeki diğer varlıklar geçicidir ve varlıkları izâfîdir. Var olma nedenleri mutlak varlık dolayısıyladır. Ekolün temel epistemolojisi metafizikî ilkelerin aklî-kalbî (intellect) yaklaşımıyla elde edilen tadılan, yaşanılan ve keşf ile bulunabilen bilgidir. Temel aksiyolojisi ise tasavvufta insan-ı kâmil olarak tasavvur edilen evrensel insan öğretisidir. Bu noktada İslâm'ın bâtinî yönünü temsil eden, hakikat arayışındaki kimseleri kabuktan öze ulaştırma yollarını ortaya koyan, insanın esas merkezi olan kalbe vurgu yaparak manevî terakkîyi öne çıkaran tasavvuf ve öğretileri, Gelenekselci ekol için son derece önem verilmesi gereken bir konuma sahiptir.

Ezcümle, Gelenekselci düşünce; daha çok Batılı araştırmacılar tarafından ortaya konulan; sistemini "ilk ilke", "nihâî gerçeklik" veya "mutlak varlık" üzerine kuran; varlık, bilgi, metafizik ve kozmos ile ilgili kaynağını vahiyden alan; kutsallık, aşkınlık, yücelik ihtiva eden; dinlerin çeşitliliğini, evrenselliğini, aşkın birliğini vurgulayıp ilk, aslı (Primordial) gelenekten neşet eden bütün ortodoksi geleneklerin tek gerçeklik olan hakikati içerdiğini savunarak varlığın birliğini ön plana çıkaran; insanı Allah'ın halifesi olarak gören; tasavvuf ve ilkelerini

56 Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?*, çev. Harun Şencan (İstanbul: Akabe Yayınları, 1986), 30-31.

57 Mehdi Eminrezavî, "Seyyid Hüseyin Nasr'ın İlmî Katkıları", çev. Aysel Danacı, *Söyleşiler*, red. Mahmut Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 25.

58 Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 144-146.



ön planda tutan modernizm karşıtı bir öğretinin adıdır.

## 2. CHITTICK'E GÖRE "ENTELEKTÜEL" GELENEK VE ÖĞRETİLERİ

Chittick'in "gelenek" anlayışı hem nakledileni hem de entelektüel olanı kapsamaktadır.<sup>59</sup> O, geleneği İslâm düşüncesi içerisindeki nakil ve irfana dayalı bir entelektüellik olarak tanımlamaktadır.<sup>60</sup> Gelenek, Chittick'e göre İslâm felsefesi ve İslâm tasavvufu çerçevesine hasredilerek geçmişten gelen bir miras olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca Chittick, eserlerinde gelenek mefhumunu temellendirirken Gelenekselci ekolün kullandığı "philosophia perennis, perennializm, sophia perennis, primordial tradition, scientia sacra" gibi kavramları kullanmamaktadır. Onun gelenek anlayışını "entelektüel gelenek" oluşturmaktadır. O halde Chittick'e göre "entelektüel" kavramı neyi ifade etmektedir? sorusunu yanıtlamak gerekmektedir.

Chittick'e göre "intellectual" yani "entelektüel" kelimesi "akıl" manasında kullanılmaktadır. Ancak bu akıl, saf akıl veya günlük muhasebelerimizde kullandığımız akıl değil, İslâmî geleneğin hakikatini bilen ve insanın özünü idrak etmesiyle ortaya çıkabilecek ve bütün insanların fitratında potansiyel olarak var olabilecek bir yetidir. İnsanın nefsi, özü ve fitratı Allah'ın kendisine öğrettiği isimleri<sup>61</sup> idrak eder ve yaratılış tabiatına uygun davranırsa o zaman aklını potansiyel halden faal hale, bir başka ifadeyle bi'l-kuvve hâlinde bi'l-fiil hâline çıkartırsa insan-ı kâmil entelektüelliğine sahip olabilecektir.<sup>62</sup> Yani Chittick entelektüel akıl, filozofların terminolojisiyle "faal akıl" ile ittisal hâlinde olan bi'l-fiil akıl olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla Chittick'e göre entelektüel gelenek kavramı geniş manada İslâmî düşünce tarihini oluştururken, özel manada geçmişten nakille gelen sahih bilgiyi irfan, keşf ve sezgi ile birleştirerek bilfiil hale getirebilecek yetkinliğe sahip İslâm filozof ve mutasavvıflarından oluşan düşünce sistemine karşılık gelmektedir.

Chittick'e göre entelektüel gelenek, yaşayan bir mirası gerektirmektedir. Ona göre bu miras kitaplarda değil ruhlarda bulunduğundan "Hakk ile yaşayan" insanların özünde mevcuttur. Entelektüel geleneğin hedefi de insanın kalbinin "Allah ile yaşaması" halini sağlamaktır. Bu da marifeti yani Allah'ı bilmeyi ve tanımayı gerektirmektedir. Allah'ı bilen ve tanıyan kalp, bilgiyi keşfederek entelektüel bilgiye dönüştürmektedir. Marifet ehli bu entelektüel kimseler

59 William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 19; Chittick, *Kozmos'un Hakikati*, 36.

60 Chittick, *Science of the Cosmos*, 66.

61 "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti." *Kur'an Yolu* (Erişim 27 Ağustos 2022), el-Bakara 2/31.

62 Chittick, *Science of the Cosmos*, 29-30.

bilgiyi esasında ölüden ölüye nakille değil, ölmeyen “hayat sahibi” olandan alan kimselerdir. Ona göre hakikat arayışında olan bir kimse için İbnü'l-Arabî bu entelektüel geleneğe açılan bir kapı mesabesinde dir.<sup>63</sup>

Chittick'e göre modern anlayışın yaygın olduğu mevcut durumda entelektüel gelenek anlayışı kaybolmaya yüz tutmuştur. Kişi, gelenekçi bir çevreye sahip olmasına rağmen modern eğitim ve yönelimler o kimseye rasyonel aklı ön planda tutmasını telkin etmekte ve netice itibarıyla kişide “kültürel şizofreni” ortaya çıkmaktadır. Entelektüel gelenek anlayışında ise temel, Kur'ân esasları üzerine kurulduğundan akletme ve tefekkür etme gibi olgular, entelektüel gelenek âlimleri tarafından naklî anlamda bir bilgi düzeyinde kalınmayıp günümüze kadar yaşatılageldiğinden,<sup>64</sup> entelektüel bilgi kişiyi taklîdden tahkîk seviyesine çıkararak bireyde marifetullah, özü ve nefsi anlama, yetkinleşme ve insan-ı kâmil vasıfları ortaya çıkmaktadır.

### 2.1. Taklîd ve Tahkîk/ Tenzîh ve Teşbîh Anlayışının Tevhid ile İlişkisi

Chittick'in entelektüel gelenek anlayışında taklîd ve tahkîk kavramları zıt anlamları içermektedir. Tahkîk kelimesi eşyanın hakîkati ile birlikte Hak'ı bilmeyi ifade etmektedir.<sup>65</sup> Taklîd ise fikhî literatürde bir kimsenin içtihadına uymak ve o içtihadı göre amel etmek anlamını ihtiva eden mana değil, idrak alanını ilgilendiren ve başkalarının nakletmesiyle anlaşılacak bir kavrayışı ifade etmektedir.<sup>66</sup> Daha anlaşılır bir ifadeyle Chittick'e göre Allah ve kişinin nefsiyle, benliğiyle, fitratıyla ve farkındalığıyla ilgili idrakin ayet ve hadis dahi olsa bir diğer kimsenin nakletmesiyle anlaşılabilen, ancak eşyayı anlayıp onun hakikatini kendi nefsimizde bilerek yaşamayı içermektedir.

Chittick, tahkîk konusunu İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nın görüşlerini serdetmek suretiyle değerlendirmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî, eşyanın hakikatine ulaşmak isteyen bir kimsenin tahkîk vasfına sahip olup hak veya batıl olan şeylerin özünü içeren hakiki bilgiye erişebilir olduğunu; bir kimseye mutabaat anlamında taklîdin ise ancak Hz. Peygamber'in izinden gitmek manasında nebevî mirası taklîd etme olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>67</sup> Mevlânâ'ya göre bir kimsenin

63 William Chittick, “İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı” çev. Mustafa Salih Edis, *Sufiyye*, 10, (Haziran 2021), 290-293. İbnü'l-Arabî'nin varlık ve yaratılış, Allah-âlem ve insan münasebeti hakkında geniş bilgi için şu kaynağa bakılabilir: Osman Nuri Karadayı, *İbnü'l-Arabî'de İbâreden İşârete İşâri ve Gâî Yorum Kitâbu'l-Gâyât*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 88-113.

64 Chittick, *Kozmos'un Hakikati*, 21-28.

65 Chittick, “İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı”, 297.

66 Chittick, *Kozmos'un Hakikati*, 69-70.

67 William Chittick, *İbn Arabî: Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 96-97.

taklîdde kalıp özüne dönmediği sürece hakîkati idrak edemeyeceğini, hakîkati idrak etme yönteminin ise tahkîkin İslâm düşüncesinin kalbine yerleştirilmesi ile gerçekleşeceğini belirtmektedir.<sup>68</sup>

Tahkîke ulaşabilmenin yolu ise tevhidden geçmektedir. Zira tevhid, mutlak hakîkatin Allah olduğunu ve O'ndan başka hakîkatin olmadığını belirtir.<sup>69</sup> Rasyonel bir tevhid anlayışı tenzîh ve teşbîh kavramları ekseninde farklılaşır. Buna göre Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu, mutlak üstünlük sahibi ve bir olduğu anlayışı tenzihî bakış açısını; Allah'ı hayalî olarak müşahade ederek yakın olduğu bilinci de teşbihî bakış açısını ifade etmektedir.<sup>70</sup>

Chittick'e göre tevhid; tenzîh ve teşbîh anlayışı şeklinde iki kutbu temsil etmektedir. Tenzih, yaratıcının büyüklüğünü insanın küçüklüğünü, insanların Allah'ın kulu olduğunu ve kula yakışan davranışlar içinde bulunması gerektiğini açıklamaktadır. Yani tenzih bizi insanî olanla İlahî olan arasındaki fark konusunda uyarıyorsa, teşbih bize insanî olanın İlahî olduğunu ifade etmektedir. İnsanlar sadece salt akılla Allah'ı anlamaya çalışırsa evrendeki çokluk, çeşitlilik ve farklılık üzerine yoğunlaşarak Allah'ın âlemden uzak olduğu sonucuna varırlar. Teşbihî bakış açısı bize eşyayı bölüp parçalayarak değil, bütünleştirip birleştirerek idrak etmeyi salık vermektedir. Her iki bakış açısına aşırı vurgu yapılması kişiyi şirke götürür. Dolayısıyla bu iki bakış açısının en mükemmel hali tenzih ve teşbihin denge durumu olan tevhid anlayışı olmaktadır.<sup>71</sup>

Chittick'e göre İbnü'l-Arabî, İslâm düşüncesinde geçerli yöntemlerden biri olan tenzih ile genellikle sûfilerin öğretilerinde ve şiirlerinde karşılaşılan teşbihî bir dengede tutma ihtiyacını vurgulamıştır. Buna göre insanlar tenzih ile teşbih dengesini akıl ve hayal ile yani "iki gözle" görerek sağlayabilirler. İnsan hem Allah'tan farklıdır hem de O'nunla aynıdır. Eşyanın hakîkati ancak bu iki bakış açısının telif edilmesiyle bir denge sağlanarak kavranabilir. Bu dengenin mahalli ise Chittick'in de belirttiği üzere kalptir.<sup>72</sup>

## 2.2. Gelenek Epistemolojisi: Naklî Bilgi-Entelektüel Bilgi

Chittick, ilmi naklî ve entelektüel ilim olarak iki kısımda incelemektedir. Naklî ilim, daha önce de ifade ettiğimiz gibi geçmişten gelen ve nesilden nesile aktarılan

68 Chittick, *Kozmos'un Hakîkati*, 80.

69 Chittick, *Kozmos'un Hakîkati*, 154.

70 Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 31.

71 William Chittick - Sachiko Murata, *İslâm'ın Vizyonu: İnanç ve Uygulama*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 422-433.

72 Chittick, *İbn Arabî: Giriş Kitabı*, 32.

ilimdir. Bu ilim, başkasının aktarmasıyla meydana gelmektedir. Entelektüel ilim ise nefsin boyunduruğu altındaki akli idare altına alarak veya Chittick'in söylemiyle "kalp aynasını cilalayarak" kendi özünde tahakkuk ettirilen ilimdir.<sup>73</sup>

Chittick'e göre entelektüel bilginin kökeni felsefe ve tasavvuf öğretilerine bağlıdır. Ona göre felsefe, sistemi Yunanlılar tarafından ortaya koyulan rasyonel yöntemleri temel edinirken tasavvuf ise Hz. Peygamber'e dayanan sülûk ve tefekkür yöntemlerini esas alır. Bu iki ilim dalının ortak noktası ise insanı, eşyanın hakîkatine vakıf olmuş bir nefis arayışına yönlendirmektir.<sup>74</sup>

Entelektüel bilgi gerçeğin bilgisini içerdiğinden taklîd yoluyla değil eşyanın tabiatını içselleştirmek suretiyle tahkîk yoluyla elde edilmektedir. Başka bir ifadeyle entelektüel bilgiye ulaşmak için eşyanın hakîkatinin kalpte keşfedilerek idrak edilmesi gerekmektedir. Ancak böylelikle entelektüel gelenek sisteminde Chittick'in sıklıkla vurguladığı "kalbin Allah ile yaşama" hali mümkün olmaktadır.<sup>75</sup> Chittick, entelektüel kavramını tahkîk ile birlikte kalpte elde edilen, kişinin bir türlü iç tecrübeye dayalı hâli olarak tasvir etmektedir. Chittick'in belirttiği entelektüel bilgi ve onu elde etme yönteminden hareketle "entelektüel" kavramına verdiği mânâ, sûfilerin kullandığı "hakka'l-yakîn kavramı" ile de örtüşmektedir. Ancak, Chittick'in kullandığı "entelektüel" kavramı aklın fonksiyonunu daha ön planda ifade etmektedir. Bir başka husus Chittick'e göre entelektüellik durumu, diğer bir sûfi kavram olan marifet bilgisini de kapsamaktadır. Zira entelektüel geleneğin hedefi "kalbin Allah ile yaşamasını" sağlamaktır. Chittick'in adlandırdığı bu çeşit bilgi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah'ı "taniyan" marifet ehli kimselerin elde edeceği, entelektüelliğin gereği olan, dolaysız elde edilen ve kişinin nefsinin tahkîk etmesiyle elde edeceği "marifet" bilgisidir.

Chittick'in bütün gelenek anlayışını ortaya koyduğu ve naklin yanında entelektüelliğin de bulunması gerektiğini vurguladığı entelektüel kelimesi, rasyonel (mantıksal) akıl ile irfânî aklın birleşimiyle elde edilmiş akli temsil etmektedir. Zira Chittick, bunun salt akıl ya da salt irfânî anlayış olduğunu ifade etmemiştir. Aksine onun entelektüel kelimesine getirdiği açılım bu ifadelerin dışında kalmaktadır. O, aklın hem felsefi hem de tasavvufî yönünü mezcetmiştir. Filozofların temelde kullandığı mutlak veya rasyonel akıl olarak değerlendirmeyip felsefecilerin metodundan, düşünsel bir süreç olmaksızın salt sezgiye dayalı akıl olarak değerlendirmeyip de mistik anlayış metodundan kaçınarak, rasyonel akıldan hareketle hakîkati nefsinde keşfederek bir yetkinleşme

73 William Chittick, "The Doorway to an Intellectual Tradition", *Journal of the Muhyiddin İbn 'Arabi Society* 59 (2016), 5.

74 Chittick, *Kozmos'un Hakîkatı*, 11-12.

75 Chittick, "İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı", 297.

ve mükemmelleşmeyi belirten bir entelektüellik ortaya koymuştur.

### 2.3. Varlık ve Yaratılış

Dilimizde “varlık” kelimesi Arapça’da “vücûd” kelimesiyle karşılanmaktadır. Vücûd, hem Allah için, hem de eşya için kullanılmaktadır. Sözlükte bulmak, varlık, varoluş<sup>76</sup> gibi anlamlara gelen bu kavram Allah için söz konusu olduğunda “vücûd, varlık”<sup>77</sup> şeklinde ifade edilirken eşya için kullanıldığında varlık, varoluş şeklinde ifade edilmektedir.<sup>78</sup>

En üstün mertebe olarak vücûd, Allah’ın mutlaklığı ve hakikatini ifade etmektedir ki bu anlamıyla tektir. Chittick, varlığı İbnü’l-Arabî bakışıyla incelediğinden aynı anda iki vücûdun olamayacağını söyleyen İbnü’l-Arabî’nin vücûdun tek bir hakikat olarak ifade edildiğini ve kendisinden sonra vahdet-i vücûd kavramıyla ilişkilendirilmesini haklı bulmaktadır.<sup>79</sup> Âlem ve içindeki eşya, izafî bir varlık alanına sahiptir. Esasında Chittick’e göre çokluğu oluşturan eşyanın varlık dediğimiz alanı da Allah’a aittir. Daha güzel bir ifadeyle söyleyecek olursak Allah, varlık alanı noktasında eşyaya verdiği varoluş özelliği ile aynıdır, ancak bu eşya ile aynı değildir.<sup>80</sup>

Var olma hiyerarşisi Chittick’e göre dairesel bir döngüdür. Dairenin başlangıcı “yaratıcı ilke”yi temsil eder ve daha sonra manevî ve cismanî varlıklar saat yönündeki yarım çemberi oluşturarak yaratılış veya iniş evresi gerçekleşir. İnsanın dünyaya gelmesinin hemen başında İlâhî isimlerin tecellileri kendisinde henüz gizli bir potansiyel hâlinde mevcuttur. İnsan bitkisel ve hayvanî ruhun ardından tekâmül ederek gerçek bir insan mükemmelliğine erişir. Tabi ki bu

76 “Vücûd” kavramının anlam çeşitliliği hakkında bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Daru’s-Sadr, t.y.), 445-446; Seyyid Şerif Cürcânî, *Tarifât-Arapça/Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 247; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/1622.

77 “Vücûd” kelimesi Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nde Allah’a atıfla küçük harfle yazıldığından biz de Allah’ın varlığına istinaden “vücûd” kavramını küçük harfle yazmayı tercih ettik. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/136-137.

78 William Chittick, “Introduction”, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabî’s Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), XIX; William Chittick, *Ibn ‘Arabî: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), 36; William Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), 15; William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 80.

79 William Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 33.

80 Chittick, *Hayal Âlemleri*, 34-35; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 202.

insan, Allah'ın isimlerini gerçekleştiren insan-ı kâmil olmaktadır.<sup>81</sup> Nitekim gizli hazine hadisi, Allah'ın âlemi aşk için yarattığını belirtmektedir. Melekler ve hayvanlar bu aşktan yoksundur. Bu vasıf, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla donanmış insan için geçerlidir.<sup>82</sup> Zira insanı diğer varlıklardan ayıran şey aşktır.<sup>83</sup> Yaratılışın amacı insandır. Çünkü gizli hazine onun vasıtasıyla bilinir, ortaya çıkar. Allah'ın ilk düşüncesi, “Bütün sıfatlarını insan vasıtasıyla kâmilin izhar etmektir, çünkü insan gizli hazinenin tamamlayıcı tezâhüründen başka bir şey değildir.”<sup>84</sup> Bu durum Gelenekselci ekol öğretilerinde de benzerlik arz eder. Nitekim Gelenekselci ekol düşünürlerine göre de insanın var olması ve yaratılışı İlâhî bakış açısıyla bakıldığında bütün İlâhî tezâhürlerin yansıdığı bir prototip olan kâmil bir insanda gizlidir. Ancak Chittick'te varlık, yaratılış ve insan anlayışının temelinde İbnü'l-Arabî düşüncesinde öne çıkan tevhid, vücûdun birliği, kenz-i mahfi, sevgi, aşk, muhabbet, insan-ı kâmil ve kulluk kavramları gibi ortak birçok kavram ve düşünce bulunmaktadır. Eserlerinde de İbnü'l-Arabî ve kısmî konularda Mevlânâ'ya atıfta bulunmak suretiyle entelektüel geleneğin önde gelen şahsiyetlerini konuşurma gayreti ön plana çıkmaktadır.

#### 2.4. Dinlerin Çeşitliliği ve Dinlerin Aşkın Birliği

Chittick, dinin üç boyuta sahip olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu üç boyut, Cibril hadisinde geçen iman, islâm, ihsan boyutlarıdır. Chittick'e göre bu doğrultuda herhangi bir sahih dinin Hz. Peygamber'in belirttiği bu üç boyuta sahip olması elzemdir.<sup>85</sup> Bu üç boyuttan herhangi birinin göz ardı edilmesi, kişiyi Allah'ın insanlar için bir rehber olarak belirttiği Hz. Peygamber'in sünnetinden uzaklaştırır. Bu üç boyutun da İslâm tarihinde uzmanları bulunmaktadır ki bunlar islâm konusunda fakihler, iman konusunda kelâmcılar, ihsan konusunda da manevî rehber olan sûfilerdir.<sup>86</sup>

Chittick, Kur'ân'da Allah'ın bütün insanlara peygamber gönderdiğini, Kur'ân'ın bu mesajlardan sadece birinin doğru olduğunu söylemediğini, bu görüşün de bazı İslâm âlimlerinin görüşü olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, dinlerin çeşitliliği

81 William Chittick, *Aşkın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018), 202.

82 Chittick, *Tasavvuf*, 246-248.

83 William Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path of God* (New Haven ve London: Yale University Press, 2013), 55.

84 William Chittick, *Sûfi'nin Aşk Yolculuğu: Mevlânâ'nın Mânevî Öğretisi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 71-72, 92-93. İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili görüşleri için bk. Karadayı, *İbnü'l-Arabî'de İbâreden İşârete İşâri ve Gâî Yorum Kitâbu'l-Gâyât*, 110-113.

85 Chittick ve Murata, *İslâm'ın Vizyonu*, 48-54.

86 Mohamed Omar, “Interview with Dr. William Chittick” (Erişim 28 Ağustos 2022).

hususunda Allah'ın tek olduğunu ve dinlerin de dâhil olduğu âlemin içindeki her şeyin çokluk arz ettiğini, herhangi iki şeyin tamamen aynı olamayacağı dolayısıyla dinlerin de çeşitliliğinin hakikat olduğunu belirtmektedir. O, bu görüşü şu manzum ifadeyle terennüm etmektedir: “İbarelerimiz çoktur, güzelliğin birdir ve her biri o Cemâl'e işaret eder.”<sup>87</sup>

Chittick bir röportajda şunları belirtmektedir: Kur'an, dinlerin aşkın birliği konusunda bütün kutsal kitaplar arasında en açık olanıdır. Ancak Müslümanlar, İslâm'ın önceki dinleri neshettiğini söyleyerek bu aşkın birliği kabul etmekte zorlanmaktadır. Ancak Kur'an, onları neshettiğini kesinlikle söylemez. Kur'an'ın diğer dinleri neshettiği meselesi teolojik bir görüştür, ancak bütün Müslüman âlimler tarafından kabul edilmemiştir. Zira eğer Kur'an bu mesajları neshetmek için gelmiş olsaydı, Allah bunu açık ve inkâr edilemez bir dille ifade ederdi.<sup>88</sup> Başka bir röportajda ise “İslâmî entelektüel geleneğe dair yaptığım çalışmalarda İslâm'dan önceki dinlerin tahrifinin sabit olduğunu söylemek pek temeli olmayan bir görüştür.”<sup>89</sup> ifadesini kullanmaktadır.

Chittick'e göre sûfiler dinlerin aşkın birliği konusunda sûfi olmayan Müslümanlardan ve İslâm dini hâricindeki diğer dinlere mensup olanlardan çok daha müsâmahakârdır. Bu düşünce, sûfi şeyhlerin ve sûfi öğretinin verdiği mesajın evrensellik özelliğinden kaynaklı olarak Batı'da sûfi doktrininin gittikçe yaygınlaştığı gerçeğiyle irtibatlıdır. Tasavvufun dinlerin çeşitliliğine olumlu bakmasının sebebi, öğretilerinin Müslümanların dinlerini sevgi ve merhamet gibi bağlara önem verip, Allah'ın Celâl sıfatları yerine Cemâl sıfatlarını vurgulayarak Allah'ın merhametini ve dolayısıyla İslâm'ın rahmet dini olduğu anlayışını ön plana çıkarmasından kaynaklanmaktadır.<sup>90</sup> Chittick'e göre İbnü'l-Arabî, Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiği hakikatine istinaden dinî çeşitliliğin bir rahmet olduğunu ifade etmektedir. Buna göre “Vahyedilmiş dinler çeşitlidir, çünkü çeşitli olmaması mümkün değildir. Hepsi bir tek vücûda işaret eder, ama her biri insan saadetine doğru yönelmiş vücûdun nimetleridir.” Gazabı aşan rahmet ise dinî çeşitliliği gerekli kılmaktadır. Bu çeşitliliğin kaynağı Allah olduğundan herkes sonunda rahmete ulaşacaktır.<sup>91</sup>

87 Abdulhamit Altuntaş, *William Chittick'te Gelenekselci Ekol ve Tasavvuf* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 159-162.

88 Omar, “Interview with Dr. William Chittick”.

89 William Chittick, “Response to the Questions of Ahmet Faruk Çağlar”. (Erişim 28 Ağustos 2022); William Chittick, “William Chittick ile Gelenekselcilik, Modernite ve Tasavvuf Üzerine”. *Sabah Ülkesi*, (Erişim 28 Ağustos 2022).

90 Chittick, *Kozmos'un Hakikati*, 14-15.

91 Chittick, *Hayal Âlemleri*, 210.



Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin, zor ve anlaşılması güç bir mutasavvıf olduğu, eserlerinde genel anlamda soyut ve sembolik dil kullandığı, bulunmuş olduğu tasavvufî mertebenin getirdiği keşf ve ilham neticesinde yaşadığı tecrübî hali eserlerine yansıttığı gerçeğini de gözden kaçırmamak gerekmektedir. İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemini bütüncül olarak değerlendirmek elzemdir.<sup>92</sup> Ancak netice itibarıyla Chittick'in; gerek röportajları gerek diğer yazılarındaki ifadelerin, vahyî dinlerin her birinin tabiatında ortodoksinin ve hakîkatin olabileceğini, dinlerdeki çeşitliliğin hakîkat olduğunu, bu dinlerin ortak bir aşkınlık durumu taşıdıklarını ve nihâî anlamda tevhidi amaçlayan öğretileri içerdiklerini savunarak Allah'ın rahmetinin daha kuşatıcı olduğunu vurgulamak suretiyle dinlerin çeşitliliğine olumlu baktığını söylememiz mümkündür.

## 2.5. Modernizm Karşıtlığı

Entelektüel gelenek takipçisi olan Chittick modernizmin insanlarda bıraktığı maddî ve manevî tahribatı sıkça konu edinerek çalışmalarında gelenek-modern mukayeselerine yer vermektedir. Modernitenin tamamıyla geleneğe karşı olması ve kutsal olup değer atfedilen her şeyi reddetmesi, onun entelektüel düşünce sisteminde günümüz dünyasında üzerinde durulması gereken en önemli problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Chittick'in, modernitenin dünyevîleşmeye yönelen eylemlerine karşı olarak tasavvuf ve öğretilerini vurgulaması da modernite probleminin reçetesi halini almaktadır.

Chittick'e göre modernitenin özü, bütün dinlerin kutsal bildiklerinin reddine dayanmaktadır. Bütün dinler temelde tevhid, nübüvvet ve âhîret inancına sahipken modernite bu üç akideyi reddetmektedir. Rönesans ve sonrasında insanlar ilahî bir rehberlik olmadan kendilerinin var kıldıkları nesnelere inanmaya başlayarak "Tanrı" hakîkatini ortadan kaldırmışlardır. Hemen akabinde modernite insanlara kutsal olanı reddetmeyi sunmuştur.<sup>93</sup>

Modern düşünce tevhidten mahrum olup, teksîr üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla modernizmin birden çok tanrısı bulunmaktadır. Özgürlük, eşitlik, ilerleme, bilim, demokrasi gibi masum kelimelerin altına gizlenen modernite tanrıları bulunmaktadır. Chittick, modernitenin tanrılaştırdığı ve içini boşalttığı bu gibi kelimelere "plastik kelimeler" adını vermektedir. Tanrıya, vahye, kutsala bağnazlık gözüyle bakanlar bu modern tanrılara kulluk ederek inançlarını gizlemektedir.<sup>94</sup>

92 İsmail Şimşek-Recep Yitiz, "İbnü'l Arabî Düşüncesinde Dinlerin Aşkın Birliği Sorunu", *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî* (Malatya, İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2018), 1/333-337.

93 William Chittick, "William Chittick ile Gelenekselcilik, Modernite ve Tasavvuf Üzerine".

94 Chittick, *Kozmos'un Hakikati*, 30-33.



Modern bilim, Tanrı'yı uzak gördüğü için dağınıklık ve parçalanmaya yol açmıştır. Bilim ve alanları, uzmanlık alanlarına ayrılarak gittikçe birbirinden bağımsız hale gelerek tamamen farklı diller kullanarak birbiriyle iletişim kuramayacak duruma gelmiştir.<sup>95</sup> Modern bilim, uzmanların icmâsı üzerine inşa olmuştur. Bu özelliğinden dolayı o entelektüel değil naklî bir bilimi ihtiva eder. Zira bilim adamları elde ettikleri çoğu şeyin tahkîkini yapmazlar. Çünkü bilgiyi onlara nakledenlerin konuyla ilgili araştırmaları onlara yeterli gelmektedir. Ancak modern teorilerin genelde bilgiyi yorumlama amacıyla kullanıldığını unuturlar. Modern bilim adamları bilimsel teorileriyle “bilimsel müçtehid” vasfı kazanabilmektedir. Ancak modern bilim adamı yaşayan bir entelektüel gelenek düşüncesine sahip olmadıkça hiçbir zaman muhakkik olamayacaktır.<sup>96</sup>

Chittick'e göre gelenekten yetişen entelektüel kimse, akli mutlak hakîkate ulaşabilme ve metafizik, kozmoloji, manevî psikoloji ile ahlâk alanlarını idrak etme maksadıyla kullanmaktadır. Modernite takipçileri ise laboratuvar gerçeklerini arayarak ilerleme hedefleri için bilgi istifleyerek karmaşık teoriler üretmektedir. Gelenekçi entelektüel arayış bütüncül ve antropozmik bir bakış açısı oluştururken, modern bakış açısı ayrılık, tutarsızlık ve bölünme meydana getirmektedir.<sup>97</sup>

Chittick'in modernizm eleştirisinde temel etken olan entelektüel gelenek anlayışında tasavvuf ön plana çıkmaktadır. Ona göre İslâm'daki entelektüel okullar, geleneğin muhafaza edilmesinde önemli bir role sahiptir. Chittick, bu okulların fıkıh, kelâm ve felsefe ve insana en dolaysız biçimde ulaşan tasavvuf öğretileri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bütün İslâmî disiplinler arasında modern insanın kalbine İlâhî ve insanî konuları işleyen tasavvuf özel bir yere sahiptir.<sup>98</sup> Tasavvufun, modern çağın insanına verdiği en öz ve en veciz öğreti “marifet”, yani nefsin ve Allah'ı tanımaktır. Nitekim insanın en temel vazifesi “Nefsin bilen Rabbini bilir.” kelâmının hakîkatini yerine getirmektir.<sup>99</sup>

Kısaca, Chittick'in modernizm karşıtlığı, modernitenin sözde “bilimsellik” anlayışıyla Tanrı'yı ve kutsalı (İlâhî olan her şeyi) başta metafizikî alandan başlayarak varlık, evren, bilgi ve ahlâkî alanlardan uzaklaştırması ve yerine bireysellik, ilerlemecilik ve bilimcilik gibi plastik kavramları getirmesiyle başlamıştır. Ona göre insanı fitratından ve özünden koparan bu ideoloji, insanın

95 Chittick ve Murata, *İslâm'ın Vizyonu*, 426.

96 Chittick, *Kozmos'un Hakîkati*, 44-45.

97 Chittick, *Kozmos'un Hakîkati*, 163-164.

98 Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 8-11.

99 William Chittick, “Mutluluğu Ararken Görevimizi Unuttuk”, *Yeni Şafak*, (Erişim 28 Ağustos 2022)

kendini tanıyarak konumunu bilmesi ve İlahî nitelikte olan her şeye bu nazarla bakmasıyla düzeltilebilecek bir husustur. Bu da ancak ve ancak entelektüel gelenek doktrini içerisinde tasavvufî öğretiler ile gerçekleşebilecek bir durum olmaktadır.

Ezcümle Chittick'in gelenek anlayışı tevhid, tahkîk, marifet, nefsini bilme, entelektüel akıl ve bilgi üzerine kuruludur. Bu gelenek, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ başta olmak üzere Ebû Hâmid Gazzâlî, Sadreddin Konevî, Molla Câmî, Şems-i Tebrîzî gibi İslâm tasavvuf ve felsefesi öğretilerini açıklayan entelektüel şahsiyetlerden tevarüs eden bir mirastır. Chittick de bu entelektüel geleneğin mirasını araştıran, anlamaya çalışan, çalışmalarıyla bu mirasa bir nebze katkı sağlama arzusu taşıyan ve eserlerinde “geleneğin kendisini konuşturmayı”<sup>100</sup> amaçlayan Batılı bir araştırmacıdır. Onun dünya tasavvuru ve fikriyatı tasavvuf geleneği ve İslâm felsefesi tarafından şekillenmiştir. Chittick'in “intellectual tradition” olarak belirttiği gelenekten kastı, akla kalbin anlaması manasını yüklemek suretiyle felsefî ve tasavvufî düzlem üzerine kurulu bir gelenek olmaktadır.

### 3. CHITTICK- GELENEKSELÇİ EKOL İLİŞKİSİ

Gelenekselci ekol ile ilgili çalışmalar incelendiğinde Chittick'in düşüncelerine yer verip kendisini bu ekol düşünürlerinden gören araştırmacılar mevcuttur. Chittick'in doktora danışmanı olan Seyyid Hüseyin Nasr, Chittick'in Doğu dillerinden gelenekçi bakış açısıyla çeviriler sunan ve karşılaştırmalı dinler konularıyla ilgili önemli eserler veren kimseler arasında yer aldığını ifade etmektedir.<sup>101</sup> Ayrıca gelenekselci yaklaşımlarla ilgili araştırmalarıyla bilinen Hüseyin Yılmaz, “Ezelî Hikmet ve Dinler” adlı eserinde Gelenekselci ekol temsilcilerini ele aldıktan sonra gelenekselci tavırla çalışmalar yapan bilim adamları arasında Chittick'in de adını zikretmektedir.<sup>102</sup> Bu ve bunun gibi birçok çalışmada Chittick, Gelenekselci ekolün yaşayan temsilcilerinden<sup>103</sup>, sonraki

100 Bkz. Chittick, *Kozmos'un Hakikati*, 9-10; Chittick, *Tasavvuf*, 28.

101 Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 113 (43. dipnot.)

102 Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 128.

103 Nurullah Koltaş, *Gelenekselci Ekol ve İslâm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 138.

kuşak temsilcilerinden<sup>104</sup>, Gelenekselci bakışı günümüzde temsil eden<sup>105</sup> gibi vasıflarla tanıtılmaktadır.

Chittick'in entelektüel gelenek anlayışı ile Gelenekselci ekol arasında fikrî anlamda birçok ortak nokta bulunmaktadır. Chittick'in; insanların Rönesans'tan sonra seküler bir hayata yöneldiği ve kutsal olandan kopması sonucu modernizme meyiletmesi gibi modernite karşılığı düşünceleri, akla entelektüellik manası vererek aklın manevî ve sezgisel bir konumunun bulunduğu, epistemolojik temelin kutsal bilgiye atıfla vahiy ve aklın entelektüel yönünün tahakkuk ettirilerek ortaya çıkması, dinlerin çeşitliliği ve aşkın birliği hususunda bütün sahih dinlerin tek bir metafizik çatı altında ortak bir hedefe ulaştırabileceği fikri, zâhir-bâtın düzleminde zâhirde kalınmayıp bâtına yönelme gerekliliği, Gelenekselci ekolün de Chittick'in düşünceleriyle örtüşen kâmil insan anlayışı, dinlerde ortodoksi (sahihlik) düşüncesinin temelinde tevhidin bulunması gerekliliği, modern anlayışın yerle yeksan ettiği manevî birikimin tasavvuf ve öğretileriyle tekrardan insanlara hatırlatılması gerekliliği gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda Gelenekselci ekol düşüncesiyle ortak bir zemine sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Bütün bu bilgiler doğrultusunda Chittick'in Gelenekselci ekol temsilcisi olarak yansıtıldığı çalışmalarda haklılık payı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Chittick'in dünya görüşleri doğrultusunda din ve hakîkate dair düşüncelerinin merkezi İslâm felsefesi ve İslâm tasavvufudur. Gelenekselci ekolün görüşleri daha ziyade tündengelim metodunu çağrıştıracak şekilde daha geneli ifade eden” ilk gelenek”ten, medeniyetlerin kültürü ve kutsal vurgusundan manevî öğretiyi ilerlerken, Chittick tümevarım metodu ile İslâm'ın entelektüel gelenek ve mirasından hareketle bir manevî dünya tasavvuru oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle Gelenekselci ekol düşünürleri hikmet ve hakîkati bütün sahih din ve kültürlerde ararken, Chittick hikmet ve hakîkati özel olarak İslâm felsefesi ve İslâm tasavvufunu mezcettiği bir entelektüel gelenek merkezinden hareketle aramaktadır. Dolayısıyla aralarındaki en önemli fark, hakikat arayışlarındaki temel nokta olmaktadır. Chittick'in, dinlerin çeşitliliği ve aşkın birliği konusunda Gelenekselci ekol ile ortak bir görüş sergilemesinde ve İslâm entelektüel

104 Süleyman Saz, *Titus Burckhardt ve İslâm Sanatı Yorumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 64.

105 Abdullah Kasay, *Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'in (Tradisyonizm) Eleştirisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28; Musa Gürel, *Gelenekselci Ekolün Sanat Anlayışı* (Afyonkarahisar: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 28; Celil Zengin, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Düşüncesinde Modernizm Eleştirisi* (Afyonkarahisar: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 12.

mirasının bu konuda olumlu sinyaller verdiğini iddia etmesinde, konuya dair düşüncelerinin çıkış noktasının yine İslâmî gelenek olduğu hususu gözden kaçırılmamalıdır.

Chittick, Gelenekselci ekole mensup kişilerden pek çok şey öğrendiğini dile getirmekle birlikte “Tradisyonalizm ya da Guénonizm, ‘izmler’ beni çok fazla ilgilendirmiyor” ifadesini kullanmaktadır. Chittick, kendi söylemiyle de belirttiği gibi Gelenekselci ekol veya herhangi bir fikrî ekole mensup olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. O, insanların Allah’a giden yolun Gelenekselci ekolü takiple değil vahyî dinleri takiple olabileceğini dile getirmektedir.<sup>106</sup> O, Gelenekselci ekolün görüşlerini açıklama gibi bir durumla ilgilenmemekle beraber İbnü’l-Arabî, Mevlânâ, Konevî ve Fergânî gibi entelektüel kimliğe sahip şahsiyetleri Gelenekselci ekol düşünürlerinden daha çalışmaya değer bulunduğunu da belirtmektedir.<sup>107</sup>

Chittick, Gelenekselci ekolü andıran “philosophia perennis, perennializm, sophia perennis, scientia sacra, primordial tradition” gibi kavramları kullanmamıştır. Onun dünya görüşü ve gelenek anlayışı entelektüel gelenek mirasını oluşturan kavramlar üzerinde teşekkül etmiştir. Eserlerine bakıldığında, ele aldığı konularda da açık bir şekilde görüldüğü üzere o İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ geleneğinin bir takipçisidir. Bu iki entelektüel kimlik üzerinden İslâm geleneğini onların kullandığı terim ve ele aldığı konuları inceleyerek değerlendirmektedir.

## SONUÇ

Gelenekselci ekol düşüncesi, temel ontolojisi “aşkın ilke”ye dayanan, epistemolojisi manevî-sezgisel bir metafizik idrakini içeren, dinlerin çeşitliliğini kabul ederek semavî dinlerin özde kurtuluşa ulaştıracağını savunan, dinlerin aşkın birliğinin merkeze alınarak “aşkın ilke”nin evrene koyduğu “ilk gelenek”ten itibaren süregelen geçmişteki mirasın birikimiyle ortaya konulan kutsal ve manevî öğretileri ilke edinen, modernizm karşıtı bir anlayışı kapsamaktadır.

Chittick’in; modernite karşıtlığı, akla entelektüellik manası vererek aklın manevî ve sezgisel bir konununun bulunduğu, vahiy ve aklın entelektüel yönünün tahakkuk ettirilerek insan-ı kâmil vasfı kazanılması gerekliliği, dinlerin aşkın birliğinin bulunduğu, zâhirde kalmayıp bâtına yönelmek gerekliliği gibi düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda Gelenekselci ekol düşüncesiyle yüzeysel olarak ortak bir zemine sahip olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ancak Chittick, Gelenekselci ekol düşünürlerinden çok şey öğrendiğini fakat

106 William Chittick, “William Chittick ile Gelenekselcilik, Modernite ve Tasavvuf Üzerine”.

107 Abdulhamit Altuntaş, *William Chittick’te Gelenekselci Ekol ve Tasavvuf*, 162.

İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve onların takipçilerini daha çalışmaya değer bulduğunu, Gelenekselci ekol görüşlerini açıklama gibi bir derdinin olmayıp bu ekole mensup olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. O, dünya görüşünü entelektüel gelenek ve mirası üzerinden dile getirmektedir.

Chittick, gelenekten bahsederken bu kavramı Gelenekselci ekol düşünürlerinin bütün dinlerin sahip olduğu ortak bir gelenek anlayışı gibi kapsayıcı nitelikte değil, İslâm felsefesi ve İslâm tasavvufu çerçevesine hasrederek daha özel biçimde İslâmî miras olarak ele almaktadır. Dolayısıyla gelenekselci düşünce ontolojik, epistemolojik, kozmolojik gerçeklikler ile hikmet ve hakîkatî bütün dinlerde ararken Chittick'in entelektüel gelenek anlayışında bu hakikatler İslâm felsefe ve İslâm tasavvufunda aranmaktadır. Zira ona göre gelenek, yaşayan bir mirası gerektirmektedir. Bu ise ancak "kalbin Allah ile yaşamı" şeklinde olmaktadır. Böyle bir nitelik, sûfî geleneğinde marifet ehli kimseler olan ariflerde bulunmaktadır.

Chittick'in gelenek anlayışı, Gelenekselci ekolün kullandığı kavramlardan ziyade İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve onların düşüncelerini devam ettiren entelektüel gelenek mirasıyla oluşan kavramlar üzerine bina edilmiştir. İslâm medeniyeti ve entelektüel gelenek takipçisi olan, modern dünyanın bunalımından sûfî geleneğine sığınmış bir araştırmacı olarak karşımıza çıkan Chittick'in eserleri incelendiğinde onun maksadının, günümüze veya dünyaya dair bir şey söylenecekse bunun; entelektüel gelenek olarak ifade ettiği İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ve bu gelenekten gelen kimseler tarafından orijinal bir biçimde ortaya konulan tasavvuf anlayışıyla gerçekleştirilmesinin mümkün olabileceği söylenebilir.

## **EK BEYAN / DECLARATION**

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

*In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.*

*There is no potential conflict of interest in this study.*

*The author declared that this study has received no financial support.*

*The authors contributed equally to the study.*

## KAYNAKÇA

Altuntaş, Abdulhamit. *William Chittick'te Gelenekselci Ekol ve Tasavvuf*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Armağan, Mustafa. *Gelenek ve Modernlik Arasında*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Aslan, Adnan. "Geleneksel Ekolün Modernizm Eleştirisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları". *İslâm ve Modernleşme: II. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı*. 55-69. İstanbul: İSAM Yayınları, 1997.

Aslan, Adnan. "Gelenekselci Ekol". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 10/749-771. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 1. Cilt. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2008.

Burckhardt, Titus. *Akılın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*. çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Burckhardt, Titus. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. çev. Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları, 1982.

Chittick, William-Murata, Sachiko. *İslâm'ın Vizyonu: İnanç ve Uygulama*. çev. Turan Koç İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Chittick, William. "Introduction". *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al- 'Arabî's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Chittick, William. "İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı" çev. Mustafa Salih Edis, *Sufiyye*, 10/289-302. Haziran 2021.

Chittick, William. "Mutluluğu Ararken Görevimizi Unuttuk", *Yeni Şafak*. Erişim 28 Ağustos 2022. <https://www.yenisafak.com/hayat/mutlulugu-ararken-gorevimizi-unuttuk-3386528>

Chittick, William. "Response to the Questions of Ahmet Faruk Çağlar". Erişim 28 Ağustos 2022. <http://www.williamcchittick.com/wp-content/uploads/2019/05/Response-to-Questions-Posed-by-Ahmet-Faruk-C%CC%A7ag%CC%86lar.pdf>

Chittick, William. "The Doorway to an Intellectual Tradition". *Journal of the Muhyiddin İbn 'Arabi Society*. 59. 2016.

Chittick, William. "William Chittick ile Gelenekselcilik, Modernite ve Tasavvuf Üzerine, *Sabah Ülkesi*. Erişim 28 Ağustos 2022. <https://www.sabahulkesi.com/2013/07/01/william-chittick-ile-gelenekselcilik-modernite-ve-tasavvuf-%C3%BCzerine-ahmet-faruk-%C3%A7a%C4%9Flar/>

Chittick, William. *Âşığın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.

Chittick, William. *Divine Love: Islamic Literature and the Path of God*. New Haven-London: Yale University Press, 2013.

Chittick, William. *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.

Chittick, William. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld, 2005.

Chittick, William. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Chittick, William. *İbn Arabî: Giriş Kitabı*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.

Chittick, William. *Kozmos'un Hakikati- İlm-i Kâinat, İlm-i Nefs: İslâm Kozmolojisi*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Chittick, William. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

Chittick, William. *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Chittick, William. *Sûfi'nin Aşk Yolculuğu: Mevlânâ'nın Mânevî Öğretisi*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Chittick, William. *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics*

*of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.

Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tarifât-Arapça/Türkçe Terimler Sözlüğü*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Eaton, Gai. *King of the Castle: Choice&Responsibility in the Modern World*. Londra: The Bodley Head, 1977.

Eminrezavî, Mehdi. “Seyyid Hüseyin Nasr’ın İlmî Katkıları”. çev. Aysel Danacı. *Söyleşiler*. red. Mahmut Erol Kılıç. 21-31. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

*Encyclopedia*. “Tradition”. (Erişim 25 Ağustos 2022).

Guénon, René. *Doğu Düşüncesi*. çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Guénon, René. *Doğu ve Batı*. çev. Fahrettin Arslan. İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980.

Guénon, René. *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul, İnsan Yayınları, 1989.

Guénon, René. *Manevî İlimlere Giriş*. çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: Verka Yayınları, 1999.

Gürel, Musa. *Gelenekselci Ekolün Sanat Anlayışı*. Afyonkarahisar: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

<https://www.williamcchittick.com/cv/> (Erişim 25 Ağustos 2022).

İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, t.y..

Karadayı, Osman Nuri. *İbnü'l-Arabî'de İbâreden İşârete İşârî ve Gâî Yorum Kitâbu'l-Gâyât*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Kasay, Abdullah. *Çağdaş Türk Düşüncesinde Gelenekselci Ekol'ün (Tradisyonalizm) Eleştirisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Koltaş, Nurullah. *Gelenekselci Ekol ve İslâm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.



Kot Tan, Zeynep. “Gelenekselci Ekol ve Dinlerin Aşkın Birliği”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 10/811-827. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

*Kur'an Yolu*. Erişim 27 Ağustos 2022. <https://kuran.diyamet.gov.tr/Tefsir/>

Kutluer, İlhan. “René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. 404-448. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Lings, Martin. *Tasavvuf Nedir*. çev. Harun Şencan. İstanbul: Akabe Yayınları, 1986.

Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Nasr, Seyyid Hüseyin. “İslâm Geleneğini Yeniden Keşfetmek”. çev. Akif Emre. *Söyleşiler*. red. Mahmut Erol Kılıç. 103-111. İstanbul, İnsan Yayınları, 1996.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Knowledge and the Sacred*. Albany: StateUniversity of New York Press, 1989.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tasavvufî Makaleler*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Omar, Mohamed. “Interview with Dr. William Chittick”. Erişim 28 Ağustos 2022. <http://www.williamcchittick.com/wp-content/uploads/2019/05/Interview-with-Mohamed-Omar-originally-published-online-in-Swedish.pdf>

Saruhanlıoğlu, Ömer. “Editörlerin Önsözü”. *Âşığın Aynası: Kayıp Kalbin Peşinde*. ed. Meltem Türkeri. 11-14. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018.

Saz, Süleyman. *Titus Burckhardt ve İslâm Sanatı Yorumu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2019.

Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezelî Hikmet*. çev. Şahabeddin Yalçın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Sungur, Erol. *Nasr'a Göre Gelenek ve Modernlik*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.

Şimşek, İsmail- Yitiz Recep. “İbnü'l Arabî Düşüncesinde Dinlerin Aşkın Birliği Sorunu”. *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî*. 1/ 323-338. Malatya, İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Yalçın, Şahabeddin. “Giriş”. *Varlık, Bilgi ve Din*. ed. İsmail Taşpınar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.43/136-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yılmaz, Hüseyin. “Dinlerin Aşkın Birliği-Gelenekselcilerin Din Anlayışı”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslâm Düşüncesi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 10/773-810. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Yılmaz, Hüseyin. “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”. *Muhafazakâr Düşünce* 1/3, (2005), 39-53.

Yılmaz, Hüseyin. *Ezelî Hikmet ve Dinler: Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Zengin, Celil. *Seyyid Hüseyin Nasr'ın Düşüncesinde Modernizm Eleştirisi*. Afyonkarahisar: Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.







# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme

*A Review on the Validity of the Process for Comparing Photography to a Painting*

#### Tahir ERSOY

Yüksek Lisans Öğrencisi,  
Katar Üniversitesi, Şeriat ve İslami İlimler  
Fakültesi,  
Fıkıh ve Usul Fıkıh Anabilim Dalı,  
m.ersoytahir@gmail.com  
ORCID: 0009-0001-1845-361X.

#### Aytaç AYDIN

Doç. Dr.,  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,  
Hukuk Fakültesi, Özel Hukuk, İslam  
Hukuku,  
aytacaydin@aybu.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-9016-5711.

Cilt/ Issue: 4/1, 123-145

Geliş Tarihi: 20.08.2023

Kabul Tarihi: 30.04.2024

**Atıf:** Ersoy, Tahir-Aydın,Aytaç "Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), 123-145.

**Dipnot:** Tahir Ersoy-Aytaç Aydın "Fotoğrafın Resme Kıyası İşleminin Sıhhatine Dair Bir Değerlendirme", *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), Sayfa.

#### ÖZ

İslam fıkhı, inananlarının günlük hayatlarında yaptıkları eylemleri, İslam hukuku açısından denetleyen ve inananlara fiillerinin şeriate uygunluğu hakkında rehberlik eden bir ilim dalıdır. Zaman içerisinde değişen şartlar ve yeniliklere karşı içtihat mekanizması ile inananlara sağlıklı bilgi akışını sağlamayı amaç edinen İslam fıkhı, yeni çıkan durum ve hadiselerin fihki çerçevede kritiğini yapmayı gaye edinir. Bu bağlamda 19. yüzyılda icat edilen fotoğrafın İslam şeriatına uygunluğu İslam alimleri tarafından ele alınmıştır. Dört mezhep imamları ve fakihler tarafından adem-i cevazı üzerine ittifak edilen resim asıl kabul edilerek, fotoğrafın resimle kıyasının imkanı üzerinden mesele tartışılmıştır. Bu çalışmada, sözü edilen kıyas işlemi, tarafların görüşleri ve sundukları deliller açısından ele alınmış ve tartışılmıştır. Fotoğrafın cevazı ve adem-i cevazına ilişkin zikredilen deliller tespit edilip, delillerin değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu çalışmanın, fotoğrafın cevazına ilişkin, tarafların ileri sürdükleri delilleri kapsamlı bir biçimde ele alıp değerlendirmesi ve fotoğrafın cevazına ilişkin tatmin eden bir bilgi sunması literatüre katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Kıyas, Tasvir, Resim, Fotoğraf, İlet

#### ABSTRACT

Islamic law is a branch of science that controls the actions of its believers in their daily lives in terms of Islamic Sharia and guides its believers about the acceptability of their actions with Sharia. Islamic law, which aims to provide a healthy flow of information to its believers with the ijthad mechanism against changing conditions and innovations over time, aims to discuss new situations in terms of fiqh. Islamic scholars discussed the acceptability of the 19th-century invented photograph within the framework of Islamic Sharia. The picture, which was agreed upon by the imams of the four madhhabs and jurists about its

inadmissibility, was accepted as *asl* (origin), and the issue was discussed over the possibility of *qiyas* (legal reason) for the photograph to the picture. This research examines and discusses the aforementioned *qiyas* process, taking into account the perspectives and arguments presented by the parties involved. All the arguments mentioned regarding the permissible and non-permissiveness of photography have been identified, and the arguments have been evaluated. This study will contribute to the literature by providing a comprehensive assessment of the arguments claimed by the parties regarding the permissibility of photography and providing satisfactory information about the permissibility of the photograph.

**Keywords:** Islamic Law, *Qiyas*, *Tasvir*, Picture, Photograph, *Illa*

## EXTENDED ABSTRACT

Islam is inherently a religion that aims to bring happiness to the world and the hereafter. It establishes certain guidelines to ensure people receive rewards in the hereafter and lead happy lives in this world. Islam, which demands that its believers abide by these rules, aims to design people's lives around these rules. However, he also emphasizes that if the holy scriptures do not provide an answer to the innovations that occur in the ordinary flow of daily life, one can still carry out *ijtihad*.

The 19th century saw the invention of photography. It didn't take long for this invention, which had global repercussions, to arrive in Muslim lands. It would not take long for this invention to enter the Anatolian lands. The 186th issue of *Takvim Vekayi*, dated October 28, 1839, discusses this new invention in detail. This announcement about the new invention reached the Islamic world. Scholars from the Muslim community issued fatwas and penned books to dispel doubts and provide a comprehensive understanding of the Islamic law governing photography. Sultan Abdulhamid is known to have requested the first fatwa on this new invention, urging Muslims to take photographs of the holy lands. However, the oldest known book on the *hukm* of photography was published by Egyptian mufti Muhammad Bahî't al-Muti'î in 1884 under the title "The satisfactory answer to the permissibility of photography". Due to the lack of a clear text and a consensus of legal opinion (*ijma*) regarding the *hukm* of taking a photograph, some jurists resorted to *qiyas* to reach the *hukm* of photography. The issue was examined through the similarity between the

hand-drawn picture and the photograph.

The Hanafî, Mâlikî, Shafîi, and Hanbali madhhabs did not allow the painting of all living things, whether they were conscious or unconscious. Despite some exceptions, the general consensus remains that photographing living beings is not permitted. In order to find a solution to the issue of the hukm of photography, the jurists investigated whether there is an illa unity between the hand-painted painting and the photograph using the method of qiyas. This research led some jurists to assert the existence of an illa unity between these two entities, applying the impermissible ruling on painting to the photography issue. Other jurists, on the other hand, defended the opposite of this view and ruled that photography is permissible.

Scholars who have expressed their opinions on this issue have not neglected to state the arguments on which they are based. While some arguments were mentioned as common by all scholars, some arguments were mentioned only by some scholars, and some arguments were mentioned only by a single scholar.

The fuqaha's illas regarding photography prohibition are as follows: The photograph imitates God's act of creation. Secondly, in response to the counter-idea that the photograph resembles the reflection of the object in the mirror, that the image in the mirror is doomed to be destroyed, and that if a person moves to another point in front of the mirror, his image in the mirror will disappear in this movement, the fuqaha, who ruled that the photograph is not allowed, said: The image obtained with the camera has stability and survivability factors and cannot be compared with the image in the mirror. Furthermore, the foundation of Islam rested on the principle of tawhid. The ban also cited the concern that photography could lead to idolatry. Finally, reasons such as the similarity between the image in the photograph and the real object, the idea that the photograph is a developed form of the painting in the historical course, the use of the word "tasvir" for painting and photography, and the fact that it resembles a painting rather than a mirror because it is an artistic and technical activity, have been mentioned by some fuqaha.

On the other hand, the arguments mentioned by the scholars who defend the permissibility of photography are as follows: There is no imitation of God's creations in photography, and the main thing is that there is no danger of the photograph leading to shirk and idolatry. If it is done for such a purpose, then it will be haram, and photography is the confinement of shadow. It is like the image in the mirror, and naming the photograph and the picture with "Tasvir" does not require the photograph to take the hukm of the picture, and the main element in a photo shoot is the camera, not the person taking it, and the principle

that the origin of things is permissibility and necessity of photography, and the principle of sharia making it easy and not complicating.

In this study, we will first discuss the opinions of scholars on the permissibility and non-permissibility of photography, as well as the arguments they have made. Afterwards, the arguments mentioned by the scholars who defend the non-permissibility will be discussed, and finally, our personal opinion about the hukm of photography will be mentioned. This study will contribute to the literature by dealing with the arguments mentioned about the hukm of photography in detail and giving satisfactory information about the hukm of the issue.



## GİRİŞ

Günlük hayat içerisinde var olan her şeyi İslam hukuku açısından değerlendirmek ve anlamlandırmak fakihlerin Hz. Peygamber’den devraldığı bir misyondur. Hz. Peygamber tarafından, Allah’ın insanlara verdiği büyük bir lütuf olarak tanımlanan, Peygamber dualarında yer alan ve dinde genel manada ince kavrayışlı olmak, zor meseleleri anlamak anlamında kullanılan fakihlik, İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren dini meşruiyet çerçevesinde bir toplumun tanzim edilmesi, zihinsel ve toplumsal karmaşanın önüne geçilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

İnsanlık tarihi bir değişim ve dönüşüm tarihidir. Asırlar yerlerini yeni asırlara, nesiller yerlerini yeni nesillere devrettiği gibi günlük hayatta kullanılan materyaller de insan ihtiyaçlarına binaen değişim ve dönüşüme uğramaktadır. Bu bağlamda, insanlığın ihtiyacı doğrultusunda icat edilen fotoğraf, zaman içerisinde günlük hayatın ayrılmaz bir parçası olmuştur.

İlk fotoğraf Joseph Nicephore Niepce tarafından 1826 yılında çekildiğinde, bugünkü halinden çok daha ilkel bir haldeydi. Fakat zaman içerisinde bu icat, kendi içerisinde yaşadığı değişim ve dönüşüm ile hayatımızın merkezine yerleşmiştir. Bugün gerek resmi işlerde gerekse günlük hayatta olağan kullanımıyla fotoğraf hacet, belki de zaruret derecesine yükselmiştir. Burada şu soru gündeme gelmektedir: İslam fıkhi açısından fotoğrafın hükmü nedir?

Fotoğraf çekmenin hükmüne dair açık bir nas ve kesin bir icma yoktur. Fotoğraf Arap dilinde tasvîr şemsi veya tasvîr fotoğrafı adlarıyla bilinir. Fotoğraf tasvir ismiyle nitelenmiştir. Tasvirin hükmüne mezhep kitaplarında kimi zaman müstakil başlıklar, kimi zaman ise ilintili konular içerisinde değinilmiştir. Bundan dolayı bir kısım fakihler fotoğrafın hükmüne ulaşmak için kıyas metoduna başvurmuşlar, fotoğrafı tasvire kıyas etmek suretiyle bir hükme ulaşmaya çalışmışlardır.

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ister akıl sahibi olsun, ister akılsız olsun hiçbir canlının resminin yapılmasını caiz görmemişlerdir.<sup>1</sup> Bu görüşten hareketle, birtakım deliller ile görüşünü destekleyen bir gurup fakih, fotoğrafın da aynı hükmü alacağını ifade etmiştir. Fakat fotoğrafın resme kıyası meselesi, fakihler arasında ortak kabul olarak zikredilmemiş, aksine modern dönemde yaşayan alimlerin çoğunluğu bu kıyasın sıhhatini sorgulamış ve reddetmiştir.

1 Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Baḥrû 'r-râ'ik* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1894), 2/29; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale 'ş-Şerḥi 'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.b), 2/337; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü 'l-Tâlibin* (Beyrut: el-Mekteb el-İslâmî, 1991), 7/335; Mansûr el-Buhûtî, *Keşşâfû 'l-ḳnâ'an (metn)i 'l-İḳnâ'*, (Riyad: Vizaretü'l- Adl fi'l Memleketü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye, 2008), 1/280.

Bu araştırmada öncelikli olarak fotoğrafın resme kıyasının sıhhati meselesine odaklanılacaktır. Bunun için de tarafların ileri sürdükleri, fikirlerinin dayandıkları delillerin tespit edilip, incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle meselenin kavramsal çerçevesine değinilip, mezheplerin resim ile ilgili görüşlerine kısaca temas edilip, araştırmanın ana konusu olan fotoğraf meselesi ele alınacaktır. İlk olarak tahrir hükmünü savunan alimlerin görüşleri ve ileri sürdükleri deliller, sonrasında cevaz hükmünü savunan alimlerin beyanları ve ortaya koydukları deliller zikredilecektir. Son bölümde ise kapsamlı bir değerlendirme yapıлып bir tercihte bulunulacaktır.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Üzerinde duracağımız meselenin daha iyi anlaşılması ve kavranması için öncelikle konuyla alakalı olan kavramların incelenmesi gerekir. Bundan dolayı bu bölümde konuyla doğrudan ilişkili olan suret ve fotoğraf kavramları üzerinde durulacaktır.

### 1.1. Suret (Resim)

Arapça'da "ص،و،ر" harflerinden oluşan suret, sözlükte şekil, görüntü ve ayırt edici özellik gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Tasvir ise bir şeyin resminin herhangi bir yere nakşedilmesi ve bu nakış ile ifade edilmesi anlamında kullanılmaktadır.<sup>3</sup> Kur'an-ı Kerim'de İnfitar suresinin sekizinci ayetinde "فِي آيٍ صُورَةٍ مَّا تَشَاءُ رَكْبِكَ" olarak "*Terkibini de dilediği gibi yaptı.*" meâlinde bizzat zikredilen suret kelimesi, farklı ayetlerde muhtelif sigalarla kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Örneğin; Haşr suresi 24. ayette "هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" olarak "*O, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur. Göklerdekiler ve yerdekiler hep O'nu tesbih ederler. O üstündür, hikmet sahibidir.*"<sup>5</sup> meâlinde Allah Teâlâ'nın ismi olarak zikredilirken, "هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" "*Sizi rahimlerde dilediği gibi şekillendiren O'dur. Mutlak güç ve hikmet sahibi olan Allah'tan başka ilâh yoktur.*" "*Ant olsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik; sonra da meleklere, "Âdem'e secde edin."* diye

2 Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, thk. Muhammad Naim el-İraksousi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 4/427; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), 4/473; Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muḥtârü's-Şîḫâḫ*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 180.

3 Sâlih b. Fevzân, *el-İrşâd İlä Sahîh'l-İtikâd ve'r-Reddi alâ Ehli's-Şirk ve'l-İlhâd* (Dammam: Dâr-uİbnü'l-Cevzi, 1999), 57.

4 el- İnfîtâr 82/8.

5 el- Haşr 59/24.

*emrettik. İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenler arasında yer almadı".<sup>6</sup> gibi bazı ayetlerde fiil sigasında kullanılmaktadır.*

Kur'ân-ı Kerim'deki suret köküyle alakalı ayetler incelendiği zaman açık bir şekilde Allah'ın zatını musavvir olarak ifade ettiği ve suret verme, şekillendirme fiilini kendi zatına nispet ettiği görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim'deki bu kullanımlar ile suret verme işleminin yaratma, şekillendirme gibi anlamlarda kullanıldığı ve yalnızca Allah'a nispet edildiği ve onun dışında kimse için bu fiilin kullanılmadığı görülmektedir.

Türkçede resim varlıkların, doğadaki görünüşlerinin kalem, fırça gibi araçlarla kâğıt, bez vb. üzerinde yapılan biçimlerini ifade etmektedir. Resim lügatte "ayak izi, kalıntı, kalemle çizme, işaret koyma" anlamlarındaki resm kökünden türemiştir. Kişilerin, düşünce ve duygularının estetik kurallar çerçevesinde bir düzleme aktarılması sanatına da resim adı verilmektedir.<sup>7</sup>

## 1.2. Fotoğraf

Fotoğraf yunanca ışık ve yazı anlamına gelen *photos* ve *graphes* sözcüklerinin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Fotoğrafın ıstilahî(terim) olarak "*Çeşitli araç ve malzeme ve ışık kullanarak görüntüyü özel bir yüzey üzerinde sabitleme*" şeklinde tanımlanması mümkündür.<sup>8</sup> Tarihte ilk fotoğraf Fransız mucit Joseph Nicephore Niepce tarafından taş baskı tekniği kullanılarak 1826 yılında çekilmiştir.<sup>9</sup>

Tüm dünyada yankı uyandıran bu icadın Anadolu topraklarına girmesi uzun sürmemiştir. Takvim-i Vekayi'nin 28 Ekim 1839 tarihli 186. sayısında bu yeni icattan ayrıntılı bir şekilde bahsedilmiş ve fotoğrafın icadı duyurulmuştur. Gazete haberinde şöyle denmektedir:

"Avrupa'da yayınlanan bazı gazetelerden alınan haberlerin tercümesidir. Herkesin bildiği gibi, son yıllarda buharlı makineler fabrikalarda ray üzerinde gidebilir hale geldi. Bu sıralarda bir adam düşüncelerini dikkatle bir noktada toplayıp kanalize etmiş ki, iş bir acayip sanata yönelmiş, sonunda cilveli bir ayna (satih) ortaya çıkmış. Fransalı Daguerre adlı marifet sahibi öğrendiği değişik sanat fenninin usulleri ile güneş ışığını yankı yaptırıp, nesnelere hatlarını çıkarmış

6 el- A'râf 7/1.

7 TDK, *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDKY, 2005), 1653-1654; Tuncay Başoğlu, "Resim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 34/579; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/241.

8 Sozluk.gov.tr, "Fotoğraf"(Erişim 20 Mart 2024).

9 Lindahall, "Joseph Nicephore Niepce"(Erişim 20 Mart 2024).

ve bu acayip sanatın oluşmasına gizli ve açık olarak 20 senesini vermiştir. Nihayet sonuca gelmiş ve bu olay herkesin beğenisini kazanmıştır. Şöyle ki, cismin görüntüsü, ışıktan arındırılmış büyük veya küçük kutu şeklinde olan aletin, önündeki camdan geçerek içeride resmolunur. İçeri yansıyan resmin bir satıh üzerinde zapt olunması için bazı eczalar hazırlanması gerekir. Daguerre tecrübesine dayanarak bu karışımı başarmıştır. Bakır levhaya sürülen maddeye iyot ismi verilir. Bu levha iyodun buharına birkaç dakika tutulduktan sonra hemen karanlık kutuya konulur, beş dakika müddetle kutunun penceresinden geçen görüntü resimlenir. Bazı saklanması gereken şeylerin böyle zapt edildiği düşünülecek olursa, bunun ne kıymetli bir icat olduğu anlaşılır. Ne gariptir ki, Daguerre'in bu keşfi sırasında Talbot isimli bir İngiliz de kendi diyarında güneş ışığını böyle kullanmıştır. Böyle ise de, Daguerre'in resim çekmesi daha önce gerçekleşmiştir.”<sup>10</sup>

Bu yeni icat ile alakalı olarak ilk fetvanın Sultan Abdülhamid tarafından mukaddes toprakların fotoğraflarının çekilmesi için istendiği bilinmektedir.<sup>11</sup> Bazı kaynaklarda Mekke, Medine ve Kudüs'ün fotoğraflarının çekilebileceği ve kutsal topraklara fotoğraf makinesinin sokulabileceğine dair fetva olduğu ifade edilse de araştırmalarım sonucunda bu fetvaya ulaşamadım.<sup>12</sup>Fakat Sultan Abdülhamid döneminden günümüze ulaşan kutsal topraklara ait resimler bu fetvanın alındığına işaret etmektedir. Bu fetvanın kim tarafından verildiği bilinmese de kanaatimizce bu dönemde önce Şeyhülislamlık daha sonra ise şeyhülharemlik vazifelerini ifa eden Hasan Hayrullah Efendi tarafından verilmiş olması muhtemeldir.

Fotoğrafın hükmüne dair açık bir nas ve kesin bir icma olmamasından ötürü, fakihler fotoğrafın hükmüne ulaşmak için kıyasa başvurmuşlardır. Fotoğrafın hükmüne benzer olarak elle çizilen resim (الرسم باليد) görülmüş ve mesele bu eksende incelenmiştir. Bu bağlamda, fotoğrafın hükmü ile alakalı olarak bilinen en eski kitap Mısır Müftüsü Muhammed Bahît Mutî'i tarafından "Fotoğrafın cevazına ilişkin tatmin edici cevap" adıyla 1884 yılında yazılmıştır.<sup>13</sup>

Çalışmanın bundan sonraki kısmında ilgili kıyas fıkıh tekniği açısından ele

10 Engin Özdenes, *Osmanlı İmparatorluğunda Fotoğrafçılık (1839-1919)* (İstanbul: İletişim Yayınları,1995), 27; Fatih Önen, *Osmanlı Devleti'nde Fotoğrafçılığın Gelişimi ve Fotoğrafın Tarihsel Kaynak Değeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 48.

11 Mirza Shawaosh, *The Digital Illustrated Atlas of Makkah and the Holy Environs From the 11th Century to the Present Day* (Mekke: The Center of Makkah History,2011), 67.

12 Tarih Dergi, 'Osmanlı Devrinden Bugüne Kabeye Saygı Göstermek'(Erişim 20 Mart 2024).

13 Muhammed Bahît, *El-Cevâbü 'ş-şâfi fi İbâhati 'l-Tasviri 'l-Fûtûgrâfi* (Kahire: Matbaa Hayriyye, 1884), 1-24.

alınacak, bu minvalde fukahânın bu mesele hakkındaki görüşleri ve delilleri beyan edilecektir. Son olarak yapılan kıyas işlemi hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

## 2. FOTOĞRAFIN HÜKMÜ HAKKINDA GÖRÜŞLER

Fotoğrafın hükmü meselesine temas edilmeden önce, dört mezhebe göre resmin hükmü konusunun bilinmesi önem arz etmektedir. Dört büyük mezhebe (Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî) göre ister şuur, akıl sahibi olsun, ister akılsız olsun hiçbir canlının (ruh sahibi) resminin, yapılması caiz değildir.<sup>14</sup> Resmin gölgesinin olması veya bir düzlem üzerine yapılmış olması (tuval, kağıt, duvar gibi) Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre hükmü değiştirmemektedir. Fakat Mâlikî mezhebi, gölgesi olan resim ile bir düzlem üzerine yapılan resim arasında fark olduğunu ifade etmekte ve düzlem üzerine yapılan gölgesi olmayan resimlere tahrir hükmü yerine kerahet hükmü vermektedir.<sup>15</sup> Fakat dört mezhebe göre, eğer resim tahkir mertebesinde olursa, örneğin; yere serilip ayak altında kalan sergi veya yaslanılan yastıklar gibi maddeler üzerine nakşedilirse, caiz olmaktadır. Yine Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri baş ve benzeri, vücuttan çıkarıldığında yaşanılması mümkün olmayan bir organı eksik bir resmin yapılmasının caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bunlara ek olarak, dört mezhep arasında canlı olmayan ağaç ve benzeri cisimlerin resmini yapmanın caiz olduğu konusunda da ittifak vardır.<sup>16</sup>

Fotoğraf konusunun bir çözüme kavuşması ve fotoğrafın hükmünün inananlar tarafından bilinmesi amacıyla fakihler kıyas metodunu kullanarak, el ile yapılan resim ile fotoğraf arasında illet birliğinin var olup olmadığını araştırmışlardır. Bu araştırma sonucunda bazı fakihler bu iki şey arasında bir illet bağının olduğunu ve resim meselesinde mütekaddim ulemanın verdiği tahrir hükmünün fotoğraf meselesine uygulanacağını iddia etmişlerdir. Diğer bir kısım fukahâ ise bunun zıddını savunmuştur.

14 Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Şam: Dâru'l Sekafe ve't-Türas, 2000), 1/650; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil* (Beyrut, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 1/332; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Kahire: el-Matbaatü'l- Mısriyye, 1929), 14/81; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ 'an (metn)i'l-İknâ*, 1/279.

15 Muhammed İliş, *Minehu'l-celîl 'alâ Muhtaşarı Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 3:529.

16 Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/211; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil*, 1/332; Nevevî, *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, 14/403; el-Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ 'an (metn)i'l-İknâ*, 1/279; Abdurrahman b. Muhammed Avâd el-Cezîri, *el-Fikh ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/39,41. Fatih Orhan, *İslam Hukuku Açısından Resim Yapmanın Hükmü ve Türk Osmanlı Sanatının Oluşumundaki Etkisi* (Gostivar: 14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 2016), 32-34.

## 2.1.Tahrim Hükümünü Savunan Fakihler

Fotoğraf işleminin hükmüne dair araştırmalarda bulunmuş ulemanın bir kısmı bu işleme cevaz vermemiştir. Suudi Arabistan'ın meşhur alimlerinden Muhammed bin İbrahim Şeyh, eski Suudi Arabistan Müftüsü Abdülazîz b. Bâz, Mısır Hanefî alimlerinden Mustafa Hamami, Suriye Hanefî alimlerinden Muhammed Ali Sâbûnî, Sudan ulemasından Emin el-Hâc, Iraklı fıkıh alimi Abdülkerîm Zeydân ve Pakistan ulemasından Muhammed Takî Osmânî bu fakihler içerisinde en çok öne çıkan isimlerdendir.<sup>17</sup> Yukarıda sayılan isimlerden bazıları meseleyi detaylı bir biçimde inceleyip, konu hakkında detaylı izahlara girişmişken, bazıları mesele hakkında detaylı izahlarda bulunmayıp kısaca konu hakkında görüşünü beyan etmiştir.

Konu hakkında görüşlerini beyan eden alimler, el ile yapılan resim ile makine aracılığıyla çekilen fotoğraf arasında herhangi bir farkın bulunmadığını, bu sebeple bir Müslüman için hem fotoğraf çekmenin hem de fotoğraf çektirmenin haram olduğunu vurgulamaktadırlar.<sup>18</sup> Şeriatta aslı haram olarak belirtilen bir meselede, kullanılan aletin değişmesiyle hükmün değişmeyeceği ifade edilmektedir. Örneğin içki (hamr) şeriatta haram kılınmıştır. Dolayısıyla, sarhoş edici maddeler ister elle, ister modern mekanizmalar, aletler kullanılarak içilsin haramlık hükmü değişmeyecektir. Aynı şekilde adam öldürme şeriatta yasaklanmıştır. Bıçak yardımıyla veya kurşun sıkılarak gerçekleşen öldürme eyleminde, hüküm değişmeyecektir. Bu bağlamda, ressamın fırçası ile fotoğrafçının fotoğraf makinesi arasında hükmün verilmesini engelleyecek bir farkın olmadığı, bu nedenle fotoğrafa cevaz vermenin uygun olmayacağı ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Ayrıca fotoğraf makinesi ile fotoğraf çekmenin, birisini öldürmek için bir aslan gönderip, aslan o kişiyi parçalayıp öldürdükten sonra, katil ittihamı ile suçlanınca "O kişiyi ben öldürmedim. Aslan öldürdü." demek gibi olduğu ifade edilmektedir.<sup>20</sup> Fotoğraf çekmek yoluyla elde edilen görüntünün her yönüyle fotoğrafı çekilene benzemediğini kabul eden alimler, şeriatta resmin yasaklanmasına sebep olan

17 Muhammed b. İbrahim Âli's-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım (Mekke: Matabiu'l Hukûme, 1979); Abdülazîz b. Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi't-tasvir* (Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme el-Buhûsü'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1997); Mustafa Hamami, *Nahda Islâhiyye* (Kahire: Matbaa Mustafa el-Elbânî el-Halebî, 1935); Muhammed Ali Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân* (Beyrut: Müessesetül'l-Menâhilü'l- İrfân, 1981); Emin el-Hâc, *Hukm et-Tasvir fi'l İslam* (Hartum: Mektebetü'l-Dâru'l Matbuat'ul Hadise, 1989); Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer`e ve'l-Beytü'l-Müslim*, (Beyrut: Müessesetül Risale, 1993); Muhammed Takî Osmânî, *Fethu'l-mulhim*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 2006).

18 Âli's-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, 1/183-188; İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi't-tasvir*,3; Hamami, *Nahda Islâhiyye*, 264; Osmânî, *Fethu'l-mulhim*, 10/141-142.

19 Osmânî, *Fethu'l-mulhim*, 10/141-142.

20 Hamami, *Nahda Islâhiyye*, 264.

illetin fotoğrafta bulunduğunu, canlı varlıkların görüntülerinin herhangi bir yolla başka bir noktaya aktarılmasının İslam hukukunda var olan yasaklık hükmünün aslını teşkil ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>21</sup> Abdülkerîm Zeydân meseleyi bir adım daha öteye taşıyarak, alet ile yapılan tasvirin yasaklama ve haramlık hükmünü el ile yapılan tasvirinden daha fazla hak ettiğini ifade etmektedir.<sup>22</sup> Benzer noktaya temas eden Muhammed Ali Sâbûnî, fotoğrafın din ve ahlak için fitne ve mefsedete sebep olduğunu ve fotoğraftaki mefsedetin el ile yapılan resimden daha fazla olduğunu vurgulamaktadır.<sup>23</sup> Ayrıca fotoğraf aracılığıyla sefahat, çıplaklık ve bilumum muharrematin hızla yayılmasının fotoğrafa cevaz vermeyen alimlerin sunduğu en önemli gerekçelerden biri olduğu ifade edilebilir.<sup>24</sup>

Fotoğrafın, yüzün aynada beliren yansımaya benzediği, aynadaki görüntünün zail olmaya mahkum olduğu ve kişinin aynanın karşısından başka bir noktaya hareketi halinde aynadaki görüntünün yok olacağı fikrine karşı tahrir hükmünü savunan alimler, fotoğraf ile elde edilen görüntüde istikrar, beka ve işlemin sonuçlanıp elle çizilen resim gibi teknik bir görüntünün elde edilmesi gibi faktörler bulunduğundan ötürü, aynadaki görüntü ile kıyas edilemeyeceği fikrini savunmaktadırlar.<sup>25</sup> Ayrıca fotoğrafın el ile yapılan resmin hükmünün altına girmeyeceğini, bu yüzden haram dairesinin dışında kaldığını düşünen alimlerin aksine fotoğrafın, tasvirin bir türü olduğu, bu sanatta uzman olan kişiye dilde ve örfte musavvir denildiği, tahrir hükmünü savunan alimler tarafından sıklıkla ifade edilmektedir.<sup>26</sup>

Allah'ın yaratmasının taklidi meselesine de alimler tarafından sıklıkla temas edildiği ifade edilebilir. Deliller bölümünde temas edeceğimiz üzere resmin yasaklığına ilişkin Hz.Peygamber'den doğrudan bu manaya işaret eden veya dolaylı olarak bu konu ile alakalı hadisler rivayet edilmiştir. Buradan hareketle fotoğrafın hükmü meselesini inceleyen bir kısım fukahâ, benzer illetin fotoğrafta da bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>27</sup> Bazı alimler tarafından Allah'ın yaratmasının taklidi söz konusu olunca, fotoğrafın el ile yapılan resimden daha fazla bu manayı içerdiği ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Muhammed Ali Sâbûnî ise bu meseleye

21 Âli'ş-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, 1/183-188; İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi'l-tasvir*, 3.

22 Zeydân, *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim*, 3/469.

23 Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 2/415-422

24 Âli'ş-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, 1/183-188; Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 2/419-422

25 Âli'ş-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, 1/183-188.

26 Âli'ş-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, 1/183-188; Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 2/415-422

27 Âli'ş-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, 1/183-188; Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 2/415; İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi'l-tasvir*, 3.

28 Zeydân, *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim*, 3/469.



itiraz ederek, fotoğrafın yasaklanmasının gerekçesi olarak öne sürülen ‘Allah’ın yaratmasının taklidi ‘’ illetini doğru bulmamaktadır. Fakat Muhammed Ali Sâbûniye göre, bu durum fotoğrafı tasvirin bir türü olmaktan çıkarmamaktadır.<sup>29</sup>

Bunlara ek olarak, tahrir hükmünü savunan alimler tarafından toplumlara putperestliğin tasvir yoluyla girdiği sıklıkla vurgulanmış, ve bu sebeple fotoğrafın yasaklanması gerektiğine dair görüşler beyan edilmiştir.<sup>30</sup>

Emin el-Hâc, yukarıda zikredilen alimlerin temas etmedikleri farklı bir noktaya işaret etmektedir. Emin el-Hâc, fotoğrafçılığın tasvir mesleğinin gelişimi sonucunda ortaya çıktığını, tüm meslek dallarında ve endüstride kol gücü yerini makineye devrettiği gibi, modern dönemde el ile yapılan resimlerin de yerini fotoğrafa bıraktığını ifade etmektedir. Hz.Peygamber’in genel bir hüküm koyarak tasvirin her çeşidini yasakladığını, bu nedenle bu kapsama giren her şeyin yasaklanmış olduğunu, fotoğrafın da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>31</sup> Benzer şekilde farklı bir noktaya temas eden Abdülazîz b. Bâz, resmin bulunduğu yerin önemli olmadığını, resmin bulunduğu yer veya gölgesinin olup olmasının resim ile alakalı hükümde bir değişiklik yapmayacağını, resim yapanın (musavvirin), musavvir olduğu için lanetlendiğini, fotoğraf çeken kişinin de musavvir olarak adlandırıldığından aynı hükmü alacağını ifade etmektedir.<sup>32</sup> Resim ile alakalı yasağın resmin ötesinde musavvir için geçerli olduğunu savunan Abdulaziz bin Baz’ın meseleye farklı bir bakış açısıyla yaklaştığını söylemek mümkündür.

Fotoğrafın günümüz şartları içerisinde çok önemli bir pozisyonda bulunduğu farkında olan tahrir hükmünü savunan alimler, zaruret veya güçlü ihtiyaç halinde fotoğrafa ruhsat verilebileceğini sözlerine eklemektedirler. Pasaport veya herhangi bir resmi işlem için gereken fotoğrafı haramlık hükmünün dışında tutan alimler, zaruret halinde fotoğrafın kullanılabilmesine dair fetvalarıyla Müslümanlara hareket edebilecekleri bir alan sağlamaktadırlar.<sup>33</sup> Ayrıca suretlerin başlarının resimde olmaması durumunda da fotoğrafın caiz olacağı vurgulanmaktadır.<sup>34</sup>

29 Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 2/415-422

30 Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 2/415-422; İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi't-tasvir*, 8; Emine Gümüş Böke, “İslâm Hukuku’nda Kıyafet-Örtünme ve Kıyafetler Üzerindeki Resim ve Yazıların Durumu”, *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (Mayıs 2017), 36.

31 Emin el-Hâc, *Hukm et-Tasvir fi'l İslam*, 16-19.

32 İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi't-tasvir*, 8.

33 Zeydân, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim*, 3/469; Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 2/415-422; Muhammed Takî Osmânî, *Fethu'l-mulhim*, 10/141-142.

34 İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi't-tasvir*, 11-12.



Genel olarak fotoğrafın haramlığına ilişkin alimlerin zikrettikleri illetler şunlardır:

1. Allah'ın yaratma fiilinin taklidi,
2. İstikrar ve bekâ,
3. Mutabakat (Çekilen görüntünün çekilen ile olan uygunluğu),
4. Putperestliğe neden olma endişesi,
5. Fotoğrafın, resmin tarihi seyir içerisinde gelişmiş bir formu olduğu,
6. Fitne ve mefsedeti yayması,
7. Tasvir isminde ortaklık,
8. Sanatsal, teknik bir faaliyet olması hasebiyle aynadan ziyade resme benzemesi<sup>35</sup>

### 2.1.1. Deliller

Tahrim hükmünü savunan alimlerin fotoğrafın adem-i cevazına ilişkin sundukları deliller genel olarak bazı hadis-i şerifler, sedd-i zerâi' ve maslahat ilkesi olarak ifade edilebilir.

#### 2.1.1.1. Hadis-i şerif

Hazreti Peygamber birçok hadisinde resmi ve musavvirleri zemmetmiştir. Örneğin; Abdullah bin Mes'ûd, Hz. Peygamber'den şöyle duyduğunu nakleder: "Kıyâmet günü Allâh katında en şiddetli azaba uğrayan kimse musavvirlerdir, resim yapanlardır".<sup>36</sup> Yine Abdullah bin Ömer şöyle bir rivayet nakleder: "Şüphesiz ki, suretleri(resimleri) yapanlar, kıyamet gününde azap olunurlar ve onlara: Haydi, bu yaptığınız suretlere(resimlere) can veriniz! denilir."<sup>37</sup> Tahrim hükmünü savunan alimler tarafından resim ve fotoğraf arasındaki benzerlik ve yukarıda zikredilen gerekçelere dayanarak fotoğrafın da bu hadislerin çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>38</sup> Ayrıca Abdülazîz b. Bâz tarafından,

35 Âli'ş-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, 1:183-188; İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi't-tasvir*, 3; Hamami, *Nahda Islâhiyye*, 264; Osmâni, *Fethu'l-mulhim*, 10/141-142; Zeydân, *el-Mufasssal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim*, 3:469; Sâbûni, *Revâiu'l-beyân*, 2/415-422.

36 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Libas", 89 (No. 5950).; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Libas" 96.

37 Buhari, "Libas" 92; Müslim, "Libas" 97.

38 İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi Hükmi't-tasvir*, 3-5.

Ebu Hureyre'den rivayet edilen ve kutsi bir hadis olan "Benim yarattığım gibi yaratmaya kalkışandan daha zalim kim vardır? Haydi bir zerre, yahut bir habbe veya bir arpa tanesini yoktan yaratsınlar." <sup>39</sup> hadisi zikredilmektedir. <sup>40</sup> İbn Bâz, bu hadiste yasaklığın sebebi olarak Allah'ın yaratmasının taklit edilmesinin ön plana çıktığını ifade etmektedir. <sup>41</sup>

### 2.1.1.2. *Sedd-i zerâi'*

Evlerde asılı olarak teşhir edilen veya zihinlerde biriktirilen hatıraların dış dünyadaki tezahürlerinden olan fotoğraflar bir saygı ve ta'zim unsuru olarak göze çarpmaktadır. Fotoğraf için zikredilen bu unsurlar sebebiyle fotoğrafın şirke yol açıp, Allah'tan başkasına ihtiram ve ta'zime yol açabileceği belirtilmiştir. Nitekim bugün özellikle Hint alt kıtasında modern dönemde yaşamış, henüz hayatta veya vefat etmiş birçok Hint azizinin portreleri bir tapınma nesnesi olarak kullanılmaktadır. Hz. Peygamber de bu meselenin tehlikesine binaen Müslümanları uyarmış ve Ümmü Seleme radiyallahu anha, Hz. Peygamber'e Habeşistan'da gördüğü bir kiliseyi anlatıp, o kilisede gördüğü resimleri zikredince Hazreti Peygamber "*Onlar öyle bir toplumdur ki, içlerinde salih bir kişi öldüğünde onun kabri üzerine mescit inşa ederler, o resimleri de oraya asarlar, onlar Allah katında mahlûkatın en şerlileridir buyurmuştur.*" <sup>42</sup> Bu sebeple, seddi zerîa düsturundan hareketle fotoğrafların yasaklanmasının şeriatın gayelerine uygunluk arz ettiği ifade edilmiştir. <sup>43</sup>

### 2.1.1.3. *Maslahat*

Fotoğrafın fitneyi yaydığı, kadınlar için tesettür vb. İslamî hassasiyetlerde gevşeme meydana getirdiği, tesettürün bu yolla kirlendiği, İslam toplumunun bu yolla bozulmaya ve çözülmeye sürükleneceği iddia edilmiştir. <sup>44</sup>

## 2.2. Cevaz Hükmünü Savunan Fakihler

Fotoğrafa cevaz veren alimlerin sayısı çok fazla olduğundan, bu konuda en çok öne çıkan isimler şöyle ifade edilebilir: Eski Mısır Müftüsü Muhammed Bahît, Suudi Arabistan alimlerinden Muhammed bin Sâlih el-Useymin, Mısırlı Haseneyn Muhammed Mahlûf, Salih Lohaydan, Seyyid Sabık, Vehbe

39 Buhari, "Libas" 90; Müslim, "Libas" 101.

40 İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi Hükmi't-tasvir*, 4.

41 İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi Hükmi't-tasvir*, 4.

42 Buhari, "Salat" 48.

43 İbn Bâz, *el-Cevabu'l-müfid fi hükmi't-tasvir*, 8.

44 Âli'ş-Şeyh, *Fetâvâ ve Resâ'il*, 1:183-188; Sâbûnî, *Revâiu'l-beyân*, 2/419-422

Zühaylî, Yusuf Karadavi, Hüsâmeddîn Affâne, Muhammed Tevfik Ramazan Buti, Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, Muhammed Gazzali, Cadelhak Ali Cadelhak, Abdurrahman Abdulhalık, Ferid Ensari ve Muhammed Hasan Dedo, Hayrettin Karaman.<sup>45</sup>

Fotoğrafa cevaz veren alimler, öncelikle Hazreti Peygamber'in hadislerinde zikredilen ve yasaklanan tasvir üzerine odaklanmaktadırlar. Bu alimler tarafından tasvirin yasaklanmasının sebebi olarak Allah'ın yaratmasının taklidine ve canlı varlıkların resmedilmesine vurgu yapıp, zikredilen illetin fotoğraf için geçerli olmadığı ve fotoğrafın özel yöntemler aracılığıyla gölgenin hapsedilmesi olduğu ifade edilmektedir.<sup>46</sup> Gölgenin bizzat Allah tarafından yaratıldığı sıkça vurgulanıp, bunda kulun herhangi bir dahlinin ve tasarrufunun olmadığı ifade edilmektedir.<sup>47</sup> Yasaklanan tasvirin yeni bir suret oluşturmak olduğu, bu yeni oluşturulan suretin daha önce var olmadığı, bu yolla Allah'ın yaratmasının taklidinin vuku bulduğu, fakat bu durumun fotoğrafta bulunmadığı ifade edilmektedir.<sup>48</sup> Konu ile alakalı detaylı açıklamalarda bulunan Muhammed bin Sâlih Useymîn fotoğrafın fotoğraf makinesi aracılığıyla fevren elde edildiğini, insanın fotoğrafın elde edilmesi sürecinde bir amelinin olmadığını, bu yüzden bunun tasvir bağlamında değil Allah'ın suretlendirdiği şeyin nakli bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>49</sup>

Fotoğrafa cevaz veren alimler, fotoğrafın asr-ı saâdet'te bulunmadığını bu nedenle, hadislerde resim ile alakalı yasaklamanın, lafızların delaleti açısından fotoğraf için uygun olmadığını belirtmektedirler.<sup>50</sup> Hz. Peygamber'in kendi asrında, taşa, toprağa, ahşaba yapılan veya el ile yapılan resme yasaklama getirdiği ifade edilmektedir. El ile yapılan resme ve fotoğraf çekimine tasvir denmesinden hareketle fotoğrafın haramlığını savunmanın yanlış bir anlayışı beraberinde getireceğini savunan Hüsâmeddîn Affâne, örnek olarak Yusuf

45 Bahît, *El-Cevâbü 'ş-şâfi fi İbâhati 'l-Tasviri 'l-Fütügrâfi*; Muhammed b. Sâlih İbn Useymîn, *Mecmû 'u fetâvâ ve Resâil*, thk. Fahd Nasır Selman (Riyad: Dâru'l Vatan, 1992); Haseneyn Muhammed Mahlûf, *Fetâvâ Şer'îyye ve Buḥûş İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l İ'tisam, 1985); Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ* (Kahire: Mektebetu't-Tevfikîyye, 1997); Yusuf el-Karadavi, *el-Halâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1997); Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû* (Şam: Dâru'l-Fikr, 2006); Hüsâmeddîn Affâne, *Yes'elüneke* (Batı Şeria: Mektebetu'l-Dendis, 2009); Hayreddin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023).

46 Bahît, *El-Cevâbü 'ş-şâfi fi İbâhati 'l-Tasviri 'l-Fütügrâfi*, 1-24; eş-Şa'râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 614-615; Karadavi, *el-Halâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm*, 104-106; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, 4/2669-2677; Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 73.

47 Bahît, *El-Cevâbü 'ş-şâfi fi İbâhati 'l-Tasviri 'l-Fütügrâfi*, 1-24.

48 Karadavi, *el-Halâl ve'l-ḥarâm fi'l-İslâm*, 104-106.

49 İbn Useymîn, *Mecmû 'u fetâvâ ve Resâil*, 12/320-322.

50 Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, 4/2669-2677; Affâne, *Yes'elüneke* 13/254.

suresi 19. ayeti vermektedir: “*Derken bir kervan geldi, sucularını gönderdiler, adam kovasını kuyuya saldı; “Müjde! İşte bir oğlan çocuğu!” diye bağırды. Onu alıp bir ticaret malı olarak sakladılar. Allah onların yaptıklarını çok iyi biliyordu.*”<sup>51</sup> Affâne bu ayette geçen kervan “kervan (seyyare)” kelimesinin kıyas yoluyla otomobiller için kullanılmasıyla, el ile yapılan resmin haramlığı hükmünün tasvir isminden hareketle fotoğraf için kullanılması arasında bir fark olmadığını ifade etmektedir. Affâne’ye göre, fotoğraf çekiminde ana unsur fotoğrafı çeken şahıs değil, fotoğraf makinesidir. Fotoğraf çeken kişi sanatsal, teknik bir iş yaptığı için bizzat şahsına yönelik övgüler almamaktadır, aksine fotoğraf makinesinin çekim ayarlarını iyi yapması, fotoğraf makinesinin nasıl kullanacağını iyi bilmesi gibi hususlar dolayısıyla övülmektedir.<sup>52</sup>

Fotoğrafa cevaz veren alimler, fotoğrafın fitneye sebep olmaması ve kadınların yüz ve ellerinden başka herhangi bir uzvunu göstermediği müddetçe caiz olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu hükmün televizyondaki görüntü için de geçerli olduğunu ifade eden alimler, fotoğraftaki görüntünün suda veya aynada oluşan görüntü gibi olduğunu belirtmektedirler.<sup>53</sup>

Bazı alimler tasvirin yasaklanmasının illeti olarak “*Şâri’in (hüküm koyucunun) şirke giden yolları kapatması*” illetini zikrederek, böyle bir tehlikenin fotoğraf için geçerli olmadığını, aksine fotoğrafın insanların yaşamı için büyük kolaylıklar getirdiğini, şeriatın zorlaştırmayıp kolaylaştırdığı vurgulamaktadırlar.<sup>54</sup>

Fotoğrafa cevaz veren alimler, resim ile fotoğrafın birbirinden farklı şeyler olduğunu vurgulayarak, el ile yapılan resimde insan tarafından birtakım eklemelerle ve sanatsal çabalarla yeni bir yaratının meydana geldiğini, ancak bu durumun fotoğrafta bulunmadığını ileri sürmektedirler.<sup>55</sup> Ayrıca bugün fotoğrafın zorunluluk ve insanların gündelik hayatlarında ihtiyaç duydukları bir şey haline geldiğini vurgulayan alimler, ta‘zim kastı olmadığı taktirde fotoğrafın caiz olacağını belirtmektedirler.<sup>56</sup>

51 وَجَاءَتْ سَيِّئَاتُهُ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غَدَامٌ وَأَسْرُوهُ بِضَاعَتَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

52 Affâne, *Yes’elûneke*, 13/254.

53 Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*, 4:2669-2677; Affâne, *Yes’elûneke*, 13/254; Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 73.

54 Mahlûf, *Fetâvâ Şer’iyye ve Buhûş İslâmiyye*, 155-162.

55 eş-Şa’râvî, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 614-615.

56 Karadavi, *el-Halâl ve'l-ħarâm fi'l-İslâm*, 104-106.

## 2.2.1. Deliller

### 2.2.1.1. Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şerif

Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde ve birçok hadiste ifade edilen kolaylaştırıp zorlaştırmama ilkesi, fotoğrafa cevaz veren alimler tarafından kullanılmıştır. Örneğin; "Allah size kolaylık ister, zorluk istemez."(Bakara, 2/185), "O sizi seçmiş ve dinde üzerinize hiçbir zorluk kılmamıştır."(Hacc, 22/78), "Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin."<sup>57</sup> Fotoğrafın haramlığına ilişkin delillerin yetersiz ve temelsiz olduğunu savunan alimler, bu ayetleri ve hadisi delil olarak sunarak fotoğrafın haram sayılması halinde, müslümanların birçok güçlükle karşılaşacağını, bu sebeple cevaz hükmünün verilmesinin uygun olacağını belirtmişlerdir.<sup>58</sup>

### 2.2.1.2. Maslahat

Fotoğrafın cevazını maslahat ilkesi çerçevesinde değerlendiren alimler, fotoğrafın günümüz şartları içerisinde zaruret mertebesine ulaştığını, hayatın ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade etmiş; kimlik, pasaport, tapu vb. yerlerde kullanılmak üzere fotoğraf kullanmak ve çektirmenin bir ihtiyaç (zaruret) olduğunu göz önüne alarak fotoğrafı caiz görmüşlerdir.<sup>59</sup>

### 2.2.1.3. "Eşyada aslolan ibahadır" ilkesi

Bir şeyin mubah olmadığını veya şüpheli olduğunu iddia etmek için delil gerektiğini ifade eden alimler, bu konuda ileri sürülen delillerin ikna edici olmadığı ifade edip fotoğrafı caiz görmüşlerdir.<sup>60</sup>

## 3. DEĞERLENDİRME

Yukarıda fotoğrafın cevazı ve adem-i cevazına ilişkin alimlerin görüşleri ve beyan edilen deliller zikredilmiştir. Bu bağlamda, fotoğrafın cevazına hükmeden alimlerin sundukları deliller tarafımızca makul ve tutarlı bulunmuş, fotoğrafın adem-i cevazına hükmeden alimlerin görüşleri ve sundukları delillerin mukni' ve yeterli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Fotoğrafın cevazını savunan alimlerin görüşünün tarafımızca tercih edilmesinin nedenleri şunlardır:

57 Müslim, "Kitab-ul Cihad ve's-Siyer" 12/42.

58 Karadavi, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, 104-106; Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhû*, 4/2669-2677.

59 Karadavi, *el-Halâl ve'l-harâm fi'l-İslâm*, 104-106; Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*, 73.

60 Affâne, *Yes'elûneke*, 13/254.

a. Fotoğrafın adem-i cevazını savunan alimler fotoğraf ile ortaya çıkan görüntünün aynada yansıyan görüntüden ziyade el ile yapılan resim ile daha fazla benzer noktalarının olduğunu savunmaktadırlar. Fakat resimde haramlığın illeti olarak belirtilen "*Allah'ın yaratma fiilinin taklidi meselesi*" mevcut maddelerin kullanılıp veya hapsedilmesi sonucu elde edilen görüntüden ziyade sanatsal ve teknik bir çaba sonucu var olan bir şeyden, farklı bir şey meydana getirmek ile alakalıdır. Fotoğraf, özel yöntemler aracılığıyla gölgenin hapsedilmesinden ibarettir. Cevazı savunan alimlerin de ifade ettiği gibi gölge bizzat Allah tarafından yaratılmıştır. Bu sebeple el ile yapılan resimde var olan kul tasarrufunun, fotoğraf için söz konusu olmadığı ifade edilebilir.<sup>61</sup> Bunlara ek olarak tahrim hükmünün mahallinin ortaya çıkan fotoğraf değil, fotoğrafçının ameli olduğu ve fotoğrafçının Allah'ın yaratma fiilini taklit ettiği iddiası da uygun değildir. Çünkü fotoğrafçı sadece görüntüyü yakalayıp, hapsetmektedir. Allah'ın yaratma fiilini taklit etmemektedir.

b. Benzerlik prensibinden hareketle, fotoğrafta var olan görüntünün resimde var olandan ziyade aynada var olan görüntüye daha fazla benzediği, sebat ve istikrar açısından fotoğraf ve resim arasında bir benzerlik farz edilse bile, tüm unsurlarıyla fotoğraf ve resim arasında bir benzerlik meydana gelmediği, aynada olan görüntüye benzer şekilde fotoğrafta gölgenin hapsedilmesi olayının var olduğu ifade edilebilir. Netice itibariyle, istikrar ve beka unsurlarından hareketle fotoğraf ve resim arasında bir benzerlik olduğunu öngörüp kıyas ile hükmün asl'dan fer'e intikalinin uygun olmadığı kanaatindeyiz.

c. Ta'zim kastıyla yapılan fotoğraf çekiminin şirke yol açacağı ve İslam'ın asıllarına muhalif olduğu ulema tarafından ittifak edilen bir meseledir. Bu amaçla yapılan her fiilin haram olduğu ve kabul edilmezliği bilinen bir gerçektir. Fotoğrafa cevaz veren İbn Useymîn ve Yusuf Karadavi gibi alimler fotoğrafın herhangi bir yere asılıp, yüksek bir yerde durmasına cevaz vermemişlerdir<sup>62</sup>. Ayrıca fotoğraf aslı itibariyle resim ve heykelden farklıdır. Bugün fotoğraf ta'zim ve yüceltme gibi sebeplerden ziyade farklı gayelerle kullanılmaktadır. Günümüzde bir fotoğrafa tapınılmasına ilişkin herhangi bir korku mevcut değildir.

d. Günümüzde fotoğraf çekiminin hacet olduğu belki de zaruret mesabesine geldiği bilinen bir gerçektir. İnsanların maslahatlarını göz ardı etmeyen, kolaylaştırıp zorlaştırmayan İslam fikhının, lüzumu herkes için âşık olan fotoğraf çekimini yasaklaması için makul, tutarlı ve öngörülebilir nedenlere

61 Bahît, *El-Cevâbü 'ş-şâfi fi İbâhati 'l-Tasviri 'l-Fütûgrâfi*, 1-24; eş-Şa'râvi, *el-Fetâvâ el-Kübrâ*, 614-615; Karadavi, *el-Halâl ve 'l-ħarâm fi 'l-İslâm*, 104-106.

62 İbn Useymîn, *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil*, 12/320-322; Karadavi, *el-Halâl ve 'l-ħarâm fi 'l-İslâm*, 105-106.

ihtiyacı vardır. Fakat bu nedenler fotoğraf meselesinde bulunmamaktadır.

**e.** Fotoğrafın, resmin tarihi seyir içerisinde gelişmiş bir formu olduğu iddiasının kabulü için amaç birliği gerekmektedir. Fakat resmin ve fotoğrafın kullanım yerleri ve resmin yapılma, fotoğrafın çekilme gayelerinin bazı noktalarda birleştiği farz edilse bile, birçok noktada farklılaştığı bilinmektedir. Bugün fotoğraf, resmi kamu kurum ve kuruluşlarından, hatıraları muhafaza etmeye kadar birçok farklı gaye için kullanılır. Bu açıdan resimden farklı olduğu ifade edilebilir. Ayrıca fotoğraf çekimi ve resim yapımında kullanılan malzemeler farklıdır. Bu nedenle fotoğrafın resmin gelişmiş bir formu olduğu ve birbirlerinden farklı olmadıkları iddiası sağlam bir zemine oturmamaktadır.

**f.** Fotoğrafın fitneyi yaydığı iddiasına karşı, fayda ve zarar denklemini kurmak ve meseleyi tahlil etmek önem arz etmektedir. Günümüzde fotoğrafın, İslam toplumlarına ve tüm insanlığa zarardan çok fayda getirdiği apaçık bir gerçektir. Daha önce de zikredildiği gibi günümüz toplumlarında fotoğraf, işlevi itibariyle hacet belki de zaruret mesabesinde değerlendirilebilir. Kitabet veya konuşmadan sadır olabilecek İslam'a muhalif şeyler sebebiyle, kitabet ve konuşma yasaklanmıyorsa, benzer şekilde fotoğrafın da fayda zarar dengesi gözetilerek faydasının zararına nispetle tartışılmayacak derecede fazla olduğu bilindiğinden, fotoğraf için yasaklama yoluna gidilmesi doğru değildir. Aksi taktirde tüm bıçakların öldürmeye sebep oluyor diye toplanması, içerisinde haram yemekler de yenen kap ve çanakların toplatılması gerekir ki, bu makul değildir. Bunlara ek olarak, orta yolun tutulup, şüpheli şeylerden uzak durulması gerektiği de iddia edilemez. Çünkü eşyada aslanan ibahadır. Bir şeyin mubah olmadığını veya şüpheli olduğunu iddia etmek için delil gerekmektedir. Bu konuda ileri sürülen delillerin ikna edici olmadığı görülmektedir.

**g.** Resim ve fotoğrafın tasvir adıyla bilinmelerinden hareketle, isim ortaklığından, resmin hükmünün fotoğrafa da intikal edeceği iddiası makul değildir. İsim ile ta'lil meselesi usulcülerin çoğu tarafından reddedilmiştir. Ayrıca farklı kültür ve örflerde fotoğrafın tasvir diye adlandırılmadığı, Türkiye'de ve birçok farklı ülkede fotoğraf veya başka bir isimle bilindiği herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Ayrıca daha önce müteaddit defalar zikredildiği gibi mahiyet itibariyle birbirlerinden tamamen farklı olan resim ve fotoğrafın, isim ortaklığından hareketle, aynı hükmü alacağı anlayışı makul değildir.

## SONUÇ

Bu çalışmada fotoğrafa cevaz veren ve cevaz vermeyen alimlerin görüşleri beyan edilip, sundukları deliller ele alınmış, son bölümde ise mesele ile alakalı detaylı bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirme sonucunda fotoğrafa



cevaz veren alimlerin görüşlerinin ve ifade ettikleri delillerin tutarlı, makul ve uygulanabilir olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Fotoğrafın resme kıyası konusunda ulaştığımız sonucu şu şekilde ifade edebiliriz: Fotoğrafa cevaz vermeyen alimlerin ortaya koydukları delillerde birtakım tutarsızlıklar ve çelişki tespit edilmiştir. Ortak olarak beyan edilen Allah'ın yaratma fiilinin taklidi illetinin fotoğraf için geçerli olmadığı, fotoğrafın bazı özel yöntemler vesilesiyle gölgenin hapsedilmesinden ibaret olduğu belirtilmiştir. Ayrıca resim ile fotoğraf arasındaki, benzerlikten hareketle fotoğrafın resimle kıyas edilemeyeceği, çünkü aynadaki görüntü ile fotoğraf arasında bulunan benzerliğin daha âşikar olduğu vurgulanmıştır. Fotoğrafın putperestliğe neden olacağı endişesinin de makul durmadığı, fotoğrafın ta'zim gayesinden ziyade farklı gayelerle kullanıldığı ve günümüz dünyasında fotoğrafa tapınılmasından duyulabilecek herhangi bir korkunun olmadığı ifade edilmiştir. Fotoğrafın, resmin tarihi seyir içerisinde gelişmiş bir formu olduğu iddiasında bulunan alimlerin görüşlerinin, fotoğraf ve resim arasında amaç birliği bulunmamasından dolayı uygun olmadığı belirtilmiştir. Bunlara ek olarak, hadislerde ifade edilen çekinceler ve yasaklama hükümlerinin fotoğraf için geçerli olmadığı, bu konuda yeterli, makul ve ikna edici delillerin olmadığına kanaat getirilmiştir. Tüm bunlara dayanarak, "eşyada aslolan ibahadır" ilkesi, fotoğrafın günümüzde zaruret veya hacet statüsünde bulunması ve şeriatın kolaylaştırıp, zorlaştırmama ilkesine de dayanarak fotoğrafın cevazına hükmetmenin en isabetli yol olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

## **EK BEYAN / DECLARATION**

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Yazarlar çalışmaya eşit oranda katkı sağlamıştır.

*In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.*

*There is no potential conflict of interest in this study.*

*The author declared that this study has received no financial support.*

*The authors contributed equally to the study.*



## KAYNAKÇA

Âli'ş-Şeyh, Muhammed b. İbrahim. *Fetâvâ ve Resâ'il*. thk. Muhammed b. Abdurrahman b. Kasım. Mekke: Matabiu'l Hukume, 1979.

Affâne, Hüsameddin. *Yes 'elûneke*. Batı Şeria: Mektebetu'l-Dendis, 2009.

Bahît, Muhammed. *El-Cevâbü 'ş-şâfi fi İbâhati 't-Tasviri 'l-Fûtûgrâfi*. Kahire: Matbaa Hayriyye, 1. Basım, 1884.

Başoğlu, Tuncay. "Resim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/579. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u 'ş-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfî 'l-kınâ 'an (metn) i 'l-İknâ 'Riyad: Vizaretü'l-Adl fi'l Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye*, 2008.

Cezîri, Abdurrahman b. Muhammed Avâd. *El-Fıkh ale'l-Mezahibi 'l-Erbaa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Desûki, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'ale 'ş-Şerhi 'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.b.

El-Hâc, Emin, *Hukm et-Tasvir fi'l İslam*. Hartum: Mektebetu'l- Dâru'l Matbuat el- Hadise, 1989.

Er-Râzi, Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muhtârü 'ş-Sıhâh*. thk. Yusuf Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 5. Basım, 1999.

Eş- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *el-Fetâvâ el-Kübrâ*. Kahire: Mektebe't-Tevfikîyye, 5. Basım, 1997.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kamusü'l Muhit*. thk. Muhammad Naim al-Iraksousi. Beyrut: Müesasetü'r-Risâle li't-tıbbâa ve'n-Neşr, 8.Basım, 2005.

Gümüş Böke, Emine. "İslâm Hukuku'nda Kıyafet-Örtünme ve Kıyafetler Üzerindeki Resim ve Yazıların Durumu". *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (Mayıs 2017), 36.

Hamami, Mustafa. *Nahda Islâhiyye*. Kahire: Matbaa Mustafa el-Elbânî el-Halebî, 1935.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü 'l-muhtâr 'ale 'd-Dürri 'l-muhtâr*. Şam:

Dâru'l-Sekafe ve't-Türas, 2000.

İbn Bâz, Abdülazîz. *El Cevab el-Müfid fi Hukm et-Tasvir*. Riyad: er-Riâsetü'l-Âmme el-Buhûsü'l-İlmiyye ve'l-İftâ, 1997.

İbn Fevzân, Sâlih. *El-İrşâd İlä Sahîh'l-İtikâd ve'r-Reddi alâ Ehli's-Şirk ve'l-İlhâd*. Dammam: Dâr İbn Cevzi, 4. Basım, 1999.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l Sadr, 1993.

İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Baħrü'r-râ'ik*. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l İslâmî, 1894.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. Beyrut, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u Fetâvâ ve Resâil*. thk. Fahd Nasır Selman. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1992.

İlîş, Muhammed. *Minehu'l-celîl'alâ Muhtaşarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

Karadavi, Yusuf. *el-Halâl ve'l-ħarâm fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 23. Basım, 1997.

Karaman, Hayreddin, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2023.

Lindahall, Linda Hall Library. "Joseph Nicephore Niepce". (Erişim 20 Mart 2024). <https://www.lindahall.org/about/news/scientist-of-the-day/joseph-nicephore-niepce>

Mahlûf, Haseneyn Muhammed. *Fetava Şer'iyye Buhus İslamiyye*. Kahire: Dâru'l İ'tisam, 5. Basım, 1985.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-Tâlibin*. Beyrut: el-Mekteb el-İslâmî, 1991.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1929.

Orhan, Fatih. *İslam Hukuku Açısından Resim Yapmanın Hükümü ve Türk Osmanlı Sanatının Oluşumundaki Etkisi*. Gostivar: 14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi, 2016.

Osmânî, Muhammed Takî. *Fethu'l-mulhim*. Beyrut: Dâru'l- İhya Turas Arabi,

2006.

Önen, Fatih. *Osmanlı Devleti'nde Fotoğrafçılığın Gelişimi ve Fotoğrafın Tarihsel Kaynak Değeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Özdenses, Engin. *Osmanlı İmparatorluğunda Fotoğrafçılık (1839-1919)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revaiul Beyan*. Beyrut: Müessesetül'l-Menahilu'l İrfan, 1981.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Shawoosh, Mirza. *The Digital Illustrated Atlas of Makkah and the Holy Environs From the 11th Century to the Present Day*. Mekke: The Center of Makkah History, 2011.

Tarih, Tarih Dergi. "Osmanlı Devrinden Bugüne Kabeye Saygı Göstermek". (Erişim 20 Mart 2024). <https://tarihdergi.com/osmanli-devrinden-bugune-kabeye-saygi-gostermek>.

TDK, *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

TDK Sözlük, Türk Dil Kurumu Sözlük. "Fotoğraf". (Erişim 20 Mart 2024). <https://sozluk.gov.tr>

Zeydân, Abdülkerim. *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'e ve'l-Beytü'l-Müslim*. Beyrut: Müessesetül'l-Risale, 1993.

Zühaylî, Vehbe. *Fıkh İslami ve Edilletuhu*. Şam: Dâru'l-Fikr, Dördüncü Basım, 2006.





# İLSAM Akademi Dergisi

## Journal of ILSAM Academy

ISSN 2757-9212

### Nitelikli Cinsel Saldırı Suçunun İslam Hukuku ve Türk Ceza Kanunundaki Cezalarıyla İlgili Bir Değerlendirme

*A Review on the Penalties for the Offence of Sexual Assault in Islamic Law and  
Turkish Penal Code*

#### ÖZ

Toplum, insanların can, mal ve namus güvenliği gibi temel değerler etrafında bir arada yaşamak zorunda olduğu bir yapıdır. Bu sosyal düzen, bu değerlerin ihlal edilmesi durumunda suçun ortaya çıkacağını ve bu suçların cezalandırılması gerektiğini gösterir. Cana, mala ve namusa yönelik saldırılar, ceza hukukunun temelini oluşturur. Bu suçlar, insanın nefesine, bedenine ve sahip olduğu mala yönelik ihlalleri içerir. Özellikle namus ve ırza yönelik suçlar, genellikle cinsel içerikli suçlar olarak öne çıkar.

İslam ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı suçuyla ilgili özel bir terim olmamasına rağmen, genellikle bu suç zina eylemiyle birlikte ele alınır. Bununla birlikte, bazı hukukçular bu eylemi hırâbe (eşkıyalık) suçu bağlamında da değerlendirir. Günümüzde, bazı İslam ülkelerinde yapılan akademik çalışmalar ve yasama faaliyetlerinin, cinsel saldırı suçunun bireysel hakların ihlali bağlamında ele alması ve cezanın buna göre belirlendiğini göstermektedir. Bu çalışma, nitelikli cinsel saldırı suçunu İslam ceza hukuku bağlamında inceleyerek, fıkıh mezheplerinin cezai yaklaşımlarını değerlendirmeyi ve Türk Ceza Kanunu'nun öngördüğü cezalarla kıyaslamayı hedeflemektedir. Bu kıyaslama, İslam hukuku ve Türk Ceza Kanunu'nun bu suçla ilgili yaptırımlarının toplumsal ve hukuki açıdan bir değerlendirmesini sunarken, aynı zamanda literatüre bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Türk Ceza Kanunu, Zina, Had, Ta'zir, İkrâh, Mehir.

#### Mehmet Nezir CEYLAN

Dr., Gazi Anadolu İmam Hatip Lisesi  
Batman/Türkiye,  
ceylannezir@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-0314-3309.

**Cilt/ Issue:** 4/1, 147-170  
**Geliş Tarihi:** 26.08.2023  
**Kabul Tarihi:** 28.12.2023

**Atıf:** Ceylan, Mehmet Nezir. "Nitelikli Cinsel Saldırı Suçunun İslam Hukuku ve Türk Ceza Kanunundaki Cezalarıyla İlgili Bir Değerlendirme". *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), 147-170.

**Dipnot:** Mehmet Nezir Ceylan "Nitelikli Cinsel Saldırı Suçunun İslam Hukuku ve Türk Ceza Kanunundaki Cezalarıyla İlgili Bir Değerlendirme", *İLSAM Akademi Dergisi* 4/1 (Nisan 2024), Sayfa.

## ABSTRACT

People must live together around basic values such as security of life, property, and honor. This social structure indicates that if these values are violated, crimes will occur, and these crimes should be punished. Attacks on life, property, and honor that harm the unity of society form the basis of criminal law. These offenses include violations against the human soul, body, and property. Offenses against honor and rape usually stand out as offenses of a sexual nature and are dealt with within the framework of Islamic criminal law. The offense of aggravated sexual assault, despite the lack of a specific term, is usually considered together with the act of adultery and is also considered by some jurists in the context of the offense of *hirâba* (banditry). Today, academic studies and legislative activities in some Islamic countries show that the offense of sexual assault is considered a violation of individual rights, and the punishment is determined accordingly. This study aims to examine the offense of qualified sexual assault in detail in the context of Islamic criminal law, to evaluate the penal approaches of *fiqh* sects, and to compare them with the penalties stipulated by the Turkish Penal Code. This comparison aims to provide a comprehensive evaluation of the sanctions of Islamic law and the Turkish Penal Code on this offense from a social and legal perspective, while at the same time contributing to the literature.

**Keywords:** Islamic Law, Turkish Criminal Law, *Zinâ* (unlawful sexual intercourse), *Hadd*, *Ta'zîr* (discretionary punishment), *İkrâh* (coercion), *Mahr* (dowry).

## EXTENDED ABSTRACT

In this study, the punishment for the offense of qualified sexual assault is examined in the context of Islamic law. In this context, cases of sexual assault against the dead, minors, and animals are excluded. In addition, the subject has not been handled comparatively in the context of modern law. In the study, the *fiqh* books of the Hanafî, Mâlikî, Shâfi'i, and Hanbalî sects were generally consulted. In addition, theses and articles published today have also been used as sources. The main purpose of this study is to emphasize that the crime of aggravated sexual assault should be defined separately from the crime of adultery and should be dealt with under the punishment of *ta'zîr*, and to reveal the necessity of an independent punishment method.

Although qualified sexual assault is generally considered together with the offense of adultery in Islamic law, this act is not only combined with the hadith of adultery in *fiqh* books. In addition, the word “*zina*” is often used together with the words “*ikrâh*,” “*zorir*,” and “*iğtisâb*” to indicate the material elements of the offense. This choice of terms aims to express the nature of the offense and the condition of the victim in a more specific way. In addition, another purpose of using these terms is to emphasize the difficulty of the victim’s ability to resist the attack and, at the same time, to distinguish this act from the crime of

adultery. However, the act of sexual assault is not considered a separate offense under Islamic criminal law. This situation has led to the emergence of different opinions on the punishment to be applied to the crime and the conditions of proof of the crime.

In the early periods, the act of qualified sexual assault was evaluated by combining it with the offense of adultery. This approach led to the adoption of an extremely rigorous approach to the proof of the offense, and even the slightest doubt could affect the verdict. When combined with the offense of adultery, this act should be punished with the hadith penalty, but if there is any doubt about the application of the hadith penalty, this penalty may be reduced. This may work to the disadvantage of the victim. The accused may introduce himself to her as a customer, i.e., he may claim that it was by mutual agreement. In addition, the fact that the defendant is not aware of the current criminal situation is also considered a factor that reduces the punishment. Therefore, determining the penalty for the offense of qualified sexual assault as the offense of adultery has some drawbacks. These drawbacks are related to the determination of the offense as well as the defendant's denial of the offense.

The difficulties in determining the hadd penalty have led the sects of fiqh to seek alternative solutions. For this reason, in fiqh books, the offense of qualified sexual assault is dealt with under the concept of diet. At the same time, there are various opinions on whether the victim should be given mehir in the offense of qualified sexual assault.

The fact that financial compensation is foreseen for the offense of aggravated sexual assault in addition to the hadd penalty may indicate that this offense is different from the offense of adultery. Because the crime of adultery is an illegitimate crime based on mutual consent and involves the violation of a public right, the act of sexual assault involves an attack on the victim's body integrity. Therefore, it can be stated that this act should be evaluated within the scope of a violation of individual rights.

When it is not possible to prove the crime in the act of sexual assault, there are different approaches among the sects as to whether the victim can benefit from compensation, such as mehir and diet. The Hanafis prescribe the hadd of adultery in the case of proof of the offense and think that the offender will not be punished with material compensation such as mehir and diet. The early Mālikī school, on the other hand, evaluates the crime together with the adultery and emphasizes the relationship between sexuality and property by using the term "ihtisāb". It prescribes mihr al-mislil for the victim but does not distinguish between Muslims and non-Muslims or between free women and slave women.

If the victim fails to prove his claim, the hadd penalty is not imposed, but mihr al-mislil is prescribed. Some jurists among the later Mālikīs, such as Abū Bakr Ibn al-‘Arabī and Abū ‘Abdillāh al-Qurtubī, argued that this offense should be considered theft (banditry). They argue that the offense should be considered within the scope of theft (banditry) and state that an attack on bodily inviolability is more severe than the punishment for property. Compared to the determination of the degree of adultery, the number of witnesses decreased when the offense was considered banditry. This can be seen as a sign that the offense is considered a violation of individual rights. In Shafi’i and Hanbalī sects, in addition to the hadd penalty, the payment of mehir and diet is also stipulated in order to compensate for the rights of the victim.

Today, this offense is considered a crime that threatens the security of rape apart from the act of adultery, and the term “ictisâb” is used to express this. This term may lead to the conclusion that qualified sexual assault is an offense against the rape of an individual.

Islamic law sects and the Turkish Penal Code condemn the offense of qualified sexual assault and prescribe deterrent penalties against the perpetrator. However, there are also some important differences between the two systems. While Islamic law sects exhibit an approach to punishment that is largely based on the Qur’an, Sunnah, and the traditions of the period and region where the jurisprudence emerged, the Turkish Criminal Code exhibits an approach within the framework of a secular legal system.

The prominent findings of the study can be listed as follows:

1. In Islamic law, the victim of sexual assault is usually a woman. For this reason, if a woman sexually assaults a man, the issue of whether this incident should be considered within the scope of adultery has been discussed, but no financial compensation has been foreseen. On the other hand, according to the Turkish Penal Code, the perpetrator may be a man or a woman.
2. The Hanafi, Shafi’i, and Hanbalī sects have generally evaluated the act of sexual assault together with the punishment of adultery. However, especially the Shafi’i and Hanbalī sects have adopted a different and more comprehensive approach than the other sects regarding financial compensation. On the other hand, the Turkish Penal Code prescribes imprisonment from 12 to 20 years for this offense.
3. The early Mālikī jurists considered the act of sexual assault together with the hadd of adultery. However, later Mālikī jurists, especially thinkers such



as Ibn al-'Arabī and al-Qurtubī, argued that this offense should be considered within the scope of *iḥtisāb*. The Turkish Penal Code defines this offense as an act against the bodily inviolability of the individual.

4. Except for the Ottoman period, in Islamic law, this offense was generally considered together with the hadd penalty for adultery, and it was adopted that the perpetrator should be punished with the hadd penalty. Therefore, an independent punishment and term for this offense have not been developed. On the other hand, in the Turkish Penal Code, this offense is treated as sexual assault under the title of offenses against qualified sexual inviolability, and the punishment is clearly specified.

5. Today, some academic studies and legislative activities in some Islamic countries show that the offense of sexual assault is evaluated in the context of a violation of individual rights, and the punishment is determined accordingly.

## GİRİŞ

Toplum, bireylerin yaşamlarını can, mal ve namus güvenliği gibi temel değerler etrafında sürdürmek zorunda olduğu bir yapıdır. Bu üç hususun ihlal edilmesi durumunda suçun ortaya çıkacağı, ortaya çıkan suçun ise cezalandırılması gerekliliğini gösterir. İnsan hayatına, mal varlığına ve kişisel namusa yönelik saldırılar, ceza hukukunun temelini oluşturur. Bu suçlar, bireyin içsel varlığına, fiziksel sağlığına ve sahip olduğu mülkiyete yönelik çeşitli ihlalleri kapsar. Bunlar doğal/aklı suçlardır ve bu suçların cezalandırılmasında din, ahlak, görgü ve hukuk kurallarının devreye girdiği görülür. Cana yönelik suçlar kişinin nefisini ve beden bütünlüğünü ihlal eden suçlarken, mala yönelik suçlar kişinin sahip olduğu mal varlığına yönelik suçlardır. Özellikle namus ve ırza karşı işlenen suçlar, genellikle cinsel nitelikli suçlar olarak öne çıkar. İslâm ceza hukukunda, kısas ve diyet cezaları cana ve bedene yönelik suçlarda, tazmin ve ta'zir cezaları mala yönelik suçlarda öne çıkar. Ancak ırz ve namusa yönelik suçlarda farklı ceza türleri söz konusu olabilmektedir.

Nitelikli cinsel saldırı (tecavüz) eylemi, insan onurunu zedeleyen, aşağılayıcı ve utanç verici bir eylemdir. Mağdurlarda ve toplum genelinde ciddi travmalara yol açabilecek bu suç, nesep ilişkilerini, toplumsal ahlakı, aile yapısını, kamu düzenini, bireylerin onurunu, haysiyetini ve özgürlüklerini hedef alır. İnsanlık tarihinde uzun bir geçmişi olan, insanın hem fiziksel hem de ruhsal bütünlüğüne zarar veren ırza tasaddî suçu, tarih boyunca farklı hukuk düzenleri tarafından genel ahlakı ve aile düzenini etkileyen ciddi bir suç olarak kabul edilmiştir. Hukuk sistemleri tarafından nitelikli cinsel saldırı suçu olarak ele alınan bu eylem, İslam hukukçuları tarafından da suçun ispatı, cezasının belirlenmesinin yanı sıra, maddi tazminat, evlilik veya varsa çocuğun velayeti gibi farklı açılardan değerlendirilmektedir.<sup>1</sup>

İslam ceza hukukunda nitelikli cinsel saldırı/ırza tasaddî suçu, İslam mezhepleri tarafından genellikle zina suçu kapsamında ele alınmakta, müstakil bir cezasından bahsedilmemektedir. Nitelikli cinsel saldırıda failin kadın olması durumunda cezai müeyyidesinin olup olmayacağı, yani bu eylemin kadın tarafından işlenmesi durumunda cezasının ne olacağı konusu da farklı mezheplerin fakihleri arasında tartışma konusudur. Nitelikli cinsel saldırı ırza tasaddî suçunun, ülkemizde yürürlükte olan Türk Ceza Kanunu (TCK) tarafından da bir suç olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu suçun failine verilecek ceza konusunda, TCK'de failin/suçlunun kadın veya erkek olması dikkate alınmamakta, cezaya müstahak

1 Sabri Erturhan, "Fikihî Açından Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 22.

olması bakımından iki cins eşit kabul edilmektedir.<sup>2</sup>

Biz bu çalışmamızda namus güvenliğini ihlal eden ve İslam ceza hukuk sistematğinde çok fazla tartışma konusu edilmemiş olan ırza tasaddı ya da nitelikli cinsel saldırı suçu ve cezasının İslam hukuku açısından durumu ile TCK'nin konuyla ilgili cezai hükümlerinin mukayeseli olarak tahlilini yapmayı hedeflemekteyiz.

## 1. İSLAM HUKUKUNDA NİTELİKLİ CİNSEL SALDIRI SUÇU

### 1.1. Tanımı ve Mahiyeti

Günümüzde kişinin cinselliğine yönelik suçlar cinsel saldırı, basit cinsel saldırı, nitelikli cinsel saldırı şeklinde birkaç farklı şekilde tasnif edilmektedir. Nitelikli cinsel saldırı, ırza geçme ya da ırza tasaddı ve tecavüz şeklinde isimlendirilirken “Bir kişiye cinsel açıdan kötülük yapma, cinsel hücum etme, cinsel taarruzda bulunmak eylemi”<sup>3</sup>; “mağdurun vücuduna rızası olmaksızın organ veya sair bir cisim sokulması suretiyle işlenen bir suç yani nitelikli cinsel saldırı suçu mağdurun ırzına geçilmesi veya tecavüz edilmesi hali”<sup>4</sup> olarak tanımlamaktadır. Bu suç, genellikle bir erkeğin zor kullanarak bir kadınla cinsel ilişkiye girmesi şeklinde tezahür etmektedir. Buna göre suç işleyen taraf erkek olurken, kadın mağdur olmaktadır.<sup>5</sup> İstisnai olarak kadınların fail olduğu durumlara da rastlamak mümkündür.

Bu suç, furu-ı fıkıh kitaplarında ifzâ,<sup>6</sup> el-ikrah ale'z-zina,<sup>7</sup> müstekrehe ale'z-zinâ, el-istikrâh 'ale'z-zinâ<sup>8</sup> gibi kavramlarla; günümüz fıkıh terminolojisinde

2 Talip Türcan, “İslâm Ceza Hukukunda Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2023), 50.

3 Bıçak Hukuk, “Cinsel Dokunulmazlığa Saldırı: Sarkıntılık, Tasaddı, Tecavüz”, (Erişim 24 Nisan 2024).

4 Or Hukuk Danışmalık “Cinsel Saldırı Suçu, Cezası ve Nitelikli Halleri”, (Erişim 24 Nisan 2024).

5 Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey, *el-Şâhî fî'l-fıkhiyye* (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2013), 548.

6 Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf *ez-Zürkânî, Şerhu'z-Zürkânî Muhtaşaru âlâ Seyyid Halîl* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 8/69.

7 Ebü İshâk eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 5/379; Neha el-Katırcı, *el-İğtisab Ditaseten Tarihîyyeten Nefsîyyeten İctimaiyyeten* (Beyrut: Müessesetü'l-Camiyyetü'd-Dirasat ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2003), 73. Bu kavram, özellikle Abdullah b. Übey b. Selûl hadisesi üzerine inen ayetten de anlaşıldığı üzere, kadının ekonomik nedenlerle zina yapmaya zorlanması anlamını içermektedir.

8 Ebü'l-Huseyn Ümrânî, *el-Beyân fî Mezhebi's-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed Nuri (Lübnan: Darü'l-Minhâc, 2000), 12/360.

daha çok iğtisab kavramıyla; Osmanlıda fi'l-i şe'ni,<sup>9</sup> hetk-i ırz,<sup>10</sup>; günümüz Türk hukukunda nitelikli cinsel saldırı, tecavüz, ırza geçme ya da ırza tasaddî kavramlarıyla ifade edilmektedir.

Irza tasaddî veya nitelikli cinsel saldırı suçunu ifade etmek üzere Arapça sözlükte bir şeyi baskı, zulüm ve düşmanlık yoluyla almak anlamına gelen - غ - ص - ب kökünden türetilmiş iğtisab (أغتصاب) kavramı kullanılmaktadır. İğtisab kelimesi lügatte bir şeyi haksız yere almak, zorlamak ve gasbetmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelimenin bir fıkıh terimi olarak, cima/cinsel ilişki kavramından istiâre olmak üzere, zorla cinsel ilişkiye girmek, bir şeyi başkasına zorla işlettirmek, kadının nefsinin gasbetmek anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>11</sup> Nitekim Arap lügatında: “Ona iğtisab etti” ifadesiyle “onunla/kadınla rızası dışında cinsel ilişkide bulundu” anlamı kastedilmektedir.<sup>12</sup>

İğtisâb kelimesinin anlamlarına bakıldığında bu kavramın cebir ve ikrâh kavramlarıyla sıkı bir ilişkisi olduğu söylenebilir. İslam hukuk literatüründe bu kavram genel olarak zorla veya kuvvet kullanılarak haksız bir şekilde, zulüm yoluyla bir hakkın ele geçirilmesi olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan nitelikli cinsel saldırı eyleminin iğtisâb kelimesiyle ilişkilendirilmesinin yerinde olduğu görülmektedir. Kelimenin terim anlamının sözlük anlamıyla paralel bir şekilde kullanıldığı fıkıh kaynaklarda hemen göze çarpar. Ancak Hanefî, Şâfiî ve Hanbelilerin kullanımı mallarla sınırlıyken Mâlikîler bu kavramı ırz ve şerefi içerek şekilde genişletmektedir. Buna göre kişinin ırzının zor kullanarak gasbı da iğtisab kavramına dahil olmaktadır.<sup>13</sup>

Buna göre İslam hukukçuları tarafından bir kadına cinsel yönden zorla saldırı

9 Başak Tuğ Onaran, “İrz, Namus, Onur, Adalet: 18. Yüzyıl Arzuhal Pratiğinde İrz ve Adalet Sözleşmesi”, *Feminist Tahayyül Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (01 Şubat 2022), 27.

10 Belkis Konan, “Osmanlı Hukukunda tecavüz suçu”, *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29/29 (01 Mart 2011), 153; Adem Yıldırım, “İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen Hetk-i İrz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'an Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirmesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (04 Ağustos 2018), 226.

11 Muhammed b. Mükerrrem b. Ali Ahmed el-Ensari İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Darü'l-Mearif, ts), 7/3262; Muhammed Revvas Kal'acı, *Mu'cemu Luğati'l-Fukaha - Arabî-İnkilizi-İfransi* (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1996), 59.

12 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Darü's-Şadr, 1968), 5/3262.

13 Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Şerhu'l-Muvafta'* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2015), 4/201; Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabî, 1982), 7/143; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtaşarı Halil* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye 1317/1899), 7/307; Hatîb Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni'elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/337; İbnü'n-Neccâr el-Fütühî, *Miintehe'l-irâdât*, thk. Abdülmühsin et-Türki (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1999), 1/363.

anlamına gelmek üzere kullanılan iğtisab kavramının, bir erkeğin mahremi olmayan yabancı bir kadına cinsel yönden tasaddî etmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

## 1.2. İslam Hukukunda Nitelikli Cinsel Saldırı/ırza Tasaddî Suçunun Cezası

Nitelikli cinsel saldırı suçunun cezasının ne olduğu hakkında Kitap ve Sünnette doğrudan bu konuyu düzenleyen bir hüküm bulunmadığı gibi<sup>14</sup> İslam hukuk literatüründe nitelikli cinsel saldırı suçları doğrudan ele alınmamaktadır. Ancak devlet görevlisi birinin<sup>15</sup> veya herhangi birinin<sup>16</sup> zorlamasıyla gerçekleştirilen cinsel ilişkiye had cezası verilip verilemeyeceği gibi dolaylı olarak cinsel saldırı suçlarıyla ilgili konuların incelendiği görülmektedir.

İslam hukukunda cinsel saldırı/tecavüz eyleminin failinin, zina fiiliyle ilişkilendirildiği için, cezasının da zina haddi olması gerektiği yönünde yaygın kanaat bulunmaktadır.<sup>17</sup> Normal zina durumundan daha ağır bir suç olarak kabul edilen nitelikli cinsel saldırı eyleminde, bu suç için faile ceza olarak sadece zina haddi öngörülür fakat kadına had cezasının uygulanmayacağı anlayışı bulunmaktadır.<sup>18</sup> Yine zina eylemi için başkası tarafından zorlanan erkeğe de zina haddi uygulanmaz. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) önceleri bu zorlamanın sadece yönetim erki tarafından vuku bulmasını şart görürken daha sonra her

14 Bununla birlikte Hz. peygamber döneminde bir kadına tecavüz edilmesi hakkında bir hadis bulunmaktadır. Hadise göre Hz. Peygamber, tecavüze uğrayan kadına bir ceza vermezken, tecavüz eylemini gerçekleştiren kimseye zina haddi cezası verdiğini görmekteyiz. bkz. Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *el-Câmi u's-şâhih*, thk. Muhammed Ahmed Şâkir (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâi, 1975), Hudûd/22. Ancak hadisi nakleden Tirmizî hadisi garip olarak nitelendirmektedir. Sebebi hadisin ravisinin babasından rivayette bulunmasına karşın, babasının kendisinin doğumundan önce ölmesidir. Bununla beraber hadiste sorun olan bir diğer konu da peygamberin tecavüz eylemini gerçekleştiren kimseye zina haddi cezası verdiğinin aktarılmasıdır. Zina haddinin uygulanabilmesi için fukahanın ön gördüğü şartlar göz önüne alındığında bu cezanın verilebilmesi için failin ikrarda bulunmasından başka seçenek gözükmemektedir. Halbuki hadiste failin ikrarda bulunduğu dair bir ifade bulunmamaktadır.

15 Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 10/115.

16 Ebû Bekr es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Darü'l-ma'rife, 1989), 24/89; Aynî Bedreddin, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990), 6/269. Bununla beraber zorlanan açısından bu fiilin işlenmesi uhrevî açısından ruhsat değil haramdır. Bk. Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 10/109.

17 Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5/379. Mâlikî dışındaki diğer üç mezhep cinsel saldırı eylemini “el-ikrâh âla'z-zina” başlığı altında incelemektedir. Bk. Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5/379; Serahsî, *el-Mebsût*, 24/88; Mâlikîler ise bu fiil için “iğtisâb” tabirini kullanırlar. Bk. İbn Cüzey, *el-Çavânînü'l-fikhiyye*, 546; Ebû'l-Vefâ İbn Akîl, *et-Tezkire* (Riyad: Darü's-sü'biyye, 2001), 301.

18 Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i*, 10/115; Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 12/296.

türlü zorlamanın haddi düşüreceği yönünde kanaat belirtmiştir.<sup>19</sup> Genel olarak kadının zorla alıkonularak arkadan temas edilmesi durumunda yine had cezası gerektiği savunulmaktadır.<sup>20</sup> Kadının kadına saldırmaması halinde ise yaygın kanaat zina değil, ta‘zir cezasının gerekli olacağıdır.<sup>21</sup> Buna ek olarak Mâlikî mezhebi, nitelikli cinsel saldırıyı gasp kapsamında ele alır ve had cezası ile cezalandırılması gerektiğini savunur.<sup>22</sup>

Bununla beraber bu suçun niteliği, cezası ve faile mehir, diyet gibi ek bir cezanın verilip verilmeyeceği konusunda ihtilâf bulunmaktadır.

Nitelikli cinsel saldırıda eylemin sübutu ispatlanmadığında Hanefî mezhebine göre had cezası düşer. Ancak erkeğin kadına mehir ödemesi gerekir. Hanefîler, nitelikli cinsel saldırıda faile aynı anda hem had hem de maddi ceza anlamında mehir vermesine hükmedilmeyeceği düşüncesindedirler.<sup>23</sup> Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde nitelikli cinsel saldırının cezası için had cezasına ek olarak failin mağdura mehir vermesi gerektiği de ileri sürülmektedir. Onlara göre suçun ispatı failin ikrarı veya bir delille sabit olursa faile had cezasına ek olarak mağdura ödemek üzere mehir verme cezası da verilir.<sup>24</sup> Bu, zina ve kişilik haklarına saldırı gibi iki suçun işlenmesinden dolayı hem had cezasının hem de mehrin uygulanması gerektiği anlamına gelir. Şâfiîler, bu görüşe, veli izni olmaksızın yapılan nikâhın geçersiz olduğuna dair aktarılan hadise<sup>25</sup> dayanarak ulaşmışlardır. Hadiste veli izni olmaksızın yapılan nikâhın geçersiz olduğu belirtildikten sonra, erkeğin kadına cinsel teması halinde kadına mehir verilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>26</sup> Şâfiîler, nikâh ve cinsel saldırı eylemlerini birbirine kıyas ederek failin mehir vermesinin eylemin sonucuna bağlı olduğunu savunurlar. Sonuç olarak fâsid nikâhla, cinsel saldırı eyleminde fail, kadının cinsel organından yararlanmış olur.<sup>27</sup>

19 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/88.

20 Ebû Said Abdüsselâm es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Suudi Arabistan: Matbaatü's-Saade, 2014), 16/13.

21 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 13/222-224; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Muti' (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 2008), 12/63-65.

22 İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, 546, 548.

23 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/90.

24 Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (Riyad: Darü'l-Alemi'l-Kütüb, 2003), 7/337; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 7/163.

25 Tirmizî, Nikâh, 15 (No. 1102).

26 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut - Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/169; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 7/163.

27 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 7/164.

Şâfiî fakihlerin gerekçesi ise şu şekildedir: Fâsid bir nikâhta şüphe olduğu için failin had cezası alması gerekmeyebilir ancak mehir verilmesi gereklidir. Nitelikli cinsel saldırı durumu ise bundan daha kötü bir durumu içerir. Çünkü kadının izni olmaksızın cinsel temas söz konusudur. Eğer fâsid nikâhta kadının izni olmasına rağmen mehir verilmesi gerekiyorsa, nitelikli cinsel saldırı durumunda da kadının izni olmadığı için failin mehir vermesi daha doğrudur. Bu tıpkı gaspedilen malın tazmin edilmesi gibidir. Nitelikli cinsel saldırı eyleminde erkek kadına ait olan bir organa zorla sahip olmuştur. Dolayısıyla bunun karşılığını mağdura ödemesi gerekir bu da mehirdir.<sup>28</sup> Hanbelîlere göre mağdurun bakire olması halinde bekâret erşinin mehirle birlikte verilmesi gerekir.<sup>29</sup>

Cinsel saldırı eyleminde saldırganın bizzat cinsel organını kadının organına idhâl etmesi gerekmektedir. Bu bağlamda cinsel organ dışında başka araç ve gereçlerin mağdurun cinsel organına idhâl etmesi durumu nitelikli cinsel saldırı olarak değerlendirilmemektedir.<sup>30</sup> Bu tür durumlar için cinsel organın yaralanmasına karşılık erş<sup>31</sup> verilmesi gerektiği belirtilir.<sup>32</sup> Hanefî mezhebinde eğer cinsel saldırı sonucunda kadın idrarını tutamayacak şekilde zarar görmüşse fail, diyetin tamamını öder. İdrarını tutabiliyorsa üçte birini vermekle yükümlü olur.<sup>33</sup>

Cinsel saldırı eyleminin, erkeğin eşi dışındaki kadınlara yönelik bir eylem olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla erkeğin eşinin hayz ve nifas gibi özel durumlar ile normal zamanlarda karısıyla zorla birlikte olmasının nitelikli cinsel saldırı eylemi olarak görülmez.<sup>34</sup> Aynı şekilde evlenme vaadiyle kadının ırzına geçen erkek için had cezası gerekli değildir. Bunun sebebi Hanefîlere göre nikâh için veli izninin şart olmamasıdır. Dolayısıyla zina cezasının tahakkuku için şüphe bulunmaktadır. Hanefî mezhebi âlimleri, “şüphe durumunda had cezası düşer” prensibini benimsedikleri için evlenme vaadiyle kadının ırzına geçen erkeğe had cezasının verilemeyeceğini söylerler.<sup>35</sup> Ancak böyle bir durumda hâkim

28 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 7/164.

29 Muvaffakuddin Ebu Muhammed Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame el-Makdisi, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulvi (Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 1997), 7/397.

30 Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, 18/20.

31 Ali Şafak, “Erş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995 ts.), 11/307.

32 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 12/296.

33 Serahsî, *el-Mebsût*, 11/71.

34 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 9/189.

35 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 9/181.

re'sen kamu davası açarak faili ta'zir yoluyla cezalandırmayı uygun görebilir.

Ölmüş olan kadına cinsel istismarda bulunulması had gerektiren bir eylem olarak değerlendirilmez. Çünkü zina haddinin uygulanabilmesi için diri/hayatta olma şartı bulunmaktadır. Bu durumda Hanefilere göre yapılan bu fiil haddi gerektirmese de, bir suç olarak ta'zir cezası kapsamında cezalandırılmalıdır. Yani bu cezanın müeyyidesi hâkimin takdirine bırakılmıştır. Ta'zir cezası ise hapis ve sürgün olmak üzere çeşitli şekillerde uygulanabilir.<sup>36</sup>

Nitelikli cinsel saldırının bir topluluk tarafından yapılması halinde her birine teker teker had cezası verilmesiyle birlikte, ek olarak mehir cezası vermeleri gerektiğini belirtmiştir. Saldırganların bekâr olması halinde, had cezası celde/sopa olarak yerine getirilir. Evli olmaları halindeyse recm/öldürülme cezası verilir. Mağdura ise bekâr veya evli olmasına bakılmaksızın herhangi bir ceza söz konusu edilmez.<sup>37</sup> Ancak kadının iddiası üzerine faile ceza verilip verilmemesiyle ilgili iki hususa dikkat çekilmektedir. Birincisi sanığın, salih bir kimse ise, kadına kazf cezası verilip, erkeğe bir ceza öngörülmemesidir. Hatta kadının hamile olması durumunda aynı zamanda zina haddi alması için bir delil olarak kabul edilir. İkincisi sanık salih bir kimse değilse kadına bir ceza gerekmeceğidir.<sup>38</sup>

Nitelikli cinsel saldırı eyleminin silah zoruyla veya silah kullanmadan gerçekleşmesi halinde farklı cezalar öngörmektedirler. Silah kullanmadan zorla gerçekleşen cinsel saldırıda erkeğe zina haddi gerekirken, kadına bir şey lazım gelmez.<sup>39</sup> Ancak nitelikli cinsel saldırı eylemi silah zoruyla olursa, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) gibi âlimlere göre nitelikli cinsel saldırı eyleminin eşkıyalık (hırâbe) kapsamında değerlendirilmesi gerekir.<sup>40</sup> Ona göre eşkıyalık insanların canına ve malına kasteden bir suçtur ve ırza zarar vermek, mala verilecek zarardan daha büyük bir ihlaldir. Bu nedenle, nitelikli cinsel saldırı suçu için, eşkıyalık suçuna verilecek cezasının uygulanması gereklidir.<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımına göre, nitelikli cinsel saldırı suçunda, zina cezasının belirlenmesi için gerekli olan dört adil şahidin tanıklık etme şartı

36 Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 9/186.

37 İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fî fîrû'i'l-Mâlikiyye*, thk. Muhammed el-Morîfânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, 1980), 2/173.

38 Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*, 7/397.

39 Osman b. el-Mekkî et-Tevzirî, *Tevdihu'l-ehkâm 'alâ tuhfeti'l-hukkâm* (Tunus, yy., 1339), 4/124.

40 Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Şur'ân* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/94.

41 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Şur'ân*, 2/94.



yerine, iki adil şahidin tanıklık etmesi yeterli olmaktadır.<sup>42</sup>

## 2. TCK'DA NİTELİKLİ CİNSEL SALDIRI/İRZA TASADDİ SUÇUNUN CEZASI

Nitelikli cinsel saldırı/ırza tasaddî suçunun ülkemizde uygulamada mevcut pozitif hukuk tarafından da suç olarak kabul edildiği görülmektedir.

Nitelikli cinsel saldırı suçunun geçtiği TCK 5237 sayılı kanununun 102. maddesinde cinsel dokunulmazlığa karşı suçlar başlığı altında cinsel saldırıyı tehdit ve şiddet yoluyla cinsel ilişkiye zorlama olarak tanımlamaktadır.<sup>43</sup>

TCK 5237 sayılı kanunda, cinsel saldırı suçunun tanımı cinsel organlar arasında gerçekleşen bir teması değil, aynı zamanda cinsel organ dışında farklı bir cismin mağdurun cinsel organına nüfuz etmesini de kapsayacak şekilde genişletilmiş ve bu nitelikli bir hal olarak ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Bu kanunda cinsel taciz, cinsel istismar ve cinsel saldırı ifadeleri kullanılmış ancak ırza geçme, ırza tasaddî, sarkıntılık ve söz atma kavramları kullanılmamıştır. Bu kanun birey merkezli cinsel özgürlüğü koruma odaklı bir kanun olup, ağır cezaları öngören bir kanundur ve her suçu kendi cezasıyla orantılı bir şekilde cezalandırılmasını öngörmektedir.<sup>45</sup>

Cinsel saldırının sadece erkekler tarafından işlenen bir suç olarak görülmesinin sebebi olarak cinsel istek ve tatmine yönelik dürtülerin genel olarak erkeklerde baskın bir biçimde ortaya çıkması olarak ifade edilir. Irza geçme eyleminin faili olarak sadece erkek görüldüğü takdirde, bir kadının bir erkeğe cebirle cinsel ilişkiye zorlaması ırza geçme olarak görülmemektedir. Bu nedenle Dülger'e göre kadınlar tarafından işlenen bu fiil "ırza geçirtmek"<sup>46</sup> olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü literatürde ırza geçme kişinin tenasül uzvunu önden veya arkadan başkasının uzvuna geçirmesi demektir. Kadının böyle bir fiili gerçekleştirmesi fiziki bakımdan söz konusu olmamaktadır.

Bununla birlikte failin hem erkek hem de kadın olması açısından cinsiyetin

42 Erturhan, "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", 34.

43 Bk. Türk Ceza Kanunu, "Cebren ırza geçen, küçükleri baştan çıkaran ve iffete taarruz edenler", 765/414, (Erişim 24 Nisan 2024), Türk Ceza Kanunu, *Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar*, 5237/ 102/6 (Erişim 24 Nisan 2024).

44 İbrahim Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 44.

45 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 3.

46 İbrahim Dülger, *Cinsel Özgürlüğe Karşı İşlenen Suçlardan Irza Geçme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 219.

önemli olmadığını belirten görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşe göre bu suç erkek kadına veya erkeğe karşı işleyebileceği gibi, kadın da erkek veya kadına karşı işleyebilir.<sup>47</sup> Nitekim 5237 sayılı kanununun 102. maddesi cinsel saldırıyı, niteliği ne olursa olsun, şiddet, zorlama veya başka bir yolla bir başkasının şahsına karşı işlenen her türlü cinsel penetrasyon eylemi olarak tanımlamaktadır.<sup>48</sup> Dolayısıyla, 5237 sayılı kanuna göre tecavüz suçu, “kişi” terimi kapsayıcı olduğu için hem erkekler hem de kadınlar tarafından işlenebilir görülmektedir.<sup>49</sup> Bu çerçevede Dülger cezaî yaptırım açısından bir değerlendirme yaparak yerleşik örf ve adette *ırz* kavramının anlamından yola çıkarak bu suçun failinin erkek ve kadın olabileceği kanaatini paylaşmaktadır. Ona göre fail erkek olduğu takdirde fiil ırza geçme olarak görülecek ve ağır bir cezaî yaptırıma tabi tutulacaktır. Kadın fail olarak kabul edilmediğinde bu fiil tasaddî olarak görülüp hafif bir cezaya tabi tutulacaktır.<sup>50</sup>

Buna göre TCK 5237 sayılı kanunda, cinsel saldırı, cinsiyet ayrımı gözetmeksizin gerçekleşebilen bir suçtur ve temel kriter, cinsel birleşme eyleminde bulunanın, pasif roldeki kişinin onayını almamış olmasıdır. Bu düzenleme, cinsel organ ayrımına dayalı ayrımcılığı önlemektedir. Dolayısıyla, bu hükümden yola çıkarak herhangi bir cinsiyet ayrımı yapmaksızın, kadın veya erkeğin anüsüne ya da ağızına yapay bir penis sokarak nitelikli cinsel saldırı suçunu işleyebileceği de kabul edilmektedir.<sup>51</sup>

Ölümlere karşı işlenen cinsel saldırı niteliğindeki eylemler, ölümlere saygı duygusuna aykırılık suçunu oluştururken, hayvanlara yönelik saldırıların *Hayvanları Koruma Kanununa* aykırılık teşkil ettiği görülmektedir. Bitkisel hayatta olan kişilere karşı cinsel saldırı suçunun işlenmesi durumunda, kişi tıbben ölü olmadığı için yaşayan kabul edilerek ve cinsel saldırı suçunun nitelikli hali olarak değerlendirilmesi gerekecektir.<sup>52</sup>

Erkek bir grubun kadına yönelik ortak bir saldırısının cinsel saldırı eylemi olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak, bir kadın grubunun zorla bir erkeğin cinsel organını kendi organına duhul etmesi konusunda ilgili görüşler arasında ayrılıklar vardır. Genel olarak, bu eylemin nitelikli cinsel saldırı sayılmayacağına dair bir görüş kabul görmektedir. Ancak, bazı

47 Dülger, *Cinsel Özgürlüğe Karşı İşlenen Suçlardan Irza Geçme*, 218.

48 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu.

49 Dülger, *Cinsel Özgürlüğe Karşı İşlenen Suçlardan Irza Geçme*, 218.

50 Dülger, *Cinsel Özgürlüğe Karşı İşlenen Suçlardan Irza Geçme*, 221.

51 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 22.

52 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 19.

görüşlere göre bu tür bir eylemin nitelikli saldırının bir unsurunu oluşturabileceği kabul edilir. Başka bir görüşe göre ise cinsel saldırının, erkeğin kendi cinsel organını, kadının cinsel organına duhul etmesi şeklinde gerçekleşmesi gerektiği için, kadının başkasının organını kendi organına geçirtmesi durumunda *cinsel organına geçirtme* eylemi söz konusu olduğu, ancak kanunda böyle bir eylemin açıkça tanımlanmamış olması nedeniyle tasaddî olarak değerlendirilemeyeceği belirtilir. Bu durum, bir bakıma mahkemenin yorumuna bırakılmıştır.<sup>53</sup> Bizce bu eylem yani kadının veya kadın grubunun bir erkeğin cebir ile cinsel ilişkiye zorlamaları tasaddî olarak değerlendirilmesi gerekir. Nitelikli cinsel saldırı veya irza geçme olarak değerlendirilememesi daha uygundur.

TCK 5237 sayılı kanuna göre cinsel saldırı eyleminin oluşabilmesi için mağdurun en az 18 veya 18 yaşından daha büyük olması gerekmektedir. 18 yaşının altındaki kişilere yönelik cinsel eylemlerin *cinsel istismar* kavramı çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. Bu durum birincisinde 102, ikincisinde 103. maddeyle düzenlenmiştir.<sup>54</sup>

5237 sayılı TCK'da suçun basit hali ve nitelikli hali bakımından ayrı bir değerlendirme yapılması gerektiği belirtilmiştir. Eşler arasında işlenen basit cinsel saldırı eyleminin suç oluşturmamasının nedeni, eşler arasında işlenen cinsel saldırı suçunun şikâyet üzerine kovuşturulacağı düzenlemesidir. Ancak, eşe karşı basit cinsel saldırı suçunun işlenmesi halinde, gerekli şartlar gerçekleştiğinde TCK m. 232'deki kötü muamele suçu düşünülmelidir. Eşe karşı işlenen cinsel saldırının sadece nitelikli hali değil, basit hali için de eşit cezai sorumluluğun düzenlenmesi gerektiği, zira her iki durumda da korunan hukuki değer aynı olduğu ve suçun kovuşturulmasının şikâyete bağlı olduğu düşünülmektedir.<sup>55</sup>

Eski kanunda evlenme vaadiyle kızlığını bozan bir kişinin cezalandırılması öngörülürken, yeni kanunda bu hüküm yer almamıştır. Bunun sebebi, bu tür durumların ispatının zor olmasıdır, çünkü reşit çağına ermiş bir kişinin bu tür durumları anlayabilecek durumda olması nedeniyle 5237 sayılı kanunda bu durumun hile olarak değerlendirilmemesidir.<sup>56</sup>

Çocukların rızası olsun olmasın cinsel eylem olduğunda hapis cezası öngörülmektedir. Bu ceza 8 ila 15 yıl arası değişmektedir. Bu eylem çocuğa sarkıntılık şeklinde

53 Dülger, *Cinsel Özgürlüğe Karşı İşlenen Suçlardan Irza Geçme*, 219.

54 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 19.

55 Handan Yokuş Sevuk, "5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 57 (2005), 260.

56 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 34.

gerçekleşirse 5 yıldan az ceza olmamaktadır.<sup>57</sup> Ancak hükmen veya reşit kılınan kimselerle evlilik halinde bu madde uygulanmayacağı ileri sürülmektedir.<sup>58</sup> Buna karşılık TCK 5237 sayılı kanuna göre, suç bireye karşı suçlar kapsamında değerlendirmekle beraber hangi eylemin hangi cezaya denk geldiği hususunda daha çok detaylar bulunmaktadır. Bununla birlikte 5237 sayılı kanunda cinsel saldırı ve cinsel istismar gibi kavramlar açık bir şekilde tanımlanmamıştır. Bu, kanunun vücut dokunulmazlığının hangi hallerde ihlal edildiğini belirleyen genel hükümler içermesi ve somut durumların yargı tarafından değerlendirilmesi gerektiği anlamına gelir. Bu durum, hukuki belirsizliği artırabilir ve uygulama güvenilirliğinde belirli bir esnekliğe yol açabilir. Mahkemeler, vücut dokunulmazlığına yönelik suçların değerlendirilmesinde genel hükümlere dayanarak, her olayı ayrı ayrı inceleyerek ve somut duruma göre kararlar vererek adaleti sağlamaya çalışmaktadır. Bu, kanunilik ilkesi açısından somut durumların değerlendirilmesi anlamına gelir ve her durumun kendine özgü koşullarına bağlı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>59</sup>

5237 sayılı kanunun 102. maddesinin birinci fıkrasına göre, cinsel davranışlarla bir kimsenin vücut dokunulmazlığını ihlal etme suçunda, fiilin gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlı olarak iki ayrı ceza öngörülmüştür. Eğer fiil gerçekleşmemişse, yani mağdurun cinsel arzularını tahrik edecek şekilde dokunulmamışsa, bu durumda 5 yıldan 10 yıla kadar hapis cezası söz konusudur. Ancak eylem bir cisim veya organla gerçekleşmişse, yani cinsel saldırının bir fiili gerçekleştirdiği durumda, bu durumda 12 yıl hapis cezası öngörülmektedir. Dolayısıyla, eylemin gerçekleşip gerçekleşmemesi ceza miktarını etkileyen önemli bir kriterdir.<sup>60</sup>

Cinsel saldırı gibi suçlar genellikle kasıtlı olarak işlenen suçlardır. Dolayısıyla, suçun işlenmesinde kasıt olmaması durumunda, kişi cezalandırılmayabilir. Ancak, bu durumda dahi kamu davası açılabilir. Yani, kişinin suçu bilmemesi veya yanılması nedeniyle ceza almaması, kamu davası açılmasını engellemez.<sup>61</sup> Bu bağlamda cebir, tehdit ve hile dışında, fail, mağdurun uykulu veya sarhoş halinden yararlanarak da cinsel saldırıda bulunabilir. Ancak, bu durum hukukçular tarafından mağdurun rızası olarak değerlendirilmez ve cinsel saldırı olarak

57 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu, 103/1.

58 Erkan Ataman, *5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı Ceza Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 27.

59 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 4.

60 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 26.

61 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 39.

kabul edilir.<sup>62</sup>

Cinsel saldırı suçunda kasıt, objektif delillere veya belirtilere dayanarak değerlendirilir. Failin hareketlerinin hangi amaçla yapıldığını belirlemek için mahkeme, olayın tüm detaylarını iyi bir şekilde incelemelidir. Örneğin, kalabalık bir ortamda bir kişinin, başka bir kişinin vücuduna kasıtlı bir şekilde sürmesi, cinsel tatmine yönelik bir hareket olarak değerlendirilebilir. Bu durumda, cinsel ilişkinin gerçekleşip gerçekleşmemesi önemli değildir; mağdurun vücut dokunulmazlığına yönelik bir ihlalden söz edilebilir.<sup>63</sup>

5237 sayılı Ceza Kanunu'nun 102. maddesinin birinci bendi, failin eyleminin cinsel dürtülerini tatmin amacına yönelik olması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak aynı maddenin b bendinde, failin amacının cinsel dürtülerini tatmin etmek olup olmamasının önemli olmadığı ve vücut dokunulmazlığının ihlalinin öne çıktığı belirtilmiştir. Bu durum, kanunda bir çelişki gibi görünebilir.<sup>64</sup>

Doktrinde, cinsel saldırının failin amacının cinsel tatmine yönelik olup olmaması konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Örneğin, failin bu eylemi kıskançlık veya başka bir motivasyonla gerçekleştirmesi durumunda, cinsel saldırı olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bazı görüşlere göre, saik ne olursa olsun, failin vücut dokunulmazlığına karşı işlediği bir eylem cinsel saldırı eylemidir. Diğer bir görüşe göre ise failin saiki, yani amacı önemlidir; eğer eylem cinsel tatmine yönelik değilse, farklı bir hukuki süreç başlatılmalıdır.<sup>65</sup>

Cinsel saldırının oral ve vajinal penetrasyon dışında kalan durumlarla ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır. Örneğin, bir kişinin kavga esnasında karın boşluğuna yumruk atması, vücut dokunulmazlığına ihlal anlamına gelebilir, ancak cinsel saldırı olarak değerlendirilmez. Benzer şekilde, bir kimsenin ağızına bir sıvı koyması da cinsel saldırı olarak kabul edilmez. Bazı görüşlere göre, cinsel saldırının, vücut dokunulmazlığını ihlal eden eylemlerin cinsel organlarla ilişkilendirilmiş olması gerektiği savunulmaktadır. Bu doğrultuda, burnuna veya ağızına bir sıvı koyma gibi eylemler vücut dokunulmazlığını ihlal anlamına gelebilir, ancak cinsel saldırı olarak değerlendirilmemelidir.<sup>66</sup>

62 Yokuş Sevak, "5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları", 251.

63 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 35.

64 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 36.

65 Yokuş Sevak, "5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları", 252.

66 Sinekçi, *Cinsel Saldırı Suçu*, 37.

### 3. NİTELİKLİ CİNSEL SALDIRI CEZASI KONUSUNDA İSLAM HUKUKU İLE TCK ARASINDA MUKAYASE

İslam hukukunda nitelikli cinsel saldırı belirli bir suç kategorisi olarak tanımlanmamış olsa da, çoğu hukukçunun bu eylemi zina kapsamında değerlendirdiği görülmüştür. Zina haddine göre değerlendirildiğinde, bu suçun zina haddi cezasıyla cezalandırılması gerekmektedir. İslam hukukunda zina haddi, evli olan zina işleyenlere ölüm cezasını, bekâr olanlara ise suçun teşhiri ve sopa cezasını içermektedir. Bu nedenle nitelikli cinsel saldırı suçunda failin evli olup olmaması önemlidir. Ancak suçun tam olarak ispatlanması gerekir.<sup>67</sup>

Ülkemizde yürürlükte olan Türk Ceza Kanunu'nda de nitelikli cinsel saldırı/ırza tasaddî suçu ele alınmaktadır. Türk Ceza Kanunu'nda bu suç, bireyin cinsel dokunulmazlığına karşı işlenen bir suç olarak tanımlanmakta ve 12 yıldan 20 yıla kadar hapis cezası olarak belirlenmiştir.<sup>68</sup>

İslam hukuku mezhepleri, cezalandırmada büyük ölçüde dini kaynaklara dayalı bir hukuki yaklaşım sergilerken, Türk Ceza Kanunu ise herhangi bir dine dayanmayan, doğrudan insan aklına dayanan laik bir hukuk sistemi çerçevesinde bir yaklaşım benimsemektedir. Bu durum, cezalandırma politikalarının dinî inançlara mı yoksa laik prensiplere mi dayanacağı konusunda belirgin bir ayrımı göstermektedir.

İslam hukuk sistematığına de bu suç için öngörülen cezalar genellikle bedeni cezalar olarak ortaya çıkarken; TCK'de bu suç için sadece hapis cezasının öngörüldüğü görülmektedir. Suçun ispatı bakımından ise; suçu zina kapsamında değerlendiren İslam hukukçuları açısından dört şahit ya da eşkıyalık suçu kapsamında değerlendirenler açısından iki şahit veya mağdur ve failin ikrarı delillendirmede öncelikli iken<sup>69</sup>; TCK'de delil olarak şahit ifadeleri, mağdurun beyanı, bilirkişi incelemesi ve kamera kayıtları gibi çeşitli deliller kabul edilmektedir.<sup>70</sup>

İslam hukukunda nitelikli cinsel saldırı belirli bir suç kategorisi olarak tanımlanmamış olsa da, çoğu hukukçunun bu eylemi zina kapsamında

67 Geniş bir şekilde bk. Abdülkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'ıyyü'l-İslâmî* (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-'Arabî, 1977), 346-454.

68 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu, 102. Md.

69 Erturhan, "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)", 34.

70 Muharrem Kılıç, *Irza Geçme Suçlarının Hukuki Yapısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 109.

değerlendirdiği görülmüştür. Zina haddine göre değerlendirildiğinde, bu suçun zina haddi cezasıyla cezalandırılması gerekmektedir. Ayrıca İslam hukukunda fail her zaman erkek ve mağdur kadın olarak telakki edilmektedir.

Yürürlükte olan Türk Ceza Kanunu'nda nitelikli cinsel saldırı/ırza tasaddî suçü erkek ve kadın ayırımına gitmeden bireyin cinsel dokunulmazlığına karşı işlenen suç olarak ciddi bir şekilde ele alınmaktadır.

Her iki hukuk sisteminin cezalandırma mantığı açısından karşılaştırılması yapıldığında:

İslam hukuku mezheplerinde nitelikli cinsel saldırı suçunun cezası, suçun işlenme şekline ve mağdurun statüsüne göre değişmektedir. Genellikle, had cezası olarak idam, recm, kırbaç ve ta'zir, tazminat ve mehir ödeme yükümlülüğü gibi cezalar öngörülmektedir.

Türk Ceza Kanunu'nda ise nitelikli cinsel saldırı suçunun cezası, 12 yıldan 20 yıla kadar hapis cezası olarak belirlenmiştir. Suçun işlenme şekline ve mağdurun statüsüne göre ceza miktarında artış veya azalma olabilmektedir.

## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

İslam hukukunda ırza geçme ağır cezası bulunan bir suç kabul edilmekte ve bu suçla birlikte ağır cezalar öngörülmektedir. Adaletin tam olarak sağlanması ve mağduriyetin giderilmesi için ise ispatın güçlü olması ve cezaların suçla orantılı olması önem taşımaktadır. İslam hukukçuları, suçun ispatı konusunda titiz bir yaklaşım benimseyerek en ufak bir şüphenin bile hükme herhangi bir etkisi olmaması için sıkı standartlar belirlemektedirler.

İslam hukukunda ırza geçme suçü, sadece ceza ve ispatla sınırlı kalmaz, aynı zamanda mali ve hukuki sonuçları olan bir suçtur. Hukuki hedefler arasında mağduriyetin giderilmesi için mehir ve diyet gibi düzenlemeler bulunmaktadır.

Nitelikli cinsel saldırı konusunda mezhepler arasında çeşitli görüş ayrılıkları bulunsa da Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin mağduriyetin tazmin edilmesi konusunda daha geniş bir yaklaşıma sahip olduğu gözlemlenmektedir. Bu, hukuki yaklaşımlarının mağdurların haklarını detaylı bir şekilde korumaya odaklandığını göstermektedir. Malikîler arasında ise nitelikli cinsel saldırı suçunu ifade etmek için *İğtisâb* terimi kullanılmış olup, bu durum cinsellik-mülkiyet ilişkisine dikkat çekmektedir. Rızası dışında cinsel ilişkiye zorlanan erkeğin mağdur olarak kabul edilmemesi ise bu algının yanlışlığını göstermektedir. Mâlikîlerden İbnü'l-Arabî gibi bazı hukukçular, bu suçun eşkıyalık kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü bu durumda kadının



bedenin dokunulmazlığına yönelik bir saldırı söz konusudur ve bu saldırı mal cezasından daha ağır bir suç içerir. Suçun eşkıyalık kapsamında değerlendirilmesi durumunda tanıkların sayısının zina haddinin tespitine göre azaldığı görülmektedir.

Bu çerçevede nitelikli cinsel saldırı suçunun İslam hukukçuları açısından zina kapsamında ele alınarak bu suça o şekilde ceza verilmeye çalışılması suçun suç olarak tespiti bakımından farklılık arz etmektedir. Çünkü zina suçunda tarafların gönül rızası varken nitelikli cinsel saldırıda bir tarafın rızası bulunmamaktadır. Buna rağmen aynı cezanın verilmesi mağdurun aleyhine gibi gözükmektedir. Bu bağlamda yapılan eylemin zina kategorisinde değerlendirilmesi, bu eylemi ispatlamak için dört şahidin bizzat fiili muvaka' a halinde görmesi zorunluluğunu doğurmaktadır. Hâlbuki bunun, bu şekilde şahitler yoluyla ispatlanması neredeyse imkânsızdır. Öte yandan mağdurun kadın olduğunu varsayarsak; tek bir kadının mağduriyetini ifade eden şikâyeti ve ikrarı, kadın kişinin ikrarı olarak kabul edileceği için mahkeme tarafından geçerli sayılmayacaktır. Buna göre failin suçunun ispatlanması imkânı da bulunmayacaktır veya sadece failin ikrarına bağlı kalacaktır. O yüzden İslam hukukçularının bu suçu sadece zina çerçevesinde değerlendirmeleri, suçu işleyen hak ettiği cezayı alması açısından önemli eksiklikler barındırmaktadır. Öte yandan Mâlikî fakihlerinden İbnü'l-Arabi gibi âlimlerin, bu suçun yol kesicilik/eşkıyalık suçu kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımı biraz daha makul gözükse bile, bunun da mağdur edilen kadının kendisi dışında başka bir kimsenin olaya şahitlik etme imkânı bulunmadığı zaman suçun ispatlanması için yeterli olmayacağını söylememizi gerektirir. Bu bakımdan nitelikli cinsel saldırı cezasının ta'zir suçları kapsamında ele alınması gerektiği düşüncesini paylaşmaktayız. Çünkü ta'zir, suçların sübutu konusunda daha az şahitle yetinebilme olanağı sağladığı gibi aynı zamanda ta'zir, çok ufak bir şüpheyle düşmüş hadlerde suçun yayılmasını önleme önemli bir rol üstlenebilir.

TCK'nin ilgili maddeleri çerçevesinde suçun ispatlanmasında benzer bir yaklaşımın sergilendiği görülmekle beraber, mağdurun ikrarının şahitlik olarak kabul edileceğinin öngörülmesi, cezalandırmada failin suçunun ispatlanabilmesinde önemli bir gelişim olarak söylenebilir. Fakat bu noktada TCK'nin fail için öngördüğü hapis cezalarının ne kadar caydırıcı olacağı, bu şahsın hafifletici sebepler göz önüne alınmaksızın cezasını çektikten sonra, aynı tür eylemi, aynı şahsa ya da başka şahıslara yapmayacağını garantisini temin etme imkânı bulunmamaktadır.

Sonuçta ceza hukuku sistemlerinde cezanın iki amacı vardır. Birincisi özel önleme ikincisi genel önleme. Genel önleme anlamında cezalar her ne kadar



toplumda suçun yayılmasının önleyen tedbirlerden biri olsa da bu konuda suçların yaygınlığı ve çokluğu bunun yeterli olmadığını göstermektedir.

## EK BEYAN / DECLARATION

Makalenin tüm süreçlerinde İLSAM'ın araştırma ve yayın etiği ilkelerine uygun olarak hareket edilmiştir.

Bu çalışmada herhangi bir potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

*In all processes of the article, İLSAM's research and publication ethics principles were followed.*

*There is no potential conflict of interest in this study.*

*The author declared that this study has received no financial support.*

## KAYNAKÇA

Ataman, Erkan. *5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Ana Bilim Dalı Ceza Hukuku Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Aynî, Bedreddin. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fıkr, 2. Basım, 1990.

Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut - Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Bıçak Hukuk, "Cinsel Dokunulmazlığa Saldırı: Sarkıntılık, Tasaddi, Tecavüz". Erişim 24 Nisan 2024. <https://www.bicakhukuk.com/cinsel-dokunulmazliga-saldiri-sucu-ve-cezasi/>.

Dülger, İbrahim. *Cinsel Özgürlüğe Karşı İşlenen Suçlardan Irza Geçme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Erturhan, Sabri. "Fıkhi Açıdan Nitelikli Cinsel Saldırı (Irza Geçme)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2012), 21-71.

el-Katırcı, Neha. *el-İğtisab Ditaseten Tarihiyyeten Nefsiyyeten İctimaiyyeten*. Beyrut: Müessesetü'l-Camiyyetü'd-Dirasat ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2003.

Harâşî, Muhammed b. Abdullah, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtaşarı Halil*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye 1317/1899.

İbn Abdülber en-Nemerî. *el-Kâfi fi fûrû'î'l-Mâlikiyye*. thk. Muhammed el-Morîtânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, 2. Basım, 1980.

İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *et-Tezkire*. Riyad: Darü's'ibiliyye, 2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsim. *el-Kavâninü'l-fikhiyye*. Beyrut: Darü İbn Hazm, 2013.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğni*. thk. Abdulmuhsîn et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed es-Sahlû. 15 Cilt. Riyad: Darü'l-Alemi'l-Kütüb, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Meârif, ts.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Şur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî. *Muntehe'l-irâdât*. thk. Abdülmühsin et-Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1999.

Kal'acı, Muhammed Revvas. *Mu'cemu Luğati'l-Fukaha-Arabi-İnkilizi-İfransi*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 1996.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr. *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Kılıç, Muharrem. *Irza Geçme Suçlarının Hukuki Yapısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Adli Tıp Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Konan, Belkis. "Osmanlı Hukukunda Tecavüz Suçu". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 29/29 (01 Mart 2011), 149-172. [https://doi.org/10.1501/OTAM\\_0000000570](https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000570)

Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *el-Hâvi'l-kebir*. 18 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Muti'. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, 2008.

Or Hukuk Danışmalık "Cinsel Saldırı Suçu, Cezası ve Nitelikli Halleri". Erişim 24 Nisan 2024. <https://or.av.tr/cinsel-saldiri-sucu-cezasi-ve-nitelikli-halleri/>.

Ruaynî, Hattâb. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halil*. 8 Cilt. Riyad: Darü'l-Alemi'l-Kütüb, 2003.

Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 16 Cilt. Suudi Arabistan: Matbaatü's-Saade, 2014.

Serahsî, Ebû Bekr. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Darü'l-ma'rife, 1989.

Sinekçi İbrahim. *Cinsel Saldırı Suçu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Şafak, Ali. “Erş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/307-308. İstanbul: TDV Yayınları, 1995 ts.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fî fiķhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Şîrbînî, Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Tevzirî, Osman b. el-Mekkî, *Tevdihu'l-ehkâm 'alâ tuhfeti'l-hukkâm*. Tunus: yy., 1339.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Ahmed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâî, 1975.

Tuğ Onaran, Başak. “İrz, Namus, Onur, Adalet: 18. Yüzyıl Arzuhal Pratiğinde İrz ve Adalet Sözleşmesi”. *Feminist Tahayyül Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (01 Şubat 2022), 6-38. <https://doi.org/10.57193/FeminTa.2022.006>

Türcan, Talip. “İslâm Ceza Hukukunda Nitelikli Cinsel Saldırı Suçu Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2023),47-72. <https://doi.org/10.14395/hid.1250649>.

Türk Ceza Kanunu, “Cebren İrza Geçen, Küçükleri Baştan Çıkaran ve Taaruz Edenler”, 765/ 414 (1926). Erişim 24 Nisan 2024. <http://lexpera.com.tr/mevzuat/kanunlar/turk-ceza-kanunu-765>.

Türk Ceza Kanunu, “Cinsel Dokunulmazlığa Karşı Suçlar” 102/6. Erişim 24 Nisan 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr>

Ûdeh, Abdülkâdir. *et-Teşri'u'l-cinâ'ıyyü'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-'Arabî, 1977.

Ûmrânî, Ebü'l-Huseyn. *el-Beyân fî Mezhebi's-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed Nuri. 14 Cilt. Beyrut: Darü'l-Minhâc, 2000.

Yıldırım, Adem. “İslam Hukukunda Cinsel Dokunulmazlığa Karşı İşlenen

Hetk-i Irz (Tecavüz) Suçunun Cezası ve Kur'ân Ceza İlkeleri Açısından Değerlendirmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/47 (04 Ağustos 2018), 225-261. <https://doi.org/10.21054/deuifd.450958>.

Yokuş Sevuk, Handan. "5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu'nda Cinsel Saldırı ve Cinsel Taciz Suçları". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 57 (2005), 243-282.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî Muhtaşaru âlâ Seyyid Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002.



## YAYIN İLKELERİ

İLSAM Akademi Dergisi Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda 2 kez yayımlanmaktadır.

Derginin yayın politikası ve bilimsel kriterler, bağımsız editörler ve Yayın Kurulunca tespit edilmektedir.

Dergide ilahiyat ilimleri alanında özgün araştırmalar yayımlanır.

İLSAM Akademi Dergisi'nde ilahiyat ilimleri alanını kapsayan; özgün bilimsel makalelere, birikim yazılarına ve kitap değerlendirmelerine yer verilmektedir. Dergimizde yüksek lisans, doktora öğrencileri, uzmanlar, öğretim görevlileri ve öğretim üyelerinin yazılarına yer verilmektedir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar yayımlanmak üzere kabul edildiğinde İLSAM Akademi Dergisi bütün yayın haklarına sahip olacaktır.

Dergimize yazılarını gönderen yazarlarımız unvanlarını, görev yaptıkları kurumları, haberleşme adresleri ile telefon numaralarını ve e-posta adreslerini bildirmelidir.

Dergiye verilecek yazılar; Yayın Kurulunca denetlendikten sonra hakemlere gönderilecektir. Hakemlerden gelecek raporlar doğrultusunda yazının basılmasına, rapor çerçevesinde düzeltilmesine ya da yazının reddine karar verilecek ve durum yazara bildirilecektir. Yazarın rapora itirazı durumunda yazı, yeni bir hakeme gönderilebilecektir. Yayımlanmayan yazılar yazara geri gönderilmeyecektir.

Yazardan düzeltme istenmesi durumunda, düzeltmenin en geç 15 gün içerisinde yapılarak Yayın Kurulu'na ulaştırılması gerekmektedir.

İLSAM Akademi Dergisi'nin yazı dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yazıların yanında 140 – 180 kelime arası sözcükten oluşan Türkçe ve İngilizce özetler, yazının başına eklenerek gönderilmelidir. Aynı şekilde, yazının

başlığının Türkçe ve İngilizce olarak yazıya eklenmesi, ayrıca yine Türkçe ve İngilizce olarak 5-7 kelime arasında olacak anahtar sözcüğün belirtilmesi gerekmektedir. Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik genişletilmiş özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf 2. Edisyon Sistemi (Dipnotlu) kullanılmadır. Bu kurallara uygun olmayan makaleler yazarlarına düzeltme için geri gönderilir.

İLSAM Akademi Dergisi'ne gönderilen yazıların yazım bakımından son denetimleri yapılmış olduğu, yazarın ılsamakademi@gmail.com.tr adresine göndermiş olduğu makaleleri son hali ile yayına verdiği kabul edilecektir. Yazı teslim edildikten sonra baskı düzeltmeleri için ayrıca yazara gönderilmeyecektir. Bu nedenle yazım yanlışlarının, olağanın üzerinde olması yazının geri çevrilmesi için yeterlidir.

Dergiye gönderilen yazıların intihal tarama raporu talep edilmektedir.

Dergide yazısı yayımlanacak yazarlardan, Makale Kapak sayfası, Telif Hakkı Anlaşması Formu ve Telif Hakkı Sözleşmelerini doldurup imzalamaları istenmektedir.

Dergide yayınlanan eserin yazarına / yazarlarına telif ücreti ödenmemektedir.

İLSAM ve İlsam Akademi Dergisi hakkında ayrıntılı bilgi için [www.ılsam.org.tr](http://www.ılsam.org.tr) ve [www.ılsamakademi.com](http://www.ılsamakademi.com) adresini ziyaret edebilirsiniz.

## **YAYIN ETİĞİ VE İLKELER**

İLSAM Akademi Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında

ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr 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 kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### **Araştırma Etiği**

Dergi 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 katılımcılarının 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.
- 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 kuruluştta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onay” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

### **Yazarların Sorumluluğu**

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifte bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürler kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm

yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

### **Editör Sorumlulukları**

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür. Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelendirir.

### **Hakem Sorumlulukları**

Hakemler dergide yayınlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik

kaliteyi arttırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dhil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör, hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mlk olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu yeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına zen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir.

## **GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ**

İLSAM Akademi Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 10000 kelime civarında (25 sayfa) olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu st sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.

### **Yazı Tipi**

Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile metin kısmı Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız.

Arapça yazılar Traditional Arabic - 12 punto ve 1,5 satır aralığı

yazılmalıdır.

### **Sayfa Yapısı**

A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır.

### **Paragraf Yapısı**

Paragraflar ilk satır girintisiz, önce ve sonra alanı 6 nk olmalıdır.

## **ÇALIŞMA BÖLÜMLERİ**

### **Başlık**

Makale başlığı, küçük harf bold, sözcüklerin ilk harfi büyük ve sayfaya ortalı olmalıdır. Çalışma daha önce sunulmuşsa, bir projeden veya tezden üretilmişse vs. giriş başlığının sonuna (1) dipnotu konularak açıklama yapılmalıdır.

Başlığın İngilizce karşılığı, ana başlığın altına küçük harf, italik, sözcüklerin ilk harfi büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

Alt düzey başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.

### **Yazar İsimleri**

Yazar isimleri italik olmalıdır. Yazarın/yazarların tam adları, unvanları, çalıştıkları kurumlar ve elektronik posta bilgileri ile ORCID numaraları belirtilmelidir.

### **Öz**

Giriş bölümünden önce 140-180 sözcük arasında çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz (abstract) yer almalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.

### **Anahtar Kelimeler**

Özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5-7 İngilizce, 5-7

Türkçe anahtar kelime yer almalıdır.

## **Ana Metin**

Nicel ve nitel çalışmalar Giriş, Yöntem, Bulgular ve Tartışma bölümlerini içermelidir. Derleme türü çalışmalar problemi ortaya koymalı, ilgili literatürü yetkin bir biçimde analiz etmeli, literatürdeki eksiklikler, boşluklar ve çelişkilerin üzerinde durmalı ve çözüm için atılması gereken adımlardan bahsetmelidir. Diğer çalışmalarda konunun türüne göre değişiklik yapılabilir, fakat bunun okuyucunun metinden faydalanmasını güçleştirecek detayda alt bölümler şeklinde olmamasına özen gösterilmelidir.

## **Dipnot**

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 10 punto, tek satır aralığında olmalıdır. Dipnot numarası ile ilk sözcük arasında bir boşluk bırakılarak, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 0,3 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Dipnotta İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

## **Kaynakça**

Dipnot ölçü ayarları, Times New Roman 12 Punto, satır aralığı **Önce: 0, Sonra: 6 nk**, tek satır aralığı şeklinde ayarlanmalıdır. Kaynakçada eserin ilk satırı, paragraf sekmesinin **Girinti** kısmından, **Sağ: 0, Sol: 0 cm, Özel: asılı, Değer: 1,25 cm** şeklinde ayarlanmalıdır.

Kaynakçada İsnad Atıf 2. Edisyon (dipnotlu) sistemi uygulanmalıdır.

## **Extended Abstract**

Makalenin en az 750 (yedi yüz elli) kelimelik özeti, abstract bölümünden sonra yer almalıdır. Bu bölüm Türkçe makalelerde İngilizce, İngilizce makalelerde ise Türkçe olmalıdır.

## BAŞLIK SİSTEMİ

### Temel Başlıklar

Çalışmanın başlığı büyük harflerle ortalı ve bold yazılmalıdır.

### Birinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **BÜYÜK HARF ve Bold yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılmalıdır.

### İkinci Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), **Küçük Harf ve Bold; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

### Üçüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), ***Küçük Harf, Bold ve İtalik; Sözcüklerin İlk Harfi Büyük yazılmalıdır.*** Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmalıdır.

### Dördüncü Düzey Başlık

Sola dayalı ondalık sistem düzeninde (rakam ve sonrasında nokta), *italik, yalnızca başlığın ilk harfi büyük yazılmalıdır.* Kendinden önceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmamalıdır.

Beş düzeyden daha fazla başlık oluşturulması önerilmemektedir.

### Tablo ve Şekil Başlıkları

Tablo ve şekillerin başlıklandırılmasında “Tablo” veya “Şekil” ibaresi kullanılmalıdır. Grafik, çizelge, çizim, harita, fotoğraf ve resimler şekil olarak değerlendirilmektedir.

Başlıklandırmada ardışık sayılar kullanılmalı ve iki nokta konulduktan sonra açıklayıcı ifade yazılmalıdır. Kullanılan başlıklar, dipnot ile aynı yazı tipi boyutunda olmalı ve satır girintisi olmamalıdır. Tablo ve şekil başlıklarında her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalıdır.

### **Örnek:**

Tablo 1: Dindarlık-Affetme Eğilimi Arasındaki İlişkiler (Pearson Korelasyon Değerleri)

- ❖ Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak:” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
- ❖ Tabloların gösteriminde sadece üst ve alt kenarlıklar kullanılmalıdır. Üst ve alt kenarlıklar 1½ nk oranında düz çizgi şeklinde olmalıdır. Tablo içerisindeki başlık satırı ise 1 nk oranında ve bold (kalın) olmalıdır.
- ❖ Daha detaylı bilgi için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

### **İSNAD ATIF 2. Edisyon (Dipnotlu) GENEL İLKELER**

- ❖ Genel kural olarak dipnotlarda eser künye bilgileri *virgül* (,) ile kaynakçada ise *nokta* (.) işareti ile ayrılır.
- ❖ İki yazar isminin arasında, öncesi ve sonrasında boşluk bırakılarak “tire/kısa çizgi işareti (-)” kullanılır.

**Örnek:** Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015), 55.

- ❖ Aynı yazarın aynı dipnotta birden fazla çalışması peş peşe kaynak olarak belirtilecekse ikinci ve sonraki eserin “Yazar Adı Soyadı” alanına “a.mlf.” (aynı müellif) kısaltması kullanılır.

**Örnek:** Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri* (Ankara: TDV Yay., 2010), 56; a.mlf., “İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbü’l-İrcâ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 317-331.

- ❖ Yazar, editör, çevirmen vb. üç veya daha fazla ise dipnotta ilkinin adı ve soyadına yer verildikten sonra “vd.” kısaltması kullanılır. Kaynakçada ilkinin “Soyadı, Adı” belirtildikten sonra vd. kısaltması yazılır.
- ❖ Kaynakçada vd., ts. gibi sonu nokta ile biten kısaltmalardan sonra ikinci bir nokta kullanılmaz.
- ❖ Birden fazla esere atıf yapılırken iki eserin künye bilgileri noktalı virgülle (;) ayrılır.

**Örnek:** Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa; Yazar soyadı, *yayın adı*, sayfa.

- ❖ Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz.
- ❖ Cilt numarası, “C” kısaltması kullanılmadan yazılır. Cilt ve sayfa numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

**Örnek:** Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 2/416.

- ❖ Cilt numarasının belirtilmesinde Romen rakamı kullanılmaz:

Hatalı Kullanım: V/11                      Doğru Kullanım: 5/11

- ❖ İki kısımdan müteşekkil ciltleri olan eserlerin ciltlerinin kısım numaraları, parantez içinde belirtilir.

**Örnek:** *el-Muğnî* 6(1)/33-34; *el-Muğnî* 6(2)/121; *MEB İslam Ansiklopedisi* 5(1)/13.

- ❖ Makale atıflarında dergi cilt ve sayı numarası arasında eğik çizgi (/) kullanılır.

**Örnek:** *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 23.

- ❖ Eserin basım sayısı, “bs.” kısaltması kullanılmadan “8. Basım”



şeklinde açık olarak yazılır. Bu bilgi kaynakçada basım tarihinden önce belirtilir. Eserin ilk baskısının “1. Basım” şeklinde belirtilmesine gerek yoktur.

**Örnek:** Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi ‘u’ş-şahîh*.nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

- ❖ Eser isimleri (Kitap, Dergi, Ansiklopedi, Sözlük, Yazma Eser, Tez, Rapor, Gazete vb.) eğik yazılır ve “age.” veya “agm.” şeklinde kısaltılmaz. Bunun yerine eser başlığı uygun şekilde kısaltılarak kullanılır.

**İlk kullanıma örnek:** Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü’l-edille li-ķavâ’idi’l-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma’hedü’l-Almânî li’l-Ebhâsi’l-Şarkıyye, 2011), 2/143.

**İkinci kullanıma örnek:** Saffâr, *Telhîşü’l-edille*, 2/143.

- ❖ Kitap Bölümü, Sözlük Maddesi, Ansiklopedi Maddesi, Makale Adı, Bildiri Başlığı, Sosyal Medya İletisi, TV Program Adı ve Müzik eseri çift tırnak içinde yazılır.
- ❖ Kitap Bölümü, Basılı Bildiri ve Ansiklopedi Maddesi türündeki çalışmalar kaynakçada yazılırken sayfa aralığı en sonda değil basım bilgilerinden önce belirtilir. Yalnızca makale türü çalışmalarda sayfa aralığı en sonda yazılır.

**Örnek:** Akün, Ömer Faruk.“Âlî Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Türcan, Galip. “Kelâm’ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki”. *Marife* 5/3 (2005), 175-193.

- ❖ İlk geçtiği yerde atıf yapılan yayının baskı bilgilerini içeren parantez işaretinden önce virgül kullanılmaz.

**Örnek:**

**Hatalı Kullanım:** Halil İnalçık, “Selîm I”, *The Encyclopaedia of Islam*

*New Edition*, (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

**Doğru Kullanım:** Halil İnalçık, “Selīm I”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1997), 9/127-131.

- ❖ Klasik kaynakların basım tarihi, Hicrî/Milâdî olarak “534/1139” şeklinde yazılır.
- ❖ Kitap, Kitap Bölümü, Makale, Sözlük, Matbu Eser, Kitap Bölümü, İnternet Kaynakları ..vs kaynaklar yazım stilleri ve örnekleri için İsnad Atıf 2.Edisyon (Dipnotlu) Sistemi Kitapçığına başvurunuz.

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/>

