

Karabük İlahiyat Dergisi

Journal of Theology in Karabuk University

MUTALAA



KARABÜK ÜNİVERSİTESİ - KARABUK UNIVERSITY



mutalaa

ISSN: 2791-8025

Cilt: 3 **Sayı:** 2 (Haziran, 2024) **Volume:** 3 **Issue:** 2 (June, 2024)

Kuruluş Tarihi: 2021 **Founded In:** 2021

Kapsam: Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları **Scope:** Religious Studies, Islamic Studies

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık) **Period:** Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe & İngilizce & Arapça **L. Publication:** Turkish & English & Arabic

Mutalaa ulusal ve hakemli bir dergidir.

The Journal of Mutalaa is an national peer reviewed journal.

Yayın Politikası | Publishing Policy

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve [İSNAD Atıf Sistemi](#)'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini uygulamaktadır. Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na, hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#). The journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers. Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Islamic Studies of Karabuk University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İrtibat | Contact

Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 78050, Karabük

Karabük Univ. Fac. of Theology, 78050, Karabük/Turkey

mutalaa@karabuk.edu.tr

Tel: (90 370) 418 67 00 Fax: (90 370) 418 93 17

<http://mutalaa.karabuk.edu.tr/>

Sahibi | Owner
Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak

Baş Editör | Editor in-Chief
Doç. Dr. Mustafa Yıldız

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Seyit Kılınçer

Alan Editörleri | Field Editors

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Enes Samancıoğlu s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Karatay yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Ayşenur Kumaş aysenurkumas@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Hacer Gergin hacergergin@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Oğuz Bozoğlu oguzbozoglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Rezzan Karatay rezzankaratay@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Arş. Gör. Uğur İncebilir ugurincebilir@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abdulcebbar Kavak akavak@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Murat Şimşek muratsimsek@marmara.edu.tr
Marmara University, Institute of Islamic Economics and Finance, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Hamdi Kızılar hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Eşref Altaş esref.altas@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, Istanbul/Turkey
Prof. Dr. Hasan Kayıklık hkayiklik@cu.edu.tr
Cukurova University, Faculty of Theology, Adana/Turkey
Doç. Dr. Alaeddin Gültekin aladdingultekin@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Ayhan Işık ayhanisik@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Fikret Gedikli fikret.gedikli@atauni.edu.tr
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum/Turkey
Doç. Dr. Hakan Uğur hakanugur1@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Samar mahmut.samar@asbu.edu.tr
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Turkey
Doç. Dr. Muhammed Akdoğan el-hadimi@hotmail.com
Izmir Katip Celebi University, Faculty of Islamic Sciences, İzmir/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz msyilmaz@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Yiğitoğlu mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu/Turkey
Doç. Dr. Nevzat Sağlam nevzat.saglam@medeniyet.edu.tr
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Theology, Istanbul/Turkey
Doç. Dr. Ömer Faruk Habergetiren ofhabergetiren@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Doç. Dr. Tuğrul Tezcan ttezcan@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Umut Kaya umutkaya58@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Zeliha Öteleş zoteles@adiyaman.edu.tr
Adiyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Adiyaman/Turkey
Doç. Dr. Zeynep Özcan zeynepozcan@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Şimşek ayse.simsek@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Esra Yıldız esra.yildiz@yaloa.edu.tr
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Çöllüoğlu mscolluoglu@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Naim Naimi naimnaimi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Göregen mustafagoregen@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yıldız mustafayildiz@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Nurgül Karayazı nurgulkarayazi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyigit yakupkocygigit@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Burhan Baltacı baltaci@kastamonu.edu.tr
Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Turkey
Prof. Dr. Eşref Altaş esref.altas@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Arts and Humanities, İstanbul/Turkey
Prof. Dr. Fahrettin Atar fahrettinatar@karabuk.edu.tr
Retired Professor of Islamic Law
Prof. Dr. Hamdi Kızılar hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Theology, Karabük/Turkey
Prof. Dr. Saim Kayadibi saimkayadibi@karabuk.edu.tr
Karabuk University, Faculty of Management, Karabük/Turkey
Doç. Dr. Ercan Şen ercansen@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Afyon/Turkey
Doç. Dr. Hakan Uğur hakanugur1@gmail.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya/Turkey
Doç. Dr. Mahmut Kelpetin mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Mustafa Celil Altuntaş mcaltuntas@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Doç. Dr. Umut Kaya umutkaya58@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Tabakoğlu mehmettabakoglu@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu/Turkey

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

Mutalaa, içeriğine anında ücretsiz açık erişim imkânı sunmaktadır.
Mutalaa, offers immediate free open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Typesetting and Design

Oğuz Bozoğlu

Mizanpaj | Layout

Ahmet Ziyüddin Ceran

Dizinlenme Bilgileri | *Abstracting and Indexing Services*



**İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM
Articles on Theology Database**

Indexing start: 31.08.2021 Volume/Issue: 1/2



İçindekiler / Contents*

*(Dergide yayımlanan yazılar, kabul tarihlerine göre sıralanmaktadır.)

| | |
|---|---|
| ii-v | Jenerik |
| vi-vii | İçindekiler |
| Araştırma Makaleleri – Research Articles | |
| 52-83 | Fatih Cankurt-Şükrü Gökhan Arslan Fransa Milli Kütüphanesinde (BNF) Bulunan Erken Döneme Ait Mushaf Yazmaları (Nr. 355-7203) <i>Early Mushaf Manuscripts Found in the National Library of France (BNF) (Nr. 355-7203)</i> |
| 84-105 | İrfan İnce Mısır Fâtımî Devleti'nde Yargı, Kâdıkkudâtlık ve Sünnilerin Yeri <i>Judiciary, Office of Qadi al-qudat and the Place of Sunnis in Fatimid State of Egypt</i> |
| 106-125 | İsmail Karagöz Bakara Sûresi'nin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi <i>The Issue of Whether Those Who Commit Major Sins Will Enter Hell in the Context of Verse 81 of Surah Al-Baqarah</i> |
| 126-145 | Şenol SUSOY Muhammed Hâmid Efendi'nin Risâle-i Mecidiyye Adlı Risalesi <i>Muhammad Hamid Efendi's Risâlah Named Risâlah Majidiyyah</i> |
| 146-159 | Shokhsanam Khamidzhanova Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'u'l-Câiz Akdinin Uygulanması (1588/1591) <i>As a Source of Finance in The Shaybanid Khanate Implementation of Bay'u'l Jâiz Contract (1588/1591)</i> |
| Kitap Kritikleri – Book Reviews | |
| 160-164 | Fatih Özkan (Kritik Eden: Abdulkerim Aydın) <i>İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri</i> |

| | |
|---------|--|
| 165-169 | Nuri Kahveci (Kritik Eden: Mehmet Ergün - Muhammet Abdülmecit Karaaslan) <i>İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli)</i> |
| 170-175 | Sabri Erturhan (Kritik Eden: Sümeyye Erdoğan) <i>İslam Ceza Hukuku</i> |
| 176-184 | Hüsamettin Arslan (Kritik Eden: Muhammed Torun) <i>Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi</i> |

Fransa Milli Kütüphanesi (BNF) Bulunan Erken Döneme Ait Mushaf Yazmaları (Nr. 355-7203)

Şükrü Gökhan Arslan
Fatih Cankurt

Öz

Konu ve Amaç: Bu makale, Fransa Milli Kütüphanesi'nde (BnF) "Arabe" adlı bölümde bulunan erken döneme ait Mushaf yazmalarının incelenmesini konu edinmektedir. Çalışma, 355-7203 envanter numaraları arasında yer alan Mushaf cüzlerini detaylı bir şekilde ele alarak, bu eserlerin tarihsel özellikleriyle birlikte kıraat ilmi açısından da önemini ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece araştırmacılara, erken döneme ait mushafların temel özellikleriyle ilgili bilgiler vererek alana katkı sunmak hedeflenmiştir.

Yöntem: Makalede, BnF kütüphanesindeki tüm mushaf yazmalarının incelenmesi çalışmanın kapsamını aşacağı için yalnız 355-7203 numaraları arasındaki mushaf yazmaları incelenmiş, betimleyici ve analitik bir yöntem kullanılmıştır. Eserlerin fiziksel özellikleri, yazım stilleri, süslemeleri ve tarihsel bağlamları dikkate alınarak değerlendirilmeler yapılmıştır. Ayrıca, bu yazmaların dijital arşivlerine erişilebilmesi için erişim linkleri de verilmiştir.

Bulgular: Araştırmada, BnF'deki Mushaf yazmalarının büyük bir çeşitlilik gösterdiği ve her birinin kendine özgü niteliklere sahip olduğu belirlenmiştir. Erken İslam dönemi yazım ve süsleme sanatının önemli örneklerini barındırdığı görülmüştür. Yazmaların çoğunda, yazı stili ve süslemeler bakımından belirgin farklılıklar gözlemlenmiş, bazı yazmalarda ise deformasyonlar ve eksiklikler tespit edilmiştir. Bu tespitle alakalı olarak bazı mushaflarda hiçbir noktalamanın bulunmayıp hareke sisteminin kullanıldığı, bazı mushaflarda okuyuştaki karışıklıklara engel olacak kadar kısmen noktalama yapıldığı, bazılarında ise orijinalinde yer almadığı halde sonradan noktaların ilave edildiği görülmüştür.

Sonuç: Çalışma, BnF'deki erken dönem mushaf yazmalarının kıraat ilmi, İslam kültür ve sanat tarihi açısından önemine dikkat çekmektedir. Bu yazmalar, Kur'an'ın tahrif olmadan günümüze gelişini ispat, mushaf tarihi ve İslam yazı sanatının gelişimini anlamak için önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Yapılan incelemeler, bu eserlerin

Yüksek Lisans Öğrencisi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi, Merkez, Burdur, sukrugokhanarslan0303@gmail.com
Master's Student, Mehmet Akif Ersoy University, Department of Basic Islamic Sciences, Qur'anic Recitation, Merkez, Burdur/Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi, Burdur, fatihcankurt@gmail.com
Assist. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Department of Basic Islamic Sciences, Qur'anic Recitation, Burdur/Türkiye



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*

Arslan, Şükrü Gökhan-Cankurt, Fatih. "Fransa Milli Kütüphanesi (BNF) Bulunan Erken Döneme Ait Mushaf Yazmaları (Nr. 355-7203)." *Mutalaa* 3/2 (Haziran 2024), 52-83.

ORC ID: orcid.org/0009-0009-8357-4037

ROR ID: ror.org/04xk0dc21

ORC ID: orcid.org/0000-0001-9352-429X

ROR ID: ror.org/04xk0dc21

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12667953



Geliş tarihi: 05.06.2024

Kabul tarihi: 29.06.2024

Fransa Milli Kütüphanesi (BNF) Bulunan Erken Döneme Ait Mushaf Yazmaları (Nr. 355-7203)

korunması ve geleceğe aktarılması için önem taşımaktadır. Dijital arşivlerin kullanımı, araştırmacılara geniş bir erişim imkânı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim, Mushaf, Nakt, İ'cam, Erken Dönem Mushaflar.

Early Mushaf Manuscripts Found in the National Library of France (BNF) (Nr. 355-7203)

Abstract

Subject and Purpose: This article examines early-period Quran manuscripts in the "Arabe" section of the National Library of France (BnF). The study aims to analyze the Quranic volumes with inventory numbers ranging from 355 to 7203 in detail, highlighting their historical features and significance in the science of Quranic recitation. Thus, it aims to provide researchers with information on the main characteristics of early Quran manuscripts that contributed to the field.

Method: Since examining all Quran manuscripts in the BnF library exceeds the scope of this study, only the manuscripts with numbers between 355 and 7203 were examined using descriptive and analytical methods. Evaluations were made considering the works' physical characteristics, writing styles, decorations, and historical contexts. Additionally, access links to the digital archives of these manuscripts are provided.

Results: The research determined that the Quran manuscripts in the BnF show great diversity, each with unique qualities. It was observed that they contain important examples of early Islamic writing and decoration art. Significant differences in writing style and decorations were observed in most manuscripts, while some showed deformations and deficiencies. Regarding this, it was found that some manuscripts had no punctuation and used the diacritical system; some had partial punctuation to prevent reading confusion, and some had dots added later even though they were not originally present.

Conclusions: The study draws attention to the importance of the early Quran manuscripts in the BnF regarding Quranic recitation science and Islamic cultural and art history. These manuscripts are an important source for proving the unaltered transmission of the Quran to the present day, understanding the history of the Quranic text, and the development of Islamic writing art. The examinations emphasized the importance of preserving and transferring these works to the future. The use of digital archives provides researchers with broad access.

Keywords: Quran, Mushaf, Diacritics, I'jâm, Early Quran Manuscripts

Giriş

Kur'ân'ın indiği coğrafyada okuma yazma oranı düşüktü ancak ezber yeteneği oldukça kuvvetliydi. Kâğıt bulunmaması sebebiyle genelde taş, kemik ve yaprak gibi doğada bulunan işlenmemiş malzemelere yazı yazılmaktaydı. Kur'ân'ın nazil olduğu sırada vahiy kâtipleri tarafından bu malzemelere yazılarak muhafaza ediliyordu.¹ Hz. Peygamber'in (ö. 11/632) vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) halifeliği döneminde yaşanan Yemâme ve Ridde savaşlarında pek çok hafızın şehit edilmesi,² İslam toplumunda Kur'ân'ın muhafaza edilememesi korkusunu meydana getirmişti. Hz. Muhammed'in halefi Hz. Ebû Bekir, dağılık Mushaf bölümlerini bir araya getirmek amacıyla Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) başkanlığında bir komisyon kurarak cem' faaliyetlerini başlattı. Eskiden

¹ Kullanılan malzemelerle ilgili bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), s.43; Kasım Şulul, "Cem'ül- Kur'ân (Kur'ân-ı Kerim'in Mushaf Haline Getirilmesi)", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 1, (Aralık 2016),18.

² Vâkidi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd, *Kitabu'r-Ridde* (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1990), 103.

daha çok ezber yoluyla muhafaza edilen Kur'ân iki kapak arasında toplanarak, yazı yoluyla da muhafaza edilmeye başlanmıştı.³

Kur'ân'ın metni bu şekilde korunabilmişti. Ancak Hz. Osman (ö. 35/656) dönemine gelindiğinde, pek çok şahsi Mushaf ortaya çıkmıştı. Bu şahsi Mushafalarda bir takım farklı yazımlar mevcuttu. Örneğin Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652) Mushaf'ında Fâtiha ve Muavvizeteyn (Felak ve Nas) sûrelerinin bulunmadığı, Übey b. Kâ'b'ın (ö. 29/649) Mushaf'ında Kunutların iki ayrı sûre olarak yer aldığı, Hz. Ali'nin ise Mushaf'ını nüzûl sırasına göre düzenlediği bilinmektedir.⁴ Zaten fitnenin ayyuka çıktığı bir dönemde, bir de İslâmî öğretinin en önemli kaynağı olan Kur'ân'ın farklı yazımları ümmet açısından oldukça endişe vericiydi. Bu sebeple Hz. Osman, Kur'ân'ın istinsah (Kur'ân'ın çoğaltılması) faaliyetlerini başlattı. Çoğaltılan Mushaf lar Medine'de Zeyd b. Sabit, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713) ve Urve b. Zübeyr, Mekke'de Abdullah b. Sâib (ö. 70/689-90) ve Ubeydullah b. Umeyr (ö. ?), Şâm'da Muğîre b. Şu'be (ö. 50/670), Kûfe'de Ebu Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692), Basra'da Âmir b. Kays (ö. 53/673) tarafından buldukları beldede tabi oldukları kıraât üzere okutulmuştur.⁵ Ayrıca ne kadar şahsi Mushaf varsa toplatılarak imha edilmiştir. Sahabiler arasında şahsi Mushaf ların imha edilmesine karşı tavır alanlar olsa da istinsah faaliyeti tamamlanabilmiştir. Böylece Hz. Osman mushaf larına uygun olmayan kıraatler şaz kapsamında kabul edilmiştir.⁶

Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf lar otorite olmaları bakımından büyük bir öneme sahipti ancak noktasız ve harekesiz oldukları için Arapça bilmeyenler galiz hatalar yapılmaktaydı. Bu dönemden sonra noktalama faaliyetleri başlamıştı. Ebû'l-Esved ed-Düelî, günümüzdeki hareketler yerine kırmızı bir nokta, tenvinler yerine çift kırmızı nokta koyarak, Kur'ân'ın hareketlenmesi faaliyetini başlattı. Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ve İbn Ya'mer (ö. 89/708) ise üçten fazla nokta kullanmamayı ilke edinerek birbirine benzeyen harflere noktalama yapıldı. Halil b. Ahmed ise Hemz, teşdid (şedde), ravm ve işmâmı belirtmek üzere işaretler koyduğunda, noktalama faaliyetleri son bulmuş⁷ ve Kur'ân yazım bakımından günümüzdeki şeklini almıştır.

Bu çalışmada Fransa Millî Kütüphanesinde bulunan erken dönem Mushaf lar ele alınmaktadır. Fransa Millî Kütüphanesi, Fransa'nın başkenti Paris'te bulunmaktadır. Fransa'da yayımlanan tüm yayınları toplamaktan sorumlu olan Fransız kurumudur. 1994 yılında şu anki adıyla yeniden teşkil edilen BnF, kamu kurum statüsüne sahiptir. Gallica adlı internet kütüphanesi vardır. Fransa'nın en önemli kütüphanesi olan BnF, aynı zamanda dünyanın en önemli kütüphanelerinden biridir. BnF, aynı zamanda internet sitesi üzerinden ücretsiz bir şekilde dijital içeriklere ulaşılabilen bir platform olması sebebiyle araştırma yapanların işlerini kolaylaştırmaktadır.⁸

³ Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fi Ulûmi'l- Kur'an*, tahk, Muhammed Fadl (Lübnan: 1972), I/281-282

⁴ İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978), 6; Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l- Kur'an*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 130-137.

⁵ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Mukni' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi'l-Emsâr*, nşr. (Hâtim Salih Dâmin, Dârü'l-Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 2011.), 124; Çetin, "Kur'an Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", 70.

⁶ İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman, *Kitâbü'l-mesâhif*, thk. Muhibbi'd-Dîn Abdü's-Sübân. (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002), 22.

⁷ Dâni, Ebu Amr Osman b. Saîd (ö. 444/1053). *el-Muhkem fi nakt'il-mesâhif*. thk: İzzet Hasan. (Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1997), 17.

⁸ Kütüphane hakkında bilgi için bk. Sara Yontan Musnik, "Fransa Milli Kütüphanesi ve Türkçe Bölümü", *Türk Kütüphaneciliği* 25/2 (2011), 271-276.

Fransa Milli Kütüphanesi (BNF) Bulunan Erken Döneme Ait Mushaf Yazmaları (Nr. 355-7203)

Ülkemizde erken dönem Mushaf lar söz konusu olduğunda Tayyar Altıkulaç ismi öne çıkmaktadır. Onun “Hz. Ali’ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: San’a Nüshası” ve “Hz. Osman’a izâfe edilen Mushaf-ı şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası” eserleri erken dönem Mushaf larıyla ilgili oldukça kıymetli çalışmalardır.⁹

BNF özelinde tamamlanmış çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan bazıları kütüphanedeki bir kısmı ise bazı erken dönem Mushaf ları ele almaktadır. Fatih Cankurt’un “kadim bir Mushaf”¹⁰ adlı makalesinde ve Betül Özdirek Şahin’in “Mushaf neşriyatı ve araştırmalarında oryantalistlerin paradigma ve yöntemleri”¹¹ adlı doktora tezinde BnF’deki bazı Mushaf larla ilgili detaylı araştırmalar yaptıklarını gözlemlemekteyiz. Bu çalışmada ise BnF’deki, hicri ilk 3 asra ait olduğunu düşündüğümüz Mushaf larla ilgili genel bilgilere yer vermeye gayret edeceğiz. Buradaki amaç alana ilgi duyan araştırmacılar için bir basamak vazifesi ifa etmektir.

Çalışmada Mushaf lar hakkında tanıtıcı bilgilere yer verilirken öncelikle kaç adet Mushaf cüzü olduğuna, Mushaf ların sayfa ebatlarına, Mushaf ın hangi surenin kaçınıcı ayeti ile başladığına ve eğer ilgili ayetin ilk kelimesi ile başlamıyorsa ayetteki hangi kelime ile başladığına değinilecektir. Daha sonra hangi renk mürekkep kullanıldığına, noktalar ile harekeleme işaretlerinin, ayet sonu işaretlerinin, tahmîs ve ta’sîr işaretlerinin, sûre başlarında sûre ile ilgili bilgilerin mevcudiyetine ve niteliklerine dair bilgilere yer verildikten sonra sayfalarda deformasyonların bulunup bulunmadığına ve eğer bir deformasyon mevcut ise okumaya engel bir durum teşkil edip etmediğine yer verilecektir. Kütüphanedeki (BNF) tüm mushaf ları incelemek bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için araştırma 355-7203 envanter numaraları arasındaki mushaf lar ile sınırlı tutulacaktır.

Fransız Milli Kütüphanesinde (BNF) Bulunan Erken Dönem Mushaf Yazmaları

Bu bölümde Fransa Milli Kütüphanesinde yer alan toplam 276 farklı cüzden oluşan erken döneme ait 72 adet Mushaf ın temel tanıtıcı özelliklerine yer verilmiştir. Sayfa ve yazı yüzeyinin ebatlarında önce yatay sonra da dikey uzunluklarına yer verilmiştir. Özellikleri itibariyle ayrışan mushaf cüzleri, envanter numarasının ardından harf ile (355-a gibi) belirtilecektir.

1. BNF ARABE 355

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

355-a Sayfa ebatları, 157 mm. × 224 mm olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi ise bazı yerlerde 69 bazılarında ise 75 mm. ×155 ebatlarında olan Mushaf Bakara sûresinin yirmi birinci âyetindeki “خَلَقَكُمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple

⁹ Tayyar Altıkulaç, Hz. Ali’ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: San’a Nüshası, İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011. Tayyar Altıkulaç, Ekmeleddin İhsanoğlu, Hz. Osman’a izâfe edilen mushaf-ı şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi IRCICA, 2007. Erken dönem mushaf lar üzerine benzer çalışmalardan bazıları: Esra Gözeler, “ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kufi Bir Kur’an Elyazması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (Mayıs 2022), 1-32; Betül Özdirek, “Qur’an of Groningen University ‘uklu Hands 468”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/Özel Sayı (Eylül 2023), 52-71; Şeyma Genan vd. “Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushaf ının Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (Haziran 2023), 55-88.

¹⁰ Fatih Cankurt, Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358, Hitit İlahiyat Dergisi, 2023.

¹¹ Betül Özdirek Şahin, *Mushaf Neşriyatı ve Araştırmalarında Oryantalistlerin Paradigma ve Yöntemleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, İstanbul, 2023), 234.

yazılan Mushafta sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar mevcuttur. Ayrıca kırmızı renkte hareketler mevcut olup kısmen silinmiş vaziyettedir. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri ile tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri eklenmiştir. Sayfalarda okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar mevcuttur.

355-b Sayfa ebatları, 154 mm. × 223 mm. olup 8 satırdan meydana gelmektedir. Siyah mürekkebin kullanılıp yazı yüzeyi, 85 mm. ×165 mm. ebatlarındaki Mushaf En'âm sûresinin yirmi ikinci âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Ancak nizami değildir. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri eklenmiştir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc87860j>

2. BNF ARABE 356

Sekiz adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

356-a Sayfa ebatları, 162 mm. × 225mm olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 71 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Hûd Sûresi yüz üçüncü âyetindeki “لَمَنْ خَافَ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah ve koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı, sarı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Ancak nizami değildir. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri ile tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri eklenmiştir.

356-b Sayfa ebatları, 159 mm. × 230 mm. Ebatlarında olan Mushaf 5 satırdan oluşmaktadır. Kahverengi mürekkebin kullanıldığı yazı yüzeyi, 70 mm. ×155 mm. ebatlarındaki Mushaf Mü'minun Sûresi yirmi birinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan Mushafta noktalar bulunmamaktadır, yeşil ve kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Ayrıca sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri bulunmaktadır. Tek sayfa olan Mushaf cüzünde okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

356-c Sayfa ebatları, 160 mm. × 225 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 70 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Kasas suresi kırk dokuzuncu âyetindeki “أَهْدَىٰ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcuttur, harekeleme bulunmamaktadır. Âyet sonu işaretleri mevcut değildir. Tek sayfadan ibaret olan Mushaf cüzünde okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

356-d Sayfa ebatları, 152 mm. × 203 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 75 mm. ×152 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz doksan üçüncü âyetindeki “إِنَّ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ve kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri ve tahmîs işaretleri bulunmaktadır. Sayfalarda az miktarda okumaya engel teşkil edebilecek deformasyonlara rastlanmıştır.

356-e Sayfa ebatları, 144 mm. × 205 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 70 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Âl-i İmrân suresi yüz yirmi üçüncü âyetindeki “بِذَرٍ”

ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edebilecek bir deformasyon söz konusu değildir.

356-f Sayfa ebatları, 135 mm. × 190 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 58 mm. ×135 mm. ebatlarındaki Mushaf Tevbe suresi yirminci âyetindeki “هُمُ الْفَائِزُونَ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalama ve kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, bir adet ta'şîr işareti bulunmaktadır. Tek sayfadan ibaret olan Mushaf cüzünde okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

356-g Sayfa ebatları, 140 mm. × 197 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 68 mm. ×135 mm. ebatlarındaki Mushaf Enbiyâ suresi elli dördüncü âyetindeki “أَبَاؤُكُمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan Mushafta noktalar bulunmamaktadır. Kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Ancak nizami değildir. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, bir adet tahmîs işareti bulunmaktadır. Tek sayfadan ibaret olan Mushaf cüzünde okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

356-h Sayfa ebatları, 157 mm. × 220 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 68 mm. ×145 mm. ebatlarındaki Mushaf Zümer suresi yirmi birinci âyetindeki “مِنَ السَّمَاءِ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan Mushafta noktalar bulunmamaktadır. Kırmızı ve sarı renkte harekeler mevcuttur ancak nizami değildir. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış bir âyet sonu işareti mevcuttur. Tek sayfadan ibaret olan Mushaf cüzünde okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87810h>

3. BNF ARABE 357

Tek Mushaf cüzünde ibarettir. Sayfa ebatları, 178 mm. × 254 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 84 mm. × 173 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz sekizinci âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde, sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, başta yeşil olmak üzere farklı renklerde noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri eklenmiştir. Gözlemlediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc878137>

4. BNF ARABE 358

Sekiz adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir. Gözlemlediğimiz kadarıyla tüm Mushaflarda okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon rastlanmamıştır.

358-a Sayfa ebatları, 137 mm. × 193 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 73 mm. ×135 mm. ebatlarındaki Mushaf Kehf suresi yetmiş beşinci âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde, noktalar oldukça eksiz vaziyettedir. Kırmızı renkte

harekeler mevcuttur. Ancak nizami değildir ve silinmeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur.

358-b Sayfa ebatları, 141 mm. × 204 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 71 mm. ×14 mm. ebatlarındaki Mushaf'ın ilk sayfasında bir not yer almaktadır. Sonraki sayfası ise Fussilet suresinin kırk altıncı âyeti ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde oldukça fazla sayıda noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte harekeler kısmen silinmiş vaziyettedir ve nizami değildir. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri eklenmiştir.

358-c Sayfa ebatları, 132 mm. × 185 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 70 mm. ×133 mm. ebatlarındaki Mushaf'ın ilk sayfasında bir not yer almaktadır. Sonraki sayfası ise A'râf suresi yüz yetmiş birinci âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur ancak nizami değildir. Kırmızı ve yeşil renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri mevcut değildir. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, bazı sayfaların kenarlarında süslemeler mevcuttur.

358-d Sayfa ebatları, 125 mm. × 180 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 56 mm. ×135 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz doksan altıncı âyetindeki "كَامِلَةٌ" ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış âyet sonu işaretleri bulunmaktadır.

358-f Sayfa ebatları, 121 mm. × 170 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 53 mm. ×108 mm. ebatlarındaki Mushaf İbrâhîm suresi otuz yedinci âyetindeki "إِنِّي أَسْكَنْتُ" ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı ve yeşil renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur.

358-g Sayfa ebatları, 125 mm. × 180 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 55 mm. ×135 mm. ebatlarındaki Mushaf Meryem suresi on sekizinci âyetindeki "تَقِيًّا" ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde birkaç ekleme dışında noktalar mevcut değildir. Kırmızı ve yeşil renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur.

358-h Sayfa ebatları, 126 mm. × 187 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 63 mm. ×126 mm. ebatlarındaki Mushaf Nahl suresi yirmi altıncı âyetindeki "مِنْ فَوْقِهِمْ" ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcut olup, kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur.

358-ı Sayfa ebatları, 125 mm. × 177 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 61 mm. ×125 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz altmış yedinci âyetindeki "فِيهِ" ifadesi ile başlamaktadır.

”وَاعْلَمُوا“ ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcut olup, kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri mevcut değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87843v>

5. BNF ARABE 359

Üç adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir. 359-a Sayfa ebatları, 137 mm. × 198 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 70 mm. ×140 ebatlarındaki Mushaf Kasas suresi kırk yedinci âyetindeki ”إِنِّيْنَا رَسُولًا“ ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta’şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edebilecek deformasyonlar bulunmaktadır.

359-b Sayfa ebatları, 135 mm. × 194 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 69 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Nisâ suresi yüz elli yedinci âyetindeki ”الطَّنَّ“ ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, ta’şîr işareti mevcuttur. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

359-c Sayfa ebatları, 133 mm. × 174 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 62 mm. ×128 mm. ebatlarındaki Mushaf İbrâhîm suresi beşinci âyetindeki ”لَايَاتٍ“ ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde farklı renklerde, az miktarda noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri mevcut değildir. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta’şîr işareti mevcuttur. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87878p>

6. BNF ARABE 360

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

360-a Sayfa ebatları, 135 mm. × 197 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 64 mm. × 120 ebatlarındaki Mushaf Meryem suresi on yedinci âyetindeki ”رُوحَنَا“ ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az sayıda noktalara rastlanmıştır. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

360-b Sayfa ebatları, 141 mm. × 205 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 70 mm. ×145 mm. ebatlarındaki Mushaf Kasas suresi kırk sekizinci âyetindeki ”لَوْلَا أُوتِي“ ifadesi ile başlamaktadır. Açık kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar bulunmaktadır. Kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta’şîr işaretleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87814g>

7. BNF ARABE 361

Altı adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

361-a Sayfa ebatları, 132 mm. × 184 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 70 mm. ×132 mm. ebatlarındaki Mushaf'ın ilk sayfasında birtakım notlar mevcuttur. Sonraki sayfa, Fussilet suresi kırk altıncı âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ve kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

361-b Sayfa ebatları, 130 mm. × 188 mm. olup 4 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 32 mm. ×125 mm. ebatlarındaki Mushaf Sebe' suresi on dokuzuncu âyetindeki “صَبَّارٍ شَكُورٍ” ifadesi ile başlamaktadır. Açık kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Az da olsa okumaya engel teşkil edebilecek deformasyonlar mevcuttur.

361-c Sayfa ebatları, 133 mm. × 197 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 71 mm. ×149 mm. ebatlarındaki Mushaf İbrâhîm suresi on sekizinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalama mevcut olup, kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

361-d Sayfa ebatları, 136 mm. × 190 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 78 mm. ×145 mm. ebatlarındaki Mushaf Enfâl suresi dördüncü âyetindeki “الْمُؤْمِنُونَ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az sayıda noktalar ile kırmızı renkte harekeleme işaretleri mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, bir adet tahmîs işareti mevcuttur. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

361-e Sayfa ebatları, 137 mm. × 200 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 76 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Nisâ suresi yetmiş ikinci âyetindeki “مُصِيبَةٌ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmayıp, sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, bir adet ta'şîr işareti mevcuttur. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

361-f Sayfa ebatları, 135 mm. × 198 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Siyah mürekkep. Yazı yüzeyi, 77 mm. × 157 mm. ebatlarındaki Mushaf Tevbe suresi doksan sekizinci âyetindeki “بِكُمْ الدَّوَابُّ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmayıp, sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, ta'şîr işaretleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc877722>

8. BNF ARABE 362

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

362-a Sayfa ebatları, 155 mm. × 220 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 81 mm. ×155 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi seksen yedinci âyetindeki “إِ مِنْ بَعْدِهِ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktaların yanında, kırmızı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta’sîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edebilecek bir deformasyonla karşılaşmamıştır.

362-b Sayfa ebatları, 156 mm. × 220 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 83 mm. ×160 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz seksen beşinci âyetindeki “اللَّهُ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az sayıda sonradan eklenmiş noktalar hariç, noktalar bulunmamaktadır. Kırmızı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Ancak nizami değildir. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta’sîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edebilecek bir deformasyon bulunmamaktadır.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc87815q>

9. BNF ARABE 363

Üç adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

363-a Sayfa ebatları, 127 mm. × 181 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 69 mm. ×140 mm. ebatlarındaki Mushaf A'râf suresi yirmi sekizinci âyetindeki “لَا يَأْمُرُ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi harflerde noktalar ve kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta’sîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek bazı deformasyonlar bulunmaktadır.

363-b Sayfa ebatları, 124 mm. × 178 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 67 mm. ×140 mm. ebatlarındaki Mushaf En'am suresi sekseninci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ve kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta’sîr işaretleri bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek bazı deformasyonlar bariz görülmektedir.

363-c Sayfa ebatları, 113 mm. × 164 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 61 mm. ×125 mm. ebatlarındaki Mushaf Tâhâ suresi yüz otuz birinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ve kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs işareti, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi bulunmaktadır. Tek sayfadan ibaret olan Mushaf'ta deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc87774j>

10. BNF ARABE 364

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

364-a Sayfa ebatları, 123 mm. × 180 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 56 mm. ×130 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz doksan sekizinci âyetindeki “كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış âyet sonu işaretleri bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

364-b Sayfa ebatları, 137 mm. × 187 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 60 mm. ×125 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz elli üçüncü âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz az miktarda noktalar mevcuttur. Sarı ve kırmızı renkte harekeler bulunan Mushaf'ta, âyet sonu işaretleri görülmemektedir. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemlediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc878660>

11. BNF ARABE 365

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

365-a Sayfa ebatları, 111 mm. × 161 mm. olup 4 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 49 mm. ×115 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz dördüncü âyeti ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ve kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, ayrıca birinci sayfada bir süsleme de bulunmaktadır. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

İkinci Mushaf cüzü: Sayfa ebatları, 112 mm. × 147 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 52 mm. ×115 mm. ebatlarındaki Mushaf Furkân suresi yirmi birinci âyetindeki “فِي أَنفُسِهِمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi harflerde noktalar bulunmamaktadır. Ancak kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi bilgileri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc878677>

12. BNF ARABE 366

Altı adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

366-a Sayfa ebatları, 110 mm. × 160 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 56 mm. ×115 mm. ebatlarındaki Mushaf Âl-i İmrân suresi yedinci âyetindeki “عَلَّمَ يَقُولُونَ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini

tahmin ettiğimiz noktalar ve kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

366-b Sayfa ebatları, 111 mm. × 160 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 57 mm. × 110 mm. ebatlarındaki Mushaf Tâhâ suresi yüz yirmi birinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı ve sarı mürekkeple hareketlenmiştir. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

366-c Sayfa ebatları, 98 mm. × 143 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 44 mm. × 100 mm. ebatlarındaki Mushaf Yûnus suresi yetmiş birinci âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcuttur. Kırmızı ve sarı renkte hareketler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

366-d Sayfa ebatları, 119 mm. × 171 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 68 mm. × 123 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz elli sekizinci âyeti ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde çok az miktarda noktalar ve kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

366-e Sayfa ebatları, 114 mm. × 163 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 53 mm. × 110 mm. ebatlarındaki Mushaf Mâide suresi üçüncü âyetindeki "ذٰلِكُمْ فَسُقُّ" ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı ve yeşil renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

366-f Sayfa ebatları, 115 mm. × 171 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 66 mm. × 135 mm. ebatlarındaki Mushaf Haşr suresi yirmi ikinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87883p>

13. BNF ARABE 367

Dokuz adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

367-a Sayfa ebatları, 114 mm. × 162 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 56 mm. ×113 mm. ebatlarındaki Mushaf Âl-i İmrân suresi otuz beşinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ve kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

367-b Sayfa ebatları, 110 mm. × 160 mm. olup 10 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 65 mm. ×114 mm. ebatlarındaki Mushaf En'am suresi yetmiş altıncı âyetindeki "هُدًى رَبِّى" ifadesi ile başlamaktadır. Açık kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda, farklı renklerde noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

367-c Sayfa ebatları, 112 mm. × 159 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 61 mm. ×125 mm. ebatlarındaki Mushaf Nisâ suresi yüz elli yedinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde harekeleme bulunmayıp, az miktarda noktalama mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

367-d Sayfa ebatları, 114 mm. × 165 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 54 mm. ×115 mm. ebatlarındaki Mushaf Kehf suresi yirmi beşinci âyetindeki "وَأَزْدًا لِّتَسْعَا" ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

367-e Sayfa ebatları, 117 mm. × 155 mm. olup 10 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 60 mm. ×110 mm. ebatlarındaki Mushaf Lokmân suresi otuz birinci âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde çok az miktarda noktalar ve kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

367-f Sayfa ebatları, 112 mm. × 164 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 53 mm. ×112 mm. ebatlarındaki Mushaf Neml suresi yedinci âyetindeki "أَتَيْكُمْ" ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar ve kırmızı hareketler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, âyet sonu işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

367-g Sayfa ebatları, 106 mm. × 159 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 60 mm. × 123 mm. ebatlarındaki Mushaf Yûsuf suresi 56. âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

367-h Sayfa ebatları, 102 mm. × 151 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 62 mm. × 120 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi altmış birinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

367-ı Sayfa ebatları, 112 mm. × 161 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 67 mm. × 125 mm. ebatlarındaki Mushaf Furkân suresi otuz birinci âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmamaktadır ancak kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmamaktadır. Sûre başında kırmızı mürekkeple sûre bilgileri verilmiştir. Okumaya engel teşkil eden bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc878855>

14. BNF ARABE 368

Sayfa ebatları, 193 mm. × 131 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 101 mm. × 80 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz yetmiş beşinci âyetindeki "يَقُومُونَ" ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ve sarı, kırmızı, yeşil renklerde harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemlediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87851k>

15. BNF ARABE 369

Dört adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

369-a Sayfa ebatları, 143 mm. × 200 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 85/91 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Tevbe suresi seksen yedinci âyetindeki "أَلْحَوَالِفِ" ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ve kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemlediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

369-b Sayfa ebatları, 143 mm. × 205 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 96 mm. × 166 mm. ebatlarındaki Mushaf Mâide suresi ikinci âyetindeki "بَيْتِ الْحَرَامِ" ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde en azından bir kısmının sonradan

eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Ancak nizami değildir. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlara rastlanmıştır.

369-c Sayfa ebatları, 144 mm. × 207 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 100 mm. × 170 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz kırk yedinci âyetindeki “ وَاللَّهِ ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ve kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Mürekkepte okumaya engel teşkil edecek silinmelere rastlanmıştır.

369-d Sayfa ebatları, 138 mm. × 200 mm. olup 14 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 78 mm. × 162 mm. ebatlarındaki Mushaf Yûnus suresi yirmi dokuzuncu âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalama mevcuttur, kırmızı renkte hareketlenmiştir. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış bir adet ta'şîr işareti mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc87899b>

16. BNF ARABE 370

Üç adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

370-a Sayfa ebatları, 138 mm. × 211 mm. olup 13 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 97 mm. × 172 mm. ebatlarındaki Mushaf Yûsuf suresi elli altıncı âyetindeki “ حَيْثُ ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkep ile yazılan harfler sonradan eklendiğini düşündüğümüz az miktarda noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Az miktarda âyet sonu işaretine rastlanmıştır. Sûre başlarında âyet sayısı ve sûre ismi, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

370-b Sayfa ebatları, 144 mm. × 204 mm. olup 16 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 107 mm. × 155 mm. ebatlarındaki Mushaf Hûd suresi elli yedinci âyetindeki “ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

370-c Sayfa ebatları, 155 mm. × 211 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 104 mm. × 165 mm. ebatlarındaki Mushaf Nahl suresi sekseninci âyetindeki “ سَكَّنَا ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ve kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc879470>

17. BNF ARABE 371

Sayfa ebatları, 334 mm. × 381 mm. olup 14 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 235 mm. ×31 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz altmış sekizinci âyetindeki “حَلَالًا طَيِّبًا” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri, ta‘şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87942s>

18. BNF ARABE 372

Sayfa ebatları, 153 mm. × 190 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Koyu kahverengi mürekkep. Yazı yüzeyi, 92 mm. ×145 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi otuz dördüncü âyeti ile başlamaktadır. 19 Sayfa 4 satırdır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87888w>

19. BNF ARABE 373

Dört adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

373-a Sayfa ebatları, 180 mm. × 125 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 109 mm. × 80 mm. ebatlarındaki Mushaf Nisâ suresi yüz on dokuzuncu âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

373-b Sayfa ebatları, 186 mm. × 128 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 115 mm. × 87 mm. ebatlarındaki Mushaf İsrâ suresi yetmişinci âyeti ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

373-c Sayfa ebatları, 190 mm. × 127 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 119 mm. ×85 mm. ebatlarındaki Mushaf En‘am suresi yüz kırk dördüncü âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmaktadır. Kırmızı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

373-d Sayfa ebatları, 186 mm. × 127 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 103 mm. ×75 mm. ebatlarındaki Mushaf Furkân suresi altmış sekizinci âyeti ile

başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı, yeşil ve sarı renkte hareketler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc38633x>

20. BNF ARABE 374

Dört adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

374-a Sayfa ebatları, 100 mm. × 150 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 56 mm. ×118 mm. ebatlarındaki Mushaf İsrâ suresi yüzüncü âyetindeki “حَزَائِنَ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

374-b Sayfa ebatları, 92 mm. × 124 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 44 mm. ×86 mm. ebatlarındaki Mushaf Enbiyâ suresi yetmiş yedinci âyetindeki “فَأَعْرَفْنَاهُمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı ve yeşil renkte hareketler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

374-c Sayfa ebatları, 114 mm. × 162 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 56 mm. ×113 mm. ebatlarındaki Mushaf Nisâ suresi yüz otuz dördüncü âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar bulunmaktadır.

374-d Sayfa ebatları, 111 mm. × 147 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 59 mm. ×104 mm. ebatlarındaki Mushaf Mâide suresi yirmi dördüncü âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde birkaç tane nokta bulunmaktadır. Kırmızı ve sarı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz âyet gruplarını belirten bir işaret mevcut. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar bulunmaktadır.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87924v>

21. BNF ARABE 375

Dört adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir. Tüm Mushaflarda bazı sayfalar boş vaziyettedir, bazı sayfalarda yazılarda silinmeler mevcuttur. Ancak okumaya engel teşkil edecek yırtılma, yanma gibi bir deformasyona rastlanmamıştır.

Fransa Milli Kütüphanesi (BNF) Bulunan Erken Döneme Ait Mushaf Yazmaları (Nr. 355-7203)

375-a Sayfa ebatları, 93 mm. × 145 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 42 mm. ×104 mm. ebatlarındaki Mushaf Âl-i İmrân suresi yüz altmış beşinci âyetindeki “أَنْفُسِكُمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar mevcuttur ve kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur.

375-b Sayfa ebatları, 93 mm. × 145 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 43 mm. ×98 mm. ebatlarındaki Mushaf İsrâ suresi elli dokuzuncu âyeti ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar mevcuttur ve kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri mevcuttur.

375-c Sayfa ebatları, 95 mm. × 140 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Kahverengi mürekkep. Yazı yüzeyi, 43 mm. ×95 mm. ebatlarındaki Mushaf Neml suresi on yedinci âyetin son bölümü ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar mevcuttur. Ancak nizami değildir. Kırmızı ve yeşil renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri tahmîs ve ta‘şîr işaretleri mevcuttur.

375-d Sayfa ebatları, 95 mm. × 145 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 41 mm. ×92 mm. ebatlarındaki Mushaf Muhammed suresi birinci âyetin son bölümü ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar mevcuttur ve kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz, altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri tahmîs ve ta‘şîr işaretleri mevcuttur.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc878894>

22. BNF ARABE 376

İki adet Mushaf cüzünden müteşekkildir.

376-a Sayfa ebatları, 164 mm. × 225 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 95 mm. × 175 mm. ebatlarındaki Mushaf Mâide Sûresi 15. âyeti ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar bulunmaktadır. Kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri eklenmiştir. Gözlemlendiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

376-b Sayfa ebatları, 179 mm. × 226 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 86 mm. ×162 mm. ebatlarındaki Mushaf A'râf suresi otuz birinci âyetindeki “إِنَّهُ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz mavi renkte, noktalar mevcuttur. Kırmızı, mavi, sarı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemlendiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc877828>

23. BNF ARABE 377

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

377-a Sayfa ebatları, 207 mm. × 150 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 113 mm. × 94 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz otuz yedinci âyetindeki “وَإِنْ تَوَلَّوْا” ifadesiyle başlamaktadır. Kahverengi harflerle yazılan harflerde noktalar bulunmaktadır. Kırmızı, yeşil ve sarı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta’şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemlediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

377-b Sayfa ebatları, 200 mm. × 159 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 115 mm. × 97 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz doksan yedinci âyetindeki “فَمَنْ فَرَضَ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcut olup, kırmızı, sarı ve yeşil renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta’şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemlediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc386345>

24. BNF ARABE 378

Sayfa: 159 mm. × 226 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 63 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf cüzü Yâsîn suresi kırk beşinci âyetindeki “قِيلَ لَهُمْ اتَّقُوا” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmamaktadır. Kırmızı, sarı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta’şîr işaretleri, sûre sonlarında âyet sayısı ve sûre isimleri bulunmaktadır. Gözlemlediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

25. BNF ARABE 379

Altı adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

379-a Sayfa ebatları, 160 mm. × 208 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 84 mm. × 160 mm. ebatlarındaki Mushaf Tur suresi otuz sekizinci âyetindeki “يَسْتَمْعُونَ فِيهِ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcut olup kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta’şîr işaretleri, sûre sonlarında âyet sayısı ve sûre isimleri bulunmaktadır. Gözlemlediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

379-b Sayfa ebatları, 160 mm. × 202 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 79 mm. × 140 mm. ebatlarındaki Mushaf En’am suresi yüz on ikinci âyetindeki “شَاءَ رَبُّكَ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini düşündüğümüz noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta’şîr işaretleri, sûre sonlarında âyet sayısı ve sûre isimleri

bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

379-c Sayfa ebatları, 144 mm. × 191 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 86 mm. × 152 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz yetmiş üçüncü âyetindeki “لَا يَسْتَطِيعُونَ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde en azından bir kısmının sonradan eklendiği noktalar mevcuttur. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri, sûre sonlarında âyet sayısı ve sûre isimleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

379-d Sayfa ebatları, 152 mm. × 202 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Ancak yalnızca 45. sayfa 5 satırdan ibarettir. Yazı yüzeyi, 67 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Hûd suresi otuz dördüncü âyetindeki “يُرِيدُ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

379-e Sayfa ebatları, 160 mm. × 202 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Ancak bazı sayfaların 9 veya 10 satır olduğu gözlemlenmiştir. Yazı yüzeyi, 82/85 mm. × 155 mm. ebatlarındaki Mushaf Âl-i İmrân suresi iki yüzüncü âyeti ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, ta‘şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

379-f Sayfa ebatları, 145 mm. × 196 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 72 mm. × 140 mm. ebatlarındaki Mushaf Enbiyâ suresi yedinci âyetindeki “إِلَيْهِمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri ve ta‘şîr işaretleri bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc38635d>

26. BNF ARABE 380

Beş adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

380-a Sayfa ebatları, 135 mm. × 178 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 80 mm. × 132 mm. ebatlarındaki Mushaf Kasas suresi on üçüncü âyetindeki “وَلَكِنَّ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ve kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta‘şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

380-b Sayfa ebatları, 140 mm. × 191 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 79 mm. × 135 mm. ebatlarındaki Mushaf En‘am suresi yüz elli yedinci âyetindeki “فَمَنْ أَظْلَمُ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu

işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

380-c Sayfa ebatları, 145 mm. × 205 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 73 mm. ×155 mm. ebatlarındaki Mushaf Tevbe suresi üçüncü âyetindeki “رَسُولُهُ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmamaktadır, kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

380-d Sayfa ebatları, 147 mm. × 208 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 83 mm. ×155 mm. ebatlarındaki Âl-i İmrân suresi yüz yirmi altıncı âyeti ile başlayan Mushaf'ın ilk sayfasındaki işlemler oldukça dikkat çekicidir. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz az miktarda noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

380-e Sayfa ebatları, 141 mm. × 205 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 72 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Şura suresi yirmi birinci âyetindeki “عَذَابُ الْيَمِّ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar mevcuttur. Kırmızı renkte hareketler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87893w>

27. BNF ARABE 381

Yedi adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

381-a Sayfa ebatları, 102 mm. × 142 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 51 mm. ×95 mm. ebatlarındaki Mushaf Tevbe suresi yüz on ikinci âyetindeki “لِحُدُودِ اللَّهِ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

381-b Sayfa ebatları, 107 mm. × 151 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 41 mm. ×98 mm. ebatlarındaki Mushaf Şura suresi kırk altıncı âyetindeki “مِنْ دُونِ اللَّهِ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı ve yeşil renkte hareketler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri bulunmaktadır. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

381-c Sayfa ebatları, 93 mm. × 142 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 51 mm. × 98 mm. ebatlarındaki Mushaf Nahl suresi altmış birinci âyetindeki “عَلَيْهَا” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmamaktadır. Kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Tahmîs işaretleri mevcuttur. Gözlemediğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

381-d Sayfa ebatları, 90 mm. × 128 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır, yalnızca 67. sayfa 5 satırdan ibarettir. Yazı yüzeyi, 43 mm. × 90 mm. ebatlarındaki Mushaf Tâhâ suresi kırkıncı âyetindeki “يَكْفُلُهُ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmayıp, kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Altın renginde yazılmış bir ta’şîr işareti gözlemlenmiştir. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

381-e Sayfa ebatları, 88 mm. × 125 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 35 mm. × 80 mm. ebatlarındaki Mushaf Âl-i İmrân suresi yüz altmış birinci âyeti ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar görülmektedir.

381-f Sayfa ebatları, 93 mm. × 140 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 48 mm. × 102 mm. ebatlarındaki Mushaf Fatîha suresi üçüncü âyetindeki “حِيم” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Ayet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Tahmîs ve ta’şîr işaretleri ile sûre başında âyet sayısı ve sûre isimleri bulunmaktadır. Sure başındaki dekor oldukça dikkat çekici görünümündedir. Deformasyonlar mevcuttur.

381-g Sayfa ebatları, 97 mm. × 140 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 52 mm. × 98 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz yetmiş birinci âyetindeki “بُكْمٌ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ve âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Bir adet sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz ta’şîr işaret mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc878944>

28. BNF ARABE 382

Altı adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

382-a Sayfa ebatları, 138 mm. × 189 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 73 mm. × 140 mm. ebatlarındaki Mushaf Nisâ suresi yüz on beşinci âyetindeki “تَوَلَّيْهِ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah renkte mürekkeple yazılan harflerde kırmızı renkte hareketler bulunmakta, noktalar ise bulunmamaktadır. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta’şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

382-b Sayfa ebatları, 139 mm. × 198 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 67 mm. × 145 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi seksen beşinci âyetindeki “عَلَيْهِمْ بِالْإِنَّم” ifadesi ile başlamaktadır. Ancak Mushaf’ın üzerinde Bakara suresi yetmiş dokuzuncu

âyetine işaret edildiği gözlemlenmektedir. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar, kırmızı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar az da olsa mevcuttur.

382-c Sayfa ebatları, 139 mm. × 199 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 70 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz kırk üçüncü âyetindeki "عَلَيْهَا" ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar ile kırmızı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

382-d Sayfa ebatları, 122 mm. × 172 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 55 mm. × 120 mm. ebatlarındaki Mushaf A'râf suresi yüz birinci âyetindeki "لِيُؤْمِنُوا" ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkep ile yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

382-e Sayfa ebatları, 128 mm. × 175 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 64 mm. × 117 mm. ebatlarındaki Mushaf Rûm suresi on sekizinci âyetin son bölümü ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, bir adet ta'şîr işareti mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

382-f Sayfa ebatları, 130 mm. × 192 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 68 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf Tevbe suresi on üçüncü âyetindeki "هَمُّوا" ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda nokta ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc38636n>

29. BNF ARABE 383

Dört adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

383-a Sayfa ebatları, 150 mm. × 108 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 80 mm. × 70 mm. ebatlarındaki Mushaf En'am suresi altmış ikinci âyetindeki "مَوْلَاهُمْ الْحَقِّ" ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı, yeşil ve mavi renkte harekeler mevcuttur. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur.

Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

383-b Sayfa ebatları, 159 mm. × 98 mm. olup mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 92 mm. × 60 mm. ebatlarındaki Mushaf En'am suresi yedinci âyetindeki " كِتَابًا " ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde en azından bir kısmının sonradan eklendiği noktalar mevcuttur. Kırmızı ve yeşil renkte hareketler bulunmaktadır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

383-c Sayfa ebatları, 151 mm. × 110 mm. olup 10 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 108 mm. × 88 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz yetmiş beşinci âyetindeki " مِثْلُ الرِّبَا " ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Hareketler neredeyse eksiksiz vaziyettedir. Âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmamaktadır. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

383-d Sayfa ebatları, 144 mm. × 96 mm. olup 9 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 106 mm. × 65 mm. ebatlarındaki Mushaf Kasas suresi yirminci âyetindeki " يَا تُمْرُونَ " ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalama ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Ancak az miktardaki hareketlerde silinmeler oldukça fazladır. Bunun yanı sıra harflerdeki mürekkepte de solmalar ve silinmeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz tahmîs ve ta'şîr işaretleri gözlemlenmiştir. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

Not: sitede bilgileri verilen Mushaf'ların dışında 17. ile 19. Sayfalar arasında bir adet daha Mushaf bulunmaktadır. 7 satırlık sayfalar halindeki Mushaf'ın sayfa ebatlarına ulaşılabilmiştir. Bahsettiğimiz Mushaf Hûd suresi altmış yedinci âyetindeki " لَصِيحَةً " ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı ve sarı renkte hareketler mevcuttur. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz âyet sonu işaretleri bulunmaktadır. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc879164>

30. BNF ARABE 399

Sayfa ebatları, 42 mm. × 73 mm. olup 11 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 25,5 mm. × 50 mm. ebatlarındaki Mushaf'ın özellikle ilk sayfadaki yazıları oldukça silik vaziyettedir, tahminimizce Fâtiha suresi ile başlamaktadır nitekim ilk bölümün ardından hemen Bakara suresi gelmektedir. Noktalar ve âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan eklendiğini düşündüğümüz altın renginde yazılmış, ta'şîr işaretleri ile sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri yer almaktadır. Gözlemlendiğimiz kadarıyla okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc38637w>

31. BNF ARABE 5103

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir. Kahverengi mürekkeple yazılan Mushaflarda noktalar ve âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan eklendiğini düşündüğümüz kırmızı renkte, ta'şîr işaretleri ile sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri yer almaktadır. İki Mushaf'ta da okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar mevcuttur.

5103-a Sayfa ebatları, 90mm. × 128 mm. olup 17 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 66 mm. ×108 mm ebatlarındaki Mushaf Enfâl suresi otuz beşinci âyetindeki “إِلَّا مَكَّاءَ” ifadesi ile başlamaktadır.

5103-b Sayfa ebatları, 105mm. × 154 mm. olup 16 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 74 mm. ×133 mm. ebatlarındaki Mushaf Sebe' suresinin kırk dördüncü âyeti ile başlamaktadır.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87911x>

32. BNF ARABE 5122

Sayfa ebatları, 83 mm. × 125 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 49 mm. × 86 mm. ebatlarındaki Mushaf Fâtiha suresi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmamaktadır, kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri üç çizgi şeklinde mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve işaretleri, sûre başlarında âyet sayısı ve sure isimleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyona rastlanmamıştır.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc38691p>

33. BNF ARABE 5123

Sayfa ebatları, 113 mm. × 171 mm. olup 14 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 70 mm. × 135 mm. ebatlarındaki Mushaf Mâide suresi yüz üçüncü âyetindeki “كَفَرُوا” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri ile sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri eklenmiştir. 16. veya 17. Yy.'da ciltlenmiştir. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar mevcuttur.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc38692x>

34. BNF ARABE 5178

Onüç adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

5178-a Sayfa ebatları, 275 mm. × 381 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 154 mm. ×280 mm. ebatlarındaki Mushaf En'am suresi yüz on birinci âyetindeki “عَلَيْهِمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

5178-b Sayfa ebatları, 179 mm. × 235 mm. olup 16 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 116 mm. × 175 mm. ebatlarındaki Mushaf Mâide suresi yüz altıncı âyetindeki “إِنْ أَنْتَبْتُمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar

bulunmamaktadır. Kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri üç çizgi şeklinde bulunmaktadır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış ta'şîr işaretleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

5178-c Sayfa ebatları, 196mm. × 280 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 138 mm. ×240 ebatlarındaki Mushaf tahminimizce Mâide suresi ellinci âyeti ile başlamaktadır. İlk sayfası çok silik bir vaziyette ikinci sayfasında da az miktarda kelime olması nedeniyle hangi âyetin yazılı olduğunu anlamak oldukça güç vaziyettedir. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde kırmızı ve sarı renkte harekeler bulunmaktadır. Ancak noktalar mevcut değildir.

5178-d Sayfa ebatları, 215 mm. × 150 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 144 mm. × 100 mm. ebatlarındaki Mushaf Nahl suresi yüz yirmi yedinci âyetindeki "صَبْرُكَ" ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz kırmızı, yeşil ve mavi renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri ile tahmîs ve ta'şîr işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

5178-e Sayfa ebatları, 186 mm. × 255 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 114 mm. ×205 mm. ebatlarındaki Mushaf İbrâhîm suresi ellinci âyeti ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı ve yeşil renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri üç çizgi şeklinde bulunmaktadır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri ile sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi mevcuttur. Deformasyonları oldukça fazla olduğu Mushaf tek sayfadan ibaret olduğu için neredeyse okumak mümkün değildir.

5178-f Sayfa ebatları, 135 mm. × 210 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 66 mm. ×140 mm. ebatlarındaki Mushaf İsrâ suresi dokuzuncu âyeti ile başlamaktadır. Altın renginde mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı, yeşil ve mavi renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri, tahmîs ve ta'şîr işaretleri ile sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

5178-g Sayfa ebatları, 165 mm. × 247 mm. olup 10 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 104 mm. × 183 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz on ikinci âyetindeki "أَمْوَا" ifadesi ile başlamaktadır. Altın renginde yazılmış mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı ve mavi renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri mevcut değildir, bir adet ta'şîr işareti bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar mevcuttur.

5178-h 157mm. × 275 mm. ebatlarındaki Mushaf'ın ilk sayfasında yalnızca altın renginde yazılmış mürekkeple desenler mevcuttur. Arka tarafında ise yazılar oldukça silik vaziyette olduğu için okunması çok zor durumda olan âyetler yazılıdır.

5178-ı Sayfa ebatları ile ilgili bilgiye sahip olmadığımız Mushaf Mücadele Sûresi'nin ilk âyetinden birkaç kelime ihtiva etmektedir. Kahverengi mürekkeple yazılan Mushaf'ta sûre başında altın renginde yazılmış sûre ismi ve âyet sayısı mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon bulunmamaktadır.

5178-j 106 mm. × 175 mm. ebatlarındaki Mushaf cüzü tahminimizce bir sayfadaki âyetin yalnızca bir parçası ihtiva etmektedir. Az miktarda yazı deformasyonlardan dolayı okunamayacak vaziyettedir.

5178-k Sayfa ebatları, 118 mm. × 177 mm. olup 5 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 51 mm. × 123 mm. ebatlarındaki Mushaf Yûsuf suresi kırkinci âyetindeki “لَا يَعْلَمُونَ” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri ile ta‘şîr işareti bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon bulunmamaktadır.

5178-l Sayfa ebatları, 113 mm. × 107 mm. olup 16 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 66 mm. × 123 mm. ebatlarındaki Mushaf'ın ilk sayfası, yazıların silinmesinden ötürü neredeyse okunamayacak vaziyettedir. Siyah mürekkeple yazılan harflerde kırmızı harekeler mevcuttur. Noktalar ile âyet sonu işaretlerine rastlanmamıştır. Sonradan eklendiğini düşündüğümüz bir adet ta‘şîr işareti mevcuttur.

5178-m Sayfa ebatları, 102 mm. × 147 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 49 mm. × 95 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz on beşinci âyeti ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde kırmızı ve yeşil renkte harekeler bulunmaktadır. Ancak noktalar mevcut değildir. Âyet sonu işaretleri altın renginde yazılmış üç nokta şeklinde bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar mevcuttur.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc386935>

35. BNF ARABE 5179

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

5179-a Sayfa ebatları, 145 mm. × 221 mm. olup 10 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 99 mm. × 170 mm. ebatlarındaki Mushaf Furkân suresi on dokuzuncu âyetindeki “تَصْرًا” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde çok sayıda noktalar ile kırmızı renkte harekeler bulunmaktadır. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış tahmîs ve ta‘şîr işaretleri ile sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar yer yer mevcuttur.

5179-b Sayfa ebatları, 129 mm. × 185 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 68 mm. × 140 mm. ebatlarındaki Mushaf cüzü yalnızca beş sayfadan ibarettir. İlk sayfadaki deformasyonlar bilgi toplamayı oldukça zorlaştırmaktadır. İkinci sayfanın kenarında yeni bir yazıyla sayfadaki âyetler tekrar yazılmıştır. Kahverengi mürekkeple yazılan Mushaf'ta az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87787g>

36. BNF ARABE 6002

İki adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

6002-a Sayfa ebatları, 137 mm. × 205 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 97 mm. × 165 mm. ebatlarındaki Mushaf Ahkâf suresi otuz beşinci âyetindeki “لَمْ يَلْبَثُوا” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde kırmızı harekeler

mevcuttur. Noktalar ile âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış tahmîs ve ta'şîr işaretleri ile sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar yer yer mevcuttur.

6002-b Sayfa ebatları, 120 mm. × 183 mm. olup 14 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 65 mm. × 135 mm. ebatlarındaki Mushaf Enbiyâ suresi otuz dördüncü âyetindeki “فَهُمْ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Ancak nizami değildir ve bir kısmı silinmiş vaziyettedir. Âyet sonu işaretleri mevcut değildir. Kırmızı renkte tahmîs ve ta'şîr işaretleri ile sûre başlarında âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar yer yer mevcuttur.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87834w>

37. BNF ARABE 6087

Sayfa ebatları, 335 mm. × 264 mm. olup 25 satırdan oluşmaktadır. Yalnızca 4. sayfa 24 satırdan müteşekkildir. Yazı yüzeyi, 282 mm. × 225 mm. ebatlarındaki Mushaf Lokmân suresi yirmi üçüncü âyetindeki “إِنَّ اللَّهَ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri ile tahmîs işaretleri mevcuttur. Sûre başlarında kırmızı renkte âyet sayısı ve sûre ismi bilgisi verilmektedir. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc87711k>

38. BNF ARABE 6140

Onbir adet Mushaf cüzü ihtiva etmektedir.

6140-a Sayfa ebatları, 370 mm. × 280 mm. olup 22 ila 25 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 327 mm. × 265 mm. ebatlarındaki Mushaf A'râf suresi yüz yirmi dokuzuncu âyetindeki “أَرْضٍ فَيَنْظُرُ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Ancak noktalara rastlanmamıştır. Âyet sonu işaretleri ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek şekilde sayfalarda deformasyonlar ve yazılarda silinmeler bulunmaktadır.

6140-b Sayfa ebatları, 405 mm. × 321 mm. olup 21 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 333 mm. × 270 mm. ebatlarındaki Mushaf Ahzâb suresi onuncu âyetindeki “وَإِذْ رَاغَبَتْ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri ve ta'şîr işaretleri mevcuttur. Sonradan ilave edildiğini tahmin ettiğimiz kırmızı renkte, sûre başında âyet sayısı ve sûre ismi eklenmiştir. Okumaya engel teşkil edecek şekilde sayfalarda deformasyonlar ve yazılarda silinmeler bulunmaktadır.

6140-c Sayfa ebatları, 190 mm. × 261 mm. olup 6 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 98 mm. × 171 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi yüz yirmi dördüncü âyetindeki “تَمَّهِنَّ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar bulunmamaktadır. Ancak kırmızı renkte hareketler mevcuttur. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri ile tahmîs işaretleri bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

6140-d Sayfa ebatları, 204 mm. × 290 mm. olup 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 121 mm. × 202 mm. ebatlarındaki Mushaf Kehf suresi on dördüncü âyetindeki “شَطَطًا” ifadesi ile başlamaktadır. Koyu kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı renkte harekelere mevcuttur. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, âyet sonu işaretleri ile tahmîs işaretleri bulunmaktadır. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

6140-e Sayfa ebatları, 150 mm. × 217 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 88 mm. × 150 mm. ebatlarındaki Mushaf A'râf suresi yüz kırk dördüncü âyetindeki “أَتَيْنَاكَ” ifadesi ile başlamaktadır. Siyah mürekkeple yazılan harflerde noktalar ve âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Sonradan eklendiğini tahmin ettiğimiz altın renginde yazılmış, tahmîs ve ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Yazılarda silinmeler mevcuttur. Ancak okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

6140-f Sayfa ebatları, 141 mm. × 210 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 84 mm. × 152 mm. ebatlarındaki Mushaf Hac suresi elli üçüncü âyetindeki “بَعِيدٍ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Kırmızı renkte ta'şîr işaretleri bulunmaktadır. Yazılarda silinmeler mevcuttur. Ancak okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

6140-g Sayfa ebatları, 160 mm. × 208 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 103 mm. × 160 mm. ebatlarındaki Mushaf Tâhâ suresi yüz yirminci âyetindeki “لُحْدٍ وَمَلِكٍ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde az miktarda noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Tahmîs ve ta'şîr işaretleri ile sûre başlarında kırmızı renkte âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlar mevcuttur.

6140-h Sayfa ebatları, 152 mm. × 220 mm. olup 8 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 81 mm. × 153 mm. ebatlarındaki Mushaf Bakara suresi iki yüz kırk dördüncü âyetindeki “وَاعْلَمُوا” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri ile tahmîs işaretleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

6140-ı Sayfa ebatları, 134 mm. × 183 mm. olup 12 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 66 mm. × 125 mm. ebatlarındaki Mushaf Yâsîn suresi kırk dokuzuncu âyetindeki “وَاحِدَةً” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Kırmızı renkte harekeler, ta'şîr işaretleri ve sûre başlarında âyet sayısı ile sûre isimleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek bir deformasyon söz konusu değildir.

6140-j ve 6140-k Mushafları sonraki dönemlere ait olduğu için detaylı bilgi vermeyeceğiz, günümüzde okuduğumuz Mushaflara benzer bir vaziyettedir.

Link: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc387027>

39. BNF ARABE 6871

Sayfa ebatları, 132 mm. × 160 mm. olup 13 ile 7 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 75 mm. × 140 mm. ebatlarındaki, kahverengi mürekkeple yazılan Mushaf cüzünde noktalar ve kırmızı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri bulunmamaktadır. Tek yaprak ihtiva eden Mushaf'ta deformasyonlar oldukça fazla vaziyettedir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc87902z>

40. BNF ARABE 6982

Sayfa ebatları, 200 mm. × 280 mm. olup 15 satırdan oluşmaktadır. Yazı yüzeyi, 133 mm. × 215 ebatlarındaki Mushaf cüzü Nisâ suresi yüz otuz dokuzuncu âyetindeki “مُؤْمِنِينَ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile kırmızı ve sarı renkte harekeler mevcuttur. Âyet sonu işaretleri mevcuttur. Ancak nizami değildir. Tahmîs ve ta'şîr işaretleri ile sûre başlarında sonradan eklendiğini düşündüğümüz altın renginde yazılmış, âyet sayısı ve sûre isimleri mevcuttur. Okumaya engel teşkil edecek deformasyonlara rastlanmıştır.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc38705z>

41. BNF ARABE 7191-7203

145 × 210 mm. ebatlarındaki Mushaf tek parşömenin küçük bir parçasını ihtiva etmektedir. Mâide suresi doksan dokuzuncu âyetindeki “يَعْلَمُ” ifadesi ile başlamaktadır. Kahverengi mürekkeple yazılan harflerde noktalar ile âyet sonu işaretleri bulunmaktadır. Harekeler bulunmamaktadır. Sayfa büyük ölçüde eksik vaziyettedir.

Link: <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc876289/cd0e50>

Sonuç

Fransa Milli Kütüphanesi (BnF), envanterinde tarihi öneme sahip eserleri, erken döneme ait çok sayıda el yazması mushafı barındıran bir kurumdur. İnternet sitesinde bu mushafların dijital kopyalarına kolayca ve ücretsiz olarak ulaşılabilmesi araştırma yapmayı oldukça kolay bir hale getirmektedir.

Çalışmamızda Fransa Milli Kütüphanesinde yer alan 39 adet mushaf ile alakalı tanıtıcı bilgilere yer vermeye gayret ettik. Mushaflardaki harflerin hangi renk mürekkeple yazıldığına, noktalar ile harekeleme işaretlerinin varlığına ve hangi mürekkeple yapıldığına, tahmîs ve ta'şîr işaretlerine ve âyet sonu işaretlerine rastlanıp rastlanılmadığına, sûre başlarındaki sûre bilgilerine, secde âyeti işaretlerine, sayfalarda deformasyonlar ve/veya silinmeler olup olmadığına dair bilgileri incelemelerimiz yanında Kütüphane kataloglarından da istifadeyle aktarmaya çalıştık. Tarafımızca yapılan tetkikler neticesinde hareke ve nokta bulunmayan mushaflar yanında yalnızca kırmızı renkte harekeleri barındıran veya sonradan eklenmiş noktalar ve harekelere sahip farklı nitelikteki birçok mushaf bulunduğu görülmüştür.

Bu çalışma neticesinde ortaya çıktığı üzere Batıda incelenmeye değer oldukça fazla sayıda mushaf bulunmaktadır. Bu mushaflarla ilgili gerekli incelemelerin Batılı müsteşriklerden ziyade biz Müslümanların yapmasının daha yerinde olduğu muhakkaktır. Bu amaca matufen hazırlanan çalışmamızda verilen genel bilgiler, mushafların incelenmesinde ilk basamak olarak değerlendirilebilir.

Şükrü Gökhan Arslan-Fatih Cankurt

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

Yazar(lar) / Author(s): Şükrü Gökhan Arslan-Fatih Cankurt

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Designing the Study: Şükrü Gökhan Arslan / Author (%50), Fatih Cankurt/ Author (%50)

Veri Toplanması / Data Collection: Şükrü Gökhan Arslan / Author (%50), Fatih Cankurt/ Author (%50)

Veri Analizi / Data Analysis: Şükrü Gökhan Arslan / Author (%50), Fatih Cankurt/ Author (%50)

Makalenin Yazımı / Writing the Article: Şükrü Gökhan Arslan / Author (%50), Fatih Cankurt/ Author (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Article Submission and Revision: Şükrü Gökhan Arslan / Author (%50), Fatih Cankurt/ Author (%50)

Kaynakça

- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Şulul, Kasım. "Cem'ül- Kur'an (Kur'an-ı Kerim'in Mushaf Haline Getirilmesi)". *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 1, (Aralık 2016), 18.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid, *Kitabu'r-ridde*. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1990.
- Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Bürhân fi Ulûmi'l- Kur'an*. thk, Muhammed Fadl. Lübnan: 1972.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l- Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Ebû Amr Osmân b. Saïd b. Osmân ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*, nşr. Hâtim Salih Dâmin. Dârü'l-Beşâiri'l- İslâmiyye, Beyrut 2011.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Kiraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (Aralık 2002), 65-106.
- İbn Ebî Dâvûd, Abdullah b. Süleyman, *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Muhibbi'd-Dîn Abdü's-Sübhân. Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Saïd. *el-Muhkem fi nakt'il-mesâhif*. thk: İzzet Hasan. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1997.
- Sara Yontan Musnik, "Fransa Milli Kütüphanesi ve Türkçe Bölümü", *Türk Kütüphaneciliği* 25/2 (2011), 271-276.
- Tayyar Altıkulaç, *Hiz. Ali'ye Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif: San'a Nüshası*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Tayyar Altıkulaç, *Hiz. Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası*, İstanbul: IRCICA Yayınları, 2007.
- Esra Gözeler, "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Kufi Bir Kur'an Elyazması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (Mayıs 2022), 1-32.
- Betül Özdirek, "Qur'an of Groningen University 'uklu Hands 468", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/Özel Sayı (Eylül 2023), 52-71.
- Şeyma Genan vd. "Erken Döneme Tarihlenen Katta Langar Mushafı'nın Mushaf İlimleri Bakımından İncelenmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/47 (Haziran 2023), 55-88.
- Fatih Cankurt, "Kadim Bir Mushaf: BNF (Bibliothèque Nationale de France) Arabe 358". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2023), 631-651.
- Betül Özdirek Şahin, *Mushaf Neşriyatı ve Araştırmalarında Oryantalistlerin Paradigma ve Yöntemleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, İstanbul, 2023.

Mısır Fâtımî Devleti'nde Yargı, Kâdılkudâtlık ve Sünnilerin Yeri

İrfan İnce

Öz

Konu ve Amaç: Fâtımî Devleti'nde yargı daha önceki çalışmalarda farklı açılardan ve değişik düzeyde ele alınmıştır. Bu çalışmalarda Sünnî ulemanın Fâtımî yargı düzenindeki yeri müstakil olarak incelenmemişse de bazı örnekler üzerinden buna yer yer temas edilmiştir. Bu çalışmalardan birinde Allouche 525/1131 yılında gerçekleşen ikisi Sünnî ikisi Şii olmak üzere dört farklı mezhepten kadı atamasını konu edindiği makalesinde Fâtımîler'in Mısır hakimiyetiyle birlikte yargı kurumunda gerçekleşen değişikliği ismâilileşme (ismalisation) şeklinde tanımlar ve söz konusu dört kadı atamasını bu çerçevede analiz etmeye çalışır. Lev, Salâhuddîn'nin Fâtımî Devleti ve İsmâilî yargıyı sonlandırdığı döneme kadar geçen sürede Fâtımî hukukunun konumu ve hangi kapsamda uygulandığı sorusuna cevap ararken yargı kurumunun siyasi gelişmeler ve vezirlik kurumuyla ilişkisi, Sünnî hukukun uygulanmasına imkân tanıyan el-mezhebü'd-dâric uygulaması, 525/1131 yılında gerçekleşen dört kadı ataması ve yargıda görev alan bazı Sünnî ulema örneklerini inceler. Biz bu yazıda öncelikle Fâtımî Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına dek yargı kurumunun başını temsil eden Kâdılkudâtlık kurumunun tarihini kesintisiz bir anlatım amaçlamaksızın asaleten veya nâib olarak Kâdılkudâtlık görevi yapan Sünnî ulema çerçevesinde ana hatlarıyla özetledik. Ayrıca kurumun Fâtımî Devleti'nde nüfuz çatışmaları içindeki yerini, zaman içinde bürokratik karakterinin belirgin hale geldiğini göstermeye çalıştık. Bu bağlamda Sünnî öğretilerden belirgin bir şekilde farklılaşan miras konusunun Fâtımîler açısından ifade ettiği politik anlamı ve Fâtımîler'in başlangıçta sergiledikleri katı tutumun bununla ilişkisini analiz ettik. Fâtımî yargı düzeninin Sünnîler için getirdiği en önemli değişikliğin miras hükümleri konusunda olduğunu kaynaklarda tespit edilebilen örnekler üzerinden gösterdik.

Yöntem: Kaynakların sınırlı olması verilerin karşılaştırılması yoluyla gerçekleştirilebilecek bir analizini zorlaştırır. Bu yüzden çalışmada kaynaklardaki veriler tarihi süreçler ve sosyo-politik bağlamla ilişkilendirilerek Fâtımî imamet ideolojisi, devlet hiyerarşisi ve muhtemel çıkar çatışmaları üzerinden tahminlerde bulunarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Bulgular: Dikkat çeker sayıda Sünnî ulema Fâtımî yargı düzeninde görev almıştır. Bu atamaların önemli bir kısmı sosyo-politik bağlamla ilişkilendirilebilir. Fâtımî Devleti'nde yargıda görev almanın mezhep aidiyetiyle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Fâtımîler açısından miras hukuku imamet inancıyla doğrudan ilişkilidir. Miras, mevcut kaynaklar kapsamında Fâtımî Devleti yargı düzeninde Sünnîler açısından en önemli konu olarak öne çıkar.

Sonuç: Ana hatlarıyla ve Sünnî ulemayı dikkate alarak özetlemeye çalıştığımız tarihî süreç incelendiğinde, Kâdılkudâtlık makamının siyasi çekişmeler ve nüfuz mücadeleleri içindeki yeri kaynakların verdiği kısıtlı bilgiler sebebiyle her bir durum için açık bir şekilde tespit edilemeye de makamın baskın bir politik karaktere sahip olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.



Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, irfan.ince@marmara.edu.tr
Asst. Prof. Dr. İrfan İnce, University of Marmara, İstanbul/Türkiye



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



İnce, İrfan. "Mısır Fâtımî Devleti'nde Yargı, Kâdılkudâtlık ve Sünnilerin Yeri". *Mutalaa* 3/2 (Haziran 2024), 84-105



ORC ID: orcid.org/0000-0001-9823-2130
ROR ID: ror.org/02kswqa67
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12668025



Geliş tarihi: 10.01.2023
Kabul tarihi: 29.06.2024

Mısır Fâtımî Devletinde Yargı, Kâdılkudâtlık ve Sünnilerin Yeri

Dikkat çekici sayıda kadı, azledildikten sonra gerekçesi çoğu kez sosyopolitik bağlam içinde tahmin edilebilecek nedenlerle ölümle cezalandırılmışlardır. Halifeler veya vezirler bazı kadıları özellikle Sünniler arasından seçerken onların Sünnî gruplar ve halkla olan ilişkilerini dikkate almış olmalıdır. Bazı örneklerde Sünnî fakihlerin sarayla kurduğu kişisel ilişkilerin, diğer bir kısmında Sünnî grupların iktidar mücadelesindeki gücünün etkili olduğu görülebilir. İsmâîlî mezhebine müntesip adaylar varken bir Sünnî'nin bu göreve atanmasını gerektiren sebepler zaman içinde farklılıklar arz etmiş olsa da idareyi ellerinde bulundurmaları sebebiyle yargı atamalarında etkili olan Sünnî vezirler döneminde dahi İsmâîlî mezhebine göre hüküm verme şartı üzerinde ısrar edilmiş ve aksi istikametteki taleplerin reddedilmiş olması, Kâdılkudâtlık makamının Fâtımî Devleti için ideolojik anlamını teyit eder. Diğer taraftan kaynaklarda Hanefî, Şâfiî ve Mâlîkî oldukları belirtilen fukahânın bu görevde bulunmaları Kâdılkudâtlık makamının makamı işgal edenden bağımsız bürokratik karakterini gösterir. Temelde özel hukuku ilgilendiren bir konu olan miras konusunu doğrudan imametle ilişkilendirmeleri Fâtımîler'in bu konudaki katı tutumlarının ana nedenini teşkil eder. Halife Hâkim dönemiyle ilgili bu konuda daha müsamahakâr bir tutuma işaret eden bilgiler bulunmakla birlikte, Sünnilerin bu yönde taleplerini dikkate alan bir düzenleme Fâtımî Devleti'nin zayıfladığı bir dönem için açık bir şekilde tespit edilebilir. Uygulamanın 516/1123 yılında kaldırılmasıyla eski uygulamaya geri dönmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Hukuku Tarihi, Yargı, Kâdılkudât, İsmâîlîlik, Sünnîlik, Hukukî Çoğulculuk, Miras Hukuku

Judiciary, Office of Qadi al-qudat and the Place of Sunnis in Fatimid State of Egypt

Abstract

Subject and Purpose: Judiciary in the Fatimid State has been discussed from different angles and at different levels in previous studies. Although the place of Sunni scholars in this judicial order has not been examined independently the topic was discussed occasionally through some examples. In his article about the appointment of four judges from different schools of law in 525/1131, characterizes the transformation that took place within the judicial system upon the establishment of Fatimid rule in Egypt as "Ismailization" and tries to find answers to the meaning of this unique regulation. Lev examines in two studies the question of the position of Fatimid law and the extent to which it was applied from the beginning of the state in Egypt until its end was proclaimed by Salahuddin and raises inquiries into the possibility of identifying a process of "de-Ismailization" within the judiciary during the latter stages of the Fatimid state. He discusses the judicial apparatus within the context of political developments, the office of wazir, the practice of al-madhhab al-dârij which permitted the application of Sunni law in inheritance cases for the Sunnis, the appointment of four qadis in 525/1131 and instances of Sunni ulema serving in the judiciary. In this article, we first summarized the history of the institution of Qadi al-qudat, which represented the head of the judicial institution from the foundation of the Fatimid State until its collapse, within the framework of the Sunni ulema who served as nâib or Qadi al-qudat, without aiming for an uninterrupted narrative, and of the place of the institution amidst the struggle for status and political power. We tried to show how its bureaucratic character evolved over time. We also analyzed the symbolic and political significance of the inheritance law for the Fatimids, which differed significantly from the Sunni doctrine, and compared it with the initial uncompromising stance of the Fatimids.

Method: The restricted accessibility of sources poses challenges to conduct comprehensive analyses of the data. Consequently, this study endeavors to explicate the available data by contextualizing it within historical processes and the socio-political landscape drawing upon Fatimid ideology, state hierarchy, and potential conflicts of interest.

Results: A notable contingent of Sunni scholars held positions within the Fatimid judiciary. The most part of these appointments can be explained in context of prevailing socio-political dynamics. However, the participation in the Fatimid judiciary does not necessarily imply sectarian alignment. For the Fatimids, inheritance law held particular

significance due to its direct correlation with their doctrine of imamate. Based on the available sources, we can say that inheritance was a primary concern for Sunnis within the Fatimid judicial system.

Conclusions: The review the historical process, which we have tried to outline with consideration for Sunni scholars, shows that the office of Qadi al-Qudat carries an evident political character. However, the precise role of the Qadi al-Qudat in political conflicts and struggles for social status cannot be definitively determined for each scenario due to the limited information provided by the sources. A notable number of qadis faced capital punishment following their dismissal, a fact that could be speculated to be politically motivated in most cases. Among them, only one person can be identified as Sunni. It is likely that caliphs or viziers took into consideration their relations with Sunni groups of elites and the Sunni populace when appointing some qadis from among the Sunni community. In some cases, personal relationships forged by Sunnis with the palace, and in others, the political sway of Sunni groups in power struggles, appear to have played the role. Despite the varying socio-political reasons necessitating the appointment of a Sunni to this position over time, the Fatimid state consistently insisted on adherence to Ismaili legal doctrine, even during periods of Sunni viziers. The refusal of contrary requests underscores the symbolic and ideological significance of the Judiciary, with the Qadi al-Qudat occupying the highest office and concurrently embodying the ideology of the Fatimid State. However, the presence of jurists described in sources as Hanafi, Shafi'i, and Maliki, holding this position, highlights at the same time the bureaucratic nature of the Qadi al-Qudat office, independent of the occupant's religious denomination. Their direct association of inheritance with the imamate ideology prompted the Fatimids to maintain a stringent stance on this issue. While indications suggest a more lenient approach during the reign of Caliph al-Hakim, an arrangement accommodating Sunni demands which continued in this regard can be identified in a period of weakness in the Fatimid State. Nevertheless, the regulation, which had endured for a significant time, was repealed amidst a complex sociopolitical context in 516/1123 following a consensus between a Sunni authority and the Fatimid vizier, ultimately leading to the reinstatement of the former practice.

Keywords: Islamic Law, History of Islamic Law, Judiciary, Chief Qadi, Ismailism, Sunnism, Legal Pluralism, Inheritance law

Giriş

Fâtîmî hakimiyetinin Mısır'da tesisıyla birlikte konumuz dışında kalan diğer pek çok alanda olduğu gibi yargı düzeninde de bu değişikliğe paralel başlangıçta nispeten yavaş bir değişim söz konusu olmuştur. Kādilkudâtlık devletin resmî mezhebi statüsünü kazanan İsmâiliye mezhebini temsil etmekle birlikte, aşağıda inceleyeceğimiz örnekler bağlamında, Sünnîler açısından bu görevi kabul etmenin bir inanç veya ideoloji meselesi değil, mevcut devlet düzenini temsil eden Fâtîmî hilafetine sadakati ifade eden politik bir anlam taşıdığı söylenebilir. Görebildiğimiz kadarıyla Fâtîmî Devleti'nde yargı konusunu doğrudan veya dolaylı olarak ele alan çalışmalarda bu durum yeteri düzeyde incelenmemiştir. Bu çalışmalardan birinde Seyyid Eymen Fu'âd, yargı görevine atamaların İsmâilî mezhebine müntesipler arasından yapıldığı şeklinde genel bir değerlendirme yapar, bu göreve atanan bazı şahsiyetlerin Hanefî, Şâfiî veya Mâlikî olduklarına işaret eder, ancak bunun sosyo-politik anlamı üzerinde yeterince durmaz.¹

¹ Eymen Fu'âd İbn Müyesser'in *el-Müntekâ min Ahbâri Mısr li'bn Müyesser* adıyla yayınladığı kitabının tahkikinde Kādilkudât görevine atanan bazı fakihlerin mezhep aidiyetlerini ilgili isimlerin geçtiği yerlerdeki dipnotlarda diğer kaynaklara atıfla Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî şeklinde verir. *Ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fi Mısr* kitabında yargı başlığı altında ise "Kādilkudâtlar Fâtîmî dönemi boyunca İsmâilî fakihler arasından seçiliyor ve [seçilen kişiye] yalnızca devletin mezhebi ile hüküm vermesi şart koşuluyordu" şeklinde genel bir değerlendirmede bulunur. Eymen Fu'âd'ın bu ifadeleri "Kādilkudâtlar Fâtîmî dönemi boyunca İsmâilî fakihler arasından seçiliyor veya seçilen kişi farklı bir mezhebe müntesip olması durumunda ise yalnızca devletin mezhebi ile hüküm vermesi şart koşuluyordu", şeklinde ifade edilmiş olsa daha isabetli olurdu.

Mezhepsel ayrımlar Fâtımî hakimiyetinin ilerleyen dönemlerinde ideolojik önemini belirgin bir şekilde kaybetmekle birlikte birey ve sosyal sınıfların kimliklerini oluşturan ve davranışlarını belirleyen bir faktör olarak varlığını sürdürmeye devam eder. Bu yüzden devlet hiyerarşisinde en yüksek makamlardan birini temsil eden Kâdılkudâtlık kurumu içinde Sünnî ulamanın yerinin anlaşılması, Fâtımî Devleti'nde siyasi nüfuz çekişmesinin aktörlerinin, Sünnî elitler, ulema ve halkın büyük çoğunluğunu oluşturan Sünnî topluluğun şartlara göre değişen konumlarının incelenmesiyle mümkün olabilir. Kaynaklar bu soruları cevaplamaya yardımcı olacak bilgiler açısından nadiren yeterli tafsilat içerir. Olayların bağlamıyla ilgili araştırmacının ulaşabildiği çerçeve çoğu kez tartışmaya açık tahminlerde bulunmanın ötesinde bir imkân sunmaz. Buna bir örnek olarak Allouche'ın literatürde çokça alıntılanan 525/1131 yılında İsmâîlî, İmâmî, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinden dört kadı atamasını incelediği makalesi zikredilebilir. Allouche burada uygulamanın politik saikleriyle ilgili tahminlerde bulunur, bu çerçevede kadıların hukuki statüleriyle ilgili tespitler yapmaya çalışır ve nihayet aktörlerin kimlikleriyle ilgili kaynaklarda verilen bilgileri yer yer zorlamalı bir şekilde tashih etmeye çalışır.²

Fâtımî idaresinin Mısır'da tesisıyla birlikte nispeten kısa bir süre içinde Kâdılkudâtlık makamının İsmâîlîlerin tekeline girmiş olması Sünnîler açısından hukuk düzeninin tamamen değiştiği anlamına gelmiyordu. Çünkü yargıya intikal etmesi beklenen durumların büyük bölümü bireyler arasındaki anlaşmazlıklarla ilgilidir. Bu çerçevede Şii fıkhiyla³ Sünnî fıkıh açısından önemli farklılıkların temelde bireylerin çokça karşılaşacakları iki konuda ortaya çıktığı söylenebilir: Boşanma ve miras. Fâtımî komutanı Cevher'in (ö. 381/992) Fâtımî halifesi adına Mısır'ı ele geçirdiğinde görevinde ipka ettiği Mâlikî fakihî Kadı Ebû Tâhir ez-Zührlî'ye (ö. 387/997) özellikle bu iki konuda davaları Şii öğretiyeye göre karara bağlamasını emretmesi doğrudan bu durumla ilişkilidir. Sünnî öğretiyeye kıyaslandığında Şii fıkhi boşanmayı zorlaştırıcı şartlar içerir: Bid'î talâk, yemine bağlanan talâk, şahitler huzurunda yapılmayan talâk geçersizdir.⁴ Diğer taraftan boşanma temelde iki kişi arasındaki bir ilişkiyi düzenler, bu yüzden Sünnîler açısından bu konudaki

Muhtemelen yazarın kastı da budur ve cümledeki bağlacın "ev" yerine "ve" şeklinde yazılması bir yazım hatasıdır. krş. Eymen Fuâd Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısr: tefsîr cedîd* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısrıyyetü'l-Lübânîyye, 1992), 271.

² Adel Allouche, "The Establishment of Four Chief Judgeships in Fâtimid Egypt", *Journal of the American Oriental Society* 105/2 (1985), 317-20. Literatürde çokça atıfta bulunulan söz konusu makaleyi bir başka çalışmada değerlendirecek, Allouche'ın kaynak incelemesi ve yorumlarındaki bazı hataları göstermeye çalışacağız.

³ Bu yazıda Şii fıkıh öğretisi ile özellikle Şi'a'nın Zeydiler dışındaki büyük çoğunluğunun Sünnî mezheplerden ayrıldığı konuları kastettik. Dolayısıyla bu Sünnî fıkıhla kastettiğimiz şeyi de tanımlar. Kuşkusuz Sünnî mezheplerde olduğu gibi Şii mezhepler arasında da fikhî konularda ihtilaflar bulunur. Ancak İmâmiye ile İsmâliyye arasındaki farklılıklar büyük oranda imamet konusuyla ilgilidir. Bu farklılığa rağmen Fâtımî kadısı Ebû Hanîfe en-Nu'mân'ın (ö. 363/974) fikhî detay meselelerine ilişkin eserleri İmâmîler tarafından da muteber kabul edilir. 588/1192 yılında vefat eden İmâmî el-Mâzenderânî'nin en-Nu'mân'ın eserleriyle ilgili kısa bir değerlendirmesi için bk. Muhammed b. Âlî b. Şehrâşüb el-Mâzenderânî, *Me'âlimü'l-ulemâ fî fihristi kütübî's-şî'a ve esmâ'l-müellifîne minhum kadîmen ve hadîs en*, thk. Es-Seyyid Muhammed Şâdîk Âlu Bahri'l-lüm (Beyrut: Dârü'l-eqvä, ts.), 126. Boşanma ve miras konularında bir karşılaştırma için bk. Wilferd Madelung, "Shi'i Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh", *Society And The Sexes In Medieval Islam*, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot (California: Undena Publications, 1979), 69-79. Miras konusunda Hanefî, İsnâaşerî ve İsmâîlî mezhepleri arasında mukayese için bk. Asaf A. A. Fyze, "The Fatimid Law Of Inheritance." *University of Malaya Law Review* 1/2 (1959), 245-64.

⁴ Kâdî en-Nu'mân Ebû Hanîfe el-Mağribî, *De'â'imü'l-İlâm* (Kum: Mü'ssesetü Âli'l-Beyt 'Aleyhimu's-Selâm, 1385), 2/257-269.

farklılığın tahammül edilebilir düzeyde kalacağı veya bunun için yargı dışı çözümler bulunmuş olacağı tahmin edilebilir.⁵ İkinci konu olan miras ise birden fazla kişiyi aynı düzeyde ilgilendirebilen bir ilişkiyi düzenler: Örneğin, vefat edenin geride bir kız ve iki erkek kardeş bırakması durumunda Şii öğretiyeye göre kız mirasın tümünü alacak, diğer tüm Sünnî mezheplere göre ise kız mirasın yarısını aldıktan sonra kalan yarısı iki erkek kardeş arasında paylaşılacaktır. Benzer şekilde vefat edenin kendisinden önce vefat etmiş olan kızından bir kız veya erkek bir torun ve bir erkek kardeş bırakması durumunda Şii öğretilerde malın tümü toruna kalırken, Sünnî öğretilerinde mal erkek kardeşe kalacaktır.⁶

Şii ve Sünnî fıkıh öğretileri arasındaki bu temel farklılık, Şii öğretilerde miras konusunun imametin meşruiyetiyle ilişkilendirilmesiyle belirgin bir şekilde ideolojik nitelik kazanmış, daha doğrusu Şii'lerin imamet konusundaki tutumları Şii miras hukukunun şekillenmesinde belirleyici olmuştur. İmamet tartışmalarından bağımsız bir şekilde şekillenmiş olduğu kabul edilebilse de Sünnî öğreti de Abbâsîler tarafından ehl-i beyt imamlarıyla olan siyasi mücadelelerinde kendi siyasi konumları savunmak için kullanılabilmiştir.⁷ Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili olarak düşünüldüğünde Sünnî öğretilere göre, miras bıraktığı kabul edilmiş olsaydı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mirasçıları eşleri dışında kan akrabaları arasından yalnızca kızı Hz. Fâtıma (r.anhâ) ve amcası Hz. Abbâs (r.a.) olacak, Fâtıma mirasın yarısını (4/8), amcası Abbâs ise eşlerin payından (1/8) arta kalan kısmı (3/8) alacaktı.⁸ Ancak bu durumda, imametin mirasla ilişkilendirilmesi kabul edildiği takdirde dahi, imamet konusunda Hz. Peygamber'in mirasçısı amcası Abbâs (ve onun çocukları) olacaktır. Zira kadının imameti geçerli değildir. Şii öğretilere göre ise Abbâs hiçbir şekilde Hz. Peygamber'in mirasçısı değildir. Kan akrabalarından tek mirasçısı kızı Fâtıma'dır, hatta babasının vefatı esnasında hayatta olmamış olsaydı bile Peygamber'e en yakınları olması sebebiyle mirasçıları amcası Abbâs değil Fâtıma'nın çocukları olan Hasan ve Hüseyin (r.a.) olacaktı.⁹

Sünnî miras hukuku açısından konu temelde kişiye erkek aracılığıyla bağlanan kan akrabalarını teşkil eden asabenin öğretilerde kabul edilen konumuyla ilgilidir. Buna göre asabe belirli pay sahibi eşler ve kan akrabaları paylarını aldıktan sonra kalana mirasçı olur.

⁵ İbn Süreyc'in (ö. 306/918) fetvasıyla birlikte fıkıh literatüründe tartışılan, boşanmayla sonuçlanacak durumların çoğalmasına imkân veren Sünnî öğreti içinde kimilerince bunu zorlaştıracak bir çözüm olarak görülürken diğerlerince boşanmayı neredeyse imkansız hale getirmesi sebebiyle eleştirilen *devr* meselesinin (*el-mes'elletüs-Süreyciyye*) bir dönem Kâdîkudâtlık da yapan Şâfiî fakihî Mücellî sayesinde (ö. 550/1155) Mısır'da yaygınlaşmış olması, Şii yargı ve Sünnî öğreti arasındaki çatışmanın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. İbn Hacer el-'Askalânî, *Refu'l-ısr an kuğâti Mısır*, thk. 'Ali Muhammed 'Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998), 322. *Devr* meselesi için bk. Davut Eşit, "Fıkıh'ta Totolojik Bir Mesele: El-Mes'elletü's-Süreyciyye", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2016), 443-455.

⁶ Şii fıkıhında kız ve erkek çocuk ve onların çocuklarının diğer mirasçılar karşısındaki konumunu gösteren örnekler için bk. Kâdî en-Nu'mân, *De 'âimu'l-İslâm*, 2/365-380. Vefat edenin geride kız çocuk ve erkek kardeş bırakması durumuyla ilgili Sünnî fıkhıdaki icmâ görüşü için bk. İbn Münzir, Ebü Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri, *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ilm*, thk. Şâgîr Aḥmed el-Enşârî (El-İmârâtü'l-'Arabiyyetü'l-Müttaḥide: Mektebetü Mekke es.-S.ekâfiyye, 1425/2004), 4/327.

⁷ Ebü Sa'îd Neşvân el-Hîmyerî, *el-Hürü'l-in*, thk. Kemâl Muştâfâ (Tahran: Dâru Âzâl li't-Ṭibâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1985), 205. Van Ess, Josef, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, ter. Gwendolin Goldbloom (Leiden/Boston: Brill, 2018), 1/446, 3/18-20.

⁸ Hz. Peygamber'in mirası meselesinin siyasi-ideolojik çekişmelerde kullanımıyla ilgili bir inceleme için bk. Bayram Çınar, "İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek"', *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 4/1 (2020), 44-59.

⁹ Dolayısıyla Fâtıma kadın olduğu için imamet konusunda mirasçı olmadığına bu konuda mirasçılık Hasan ve Hüseyin'e intikal eder.

¹⁰ Utrûş en-Nâsır (ö. 304/914) dışında Zeydî öğreti asabenin mirası konusunda Sünnî öğretiyile aynı görüştedir.¹¹ Bunun dışındaki Şîî öğretiye göre ise asabe Sünnî öğretideki gibi ayrıcalıklı bir statüye sahip değildir. Dolayısıyla Hz. Fâtıma Hz. Peygamber'le kan bağı olan tek mirasçısıdır. Fâtımî kadısı Kadı Ebû Hanîfe en-Nu'mân (ö. 363/974) De'â'imu'l-İslâm kitabının miras hukukuyla ilgili bölümünün hemen başında meseleyi miras konusundaki görüş ayrılığının bu politik anlamına işaret eder bir tarzda ele alır, karşıt görüş sahiplerinin (Abbâsîler) Alî, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve onların zürriyetlerine düşmanlık saikiyle hareket ettiklerini, bu yolla Hz. Fâtıma'nın mirasçılığını iptal etmek istediklerini iddia eder.¹²

Miras konusu Fâtımîler'in Mısır hakimiyetleri boyunca kayalarda birkaç yerde açık bir şekilde karşımıza çıkar. Bunların ilkinde konu İskenderiye'ye yaklaşan Fâtımî ordusu komutanı Cevher'in Mısır halkı adına huzuruna gelen, aralarında Mısır kadısı Mâlikî fakihî Zühli'nin de bulunduğu heyete verdiği emânda geçer: "... Miras konusunda sizi Allâh'ın Kitabı ve nebisinin (s.a.v.) sünnetine uygun olarak yöneteceğim ve ölümlerinizin terekelerinden vefat edenin vasiyeti olmaksızın beytül-mâl için alınan şeyi kaldıracağım. Zira [bu durumda] mirasların beytül-mâle intikali için hiçbir meşru sebep yoktur".¹³ Cevher'in burada kaldıracağını söylediği şey bazı araştırmacıların düşündüğü gibi ilk bakışta miras mallarıyla ilgili yürürlükte olan bir vergilendirme gibi görünse de miras konusunun Şîî imamet inancıyla yakın ilişkisi ve politik anlamı dikkate alındığında aslında kastedilenin Sünnî fıkıh hükümleri olduğu görülebilir.¹⁴ Konu daha açık ifadelerle Cevher'in Mısır'a girişinin hemen akabinde Kadı Zühli'ye getirdiği sınırlamalar içinde de zikredilir. Halife Hâkim döneminde (386-411/996-1021) Sünnilere miras konusunda belirli bir serbestlik tanındığına işaret eden bazı bilgiler bulunmakla birlikte Fâtımî veziri Bedr el-Cemâlî'nin (ö. 473/1058) getirdiği el-mezhebü'd-dâric uygulaması mirasla ilgili özel bir düzenleme yapıldığına dair kaynaklarda tespit edilebilen en açık bilgidir. Uygulama miras konusunda vefat eden kişinin mezhebinin dikkate almasını kural haline getirmiştir.¹⁵ 525/1131 yılında kendi mezheplerine göre hüküm verme yetkisiyle dört farklı mezhepten atanan kadıların yetkileri içinde miras konusu özellikle vurgulanır.¹⁶ Mirasla ilgili bu verilere, aşağıda inceleyeceğimiz örneklerde yer aldığı şekliyle Sünnilerin devletin mezhebine bağlı kalma şartıyla yargı görevine atandıklarını gösteren bilgiler ve nihayet daha geç bir tarihte, 533/1139 yılında, Mâlikî fakihî Lahmî'nin bu şartla bağlı olmaksızın görevi kabul etmedeki ısrarı da eklenebilir.

¹⁰ krş. İrfan İnce, "Hicri Beşinci Yüzyılda Zevî'l-erhâmın Mirasçılığ İ meselesi ve Mısır'da el-Mezhebu'd-dâric Uygulaması", *Usûl İslâm Araştırmaları* 25 (2016), 32-37.

¹¹ Wilferd Madelung, "Shi'i Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh, *Society And The Sexes In Medieval Islam*", ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot (California: Undena Publications, 1979), 77-78.

¹² Kâdı en-Nu'mân, *De'â'imu'l-İslâm*, 365-368.

¹³ Taqıyyüddin Ahmed el-Makrızı, *İtti'üzü'l-hunefâ bi-ahbârî'l-e'immeti'l-Fâtımiyyinel-hulefâ*. thk. Muḥammed Ḥilmî Muḥammed Ahmed (Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1416/1996), 1/103.

¹⁴ Halm emânın mirasla ilgili bölümünü bize göre hatalı bir şekilde "devlet hazinesi lehine bir vasiyet söz konusu olsa dahi miras mallarının müsadere edilmeyeceği" şeklinde anlar. Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, çev. Michael Bonner (Leiden: E. J. BRILL, 1996), 412.

¹⁵ İnce, "Hicri Beşinci Yüzyılda Zevî'l-erhâmın Mirasçılığ İ", 52-59.

¹⁶ "525 yılı: Bu yılda Ebû Ali Ahmed b. el-Efdal yargı (hüküm) konusunda her biri kendi mezhebine göre hüküm vermek ve mirası paylaştırmak üzere dört kadı tertip etti: Şâfi'i kadısı fakih Sultan b. Reşâ, Mâlikî kadısı el-Lübni, İsmâilî kadısı Ebû'l-Faz b. el-Azrak ve İmâmî kadısı İbn Ebi Kâmil idi. Bunun benzeri [daha önce] asla duyulmadı. ". İbn Müyesser, *Ahbâr*, 114-115.

Fâtîmî Devleti yargı kurumuyla ilgili konuyu farklı açılardan ve değişik düzeyde ele alan nispeten geniş bir literatür olduğu söylenebilir. Gottheil 1906 yılında yayınladığı bir makalede Fatîmî Devleti'nde kadılık ve Kâdılkudâtlık kurumunu Mısır hakimiyetinin ilk yıllarından itibaren uzun süre bu makamı elinde bulunduran İsmâîlî mezhebine müntesip en-Nu'mân ailesi bağlamında inceler.¹⁷ Fâtîmî Devleti'nde kadılık ve İsmâîlîlik konusunda çok sayıda çalışması bulunan Walker'in özellikle iki çalışması münhasıran Fatîmî devletinde kadılık konusuyla ilgilidir. Bunlardan ilkinde Walker Gottheil'in incelemesine benzer bir şekilde bu makam konusunda en-Nu'mân ailesiyle rekabet içinde olduğu söylenebilecek el-Farikî ailesini yargı kurumu bağlamında inceler.¹⁸ Walker ikinci çalışmasında ise Fâtîmî devletinin yıkıldığı tarihe kadar varlığını sürdüren Dâi'd-duât ile Kâdılkudât kurumlarının gelişim sürecini karşılaştırmalı olarak ele alır.¹⁹ Walker Mısır hakimiyeti öncesi devletin tüm yargı düzenlemesinden sorumlu bir üst kurumdan bahsedebilmenin mümkün olmadığını vurgular. Mısır hakimiyetiyle birlikte kısa süre içinde Kâdılkudâtlık bu mahiyette bir işlev kazanarak merkezi bir kurum haline gelmiştir. Walker'e göre Dâi'd-duât kurumunun gelişimini takip etmek nispeten zordur, ancak kurumsallaşmanın Kâdılkudâtlık örneğini takip ederek tamamlanmış olması güçlü bir ihtimaldir. Walker Fâtîmî ideolojisinin canlı tutulması ve yayılması açısından önemi göz önünde bulundurulduğunda Dâi'd-duâtlığın Fâtîmî devlet hiyerarşisinde Kâdılkudâtlık ve vezirlik makamlarından sonra gelmesinin iki şekilde açıklanabileceğini söyler. Bunlardan ilki dâvetin daha dar bir kitleye hitap ediyor olmasıdır. Ona göre daha zayıf olmakla birlikte diğer ihtimal, modern İsmâîlîlerin yorumladığı şekliyle Dâi'd-duâtlığın Kâdılkudât kurumunda olduğu gibi dâvetin formal işleyişinden sorumlu bir kurum, bir tür sivil idare konumunda olması, Bâb veya Bâbü'l-ebvâb makamının ise imam adına hareket eden ve statü açısından imamdan hemen sonra gelen bir konuma karşılık geliyor olmasıdır. Ancak Walker'e göre ikinci yorumun Halife Âmir (ö. 524/1131) sonrası ortaya çıkan Tayyibiler tarafından ortaya atılan geriye dönük bir projeksiyon olması daha olasıdır. Brett Walker'in ikinci çalışmasıyla mukayese edilebilir bir çerçevede Mısır hakimiyetinin ilk yıllarında dâvet, yargı ve vezirlik kurumlarının seyrini yine büyük oranda en-Nu'mân ailesi çerçevesinde politik bağlamında inceler.²⁰ Allouche 525/1131 yılında gerçekleşen ikisinin Sünnî mezheplerden olduğu dört mezhepten dört ayrı kadı atamasını aktörler, siyasi saikler ve düzenlemenin yargı kurumu bağlamındaki anlamı soruları çerçevesinde ele alır.²¹ Lev iki farklı çalışmada Fâtîmî Devleti'nin yıkılışına kadar geçen dönemde Fâtîmî hukukunun konumu ve hangi kapsamda uygulandığı sorularını yargının siyasi olaylar ve vezirlik kurumuyla ilişkisi, Sünnî hukukun uygulanmasına imkân tanıyan el-mezhebü'd-dâric uygulaması, 525/1131 yılında gerçekleşen dört kadı ataması ve yargıda görev alan bazı Sünnî ulema örnekleri bağlamında inceler.²²

¹⁷ Richard J.H Gottheil, "A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mân) in the Tenth Century", *Journal of the American Oriental Society* 27 (1906), 217-96.

¹⁸ Paul E. Waller, "Another Family of Fatimid Chief Qadis. The al-Fariqis," *Journal of Druse Studies* 1 (2000), 49-69.

¹⁹ Paul E. Walker, "The Relationship between Chief Qāḍī and Chief Dā'ī under the Fatimids", *Speaking for Islam, Religious Authorities in Muslim Societies*, ed. Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (Leiden/Boston: Brill, 2006.), 70-94.

²⁰ Michael Brett, *The Rise of the Fatimids, The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century C.E* (Leiden: Brill, 2001), 369-78.

²¹ Allouche, "The Establishment of Four Chief Judgeships", 317-20.

²² Yaacov Lev, *State and society in Fatimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991), 138-140. Yaacov Lev, *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the Seventh to the Twelfth Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 83-110, 144-156.

Biz Fâtımî yargı düzeninde 466/1073-473/1058 yılları arasında özellikle Sünnilere miras konusunda kendi mezhep hükümlerine göre yargılanma imkanı vermek amacıyla uygulamaya sokulduğu anlaşılan el-mezhebü'd-dâric düzenlemesine Hicri beşinci yüzyılda Sünnî öğretide zevi'l-erhâmın mirasçılığı konusundaki tartışmalar çerçevesinde değinmiş, uygulamanın kaldırılmasında Sünnî bir alim olan Turtûşî'nin (ö. 520/1126) oynadığı rolü ve konuyla ilgili yegâne kaynağımız Makrîzî'nin anlatımındaki kapalılıkların Hicri beşinci yüzyılda zevi'l-erhâmın mirasçılığıyla ilgili tartışmalar bağlamında aşılabilceğini göstermeye çalışmıştık. Söz konusu çalışma bağlamında Makrîzî'nin naklettiği bilgiye atıfta bulunan araştırmalar içinden yalnızca Leiser'in çalışmasına muttali olabilmiş ve onun teklif ettiği yorumun hatalı olduğuna işaret etmiştik.²³ Leiser'e göre Turtûşî vezirle yaptığı görüşme sonucunda miras konusunda İsmâîlilerin Mâlikilerin miras taksimine müdahalesini engellemiş ve taraflar mirasın taksiminin vefat eden kişinin mezhebine göre gerçekleştirilmesi konusunda bir uzlaşmaya varmıştır.²⁴ Biz ise çalışmamızda söz konusu görüşmenin miras davalarında miras bırakanın mezhebinin dikkate alınmasını öngören el-mezhebü'd-dâricin uygulamaya girmesinden uzun süre sonra gerçekleştiğini göstermiş, ayrıca Turtûşî'nin talebinin Mâlikî mezhebi öğretisindeki bir değişiklik ile ilgili olduğunu ve onun söz konusu değişikliğin bağlayıcı bir şekilde el-mezhebü'd-dâric uygulaması kapsamına dahil edilmesini talep ettiğini göstermeye çalışmıştık. Mevcut çalışma sebebiyle yaptığımız literatür araştırması sonucunda konuyu bizim çalışmamızdan önce ve sonra ele alan diğer araştırmacıların çalışmalarından haberdar olabildik. Bunlar arasında özellikle Lev'in Turtûşî ile vezir arasındaki görüşme ve el-mezhebü'd-dâric uygulamasını biri bizim çalışmamızdan önceki bir tarihte, diğeri 2020 yılında yayınladığı iki çalışmada nispeten geniş bir şekilde değerlendirdiğini tespit edebildik.²⁵ Lev'in ikinci çalışması ilk çalışmasındakinden daha tafsilatlı olmakla birlikte yorumlarında esaslı bir değişiklik yoktur. Lev el-mezhebü'd-dâric uygulamasının Makrîzî'nin naklettiği görüşmeden önce yürürlükte olduğunu tespit konusunda dikkatli davranır ve Leiser'in ve ondan önce Şeyyâl'in düştüğü hatayı tekrarlamaz düşmez,²⁶ ikinci çalışmasında Makrîzî'nin anlatımındaki bazı belirsizliklere işaret eder, ancak bunları gidermeye yardımcı olacak bizim teklif ettiğimize benzer bir fikhî-siyâsi arka-plan okuması yapmadığı için düzenlemenin bağlamı, Turtûşî'nin talebinin içeriği, görüşme sonunda çıkarılan fermanın yorumu ve nihayet bu önemli tarihi bilginin Fâtımî Devleti'nde yargı-siyaset-toplum ilişkisi bağlamındaki anlamıyla ilgili isabetli sonuçlara ulaşamaz, dahası uygulamanın bu görüşme sonunda sonlandırıldığını ikinci kez dikkatten kaçırır. Fierro ve Şen de Turtûşî üzerine kaleme aldıkları çalışmalarında konuya kısaca temas eder, ancak onlar da mezhebü'd-dâric uygulamasının içeriği ve tarihi arka-planı üzerinde yeteri kadar durmaz ve önceki yazarlarınkine benzer hatalı değerlendirmeler yaparlar.²⁷ Görebildiğimiz kadarıyla Makrîzî'nin naklettiği, yalnızca hukuk tarihi

²³ İnce, "Hicri Beşinci Yüzyılda Zevi'l-erhâmın Mirasçılığı", 31-62.

²⁴ Gary Leiser, *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun 495-647/1101-1249* (Pennsylvania: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1976), 123.

²⁵ Yaacov Lev, *State and society in Fatimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991), 138-140. Yaacov Lev, *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the Seventh to the Twelfth Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 144-156.

²⁶ Leiser Şeyyâl'in 1965 yılında yayınladığı çalışmasına atıfta bulunmaz. Ancak Makrîzî'nin metnini ona benzer şekilde yorumlar. Krş Cemâlüddin eş-Şeyyâl, *Alâmu'l-iskenderiyye fi'l-aşri'l-islâmî* (Kahire: Mektebeü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 1965), 79

²⁷ Maribel Fierro, "al-Turtûshî and the Fâtimids", *The Fâtimid Caliphate: Diversity of Traditions*, ed. Farhad Daftary and Shainool Jiwa (London/New York: I. B. Tauris, 2018), 118-163. Muhammed Seyyit Şen, "At

açısından değil aynı zamanda Fâtımî Devleti'nin sosyal ve siyasi tarihi açısından oldukça önemli olan bir bilgiyi araştırmacılar Sünniliğin giderek artan nüfuzu bağlamında ele almışlar ve metni bu bağlamla ilgili ulaştıkları çerçeveye uygun düşecek bir tarzda hatalı ve yer yer metnin açıkça ifade ettiği anlama zıt bir şekilde yorumlamışlardır. Biz bu çalışmada söz konusu uygulamayla ilgili değerlendirme konusunda şimdilik önceki çalışmamıza atıfta bulunmakla yetinecek,²⁸ bu çalışmada önceki araştırmalarda eksikliğini gördüğümüz bir başka boşluğu doldurmaya çalışacak, Mısır Fâtımî Devleti'nde Kādilkudâtlık kurumunu Sünnîler'in beklentilerinin dikkate alındığına işaret eden yukarıda kısaca atıfta bulunduğumuz veriler ve Kādilkudâtlık görevine getirilen Sünnî ulema örnekleri üzerinden ele alacağız.

İncelemeye girmeden Fâtımîler dönemiyle ilgili çalışmaların başta gelen zorluğunu göstermesi açısından konumuzla yakından ilgili kaynaklar hakkında aşağıdaki özet bilgiyi vermek yerinde olacaktır.

Fâtımî hakimiyetindeki Mısır'ın tarihine dair günümüze ulaşan kaynaklar sınırlıdır. Bunlardan 420/1030 yılında vefat eden Muhammed b. Ubeydullâh el-Müsebbihî'nin hacimli eserinin ancak kırkinci cüzünü teşkil eden hicri 414-415 yıllarına dair bölümü günümüze ulaşmıştır.²⁹ Müsebbihî'nin bıraktığı yerden itibaren olayları tarih sırasına göre nakleden günümüze ulaşan iki eser Fâtımî Devleti'nin yıkılışından sonra kaleme alınmıştır. Bunlardan ilki İbn Zâfir (ö. 613/1216) tarafından kaleme alınan *Aḥbâru'd-düveli'l-münkaṭ'a* adlı eserdir.³⁰ İkinci eser daha geniş bilgiler içermesi itibarıyla öne çıkan İbn Müyesser künyesiyle meşhur Tâcüddîn Muhammed b. Ali'nin (677/1278) *Aḥbâru Mıṣr* adıyla yayınlanan kitabıdır. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) kendisinden yaptığı nakillerden anlaşılabilirdiği kadarıyla İbn Müyesser *Aḥbâru Mıṣr* yanında Mısır kadılarının biyografilerini içeren bir eserin de sahibidir. Olayların tarihi sırayla anlatıldığı *Aḥbâru Mıṣr*'in ikinci cüz'ü Makrîzî'nin (ö. 845/1442) yer yer özetleyerek istinsah ettiği ve sonuna bazı eklemeler yaptığı anlaşılabilir bir metin halinde günümüze kısmen ulaşabilmiştir.³¹ İbn Müyesser'in *Aḥbâru Mıṣr*'ini kullanan kaynaklar bu eseri *Târîḥ*, *Târîḥu Mıṣr* şeklinde de isimlendirir. Eymen Fu'âd Seyyid'in tahminlerine göre İbn Müyesser'in kaynakları arasında günümüze ulaşmayan Fâtımî Vezîri Me'mûn el-

the Crossroads of Competing Confessions and Politics: Al-Turtūshī's Experience in the Fātimid Alexandria", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 42/74 (2023), 109-125.

²⁸ Önemine binaen Makrîzî'nin konuyla ilgili anlatımı ve alıntıldığı ferman metnini henüz yayınlanmadığımız bir başka çalışmada geniş bir şekilde inceledik. Makrîzî'nin alıntıldığı, uygulamanın kaldırılmasını belgeleyen ve önceki çalışmalarda hatalı bir şekilde yorumlanan ferman metninin tercümesini verdik.

²⁹ Eser William J. Millord tarafından tahkik edilerek yayınlanmıştır. Muhammed b. Ubeydullâh el-Müsebbihî, *Aḥbâru Mıṣr fî seneteyn (414-415 h.)*, thk. William J. Millord (Kahire, el-Heytû'l-Mıṣriyyetü'l-Âmme, 1980).

³⁰ Cemalüddin 'Ali b. Zâfir, *Aḥbâru'd-düveli'l-münkaṭ'a*, thk. Andre Ferre (Kahire: el-Mahedü'l-İlmiyyi'l-Fransî li'l-Âs âri'ş-Şarkıyye [Institut Français d'Archeologie Orientale], 1972) 78-79.

³¹ Taḳıyyüddin Aḥmed el-Makrîzî, *el-Müntekâ min Aḥbâri Mıṣr li'bn Müyesser: inteḳahü Taḳıyyüddin Aḥmed b. Ali el-Makrîzî*, thk. Eymen Fu'âd Seyyid (Kahire: el-Mahedü'l-İlmiyyi'l-Fransî li'l-Âs âri'ş-Şarkıyye [Institut Français d'Archeologie Orientale], 1981). Metnin devamında "İbn Müyesser, *Aḥbâr*" zikredilecektir.

Betâihî'nin oğlu Mûsâ İbnü'l-Me'mûn (ö. 588/1192)'a ait bir eser de yer alır.³² İbn Müyesser ve İbn Zâfir'in eserleri olayları kronolojik anlatımları ve Fâtımî kaynaklarını kullanmış olmaları itibarıyla önemlidir ve özellikle ilki daha sonraki yazarların temel kaynakları arasında yer alır. Yapılan nakillerden takip edilebildiği kadıyla başta Fâtımî dönemi kaynaklarını geniş bir şekilde kullanan Makrîzî olmak üzere Nüveyrî (ö. 733/1333), İbn Hacer ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi yazarlar İbn Müyesser'in eserini yoğun bir şekilde kullanmışlardır. İbn Müyesser'in hala gün yüzüne çıkmayan ikinci eseri Mısır kadılarının biyografileri üzerine geniş bir eser kaleme alan İbn Hacer'in Fâtımî dönemi kadılarıyla ilgili temel kaynaklarından birini teşkil eder. İbn Hacer hocası İbnü'l-Mülakkin'in (ö. 804/1401) Mısır kadılarının biyografilerini tabakalara ayırarak kaleme aldığı eserini yetersiz bulur³³ ve İbn Dânyâl'in (ö. 711/1311) Mısır Kâdılkudâtlarını sıraladığı şiiri esas alarak Refu'l-ısr 'an kuğâti Mışır adlı eserini yazar, yer yer kaynaklardaki atama tarihleri, isimler ve künyelerle ilgili uyumsuzluklara işaret eder, tashihler yapmaya çalışır.

1. Fâtımî Yargı Düzeninde Sünnî Ulema

Fâtımîler'in 358/969 yılında Mısır'da hakimiyet kurmalarından, 567/1171 yılında Salâhuddîn tarafından Fâtımî Devleti'nin sonunun ilan edildiği döneme dek, halkın büyük kısmını Sünnîlerin oluşturduğu ülkede İsmâiliye mezhebi, devletin resmî mezhebi olmuştur.³⁴

Fâtımî halifesi adına 358/969 yılında Mısır'da idareyi ele geçiren Cevher, daha önce Bağdat'ta kadılık yapmış ve 348/959 yılında Kâfûr el-İhşîdî tarafından Mısır kadısı olarak atanan Ebû Tâhir Muhammed b. Ahmed ez-Zuhlî'yi, İhşîdiler döneminde yüksek görevlerde bulunan diğer bazı yetkililer konusunda da olduğu gibi, görevinde bırakırken aksi bir tasarrufun Sünnî halk nezdinde gereksiz bir tepkinin oluşmasına neden olacağını düşünmüş olmalıdır.³⁵ Ancak Cevher, Ebû Tâhir'e mîrâs, talâk ve hilâl, yani kameri ayların gününün tespiti konusunda ehl-i beyt'in görüşüne göre hüküm vermesi şartını koşmuştur.³⁶ Söz konusu sınırlamalar içinde özellikle miras kişiler arasında anlaşmazlık konusu olup yargıya intikal etmesi beklenen hususlar içinde Şîî ve Sünnî mezhepleri arasında önemli görüş ayrılığının bulunduğu bir konu olduğuna yukarıda işaret etmiştik. Benzer şekilde Şîî öğretide miras hukuku hükümlerinin doğrudan imametle ilişkilendirilmiş olmasının Fâtımîler'in bu konudaki katı tutumlarını açıklar nitelikte olduğuna dikkat çekmiştik. Muhtemelen miras konusunda Şîî hukuku hükmünü uygulamadığı için bir kadı, Fâtımî Halifesi Mansûr tarafından Kayrevân'da acımasız bir

³² Eymen Fu'âd, Makrîzî ve Nüveyrî'nin İbnü'l-Me'mûn'dan yaptığı nakilleri bir araya getirerek yayınlamıştır. İbnü'l-Memûn, *Nuşûş min Aĥbâri Mışır l'İbni'l-Memûn*, thk. Eymen Fu'âd Seyyid (Kahire: el-Ma hedü'l-İlmiyyi'l-Fransi li'l-Âs.âri'ş-Şarkıyye [Institut Français d'Archeologie Orientale], 1983).

³³ İbnü'l-Mülakkin, *Nüzhetü'n-nüzzâr fi kuğâti'l-emşâr*, thk. Medide Muhammed eş-Şarkâvî (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1996). İbn Mülakkin Mısır kadılarıyla ilgili bilgileri aktarmaya önem veren ve eser kaleme alan kişileri şu şekilde sıralar ve kendisinin bu bilgileri özetlediğini ve en Kureşî'den sonra kendi dönemine kadar yaklaşık bir yüzyıllık döneme dair bilgileri eklediğini söyler. Kureşî kendinden önceki yazarları şu şekilde sıralar: el-Kindî (355), el-Fergânî (398), İbn Zülâk (387), Sa'id b. Meryem (224), Sa'id b. Afir (226), el-Müsebbihî (420) 416 yılına kadar, İbn Müyesser 660'lı yıllara kadar, Muhammed el-Kuraşî 639 yılına kadar. İbnü'l-Mülakkin, *Nüzhetü'n-nüzzâr*, 92-93.

³⁴ *mezhebü'd-devle* ifadesinin resmi mezhep anlamında kullanımı için bk. İbn Müyesser, *Aĥbâr*, 131.

³⁵ Eymen Fu'âd, *ed-Devle*, 268.

³⁶ İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 328. Bundan önce kadı Recep, Şâban ve Ramazan ayları hilalini gözetleye çıkıyordu, ancak bu emirle birlikte ayların başlangıç ve sonu 29 gün 30 gün hesabıyla yapılmaya başlandı.

şekilde ölümle cezalandırılmıştı.³⁷ Cevher, Mısır'da Mâlikî fakihî Zühli'ye miras konusunda Şîî hükümleri uyarınca hüküm vermesini emretmiş, Zühli daha önce karara bağladığı bir kız ve erkek kardeş arasındaki miras davasında kıza mirasın yarısını verdikten sonra kalanını erkek kardeşe verdiği ve bu yüzden bundan sonraki davalarda farklı bir hüküm veremeyeceğini söyleyip bunda ısrar ettiğinde, Makrîzî'nin naklettiği kadarıyla, Cevher buna adeta Kadı Nu'mân'ın De'â'imu'l-İslâm kitabındaki sözlerini alıntılar gibi "Bu Fâtîma'ya (r.anhâ) düşmanlıktır" şeklinde mukabele etmiştir. Cevher'in kararlılığı gören Zühli konuyu tekrar açmamıştır.³⁸

Uzun bir dönem yargıda görev alan Şâfiî fakihî Kuzâî (454/1062), Fâtîmî Halifesi Mu'izz'in kadısı olarak meşhur olan Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Hayyûn'un Mu'izz'le birlikte Mısır'a geldiğinde kadı olarak görev yapmadığını vurgular.³⁹ Her biri aynı zamanda kadılık yapmış olan Makrîzî ve İbn Hacer, Nu'mân'ın Mu'izz'le birlikte Mısır'a girişinde tabii olarak yargı yetkisine sahip olduğunu düşünmüş olmalıdırlar. Makrîzî'ye göre Zühli görevine devam ederken Nu'mân'ın bilfiil davalara bakmamış olması kişisel bir tercihtir.⁴⁰ İbn Hacer ise Nu'mân'a Mu'izz tarafından yargı konusunda Zühli ile eşit yetkiler verildiğini (işrâk) düşünür.⁴¹ Çünkü Nu'mân, Mu'izz'in huzuruna getirilen bir mezâlim davasına bakmakla görevlendirmiştir. Ancak bu onun ilk ve tek baktığı davadır. Nu'mân kısa süre sonra vefat etmesi sebebiyle davayı sonuçlandıramaz.⁴² Nu'mân'ın bu durum dışında fiilen görev icra etmemiş olması aynı düzeyde yetkilere sahip iki hakimli bir yargı düzeninin ortaya çıkaracağı sorunlara yönelik bir endişe ile de izah edilebilir. Buna göre Mu'izz ve Nu'mân siyasi hakimiyetin el değiştirdiği bir ortamda halk nezdinde geniş itibara sahip Zühli ile bir çatışmaya girmekten kaçınmış olmalıdır. Zühli de başından beri yeni siyasi durumla uyumlu bir davranış sergilemeye, Halife Mu'izz ile ilişkilerini iyi tutmaya itina göstermiştir. Mu'izz şehre girdiğinde Zühli'ye hil'at giydirmiş, onu geçit alayına alarak onurlandırmış, kendisine "Şimdiye kadar kaç halife gördüğünü" sorduğunda Makrîzî'nin aktarımına göre Mu'tazî'dan (ö. 289/902) itibaren çok sayıda Abbâsî halifesi görmüş olmasına rağmen Mu'izz'i kastederek "Yalnızca bir tane, gerisi sultanlar (mülûk)" şeklinde cevap vermiştir.⁴³

Mu'izz'in yargı yetkisiyle ilgili tasarrufları, bir taraftan kendisine sadık kesimlerin beklentilerine cevap vermeye çalışırken diğer taraftan hakimiyeti altına giren kesimlerde gereksiz bir karşıtlığa sebep olacak tutumlardan kaçınmaya özen gösterme şeklinde yorumlanabilir. Kendisiyle birlikte Mısır'a gelen bir diğer fakih olan İbn Sevbân'a el-meğâribe arasındaki mezâlim davalarına bakmakla sınırlı bir yargı yetkisi vermesi bu hassasiyetlere işaret eder niteliktedir.⁴⁴ Böylelikle İsmâilî fakihler doğrudan bir yetki çatışmasına yol açmaksızın yargı düzeninde fiilen görünür olmuştur. Ancak İbn Sevbân çok geçmeden Zühli'nin yetki alanına giren hukuki işlemlere, Mısırlılar arasındaki davalara da bakmaya ve buna dair resmî bir yetkilendirmeye sahip olmaksızın meclisinde

³⁷ Makrîzî, *Kitâbu'l-Muqaffa'l-kebir*, thk. Muhammed Yalâvî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1411/1991), 2/102.

³⁸ Makrîzî, *el-Muqaffa'l-kebir*, 3/60.

³⁹ Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Târihu'l-Kudâî, Kitâbu uyûni'l-me ârif ve funûni aĥbâri'l-me ârif*, thk. Cemil 'Abdullâh Muhammed el-Mısrî (Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, 1415/1995), 568.

⁴⁰ Makrîzî, *el-Muqaffa'l-kebir*, 5/111.

⁴¹ krş. İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 329. Eymen Fu âd, *ed-Devle*, 268.

⁴² İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 445.

⁴³ Makrîzî, *İtti âz*, 1/137. İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 329.

⁴⁴ Makrîzî, *İtti âz*, 1/223.

hazırlanan belgeleri Mısır ve İskenderiye kadısı şeklinde imzalamaya başlar. Muhtemelen Zühli'nin de teşvikiyle mahkeme şahitleri bu duruma müdahale eder ve İbn Sevbân'a Zühli'nin atanmış kadı olduğu, azledilmediği ve yargı yetkisini Zühli'yle paylaştığına (işrâk) dair bir yetkilendirmeye sahip olmadığını hatırlatırlar. Konu kendisine intikal ettiğinde Mu'iz, İbn Sevbân'ın yetkilerini genişletmek, onu Zühli yerine veya aynı yetkilerle kadı olarak atamak yerine, belgeleri kadı unvanını zikretmeksizin imzalamasını emretmekle yetinir.⁴⁵ Kadı Nu'mân 363/973-974 yılı içinde, İbn Sevbân ise bunu takip eden yılda (364/975) vefat eder. Bu esnada Nu'mân'ın oğlu Alî, İbn Sevbân'ın vefat ettiği ay içinde umumi yargı yetkisiyle kadı olarak atanır, evinde ve mescidinde davalara bakmaya başlar.⁴⁶

Mu'izz'in 365/975 yılında vefatından sonra yeni Halife Azîz tarafından Alî b. Nu'mân'a Darphâne ve el-Câmi'ayn nezareti verilir ve bunun üzerine Alî b. Nu'mân daha önce Zühli'nin davalara baktığı el-Câmi'ul'-atik'e gelerek davalara burada bakmaya başlar.⁴⁷ Böylelikle aynı bölgede ve aynı yetkilere sahip iki kadının görev yaptığı bir yargı düzeni oluşmuş olur.⁴⁸ Ancak bu ikili yargı düzeni uzun sürmez, 366/976 yılında Zühli felç geçirir ve sağlığı iyice kötüleşir. Bunun üzerine Halife Azîz onu azletmek yerine, oğlu Ebü'l-Alâ'yı kendi yerine vekil (halife) atamasını emreder, ancak birkaç gün sonra Alî b. en-Nu'mân'ı Zühli karşısında ayrıcalık tanıyan bir yetkiyle kadı olarak atar ve dâvâ taraflarından birinin kendisine, diğerinin diğer [kadıya] baş vurması durumunda davanın İbn Nu'mân tarafından görülmesini emreder. İbn Hacer bunun Zühli'nin yargıdan uzaklaştırılması anlamına geldiğini, onun da bu durum karşısında davalara bakmaktan geri durduğunu kaydeder. Alî b. en-Nu'mân, kardeşi Muhammed ve onun vakit bulamadığı zamanlarda, ancak İsmâilî mezhebine göre hüküm vermesi şartıyla Şafii fakihî Hasan b. el-Halîl'i vekil (halife) olarak atar, böylece İsmâilî bir Kādilkudât tarafından ilk Sünnî nâib ataması da gerçekleşmiş olur.⁴⁹ Ebû Tâhir'in vefatından sonra 405/1014 yılına kadar Kādilkudât makamına bir Sünnî atanmaz.

İbn Hacer'in ifadelerine göre Mısır kadıları içinde Kādilkudât lakabını kullanan ilk kişi Alî b. en-Nu'mân iken oğlu Hüseyin görevlendirme belgesinde (sicil) Kādilkudât şeklinde nitelenen ilk kişidir.⁵⁰ İleriki yıllarda Kādilkudât makamı uzun bir süre İsmâilî mezhebine müntesip iki ileri gelen aile, Nu'mân ve Fârikî aileleri arasında bir çekişmenin konusu olur.

Kādilkudât sıfatıyla göreve asaleten getirilen ilk Sünnî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sa'dî'dir (349-418/960-1027). Hanefî olan Ebü'l-Abbâs bundan önce yargı bürokrasinde uzun yıllar görev yapmıştır: 384/994 yılında Kādilkudât Muhammed b. en-Nu'mân döneminde şahitlik görevinde bulunmuş, furûz (mirâs) konusunda Kādilkudât Hüseyin b. [Alî b.] en-Nu'mân⁵¹ tarafından yetkilendirilmiş, yine Hüseyin'in nâibi olan Hasan b. Kâmil'in niyâbetini deruhte etmiştir. Ebü'l-Abbâs'ın Kādilkudâtlık makamındaki selefi 13 yıl kadar niyâbeten ve ardından 7 yıl asaleten Kādilkudâtlık yapan Fârikî

⁴⁵ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 329.

⁴⁶ Makrîzî, *İtti'âz*, 1/223.

⁴⁷ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 281-282. Eymen Fu'âd, *ed-Devle*, 268.

⁴⁸ İbn Hacer'in Fâtımîlerin aynı yerde birden fazla kadı atamayı câiz gördüğü değerlendirmesinin dayanağı 525/1131 yılındaki dört kadı atamasından ziyade Fâtımî hakimiyetinin ilk yıllarındaki bu ve benzeri durumlar olmalıdır. krş. İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 70.

⁴⁹ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 282, 329.

⁵⁰ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 141.

⁵¹ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 139-143.

ailesinden Mâlik b. Sa'îd'dir. Mâlik'in 405/1014 yılında azli ve akabinde öldürülmesinden⁵² kısa bir süre sonra Halife Hâkim (386-411/996-1021) tarafından atanan Ebü'l-Abbâs bunu takiben 12 yılı aşkın bir süre görev yapmıştır. Ebü'l-Abbâs'ın yetkileri Filistin dışında, Mısır, Barka, Sıkılliye, Şam ve Haremeyn'i kapsıyordu ve bunun yanında ona darphane, miras, mescitler ve câmilerle ilgili yetkiler de verilmişti. Hâkim'e kendi mezhebinden olmayan biri yerine Ebü'l-Abbâs'ı göreve getirmesinin nedeni sorulduğunda, Ebü'l-Abbâs'ın ülkeyi ve insanları yakından tanıyor olmasını gerekçe gösterdiği nakledilir. Bununla birlikte Hâkim, Ebü'l-Abbâs'ın Halife'nin görüşünden farklı bir hüküm vermesini önlemek üzere mahkemede "kendi fakihlerinden" dört fakihin görevlendirilmesini şart koşmuştur.⁵³

Hâkim'in hilafeti dönemiyle ilgili her ne kadar daha sonra değiştirilse de zaman zaman Sünnîlerin taleplerinin dikkate alındığını gösteren uygulamalar nakledilir. Kaynaklarda bu uygulamalar arasında miras konusunda bir değişikliğin olup olmadığına dair açık bilgi bulunmaz.⁵⁴ Ancak Makrîzî'nin naklettiği şu bilgi miras konusunda el-mezhebü'd-dâric uygulamasında gördüğümüze benzer şekilde Sünnîlere belirli bir özgürlük tanındığına işaret eder niteliktedir. Makrîzî'nin naklettiğine göre, muhtemelen varlıklı birisi geride yalnızca bir kız çocuk bırakarak vefat eder. Kızın miras malının tümünü aldığı haberini kendisine yetiştiren birilerini Hâkim, "Mezhebimizde kız çocuğunun babasının malının tümüne mirasçı olması mümkündür" sözleriyle azarlar. Rivayette tasvir edilen durumda Halife'nin hukuk içinde böyle bir miras duruma müdahale edebilmesi ancak Hanefî ve Hanbelî mezhepleri dışındaki Sünnî mezheplerin zevî'l-erhâmın mirasçılığını kabul etmeyen görüşleri dikkate alındığında mümkün olabilirdi. Bu da tasvir edilen durumda malın yarısı kızı verildikten sonra kalanın beytü'l-mâle intikal etmesi hükmü sebebiyledir.⁵⁵

Ebü'l-Abbâs, Hâkim'in halefi olan Halife Zâhir (411-427/1021-1036) döneminde de görevde kalmış, 418/1027'da vefatından iki ay kadar sonra yerine Nu'mân ailesinden Kâsım b. Abdülazîz geçmiştir. Kâsım ertesi yıl azledilmiş ve yerine çocuk yaşta halife seçilen Mustansır (427-487/1036-1094) döneminin başına dek görevde kalan Fârikî ailesinden Abdülhâkim getirilmiştir. Abdülhâkim'in azledilmesinin ardından yeniden göreve gelen Kâsım, 441/1049 yılındaki azlinde dek görevde kalmıştır.⁵⁶

⁵² İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 321.

⁵³ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 71-73.

⁵⁴ Hâkim'in bu mahiyetteki bazı tasarruflarını Makrîzî *el-Mevâ'iz* adlı eserinde sıralar. Makrîzî, Taqıyyüddin Ahmed, *el-Mevâ'iz ve'l-ittibâr bi-(fi) zikri'l-hıtaç ve'l-âsâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997, 4/163-166.

⁵⁵ Hâkim zamanında böyle bir uygulamanın varlığına rağmen kaynakların bundan söz etmemiş olması, Bedr el-Cemâli dönemindeki *el-mezhebü'd-dâric* düzenlemesinin yürürlüğe girmesi değil şikâyet konusu olması sebebiyle kayda geçtiği dikkate alındığında şaşırtıcı olmayacaktır.

⁵⁶ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 307, 208. Bir dönem Bağdat'ta kadılık yapan Mâlikî fakih Abdülvehhâb el-Bağdâdî'nin (ö. 422/1031) Mısır'a yerleştikten sonra burada kadılık yaptığı şeklinde bir bilgiyi kullandığımız kaynaklarda teyit edemedik. Abdülvehhâb 420/1029 yılı Cemaziyülevvel ayında Şam'dan ayrılarak Mısır'a hareket eder. Vefat tarihiyle ilgili 421 veya 422 yılı şeklinde iki farklı bilgi bulunur. Abdülvehhâb'ın Mısır'da bulunduğu süre içinde Kadılıkudât Abdülhâkim Fârikî'dir. Krş. Ferhat Koca, "Kâdi Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/113-114.

442/1050 yılında Fâtımî veziri Hasan b. Alî el-Yâzûrî'ye⁵⁷ aynı zamanda Kādilkudâtlık ve Dâi'd-duâtlık görevi tevcih edilmesiyle Fâtımî Devleti tarihinde bir ilk gerçekleşmiş ve üç makam bir kişinin elinde toplanmıştır.⁵⁸ Yâzûrî'nin 450/1058 yılında azlinden 466/1073 yılına dek geçen on yedi yıllık süre zarfında Mısır idari bir krizin içine sürüklenmiş, bu dönemde ellinin üzerinde vezir ve kırkın üzerinde Kādilkudât değişikliği söz konusu olmuştur. Nihayet Halife Mustansır'ın (427-487/1036-1094) davetiyle 466/1073 yılında Mısır'a gelen Bedr el-Cemâlî (ö. 473/1058), diğerleri yanında görevde olan Kādilkudât İbn Ebi Kudeyne'yi de öldürmüştür.⁵⁹

Yukarıda zikredilen Kādilkudât Kâsım ve onun halefi Yâzûrî'nin Kādilkudâtlık döneminde iki Sünnî fakih, Muhammed b. Selâme el-Kuzâî eş-Şâfiî (454/1062) ve Ahmed b. Muhammed el-Hanefî (ö. 453/1061) uzun süre Kādilkudât nâibi sıfatıyla yargı görevini yürütmüşlerdir. Ahmed Kādilkudât Ebü'l-Abbâs el-Hanefî'nin amcasının oğludur. Kuzâî ise bu görevi yanında vezir Cercâ'î'nin sekreterliği görevini yürütmüştür.⁶⁰

Kuzâî her ne kadar Fâtımî Devletinde yargı görevini kabul etmiş olması sebebiyle kendi döneminde Mısır dışındaki bazı Sünnî ulema tarafından eleştirilmiş olsa da Sünnî çevrelerde itibarlı bir alimdir.⁶¹ Kuzâî'nin Hz. Âdem'den kendi zamamına dek geçen olayları özetlediği tarih kitabının son iki kısmı Abbâsî halifeleri ve Mısır hakimiyeti sonrası Ubeydî (Fâtımî) halifelerine ayrılmıştır. Kuzâî Abbâsîler'le ilgili bölümün sonunda 329-333/940-944 yılları arasında halife olan Müttekî-lillâh'la (ö.357/968) birlikte Abbâsî halifelerinin artık unvan dışında siyasi güçlerinin kalmadığını yazar. Bu dönemle İskender'in Darius'u mağlup etmesinin ardından Erdeşir'in Sâsânî Devleti'ni kurduğu tarihe dek geçen krallıklar (mülûk/tavâ'if) dönemi arasında kurulan benzerliğe atıfta bulunur. Kuzâî'nin bu ifadeleri onun Mısır'ın Fâtımî hakimiyetine geçtiği ve bunu takip eden dönemdeki genel siyasi duruma ve bu çerçevede Abbâsî ve Fâtımî Devletlerine bakışı hakkında bir fikir verebilir.⁶² Uzun süre nâib olarak görev yapmış olmalarından da anlaşılacağı gibi Kuzâî ve Hanefî, Fâtımî sarayıyla güçlü ilişkilere sahiptirler.⁶³ Dolayısıyla, Yâzûrî'nin 450/1058 yılında azledilip öldürülmesinin⁶⁴ nâib olarak görev yapan Kuzâî ve

⁵⁷ İbnü'l-Esîr Yâzûrî'nin Mısır'a gelmeden önce "Ebû Hanîfe'nin mezhebini tahsil ettiğini" ve Remle'de kadılık yaptığını söyler. İbn Zâfir onu „Ebû Hanîfe'nin ashabından“ şeklinde tanımlar. Makrîzî ve İbn Müyesser mezhep aidiyetine işaret eden bir bilgiye yer vermez. İbn Hacer Yâzûrî hakkında bu konuda bir açıklama yapmazken oğlunu İsmâîli olarak niteler. İbnü'l-Esîr ve İbn Zâfir muhtemelen aynı kaynağı kullanmıştır. Bir Sünnî'nin vezirlik ve kadılık makamlarına getirilmesi olağan dışı bir durum gibi görünmese de -eğer mezhep değiştirme söz konusu değilse- Dâi'd-duâtlık makamının bir Sünnî'ye tevcihinin Walker'in dikkat çektiği önemli bir değişikliğe işaret ettiği düşünülebilir. Diğer taraftan bu bilginin kaynağında adı geçen Ebû Hanîfe'nin İsmâîli fikhının temel eserlerini kaleme alan Ebû Hanîfe en-Nu'mân olması da ihtimal dışı değildir. Qutbuddin ve Thomson birinci bilgiyi esas alarak Yâzûrî'yi Sünnî olarak niteler. Qutbuddin'nin zikrettiği diğer argümanlar yeteri kadar ikna edici görünmemektedir. kış. İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *al-Kâmil fit-târîh*, thk. 'Ömer 'Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 8/149. Makrîzî, *Mukaffa'l-kebîr*, 3/208. İbn Zâfir, *Ahbâr*, 79. İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 355. Tahera Qutbuddin, *al-Mu'ayyad al-Shîrazî and Fatimid Dawa Poetry : A Case of Commitment in Classical Arabic Literature* (Leiden/Boston: Brill Academic Publishers, 2005), 82. Thomson, Kirsten, *Politics and Power in Late Fâtimid Egypt: the Reign of Caliph Al-Mustansir* (London and New York: I.B. Tauris, 2016), 83.

⁵⁸ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 78-79. İbn Müyesser, *Ahbâr*, s. 16-17. Eymen Fu'âd, *ed-Devle*, 270.

⁵⁹ Eymen Fu'âd, *ed-Devle*, 270-271. İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 135-137.

⁶⁰ İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 357-358.

⁶¹ İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 357.

⁶² Muhammed b. Selâme el-Quğâî, *Târîh*, 552.

⁶³ İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 75.

⁶⁴ İbn Müyesser, *Ahbâr*, 16-17.

Hanefî'nin konumlarında bir değişikliğe neden olmadığı tahmin edilebilir. Hanefî'nin iki yıl sonra (452/1060) Kādilkudâtlık görevine asaleten atanması ve kendisine mezâlîm, darphâne, namaz, hitâbet ve ahbâs nezareti görevlerinin verilmesi de bunu teyit eder niteliktedir.⁶⁵

Devleti çöküşten kurtaran Fâtîmî veziri Bedr el-Cemâlî'ye verilen geniş yetkiler aynı zamanda kadıları atamayı da kapsıyordu. Böylece artık kadılar ve Fâtîmî Devleti'nin önemli kurumlarından bir diğeri olan dâîler vezirin nâibi sıfatıyla atanmaya başlamıştır. Aynı yetki daha sonra Bedr'in yerine geçen oğlu Efdal'e de verilmiş ve böylece Kādilkudâtların vezirin nâibi olarak görev yapması kurumsallaşmıştır. Ancak, Efdal'in yerine atanan Me'mûn el-Betâihî'nin 522/1128'de öldürülmesinden sonra Halife Âmir yeni bir vezir atamaz.⁶⁶ Halife Âmir'in 524/1130'da öldürülmesiyle çıkan hilâfet krizinin ardından önce veliyyü'l-ahd daha sonra halife olan Hâfız (525-544/1130-1149) döneminde vezirlerin söz konusu kurumsal yetkilerinin devam ettiği söylenebilir. Hâfız'ın 529/1135 yılında Ermeni asıllı bir Hıristiyan'ı vezir olarak atamadaki ısrarı bu yüzden önemli bir meşruiyet sorununa yol açmıştır. Zira bu durumda Kādilkudâtlar Hıristiyan bir vezirin nâibi konumunda olacaktı. Bu ayrıca, başlangıçta Kādilkudâtlar tarafından icra edilen, ancak aynı zamanda Kādilkudât makamının asaleten sahibi olmaları sebebiyle vezirlerin görevleri arasına giren bir uygulama sebebiyle de sorun teşkil etmiştir. Anılan uygulama, Fâtîmîler'in dinî merasimlerinin önemli bir parçası olan, Cuma hutbesini irâd edecek olan Halifeyle birlikte minbere çıkıp, hutbe esnasında Halifenin yüzünün görülmesine engel olan bir örtünün indirmesinden ibaretti. Bu sorunun çözümü olarak Hâfız, Behrâm'ı vezir olarak atamadan vazgeçmek yerine, vezirlik ile Kādilkudâtlık görevlerini birbirinden ayırır.⁶⁷

531/1137 yılında Behrâm'ı Kahire'den uzaklaştırarak askerî gruplar ve halkın desteğiyle vezirlik makamını ele geçiren Rıdvân el-Velahşî (ö. 542/1148) Sünnî olarak tanınmaktaydı ve daha önceki örneklerde de olduğu gibi muhtemelen aynı zamanda kadıları atama yetkisine de sahipti. Velahşî idareyi ele geçirdikten sonra konumunu güçlendirmek için birtakım tedbirler almış, Hâfız'ı azlederek yerine bir başkasını halife atamayı dahi planlayabilmiştir.⁶⁸ Ancak iki yıl sonra Hâfız'ın onu öldürmek için yaptığı planların ciddiyetini anlayınca Kahire'yi terk etmek zorunda kalmış, kısa süre sonra geri dönse de tutuklanıp sarayda hapsedilmiştir. Velahşî'nin ardından Hâfız yeni bir vezir atamamıştır.⁶⁹

Bedr el-Cemâlî'nin döneminden itibaren Sünnîlerin gittikçe artan nüfuzunun yargı alanındaki yansımalarını görmek mümkündür. Bedr ülkenin içinde bulunduğu idari ve iktisadi çöküşü durdurmak, bozulan güven ortamını yeniden tesis etmek için büyük çaba sarf eder. Bedr'in tasarrufları içinde miras hükümleri konusunda devlet mezhebine tabi olma zorunluluğunu kaldıran el-mezhebü'd-dâric uygulaması Sünnî kesimlerin hassasiyetlerini dikkate alan bir düzenleme olarak dikkat çeker. Diğer taraftan Bedr'in

⁶⁵ İbn Hacer, *Ref'u'l-İşr*, 75. İbn Müeyesser, *Ahbâr*, 22-23.

⁶⁶ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 92. İbn Müeyesser, *Ahbâr*, 138.

⁶⁷ İbn Müeyesser, *Ahbâr*, 123. İbn Hacer, *Ref'u'l-İşr*, 129-130. Bedr el-Cemâlî'den itibaren vezirlerin aynı zamanda Kādilkudât olarak atanmalarının ilk defa Hıristiyan Behrâm'ın vezir olarak atanması sebebiyle bir krize yol açmış olması, kaynaklarda Hıristiyan olduğuna dair bir bilgi bulunmayan Ermeni kökenli Bedr el-Câmâlî'nin, Thomson'un zannının aksine, Müslüman olduğunu teyit eder. Krş. Thomson, *Politics and Power*, 134.

⁶⁸ Makrîzî, *İtti'âz*, 3/166.

⁶⁹ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 99.

göreve başlamasının hemen akabinde bir Şâfiî olan Hamza b. Hüseyin el-İrkî'nin göreve getirmesi onun Sünnilerle kurduğu iyi ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir.⁷⁰ İrkî 473/1080-1081 yılında vefatına dek görevde kalır.⁷¹ İrkî'den sonra kısa bir süre için de olsa bu göreve atanan Tâhir b. Ali el-Kuzâî, yukarıda zikrettiğimiz Muhammed b. Selâme el-Kuzâî'nin yeğenidir ve muhtemelen amcası gibi bir Şâfiî fakihidir. Amcasının örneğinde olduğu gibi daha önce Kâdılkudât nâibliği yapmıştır.⁷² Kuzâî muhtemelen 473/1081 yılı sonuna kadar görevde kalmıştır.

Bu tarihten uzun bir süre sonra Kâdılkudâtlık göreve atanan bir başka Sünnî Muhammed b. Hibetullâh b. Müyesser el-Kayserânî'dir ve ailenin Mısır'daki tarihi yine Bedr el-Cemâlî'nin döneminde başlar. Kayserânî'nin babası Mısır'ın bozulan iktisadi hayatını canlandırmak amacıyla Bedr el-Cemâlî tarafından ülkeye davet edilen zenginler arasında yer alır. Kayserânî daha sonra 521/1127 yılında Kâdılkudâtlık görevine atanır. Ancak İbn Hacer "söylenişine göre" diyerek aktardığı kadarıyla Kayserânî'nin bu göreve getirilmesinde onun ilmi yetkinliği değil Kahire elitleri arasındaki itibarlı konumu belirleyici olmuştur.⁷³ Bu yüzden göreve atanırken davalara baktığı oturumlarda dört kadının bulunması şart koşulmuştur. İbn Hacer bu dört kadından yalnızca birinin adını zikreder: Sultân b. Reşâ eş-Şâfiî (ö. 535/1140). Sultân tanınan bir Şâfiî fakihidir ve 525/1131 yılındaki dört kadı atamasında Şâfiî kadısı olarak karşımıza çıkacaktır.⁷⁴ Makrîzî'nin Sultân b. Reşâ'nın nâib olarak görev yaptığı dönemli ilgili naklettiği şu olay bir taraftan İbn Hacer'in naklettiği bu bilgiyi teyit ederken diğer taraftan imamın masumluluğu üzerine temellenen Fâtımî ideolojisinin özellikle Halife Hâkim'den sonra evrildiği durumu ve nihayet Mısır Fâtımî Devleti'nde Sünnî-Şîî ayrımlarının ifade ettiği anlamı daha iyi anlamamıza yardımcı olacak niteliktedir:

Halife Âmir, Hristiyan bir râhip olan Ebû Nâcih'i 520/1126 yılında divanların başına geçirir. Ancak üç yıl sonra rahibin yaptığı istismar, haksızlık ve zulümler toplumun tüm kesimlerini rahatsız eden bir hal alınca onu ölümle cezalandırır. Daha sonra Halife yapılan haksızlıklardan Allah katında sorumlu olacağı korkusuna kapılır. Günahları için nasıl bir kefaret ödemesi gerektiği konusunda İsmâilî fakihlere danışmaktan çekinir, çünkü kendisi imamdır ve İsmâilî inancına göre imam masumdur. Bunun üzerine güvendiği birileri aracılığıyla hâlifetu'l-hukm [Kâdılkudât Kayserânî'nin nâibi] olan Sultân b. Reşâ'ya haber gönderir. İbn Reşâ "[Rahib'in haksız yere müsadere ettiği] ona (Halifeye) ulaşan malları sahiplerine iade etmesi" gerektiğini söyler, Halife "Allah'a yemin olsun ki kim olduklarını bilmiyorum ve bunu bilebilsem de mümkün değil, ancak köle âzâd ederim ve tasaddukta bulunurum [olur mu?]" cevabını ulaştırınca İbn Reşâ "Halife âzâd etmeye ve tasadduk etmeye muktedirdir ve bundan müteessir olmaz. Ancak oruç tutar, bu onun gibiler için meşakkatli bir ibadettir" karşılığını verir. Halife "Ömür boyu [mu?]" diye sordurunca İbn Reşâ "Yok; ancak Peygamberin (s.a.v.) nitelediği oruç gibi gün aşırı" karşılığını verir. Halife "buna güç yetiremem" deyince İbn Reşâ "Recep, Şâban ve Ramazan

⁷⁰ İbn Müyesser, *Ahbâr*, 40. İbn Müyesser Bedr'in kadıları atama yetkisinin (*fuvvîda kağâe'l-kuğât*) 470/1077 yılında gerçekleştiğini kaydeder. *Ahbâr*, 45.

⁷¹ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 146-148.

⁷² İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 172.

⁷³ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 428.

⁷⁴ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 162-163.

aylarında oruç tutar” şeklinde cevap gönderir. Makrîzî'nin naklettiği kadarıyla Âmir bu sözünü tutar ve bu aylarda dinen hoş olmayan şeylerden uzak durur.⁷⁵

525/1131 yılında gerçekleştirilen dört kadı atamasını konu edinen makalesinde Muhammed b. Hibetullâh'ı yargıda bir dönem İsmâiliyye daha sonra ise İmâmiyye/İsnâ Aşeriyye mezhebini temsil eden bir kişi olarak takdim etmeye çalışan Allouche'in kabulünün aksine kaynakların Şâfiî olduğunu vurguladığı Kayserânî bu tarihe kadar görevde kalmış ve büyük ihtimalle dört kadı atamasının gerçekleştiği süre içinde de aynı unvanı korumuştur. Söz konusu dört kadı atamasının kahramanı da Halife Âmir'in ölümünün ardından çıkan belirsizlik ve kargaşa ortamında henüz veliyyü'l-ahd olan Abdulmecîd'i (Hâfız) hapsederek gücü ele geçiren Bedr el-Cemâlî'nin torunu İbnü'l-Efdal'dir. Kayserânî, İbnü'l-Efdal'in bir yıl sonra öldürülmesinin ardından azledilmiş ve yerine daha önce dâi olarak görev yapmış olmasından da tahmin edilebileceği gibi İsmâilî olan Sâlih b. Abdullâh b. Recâ getirilmiştir.⁷⁶ Ancak Sâlih yetmiş gün sonra İbnü'l-Efdal'in bertaraf edilmesi ve Abdulmecîd'in Hâfız adıyla hilâfet makamına oturmasında önemli bir rol oynayan vezir Yânis er-Rûmî tarafından tutuklanıp öldürülmüştür.⁷⁷ Onun yerine atanan Ebü's-Süreyyâ Necm b. Ca'fer de yine bir İsmâilîdir. Halife dokuz ay sonra Yânis'i zehirleterek ondan kurtulur.⁷⁸ Takip eden iki yıl, Halifenin iki oğlu Hasan ve Ebû Turâb arasındaki iktidar mücadelesi ve bunun getirdiği karışıklıklara sahne olur. Hasan, Halifeyi kendisini veliyyü'l-ahd ilan ettirmeye zorlayarak idareyi fiilen ele geçirir ve 528/1134'te Kâdılkudât Ebü's-Süreyyâ'yı öldürtür.⁷⁹

İsmâilî olan Ebü's-Süreyyâ yerine Kayserânî'nin göreve yeniden atanması, İbn Müyesser'in ifadelerine göre Hasan'ın tasarrufudur.⁸⁰ Hasan, kardeşi Ebû Turâb'dan farklı olarak Sünnî eğilimleriyle tanınmış, idareyi ele geçirirken askeri gruplar içindeki Sünnî kesimin desteğini almıştır. Ancak Hasan'ın dönemi de kısa sürmüş ve bir yıl sonra (529/1135) askerlerin isyanını önlemek amacıyla bizzat Hâfız'ın emriyle zehirletilerek öldürülmüştür.⁸¹ Kayserânî ise tüm bu karışıklıklara rağmen üç yıl boyunca görevde kalabilmiş, ancak o da 531/1136 yılında (23 Muharrem/10 Ekim) azledilerek sürüldüğü Tennîs'te selefinin akâbetini yaşamıştır.⁸²

Kayserânî'nin azlini müteakip aynı göreve atanan Ahmed b. Ebî Akîl de yine bir Şâfiî fakihidir ve 533/1139 yılındaki vefatına kadar bu görevde kalmıştır. Kaynaklardaki bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu atama Hıristiyan vezir Behrâm'ın görevde olduğu dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönemde kadı atamaları doğrudan Halife tarafından

⁷⁵ Makrîzî, *İtti'âz*, 3/127.

⁷⁶ İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 426-429.

⁷⁷ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 100. İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 169.

⁷⁸ İbn Müyesser, *Ahbâr*, 118.

⁷⁹ Makrîzî, *İtti'âz*, 3/151. İbn Müyesser, *Ahbâr*, 120.

⁸⁰ Makrîzî, *İtti'âz*, 3/151. İbn Müyesser, *Ahbâr*, 120. İbn Hacer'in, Ru'aynî'nin biyografisinde verdiği bilgiler bu bilgilerle uyumsuz. İbn Hacer'in metninde anlamayı zorlaştıran bazı yazım hataları olmakla birlikte metinden şu bilgiler çıkarılabilir: Ruaynî Halife'nin oğlu ve fiili olarak idareyi elinde bulduran el-Hasan tarafından Kayserânî'nin Şevvâl 528'de azledilmesinden sonra göreve atanır, Hasan öldürülünce Kayserânî göreve döner ve 1131 Muharrem'de azledilip öldürülmesinden sonra Ru'aynî tekrar göreve iade edilir. İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 134. İbn Hacer'in 1131 Muharrem için verdiği bilgi İbn Akîl'in biyografisinde aynı tarih için verilen bilgiyle çelişir. Burada İbn Müyesser'le uyumlu bir şekilde Kayserânî'nin azlini müteakip İbn Akîl'in atandığı bilgisini verir. İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 59.

⁸¹ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 96.

⁸² İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 426-429.

yapıldığına göre İbn Ebî Akil'in ataması da doğrudan Hâfız'ın tasarrufu olmalıdır.⁸³ İbn Ebî Akil'in vefatından sonra, yeni kadının ataması üç ay gecikmiştir. Bu gecikmede, İsmâilî, İmâmî ve Sünnîlerden oluşan gruplar arasındaki güç mücadelesinin ve Sünnîlerin gittikçe artan nüfuzunun rolü olduğu tahmin edilebilir. Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi bu tarihte vezirlik Sünnî olarak bilinen⁸⁴ ve Hristiyan vezir Behrâm'ı uzaklaştırmayı başarıp kendisini vezirlik makamına atamayı başaran Velahşi'nin (ö. 542/1148) elindedir.

Başlangıçta İbn Ebî Akil yerine düşünülen isim yine onun gibi Sünnî olan Fas doğumlu ve halk nezdinde itibarlı bir konuma sahip olan Ahmed b. el-Hutayne el-Lahmî el-Fâsî'dir (478-561/1085-1166). Lahmî'nin ataması görevi devletin mezhebine göre hüküm verme şartı olmaksızın kabul etmede ısrarı üzerine gerçekleşmez. Lahmî'nin Sünnî fakihlerin atamaları bağlamında daha önceki örneklerde gördüğümüzün tam aksi istikametteki tavrı bir taraftan Fâtımî Devleti'nin zayıflığına ve Sünnîler'in bunu kullanarak yargıdaki İsmâilî hakimiyetini sonlandırmaya yönelik iradelerine işaret ederken Sünnî vezir Velahşi'nin görevde olmasına rağmen sonuç vermemiş olması bunun sosyal-politik sınırlarını gösterir niteliktedir. Bunun üzerine Velahşi yine Sünnî ulema içinden birine, 525/1131 yılı dört kadı atamasında Mâlikî kadısı olarak görevlendirilen Lubnî'ye yalnızca nikâh akitleri konusunda görevlendirme teklifinde bulunmuş, o da bu teklifi kabul etmiştir.⁸⁵ Lahmî'nin devlet mezhebi sınırları içerisinde görevi kabul etmemesi üzerine çıkan atama krizi, Velahşi'nin Kahire'yi terk etmek zorunda kaldığı dönemde, krizden üç ay sonra, yine 525/1131 yılındaki dört kadı atamasında İsmâilî kadı olarak karşımıza çıkan İbnü'l-Ezrak Hibetullâh el-Ensârî'nin doğrudan Halife tarafından göreve atanmasıyla sonlanmıştır.

İbnü'l-Ezrak'ın 534/1140 yılında Halife tarafından azlinden sonra yerine atanan İsmâil b. Selâme el-Ensârî dâî olarak görev yapmıştır ve başlangıçta geçici bir atama şeklinde düşünülen görev süresi 543/1148 yılı başına kadar devam etmiştir.⁸⁶ Bu tarihte yerine Şâfiî olan Yûnus b. Muhammed el-Kudsî Kâdilkudât olarak atanır.⁸⁷ Kudsi daha önce Kudüs hatibi olarak görev yapmış, yargı görevine atanması ise İbn Hacer'in ifadelerine göre, bu tarihte İskenderiye valisi olarak görev yapan Sünnî İbnü's-Sellâr'ın⁸⁸ (ö. 548/1153) halifeye tavsiyesi üzerine gerçekleşmiştir. İbnü's-Sellâr ertesi yıl (544/1149) yeni Halife Zâfir'in veziri İbn Mesâl'i bertaraf ederek vezirliği ele geçirecektir.⁸⁹

Mücellî b. Cüme' eş-Şâfiî (ö. 550/1155) muhtemelen bu göreve getirilen son Sünnî fakihdir ve vezir İbnü's-Sellâr tarafından 547/1152'de Kutsî'nin azli sonrası göreve

⁸³ İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 59-60.

⁸⁴ İbn Müyesser, *Ahbâr*, 138.

⁸⁵ Velahşi el-Hâfız'ın ona karşı hazırladığı planları öğrenince Şevvâl 533/1139'da Kahire'den ayrılmak zorunda kalır. Üç ay sonra geri döner ancak tutuklanarak 542/1148 yılına kadar Saray'da hapsedilir. Bu tarihte kaçmayı başarıp ve öldürülmesinden önce kısa süreliğine yeniden gücü ele geçirir. Ebü'l-Abbâs'ın göreve atanması Zilkâdede, yani onun Kahire'de bulunmadığı bir dönemdedir. İbn Zâfir ve İbn Müyesser bu atamayı yapmayı açıkça ifade etmez, bunun yerine seçildi (*uhtire*) ifadesini kullanır, ancak bunun üzerine Lübnî'nin nikah akitleriyle ilgili yetkilendirilmesini ise Velahşi'nin tasarrufu olarak kaydedeler. Bunun üzerine Halifenin bir İsmâilî olan İbnü'l-Ezrak'ı kadı olarak ataması da yine aynı ay içinde gerçekleşir. Tarihler doğru ise bu Velahşi'nin Kahire'yi terk etmesine rağmen hala vezirlik makamının verdiği yetkileri kullandığını gösterir. krş. İbn Zâfir, *Ahbâr*, 99-101. İbn Müyesser, *Ahbâr*, 131. Makrîzî, *İtti'âz*, 3/142. İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 458.

⁸⁶ İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 83-84.

⁸⁷ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 101.

⁸⁸ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 102.

⁸⁹ İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 478. İbn Zâfir, *Ahbâr*, 107.

gelmiştir.⁹⁰ Mücellî, İbnü's-Sellâr'ı 548/1153 yılı başında bertaraf ederek Kahire'de kontrolü ele geçiren ve yine bir Sünnî olan Abbâs'ın (ö. 549/1154) kısa süren vezirlik döneminde de görevde kalmıştır. Halife Zâfir ertesi yıl (549/1154) Abbâs'ın tertibiyle öldürülür. Bunun tetiklediği karışıklıkların ardından Abbâs'ı Kahire'yi terke zorlayan ve gücü ele geçiren yeni vezir Talâi b. Rüzzi'k'in (ö. 556/1161) İmâmiye Şîasına müntesip mutaassıp bir Sünnî düşmanı olarak tanınıyor olması⁹¹ Mücellî'nin azlindeki siyasi sebepleri büyük oranda açıklar.⁹² İbn Hacer, Mücellî'nin azledilme sebebini devlet idarecilerinin mezhebinden farklı bir mezhebe müntesip olmasından kaynaklanan bir uyuşmazlık şeklinde açıklamakla yetinir.⁹³

Talâi'in vezirlik dönemi başlangıcında kısa süreliğine Mücellî'nin yerine onun selefi ve yine bir Şâfiî olan Kudsi göreve getirilmiş olsa da⁹⁴ yaklaşık dört ay sonra yerine Talâi gibi muhtemelen bir İmâmî olan Mufaddal İbn Kâmil atanır.⁹⁵ İleriki tarihlerde bu göreve getirilen kadılar, üç kez daha bu göreve gelen İbn Kâmil dışında İsmâilîdir. İbn Kâmil'in son ataması 565/1170 yılında, bundan bir yıl önce Fâtîmî Halifesi Âdid tarafından vezirliğe getirilen ve Mısır'da Fâtîmî Hilâfeti ve İsmâilî yargıyı sonlandıran Salâhuddîn el-Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) döneminde gerçekleşmiştir; İbn Kâmil 566/1171'de (Cumâdelülâ) azledilmiş ve 569/1173 yılında Fâtîmî Devleti'nin geri getirmeyi planladıkları şikâyeti üzerine tutuklanıp öldürülenler diğer şahıslarla birlikte öldürülmüştür.⁹⁶ Salâhuddîn, İbn Kâmil'in azlini müteakip yerine kendisiyle birlikte Mısır'a gelen ve bu süre içinde muhtemelen nâib olarak Garbiyye kadılığı görevi yapmış olan Şâfiî fakih Abdülmelik b. İsâ el-Mârânî'yi (ö. 605/1209) Kadilkudât olarak atamıştır.⁹⁷

Sonuç

Ana hatlarıyla ve Sünnî ulemayı dikkate alarak özetlemeye çalıştığımız tarihî süreç incelendiğinde, Kadilkudâtlık makamının siyasi çekişmeler ve nüfuz mücadeleleri içindeki yeri kaynakların verdiği kısıtlı bilgiler sebebiyle her bir durum için açık bir şekilde tespit edilemese de makamın baskın bir politik karaktere sahip olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Dikkat çekici sayıda kadı, azledildikten sonra gerekçesi çoğu kez siyasi bağlam içinde

⁹⁰ İbn Müeyesser, *Ahbâr*, 145. İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 322.

⁹¹ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 111. Maqrîzî, *İtti'âz*, 3, 222.

⁹² İbn Müeyesser'in ifadelerine göre vezir Abbâs aralarındaki yakın ilişkiyi kullanarak oğlunun Halifeyi öldürme işini tertip edip suçu halifenin iki kardeşine yıkmak istediğinde Dâi Ebü'z-Zâhir b. İsmâil b. Abdulğaffâr ve Fakih Mücellî'yi huzura davet ederek onlara "kendi indinde Halifenin iki kardeşi tarafından gerçekleştiğinin sabit olduğunu" bildirir, bunun üzerine her ikisi de suçluların katline fetva verir. Metinde Ebü'z-Zâhir'i kadı olarak nitelenmiş olsa da muhtemelen olay esnasında Mücellî hala Kadilkudâtlık görevindedir ve bu yüzden fetvasına müracaat edilmiştir. İbn Zâfir, Mücellî'nin azlinin İmâmî Talâi'in vezirliği esnasında gerçekleştiğini kaydeder. Krş. İbn Müeyesser, *Ahbâr*, 148. İbn Zâfir, *Ahbâr*, 110.

⁹³ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 323.

⁹⁴ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 110.

⁹⁵ İbn Zâfir, *Ahbâr*, 110. İbn Müeyesser, *Ahbâr*, 152-153. Bu atama bağlamında adı İbn Kâmil olarak verilen kişiyle 525/1131 yılında atanan dört kadı arasında İbn Ebî Kâmil olarak kaydedilen İmâmî kadısının aynı kişi olup olmadığıyla ilgili değerlendirmeleri kaynaklardaki bilgiler çerçevesinde dört kadı atamasıyla ilgili müstakil bir çalışmada değerlendireceğiz.

⁹⁶ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 205.

⁹⁷ İbn Hacer, *Ref'u'l-ısr*, 252. İbn Hacer, *Mârânî'nin Garbiyye kadılığını hangi statüde yaptığı konusunda bilgi vermez.*

tahmin edilebilecek nedenlerle ölümle cezalandırılmışlardır. Bunlar içinde yalnızca Kayserânî'nin Sünnî olduğunu tespit edebiliyoruz. Halifeler veya vezirler bazı kadıları özellikle Sünnîler arasından seçerken Sünnî nüfuz gurupları ve halkla olan ilişkileri dikkate almış olmalıdır. Bazı örneklerde Sünnî fakihlerin sarayla kurduğu kişisel ilişkilerin, diğer bir kısmında Sünnî nüfuz guruplarının iktidar mücadelesindeki konumlarının etkili olduğu görülebilir. İsmâilî mezhebine müntesip adaylar varken Sünnî adayların bu göreve atanmasını gerektiren sosyal-siyasi sebepler zaman içinde farklılıklar arz etmiş olsa da idareyi ellerinde bulundurmaları sebebiyle yargı atamalarında etkili olan Sünnî vezirler döneminde dahi İsmâilî mezhebine göre hüküm verme şartı üzerinde ısrar edilmiş ve aksi istikametteki taleplerin reddedilmiş olması, Kâdılkudâtlık makamının Fâtımî Devleti için ideolojik anlamını vurgular. Diğer taraftan kaynaklarda Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî oldukları belirtilen fukahânın bu görevde bulunmaları Kâdılkudâtlık makamının makamı işgal edenden bağımsız bürokratik karakterini gösterir. Fâtımî yargı uygulamasında Sünnîlerin talepleriyle ilgili kaynaklarda açık bir şekilde tespit edilebilen konu miras hukukuyla ilgilidir. Miras konusunu doğrudan imametle ilişkilendirmeleri Fâtımîler'in bu konuda ilk dönemlerde katı bir tutum sergilemelerine sebep olmuştur. Halife Hâkim döneminde daha müsamahakâr bir tutuma işaret eden bilgiler bulunmakla birlikte, Sünnîlerin taleplerini dikkate alan bir düzenleme Fâtımî Devleti'nin zayıfladığı bir dönem için açık bir şekilde tespit edilebilir. Uygulamanın 516/1123 yılında kaldırılmasıyla eski uygulamaya geri dönmüştür.

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

Yazar(lar) / Author(s): İrfan İnce

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Adel, Allouche. "The Establishment of Four Chief Judgeships in Fātimid Egypt". *Journal of the American Oriental Society* 105/2 (1985), 317–20.
- ‘Asḫalānī, İbn Hacer. Refu’l-ısr ‘an kuḫāti Mıṣr. thk. ‘Alī Muḫammed ‘Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Ḥancı, 1418/1998.
- Brett, Michael. *The Rise of the Fatimids, The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century C.E.* Leiden: Brill, 2001.
- Eşit, Davut. "Fıkıh'ta Totolojik Bir Mesele: El-Mes'ele'tü's-Süreyciyye". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25 (2016), 443-455.
- Fierro, Maribel. "al-Turtüşī and the Fātimids", *The Fātimid Caliphate: Diversity of Traditions.* ed. Farhad Daftary and Shainool Jiwa. 118-163. London/New York: I. B. Tauris, 2018.
- Fyzee, Asaf A. A. "The Fatimid Law Of Inheritance." *University of Malaya Law Review* 1/2 (1959), 245–64.
- Çınar, Bayram. "İdeolojik Bir Araç Olarak Hz. Peygamber'in Mirası "Fedek". *Academic Platform Journal of Islamic Researches* 4/1 (2020), 44-59.
- Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids.* çev. Michael Bonner. Leiden: E. J. BRILL, 1996.
- Ḥımyerī, Ebü Sa'īd Neşvān. el-Ḥürü'l-ın. thk. Kemāl Muṣṭafā. Tahran: Dāru Āzāl li't-Ṭıbā'ati ve'n-Neşr ve't-Tezvī, 1985.
- İbnü'l-Es'ir, İzzüddin 'Alī b. Muḫammed el-Cezerī, al-Kāmil fit-tārīḫ. thk. 'Ömer 'Abdüselām Tedmürī. 10 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1417/1997.
- İbnü'l-Me'mün. Nuşuş min Aḫbārī Mıṣr l'İbni'l-Me'mün. thk. Eymen Fu'ād Seyyid. Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Fransi li'l-Ās'ārī'ş-Şarkıyye [Institut Français d'Archeologie Orientale], 1983.
- İbnü'l-Mülakkin. Nüzhetü'n-nüzzār fi kuḫāti'l-emşār. thk. Medide Muḫammed eş-Şarkāvī. Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Diniyye, 1996.
- İbn Münzir, Ebü Bekir Muḫammed b. İbrāhım en-Nisābüri. el-İşrāf 'alā mezāhibi'l-ilm, thk. Şağır Aḫmed el-Enşārī. 8 Cilt. El-İmārätü'l-'Arabıyyetü'l-Müttaḫıde: Mektebetü Mekke es-Sekāfiyye, 1425/2004.
- İbn Zāfir Cemālüddin 'Alī. Aḫbārü'd-düveli'l-münkaṭı'a. thk. Andre Ferre. Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Fransi li'l-Ās'ārī'ş-Şarkıyye [Institut Français d'Archeologie Orientale], 1972.
- İnce, İrfan. "Hicri Beşinci Yüzyılda Zevı'l-erhāmın Mirasçılığın Meselesi ve Mısır'da el-Mezhebu'd-dāric Uygulaması". *Usul İslam Araştırmaları* 25 (2016), 31-62.
- Kādi en-Numān, Ebü Ḥanıfe el-Mağribī. De'āimu'l-İslām. Kum: Mü'ssesetü Āli'l-Beyt 'Aleyhimu's-Selām, 1385.
- Koca, Ferhat. "Kādi Abdülvehhāb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi.* 24/113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kuḫāī, Muḫammed b. Selāme. Tārīḫu'l-Kuḫāī, Kitābu 'uyūni'l-me'ārif ve fūnūni aḫbārī'l-me'ārif. thk. Cemil 'Abdullāh Muḫammed el-Mıṣrī. Mekke: Cāmı'atu Ümmi'l-Ḳurā, 1415/1995.
- Leiser, Gary La Viere. *The Restoration of Sunnism in Egypt: Madrasas and Mudarrisun* 495-647/1101-1249. Pennsylvania: University of Pennsylvania, Doktora Tezi, 1976.
- Lev, Yaacov, *The Administration of Justice in Medieval Egypt: From the Seventh to the Twelfth Century.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Lev, Yaacov, *State and society in Fatimid Egypt.* Leiden: Brill, 1991.
- Madelung, Wilferd. "Shi'i Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh", *Society And The Sexes In Medieval Islam.* ed. Afaf Lutfi al-Sayyid-Marsot. 69-79. California: Undena Publications, 1979.
- Maḫrızī, Taḫıyyüddin Aḫmed. İttı'āzü'l-ḫunefā bi-aḫbārī'l-e'immeti'l-Fāṭımiyyinel-ḫulefā. thk. Muḫammed Ḥilmī Muḫammed Aḫmed. 3 Cilt. Kahire: el-Mecisü'l-A'lā li'ş-Şu'uni'l-İslāmiyye, 1416/1996.
- Maḫrızī, Taḫıyyüddin Aḫmed. el-Mevā'iz ve'l-itibār bi-(fi) zıkrı'l-ḫıṭāṭ ve'l-ās'ār. 4 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Maḫrızī, Taḫıyyüddin Aḫmed. Kitābu'l-Muḫaffa'l-kebir. thk. Muḫammed Ya'lāvī. 8 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmī, 1411/1991.
- Maḫrızī, Taḫıyyüddin Aḫmed. el-Muntekā min Aḫbārī Mıṣr li'bn Müyesser. thk. Eymen Fu'ād Seyyid. Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Fransi li'l-Ās'ārī'ş-Şarkıyye [Institut Français d'Archeologie Orientale], 1981.

Mısır Fâtımî Devletinde Yargı, Kâdıkudâtlık ve Sünnilerin Yeri

- Mâzenderânî, Muḥammed b. 'Alî b. Şehrâşüb. Me' âlimü'l- 'ulemâ fi fihristi kütübî'ş-şî'a ve esmâ'il-müellifine minhum ḳadîmen ve ḥadis_en. thk. Es-Seyyid Muḥammed Şâdiḳ Âlu Baḥrî'l-lüm. Beyrut: Dârü'l-edvâ, ts.
- Müsebbihî, Muḥammed b. 'Ubeydullâh. Aḥbâru Mıṣr fi seneteyn (414-415 h.). thk. William J. Millord. Kahire, el-Heytû'l-Mıṣriyyetü'l-Âmme, 1980.
- Richard J.H. Gottheil. "A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mân) in the Tenth Century". *Journal of the American Oriental Society* 27 (1906), 217-96.
- Seyyid, Eymen Fu'âd. ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi Mısr: tefsir cedid. Kahire: ed-Dârü'l-Mıṣriyyetü'l-Lübânîyye, 1992.
- Şen, Muhammed Seyyit. "At the Crossroads of Competing Confessions and Politics: Al-Turtüşî's Experience in the Fâtimid Alexandria". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 42/74 (October 2023), 109-125.
- Şeyyâl, Cemâlüddîn. A'lâmu'l-iskenderiyye fi'l-'aşri'l-islâmî. Kahire: Mektebeü's.-S.ekâfeti'd-Dîniyye, 1965.
- Tahera Qutbuddin, al-Mu'ayyad al-Shirâzî and Fatimid Dâwa Poetry: A Case of Commitment in Classical Arabic Literature. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- Thomson, Kirsten. Politics and Power in Late Fâtimid Egypt: the Reign of Caliph Al-Mustansir. London and New York: I.B. Tauris, 2016.
- Van Ess, Josef. Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra, çev. Gwendolin Goldbloom. 4 Cilt. Leiden/Boston: Brill, 2016-2020.
- Walker, Paul E.. "Another Family of Fatimid Chief Qadis. The al-Fariqis". *Journal of Druse Studies* 1 (2000), 49-69.
- Walker, Paul E.. The Relationship between Chief Qâḍî and Chief Dâ'î under the Fatimids". *Speaking for Islam, Religious Authorities in Muslim Societies.* ed. Gudrun Krämer And Sabine Schmidtke. 70-94. Leiden/Boston: Brill, 2006.

Bakara Sûresi'nin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

İsmail Karagöz

Öz

Konu ve Amaç: Bu makale, Bakara Sûresi'nin 81. ayeti bağlamında büyük günah işleyenlerin cehenneme girip girmeyeceği meselesini ele almaktadır. Amaç, İslami kaynaklar ve tefsirler ışığında bu konuyu ayrıntılı bir şekilde incelemektir.

Yöntem: Makale, klasik ve modern İslam alimlerinin görüşlerine yer vererek, ilgili Kur'an ayetlerini ve hadisleri analiz etmektedir. Ayrıca, büyük günah kavramı ve bu günahların cehenneme girmeye etkisi konusunda çeşitli İslam mezheplerinin yaklaşımları karşılaştırılmaktadır.

Bulgular: Araştırma, büyük günah işleyenlerin cehenneme girme durumu hakkında farklı görüşler olduğunu ortaya koymaktadır. Bakara Sûresi'nin 81. ayetinde geçen "seyyie" ve "hatie" kelimeleri şirk ve inkâr anlamına gelebileceği gibi herhangi bir büyük günah anlamına da gelebilir. Bu kelimelere Mutezile âlimleri büyük günah anlamı vermişler, büyük günah işleyen müminlerin, tövbe etmeden ölürlerse ebedî cehennemde kalacaklarını; buna karşılık Ehl-i Sünnet âlimleri, günahına tövbe etmeden ölen müminleri Allah'ın affedebileceği, affetmeyip cehenneme koysa bile mümini burada sürekli bırakmayacağı, imanın mükâfatı olarak cehennemden çıkarıp cennetine koyacağını savunmuştur.

Sonuç: Makale, büyük günah işleyenlerin cehenneme girip girmeyeceği konusunda kesin bir yargıya varmanın zor olduğunu, ancak İslam'ın temel ilkeleri ve merhamet anlayışı çerçevesinde tövbenin önemine vurgu yapmaktadır. Ehl-i Sünnet inancına göre, büyük günah işleyen bir mümin tövbe etmeden ölürse cehenneme girebilir, ancak nihai olarak affedilme umudu bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Âyet, Tefsir, Seyyie, Hatie, Şirk, Günah

The Issue of Whether Those Who Commit Major Sins Will Enter Hell in the Context of Verse 81 of Surah Al-Baqarah

Abstract

Subject and Purpose: This article addresses the issue of whether those who commit major sins will enter Hell in the context of verse 81 of Surah Al-Baqarah. The aim is to examine this issue in detail in the light of Islamic sources and exegeses.

Method: The article analyzes relevant Qur'anic verses and hadiths by including the views of classical and modern Islamic scholars. Additionally, it compares the approaches of



Prof. Dr., Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Düzce, ismailkara-goz1954@gmail.com
Professor Dr., Duzce University, Faculty of Theology, Düzce/Türkiye



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Karagöz, İsmail. "Bakara Sûresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi" *Mutalaa* 3/2 (Haziran 2024), 106-125.

ORC ID: orcid.org/0000-0003-3105-3554

ROR ID: ror.org/04175wc52

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12668057



Geliş tarihi: 19.03.2024

Kabul tarihi: 29.06.2024

Bakara Sûresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

various Islamic sects regarding the concept of significant sins and their impact on entering Hell.

Results: The research reveals differing opinions on those who commit significant sins entering Hell. The words "sayyiah" and "ḥaṭīah" in verse 81 of Surah Al-Baqarah could mean polytheism, disbelief, or any major sin. Mu'tazilite scholars have interpreted these words to mean major sins, arguing that believers who die without repenting for major sins will remain in Hell eternally. In contrast, Sunni scholars believe that God can forgive believers who die without repenting for their sins, and even if He does not forgive and places them in Hell, He will not leave them there permanently but will eventually bring them out and admit them to Paradise as a reward for their faith.

Conclusions: The article emphasizes that it is difficult to reach a definitive conclusion about whether those who commit major sins will enter Hell. However, it highlights the importance of repentance within the framework of Islam's fundamental principles and understanding of mercy. According to Sunni belief, a believer who commits a major sin and dies without repenting may enter Hell, but there is hope for ultimate forgiveness.

Keywords: Verse, Tafsir, Sayyiah, Ḥaṭīah, Shirk, Sin

Giriş

Varlıklar içerisinde sadece insanlar ve cinler, Allah'a kulluk amacıyla yaratıldıkları¹ halde yaratılış gayelerine aykırı davranıp günah işleyebilmektedirler. Çünkü dünya hayatında imtihan halindedirler,² hayra ve şerre, hakka ve batıla, iyiye ve kötüye, günaha ve sevaba yönelebilecek yeteneğe sahiptirler.³

İnsanların günah işlemelerine sebep olan birçok sebep vardır. Bu sebeplerden biri zayıf yaratılmış olmalarıdır.⁴ Zafiyetleri; şehvetine düşkün, öfkelerine yenik, ibadetlerin meşakkatlerine tahammülsüz, azim göstermede yetersiz, nefsanî arzularına, dünya nimet, menfaat ve lezzetlerine karşı koymada aciz olmalarıdır. İnsanların zayıf yönlerinden birçok aceleci olmalarıdır.⁵ Bu itibarla hayra dua eder gibi şerre de dua edebilirler.⁶ İnsanlar çok hırslı, çok bencil, çok cimri,⁷ mal ve servete çok düşkün,⁸ nimetlere karşı çok nankör,⁹ çok tartışmacı¹⁰ ve arzularına çok düşkünderler. İnsanların nefisleri daima kötülüğü emreder.¹¹ Şeytan, insanların azılı düşmanıdır, bu itibarla insanlar, nefsanî arzularına uyararak ve şeytanlara uyararak zulme düşer ve günah işleyebilirler.¹²

İnsanlar çok cahil ve çok zalimdir.¹³ Bu, Rab'lerinin emir ve yasaklarına riayet etmemeleri ve yüklendikleri ilâhî emaneti yerine getirmemeleri sebebiyle duçar olacakları cezayı bilememeleri, idrak edememeleri ve gafil olmalarıdır.

Bu hususlar elbette her bir fert için söz konusu değildir. Kur'an-ı Kerim'de iman edip salih amel işleyenler, haram ve günahlardan sakınanlar vardır. Asr Sûresinde insanların

¹ ez-Zâriyât 51/56.

² el-Mülk 67/2.

³ eş-Şems 91/7-8.

⁴ en-Nisâ 4/28.

⁵ el-Enbiyâ 81/37

⁶ el-İsrâ 17/11.

⁷ el-Me'âric 70/19-21.

⁸ el-Fussilet 41/49.

⁹ eş-Şûrâ 42/48.

¹⁰ el-Alak 96/6-7; el-Kehf 18/54

¹¹ Yusuf 12/53.

¹² el-Bakara 2/145.

¹³ el-Ahzâb 33/72.

hüsranda olduğu yeminle bildirilmiş, iman edip salih amel işleyenler, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler hariç tutulmuş, onların ziyandan kurtulacağı bildirilmiştir. İman edip salih amel işleyen, Kur'an hükümlerine uyan, nimetlere şükreden, musibetlere sabreden, Allah ve kul haklarına riayet eden, günah ve haramlardan sakınan insanlar, çok zalim ve çok cahil değildir. Ne var ki, insanların çoğu bu niteliklere sahip ve çoğu mümin değildir.¹⁴

Yüce Allah, günah ve sevap olan şeyleri yapabilme yeteneği verdiği¹⁵ insanlara iyi ve sevap olan şeyleri yapmalarını, kötü ve günah olan şeylerden sakınmalarını emretmiştir. Yüce Allah, insanlara verdiği akıl, gönderdiği peygamber ve kitaplarla rehberlik etmiş, sevap ve günah, hayır ve şer, iyi ve kötü olan şeyleri bildirmiş ve doğru yolu göstermiştir.¹⁶

Yüce Allah, insanları iman edip etmemekte özgür bırakmakla¹⁷ birlikte merhameti gereği kullarının iman edip kurtuluşa ermelerini ister. Günah işleyenler kendi özgür iradeleri ile günah işlemektedirler. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu gerçeği şöyle bildirmiştir: “*Âdemoğlunun hepsi günahkârdır. Günah işleyenlerin en hayırlıları ise tövbe edenleridir.*”¹⁸ Dolayısıyla önemli olan hiç günah işlemek değil, günaha ısrar etmemek,¹⁹ işlediği günaha tövbe edebilmek ve halini düzeltebilmektir. Şu âyet ve hadis bu hususu açıkça ifade etmektedir:

Ey Peygamberim! “*Kullarıma şöyle buyurduğumu bildir: Ey kendileri aleyhine aşırı gidip haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Bilesiniz ki şüphesiz Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz O, çok bağışlayan ve çok merhametli olandır.*”²⁰

“*Canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki eğer siz günah işlememiş olsaydınız Allah sizi yok eder, başka bir kavim getirir, onlar günah işlerler, hemen günahlarının bağışlanmasını dilerler, Allah da onların günahlarını bağışlar.*”²¹

Nefsine ve Şeytan'a uyup günah işleyen, fakat günaha ısrar etmeyen, işlediği günahına tövbe edip halini düzelten mümin kimseyi yüce Allah affeder.²² Günah işleyen, günaha ısrar eden ve tövbe etmeyen, günahlar hayatını kuşatan ve tövbe etmeden ölen kimsenin âhirette akıbeti ne olur? Cehenneme atılır mı? Atılırsa cehennemde ebedî olarak kalır mı? Bakara Sûresinin 81'inci âyetinde *سَيِّئَةٌ* “*seyyie işleyen*” ve *وَإِخْلَافَتْ بِهٖ حَظِيئَتُهُ* “*ve hataları kendisini kuşatan*” kimselerin cehenneme girecekleri ve burada ebedî kalacakları bildirilmektedir. Bu âyette sözü edilenler kimdir? Müminler mi, kâfirler mi? Âyetteki *سَيِّئَةٌ* kelimesi, müminin işlediği günahlar mı? Yoksa şirk ve inkâr mı? Makalede bu âyet analiz edilmeye ve sahabe döneminden günümüze kadar İslam âlimlerinin âyeti nasıl anladıkları ve âyetin nasıl anlaşılması gerektiği tahlil edilmeye çalışılacaktır.

¹⁴ er-Ra'd 13/1.

¹⁵ el-Beled 90/10; el-İnsan 76/3.

¹⁶ el-Kehf 18/29.

¹⁷ el-Kehf 18/29; el-İnsân 76/3.

¹⁸ وَخَيْرُ الْخَطَائِبِ النَّوَابِونُ İbn Mâce, “Zühd”, 30.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/135.

²⁰ ez-Zümer 39/53.

²¹ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تُدْنِبُوا لَذَهَبَ اللهُ بِكُمْ وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُدْنِبُونَ فَيَسْتَفْزِرُونَ اللهَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ Müslim, “Tevbe”, 11.

²² en-Nisâ 4/17; Âl-i İmrân 3/135.

Bakara Süresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Seyyie Kelimesi

Âyeti anlayabilmemiz için önce âyette geçen سَيِّئَةٌ ve حَاطِيَّةٌ kelimelerini anlamamız gerekir. Çünkü âyetin anlamı, bu kelimelere yüklenen anlama göre değişmektedir.

Sözlükte kötü olmak, kötüleşmek, bir kimseyi üzme ve kırmak anlamındaki سُوءٌ kökünden gelen سَيِّئَةٌ kelimesi kötülük, kötü amel, günah ve suç anlamlarına gelir.²³

Kur'ân'ın çok anlamlı kelimelerinden biri olan سَيِّئَةٌ kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de iki şekilde geçmektedir. **Biri** sözlükte iyilik, salih amel, hayır ve sadaka anlamlarına gelen حَسَنَةٌ kelimesinin zıddı olarak farklı anlamlarda gelmesi:

(1) سَيِّئَةٌ şirk yani Allah'a ortak koşmak, حَسَنَةٌ, tevhîd yani bir tek Allah'a iman etmek anlamındadır. Mesela "Kim âhirete inkâr, şirk, zulüm ve kötü amel ile gelirse, mutlaka yüzüstü cehennem ateşine atılır"²⁴ âyetinde geçen سَيِّئَةٌ kelimesi, "Kim âhirete iman edip salih amel ile gelirse, onun için yaptıklarının daha hayırlısı olan cennet vardır"²⁵ anlamındaki âyette geçen حَسَنَةٌ kelimesinin karşıtı olarak kullanılmıştır. Abdullah b. Abbas (ö. 67/687), birinci âyette geçen سَيِّئَةٌ kelimesi Allah'a **şirk** koşmak, ikinci âyette geçen حَسَنَةٌ kelimesi **tevhîd** yani Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur, anlamında olduğunu söylemiştir.²⁶ Müfessir Kurtubî (ö. 671/1273), âyetlerde geçen سَيِّئَةٌ ve حَسَنَةٌ kelimelerinin **şirk** ve **tevhîd** anlamında olduğu konusunda ittifak olduğunu söylemiştir.²⁷ Şu hadis de bu anlamı teyit etmektedir: Sahabeden Ebû Zer el-Ğifârî (ö. 32/653) diyor ki: Hz. Peygambere "Ey Allah'ın Elçisi! Bana tavsiyede bulun" dedim. Hz. Peygamber, "kötü bir iş yaptığın zaman peşinde onu yok edecek iyi bir iş yap" buyurdu. Ebû Zer diyor ki: Ey Allah'ın Elçisi! "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur" sözü iyi işlerden midir? Dedim. Hz. Peygamber, "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur" sözü iyi işlerin en faziletlielerindedir" buyurdu.²⁸

(2) سَيِّئَةٌ, inkâr ve günah, حَسَنَةٌ iman ve salih amel anlamındadır. Mesela "Kim âhirete, iman ve salih amel ile gelirse ona on katı mükâfat vardır. Kim de inkâr ve günah ile gelirse o da sadece inkâr ve günahının misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez"²⁹ âyetinde geçen سَيِّئَةٌ ve حَسَنَةٌ kelimeleri bu anlamdadır.³⁰

(3) سَيِّئَةٌ, savaşta hezimet ve öldürülmek, حَسَنَةٌ savaşta Allah'ın yardımı ve elde edilen ganimet, anlamındadır. Mesela "Ey müminler! Eğer size bir iyilik, güzellik ve nimet dokunursa

²³ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem ibn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. (Beyrut: Dâru Sadr, ts) sû' maddesi.

²⁴ en-Neml 27/90; bk. el-Kasas 28/84; el-Fussilet 41/34.

²⁵ en-Neml 27/89.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. (Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısriyye, 1964) 13/244-245.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/244-245.

²⁸ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِي قَالَ إِذَا عَمِلْتَ سَيِّئَةً فَأَتْبِعْهَا حَسَنَةً تَمْحُهَا قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمِنَ الْحَسَنَاتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟ قَالَ هِيَ أَفْضَلُ الْحَسَنَاتِ Ahmed, *el-Müsned*, 35/386, (No: 21488)

²⁹ el-En'âm 6/160.

³⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kurân*. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, 2000) 12/276.

bu, Yahudileri üzer. Eğer size bir kötülük, afet ve musibet isabet ederse onlar, buna sevinirler”³¹ âyetinde geçen سَيِّئَةٌ ve حَسَنَةٌ kelimeleri bu anlamdadır.³²

(4) سَيِّئَةٌ, hastalık ve yokluk, حَسَنَةٌ, sağlık ve bolluk anlamındadır. Mesela “Firavun ve kavmine nimet ve bolluk geldiği zaman, ‘Bu bizim çalışmamızın karşılığıdır’ dediler. Eğer başlarına herhangi bir kıtlık ve yokluk gibi bir musibet isabet ederse bunu, Musa ve beraberindekilerin uğursuzluğuna yorarlardı”³³ âyetinde geçen سَيِّئَةٌ ve حَسَنَةٌ kelimeleri bu anlamdadır.³⁴

(5) سَيِّئَةٌ, bela, azap ve sıkıntı, حَسَنَةٌ, huzur ve mutluluk anlamındadır. Mesela “Ey peygamberim! Müşrikler, senden, iyilikten önce kötülüğü, afet, musibet ve azabı acele olarak istiyorlar”³⁵ âyetinde geçen سَيِّئَةٌ ve حَسَنَةٌ kelimeleri bu anlamdadır.³⁶

(6) سَيِّئَةٌ kötü ve çirkin söz, eylem ve davranış, حَسَنَةٌ, iyi ve güzel söz, eylem ve davranış anlamındadır. Mesela “İşte bu müminlere, sabretmeleri, kötülüğü iyilikle savmaları ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcamaları sebebiyle, mükâfatları iki kez verilecektir”³⁷ âyetinde geçen سَيِّئَةٌ ve حَسَنَةٌ kelimeleri bu anlamındadır.³⁸

(7) سَيِّئَةٌ, kötü ve günah, حَسَنَةٌ, iyi ve sevap anlamındadır. Mesela “Kim güzel bir işe aracılık ederse, ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir işe aracılık ederse ona da o kötülükten bir pay vardır”³⁹ âyetinde geçen سَيِّئَةٌ ve حَسَنَةٌ kelimeleri bu anlamdadır.⁴⁰

(8) سَيِّئَةٌ, küçük günahlar, حَسَنَةٌ, beş vakit namaz ve benzeri salih ameller anlamındadır. Mesela “Şüphesiz namaz gibi iyi ameller küçük günahları giderir”⁴¹ âyetinde geçen سَيِّئَةٌ ve حَسَنَةٌ kelimeleri bu anlamdadır.⁴²

سَيِّئَةٌ kelimesinin bir diğer kullanımı da حَسَنَةٌ kelimesinin karşıtı olmadan farklı anlamlara gelmesidir. Bu bağlamda kelime şu anlamlarda kullanılmıştır: Şirk, inkâr, isyan ve günah olan söz ve eylemler,⁴³ hoşlanılmayan, Allah’ın razı olmadığı ve söylenmesini ve yapılmasını emretmediği şeyler,⁴⁴ kötülük, kötü söz ve kötü davranışlar,⁴⁵ bir insanı

³¹ Âl-i İmrân 3/120.

³² Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998) 1/287.

³³ el-A'râf 7/131; bk. el-A'râf 7/95, 168; en-Nisâ 4/78-79.

³⁴ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 1/597.

³⁵ er-Ra'd, 13/6; bk. en-Neml 27/46.

³⁶ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 205.

³⁷ el-Kasas 28/54, bk. er-Ra'd 13/22.

³⁸ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2/649.

³⁹ en-Nisâ 4/85.

⁴⁰ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 1/380.

⁴¹ Hud 11/114.

⁴² Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 192.

⁴³ Yunus 10/27, bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 8/332; en-Neml, 27/90, bk. Mükatîl b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1423) 3/318.

⁴⁴ el-İsrâ 17/38, bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10/262.

⁴⁵ el-Mü'minûn 23/96, bk. Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 2/480.

Bakara Sûresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

yaralamak,⁴⁶ homoseksüellik⁴⁷ ve insanlara zulmetmek⁴⁸ gibi günahlar,⁴⁹ kıtlık ve kuraklık,⁵⁰ musibetler,⁵¹ kötü işlerin dünyada ve âhirette cezası.⁵²

سَيِّئَةٌ kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de hem inanç, söylem, eylem ve davranışlarda, hem doğal afetlerde ve sosyal olaylarda söz konusudur. Dolayısıyla inkâr edip isyan etmek, haram ve günah olan söz, eylem ve davranışlarda bulunmak سَيِّئَةٌ olduğu gibi kıtlık ve yokluk, fert, aile ve toplum hayatında fitne, fesat, huzursuzluk ve kargaşa bulunması da سَيِّئَةٌ kavramına dâhildir.

Bakara Sûresinin 81'inci âyetinde geçen سَيِّئَةٌ kelimesi hangi anlamda kullanılmıştır? Şirk ve inkâr anlamında mı? Yoksa müminlerin işlediği günah anlamında mı? Sahabe döneminden itibaren kelimenin anlamında ihtilaf edilmiştir.⁵³ Kelimeye genelde dört anlam verilmiştir.

(1) **Şirk.** Mesela şu müfessirler bu görüştedir: Sahabeden Abdullah b. Abbas,⁵⁴ tâbiîn âlimlerinden, Ebû Yezîd er-Rebî b. Huseym (ö. 65/685),⁵⁵ Ebû Vâil (ö. 82/701),⁵⁶ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721),⁵⁷ Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732),⁵⁸ Katâde b. Diâme (ö. 117/735),⁵⁹ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778),⁶⁰ Kur'an'ı baştan sona kadar ilk defa tefsir eden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767),⁶¹ dil bilimci ve müfessir Zeccâc,⁶² İmam Taberî (ö. 310/923),⁶³ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944),⁶⁴ Hanefî fakih ve müfessir Semerkandî (ö. 860/1456),⁶⁵ Malikî fakih ve müfessir İbn Ebî Zemenîn⁶⁶ (ö. 399/1008),⁶⁷ dil bilimci ve müfessir es-Sa'lebî (ö. 427/1035),⁶⁸ Şâfi'î fakih ve müfessir Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö.

⁴⁶ eş-Şûrâ 42/40. Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbas*, 409.

⁴⁷ Hûd 11/78, bk. Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 2/75

⁴⁸ en-Nahl 16/45. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 17/212.

⁴⁹ el-Ankebût 29/4. Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 2/664; ez-Zümer 39/48, bk. Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbas*, 390.

⁵⁰ er-Rûm 30/36. Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 3/774; bk. el-Mü'min 40/48.

⁵¹ Hûd 11/10, Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 2/49.

⁵² عَذَابٌ مَا قَالُوا وَعَمِلُوا وَجَمَعُوا فِي الدُّنْيَا مِنَ الْمَالِ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتٌ مَا كَسَبُوا Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbas*, 390; el-Mü'min 40/9, وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ أَلَيْسَ جَزَاءَ السَّيِّئَاتِ وَهُوَ عَذَابٌ أَلِيمٌ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 3/201.

⁵³ Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*. (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 1/153; Alâüddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî, *el-Bahru'l-Ulûm*. thk, Mahmud Mataracı. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts) 1/68

⁵⁴ Firûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 12; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed ibn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419) 1/158.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/282.

⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/281.

⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/281

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* 2/281.

⁵⁹ Ebû Bekir Abdürezzak b. Hemmâm es-Sana'ânî, *Tefsîr*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419) 1/279; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/281.

⁶⁰ Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî, *Tefsîr*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983) 47.

⁶¹ Ebû İshak, İbrahim b. Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühü*. thk. Abdücelîl Abdüh Şelebî. (Beyrut: Âlemü'l-Kütübi, 1. Baskı, 1988) 1/119.

⁶² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/162

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/281.

⁶⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2005) 1/501.

⁶⁵ Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 1/68

⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah ibn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. (Kâhire: nâşir, el-Faruk el-Hadîse, , 2002) 1/155.

⁶⁷ İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, 1/155.

⁶⁸ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002) 1/226.

489/1096),⁶⁹ tefsir, hadis ve fıkıh âlimi el-Kurtubî (ö. 671/1273),⁷⁰ Şevkânî (ö. 1250/1834)⁷¹ ve Sıddık Han (ö. 1307/1889)⁷²

Tabiîn âlimlerinden İbn Cüreyc (ö. 150/767), âyetteki سَيِّئَةٌ kelimesinin **şirk** anlamında olduğuna delil olarak “Kim âhirete inkâr, şirk, zulüm ve kötü amel ile gelirse, mutlaka yüzüstü cehennem ateşine atılır”⁷³ âyetini zikretmiştir.⁷⁴ Dil bilimci ve müfessir Vâhidî (ö. 468/1076) müfessirlerin âyetteki سَيِّئَةٌ kelimesinin “**şirk**” anlamında olduğu konusunda ittifak ettiklerini söylemiştir.⁷⁵

(2) **İnkâr.** Mesela dilbilimci ve müfessir Râgıb el-İsfehânî,⁷⁶ Hanbelî müfessir Tûfî (ö. 716/1316),⁷⁷ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 1224/1809)⁷⁸ ve Cezârî (1840-1913)⁷⁹ bu görüştedir.

“**Şirk**”, Allah’a başka varlıkları ortak koşmak, Allah’tan başka bir ilah veya ilahların varlığın kabul etmek, “**inkâr**” ise Allah’ın varlığını veya birliğini veya iman esaslarından birini kabul etmemektir. Her müşrik kâfirdir, ancak her kâfir müşrik değildir. İnsan müşrik olmadan da kâfir olabilir.

(3) **Kur’ân’da failine cehennem cezası olduğu bildirilen günah.** Tabiîn âlimlerinden Süddî el-Kebîr⁸⁰ (ö. 127/745) bu görüştedir. Cehennem cezası olduğu bildirilen günahlar, **şirk**⁸¹ ve **inkâr**⁸² ile kasten cana kıyma ve intihar⁸³ gibi büyük günahlardır.

(4) **Büyük günah.** Tabiîn âlimlerinden Süddî el-Kebîr,⁸⁴ Hasan el-Basrî,⁸⁵ Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709),⁸⁶ dil bilimci ve mutezile âlimi müfessir Zamahşerî (ö. 538/1144),⁸⁷ Osmanlı şeyhülislâmı, fakih ve müfessir Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574)⁸⁸ bu görüştedir.

⁶⁹ Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem’ânî, *Tefsîru'l-Kur’ân*. thk. Yâsir b. İbrahim. (Riyad: yy, 1997) 1/101.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi'l-Kur’ân*, 2/12;

⁷¹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414) 1/125.

⁷² Muhammed Sıddık Han, *Fethu'l-Beyan fi Mekâsıd’l-Kur’ân*. (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992) 1/211.

⁷³ en-Neml 27/90.

⁷⁴ Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, 2/286.

⁷⁵ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Veciz fi Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1405) 1/164.

⁷⁶ Ebû'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed İsfehânî, *Tefsîr*. thk. Muhammed Abdülazîz. (Tanta: 199) 1/245.

⁷⁷ Necmüddîn er-Rabî’ Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlahiyye ila'l-Mebâhisi'l-Usuliyye*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 60.

⁷⁸ Sûfû, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Fâsî, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur’âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. (Kâhire: 1419) 1/126.

⁷⁹ Muhammed b. Abdilkâdir b. Muhyiddîn el-Hasenî el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003) 1/75.

⁸⁰ Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, 2/281; Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, 1/153. *أَنَّهَا الذُّنُوبُ الَّتِي وَعَدَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهَا النَّارَ*

⁸¹ el-Mâide 5/72.

⁸² el-Mâide 5/36.

⁸³ en-Nisâ 4/30.

⁸⁴ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ibn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*. (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999) 1/315.

⁸⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 1/158. *السَّيِّئَةُ الْكَبِيرَةُ مِنَ الْكَبَائِرِ*

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 1/159

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki an Gavâmizi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyi 3. baskı, 1407) 1/158. *كَبِيرَةٌ مِنَ الْكَبَائِرِ*

⁸⁸ Ebüssuûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, ts) 1/122, *فَاحِشَةٌ مِنَ السَّيِّئَاتِ أَي كَبِيرَةٌ مِنَ الْكَبَائِرِ كَذَابٌ هُوَ لِأَنَّ الْكُفْرَةَ*

Bakara Sûresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

1.2. خَطِيئَةٌ Kelimesi

Sözlükte yanılmak, hata etmek ve günah işlemek anlamındaki خَطِئَ kökünden isim şekli olan خَطِيئَةٌ kelimesi, yanlış, kusur, hata ve günah anlamındadır.⁸⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de konumuz olan âyetin dışında خَطِيئَةٌ kelimesi iki âyette, çoğul şekli olan خَطَايَا dört âyette, mastar şekli olan خَطِئُ iki âyette, isim şekli olan خَاطِيٌّ - خَاطِئُونَ yedi âyette ve أَخْطَأَ fiili iki âyette geçmektedir. İki âyette "hata"⁹⁰ diğer âyetlerde geçen kelimeler "günah" anlamında kullanılmıştır. Konumuz olan âyette geçen خَطِيئَةٌ kelimesi, سَيِّئَةٌ kelimesi ile birlikte, Nisâ Sûresinin 112'nci âyetinde اِنَّكُمْ/günah", iki âyette "نَنْبٌ/günah" kelimesi ile birlikte kullanılmıştır. خَطِئَ kökünden türeyen kelimeler, Kur'ân-ı Kerîm'de şu anlamlarda kullanılmıştır: Allah'a saygısızlık ve itaatsizlik etmek,⁹¹ yüce Allah'ın emirlerini bilerek terk etmek,⁹² hırsızlık yapmak ve bu suçu başkasına isnat etmek ve yalan yere yemin etmek,⁹³ zina yapmak istemek,⁹⁴ bir insanı öldürmeye teşebbüs etmek,⁹⁵ fakirlik korkusuyla çocukları öldürmek,⁹⁶ büyücülük yapmak,⁹⁷ inkâr ve isyan etmek,⁹⁸ mminlerin işledikleri herhangi bir günah.⁹⁹

Konumuz olan âyetteki سَيِّئَةٌ kelimesi gibi خَطِيئَةٌ kelimesinin anlamında da ihtilaf edilmiş ve kelimeye genelde üç anlam verilmiştir:

(1) **Şirk:** Mesela Sahabeden Ebû Hüreyre,¹⁰⁰ Abdullah b. Abbas,¹⁰¹ tabiîn âlimlerinden Ebû Vâil,¹⁰² Dehhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Ebû Yezîd er-Rebî' b. Huseym, Ebû'l-Âliye er-Riyâhî,¹⁰³ Atâ b. Ebî Rebah,¹⁰⁴ Kur'ân başta sona ilk tefsir eden müfessir Süleyman b. Mükâtil¹⁰⁵ ve Semerkandî¹⁰⁶ bu görüştedir.

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, hıt'ü maddesi.

⁹⁰ en-Nisâ, 4/92; el-Ahzâb 33/5.

⁹¹ el-Bakara 2/58; el-A'râf, 7/161, bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/82.

⁹² el-Bakara 2/284. Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 1/232.

⁹³ en-Nisâ 4/. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünnet*, 3/357.

⁹⁴ Yusuf 12/29.

⁹⁵ Yusuf 12/91, 97.

⁹⁶ el-İsrâ 17/31.

⁹⁷ Tâhâ 20/73; Şu'arâ 26/51.

⁹⁸ el-Kasas 28/8; el-Hâkka 69/9, 37, el-Alak, 96/16; el-Ankebût 29/12, bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 8/212

⁹⁹ eş-Şu'arâ 26/82.

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/158.

¹⁰¹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 12.

¹⁰² Cevzî, İbn Kayyım, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü'l-Mesîr Fi 'İlmi't-Tefsîr*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1. baskı, 1422) 1/83.

¹⁰³ Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Tefsîru'l-Basît* (Suud: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî, 1. Baskı, 1403) 1/278.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/286.

¹⁰⁵ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Kebîr*. (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1. baskı1423) 1/119.

¹⁰⁶ Semerkandî *el-Bahrü'l-Ulûm*, 1/68.

(2) **Kur'ân'da failine cehennem cezası olduğu bildirilen günah.** Mesela tabiîn müfessirlerinden Mücâhid b. Cebr,¹⁰⁷ Süfyân es-Sevrî,¹⁰⁸ Hasan el-Basrî¹⁰⁹ ve Ebû'l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709)¹¹⁰ bu görüştedir.

(3) **Büyük günah:** Mesela tâbiîn âlimlerinden Katâde b. Diâme,¹¹¹ Hasan el-Basrî,¹¹² hadis ve tefsir âlimi Abdürezzak b. Hemmâm (ö. 211/826),¹¹³ Vâhidî (ö. 468/1076),¹¹⁴ İsfehânî,¹¹⁵ ve Cezâirî¹¹⁶ bu görüştedir.

سَيِّئَةٌ ve حَاطَتْ بِهٖ حَاطَتُهُ kelimeleri Kur'ân-ı Kerîm'de hem şirk ve inkâr, hem günah anlamında kullanılmıştır. Âyetin öncesi ve sonrasına baktığımız zaman konumuz olan âyetteki her iki kelimenin de inkâr ve şirk anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, 80'inci âyette "Yahudiler, Bize cehennem ateşi sadece sayılı günler dokunur" dediler. De ki: "Siz, bu konuda Allah katından bir söz mü aldınız? Öyle ise Allah, verdiği sözünü asla değiştirmez. Yoksa siz, Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz" denilmektedir. 81'inci âyet, بَلَى kelimesi ile başlamaktadır. بَلَى kelimesi olumsuz cümlelerden sonra müspet cevap için kullanılır. 82'nci âyette Yahudilerin "Cehennem ateşi sayılı günler hariç bize dokunmaz"¹¹⁷ şeklindeki söylemleri بَلَى "evet" denilerek reddedilmektedir. Cümle, "Evet, ateş size sayılı günler değil, ebedî olarak dokunur" anlamındadır.¹¹⁸

Yahudiler, Hz. Musa Sîna Dağı'nda iken buzağıya taptıkları kırk gün kadar cehennemde kalacaklarına inanıyorlardı. Bu sebeple, "Bize cehennem ateşi ancak sayılı günler dokunur" diyorlardı. Âyette "Siz bu konuda Allah katından söz mü aldınız?" Cümlesi ile bu inanç reddedilmektedir. Yahudiler, Allah ve âhiret hayatına iman etmekle birlikte Hz. Muhammed'e ve Kur'ân'a iman etmedikleri için kâfir idiler. Nitekim Abdullah b. Abbas سَيِّئَةٌ بَلَى مِنْ كَسَبَ سَيِّئَةٌ cümlesini "Ey Yahudiler! Kim sizin gibi amel yapar, sizin gibi inkâr eder ve sizin söylediğinizi söylerse işte onlar, cehennem halkı olanlardır" şeklinde yorumlamıştır.¹¹⁹ Kur'ân'ın anlatım üslubunda imandan sonra inkâr, iyi amelden sonra kötü amel zikredilir.¹²⁰ 81'inci âyette şirk, inkâr ve isyan, 82'nci âyette iman ve salih amel zikredilmişti: "İman eden ve salih ameller işleyen kimselere gelince, evet sadece onlar, cennet halkıdır ve onlar, cennette ebedî olarak kalacak olanlardır." Dolayısıyla bu âyetin delaleti¹²¹ bir önceki âyette geçen مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةٌ cümlesi, "Allah'a ortak koşan ve inkâr eden kimse", وَأَحَاطَتْ بِهٖ حَاطَتُهُ cümlesi, "Şirk, inkâr ve isyanda ısrar eden, inkâr ve isyanına tövbe etmeyen,

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/285.

¹⁰⁸ Süfyân es-Sevrî, *Tefsîr*, 47.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/285.

¹¹⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/159.

¹¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/285.

¹¹² Kurtubî, *el-Câmi' l'Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/12.

¹¹³ Abdürezzak, *Tefsîr*, 1/279.

¹¹⁴ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîr*, 1/164.

¹¹⁵ İsfehânî, *Tefsîr*, 1/245.

¹¹⁶ Câbir b. Mûsâ el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr li Kelâmi'l-Âliyyi'l-Kebîr*. (Medine: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hikem, 2003) 1/76.

¹¹⁷ el-Bakara 2/80.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/257; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, 2/194.

¹¹⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed, Hamûş b. Muhammed, *el-Hidâye ilâ Bülûğu'n-Nihâye fi 'İlmi Me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrih*. (Mecm'uatü'l-Kitâbi ve's-Sünne, 20028) 1/328.

¹²⁰ Mesela bk. el-Kehf, 18/29-30; el-Mü'min, 40/40, 58; el-Câsiye, 45/30-31.

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/287.

Bakara Süresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

kâfir ve müşrik olarak ölen kimse” anlamındadır.¹²² Dolayısıyla âyet, Yahudiler ve onların konumunda olan kâfirlerle ilgilidir.¹²³

فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ “Onlar cehennemde ebedî olarak kalıcıdır” cümleleri âyetin müşrik ve kâfirlerle ilgili olduğunu ifade eder. Çünkü “Cehennem halkı olmak” ve “cehennemde ebedî olarak kalmak”, müminlere değil, kâfirlere mahsustur.¹²⁴ Bu husus, Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette açıkça bildirilmektedir. Mesela şu âyette bu husus açıkça görülmektedir: “İnkâr eden ve âyetlerimizi yalanlayan kimseler var ya işte onlar, cehennem halklarıdır. Onlar, cehennemde ebedî kalıcıdır.”¹²⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de müminlerin cennet halkı oldukları ve cennette ebedî kalacakları bildirilmektedir: “Allah, mümin erkeklere ve mümin kadınlara, içlerinde ebedî kalacakları, altlarından ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vaat etti. Allah’ın rızası ise, daha büyüktür. Bu, büyük başarı ve kurtuluştur.”¹²⁶

Müminlerin küçük veya büyük günahı bulunsa bile günahları, kendilerini tamamen kuşatmaz,¹²⁷ mutlaka sevap olan amelleri bulunur. En büyük itaat ve sevap imandır.¹²⁸ İmanla ölen ebedî olarak cehennemde kalmaz.

“Kim kötü bir iş yaparsa ona bir tek günah yazılır, kim iyi bir iş yarsa ona on kat sevap yazılır. Eğer işlediği kötü bir işi sebebiyle dünyada cezalandırılırsa onun için on iyi sevabı kalır. Eğer işlediği kötü bir işi sebebiyle dünyada cezalandırılmazsa on katı ile sevap verilen iyi amellerinden biri alınır ve onun için iyi amellerin onda dokuzu baki kalır. Sonra şöyle demiştir: Bir katı ile karşılık verilen kötü amelleri, on katı ile sevap verilen iyi amellerine galip gelenlere yazıklar olsun.”¹²⁹

Bu rivayet, şu âyet ile uyum sağlamaktadır. “Kim âhirete, *حَسَنَةً* / iman ve salih amel ile gelirse ona on katı mükâfat vardır. Kim de *سَيِّئَةً* / inkâr ve günah ile gelirse o da sadece inkâr ve günahının misliyle cezalandırılır ve onlara zulmedilmez.”¹³⁰

Yüce Allah, mali ibadetlere bire yedi yüz,¹³¹ sabretmeye ise hesapsız derecede sevap vermektedir.¹³²

Bu açıklamalar ışığında konumuz olan âyete şöyle meâl verilebilir: “Evet, kim inkâr edip günah işler ve günahı kendisini çepeçevre kuşatır ve tövbe edip iman etmeden ölürse işte bunlar, cehennem halkıdır. Onlar, cehennemde ebedî olarak kalacaklardır.”

Âyete “Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar”¹³³ şeklinde bir meâl verildiği zaman âyet,

¹²² Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 1/119; Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 2/284.

¹²³ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/162.

¹²⁴ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 2/282.

¹²⁵ el-Bakara 2/39.

¹²⁶ et-Tevbe 9/71.

¹²⁷ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib ibn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422) 1/171.

¹²⁸ Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, 1/105.

¹²⁹ Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 15/231; benzeri için bk. Müslim, Zikir, 22.

¹³⁰ el-En'âm 6/160.

¹³¹ el-Bakar 2/261.

¹³² ez-Zümer 39/10.

¹³³ Hayretten Karaman ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015) 11.

“kötülük işleyen ve kötülükleri kendisini kuşatanların” mümin bile olsalar cehennemlik oldukları ve içinde ebedî olarak kalmak üzere cehenneme gidecekleri anlaşılır. Bu, Kur’ân ve sünnet bütünlüğüne uygun bir anlam değildir. Diğer taraftan Türkçede “**kötülük**” kelimesi, “zarar verecek davranış, eylem veya söz” anlamına gelir. Bu anlam, âyetteki سَيِّئَةٌ kelimesini karşılamaz.

2. Büyük Günah İşleyen Müminin Âhiretteki Durumu

Büyük günah, hırsızlık¹³⁴ ve zina¹³⁵ gibi dünyada had cezası,¹³⁶ toplumda fuhşun yayılmasını istemek¹³⁷ gibi âhirette azap bildirilen günah,¹³⁸ faiz gibi haram olduğuna dair Kur’ân-ı Kerim’de âyet¹³⁹ bulunan yasak fiiller, Allah’a isyan olan söz, fiil ve davranışlar,¹⁴⁰ kibir gibi işleyen ceहनnemle cezalandırılacağı¹⁴¹ bildirilen günah,¹⁴² şirk, inkâr ve nifak gibi Allah’ın lanet ettiği¹⁴³ ve gazap ettiği günah,¹⁴⁴ yalan haber üretmek gibi işleyeni fasık¹⁴⁵ olarak nitelenen günah ve Allah’ın işleyeni şiddetle yerdığı günah¹⁴⁶ şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴⁷ Abdullah b. Abbas, “Büyük günah, Allah’ın ceहनnem vaat ettiği veya gazap ettiği veya lanet ettiği veya azap olduğunu bildirdiği her günahdır” demiştir.¹⁴⁸

Konumuz olan âyet her ne kadar kâfirlerle ilgili olsa da¹⁴⁹ âyeti yukarıda beyan ettiğimiz gibi günahkâr müminlerle de irtibatlandırılanlar olmuştur. Buna günah anlamına gelen سَيِّئَةٌ ve خطيئة kelimeleri imkân vermektedir. Eğer âyet, büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen müminlerle ilgili ise bu takdirde âyet, müminlerin ceहनnemde ebedî kalacaklarını ifade eder. “Büyük günah işleyen mümin, kâfir olur” görüşünü savunan Hâriciler¹⁵⁰ ile “büyük günah işleyen mümin, şirk, inkâr ve nifakı bulunmadığı için kâfir olmaz, fakat işlediği günah sebebiyle mümin olarak da kalamaz, bu ikisi arasında bir yerde bulunur” görüşünü savunan Mutezile¹⁵¹ mezhebi âlimleri, âyeti bu görüşlerine delil olarak zikretmişlerdir.¹⁵² Hz. Peygamberin, ashabının ve dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyen, büyük günah işleyen müminlerin dinden çıkmayacaklarını, tövbe

¹³⁴ el-Mâide 5/38.

¹³⁵ en-Nûr 24/1.

¹³⁶ كُلُّ عَمَلٍ يُعْمَلُ بِهِ الْحَدُّ فَهُوَ مِنَ الْكَبَائِرِ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/247,

¹³⁷ en-Nisâ, 24/19.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 9/429. كُلُّ ذَنْبٍ نَسَبَهُ اللَّهُ إِلَى النَّارِ فَهُوَ مِنَ الْكَبَائِرِ. İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevzî, *Zâdü’l-Mesir Fi İlmi’t-Tefsir*. (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1422) 4/190; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/247,

¹³⁹ el-Bakara 2/275.

¹⁴⁰ كُلُّ شَيْءٍ غَضِبَ اللَّهُ فِيهِ فَهُوَ كَبِيرَةٌ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/246.

¹⁴¹ en-Nahl 16/29.

¹⁴² كُلُّ ذَنْبٍ تَوَعَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالنَّارِ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*. (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1414) 5/135.

¹⁴³ el-Ahzâb 33/64–66; en-Nisâ 4/138.

¹⁴⁴ el-Feth 48/6.

¹⁴⁵ el-Hucurât 49/6.

¹⁴⁶ شَيْءٌ فَاعَلَهُ ذَمًّا شَدِيدًا Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 5/135.

¹⁴⁷ bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 6/652; Tabbâre, Afif Abdülfettâh, *el-Hatâyâ fi Nazari’l-İslam*. (Beirut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, tarihsiz)12; Muhammed Tahir Sıddîkî el-Hindî, *Mecme’u Bihâri’l-Envâr fi Garâibi’t-Tenzîli ve Letâifi’l-Ahbâr*. (Haydarabad: 1971) 1/403.

¹⁴⁸ كُلُّ الْكَبَائِرِ كُلُّ ذَنْبٍ خُتِمَهُ اللَّهُ بِنَارٍ أَوْ غَضِبَ أَوْ لَعَنَهُ أَوْ عَذَابَ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 6/652.

¹⁴⁹ İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 1/171.

¹⁵⁰ Ethem Ruhi Fiğlalı, “Hârici”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997) 16/169-175.

¹⁵¹ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’âni ve Me’ânihi* (Beirut: Dâru’l-Kindî, thk. Hüseyin Kutlu, 1398) 254-255. İlyas Çelebi, DİA. (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020) 31/ 391-401.

¹⁵² Semerkandî *el-Bahru’l-Ulûm*, 1/68,

Bakara Süresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

etmeden ölürlerse ebedî olarak cehennemde kalmayacaklarını savunan Ehl-i Sünnet âlimleri,¹⁵³ âyetin müminlerle ilgili olmadığını savunmuşlardır.¹⁵⁴

Hâriciler ile Mutezile mezhebi âlimleri konumuz olan âyeti şöyle yorumlamışlardır.¹⁵⁵ سَيِّئَةٌ kelimesi bütün günahları kapsar. Yüce Allah, “Kötülüğün cezası, onun dengi bir kötülüktür”¹⁵⁶ ve “Kim kötülük eder ve kötü bir iş yaparsa onunla cezalandırılır”¹⁵⁷ buyurmaktadır. Dolayısıyla büyük günah işleyen ve bu günahları sevaplarını kuşatan kimse, cehennem halkıdır ve cehennemde ebedî olarak kalır. Eğer bu âyet, Yahudiler hakkında inmiştir denirse, biz de “sebebin hususi olması, genel olmasına engel değildir” deriz, demişlerdir.¹⁵⁸

Ehl-i Sünnet âlimleri, buna şöyle cevap vermişlerdir: Yüce Allah, âhirette günahkârları affedebilir, biz kimi affedeceğini, kimi cezalandıracağını bilemeyiz, cezalandırdığı kimseleri de cehennemde ebedî olarak bırakmaz, imanın mükâfatı olarak cehennemden çıkarıp cennetine koyar.¹⁵⁹

Yüce Allah, günahkârları dünyada iken affedebileceği gibi dilerse âhirette de affedebilir. “O Allah ki hesap gününde O’nun benim günahlarımı bağışlayacağını umarım”¹⁶⁰ âyeti bunun delilidir. Allah müminlere dünyada da âhirette yardım eder.¹⁶¹

Mutezile âlimleri görüşlerine “Kim Allah'a ve Peygamberine isyan eder ve onun koyduğu sınırları çiğnerse, Allah, onu içerisinde ebedî kalacağı cehennem ateşine sokar. Onun için alçaltıcı bir azap vardır”¹⁶² âyetini de delil olarak zikretmişlerdir. Onlara göre âyet geneldir, dolayısıyla namaz, oruç, zekât, hac ve cihad gibi farzları terk edenleri de içki, zina ve cana kıyma gibi haramları işleyenleri de kapsar. Çünkü bu kimseler Allah’ın sınırlarını çiğnemiş ve cezayı hak etmiştir.¹⁶³

Ehl-i Sünnet âlimleri, buna şu âyetler ile cevap vermişlerdir: “Şüphesiz âhirette rezillik, aşağılık ve kötülük kâfirlerin üzerindedir.”¹⁶⁴ “Ey Firavun! Şüphesiz azabın, bize Allah’ın âyetlerini yalanlayıp yüz çeviren kimselere yapılacağı gerçekten vahyolundu.”¹⁶⁵ Bu âyetler, âhirette müminlerin değil, âyetleri yalanlayan kâfirlerin rezil ve rüsva olacaklarını beyan etmektedir. Şu âyette âhirette Allah’ın müminleri rezil ve rüsva etmeyeceği bildirilmektedir: “O gün Allah, Peygamberi ve onunla birlikte iman edenleri rezil ve rüsva etmez.”¹⁶⁶

Mutezile âlimlerinin görüşlerine delil aldıkları âyetlerin bazıları şunlardır:

¹⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Sünnet” *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994) 10/ 525-530.

¹⁵⁴ Nesefi, *Medâriku't-Tenzil*, 1/105.

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsiyyi, 1420)1/569.

¹⁵⁶ eş-Şûrâ 42/40.

¹⁵⁷ en-Nisâ 4/123.

¹⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1/569.

¹⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1/569.

¹⁶⁰ eş-Şu'arâ 26/82.

¹⁶¹ el-Mü'min 40/51.

¹⁶² en-Nisâ 4/14.

¹⁶³ Râzî, 1/569.

¹⁶⁴ en-Nahl 16/27.

¹⁶⁵ Tâhâ 20/48.

¹⁶⁶ et-Tahrîm 66/8.

(1) “Kim bir mümini, kasten öldürürse, bu kimsenin cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”¹⁶⁷

Âyette öldürme suçunu işleyen kimsenin cehennemde ebedî kalacağı bildirilmektedir.

Ehl-i sünnet âlimleri âyeti iki şekilde anlamışlardır. (1) Bir mümin bir cana kıyar, tövbe etmeden ölür ve âhirette Allah da affetmezse uzun süre cehennemde kalır.¹⁶⁸ Allah dilerse şirk ve inkâr dışındaki günahları affedebilir.¹⁶⁹ İnsan öldürme suçu, büyük günahdır ancak şirk ve inkâr değildir. (2) Bir mümin, bir mümini sırf mümin olduğu için öldürürse¹⁷⁰ o zaman ebedî olarak cehennemde kalır.¹⁷¹ Mesela İmam Mâtürîdî, âyeti bir mümin bir mümini öldürmeyi helâl sayarak öldürür ve haramı hafife alırsa şeklinde yorumlamıştır.¹⁷² Herhangi bir haramı helâl saymak, inkârdır. Bu takdirde âyet kâfirlerle ilgili olur. Bu yorumu göre âyetin anlamı şöyledir: “Kim bir mümini, sırf mümin olduğu için kasten öldürürse, bu kimsenin cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”

(2) “Kim kötülük eder ve kötü bir iş yaparsa onunla cezalandırılır ve bu kimse Allah’tan başka kendisi için azaptan kurtaracak hiçbir dost ve yardımcı da bulamaz.”¹⁷³

Âyette kötülük eden ve kötü iş yapan kimsenin cezalandırılacağı ve kendisine kimsenin yardım etmeyeceği bildirilmektedir.

Ehl-i Sünnet âlimi İmam Mâtürîdî âyeti şöyle yorumlamıştır: Mümin yaptığı kötü şey sebebi ile dünyada, kâfir âhirette cezalandırılır, âyetin ikinci cümlesi kâfirlerle ilgilidir.¹⁷⁴ “Allah müminlere dünyada da âhirette yardım eder”¹⁷⁵ âyeti ile “Erkek veya kadın kim mümin olarak salih ameller işlerse işte onlar, cennete girerler ve zerre kadar zulmedilmezler” anlamındaki 124’üncü âyet ile şu rivayet, bunun delilidir: Hz. Ebû Bekir (ö.13/634), diyor ki: Ya Resûlellah! Bu âyet olduktan sonra nasıl kurtuluşa ereriz? Yaptığımız her amel ile cezalandırılacak mıyız dedim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s), “Allah seni bağışlasın ey Ebû Bekir! Sen hasta olmadın mı? Üzülmedin mi? Sana şiddetli darlık isabet etmedi mi?” Dedi. Hz. Ebû Bekir (r.a.), “Evet ya Resûlullah” dedim. Hz. Peygamber (s.a.s), “İşte bu hastalanma, üzülme ve şiddetli darlığa maruz kalma cezalandırıldığı şeylerdir” buyurdu.¹⁷⁶

(3) “Kötü işler yapan kimseler var ya, onların kötülüklerinin cezası misliyledir ve onları zillet kaplar. Onları Allah’ın azabından koruyacak hiçbir kimse yoktur. Yüzleri sanki karanlık geceden parçalar ile örtülmüş gibidir. İşte onlar, cehennem halkıdır. Onlar, cehennemde ebedî kalıcıdır.”¹⁷⁷

Âyette kötü iş yapanların cezalandırılacağı ve onlara kimsenin yardım etmeyeceği bildirilmektedir.

¹⁶⁷ en-Nisâ 4/93.

¹⁶⁸ Neseî, *Medâriku’t-Tenzil*, 1/385.

¹⁶⁹ en-Nisâ 4/48, 116.

¹⁷⁰ Neseî, *Medâriku’t-Tenzil*, 1/385.

¹⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 7/340.

¹⁷² Mâtürîdî, *Medâriku’t-Tenzil*, 3/144.

¹⁷³ en-Nisâ 4/123.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünnet*, 3/368.

¹⁷⁵ el-Mü’min 40/51.

¹⁷⁶ İbn Hibban, Muhammed, *el-İhsân fî Tertîbi Sahîhi İbn Hibban*. Tertip, el-Emîr Alâüddin Ali b. Belban el-Farisî, thk. Şuayb el-Arnâvut. (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1988) 7/171. (No: 2910)

¹⁷⁷ Yunus 10/27.

Bakara Süresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

Ehl-i Sünnet âlimleri âyetin kâfirlerle ilgili olduğunu savunmuşlardır.¹⁷⁸ Buna “İman edip salih amelleri en güzel şekilde yapan iyi kimselere mükâfat olarak nimet yurdu olan cennet ve fazlası, Allah’ın cemalini müşahede vardır. Onların yüzlerine ne kara, toz-toprak ve leke bulaşır ne de zillet, aşağılık ve horluk okunur. Onlar, cennet halkıdır. Onlar, cennette ebedî olarak kalıcıdırlar” anlamındaki bir önceki âyetin delalet ettiğini, âhirette “Yüzleri sanki karanlık geceden parçalar ile örtülmüş gibi olanların”¹⁷⁹ kâfirler olduğunu söylemişlerdir.

(4) “Ey müminler! Savaş taktiği gereği, düşmanı vurmak için geri çekilmek veya başka bir birliğe katılmak hariç böyle bir günde kim kâfirlere arkasını döner ve savaştan kaçarsa o, Allah’ın gazabına uğrar ve onun varacağı yer cehennemdir. Cehennem ne kötü varılacak yerdir.”¹⁸⁰ “Ey Peygamberim! Altın ve gümüşü biriktirenler ve onları Allah yolunda harcamayanlar, zekâtını vermeyenler var ya onları elem dolu bir azapla müjdele.”¹⁸¹ “Allah’ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu zannetmesinler. Aksine bu, kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey, kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır.”¹⁸²

Bu âyetlerde savaştan kaçan, zekâtı vermeyen ve cimrilik eden kimsenin cehennemle cezalandırılacağı bildirilmektedir.¹⁸³

Ehl-i Sünnet âlimleri bu tür âyetlere karşı şu açıklamayı yapmışlardır: Büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen müminlerin durumu âhirette Allah’a kalır. Yüce Allah dilerse onu kendiliğinden bağışlar, dilerse bu kimse için peygamberine şefaet etme izni verir, dilerse onu cezalandırmak üzere cehenneme koyar, bir müddet cehennemde cezalandırır, sonra cehennemden çıkarılmasını emreder, bunu ya şefaet ile ya şefaetiz yapar ve sonunda cennete koyar, mümin cehennemde ebedî olarak kalmaz, ancak kâfirler cehennemde sonsuz olarak kalırlar. Büyük günahların başı inkârdır, müminde de bu günah yoktur, dolayısıyla cehennemde ebedi kalmaz.¹⁸⁴ Şu âyetler ve benzerleri buna delildir: Ey Peygamberim! “Kullarıma şöyle buyurduğumu bildir: Ey kendileri aleyhine aşırı gidip haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Bilesiniz ki şüphesiz Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz O, çok bağışlayan ve çok merhametli olanıdır.”¹⁸⁵ “Şüphesiz Rabbin, insanların zulümlerine karşı af ve mağfîret sahibidir.”¹⁸⁶ Ehl-i sünnet âlimlerine göre bu âyetler umumdur, bütün günahları kapsar, dolayısıyla mümin tövbe etmese bile yüce Allah dünya ve âhirette bütün günahları bağışlayabilir. Nitekim “O Allah ki, kullarının tövbesini kabul eder ve **günahları bağışlar**”¹⁸⁷ âyetinde tövbe ve af ayrı olarak zikredilmiştir. Allah tövbe edenleri affeder, tövbe etmeyen müminleri de affedebilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de yüce Allah’ın âhirette müminlere cennetle birlikte bağışlama vaat edilmektedir:¹⁸⁸ “Âhirette kâfirler için cehennemde şiddetli bir azap ve müminler için Allah’ın

¹⁷⁸ Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, 2/19.

¹⁷⁹ Âl-i İmrân 3/106-107.

¹⁸⁰ el-Enfâl 8/16.

¹⁸¹ et-Tevbe 9/34.

¹⁸² Âl-i İmrân 3/180.

¹⁸³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 3/568-576.

¹⁸⁴ Beyhâkî, *Şu’abü’l-İman*. thk: Abdül-Âli Abdülhamîd, Hâmîd Eşref Ali. (Bombay: Mektebetü’r-Rüşd, 2003) 1/464-465

¹⁸⁵ ez-Zümer 39/53.

¹⁸⁶ er-Ra’d 13/6.

¹⁸⁷ eş-Şûrâ 42/25.

¹⁸⁸ bk. el-Bakara 2/268, Âl-i İmrân 3/133, 136, en-Nisâ 4/4, el-Mâide 5/9, Hüd 11/11, er-Ra’d 13/6, el-Hac 22/50, en-Nür 24/26, el-Ahzâb 33/35, es-Sebe’ 34/4, el-Ahzâb 35/7, Yâsin 36/11, el-Fussilet 41/43, Muhammed 47/15, el-Feth 48/29, el-Hucurât 49/3, el-Hadîd 57/20, el-Mülk 67/12.

mağfireti, rızası ve cenneti vardır.”¹⁸⁹ “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını ve inkârı bağışlamaz. Bunun dışında kalan, inkâr olmayan günahları dilediği kimseler için **bağışlar**”¹⁹⁰ anlamındaki âyet ve benzeri birçok âyette¹⁹¹ Allah’ın âhirette müminlerin küçük veya büyük günahlarını affedebileceğini ifade etmektedir:

Ahzâb Sûresinin 35’inci âyetinde müminlerin on niteliği zikredildikten sonra “Allah onlar için **bağışlanma** ve büyük bir mükâfat hazırladı” buyurulmuştur. Aftan söz edebilmek için bir suçun ve günahın bulunması gerekir. Aşağıdaki hadis-i şerîfler ve benzerleri de Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu görüşüne delildir:

Sahabeden Ubâde b. Sâmî diyor ki: “Biz Resûlullah (s.a.s) ile bir mecliste birlikte idik. Hz. Peygamber, bize “Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, zina etmemek, hırsızlık yapmamak ve haksız yere cana kıymamak üzere bana biat edin, sizden kim verdiği sözü tutarsa mükâfatı Allah'a ait olur, kim bunlardan birini yapar ve dünyada cezalandırılırsa, bu ceza onun için kefarettir olur, kim bunlardan birini yapar ve Allah, bu suçunu örter ve dünyada cezalandırılmazsa hali Allah'a kalır, Allah, dilerse onu affeder, dilerse cezalandırır” buyurdu.¹⁹²

“Allah, beş vakit namazı farz kılmıştır. Kim abdesti güzelce alır, beş vakit namazı vaktinde kılar, rükûunu, secdesini ve huşûunu tam yaparsa bu kimseye Allah’ın onu bağışlayıp cennete koyacağına dair sözü vardır. Namazlarını kılmayan kimseye ise Allah’ın bir sözü yoktur. Dilerse onu bağışlar ve cennetine koyar, dilerse ona azap eder.”¹⁹³

“Şüphesiz Allah, âhirette mümine lütuf ve keremi ile yaklaşır, onu himaye eder ve günahlarını insanlardan gizler ve şöyle buyurur: “Şu günahı biliyor musun? Şu günahı biliyor musun?” Mümin, “Evet ya Rabbi!” der. Allah ona günahlarını ikrar ettirir. Mümin zihninde Allah’ın kendisini helâk edeceğini düşünür. Allah şöyle buyurur: “Dünyada günahların örtmüştüm bugün de senin günahlarını bağışlıyorum. Mümine sevaplarının bulunduğu amel defteri verilir. Kâfir ve münâfiğe gelince, “Şahit olan melekler, “Bunlar, Rab’lerine karşı yalan söyleyen kimselerdir” derler. Bilesiniz ki, Allah’ın laneti müşriklerin üzerindedir.”¹⁹⁴

Yüce Allah, dünyada müminin günahını tövbe ile affedebileceği gibi bir salih amel,¹⁹⁵ bir musibete sabır sebebiyle¹⁹⁶ veya kendiliğinden de affedebilir. Aynı şekilde âhirette de müminler “kolay bir şekilde hesaba çekilir”¹⁹⁷ ve günahları affedilebilir. Şu âyetler buna delildir: “Ey müminler! Allah’a güzel bir borç vererseniz, elbette sizin kötülüklerinizi örterim ve andolsun sizi, içinden ırmaklar akan cennetlere koyarım.”¹⁹⁸ “Anne ve babasına iyi davranan ve Allah’a dua eden mümin kimseler var ya biz onların amellerinin iyisini kabul ederiz ve

¹⁸⁹ el-Hadîd 57/20.

¹⁹⁰ el-Bakara 2/48, 116.

¹⁹¹ el-Mâide 5/9; el-Hac 22/50; el-Feth 48/29.

¹⁹² كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ تَبَايعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَرْبُوا وَلَا تَسْرِفُوا وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَغُوبِ بِهِ فَهُوَ كَقَارِءٍ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَاسْتَرَهُ اللَّهُ خُمُسُ صَلَواتِ إِفْتَرَضْنَهُنَّ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ أَحْسَنَ وَضَوَّاهُنَّ وَصَلَّاهُنَّ لَوْ قَتِيهِنَّ وَأَتَمَّ رُكُوعَهُنَّ وَخَشَوْعَهُنَّ كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ وَمَنْ خَمَسُ صَلَواتِ إِفْتَرَضْنَهُنَّ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ أَحْسَنَ وَضَوَّاهُنَّ وَصَلَّاهُنَّ لَوْ قَتِيهِنَّ وَأَتَمَّ رُكُوعَهُنَّ وَخَشَوْعَهُنَّ كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ عَهْدٌ أَنْ يَغْفِرَ لَهُ وَإِنْ شَاءَ عَذِبَهُ

¹⁹³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 9.

¹⁹⁴ إِنَّ اللَّهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنِينَ فَيَضَعُ عَلَيْهِمْ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُهُمْ فَيَقُولُ أَنْتُمْ كَذِبٌ كَذَا أَنْتُمْ كَذِبٌ كَذَا؟ فَيَقُولُ نَعَمْ أَيُّ رَبِّ حَتَّى إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي النَّبَا وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ وَيُعْطَى صَنِيفَةً حَسَنَاتِهِ وَأَمَّا الْكَاذِبُ وَالْمُنَافِقُ فَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هُوَ لَاءَ الَّذِينَ

¹⁹⁵ Buhârî, “Mezâlim”, 4. Hadiste geçen âyet, Hûd 11/18.

¹⁹⁶ et-Teğâbün 64/17.

¹⁹⁷ Buhârî, Merdâ’, 1.

¹⁹⁸ İnşikâk 84/88.

¹⁹⁹ el-Mâide 5/12.

Bakara Sûresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

günahlarını bağışlarız, bu kimseler, cennet halkı arasında olacaklardır ..."¹⁹⁹ "Cennette muttakî müminler için her çeşit meyve vardır. Onlar Rableri tarafından bağışlanacaktır..."²⁰⁰

Günahkâr mümin âhirette affa mazhar olmasa, günahının cezasını çekmesi için cehenneme konulsa bile, cehennemde ebedî olarak kalmaz.²⁰¹ Kalırsa iman etmenin mükâfatını almamış olur. "Şüphesiz Allah, hiç kimseye zerre kadar zulmetmez. Eğer iyi bir amel işlerse onun sevabını kat kat verir ve kendi katından büyük bir mükâfat verir."²⁰² Dolayısıyla mümin günahının cezasını çekince, cehennemden çıkartılır, imanının mükâfatı olarak cennete konur. Bu hususu Hz. Peygamber şöyle bildirmiştir: "Tevhîd ehlinde olan müminler, cehennemden çıkar ve cennete girerler."²⁰³ Tevhîd ehli, cehennemden çıkarıldığı ve cennete konulduğu zaman, "İnkâr edenler, 'keşke Müslüman olsaydık' diye çok arzu edeceklerdir."²⁰⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette cehenneme ancak kâfirlerin gireceği bildirilmektedir: "Cehennem ateşine ancak Peygamberi ve kitabı yalanlayan ve imandan yüz çeviren en zalim kimse girer."²⁰⁵ "Rab'lerini inkâr eden kimseler için cehennem azabı vardır."²⁰⁶

Âl-i İmrân Sûresinin 131'inci âyetinde cehennem için hazırlanmış kâfirler için bildirilmektedir. "Kıyamet günü bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara gelince, onlara "İmanınızdan sonra inkâr mı ettiniz? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın" denir. Yüzleri ağaran kimselere gelince onlar, Allah'ın rahmeti, cenneti içinde olacaklardır. Onlar, cennette ebedî olarak kalacak kimselerdir"²⁰⁷ âyetlerinde yüzleri ağaranların cennete, yüzleri kararanların cehennem gireceği bildirilmektedir. Yüzleri ağaranlar, müminler, kararanlar ise kâfirlerdir.

Mutezilenin büyük günah işleyen kimsenin dinden çıkacağına delil olarak aldıkları âyetlerden biri En'âm Sûresinin 82'nci âyetidir: **الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** "İman eden ve imanlarına zulüm/şirk karıştırmayan kimseler var ya işte güven onlarındır ve onlar doğru yola ulaştırılmış olanlardır."

Mutezîlî müfessir Zamahşerî (ö. 538/114) âyette geçen **بِظُلْمٍ** kelimesini بِمَعْصِيَةٍ isyan olan söz, eylem ve davranış yani günah ile açıklamıştır.²⁰⁸ Buna göre bir insanın hidayete erenlerden yani müminlerden olabilmesi için günah işlememiş olması gerekir. Ehl-i sünnet âlimi İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), âyetteki **بِظُلْمٍ** kelimesini بِالشِّرْكِ "Allah'a ortak koşma" ile açıklamıştır.²⁰⁹ Bu yoruma göre bir insan Allah'a şirk koşarsa hidayete erenlerden yani müminlerden olamaz. Âyet indiği zaman bu, Resûlullah'ın ashabına çok ağır ve zor gelir. Bunun üzerine peygambere derler ki: *Ey Allah'ın elçisi! Hangimiz nefsinde zulmetmiyor? Allah'ın elçisi de arkadaşlarına, "âyette geçen zulüm, sizin sandığınız*

¹⁹⁹ el-Ahkâf 46/16. Yorum için bk. İsmail Karagöz, *Allah Kelamı Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri, Açıklama ve Kırk Meâli* (Ankara: Kar, 2021)

²⁰⁰ Muhammed 47/15.

²⁰¹ Tirmizî, *es-Sünen*, 4/321

²⁰² en-Nisâ 4/40.

²⁰³ **سَيُخْرِجُ مِنَ النَّارِ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ وَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ** Tirmizî, "İman", 17. (No: 2775)

²⁰⁴ **إِذَا أُخْرِجَ أَهْلُ التَّوْحِيدِ مِنَ النَّارِ وَأَدْخُلُوا الْجَنَّةَ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ** Tirmizî, "İman", 17. (No: 2775) Hadiste geçen âyet, el-Hicr 15/2.

²⁰⁵ el-Leyl 92/14-16.

²⁰⁶ el-Mülk 67/6; bk. el-Mülk 67/8-9.

²⁰⁷ Âl-i İmrân 3/106-107.

²⁰⁸ Zamahşerî, *el-Keşşâf*, 2/43.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/195.

manada değildir, buradaki zulüm, Lokman'ın oğluna, "Ey yavrum! Allah'a şirk koşma, çünkü şirk en büyük zulümdür" diye öğüt verip sakındırdığı Allah'a ortak koşmak anlamındadır" şeklinde izah eder.²¹⁰

Örnek olarak zikredilebilecek **diğer** âyet, Fâtır Sûresinin 10'uncu âyetidir: **الَّذِي يَصْنَعُ الْكَلِمَ: الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ** "İyi kelimeler, Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah'ın elçidir deyip iman etmek, Allah'a yükselir ve kabul edilir. **Salih amellere** gelince onu da Allah'a iman yükseltir."

Âyette geçen **الَّذِي يَصْنَعُ الْكَلِمَ: الطَّيِّبُ** "İyi kelimeler" ile maksat, **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** "Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur" cümlesini söyleyerek Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed (s.a.s)'in peygamber ve tebliğ ettiği dinin hak olduğuna iman etmektir. **الْعَمَلُ الصَّالِحُ** "Salih amel" ile maksat, müminlerin iyi bir niyetle, samimi olarak Allah'a ve Resûlüne itaat olan, İslam'a ve akl-ı selime uygun olarak yaptıkları her türlü iyi ameldir.

Âyetteki **يَرْفَعُهُ** fiilinin öznesi **الْعَمَلُ الصَّالِحُ** olarak kabul edilirse²¹¹ imanın geçerli olabilmesi için salih amel şart olur, dolayısıyla salih ameli olmayan kimsenin imanı kabul olmaz, yani farzları terk eden kimse mümin olamaz. Zamahşeri âyeti böyle anlamıştır.²¹²

يَرْفَعُهُ fiilinin faili **الَّذِي يَصْنَعُ الْكَلِمَ: الطَّيِّبُ** olarak kabul edilirse cümle, "salih ameli Allah'a iman yükseltir" anlamına gelir.²¹³ Çünkü iman olmadan ameller makbul olmaz.²¹⁴ İmam Mâtürîdî âyeti böyle anlamıştır.²¹⁵ "Allah'a yükselir" imanının, "salih ameli Allah'a iman yükseltir" salih amelin kabul edilmesinden kinayedir.²¹⁶

Hâricî ve Mutezile âlimlerin iddia ettiği gibi büyük günah işlemek mümini imandan çıkarmaz. Müminler, büyük günah işleseler bile kâfir olmazlar. Bunun Kur'ân-ı Kerim'de birçok delili vardır. Mesela Hucurât Sûresinin 9'uncu âyetinde "Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle savaşırlarsa hemen onların aralarını düzelterek barışı sağlayın" buyrulduktan sonra "Eğer iki gruptan biri barışa yanaşmaz ve diğerine saldırırsa, Allah'ın emrine dönünceye kadar saldırgan tarafa karşı savaşın" cümlesinde "saldırgan" kimse mümin olarak nitelenmiştir. Hâlbuki haksız saldırı büyük günahdır. Bakara Sûresinin 178'inci âyetinde "Ey iman edenler! Kasten öldürülenler hakkında size kısas, misli ile karşılık vermek farz kılındı" buyrulmuştur. Kasten bir insanı öldüren kimse mümin olarak ifade edilmiştir. Hâlbuki kasten insan öldürmek büyük günahdır. Tahrîm Sûresinin 8'inci âyetinde "Ey iman edenler! Allah'a ihlâs ve samimiyetle tövbe edin" buyrulmuştur. Âyette Allah'ın tövbe etmeyi emrettiği kişiyi mümin olarak isimlendirilmiştir.

Sonuç

Yüce Allah, kendisine kulluk etmeleri için yarattığı insanları, iman edip etmeme, iyi veya kötü işler yapıp yapmama konusunda sınava tabi tutmuş, merhameti gereği kulluk görevlerinde insanlara Peygamber ve kitaplarla rehberlik etmiş, kulluk görevlerini yerine

²¹⁰ Müslim, "İman", 197; Buhârî'nin rivayeti, sahabenin "Hangimiz nefesine zulmetmez ki" demesi üzerine Allah'ın Lokman Sûresinin 32'nci âyetini indirdiği şeklindedir. "İman", 23.

²¹¹ İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/431. **أَنَّ الْعَمَلَ الصَّالِحَ هُوَ يَرْفَعُ الْكَلِمَ**

²¹² Zamahşeri, *el-Keşşâf*, 3/602.

²¹³ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 3/79. **وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ الْكَلِمَ وَالْمَرْفُوعُ الْعَمَلُ لِأَنَّهُ لَا يُقْبَلُ عَمَلٌ إِلَّا مِنْ مُؤَدِّ**

²¹⁴ Mâide 5/5.

²¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 4/873.

²¹⁶ Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, 3/79.

Bakara Sûresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip Girmeyeceği Meselesi

getirip getirmemekte özgür bırakmıştır. Bu özgürlük içerisinde iman edenler de inkâr edenler de, itaat edenler de isyan edenler de olagelmıştır. Yüce Allah, inkâr ve isyan edenlere, bu günahlarından kurtulmak için tövbe imkânı vermiştir. Kâfir insan, iman ederse mümin olur ve günahlarından kurtulur. Mümin insan, günah işler, sonra tövbe ederse günahından temizlenir. Mümin zekât vermemek gibi ilâhî bir emri yerine getirmez, haksız yere yetim malı yemek gibi bir yasağı işler ve tövbe etmeden ölürse âhirette cehennemle cezalandırılıp cezalandırılmayacağı, cezalandırılırsa cehennemde sürekli kalıp kalmayacağı konusunda İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafa sebep olan âyetler vardır. Bu âyetlerde biri Bakara Sûresinin 81'inci âyetidir. Bu âyette geçen **سَيِّئَةٌ** ve **حَاطِيَةٌ** kelimeleri şirk ve inkâr anlamına gelebileceği gibi herhangi bir büyük günah anlamına da gelebilir. Bu itibarla kelimelere Mutezile âlimleri büyük günah anlamını vermişler, büyük günah işleyen müminlerin, dinden çıkacaklarını, tövbe etmeden ölürlerse ebedî cehennemde kalacaklarını savunmuşlardır. Buna mukabil Ehl-i Sünnet âlimleri, şirk koşmadığı ve inkâr etmediği sürece büyük günah işlemekle müminin dinden çıkmayacağı, günahına tövbe etmeden ölürse âhirette Allah'ın affedebileceği, affetmese bile mümini cehenneme atıp orada sürekli bırakmayacağı, imanın mükâfatı olarak cehennemden çıkarıp cennetine koyacağını savunmuşlardır. Her iki tarafın görüşlerine delil olabilecek âyet ve hadisler vardır. Ancak âyet ve hadisler bir bütün olarak okunduğu zaman Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerinin isabetli olduğu anlaşılır. Çünkü yüce Allah, cenneti müminler için, cehennemi kâfirler için hazırlamıştır. İnsan günah işleyebilecek özellikte yaratılmıştır. Bu itibarla günah işleyebilir. Yüce Allah, dünyada müminin günahını affedebildiği gibi âhirette affedilebilir, affetmese ve günahının cezasını çekmesi için cehenneme koysa bile, cehennemde ebedî bırakmaz. Çünkü mümin cehennemde sürekli kalırsa imanın mükâfatını vermemiş olur. Yüce Allah, mümine zerre kadar bile olsa iyi ameline mükâfat verir, zerre kadar zulmetmez. En büyük amel, kalbin ameli olan imandır. Dolayısıyla mümin günahının cezasını çekince, cehennemden çıkartılır, imanın mükâfatı olarak cennete konur.

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

Yazar(lar) / Author(s): İsmail Karagöz

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câm'u's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahru'l-Muhit*. Buyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ahmed, *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Beyhakî. *Şu'abü'l-İman*. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Cevzî, İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-Mesîr Fi 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422.
- Cevzî, İbn Kayyım, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-Mesîr Fi 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1422.
- Cezâîrî Muhammed b. Abdilkâdir b. Muhyiddîn el-Hasenî. *Eyseru't-Tefâsîr li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebüssuûd el-İmâdî Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Ethem Ruhi Fıglal. DİA. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Fâsî Süfû, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Kâhire: 1419.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhîr Muhammed b. Ya'kûb. *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Atiyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. Kâhire: nâşir, el-Faruk el-Hadîse, 2002.
- İbn Hibban, Muhammed. *el-İhsân fi Tertîbi Sahîhi İbn Hibban*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İlyas Çelebi. DİA. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed. *Tefsîr*. Tanta, 1999.
- Karagöz, İsmail, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. Ankara: Kar, 2021.
- Karaman Hayretten ve diğerleri, *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. baskı, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısıryyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünneti*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed, Hamûş b. Muhammed. *el-Hidâye ilâ Bülûgu'n-Nihâye fi 'İlmi Me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrih*. Mecm'uatü'l-Kitâbi ve's-Sünnet, 20028.
- Muhammed Sıddık Han. *Fethu'l-Beyan fi Mekâsıd'l-Kur'an*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Mükatîl b. Süleyman. *Tefsîr*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1423.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Huseyin el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed, *Fehmü'l-Kur'âni ve Me'ânih*. Beyrut: Dâru'l-Kindî, 1398.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsiyyi, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Semerkandî, Alâüddin Ali b. Yahyâ. *el-Bahru'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, thk, Mahmud Mataracı, ts.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'an*. Riyad: 1997.
- Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî. *Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadir*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Tabbâre, Afîf Abdülfettâh. *el-Hatâyâ fi Nazari'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, ts.
- Hindî, Muhammed Tahîr Sıddîkî. *Mecme'u Bihâri'l-Envâr fi Garâibi't-Tenzili ve Letâifi'l-Ahbâr*. Haydarabad: 1971.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kurân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1982.

**Bakara Sûresinin 81. Âyeti Bağlamında Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girip
Girmeyeceği Meselesi**

- Tûfi Necmüddin er-Rabî Süleyman b. Abdülkavî. *el-İşârâtü'l-İlahiyye ila'l-Mebâhisi'l-Usuliyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Vâhîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1405.
- Vâhîdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Tefsîru'l-Basît*. Suud: 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1403.
- Yusuf Şevki Yavuz. DİA, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları,1994.
- Zeccâc, Ebû İshak, İbrahim b. Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühû*. Beyrut: Âlemü'l-Kütübi, 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki an gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabiyyi, 3. baskı, 1407.

Muhammed Hâmid Efendi'nin Risâle-i Mecidiyye Adlı Risalesi

Şenol SUSOY

Öz

Konu ve Amaç: Müderris bir sülalenin ferdi ve Namık Kemal'in de hocalarından olan Muhammed Hâmid Efendi'nin padişah Abdülmecid'e ithaf ettiği Risâle-i Mecidiyye, İslam akaidi üzerine yazılmış bir eserdir. 1850 yılında yazılan bu risale, tek nüshasıyla Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunmaktadır. Hâmid Efendi, eserinde Türkçe ve Farsça şiirlere de yer vermiştir. Çalışmanın amacı, Hâmid Efendi'nin ilmi ve düşünce yapısını tanıtarak ilim dünyasına mütevazı bir katkı sunabilmektir.

Yöntem: Bu çalışma, literatür taraması ve kaynak analizine dayanmaktadır. Çalışma hazırlanırken Hâmid Efendi'nin hayatı, eserinin içeriği incelenmiş ve kullandığı kaynaklar ortaya çıkarılmıştır. Eserin özgün nüshası üzerinde çalışmalar yapılmış ve transkripti ekte sunulmuştur. Ayrıca Hâmid Efendi'nin risâlesini yazma sebebi ve dönemin koşulları da ele alınmıştır.

Bulgular: Risâle-i Mecidiyye, imânın tanımı ve mahiyeti üzerine yazılmıştır. Eser, Ehl-i sünnet inancına göre imânın kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olduğunu savunur. İmân-amel ilişkisi ve imânın artma ve eksilme özellikleri tartışılmıştır. Hâmid Efendi, İmam Maturidi, İmam Eş'âri, İmam-ı Azam ve İmam Şafi gibi âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Nadiren yer verilen manzum kısımlardan dolayı eserde edebî bir dil kullanıldığı da görülmüştür.

Sonuç: Hâmid Efendi, imânın mahiyeti konusunda Hanefî mezhebi ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerini benimsemiştir. İman, kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olarak kabul edilmiştir. Eser, Hâmid Efendi'nin ilmi seviyesini ve edebî yetkinliğini gösterir. Bu çalışma, Hâmid Efendi'nin ve Risâle-i Mecidiyye'nin İslam düşüncesindeki önemini vurgular.

Anahtar Kelimeler: Risâle-i Mecidiyye, Muhammed Hâmid Efendi, İman, Tasdik, İkrar, Amel.

Muhammad Hamid Efendi's Risâlah Named Risâlah Majidiyyah

Abstract

Subject and Purpose: The Risâlah Majidiyyah, written by Muhammad Hâmid Afandî, a member of a family of scholars and one of Namîq Kamal's teachers, is a work on Islamic creed dedicated to Sultan Abdulmajid. Written in 1850, this treatise is preserved in a single manuscript in the Ottoman Archives of the Prime Ministry. Hâmid Afandî includes Turkish and Persian poems in his work. This study aims to introduce Hâmid Afandî's



Millî Eğitim Bakanlığı, Karabük, nkuloglu@bartin.edu.tr
Ministry of Education, Karabük/Türkiye



This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.



Susoy, Şenol. "Muhammed Hâmid Efendi'nin Risâle-i Mecidiyye Adlı Risalesi" *Mutalaa* 3/2 (Haziran 2024), 126-145



ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2813-4249
ROR ID: ror.org/00jga9g46
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12668070



Geliş tarihi: 29.05.2024
Kabul tarihi: 30.06.2024

scholarly and intellectual framework, thereby making a modest contribution to the world of knowledge.

Method: This study is based on a literature review and source analysis. While preparing the study, the life of Hâmid Afandî and the content of his work were examined, and the sources he used were identified. Studies were conducted on the original manuscript of the work, and its transcription is provided in the appendix. The reasons for Hâmid Afandî's writing of the treatise and the conditions of the period were also discussed.

Results: Risâlah Majidiyyah is written on the definition and nature of faith. According to the Sunni belief, the work argues that faith is affirmation by the heart and declaration by the tongue. The relationship between faith and deeds and the features of the increase and decrease of faith are discussed. Hâmid Afandî includes the views of scholars such as Imam Maturidi, Imam Ash'ari, Imam Azam, and Imam Shafi. The work also uses literary language due to the rarely included poetic sections.

Conclusions: Hâmid Afandî adopts the views of the Hanafi sect and Sunni scholars on the nature of faith. Faith is accepted as affirmation by the heart and declaration by the tongue. The work demonstrates Hâmid Afandî's scholarly level and literary competence. This study highlights the importance of Hâmid Afandî and Risâlah Majidiyyah in Islamic thought.

Keywords: Risâlah Majidiyyah, Muhammad Hâmid Afandî, Faith, Affirmation, Acknowledgment, Action

1. İman ve İmana Dair Farklı Yaklaşımlar

Arapçada güven içinde bulunmayı ifade eden “emn” kökünden türemiş olan imân sözcüğü, bir kimseyi söylediği sözde doğrulamak ve söylediğini kabul edip “kalben tasdik etmek” anlamlarına gelir. Terim olarak ise imân, “Hazreti Peygamberin Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettiği hususları bilip tasdik ve bunu söz ya da fiil olarak ikrar etmek” şeklinde tanımlanmıştır.¹

İslâm düşünce tarihinde imânın mâhiyeti en çok tartışılan konulardan biri olarak karşımıza çıkar. Hz. Osman'ın şehadeti akabinde meydana gelen siyasî ayrışmalar, akidevî tartışmaları doğurmuştur. Müslümanlar arasında cereyan eden akidevî tartışmalardan biri de imânın tanımı, mâhiyeti ve imân-amel ilişkisi meselesidir.² İslâm âlimlerinin akla ve nakle verdikleri önem ölçüsünde kullandıkları yöntem de imâna dair farklı yaklaşımlarda bulunmalarına sebep olmuştur.³

İslâm âlimleri arasında imân çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. Bu görüşler: “Kalbin tasdikidir”; “İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardır”; “İman, sadece dilin ikraridir”; “İman, kalbin marifetidir”; “İman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve ameldir” tanımları ile örneklendirilebilir.⁴

Hâricîler, Mu'tezile ve Şîa imânı kalbin tasdikî, dilin ikrarı ve uzuvların ameli olarak görmektedirler. Bunlara göre amel, imânın bir parçasıdır. Hâricîler, ilahî emir yasakları çiğneyen birini kâfir kabul edip ebedî cehennemde kalacağını kabul etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre ise bu kişiler imândan çıkmakla birlikte küfre girmemişler fakat ikisi

¹ Temel Yeşilyurt; “İmânın Mahiyeti”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 289.

² Rumeysa Özen, *İlk Dönem İmânın Mâhiyeti Tartışmaları (Zeyd b. Ali- Ebû Hanife ve Kâsım b. Sellâm Özelinde)*, (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2021), s. 6-7.

³ Özen, *İlk Dönem İmânın Mâhiyeti Tartışmaları*, I.

⁴ Özen, *İlk Dönem İmânın Mâhiyeti Tartışmaları*, 86.

arasında bir yeredirler. Tövbe etmeden ölmeleri halinde ebedî olarak cehennemde kalacaklardır.

İman, dil ile ikrardır görüşünü kabul edenlerin başında Kerrâmiye ve Mürcie mezhepleri gelir. Onlara göre kalb ile tasdik olmasa bile, dil ile ikrar yeterlidir.

Cehmiyye mezhebine göre ise imân, marifetten ibarettir. Bunlara göre tasdik olmaksızın Allah'ı, Peygamberi ve haber verdiklerini bilmek, mümin olmak için yeterlidir.

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre imânın hakikati, kalp ile tasdikten ibaret görülmekte ise de bu konuda farklı yaklaşımlar da vardır. Bu tasdik, Peygamberi ve getirdiği haberi bilip kabullenmeyi yani tasdik etmeyi ifade eder. İmanı, kalbin tasdiki olarak gören âlimler arasında başta İmam Mâturîdî ve Eş'arî olmak üzere bunlara bağlı olan âlimleri saymak mümkündür.⁵

Hanefî mezhebine göre imânın en yaygın tanımı "Kalp ile tasdik, dil ile ikrardır." Tasdik imânda asıl rükündür. İkrar ise tasdikten ilave rükünü olarak kabul edilmiştir.⁶

2. Muhammed Hâmid Efendi

Muhammed Hâmid Efendi Kars'ta yetişen büyük âlimlerden olup aynı zamanda mutasavvıf, seyyid, nakibüleşraf, hattat, şair ve müderristir. 1779 yılında⁷ Ahıska'da⁸ doğmuştur. Kendi verdiği bilgilere göre nesebi şöyledir: "Vâ'iz-zâde-i Erzurum Karsî es-Seyyid Muhammed Hâmid bin Hasan Efendi ibn Zeyne'l-Âbidîn Efendi ibn Ahmed Efendi ibn Ya'kûb Efendi el-Meşhûr bi-Sarı Vâ'iz ibn Ahmed Efendi ibn el-Hâcî Bâlî."⁹

Ailesi, 1579 yılında Doğu serdarı Lala Mustafa Paşa'nın Kars'ı imarından sonra Kars'a yerleştirilen ailelerdendir. Dedeleri Vâizzâde olarak anılmakta ve Kars'ta "neşr-i ulûm ve tedrîs ile meşgûl"düler şeklinde tavsif edilmektedir. Muhammed Hâmid Efendi de Vâizzade Cami medresesinde müderrislik yapmıştır.

⁵ Yeşilyurt; "İmânın Mahiyeti", 290.

⁶ Yeşilyurt; "İmânın Mahiyeti", 289. A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993), 17.

⁷ Fahrettin Kırzıoğlu ve Banıççek Kırzıoğlu (ö. 1193/1779) tarihini vermekte iseler de bir soru işareti bırakmışlardır. Banıççek Kırzıoğlu, Namık Kemal'in Karstaki Hocası Müderris Büyük Hâmid Efendi (1779?-1854), *Türk Kültürü II/22*, (1964), 205. Esad Mehmed Efendi, Hâmid Efendi'nin 1192/1778 yılında doğduğunu yazmaktadır. Esad Mehmed Efendi, *Bâğçe-i Safâ-Endûz*, haz. Dr. Rıza Oğraş, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018), 111. 1251/1835 tarihli nüfus sayımında ise 55 yaşında kaydedildiğine göre ise 1196/1782 tarihi ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Arşivi (BOA), *Nüfus Defteri (NFS.d)*, No: 2758, 3b; Muhammed Hamid Efendi, *Risale-i Mecidiyye*, vr. 7. Muhammed Hâmid Efendi, yaşının yetmiş olduğunu söylediği şiirinde 1264 olarak düşürdüğü tarihten de 1194/1780 yılı ortaya çıkmaktadır. Muhammed Hâmid, Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi, *Divan-ı Hâmid*, No. 1049, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 56^a. Hâmid Efendi'nin 1266 başlarında hükümete yazdığı dilekçede yaşının yetmiş geçtiğini söylemesinden ise onun doğumunun 1196/1782 yılından önce doğduğu anlaşılmaktadır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.), *İ.MVL*, 171/5080.

⁸ Hâmid Efendi, divanında "Mevlidüm Ahışadur muhlis muhâcîr ârifüm / Meskenüm Kars oldu ahir bana toprağı nasîb" diyerek Ahıska'da doğduğunu yazmıştır. Muhammed Hâmid, *Divan-ı Hâmid*, No. 1049. *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 56^a. Atalarının 1579'dan sonra Kars'a yerleştirilen ailelerden olduğu bilinen Muhammed Hâmid Efendi'nin Ahıska'da doğmuş olması babasının görevi ya da geçici bir muhaceret sebebiyle olabilir. Muhammed Hâmid Efendi hakkında bilgi veren yazarlar, onun Kars'ta doğduğunu ya da Karşlı olduğunu yazmaktadır. Banıççek Kırzıoğlu, *Namık Kemal'i Kars'ta Okutan Müderris, Şeyh Vâ'izzâde Muhammed Hâmid (1779-1854) Ve Divançesi*, (Ankara: San Matbaası, 1987), 3. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi), I/ 332.

⁹ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 2^a.

Muhammed Hâmid Efendi'nin Risâle-i Mecidiyye Adlı Risalesi

Muhammed Hâmid Efendi bütün tahsilini Kars'ta tamamlamıştır. Osman Efendizâde es-Seyyid Mehmed Emin Efendi, Karanlı Sarrâczâde İsmail Efendi ve kardeşi Sarrâczâde Mustafa (Mecdi) Efendi'den dersler almış, 1235/1820'de hocası Sarrâczâde Salih Efendi'den icazet alarak müderris olmuştur. Pek çok öğrenci yetiştiren Muhammed Hâmid Efendi'nin öğrencileri arasında Erzurum müftülerinden Solakzade Ahmed Tevfik Efendi (1817-1895), Karanlı şair Süleyman Şâdi (1830-1900), Karanlı müderris şair Ahmed Hamdi / Küçük Ahmed Efendi (1816-1887) ve meşhur vatan şairimiz Namık Kemal bulunmaktadır. Kars mutasarrıfı Abdüllatif Paşa'nın torunu olan Namık Kemal 13-14 yaşlarında iken Mart 1853 - Temmuz 1854 tarihleri arasında Hâmid Efendi'den ders almıştır.¹⁰ Muhammed Hâmid Efendi 1854 yılında Kars'ta vefat etmiştir.¹¹

Muhammed Hâmid Efendi'nin Divan'ında yer alan şiirlerden, onun Arapça ve Farsçaya önemli ölçüde hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Hâmid Efendi'nin irticalen ve etkili bir hitâbet kabiliyeti yaşadığı dönemde daği bilinmekteydi. Bir hitabesinde "Asâkir-i Nizâmîyye"yi övdüğü için Hâmid Efendi'ye 4000 kuruş ödenmesine dâir mâliye nâzırına 7 Şaban 1266 (18 Haziran 1850) tarihinde emir verilmesi, onun konuşmasının ne kadar etkili olduğunu ispatlamaktadır.¹² Sohbet toplantılarında divanın başköşesinde oturduğu anlatılan Vâizzâde Hâmid Efendi'nin zaman zaman bu toplantılarda irticâlen şiirler söylediği de bilinmektedir.¹³

Hâmid Efendi, öğrenci yetiştirmenin yanında eserler de kaleme almıştır. Bunlar, *Sûre-i Abese tefsiri*, *İzhâr şerhi*, *Divân*¹⁴ ve *Risâle-i Mecidiyye*'dir.¹⁵

3. Risâle-i Mecidiyye

Yaşlı, hasta, kalabalık bir aileye sahip olan ve müderrislikten maaş almadığı için geçim sıkıntısına düşen Hâmid Efendi, 1850 yılında yazdığı akâid ile ilgili olan Mecidiyye adlı risâlesini Osmanlı hükümetine arz etmiştir. Bunun sonucunda ise kendisine 2000 Guruş atıyye verilmiştir.¹⁶

3.1. Nüsha Özellikleri

Muhammed Hâmid Efendi'nin "Risâle-i Mecidiyye" adını verdiği risâle, İslam akaidi üzerine olup tek nüshası Başbakanlık Osmanlı Arşivinde İ.MVL, 171/5080 numarada kayıtlıdır. Eser güzel ve anlaşılır bir hat ile yazılmıştır. Bu nüsha, kendisi de bir hattat olan Hâmid Efendi'nin kendi hattı olmalıdır. Risâle 21 varak olup h. 1266 (1850) tarihlidir.

¹⁰ Kırzioğlu, *Namık Kemal'i Kars'ta Okutan Müderris, Şeyh Va'izzâde Muhammed Hâmid (1779-1854) Ve Divançesi*, 6-18.

¹¹ Kırzioğlu, *Namık Kemal'i Kars'ta Okutan Müderris, Şeyh Va'izzâde Muhammed Hâmid (1779-1854) Ve Divançesi*, 10; M. Hamid Efendi'nin ölüm tarihi şu eserlerde 1874 yılı olarak yanlış verilmiştir: Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/332; Bağdath İsmail Paşa; *Hediyyetü'l-Arifin Esmâ'ül-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), I/261.

¹² BOA, A.MKT, 15/57.

¹³ Kırzioğlu, *Namık Kemal'i Kars'ta Okutan Müderris, Şeyh Va'izzâde Muhammed Hâmid (1779-1854) Ve Divançesi*, 22-23.

¹⁴ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/ 332.

¹⁵ BOA, MVL., 232/19. BOA., İ.MVL., 171/5080.

¹⁶ BOA., İ.MVL., 171/5080. BOA., İ.DH., 90/4482.

3.2. Eserin Muhtevası

Muhammed Hâmid Efendi risâleye Allah'a hamd, Peygamber Efendimize salat ve dua ile şu şekilde başlamıştır:

Mest-i küllîdür künc-i hakîm elhamdü'l-lâhî'l-lezî lâ yehfâ aleyhî şey'in min miskâli zerrâtin fi's-semâvâti ve'l-aradîn. Ve en'ame tasdîkan hâssa min kemâli keremihi fi kulûbî'l-mü'minîne ve'l-müslimîn. Ve's-selâtü ve's-selâmu 'alâ Rasûlihi Muhammedi'l-lezî be'ase li ezhârî's-şerî'ati ve'd-dîn. Ve 'alâ âlihî ve eshâbihî ve etbâ'ihî'l-lezîne hüm nücûmu'l-ihtidâi ve'l-yakîn.¹⁷

Salat ve duadan sonra şeceresini veren Muhammed Hâmid Efendi, sonra da dönemin padişahı Abdülmecid'i övücü sözler yazmıştır.

Muhammed Hâmid Efendi bu risâlede Arapça ve Farsçayı da kullanmıştır. Bir divan¹⁸ sahibi olan Hâmid Efendi, edebî yönünü bu risâlede de göstermiştir. Gerek Abdülmecid'i överken gerekse risâleyi yazma sebebini açıklarken ağdalı bir dil kullanmıştır.

Muhammed Hâmid Efendi, kendisinden geriye kalacak bir nakış olarak gördüğü bu risâleyi, rahmetle anılıp onu okuyan kimseden bir hayır dua almak için yazdığını şu şekilde ifade etmiştir:

Bu mecmua yıllar boyunca

Benden toprağa dökülen (karışan) zerrelere gibi kalsın

Amacım benden kalacak bir nakıştır

Çünkü var oluşun (hayatın) bâkî olmadığını görüyorum

Belki bir gün bir gönül sahibi rahmet ile anarak

Bu Hâmid'in hâli için duâcı olacaktır.¹⁹

Muhammed Hâmid Efendi, imânın mahiyeti konusunu ele aldığı bu risâleyi üç başlık altında yazmıştır. İlk bölümde Ehl-i sünnet inancına göre imânın tanımı ve rûknünün açıklaması yapılmıştır. Daha sonra imân-amel ilişkisi çerçevesinde imân artar mı, azalır mı? sorusunun cevabını aramıştır. En son olarak "imân mahlûk mudur?" sorusuna cevap vermeye çalışmıştır.

3.3. Risâlenin Kaynakları

Muhammed Hâmid Efendi, ele aldığımız *Risâle-i Mecidiyye* adı risâlesinde, başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere çeşitli tefsir ve hadîs külliyyâtı ile temel akâid ile ilgili eserlerden yararlanmış. Onun, risâlesinde adını zikrettiği eserler şunlardır:

el-Küllîyyât (Küllîyyâtü Ebi'l-Bekâ): Asıl adı Eyüp olan Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin (ö. 1095/1684) Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya ithaf ettiği eserdir. Başta Kur'an ve hadîs

¹⁷ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 1^a.

¹⁸ Kırzioğlu, *Namık Kemal'i Kars'ta Okutan Müderris, Şeyh Va'izzâde Muhammed Hâmid (1779-1854) Ve Divançesi*. Tarık Fidan, *Hâmid Dîvânı (İnceleme-Tenkidli Metin)*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹⁹ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 3^b.

olmak üzere İslâmî ilimlerde kullanılan terimleri açıklamak üzere kaleme alınmış bir sözlüktür.²⁰

Meâlimü't-tenzil: Muhaddis, müfessir ve Şâfiî fakihî olan Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî'nin (ö. 516/1122) eseridir. Begavî, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri olan bu eserinde âyetleri hadislerle, sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinin ve daha sonraki âlimlerin görüşleriyle açıklar.²¹

el-Mübînü'l-muîn li-fehmi'l-Erbaîn: Meşhur Hanefî fakihî, muhaddis, müfessir ve kıraat âlimi olan Ali El-Kârî'nin (ö. 1014/1605), Nevevî'nin *el-Erbaîn* adlı eserine yaptığı şerhtir.²²

Fezûl-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr: Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin (ö. 1031/1622), Süyûtî'nin eserine yaptığı şerh olup, yapılan şerhlerin arasında en çok kabul görenidir. Münâvî bu eserde hadisleri genişçe şerhetmiş, bazen hadislerin râvileri hakkında bilgi vermiştir.²³

Mişkâtü'l-envâr: Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) son dönem eserlerindedir. Üslup ve muhtevasıyla, Ehl-i Sünnet inançlarına sadık kalarak, varlık ve bilgi problemlerine tasavvufî-İşrâkî çözümler getirmeye çalışmıştır.²⁴

Şir'atü'l-İslâm: Hanefî fakihî İmamzâde Muhammed b. Ebû Bekir'in (ö. 573/1177) Osmanlı âlimleri arasında çok rağbet gören ilmihal ve ahlâk kitabıdır. İbadetler yanında gündelik hayata dair birçok konuda sünnet ve âdâb hakkında bilgi verilmektedir.²⁵

Mişkâtü'l-Mesâbih: Ferrâ el-Begavî'ye ait *Mesâbihu's-Sünne*'yi tamamlamak için Hatîb et-Tebrîzî (ö. 741/1340) tarafından yazılan eserdir. Hatîb et-Tebrîzî bu eserinde Begavî'nin sahih ve hasen diye ikiye ayırdığı hadisleri yeniden düzenleyip ilâvelerde bulunmuştur. O, Begavî'nin hadisleri seçme şartlarını dikkate alarak esere üçüncü bir bölüm eklemiştir. Ayrıca müellifin kapalı bıraktığı yerleri açıklamış ve hadislerin râvilerini zikretmiştir.²⁶

Şerhu's-Şifâ: Kâdî İyâz'ın eş-Şifâ' adlı eserine Ali el-Kârî'nin yazdığı şerhtir.²⁷

İrşâdü's-sârî: Ahmed b. Muhammed Kastallânî'nin (ö. 923/1517) Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'ine yazdığı şerhtir.²⁸

²⁰ Hulusi Kılıç, "Ebû'l-Bekâ El-Kefevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), X/298.

²¹ Mevlüt Güngör, "Begavî, Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), V/340.

²² Ahmet Özel, "Ali El-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), II/404.

²³ M. Yaşar Kandemir, "Münâvî, Muhammed Abdürraûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), XXXI/571.

²⁴ Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), XIII/500, 520.

²⁵ Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), XXII/210.

²⁶ İbrahim Hatipoğlu, "Mesâbihu's-Sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), XXIX/258.

²⁷ Özel, "Ali El-Kârî", II/404.

²⁸ Abdulkadir Şenel, "Ahmed b. Muhammed Kastallânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), XXIV/583.

Câmi u't-tefsîr (Tefsîru Râgîb): Ragıp el-İsfahani'nin (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) yazmış olduğu tefsîrdir.²⁹

Garâ ibü'l-Kurân ve Regâ ibü'l-furkân: Nizamettin en-Nisaburi'nin (ö. 730/1329?) yazmış olduğu tefsîrdir.³⁰

Birgivi'nin Vasiyetname Şerhi: Kadızâde Mehmed Efendi'nin, Birgivi'nin eserine yazdığı şerhtir. Birgivi'nin *Vasiyetname* adlı eserinde genelde imân esasları, ibadet ve ahlâk konuları işlenmiştir.³¹

Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf 'alâ Şerhi't-Tecrîd: Nasîrüddîn-i Tûsî'ye (ö. 672/1274) ait *Tecrîdü'l-keâm* adlı kitaba Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) yazdığı hâşiye üzerine Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) tarafından yapılmış bir çalışmadır.³²

4. Muhammed Hâmid Efendi'nin Görüşleri

Muhammed Hâmid Efendi risâlesinde ilk önce imân konusunu ele almaktadır. Ona göre imânın lügat manası olan tasdik, peygamberin getirdiği hükümleri kabul edip, bu hükümlere sâdik olmaktır. Tasdik ihtiyarî bir fiildir. Ona göre inanmak, tasdik ile aynı anlamda olup ilimden bir kısımdır. Ahkâm-ı dünyada imân-ı fitriye değil imân-ı şer'îye itibar edilir. İman-ı şer'î ise namazın farzları gibi hükümleri akıl-bâliğ olan kimselerin kalp ile tasdik etmesidir. Mesela imânın şartlarını tasdik etmek vaciptir. Bunlardan birini tasdik etmeyen ittifakla kâfir olur.

Cumhur-ı muhakkikine göre hakikât-ı imân ve Eş'arîlere göre mefhum-ı imânın tamamı kalben tasdik etmektir ki, onlar buna rûhu'l-imân demişlerdir. Tasdikün özü, imânın şubelerinden yani yetmişden fazla hasletten hariçtir. Mâturîdi ve İmâm Eş'arî ulemasına göre dil ile ikrar etmek, kişiye ehl-i imân muamelesi göstermek ve ahkâm-ı şer'iyeyi uygulamak için yeterlidir.

Bir kimse imânın altı şartını kalple tasdik edip dil ile ikrar etmezse ahkâm-ı şer'iyede kâfirdir ancak Allah katında mü'mindir.³³ Ama bir kimse imânın şartını dil ile ikrar edip kalple tasdik etmezse ahkâm-ı şer'iyede mü'min gibi hükmedilir ancak Allah katında mü'min değildir.³⁴ Ali el-Kârî'ye göre bir kişi kalben imân ettiği halde dil ile ikrardan kaçınsa ebedî cehennemdedir. Ancak Hâmid Efendi'ye göre ikrâr imândan bir cüzdür demek uzak değildir ama cüz de değildir. Lisandaki hal kalpteki halden cüz değil ancak ona delil olabilir.

Hâmid Efendi'ye göre tasdik-i kalp önemlidir. Zira kalp ile tasdikün imândan düşme ihtimali yoktur. Ama dil ile ikrarın imândan düşme ihtimali vardır. Uyku, gaflet,

²⁹ Ömer Kara, "Ragıp el-İsfahani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXXIV/399.

³⁰ Ali Turgut, "Nizamettin en-Nisaburi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), XXXIII/181.

³¹ Ahmet Turan Arslan, "Vasiyetname", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), XXXII/556.

³² Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), XXX/152.

³³ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 6^a.

³⁴ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 6^b.

kendinden geçme, delilik ve ölüm gibi istenmeyen hallerde imân kalpte bakidir. İmanın düşmesi ancak kalben unutmaya ile olur.³⁵

Risâlenin ikinci bölümünde imân-amel ilişkisi üzerinde duran Muhammed Hâmid Efendi bu konuda şu tespitlerde bulunmuştur:

İmam-ı Azam'a göre imânın esas rüknü kalben tasdik olduğu için ameller imânın içi ve parçası değildir. Mutlak olan imân yani kâmil olan imân, sahibini ebedî cehennemden kurtarır.³⁶ Mesela kalben tasdik eden bir kimse amel yapmak ile mükellef olmadan ölse, mü'min ve ehl-i cennettir. Kalben tasdik eden kişi amel işlesin ya da işlemedin farz ve vacipleri inkâr etmedikçe mü'min ve ehl-i cennettir. Fakat günah işleyen kimse bu günahının karşılığında azap görür.³⁷ Kur'an- Kerim'de pek çok ayette geçen "*innellezîne âmenû ve amilû's-sâlihâti*" ibaresi imân ile amelin ayrı olduğunun delilidir.

İmam-ı Şâfiî'ye göre imânın şartı üçtür. Bunlar: Kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve cevârih ameldir. Lakin ona göre amel imân-ı kâminden bir cüzdür, hakikat-ı imândan bir cüz değildir. Bir kimse ameli terk ederse imânı kâmil olmayıp nâkıs olur. Zira ona göre imânın artması ve eksilmesi amelin artması ve eksilmesi itibariyledir.³⁸

Hanefiler, Eş'âriiler ve diğerlerine göre imân artma ya da eksilme kabul etmez. İman, ibadet ve günah ile değişmez. Kadızâde'ye göre de imân artmaz ve eksilmez. Birgivi ise aynı düşüncede olup daha da ileri giderek "imân artar ya da eksilir" diyene "kâfir" demiştir. Zira "Ahkâm-ı şer'iyye ve İslam akaidi artar ve eksilir" demek "Şeriat-i Muhammediye nesh ve tebdil demek" olduğu için küfürdür. Ama bir kişi "İmânın kendisinin kuvvet ve zayıflık sebebiyle artar ya da eksilir" dese kâfir olmaz. Müctehidler birçoğu ise imânın arttığına ya da eksildiğine inanmışlardır.³⁹

Avâmın imânı dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. Havassın imânı, dünyadan vazgeçerek ahiret yolunu tutmak ve kalben Allah'ın huzurunda olmaktır. Havassu'l-havassın imânı ise Allah'a ibadetin zâhir ve batınını bilmesi, halktan fenâ fi'llaha yönelmesi ve sırrını bekâ fi'llahda kılmaktır. İmanın artması ve eksilmesi aklen ve naklen kesin ve sabittir. İmanın artması ve eksilmesinin kesinliği, "*ve izâ tülîyet aleyhim âyâtühü zâdethüm imânen*"⁴⁰ ile "*liyezâdâdu imânen ma'a imânihim*"⁴¹ ayetleri iledir. Sabitliği ise "*lev vüzine imânu Ebû Bekrin bi-îmâni cemî'i'l-halâiki le-racaha bihim*"⁴² hadis-i şerifi iledir.⁴³

Bir mü'min imânda devamlılık ve sebat göstermese ve bir müddet sonra kâfir olmayı istese hemen kâfir olur. Özet olarak nefis-i tasdik Türkçede inanmak kelimesiyle ifade edilir. Amel, şeriata uygun olan bu imândan bir cüz değildir ve imân artmaz ve eksilmez.

³⁵ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 8^a.

³⁶ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 8^b.

³⁷ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 9^a.

³⁸ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 10^a.

³⁹ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 11^a.

⁴⁰ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Enfâl 8/2.

⁴¹ Fetih, 48/4.

⁴² Abdîrahim el-Mübarekfürî, *Tuhfetu'l-Ahvezi*, c. VII, s. 298; Sehâvî, *el-Mekasidu'l-hasene*, thk. Muhammed Osmân, *Dâru'l-kitâbi'l-Arabi*, Beyrut 1405/1985, s. 555; Eğer, Ebu Bekr'in imanı, bütün halkın/insanların imanı ile karşılaştırılsa, Ebu Bekr'in imanı daha ağır gelecektir" (*Tuhfetu'l-Ahvezi*, 7/298-Şamile), Kenzu'l-Ummal'da (h. No: 35614) ise, "bütün halkın" yerine, "bütün yeryüzü sakinleri" tabiri kullanılmıştır.

⁴³ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 12^a-12^b.

Yukarıdaki hadiste delil olarak gösterilen imânın artmasından kastedilen, imânın semereleridir. Yani ibadetlerin sevabıdır.⁴⁴

Muhammed Hamit Efendi, bu konuda en isabetli kararı Ebu Hanife'nin verdiğini söylemektedir. İmam-ı Azam'a göre, imân kalp ile olup özü itibariyle artmaz ya da eksilmez. Mesela Ebu Bekir'in imânı ile bizim imânımız, imânın özü itibariyle aynıdır. Ebu Bekir'in imânı ile bizim imânımız arasındaki fark ise imânın vasfıyeti açısından olup bu vasfıyetin ortaya çıkması imânın kendi özünden hariçtir.⁴⁵

Muhammed Hâmid Efendi risâlesinin üçüncü bölümünde ise genel olarak imânın ölçülmesi ve imânın mahlûk olup olmadığı konusuna yer vermiş olup görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

Peygamber efendimizin bir hadisine göre kalbinde hardal tanesi kadar imânı olan kimse cehenneme kalıcı olarak girmeyecektir. Günahı miktarı azap çektikten sonra cennete girecektir.⁴⁶

Kastalânî'ye göre ameller cevherlerle temsil edilir. Kıyamet günü hayır ameller terazinin bir gözünde beyaz ve parlayıcı cevher olarak, kötü ameller ise terazinin diğer gözünde, karanlık ve kara cevher şeklinde tartılırlar.⁴⁷

Ragıb-i İsfahani'nin tefsirinde yazdığı gibi, Allah, tartılan amel defterinde bir ağırlık ve hafiflik peyda eder. Mesela küçük bir amel defteri çok büyük defterlerden üstün olur.⁴⁸

"*Miskâle habbeti min hardalin*" ile kastedilen sevap ve günahların büyüklük ölçüsüdür. Ölçü birimi ise hardal tanesidir. Burada kastedilen ölçü birimi başka hadislerde de geçmektedir.⁴⁹ Ulema, imânın ölçüsü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i sünnet ulemasına göre imânın büyüklüğünden kastedilen, onun semereleri ve nurlarıdır.⁵⁰ Meselâ yakînın artması, zikir-i hafî, amel-i sâlih, miskîn üzerine şefkat, dış etkenlerin yardımı ve çokça tefekkür etme sebebiyle oluşan Allah'tan korkma gibi. Ölçülebilen imân verilen örneklerdeki gibi kişinin amelleridir. Hâmid Efendi'ye göre hakiki imân bunların dışındadır. Kadızade'nin Birgivi şerhine göre imânın miktarından kasıt icmalî imândır.⁵¹ Bu görüş ise Aliyü'l-Kari'nin görüşüne yakındır. Kadızade'ye göre imânın semeresinden kasıt ilimdir. İlim sayesinde amel ile imân eksilir ve artar. Bazı durumlarda yakîn⁵² tasdikten, yani imândan önce gelir. Birgivi'nin şerhinde İmam Şafi'ye göre de artan ve eksilen imân, din hakkındaki bilgidir. Mesela bu bilgi, kişiyi Allah korkusu ile haram işlemekten meneder, ayrıca ihlaslı bir kalp ile Allah'ı zikreder. İşte bunlar hakiki imânın dışında kalan teferruatlardır.⁵³

⁴⁴ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 13^a-13^b.

⁴⁵ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 14^a-14^b.

⁴⁶ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 15^a.

⁴⁷ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 15^b-16^a.

⁴⁸ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 16^a.

⁴⁹ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 17^a.

⁵⁰ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 17^b.

⁵¹ İcmalî iman: Hz. Peygamber'in getirdiği bu esaslara toptan iman etmeye icmalî, inanılacak şeylerin her birine ayrıntılı olarak inanmaya da tafsili iman adı verilmektedir. Hasan Kurt; Taklidi İmânın Tahkiki İmana Dönüşmesi, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Haziran 2012), 1/2, 3.

⁵² Hata ve yanılma ihtimali bulunmayan, gerçeğe örtüşen bilgi. Osman Demir; "Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), XLIII/ 271.

⁵³ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 18^a-18^b.

Mücerred imânı olup salih ameli olmayan kişilerin ateşten çıkarılacağı ile ilgili hadîs-i şerif kâfirler hakkında değil, Mü'min kimseler hakkındadır.⁵⁴ Hz. İbrahim'in "velâkin liyutme'inne kalbi"⁵⁵ sözü, onun imânının eksik olduğu için değil ilm-i istidlâlden sonra ilm-i bedîhiyî talep etmesinden dolayıdır.⁵⁶

Özetlersek, İmam-ı Azam'ın zerre kadar imândan kastı kalben tasdîkin dışındadır.⁵⁷

Muhammed Hâmid Efendi'ye göre "imân" ve "İslâm" kavramları farklı anlamda olmayıp eş anlamlıdır. Nitekim ona göre her iman eden Müslüman ve her Müslüman da iman edendir.⁵⁸

Ulema, imânın mahlûk olup olmaması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre imân kula ait olduğu için mahlûktur. Fakat Allah tarafından olan imân mahlûk değildir. "Şehida'llahü ennehü lâ ilâhe illâ hû, ve'l-melâiketü ve ulü'l-ilmî kâimen bi'l-kıstî"⁵⁹ ayetinde olduğu gibi Allah, mahlûkatı yaratmadan evvel vahdaniyetini izhar edip bildirmesi mahlûk değildir ama melekler, cinler ve insanların ikrarı, kendi seçimleriyle yaptıkları fiiller olduğu için mahlûktur.⁶⁰

Sonuç

Hz. Osman döneminde ve sonrasında başlayan siyasi ayrışmalar, akidevî tartışmaları da doğurmuştur. Bu tartışmalardan biri de imânın tanımı, mâhiyeti ve imân-amel ilişkisi meselesidir.

İslam âlimleri bu konuda değişik fikirler ileri sürmüşlerdir. Hanefî mezhebine ve Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre imânın hakikati, kalp ile tasdîkten ibaret görülmektedir. İkrar ise tasdîkin ilave rûknü olarak kabul edilmiştir.

Ehl-i sünnet âlimlerine göre imân artmaz ve eksilmez. İmanın artmasından kastedilen imânın semereleridir yani ibadetlerin sevabıdır. Amel ise imândan bir cüz değildir. Mücerred imânı olan kimseler, ameli olsun ya da olmasın cennete gidecektir.

Ehl-i sünnete göre imân ve İslam zatında birdir ve biri diğerinden ayrılmaz. İnsan, cin ve meleklerin imânı mahlûktur.

İmanın mâhiyeti konusuna değinen kişilerden biri de 19. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden olan Karşlı Muhammed Hâmid Efendi'dir. Çok yönlü bir âlim olan Hâmid Efendi, Nâmık Kemal gibi birçok önemli kişinin de hocasıdır.

Muhammed Hâmid Efendi, imânın mahiyeti konusunda yazdığı ve Padişah Abdülmecid'e ithaf ettiği "Risâle-i Mecidiyye" adlı risâlesinde Hanefî mezhebi âlimleri ağırlıklı olarak, Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Hâmid Efendi bu görüşleri aktarırken, onun farklı ya da birbirine yakın olan birçok görüşü kendi bilgi süzgecinden geçirdiğini, sonra bu bilgileri bize aktardığı anlaşılmaktadır.

⁵⁴ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 19^a.

⁵⁵ Bakara 2/60.

⁵⁶ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 19^a-19^b.

⁵⁷ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 19^b.

⁵⁸ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 19^b-20^a.

⁵⁹ Âl-i İmrân, 1/18.

⁶⁰ Muhammed Hamid, *Risale-i Mecidiyye*, Vr. 20^a-21^a.

Hâmid Efendi'nin, *Risâle-i Mecidiyye*'de görüşlerine yer verdiği İslam âlimleri şunlardır: İmam-ı Azam, İmam-ı Şâfi, İmam Maturidî, İmam Eş'ârî, Ali El-Kârî, İmam-ı Nevevî, Ebî'l-Bekâ, İmam-ı Beğavî, Taşköprizâde, Birgivi, İmam Kastalânî, Niyabûrî, Kadızâde, Râgıb Isfahânî.

Muhammed Hâmid Efendi'nin *Risâle-i Mecidiyye*'de birçok İslam âliminin görüşlerine yer vermesinin yanında Arapçayı ve şiir yazacak kadar da Farsçayı kullanması, onun ilmi seviyesini göstermektedir. Ayrıca risâlede kullandığı ağıdalı dil onun edebî yönünü göstermektedir.

Risâle-i Mecidiyye üzerine yapılan ilk çalışma olma özelliği taşıyan bu çalışmanın Muhammed Hâmid Efendi'nin ilim âleminde daha çok tanınmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca onun müderris ve edîb olmasının yanında ilmi yönü üzerine yapılacak farklı çalışmalara da katkı sağlayacaktır.

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

Yazar(lar) / Author(s): Şenol Susoy

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Ekler:

1. Risâle-i Mecidiyye'nin Transkripti

[2^b] Bismi'l-lâhî'r-raḥmâni'r-raḥîm

Mest-i küllîdür künc-i Ḥakîm elḥamdü'l-lâhî'-llezî lâ yehfâ 'aleyhi şey'in min miskâli zerrâtin fi's-semâvâti vel'arâzîn. Ve en'ame taşdıḳan ḥaşşa min kemâli keremihi fî kulûbi'l-mümînîne ve'l-müslimîn. Ve's-şelâtü ve's-selâmu 'alâ Rasûlihi Muḥammedi'l-lezî be'as_e li ezhâri's-şeri'ati ve'd-dîn. Ve 'alâ 'âlihi ve eşâbihî ve etbâ'ihî'l-lezînehüm nücümu'l-ihtidâi ve'l-yakîn.

[3^a] Ammâ bâd bu 'abd-i fakîr-i pür taşşîr Vâız-zâde-i Erzurum Karsî es-Seyyîd Muḥammed Ḥâmid bin Ḥasan Efendi İbn Zeynel 'Abidîn Efendi İbn Aḥmed Efendi İbn Ya'qub Efendi el-Meşḥur bi Sarî Vâız İbn Aḥmed Efendi İbn el-Ḥacî Bâlî. Ravvehumu'l-lâhü te'âlâ fi'l-cenneti bi'l-ğavâlî. Beyân ider ki zerre miḳdârî îmân ile dâr-ı beḳâyâ göçen 'âkıbetü'l-emr ravza-i rızvânda refref-i râhatda olduḡu gibi, şevketlü, ḳudretlü, meḥâbetlü, merḥametlü, veliyyü'n-ni'am-ı en'âm sebep-i emnü râhat-ı ḥâşş u 'âm, ḥâmî-i bilâd-ı ehl-i îmân, [3^b] mâhî-i âs_ârî'z-ḳulm ve't-ṭuḡyân. El-mümes_s_ilü binaşşı inne'l-lâhe ye'muru bi'l-'adlî ve'l-iḥsân. Ve hüve's-şultânü 'Abdü'l-Mecid Ḥân İbnü's-Şultân el-Ġazî Maḥmûd Ḥân İbnü's-Sultân el-Ġazî Abdü'l-Ḥamîd Ḥân. Lâ zâlete el-viyete'n-nuşrate mü'eyyidete ve münevverete. Mâ ezdâdü'l-kevkebetü ve'l-mevâkibu. Ve mâ tele'le'e'l-kameru ve'l-kevâkibu. Efendimiz ve Efendi-i heme-i 'âlemiyân ḥâzretlerinin eyyam-ı

ma'delet itmâm-ı 'adlî-i 'intizâm-ı mülükanelerinde hezâr kâr-ı düşvâr. Dest-yârı-i hüsn-i tedbîr. İşâbet pezîr. Hümâyûnlarıyla zemân-ı yesîrde [4^a] beste-i şîrâze-i iltiyâm olub pençe-i şîr, müy-ı 'âhüya şâne ve Çengâl-i bâz güncişk-i nâtuvâna 'âşiyâne olmağ taqrîbi dâr-ı fenâda berâyâ zerre kadar cevır ü hayf görmeyüb der pister 'emñ ü 'emânı günde-i cilibâb-ı 'istirâhat, evvelleri aqşâ-yı rızâ-yı meyâmin irtizâ-yı şâhâne olduğı âfâkıyâne hüveydâ olduқта işbu Risâle-i Mecidiyye cem' ve telîfine 'ibtidâr ve pây-e serîr-i şevket-maşîr hazret-i tâcîdâriye taqdiime 'ictisâr olunabildi. Zerrevâr nazâr-ı kimyâ-âsar-ı hüsrevâ ne irerse iştiârü's-şems fi nısı'n-nehâr [4^b] şöhet-şîâr olduğı bedîdâr ve aşikârdır. Nazm:

Bemâned salha in cem'ü tertîb

Zemen her zerre hâk üftâde câyi

Garaz nakşist k'ez men bâz mâned

Ki hesti râ nemîbinem beqâyî

Meger şâhib-dili rûzi be rahmed

Koned derkâr-i in Hâmid du'ayi.

Bu risâle-i şerîfe üçler himmetiyle üç bâbı müstemil olması hengâm-ı pîrîde ihtiyâr olundu. Fe'ekülü ve bi'llâhî't-tevfîk ve teeyyidehü zühürî't-tahkîk. Ve bite'dîbihi zühürî't-tahkîk.

Pây-i mülhî piş-i Süleymân berün

Aybet ve liken hezest ez mürî

[5^a] el-Bâbü'l evvel fîmâ yukşadu tahkîkuhu îmân lügatta taşdıktır ya'ni muhbirin hükmüne münkâd olub kabul itmekdir. Ve muhbir-i sâdik kılub bi'l-ihtiyâr sîdka nisbet itmekdir. Zirâ me'mûrun bih olan taşdıq-ı fi'l-i ihtiyârîdir. Türkîde taşdıq inanmak; Fârisîde kervîden ve bâver ve işten ile ta'bîr olunur. Bu taşdıq ilimden bir kısımdır ki taşavvura muqabildir. Amma Külliyyätü Ebi'l-bekâ'da bulunan buna muhaliftir. Şâfi'î'den İmam Beğavî [5^b] 'aleyh-i rahmetihi'l-kaviyy Tefsîr-i Me'âlimü't-tenzîl'de yazar. Ahkâm-ı dünyâda îmân-ı fitriye itibâr yokdur. Ancak mu'teber olan îmân-ı şerîdir. İmam Nevevî 'aleyh-i rahmetehü'l-mülkü'l-bârî hazretlerinin hadîs-i erba'in şerhi fethu'l-mu'in'de Aliyyü'l-kârî yazar. İmân-ı şerî ol şeyler ki Hz. Peygamber (as)'ın dîninden olduğı bi'l-bedâhet, ya'nî istidlâlsız malûm oldu. Namazın vücûbu gibi 'âkilen bâliğ olan kimse ol şeyleri ancak kalbiyle taşdıq itmekdir ki taşdıq-ı hâşdır. Meselâ bir kimse cümle melekleri ve peygamberleri ve kitapları icmâlen mülâhaza [6^a] ile bunlara îmân vâcibdir. İcmâlen buna îmân-ı icmâlî ve îmân-ı cibillî derler. Mü'mîn îmân-ı aslî ile muttaşîf olmakda bu kadarca kifâyet ider ve bir kimse mislen hazret-i Cebrâîl ve Hazret-i Musâ 'aleyhima's-selâm ve Hazret-i Qur'andan her birlerini mu'ayyenen ve tafsilên mülâhaza eylese bunlardan her birine îmân vâcibdir. Muayyenen ve tafşîlen külliyyâtda yazar. Tafşîl indinde bunlardan birini taşdıq itmez ise ol kimse bi'l-ittifâk kâfir olur. Cumhur-ı

muḥakkıkine göre ḥaḳıḳat-ı ĩmān ve aṣā'ireye göre mefḥum-ı ĩmānın temāmı ancak taṣdīḳ-i ḥās [6^b] ḳalbīdir ki bu taṣdīḳa rūhu'l-ĩmān dırler. Cāmī'us-saḡīr şerḫi "Fezŷü'l-ḳadīr"de yazar. taṣdīḳ-i ḥās, şu'be-i ĩmāndan ya'ni yetmişden ziyāde ḥaşletlerden bi'l-icmā' ḥāricdir. ĩmām Mansūr Māturīdī'den cumhur 'ulemā ve Ebū'l-Hasen Eş'arī'den esahh rivāyete göre lisānile iḳrār 'ālem-i dŷnyāda ehl-i ĩmān mu'āmelesi olmaḡla ki tezevvŷc ve tezvīc itmek ve katlden ve cizyeden ḫalāş olmak ve 'uşr ve zekāt ile metālibe olunmak ve selām virmek ve mŷmīnler maḫallesinde sākīn olmak ve mŷmīn ŷzerine şehādeti maḳbŷle olmak ve [7^a] mŷmīn isimleriyle nidā olmak ve öldŷḡŷ vakt ḡasl-ı mesnŷn ile ḡasl olunub ŷzerine namaz kılınmak ve cenazesine teb'iyet idŷb mŷmīnler kabirlerine defn olunmak ve şā'ir aḫḳām-ı şer'iyye icrasının şartıdır. Ḥaḳıḳat-ı ĩmāndan cŷz' deḡildir. Ve bir kimse mŷmīn-i bih olan altı şeyine cenāb-ı mevlā ve melekler ve kitablar ve peygamberler ve ḳiyāmet gŷnŷ ve ḫayr ve şerr cenāb-ı ḫāzret-i ḫālīḳın takdīr ve dilemesi ve yaratmasıyla olduḡun ḳalbile taṣdīḳden ŷonra lisānile iḳrār eylemese ol kimse 'inde'l-mevlā mŷmīndir. Her [7^b] ḳaçan ol kimse aḫḳām-ı dŷnyāda mŷmīn olmadıysa da ve bir kimse bu altı şeyi lisānile iḳrārından ŷonra ḳalbile taṣdīḳ itmez ise ol kimse aḫḳām-ı dŷnyāda mŷmīndir. Amma 'inde'l-mevlā mŷmīn deḡildir. Mezbŷr ḫadīs-i erba'īn şerḫinde 'Aliyyŷ'l-Ḳarī' aleyhi raḫmetŷ'l-bāri yazar. Bir kimse ḳalbile ĩmān idŷb ḳudreti var iken iḳrār dan bi'l-iḫtiyār imtinā' eylese ol kimse cehennemde ebedī'kalur. Zīrā ḳudreti var iken iḳrardan imtinā'ı taṣdīḳini [8^a] ibtāl itdi. ĩmānı kŷfre tebdil oldu. Bi'l-iḫtiyār puta secde iden ādem gibi oldu. Bu maḳamda iḳrār ĩmāndan cŷz'dŷr demek ba'd olmaz ama cŷz' deḡildir. Zīrā iḳrardan maḫall lisandır. Lişāndaki ḫāl ḳalbdeki ḫālden cŷz' olmaz. Belki delīl olur. Gŷnāḫ-ı kebīre-i mŷrteḳib olan kimse iştihlāl itmedikçe kāfir olub ebedi cehennemde kalmaz.

Nazm:

Kebāir-i 'abd ĩmāndan ḳıḳarmaz

Bu ḫŷkme i'tizāl ka'b uymaz.

Kebīre hakkında vārid olan ḫadīs-i şerīfler ta'līza maḫmŷldŷr. 'Ulemā-yı 'ızām efendilerimiz ḫāzretlerinin [8^b] Ebŷ Tālībin kŷfrŷnde icmā'ları var. Zīrā Ḳāşife'l-Kerb rāfi'ur-re'b āḫir zaman peygamberi faḫr-i en'ām 'aleyhi's-selātŷ ve's-selām efendimiz ḫāzretleri Ebu Tālībden iḳrārını ḫaleb eylediḡi vakt melāmet ve 'ārdan havfen iḳrār itmedi. Ma'a ḫāzā efendimiz ḫāzretlerinin ḫaḳ peygamber olduḡunu ve āḫiretde bir dār-ı cezā olduḡunu aḳlıyla istidlāl idŷb bilŷrdŷ. Bir kimse ḳalbiyle taṣdīḳ idŷb lisānile daḫi iḳrār kasd idŷb meselā dilsizlik iḳrardan men' eylese evvel kimse bi'l-icmā' mŷmīndir. Taṣdīḳ-i ḫāş ḳalbinin [9^a] gerek iḫtiyār ve gerek ızḫrār ḫāllerinde sŷkŷta iḫtimālī yokdur. Ama iḳrārın bi'l-lisānın gāhi sŷkŷta ihtimālī vardır. Ḥālet-i iḳrāḫda olduḡu gibi ḫālet-i nevm ve gafllet ve aḡmā ve cŷnŷn ve mevtde taṣdīḳ-i ḳalbde bākīdir. Lākin ancak zŷhŷl ḳalbde ḫŷsŷlŷndedir. 'Usāme'd-din yazar, mŷmīnlerin ḳocuḳları babalarının ĩmānlarıyla mŷmīnlerdir. El-'ilmŷ 'inde'l-'alīmi's-selām.

El-Bâbü's-s-âni Fîmâ yaqsudü tedkîkahu.

Külliyatü Ebi'l-Beķā' ve Mişkätü'l-envârda yazar. İmâm-ı A'zam rahimehu'l-lâhü teâlâ ve razî'anh ve nefe'anâ **[9^b]** bişefâ'atihi hâzretlerinin 'inde imân senâ'idir. Ya'nî kalb ile taşdıķ ve lisân ile ikrardır. Amâ taşdıķ-i hâss-ı kalbî rükn-ü a'zamdır. İkrâr-ı bi'l-lisân taşdıķ-i maħdûd üzerine delil gibidir. Hakikat-i imân ancak taşdıķ-i hâss-ı kalbî olduğundan "A'zam" hâzretlerine göre amâl ve tâ'ât imâna dâhalete değildir. Ve cüz' değildir. Gerek muṭlaķ olan imân ve gerek imândan muṭlaķ olan olsun. Muṭlaķ olan imân ki kâmil olan imândır. Şahibini nâra duħûlden men'ider. Ve imândan muṭlaķ olan şahibini **[10^a]** nârda hülûddan men'ider. Menâvî ve 'Aliyyü'l-Kârî 'aleyhinâ füyûzâtî'l-bârî hâzretleri yazarlar. Bir kimsede taşdıķ-i hâss-ı kalbî hâsil olub teklîf-i 'amel-i lâhik olmadan vefât eylese mes'elâ kuşlukdan evvel imân idüb zevâlden evvel vefât eylese ol kimse bi'l-icmâ' mü'mindir ve ehl-i cennettir. Ve kalbinde taşdıķ-i hâss olan kimse gerek 'amâl u tâ'ât göstere ve gerek beşeriyet hasebiyle ma'siyet eylesin farzları ve vâcibleri inkâr itmeksizin ol kimse mü'min ve ehl-i cennettir. Lâkin ma'siyet **[10^b]** işlediği için faşık ve zâlim ve 'azâb-ı elîme müstaħakdır. Ve'l-hâsil 'amâl-i şâliha gerek farz ve gerek vâcib ve gerek şâir nevâfil-i şer'iyye olsun "A'zam" hâzretlerine göre haķikat-i imândan hâricdir. Ve cüz' değildir. "İnne'l-lezîne âmenü ve 'amilu's-şâlihâti" nazm-ı kerîm delildir. Zîrâ ma'tûf mu'attûf-ı 'aleyhin gayrıdır. 'Ammâ "men âmene bi'l-lâhi ve'l-yevmi'l-âhiri"deki 'atf 'atf-ı tefsîrîdir. "Atfu'n-nesk"dan değildir. İmâm Şâfiî rahimehu'l-lâhü teâlâ ve nefe'anâ bişefâ'atihi hâzretlerinin 'inde imân s'ülâsîdir. Taşdıķ-i bi'l-cinân **[11^a]** ve ikrâr-ı bi'l-lisân ve 'amel-i bi'l-erkândır. 'Amel-i bi'l-erkân ile murâd o emre imtişâl ve nevâhîden ictinâbdır. Yahud erkân ile murâd yedi 'uzuvdur ki göz ve dil ve kulaķ ve el ve baṭn ve 'uzv-ı maħdûd ve ayakdır ki bunlar ile ḥayr-ı 'amel işlemekdir. Lâkin Şâfiî hâzretlerine göre 'amel imân-ı kâmilden cüz'dir. Haķikat-ı imândan cüz' değildir. Bir kimse 'ameli terk eylese imân-ı kâmil olmayub nâkıs olur. İmâm Şâfiî hâzretlerine göre imân ziyâde ve noķsân itmesi 'amelin ziyâde ve noķsânı itibariyledir.

[11^b] "Fethü'l-Mu'in"de yazar. İmâm-ı A'zam ve etbâi ve Eşâ'rîden ve hattâ İmâmü'l-Harameyn ve gayrılara göre rahimehu'l-lâhü teâlâ imân ziyâde ve noķsân kabul itmez. Zîrâ taşdıķ-i hâss-ı kalbî tâ'ât yahud ma'siyet zammıyla mütegayyir olmaz ki tecezzi ve teb'iz ve ziyâde ve noķsân dâhil olsa Kâzî-zâde merħûm yazar. Ahkâm-ı ilâheyenin 'adedi ziyâde ve noķsân kabul etmediği ecilden imân ziyâde ve noķsân kabul itmez. Ve Birgivînin gelecekte bâb-ı s'âlisde zikr itdiğimiz buna ḫarîbdır. Bir kimse imân artar **[12^a]** ve eksilür dise kâfirdür demişler. Birgivînin anladığı oldur ki mü'min-i bih olan ahkâm-ı şer'iyye ve sâir mes'âl-i dîniyye itibariyle artar veya eksilür dise küfrdür. Zîrâ ahkâm-ı şer'iyye ve akâ'id-i İslâmiyye artar ve eksilür demek şer'at-ı Muhammediyye nesh ve tebdîl olur dimekdir. Anınçün kâfir olur el-ıyâzu bi'l-lâhi te'âlâ. Ammâ nefis-i imân kuvvet ve za'f ṭarîkıyla ziyâde ve noķsân kabul ider dise kâfir olmaz. Zîrâ, müçtehidinden çok kimse imânın ziyâde ve noķsânıyla kâillerdur. Külliyâtda yazar. İmân, cenâb-ı bârî hâzretleri **[12^b]** Ya'nî rabbü'l-âlemînin emrini haber verici zâtın şıdkını delîllerin izḫârı sebebiyle

şadık kılması ziyâde ve noqsân kabul itmez. Zîrâ bunlar emmâre-i hudüsdür. Te'âlâ'l-lâhu an hâzihi ve îmân-ı enbiyâ ve îmân-ı melâikete ziyâde kabul ider, noqsân kabûl itmez. Ve âhâd-ı nâşşın îmânı ancak taşdıķ-i hâşş-ı kalbîdir. Dînlere göre îmân ziyâde ve noqsân kabul itmez. Tâ'at ile tefsîr idenlere göre kabûl ider. İmân-ı enbiyâ hazretleri maķbûldür. Ve îmân-ı melâikete matbû'dür. Ve îmân-ı mübtedi'în mevkûfdür. Ve îmân-ı münâfıkîn **[13^a]** merdüddür. 'Âvâm-ı mü'mînînin îmânı taşdıķ-i bi'l-cenân ve ikrâr bi'l-lisândır. Havâşş-ı mü'mînînin îmânı dünyâdan nefsi uşanub ve tarîķ-i âhîrete sülûk idüb ve mekândan münezzeh olan mevlâ ile kalbi huzürda olmaktadır. Ve havâşşü'l- havâşş mü'mînînin îmânı tâ'at-ı mevlâda zâhir ve bâtını mülâzım olub Ve halkdan fenâ'î fi'l-lâha rücû' idüb ve sırrını bekâ'î fi'l-lâhda kılmaktadır. Eğer su'al idersenki îmân ziyâde ve noqsân kabul itmesi naklen ve 'aklen maķtû' ve sâbitdir. Ammâ naklen ve "ve izâ tûliyet **[13^b]** aleyhim âyâtühü zâdethüm îmânen" ve daķi "liyездâdû îmânen ma'a îmânihim" nazmlarında maktû'dür. Ve daķi "lev vüzine îmânu Ebû Bekrin bi-îmâni cemî'î'l-halâikî le-racaha bihim hadîs-i şerîfînde sabittir. Ve amma aklen Hz. Fahr-i kâinâtın îmânıyla âhâd-ı ümmetin îmânı beraber olmaķ lâzım gelür. Cevab külliyatda yazılana göre âyet-i ülâda îmandan murad taşdıķ ve ikrâr ve 'amelden mürekkebin mecmû'udur. Yalnız taşdıķ deĝildir. Ayete hâniyedeki yezdâdû nazm-ı kerîmidir. Asr-ı şefâ'at me'serede şahâbe-i kirâm efendilerimiz hazretleri hakkında der ki ânlar icmâlen îmân itdiler. **[14^a]** Şoñra bir farzdan şoñra bir farz geldi şahâbe her bir farz hâşşaten mu'ayyenen ve tafşîlen îmân itdiler. Amma vahy munkatı' olduğundan bizler hakkında ülfet ve kesret te'emmül ve delillerin i'anesiyle ziyadeyi kabûl iden îmânının semereleridir. Yoħsa aslî îmân deĝildir. hadîs-i şerîfden murâd bu sevâbda terciħdir. Aslî îmânda terciħ deĝildir. Ve ba'zılar cevâb virdi ki îmân üzerine dâ'im ve şâbit olmaķ her bir şâ'atde îmân üzerine ziyâdedir. Hattâ bir mü'mîn îmânda devâm ve sebât niyyet itmeyüb bir müddetden şoñra **[14^b]** Kâfir olmak murâd itse hemân fi'l-hâl kâfir olur. Taşdıķ ve ikrârı laĝv olub îmânı bâtıl olur ve küfr hükümü ile kâfir olur. Hafazallahü Teâlâ'l- mü'mînîne an hâzihi'l-beliyyete. Fezleketü'l- baħs ve'l- kelâm haķıķat ve nefsi taşdıķ ki Türki'de inanmaķile ta'bîr olunur. İşte bu taşdıķ-i hâşş-ı şerî' olub daķi 'amel îmandan bir cüz' olmayarak lizâtihi ziyâde ve noqsân kabûl itmez. Ama kesret-i tekfîr ve delâilin i'anesi sebebiyle ziyâde ve noqsân kabûl etmesi emr-i hâric i'tibâriyledir. Lizâtihi deĝildir ve ba'zılar îmân ziyâde ve noqsân **[15^a]** kabûl etmesinde ĝalîz teşni' itmişler. Dikķat ve haķķ-ı inşâf olduğda haķķ-ı eħaķķ ser-i mezhebimiz Ebû Hanîfe aşluhâ s.âbitun ve feruhâ fi's-semâ' hazretleri yedindedir. Cenâb-ı hazret-i mevlâ benim gibi âşîyi şefâ'atlerine mazhâr eyleye. Âmîn. Biħürmet-i emîn. Ve bizim taşdıķımız keyfiyet yâ'nî vaşfiyyet cihetiyledir. Meselâ Hazret-i Ebî Bekr rażiya'l-lâhü te'âlâ 'anhü ve 'an sâirü'l-şahâbeti hazretlerinin taşdıķ gibi olmaktan haķıķat-i taşdıķ ziyâde ve noqsân kabul itmek lâzım gelmez. Bu makâmda keyfiyetden murâd **[15^b]** vaşf-ı inkişâfın zuhûrudur ki Hazret-i Ebî Bekr efendimizde ziyâde ve bizlerde noqsândır. Vaşf-ı inkişâfın zuhûru haķıķat ve nefsi taşdıķtan hâricdir. Ve zât-ı taşdıķ üzerine tefrî' iden şeylerden biri daķi' budur. El-îlmu 'inde'l-'alîmi bi's-serâiri.

El-Bâbu' s. - s.âlis fi'l-maķşadi'l-aşlî min hâzihi'r-risâleti

İmâm Velîyyüddîn 'aleyhi Füyûzâtî'l-Veliyyü'l-Mu'în hazretleri Mişkâtü'l-Mesâbîhte yazar İbni Mes'ud razîya'l-lâhü'l-mülkü'l-vedüd hazretlerinden rivâyet olundu ki âhîr zamân peygamber-i fahr-i en'âm 'aleyhisselâti **[16^a]** ve's-selâm hazretleri bir hadîs-i şerîfde buyurdular ki "lâyedhulu'n-nâre ehadê fî kalbihî miskâle hâbbeti min hardalin min imâni" Ya'nî kalbinde imândan hardaldan bir dâne vezn ve miqdârı olanlardan hiçbir kimse duhul-i hulûd ile nâra dâhil olmaz. Hak te'âlâdan ma'fîret ve şefa'atlardan bir şefaât irişmediyse cehennemde üst tabakada günâhı miqdârı yanub soñra bir kimse izni'l-vehhâb çıkub cennete girse gerektir. Miskâle hâbbetün min hardeli ve şa'îrati ve bürrati ve zerrati ve hâbbeti ve hardaleti ve dînâr ve nişf-ı dînâr. Bunların **[16^b]** her birleri şey-i kalîlde mis ildir. Şifâ-i şerîf şerhinde 'Aliyyü'l-Kârî 'aleyhi rahmetü'l-bârî hazretleri yazar. İmân ve ma'fîret 'arazdırlar sâir mücessem şeyler gibi miktâr ile bilinmezler. Lâkân keyfiyyet itibariyle muhteliflerdir. Buharî-i şerîf şerhinde imâm Kastalânî 'aleyhi rahmetü'l-bârî hazretleri buyurur ki huzur-ı ma'nevîde kulum arz olan 'amelî kendü miqdârında bir cisim kılınub soñra vezn olunur. Yâhüd 'amel şâhibiyle berâber olub vezn olunur. Yâhüd 'ameller cevâhire temsîl olunur. Soñra hayr 'amel **[17^a]** terâzünün bir gözünde beyâz ve parlıcı cevher ve şer 'amel terâzünün diğêr gözünde karanlık kara cevher kılınub vezn olunurlar. Tefsîr-i Râğîb-ı İshfâmî'de yazar. Vezn olunan 'amel defterleridir ki Cenâb-ı Kâdir-i Muṭlaḳ o defterlerde sıklet ve hıffet peydâ ider. Ve Cenâb-ı Haḳ kâdirdir ki bir küçük 'amel defterinde bir kader-i 'azîm halk ide ki çok büyük defterlere gâlib ve 'âlî ola. İmâm Nevevî 'aleyhi rahmetü'l-mülkü'l-ḳavî hazretleri buyurur ki bu vezn ve miqdârları ancak Cenâb-ı Hâlıkî'l-Mîzân bilür. 'Aliyyü'l-Kârî **[17^b]** hazretleri miskâle hâbbetin ve mâ'tufun 'aleyh ne şeyden kinâye olduğun beyân ider. El-ilmu 'inde'l-lâhi te'âlâ. "Tefsîr-i Garâibü'l-Ḳur'ân"da ve gayrıda yazar. Miskâl ile murâd vezn miqdârıdır. Hâbbetün min hardalin ile murâd hardaldan bir dânedir. Ve hardal Türkîde taḥrif idüb hardâl didükleri ma'rûf dânedür. Ve ba'zılara göre hâbbetün min hardalin ile murâd çörek otu dânesidir. Ve şa'îretün ve bürratün bir dâne arpa ve bir dâne buğdaydır. Ve zerratün beyne'n-nâse Şifâ'un Şemsde görünen hebbâlarda meşhûrdur. Sa'ir ma'naları daḳı **[18^a]** vardır. Ez-cümle bir ma'nâsı daḳı yetmiş zerre bir sivrisinek kanadına berâber olur ve yetmiş sivrisinek kanadı daḳı bir hâbbeye berâber olur. "Tefsîr-i Niyâburî"den Keşfü'l-esrâr taḥrîrine göre "İnne'l-lâhe lâ yuzlemu miskâle zerratin" daḳı "Femen ya'mel miskâle zerrati" nazmlarında ve daḳı "Lâ yedhulü'l-cennete men kâne fî kalbihî mis kâle zerratin min kibr" hadîs-i şerîfinde "zerratin"den murâd ma'nâ-yı meşhûrdur. Mübâlağâ-i müfîd olduğıçün ve dînâr dirhemini büyük birâderi olan sikkeli altuna dinilür. Muḥarrir **[18^b]** Faḳîrin büyük ve küçük birâderi yokdur. Bundan soñra belki birâder şâhibi ola. 'Aliyyü'l-Kârî yazar. Mes.elâ "mis kâle hâbbeten min hardalin min imâni" ki ba'zı hadîs-i şerîfde vârid olmuştur. Ulemâ-yı 'ızâm efendilerimizden tevîlinde ihtilâf eylediler. Aslî imânda ihtilâfları gibi ehl-i sünnet ve'l-cemâ'atdan muḥakkikîne göre imân ki taḫdîḳ-i haşş-ı kalbîdir. İşte murâd bunun gayrı olan s.emereler ve nûrlardır. Külliyyâtda yazar. Gâhîce yakîn taḫdîḳden muḳaddem olur. Meselâ yakînin izdiyâdı ve nefsin **[19^a]** kararı yâhüd zikr-i hafî yâhüd 'amel-i sâlih yâhüd miskîn üzerine şefkat yâhüd cenâb-ı bârîden ḥavf ki ḥâricden delîllerin i'anesi ve kesret-i tefekkür sebebiyle ḥâşıl olur. "Zerratin"

ķader-i ĩmāndan murād kināye tariķiyle bunlardan biridir ki ĥakĳkat-i ĩmāndan bizim mezhebe gōre bunlar ĥāricdir. Ve Kāzĳ-zādenin Birgivi Őerħinde “zerretin” ķader-i ĩmāndan murād-ı ĝāyetde ĩmān-ı icmālĳden kināye olsa deyu buyurduĝu ‘Aliyyü’l-Kāri zikr itdiĝine ķarĳbdır. Yāħud “s. emeretin” ile murād ĳlimdir ki **[19^b]** ‘amel ile ĩmān ziyāde ve nokŐan olur. ĩmām Őāfi’iye gōre Birgivi Őerħinde ve gayrĳlerde yazdıĝına binā’en “Őir’atü’l-Īslām” da yazar. Yaķĳn dinden ednā Őey ki mųmĳn vaķitlerinden bir vaķitte ‘an ihlās zikru’l-lāha meŐĝul kaldı. Yāħud ol ednā Őey ki cenāb-ı bārĳden ĥavfen mųmĳn ĥarāmdan men’ eyledi. Ĥadĳs-i āħarda “miŐkāle zerretin mine’l-ĩmān” dan kināye tariķıyla murād bu ednā Őeylerdir ki taŐdıķ-i ĥāŐŐ-ı ķalbĳden ĥāricdir ve mųteferri’atdandır. Őerħu ‘Aliyyü’l-Kāride yazar.

[20^a] Ĥadĳs-i Őerĳfde vārid olmuŐdur ki mekāndan mųnezzeħ olan cenāb-ı bārĳ mųcerred ĩmān ųzerine ĥaber-i zāidi meselā ‘amel-i sālĳhi olmayan kimseleri nārdan iħrāc ider buyurduĝu mųmin olan kimseler ĥaķķındadır. Kāfirler ĥaķķında deĝildir. Zĳrā icmā’a muĥālĳfdir. Bu ĥadĳs-i Őerĳfden taŐdıķ-i ĥāŐŐ-ı ķalbĳ bize gōre cųlenmek ve ĩmāndan taŐdıķ ma’ħud cų’ olmaķ zann olunmaz. Zĳrā ba’zĳ zandandır. Ve Ĥāzret-i Ībrāħĳm Őalavātu’l-lāhu te’ālā ‘alā nebiyyinā ve ‘aleyhi ĥāzretlerinin “velākin leyutme’inne ķalbĳ”

[20^b] Tariķ-ı hikāyet olmak ųzere ĳilm-i iŐtidlālĳden Őoħra ĳilm-i bedĳħiyi Őalebdır. Ve sār cevābları daħi vardır. Fezleketü’t-taŐŐilų ve’l-ķelām ĳinde Ebĳ Hanĳfetü’l-imāmü’l-hųmām zerre ķadar ĩmāndan murād u merām taŐdıķ-i ĥāŐŐ-ı ķalbĳnin gayrıdır ve’s-selām. Kemā zekernā fi’l-bābi’l-evveli ve’s-s. ānĳbi’t-tamām. Ve’l-ĳilmų ĳinde’l-mųlki’l-muķtediri’l-allām. Allāħųmme ezded yakĳnenā biħųrmeti Muĥammedin ‘aleyhi’s-selātu ve’s-selām. Ve Őerĳat-i Aħmediyede ĩmān ve ĳlām birdir.

Nazm:

Ve lā yųĝayyeru ĩmānųn ve ĳlāmųn.

[21^a] “Ve lem yekųn limā fi ŐŐer’i ĥųkmān.”

Zĳrā her bir mųmĳn mųslimdir. Ve her bir mųslim mųmĳndir. Ya’ni bi ĥasebi’z-zāt biri āħardan ayrılmaz.

Nazm:

“Direm ĩmān ve ĳlām oldu vāħid

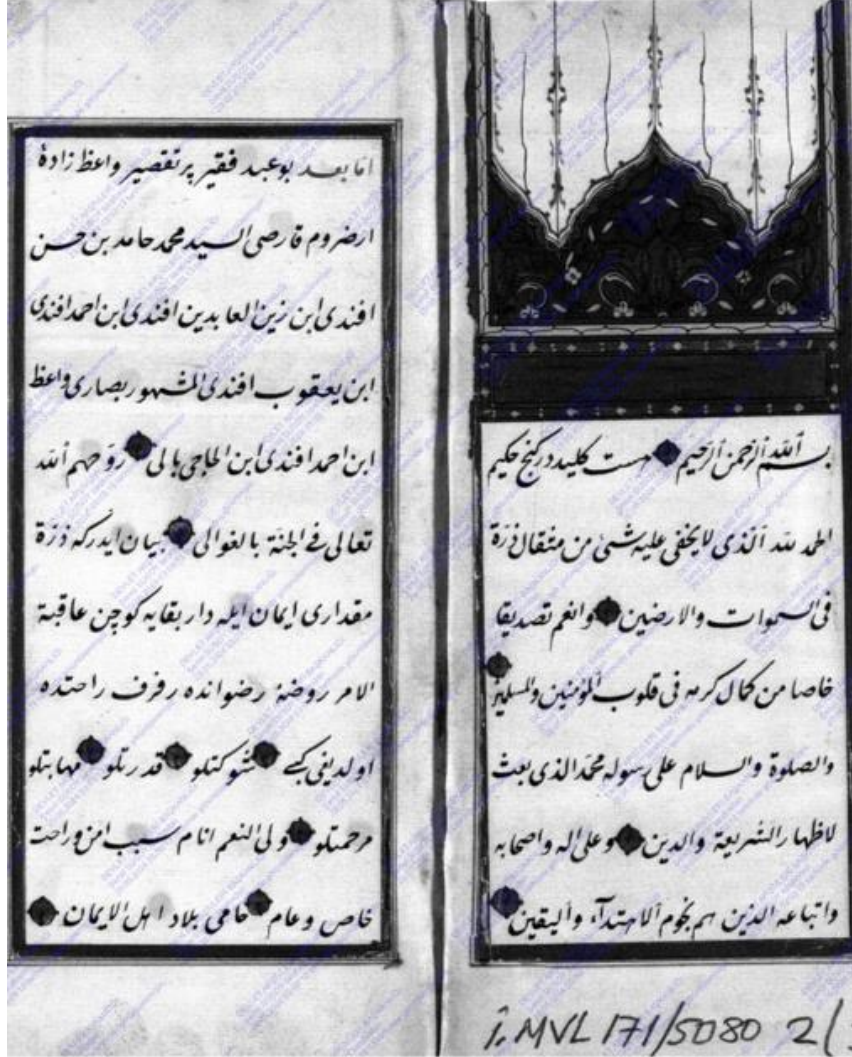
Bu ĥųkme ehl-i sųnnet cųmle Őāħid”

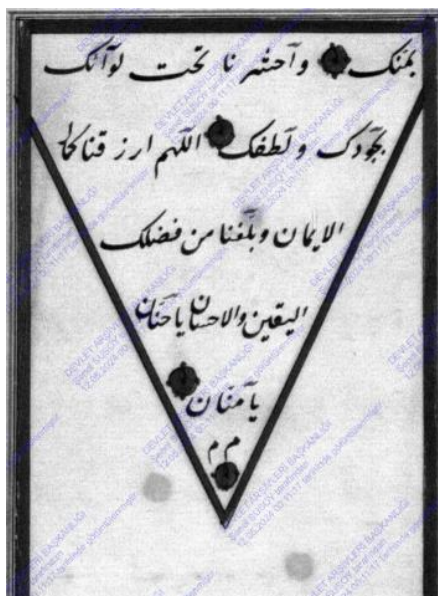
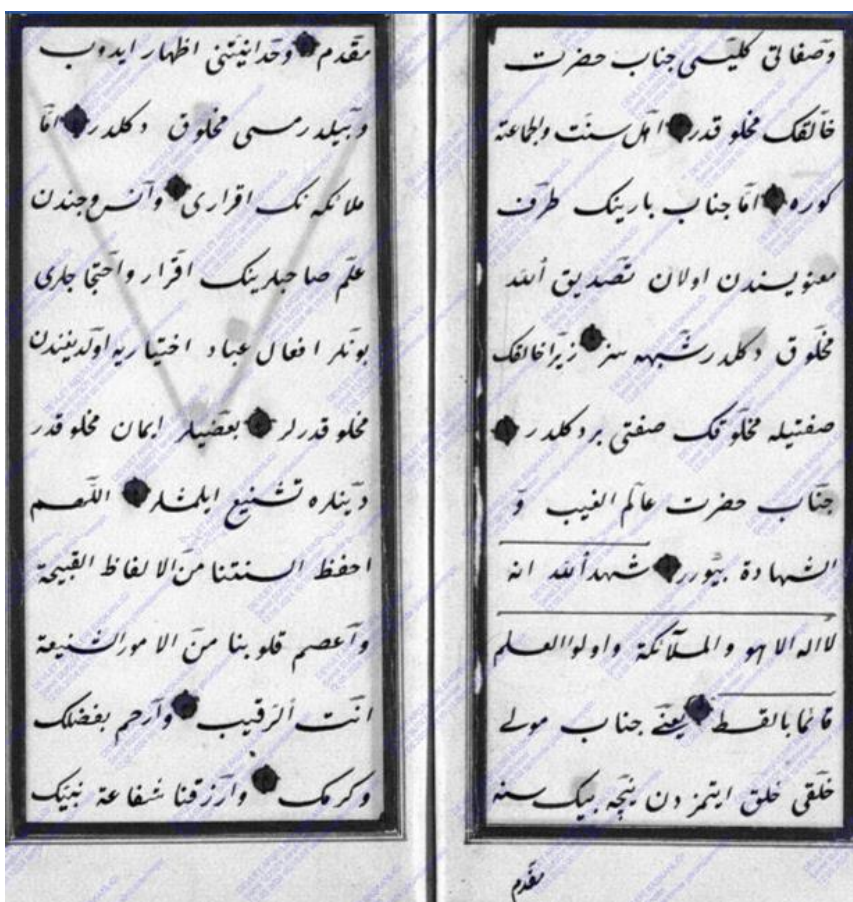
Daħi ĩmānĳn maħlųķ ve gayr-ı maħlųķ olmasında ‘ulemā-yĳ kirām fųyųzātĳ’l-mųmĳni’s-selām efendilerimiz ĥāzretleri iħtilāf eylediler. Ba’zĳlar buyurur ki ĩmān ķulun fi’lidir. Bir Őey ki ķuldan oldu ol Őey maħlųķdur. Zĳrā ķulun zātĳ ve efāl **[21^b]** ve Őĳfat-ı kųllĳsi cenāb-ı ĥāzret-i Ĥālĳķın maħlųķudur. Ehl-i sųnnet ve’l-cemā’ata gōre. Ama cenāb-ı bārĳnin taraf-ı ma’nevĳsinden olan taŐdıķu’l-lah maħlųķ deĝildir Őųbhesiz. Zĳrā Ĥālĳķın Őĳfatıyla maħlųķun Őĳfatĳ bir deĝildir. Cenāb-ı ĥāzret-i ‘ālimų’l-ĝayb ve’ŐŐehāde buyurur. “Őehide’l-

lâhu ennehü lâ ilâhe illâ hü. Ve'l-melâiketu ve 'ulû'l-îlmi kâ'imen bi'l-kıst." Ya'ni cenâb-ı mevlâ halkı halk itmezden nice bin sene [22^a] muqaddem vaḥdâniyetini izhâr idüb ve bildirmesi maḥlûk degildir. Ammâ melâikenin ikrârı ve ins ü cinden ilm şâhiblerinin ikrâr ve ihtiyâcları bunlar efâl-i 'ibâd-ı ihtiyâriye olduğundan maḥlûkdurlar. Ba'zılar îman maḥlûkdur diyenlere teşnî eylemişler. Allâhümme'ḥfaz elsinetinâ mine'l-elfâzi'l-ḳabîhati va'sım ḳulûbenâ mine'l-umûru's-şeni'ati ente'r-rakîbü. Ve erḥam bifazlike ve keremike. Ve erzuḳnâ şefâ'ate nebiyyike.

[22^b] Yümnike ve'ḥşernâ taḥte livâike bicüdike bilutfike. Allâhümme'rzuḳnâ kemâle'l-îmâni ve bellignâ min faẓlike'l-yakîni ve'l-iḥsâni yâ ḥannânu yâ mennân.

2. Risâle-i Mecidiyye'nin İlk ve Son Varakları





Kaynakça

- Osmanlı Arşivi (BOA.), A.MKT, 15/57.
BOA, (İ.DH.), 90/4482.
BOA, İ.MVL., 171/5080.
BOA, MVL., 232/19.
BOA, NFS.d., 2758;
Arslan, Ahmet Turan; "Vasiyetname", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXXII/556-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
Bağdath İsmail Paşa; *Hediyetü'l-Arifin Esmâü'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*. I. cilt İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
Cici, Recep; "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXII/210-211, Ankara: TDV Yayınları, 2000.
Çağrı, Mustafa; "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII/518-530, Ankara: TDV Yayınları, 1996.
Demir, Osman; "Yakîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLIII/271-273, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
Esad Mehmed Efendi. *Bâğçe-i Safâ-Endüz*. haz: Dr. Rıza Oğraş, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018.
Fidan, Tanık. *Hâmid Divânı (İnceleme-Tenkidli Metin)*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2021.
Güngör, Mevlüt; "Begavî, Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, V/340-341, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
Hatipoğlu, İbrahim; "Mesâbihu's-Sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIX/486-487, İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
Kandemir, M. Yaşar; "Münâvî, Muhammed Abdürraûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXI/571-573, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
Kara, Ömer; "Râgıp el-İsfahani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIV/398-401, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
Kılavuz, A. Saim. *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
Kılıç, Hulusi; "Ebû'l-Bekâ El-Kefevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, X/298, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
Kırzioğlu, Banıççek. "Namık Kemal'in Karstaki Hocası Müderris Büyük-Hâmid Efendi (1779?-1854)". *Türk Kültürü II/22*, (1964), 204-208.
Kırzioğlu, Banıççek. *Namık Kemal'i Kars'ta Okutan Müderris, Şeyh Va'izzâde Muhammed Hâmid (1779-1854) Ve Divançesi*, Ankara: San Matbaası, 1987.
Kur'an-ı Kerim Meâlî. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
Kurt, Hasan. "Taklidi İmanın Tahkiki İmana Dönüşmesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2012, 1-15.
Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz: A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, c. I. İstanbul: Meral Yayınları, t.y.
el-Mübarekfürî, Abdurrahim. *Tuhfetü'l-Ahvezi*, c. VII, Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1964/1384.
Muhammed Hâmid, *Divan-ı Hâmid*, Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesi, No. 1049.
Muhammed Hâmid, *Risâle-i Mecidiyye*. BOA, İ.MVL., 171/5080.
Özel, Ahmet; "Ali El-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II/403-405, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
Özen, Rumeysa; *İlk Dönem İmanın Mâhiyeti Tartışmaları (Zeyd b. Ali- Ebû Hanîfe Ve Kâsım b. Sellâm Özelinde)*. Ordu: Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
Sehâvî, *el-Mekasîdu'l-hasene*, thk. Muhammed Osmân, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
Şenel, Abdulkadir; "Ahmed b. Muhammed Kastallânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIV/255-256, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Turgut, Ali; "Nizamettin en-Nisaburi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII/181-182, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
Yavuz, Yusuf Şevki; "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXX/151-152, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
Yeşilyurt, Temel. "İmanın Mahiyeti", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün. 287-295. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'u'l-Câiz Akdinin Uygulanması (1588/1591)

Shokhsanam Khamıdzhanova

Öz

Konu ve Amaç: Şeybânîler'in (1500-1599) hakimiyetini ele aldığı coğrafya olan Mâverâünnehir, Hârizm ve Horasan Hanefî fıkıh mezhebinin yerleşik olduğu bölgelerden biridir. Yönetici hanların dine içten bağlılığı, şeriâtı devletin önemli unsuru olarak görmeleri özel hukuk alanında Hanefî fıkım birincil kaynak yapmıştır. Bu hususun müşahhas örneklerinden biri hanlığın son dönemine ait Semerkant Kadıhanesi vesikalarının (1588-1591) bulunmasıdır. Vesikalar on altıncı yüz yılın fikhî işlemleri ve uygulamalarına dair izlenimlere sahip olma imkanını sunmaktadır. Belgelerde kaydedilen akitler günümüz İslam iktisadî çalışmalarında faizsiz finans ve kredi muamelelerine nazari ve tatbiki açıdan örneklik teşkil eder. Orta Asya açısından belgelerin hukuk, iktisat ve fikh yönünden çalışılması bu alandaki mirası günümüze taşınmasına yararlı kılmakta. Araştırmamızda ilgili zaman dilimi içerisinde yaygın olarak kullanılan bey'u'l-câiz vesikalarından örnekleri incelemeye bazılarını ise tam metin verilmesine çalışılmıştır. İslam coğrafyasının pek çok yerinde faizsiz bir şekilde finansman temin etmek amacıyla bey' bi'l-vefâ (bey 'u'l-vefâ) ve bey' bi'l-istiğlâl akitleri uygulandığı bilinmektedir. Şeybânîler özelinde bey'u'l câiz uygulamasını konu edinen araştırmamızda da akdin vefâen ve istiğlâlen nasıl faizsiz finans yöntemi olarak kullanıldığı, devlet, şahıs ve vakıf mülkiyetlerinde üzerinde yapılan işlemler kira ücretleri, belge düzenleme şekilleri gibi hususların ele alınması amaçlanmıştır.

Yöntem: Semerkant vesika örneklerini çevirilerinden hareketle ilgilendiğimiz dönemde bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl anlaşmalarının doğrudan "bey'u'l câiz" kavramı ile kaydedilmesi sebebiyle makalede akdin kullanıldığı şekli ve kayıt sırası esas alınmıştır. Klasik dönemde akitle ilgili yapılan teorik tartışmalardan öz biçimde bahsedilmiştir. Akdin fikhî hükümlerine dayanarak vesikalardan alınan verilerle bey'u'l câiz akdinin gerçekleşmesi ve farklılıkları gibi hususlar belirlenmiştir.

Bulgular: Vesika örneklerinde yer alan bilgiye göre bu akdi yapmak isteyen tarafların her biri "bey'u'l-câiz" akdi yaptım şeklinde beyanda bulunarak akdi gerçekleştirmektedirler. Anlaşmaya göre satılan mülkün kiralınması ve ödenecek olan ücrete dair bilgiler güncel fiyatı esas alarak yazılmıştır. Bey'u'l-câiz akdi hususî mülkiyet üzerinde, zanaatkarların iş hanlarında, devlete ve vakıf mülkiyetine ait kişilerin gayrimenkul yapıları üzerinde gelir amaçlı kullanıldığı ve kredi temin etmede bey'-i bât (kesin satış)akdinden sonra ikinci sırada yer aldığı ortaya çıkmıştır.

Sonuç: Bey'u'l-câiz'in çeşitleri olan bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâlin kayıtlardan yola çıkarak işlem çeşitleri ve konusuna, özellikle bu dönemdeki satım konu olan yerler, vesikayı düzenleyen kişilerin şahısları, idarî görevli kişilerin düzenlediği akitlerin örneklerine rastlanmıştır. Bey'u'l-câiz anlaşması geri alma şartıyla satım amaçlı



Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bölümü, İstanbul, shahsenem1992@gmail.com
PhD Student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Islamic Law, Istanbul/Türkiye



*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Khamıdzhanova, Shokhsanam. "Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'u'l-Câiz Akdinin Uygulanması (1588/1591)". *Mutalaa* 3/2 (Haziran/2024), 146-159.



ORC ID: orcid.org/0009-0000-1081-7055
ROR ID: ror.org/0488q6085
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12668089



Geliş tarihi: 02.04.2024
Kabul tarihi: 30.06.2024

Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'û'l-Câiz Akdinin Uygulanması (1588/1591)

düzenlendiğinde "krediye ihtiyaç duyan kişi karşı tarafa borcu ödediğinde mülkünü geri alma şartıyla" anlaşma yapmıştır. Bu çeşit anlaşma örneklerini verdiğimiz vesikalarda akdin konusu vakıf ve devlete ait yerlerde kişilerin özel mülkiyeti olan ev, bahçe gibi gayrimenkul çeşitleridir. Bey'û'l-câiz vesikalarının geriye kiralama şartı bulunan anlaşmada satıma konu olan mülk ev, bahçe ya da iş yeri olması kişiye kredi temin etmenin yanında satılan ev ise kendisi kiracı olarak oturmasına, iş yeri ise kendisi çalışma imkanını sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şeybânî Hanlığı, Mâverâünnehir, Semerkant, Bey 'û'l-câiz, Bey' bi'l- İstiğlâl, Bey'-i Bât, Bey' bi'l-Vefâ, Mecmuâ' yi- Vesâik

As a Source of Finance in The Shaybanid Khanate Implementation of Bay'u'l Jâiz Contract (1588/1591)

Abstract

Subject and Purpose: Transoxiana (Mawaraunnahr), Khorasan, Khârezm the geography dominated by the Shaybanids (1500-1599), is one of the regions where the Hanafi fiqh is settled. The sincere devotion of the ruling khans to religion and their view of sharia as an important element of the state made Hanafi fiqh the primary source of law. One of the concrete examples of this issue is the existence of Samarkand judicial documents belonging to the last period of the khanate (1588-1591). The documents offer the opportunity to have impressions of the fiqh transactions and practices of the sixteenth century. The contracts recorded in the documents constitute theoretical and practical examples of interest-free finance and loan transactions in today's Islamic economic studies. Studying the documents from the perspective of Central Asia in terms of law, economics and fiqh is useful in carrying the heritage in this area to the present day. In our research, we tried to examine examples of the bay'ul jaiz documents that were widely used in the relevant time period and to give the full text of some of them. It is known that bay' bil wafa (bey'u'l-vefâ) and bay' bil-istighlal contracts were implemented in many parts of the Islamic geography in order to obtain interest-free financing. In our research, which is about the application of bay'ul jaiz, which coincides with the last periods of the Shaybanids, it is aimed to discuss issues such as how the contract was used as an interest-free financing method through fidelity and resignation, transactions made on state, individual and foundation properties, rental fees, and document preparation methods.

Method: Based on concrete examples from Samarkand judicial documents, in the period we are interested in, bay' bil wafa and bay' bil istighlal documents were recorded directly with the concept of "bay'ul jaiz", so the way the contract was used and the recording order were taken as basis in the article. Theoretical discussions about contract in the classical period are briefly mentioned. Based on the fiqh provisions of the bay'ul jaiz contract, issues such as the realization of the bay'u'l jaiz contract and its differences were determined with the data taken from the documents.

Results: According to the information contained in the documents, each of the parties who want to make this contract concludes the contract by making a statement saying "bay'ul jaiz". Information about the rental of the property sold and the fee to be paid in the documents are written based on the current price. It has been revealed that the bay'ul jaiz contract is used for income purposes on private property, in the business buildings of craftsmen, on the real estate buildings of state and foundation owners, and that it ranks second after the bay'i bat (definite sale) contract in providing loans.

Conclusions: Based on the judicial documents of bay' bil wafa and bay' bil istighlal, which are the types of bay'ul jaiz, the types of transactions and their subject, especially the places subject to sale in this period, the persons of the people who prepared the document, the persons in administrative duties. Examples of the contracts he made were found. When the bay'ul jaiz agreement is prepared for the purpose of sale with the condition of repurchase, "the person who needs the loan makes an agreement with the condition of taking back his property when he pays the debt to the other party". In the documents where we have given examples of such agreements, they were made on real estate such as houses and gardens, which are private property of individuals in foundations and state-owned places. The reason why the property subject to sale is a house, a garden or a workplace in the agreement where the bay'ul jaiz documents have a rental condition is that the person who needs the loan can obtain the loan through this real estate. has the

right to continue working at the same place. It was concluded that the seller paid the loan in small daily amounts in installments.

Keywords: Fiqh, Shaybanid Khanate, Mawaraunnahr, Samarkand Bay'ul jaiz, Bay' bil Istighlâl, Bay'-i Bat, Bay' bil Wafa, Majma' al Vasaik

Giriş

Şeybânîler (1500-1599) yaklaşık bir asır Mâverâünnehir, Hârizm, Horasan, Fergana ve çevresinde hüküm sürmüş kendileri Cengiz Han'ın büyük oğlu Cuci'nin Şibân neslinden gelen İslam hanedanıdır. Bir asırlık süre zarfında Horasan'ın önemli şehirlerinde Safevîler'le hakimiyeti el değiştirecek yönetmişlerdir. Siyasi altyapısı Ebu'l-Hayır Han'ın Deşt-i Kıpçak'ta¹ Timurlulardan bağımsız olma girişimleriyle başlamış, Muhammed Şeybânî Han ile bölgenin hâkim siyasal aktörü haline gelmiştir.² Bulunduğu durum cihetiyle bu dönem Altın Ordu, Moğolistan ve Mâverâünnehir 'de bulunan hakimiyetler arasında nizalar ve savaşların güç aldığı zamana denk gelmektedir. Siyasi durumlar bir yana Deşt-i Kıpçak'ta halkın yarı yerleşik yarı göçebe olarak sahip oldukları yaşamı düzenleyen bir kısmı şer'î bir kısmı örfî sayılan hukuk söz konusudur. Şeybânîler dönemindeki göçebe halkın sahip olduğu hukuk düşüncesi Maveraünnehir'e göçlerinden sonra Timurlu mirasını da devralarak düzenli hukuka dönüşmüştür. Şeybânî Hanlığının bir asırlık bütüncül değerlendirmeleri için konuyla ilgili müstakil eserler yazılmıştır³.

Tarihte öne çıkmış hanlardan Muhammed Şeybânî Han (1510) Ubeydullah Han (1533) ve Abdullah Han (1598) özellikle ilme yatırımı ve hakimiyette merkezleşme politikası yürütmekle bilinmektedir. Hanların samimi müslüman olmaları hakimiyetini elinde bulundurduğu Mâverâünnehir ve Horasan havzasının Hanefî mezhebinin gelişim ve yayılmasını tamamladığı köklü geçmişe sahip olması onları hukukta Cengiz yasasından şeriata evrilmelerine yol açmıştır. Kamu hukuku içinde sayılan idare, savaş ve askeri düzenlemeler hususlarda Cengiz yasaları etkisi devam etse de özel hukukun ilgilendiği alanlarda şer'î hukuk birincil kaynak olmuştur.

Şeybânîler bölgede iktisadi hayatın düzene girmesi için çeşitli ıslahatlarda bulunmuşlardır. Mâverâünnehir sınırlarında bulunan yurtdışına yönelik farklı ticari güzergahlar Semerkant'ta dış ve iç ticaretin gelişmesini sağlamıştır. Üretime olan talep sonucunda ağırlıklı olarak zanaatkâr ve tacirler yüklü miktarda nakit para temin etme

¹ Deşt-i Kıpçak Şeybânîler'in Maveraünnehir'e gelmeden önce yaşadıkları bölgedir. Kıpçak bozkırı adı verilen bölgenin fiziki haritası sınırları güney doğuda Bulgar ve onun vilayetleri, güneyde onun sınırları Rus hanlıklarından, güneyde Kırım ve onun deniz boylarındaki şehirleri, ikinci taraftan Derbende kadar uzanan Kafkas ve Bakü'nün bazı kısımları bununla beraber Harizm'in güney kısmında Ürgenç şehri, batıda Dnestrdan itibaren deştler: doğuda Sibir ve Sirderya' ya kadar olan topraklar girmiştir: Kafalı, Mustafa. "Deşt-i Kıpçak ve Cuci Ulusu". *Tarih Dergisi* 25 (Haziran 2011), 179-188.

² Mustafa Budak, "Ebu'l Hayr Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 10/325.

³ Şeybânî Hanlığıyla ilgili detaylı eserler için bkz: Abdülkadir Macit, *Şeybânî Özbek Hanlığı (1500-1599)*, 2. Bs, İstanbul: İlem Yayınları, 2022; Akbar Zamonov, *Buhara Hanlığı Tarihi*, Taşkent: Bayoz, 2021; Akbar Zamonov - Kazimbek Tohtabekov, *Buhara Hanlığında siyasi ve içtimai, iktisadi cereyanlar*, Taşkent, 2020; Akbar Zamonov, *Buhara Honligining Koşin Tuzilişi ve Harbi Başkaruvi, Şayboniylar Sulolasi Davri*, Taşkent: Bayoz, 2018; Boribay Ahmedov, *Tarihdan Saboklar*, Taşkent: Okituvçi, 1994; Boribay Ahmedov - ed.İ.P.Petruşevskiy, *Gosudarstvo Koçevih Uzbekov*, Moskova: Nauka, 1965; Boribay Ahmedov - Zahidullah Munirov, *El Arab ve'l İslam fi Uzbekistan, Tarih-i Asya el Vusta min Eyyam'il- Useril*, Beyrut, Lübnan: El Udvul Murasil Akademiyaya el ulum el Uzbekiyya, 1996; Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul: Enderun, 1981., Mehmet Alparğu, *Türkler Ansiklopedisi, Türkistan Hanlıkları*, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

**Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'ü'l-Câiz Akdinin Uygulanması
(1588/1591)**

yoluna girmişlerdir. Kredi temini hususunda karz akdi ile nakit ihtiyacının giderilememesi gittikçe insanların birbirlerine mal hususundaki güveninin kaybolması ve faizden sakınmak gibi hususlarda bey'ü'l-câiz ve bey'i-bât anlaşmaları birer nakit temin etme yöntemi olmuştur.

İlgili dönemde sistematik olmasa dahi borçlar hukukunda fûrû fıkhıdaki pek çok akitler kullanılmış nazariyattan tatbikata doğru geliştirilmiştir. Özellikle "bey-i bāt",⁴ "bey'ü'l-câiz" ve "bey' bi'l-istiğlâl" sicilleri kaydedilmiştir. Davaları okuduğumuz zaman aslında vefâen ve istiğlâlen düzenlenen belgelerde akitle ilgili bu ibareler geçmemektedir. Konunun fikhî boyutu tartışma alanından çıkmış uygulama alanına girmiştir. Bütün bu akitler "bey'ü'l-câiz" kavramı altında gerçekleşmiştir. Günlük işlemlerini kadıhanede gerçekleştirilen halk için akdin câizlik yönünün bilinmesi yeterli olmuştur.

Fıkıh literatüründe nazariyesi geliştirilen bey' akitlerinin uygulamadaki örneklerinin incelenmesi ise bugünkü iktisadi araştırmalara nazari zemin olması açısından önemlidir. Makalede verilen akit örnekleri bu hususa Şeybânîler özelinde katkı mahiyetinde sayılır. Halkın hukuki hayatının ince ayrıntılarına kadar nüfuz edebilen siciller Şeybânî hanlarından II. Abdullah Han döneminde Semerkant Kadıhanesinde kaydedilmiştir. **Mecmuâ -i Vesâik**⁵ olarak adlandırılan siciller toplamı B. İbrahimov tarafından 1982 yılında 700'ü aşkın sicilden sadece 237 tanesi seçilmiş Farsça'dan Özbekçe'ye tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bu makalede sicillerden sadece "bey'ü'l-câiz" akitleriyle ilgili tercüme edilmiş örnekler incelenecektir.⁶

Sovyetler döneminde "bey'ü'l-câiz"⁷ sosyalizm açısından "ticaret ve zanaatkarların ipotek kullanım yöntemi" olarak vesikalar bağlamında gündeme gelmiştir. Bu tür akitler sosyalizmin öngörmediği zayıf yapılı feodal anlaşmalardır ve kesin satış bāt alternatifi olarak "kesin olmayan satış"ı ifade etmiştir. Mukminova'nın akdi değerlendirmesinde bey'ü'l-câiz Orta Asya'daki borç işlemleri açısından akdin kullanım tarihi eskidir.

⁴ Mecelle'nin 117.maddesinde bey-i bāt, bey-i katî (kesin satış)tır olarak düzenlenmiştir.

⁵ Mecmuâ'yi- Vesâik yani vesikalar toplamı üzerinde bazı müstakil çalışmalarda yapılmıştır. Sovyetler döneminde vesikalar Marksizm ve Leninizm metodoloji ve gayelerine konu olarak çalışıldığı hüccetlerden Orta Asya tarihi, geçmişteki halkın hayatına dair araştırmalar için istifade edilmiştir. Sovyetler döneminde vesikalar üzerinde yapılan müstakil çalışmalardan biri Sergeev ve A.Fitrat'ın çalışmasıdır. Bağımsızlıktan sonra hüccetler tarih ve hukuk kaynağı olarak çeşitli araştırmalarda örneklerle yer almaktadır. Mecmuâ' yi- Vesâik tüm bu konularda önemli iken Hanefî fıkınının 16.asır Maverâünnehir'deki tatbikinin öğrenilmesi, İslam hukuku açısından da incelenmesi gereken kaynaklardan biridir. Sovyetler döneminde Mecmuâ-yi Vesâik Orta Asya'daki sosyal, siyasi, zanaat ve ekonomi, tarih açısından araştırmalara konu olmuştur. R.G. Mukminova vesikaları Semerkant'ın içtimai ve iktisadi tarihindeki meslek ve zanaat açısından önemini dile getirerek "Oçerki po İstorii Remesla v Samarkande i Buhara v XVI Veke (On altıncı yüz yılda Semerkant ve Buhara'da Zanaatkarlık Tarihi Üzerine Değerlendirmeler)"⁵ eserinde incelemiştir. Eserinde vesikalardan hareketle Semerkant ve Buhara'daki on altıncı yüz yıldaki meslek isimleri özellikle usta şakirt anlaşmaları, çalışma düzeni, pazarlar hakkında kıymetli bilgileri sunuyor. Mukminova'nın değerlendirmesinde Şeybânîler döneminde çıraklığa kabul etme prosedürü Taşkent'te de kadı tarafından düzenleniyordu.⁵ Usta çıraklar arasında düzenlenen "zanaat öğretimine dair" anlaşmalardaki kurallar, sınırlarını, sosyal statülerini, üretim meselelerini kurumsal bağlamda ele almıştır. Mukminova'nın Taşkent'te 1976 tarihinde neşir edilen baskısı kullanılmıştır. Aynı müellifin "Sosialnaya Differensiasiya Naseleniya Gorodov Uzbekistana kones XV-XVI Veka (16.y. yılda Özbekistan şehirlerinin nüfusunun sosyal farklılıkları üzerine)"⁵konulu eseri de vesikaları kaynak edinerek sosyalizm açısından değerlendirmiştir. Eserde zanaatkar ve tacirlerin içtimai ve iktisadi ilişkileri düzenlediği akitlere dair önemli bilgiler bulunuyor.

⁶ Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplami XVI Asrning İkkinçi Yarmi Samarkand Oblastidagi Yuridik Dokumentlar) çev: Bahram İbrahimov, ed: Boribay Ahmedov, Taşkent: Fan, 1982.

⁷ bkz:A.B. Vildanova, *Obrazi Çastnix Sredneaziatskix Aktov XVI.v. s Nastavleniyami Kaziyam* (Moskova, 1980).

Timurlular döneminde bu tip anlaşmalar Hoca Ahrar'ın (1464-1465) tarihli vakıf işlemlerindeki bilgilere göre Semerkant'taki ustalar, zanaatkarlar ve tüccarların ev ve dükkanlarını satın alarak doğrudan ve devren kiralama işlemleri yapılmaktaydı (1490-1546).⁸

Bey'u'l-câiz anlaşmaları Cuybârî hocalarının⁹ Buhara'da düzenlenen vesikalarında da (1544-1578) da çokça yer alan akit türüdür. Dükkanlar ve iş hanlarının vakfa bağlanması sonucunda akit vakıf mütevellisi tarafından vakıf adına kiralama şeklinde bey' bi'l-istiğlâl yöntemine geçilmiştir. İvanov'un Rusçadan çevirdiği vesikaları incelendiğinde belge kayıtlarında bey'u'l-câiz akdinin sıkça düzenlendiği görülmektedir. Örneğin (10) Rebiü's-Sanî h.970 tarihli belgede Mevlâna Muhammed Hoca Sa'd Cuybârî 'ye Buhara'da bulunan "sükniyat" olarak bilinen yapı içerisinde dükân, hücreler sınırları kesin hiçbir aldatma bulunmaksızın kanun garantisıyla geri alma şartıyla satım anlaşması gerçekleştirilmiştir.¹⁰

Bağımsızlık sonrası bey'-i bât ve bey'u'l-câiz kadılık kurumu belgelerinin vakıf mülkiyetini işletme konuları bağlamında güncellenerek finans temin etme anlaşmaları olarak ele alınmıştır.¹¹

1. Bey'u'l- Câiz (Bey' Bi'l-Vefâ) Akdinin Tanımı

Fıkıh literatüründe bey' bi'l-vefâ akdini ifade etmek için farklı kavramlar kullanılmıştır. Kullanılan her bir kavram bu akde dair söz konusu olan tartışmalar çerçevesinde şekillenmiştir. Örneğin; Hanefiler alıcının malı sahibine geri vermesine dair bir ahdin şart olması sebebiyle bu akit için "bey' bi'l-vefâ" ya da "bey' bi-şarti'l-vefâ" kavramlarını kullanmışlardır.¹²

Fıkıhta bey' bi'l-vefâ akdinin ifade etmek için kullanılan bir diğer kavram "bey'u'l-câiz"dir. Bu akdin böyle bir kavramla isimlendirilmesinin birinci ve temel sebebi insanların faizden kaçınmak istemelerinin yanı sıra böyle bir işleme ihtiyaç duymalarından dolayı bu akdin meşru olarak kabul edildiğini ifade etmektir.¹³ İkinci sebep ise müşterinin bey' bi'l-vefâ akdiyle mebi'nin gelirinden istifade imkânına sahip olmasıdır.¹⁴ Ele aldığımız dönemdeki vesikalarda bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl yerine "bey'u'l-câiz" ifadesinin kullanılması sebebiyle makalemizin başlığında bu isim kullanılmıştır.¹⁵

Bu akit için Şâfiîler tarafından "er rehn-ül muâd", Şam'da ise "bey 'u'l-itâa (bey 'u't-tâa)" kavramları kullanılmıştır.¹⁶ Malikîler "bey '-üs senâya", Hanbelîler de "bey 'u'l-emâne"

⁸ Mukminova, *Sosialnaya Differensiasiya Naseleniya Gorodov Uzbekistana Kones XV_-XVI Veka*, s.69-71.

⁹ Cuybârîler Nakşibendî târikatına bağlı hocalardır. Bu ismi almalarının sebebi Hoca Muhammed İslam'ın dedesi Hoca Muhammed Yahya'nın Cuybâr bölgesine yerleşmesine bağlıdır. Dönemin şeyhulislâm ve tasavvuf hocalarıdır.(Rano Zakirova, "Kadimgi Buhara Cuybârî Hocaları - Nakşibendî Tarikatının Vekilleri", *Bukhara Institute of Islamic Studies* 2 (2022), s.167-168.)

¹⁰ İvanov, *Hozyaystvo Cuybarskix Şeyhov*, s.100.

¹¹ Sultonov, *Toşkent Vakf Mulklari Tarihi, (1507-1917)*, s.128-131.

¹² Osman Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şeriyeye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım (Bey' bi'l-vefâ)*, Konya: Mimoza, 2002, s.6

¹³ Harun Bilge Ahmet, *Bey' Bi'l-Vefâ ve Osmanlı Uygulamasındaki yeri*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2020, s.20; Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şeriyeye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım (Bey' bi'l-vefâ)*, s.7.

¹⁴ İbn Âbidîn Muhammed Emîn, *Hâşiyet-i İbn'i Âbidîn Reddül-Muhtâr'ale'd-Dürri'l-Muhtâr.*, THK. Muhammed Salih Farfur (Dimeşk: Dâr'üs-Safakâ ve't- Tûras, 2000), 15/s.578.

¹⁵ *Mecmu'â'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*, çev.İbrahimov,s.73.

¹⁶ İbn Âbidîn Muhammed Emîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr.*, 15/s.579.

Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'ü'l-Câiz Akdinin Uygulanması (1588/1591)

bunun dışında "bey'ül-muamele", "bey'u'tâ'a" isimleri de verilir.¹⁷ Satıcının mebi'i sattıktan sonra alıcıdan bizzat kendisinin kiralaması durumuna da "bey' bi'l-istiğlâl"¹⁸ denir. Vefa akdine kiralama işlemi de eklenir.

Bey' bil-vefâ akdinin tanımına dair görüşler bu akit çerçevesinde gerçekleşen tartışmalar sebebiyle farklılık göstermektedir. Yapılan anlaşmaya göre "kişi sattığı mülkünün bedelini geri ödediğinde müşterinin de aldığı mülkü geri vermesi üzerine yapılan vefâ ahdi içerikli akdi" ifade eder.¹⁹ Fakihlerden Haskefi bu tanıma uygun olarak "kişinin parasını geri ödediği zaman malı iade etmek şartı ile bin lira karşılığında bir mal satacak olursa, bu satım sözleşmesine bey' bi'l-vefâ adı verilir"²⁰ diye tanımlamaktadır.

Mecelle'nin 118.maddesinde²¹ "Kişinin bir malı başka bir kimseye ücreti ödediğinde geri almak şartıyla satmasıdır. Satın alan kişi yani müşterinin maldan faydalanmasına nispetle beyi caiz hükmündedir. Akit taraflarının feshe muktedir olması cihetiyle beyi fâsîd, müşterinin aldığı mülkü satma hakkına sahip olmaması cihetiyle rehin hükmündedir" şeklinde tarif edilmiştir. Kanaatimizce bey' bi'l-vefâ üzerinde gelişen fikhî görüşler ve farklılıklarla beraber tanımlar daha net anlaşılacaktır.

1.1. Bey'ü'l -Câiz (Bey' Bi'l- Vefâ) akdinin Fikhî Boyutu ve Hükümü

Akdin ilk defa ortaya çıkmasıyla ilgili kaynaklarda Buhara ve Belh ahalisinin borçlanmaya olan ihtiyaç sebepleri aktarılır.²² Buharalılar kredi temini ihtiyacını karz akdi ile temin edemedikleri için gayrimenkulleri üzerinden borç almaya imkân verecek işlemi yapmaya başlamışlardır. Başlangıçta Buhara halkı için zaruriyeti ifade eden bu akit daha sonra diğer İslam beldelerine de yayılmıştır.²³ Vefâ akdinin onuncu yüz yılda Maverâünnehir havzasında ortaya çıkan bir akit olduğu söylenmektedir. Ancak akdin Eski Türk hukukunda da mevcut olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır.²⁴

Vefâ akdi bir beldenin hususi ihtiyacına binaen uygulanmaya başlanmıştır. Akdin uygulamasında malın geriye verilmesinin şart koşulması sebebiyle fakihler tarafından üzerinde ihtilaf edilen bir konu olmuştur. Hanefî hukukçularının bu akdi câiz kabul etmelerinin temelinde usulî anlayış farkı yatmaktadır. Bu fark mahallî örfün hukuk kaynağı olup olmayacağı yönündedir. Hanefîler usul anlayışları gereği İslam hukukunun açık ve katî yasaklarına ters düşmeyen örfî kuralları ferî hukuk kaynağı olarak kabul etmiş ve genel kurala (kıyas) aykırı bir görüş belirtmede bir sakınca görmemişlerdir.²⁵ Bu zikrettiğimiz vefâ akdinin erken dönemlerde meşruiyetine dair ortaya çıkan usul görüşüdür. Tartışmalara rağmen bu tür işlemler kısa sürede İslam coğrafyasında hızla

¹⁷ Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 6. Bs., İstanbul 2016: Ensar, t.y., s.54.

¹⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l Hükkam Şerh-i Mecelleti'l-Ahkam*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, t.y., 1: s.142.

¹⁹ İbn Âbidîn Muhammed Emin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr.*, 15/s.579.

²⁰ Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şeriyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım (Bey' bi'l- vefâ)*, s.8.

²¹ Ahmed Akgündüz, *Karşılaştırılmalı Mecelle-i Ahkam-ı Adliye (Mecelle Ta'dilleri ve Gereklileriyle birlikte)*, 2. Bs. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2017, s.30.

²² Bilge Ahmet, *Bey' Bi'l- Vefâ ve Osmanlı Uygulamasındaki yeri*, s.21.

²³ Huzeyfe Çeker, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Risalet-ül Vefâ Adh Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Ekim 2008), 12,s.261.

²⁴ Akdin menşesine dair makale için bkz: Salih Korkmaz, "Bey' Bi'l-Vefâ'nın (Geri Alım Şartıyla Satışın) Menşei üzerine bir katkı -Uygur Hukuk Vesikalarında Bey' Bi'l-Vefâ Tatbikatı-", *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2022).

²⁵ Bilge Ahmet, *Bey' Bi'l- Vefâ ve Osmanlı Uygulamasındaki yeri*, s.23.

yayılmış ve meşrû kabul edilmiştir. Vefâ akdinin zaruret anlayışına dayanılarak meşrû olduğu kabul edilse de akdin bir hile-i şer'iyye olduğu ve faiz yasağına karşı bir çare olarak geliştirildiği yönü de bulunmaktadır.²⁶

Akdin fikhî boyutu ise fakihler arasında tartışılmaya devam etmiştir. Vefâ akdine dair yapılan tartışmalar sonucunda akdin satım akdi, rehin ve karma akit olduğu görüşleri etrafında toplanmıştır.²⁷

Bey' bi'l-vefâ'nın birer satım akdi olarak görüldüğü takdirde bu akdin sahih, fâsid ve bâtil olması gibi hükümler yer almıştır. Bey' bi'l-vefâ'nın bâtil satım akdi olduğunu söyleyen görüşün temelinde akit kurulurken icap ve kabul yapılsa da iç irade eksikliği meydana gelmesee sebebiyle hâzilin satımına benzediğine dair bir düşünce yer almaktadır.²⁸

Akdin sahih satım akdi olduğu görüşünü benimseyenler ise irade beyanına dayanmışlardır. Vefâ akdini yaparken taraflar aldım sattım gibi ifadeler kullandıkları için satış sözleşmesi yapılmıştır. Ancak bu husus fikhî bir kural olan "Ukûd'da i'ti'bar, makâsîd ve meâniyedir, elfâz ve mebâniye değıldir"²⁹ ilkesine ters düşmektedir. Çünkü aldım sattım ifadeleri tarafların iç iradelerini değil, dışa yansıyan iradelerini ortaya koymaktadır.³⁰

Bey' bi'l-vefâ'nın sahih satım akdi olarak tanımlanmasının eleştiriyee açık diğer yönü satım akdinin tamamlanması için akdin tüm unsurlarının yerine getirilmesi gerekliliğidir. Vefâ akdinde ise müşteri parasını geri alıncaya kadar mebî'i elinde tutmaktadır. Akdin sonucu olan hibe, rehin gibi hususlar söz konusu değildir.³¹ Vefâ akdini fâsid satım akdi olarak sayan görüşe göre ise "fâsid bir şarta bağlı olduğu için, fâsid bir satım sözleşmesidir". Yani vefâ şartının akitte bulunması satıcının bedeli, alıcının da malı iade ederek sözleşmeyi diledikleri zaman sona erdirebilmeleri durumunu ifade etmektedir.³²

Hanefî fakihlerinin bir kısmı geri alma şartıyla satımın satım değil, birer rehin olduğu ve rehin ile satım arasında hiçbir fark bulunmadığını, bunun bir faiz hilesinden ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. İnsanların bu akdi her geçen gün daha da fazla yapmaları sebebiyle bu konuya dair fetvalar "bağlayıcı olmayan (gayrı lazım) bir satım" olduğu noktasında birleşmiştir.³³

Fıkıh eserlerinde vefâ akdinin hükmü ve mahiyetine dair dokuz farklı görüşün bulunuyor.³⁴ Bu görüşlerden tercih yönünün en baskın olanı akdin rehin olduğu

²⁶ Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım (Bey' bi'l-vefâ)*, s.27.

²⁷ Bey' bi'l-vefâ (Geri alma Şartlı Satım)akdiyle ilgili daha detaylı bilgi için bkz., İbn Âbidin Muhammed Emîn, *Hâşiyet-i İbn'i Âbidin Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr.*, thk.Muhammed Salih Farfur (Dimeşk: Dâr'üs-Safakâ ve't- Tûras, 2000), 15/s.578., Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye kamusu* (İstanbul: Bilmen, 1970). Enver Osman Kaan, "Finansman Kaynağı Olarak Bey' Bi'l-Vefa, Bey' Bi'l-İstiğlal ve Bey'u'l-İne*", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 17/17 (2018), 223-251., Abdülaziz Bayındır, "Bey' bi'l-vefâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992). Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku (Eşya Hukuku, Yabancılar Hukuku)*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1999; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku ' Borçlar Hukuku (Muamelat)*, 3c. ,İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

²⁸ Bilge Ahmet, *Bey' bi'l- Vefâ ve Osmanlı Uygulamasındaki yeri*, s.31.

²⁹ Akgündüz, *Karşılaştırılmalı Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye (Mecelle Ta'dilleri ve Gereçleriyle birlikte)*s.56.

³⁰ Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım (Bey' bi'l-vefâ)*, s.10.

³¹ Ali Haydar Efendi, *Dürerül Hükkam Şerh-i Mecelleti'l -Ahkam*, 1/s.141.

³² Kaşıkçı, *Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şer'iyye Örneği: Geri Alma Şartlı Satım (Bey' bi'l-vefa)*, s.18.

³³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku (Eşya Hukuku, Yabancılar Hukuku)*, 3/s.180.

³⁴ İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr.*, 15/s.579.

Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'ü'l-Câiz Akdinin Uygulanması (1588/1591)

yönündedir. Vefâ akdinde söz konusu malın akar (gayrimenkul) mallar olduğuna dair icmâ bulunmaktadır. Taşınabilir (menkul) mallar ise vefâ akdine konu olmazlar.³⁵

Mecelle'de vefâen satımın rehin olduğu yönündeki görüşü kabul etmiştir. Vefâen satımın dokuz maddede rehinin hükmünü taşıdığını belirtmektedir. Bu maddeler şunlardır; müşterinin mebî'i başka kimseye satma hakkının bulunmaması, rehin olarak başka kimseye verilmemesi, akde konu olan mal üzerinde başka bir kimse tarafından yapılan davada akit taraftarlarının ikisinin de bulunmasının şart olması, taraflardan birinin vefat etmesi durumunda mirasçılardan birinin o kişinin yerine kaim olmasının gerekliliği, şüfânın cereyan etmemesi, mebî'in teslim yapılmadan akdin tamam olmaması, mebî'in tamiriyle ilgili tüm sorumlulukların satıcının uhdesinde bulunması gibi hususlardadır.³⁶ Mecelle'de vefâen satım rehin olduğuna dair bir görüş tercih edilmekle beraber vefâ akdi ile rehinin ortak ve farklı yönleri de belirtilmiştir.³⁷

Örneklerini vereceğimiz bey'ü'l-câiz vesikalarında bey' bi'l-vefâ akdinin istiğlâl şekli "kiralama şartıyla satım" kayıtlarına rastlanılmaktadır. Bey' bi'l-istiğlâl vefa akdinin bir çeşididir. Bu husus Mecelle'de "satıcının bir malı geri kiralama isteği üzerine isticâr etmek üzere vefâen satış yapması"³⁸ şeklinde izah edilir. Akitle ilgili "Bâyi' mebî'i müşteriden isticar etmek şartıyla vuku' bulan bey' bi'l-vefâ'dır. Bey' bi'l-vefâ ile isticârdan mürekkeptir" tarifi verilmiştir.³⁹

Teorik olarak bey' bi'l-istiğlâl bey' bi'l-vefâ'nın hükümlerine tabidir. İstiğlâl yoluyla satışta asıl mal sahibi vefâen satmış olduğu malını sözleşmede belirtilen kira bedeli karşılığında kullanır. Kira süresi sona erdiğinde malı kullanmaya devam ederse bu süre için artık belirlenen ücreti değil rayiç ücreti (ecr-i misl) öder.⁴⁰

2. Şeybânîler'de Bey'ü'l-Câiz Akdi Uygulamaları

Semerkant'ta 16.yüz yılda çeşitli mesleklerin gelişmesi göz önünde bulundurulursa zanaatkârlar işyerlerine ait gayrimenkul üzerinden finans temin etmişlerdir. Vesikalarn içtimai hayatı da açtığını söylemek gerekir. Vesikalarda dükkân, fırın, değirmen, meyve bahçeleri bey'ü'l-câize konu olmaktadır. Bey'ü'l-câizin finans kaynağı olarak hususî mülkiyet, zanaatkârların iş yerlerinde, devlet ve vakfa ait gayrimenkuller üzerinde kullanılmıştır. Bey' bi'l- istiğlâl örneklerinde bu hususu daha net görebiliriz.

Vesikalar Semerkant Kadıhanesi naibi tarafından kaydedilen deftere sıra numarası takip edilerek yazılmıştır. Vesikada belgenin düzenlendiği günün tarihi, tarafların ad soyadları, bey'ü'l-câize konu olan malın Semerkant'ta bulunduğu konumu, gayrimenkul üzerinde bulunan ağaç ve eşyalar mevcut ise belirtilmektedir.

Akdin konusu olan malın güncel fiyatı taraflarca anlaşıldıktan sonra kadı nâibi iki tarafın bu hususta kefil olduklarını ve mülkten istifade hakkını tanıdıklarını onaylamaktadır. Kabz için her türlü şartlardan hali olduktan sonra eğer geri kiralaması söz konusu ise kiraladığını ve günlük vereceği kira ücretini ödeyeceğini belirterek teslim aldığı tasdik etmektedir. Her vesikanın altında "Vesika hâlis ve güvenilir kişiler huzurunda

³⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l Hükkam Şerh-i Mecelleti'l -Ahkam*, 1/s.142.

³⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l Hükkam Şerh-i Mecelleti'l -Ahkam*, 1/s.141.

³⁷ Detay için bkz: Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l Hükkam Şerh-i Mecelleti'l -Ahkam*,s.140-144; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku (Eşya Hukuku, Yabancılar Hukuku)*s.179-184.

³⁸ Mecelle 119.madde: Bey' bil- istiğlâl bayinin bir malı isticar etmek üzere vefâen bey' etmektir.

³⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrerü'l Hükkam Şerh-i Mecelleti'l -Ahkam*, 1/s.142.

⁴⁰ Bayındır, "Bey' bi'l-Vefâ", 6/s.21.

düzenlendi” ifadesi bulunuyor. Aslında her vesikada kalıplaşmış ifadeler ve yukarıda belirtilen hususlar sıralanmıştır. Vesikalarda belirtilen para cinsleri genellikle gümüş ağırlıklı olduğu kaydedilmiştir. Gümüşten yapılan para birimleri için “tenge” ve “dinar” isimlendirmeleri geçmekte.⁴¹ Bazı vesikalarda ise “Şeriat’ça geçerli olan bey’u’l-câiz **anlaşması** üzerine” ifadesi eklenerek düzenlenmiştir. Bu kayıttan bey’u’l -câizin devlet tarafından da onaylanmış finansman yöntemi olduğu anlaşılır. Örneğin:

“29. Şevval h.997-m.13 Eylül 1589 Molla Payanda Muhammed b. Molla Muhammed’in mülkü olduğunu kendisinin tasdik etmesi üzerine Faziletli Mevlâna Ömer Sultan’a⁴² Semerkant’ın yemek pazarında bulunan bir dükkân, 14 adet tahta direği ve diğer lazım eşyalarla beraber 70 adet ağırlık ölçüsü 30 dinarlık yeni basılan gümüş hanî tengeye, yarısı ise 35 adet hanî tengeye bey’u’l câiz yaptım. Her iki taraf mebi’i ve semeni teslim aldılar. Dükkânı tahliye ettikten sonra Ömer Sultan’dan burayı kiraladım. Bu tarihten itibaren her gün için günlük kira bedelini ödeyeceğim. Vesika güvenilir kişiler huzurunda tasdik edildi.⁴³ Bazı vesikaların altında ise şahitlerin de ad soyadları da eklenmiştir.”⁴⁴

Vesika örneklerindeki bey’u’l-câiz’ akitleri iki şekilde gerçekleşmekte: birincisi “borca ihtiyaç duyan kişi sattığı malın parasını geri ödediğinde malını geri alma şartı ile satar, anlaşmada ise şartı zikretmez.” Taraflar ödeme için tarih belirtmezler. İşlemi garanti altına almak için kadıhanede akit belgesini kaydeder.⁴⁵ Bu durumda bey’u’l-câiz bilinen bey’ bi’l-vefâ akdini ifade eder.

Bey’u’l-câiz vesikalarının genelinde ev veya dükkanların kiralama şartı ile satılması örnekleri kaydedilmiştir. Bu durumda bey’u’l-câizde bey’ bil-istiğlâl’ hükümleri uygulanır. Vesikalarda istiğlâl ifadesi geçmez. İkinci şekli ifade eden akdin uygulaması şu şekilde gerçekleşmektedir “kişi mülkünü müşteriye satmakta ve müşteri mülkünü ücretini ödeyerek her iki taraf mebi’ ve semen teslimini yapmaktadırlar. Daha sonra kişi kendi sattığı müşteriye ait olan mülkünü geri kiralamaktadır. İcâre bedeli ise günlük ödenmektedir”. Kira bedeli olarak günlük verilen ücret aslında taksitli şekilde borcun geri ödenmesidir. Yukarıda verilen bey’u’l-câiz akdi örneklerinde ise borcun taksitli olarak ödenmesi hakkında kayıt geçmemiştir.⁴⁶

Uygulamada kişi borca ihtiyaç duyduğu için evini satmakta, kendisi ise sattığı evinde oturmaya devam eder. İş yerini sattığı takdirde kendisi tekrar kiraladıktan sonra çalışmaya devam etmektedir. Kayıtlardan anlaşılan bir husus daha var ki bey’u’l-câiz akdi nakit ihtiyacını faizsiz olarak karşılamak için bey’-i bâttan (kesin satış) sonra ikinci sırada kullanılmıştır.⁴⁷

2.1. Vakfa Bağlı Mülkiyet Üzerinde Yapılan Bey ‘u’l-Câiz Vesikaları

Birkaç vesikada vakıf mülküne ait yerde inşa edilen yapıların bina, ev ve bahçelerin kişinin özel mülkü olması durumunda bey’u’l câiz yaptığı kaydı geçmektedir. Vesikaların aslında

⁴¹ Vesikaların II. Abdullah Han (1583-1598) döneminde düzenlendiğinden yola çıkarak para birimleriyle ilgili rastladığımız bilgi şu şekildedir: saf gümüş paralar için “tenge”, “hani” bakır paralar için “fülüs-i dinâr” ya da “dinâr” ifadeleri kullanılmıştır. Devlet tarafından para birimleri iktisadi şartlar göz önünde bulundurularak devamlı kontrol edilmiş ve düzenlenmiştir.

⁴² Vesikalarda kişilerin isimleri uzunluğu sebebiyle makalede kısaltılmıştır.

⁴³ 79/93 rakamlı bey’u’l- câiz vesika tercümesi.

⁴⁴ *Mecmuâ’yi- Vesâik (Vasikalar Toplami)*, çev.İbrahimov,s.78.:Vesikanın tam metni geri kiralama şartlı örneklerde verilmiştir.

⁴⁵ *Mecmuâ’yi- Vesâik (Vasikalar Toplami)*, çev.İbrahimov,s.28.

⁴⁶ *Mecmuâ’yi- Vesâik (Vasikalar Toplami)*,çev.İbrahimov, s.26.

⁴⁷ *Mecmuâ’yi- Vesâik (Vasikalar Toplami)*,çev.İbrahimov, s.26.

Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'ü'l-Câiz Akdinin Uygulanması (1588/1591)

499 ve 500 rakamlı belgeler bu hususta: Semerkant'ta vakıf meydanına ait yerdeki bahçesini, diğer belgede ise kişi taksim edilmemiş miras mülkünü ve vakfa ait yerdeki bahçesini belirli ücret üzerinde bey'ü'l câiz yapmıştır.⁴⁸

"Sefer ayı iyilik ve zaferle tamamlansın. 23 Sefer h.998-m.3 Ocak 1590'da Molla Baki b. Üstat Şerefeddin kendi ikrarım üzerine tasarrufumdaki vakıf mülkiyetine ait yerde bulunan bahçemin 4/1 ve 4/1'in yarısı taksim edilmemiş miras bölüğünü, yaşam için müsait binalarıyla beraber Cenap Molla Kemaleddin Mevlâna Dost Ali kuyumcu Mevlâna Dost Muhammed'e 90 hanî tenge bedeline bey'ü'l- câiz olarak verdim. Yarısı 45 tengeye denk. Tenge saf gümüşten basılmıştır. Bahçedeki binalar ve eşyalar vakıf yerine yapılmıştır. Semerkant kenarındaki Şavdar ilçesinde bulunmaktadır. Bahçe içerisinde çeşitli meyveli üzüm ve ağaçlar vardır. Dört yandan sınırları kesindir. Şer'î kanun gereği iki taraf yani satıcı ücreti müşteri ise evi aldı. Vesika güvenilir kişiler huzurunda düzenlendi."⁴⁹

"24 Recep h.998 Molla Şah Muhammed b. Saki Muhammed kendi isteği ile şer'î ikrar etmiştir: Semerkant'ın Kucinan mahallesinde çeşitli üzüm, meyveli ve meyvesiz ağaçlarıyla bulunan vakıf yerindeki⁵⁰ bahçemi tüm eşyalarıyla beraber Binti Hoca Hüseyin'e ... bey 'ü'l- câiz yaptım." Kadı mührü.⁵¹

2.2.Mülk'-i Sultânî (devlete ait araziler) üzerinde yapılan Bey'ü'l- Câiz Örnekleri

Bey'ü'l-câiz mülk'-i sultânî yani devlete ait olan yerde yapılan binalar bahçeler üzerinde de yapılmıştır. Örneğin 501 rakamlı vesîkada:

"h.998...Cenap Ali ve üvey çocuğu Nazar Muhammed şer 'î ikrarımız üzerine bahçemizi ...Mevlâna Ata'ya 4/3 kısmını sattık. Bahçemiz Semerkant'ın Cudek mevziinde padişahlığa ait meydanda bulunmaktadır. Bahçede çeşitli meyveli ve meyvesiz ağaçlar bulunmaktadır. Sınırları kendi aramızda malum. 67 hanî tengeye bey'ü'l-câiz anlaşması yaptık. Hanî tengenin yarısı 33 yarım saf gümüşten, ağırlık vezni yedi dinar şeklinde basılmıştır. İki taraf yani satıcı parasını, alıcıda bahçeyi aldı. Güvenilir ve muteber kişiler şahitliğinde düzenlendi. Şahitler: Molla Abdülmecit, Molla Berdi Mülazim, Molla Kolindi."⁵²

Devlete ait yerlerde bey 'ü'l-câiz kişinin özel mülkü üzerinde gelir elde etme kaynağı olarak kullanılmıştır. Şeybânîler döneminde devlete ait araziler süresiz olarak kiraya verilmektedir. Bazı araziler ise irsî özelliktedir. Devlet arazisinde bina ya da bahçesi bulunan kişi aslında devlet izni olmadan yerini satma hakkına doğrudan sahip değildir.⁵³ Bey 'ü'l-câiz işlemlerinde bir nevi rehin işlemi söz konusu olduğu için devlete ait mülkiyet üzerinde anlaşma yapılmasına izin verilmiştir.

⁴⁸ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*, çev. İbrahimov, s.76.

⁴⁹ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*, çev. İbrahimov, s.76.

⁵⁰ Vakıf mülkiyeti üzerinde yapılan işlemlerde vakıflarla ilgili hangi çeşitleri olduğu ya da vakfın kime ait olduğu bilgisi yer almamıştır.

⁵¹ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*, çev. İbrahimov, s.80.

⁵² *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*, çev. İbrahimov, s.77.

⁵³ Şeybânîler dönemi toprak hukukuna dair detay için bkz: P.P. İvanov, *Hozyaystvo Cuybarskih Şeyhov k istorii feodalnogo zemlevladieniya v sredney Azii v XVI/XVII vv (Cuybar Şeyhlerinin Arşiv Hücetleri)*, Moskova: Akademi Nauk SSSR, 1954.

Bey 'u'l câiz ile ilgili bazı vesika örneklerinde kişi anlaşmasını vekâlet yoluyla yapmıştır.⁵⁴ Vesikalar içinde Kulbaba Kokeldaş⁵⁵, divan beyi Hoca Alica b. Hoca Han' gibi Şeybâniler döneminin önemli isimlerinin yaptığı işlemler de yer almaktadır. Abdullah Han döneminin meşhur vezir ve sadrı makamında bulunan Kulbaba Kokeldaş'ın Hoca Ebdülfeyz Hoca'dan mülk satın aldığına dair belgeye rastlanmıştır. Vesikanın özet metni şu şekildedir:

"h.998-m.15 Nisan 1590'da Muhammed Haşim Hoca'nın damadı Ebdülfeyz Hoca kendi isteğine binaen yaptığı ikrarı üzerine Semerkant'ın Nımsoğd Yarıtuk köyündeki ziraat ve tarıma elverişli olan tahmini olarak Semerkant yer ölçümünde bir batman tohum ekilebilen toprağı, bunların dışında Semerkant'ın Şemi mahallesindeki çeşitli meyveler, üzüm bulunan bahçemi, Hoca Keşfir mahallesindeki "Rus Bahçesi" adıyla meşhur meyveli ve meyvesiz ağaçların diğer çeşitleriyle beraber bahçemi yüce mertebeli Cenap sultanların emini, Kulbaba Kokaldeş b. Cenabı Emiri Kebir Yar Muhammed Atake'ye 2200 yeni basılan hanî tengeye, ağırlık ölçüsü 30 dinar, saf gümüşten yapılan bedel üzerine bey'u'l-câiz yaptım."⁵⁶

Hoca Han divan beyinin II. Abdullah Han döneminde divan beyi olduğu bilgisine bu vesikadan ulaşmaktayız. Aynı zamanda Semerkant'ta ulemanın önderi olan Kemaleddin Mevlâna Devlet Şah b. Cenabı Sultan Şah Şeyh arasında yapılmıştır:

"h.998/1590 Hoca Alica b. Hoca Han divan şer'i olarak tasdik edilmiş bey'u'l-câiz satım işlemi üzerine fazilet ve kemal sahibi şeriatpenâh, ulemâ önderi, üstat ve millet nizamı Kemaleddin Mevlana Devlet Şah b. Cenabı Sultan Şah Şeyh'e (Tanrı Kabrini nurla doldursun) Semerkant'ın Mahmut Hoca mahallesinde bulunan birkaç yüksek ve alt evleri kapsayan ve mülküm sayılan bahçeli evimi tüm hakları ve içindeki eşyalarla beraber, buna ek olarak Semerkant'ın Şavudar mevziindeki meyveli meyvesiz olan bahçemi de 800 yeni ağırlık ölçüsündeki 30 dinarlık gümüş para üzerine bey'u'l-câiz yaptım. Onun yarısı 400'dür. İki taraf şer'i kefil olarak satıcı semeni, müşteri de satıma konu olan mülkü yani bahçeli evi ve bahçeyi teslim aldı. Satım işlemi güvenilir kişiler huzurunda yapıldı. Kadı mührü."⁵⁷

Şeybâniler döneminde içtimai hayatta etkili kesimlerinden biri Seyyidler ve Şeriflerdir. Seyyidler soyundan olan kişilerin yaptığı vesika örneği şu şekildedir:

"h.998/1590 kendi döneminin iftiharını, şeyhülislamı Hoca Ebu Seyyid ve Hoca Şehabettin Ali hazret, Tanrı huzurunda istirahatı bulunan Şeyh Muhammed Seyyid'in (Tanrı kabrini münevver eylesin) evlatlarının şer'i ikrarı üzerine Semerkant' Şavudar mevziinde tarıma elverişli bulunan yerin 4/3 kısmını merhum Emir Sultan İbrahim'im⁵⁸ oğluna saf gümüşten basılan 30 dinarlık hanî paraya sattım."⁵⁹

3.Geri Kiralama Şartlı Bey'u'l- Câiz Vesikaları (Bey' Bi'l-İstiğlâl)

Vesika belgelerinde 79.sırada bulunan hüccette Payanda Muhammed isimli kişi Ömer Sultan adlı şahsa Semerkant pazarında bulunan dükkanını,14 adet tahta için kullanılan ağaç ve buna bağlı aletlerin satışını yapmakta. Satım ve teslimat tamamlandıktan sonra Payande Muhammed Ömer Sultan'dan satılan mülkü geri kiralamaktadır. Günlük olarak kira ücreti belirlenmektedir:

⁵⁴ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*, çev.İbrahimov,s.78.

⁵⁵ Kulbaba Kokeldaş: Kokeldaş hanedan idaresinde hukuki olarak hak sahibi olan üyelerin herhangi biriyle tek sütannenin çocukları olduğunu ifade eder. Dergâhın önemli siyasi meselelerini Kokeldaşlar yürütmüştür.

⁵⁶ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*,çev.İbrahimov, s.56.

⁵⁷ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*,çev.İbrahimov, s.79.

⁵⁸ Metih ve övgü ifadeleri vesika örneğinde kısaltılmıştır.

⁵⁹ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı)*,çev.İbrahimov, s.80.

Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'ü'l-Câiz Akdinin Uygulanması (1588/1591)

"29. Şevval h.997-m.13 Ekim 1589 Payanda Muhammed b. Molla Muhammed'in tasarrufunda bulunan şer'î ikrarı şudur: Faziletli Cenap Kemaleddin Mevlâna Muhammed Yusuf b. Merhum Molla Ömer Sultan'a Semerkant'ın yemek pazarında bulunan kendi mülkiyetime ait dükkanımı, 14 adet tahta ağacı ve yeri ile beraber, içinde bulunan tüm eşyalarıyla beraber ağırlık ölçüsü otuz dinarlık yeni gümüş hanî tengeye yarısı ise 35 hanî tengeye bey'ü'l- câiz yaptık. Şer'î kefil olarak her iki taraf kendine ait olanı aldı ve kullanıma izin verdiler. Kabul ve tahliye için tüm engeller kaldırıldıktan sonra Ömer Sultan'dan burayı kiraya aldım. Kiraya aldığım tarihten itibaren her gün iki dinar bakır para ödeme şartı ile satılan mülkiyeti teslim aldım. Yüz yüze ikrar oldular. Vesika güvenilir ve halis kişiler huzurunda düzenlendi."⁶⁰

Kayıtların aslında 81.sırada olan belgede "h.998/1590'da ...Mir Muhammed isimli şahıs şeriat kanunu gereği kendi ikrarı üzerine Molla Abdullah b. Bedreddin'e Semerkant'ta Gaffariyan mahallesindeki evinin tamamını irtifak haklarıyla beraber bey'ü'l-câiz" yapmıştır. Vesikada belirtilen hususa göre iki taraf anlaşmadaki hususlara kefil olmak şartıyla ücretini alarak mülkten istifade etme iznini tanımıştır. Yapılan anlaşma için şahit belirlenmiştir.⁶¹

"Sefer ayı iyilik ve zafer ile sona ersin. h.998-m.1589 Seyfi Kağazgar⁶² b. Üstat Kerimberdi (aşağıdaki meseleler) hususunda şer'î tasdik ile ikrar olmuştur. Şahsi mülküne ait Semerkant'ın meşhur Puli Mirza mevziinde yerleşmiş **mülk-i padişahî'ye** ait yerimi, değirmenimi içindeki taş, demir ve ağaçtan yapılmış aletleri, un ambarı ile sınırlar kesin olan mezkûr değirmenin tamamını Cenap Molla Muhammed Şerif b. merhum Molla Arid'e tüm hakları ve ondaki eşyalarıyla beraber günümüzde muamelede olan ağırlık vezni otuz dinar olan yüz tane gümüş tengeye bey'ü'l-câiz yaptım. Satıcı parasını, alıcı ise değirmeni aldı. Bu satım akdi adaletli kişiler huzurunda yapıldı. İki taraf yüz yüze ikrar oldular. Ben yani değirmenin satıcısı ise her gün dört dinar fülüs vermek şartı ile değirmeni kiraladım. Kadı mührü."⁶³

Yukarıda devlete ait yerlerin satımı ve kiralanması hususu bu akitleri için de geçerlidir. Devlete ait yerler süresiz olarak kişiler tarafından kiralanır ve bu durum bazen miras yoluyla aynı kişilerin evlatları üzerinden devam ederdi. Kişi aslında devlete ait yeri satamaz çünkü kendisi birer kiracı konumdadır. Devlete ait yerler üzerindeki bu tür işlemlere izin tanınması sebebiyle yapılmıştır.⁶⁴

Sonuç

Şeybânî Hanlığı'nın son dönemine denk gelen (1588-1591) Semerkant Kadıhanesi vesika kayıtlarında faizsiz finans kaynağı olarak "bey-i bât", "bey'ü'l-câiz" ve "bey' bi'l-istiğlâl" akitleri kullanılmıştır. Bu çalışmada sadece bey'ü'l-câiz akdine ait vesika örnekleri seçilerek akdin uygulama şekli ve çeşitleri incelenmiştir.

Bey'ü'l -câiz'in çeşitleri olan bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâlın kayıtlardan yola çıkarak işlem çeşitleri ve konusuna, özellikle bu dönemdeki satıma konu olan yerler, vesikayı düzenleyen kişilerin şahısları, idarî görevli kişilerin düzenlediği akitlerin örneklerine rastlanmıştır.

Bey'ü'l-câiz anlaşması geri alma şartıyla satım amaçlı düzenlendiğinde "krediye ihtiyaç duyan kişi karşı tarafa borcu ödediğinde mülkünü geri alma şartıyla anlaşma yapmaktadır". Bu çeşit anlaşma örneklerini verdiğimiz vesikalarda vakıf ve devlete ait

⁶⁰ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplami)*, çev. İbrahimov, s.78.

⁶¹ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplami)*, çev. İbrahimov, s.74.

⁶² Kâğıt üretimi ile ilgili işçilik.

⁶³ *Mecmuâ'yi- Vesâik (Vasikalar Toplami)*, çev.İbrahimov, s.29.

⁶⁴ İvanov, *Hozyaystvo Cuybarskix Şeyhov*, s.32-33.

yerlerde kişilerin özel mülkiyeti olan ev, bahçe gibi gayrimenkuller üzerinde gerçekleşmiştir. Vesikalarda gayrimenkule ait tüm özellikler ve ücretler net şekilde belirtilmiştir. Para cinsi tedavülde devam eden ağırlıklı olarak gümüş paralar üzerinden yapılmıştır. Bey'ül-câiz vesikalarının birkaç örneğinde akit "vekâlet" yoluyla da yapılabilmektedir.

Bey'ül-câiz anlaşmasının ikinci çeşidi olarak kullanılan (geri kiralama şartıyla satım)akdinde "borca ihtiyaç duyan kişi karşı tarafla ücretini belirleyerek, satıcı ücreti, müşteri satıma konu olan mülkü teslim aldığı belirtildikten sonra satıcının sattığı meb'ın (bahçe, ev, iş yeri) geri kiraladığını, kiralama ücreti olarak ise günlük ödeyeceği meblağı bildirmektedir".

Bey'ül-câiz olarak isimlendirmesinin arkasında da kişinin anlaşmaya konu olan malın hukuki semerelerinden istifade etmesi gözetilmiştir. Bey'ül-câiz vesikalarının geriye kiralama şartı bulunan anlaşmada satıma konu olan malın ev, bahçe ya da iş yeri olmasının sebebi krediye ihtiyaç duyan kişi krediyi bu gayrimenkul üzerinden temin edebilmekte, ikincisi sattığı mülk ev ise kendisi kiracı olarak oturma imkanına, iş yeri ise kendisi aynı yerde çalışmaya devam etme hakkına sahip olmakta. Satıcı kredisini taksitli olarak günlük küçük miktarlarda ödemektedir. Geri kiralama şartlı vesikalarında verilen tüm örneklerin sonunda günlük olarak ne kadar para ödeyeceğini bildirmekte.

Bey'bi'l-istiğlâle ait vesikalarda da vakıf ve devlete ait yapılar üzerinde akdin gerçekleşme örneklerini görmek mümkün. Vakıf mülkiyeti üzerinde bulunan bina ve bahçe gibi satıma konu olan mülkiyetler ilgili vakfın belirlediği şartlar içinde gerçekleşmiştir diyebiliriz. Vesikalarda vakfın çeşitleri ya da mütevellinin işleme dahil olması kayıtlarına rastlanmamıştır. Devlete ait yerler ve işlemleri kural gereği devletin yetkisi altındadır. Şeybâniler'in toprak hukuku uygulamalarında ise kişilerin devletle süresiz olarak yeri kiralama işlemleri yapılması bilindiği için vesika üzerindeki anlaşmaya bu çerçevede devletin izin tanıdığı sonucuna vardık.

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

Yazar(lar) / Author(s): Shokhsanam Khamıdzhanova

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Şeybânî Hanlığı'nda Bir Finansman Kaynağı Olarak Bey'ü'l-Câiz Akdinin Uygulanması
(1588/1591)**

Kaynakça

- Ahmedov, Boribay. Tarihden Saboklar. Taşkent: Okituvçi, 1994.
- Ahmedov, Boribay - ed.İ.P.Petruşevskiy. Gosudarstvo Koçevih Uzbekov. Moskova: Nauka, 1965.
- Ahmedov, Boribay - Munirov, Zahidullah. El Arab ve'l islam fi Uzbekistan, tarih-i Asya el Vusta min eyyamil Useril Hakimeti hatta el yevm. Beyrut,Lübnan: El Udvul Murasil Akademiyaya el ulum el uzbekiyya, 1996.
- Akgündüz, Ahmed. Karşılaştırılmalı Mecelle-iAhkam-ı Adliye (Mecelle Ta'dilleri ve Gerekçeleriyle birlikte). İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2. Basım, 2017.
- Ali Haydar Efendi. Dürerü'l Hükkam Şerh-i Mecelleti'l -Ahkam. 4 Cilt. İstanbul: Osmanlı, ts.
- Alpargu, Mehmet. Türkler Ansiklopedisi,Türkistan Hanlıkları. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bey' bi'l-vefâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bilge Ahmet, Harun. Bey' Bi'l Vefa ve Osmanlı Uygulamasındaki yeri. İstanbul Üniversitesi,Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dah, 2020.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Hukuki İslamiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu. 6 Cilt. İstanbul: Bilmen, 1970.
- Budak, Mustafa. "Ebu'l Hayr Han". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 10/325-326. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çeker, Huzeyfe. "Ahmed Cevdet Paşa'nın Risalet-ül Vefa Adlı Eseri". İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 259-266.
- çev:İbrahimov, Bahram. Mecmuâ' yi- Vesâik (Vasikalar Toplamı XVI asrning ikkinçi yarmi Samarkand oblastidagi yuridik dokumentlar). Taşkent: Fan, 1982.
- Erdoğan, Mehmet. Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü. İstanbul 2016: Ensar, 6. Basım, ts.
- İbn Âbidîn Muhammed Emin. Hâşiyet-i İbn'i Âbidîn Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr. ed. Muhammed Salih Farfur. Dimeşk: Dâr'üs-Safakâ ve't- Tûras, 2000.
- İvanov, P.P. Hozyaystvo Cuybarskih Şeyhov k istorii feodalnogo zemlevladieniya v sredney Azii v XVI/XVII vv (Cuybar Şeyhlerinin Arşiv Hücetleri). Moskova: Akademii Nauk SSSR, 1954.
- Kaan, Enver Osman. "Finansman Kaynağı Olarak Bey' Bi'l-Vefâ, Bey' Bi'l-İstiğlâl ve Bey'u'l-İne*". Dil ve Edebiyat Araştırmaları 17/17 (2018), 223-251. <https://doi.org/10.30767/diledeara.417669>
- Karaman, Hayreddin. Mukayeseli İslam Hukuku 'Borçlar Hukuku (Muamelat). 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Karaman, Hayreddin. Mukayeseli İslam Hukuku (Eşya Hukuku, Yabancılar Hukuku). İz Yayıncılık, İstanbul., 1999.
- Kaşıkçı, Osman. Eski Hukukumuzda Bir Hile-i Şeriyye Örneği:Geri Alma Şartlı Satım (Bey'bi'l -vefa). Konya: Mimoza, 2002.
- Korkmaz, Salih. "Bey' Bi'l-Vefa'nın (Geri Alım Şartıyla Satışın) Menşei üzerine bir katkı -Uygur Hukuk Vesikalarında Bey' Bi'l-Vefa Tatbikatı". Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 12/2 (2022).
- Macit, Abdülkadir. Şeybanî Özbek Hanlığı (1500-1599). İstanbul: İlem Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Mukminova, R. G. Oçerki po İstorii Remesla v Samarkande i Bahara v XVI Veke. Taşkent: Fan, 1976.
- Mukminova, R.G. Sosialnaya Differensiasiya Naseleniya Gorodov Uzbekistana kones XV -XVI Veka. Taşkent, 1986.
- Togan, Zeki Velidi. Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi. İstanbul: Enderun, 1981.
- Sultonov, O.A. Toşkent Vakf Mulklari Tarihi (Tarihi Huccatlar Tadmiki ve Talkini (1507-1917). Taşkent: Fan, 2021.
- Zamonov, Akbar. Buhoro Honligining Koşin Tuzilişi ve Harbi Başkaruvi (Şayboniylar Sulolasi Davri). Taşkent: Bayoz, 2018.
- Zamonov, Akbar. Buhoro Honligi Tarihi. Taşkent: Bayoz, 2021.
- Zamonov, Akbar - Tohtabekov, Kazimbek. Buhoro Honligida siyasi ve içtimai, iktisadi cereyanlar. Taşkent, 2020.
- Vildanova,B.A. Obrazsi Çastnix Sredneaziatskix Aktov XVI.v. s Nastavleniyami Kaziyam (Moskova, 1980).

İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri

Özkan, Fatih. *İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları, 2019.

Abdulkerim Aydın

Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de yabancı uyruklu öğrenci sayısı ya da daha popüler bir ifadeyle uluslararası öğrenci sayısı her geçen yıl artmaktadır. Çünkü uluslararası öğrenciler kaynak ve hedef ülkeler için sosyal, kültürel, bilimsel ve ticari alanlarda önemli faydalar/getiriler sağlamaktadır. Yurtdışında öğrenim görme koşullarının kolaylaşmasıyla birlikte, bu stratejik yönü ve getirileri nedeniyle uluslararası öğrencileri çekmek için ülkeler ciddi yatırımlar yapmaktadırlar. Dolayısıyla uluslararasılaşma sadece Türkiye özelinde değil, tüm dünyada görülen genel bir eğilimdir.

Neo-liberalizmin önde gelen isimlerinden olan Prof. Joseph Nye'nin ortaya koyduğu *yumuşak güç* (Soft Power) kavramı¹, aslında Nye tarafından *çekim gücü* (power of attraction) olarak tanımlansa da uluslararası öğrencileri kazanabilmek için de kullanılabilir. Yazarın da kısaca değindiği gibi uluslararası öğrencileri yumuşak güç kaynağı olarak gören bir ülke, uluslararası tanıtım faaliyetleri aracılığıyla yabancı öğrencilerin üniversite tercihlerini doğrudan etkileyebilmektedir.

Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinde Öğrenim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri isimli doktora tezinin basılmış hali olan ve kritiğini yaptığımız bu çalışma, Türkiye’ye ilahiyat öğrenimi görmeye gelen uluslararası öğrencilerin, ilahiyat fakültesindeki eğitim süreçleri hakkında görüş ve düşüncelerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında yazar tarafından geliştirilen ölçek, ön uygulaması Bursa Uludağ Üniversitesinde olmak üzere on farklı ilahiyat fakültesinin

¹ Nye'nin kendi tanımına göre, diğerlerinin sizin istediklerinizi istemesini sağlama becerisine, sizin istediğiniz sonuçları almasına -askeri güç, tehdit olmaksızın- yumuşak güç denir. Detaylı bilgi için bk. https://www.ted.com/talks/joseph_nye_global_power_shifts?language=tr#t-7902 (Erişim 15 Eylül 2023)



Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul, kaydin22@marun.edu.tr
PhD student, Marmara University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Education
Istanbul/Türkiye



*This article has been reviewed by at least one referee and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Aydın, Abdulkerim. “İlahiyat Fakültelerinde Öğrenim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri”. *Mutalaa* 3/2 (Haziran 2024), 160-164.



ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2958-4794
ROR ID: ror.org/02kswqa67
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12668105



Geliş tarihi: 26.01.2024
Kabul tarihi: 05.05.2024

(Bursa Uludağ, Necmettin Erbakan, Erciyes, İstanbul, Marmara, İstanbul 29 Mayıs, Ankara, Ondokuz Mayıs, Süleyman Demirel ve Sakarya Üniversiteleri) son sınıfında öğrenim gören 467 yabancı uyruklu öğrenciye uygulanmış ve eksiksiz gelen veriler dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Çalışma giriş bölümüne ek üç bölüm ile sonuç ve öneriler kısmından oluşmaktadır. Teorik çerçevenin çizildiği ilk bölümde (s.28-90) yazar, konunun daha iyi anlaşılabilmesi adına kilit role sahip kavramlardan olan; uluslararasılaşma, küreselleşme ve uluslararası öğrenci kavramlarını farklı boyutlarıyla birlikte benzer ve ayrışan noktalarını da dikkate alarak izah etmektedir. Çok yönlü olarak tanımlanabilen ve tanım birliğinin olmadığı bu kavramların ülkelere göre farklılık gösterdiği yazar tarafından da belirtilmektedir. (s.32) Birinci bölümde dikkat çeken ve yazarın genişçe yer ayırdığı bölüm, on madde halindeki göç teorileri kısmı olmuştur. Daha sonra “Türk yükseköğretiminin uluslararasılaşma çabaları” başlığına yer verilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'nin yurt dışına öğrenci gönderme politikasının köklerini Osmanlı Devleti'ne kadar götürmek mümkün olsa da; Türkiye Cumhuriyeti uluslararası öğrencilere üniversite kapılarını ilk kez 1931 ve 1944 yılları arasında yaklaşık 100 Gagavuz Türkü öğrenci ile açmıştır. Daha sonra 1960 ve 1970li yıllarda Suriye ve Irak'taki rejimlerden kaçan Arap öğrenciler Türkiye'de eğitim görmesi için kabul edilmiştir. 90'lı yıllarda ise SSCB'nin dağılmasını takip eden yıllarda yeni kurulan Türk Cumhuriyetlerden öğrenci gelmeye başlamıştır. Son dönemlerde de özellikle Afrika ve Uzakdoğu ülkelerindeki ikili anlaşmalar ile yükseköğretime öğrenci gelmeye başlamıştır. (s.68)

Yazarın da vurguladığı gibi Türkiye uluslararası öğrenci hareketliliği konusunda son dönemde önemli atılımlar gerçekleştirirse de gelişmiş ülkelere göre oldukça geride kalmıştır. Çalışmada verilen ülke ve öğrenim düzeyine göre Türkiye'deki uluslararası öğrenci sayısına baktığımızda ilk on sırada hiçbir Avrupa ülkesi yer almayıp ilk üç sırayı Suriye, Azerbaycan ve Türkmenistan gibi dini, coğrafi ve kültürel bağların olduğu ülkelerin oluşturduğunu görmekteyiz. Bu bölümde uluslararası öğrencilerin Türkiye'ye nasıl geldiğini daha iyi anlayabilmek adına uluslararası öğrenciler ile ilgili yasal düzenlemelerden de bahsedilmiştir. Zira 1983'te başlayan Yabancı Uyruklu Öğrenci Sınavı (YÖS) ile öğrenci alımı, 2010 yılında kaldırılmış böylece uluslararası öğrenci kabulüne ilişkin usul ve esasları belirleme insiyatifi üniversitelere bırakılmıştır. Bu kararlar birlikte uluslararası öğrencilerin Türkiye'deki herhangi bir üniversiteye kabul edilmeleri kolaylaşmış ve 2011'den itibaren Türkiye'deki uluslararası öğrenci sayısı belirgin şekilde artmıştır. (s.77) Örneğin Yurtdışı Türkler ve Akrabalar Topluluklar Başkanlığı (YTB) Türkiye için 2023 yılında 200 bin uluslararası öğrenciye ev sahipliği yapmayı hedeflemektedir.²

Çalışmanın ikinci bölümünde (s.92-105) araştırmanın yöntemi hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bölümde araştırmanın modeli, çalışma grubu, ölçeğin uygulanması, verilerin analizi ve analiz işlemlerinden bahsedilerek tablolar halinde ölçek ve güvenilirliği hakkında açıklamalar yapılmıştır. Ölçeğin güvenilirlik katsayıları ve açılımlayıcı faktör analizi için Spss veri hazırlama ve inceleme programı kullanılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde (s.108-145) ise yazar, uyguladığı ankete yönelik toplanan verilerin uygun istatistiksel yöntemlerle çözümlenmesi sonucunda elde edilen bulgular ve yorumlarına yer vermektedir. Araştırma sonucu ortaya çıkan bulgulardan varılan sonuca

² Yurtdışı Türk ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB), “Uluslararası Öğrenci Hareketliliği” (Erişim 15 Eylül 2023).

göre, ilahiyat fakültesinde öğrenim gören uluslararası öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%80) burslu olarak öğrenim gördüğü ve bu bursların yarısından fazlasının Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) tarafından karşılandığı dikkat çekmektedir. Ayrıca her ne kadar katılımcılar gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkelerin vatandaşlarından oluşsa da katılımcılara göre *iyi bir eğitim alma* amacıyla gelinmesi ve Türkiye’de eğitim görmenin en önemli avantaj olarak görülmesi, Türkiye yükseköğretiminin kalitesi açısından dikkat çekicidir. Bu bölümde uluslararası öğrencilerin Türkiye’de öğrenim görmenin avantajları hakkındaki görüşleri ilk bölümde genişçe yer alan göç teorileri açısından da ele alınmış ve uluslararası öğrencilerin genelde Türkiye ile tarihi ve kültürel yakınlığı olan ülkelere geldiği ifade edilmiştir. (s.112)

Çalışmanın alan için önemli bir boyutu da yazarın uluslararası öğrenciler üzerine farklı fakülteler tarafından yapılan araştırmalardaki benzerliklere yer vermesi, kendi bulgularını bu sonuçlarla kıyaslayarak yorumlamalarda bulunmasıdır. (s.113-114) Bu bağlamda elde edilen bulguların alandaki araştırmalarla birlikte değerlendirilmesi çalışmayı zenginleştirmektedir. Sosyal bilimlerde veriye dayanan bu tarz çalışmaların daha fazla yapılması ve yapılan çalışmaların da belli aralıklarla güncellenmesi alan için oldukça önemli ve gereklidir. Yazarın bu çalışması da alan için bir veri oluşturacağından dikkate değerdir.

Çalışmanın birincil kaynaklar üzerine kurulu ve kaynakçasının hacimli olduğu söylenebilir. Ancak her çalışmada olabileceği gibi kitap editoryal bakımdan bazı hatalar/yazım yanlışları içermektedir. Bu nedenle kitabın sonraki muhtemel baskıları için faydalı olacak şu hususu belirtmek isteriz. Özellikle tablolar halinde verilen ölçekte yer alan alt boyut ve ifadelerin, basım sonrası pek çok tabloda eksik kalması dikkat çekmektedir. (Örneğin tablo 4, 10, 11, 12, 15, 17, 23) Her ne kadar yazar tarafından tablonun hemen altında bu tabloların yorumu ve analizi yapılsa da bu durum okuyucu için zorluk oluşturmaktadır. Bu durumun yazarın tezinin yayınlandığı Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) sayfasındaki orijinal halinde doğru verilmesine rağmen kitabın baskısında hatalı olduğunu da belirtmeliyiz.

Genel eğitime paralel olarak Türk yükseköğretiminin uluslararasılaşma çabasında olduğu çalışma sonucu ortaya çıksa da, Türkiye özelinde Asya ve Afrika kökenli öğrenci sayısının fazlalığı nedeniyle bunun uluslararasılaşma değil, *Asyalılaşma* veya *Afrikalılaşma* olabileceği yönünde eleştirilerde bulunanlar da bulunmaktadır.³ Fakat Çetinsaya, bu konuda yazarın da vurguladığı üzere Türkiye’de eğitim alan uluslararası öğrencilerin uyrukları incelendiğinde, tarihi ve kültürel bağlarımızın kuvvetli olduğu ülkelerin ilk sıralarda olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴

İlahiyat fakültesinde öğrenim gören uluslararası öğrencilerin memnuniyet düzeylerinin ölçülmesi gibi, fakültelerin ve akademisyenlerin uluslararası öğrencilerden ne kadar memnun olduğu ve düşüncelerine yönelik güncel bir çalışmanın yapılması da faydalı olabilir. Böylece öğreten ve öğrenen bakımından iki yönlü olarak memnuniyet düzeyleri ölçülmüş olacaktır. Sosyal bilimlerde veri akışı ve datanın önemini dikkate alırsak, özellikle din eğitimi alanında bu tarz alan araştırmalarının daha fazla teşvik edilerek yapılması yol gösterici olacaktır. Bu açıdan yazarın çalışması literatürde yapılan benzer

³ Kemal Gözler. “Üniversitelerde Yabancı Öğrenci Sayısı Sorunu: Akademik Değersizleşme Üzerine Makaleme İkinci Ek” (Erişim 15 Eylül 2023).

⁴ Gökhan Çetinsaya. Büyüme, Kalite, Uluslararasılaşma: Türkiye Yükseköğretimi İçin Bir Yol Haritası, (Yükseköğretim Kurulu Yayın No: 2014), 152.

İlahiyat Fakültelerinde Eğitim Gören Uluslararası Öğrencilerin Memnuniyet Düzeyleri

ölçekte çalışmalar olmasına rağmen alandaki ilahiyat fakültesi örneği boşluğunu doldurmakta ve alana önemli bir katkı sağlamaktadır.

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

Yazar(lar) / Author(s): Abdulkerim Aydın

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler. / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Gözler, Kemal. Üniversitelerde Yabancı Öğrenci Sayısı Sorunu: Akademinin Değersizleşmesi Üzerine Makaleme İkinci Ek, Erişim 15 Eylül 2023. www.anayasa.gen.tr/yabanci-ogrenci.htm
- Çetinsaya, Gökhan. Büyüme, Kalite, Uluslararasılaşma: Türkiye Yükseköğretimi İçin Bir Yol Haritası, Yükseköğretim Kurulu Yayın No: 2014/2.
- Yurtdışı Türk ve Akraba Topuluklar Başkanlığı, "Uluslararası Öğrenci Hareketliliği". Erişim 15 Eylül 2023. <https://ytb.gov.tr/daireler/uluslararasi-ogrenciler/uluslararasi-ogrenci-hareketliliği>

Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku

Kahveci, Nuri. *İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3. Basım, İstanbul 2019.

Mehmet Ergün
Muhammet Abdülmecit Karaaslan


Giriş

Varlıkların en değerlisi olan insanoğlunun evrendeki varlığını düzenli ve sağlıklı bir biçimde sürdürebilmesi için beslenme, giyinme, barınma, sağlık gibi pek çok zaruri ihtiyaçlarının olduğu kesindir. Bu nedendir ki insanoğlu bu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için başkaları ile pek çok borç ilişkisi kurmak zorundadır. Bu borç ilişkileri de hukuka uygun bir biçimde kurulmalıdır. Çünkü hukuk, hukuka aykırı olan işlemlere ve borç ilişkilerine izin vermez. Bunun içindir ki insanoğlu hukukun dallarından belki de en çok “Borçlar Hukuku” dalı ile karşı karşıya gelir.

Bilindiği gibi Kur’ân-ı Kerîm’in en uzun âyeti olan Bakara Sûresi’nin 282. âyeti “müdâyene/borç âyeti” olarak adlandırılmıştır. Bu âyet İslam borçlar hukukunun en önemli esaslarını düzenlemiştir. Bu da kişiler arasında cereyan eden borç ilişkilerinin ve sözleşmelerin ne derece önemli bir husus olduğunu gösterir. Bu esas bağlamında yazar, eserin önsöz kısmında *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli)* adlı kitabının telif sebebinin, İslâm Borçlar Hukuku’nun ana gayesi olan insanoğlunun zorunlu ihtiyaçlarının giderilmesiyle ilgili kuralların anlaşılmasına katkı yapmak olduğunu belirtmiştir (Kahveci, 2019, 11, 12).

Zira insanoğlu, çevresindeki kişilerle mutlaka bazı hukukî işlem ve muamelelere girişmek zorundadır. Bu işlemlerin ilahî-tabii hukuka uygun olması, toplum düzeninin daha sağlıklı yürütülmesine olanak sağlar. Aksi halde toplumda ciddi anlaşmazlıklara yol açar.

Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez, Bartın, mergun@bartin.edu.tr
Assoc. Prof. Dr., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Center, Bartın/Türkiye
@ Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Merkez, Bartın, akaraaslan@bartin.edu.tr
Assist. Prof. Dr., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Center, Bartın/Türkiye

 This article has been reviewed by at least one referee and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

 Ergün, Mehmet – Karaaslan, Muhammet Abdülmecit. “Mukayeseli İslam Hukuku”. *Mutalaa* 3/2 (Haziran 2024) 165-169.


ORC ID: orcid.org/0000-0003-1036-3115

ROR ID: ror.org/03te4vd35

 ORC ID: orcid.org/0000-0003-0411-3961

ROR ID: ror.org/03te4vd35

DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12668165

 Geliş tarihi: 06.05.2024
Kabul tarihi: 24.06.2024

1. Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku Kitabının İçeriği

İslam Borçlar hukuku bağlamında kitap; “mal, borçlar hukukunun tanımı, önemi, borçlar hukukunun temel ilkeleri, İslâm Borçlar Hukuku’nun kaynakları, borç kavramı, borç ilişkisi, borç ve sorumluluk, temsil, borcun kaynakları, akitler, haksız fiiller, sebepsiz zenginleşme, borcun hukukî neticeleri, borcun sona ermesi ve şirketler” gibi konuları ele almaktadır.

Yazarın eserine İslâm hukukuna göre mal kavramını tanımlayarak başlaması, borçlar hukukunun ana konusunun mal olması yönüyle önemlidir. Çünkü bir şeyin ekonomik değerinin olabilmesi için onun mubah; yani kendisinden yararlanılabilir özelliklere sahip olması gerekir. Ayrıca borç konusu; ayn, deyn, menfaat-hizmet vb. gibi görünen-görünmeyen varlıklar üzerinde dönmekle beraber öncelikle somut varlık olan aynlar üzerinden anlaşılması daha kolaydır. Özellikle Hanefi fıkhında model akit olan bey‘, somut bir varlık olan aynlar üzerinden ele alınarak menfaatin satımı olan icâre/kiralamadan farkı belirtilir. Bu açıdan mal kavramının öncelikle ele alınıp vurgu yapılması önemlidir. Bilindiği gibi insanlığın ilk mübadele işlemi de bir ayn olan malın malla değişimi olan mukâyaza/trampa muamelesidir.

İslâm hukukunun temel gayelerinden birisi olan adil hak dağıtımının tesisi, hukukî işlem ve muamelelerin adalet ve hakkaniyet esasına dayalı yapılması gerektiğini ön görür. Bu meyanda kitapta Kara Avrupası Hukuk sistematığının zorladığı hukuk tasnif ve teorisinden maada Kur’ân-ı Kerîm, Sünnet ve bilumum fıkıh müdevvenâtından hareketle bazı güncel karşılaştırma ve yorumlara da gidilmiştir. Bu tür karşılaştırma ve yorumlara hemen hemen kitabın her bölümünde tesadüf edilmektedir. Kitabın ismindeki “Mukayeseli” kelimesi, birinci anlamıyla her ne kadar İslam hukuk mezhepleri arasındaki mukayese olsa da zaman zaman beşerî hukuk doktrin ve sistematığı ile karşılaştırmalara da yer verilmiştir. Mesela, binefsihî mazmûn ve bigayrihî mazmûn tasnifi bağlamındaki açıklamaları bu kabildendir (Kahveci, 2019, 57).

Yazar, eserinde klasik ve çağdaş İslâm hukuku eserlerinin yanında; Şahin Akıncı, Turgut Akıntürk, Aydın Aybay, Erman Dönmezer, Fikret Eren, Faruk Erem, Mustafa Reşit Karahasan, Haluk N. Nomer, Ergun Özsunay, Safa Reisoğlu, Haluk Tandoğan, S. Sulhi Tekinay, Kenan Tunçomağ gibi Türk pozitif hukukunun güçlü ve öncü isimlerine ve yirmiye yakın eserlerinden alıntılara yer vermesi yönüyle modern hukukun terimleriyle İslam hukukunun terim ve kavramlarının mukayesesine de imkân vermiştir. Bu açıdan kitap emsallerine göre hayli başarılıdır.

Eserde birinci bölüm, ikinci bölüm, üçüncü bölüm şeklinde bir tasnif ve sistematige gidilmemiştir (Kahveci, 2019, 15-303).

Böylece Mukayeseli İslâm Borçlar Hukuku’na yönelik akademik ve yeni yaklaşımlar getirilerek alanında derli toplu bilgiler içeren bir eser oluşturulmuştur

2. Kitabın Farklı Baskıları ve Benzer İçerikteki Diğer Eserleriyle Mukayesesi

Eser; 2015, 2016 ve 2019 yıllarında üç baskı olarak yayınlanmıştır. Üçüncü baskı önceki baskılarla başlıklandırma, içerik ve sayfa mizanpajı yönüyle tamamen aynı olup 303 sayfadır. Bu kitap daha sonra İslâm Hukuku-1, 2, 3, 4 ders kitabı serisinin 1. kitabında; diğer ortak yazarların konuları hariç üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı ve dokuzuncu bölümlerde sırasıyla İslâm borçlar hukuku, borcun kaynakları, akitler/sözleşmeler, akitlerle ilgili hususlar, borçların hükümleri bölümlerinde nispeten özetlenerek

alıntılanmış, yeni mesele ve başlıklandırmalar da yapılmıştır. Örneğin 1. ve 2. baskıda akdin rükünleri, akdin unsurlarının bir alt başlığı olarak verilir ve akdin rükünü olan icap ve kabul “akdin oluşması” başlığı altında değerlendirilmiştir (Kahveci, 2015, 2016, 2019, 111). Kitap konularının ilerleyen baskılarda farklı başlıklar altında yer alması, “ilim, tarif ve tasniftir” sözünden hareketle içeriğinin daha da geliştiği yönünde çabaya işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Ayrıca bizzat kendisinin editörü ve bölüm yazarı olduğu, *Halis Demir, Recep Özdemir, Mustafa Harun Kıyık, Alpaslan Alkış, Alimcan Buğda* gibi yazarla birlikte telif ettikleri eserde de yaklaşık aynı konular ele alınmıştır. Kitabının 1-3. basımlarında akdin rükünleri, “akdin unsurları”nın alt başlığı olarak değerlendirilmeyip akit konusunun doğrudan bir alt başlığı olarak ele alınıp icap-kabulle ilgili alt başlıklar, doğrudan akdin rükünlerinin alt başlığı olarak verilmiştir. Böylece daha esaslı bir başlıklandırmaya gidilmiştir (Kahveci vd., 2020, 2021, 2022, 151, 131). *Mukayeseli Borçlar Hukuku Kitabı*'nın bazı konularının özeti mahiyetindeki İslami İlimler ve İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku grubu dersleri için hazırlanmış *İslam Hukuku (Eşya-Borçlar ve Şirketler)* adlı ders kitabı da 3. baskısında önceki baskılarına göre 20 sayfa özetlemeye gidilmiştir. Bu da yazarın ele aldığı metni daima kontrol ettiği ve mükemmelleştirmeye çalıştığı izlenimi vermesi açısından önemlidir.

Sonuç

Türk pozitif hukukunun kavram ve sistematüğinden yararlanarak İslam borçlar hukuku konularını mezhepler arası mukayeseli olarak ele alan İslâm hukukçusu Prof. Dr. Nuri Kahveci'nin *Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli)* adlı kitabı, değerlendirmeye değer bir çalışma olduğu sonucuna vardık. Eserin bundan sonraki baskılarında eleştirilerimizin dikkate alınması halinde daha yararlı bir çalışma olacağı kanaatindeyiz. İncelememiz neticesinde edindiğimiz bazı önemli bulgular şunlardır:

- 1- Yazarın eserine İslam hukukunda model akit olan bey'in dayandığı somut varlık olan mal kavramının ayrıntılı olarak ele alınmasıyla başlaması, İslam borçlar hukukunun anlaşılması açısından önemlidir.
- 2-Eser, öncelikle akademik bir ders kitabı ise de Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku'na ilgi duyan bilim insanlarının yararlanabileceği bir kaynak niteliğindedir.
- 3-Çalışma, editoryal yönü ile de oldukça başarılı ve güçlü bir eser niteliğindedir.
- 4-Eserde, öncelikle İslâm hukuku ekolleri arasındaki karşılaştırma verilmekle beraber zaman zaman beşerî hukuk doktrin ve sistematüğüyle de mukayeselere gidilmiştir. Bazen bir takım bireysel tercihler de yapılmıştır.
- 5-Yazar, eserinde Türk pozitif hukukuna emek vermiş yazarlardan istifade ile günümüz pozitif hukukunun kavram ve sistematüğünden oldukça başarılı bir şekilde yararlanmıştır.
- 6-Yazar, eserinde “Kısaltmalar” kısmına yer vermemiştir. Oysa hukukun “Mukayeseli Hukuk” gibi son derece önemli bir alanında öğrencilerin melek kazanabilmesi için “Kısaltmalar” kısmı da yer almalıydı.

7-Okuyucuya hem kullanım kolaylığı sağlamak hem de eserde geçen anlaşılması güç bazı hukukî terimlerin izahını içeren basit bir “Dizin ile Sözlükçe” de eklense daha iyi olurdu.

8-Eser, kanaatimizce İslami ilimler, ilahiyat fakülteleri, lisansüstü programlarda ve hukuk fakültelerinde seçmeli ders olarak okutulabilecek bir ders kitabı niteliğindedir.

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

Yazar(lar) / Author(s): Mehmet Ergün-Muhammet Abdülmecit Karaaslan

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Yazar Katkıları / Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Designing the Study: Mehmet Ergün / Author (%50), Muhammet Abdülmecit Karaaslan / Author (%50)

Veri Toplanması / Data Collection: Mehmet Ergün / Author (%50), Muhammet Abdülmecit Karaaslan / Author (%50)

Veri Analizi / Data Analysis: Mehmet Ergün / Author (%50), Muhammet Abdülmecit Karaaslan / Author (%50)

Makalenin Yazımı / Writing the Article: Mehmet Ergün / Author (%50), Muhammet Abdülmecit Karaaslan / Author (%50)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Article Submission and Revision: Mehmet Ergün / Author (%50), Muhammet Abdülmecit Karaaslan / Author (%50)

Kaynakça

Kahveci, Nuri. Mukayeseli İslam Borçlar Hukuku (Şirketler İlaveli), İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1., 2., 3. Basım, 2015, 2016, 2019.

Kahveci, Nuri. Vd. İslam Hukuku (Eşya-Borçlar-Şirketler) 1 Cilt. ed. Nuri Kahveci. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1., 2., 3. Basım, 2020, 2021, 2022.

İslam Ceza Hukuku

Erturhan, Sabri. *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Baskı, 2020.

Sümeyye Erdoğan

İnsanlık tarihi kadar eski olan suç kavramı, toplumların mücadele ettiği unsurlar arasında yer almıştır. Devlet tarafından suçu önleyici müeyyidelerin uygulanmaması; toplumda kaosa, güvensizliğe, adaletsizliğe neden olur. İslam ceza hukuku; suç ve cezalarını had, kısas ve ta'zîr şeklinde üçlü bir ayrıma tabi tutmuştur. Had, kısas suçları ve karşılık cezaları Kur'an ve Sünnet ile belirlenmiş olup ceza miktarlarında değişiklik yapılamaz. Ta'zîr suç ve cezaları ise devlet otoritesine bırakılmıştır. Alana dair yazılan güncel çalışmalar arasında tanıtımını yapacağımız İslam Ceza Hukuku adlı eserin önemli bir yeri vardır. Kitap ceza hukukuna dair yüksek lisans tezi, doktora tezi, makaleler ve kitaplar başta olmak üzere birçok akademik çalışması bulunan Prof. Dr. Sabri Erturhan tarafından kaleme alınmıştır.

Eser önsöz, 1) İslam Ceza Hukuku Genel Hükümleri, 2) Had Suçları ve Cezaları, 3) Kısas Suçları ve Cezaları, 4) Ta'zîr Suçları ve Cezaları şeklinde dört bölüm ile sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır.

İlk bölümde İslam Ceza Hukukunun Niteliği, İslam Ceza Hukukunun Karakteristik Özellikleri, İslami Cezalara Yönelik Farklı Yaklaşımlar, Suç Kavramı ve Ceza Kavramı başlıkları yer almaktadır. İslam Ceza Hukukunun Niteliği bölümünde hukuk, müeyyide, ceza hukuku gibi kavramlar açıklandıktan sonra ceza hukukunu diğer hukuk dallarından ayıran yöne yer verilmiştir. Suçun; hayata, hürriyete ve mala yönelik müeyyidelerinin bulunduğu ve bu müeyyidelerin tatbikinin de devlet eliyle ve İslam'ın koyduğu sınırlarda yapıldığı ifade edilmiştir.

Bir bilim dalı olarak ceza hukukunun, devletle suç faili arasında kurulan zorunlu ilişki sebebiyle kamu hukukunda yer aldığını belirten yazar; ceza hukukunun kendi içinde de maddi ceza hukuku ve ceza muhakemesi hukuku şeklinde ikili bir taksime tâbi tutulduğunu söylemiştir—Daha sonra ceza hukukunun; devlet hukuku, idare hukuku, medeni hukuk, borçlar hukuku, kriminoloji gibi diğer bilim dallarıyla ilişkisine değinmiştir.

Eserde İslâm ceza hukukunun karakteristik özellikleri bölümünde; dînîliği, ahlaki değerleri koruması, suç ve cezanın kanuniliği, ceza kanunlarının geriye yürümemesi,



Yüksek Lisans Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Bölümü, Sivas, ssumeyyeerdogan@gmail.com
Graduate Student, Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Islamic Law, Sivas/Türkiye



*This article has been reviewed by at least one referee and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.*



Erdoğan, Sümeyye. "İslam Ceza Hukuku-Kitap Kritiği". *Mutalaa* 3/2 (Haziran 2024), 170-175.



ORC ID: orcid.org/0000-0003-3304-3878
ROR ID: <https://ror.org/ror.org/04f81fm77>
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12668188



Geliş tarihi: 16.04.2024
Kabul tarihi: 24.06.2024

mekân bakımından infazın sınırlanması, ceza kanunları önünde eşitlik, hukûkullah ve hukûk-ı ibâd şeklinde tasnifi, şüpheden sanığın yararlanması, af ve tövbenin cezaları düşürmesi, gizleme ilkesi, kendine özgü cezalar ihtiva etmesi, ispat zorluğu, infazın aleniliği, işkence yasağı olmak üzere on dört husus açıklanmıştır.

Bir sonraki başlık olan İslami cezalara yönelik farklı yaklaşımlar kısmında cezaların tarihsel olduğu, çağa uygun olmadığı, bireyselleştirilmediği iddialarına cevap verilmiştir. Dipnotta daha geniş bilgi için yazarın aynı konuda tafsilatlı bir şekilde ele aldığı eseri *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*'a yer verilmiştir.

Yazar bir sonraki kısımda suç kavramını ele almış, daha önce yapılmış farklı tanımları zikretmiştir. Bir fiilin suç kapsamında değerlendirilmesine neden olan genel unsurlar; kanunilik, maddi unsur, hukuka aykırılık ve manevi unsur olmak üzere dört alt başlık altında açıklanmıştır. Bu kapsamda olan ve olmayan durumlar tek tek izah edilmiştir. Daha sonra suç çeşitleri; had, kısas, ta'zîr gerektiren suçlar olarak üç bölüme ayırdığı belirtilmiş ve genel bilgiler verilmiştir. Suçların özel belirîş şekilleri olarak suça teşebbüs, suça iştirak, suçların içtimaı konularını açıkladıktan sonra da suçla mücadele yöntemlerine, suçun işlenmesine engel olabilecek durumlara yer verilmiştir.

Ceza kavramı başlığında ilk olarak cezanın tanımına yer verilmiştir. Cezanın ilkeleri olarak kanunilik, şahsılık, genellik, suç/ceza arası uygunluk durumları ifade edilmiştir. Eserde cezalandırmanın gayesi olarak adaletin tesisi, temel maslahatların korunması, suç işleme eğiliminde olanları caydırma, suçlunun ihlalinin karşılığını alması ve ıslah olması, tekerrüre engel olma, uhrevi cezayı düşürme, mağdur ve yakınlarını teskin, ihkak-ı hakkın önlenmesi başlıkları yer almaktadır. Cezayı ağırlaştırıcı sebepler; tekerrür, itiyat, failin sıfatı, mağdurun sıfatı, aleniyet, zaman ve mekân olarak belirtilmiştir. Cezayı hafifleten sebepler; şüphe bulunması, hastalık, akrabalık, kölelik, muhsan olmama, irtidatta kadınlık, suç kastının yoğun olmaması, şahsi cezasızlık hali olarak ifade edilmiş ve kapsamları, etkileri açıklanmıştır. Cezayı düşüren sebepler ise; mağdurun rızası, suçlunun ölümü, suçlunun tövbesi, af, sulh, zamanaşımı, kısas edilecek organın yokluğu, kısasa vâris olmaktır. Had, kısas ve ta'zîr cezaları arasındaki farkların açıklanması ile birinci bölüm sonlandırılmıştır.

Yazar eserin ikinci bölümünde had suç ve cezaları kapsamında zina, kazf, sarhoşluk, hırsızlık, hırabe, irtidat ve bağı suçlarını tafsilatlı bir şekilde ele almıştır.

Zinanın tanımını, bu tanımda Hanefi ve Cumhur fakihleri arasında farklılığı ve bu farklılığa binaen suçun mahiyetindeki görüş ayrılıklarını aktaran yazar; suçun hukuki dayanağını ve bu fiilin yasaklanması ile ırz, namus, aile hayatı, nesep kavramı, insan onuru gibi değerlerin korunduğunu açıklamıştır. Daha sonra suçun ispat vasıtalarından; şahitlik, ikrar, liândan kaçınma ve diğer karîneler -hamilelik, bilirkişi raporu, video vb.- hakkında dört mezhebin görüşlerini aktarmıştır.

Yazar eserinde bekarın cezası olan celdeyi ve mahremle ilişkinin cezasını dört mezhebe göre açıklamıştır. Evlinin cezası olan recm cezasına ise geniş bir yer vermiştir. Konu hakkındaki görüş ayrılıklarını kabul edenler-etmeyenler ve gerekçeleri şeklinde klasik ve çağdaş dönem olarak ayrı ayrı incelemiş, daha sonra da konu hakkında değerlendirmede bulunmuştur. En sonunda zina cezası olan celde, sürgün ve recmin uygulanışı hakkında bilgi verdikten sonra zina cezasını düşüren yedi unsuru vererek konuyu noktalamıştır.

İkinci had suçu olarak, zina iftirasında bulunma veya bir kimsenin nesebini inkâr etme olarak tanımlanan kazf suçu ele alınmıştır. Yazara göre bu ceza ile korunan hukuki yarar insan haysiyeti, iffeti ve kamu ahlakıdır. Kazf suçunun unsurları taraflar, suç kastı ve suçun maddi unsuru olan zina isnadıdır. Suçun ispatı mağdurun şikâyetine bağlıdır ve şahitlik, ikrar, yemin gibi yollarla yapılır. Cezası ise seksen celde, şahitlik ehliyetinin yitirilmesi ve fısk vasfıyla damgalanma olarak belirlenmiştir. Cezanın infazından önce ve sonra yapılan tövbenin şahitlik ehliyeti ile fısk vasfına etkisi konusunda Hanefiler ve cumhur arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Kazf cezasını düşüren unsurlar altı maddede özetlenmiştir.

Şüribü'l-hamr olarak zikredilen üçüncü had suçu sarhoşluktur. Yazar ilk olarak hamr kavramını açıklamış, daha sonra sarhoş edici ürünleri dokuz maddede özetlemiştir. Hanefi mezhebine göre hamrın içilmesi had cezası gerektirirken, hamr dışında kalan ve 'nebiz' olarak nitelenen müskiratın sadece içilmesinin had cezası için yeterli olmayıp, sarhoşluk şartı arandığı vurgulanmıştır. Sarhoşluğun kriterinde mezhep içinde iki yaklaşım bulunmaktadır. "Ebu Hanife'ye göre sarhoşluğun kriteri kadını erkekten, yeri gökten, kürkü üst elbiseden ayırt edemeyecek halde olmasıdır" (s.179). "İmameyn'e göre ise sarhoşluğun kıstası failin sözlerinin birbirine karışması, ifadelerin ciddi mi şaka mı olduğunun anlaşılmamış olmasıdır. Bu hususta İmameyn'in görüşü esas alınmıştır. Hanefiler dışındaki fakihler ise, hamrla diğer müskirat arasında herhangi bir ayırım yapmamışlar ve alkollü içkileri için şahısların mutlaka sarhoş olmalarını da şart koşmamışlardır" (s.179). Eserde suçun maddi unsuru başlığında bu suçun kapsamına girebilecek çeşitli örnekler ve bu örnekler hakkında mezheplerin görüşlerine yer verilmiştir. Manevi unsur ifade edildikten sonra zimmî veya diğer ehl-i kitabın kendi inanç ve uygulamalarında şarap ve müskiratın mubah olması sebebiyle onlara hadd-i şüribü veya hadd-i sükr uygulanamayacağı hükmüne yer verilmiştir.

Yazara göre alkollü içki içme suçu şahitlik ve ikrar ile sabit olur. "Fukahânın cumhuruca göre ağzı alkol kokana salt bu kokuya istinaden had uygulanmaz" (s.183). Dava zaman aşımına uğramamışsa -tercih edilen süre bir ay- koku dikkate alınmaksızın faile had cezası infaz edilir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre salt kusma ile hadd-i şüribü uygulanmaz. Eserde ispat yöntemleri arasında bilimsel yöntemlere de yer verilmiştir.

Şarap içme karşılığı Allah'ın haram kıldığı bir fiili işlemesi nedeniyle günahkâr olma, adalet vasfının kaybedilmesi nedeniyle fıkla damgalanma ve bedeni celde cezası şeklinde üç farklı ceza bulunduğu belirtilmiştir. Celdenin miktarı konusunda ise mezheplerce ihtilaf bulunmaktadır. Cumhura göre bu miktar seksen celde iken Şafiîler'e göre kırk celdedir. Yazar iki farklı yaklaşım hakkında bazı klasik ve çağdaş dönem hukukçularının görüşlerine de yer vermiştir. Daha sonra da cezanın infazı için gerekli durumları ve cezayı düşüren halleri zikretmiştir.

Yazar dördüncü had suçu olan hırsızlığı "cezai ehliyeti bulunan bir kimsenin on dirhem nisap miktarına ulaşan ve çabuk bozulmayan mütekavvim bir malı, bu mal üzerinde bir hak ve mülkiyet şüphesi bulunmaksızın muhafaza edildiği yerden gizlice almasıdır" (s.191) şeklinde tanımlamıştır. Korunan hukuki yarar ifade edildikten sonra suçun unsurları izah edilmiştir. Bu bölümde hiyânet, gasb, intihâb, ihtilâs, tarrâr, tırnakçılık kavramlarının hırsızlık haddi kapsamında değerlendirilmeme sebeplerine yer verilmiştir. Eserde malda bulunması gereken şartlar; mütekavvim olma, nisap miktarına ulaşma, başkasına ait olma, muhrez olma şeklinde dört alt başlıkta ayrıntılı olarak verilmiştir. Mâlikî, Şafiî, Hanbelî ve Hanefî mezhebi içinde de Ebû Hanife ile Ebû Yusuf'a göre

mütekavvim mal kapsamına girmeyen durumlara izah edilmiştir. Mecelle mazbatasında yer alan “nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak olmak hasebiyle ihtiyar olunur” (s.201) kuralına binaen günümüz şartlarında yaşanan değişmelere dikkat çekerek yazar kendi görüşünü de ifade etmiştir. Eserde nisaba ulaşmış olma şartına geniş bir yer ayrılmış; çağdaş ve klasik dönem fakihlerinden nisabı gerekli görmeyenler, nisabı gerekli görenler, üç dirhem veya çeyrek dinar olduğu görüşünde olanlar, on dirhem veya bir dinar olduğu görüşünde olanlar ve diğer görüşlerde olanlar ele alınmıştır. Sonrasında yazar kendi değerlendirmelerini ayrıca ifade etmiştir. Malın başkasına ait olması şartında alt ve üst soyun birbirlerinin mallarından çalmaları, müşterek maldan çalma ve beytûlmâlden çalma durumları yer almaktadır. Malı koymakla, sahibinin onu zayı etmiş sayılamayacağı mahal anlamına gelen muhrezlik şartında hırs çeşitleri ve hırs özelliğini bozan durumlar -nebbaşlık, karı koca arasında hırsızlık, akraba arasında hırsızlık, misafirin hırsızlığı, elektronik ortamda hırsızlık- yer almaktadır.

Eserde mahkeme sürecinin başlatılabilmesi için iki farklı yaklaşım olduğu ifade edilmiştir. Malikilere göre mağdurun davacı olması şart değilken, diğer mezheplere göre mutlaka mağdurun şikayetçi olması gerekir. İspat vasıtaları ise şahit, ikrar, yemin-i merdûde ve karineler olarak sıralanmıştır. Kesme ve çalınan malın tazmini şeklinde belirlenen suçun cezasında ise dört mezhepçe ihtilafa düşülen durumlar ve cezayı düşüren haller eserde müellif tarafından belirtilmiştir.

Beşinci had suçu olan hırabe; “güç ve otorite sahibi bir kişi veya grup tarafından insanların sefer veya seyahatlerine engel olmak, yolcuların mallarını almak veya canlarına kastetmek amacıyla cebren ve alenen yolların kesilmesidir” (s.228). “Hırâbenin mahiyeti cebren, alenen ve kasıtlı olarak yolcuların korkutulma veya mallarının alınması veyahut öldürülmeleri hususunun oluşturduğu konusunda bütün mezhep fakihleri ittifak içerisinde. Bu fiillere ilaveten Mâlikî, Şafîî ve Zâhirî hukukçuları, kadının istismarı amacıyla yolların tutulmasını hırabe kapsamına almışlardır” (s.228). Yazar bu konuda İbnü'l-Arabî, Muhammed Ebu Zehra, Seyyid Sâbık gibi isimlerin düşüncelerine de yer vermiştir. Hırabe-bağy ilişkisinden ve korunan hukuki yararlardan sonra suçun unsurları ele alınmıştır. Bu kapsamda suçun kanuni unsuru olarak Mâide suresi 33. ayeti ve ayetin nüzülü hakkındaki farklı rivayetler verilmiştir. Eserde suçun gerçekleşme şartları olarak fail, alenilik, silah, suç mağduru, mal, mekân unsurları mezheplerin ihtilaflarına da yer verilerek geniş bir şekilde açıklanmıştır.

“Hanefî, Şafîî ve Mâlikî mezhebine göre hırâbe suçu iki adil şahit ve faillerin bir kez ikrarıyla sabit olur. Hanbeli mezhebi ile Hanefî hukukçusu Ebû Yusuf'a göre iki defa olması şarttır. İkrardan rücû geçerlidir” (s.240). Suçun cezası işlenen fiilin boyutuna göre değişmektedir. Buna göre yol kesme-korkutma, mal alma, adam öldürme, adam öldürme ve mal alma şeklindeki bu dört farklı suçun cezası da dört farklı ceza olarak belirlenmiştir. Yazar eserinde cezayı düşüren halleri beş maddede toplamıştır. Hırabe suçunu diğer suçlardan ayıran en temel özellik ise tövbe halinde bu suç için belirlenen cezanın düşmesidir.

Altıncı had suçu olan “irtidat veya riddet; diliyle kelime-i şehadet telaffuz eden bir kimsenin kendi iradesiyle İslam'la alakasını keserek inkara yönelmesidir” (s.247). Müellif suçun kanuni unsuru olarak ayet ve hadislere yer vermiştir. Maddi unsuru ise; “irtidat hali fiil, söz, terk ve itikat gibi farklı şekillerde ortaya çıkabilir” (s.248). Yazar bunların dışında sihir konusunu fakihlerin daha detaylı bir şekilde ele aldıklarını belirttikten sonra konu hakkındaki görüşlere yer vermiştir. Suçun manevi unsurunda ise sarhoşun ve mümeyyiz

çocuğun irtidatı hakkında mezheplerin görüşleri ayrıca ifade edilmiştir. “Suçun ispatı iki adil şahidin şehadetiyle veya failin bir defa ikrarıyla sabit olur.” (s.254).

Müellif, mürtedinin tövbesinin meşruiyetinin bütün mezheplerce kabul edildiğini ancak hükmü ve süresi konusundaki ihtilaflar ifade edilmiştir (s.254). Mürtedin cezası asli, tebeî ve tekmiî şeklinde tasnif edilmiştir. Kadın mürtedin idamı konusunda Hanefi mezhebinin, diğer mezheplerden ayrılan görüşlerine yer verilmiş, ek ceza olarak malın müsaderesi ve mirasçılığı da dört mezhebe göre ifade edilmiştir. Eserde irtidat cezası etrafındaki tartışmalar ifade edildikten sonra yazar kendi değerlendirmesini sunmuştur.

Had suçlarının sonuncusu olan “bağy suçu siyasi nitelikli bir suçtur. Bir suçun bağy sayılabilmesi için fiilin örgütsel ve kitlesel olması, bütünüyle yönetimi devirme, iktidarı ele geçirmeye matuf olmalı ve nihayet bu hareketin bir iç savaş durumu arz etmesi gerekir” (s.277). Eserde suçu oluşturan unsur ve şartlar; kanuni unsur, fail, maddi unsur, suç mağduru, manevi unsur olarak ayrı ayrı izah edilmiştir. İsyarla ilgili verilecek ceza suçun şiddetine göre farklılık arz eder. Yazar bu cezaları altı maddede izah etmiştir. Çarpışma esnasında bağy ehlinen öldürülenlerin cenaze namazlarının kılınması hususunda Hanefi mezhebinin cumhurdan farklı olarak kılınamayacağı yönünde fetva verdiği belirtilmiştir. Bölümün son kısmında ise casusluk faaliyetlerine kısaca değinilmiştir.

Eserin üçüncü bölümünde yer alan Kısas Suç ve Cezaları, hayata ve vücut bütünlüğüne yönelik suçlardır. Adam öldürme ve müessir fiiller şeklinde iki kısma ayrılır.

“Adam öldürme yasağının hukuki dayanağı Kur’ân ayetleri ve hadislerdir” (s.291). Suç için uygun görülen ceza ile korunan hukuki yararlar yazar tarafından çeşitli açılardan ifade edilmiştir.

“Adam öldürme fiilleri failin kastına göre bir tasnife tabi tutulmaktadır. Yazar bu hususta en ayrıntılı tasnife sahip olan Hanefî mezhebini esas almıştır. Kasten, şibhü’l-amd, hataen, hata yerine geçen ve tesebbüben olmak üzere beş alt başlıkta konuyu ele almıştır.

Kasten adam öldürme suçunun unsurları; fail, maktul ve öldürme araçları şeklinde sıralanmıştır. İspat vasıtası olarak şehâdet, ikrâr ve kasâmeye yer verilmiştir. Şehadet ve ikrarı destekleyici, kuvvetlendirici deliller karine ve emarelerdir. Kasten adam öldürme için belirlenen asli ceza kısastır. Yazar, cezanın infazı ile ilgili ayrıntılara mezhep ihtilaflarıyla birlikte yer vermiş, kefarete kavramını açıklamıştır. Asli cezalar dışında bedeli ceza olarak diyet ve ta’zîr; tabi ceza olarak da mirastan ve vasiyetten mahrumiyet ele alınmıştır. Kısası düşüren sebepler; kısas mahallinin ortadan kalkması veya katilin ölmesi, af, sulh ve kısasa vâris olmak, cinnet, mağdurun suç failinin fûruû olması, mağdurun rızasının olmasıdır.

“Şibhü’l-amd; fiilin istenmesi fakat sonucun istenmemesi şeklinde ikâ edilen öldürme çeşididir” (s.304). Ceza olarak ağırlaştırılmış diyet ve diyet yükümlüsü olarak da âkile kavramlarını açıklayan müellif; hataen öldürme, hükmen hata kabul edilen öldürme, tesebbüben katil kavramlarını açıklamıştır. Bölümün sonunda ceninin düşürülmesi ile ilgili görüşlere yer verilmiştir.

Müessir fiillerden kasıt; “insan vücudunda bedeni zararlara yol açmakla birlikte mağdurun ölümüne neden olmayan, başkaları tarafından ikâ edilen fiillerdir. Bu tabir yaralama,

dövme, itip-kakma, sıkma, bir organı izale etme, saç yolma vb. her türlü cismani zararları kapsadığı gibi, kişinin aklı ve ruhî meleke veya fonksiyonlarına yönelik haksız fiileri de kapsamaktadır” (s.313). Müellif hukuki dayanağı ve korunan hukuki yararı izah ettikten sonra müessir fiil çeşitlerini ele almıştır. Ceza olarak da karşımıza dört başlık çıkmaktadır. Bunlar kısas, ta’zîr, diyet ve erştir.

Eserin dördüncü bölümünde Ta’zîr Suç ve Cezaları ele alınmıştır. “Hakkında had ve keffaret bulunmayan suç ve günahlarda, Allah ve kul hakkı olarak infaz edilmesi gerekli olan fakat miktarı ve keyfiyeti nasslarla belirlenmemiş olan cezalardır” (s.321). Yazara göre ta’zîr cezalarının varlığı İslam hukukunun kamu yararına göre her çağa uygun, gelişmeye açık ve dinamik yapısını göstermektedir. “Cezada, ise suçlunun ıslahı ve suça eğilim gösterenlerin caydırılması gibi özel ve genel iki amaç aranır” (s.322).

Müellif ta’zîr cezalarını bedeni, hürriyeti bağlayıcı ve mâli cezalar şeklinde üçlü bir ayrımla ele almıştır. Bedeni ceza kapsamında siyaseten katil ve celde; hürriyeti bağlayıcı cezalar arasında hapis ve sürgün; mali cezalar arasında malın müsadere edilmesi veya suçlunun para cezasına çarptırılması gibi müeyyideler ayrıntılı şekilde açıklanmıştır.

Yazar Prof. Dr. Sabri Erturhan eserini sonuç bölümünde yaptığı genel değerlendirme ile sonlandırmıştır.

Ele alınan konuların tanımı, mahiyeti, hukuki dayanağı ve korunan hukuki yararı sistematik olarak ifade edilmiştir. Söz konusu ayet ve hadisler metinleriyle birlikte verildiği yerler bulunmaktadır. Bazı konularda Hz. Peygamber ve sahabe döneminde yaşanan ilgili olayların anlatıldığı görülmektedir. Zira müellif çalışmanın amaçlarından birinin de mevcut ceza hukuku prensiplerinin vahiy döneminden beri varlığını göstermek olduğunu ifade etmektedir. Müellif açıklamaların çok özet geçerek anlaşılabilir, çok detaylı ele alınıp da usandırıcı olmamasını amaçladığını belirtmektedir. Bu özelliği taşıması sebebiyle eser orta hacimli bir yapıya sahiptir. Kullanılan kaynaklar zengin olmakla birlikte asıl kaynaklara ulaşılmıştır. Eser açık ve anlaşılır bir dile sahiptir. Konuların kapsamlı bir şekilde ele alınması sebebiyle özellikle ilahiyat öğrencileri için güzel bir kaynak niteliğindedir. Konulara dair klasik ve çağdaş dönem tartışmalarına ayrıca değinilmesi ve yazarın kendi kanaatini de ifade etmesi okuyucu için konu bütünlüğü sağlamaktadır. Ceza hukuku alanında yapılacak çalışmalara da rehber olacağı kanaatindeyiz.

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

Yazar(lar) / Author(s): Sümeyye Erdoğan

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi

Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.

Muhammed Torun

1. Yazar Hakkında

Hüsamettin Arslan, tarih mezunu bir sosyologdur. Tarih bilgisini felsefe ile harmanlaması onun çoğu sosyologun göremediği hususları görmesini sağlamıştır. Hacettepe Üniversitesi Sosyal İdari ve Bilimler Fakültesi Tarih Bölümünden mezun olmasının ardından aynı fakültede yüksek lisans yapan Arslan, "Ondokuzuncu Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğun'da Sanayileşme Girişimleri" konulu bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde doktorasını yapmış ve "Epistemik Cemaat / Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi" adlı bir doktora tezi hazırlamıştır. Sosyolojinin alt bilim dallarından Genel Sosyoloji ve Metodoloji çalışmaları yapan Arslan, Bilgi Sosyolojisi, Bilim Sosyolojisi, Sosyal Bilimlerde Yöntem ve Hermeneutik alanlarına yoğunlaşmıştır. Çeşitli dergilerde bilgi, bilimsel bilgi ve bilim üzerine makaleleri ve yabancı dillerden yaptığı sosyoloji kitapları çevirileri yayınlanan Prof. Dr. Hüsamettin Arslan, son olarak Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Bölüm Başkanıydı. Aynı zamanda iyi bir mütercim olan Hüsamettin Arslan, memlekete faydalı olduğunu düşündüğü eserleri bu kitabın da yayınevi olan bin bir güçlükte kurduğu ve yaşattığı Paradigma Yayınları aracılığıyla dilimize kazandırmıştır.

2. Kitap Hakkında

Hüsamettin Arslan'ın "Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi" kitabı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde 3 Ekim 1991 tarihinde sunduğu doktora çalışmasından ortaya çıkmış bir eserdir. Doktora tezi İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Prof. Dr. Baykan SEZER, Doç. Dr. Ümit Meriç YAZAN ve Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Doç. Dr. Naci SOYKAN'ın bulunduğu bir jüriye sunulmuştur.

Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Etik Değerler, Karabük, muhammedtorun@karabuk.edu.tr
Graduate student., Karabuk University, The Institute of Graduate Studies, Department of Ethical Values, Karabük/Türkiye

*This article has been reviewed by at least one referee and scanned via plagiarism software.
Bu makale en az bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılım ile taranmıştır.*

Torun, Muhammed. "Epistemik Cemaat-Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi". *Mutalaa* 3/2 (Haziran 2024), 176-184

ORC ID: orcid.org/0000-0001-7576-4521
ROR ID: ror.org/04wy7gp54
DOI: doi.org/10.5281/zenodo.12668222

Geliş tarihi: 13.06.2023
Kabul tarihi: 30.06.2024

3. Kitabın Bölümleri

Kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. Yazarın kitabının "Bilim Sosyolojisine Giden Yol" başlıklı birinci bölümü, çalışmanın ikinci bölümü ve çekirdeği durumundaki "Epistemik Cemaat" başlıklı bölüm için bir hazırlık niteliğindedir. Bu bölümde sosyolojinin kurucu babalarının (klasik sosyologların), "Bilgi nedir? Bilgi ile toplum arasındaki ilişki nedir? Bilimsel bilgi ile toplum arasındaki ilişki nedir? Bilimsel bilginin diğer bilgi türlerinden farkı nedir?" türündeki sorulara nasıl cevap verdiklerini göstermeye çalışmıştır. Bu sorulara verilen cevaplarla ikinci bölümde ele alacağı "bilimsel bilgi nedir ve nasıl inşa edilmektedir?" sorusunun daha iyi anlaşılması için bir zemin hazırlar. Yazara göre bilim sosyolojisi klasik sosyolojiden ayrı incelenemez çünkü bilim sosyolojisi bilime sosyolojinin penceresinden bakmaya çalışır.

4. Çalışmanın Çıkış Noktası

Yazar Türkiye'de Ondokuzuncu Yüzyıl'ın başından bu yana bir "entelektüel veya epistemik bir kirlenme" ve bu kirlenmenin neticesinde bir "epistemik kaos" ve "epistemik bunalım" yaşandığı varsayımından yola çıkar. Araştırmalarını derinleştirdikçe epistemik bunalımı açıklayabilecek teorik bir çerçeveye ihtiyaç duyduğunu farkederek. Batı'da yapılan meta-bilim (bilim sosyolojisi, bilim felsefesi, bilim antropolojisi ve bilim psikolojisi) incelemeleri üzerinde yaptığı yoğun çalışmalar neticesinde; Türkiye'de var olduğunu öne sürdüğü epistemik bunalımı bir olgu olarak inşa etmesini sağlayacak teorik cihaz olarak "epistemik cemaat (epistemic community)" kavramını keşfeder ve bu kavram üzerine yoğunlaşır.

5. Yazarın Özeleştirisini

Yazar eserinin başında bir kitabın entelektüel kıymetinin tespiti ile ilgili bilgiler verirken kendi kitabı ile ilgili de özeleştiri getirir. Bir kitap, kendisini okuyanın cahilliğini yüzüne vurmuyor, onu sarsmıyorsa ve yazar da kendi cahilliğinin farkında değilse ve üstelik eserinde ele aldığı tüm sorunları çözdüğü izlenimini veriyorsa; o düşük entelektüel değere sahip bir eser demektir der. Çalışmasında "epistemik bunalım" konusunun ilerde ele alınmak üzere tespit edilmiş varsayımlardan ibaret olduğunu, zaman ve lojistik destek eksikliğinden dolayı çalışmasının bu kısmının tamamlanamadığını söyler.

6. Kitabın Önemi

Kitaba dönüşmüş bu doktora çalışması, Türkiye'de bilim sosyolojisi alanında yapılan ilk çalışmadır. "Bilim" denilen devâsâ kurumu sosyolojik açıdan ele alma çabasıdır. Genelde "bilgi sosyolojisi", özelde "bilim (bilimsel bilginin) sosyolojisi" disiplini çerçevesinde bir denemedir. Yazara göre bu eserin en önemli özelliği; onun "bilim" kurumunun sosyolojik açıdan nasıl ele alınabileceği, bilime ülkemizden nasıl bakılması gerektiği ile ülke ve toplum olarak bu konuda neler yapılabileceği hususlarında varsayımlar şeklinde ipuçları vermeyi deneyen bir çalışma olmasıdır. Yazar eserinde bu çalışmasının antipozitivist bir entelektüel tutumu yansıtmaması sebebiyle ülkemiz ve toplumumuz açısından önemli olduğunu vurgular. Bunun nedenini de pozitivism veya pozitivism bilim ideolojisinin ülkemize giren ilk batılı, ilk modern ideoloji olması olarak açıklar. Osmanlı toplumunun Batı'ya açıldığı dönemde Batı'da "pozitivism=bilim" olarak görülmesi sebebiyle aslında Batı'ya açılırken pozitivism de açıldığımızı söyler. Türkiye'deki tüm modern entelektüel akımların kaynağını da bu sebeple pozitivism bağlar.

7. Çalışmanın Cevabını Vermek İstedığı Temel Soru

Yazar eserini bir giriş, bir başlangıç ve bir hazırlık eseri olarak görür ve onu bir deneme olarak tanımlar. Eserinde “Bilim ve bilimsel bilgi nedir? Bilimsel bilgi nasıl inşa edilmekte ve nasıl meşrulaştırılmaktadır?” sorusunu, cevabını vermek istediği temel soru olarak belirler.

8. Yazarın Entelektüel Konumu ve Konvansiyonalizm

Yazar kendisini bir konvansiyonalist olarak tanımlar. Konvansiyonalistlere göre bilginin nihai belirleyicisi Doğa değildir. Onlar toplumun belirleyiciliğine inanırlar. Bu yüzden bilginin nihai belirleyicisinin gözlem ve deneyler olduğunu savunan pozitivistlere karşı çıkarlar. Bilginin nihai belirleyicisinin bilgiyi inşa eden insanlar, insanî kararlar veya toplum olduğunu söylerler. Bilimi reddetmezler ama tek bilgi kaynağı olarak da görmezler. Bununla birlikte yazar, modern bilimsel epistemik cemaat içinde eğitildiğini ve onun içinde yer aldığını da reddetmez.

Yazar, konvansiyonalizm (conventionalism) teriminin Türkçe karşılıklarının kavramı karşılama yetersiz olduğunu düşündüğü için eserinde İngilizcesini kullanmayı tercih etmiştir. Entelektüel literatürde kabul gören anlamıyla konvansiyonalizm, bilimsel yasa, teori ve genellemelerin doğadan bağımsız seçime veya tercihe dayalı konvansiyonlar (teamüller, gelenekler, inançlar) oldukları yolundaki entelektüel akımı ifade etmektedir. Konvansiyonalistlere göre bilimin Doğa'da bulunduğunu öne sürdüğü yasalar toplumun (veya insanın) Doğa'ya yüklediği yasalardır.

9. Pozitivizmin Evrensel Doğruları ve Bilim

Pozitivist söylem yasadan söz eder. Evrensel doğruları tekeline alan kurum olan bilim, hakikatin sözcüleri olarak bilim adamlarını belirler. Pozitivist söylem ise bilim adamını “peygamber” konumuna yükseltir ve buradan da bir “doğal ahlak” doğar. Tek düzelik, aynılık isteyen, farklılıkları görmezden gelerek sadece benzerlikleri öne çıkaran pozitivist veya bilimperest anlayış karşısında; konvansiyonalistler bilim dışında farklı bilgi kaynaklarının da var olduğunu, tek bir doğru olmadığını ve birçok doğruların var olduğunu söylerler. Pozitivist bilim ideolojisinde yasa durumundakine, bilimsel ve evrensel olana boyun eğilmelidir. Olması gerekeni buyuran tek otorite bilim yani bilim adamları cemaatidir. Bunun adına bilimperestlik (scientism) denilmektedir.

10. Pozitivizm, Eğitim ve Gelenekten Kopuş

Yazar, aileden gelen klasik gelenekten koparan ilk adımın okul olduğunu ve okulun kişileri pozitivist yaptığını söyler. Okumuşlar ile toplum arasındaki kopukluğu, çatışmayı ve uçurumu buna bağlar. Ona göre bu uçurum pozitivism ile klasik gelenek arasındaki bir uçurumdur. Kendisini de pozitivismi ideoloji olarak benimseyen eğitim sisteminin bir ürünü, bir eseri olarak görür. Hatta bu ideolojinin geçmişte toplumu değiştirmek için bir silah olarak kullanıldığından bahseder.

11. Yazara Göre Gelenek Kavramı

Kendisinin bir konvansiyonalist olarak konumlandırıan yazar pozitivist dünyadaki mevcut bir yığın geleneğe sadece biri olarak kabul eder. Eserinde "gelenek" kavramı ile "strateji" kavramını aynı anlamda kullanır. Gelenekleri evreni açıklamak üzere başvurduğumuz entelektüel stratejiler, süreklilik kazanmış stratejiler olarak açıklar. Bilimsel yöntemler değil bilimsel stratejiler ve taktikler olduğunu söyler. Bilginin yöntemlerle değil, geleneklerin veya stratejilerin yön verdiği süreçlerle üretildiğini söyler.

12. Algı Kalıbı Değişimi (Gestalt Switch)

Yazarın görüşüne göre; pozitivist bilim ideolojisini benimsemek, geleneğe kopmanın ön şartı olmuştur. Fakat bu geleneğin otoritesinin yerine bir başka geleneğin (bilim adamının) otoritesi geçmiştir. Bir geleneğe başka bir geleneğe geçilmiştir. Yazar bu durumu eserinde "algı kalıbı değişimi (gestalt switch)" olarak ifade eder. Osmanlı İmparatorluğu'nda devletin ve toplumun resmi ideolojisi olan Sünni İslâm, algı kalıbı değişimi süreci sonunda reddedilerek Türkiye Cumhuriyeti devletinin kurulması esnasında yerini pozitivistliğe bırakmıştır. Yazara göre bu sebeple Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisi pozitivist bilim ideolojisidir. Modern eğitim sistemimizin temelinde de pozitivist bilim ideolojisi bulunmaktadır.

13. Epistemik Bunalım ve Epistemik Cemaat Kavramları Hakkında Yazarın Uyarısı

Yazar, Türkiye'de on dokuzuncu yüzyılın başından bu yana bir epistemik bunalım olduğu tezini doğru kabul edilmesi halinde; bunu anlamının biricik şartının ona "epistemik cemaat" kavramıyla bakmak olduğunu da doğru olacağını ve epistemik bunalımları anlamak için de epistemik cemaatlere bakılması gerektiğini söyler. Bu çalışmanın "epistemik cemaat" dikkate alınmadığı takdirde bir bütünlük ve mana içermeyeceğini ve boş bir eser olacağını söyler.

14. Epistemik Cemaat ve Epistemik Bunalım

Epistemik cemaat bilginin var olma öncülüdür. Epistemik cemaat genelde bütün bilginin, özel olarak da bilimsel bilginin olmazsa olmazıdır. Epistemik cemaat, bir bilme, bilgi, kavrama, anlama cemaatidir ve bilgiyi inşa eden, işleyen, geliştiren ve daha sonraki kuşaklara intikal ettiren, bilgiyi taşıyan insanlar topluluğunu ifade etmektedir.

Yazar epistemik bunalımı toplumun tamamının değil; entelektüel bir zümrenin, bir epistemik azınlığın, bir epistemik cemaatin, bu cemaatin insanların bunalımı olarak görür. Bunalımın nedenini sonuçlarını istikrarsızlık ve kuralsızlık olarak gördüğü düşünsel veya epistemik statüko yokluğuna bağlar. Ona göre epistemik bunalım bir epistemik otorite boşluğudur ve farklı epistemik otoritelerin çatıştığı yerde ortaya çıkar. Modern bilimlerin Türkiye'ye girişi bu bunalımın başlıca nedeni olmuştur.

15. Bilimsel Epistemik Cemaat ve Bilimsel Bilgi

Bilgiyi “bilimsel bilgi” olarak ele almayı düşünen yazar, incelemesini “bilimsel epistemik cemaat” temeli üzerinde sürdürür. Çalışmasının bu bölümünde “Bilimsel epistemik cemaat gerçekte bilimsel faaliyet dediğimiz faaliyeti nasıl icra etmektedir?” sorusunu cevaplamaya çalışır. Yazara göre bilgiyi açıklamanın tek yolu, ona kaynaklık eden, onu inşa eden, taşıyan ve intikalini sağlayan cemaati incelemektir. Doğa'nın tasnifi (paradigma), bilimsel cemaatin örgütlenme biçimini (Durkheim'da toplumun) yansıtır. Kuhn paradigmayı, yani bilimi ya da bilimsel bilgiyi anlamının biricik şartının, bilimsel bilgiyi üreten bilim adamları topluluğunun anlaşılması olduğunda ısrar eder.

16. Entelektüel Cemaat İçerisinde Merkezi Otorite ve Çevre

Entelektüel cemaat içindeki eşitsizlikler, yalnızca birey üyeler arasındaki eşitsizlikler değildir; gerçekte, üniversiteler, araştırma enstitüleri, laboratuvarlar, dergiler, yayın şirketleri ve araştırma alanları (disiplinler) arasındaki eşitsizliklerdir. Gerçekte eşitsizlikler, kurumlararası eşitsizliklerdir. Güç, otorite ve yaratıcılık merkezin; edilgenlik, boyun eğme ve tekrarlama çevrenin özelliğidir. Merkezi otorite standartları koyar, temel bazı dogmaları teyit eder; statü, para, yayın fırsatları ve diğer ödüller yoluyla üyelerini ödüllendirir. Böylece merkez, cemaatin birey üyesinin “entelektüel niteliğinin” tecil edildiği yerdir. Entelektüel cemaatin norm ve standartlarına bağlılık merkeze bağlılıktır. “Merkez”de “görünmeyen kolej” yer alır. Burada ilgili epistemik imparatorluğun önderleri ikamet etmektedir. Görünmeyen kolej “yaratıcılar”ın, diğer epistemik cemaatler ise “tekrarlayıcılar”ın ikamet ettiği yer, yani “çevre”dir. Tekrarlayıcılar fiiliyatta bilimde edilgin olan “uydu” cemaatlerdir. Bu epistemik imparatorluğun merkezleri Londra, Paris, New York ve Berlin'dir. Ondokuzuncu yüzyıl başında İstanbul'da doğan epistemik cemaat merkezi Batı'da olan bir uydu cemaatidir.

17. Bilimsel Epistemik Cemaat Üyeleri (Bilim Adamları)

Bilimsel cemaat bir bilimsel uzmanlık alanının uzmanlarından oluşmaktadır. Bu uzmanlar aynı eğitim ve çıraklık tecrübesini geçirmiş; bu süreç içerisinde aynı teknik literatürü içselleştirmiş ve söz konusu literatürden genellikle aynı dersleri çıkarmışlardır. Bu standart literatürün sınırları genellikle bilimsel bir konunun sınırlarını gösterir ve her cemaatin kendine has bir araştırma konusu vardır. Yazar hem olağan bilimin hem de bilimsel devrimlerin cemaat tabanlı faaliyetler olduğunu söyler. Bilimin ideallerinin ve pratiklerinin cisimleştiği yer ve bilimin bilme-kavrama otoritesinin nihai kaynağı akademik kurumlardır. Akademik bilim cemaati bir iletişim, ödül dağıtım sistemini de içine alan kurumlaşmış bir sosyal sistemdir. Bilimsel bilgi bu sosyal sistem içinde elde edilir. Bilim adamları cemaatin normlarına uydukları sürece onun bir üyesi olarak kalabileceklerdir. Bilimsel cemaatin normları araştırmaya rehberlik eder ve bilginin sistemli birikimini kolaylaştırır. Bu normlar, bilim adamlarının paylaştıkları bilme-kavrama teknik ya da yöntemleriyle, diğer teknik standartlardan oluşurlar. Bilim adamı üyesi bulunduğu epistemik cemaatin normlarına şartlandırılmış veya şartlanmış kişidir.

18. Bilimsel Epistemik Cemaat ve Normlar

Bilim sosyolojisinde bilimsel cemaatin norma dayalı bir cemaat olduğu hususunda bir fikir birliği varsa da bu normların ne olduğu tartışmalı bir konudur. Bilim sosyolojisinin kurucu babası Merton ve sonraki sosyologlar bu normlar konusunda sınırlamalar getirmeye çalışmıştır. Bu bilimsel normlar takımı üniversalizm, komünalite, özel çıkar ve ilgilerden bağımsızlık, organize edilmiş şüphecilik, orijinallik, tevazu, rasyonellik ve bireycilik olarak sıralanabilir. Her epistemik cemaat bağlı bulunduğu entelektüel geleneğin normlarına uyarlar. Bunlar, bilimsel faaliyetlerde kullanılan teknikler, yöntemler de olabilir. Bunlar bilimsel cemaati bilim-dışı etkilerden koruyan bir savunma duvarı özelliği gösterirler. Evrensel bilimsel normlar yoktur, epistemik cemaatten epistemik cemaate, dönemden döneme, durumdan duruma değişen normlar vardır.

19. Bilimdeki (Bilimsel Epistemik Cemaat İçindeki) İletişim Kanalları

Yazar bilimdeki belli başlı iletişim kanallarını şöyle sıralar:

- 1) Makaleler, kitaplar, dergiler ve bildiriler.
- 2) Bilimsel toplantılar ve konferanslar.
- 3) Aynı uzmanlık alanında çalışan, ancak farklı kurum ya da mekânlarda yer alan bilim adamlarının mektup, özel ziyaretler ve bilimsel toplantılar yoluyla girdikleri kuraldışı ilişkiler.
- 4) Aynı idari bölümlerde yer alan bilim adamları arasındaki ilişkiler
- 5) Bilim adamları ile öğrencileri arasındaki ilişkiler.
- 6) Bilim adamlarının bilimsel cemaatin dışında yer alan insanlarla girdikleri ilişkiler

20. Bilimsel Epistemik Cemaat ve Dil

Bilimsel cemaat veya modern epistemik cemaat her epistemik cemaat gibi bir ortak dile sahiptir. Bilimin dili yoktur, bilimsel cemaatin dili vardır. Bilim adamları icat edilen bu "bilimsel dil" in kavramlarının kullanıcılarıdır. Aynı dili kullanmak aynı hayat tarzını paylaşmayı sağlar. Bu kavramların anlamlarını belirleyen şey onların kollektif kullanım tarzlarıdır. Bu kollektivite sayesinde bilim adamları arasında iletişim gerçekleşir. Bu dilin zorluğu bu cemaatin bir üyesi ya da bilim adamı olmak için uzun bir eğitim süresini gerekli kılar. Bilimsel dil de bütün diğer diller gibi konvansiyonlara (geleneklere) dayanır. Tüm bu kavramlar, genellemeler, yasalar, teoriler ilgili cemaatin mutabakatı sonucu ulaşılmış konvansiyonlardır.

21. Bilimsel Epistemik Cemaat ve Dogmalar

Bilimsel epistemik cemaat yalnızca bir normlar cemaati ve linguistik (dilsel) bir cemaat değildir. O aynı zamanda herhangi bir cemaat gibi bir inançlar ya da dogmalar cemaatidir de. Bilmek özel türde bir inanç formudur. Bilimsel cemaat dinî cemaatin yerini alırken dogmalar alanından dogmalardan arındırılmış bir alana geçilmemiştir. Dinî dogmalar alanından bilimsel dogmalar alanına geçilmiştir.

22. Bilimsel Eğitimin Bilimsel Epistemik Cemaatler İçin Önemi

Bilimsel cemaatin yani herhangi bir epistemik cemaatin devamı ve sürekliliği eğitim süreci sayesinde sağlanmaktadır. Bu cemaatlerin kaderi, onların daha sonraki kullanıcılarının yani varislerinin elindedir. Eğitim sayesinde cemaatlerin varlıkları, standart ve normları, amaçları, ilgileri ve çıkarları ve entelektüel ürünleri (bilgi) devam edebilecektir. Bilimsel ortodoksi yani hazır bilim (iyi tesis edilmiş bilgi) bilimsel eğitim sayesinde sonraki kuşaklara aktarılır. Eğitim ile öğrenci, cemaate ve onun statükosuna uyum gösterecek şekilde programlanır. Bilimsel cemaat otoritesini hoca ve ders kitaplarının otoritesi ile sağlar. Yazar bilimsel araştırmanın objektif, nötr ve toplumsal etkilerden bağımsız olduğu düşüncesine katılmaz. Hatta onun kapsamlı ve sıkı bir sosyalizasyon süreci içinde ortaya çıkması sebebiyle daha fazla toplumsal olduğunu söyler.

23. Bilimsel Araştırma Faaliyetlerinin Temeli

Yazar bilimsel araştırmanın temelini bilimsel ihtilaflar olduğunu söyler. İhtilaflara dayandığı için toplumsal olan bilimsel bilginin nihai belirleyicisi insanlar yani epistemik cemaat ve üyeleridir. Yazara göre bilimsel araştırma problemlerle veya bulmacalarla değil bilimsel ihtilaflarla başlar. Problemler ve bulmacalar nedenler değil ürünler veya sonuçlardır. Bilimde problemlerin hazır bulunmadığını, inşa edildiğini söyler.

24. Güvenilir (Bilimsel) Bilgi ve Epistemik Monopol

Güvenilir bilgi demek araştırma cemaatinin güvenilir veya bilimsel saydığı bilgi demektir. Cemaatin epistemik statükosuna uymayan hiçbir bilimsel iddia “bilimsel” statüsü kazanamaz. Güvenilirliğin kaynağının araştırma cemaati olması sebebiyle epistemik cemaat bir güvenilirlik monopolü (tekeli) demektir. Bilimsel bilginin güvenilirliği bilimsel cemaatin güvenilirliği demektir. Güvenilirlik elde etme süreci, bir ihtilafları çözmeye, sona erdirmeye sürecidir. Bunun yolu da öncelikle meslektaşlarını ikna ve inandırma amacıyla kullanılan retorik yöntemine başvurmaktır. Ayrıca kaynak kullanmak, kaynaklara atıf yapmak müttefik kazanmak demektir. Bilimsel yazıların inşasında bilim adamları iki otoriteye ya da müttefike başvururlar: Epistemik cemaatin üyesi durumundaki meslektaşlar ve laboratuvar (doğa). Son olarak da bilgi yazıya dökülmelidir. Yazıya dökülmemiş hiçbir düşünce bilimsel değildir. Bu sebeple bir bilimsel cemaatin en iyi göstergesi, mesleki bir derginin varlığıdır. Bu cemaat kültürünü bu bilimsel dergiyle meşrulaştırır. Bilimsel dergi ayrıca bir iletişim aracıdır. Dergiler ve bilimin eşik bekçileri diye adlandırılan editörler sayesinde epistemik kontrol sağlanır. Hiçbir bilgi iddiası, epistemik statükoya boyun eğmeden, “bilimsel bilgi” statüsü elde edemez. Doğru veya güvenilir bilgi, epistemik cemaatin, epistemik monopolün onayladığı bilgidir.

25. Bilimsel Bilgi ve Kitle İletişim Araçları

Bilimsel bilginin izlediği sosyal yolun son aşaması kitle iletişim araçlarından oluşmaktadır. Bu iletişim araçlarıyla bilgi üretildiği araştırma cemaatinden, bilime inanan müminlerin oluşturduğu bilimsel epistemik cemaate ulaştırılır.

26. Bilimsel Bilginin Evrenselliği

Bilgi, meşrulaştırılmış bir güç halindedir. Bilimsel bilgi doğasında evrensel ögeler bulundurduğu için evrensel değildir. Onu üreten ve meşrulaştıran epistemik cemaat güçlü olduğu ve bu gücün meşruiyeti yaygın kabul gördüğü için evrenseldir. Bilimsel cemaatin gücü, bilimsel bilginin gücü ve meşruiyeti, bilimsel bilginin evrenselliği ve güvenilirliği, arkasındaki lojistik destek ile ekonomi, devlet müttefikler hesaba katılmadan değerlendirilemez. Yazara göre evrensellik hakikatin değil, gücün fonksiyonudur. Yazara göre evrensel bilimsel yöntemler yoktur, stratejiler ve bu stratejilere uygun şekilde kullanılan taktikler vardır ve bunlar epistemik cemaatleri ayakta tutarlar. Strateji, bir rakibi veya düşmanı zayıflatma taktiğidir. Strateji gelenek demektir, gelenek de süreklilik arzeden stratejidir. O zaman uzun ömürlü bir düşünce ve araştırma geleneği, uzun ömürlü bir epistemik cemaat, uzun ömürlü bir strateji demektir.

Sonuç

Bilimsel dil, bilimsel gelenek ve dogmalar, bilimsel standartlar, amaçlar ve ilgiler, bilimsel doğrular, bilimsel epistemik cemaatin entelektüel mülküdür. Bilimsel araştırmayı motive eden şey ihtilaflar iken bilimi adamını güvenilirlik elde etme tutkusu motive eder. Bize ve bilimsel metinlere yansıyan Doğa, gerçek Doğa değildir; inşa edilen doğadır. Bilimsel bilgi güç ve meşruiyetini doğadan değil onu inşa eden epistemik cemaatten alır. Bilimsel bilginin evrenselliği veya objektifliği cemaatinin evrenselliği veya objektifliği demektir. Evrensel ve objektif bilgi, insansızlaştırılmış bilgi demektir. Bu çalışma bunun böyle olmadığını göstermekle kalmaz, aksine relativist bir yaklaşımla bilimsel bilginin inşasında insan unsurunu ön plana çıkartır. Bilgiyi insani faktörlerden tecrit etme çabasının bir imkansızın peşinde koşma çabası olduğunu, insansızlaştırılmış bilginin bir imkânsızlık olduğunu ifade eder. Bilimsel bilgi ile dinî bilginin çelişmediğini ve çatışma yaşamadığını, çelişen ve çatışmanın insanlar olduğunu söyler.

Türkiye’de klasik veya İslamî epistemik cemaat ile modern epistemik cemaatin bir arada yaşamakta olduğunu, bunların farklı epistemik cemaatler olduğunu ve beslendikleri entelektüel kaynakların farklı olduğunu söyler. Batı’da Hıristiyan epistemik cemaatten bilimsel epistemik cemaate geçiş, bu toplumun kendi iç devinimleri ve kendi için evrimi sonucu gerçekleştirmiştir. Onlar modern bilimi Batı toplumu dışında bir toplumdan almamışlardır. Oysa Türkiye’de modern epistemik cemaat Osmanlı bürokratlarının Batılılarla girdikleri ilişkilerin ürünüdür. Türkiye’deki modern epistemik cemaat, "merkezi" Batı’da bir epistemik cemaattir ve modern Türkiye’deki bütün modern epistemik cemaatler, Ondokuzuncu Yüzyıl başlarında ortaya çıkan bu epistemik cemaatin alt-şubeleridir.

Evrensellik iddiası veya dogması, güçlü bir epistemik cemaatin kendini meşrulaştırmak için kullandığı stratejinin adıdır ve kendini meşrulaştırmak için başvurduğu silahtır. Yazara göre Türkiye gibi uydu epistemik cemaatler tam tersi bir stratejiyi benimsemelidir. Bu strateji relativist stratejidir. Relativizm, güçsüzün silahıdır. Relativizm veya relativist strateji, çevrede yer alan uydu epistemik cemaatlerin "uydu" konumundan çıkabilmelerine imkân sağlayacak biricik stratejidir.

Kritik Eden: Muhammed Torun

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

Yazar(lar) / Author(s): Muhammed Torun

Finansman / Funding: Yazarlar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul ederler / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.