

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI

LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI

Editörler:

Dr. Öğr. Üyesi Rızkan TOK

Arş. Gör. Dr. Muhammed Şükrü DÜZCAN

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali TUZLU

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ASLAN

Burak Salih SELÇUK



İLAHİYAT FAKÜLTESİ



KUR'AN-I KERİM ARAŞTIRMALARI
VE KİRAAT İLMİ ENSTİTÜSÜ



İSLAMİ İLMLER
UNGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ



TİF-DER



ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

© Eserin her türlü basım hakkı anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.

ISBN : 978-625-8575-37-8

Sertifika No: 50201

Kitabın Adı

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI
LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI

Yayın Yönetmeni

Hüseyin KADER
Adem SAYDAN

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Rızkan TOK
Arş. Gör. Dr. Muhammed Şükrü DÜZCAN
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali TUZLU
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ASLAN
Burak Salih SELÇUK

Kapak

Halil YILMAZ

Baskı

ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
İkitelli OSB Mahallesi Çevre Sosyal Tesisler Sokak
Çevre Sanayi Sitesi Sosyal Tesisler No: 3 İç Kapı No: 1B1
Başakşehir / İstanbul / Tel: (0212) 628 96 00
Sertifika No: 45103

1. Basım

Haziran 2026 / 1.000 adet basılmıştır.

**Metinlerde verilen bilgilerin hukuki ve etik sorumluluğu yazarlara aittir.
Metinler “intihal.net”te taranmıştır**

İletişim

Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.
Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüp Sultan / İstanbul
Tel: (0212) 491 19 03 - 04 Faks: (0212) 438 42 04
www.ensarnesriyat.com.tr siparis@ensarnesriyat.com.tr

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

**İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI
LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ
SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI**

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Rızkan TOK
Arş. Gör. Dr. Muhammed Şükrü DÜZCAN
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali TUZLU
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ASLAN
Burak Salih SELÇUK

KURULLAR

Onur Kurulu

Prof. Dr. Emin ÂŞIKKUTLU, Trabzon Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Doç. Dr. Süleyman GÜR, Trabzon Üniversitesi İslami İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi
Müdürü- TİFDER Başkanı

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cemil OSMANOĞLU, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Fatih TOPALOĞLU, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Necmi KARSLI, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Nihat UZUN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Recep ÖNAL, Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Şevket TOPAL, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Doç. Dr. Ahmet YAZICI, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ali FİDAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ali GÜL, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Enes BÜYÜK, Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ersan TÜRKMEN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Halil TEMİZTÜRK, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. İhsan TİMUR, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Muharrem MİDİLLİ, İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü

Doç. Dr. Selim DEMİRCİ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Semra ÇİNEMRE, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Şenol SAYLAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ünal ŞAHİN, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Züleyha BİRİNCİ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkерim MALKOÇ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah KAVALCIOĞLU, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Adem SÜNGER, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Başaran MANAV, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Ali BİRİNCİ, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Arzu YILDIZ AYDIN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Cevat SİDDİKİ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Betül SAYLAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Bilge İLHAN TOKER, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Sultan DEMİR, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Nur AĞCA, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Fatma YILDIZ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Halil ARSLAN, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Kadir SAYIM, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Kamran ABDULAYEV, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali Tuzlu, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DİLBAZ, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİL, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer AYVAZ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Nur Kübra DEMİRCİ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Osman TAŞKIN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ASLAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Rızkan TOK, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Samet BÜYÜKADA, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Samet ŞENEL, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Emrah KOŞDAŞ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Zahir ASLAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Dr. Muhammed Şükrü DÜZCAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Ahmet Cevdet KARACA, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Erol AYDIN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Murat Arif GÜNEY, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Düzenleme Kurulu

Yürütücü:

Doç. Dr. Mahmut AYYILDIZ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yürütücü Yardımcıları:

Arş. Gör. Funda KOCAMAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Üyeler:

Doç. Dr. Şenol SAYLAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Ayşenur AYAN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Dilara KESKİN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Hatice DEMİRCİ AKYÜZ, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Hilal BAYRAKDAR, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. İrem ÖZER, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Mahmut Furkan ÇETİNKAYA, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arş. Gör. Seher UZUN, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kübra DİKTİRE

Sekreteryä

Burak Salih SELÇUK

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI

LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

17-18 NİSAN 2026



TRÜ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

KUR'ÂN-I KERİM ARAŞTIRMALARI
VE KIRAAT İLMİ ENSTİTÜSÜ

İSLÂMİ İLMİLER
UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ

AÇILIŞ OTURUMU

Amfi I

17 Nisan Cuma
09.30-11.00

*Kur'ân-ı Kerîm Tilaveti
Protokol Konuşmaları*

Düzenleme Kurulu Başkanı - Doç. Dr. Mahmut AYYILDIZ

TİF-DER Başkanı - Doç. Dr. Süleyman GÜR

TRÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı - Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ

TRÜ Rektörü - Prof. Dr. Emin ÂŞIKKUTLU

Trabzon Büyükşehir Belediye Başkanı - Av. Ahmet Metin GENÇ

Trabzon Valisi - Tahir ŞAHİN

I. OTURUM

Amfi I

17 Nisan Cuma
11.00-12.00

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Nihat UZUN

1. Bildiri

Şah Veliyullah Dihlevî Ailesi ve Hadis Faaliyetleri
Ahmet Selçuk ŞİŞMAN

2. Bildiri

*Hanefîlerin Ahkâm Hadislerine Dair Kaynakları ve
Karakteristik Özellikleri*
Muhammed İkbâl ESENTÜRK

3. Bildiri

*Osmanlı'da Bir Meşruiyet Aracı Olarak Kehanet
(Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi Özelinde)*
Muhammet YILDIRIM

4. Bildiri

*Seküler Yahudilikte Şiddet Karşıtı Söylem:
Norman G. Finkelstein Örneği*
Semanur ŞÖHRET

Cuma Namazı ve Öğle Yemeği

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Sultan DEMİR

İslam Tarihi ve Sanatları I -
Amfi II

17 Nisan Cuma
14.30-15.30

1. Bildiri

*19. Yüzyıl Osmanlı'da Kâtip Eğitimi:
Usûl-i Kitâbet'te Yazma Güçlüğü ve Çözüm Yolları*
Ömer Faruk TURABOĞLU

2. Bildiri

Emevîler Döneminde Ensar'ın Siyasî ve İdarî Konumu
Fuat ŞAKA

3. Bildiri

Doğu Estetiği, Batı Mekanîği: Arap Tipografisi
Nurdan BAYER

4. Bildiri

*Çöküşün Sembolü mü, Kriz Yöneticisi mi?
Emevî Devleti'nin Son Döneminde Mervân b. Muhammed (132/750)*
Nefise ABANOZ

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Zahir ASLAN

Arapça I - Salon A

1. Bildiri

Arap Edebiyatı Tarihi Türk Dönemi Edebiyatı (1258-1798)
Yusuf AYDIN

2. Bildiri

Mâzin el-Mübârek'in Dil Anlayışında Fasih Arapçayı Koruma Stratejileri
Emirhan KARAMANLI

3. Bildiri

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kâbe Kavramı
Melike KAYA

4. Bildiri

Tacizade Sa'di Çelebi'nin Hayru Ahlâm Adlı Eseri
Rama ALSALEH

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Fatma YILDIZ

Hadis I - Salon B

1. Bildiri

*Hadis Metinlerinde Negatif Tanımlama Yoluyla Norm İnşası:
Fethu'l-Bârî'nin Kitâbü'l-Libâs Bölümü Özelinde Bir İnceleme*
Hatice YİĞİTARSLAN

2. Bildiri

Hadis Literatüründe İçki Kaplarının İzini Sürmek
Selda ÇELENK

3. Bildiri

Hadis Şerhinde Zâhirî ve İşârî Yaklaşımlar: Hattâbî ve Kelâbâzî Örneği
Enes Tayyip GÜR

4. Bildiri

Kasım Yağcıoğlu'nun İctimaî Hayattaki Tasavvufî Rolü
Büşra URFALIOĞLU

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Samet ŞENEL

İslam Tarihi ve Sanatları II -
Amfi II

17 Nisan Cuma
16.00-17.00

1. Bildiri

Bermekî Ailesinin Abbâsî Devletinde Sosyal Hayata Etkileri
Muhammet ÇAVUŞ

2. Bildiri

Prof. Dr. Alâeddin Yavaşca'nın Hayatı ve Dinî Mûsikî Alanındaki Eserleri
Hilmi ULU

3. Bildiri

Büyük Selçuklu-Abbâsî Hilâfeti İlişkileri Hakkında Bazı Mûlahazalar
(Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan Dönemleri)
Furkan TORAMANTEKİN

4. Bildiri

Osman Fevzi Olcay'ın Hayatı ve Eserleri
Muhammet Yusuf UYANIK

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Kamran Abdulayev

Arapça II - Salon A

1. Bildiri

Arapçada Harf-i Cerler ve Anlama Etkileri
İbrahim ŞANLI

2. Bildiri

Nazîrâ İbrâhim Efendi ve Furûk Risalesi
Halit BEKTAŞ

3. Bildiri

مركزية القواعد في تعليم العربية للناطقين بغيرها بين النمط التقليدي والمدخل الوظيفي
Ahmad AL RAFAYAH

4. Bildiri

كتاب "عقد الفراند فيما نُظِم من الفوائد" لمحمد بن عبد الباقي الخطيب: دراسة وتحقيق
Emced Hssun ELNEJAR

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Abdülkerim MALKOÇ

Hadis II - Salon B

1. Bildiri

Şemâil Literatürünün Teşekkül Süreci
ve Tirmizî'nin eş- Şemâilü'n-Nebeviyye Adlı Eserinin Metodolojik Özellikleri
Songül ANÜK

2. Bildiri

19. Asır Hindistan'ında Bir Hanefî-Sâfî: Reşîd Ahmed Gangohî
Emre USTA

3. Bildiri

Hanefî Geleneğin Hadis Usûlü Metinleri:
Hint Alt Kıtası'nda Yazılan Bazı Hadis Risâleleri
Ahmet Hami KAPICIOĞLU

4. Bildiri

Geleceğe Dair Haber İçeren Bir Rivayetin Anlaşılması Üzerine Değerlendirme
Yasemin ŞAMLIOĞLU

Akşam Yemeği

Oturum Başkanı:
Doç. Dr. Semra ÇİNEMRE

 Felsefe ve Din Bilimleri I -
Amfi II

18 Nisan Cumartesi
09.30-10.30

1. Bildiri

*Diyanet Gençliğe Yönelik Yaz Kur'an Kursu Öğretim Programının
21. Yüzyıl Becerileri Açısından İncelenmesi*
Ayşenur YILDIRIM

2. Bildiri

*Yapay Zekâ Destekli Eğitim Sürecinde Din Eğitimi:
İmkânlar, Riskler ve Etik Sınırlar*
Meryem Yener ALTINIŞIK

3. Bildiri

Aile İçinde Yapılan Ortak Dinî Pratiklerin Çocuğun Dini Gelişimine Etkisi
Ahmet AYDIN - Sima Nur AZAK

4. Bildiri

*Bireylerin Allah Merkezilik Tutumları ile Sosyal Medya Kaygıları
Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*
Esra ÖZTÜRK YILMAZ - Zeynep Sena İŞLİYEN ÖZBEBEK

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Nur Kübra DEMİRCİ

 Kıraat - Salon A

1. Bildiri

*Tecvid İlminde Kaynaklık Değeri Bakımından Muhammed el-Mîhî'nin
Fethu'l-Meliki'l-Muteâîl fî şerhi Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Eseri*
Melek TOPCU

2. Bildiri

*Ahmed b. Karaman el-Konevî'nin Şemsiyye ve İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime Adlı Tecvide
Dair Risalelerinin Usûl ve Muhteva Açısından Mukayesesi*
Merve Safa BEKTAŞ

3. Bildiri

İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat İlmindeki Yeri Hayatı, Eserleri
Meryem SÜNGER

4. Bildiri

*En'âm Suresi 137. Âyet Bağlamında Kıraat Eleştirilerine Eleştirel Yaklaşım:
Kurtubî'nin el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân Tefsiri Özelinde Bir İnceleme*
Kadir DUMAN

Oturum Başkanı:
Prof. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU

 Fıkıh I - Salon B

1. Bildiri

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin İslam Hukuku Bakımından Önemi
Merve BAYRAKTAR

2. Bildiri

İslam İktisadında Sosyal Adalet Anlayışı: Zekâtın Gelir Dağılımındaki Rolü
Muhammet Fatih BAYRAM

3. Bildiri

*Fetva Uygulamaları Açısından Yapay Zekâ Uygulaması Google Gemini'nin Güvenilirliği
Üzerine: Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Örnekliğinde*
Cihat ERTEMİZ

4. Bildiri

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Şariat Kavramına Yönelik Metaforik Algıları
Havva Nur AKYILDIZ

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Fatma Nur AĞCA

 Felsefe ve Din Bilimleri II -
Amfi II

18 Nisan Cumartesi
11.00-12.00

1. Bildiri

René Guénon'un Modernite Eleştirisinde Nicelik ve Nitelik Ayrımı
Hilal YILMAZ

2. Bildiri

Dini Anlama Sürecinde Sabite ve Dinamizm İlişkisi
Beyzanur ERGİN

3. Bildiri

*Dinî Dışlayıcılığın Epistemolojik İmkânı Üzerine Bir İnceleme:
Plantinga'nın Güvence Modeli Bağlamında*
Ümmügülsüm AKSOY KAYA

4. Bildiri

İnsan Sonrası Tartışmaları Bağlamında Transhümanizm ve Posthümanizm
Muharrem ÖZTÜRK

Oturum Başkanı:
Doç. Dr. Ahmet YAZICI

 Tefsir - Salon A

1. Bildiri

*Tefsir Literatüründe Ahsen-i Takvim Kavramı ve Engellilik Olgusu:
Klasik ve Modern Yaklaşımların Mukayesesi*
Elif İSLAMOĞLU

2. Bildiri

Mevdûdî'nin Tefhîmü'l-Kur'an Adlı Tefsirinde Ehl-i Beyt Kavramına Yaklaşımı
Zeynep GEDİKLİ

3. Bildiri

Münâsebetü'l-Kur'an: et-Tefsîrü'l-Hadîs Örneği
Zeynep YILMAZ

4. Bildiri

Gazzâlî'nin Ahlâk Felsefesinde Temel Kavramlar ve Benlik Tasavvuru
Ömer GÜR

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Kadir SAYIM

 Fıkıh II - Salon B

1. Bildiri

Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvalarında Şarhî Talâk
Zeynep ALKAN

2. Bildiri

Dijital Çağda Fetva: Türkiye'de Çevrimiçi Fetva Platformlarının Tespit ve Tanıtımı
Abdul Kadir TURAN

3. Bildiri

*İçeceklerde Kullanılan Koruyucu Maddelerin Helallik-Haramlık Açısından
Değerlendirilmesi: Hanefî Mezhebi Özelinde Bir Bakış*
Ömer Han ARSLAN

4. Bildiri

*Çağdaş Teknolojiler Bağlamında İbadet ve Fetva
Tartışmalarının Değerlendirilmesi*
Merve YILMAZ

Öğle Yemeği

Oturum Başkanı:
Arş. Gör. Funda KOCAMAN

 Felsefe ve Din Bilimleri III -
Amfi II

18 Nisan Cumartesi
14.00-15.00

1. Bildiri

*Yeni Dinî Hareketlerde Lidere Atfedilen Karizmatik Gizemli Geçmiş
ve Şifa Dağıtma İddialarına Dair Bir İnceleme*
Rumeysa ŞENTÜRK

2. Bildiri

*Yeni Dinî Hareketlerin Kurtuluş Öğretisinde Karizmatik Otorite:
Peoples Temple ve Heaven's Gate Örneği*
Şeydanur ÖZDEMİR

3. Bildiri

Sürgün Sonrası Yahudi Kimliğinin İnşasında Ezra Reformlarının Merkezi Rolü
Salihanur ERTEM

4. Bildiri

*Hint Mistisizminde Teolojik Bir Dönüm Noktası: Şvetâşvatara Upanishad'da "Rudra"nın
Ulûhiyet Tasavvuru ve Tektanrıci (Monoteistik) Vurgular*
Yiğit Can KIRMAÇ

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Adem SÜNGER

 Kelam - Salon A

1. Bildiri

Seküler İddialara Karşı İslam Kelamının Teorik Savunusu
Burcu BULUT

2. Bildiri

Bilgi, Varlık ve Tanrı: Kelam ile Meşşât Felsefenin Yaklaşımları
Esma KOTAN TÜRKMEN

3. Bildiri

*Celâleddîn el-Habbâzî'nin el-Hâdî İsimli Eserinde Mârifetullahın Vücûbu:
Akıl ve Sorumluluk Bağlamında Bir Analiz*
Abdülkadir UÇTU

4. Bildiri

Jacques Derrida Sanatı Nasıl Ortaya Koyar?
Ramazan BAYRAKTAR

Oturum Başkanı:
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİL

 Fıkıh III - Salon B

1. Bildiri

Kontrgaranti Sözleşmesi ve Kefil Alâ'l-Kefil Mukayesesi
Ummahan KAYA

2. Bildiri

Çağdaş Fetva Kuruluşlarının Resm-i Osmanî Yaklaşımları
Burak DİLBAZ

3. Bildiri

Fıkîhî Konularda Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler
Hümeyra KOÇ

4. Bildiri

*Haneî Fıkıhında Şart ve Ru'yet Muhayyerlikleri:
el-Hidâye Bağlamında Bir İnceleme*
Abdurrahman DEMİRAY

15.30

Kapanış ve Değerlendirme

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU VE PAYDAŞLARI

ONUR KURULU

Tahir ŞAHİN
(Trabzon Valisi)

Av. Ahmet Metin GENÇ
(Trabzon Büyükşehir Belediye Başkanı)

Prof. Dr. Emin ÂŞIKKUTLU
(TRÜ Rektörü)

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ
(TRÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı)

Doç. Dr. Süleyman GÜR
(TRÜ İslami İlimler Uygulama
ve Araştırma Merkezi Müdürü - TİFDER Başkanı)

DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Mahmut AYYILDIZ (Başkan)

Doç. Dr. Şenol SAYLAN

Arş. Gör. Funda KOCAMAN

Arş. Gör. Ayşenur AYAN

Arş. Gör. Dilara KESKİN

Arş. Gör. Hatice DEMİRCİ AKYÜZ

Arş. Gör. Hilal BAYRAKDAR

Arş. Gör. İrem ÖZER

Arş. Gör. Mahmut Furkan ÇETİNKAYA

Arş. Gör. Seher UZUN

Burak Salih SELÇUK

Kübra DİKTİRE

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	21
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ	23
Şah Veliyyullah Dihlevî Ailesi ve Hadis Faaliyetleri	25
Ahmet Selçuk Şişman	
Hadis Literatüründe İcki Kaplarının İzini Sürmek	39
Selda Çelenk	
Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvalarında Şartlı Talâk.....	57
Zeynep ALKAN	
Arap Edebiyatı Tarihi Türk Dönemi Edebiyatı (1258-1798)	79
Yusuf Aydın	
Arapçada Harf-i Cerler ve Anlama Etkileri.....	93
İbrahim Şanlı	
Kontrgaranti Sözleşmesi ve Kefil Alâ'l-Kefil Mukayesesi	109
Ummahan Kaya	
كتاب (عقد الفرائد فيما نُظِم من الفوائد) لمحمد بن عبد الباقي الخطيب: دراسة *وتحقيق	321
EMCED HSSUN ELNEJAR	
يفيظولا لخدملاو يديلققتلا طمنلا نيب اهر يغب نيقتانلل قيبير علا ميلعت يف دعاوقلا قيزكرم	139
Ahmad Abed Alqader Eid Al Rafayah	
Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kâbe Kavramı	159
Melike Kaya -Cemal Sandıkçı	
Mâzin el-Mübarek'in Dil Anlayışında Fasîh Arapçayı	
Koruma Stratejileri	177
Emirhan Karamanlı	

Hadis Şerhinde Zâhirî ve İşârî Yaklaşımlar:
Hattâbî ve Kelâbâzî Örneği.....199

Enes Tayyip Gür

İslâm İktisadında Sosyal Adalet Anlayışı:
Zekâtın Gelir Dağılımındaki Rolü.....215

Muhammet Fatih Bayram

Fetva Uygulamaları Açısından Yapay Zekâ Uygulaması
Google Gemini'nin Güvenilirliği Üzerine: Din İşleri Yüksek
Kurulu Fetvaları Örnekliğinde.....231

Cihat Ertemiz

Hanefî Fıkhdında Şart ve Ru'yet Muhayyerlikleri:
el-Hidâye Bağlamında Bir İnceleme.....253

Abdurrahman Demiray

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin İslam Hukuku Bakımından Önemi 267

Merve Bayraktar

Tacizade Sa`di Çelebi'nin *Hayru Ahlam* Adlı Eseri Belagat İncelemesi ..283
Rama ALSALEH

Celâleddîn el-Habbâzî'nin *el-Hâdî* İsimli Eserinde Mârifetullahın
Vücûbu: Akıl ve Sorumluluk Bağlamında Bir Analiz 297

Abdülkadir Uçtu

Tecvid İlminde Kaynaklık Değeri Bakımından Muhammed el-Mîhî'nin
Fethu'l-Meliki'l-Muteâl fî Şerhi Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Eseri.....323

Melek Topcu

Geleceğe Dair Haber İçeren Bir Rivayetin Anlaşılması Üzerine
Değerlendirme 349

Yasemin Şamlıoğlu

İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat İlmindeki Yeri: Hayatı, Eserleri ve Katkıları..369

Meryem Sünger

Bilgi, Varlık ve Tanrı: Kelâm ile Meşşâî Felsefenin Yaklaşımları 385
Esma Kotan Türkmen

**Tefsir Literatüründe Ahsen-i Takvîm Kavramı ve Engellilik Olgusu:
Klasik ve Modern Yaklaşımların Mukayesesi 403**
Elif İslamoğlu

**Mevdûdî'nin Tefhîmü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde
Ehl-i Beyt Kavramına Yaklaşımı 419**
Zeynep Gedikli

Münâsebetü'l-Kur'an: et-Tefsîrû'l-hadîs Örneği 435
Zeynep Yılmaz

**Hanefilerin Ahkam Hadislerine Dair Kaynakları ve
Karakteristik Özellikleri 455**
Muhammed İkbâl Esentürk

**Ahmed b. Karaman el-Konevî'nin Şemsiyye ve İbnü'l-Cezerî'nin
Mukaddime Adlı Tecvide Dair Risalelerinin Usûl ve Muhteva
Açısından Mukayesesi 473**
Merve Safa BEKTAŞ

**Çağdaş Teknolojiler Bağlamında İbadet ve
Fetva Tartışmalarının Değerlendirilmesi.....489**
Merve YILMAZ

**Dijital Çağda Fetva: Türkiye’de Çevrimiçi Fetva Platformlarının
Tespit ve Tanıtımı 505**
Abdul Kadir TURAN

Fıkḥî Konularda Hz. Âişe’ye Yöneltilen Eleştiriler 529
Hümeýra KOÇ

**Hanefî Geleneğin Hadis Usûlü Metinleri: Hint Alt Kıtası’nda
Yazılan Bazı Hadis Risaleleri 555**
Ahmet Hami Kapıcıoğlu

Şemâil Literatürünün Teşekkül Süreci ve Tirmizî'nin eş-Şemâilü'n-Nebeviyye Adlı Eserinin Metodolojik Özellikleri.....571

Songül ANÜK

19. Asır Hindistan'ında Bir Hanefî-Sûfî: Reşîd Ahmed Gangohî.....589

Emre Usta

Hadis Metinlerinde Negatif Tanımlama Yoluyla Norm İnşası: Fethu'l-Bârî'nin Kitâbü'l-Libâs Bölümü Özelinde Bir İnceleme 613

Hatice Yiğitarslan

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Şeriat Kavramına Yönelik Metaforik Algıları 633

Havva Nur Akyıldız

Nazîr İbrâhim Efendi ve Furûk Risalesi.....655

Halit Bektaş

En'âm Sûresi 137. Âyet Bağlamında Kıraat Eleştirilerine Eleştirel Yaklaşım: Kurtubî'nin *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân* Tefsiri Özelinde Bir İnceleme.....673

Kadir Duman

Seküler İddialara Karşı İslâm Kelâmının Teorik Savunusu.....691

Burcu Bulut

İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI 709

Emevîler Döneminde Ensar'ın Siyasi ve İdari Konumu 711

Fuat ŞAKA

Çöküşün Sembolü mü, Kriz Yöneticisi mi? Emevî Devleti'nin Son Döneminde Mervân b. Muhammed (132/750).....735

Nefise ABANOZ

Osmanlı’da Bir Meşruiyet Aracı Olarak Kehanet: (Yavuz Sultan Selim’in Mısır Seferi Özelinde).....	749
Muhammet Yıldırım	
19. Yüzyıl Osmanlıda Kâtip Eğitimi: Usûl-i Kitâbet’te Yazma Güçlüğü ve Çözüm Yolları.....	763
Ömer Faruk Turaboğlu	
Doğu Estetiği, Batı Mekanîği: Arap Tipografisi	781
Nurdan BAYER	
Bermekî Ailesinin Abbâsî Devletinde Kültürel ve Sosyal Hayata Etkileri.....	803
Muhammet Çavuş	
Osman Fevzi Olcay’ın Hayatı ve Eserleri.....	817
Muhammet Yusuf Uyanık	
Büyük Selçuklu ve Abbâsî Hilâfeti İlişkileri Hakkında Mukayeseli Bir Mülâhaza (Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan Dönemleri)	833
Furkan Toramantekin	
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ	861
René Guénon’un Modernite Eleştirisinde Nicelik ve Nitelik Ayrımı	863
Hilal YILMAZ	
Dinî Dışlayıcılığın Epistemolojik İmkânı Üzerine Bir İnceleme: Plantinga’nın Güvence Modeli Bağlamında	879
Ümmügülsüm Aksoy Kaya	
Sürgün Sonrası Yahudi Kimliğinin İnşasında Ezra Reformlarının Merkezî Rolü	897
Salihanur Ertem	
Jacques Derrida Sanatı Nasıl Ortaya Koyar?	915
Ramazan Bayraktar	915

**Yeni Dini Hareketlerin Kurtuluş Öğretisinde Karizmatik Otorite:
Peoples Temple ve Heaven’s Gate Örneği.....929**
Şeydanur Özdemir

Gazzâlî’nin Ahlâk Felsefesinde Temel Kavramlar ve Benlik Tasavvuru.953
Ömer Gür

**Yeni Dini Hareketlerde Lidere Atfedilen Karizmatik Gizemli
Geçmiş ve Şifa Dağıtma İddialarına Dair Bir İnceleme 977**
Rumeysa Şentürk

**Yapay Zekâ Destekli Eğitim Sürecinde Din Eğitimi:
İmkânlar, Riskler ve Etik Sınırlar 993**
Meryem Yener Altınışık

**Hint Mistisizminde Teolojik Bir Dönüm Noktası: *Şvetâşvatara*
Upanishad’da “Rudra”nın Uluhiyet Tasavvuru ve
Tektanrıci (Monoteistik) Vurgular 1009**
Yiğit Can Kırmacı

**Seküler Yahudilikte Şiddet Karşıtı Söylem:
Norman G. Finkelstein Örneği 1023**
Semanur Şöhret

**İnsan Sonrası Tartışmaları Bağlamında Transhümanizm ve
Posthümanizm 1037**
Muharrem Öztürk

Dini Anlama Sürecinde Sabite ve Dinamizm İlişkisi 1055
Beyzanur Ergin

TAKDİM

İlim geleneğimiz bilginin paylaşılmasını, müzakere edilmesini ve sonraki nesillere aktarılmasını esas alan köklü bir mirasın ürünüdür. Bu mirasın günümüzdeki en önemli taşıyıcılarından biri de genç araştırmacıların ortaya koyduğu akademik çalışmalarıdır. Lisansüstü eğitim sürecinde yürütülen araştırmalar, ilim dünyasına yeni sorular kazandırdığı gibi mevcut birikimin yeniden değerlendirilmesine de katkı sağlamaktadır.

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi, Kur’ân-ı Kerîm Araştırmaları ve Kıraat İlmi Enstitüsü ile Trabzon İlahiyat Fakültesi Derneği iş birliğinde 17-18 Nisan 2026 tarihlerinde gerçekleştirilen “İlahiyat Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu”, farklı ilahiyat disiplinlerinde çalışmalarını sürdüren genç araştırmacıları bir araya getirmiştir. İki gün boyunca devam eden oturumlarda Temel İslâm Bilimleri, İslâm Tarihi ve Sanatları ve Felsefe ve Din bilimleri alanlarında sunulan tebliğler, ilmî müzakere ve fikir alışverişi için verimli bir zemin oluşturmuştur.

Elinizde bulunan bu eser, sempozyumda sunulan ve yayıma uygun bulunan çalışmaların bir araya getirilmesiyle hazırlanmıştır. Farklı disiplinlerden gelen çalışmaların aynı çatı altında toplanmış olması, ilahiyat araştırmalarının zenginliğini göstermesi bakımından ayrıca kıymetlidir.

Bu vesileyle, sempozyumun düzenlenmesinde iş birliği yapan TRÜ İslami İlimler Uygulama ve Araştırma Merkezi, Kur’ân-ı Kerîm Araştırmaları ve Kıraat İlmi Enstitüsü ve Trabzon İlahiyat Fakültesi Derneği’ne (TİF-DER) şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca organizasyonun gerçekleştirilmesinde emeği bulunan düzenleme ve bilim kurulu üyelerine, hakemlerimize, oturum başkanlarımıza, editörlerimize ve araştırmalarıyla bu esere katkı sunan tüm lisansüstü öğrencilerimize teşekkür ediyorum.

Bu çalışmanın ilahiyat literatürüne katkı sağlamasını, yeni araştırmalara kapı aralmasını ve genç araştırmacılar için teşvik edici bir örnek teşkil etmesini temenni ediyorum.

Prof. Dr. Cemil Hakyemez

Trabzon Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dekanı

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ

Şah Veliyyullah Dihlevî Ailesi ve Hadis Faaliyetleri

Ahmet Selçuk Şişman

Orcid ID: 0009-0001-6943-5462

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
sismanahmetselecuk@gmail.com

Giriş

Hint alt kıtasında İslâmî ilimler sahasındaki gelişim ve dönüşümlerde önemli bir yer tutan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), özellikle hadis alanındaki çalışmalarıyla ön plana çıkmış bir âlimdir. Onun bu ilmî gayretleri ve mirası yalnızca kendisiyle sınırlı kalmamış, yetiştirdiği talebeler ve özellikle evlatları aracılığıyla nesiller boyunca devam eden bir geleneğe dönüşmüştür. Bu itibarla bu aile, Hint alt kıtasında ehl-i hadis ekolünün oluşmasına kaynaklık etmiştir.

Şah Veliyyullah'ın hadis anlayışı ve metodolojisi, Kur'an-Sünnet bütünlüğünü esas almaktadır. Mezhepler arası ihtilafları hadis merkezli bir yaklaşımla değerlendirip, rivayet-dirayet dengesini gözetten bir yaklaşıma sahiptir. Onun bu yaklaşımı, başta oğulları Şah Abdülazîz (ö. 1239/1824), Şah Refiuddin (ö. 1233/1818), Şah Abdülkadir (ö. 1230/1815) ve Şah Abdülganî (ö. 1227/1812) olmak üzere aile fertleri tarafından da sürdürülmüştür. Bu yaklaşım özellikle hadis tedrisi, tercüme faaliyetleri, şerh ve telif çalışmalarıyla yaygınlık kazanmıştır. Bütün bu gayretleri sebebiyle bu aile, sadece ilmi aktaran bir vasıta olarak kalmayıp bir gelenek oluşturarak, Hint alt kıtasında vücut bulan büyük kurumların ilmî miraslarını dayandırdıkları bir seviyeye ulaşmıştır.

Bu çalışmada, Şah Veliyyullah'ın ailesinin hadis ilmine katkıları ele alınacak; ailenin önde gelen fertlerinin hadis alanındaki faaliyetleri, eserleri ve ilmî etkileri incelenecektir. Böylece Hint alt kıtasında hadis ilminin gelişim sürecinde Dihlevî ailesinin oynadığı rolün etraflıca ortaya konulması amaçlanmaktadır.

1. Doğumu, Ailesi ve İlk Tahsili

Hint alt kıtasının yetiştirdiği en büyük muhaddislerden olan Şah Veliyullah'ın tam adı Ebû Abdülazîz Kutbuddîn Ahmed Veliyyullah b. Abdîrrahîm b. Vecîhüddîn el-Ömerî ed-Dihlevî'dir. 14 Şevval 1114 (3 Mart 1703) tarihinde Delhi şehrine bağlı Muzaffernagar'daki Pühlet köyünde dünyaya gelmiştir. Baba tarafından soyu Hz. Ömer'e (r.a.), anne tarafından soyu Mûsa el-Kâzım'a (ö. 183/799) dayanır.¹

Dedesi Vecîhüddîn ve babası Şah Abdürrahîm (ö. 1054/1718), ilim ehli kimseler olup *el-Fetâva'l-Hindîyye (el-Fetâva'l-Âlemgîriyye)* isimli eserin telifinde görev almıştır. Ayrıca Şah Abdürrahîm, 1660 yılında Delhi'de Rahîmiyye medresesini kurmuş, burada ilim ve irşad faaliyetlerini sürdürmüştür.² Hanefî mezhebine müntesip olmasına rağmen sahih rivayet bulunan konularda sahih hadislerle amelî tercih etmektedir.³ Tasavvufî sahada ise Geylânîyye, Çiştîyye ve Nakşibendîyye tarikatlarına mensub olan Şah Abdürrahîm, bu tarikatlerden oğlu Veliyyullah'a da hilafet vermiştir.⁴ Veliyullahîliğin tarihini yazan Ubeydullah es-Sindî'ye (ö. 1872-1944) göre Veliyyullah'ın etrafında gelişen tecdid faaliyeti, esasında babasından ona geçmiş, o ise bunu sistemleştirmiştir.⁵

Annesi de ilim ehlinde olan Şah Veliyullah gençlik dönemini ilmî bir çevrede geçirmiştir.⁶ Böyle ilmî bir muhitte yetişmiş olması onun ileriye dönük faaliyetlerine yardımcı olmuştur.

Beş yaşında ilim tahsiline başlayan Veliyyullah, babasından Kur'an okumayı öğrenmiş ve hıfzını tamamlamıştır. On beş yaşına kadar babasının yanında *Mişkâtü'l-Mesâbih*'in, *Kitâbu'l-Bey'* ile *Kitâbu'l-Âdâb* arasındaki küçük bir bölümü hariç tamamını okumuş ve icazet almıştır. *Sahîh-i Buhârî*'nin *Kitâbu't-Tahâre*'ye kadar olan kısmını; ayrıca Tirmizî'nin *eş-Şemâ'ilü'l-Muhammediyye* adlı eserinin tamamını babasının ruhsatıyla istima ve bazı arkadaşlarıyla kıraat etmiştir. Veliyyullah'ın, babası dışında en çok istifade ettiği hocası ise Muhammed

1 Mehmet Erdoğan, “Şah Veliyyullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/260; Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 104; G.J. Jalbani, *Life of Shah Waliyullah* (Lahor: Hafees Press, 1978), 4; Muhammed Beşir Siyalkütî, *el-İmâmü'l-Müceddid el-Muhaddis es-Şah Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 17.

2 Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, 13; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 104-105; M. Nur Pakdemirli - Abdulhamit Bırışık, “Hint Altı kıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 99.

3 Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 105.

4 Ahmet Aydın, *Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2013), 99.

5 Ubeydullah es-Sindî, *et-Temhîd li-ta'rîfi e'immeti't-tecdîd*, çev. Ebû Saîd Gulâm Mustafa Kâsımî (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Edebi's-Sindî, 1972), 68-69; Aydın, *Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 396.

6 Erdoğan, “Şah Veliyyullah”, 38/260.

Efdal es-Siyalkûtî el-Hanefî'dir (ö. 1146/1733). Ondan da *Mişkâtü'l-Mesâbih*, *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer alan diğer eserlerin icazetini almıştır. Bu icazet sayesinde İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) hadis silsilesine eklenmiştir.⁷ Ayrıca hadis ilmi dışında, o dönem Delhi'de okutulan tüm fenleri on beş yaşına kadar okuyarak icazet almıştır.⁸

2. Medreseyi Devralması ve Hicaz Yolculuğu

1132/1719 yılında babasının vefatı üzerine Medrese-i Rahîmiyye'nin idaresini Şah Veliyyullah üstlenmiştir. On bir yıl boyunca burada şer'î ve aklî ilimlerle iştigal edip dersler okutmuştur. Bu faaliyetleri sebebiyle o dönem Delhi'de ilme rağbet artmış, diğer İslâm beldelerinden talebeler de bu ilmi faaliyetlerden istifade etmek için Delhi'ye rihle yapmaya başlamıştır.⁹

Şah Veliyyullah, bu on bir yıllık hizmetinden sonra hac farızasını yerine getirmek ve oradaki âlimlerden istifade etmek için hac yolculuğuna çıktı. 1143/1731 senesinde hac vazifesini tamamladıktan sonra bir sene Mekke ve Medine'de kalarak buradaki âlimlerden istifade etti. Bu kutsal beldelerde diğer ilimlerin yanında daha çok hadis ilmini tahsil etti. Burada aldığı eğitim kendisini döndüğünde Hindistan'da hadis ilminde imam kıldı. Ayrıca elde ettiği icazetler sebebiyle beynelmilel bir isnad ağına sahip oldu. Mekke'de şehrin müftüsü Tâcüddîn el-Kal'î el-Hanefî'den *Sahîh-i Buhârî*'nin bir kısmını, *Kütüb-i Sitte*'nin bazı bölümlerini, *el-Muvattâ* ve Dârimî'nin *el-Müsned*'ini, İmam Muhammed'in *Kitabü'l-Âsâr*'ını ve *el-Muvattâ* rivayetinin bir kısmını okumuş ve icazet almıştır. Veliyyullah'ın Mekke'deki ikinci icazeti, kendisine *el-Muvattâ*'nın tamamını okuduğu Muhammed Vefduh el-Mekkî el-Mâlikî tarafından verilmiştir.¹⁰

Şah Veliyyullah'ın, hayatının belli bir dönemini ele aldığı risalesi olan *el-Cüz'ü'l-latîf*'te Hicaz dönemiyle ilgili ismine yer verdiği tek hocası Ebû Tâhir Muhammed b. İbrahim el-Kürdî eş-Şâfiî'dir (ö. 1145/1733). Ebû Tâhir'in ilminden övgüyle bahseden Veliyyullah; hocasından hadislerin dirayetini öğrendiğini, hocasının da kendisinden hadislerin esrarına (esrârü'l-hadîs) dair bilgiler elde ettiğini ifade etmektedir.¹¹

7 Siyalkûtî, *el-İmâmü'l-Müceddîd el-Muhaddîs es-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*, 27; Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 25; Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, 19.

8 Özgür Kavak, "Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", *Dîvân Dergisi* 17/2 (2004), 126-127.

9 Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, 14; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 108.

10 Siyalkûtî, *el-İmâmü'l-Müceddîd el-Muhaddîs es-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*, 28; Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, 24; Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 42.

11 Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, 26.

Veliyyullah, hocası Ebû Tâhir'den Mescid-i Nebevî'de Buhârî'nin *Sahîh*'i ile Dârimî ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin tamamını; *Sahîhu'l-Müslim*, *Sünenü'l-Tirmizî*, *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Muvattâ* gibi eserlerin de bir kısmını okumuştur. Bu eserlere ilaveten Buhârî'nin *el-Edebü'l-müf-red*'ini, Tirmizî'nin *Şemâil*'ini, Kadı İyâz'ın *eş-Şifâ*'sının bir kısmını ve Şafîî'nin *er-Risâle*'sini de okumuştur.¹²

Buhârî'nin *Sahîh*'ini, hocası Ebû Tâhir'in evinde elli beş derste okuyup 22 Receb 1144/1732 günü tamamlamıştır. Diğer eserlere ise Buhârî'yi tamamladığı gün başlamış ve yirmi dersin sonunda Şaban ayında icazet almıştır.¹³

3. Hindistan'a Dönüşü ve Hadis Merkezli Islah Faaliyetleri

Şah Veliyyullah 1145/1733 yılında Hicaz'dan Delhi'ye geri dönmüştür. Bu tarihten itibaren Delhi'den ayrılmayıp ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Bu süreçte medresesiyle ilgilenmeye devam etmiş, bunun yanında yeni eserler kaleme almaya başlamıştır. Ayrıca medresenin ders sistemine de müdahalede bulunmuş, her derse uzman bir hocanın gireceği bir sistem inşa etmiştir.¹⁴ Oğlu Şah Abdülazîz'in ifadesine göre babası her ilim dalında bir hoca yetiştirmiş, bu hocaları mütehasıs oldukları derslere sokmuş, kendisi ise hadis derslerine devam edip, eser telifi ve irşad faaliyetleri ile meşgul olmuştur.¹⁵

Medresenin müfredatında değişikliklere giden Veliyyullah, burada takip edilecek müfredata vasiyetnamesinin altıncı maddesinde işaret etmiştir. Buna göre:

1- Talebeye öncelikle sarf ve nahiv konularına dair üç ya da dört küçük risâle okutulmalı,

2- Talebe Arapça metinlerden tarihe ve malî politikalara (hikmet-i amelî) dair kitaplarla tanıştırılmalı. Zor metinleri çözebilmesi için sözlük kullanımı öğretilmeli,

3- Artık Arapça'da iyi bir seviyeye ulaşmış öğrenciye *el-Muvatta*'nın Yahyâ b. Yahyâ (ö. 234/848) rivâyeti öğretilmeli ve bu ders, hadis ilminin temelini teşkil ettiğinden dolayı asla terk edilmemeli,

4- Kur'an tefsirlerine başvurmada önce meal öğretilmeli; şayet talebe, sebab-i nüzûl, nahiv vb. konularda zorlanırsa derin araştırma yapılmalı,

¹² Siyalkûtî, *el-İmâmü'l-Müceddîd el-Muhaddîs es-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*, 29; Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 42.

¹³ Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 44.

¹⁴ Jalbani, *Life of Shah Waliyullah*, 30-31.

¹⁵ Siyalkûtî, *el-İmâmü'l-Müceddîd el-Muhaddîs es-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*, 37; Süreyya Dâr, *Şah Abdülazîz Muhaddîs Dihlevî or unki 'İlmî Hidmât* (Delhi: Areeb Publications, 2005), 103.

5- Meal öğretiminden sonra programa göre özet mahiyetindeki *Tefsîru'l-Celâleyn* okutulmalı,

6- Daha sonra *Kütüb-i Sitte*, fıkıh, kelim, tasavvuf kitapları okutulmalı,

7- Mantık eğitimi için *Molla Cami (el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye)* ve Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Tahrîrû'l-kavâ'idü'l-mantıkıyye* adlı eseri okutulmalı,

8- Program yoğunluğu elverirse, hadis kitabı olarak da bir gün *Miş-kâtü'l-Mesâbih*, bir gün de bu esere yazılan ilk şerh olan Tîbî'nin (ö. 743/1343) *el-Kâşif*'i okunmalıdır.¹⁶

Hicaz yolculuğu öncesi Şah Veliyyullah'ın medresede okuttuğu kitaplara dair elimizde herhangi bilgi bulunmamaktadır. Ancak babasından okuduğu kitaplara bakıldığında bazı eserlerin dışarıda bırakıldığı, bazılarının ise yoğunlaştırıldığı dikkat çekmektedir. Örneğin *Beyzavî Tefsiri* öğretim programından çıkarılmış yerine meal dersi konmuştur. Yoğunlaşılacak kısım ise hadis kitaplarıdır. Bu noktada müfredattaki hadis eserlerinin artışı dikkat çekmektedir.¹⁷

Yaklaşık kırk beş sene ders okutup ilmî çalışmalar yürüten Veliyyullah, yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Hatta Medrese-i Rahîmiyye artık talebeye yeterli gelmemiş, dönemin hükümdarı Muhammed Han'ın (1718-1748) Delhi merkezde tahsis ettiği daha geniş bir binaya taşınmıştır.¹⁸ Veliyyullah'ın yetiştirdiği öğrenciler, Hindistan'ın dört bir tarafına dağılmış, böylece Veliyyullah'ın görüşleri de alt kıtayı etkisi altına almıştır. Hint alt kıtasında tüm isnadlar kendisinde birleşmeye başlamıştır. Siyâlkûtî, bütün bu faaliyetleri sebebiyle Şah Veliyyullah'ı *muhaddislerin başı, ehl-i hadis müessesesinin kurucusu ve fakihlerin efendisi* olarak tavsif etmiştir.¹⁹

4. Hadis-Fıkıh İlişkinine Bakışı

Şah Veliyyullah'ın ilmî düşüncesinin merkezinde “sahih hadisle amel” bulunmaktadır.²⁰ Ona göre mezhep imamlarının ana hedefi de sahih hadisle ameldir; ancak yaşadıkları dönem itibarıyla ulaşabildikleri rivayetler sınırlıdır.²¹ Kendisi bu konudaki konumunu şöyle ifade etmektedir: “Fıkıhla ilgili uygun bulunan (merzî) şeyleri bir araya getirmek üzere fikhî, hadise dayalı olarak en başından bina etmek, hadislerin sırlarını, hükümlerdeki maslahatları ve terğibat kabilinden ve diğer başka Hazreti Peygamber aleyhisselâmın Hüdâ Tealâ'dan getirdiği

16 Hafeez Malik, “Şah Veliyullâh'ın Vasiyetnâmesi: el-Makâletü'l-Vad'iyye fi'n-nasiha ve'l-vasiyye”, çev. İbrahim Hatiboğlu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 169-170.

17 Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 58.

18 Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 63.

19 Siyalkûtî, *el-İmâmü'l-Müceddid el-Muhaddis es-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhu*, 88.

20 Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 110.

21 Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 112.

şeyleri talim etmekle yükümlü kıldım.” Bunun çok zor bir görev olduğunu belirten Veliyyullah, kendisinden önce hiç kimsenin de bunu başaramadığını ifade etmektedir. Son olarak Veliyyullah, Hz. Peygamber’den nakledilen dini, bidat ve hurafelerden temizlediğini; neyin Peygamber’den geldiğini, bunun dışında kâlanların hangi fırkalar tarafından ortaya çıkarıldığını eserlerinde ortaya koyduğunu bildirmektedir.²²

5. Vefatı

Şah Veliyyullah Dihlevî, 29 Muharrem 1176 (20 Ağustos 1762) Cumartesi günü Delhi’de vefat etmiş; Münhediyân mahallesinde birçok muhaddisin yattığı, Hadisçiler Mezarlığı olarak bilinen kabristana defnedilmiştir.²³

6. Hadis İlimine Katkıları

Şah Veliyyullah’ın hadis ilmindeki eserleri, onun bu sahadaki ilmî birikimi ve metodolojik yaklaşımını ortaya koyması açısından büyük önem taşır. Hadis ilminin rivayet boyutuna verdiği ehemmiyeti ise bu konuda yazmış olduğu eserlerde görmek mümkündür. Nitekim *el-İrşâd ilâ mühimmâtî ‘ilmi’l-isnâd* isimli eseri, bu konudaki görüşlerini görmek için önemli bir başvuru kaynağıdır. Şah Veliyyullah bu eserinde, isnad ilminin önemini ve değerini ele alıp kendi hocalarından ve rivayet zincirlerinden bahsederek ilmî silsilesini ortaya koymuştur. Tasavvufi muhtevaya sahip olup benzer şekilde kaleme alınan *el-Kavlü ‘l-cemîl fî beyânî sevâi’s-sebîl* adlı eserinde de hadis senedlerini ve Şeyh Muhammed Efdal es-Siyalkûtî’den aldığı hadis derslerini anlatmaktadır.²⁴

Şah Veliyyullah’ın hadis derleme çalışmaları da bulunmaktadır. Bu çalışmaların büyük çoğunluğunu kırk hadis geleneği çerçevesinde yazdığı eserler oluşturmaktadır. Nitekim İkbâl Ahmed Fârûkî tarafından sonradan Urduca’ya tercüme edilen *ed-Dürrü’s-semîn fî mübeşşirâti’n-Nebîyyi ‘l-Emîn* adlı eseri, bu derleme çalışmalarından biridir. Buna ek olarak, Medine’de en çok istifade ettiği hocası Ebû Tâhir Muhammed el-Medenî’den aldığı ve Hz. Ali’ye ulaşan muttasıl senedli kırk hadisi ihtiva eden *el-Erba ‘ûn* ile yine Ebû Tâhir’den semâ yoluyla elde ettiği hadisleri bir araya getirdiği *Erba ‘ûne hadîsen müselseleten bi’l-işrâf fî ğâlibi senedihâ* adlı eserleri de bu bağlamda zikredilebilir. Şah Veliyyullah bu derleme çalışmalarını yaparken doğrudan muhatapların istifade edecekleri ve ko-

22 Kavak, “Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî’nin Kendi Kaleminden Hayatı”, 131-132.

23 Siyalkûtî, *el-İmâmü ‘l-Müceddîd el-Muhaddîs es-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da’vetuhu*, 25; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî’den Günümüze Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*, 106.

24 Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî’den Günümüze Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*, 123-114; Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevilik*, 65; Doğan, Nuran Sarıcı, “18. Yüzyılda Hint Alt Kıtası ile Haremeyn İlim Havzaları Arasında Merkezî Bir Figür Olarak Şah Veliyyullah: Müsnidü’l-Hind Kimliği ve el-İrşâd’ı”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/Özel Sayı (2025), 257-258.

laylıkla ezberleyecekleri bir eser de yazmıştır. *Vesîkatü'l-Âhire* (Çihil Hadîs) adlı bu kırk hadis derlemesi İslâm'ın temel esaslarını kapsayan veciz rivayetlerden oluşmaktadır.²⁵

Şah Velîyyullah'ın hadislerle ilgili açıklama ve değerlendirmelerde bulunduğu eserleri de dikkat çekicidir. Hicaz'daki hocalarından aldığı müselsel rivayetleri içeren *el-Fadlû'l-mübîn fi'l-müselsel min hadîsi'n-Nebîyyi'l-Emîn* adlı eserinde bazı hadislerin sıhhati hakkında değerlendirmelerde bulunup rivayetlerin geçtiği kaynaklara işaret etmiştir. Bu esere ek olarak, farklı özelliklere sahip bazı rivayetleri topladığı *en-Nevâdir min ehâdîsi Seyyidi'l-Evâhir* adlı risalesinde cinler, Hızır ve uzun yaşayan kimselerle ilgili rivayetleri bir araya getirmiş; ayrıca ravileri arasında ortak özellik bulunan hadis rivayetlerine de yer vermiştir.²⁶

Velîyyullah'ın hadis alanındaki şerh çalışmaları ise *el-Muvattâ* üzerinedir. *el-Musaaffâ Şerhu'l-Muvattâ* adlı Farsça şerhinde İmam Mâlik ve *el-Muvattâ* hakkında bilgi vererek Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayetini şerh etmiştir. İçeriğini ise fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenleyip ilgili âyetleri Farsça tercümeleriyle birlikte zikretmiştir. Ayrıca hadislerdeki garîb lafızları açıklamış ve dört mezhebin görüşlerine yer vermiştir. Aynı eserin şerhi olup Arapça kaleme aldığı *el-Müsevvâ fi ehâdîsi'l-Muvattâ*'da ise mezhepler arası ihtilaflara değinmiş, bilhassa Malikî mezhebinin görüşlerine muhalif olan Hanefî ve Şafîî görüşlerini de incelemiştir.²⁷

Şah Velîyyullah'ın hadis literatürüne yönelik çalışmaları da bulunmaktadır. *Terâcimi ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî* adlı çalışması, isminden de anlaşıldığı üzere *Sahîh-i Buhârî*'nin bab başlıklarına dair kısa bir inceleme niteliği taşımaktadır. Bu çalışmayı daha sonra *Şerhu Terâcimi ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî* adıyla geliştirmiş, bab başlıklarını eleştirel bir bakış açısıyla incelemiş ve yaptığı açıklamalarla eserin sistematiğinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu eser dışında hadis âlimleri ve eserleri hakkında bilgiler içeren *Âsâru'l-muhaddisîn* adlı kitabı da onun hadis ilmiyle ilgili çalışmalarından biridir.²⁸

25 Erdoğan, “Şah Velîyyullah”, 38/260; Aydın, *Şah Velîyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 67; Daudî, *Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 121.

26 Aydın, *Şah Velîyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 66- 68; Daudî, *Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 123.

27 Daudî, *Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 119-120; Erdoğan, “Şah Velîyyullah”, 38/260.

28 Daudî, *Şah Velîyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 120,124; Doğan, Nuran Sarıcı, “18. Yüzyılda Hint Alt Kıtası ile Haremeyn İlim Havzaları Arasında Merkezî Bir Figür Olarak Şah Velîyyullah: Müsnidü'l-Hind Kimliği ve el-İrşâd'ı”, 257.

7. Oğulları ve Hadis Faaliyetleri

Şah Veliyyullah'ın vefatından sonra geride bıraktığı mirası, sistemli bir şekilde hizmete devam etmiştir. Bu da en başta oğulları sayesinde olmuştur. Burada sırasıyla dört oğlunun faaliyetlerinden bahsedilecektir.

7.1. Şah Abdülazîz ed-Dihlevî

Şah Veliyyullah'ın en büyük oğlu, *Sirâcü'l-Hind* lakaplı Şah Abdülazîz'dir.²⁹ 22 Ramazan 1159/1746'da Delhi'de doğmuştur. Babasının, dedesinin gözetiminde yetişmesi gibi o da kendi babasının gözetiminde yetişmiştir. On beş yaşında aklî ve naklî tüm ilimlerde icazet almıştır. Babasının vefatı üzerine, diğer kardeşlerinden yaş ve ilim bakımından üstün olduğundan dolayı medresenin başına geçmiştir. Otuzlu yaşlarda birçok hastalığa yakalanmış, bunlarla mücadele etmiştir. Görme melekesini kaybettikten sonra medresenin yönetimini kardeşi Refiuddin'e bırakmıştır. Fakat bu dönemde tasnif, telif, fetva verme, vaaz ve irşadın yanında Kur'an ve hadis dersleri vermeye devam etmiştir. Döneminde hüküm süren Babür Devleti'nde yaşanan tüm siyasî karışıklıklara rağmen altmış sene boyunca hadis ve diğer ilimleri okutmuş, 79 yaşında iken 7 Şevval 1239/1824'te vefat etmiştir.³⁰

Şah Abdülazîz'in, babasından en fazla istifade eden oğlu olduğu söylenebilir. Çünkü Şah Veliyyullah diğer kardeşleri küçük yaşta vefat etmiştir. Babasından bazı eserleri kiraeten bazılarını ise semâen okumuştur. Şah Abdülazîz; *el-Muvattâ* ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i kiraaten, *el-Hısnü'l-hasîn* ile *Şemâilü'l-Tirmizî*'yi kardeşi Şeyh Muhammed'in kiraatıyla, *Sahih-i Buhârî*'nin başından Kitâbu'l-Hacc'a kadar Seyyid Gülâm Hüseyîn el-Mekkî'nin kiraatıyla, *Câmi'u'l-Tirmizî* ve *Sünenü Ebî Dâvûd*'u Mevlvî Zuhûrullah Murâdâbâdî'nin kiraatıyla, *Mukaddime-i Sahih-i Müslim* ile Müslim'in bazı hadislerini ve *Sünenü İbn Mâce*'nin bir kısmını Muhammed Cevvâd Pultî'nin kiraatıyla; *Müsellesât*, *Mekâsidü Câmi'i'l-usûl*'un bir kısmını sonradan Mekke'ye yerleşen Mevlvî Cârullah'ın kiraatıyla ve *Sünenü Nesâî*'nin bir kısmını da semâen babasından almıştır.³¹

Ayrıca babasının kaleme aldığı *el-Fadlî'l-mübîn* ve *el-Müsevvâ* isimli eserleri de yine babasından okumuştur. Özellikle *el-Müsevvâ*'yı bizzat babasın-

29 Şah Veliyyullah'ın en büyük temsilcisi ve oğlu Şah Abdülazîz'in de hadis alanında önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu bağlamda, "Müsnidü'l-Hind Abdülazîz ed-Dihlevî'nin Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri" başlıklı yüksek lisans çalışmamız devam etmektedir.

30 Siyalkûtî, *el-İmâmü'l-Müceddîd el-Muhaddîs es-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da'vetuhi*, 49; Talat Koçyiğit, "Abdülazîz ed-Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/188-189; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 149-152.

31 Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 150.

dan tahsil etmesi onun hadis ve fıkıh alanında babasının görüşlerini anlaması ve benimsemesini sağlamıştır.

Şah Abdülazîz, babasının önde gelen talebeleri Nurullah b. Muînüddîn es-Sıddıkî, Muhammed Emîn el-Keşmirî ve Muhammed Âşık (ö. 1187/1773) gibi isimlerden hadis ve fıkıh dersi alarak icâzetlerini elde etmiştir.³²

Şah Abdülazîz, Rahîmiyye medresesinde idareciliği esnasında birçok talebe yetiştirmiştir. Hatta medrese artık onun adıyla anılır olmuştur. Yetiştirdiği öğrenciler alt kıtanın dört bir tarafına yayılmıştır. Sadece alt kıtadan değil Semerkand, Buhara, Mısır ve Şam'dan da ona talebelik yapmaya öğrenciler gelmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler özellikle kurdukları hadis halkalarıyla/dersleriyle ön plana çıkmaktadır.³³

7.1.1. Hadise Dair Eserleri

Şah Abdülazîz'in hadis ilminde kaleme aldığı eserler, onun hadis alanındaki ilmi birikimi yansıtmaktadır. Hadis kitapları ve muhaddisler hakkında bilgiler içeren *Bustânü'l-muhaddisîn* isimli eseri en önemli çalışmalarından biri sayılmaktadır. Eser Farsça kaleme alınmış ancak tamamlanamamıştır. Daha sonra Arapça'ya tercüme edilen söz konusu eser, Ali Osman Koçkuzu tarafından da Türkçe'ye tercüme edilmiştir.³⁴

Hadis usulüyle ilgili '*Ucâle-i Nâfi*'a isimli muhtasar bir çalışma yapan Şah Abdülazîz, bu eserde hadis usulünün temel meselelerini ele almaktadır. Buna ek olarak kitapta kendi rivayet senedlerine de yer vermektedir. Bu eser de Farsça kaleme alınmış olup daha sonra Türkçe ve Arapça'ya tercüme edilmiştir. Hadis literatürüne dair kaleme aldığı *Fî mâ yecibu hıfzuhû li'n-nâzir* adlı küçük hacimli risalesi de daha sonra '*Ucâle-i Nâfi*'a'nın sonuna eklenmiştir. Bu risalede hadis kitaplarının tasnifi ve dereceleri hakkında bilgi vermektedir.³⁵

Babası Şah Veliyyullah gibi Şah Abdülazîz'in de hadis derleme çalışmaları bulunmaktadır. O, '*Azîzü'l-iktibâs fî fezâ'ili ahyâri'n-nâs*' adlı eserinde Hulefâ-yi Râşidîn'in faziletlerine dair hadisleri bir araya getirmiştir. Yaşadığı dönemde Şi'a'nın alt kıtadaki etkisi göz önünde bulundurulduğunda eserin önemi daha da artmaktadır. Bu eser, Farsça ve Urduca tercümeleriyle neşredilmiştir. Bu eserin yanında *Mişkâtü'l-Mesâbih*'den seçtiği yüz hadisi belli konular çerçevesinde der-

32 Abdülazîz b. Ahmed b. Abdirrahim ed-Dihlevî, *Ucâle-i nâfia* (Leknev: Dâru'l-Ulûm li-Nedveti'l-Ulemâ, ts), 42.

33 Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 152; Aydın, *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 410.

34 Koçyiğit, "Abdülazîz ed-Dihlevî", 1/189.

35 Koçyiğit, "Abdülazîz ed-Dihlevî", 1/189; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 154.

leyerek *Mi'etü hadîs* isimli bir eser daha kaleme almıştır. Bu çalışma, yazma eser halinde Hudâ Bahş Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bunlara ek olarak Şah Abdülazîz uydurma hadislere dair de bir eser kaleme almıştır. Eser Arapça olup Nedvetü'l-Ulemâ Kütüphanesi'nde yazma hâlinde bulunmaktadır.³⁶

Şah Abdülazîz'in hadis alanındaki çalışmaları arasında şerh ve araştırma niteliği taşıyabilecek eserlerin de olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim babası Şah Veliyyullah'ın *el-Müsevvâ fî ehâdîsi'l-Muvattâ* adlı Arapça *Muvattâ* şerhi üzerine *Ta'likât 'ale'l-Müsavvâ min ehâdîsi'l-Muvattâ* adlı bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmaya dair aldığı notları ve değerlendirmeleri bir araya getirmiştir. Eser Mekte' de neşredilmiştir. Son olarak *Risâle fî A'dâdi ehâdîsi Sahîhi'l-Buhârî* isimli çalışmasının, *Sahîh-i Buhârî*'de yer alan hadislerin sayısına dair bir inceleme olduğu anlaşılmakla birlikte, eserin içeriğine dair ayrıntılı bilgiye ulaşılamamıştır.³⁷

7.2. Şah Refiuddin ed-Dihlevî

Şah Refiuddin, Şah Veliyyullah'ın ikinci çocuğu olarak 1163/1750 yılında Delhi'de doğmuştur. İlk tahsilini babasından almıştır. Babası, kendisi daha küçük yaşta iken vefat ettiğinden, eğitimiyle abisi Şah Abdülazîz ilgilenmiştir. Şah Refiuddin, babası ve abisinden başka Muhammed Âşık Pultî'den de birtakım ilimleri okuyup icazet almıştır. Muhammed Âşık'tan dinî ilimler yanında tasavvuf eğitimi de almıştır. Yirmi yaşında eser telif etmeye, öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Abisinin birtakım rahatsızlıkları sebebiyle medresenin yönetimini abisinden devralmıştır. Takriben elli yıl bu görevi sürdürmüş, 1233/1818 yılında Delhi'de vefat etmiş, babasının yanına defnedilmiştir.³⁸

Şah Refiuddin, medresede hadis dersleri okutmuş; ancak bu alanla ilgili eser kaleme almamıştır. Hanefî mezhebine müntesip olmakla birlikte sahih hadislerle amel düşüncesine de sahiptir. En önemli talebeleri arasında, yetişmesinde büyük pay sahibi olduğu, Hint alt kıtasının özgürlüğü için çalışıp sonunda şehadete erişen yeğeni İsmâîl Şehîd (ö. 1246/1831) bulunmaktadır. Ayrıca Şah Refiuddin'in ilmî geleneğini sürdüren oğlu Şah Muhammed Mahsûsullah, Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1817-1898) hocalarındandır.³⁹

36 Koçyiğit, "Abdülazîz ed-Dihlevî", 1/189; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 154.

37 Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 155.

38 Muhammed Aruçi, "Refiuddin ed-Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/529; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 159.

39 Aruçi, "Refiuddin ed-Dihlevî", 34/530; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 159.

7.3. Şah Abdülkadîr ed-Dihlevî

Şah Veliyyullah'ın Abdülaziz ve Refiuddin'den sonra üçüncü oğlu olarak 1167/1753 yılında Delhi'de dünyaya gelmiştir. Ağabeyi Refiuddin gibi küçük yaşta iken babasının vefat etmesi üzerine büyük ağabey Abdülazîz'in gözetiminde yetişmiş ve ondan ilim almıştır. Abdülazîz dışında Muhammed Âşık Pultî'den ve diğer abisi Şah Refiuddin'den de istifade etmiştir. İcazet aldıktan sonra Delhi'nin en büyük camilerinden olan Mescid-i Ekberâbâdî'de halka kurup, ders okutmaya başlamıştır. Hadis, tefsir ve fıkıh dersleri yapıp birçok öğrenci yetiştirmiştir. Abdülkadîr'in de Refiuddin gibi hadis alanında bir eseri bulunmamaktadır. O da babası gibi "sahih hadislerle amel" düşüncesine sahip bir Hanefî'dir. 1230/1815 yılında Delhi'de vefat etmiş, babasının yanına defnedilmiştir.⁴⁰

7.4. Şah Abdülganî ed-Dihlevî

Şah Veliyyullah'ın son/dördüncü oğlu olan Şah Abdülganî 1170/1756 yılında Delhi'de dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta babasını kaybetmiş olması sebebiyle eğitimiyle ağabeyleri Şah Abdülazîz ve Şah Refiuddin ilgilenmiştir. Bu ağabeylerinden hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerini okumuştur. Daha sonra ders halkası kurup talebe yetiştirmiştir. En büyük temsilcisi oğlu Mevlânâ Muhammed İsmâîl'dir (ö. 1246/1831). Ayrıca Diyûbend Medresesi kurucusu Mevlânâ Muhammed Kasım Nânevteví (ö. 1296/1878) de onun talebesidir. 1227/1812 yılında Delhi'de vefat etmiştir. Hayatına dair detaylı bilgi bulunmamaktadır.⁴¹

Şah Veliyyullah ailesinin ilmî faaliyetleri, kendisinden sonra elbette bu dört oğluyla sınırlı kalmamıştır. Bu dört kardeşin çocukları da babaları gibi ilmî faaliyetlerde bulunmuş, eserler telif etmişlerdir. Ancak çalışmamızın sınırları açısından, bu âlimlere ve onların ilmî faaliyetlerine temas edilmemiştir.

Sonuç

Bu çalışmada, Hint alt kıtasında hadis ilminin gelişiminde son derece önemli yeri olan Şah Veliyyullah Dihlevî ailesinin ilmî faaliyetleri ele alınmıştır. Çalışma, Şah Veliyyullah'ın yalnızca müstakil bir muhaddis olarak değil, aynı zamanda devamlılık arz eden bir hadis geleneğinin kurucusu olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Onun Medine merkezli hadis tahsili, isnada verdiği önem ve hadis-fıkıh ilişkisini bütüncül bir zeminde ele alan yaklaşımı, ailesi ve talebeleri aracılığıyla Hint coğrafyasında köklü bir iz bırakmıştır.

40 Mustafa Öz, "Dihlevî, Abdülkâdir b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/293; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 160.

41 Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 162.

Şah Veliyyullah'ın hadis alanındaki telifleri zihni alt yapısını yansıtmaktadır. Kırk hadis derlemeleri; pratik fayda sağlayan ve toplumu amele yönlendiren rivayetleri sunması bakımından hadisle amel düşüncesinin bir yansıması olmasıdır. İsnad ilmine önem vermesi, kitaplarında isnadlarına yer vermesi, önemini kaybetmek üzere olan isnad ilminin hala gerekli olduğunu ortaya koymaya gayreti şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca kendisinin *el-Muvattâ* şerhleri, mezhepler arası ihtilafların değerlendirilmesine varıncaya kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu eserler, onun hadis ilmini yalnızca rivayet aktarımıyla sınırlı görmediğini; dirayet kısmına ve özellikle hadisle amel düşüncesine vurguda bulunduğunu göstermektedir. Özellikle hadislerin fikhî ve toplumsal yönlerine dair yaptığı yorumlar, onun hadis düşüncesinin kendine has yönlerini ortaya çıkarmaktadır.

Dihlevî ailesinin diğer fertleri, başta oğulları olmak üzere, bu ilmî mirası devam ettirmiş; hadis tedrisi, tercüme faaliyetleri ve telif çalışmalarıyla aileyi bir ilmî geleneğe dönüştürmüştür. Böylece alt kıtada hadis ilmi, sadece bireysel çabalarla değil, nesiller arası aktarılan kurumsal bir yapı içinde süreklilik kazanmıştır. Bu durum ise Hint alt kıtasında hadis ilminin canlılığını korumasında Dihlevî ailesinin büyük rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Şah Veliyyullah'ın ailesi, hadis ilminin Hint coğrafyasındaki gelişiminde ilmî açıdan önemli katkılar sunmuştur. Bu ailenin hadis faaliyetleri, klasik hadis geleneğinin yerel şartlar içinde yeniden yorumlanmasına imkân tanımış ve sonraki dönem ilmî çalışmalara zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle Dihlevî ailesi, hadis tarihinin sadece bir coğrafyası ve dönemiyle sınırlı kalmayan, etkisi uzun süreli ilmî bir ekol haline gelmiştir. Bu itibarla Dihlevî ailesi Hint alt kıtası hadis faaliyetlerinin arka planını keşfetmek ve kavramak isteyenler için yakından incelenmeyi hak etmektedir.

KAYNAKÇA

- Aruçi, Muhammed. “Refiuddin ed-Dihlevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Ahmet. *Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Dâr, Süreyya. *Şah Abdülazîz Muhaddis Dihlevî or unkî ‘İlmî Hidmât*. Delhi: Areeb Publications, 2005.
- Daudî, Zaferullah. *Şah Veliyyullah Dehlevî’den Günümüze Pakistan ve Hindistan’da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Dihlevî, Abdülazîz b. Ahmed b. Abdirrahim ed-. *Ucâle-i nâfia*. Leknev: Dârur’l-Ulûm li-Nedveti’l-Ulemâ, ts.
- Doğan, Nuran Sarıcı. “18. Yüzyılda Hint Alt Kıtası ile Haremeyn İlim Havzaları Arasında Merkezî Bir Figür Olarak Şah Veliyyullah: Müsnidü’l-Hind Kimliği ve el-İrşâd’ı”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/Özel Sayı (2025).
- Erdoğan, Mehmet. “Şah Veliyyullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/260-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Jalbani, G.J. *Life of Shah Waliyullah*. Lahor: Hafees Press, 1. Baskı., 1978.
- Kavak, Özgür. “Zor Zamanda Âlim Olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî’nin Kendi Kaleminden Hayatı”. *Dîvân Dergisi* 17/2 (2004).
- Koçyiğit, Talat. “Abdülazîz ed-Dihlevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Malik, Hafeez. “Şah Veliyullâh’ın Vasiyetnâmesi: el-Makâletü’l-Vad’ıyye fi’n-nasîha ve’l-vasiyye”. çev. İbrahim Hatiboğlu. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002).
- Öz, Mustafa. “Dihlevî, Abdülkâdir b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/293. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Pakdemirli, M. Nur - Birişik, Abdulhamit. “Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 87-115.
- Sindî, Ubeydullah es-. *et-Temhîd li-ta’rîfi e’immeti’t-tecdîd*. çev. Ebû Saîd Gulâm Mustafa Kâsımî. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi’l-Edebi’s-Sindî, 1972.
- Siyalkûtî, Muhammed Beşir. *el-İmâmü’l-Müceddîd el-Muhaddîs es-Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî Hayâtuhu ve Da’vetuhu*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Hadis Literatüründe İçki Kaplarının İzini Sürmek

Selda Çelenk

Orcid ID: 0009-0004-7834-7351

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
selda_celenk25@trabzon.edu.tr

Giriş

Hadislerde zikri geçen “içki kapları” basit eşya isimleri değil, fermantasyon sürecini etkileyen, bu nedenle hükme konu olan kavramlardır. Bu kaplar, ilk bakışta yalnızca belirli eşyaları ifade ediyor gibi görünse de hadis metinlerinde yer aldıkları bağlam dikkate alındığında, bir kullanım biçimini ve bu kullanımın doğuracağı sonuçları temsil eden unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle söz konusu kelimeler (kavramlar), yalnızca maddî kültüre dair veriler sunmakla kalmayıp, aynı zamanda erken dönem İslâm toplumunda hüküm üretim/çıkartım süreçlerinin hangi unsurlar üzerinden şekillendiğine dair ipuçları da barındırmaktadır.

İslâm hukukunun ve ahlâk sisteminin teşekkül sürecinde; haram kılınan unsurların sadece kendileri değil, bu haramlara giden yolların kapatılması (sedd-i zerâi) da merkezî bir önem arz etmiştir. Bu bağlamda, hadis literatüründe “Kitâbü'l-Eşribe/İçecekler Bahsi” başlığı altında bazen de bunun alt başlığında müstakil bir kısım olan “Bâbün fi'l-Ev'iye/Kaplar Konusu” içerisinde, başlangıçta belirli kap türlerine yönelik getirilen yasakları ve bu yasağın zaman içerisindeki dönüşümü konu edilmektedir. Nitekim dübbâ, hantem, nakîr ve müzeffet gibi kaplarda içecek hazırlanmasının yasaklanması, doğrudan kapların kendisinden ziyade, bu kapların içeceğin fermantasyon sürecini hızlandıran ve sarhoş edici hâle gelmesini kolaylaştıran yapısal özellikleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu yasağın daha sonra yerini, sarhoşluk veren her şeyin haram olduğu yönündeki genel ilkeye bırakması, meselenin yalnızca eşya düzeyinde değil, illet ve sonuç bağlamında ele alındığını göstermektedir.

Söz konusu kap isimleri, daha sahâbe döneminden itibaren açıklamaya ihtiyaç duyan kavramlar olarak dikkat çekmiş, farklı lehçelere mensup muhataplar

açısından anlaşılmalarda güçlükler ortaya çıkmıştır. Bu durum, erken dönemden itibaren garîbü'l-hadîs literatüründe bu kavramların tanımlanmasını gerekli kılmıştır. İlerleyen süreçte ise aynı kavramlar şerh literatüründe, rivayetlerin bağlamı içerisinde yeniden ele alınarak hükmî ve usûlî tartışmaların konusu hâline gelmiştir. Ancak bu iki literatürün aynı kavramları hangi açılardan ele aldığı ve aralarındaki yaklaşım farklarının ne şekilde ortaya çıktığı meselesi, müstakil olarak ele alınmayı hak eden bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çalışmada, temel hadis kaynaklarındaki rivayetler esas alınarak; içki yapımında kullanılan kapların mahiyeti, bu kaplara yönelik yasakların gerekçeleri, rivayetlerin isnad yapısı ve konuyla ilgili hükmün tarihsel seyri incelenecektir. Bunun yanı sıra, garîbü'l-hadîs ve şerh literatürü temele alınarak, söz konusu kavramların tarih boyunca nasıl ele alındığı ve ne şekilde yorumlandığı ortaya konulacaktır. Bu çerçevede çalışma, hadis metinlerinde geçen kavramların yalnızca sözlük karşılıklarını değil, aynı zamanda bu kavramların işaret ettiği maddî, işlevsel ve hükmî boyutları birlikte değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Garîbü'l-hadîs edebiyatında kavramlar müstakil olarak incelense de şerh literatürünün çok daha geniş bir hacme sahip olması ve literatürde kavramların birlikte ele alınması sebebiyle incelememiz, “dübbâ” kavramı üzerine derinleştirilmiştir. Diğer kap isimleri ise, aralarında anlam veya yorum bakımından belirgin bir farklılık bulunup bulunmadığını tespit etmeye yönelik, daha sınırlı bir inceleme ile ele alınmıştır.

1. Hadislerde İçki Kapları

İçki kaplarına (ev'îye) ilişkin rivayetler, hadis edebiyatında özellikle “Kitâbü'l-Eşribe” ve bazen de bu kitap içerisinde müstakil olarak açılan “(Bâbün fi'l-)Ev'îye” başlıkları altında ele alınan temalardan biridir. Bu rivayetler, hem erken dönem İslâm toplumunun içkiyle ilişkisini düzenleyen çerçeveyi yansıtmaması hem de hadislerin isnad ve metinleri bakımından bir örnek teşkil etmesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim söz konusu rivayetler, başta Kütüb-i Sitte olmak üzere temel hadis kaynaklarında farklı isnadlarla nakledilmiş ve şerh literatüründe ayrıntılı biçimde yorumlanmıştır.

İçki kaplarına dair rivayetlerin sistematik şekilde ele alındığı kaynaklardan biri Sünen-i Ebû Dâvûd'dur. Eserde “Kaplar” başlığı altında toplanan rivayetlerde, Hz. Peygamber'in belirli kap türlerinde içecek (özellikle nebîz) hazırlanmasını yasakladığı ifade edilmektedir.⁴² Bu kaplar arasında dübbâ, hantem, müzeffet ve nakîr zikredilmektedir. Aynı rivayetlerin Buhârî (ö. 256/870), Müslim

42 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. Necati Yeniel - Hüseyin Kayapınar (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1991), 13/316.

(ö. 261/875), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mâce (ö. 273/887) gibi diğer temel hadis kaynaklarında da yer alması, meselenin hadis literatüründe müşterek ve yaygın bir konu olduğunu göstermektedir. Bu durum, rivayetlerin farklı isnad kanallarıyla nakledildiğini ve hadis külliyyatında önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Rivayetlerin içerik analizi, içki kaplarıyla ilgili yasağın mutlak bir yasak olmayıp belirli bir tarihsel bağlama işaret ettiğini göstermektedir. Nitekim birçok rivayette Hz. Peygamber’in başlangıçta bazı kaplarda içecek hazırlanmasını yasakladığı, ancak daha sonra bu yasağı kaldırarak genel bir ilke ortaya koyduğu ifade edilmektedir.⁴³ Bu ilke, “sarhoşluk veren her şeyin haram olduğu” yönündedir. Bu bağlamda söz konusu rivayetler, hadis literatüründe “nesh” olgusunun tipik örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Başlangıçta belirli araçlara yönelik getirilen sınırlamanın, daha sonra illete dayalı genel bir hükme dönüştürülmesi, hükümlerin tedricî bir teşri süreci içerisinde ele alındığını göstermektedir.

İsnad yapısı bakımından incelendiğinde, içki kaplarına dair rivayetlerin oldukça zengin bir râvi ağına sahip olduğu görülmektedir. Sahâbe tabakasında; Abdullah b. Ömer başta olmak üzere, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Ebû Hüreyre (ö. 58/678) (r.anhüm) gibi isimler öne çıkmaktadır. Bu sahâbîlerin ortak özelliği, fikhî içerikli hadislerin naklinde önemli rol oynamış olmalarıdır. Özellikle Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas’tan gelen rivayetler yasağın hem lafzî formunu hem de anlaşılmasına yönelik açıklamaları içermesi bakımından dikkat çekicidir.

Tâbiîn tabakasında ise Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid (ö. 103/721), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve Ebû’z-Zübeyr (ö. 126/743-44) gibi isimler ön plandadır. Bu râviler ise, Mekke ve Medine merkezli ilim halkalarının temsilcileri olup, rivayetlerin coğrafi yayılımını göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin Abdullah b. Abbas’tan Saîd b. Cübeyr kanalıyla gelen rivayetler ile Câbir b. Abdullah’tan Ebû’z-Zübeyr aracılığıyla nakledilen rivayetler, farklı rivayet merkezlerinin aynı konu etrafında nasıl bir bilgi ağı oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Bu rivayet grubunda dikkat çeken bir diğer husus, aynı hadisin birden fazla sahâbî tarafından rivayet edilmiş olmasıdır. Bu durum, hadis usûlü açısından “şevâhid” kapsamında değerlendirilebilecek bir zenginliğe işaret etmektedir. Ayrıca aynı sahâbîden farklı tâbiîler aracılığıyla gelen rivayetler, “mütâbî” türü

43 Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978), 9/282.

destekleyici isnadların varlığını göstermektedir. Bu isnad yapısı, rivayetlerin sıhhatine dair değerlendirmelerde önemli bir veri sunmaktadır.

Metinlerde yer alan bazı rivayetlerde sahâbîlerin birbirlerine başvurarak ilgili hadisin içeriğini teyit etmeleri, içki kaplarına dair hükümlerin erken dönemde sabit ve tek boyutlu bir şekilde anlaşılmadığını göstermektedir. Nitekim bir sahâbînin İbn Ömer'e (r.a.) giderek Hz. Peygamber'den duyduğu yasağın kapsamını sorması ve ondan tasdik alması,⁴⁴ söz konusu yasağın mahiyeti konusunda sahâbe arasında bir açıklığa kavuşturma ihtiyacının bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, içki kaplarıyla ilgili rivayetlerin yalnızca aktarılmadığını, aynı zamanda yorumlanma ve sınırlarının belirlenme sürecine tabi tutulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Neticede içki kaplarına dair rivayetler, hadis literatüründe hem rivayet ağı hem de içerik bakımından bir inceleme alanı sunmaktadır. Bu rivayetler, farklı sahâbîlerden gelen çoklu isnad yapısı, tâbiîn tabakasındaki yaygın aktarımı ve şerh literatüründeki çeşitli yorumlarıyla, hadis ilminin rivayet ve dirayet boyutlarının birlikte değerlendirilebileceği örneklerden biridir. Ayrıca söz konusu rivayetler, erken dönem İslâm toplumunda hükümlerin tedricî oluşumunu ve bu süreçte ortaya çıkan yorum farklılıklarını göstermesi bakımından da ayrı bir önem taşımaktadır.

2. Garîbü'l-Hadîs Literatüründe İçki Kapları

Garîbü'l-hadîs literatürü, hadis metinlerinde geçen ve ilk bakışta anlaşılması güç olan lafızları açıklama amacıyla ortaya çıkmış olmakla birlikte, zamanla yalnızca kelime açıklaması yapan bir tür olmanın ötesine geçerek erken dönem İslâm toplumunun maddî-manevî kültürüne dair önemli veriler sunan bir alan haline gelmiştir. Bu bağlamda hadislerde birlikte zikredilen dübbâ, hantem, nakîr ve müzeffet gibi içki kapları, garîbü'l-hadîs müellifleri tarafından yalnızca lugavî karşılıklarıyla değil üretildiği malzemeler, üretim biçimleri ve kullanım alanlarıyla birlikte ele alınmıştır.

Hadis metinlerinde bu kapların çoğunlukla birlikte zikredilmesine rağmen ayrıntılı biçimde açıklanmaması ve sahâbîlerin daha iyi anlamak adına bahsi geçen kapları birbirine sormaları erken dönemden itibaren bu kavramların izaha ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Nitekim garîbü'l-hadîs müellifleri bu boşluğu doldururken, kelimenin yalnızca ne anlama geldiğini değil, neye karşılık geldiğini ortaya koymaya çalışmışlardır.

44 Müslim, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, çev. Ahmed Davudoğlu, 9/280.

2.1. Sıradan Bir Eşyadan Yasaklı Kaba

Dübbâ kavramı, garîbü'l-hadîs literatüründe anlam katmanları en açık biçimde izlenebilen örneklerden biridir. Nitekim garîbü'l-hadîs müellifleri bu kelimayı açıklarken, onun hem bir bitki adı (kabak) hem de bu bitkiden elde edilen bir kap türü olarak kullanıldığını ortaya koymuşlardır. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Kadî İyâz (ö. 544/1149) gibi âlimler dübbâyı doğrudan “yenilen kabak” (yak-tîn) olarak tanımlarken, Kur’ân’da geçen yaktîn kelimesinin dübbâ ile tefsir edilmesi⁴⁵ bu anlam ilişkisinin erken dönemden itibaren yerleşmiş olduğunu göstermektedir. Buna karşılık aynı kelime, hadislerde içecek hazırlamada kullanılan bir kap türünü ifade edecek şekilde de kullanılmaktadır. Nitekim Ebû Ubeyd’in (ö. 224/838) naklettiği rivayette Sakîf kabilesinin dübbâ kaplarının içine üzüm koyup bunları toprağa gömdükleri ve bir süre sonra içeceğin kaynayıp fermente olduğu belirtilmektedir.⁴⁶ Sakîf kabilesinin bu kullanımı, dübbânın kurutulmuş ve içi oyulmuş kabaktan elde edilen, nebîz yapımına elverişli bir kap olduğunu ortaya koymaktadır.

Kadî İyâz’ın ifadesiyle dübbâ, bir taraftan yenilen kabak iken, diğer taraftan “kabuğu sertleşmiş ve içi oyulmuş kabak kap” anlamına gelmektedir.⁴⁷ Bu durum kelimenin, maddî nesnenin kendisinden hareketle işlevsel bir anlama genişlediğini göstermektedir. Nitekim Herevî (ö. 401/1011) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi müellifler, dübbâyı açıkça “içinde nebîz yapılan kabak(tan) kap” şeklinde tanımlamış ve bu kaplarda hazırlanan içeceğin kısa sürede “şiddetlenerek” (keskinleşerek) sarhoş edici hâle geldiğini belirtmişlerdir.⁴⁸ Bu açıklamalar, dübbâ kaplarının sadece bir eşya türü değil, aynı zamanda belirli bir kullanım ile doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Dübbâ (kapları)nın yasaklanmasına dair yapılan açıklamalarda ise bu kapların yapısal özellikleri özellikle ön plana çıkarılmıştır. Rivayetlerde bu kapların içeceklerin uzun süre muhafaza edilmesine elverişli, dayanıklı ve kapalı yapıda olduğu, bu sebeple içlerine konulan hurma veya üzüm suyunun zamanla fermente olarak sarhoş edici bir hâle dönüşebildiği ifade edilmektedir. Buna karşılık ağız bağlanmış tulum (müvekkâ) gibi kaplarda bu tür bir dönüşümün ya daha geç ger-

45 İbrâhim b. İshak el-Harbî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âyid (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1405), 3/1023.

46 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Suûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1404/1984), 1/401.

47 Kâdî Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz es-Sebtî, *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr* (Fas: el-Matbaatü'l-Mevleviyye, 1328–1332), 1/252.

48 Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999), 2/614; İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdülmu'tî Emîn el-Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/319.

çekleştiği ya da daha kolay fark edildiği belirtilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla dübbâ kaplarının yasaklanması, doğrudan kapların kendisinden ziyade, bu kapların içeceğin dönüşümünü hızlandıran ve kontrol edilmesini zorlaştıran yapısal özellikleriyle ilişkilendirilmiştir.⁵⁰

Öte yandan dilciler de dübbâ kelimesini fiziksel özellikleriyle birlikte değerlendirmiştir. Zemaşerî (ö. 538/1144), kelimenin kökenini çekirgelerin kanatsız ve pürüzsüz olduğu “debâ” dönemine bağlayarak, kabağın dış yüzeyindeki düzgün ve pürüzsüz yapının bu adlandırmada belirleyici olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Bu yaklaşım, kelimenin hem lugavî kökeninin hem de maddî karşılığının birlikte düşünüldüğünü göstermektedir. Sonuç olarak dübbâ, garîbû’l-hadîs literatüründe “kabak” bitkisinden elde edilen ve özellikle nebîz yapımında kullanılan kapları ifade eden, bağlama göre anlamı genişleyen bir kavram olarak değerlendirilmelidir.

2.2. Yemâme’nin Oyulmuş Kütükleri

Nakîr kavramı, garîbû’l-hadîs literatüründe hem kök anlamı hem de kullanım alanları bakımından farklı anlamları barındıran kavramlardan biridir. Müellifler bu kelimeyi temelde hurma ağacının gövde veya kök kısmının oyulmasıyla elde edilen bir kap olarak tanımlamışlardır. Nitekim Ebû Ubeyd’in aktardığı rivayette Yemâme halkının hurma ağacının dip kısmını oyarak içine yaş ve ham hurma koyduğu, ardından bu karışımı bekleterek fermantasyona uğrattığı ve sonunda sarhoş edici bir içecek elde ettiği ifade edilmektedir.⁵² Ayrıca bazı rivayetlerde bu kapların hazırlanma süreci ayrıntılı biçimde açıklanmış, hurma ağacının önce kabuğunun soyulduğu, ardından gövdesinin oyulduğu ve bu şekilde içecek hazırlamaya elverişli hâle getirildiği belirtilmiştir.⁵³

Kelimenin etimolojik kökeni de bu kullanım biçimini desteklemektedir. Nakîr, “oymak, delmek, içini açmak” anlamlarına gelen نقر (naqr) kökünden türemiş olup, bu kök anlam farklı bağlamlarda da izlenebilmektedir. Nitekim Kur’ân’da geçen “nakîr” kelimesi “hurma çekirdeğinin üzerindeki küçük çukur’u ifade etmekte, İbn Abbas’ın (r.a.) bu kelimeyi parmağıyla işaret ederek “işte bu” şeklinde somutlaştırması,⁵⁴ kelimenin temel anlamının “küçük oyuk” fikri etra-

49 Muvkâ kaplarının yapısı ilerde açıklanacaktır.

50 Ebû’l-Hasen Abdülğâfir b. İsmâil el-Fârisî, *Mecma’u’l-garâ’ib ve menba’u’r-regâ’ib*, thk. Abdullah b. Nâsir el-Karnî vd. (Kuveyt: Dârü Letâif li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1443/2022), 11/285.

51 Zemaşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed, *el-Fâ’ik fi garîbi’l-hadîs ve’l-eser*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim (Lübnan: Dârü’l-Ma’rife.), 1/407.

52 Ebû Ubeyd, *Garîbû’l-hadîs*, 1/401.

53 İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. Edhem el-Vehrânî el-Hamzî, *Metâli’u’l-envâr ‘alâ sıhâhi’l-âsâr*, thk. Dârü’l-Felâh li’l-Bahsi’l-İlmî ve Tahkîki’t-Tûrâs (Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûnü’l-İslâmiyye, 1433/2012), 4/213.

54 Herevî, *el-Garibeyn*, 6/1877.

finda şekillendiğini göstermektedir. Aynı kökten türeyen diğer kullanımların da “yarma, delme, araştırma, içe nüfuz etme” gibi anlamları içermesi, nakîrin anlam alanının bu temel mefhum etrafında genişlediğini göstermektedir.

Bununla birlikte nakîr kelimesi, garîbü’l-hadîs edebiyatında yalnızca içecek kabı anlamıyla sınırlı kalmamış, oyulmuş hurma gövdesinden yapılan merdiven veya yükselti gibi yapılar için de kullanılmıştır. Nitekim bazı rivayetlerde nakîrin, içine basamaklar oyulmuş bir hurma gövdesi olarak kullanıldığı ve bu sayede üst katlara çıkıldığı belirtilmektedir.⁵⁵ Bu kullanım, kelimenin maddî karşılığının tek bir nesneyle sınırlı olmadığını, ortak bir üretim tekniği (oyma) etrafında farklı işlevlere genişlediğini göstermektedir.

Nakîrin hadislerde yasaklanan kaplar arasında zikredilmesine dair yapılan açıklamalarda, dübbâ gibi, bu kapların da yapısal özellikleri belirleyici unsur olarak öne çıkmaktadır. Hattâbî (ö. 388/998), nakîr gibi kapların içeceğin kısa sürede “şiddetlenmesine”, yani fermente olarak sarhoş edici hâle gelmesine sebep olduğunu, üstelik bu değişimin çoğu zaman kullanıcı tarafından fark edilemediğini ifade etmektedir.⁵⁶

2.3. Bölgesel Küplerin Renk ve Malzeme Çeşitliliği

Hantem de literatüründe anlam bakımından farklılık barındıran kap türlerinden biridir. Müellifler bu kavramı açıklarken hem rivayetleri hem de dilsel kullanımları birlikte değerlendirmiştir. Nitekim Ebû Ubeyd, rivayetlerde hantemin “kırmızı küpler” olarak geçtiğini, ancak Arap dilinde bu kapların çoğunlukla “yeşil küpler” olarak bilindiğini belirterek iki farklı rivayeti aktarmıştır.⁵⁷ İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702) ve İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) gibi âlimlerin hantemi Mısır veya Şam’dan getirilen, zift veya katranla kaplanmış kırmızı küpler olarak tanımlamaları buna karşılık Saîd b. Cübeyr ve Ebû Hüreyre gibi isimlerin onu “yeşil küpler” şeklinde açıklamaları, bu kavramın tek tip bir kap formuna işaret etmediğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Ümmü Ma’bed (ö. ?) rivayetinde hantemin oldukça büyük, hatta bir insanın içine girip temizleyebileceği kadar geniş küp(ler) olarak tasvir edilmesi,⁵⁸ bu kapların sadece renk veya isimle değil, hacim ve kullanım özellikleriyle de tanımlandığını göstermektedir.

Hantemin yapısal özelliklerine dair en dikkat çekici açıklamalardan biri Hattâbî’ye aittir. İbn Kurkûl (ö. 569/1174); Hattâbî’nin, bu tür kapların alt kısmında hava alışverişini sağlayacak bir açıklık bulunmadığını, bu nedenle içle-

55 Zemaşerî, *el-Fâ’ik*, 3/134.67

56 Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Büstî, *Garîbü’l-hadîs*, thk. Abdülkerim İbrahim el-Garbâvî (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1402/1982), 1/361.

57 Ebû Ubeyd, *Garîbü’l-hadîs*, 1/401.

58 Harbî, *Garîbü’l-hadîs*, 2/666.

rinde hazırlanan içeceğin (nebîz) zamanla değişip fermente olabileceğini ve bu dönüşümün kullanıcı tarafından fark edilmeyebileceğini bildirdiğini aktarmaktadır. Bu tespit, hantem kaplarının kapalı ve yoğun yapısının içeceğin dönüşüm sürecini hızlandırdığına ve yasağın doğrudan bu işlevsel özelliklerle ilişkili olduğuna işaret etmektedir. Nitekim benzer şekilde ziftle kaplanmış kaplar veya iç yüzeyi yoğun ve geçirimsiz olan küplerin, içeceğin hava ile temasını sınırlayarak fermantasyonu hızlandırdığı ifade edilmiştir.⁵⁹

Öte yandan garîbü'l-hadîs kaynaklarında hantem kaplarının üretiminde kullanılan malzemelere dair de farklı bilgiler yer almaktadır. Bu kapların zift veya katranla kaplanmış olması, şarap taşımada kullanılmış olması ya da iç yüzeyine şarap kokusunun sinmiş olması gibi açıklamalar,⁶⁰ hantemin belirli bir kullanım geçmişine sahip kapları ifade ettiğini göstermektedir. Daha dikkat çekici olan ise bazı âlimlerin bu kapların saç ve kan karıştırılmış çamurdan yapıldığını ileri sürmesidir. Bu görüşe göre kapların necis sayılabilecek bir malzemeden üretilmiş olması, yasağın gerekçesi olarak değerlendirilmiştir.⁶¹ Bununla birlikte diğer yaklaşım, yasağın esas sebebinin malzeme değil, bu kapların içeceği hızlı şekilde fermente etme özelliği olduğunu vurgulamaktadır. Genel anlamda öne çıkan görüş de budur.

İlgili veriler birlikte değerlendirildiğinde, hantem kavramının garîbü'l-hadîs literatüründe sabit bir tanıma indirgenmediği aksine renk, coğrafi köken, üretim malzemesi ve kullanım işlevi gibi farklı unsurlar üzerinden açıklanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.

2.4. Katranın Kimyasal Etkisi

Müzeffet ve onunla eş anlamlı olarak kullanılan mukayyir/mukayyer kavramları, garîbü'l-hadîs literatüründe kapların yapım tekniği üzerinden tanımlanan en belirgin örneklerden biridir. Müellifler bu terimleri, iç yüzeyi zift veya katranla kaplanmış kaplar olarak açıklamış ve tanımın merkezine kapların ham maddesinden ziyade bu kaplama işlemini yerleştirmiştir. Nitekim Herevî ve İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) gibi âlimler müzeffeti “içi ziftle kaplanmış ve içinde nebîz hazırlanan kap” şeklinde tarif ederken, bu kapların özellikle fermente içecek üretiminde kullanıldığını belirtmişlerdir.⁶² Aynı şekilde Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 529/1134-35) de

59 İbn Kurkûl, *Metali' u 'l-envâr*, 2/87.

60 Kâdî İyâz, *Meşâriku 'l-envâr*, 1/203.

61 İbnü'l-Esîr, Mecdüddin Ebû's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî garîbi 'l-hadîs ve 'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 1/448.

62 Herevî, *el-Garîbeyn*, 3/822; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/304.

müzeffeti, iç yüzeyi ziftle kaplandıktan sonra içinde içecek hazırlanan kap olarak tanımlayarak,⁶³ kelimenin kullanım türü ile ilişkili olduğunu vurgulamaktadır.

İlgili kaynaklarda müzeffet kavramının dikkat çekici yönlerinden biri, bu terimin çoğu zaman mukayyer ile eş anlamlı kabul edilmesidir. Nitekim “المقير” ifadesiyle bu iki kavramın aynı kap türünü ifade ettiği açıkça belirtilmiş ayrıca زفت ve قير kelimelerinin tamamının zift/katran anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.⁶⁴ Bununla birlikte dil âlimlerinin zift ile katran arasında fark bulunduğunu ileri sürmesi, garîbü’l-hadîs literatüründe dilsel ayrımların da dikkate alındığına işaret eder.⁶⁵

Müzeffet kapların hadislerde yasaklanmasına dair yapılan açıklamalarda ise yine bu kapların işlevsel özellikleri belirleyici unsur olarak öne çıkmaktadır. Hattâbî gibi pek çok müellif, bu tür kapların içeceğin hızlı şekilde bozulmasına ve kısa sürede sarhoş edici hâle gelmesine yol açtığını belirtmişlerdir.⁶⁶ Özellikle zift kaplamanın, kabın iç yüzeyini geçirimsiz hâle getirmesi, içeceğin hava ile temasını sınırlandırarak fermantasyon sürecini hızlandırmakta ve içekte meydana gelen bu şaraplaşma çoğu zaman kullanıcı tarafından fark edilememektedir.

Öte yandan garîbü’l-hadîs literatürü, müzeffet kavramını açıklarken yalnızca teknik tanımla yetinmemiş, Arap dilindeki kullanım özelliklerini de dikkate almıştır. Nitekim bazı açıklamalarda, ziftle kaplı kapların renk bakımından “yeşil” olarak da ifade edilebildiği ve bunun Arapça’da siyah rengin zaman zaman yeşil ile karşılanmasıyla ilişkili olduğu belirtilmiştir.⁶⁷ Bu durum, kapların bazen doğrudan yapısal özellikleriyle, bazen ise dilsel ve kültürel kullanım biçimleri üzerinden tanımlandığını göstermektedir.

Sonuç olarak müzeffet, yalnızca “ziftli kap” olmanın yanı sıra kaplama tekniği, bunun fermantasyona etkisi ve buna bağlı fikhî gerekçeyi birlikte ifade eden bir kavramdır. Bu da kapların isimlerinden ziyade kullanım özellikleri ve sonuçları üzerinden değerlendirildiğini gösterir.

Garîbü’l-hadîs literatüründe dübbâ, hantem, nakîr ve müzeffet gibi kapların yasaklanmasına paralel olarak, bu kaplara alternatif teşkil eden ve kullanımı teşvik edilen kap türlerinin de zikredildiği görülmektedir. Bu bağlamda en dikkat çekici örnek, rivayetlerde müvekkâ (الموَكَّى) veya daha genel adıyla sikâ’ (السقاء) olarak ifade edilen, ağız bağlanmış deri tulumlardır. Hadislerde yasaklanan kapların ardından bu tür kapların özellikle tavsiye edilmesi, kaplara yönelik yaklaşı-

63 Fârisî, *Mecma’u’l-garâ’ib*, 6/34.

64 Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-envâr*, 2/197.

65 İbnü’l-Cevzî, *Garîbü’l-hadîs*, 1/437.

66 Hattâbî, *Garîbü’l-hadîs*, 1/361.

67 Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-envâr*, 1/244.

mın mutlak bir yasaklama değil, belirli özelliklere sahip kapların tercih edilmesi yönünde şekillendiğini bir kez daha göstermektedir.

Garîbü'l-hadîs müellifleri, müvekkâ türü kapları açıklarken onların yapısal özelliklerine özel olarak vurguda bulunmuşlardır. Bu kaplar genellikle ince deriden yapılmakta ve ağız kısmı bağlanarak kullanılmaktadır. Bu bağlama işlemi, kap içerisindeki içeceğin kontrolsüz şekilde beklemesini engelleyen bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Nitekim rivayetlerde, bu tür kaplarda içeceğin ferman-tasyon süreci ilerlediğinde kabın şişerek yırtılabileceği, bu sayede içeceğin bozulduğu veya sarhoş edici hâle geldiğinin fark edileceği ifade edilmektedir.⁶⁸ Bu durum, müvekkâ türü kapların, içeceğin dönüşümünü gizlemeyen ve kullanıcıya erken fark etme imkânı sağlayan bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Buna karşılık yasaklanan kap türlerinde ortak olan husus, içeceğin ferman-tasyon sürecini hızlandırmaları ve bu sürecin çoğu zaman fark edilmesini zorlaştırmalarıdır. Dübbâ ve nakîr gibi kaplarda içeceğin kapalı ve yoğun bir ortamda bekletilmesi, hantem ve müzeffet gibi kaplarda ise geçirimsiz yüzeylerin etkisiyle içeceğin kısa sürede keskinleşmesi, bu kapların ortak özelliği olarak öne çıkmaktadır. Bu kaplarda meydana gelen değişim çoğu zaman dışarıdan fark edilmediği için, kişi farkında olmadan sarhoş edici hâle gelmiş bir içeceği tüketme riskiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Müvekkâ türü kaplar ise bu riskin aksine bir işleyişe sahiptir. Kap yapısının esnek olması ve ağız kısmının bağlanmış bulunması, içeceğin uzun süre ihmal edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu yönüyle müvekkâ, içeceğin dönüşümünü gizleyen değil, aksine görünür kılan bir kap türü olarak değerlendirilmiştir.

Bu karşıtlık, kapların işlevsel özellikleri ve kullanım sonuçları üzerinden de değerlendirilebildiğini göstermekle birlikte bu tür yorumlar garîbü'l-hadîs literatüründe öne çıkan yaklaşım değildir. Zira bu literatürde daha çok kelimele-rin sözlük anlamlarının açıklanması ve kapların yapısal ile kültürel özelliklerinin kaydedilmesi ön plandadır. Nitekim müellifler, kaplara dair işlevsel değerlendirmelere yer verseler de bunlar çoğunlukla tali nitelikte kalmaktadır.

3. Hadis Şerh Edebiyatında İçki Kapları

Hadis literatüründe içki kapları (ev'îye) meselesi, genellikle Kitâbü'l-Eş-ribe başlığı altında ele alınmakta ve bazı kaynaklarda müstakil başlıklar halinde incelenmektedir. Bu çerçevede dübbâ, hantem, nakîr ve müzeffet gibi kaplar, hadislerde birlikte zikredilen ve belirli bir dönemde kullanımı yasaklanan kap türleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şerh literatüründe bu kapların ele alınmış biçimi, garîbü'l-hadîs eserlerinden kısmen farklıdır. Garîbü'l-hadîs müellifleri bu

68 Fârisî, *Mecma'u'l-garâ'ib*, 11/285.

kavramların yorumlanmasına değinse de neye karşılık geldiğini açıklamaya yoğunlaşırken; şerh müellifleri aynı kavramları, hadislerin bağlamı içerisinde değerlendirerek yasağın kapsamı, gerekçesi ve hükmün seyri üzerinde durmaktadır.

Nitekim şerh metinlerinde dübbâ, hantem, nakîr ve müzeffet çoğu zaman birlikte zikredilen kaplar olarak ele alınmakta, ancak bu kapların tanımlarına uzun uzun yer verilmemektedir. Bunun yerine rivayetlerin farklı tarîkleri karşılaştırılmakta ve hangi kapların yasak kapsamına dâhil olduğu tartışılmaktadır. Örneğin; bazı rivayetlerde yalnızca dübbâ ve müzeffet zikredilirken, çoğunlukla hantem ve nakîr de bu listeye eklenmektedir. Bu durum, şârihlerin rivayetler arası farklılıkları dikkate alarak yasağın kapsamını belirleme çabası içerisinde olduklarını göstermektedir.

Şerh literatüründe öne çıkan bir diğer husus, yasağın gerekçesine dair yapılan açıklamalardır. Şârihler, bu kapların yasaklanmasını doğrudan kapların kendisine değil, bu kapların kullanımından doğabilecek sonuca bağlamaktadır. Örneğin Endülüslü fakih ve hadis alimi Mâzerî (ö. 536/1061), dübbânın yasaklanma gerekçesini “Bu tür kaplar, içeceğin fermantasyonunu hızlandırır ve sertleşmesine sebep olur. Buna karşılık sırlanmamış çömlek kaplar böyle değildir; onların hükmü normal küplerin hükmü gibidir.”⁶⁹ diyerek açıklamıştır. Özellikle bu kapların kalın ve kapalı yapıları sebebiyle içlerindeki içeceğin kısa sürede fermente olarak sarhoş edici hale gelmesi ve bu değişimin çoğu zaman fark edilememesi, yasağın temel gerekçesi olarak sunulmaktadır. Hattâbî’nin bu kapların sarhoşluğa götüren bir vasıta olabileceğini belirtmesi, yasağın sedd-i zerîa çerçevesinde değerlendirildiğini de göstermektedir.⁷⁰ Bu yaklaşım, şerh literatürünün nesneleri yalnızca tanımlamakla kalmayıp, onların doğurabileceği sonuçlar üzerinden hüküm üretmeye yöneldiğini ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede şerh literatürü, içki kapları meselesi üzerinde önemli bir fikhî tartışma alanı açmıştır. Nitekim âlimler arasında bu kaplarda nebîz yapılmasının hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İmam Mâlik’in (ö. 179/795) yasağın belirli kaplarla sınırlı olduğu ve tamamen kaldırılmadığı yönündeki görüşüne karşılık, Şâfiî (ö. 204/820) ve Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimler bu kaplarda nebîz yapılmasını mekruh kabul etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise yasak hükmünün devam ettiğine ve neshedildiğine dair iki görüş belirtmiştir.⁷¹ Buna mukabil Nehaî ve Şa’bî (ö. 104/722) gibi bazı âlimler, yasağın neshedildi-

69 Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî, *el-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nîfer (Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisiyye li’n-Neşr; Cezayir: el-Müessesetü’l-Vataniyye li’l-Kitâb; Beytû’l-Hikme, 1988), 1/282.

70 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1380-1390), 10/58.

71 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 10/58.

ğini ve sarhoş edici olmadığı sürece her kapta içecek hazırlanabileceğini savunmuşlardır.⁷² Bu görüş, özellikle “Ben sizi kaplar hakkında yasaklamıştım, artık her kapta içebilirsiniz; ancak sarhoş edici bir şey içmeyin.”⁷³ şeklindeki rivayetle temellendirilmektedir.

Şerh literatüründe dikkat çeken bir diğer husus, rivayetlerin sıhhatine dair yapılan değerlendirmelerdir. Örneğin İbn Hazm’dan (ö. 456/1064) rivayetle İbn Mülakkîn (ö. 804/1401) içki kaplarına dair yasağın en güvenilir isnadlarının; Ebû Saîd (ö. 74/693-94), Ali (ö. 40/661), Enes (ö. 93/711-12), Abdurrahman b. Ya’-mer (ö. ?), Âişe (ö. 58/678), Safiyye (ö. 50/670 [?]), İbn Ebî Evfâ (ö. 86/705), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) tarikleriyle gelenler olduğunu kaydeder.⁷⁴

Yine garîbü’l-hadîs literatüründen farklı olarak şerhlerde rivayetlerin güvenilirliği de inceleme konusu yapılmaktadır. Ancak bu değerlendirmeler çoğunlukla doğrudan hüküm cümleleri şeklinde değil, rivayetlerin karşılaştırılması, isnadların incelenmesi ve ravilerin durumunun değerlendirilmesi yoluyla ortaya konulmaktadır. Ya da doğrudan münekkidlerin hükümlerini aktarmakla iktifa edilmiştir. Bir rivayetin farklı hadis kaynaklarında yer alması, çoklu isnad kanallarıyla nakledilmesi ve sahâbî sayısının artması, şârihler tarafından sıhhat göstergesi olarak kabul edilmektedir. Buna karşılık senedinde zayıf veya meçhul ravi bulunan rivayetler eleştirilmekte ve bu tür rivayetler hüküm çıkarımında ihtiyatla ele alınmaktadır.

Bununla birlikte şerh literatürü yalnızca sened tenkidıyla yetinmemekte, metinler arasındaki lafız farklılıklarını da incelemektedir. Rivayetlerde geçen bazı kelimelerin râvi hatasıyla değişmiş olabileceği, eksik nakillerin bulunduğu veya farklı lafızların aynı hadisin farklı versiyonları olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim müzeffet ve mukayyer (veya mukayyir) lafızları bu durumun dikkat çekici örneklerinden biridir. Bazı rivayetlerde ziftlenmiş kaplar için “müzeffet” ifadesi kullanılırken, diğer bazı rivayetlerde aynı anlamı karşılayan “mukayyer” lafzının tercih edildiği görülmektedir. Şârihler bu farklılığı incelemiş ve tıpkı garîbü’l-hadîs edebiyatında olduğu gibi bunların aynı kelimeler olduğu sonucunu bildirmişlerdir.⁷⁵ Bu yaklaşım, şerh geleneğinin hadisleri metin

72 İbn Battâl, Ebu’l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 6/56.

73 Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matba’atü İsmâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), “Eşribe”, 65.

74 İbnü’l-Mulakkîn, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, *et-Tavzîh li-şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh*, nşr. Hâlid er-Rabbât – Cum’a Fethî (Dımaşk: Dârü’n-Nevâdir, 1429/2008), 27/105.

75 İbn Abdilber Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvattâ’ mine’l-me’ânî ve’l-esânîd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf vd. (Londra: Müessesetü’l-Furkân li’t-Türâsî’l-İslâmî, 1439/2017), 2/582.

ve isnad bütünlüğü içerisinde değerlendiren bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir.

Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, şerh literatürü ile garîbû'l-hadîs literatürü arasındaki fark daha açık hale gelmektedir. Garîbû'l-hadîs eserleri kavramların neye karşılık geldiğini ortaya koymayı merkeze alırken, şerh literatürü bu kavramların hadis içerisindeki işlevini ve hükme etkisini incelemektedir. Dolayısıyla birinde anlamın kurulması, diğesinde ise bu anlam üzerinden yorum ve hüküm üretilmesi söz konusudur. Bu durum, hadis literatüründe anlamın farklı ilim gelenekleri içerisinde yeniden ele alındığını göstermektedir.

4. Klasik Literatürden Günümüze: Kap Kavramının Sürekliliği

İçki kaplarına dair rivayetlerin ele alınış biçimi, hadis literatürü içerisinde yalnızca erken dönemlerle sınırlı kalmamış, sonraki telif türlerinde de farklı yoğunluklarda varlığını sürdürmüştür. Nitekim şerh literatürünün ardından gelişen hâşiye geleneğinde, içki kaplarına dair rivayetlerin genellikle önceki literatürde ortaya konulan açıklamaların kısa bir özeti mahiyetinde ele alındığı görülmektedir. Bu eserlerde çoğunlukla dübbâ, hantem, nakîr ve müzeffet gibi kaplar tanımlanmakta; ancak bu tanımlar büyük ölçüde garîbû'l-hadîs literatüründe yapılan açıklamaların tekrarı niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte hâşiye metinlerinde dikkat çeken husus, rivayetlerin sıhhatine dair değerlendirmelere daha açık ve kısa ifadelerle yer verilmesidir. Bu durum, hâşiye literatürünün yeni yorumlar geliştirmekten ziyade, mevcut bilgiyi yoğunlaştırarak aktarma ve teknik değerlendirmeleri öne çıkarma eğiliminde olduğunu göstermektedir.⁷⁶

Benzer şekilde Cumhuriyet Dönemi'nin öne çıkan eserlerinden *Tecrîd-i Sarîh Terceme* ve *Şerhi* gibi çalışmalarda da içki kaplarına dair rivayetler oldukça kısa ve özet bir biçimde ele alınmakta, kapların tanımı veya hükmün gerekçesi yerine, rivayetlerin ana mesajı ön plana çıkarılmaktadır.⁷⁷ Bu durum, Türkiye bazında konunun zamanla daha geniş açıklamalardan özlü ifadelerle doğru evrildiğini göstermektedir.

Bununla birlikte içki kapları meselesi, yalnızca tarihsel bir inceleme konusu olarak kalmamaktadır. Zira bu kaplara dair yapılan açıklamalar, temelde belirli araçların değil, bu araçların doğurduğu sonuçların esas alındığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle kaplar, belirli bir döneme ait maddî unsurlar olmanın ötesinde, bir kullanım biçimini ve onun doğurabileceği sonuçları temsil etmektedir. Nitekim klasik kaynaklarda kapların yapımında veya iç yüzeyinde kulla-

76 Bk. Muhammed b. Abdülhâdî et-Tetvî en-Nüreddîn es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce (Kifâ-yetü'l-hâce fî şerhi Süneni İbn Mâce)* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 2/333.

77 Ahmed Naim – Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 8/318.

nılan malzemelere özel olarak dikkat çekilmesi, bu durumun açık bir göstergesidir. Özellikle ziftlenmiş, sırlanmış veya iç yüzeyi kaplanmış kapların, içeceğin daha hızlı fermantasyona uğramasına sebep olduğu belirtilmiş ve bu özellikleri sebebiyle yasak kapsamına dahil edilmiştir. Bununla birlikte bazı âlimlerin, bu kapların saç ve kan karıştırılmış çamurdan yapıldığını ileri sürmeleri de dikkat çekicidir. Bu görüşe göre kapların necis sayılabilecek bir malzemeden üretilmiş olması, kaplara ilişkin yasaklamanın yalnızca kullanım sonucu ile değil, aynı zamanda üretim sürecinde kullanılan malzemenin mahiyetiyle de ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır.

Günümüzde farklı malzemelerle üretilen kapların ve sunum araçlarının çeşitlenmiş olması, bu tür analizlerin önemini ortadan kaldırmamaktadır. Nitekim geleneksel kabak (su kabağı) kapların modern mutfak kültüründe dekoratif veya sunum amaçlı kullanımı, dübbâ gibi kavramların yalnızca tarihsel bir veri olmadığını, aksine maddî kültür içerisinde farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu bağlamda kaplara ilişkin değerlendirmelerin, kullanılan malzeme, üretim tekniği ve kullanım amacı gibi unsurlar dikkate alınarak ele alınması, konunun güncel boyutunu anlamak açısından önem taşımaktadır.

Bu durum ise hadis literatüründe geçen kavramların yalnızca kendi dönemleriyle sınırlı olarak değil, işaret ettikleri anlam ve işlevler üzerinden değerlendirildiğinde günümüz için de anlamlı veriler sunabileceğini ortaya koymaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Hadis literatüründe içki kapları meselesi, farklı rivayet kanalları ve metin farklılıkları üzerinden ele alındığında, erken dönemden itibaren hem rivayet hem de yorum boyutunda zengin bir inceleme alanı sunmaktadır. Dübbâ, hantem, nakîr ve müzefet gibi kapların hadislerde çoğunlukla birlikte zikredilmesi, bu kavramların belirli bir bağlam içerisinde anlam kazandığını göstermektedir. Rivayetlerin isnad yapısında sahâbe ve tâbiîn tabakasından çok sayıda râviye ulaşılması, meselenin erken dönemden itibaren yaygın biçimde aktarıldığını ortaya koyarken metinlerdeki farklılıklar, yasağın kapsamı ve mahiyeti konusunda yorum ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede içki kaplarına dair rivayetler hem tedricî teşrî sürecinin izlenebileceği hem de rivayetlerin çoklu isnad yapısı içerisinde değerlendirilebileceği örnekler arasında yer almaktadır.

Garîbü'l-hadîs ve şerh literatürü birlikte değerlendirildiğinde ise aynı kavramların farklı literatürler içerisinde nasıl ele alındığı açık biçimde görülmektedir. Garîbü'l-hadîs müellifleri bu kapları tanımlarken, onların yapıldıkları malzemeler, üretim biçimleri ve kullanım pratikleri üzerinde durmuştur. Böylece kavramların maddî karşılıklarını belirginleştirmiştir. Buna karşılık şerh literatürü,

aynı kapları rivayetlerin bağlamı içerisinde ele alarak yasağın gerekçesi, kapsamı ve hükmün seyri üzerinde yoğunlaşmıştır. Hâşiye ve sonraki dönem eserlerde ise bu iki yaklaşımın büyük ölçüde özetlenerek aktarıldığı, konunun daha yoğun ve teknik bir biçimde ele alındığı görülmektedir. Bu süreç, aynı kavramların tarih boyunca farklı yoğunluk ve perspektiflerle ele alındığını göstermektedir.

İlgili veriler, içki kaplarına dair rivayetlerin yalnızca belirli eşya türlerini tanımlamakla sınırlı olmadığını, aksine belirli kullanım biçimlerini ve bu kullanımın doğurabileceği sonuçları merkeze aldığını ortaya koymaktadır. Nitekim kapların yasaklanmasına dair yapılan açıklamalar, doğrudan kapların kendisinden ziyade, içlerinde hazırlanan içeceğin kısa sürede fermente olarak sarhoş edici hâle gelmesine yol açan yapısal özelliklerle ilişkilendirilmiştir. Bu durum, hadislerde konuyla ilgili hükmün nesneye değil, nesnenin doğurduğu sonuca bağlı olarak kurulduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kapların birer isim olmanın ötesinde, hüküm üretiminde dikkate alınan veriler olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte söz konusu kavramların tarihsel süreç içerisindeki ele alınış biçimi, hadis ilimlerinde anlamın sabit değil, yorum süreçleri içerisinde şekillenen dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Erken dönemde açıklamaya muhtaç görülen bu kap isimleri, garîbü'l-hadîs literatüründe maddî karşılıklarıyla belirginleşmiş, şerh literatüründe ise fikhî ve usûlî tartışmaların konusu hâline gelmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise bu birikimin özetlenerek aktarıldığı görülmektedir. Bu durum, aynı kavramların zaman içerisinde farklı ilmî ihtiyaçlara göre yeniden yorumlandığını ve böylece hadis literatürünün, kavramlar üzerinden gelişen çok katmanlı bir anlam üretim sürecine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Naim – Kâmil Miras. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî. *el-Mu‘lim bi-fevâ‘idi Müslim*. Thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Nîfer. Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisîyye li’n-Neşr; Cezayir: el-Müessesetü’l-Vataniyye li’l-Kitâb; Beytü’l-Hikme, 1988.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. Çev. Necati Yeniel – Hüseyin Kayapınar. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1991.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Büstî. *Garîbü’l-hadîs*. Thk. Abdülkerîm İbrahim el-Ğarbâvî. Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1402/1982.
- Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî. *el-Garibeyn fi’l-Kur‘ân ve’l-hadîs*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1999.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Garîbü’l-hadîs*. Thk. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref. Kahire: el-Hey‘etü’l-Âmme li-Şuûni’l-Matâbi‘i’l-Emîriyye, 1404/1984.
- Ebu’l-Hasen Abdülğâfir b. İsmâil el-Fârisî. *Mecma‘u’l-ğarâ‘ib ve menba‘u’r-reğâ‘ib*. Thk. Abdullah b. Nâsır el-Karnî vd. Kuveyt: Dârü Letâif li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1443/2022.
- Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi‘u’a-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matba‘atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâ’ihî, 1374/1955.
- Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*. Çev. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Kurtubî. *et-Temhîd limâ fi’l-Muvattâ mine’l-me‘ânî ve’l-esânîd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf vd. Londra: Müessesetü’l-Furkân li’t-Türâsi’l-İslâmî, 1439/2017.
- İbn Battâl, Ebû’l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. Thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003.
- İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebû’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Garîbü’l-hadîs*. Thk. Abdülmu‘tî Emîn el-Kal‘acî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1405/1985.

- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Sa'âdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l- 'İlmiyye, 1399/1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380–1390.
- İbn Kurkûl, Ebû İshak İbrâhim b. Yûsuf b. Edhem el-Vehrânî el-Hamzî. *Metâli'u'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Ensârî. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi 'i's-sahhîh*. Nşr. Hâlid er-Rabbât – Cum'a Fethî. Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbrâhim b. İshak el-Harbî. *Garîbü'l-hadîs*. Thk. Süleyman İbrahim Muhammed el-Âyid. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1405.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ es-Sebtî. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sıhâhi'l-âsâr*. Fas: el-Matbaatü'l-Mevleviyye, 1328–1332.
- Muhammed b. Abdülhâdî et-Tetvî en-Nüreddîn es-Sindî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce (Kifâyetü'l-Hâce fî şerhi Süneni İbn Mâce)*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Çalışmanın konusunun tespiti, kaynakların belirlenmesi, ilgili literatürün incelenmesi, verilerin toplanması ve değerlendirilmesi tamamen araştırmacı tarafından gerçekleştirilmişken; metnin genel iskeleti ve başlıkları noktasında fikir edinmek ve dilsel kontrol için sınırlı şekilde yapay zekâ araçlarından yararlanılmıştır.

Teşekkür: Bu çalışmanın konu seçiminden kaynak tarama sürecine, metnin yazımından son düzenlemelerine kadar birçok aşamada bilgi, tecrübe ve değerlendirmeleriyle çalışmamıza rehberlik eden Dr. Öğr. Üyesi Abdulkerim Malçoç'a teşekkürlerimi arz ederim.

Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetvalarında Şartlı Talâk

Zeynep ALKAN

Orcid ID: 0009-0007-6720-2263

Yüksek Lisans Öğrencisi |Trabzon. Üniversitesi |Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

e-Posta: zeynep_alkan19@trabzon.edu.tr

Giriş

Osmanlı aile hukukunun temel kaynaklarından başlıcası fetva mecmualarıdır. Fetva mecmuaları, toplumun tarihi ve sosyal yapısı hakkında zengin bilgiler sunan temel veri kaynaklarıdır. Bu sebeple hukuk tarihi çalışmalarında fetva mecmuaları dönemin dini hayatını, sosyal ve kültürel değerlerini sunan tarihi belgelerden biri olmuştur. Osmanlı Devleti'nde İslâm aile hukuku Hanefî mezhebinin içtihatlarına göre uygulanmıştır. Hanefî mezhebinin katı bir şekilde uygulanması ise birçok aile hukuku sorununun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı aile hukukunun en önemli sorunlarından biri kocaya ait olan boşama yetkisinin keyfî bir şekilde kullanılmasıdır. Bu durum, Osmanlı fetva mecmualarına da yansımıştır. Bu itibarla hakkında en çok fetva verilen alanlardan biri aile hukuku olmuştur.

Bu bağlamda ele alınan çalışmamızda Çatalcalı Ali Efendi'nin Şeyhülislâm olduğu yıllar boyunca (1674-1686) vermiş olduğu fetvaların derlenerek oluştuğu *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı mecmuanın boşanma bölümünde yer alan şartlı talâk meselesine odaklanacağız. Çalışmamızda bu mecmuayı seçmemizin sebebi *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'nin hukukun her alanına dair ihtiva ettiği fetvalarla Osmanlı Devleti'nin 17. Yüzyıldaki dinî, hukukî, içtimai ve iktisadi yapısını tanımak için zengin ve önemli bir kaynak olmasıdır. Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvaları pek çok açıdan değerlendirilmeyi ve üzerinde çalışılmayı gerektiren hukukî ve tarihî belgelerdir. Bu mecmua fetvahane tarafından en saygın ve muteber kabul edilen dört mecmuadan biridir. *Fetâvâ-yı Ali Efendi* mecmuası en erken tarihli ve en hacimli telif olmasına rağmen gereken ilgiyi görmemiştir. Bu düşüncemizi bu mecmua üzerine yapılan çalışmaların azlığı doğrulamaktadır. Burada kısaca yapılan çalışmaların başlıklarını verebiliriz: İbrahim Ural, “Şeyhülislâm Fetva-

ları”, Esra Kılavuz Eser 17. Yüzyıl Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi’nin (1631-1692) *Fetâvâ’sı Işığında Fıkıh Düşüncesi* adlı doktora çalışması yapmıştır. Mustafa Okumuş, *Osmanlı Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi’nin Fetvalarında Nikah (Evlenme Akdi)* başlıklı yüksek lisans tez çalışması yapmıştır. Ancak bu mecmuanın boşanma fetvaları üzerine detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Esra Yakut tarafından *Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi’nin Fetâvâ-yı Ali Efendi Adlı Mecmuasına Göre Osmanlı Toplumunda Aile Kurumunun Oluşması ve Dağılması* başlıklı bir makale çalışması yapmıştır.

Şartlı talâk konusunu seçmemizin temel nedeni ise Osmanlı aile hukukunda en çok rastlanan boşanma şekline birisi olmasıdır.⁷⁸ Buna rağmen şartlı talâk meselesi üzerine ciddi çalışmalar yapılmamıştır. Esra Yakut *İslâm-Osmanlı Hukuku’nda Erkek Tarafından Koyulan Şart veya Belirlenen Süre ile Evlilik Akinin Sona Erdirilmesi* başlıklı makalesinde temel veri kaynağı olarak fetva mecmualarına ve kadı sicillerinde yer alan bazı örnek meselelere yer vererek şartlı talâkın kullanım alanlarına değinmiştir.

Çalışmamızda Çatalcalı Ali Efendi’nin *Fetâvâ-yı Ali Efendi* mecmuası esas alınarak 17. Yüzyılın ikinci yarısında en sık meydana gelen boşama şekillerinden olan şartlı talâk meselesi irdelenecektir. Çalışmamızın amacı; boşama yeminlerinin toplumsal kullanım alanlarını tespit etmek ve Şeyhülislâm’ın bu katı fikhî meseleler karşısında sunduğu hukuki çözümleri değerlendirmektir.

Buna göre insanların boşamayı neden şarta bağladıkları, bu tür boşama şeklinin bu kadar sık tercih edilmesinin temel sebepleri, bu meselelere karşı Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi’nin tutumunun nasıl olduğu ve kendisine gelen soruları nasıl cevapladığı, buna binaen nasıl hükümler verdiği ve soruları cevaplarırken neyi esas aldığı şeklindeki sorular çerçevesinde konu izah edilmeye çalışılacaktır. Tüm bu soruların cevabı Ali Efendi’nin şartlı talâk meselesiyle ilgili vermiş olduğu 69 fetva incelenerek verilmeye çalışılacaktır. Bunun sonucunda Ali Efendi vermiş olduğu fetvalarla kadını ve aile hayatını koruyan fetvalar mı vermiş yoksa geleneksel yapıyı koruyan bir tavırla mı fetva vermiştir bunu çalışma sonunda izah etmeye çalışacağız. Çatalcalı Ali Efendi’nin *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı mecmuasında yer alan 69 şartlı talâk fetvası doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Çalışmamızda seçtiğimiz mecmuada konuyla ilgili yer alan fetvaları incelerken konuyu en iyi temsil eden fetvalara yer verilecektir. Çalışmamızda *Fetâvâ-yı Ali Efendi* mecmuasında şartlı talâkla ilgili yer alan fetvalar konulu olarak tasnif edilerek değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeler sonucunda meselelerin fetvalara ve Osmanlı yaşamına etkisi görülmüş olacaktır.

78 Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 118.

1. Çatalcalı Ali Efendi'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

17. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı fakihî olan Çatalcalı Ali Efendi Osmanlı Devleti'nin kırk üçüncü Şeyhülislâmıdır.⁷⁹ 13 yıl boyunca Şeyhülislâmlık makamında görev yapmıştır. Çatalcalı Ali Efendi, bugün İstanbul sınırları içerisinde bulunan Çatalca'da 1041/1631 yılında dünyaya gelmiştir. Aslen Alâiyeli olup hem ilmiye hem de tasavvuf yoluna mensup olan Mehmet b. Kadı Hasan'ın oğludur.⁸⁰ Çatalcalı Ali Efendi ilme dair ilk bilgilerini babasından almıştır. Dolaşısıyla Ali Efendi'nin hocaları arasında ilk sırada babası yer almaktadır. Kaynaklara baktığımızda Ali Efendi'nin hocaları daha çok fakih yönüyle ön plana çıkmış şahsiyetler olduğunu görüyoruz. Ali Efendi'nin ikinci hocası Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'dir (ö.1066/1656). Doğum tarihi bilinmemekle birlikte Adana'da doğduğu kaynaklarda zikredilir.⁸¹ Hoca Abdürrahim Efendi döneminin önemli medreselerinde müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçiş yapmıştır. Bu mesleğinin gereği olarak Yenişehir ve İstanbul kadılığı yapmıştır. Daha sonra 1641 yılında Anadolu kazaskeri olmuştur. Kısa bir dönem Adana kadılığı görevinde bulunduktan sonra 1645'te Rumeli kazaskeri olmuştur. 1647 yılında ise Şeyhülislâm olmuştur. 2 yıl 23 gün süren Şeyhülislâmlığı döneminde yaptığı en önemli icraat olarak Sultan İbrahim'in hal'ine ve katline vermiş olduğu fetva zikredilir. 1649'da görevden alınan Hoca Abdürrahim Efendi 1651'de Ağalar Vak'ası sırasında İstanbul'dan çıkarılıp Belgrad'a sürülmüştür. 6 Şubat 1656 yılında orada vefat etmiştir.⁸² Şeyhî, eserinde Ali Efendi'nin Hoca Abdürrahim Efendi'ye intisabı hakkında şöyle bir olay anlatır: 1633-1634 yılında Ali Efendi küçük bir çocuk iken Yenişehir kadısı olan Hoca Abdürrahim Efendi, Çatalca'ya uğrar. Burada irşad faaliyetinde bulunan Mehmet Efendi ile tanışır. Hizmetlerinden ötürü memnun kalan Hoca Abdürrahim Efendi ona ve ailesine mülazemet⁸³ vermeyi teklif eder. Ali Efendi'nin babası daha sonraki yıllarda ilim elde etmesi için oğlunu İstanbul'a götürür. 1647 yılında Hoca Abdürrahim Efendi'nin Şeyhülislâm olması sebebiyle oğlunu ona götürür. Abdürrahim Efendi verdiği sözü tutarak henüz 16 yaşında olan Ali Efendi'yi mülazım olarak kabul eder. Ali Efendi, Hoca Abdürrahim Efendi'nin iki yıl süren Şeyhülislâmlığı döneminde ona mülazımlık yapmıştır.⁸⁴

79 Seyit Ali Kahraman vd., *İlmiye Salnamesi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 394.

80 Esra Kılavuz Eser, "17. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhâzalar", *Usul Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2020) 162.

81 Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972), 71.

82 Mehmet İpşirli, "Abdürrahim Efendi, Hoca", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/289.

83 Osmanlı eğitim ve bürokrasi tarihinde medrese mezunlarının müderris ve kadı olarak atanabilmeleri için geçirmek zorunda oldukları staj ve bekleme dönemidir. Mehmet İpşirli, "Mülazemet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/337.

84 Şeyhî, Mehmed Efendi, *Vekâyi'ul-fuzalâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu

Üçüncü hocası Minkarîzâde Yahya Efendi'dir (ö.1088/1678). Osmanlı döneminin kırk ikinci Şeyhülislâmıdır.⁸⁵ 1609 yılında dünya geldiği bilinen Yahya Efendi, Şeyhülislâm Hocaşade Esad Efendi'den mülazım olmuştur. 1637'de müderrislik mesleğine başlamıştır ve 1648 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. 1649-1659 yılları arasında Mekke, İstanbul ve üç kez de Kahire kadısı olmuştur. Şubat 1662 yılında Rumeli Kazaskerliğine tayin edilen Yahya Efendi 21 Kasım 1662'de Şeyhülislâm olmuştur.⁸⁶ Şeyhülislâmlık yaptığı yıllarda IV.Mehmed'in takdirini kazanmış olan Yahya Efendi genellikle padişahla beraber Edirne'de bulunmuştur. Ancak 1672 yılının sonlarında hastalanarak felç geçirdi ve üç ay kadar fetva veremedi. Bu hastalık nedeniyle 21 Şubat 1674'te azledilen Yahya Efendi dört yıl sonra vefat etmiştir. Yerine ise en kıymetli talebelerinden Çatalcalı Ali Efendi getirilmiştir.⁸⁷ Ali Efendi Minkarîzâde dairesinden yetişmiş ve ondan mülazım olmuştur.⁸⁸ Çatalcalı Ali Efendi kadı naibliği, müderrislik, kadılık, ordu kadılığı, kazaskerlik ve Şeyhülislâmlık görevlerinde bulunmuştur.⁸⁹ Ali Efendi'nin Şeyhülislâm olma yolunda yapmış olduğu vazifeleri hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse şunları söyleyebiliriz: Ali Efendi, Yahya Efendi'nin 1652'de Kahire kadılığına tayin edilmesi vesilesiyle onunla birlikte Kahire'ye gidip Bâb Mahkemesi naipliği⁹⁰ vazifesini yerine getirmiştir. Bu dönemde hac farizasını da yerine getiren Ali Efendi hocasıyla birlikte İstanbul'a dönmüştür. Yahya Efendi 1659 yılında İstanbul kadılığına tayin edilince Ali Efendi'de Bâb mahkemesi naipliği ile görevlendirildi. Ali Efendi, Abdürrahimzâde Mehmed Efendi'nin Kahire kadılığı görevi sırasında kadı naibi olarak tekrar Mısır'a gönderildi. Ali Efendi birçok görevde hizmet etti. Görevi esnasında hem ahlakı hem de mesleki yeterliliğiyle herkesin dikkatini ve takdirini kazanmış bir alim oldu. Bundan dolayı henüz otuz yaşına gelmeden yapmış olduğu görevlerden dolayı "Nâib

Başkanlığı, 2018),1932.

85 Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 93.

86 Serhat Başar, *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislâmları* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi A.Ş Yayınları, 2017), 98

87 Mehmet İpşirli, "Minkârîzade Yahya Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/114.

88 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 3/479.

89 Eser, "Çatalcalı Ali Efendi'nin Hayatı", 165.

90 Osmanlı adli teşkilatında kadı yardımcısı ve vekili olan nâib kadı tarafından belirlenirdi. Fıkıh alanında kendi kaza dairesinde ihtilaflı meseleleri çözebilecek seviyede medrese eğitimi almış olan naibler, ilmiye sınıfı mensubu kimselerdi. Mehmet İpşirli, "Nâib / Osmanlılar'da", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/312.

Bâb Mahkemesi, Osmanlı Devleti'nde büyük şehir kadılarının yardımcısı olan nâiblerin başkanlık yaptığı mahkemedir. Kahire, Şam, Bağdat, Selanik gibi büyük şehirlerin hepsinde Bâb mahkemesi bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi İstanbul Bâb Mahkemesidir. Burada görev yapan bâb mahkemesi nâibi İstanbul kadısının başyardımcısıdır. Mehmet İpşirli, "Bâb Mahkemesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/362.

Çelebi” adıyla anılır oldu.⁹¹ Minkârîzâde Yahya Efendi’nin 1662 yılında Şeyhülislâm olmasıyla birlikte Ali Efendi’de müderrislik mesleğine geçiş yapmıştır. Müderrislik görevine 1663 yılında İstanbul Fatih’teki Mesih Paşa Medresesinde başlamıştır. Bu görevi yaparken Osmanlı ordusu Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa kumandanlığında Uyvar seferine çıkmıştı. Ali Efendi bu seferde ordu kadısı⁹² olarak vazifelendirildi. Bu seferden Fetih ve zaferle dönülünce Ali Efendi, Hafız Paşa Medresesine tayin edildi. (1663-1664) Daha sonra Gazanfer Ağa Medresesi’nde müderris olarak görev yaptı. 1666 yılında Ali Efendi, tekrar yargı sahasına dönerek ona Selânik kadılığı görevi verildi. Fakat daha göreve başlamadan ordu Girit seferine çıkınca ordu kadılığı yine Ali Efendi’ye verildi. Yerine nâib bırakarak orduyla beraber sefere katıldı. Yıllar süren kuşatma nihayetinde Girit adası fethedildi. Ali Efendi hem Uyvar hem Girit seferlerinde yapmış olduğu ordu kadılığı görevleri sırasında göstermiş olduğu hizmetten dolayı Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa’nın dikkatini çekerek takdirini kazanmıştır. 1670 yılında Ali Efendi, Ankarâvî Mehmet Efendi’nin yerine Kahire Kadılığına tayin edilmiştir. Ancak bu göreve başlamadan daha yoldayken İstanbul’a geri çağrılarak Rumeli kazaskeri olarak görevlendirilmiştir. Vazifesi sona erene kadar dört yıl boyunca bu görevi yerine getirmiştir.

Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi hastalanıp görev yapamaz hâle gelince emekliye ayrılmıştır. Bunun üzerine Sultan IV. Mehmed (Avcı), Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa’nın tavsiyeleriyle Çatalcalı Ali Efendi’nin Şeyhülislâm olmasına karar verdi. Ali Efendi, 14 Zilkade 1084 (20 Şubat 1674) günü 43 yaşındayken Şeyhülislâmlık makamına tayin edildi. Ali Efendi 16 yaşında mülâzım olduğu gibi Şeyhülislâmlık makamına da hızlı bir şekilde yükselmiştir. Şeyhülislâmlığa giden yolda aşması gereken engelleri hızlıca aştığı için çağdaşı olan bazı alimlerin tepkisini çekmiştir.⁹³

Çatalcalı Ali Efendi Şeyhülislâmlık makamına iki kez getirilmiştir. İlk Şeyhülislâmlığı 13 yıl sürmüş olup azledilmesiyle sonuçlanmıştır. İkinci Şeyhülislâmlığı ise vefatı sebebiyle 40 gün sürmüştür.

Birinci Şeyhülislâmlığı: Çatalcalı Ali Efendi’nin on üç yıl süren ilk Şeyhülislâmlığı ava düşkünlüğüyle bilinen Osmanlı padişahı IV. Mehmed’in hükümdarlığı dönemine tesadüf etmektedir. IV Mehmed’in küçük yaşta tahta geçmesi sebebiyle devletin idaresi Valide Sultan’ın yönlendirmesiyle Köprülü ailesine bı-

91 Şeyhi, *Vekâyi’ul-fuzalâ*, haz. Ramazan Ekinci, 1993.

92 Askerî sınıfın kadıları olan Anadolu ve Rumeli kazaskerleri padişahların sefere katıldığı dönemlerde ordu ile birlikte onlarda katılırlardı. Padişahların sefere gitmeyip yerine vezir-i azamî ordunun başında gönderdiği zamanlarda ise kazaskerler sefere gitmeyip padişahla beraber kalırlardı. Bu durumda kazaskerlerin yerine mevali denilen büyük kadılardan biri ordu kadısı olarak görevlendirilirdi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022),133.

93 Eser, “Çatalcalı Ali Efendi’nin Hayatı”, 167.

rakılmıştır. Köprülü Mehmed Paşa ve oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadrazamlıkları döneminde Osmanlı Devleti muhteşem günlerini nispeten de olsa sürdürme imkânı bulabilmiştir. Bu dönemde devletin bütün işleriyle Köprülü ailesi uğraştığı için padişah IV. Mehmed devlet işlerine el sürmeden rahatça bir hayat yaşamaya devam etmiştir. Bu dönemde Girit adası fethedildi, Ukrayna içlerine kadar girilerek Macar topraklarında önemli başarılar elde edilmiştir. Ali Efendi, Şeyhülislâmlığının ilk dokuz yılına tesadüf eden bu dönemi nispeten sorunsuz geçirdi diyebiliriz. Bu döneme ait kayıtlara bakıldığında şehzade sünnet şenlikleri, hanım sultan düğünleri gibi yapılan toplu etkinliklerle Ali Efendi'nin padişah huzurunda yaptığı derslerden bahsedilir.⁹⁴

Fakat Fazıl Ahmed Paşa'dan sonra sadrazam olan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın komuta ettiği Osmanlı ordusunun 1683'te Viyana önlerinde bozguna uğraması düzeni bozdu. Sadrazamın padişah'tan yetki almadan Viyana'yı kuşatması sebebiyle Osmanlı ordusu büyük kayıplar vermiştir. Bütün bu olumsuzluklar yaşanırken padişahın devlet işleriyle ilgilenmemesi, umursamaz bir tavırla av hayatına devam etmesi, yapılan uyarıları dikkate almaması, daha da önemlisi cuma namazı ve dua gibi toplu ibadatlere iştirak etmemesi hem halkı hem de ilmiye ve seyfiye sınıfının tahammül edemeyeceği seviyeye gelmişti. Padişahın bu umursamaz tavrı sonucunda 1687 yılında IV. Mehmed tahttan indirilerek yerine kardeşi II. Süleyman padişah olmuştur. Osmanlı devleti Viyana bozgunu sonrasında zor yıllar yaşarken bu dönem Ali Efendi için de oldukça sıkıntılı geçmiştir. IV. Mehmed'e karşı kızgın olan halk, Ali Efendi'nin bu duruma müdahale etmesini bekledi. Fakat Ali Efendi gerekli uyarıları yapmasına rağmen padişaha sözünü dinlemediği için ona karşı kırgın ve küskündü. Bu sebeple ona karşı eleştiri ve uyarılarını yüz yüze gelmeden kaymakam paşa aracılığıyla iletti. Bu uyarı ve eleştiri padişaha tesir etmedi. Bunun sonucunda halkın, ilmiyenin ve seyfiyenin tepkisi Ali Efendi'ye karşı da oldu. Ali Efendi'yi padişahı devlet işleriyle ilgilenmeye yeteri kadar teşvik etmediği, av merakı hususunda ciddi derecede uyarmadığı, doğru yola çağırmadığı, sırf kendi makamını düşünerek hakkı söylemediği gibi durumlarla suçlandı. Halkın Ali Efendi'ye ne kadar kızgın olduğunu şu olay gözler önüne sermektedir: Bir gün padişahın da katılacağı bir dua merasimi için araba ile Vâlide Camii'ne giderken ulemâ, askerî ocakların ileri gelenleri ve halktan oluşan bir topluluk tarafından hakarete uğramış ve arabasını parçalamak teşebbüsünde bulunmuşlardır. Halk Ali Efendi'ye şu sözleri sarf etmiştir:

“Bre Allah'tan korkmaz ve Peygamber'den utanmaz! Koca ma'tuh! Mansıb korkusundan pâdişâha hak kelâm söylemezsin ve yoksa yerine adam mı bu-

94 Raşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid*, çev. Abdülkadir Özcan. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 1/322-323.

lunmaz? On dört seneden beri mizâcgirlik sebebiyle böyle nâzin fetvâyı telvîs edip devleti bu hâle koydun. Bu kabâhatten sonra halktan uzlet için araba ile duâ-ya ve namâza gelmeğe başladın ve selefinden hangisi böyle gelip huzûr-ı nefesine uymuşdur?! Bre yok olacak papaz!”⁹⁵

Bu yaşadıklarından son derece etkilenen Ali Efendi, Budin Kalesi’nin düşmesi üzerine durumu değerlendirmek için çağrıldığı toplantıya katılmadı. Padişahın yanına gitmesine ulemanın rızası olmadığını belirterek ne emri varsa bildirilmesini talep etti. Çatalcalı Ali Efendi’nin bu tavrına sinirlenen padişah “Dimağı fesâddadır” diyerek Ali Efendi’yi Şeyhülislâmlıktan azlederek Bursa’ya sürgün etti. Ali Efendi’nin yerine Şeyhülislâm olarak Rumeli kazaskeri Ankarâvi Mehmed Efendi’yi (ö. 1098/1687) tayin etmiştir.⁹⁶

Osmanlı ilmiye geleneğinde alabileceği en ağır cezaya çarptırılan Ali Efendi, bu acı haberi çağrıldığı Yalı Köşkünde aldı ve hemen sandala bindirilerek Bursa’ya gönderildi.

IV. Mehmed’in tahttan indirilmesinin ardından padişah olan II. Süleyman azledilen Şeyhülislâmı affederek İstanbul’a dönmesine izin vermiştir. Ali Efendi dört yıl aradan sonra evine dönüp inzivaya çekilmiştir.

İkinci Şeyhülislâmlığı: II. Süleyman’ın vefatıyla birlikte tahta kardeşi II. Ahmed geçmiştir.

O dönemde Şeyhülislâm olan Ebûsaidzâde’nin (ö. 1110/1698) azledilmesi üzerine II. Ahmed Çatalcalı Ali Efendi’yi Edirne’ye davet ederek Alay Köşkün’de iltifatla karşıladı. IV. Mehmed zamanında göstermiş olduğu dürüstlük ve şer’i kurallar çerçevesinde devlete hizmetlerinden dolayı kendisini tekrar Şeyhülislâm olarak görevlendirmiştir.⁹⁷

Ali Efendi, tekrar Şeyhülislâm olmadan bir yıl kadar önce humma hastalığına tutulmuştu. Yeni iyileşmiş olan Ali Efendi’nin hastalığı yorgunluk sebebiyle tekrar nüksetti ve Şeyhülislâmlığın 41.gününde şaban ayının ikinci günü Edirne’de vefat etti ve Zehrimar Mescidi haziresine defnedildi. Serhat Başar, Osmanlı Şeyhülislâmları adlı eserinde Çatalcalı Ali Efendi’nin kabrindeki şahidenin Fazıl Ayanoğlu tarafından çekilmiş bir fotoğrafa yer vermektedir. Bu şahidede şu ifadeler yer almaktadır:

“Müftî Ali Efendi ki on üç sene tamâm / Etmişdisadr-ı mesned-i fetvâ-yı cilvegâh / Göçdübekâyadefnolunub bu hazîrede / Rûhunahuldu mesken ede Hazreti Allah / Hayru’l-benâtiÂişe Hanım mezarını / Bin yüz otuzda gördü harâb

95 Silahdar Fındıklılı Mehmet Ağa, *Târih-i Silahdâr* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 2/246.

96 Fındıklılı Mehmet Ağa, *Târih-i Silahdar*, 2/247.

97 Fındıklılı Mehmet Ağa, *Târih-i Silahdar*, 2/623-625.

olmuş etdiâh / Sandukasını levhinitecdîd eyledi / Rahmet okundu ruhuna, yok bunda iştibâh / Vehbî yegâne düşdü bu târih fevtine / Müftî Ali Efendi kıla Adn'ı-câygah / sene 1103".⁹⁸ Ali Efendi'nin vefatı sebebiyle yerine tekrar Ebûsaidzâde-Feyzullah Efendi Şeyhülislâm olmuştur.⁹⁹

2. Şartlı Talâk

İslâm hukukuna göre prensip olarak talâk yetkisi kocaya aittir. Koca tek taraflı iradesi ile boşama işlemini gerçekleştirebileceği gibi boşamayı şarta ve zamana da ta'lik edebilir.¹⁰⁰ Ta'lik, boşamanın bir şarta veya zamana bağlanmasıdır. Koca karısını boşamayı kendisinin veya eşinin belli bir işi yapması veya yapmaması şartına bağlamaktadır. Bu durumda boşama hükmü şartın gerçekleşmesine kadar askıda bırakılmakta ve geciktirilmektedir. Bu şart gerçekleştiğinde boşanma başka bir işlemin yapılmasına gerek kalmadan gerçekleşmektedir.¹⁰¹ Boşama hükmünün kendisine bağlandığı eyleme şart, şartın gerçekleşmesiyle birlikte oluşan boşama hükmüne ceza denir. Koca tarafından boşanmanın belli bir şarta bağlanması kişiyi bir işi yapmaya teşvik ve yasaklama konusunda yetki verdiği için fakihler tarafından yemin olarak kabul edilmektedir.¹⁰² Osmanlı Şeyhülislâmlarına sorulan sorulardan ve verilen fetvalardan anlaşıldığı üzere Osmanlı aile hukukunda şartlı boşama hayatın pek çok alanında bir yemin olarak kullanılmıştır.¹⁰³

Şartlı talâkın bu kadar yaygın kullanılmasının temel sebebi ise Osmanlı aile hukukunda kadınların boşanma elde etme imkanlarının son derece sınırlı olması ve tek taraflı, sebepsiz, şahitsiz bir şekilde kocanın belli lafızları kullanarak boşama yetkisini keyfi bir şekilde kullanmasıdır. Bu durum pek çok aile hukuku sorununa neden olmuştur. Kocalar, eşlerini sınırlandırmak, tehdit etmek, korkutmak ve itaat ettirmek amacıyla şartlı boşama yapmışlardır. Ancak kadınlar bu durumu evlilik bağından kurtulmak için bir yol olarak görmüşlerdir. Boşamanın gerçekleşmesi için şartı yerine getirmişlerdir. Çünkü Hanefî hukuk öğretisinde kadının tefrik hakkı son derece sınırlıdır. Bu sınırlılıklar sebebiyle bazı aile hukuku sorunları çözümsüz kalıyordu. Bu noktada devreye mezhep içi çözüm yolu olarak şartlı boşama giriyordu. Osmanlı kadınlarının yaşadığı bazı aile hukuku sorunlarını şunlardır: kocanın gaibliği, evlilik içi şiddet, kadının nikah sırasında ileri sürdüğü şartların geçerliliği.

98 Başar, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, 250.

99 Fındıklılı Mehmet Ağa, *Târih-i Silahdar*, 2/637-638.

100 Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988), 57.

101 Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 118-119.

102 Muharrem Midilli, "Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukukî Çareler (16.-18. Yüzyıllar)", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 764-777.

103 Muharrem Midilli, "Osmanlı Fetvalarında Kadınların Ayrılık Elde Etme Yolu Olarak Şartlı Talâk (16-18. Yüzyıllar)", *İslâmî İlimler Dergisi* 17/2 (2022), 31-49.

Osmanlı aile hukukunda kocanın gaib olması ya da karısının nafakasını temin etmediği durumlarda kadının kocasından ayrılık talep etme hakkı yoktur. Kocasını gaib olan kadın eşinin ölümü kesinleşmedikçe 90 yaşına gelmesini veya akranelarının ölümünü beklemek durumundadır. Nafakasız kalan kadın mahkemeye başvurup kocasını adına borçlanmak için karar çıkartabilir. Kadını çaresiz bırakan bu durum karşısında koca ya kendi isteğiyle ya da karısının talebiyle belli bir süreye kadar dönmezse karısının boş olmasını şart koşmaktadır.¹⁰⁴ Buna binaen bazı fetvalarda görüldüğü üzere sefer, ticaret, hac ya da başka bir sebeple yolculuğa çıkan kocanın “Eğer ben bu seferden bir yıla denk gelmezsem üç talâk boş ol” gibi ifadelerle boşamayı şarta bağlıyordu.

Bir diğer aile hukuku sorunu evlilik içi şiddettir. Osmanlı aile hukukunda kadının evlilik hayatında kocasından fiziksel şiddet görmesi durumunda cezai yaptırım uygulanmasıyla beraber bu durum kadın için ayrılık sebebi olmamaktadır. Kadın için hayli zorlayıcı olan bu durum karşısında evlilik bağından ancak fiziksel şiddet uygulandığı takdirde boşayacağına şart ettiği durumda kurtulabilir. Kocanın sürekli içki içip sarhoş olması da evlilik içi şiddet olarak görülmektedir. Doğrudan bu durum tefrik sebebi olmasa da kadın şartlı talâk yoluyla ayrılık elde edebilmektedir. Fetva mecmualarında bu konuyla ilgili yer alan pek çok fetvada kocanın bir daha şarap içerse karısının üç talak üzere boş olmasını şart ettiği görülmektedir.

Bir diğer aile hukuku sorunu kadının nikah esnasında ileri sürdüğü şartların geçerliliği durumudur. Osmanlı aile hukukunda nikah esnasında yapılan şartlar fasit, nikah sahih olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden nikah esnasında yapılan şartın geçerli olabilmesi için kadının şartı boşamaya bağlaması gerekmektedir. Nitekim Ebüssuûd Efendi’ye (ö. 982/1574) karısını darp etmemek veya üzerine evlenmemek şartıyla nikahlayan bir kişinin nikahtan sonra karısını darp etmekle veya üzerine evlenmekle şer’an boş olur mu sorusuna “Eğer döverse veya üzerine evlense boş olmak üzerine nikahlandı ise olur” cevabını vermiştir.¹⁰⁵ Boşanma şartına bağlanmayan şartlar geçersiz kabul edildiği için şartın ihlal edildiği durumlarda boşama gerçekleşmemektedir.

Gelen meselelerden anlaşıldığı üzere kadınların şartlı boşama talep ettikleri hususların başında tek eşlilik gelmektedir. Kocalarının ikinci bir eş almasını istemeyen kadınlar ikinci bir eş aldığı takdirde onun boş olacağına dair kocalarına boşama yemini yaptırmaktadır.

Ali Efendi’ye sorulan şu soru bu durumu örneklendirmektedir: “Hind zevci Zeyd’e ‘Benim üzerime evlenirsen dedikde Zeyd senin üzerine her kimi tezev-

104 Midilli, “Osmanlı Fetvalarında Kadınların Ayrılık Elde Etme Yolu Olarak Şartlı Talâk”, 36-40.

105 Midilli, “Osmanlı Fetvalarında Kadınların Ayrılık Elde Etme Yolu Olarak Şartlı Talâk”, 36-40.

vüc edersem boş olsun! deyip ba'dehu Zeyd Hind'in üzerine Zeyneb'i tezevvüc eylese, Zeynep boş olur mu? sorusuna olur cevabını vermiştir".¹⁰⁶

Yukarıda zikrettiğimiz meseleler ışığında şunu ifade edebiliriz ki Osmanlı aile hukukunda en sık rastlanılan boşanma şekillerinden biri şartlı talâktır.¹⁰⁷ Ancak şartlı boşamanın ayrılık elde edemeyen ve tefrik hakları son derece sınırlı olan kadınların evlilik bağından kurtulmak için başvurduğu yöntemlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışında, erkeklerin keyfi şekilde boşama yemini ettiği meseleleri incelediğimizde, böyle bir durumun yaygın olarak görülmediği anlaşılmaktadır.

Fetva mecmuaları incelendiğinde boşama yemininin Osmanlı toplum hayatının her alanında sıklıkla kullanıldığını görmekteyiz. Bu yaygın kullanımın temel sebebi boşama yemininin ihlal edildiği durumlarda sonuçları itibarıyla diğer yeminlerden daha ağır ve ikna edici olmasıdır. Özellikle üç talâk üzerine edilen bu yeminler anlık öfkeyle yapıldığında, ihlali halinde dönüşü olmayan ayrılıklara (hürmet-i galîze) ve ailelerin ancak zorlu "hülle" süreciyle yeniden bir araya gelebilmesine neden olmuş; bu çaresizlik insanları müftülerden hukuki çıkış yolları aramaya itmiştir.

2.1. Aile İçi ve Kişisel İlişkilerde Boşama Yemini

Kocalar, eşlerinin izinsiz dışarı çıkmasını, hamama veya düğüne gitmesini ya da belirli kişilerle görüşmesini engellemek gibi kısıtlamalar getirmek için boşama yeminine başvurmuştur.¹⁰⁸

Nitekim Ali Efendi'ye kocanın eşine; "Bir daha Amr'ın evine gidersen helalim haram olsun!" dedikten sonra Hind'in o eve gitmesi sonrasında Hind kocasından boş olur mu sorusuna olur cevabını vermiştir. Aşağıdaki fetva bu konuyu örneklendirmektedir:

"Zeyd zevcesi Hind'e 'Bir daha Amr'ın menziline varırsan helalim haram olsun!' dedikten sonra Hind Amr'ın menziline varsa, Hind Zeyd'den mübâne olur mu? el-Cevap: Olur".¹⁰⁹

Söz verme ve kararlılık göstergesi olarak kocanın eşine şiddet uygulama-yacağına, üzerine kuma getirmeyeceğine veya içki, tütün gibi alışkanlıkları bırakacağına dair verdiği sözleri pekiştirmek için kullanılmıştır. Kocalarının ikinci

106 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311) 88.

107 Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 118.

108 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 80.

109 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 80.

bir eş almasını istemeyen kadınlar ikinci bir eş aldığı takdirde onun boş olacağına dair kocalarına boşama yemini yaptırmışlardır.¹¹⁰

“Hind zevci Zeyd’e; ‘Benim üzerine evlenirsen?’ dedikde Zeyd ‘Senin üzerine her kimi tezevvüc edersem boş olsun!’ deyip ba’dehu Zeyd Hind’in üzerine Zeyneb’i tezevvüc eylese Zeyneb boş olur mu? el-Cevap: Olur”.¹¹¹

Kişiler, belli konularda kararlı olduklarını ve kararlarından dönmeyeceklerini kanıtlamak için boşama üzerine yemin ederler. Falan kişiyi öldürmezse karısının üç talâk boş olacağına yemin eden kişi daha sonra cinayet ve karısını boşama arasında kalmaktadır. Ali Efendi’ye sorulan bir soru bu konuyu örneklendirmektedir: “Zeyd Amr’ı katl etmezsem avratım üç talâk boş olsun!” dedikten sonra Zeyd Amr’ı katl etmeyip Amr hatfe-enfihi fevt olsa Zeyd’in avratı üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olur”.¹¹²

İnsanlara gücenip yaşadığı yeri terk etmeye karar veren kişi eğer o yerden çıkıp gitmezse karısının üç talâk boş olacağına yemin eder.¹¹³

“Zeyd karyesi ahalisine incindikde “Bugün karyeden çıkmazsam avratım üç talâk boş olsun!” dedikten sonra Zeyd ol gün ol karyeden çıkıp bir iki günden sonra yine gelse, Zeyd mahz-ı hurûc murâd edecek şart-ı mezbûra binaen avratı üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olmaz”.¹¹⁴

Falan kimsenin evine bir daha asla gitmemeye karar veren kişi kararından dönmeyeceğini göstermek için karısını üç talâk boşamaya yemin eder. Aşağıdaki fetva bu konuyu örneklendirmektedir:

“Zeyd ‘Amr’ın menziline girersem avratım boş olsun!’ dedikde oda yahut avlusuna duhûle niyet etmeyip ba’dehu Zeyd Amr’ın menzilinin sokak kapısından içeri avlusuna varıp odasına girmese, Zeyd’in avratı boş olur mu? el-Cevap: Olur”.¹¹⁵

Çoğu kocalar, bir anlık öfkelerine yenik düşüp yapmış oldukları boşama yeminlerinden dolayı pişman olup müftülerin kapısına bir çıkış yolu bulmak için dayanmışlardır.

110 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 87-88-89.

111 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 88.

112 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 85.

113 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 86-87.

114 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 86.

115 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 81.

2.2. Dinî, Hukukî ve Meslekî Hayatta Yapılan Boşama Yemini

Osmanlı hayatında dini ve hukuki hizmetlerde bulunan kişiler dahi boşama yemini etmişlerdir. Bir kadı “Bana mansıb tevcih olundukda seni mansıba götürürsem üç talâk boş ol” diyerek boşama yemini yapmıştır. Daha sonra karısı izinsiz kocasının yanına gittiği takdirde kadı boşamanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair müftüye danışma ihtiyacı duymuştur. Ali Efendi’ye sorulan bu mesele bu konuyu örneklendirmektedir:

“Kudât taifesinden Zeyd zevcesi Hind’e ‘Bana mansıb tevcih olundukda seni mansıba götürürsem üç talâk boş ol!’ deyip ba’dehu Zeyd’e mansıb tevcih olunup Zeyd mansıba gittikde Hind’i götürmeyip yalnız gittikten sonra Hind Zeyd’in izinsiz ol mansıba gitse, Zeyd ancak götürmek murad edip mansıbdâ Hind’i imsak murad etmeyecek şart-ı mezbûra binaen Hind üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olmaz”.¹¹⁶

2.3. Ticari Hayatta Teminat Olarak Yapılan Boşama Yemini

Osmanlı ticari hayatında borçlular, borçlarını vadesinde ödeyeceklerine dair alacaklıyı ikna etmek için eşlerinin boş olmasını şarta bağlayarak boşama yeminini oldukça güçlü bir “sözlü teminat” olarak kullanmışlardır.

Fetâvâ-yı Ali Efendi’de yer alan bir fetvada kocanın borcunu gününde ödemezse karısının üç talâk boş olmasını şart ettiği görülmektedir.

“Zeyd dâini Amr’a ‘Deynimi sana filan mahalde eda etmezsem avratım üç talâk boş olsun!’ dedikten sonra Zeyd Bekir ile deyn-i mezbûru Amr’a gönderip Bekir dahi ol mahalde Amr’a teslim edip edâ-i deyn eylese, Zeyd kendi bizzat teslim ve edâ-i deynetmeyecekavratı üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olmaz”.¹¹⁷

2.4. Ehl-i Örf (Yöneticiler) Tarafından Baskı Aracı Olarak Yaptırılan Boşama Yeminleri

Haksız kazanç ve susturma: Zorbalar ve bazı yöneticiler, haksız yere el koydukları malların şikâyet edilmesini önlemek veya kendi çıkarlarını korumak için kişilere zorla boşama yemini ettirerek bu kurumu bir sindirme ve baskı aracı olarak suistimal etmişlerdir.

Fetâvâ-yı Ali Efendi’de yer alan fetva bu konuyu örneklendirmektedir:

“Ehl-i örf taifesinden Zeyd Amr’dan zulmen şu kadar akçe aldıktan sonra Amr Zeyd’e: ‘Benden aldığın akçeyi senden dava edersem veya kimesneyi davaya tevkil edersem taht-ı nikâhımda olan avratım üç talâk boş olsun! Ve her alacağım dahi ‘küllema tezevvecü imraeten fehiye tâlikun’ mefhumu üzere boş olsun! de-

116 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 82.

117 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/80.

yip ba'dehu Amr meblağ-ı mezbûru dava etmeyip ve âhar kimesneyi davaya tevkil etmeden şart-ı mezbûrdan mukaddem tezevvüc ettiği Hind'i bir talâk ile tatlık edip iddeti münkaziye olduktan sonra Amr meblağ-ı mezbûru Zeyd'den dava edip ba'dehu Hind Amr'a fuzuli nikâh olunup Amr dahi ancak fiiliyle kabul eylese, Hind şart-ı mezbûra binaen üç talâk boş olur mu? el: Cevap: Olmaz".¹¹⁸

Yukarıda zikrettiğimiz meselelerden anlaşılacağı üzere Osmanlı aile hayatının hemen her alanında farklı amaçlarla boşama yemini sıklıkla kullanılmıştır. Ancak yapılan boşama yeminlerinin ihlali sonucunda pek çok aile hukuku sorunu doğmuştur. Meselelerde dikkat edildiği üzere üç talâk üzerine boşama yemini yapılmaktadır. Bunun sebebi ise bir talak üzerine yapılan boşama yemininin karşı tarafı yeterince ikna etmediği ve kararlılığı ortaya koymadığı içindir. Çünkü bir talâk üzerine yapılan boşama yemini sonrasında şart gerçekleştiğinde boşanma meydana gelir ve yemin çözülür. Taraflar tekrar yeni bir nikahla evlenebilirler. Fakat üç talâk üzerine yapılan boşama yemini sonrasında yeminin ihlal edildiği durumda evlilik birliği tamamen ortadan kalkar. Taraflar tekrar evlenmek istediklerinde hülle yapmak zorundadırlar.¹¹⁹ Buna göre kadının iddeti bittikten sonra başka bir kişiyle gerçek bir evlilik yapmalı (zifafa girmeli) ayrılmalı ve iddeti bittikten sonra eski kocasıyla tekrar bir evlilik yapabilmektedir. Bu durum hiçbir suçu olmayan kadın için hayli sarsıcı ve zor bir durumdur. Hiçbir kadının kolaylıkla razı olmayacağı bir süreçtir. Aynı zamanda hülle koca için de onur kırıcı ve itibarını sarsan bir olaydır. Bu sebeple bir anlık öfkesiyle üç talâk üzerine karısını boşamayı şart eden koca daha sonra derin bir pişmanlık duymakta ve hülle denen zorlu sürece katlanmak istememektedir. Bundan dolayı kocalar bu çıkmazdan kurtulmak, karısını boşamamanın çarelerini aramak için müftülere müracaat etmişlerdir.

Müftülerin evlilikleri korumak ve halkı zorbalardan kurtarmak için en sık önerdiği üç temel hukuki formül şunlardır: Vekâlet (Başkasını vekil tayin etme), fuzûli nikâh ve şartın nikâh dışında gerçekleştirilmesi.

2.4.1. Vekâlet (Başkasını Vekil Tayin Etme)

Osmanlı müftüleri özellikle haksızlığa uğrayıp zorla “dava açmamaya” üç talâk üzerine yemin ettirilen (ehl-i örf baskısı altındaki) kişiler için bu formülü önermiştir. Bu durumda yemin eden kişi, hakkını aramak için bizzat dava açmak yerine bir başkasını vekil tayin ettiğinde yemin bozulmuş sayılmaz ve eşi boş olmazdı. Ancak bu formül nikâh gibi hukuki sonuçları vekile değil de doğrudan asıl kişiye dönen işlemlerde (örneğin evlenmemeye yemin edip vekil aracılığıyla

¹¹⁸ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 84.

¹¹⁹ Midilli, “Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukukî Çareler (16-18. Yüzyıllar)”, 772.

evlenmeye çalışmak) işe yaramamaktaydı. Nitekim Çatalcalı Ali Efendi belli bir meseleyle ilgili dava açmamaya yemin eden kişilerin tayin ettikleri vekil yoluyla dava açması halinde boşamanın meydana gelmeyeceğini ifade eden fetvalar vermiştir.

“Bi-nefsihî davaya mübâşeret eder makûlesinden olan Zeyd ‘Fılan hususu Amr’ dan dava edersem avratım üç talâk boş olsun!’ dedikten sonra Zeyd husûs-ı mezbûru Amr’ dan davaya Bekir’i tevkil edip Bekir dahi ol hususu Amr’ dan dava eylese, Zeyd’ in avratı üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olmaz.”¹²⁰

2.4.2. Fuzûlî nikâh (Yetkisiz Temsilci Aracılığıyla Evlenme)

“Bir daha evlenmeyeceğim” veya “Şu kişiyle evlenmeyeceğim” diye boşama yemini eden kişilerin yeminlerini bozmadan evlenebilmeleri için Osmanlı müftüleri tarafından en çok önerilen formüllerden biridir. Bir kişinin adına, ondan habersiz veya yetkisiz olarak iş gören kişiye “fuzûlî” denir. Yemin eden taraf kesinlikle kimseye evlendirme talimatı vermez (verirse vekil sayılır ve yemini bozmuş olur). Üçüncü bir kişi yetkisiz bir şekilde nikâhı kıyar. Yemin eden kişi bu durumu sözlü olarak kabul etmemeli, sükût etmeli ve nikâhı “mehir göndermek” gibi fiili bir eylemle onaylamalıdır. Böylece yemin ihlal edilmeden nikâh gerçekleşmiş olur. Çatalcalı Ali Efendi fetvalarında fuzulî nikah ve fiille kabulü şer’i çare olarak önermiştir:

“Mücerred olan Zeyd ‘Fılan vakitte filan fiili işlersem alıp alacağım boş olsun!’ dedikten sonra ol fiili işleyip ba’dehu Hind’i tezevvüc etmek murâdeylese, boş olmamağa mahlas-ı şer’î nedir? el-Cevap: Fuzulî nikâh olunup Zeyd fiili ile kabul etmek gerekir”.¹²¹

2.4.3. Şartın Nikâh Dışında Gerçekleştirilmesi (Önce Boşayıp Sonra Yemini Bozma)

Boşama yeminini etkisiz kılmak için Osmanlı müftülerinin önerdiği çarelerden biri de kocanın şartın gerçekleşmesiyle boş olacak karısını önce boşaması, iddet süresi bittikten sonra şartı yerine getirmesi ve kadını yeniden nikahlamasıdır. Hukuktaki “evlilik devam ederken şart gerçekleşirse ceza (boşama) uygulanır; evlilik yokken gerçekleşirse yemin cezasız şekilde düşer” kuralına dayanır.¹²² Çatalcalı Ali Efendi fetvalarında bu formülü hukuki çare olarak önermiştir.

“Zeyd filan fiili işlersem zevcem Hind üç talâk boş olsun!” dedikten sonra Zeyd ol fiili işlemeden Hind’i bir talâk ile tatlik edip iddeti münkaziye olduktan sonra

120 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/80.

121 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 1/8.

122 Midilli, “Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukukî Çareler (16.-18. Yüzyıllar)”, 775.

Zeyd ol fiili işleyip ba'dehu Hind'i tezevvüc eylese şart-ı mezbûra binaen Hind üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olmaz".¹²³

Bazı durumlarda Osmanlı müftüleri yukarıda zikrettiğimiz formülü fuzûlî nikahla birlikte önerme ihtiyacı hissetmiştir. Bunun nedeni boşama yemininin her iki hukuki çarenin kullanılmasıyla iptal edilebiliyor olmasıdır. Örfi yetkililerin haksızlıklarından kurtulmak için de bu iki hukuki çarenin müftüler tarafından önerildiğini görmekteyiz. Çatalcalı Ali Efendi'nin verdiği bir fetvaya göre ehl-i örften olan bir yetkili haksız yere belli bir miktar para aldığı kişiyi, parayı dava ederse veya başka birini dava açmaya vekil ederse nikahlı karısının üç talâk boş olması ve her alacağı kadının 'küllemâ tezevvecü imraeten fehiye tâlikun' ifadesi üzere boş olmasına yemin ettirir. Bu kişi verdiği parayı dava edemez ve kim-seden de dava etmesini isteyemez. Müftülere göre bu kişi şarttan önce evlenmiş olduğu karısını bir talakla boşasa, iddeti bittikten sonra örfi yetkiliyi dava etse ve daha sonra eski karısının kendisine fuzulen nikahlamasını fiiliyle onaylasa üç talâk meydana gelmez.¹²⁴

Fetâvâ-yı Ali Efendi'de yer alan fetvayı aşağıda zikrederim:

"Ehl-i örf taifesinden Zeyd Amr'dan zulmen şu kadar akçe aldıktan sonra Amr Zeyd'e 'Benden aldığın akçeyi senden dava edersem veya kimesneyi davaya tevkil edersem taht-ı nikâhımda olan avratım üç talâk boş olsun! Ve her alacağım dahi 'küllemâ tezevvecü imraeten fehiye tâlikun' mefhumu üzere boş olsun! deyip ba'dehu Amr meblağ-ı mezbûru dava etmeyip ve âhar kimesneyi davaya tevkil etmeden şart-ı mezbûrdan mukaddem tezevvüc ettiği Hind'i bir talâk ile tatlik edip iddeti münkaziye olduktan sonra Amr meblağ-ı mezbûru Zeyd'den dava edip ba'dehu Hind Amr'a fuzuli nikâh olunup Amr dahi ancak fiiliyle kabul eylese, Hind şart-ı mezbûra binaen üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olmaz".¹²⁵

3. Fetâvâ-yı Ali Efendi Mecmuasında Şartlı Talâk Fetvaları

Fetâvâ-yı Ali Efendi mecmuasında bu meseleyle ilgili 69 fetva örneği vardır. Gelen meselelerde o dönemde en çok kullanılan şartlı boşama çeşitleri şöyledir: "Fılan fiili işlersem", "içki içersen", "filan gün evimden çıkmazsam", "üzerine evlenirsem", "borcumu sana ödemezsem", "Amr'ın evine girersen", "şart olsun", "helalim haram olsun", "talâk üzerime olsun", eğer şu iskeleden sefineye binip deryaya sefer edersem avratım üç talâk boş olsun", "seni menzilime korsam avratım üç talâk boş olsun", "bana mansıb tevcih olundukda seni mansıba götürürsem üç talâk boş ol", "Amr'ın eşyasından menzilimde nesne var ise avra-

¹²³ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 79.

¹²⁴ Midilli, "Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukukî Çareler (16.-18. Yüzyıllar)", 776.

¹²⁵ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 84.

tım boş olsun”, “Bain talak boş ol hacca varıp Üsküdar’a geldiğimde”, “Talâk-ı selâse üzerime olsun”, “Bu karyeden göçmezsem avratım üç talâk boş olsun” gibi kocanın kendi fiilleri üzerine şart koşması şeklinde olmaktadır.¹²⁶

Bir başkasının fiilleri üzerine şart koşulan talâk meselelerinde ise en çok “Falan fiili işlersen”, “Amr’ın evine gidersen”, “karım evden iznim olmadan çıkarsa”, “Bir dahi Amr’ın menziline varırsan helâlîm haram olsun” gibi lafızlar kullanılmaktadır.¹²⁷

Ali Efendi, koca şart koştuğu şeyi yerine getirmezse boşamanın gerçekleşmeyeceğine dair fetva vermiştir. Aşağıdaki fetva bu konuyu örneklendirmektedir: “Zeyd filan fiili işlersem avratım boş olsun! deyip lakin o fiili işlemese mücerred böyle demekle avratı boş olur mu? el-Cevap: Olmaz.”¹²⁸

Osmanlı müftüleri sıklıkla yapılan boşama yeminlerini etkisiz kılmak, aile birliğini korumak için çeşitli dil ve mantık oyunlarına başvurmuşlardır. Bu durumda kişi ikrah altında karısını üç talâk boşamayı şart ettikten hemen sonra inşallah kelimesini kendi işiteceği miktarda söylerse daha sonra şartı yerine getirse bile boşanmanın gerçekleşmeyeceğine fetva vermişlerdir. Ali Efendi’de bu şekilde fetva vermiştir: “Zeyd Amr’a Filan fiili işlersen avratın üç talâk boş olsun mu? deyip Amr dahi “Olsun” dedikde cehren ve muttasılan “İnşallah” deyip ol fiili işlese avratı üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olmaz.”¹²⁹

Fetâvâ-yı Ali Efendi’de yer alan şartlı talâk konulu fetvalar; 40’ı eyleme, 13’ü gidip gelmeye, 8’i zamana ve 3’ü iddiaya müstenit olmak üzere tematik bir dağılım arz etmektedir.

3.1. Gidip-Gelmeye Bağlı Şartlar

“Bir dahi Amr’ın menziline varırsan helâlîm haram olsun”, “İznimsiz Amr’ın menziline varırsa boş olsun”, “Kaynatam Amr’ın menziline girersem şart olsun!”, “Eğer şu iskeleden sefineye binip deryaya sefer edersem avratım üç talâk boş olsun!”, “Amr’ın menziline girersem avratım boş olsun”, “Bana mansıb tevcih olundukda seni mansıba götürürsem üç talâk boş ol!”, “Bu menzilde sakın olursam avratım üç talâk boş olsun!”, “Bâin talâk boş ol hacca varıp Üsküdar’a geldiğimde!”¹³⁰

Konuyu iyi örneklendirmemiz için *Fetâvâ-yı Ali Efendi* mecmuasından fetva örneği zikretmemiz yerinde olacaktır: “Zeyd zevcesi Hind’e: ‘Bir dahi Am-

¹²⁶ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 78-83.

¹²⁷ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 78-80.

¹²⁸ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 78.

¹²⁹ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 78.

¹³⁰ Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 78-86

r'ın menziline varırsan helâlim haram olsun!' dedikten sonra HindAmr'ın menziline varırsa, Hind Zeyd'den münabe olur mu? el-Cevap: Olur".¹³¹

3.2. Eyleme Bağlı Şartlar

"Filan fiili işlersem şart olsun!", "Filan hususu Amr'dan dava edersem avratım üç talâk boş olsun!", "Deynimi sana filan mahalde eda etmezsem avratım üç talâk boş olsun!", "Koyunlarını meramızda otlatırsan avratlarımız boş olsun!", "Filan fiili işlersem üç talâk üzerime olsun!", "Hamr içersem talâk-ı selâse üzerime olsun!", "Bâde'l-yevm menziline girersem zevcem Zeyneb üç talâk boş olsun!", "Eğer Hind'i tezevvüc eyledim ise talâk üzerime olsun!", "Eğer Amr ile bir dahi mükâleme edersem mefhûm-ı küllema üzerime olsun!", "Amr'ıkatl etmezsem avratım üç talâk boş olsun!", "Üzerine evlenirsem alacağım boş olsun!", "Filan fiili işlersem 'küllema tezevvecü imraeten fehiye tâlikun selâsen", "Evlendiğim her kadın üç talâk ile boş olsun"¹³²

"Zeyd Filan fiili işlersem şart olsun! deyip ba'dehu ol fiili işlese murâdı şart-ı talâk olucak Zeyd'in zevcesi Hind Zeyd'den boş olur mu? el-Cevap: Olur".¹³³

"Mefhûm-ı küllema üzerime olsun" demek "Avratım boş olsun" demek manasına müteâref olan belde ahalisinden Zeyd "Eğer Amr ile bir dahi mükâleme edersem mefhûm-ı küllema üzerime olsun!" deyip ba'dehu Amr ile mükâleme eylese, avratı boş olur mu? el-Cevap: Olur".¹³⁴

"Zeyd zevcesi Hind'e: 'Üzerine evlenirsem alacağım boş olsun!' dedikten sonra Zeyd Hind'in üzerine Zeyneb'i tezevvüc eylese Zeyneb Zeyd'den boş olur mu? el-Cevap: Olur".¹³⁵

3.3. Zamana Bağlı Şartlar

"Filan gün menzilimden çıkmazsam avratım üç talâk boş olsun", "Bugün karyeden çıkmazsam avratım üç talâk boş olsun", "Filan gün bu beldeden çıkıp gitmezsem avratım üç talâk boş olsun", "Eğer filan zamanda bu karyeden çıkmazsam üç talâk boş ol!", "Sen fevt olduktan sonra evlenirsem anam avratım olsun!", "Sen baban Amr'ın menziline varıp kırk günden ziyade meks etmeden üzerine tezevvüc edersem boş ol!"...¹³⁶

131 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 80.

132 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 79-89.

133 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 79.

134 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 84.

135 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 87.

136 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 86-87.

“Zeyd zevcesi Hind’e sen fevt olduktan sonra evlenirsem anam avaratım olsun!” dedikten sonra Hind fevt olup Zeyd Zeyneb’i tezevvüc eylese, böyle demekle Zeyneb Zeyd’den boş olur mu? el-Cevap: Olmaz”.¹³⁷

3.4. İddiaya Bağlı Şartlar

“Amr’ın eşyasından menzilimde nesne var ise avratım boş olsun”, “Hindzâniye ise boş olsun”, Eğer ben zânî ve lûtî isem üç talâk boş ol”...¹³⁸

Konuyla ilgili Fetâvâ-yı Ali Efendi’de yer alan fetvaları örnek olarak zikredebiliriz:

“Zeyd ‘Amr’ın eşyasından menzilimde nesne var ise avratım boş olsun!’ dedikten sonra hîn-i hilfde Amr’ın eşyasından bir kilim Zeyd’in menzilinde olduğu sâbit ve zâhir olsa, Zeyd’in avratı boş olur mu? el-Cevap: Olur”.¹³⁹

“Hind zevci Zeyd’e ‘Bre zânî ve lûtî! Dedikde Zeyd: ‘Eğer ben zânî ve lûtî isem üç talâk boş ol!’ deyip lakin Zeyd zânî ve lûtî olmadığına musır olup zânî ve lûtî idiği sâbit olmasa, gazab halinde olmayıp Zeyd ta’lik murâd edicek Hind üç talâk boş olur mu? el-Cevap: Olmaz”.¹⁴⁰

Sonuç

İslâm aile hukukuna göre prensip olarak boşama yetkisi kocanın elindedir. Bu yetkiye göre koca karısını boşamayı şarta ve zamana ta’lik edebilmektedir. Kocanın bu yetkiyi keyfî bir şekilde kullanması pek çok aile hukuku sorununun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Osmanlı aile hukukunda kadının tefrik hakkı son derece sınırlıdır. Buna göre kocanın gaib olması, evlilik içi şiddet, kadının nikah esnasında sunduğu şartların bağlayıcılığı meseleleri sorun teşkil etmektedir. Bu aile hukuku sorunlarının giderilmesi için şartlı talâk mezhep içi bir yol olarak önerilmiştir. Bu temel üç sorun karşısında şartlı talâk yoluyla kadınlar ayrılık elde etmişlerdir. Osmanlı toplum hayatının hemen her alanında boşama yemini yapılmaktadır. Koca karısını korkutmak ve istemediği davranışlardan onu menetmek için boşama yemini yapmıştır. Üç talak üzerine yapılan bu yeminler ailelerin yıkımına sebep olmuştur.

Çatalcalı Ali Efendi’nin *Fetâvâ-yı Ali Efendi* adlı mecmuasında yer alan şartlı talâk meseleleri incelendiğinde, boşama yemininin 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda hukuki bir tasarruf olmanın yanı sıra aile içi denetim, ticari teminat ve ehl-i örf elinde bir baskı aracı olarak çok yönlü bir işlev kazandığı görülmektedir. Koca tarafından tek taraflı ve keyfî olarak kullanılabilen bu yeminler, özellikle üç

137 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 88.

138 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 82.

139 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 82.

140 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 82.

talâk üzerine yapıldığında dönüşü olmayan ayrılıklara ve kadınlar için son derece yıpratıcı olan “hülle” zorunluluğuna yol açmıştır.

Bu çalışmanın temel sorusu olan “Çatalcalı Ali Efendi, fetvalarında kadını ve aileyi mi korumuştur, yoksa geleneksel yapıyı mı sürdürmüştür?” sorusunun cevabı, Şeyhülislâm’ın uyguladığı çift yönlü hukuk siyasetinde gizlidir. Çatalcalı Ali Efendi, Hanefi hukuk öğretisine bağlı kalarak geleneksel yapıyı katı bir şekilde korumuştur. Koca tarafından keyfi bir şekilde iyice düşünülmeden üç talâk üzerine yapılan boşama yeminlerinin geçerliliği konusunda taviz vermemiş ve şartın gerçekleştiği durumda boşamanın meydana geleceğine hüküm vermiştir. Fakat Çatalcalı Ali Efendi, bu katı fikhî yorumun aileyi parçalamasına ve toplumsal mağduriyetler yaratmasına da seyirci kalmamıştır. Bunun için evliliklerin devamını sağlayıcı, insanları zorba yöneticilerin baskısından kurtarmak için çeşitli formüller önermiştir. Buna göre vekâlet, fuzûlî nikâh ve şartın nikâh dışında gerçekleştirilmesi gibi hukuki çareleri (hile-i şer’iyye) devreye sokarak aileyi koruyucu bir tavır sergilemiştir. Önerdiği bu formüller sayesinde, bir anlık öfkeyle edilen yeminlerin yuvaları yıkmasının önüne geçmiş; aynı zamanda ehl-i örfün haksız kazanç ve şantaj amacıyla zorla ettirdiği yeminleri geçersiz kılarak halkı zorbalığa karşı korumuştur.

Netice itibarıyla Çatalcalı Ali Efendi, hukukun üstünlüğünden ve mezhep kurallarından taviz vermeyen muhafazakâr bir fakih görünümünün ardında; hukukun sunduğu ince esneklikleri toplumun, ailenin ve kadının yararına ustalıkla kullanan faydacı ve koruyucu bir Şeyhülislâm profili çizmektedir.

KAYNAKÇA

- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Altunsu, Abdülkadir. *Osmanlı Şeyhülislâmları*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Başar, Serhat. *Eserleri, Fotoğrafları ve Aileleriyle Osmanlı Şeyhülislâmları*. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2017.
- Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1988.
- Eser, Esra Kılavuz. “17. Yüzyıl Osmanlı Şeyhülislâmlarından Çatalcalı Ali Efendi’nin Hayatı ve Fetvaları Üzerine Bazı Mülâhâzalar”. *Usul Araştırmaları Dergisi* 34 (Ekim 2020), 159-190.
- İpşirli, Mehmet. “Abdürrahim Efendi, Hoca”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/289. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İpşirli, Mehmet. “Minkârizade Yahya Efendi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 30/114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- İpşirli, Mehmet. “Nâib / Osmanlılar’da”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/ 311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. “Mülazemet”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. “Bab Mahkemesi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 4/362. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kahraman, Seyit Ali vd. *İlmiyye Salnamesi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukukî Çareler (16.-18. Yüzyıllar)”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 763-764.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Fetvalarında Kadınların Ayrılık Elde Etme Yolu Olarak Şartlı Talâk (16-18. Yüzyıllar)”, *İslâmî İlimler Dergisi* 17/2 (2022), 31-52.
- Râşid, Mehmet Efendi. *Târih-i Râşid*. çev. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa. *Târih-i Silahdâr*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-fuzalâ*. çev. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Basım, 2022.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 4. Basım, 1988.

Yenişehirli, Abdullah b. Mehmed. *Behcetü'l-fetâvâmea'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't- Tıbâati'l-Âmire, 1266.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Arap Edebiyatı Tarihi Türk Dönemi Edebiyatı (1258-1798)

Yusuf Aydın

Orcid ID: 0000-0002-6894-0109

Doktora Öğrencisi | Gümüşhane Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü | Temel İslâm Bilimleri
aaydinyusuf34@gmail.com

Giriş

Arap edebiyatı tarihi seyri içerisinde dönemlere ayrılmıştır. Bu dönemler sırasıyla Cahiliye, Râşidîn ve Emevî, Doğuda ve Batıda Abbâsî, Türkî ve Rönesans dönemleridir. Bu dönemlerin her birinin kendi zamanlarına has öne çıkan özellikleri vardır. Mesela edebiyat Câhiliye döneminde çoğunlukla doğallık ve içtenlikle oluşturulmuştur. Zaman zaman edebî tekniklerin izleri de müşahade edilmiştir. Bu dönemin şairi kolay ve ulaşılması basit anlamları ele almıştır.

İslâmî dönemle birlikte edebiyat yeni çevreden etkilenmiş ve anlamlar Kur'ân sayesinde daha derinleşerek hikmet ve atasözleri artmıştır. Bununla birlikte şiirlerdeki düşünce nazmı Câhiliye döneminde olduğu gibi zayıftır. Ancak başka medeniyetlerle olan ilişki ve yeni dinî çevrenin de etkisiyle hayal gücü gelişmiştir. Bu dönemde şiir ve dini yayma aracı olarak kullanılmaya başlamıştır.

Emevî döneminde ise edebiyatta dinî içeriğe ek olarak siyasi içerikte eklenmiştir. Hatta şiir siyasi bir silaha dönüşmüştür. Bu dönemdeki şairler, halife ve siyasi liderleri övmek veya rakip grupları yermek için şiirler yazmıştır.

Sonraki süreçte gelen Abbâsî dönemiyle birlikteyse edebiyat çölün sakinliğinden şehirlerin gürültüsüne, kurak çöllerden bahçelerle çevrili saraylara, Arapların ağırbaşlılığı ve sadeliğinden kentlerin eğlencelerine, edebiyat ve siyaset meclislerinden müzikli toplantılara geçmiştir. Bu değişim, şiirin konularına, türlerine, anlam ve düşüncelerine, üslup ve vezinlerine büyük etkiler yapmıştır. Bu dönemde siyasî şiire ihtiyaç önceki döneme nazaran azaldı hatta neredeyse ortadan kalkmıştır. Bu dönemde felsefî şiirin ve tasavvufî şiirin ortaya çıkması şiire yeni bir yön vermiştir. Ayrıca yine hiciv ve mizah şiir türü bu dönemde ortaya çıkmıştır. Batıda Abbâsî döneminde ise Endülüs edebiyatı ön plandadır.

Doğu'dan etkilenmekle birlikte bu dönem özgün temalar içermektedir. Ayrıca muveşşah ve zecel gibi yeni şiir türleri, nazım biçimleri doğmuştur.

Bu dönemlerin ardından Türk Edebiyatı dönemi gelmektedir ki bu çalışmada üzerinde durulacak olan konu da bu dönem hakkındadır. Bu süreçte siyasi, ictimai ve edebî durumlar, edebiyatın yapısı, şiir ve nesir, bazı ilim dalları ve önde gelen edebiyat temsilcileri incelenmeye çalışılacaktır.

1. Türk Dönemi Edebiyatı (1258-1798)

Arap edebiyatı tarihi içerisinde 1258 ile 1798 yılları arasını içeren Türk edebiyatı önemli bir evreyi kapsamaktadır. Şöyle ki bu süreçte yaşanan olumsuz durumlar özellikle ilmi gelişimi duraksatmıştır. Bu bağlamda Türk edebiyatı dönemindeki edebiyat, şiir ve nesir alanları incelenmeden önce bölgedeki siyasi, ictimai ve edebî durumların genel çerçevede değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

Siyasi Durum: Bu dönem, siyasal açıdan ikiye ayrılır: Moğol Dönemi ve Osmanlı Dönemi.

Moğol Dönemi (1258-1516), Hülâgû'nün (ö. 663/1265) Bağdat'ı ele geçirmesiyle ve Timurlenk'in (ö. 807/1405) Şam topraklarını istilasıyla başlar ve Yavuz Sultan Selim'in (ö. 926/1520) Şam ve Mısır'ı fethetmesiyle sona erer.¹⁴¹

Osmanlı Dönemi (1516-1798) ise Yavuz Sultan Selim'in Kansu Gavri'yi (ö. 922/1516) mağlup etmesi ve egemenliğini Şam ile Mısır'a kadar genişletmesiyle başlamıştır. Napolyon'un (ö. 1236/1821) Mısır seferiyle de sona ermiştir.¹⁴²

Abbasi Hilafeti, uzun süre etkisiz bir halde, İranlılar ve Türklerin himayesinde varlığını sürdürüyordu. Yetkisi zayıflamış, gücü dağılmıştı. Bu zayıflık çok sürmeden Moğolların, İslâm beldelerine saldırarak Bağdat'ı ele geçirmesiyle birlikte felakete dönüşmüştür. Çünkü Cengiz Han, Moğolların lideri olmuş, onları birleştirmiş ve fetihlere sürüklemiştir.

Moğollar Güney Sibirya'dan kalkıp Uzak Doğu'ya hücum etmişlerdir. Daha sonra geri dönüp Harzemşahlar Devleti'ni, Horasan'ı ve Fars'ı işgal ettiler ve birçok ülkede büyük bir yıkım ve bozgunculuğa sebebiyet vermişlerdir. Cengiz Han'ın torunu Hülâgû yönetimi ele alınca, Bağdat'ı ele geçirmeye karar vermiştir. İlk olarak Alamut Kalesi'ne saldırmış ve onu ele geçirmiş, ardından ise Rey şehrini almıştır. Bağdat'a geldiğinde ise halkı mezhepsel bölünmeler içerisinde bulmuştur. Nitekim o süreçte Sünnilerle Şiiler arasında derin bir anlaşmaz-

141 Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Bulsiyye, 1980), 859; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1990), 3/7; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbî'l-luğati'l-Arabiyye* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 905.

142 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 859; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî* (Kahire, 1979), 3/923.

lık vardı. Abbasi halifesi Müsta'sım Billâh'ın (ö. 656/1258) ordusu, Hülâgû'nun karşısında tutunamamıştır. Böylece Hülâgû 1258 yılında şehre girmiş ve halifenin ve önde gelenlerin öldürülmesini emretmiştir.¹⁴³

Abbâsi başkenti kırk gün boyunca yağmalanmaya başlanmıştır. Bağdat'ta yaşayan halkın çoğu katledilmiş, kitaplar Dicle Nehri'ne atılmış, Tatarların vasıtasıyla şehrin kültürüne ait olan işaretler yok edilmiş, zihinsel ve edebî bakımdan en verimli Arap topraklarında medeniyetin üretkenliği kurutulmuştur.¹⁴⁴

Hülâgû'den sonra gelen Timurlenk, öncekilerden daha dehşetli, güçlü ve korku verici olarak etki göstermiştir. Küçük Asya olarak isimlendirilen Anadolu'yu yerle bir ederek daha önce kurtulmuş olan Şam'a kadar ilerledi ve şehrin yetkin ilim ve sanat adamlarını yok etmiştir. Düzenli yaşamın olduğu yerleşim yerleri harabeye dönmüş, eğitim kurumları ateşe verilmiştir. Timurlenk Şam'dan çekildikten sonra, Mısır ve Şam Memlûkler'in yönetiminde kalmaya devam etmiştir.¹⁴⁵

Anadolu'da Osmanlı Türklerinin gücünün artmasıyla birlikte İstanbul'daki Bizans imparatorluğunun tahtını devirmeyi istemişlerdir. Bu hedeflerine, 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481) zamanında ulaşmışlardır. Daha sonra, Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail (ö. 930/1524), Mısır Sultanı Kansu Gavri ile Osmanlılara karşı ittifak kurmuştur. Bunun üzerine Yavuz Sultan Selim, onları hedef alarak Tebriz'i işgal etmiş, ardından ise 1516 yılında Mercidabık Savaşı'nda Memlûkleri mağlup etmiş ve Şam ile Mısır'ı ele geçirmiştir.¹⁴⁶

Sosyal Durum: Bu dönem içerisinde yaşanan siyasal olayların bir getirisi olarak toplum hayatı sıkıntı ve huzursuzluk içerisinde olmuştur. Bu durum geçirilen zamanın zorluğundan kaynaklanmaktadır. Moğol istilaları hiçbir şeyi ayakta bırakmamıştır. Memlûklerin ve Osmanlı Türklerinin uğradığı zulüm, halkın sırtına ağır vergiler yüklemiş, baskı ve zorbalıkla onları ezmiştir. Yaşanılan bu zorlu süreçte halk iki farklı eğilime sığınmıştır ki bu iki eğilim sefahat ve zahitliktir.¹⁴⁷

143 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî*, 860; Zeki Necip Mahmud - Ahmed Emin, *Kıssatü'l-edebe fî'l-âlem* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017), 2/451-452.

144 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber ve dîvânü'l-mübtade'i ve'l-haber fî târihi'l-Arabî ve'l-Berberi ve me'âsaruhum min zevi's-şe'ni'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 3/663; Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî – Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî – Nureddin Abdülcebbar Sagîrî (Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 2004), 1/61; Fâhûrî, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî*, 860.

145 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî*, 860.

146 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî*, 860; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1995), 6/35; Muhammed Ferid Bey, *Târîhu'd-devleti'l-Aliyyeti'l-Osmâniyye*, thk. İhsan Hakkı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1981), 96.

147 Ömer Mûsa Bâşâ, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî (el-Asru'l-Osmânî)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 27; Fâhûrî, *Târîhu'l-edebe'l-Arabî*, 860.

Hayatın bu olaylarla birlikte getirmiş olduğu acıyı hisseden bazı insanlar, uyuşturucu ve içki gibi dünyevî zevklere yönelerek teselli buldular ve utanmadan bu zevkleri konu alan şiirler yazmışlardır. Diğerleri ise dinî konulara yönelip, içinde bulundukları acılara karşı ahiret umuduyla teselli aramışlardır. Bu yüzden bu dönemde tasavvuf medreseleri arttı, şairler peygamber methiyelerine yöneldi, velilere sığınarak şefaât dilediler.¹⁴⁸

Edebi Durum: Bu dönem genel olarak edebiyat için bir felaket olmuştur. Moğollar, ele geçirdikleri bölgelerde kıymetli eserleri ve edebiyatın çekiciliğini yok etmiş, kütüphaneleri yakmış, ilim adamlarını sürgün etmişlerdir. Ancak Mısır bu yıkımdan kurtulmuş, Şam ise yeniden Memlûklerin yönetimine girmiştir. Memlûkler, Mısır ve Şam'da medrese ve camiler inşa ederek edebiyatın güzelliğini koruyup, hareketliliğini sürdürmüşlerdir. Bu nedenle, Mısır ve Şam, Arap dünyasında edebi açıdan en gelişmiş bölgeler hâline gelmiştir. Çünkü bu bölgelerin sultanları Moğollara göre daha yumuşak huylu, halkın dinî ve dilsel alanlara yönelimleri açısından daha anlayışlıydı.¹⁴⁹

Sonraki süreçte Kahire, İskenderiye, Asyut, Feyyum, Şam, Humus, Halep ve Hama şehirleri, kütüphane, cami ve medreselerle dolup taşmış, ilim adamları bu bölgelere göç etmiş, edebî faaliyetler burada canlanmıştır. Ancak bu canlılık genellikle taklitçilik çerçevesinde kalarak gelişim göstermemiştir.¹⁵⁰

Osmanlı dönemi geldiğinde, Arap edebiyatı büyük bir düşüşe uğramış ve gerileme yaşamıştır. Edebiyatın bu denli bir düşüşe uğramasının en önemli sebepleri arasında resmî yazışmalarda, fermanlarda ve devlet dairelerinde Türkçenin yaygınlaşması, ezberciliğin düşünceyle hükmetmeye, taklidin içeriğe ve anlamlara, yapay sanat anlayışının ise üsluplara hâkim olması sayılmaktadır.¹⁵¹

2. Türk Dönemi Edebiyatında Şiir

Türk edebiyatı dönemi içerisinde şiirin gelişimini sağlayan vasıtalar azaldı, ancak şiir faaliyeti tamamıyla yok olmamıştır. Şiirlerin gelişiminin zayıflamasının sebeplerinden birisi de bu dönemde hükümdarlar ve sultanların genellikle Arap olmaması ve nadiren şairleri destekleyip himaye etmeleri sebebiyledir. Bu nedenle şairler geçimlerini sağlamak için kasap, boyacı, hekim gibi çeşitli meslek ve sanatlara yönelmek zorunda kalmışlardır. Ayrıca önceki devirlerde şiirin gelişiminde etkin olan kabilecilik ruhu ve milliyetçilik zayıflamış olup, siyasi istik-

148 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 860.

149 Ömer Mûsa, *Târîhu'l-edeb*, 37.

150 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 861; Muhammed Reşâd Halife, *Medresetü'l-hadis fî Mısır* (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, t.y.), 43; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâb*, 907.

151 Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 296; Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 861.

rarsızlık ve geçim sıkıntısı sebebiyle eğlence ortamları da azalmıştır. Tüm bunlar da şiirin gelişimini olumsuz anlamda etkileyen sebeplerden olmuştur.¹⁵²

Türk edebiyatı dönemindeki şiirin temel özellikleri incelendiğinde bu dönemde şiirde lafzî tezyinat yani aşırı süsleme kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir. Bir nevi şairler ustalık gösterisi yapmaya, edebi sanatlarla kendilerini ispat etmeye çalışarak kelimecilik hastalığına kapılmışlardır. Bu hastalık, şiirin özünü ve parlaklığını götürmüş olup anlam dünyasına zarar vermiştir. Ayrıca bu devirde alışılmış, sıradan şeylerin tasviri, açık sözlü hiciv ve taşlamalar yaygınlaşmıştır. Halk diline ait kelimeler, yerel vezinler de şiire girmiş ve şiiri teşvik eden birçok sebep ortadan kalkmıştır.¹⁵³

Bu dönemde şairler, bedî' ve sanatlarla aşırı meşgul olmuşlardır. Örneğin, Safiyyüddin el-Hillî her biri 29 beyitten oluşan 29 kaside yazmıştır. Bu kasidelerin her biri, Arap alfabesindeki bir harfe tahsis edilmiş ve her beytin başı ve sonu o harften oluşturulmuştur.¹⁵⁴ Ayrıca bu dönemde teştir¹⁵⁵, tahmîs¹⁵⁶, iktibas ve tazmin¹⁵⁷ yaygınlaşmıştır.¹⁵⁸ Öyle ki bu kullanımın çoğalması hakkında biri şöyle demiştir:

أطالع كلّ ديوان أراه ولم أزر عن التضمين طيري
أضمنّ كلّ بيت فيه معنى فشعري نصفه من شعر غيري

“Her divanı inceliyorum ama alıntı yapmamı hiçbir şey engellemiyor,

Her beyte bir anlam sokuşturuyorum, şiirimin yarısı başkasının şiiri!”¹⁵⁹

Şairler özellikle tevriye¹⁶⁰ sanatına düşkünlüler ve bu sanatı kendi dönemlerinin özgün yönü olarak görmüşlerdir. İbn Hicce bu konuda görüş birliğinin olduğunu, tevriye sanatını zirveye çıkaranların son dönem şairlerinin olduğunu söylemiştir.¹⁶¹

152 Fâhûrî, *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*, 862; Corci Zeydân, *Târîhu âdâb*, 913; Zeki Necip - Ahmed Emîn, *Kıssatü 'l-edeb*, 2/457.

153 Ömer Mûsa, *Târîhu 'l-edeb*, 85; Fâhûrî, *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*, 863.

154 Abdülaziz Atik, *İlmü 'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati 'l-Arabiyye, ts.), 59.

155 Bir gazelde her beytin iki mısraı arasına iki, üç veya dört mısra ilâvesiyle oluşturulan bentlerle yazılan musammat.

156 Bir gazelin her beytinin önüne aynı vezinde ve anlam bütünlüğü içinde üç mısra ilâve edilerek oluşturulan beş-yedi bendlik musammatlara verilen ad.

157 Şiirde alıntı yapma; bir kelimeyi başka bir kelimenin anlamını da içerecek biçimde kullanma.

158 Fâhûrî, *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*, 863.

159 Dayf, *Târîhu 'l-edeb*, 6/268.

160 Yakın ve uzak iki anlama gelen kelimenin uzak anlamını kastetmek.

161 İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü 'l-edeb ve gâyetü 'l-ereb* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü 'l-Hilâl, 2004), 2/43.

Ayrıca elgâz, muamma¹⁶², küçültme, noktalama ve noktasızlık oyunları, tersinden okunduğunda da bozulmayan şiirler gibi zorlama sanatlara da yönelmişlerdir. Gereksiz kurallar koyarak kendilerini zora sokmayı marifet saymışlardır. Şairler bu dönemde şiirle tarih düşürme işine de fazlasıyla yönelmişlerdir. Bu durum şairin bir olayın yılını ifade eden kelimeler kullanarak, bu kelimelerdeki harflerin ebced hesabıyla belirli bir yılı göstermesi yoluyla gerçekleştirilmiştir.¹⁶³

Örneğin bir şair, Mısır Valisi Mahmud Paşa'nın (ö. 975/1567) ölümünü şöyle tarihlemiştir:

قَتَلَهُ بِالنَّارِ نَوْراً وَهُوَ فِي التَّارِيخِ ظَلَمَةً

“Onu ateşle öldürdüler, oysa o bir nurdu ancak ‘zulüm’ kelimesi onun ölüm tarihidir.”

Ebced hesabıyla ظلمه kelimesi 975 yılına tekabül eder.¹⁶⁴

Bu dönemde Hz. Peygamber'e methiyeler çok yaygınlaşmıştır. Bûsîrî (ö. 695/1296), bu alanda öne çıkarak meşhur *Kasîdetü'l-Bürde*'yi yazmıştır. Ayrıca *Hemziyye* ve *Lâmiyye* adlı kasidelerini de yazarak Ka'b b. Züheyr'in (ö. 24/645) “Bânet Suâd” kasidesine nazire yapmıştır. Bu kasideler çok rağbet görerek şairler tarafından taklit edilmiştir.¹⁶⁵

Bu dönemde, nükte veya espri içeren kısa şiir parçaları tercih edilir olmuştur. Şairler, halı, seccade, tespih, bıçak, yelpaze gibi gündelik eşyaları da şiirle tasvir etmişlerdir. Ayrıca şairler, ayrılık, sitem ve aşk konularında açık, hatta edebe aykırı ifadeler kullanmakta aşırıya kaçmışlardır. Açık saçık, argoya kaçan sözler, hatta erkeklere yazılmış aşk şiirleri de yazılmıştır. Şiirlere argo, avam ağzı kelimeler ve popüler halk nazım türleri de dâhil olmuştur. Bunların arasında *Mevâliyyâ*¹⁶⁶, *Kûmâ*, *Zecel*, *Dûbeyt* (*Rubâî*), *Muveşşah* gibi türler vardır. Kallavun ve Berkuk hanedanları, bu tür şiirlere kulak verdi, destekledi ve şairleri ödüllendirmiştir.¹⁶⁷

2.1. Türk Dönemi Edebiyatındaki Önemli Şairler

2.1.1. Şâbbüzzarîf Tilimsânî (ö. 688/1289)

Asıl adı Muhammed b. Afifiddîn Süleyman'dır. Kahire'de doğmuş, Şam'da büyümüş ve orada genç yaşta vefat etmiştir. Babası Afifuddîn et-Tilimsânî güçlü

162 Mesaj gizleme ve çözme yöntemleriyle klasik Arap şiirinde içine isim gizlenmiş beyit ve kıtaları ifade eden terim.

163 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 864.

164 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 864.

165 Hasan Hüseyin, *Sûlâsiyyetü'l-bürde: Bürdetü'r-Resûl* (Devha: Dâru'l-Kutubi'l-Katariyye, 1979), 50.

166 Arap halk türkülleri formlarından ve halk diliyle yazılıp söylenen nazım şekillerinden biri.

167 Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 864.

bir şairdi. O da zarif şiirler yazmış, ince ve duygusal aşk şiirleri kaleme almıştır. Bedî' konusunda çok hevesliydi ve bu sanatları hoş ve berrak bir üslupla şiirlerinde kullanmıştır.¹⁶⁸

Çağdaşları ve edipler onun şiirlerini takdir etmişler ve ilgiyle takip etmişlerdir. Ancak onu kıskananlar kendisini eleştirmişler ve onu küçük düşürmeye çalışmışlardır.¹⁶⁹ Birçok kez Beyrut ve Mısır'da basılmış divanı vardır. Ayrıca babasına nispetle yazdığı *Makâmatü İbn Afîf et-Tilimsânî* adlı eseri Şam'da basılmıştır.¹⁷⁰

2.1.2. el-Bûsîrî (ö. 695/1296)

Asıl adı Şerefüddîn Muhammed b. Saîd'dir. Mısır'da Dilas kasabasında doğmuş, sonra Busayr'a taşınmış ve oraya nispetle "el-Bûsîrî" diye anılmıştır. Edebiyat ve yazıda üstün bir başarı göstermiş ve Şarkıye bölgesinde yöneticilik yapmıştır. 695 yılında İskenderiye'de vefat etmiştir.¹⁷¹

En meşhur eseri, Hz. Peygamber'i övdüğü ve 162 beyitten oluşan *Kasîdetü 'l-Bürde*'dir.¹⁷² Bu kaside birçok defa taklit edilmiş, açıklanmış ve Hintçe, Farsça, Türkçe, Almanca, Fransızca, İngilizce gibi dillere çevrilmiştir. Aynı konuda bir diğer eseri ise *Kasîdetü 'l-Hemziyye*'dir. Kasidenin başlangıç beyti şöyledir:

كيف ترقى رقيك الأبياء يا سماء ما طولتها سماء

"Peygamberler senin mertebene nasıl ulaşsın, ey gökyüzü, seninle boy ölçüşen başka bir sema var mı?"¹⁷³

Ayrıca *Bânet Su'âd* kasidesinin vezninde yazdığı *Zuhrü 'l-Meâd* adlı 206 beyitlik bir kasidesi daha vardır. İlk beyti şöyledir:

إلى متى أنت باللذات مشغول وأنت عن كل ما قدّمت مسؤول

"Ne zamana kadar zevk u sefa ile meşgul olacaksın? Oysa yaptığın her şeyden hesaba çekileceksin."

Bûsîrî'nin şiiri, sağlamlık ve bedî' sanatlarını Hz. Peygamber'e yazılan medhiyelerde güzelce kullanmasıyla öne çıkar. Ancak övgü dışındaki şiirlerinde

168 Fâhûrî, *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*, 866; Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdîrrahman b. Gazzî, *Dîvânü 'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/145-146; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâb*, 917.

169 Zülfikar Tüccar, "Tilimsânî, Şâbbüzzarîf", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/167-168.

170 Fâhûrî, *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*, 864.

171 Mahmut Kaya, "Bûsîrî, Muhammed b. Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/468-470; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâb*, 918.

172 Hasan Hüseyin, *Sülâsiyyetü 'l-bürde*, 50.

173 Fâhûrî, *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*, 865.

çağdaşı olan şairlere benzer bir şekilde zayıf içerikler, halk dilinden veya yeni türemiş kelimeler kullanmaktan da geri durmamıştır.¹⁷⁴

2.1.3. İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349)

Asıl adı Zeynüddin Ömer olup Maarretünnu'mân'da doğmuş, Halep'te vefat etmiştir. Edebiyat, nahiv, dil, tarih ve fıkıh alanlarında çok başarılı bir mu-tasavvıf ve şair olup çok sayıda eser telif etmiştir. En önemli eserlerinden biri tarih alanında yazdığı *Tetimmatü'l-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer* adlı eserdir. Nahiv alanında ise *el-Lubâb fî'l-i'râb*, *Şerhu Elfiyyeti İbni Mâlik* ve *Şerh Elfiyyeti İb-nu'l-Mu'î* adlı eserleri vardır.¹⁷⁵

Edebiyat alanında da bir şiir divanı vardır ve bu divan 1300 yılında İstanbul'da basılmıştır. Ayrıca makamatları ve 77 beyitlik öğüt verici *Lâmiyetü İb-ni'l-Verdî* isimli kasidesi vardır. Kasidenin başlangıcı şöyledir:

إِعْتَزِلْ ذِكْرَ الْأَغَانِي وَالْغَزَلِ وَقُلْ الْفَصْلُ وَجَانِبٌ مِنْ هَزَلٍ

“Şarkı ve aşk şiirlerini (gazeli) terk et, hakikati konuş ve boş kimselerden uzaklaş.”

İbnü'l-Verdî'nin şiirinin orta kalitede olduğu, tevriye¹⁷⁶ ve diğer edebi sanatlarla dolu olduğu söylenmiştir. En meşhur eseri yukarıda da zikri geçen *Lâ-miyye* kasidesidir. Bu kasidede İbnü'l-Verdî olgunluğu ve hikmetli sözleriyle öne çıkmıştır.¹⁷⁷

Bu dönemde bahsedilen şairlerin dışında şiirle uğraşan şairler arasında, Safiyyüddin el-Hillî (ö. 749/1348), İbn Nübâte (ö. 768/1366), Şihâbüddin et-Te-la'ferî (ö. 675/1276), Sirâcüddin el-Verrâk (ö. 695/1296), İbn Hicce el-Hamevî (ö. 837/1434), Aişe el-Bâûniyye (ö. 922/1516), İbn Matûk (ö. 1087/1676), Abdülğanî en-Nablusî (ö. 1143/1731), Abdullah eş-Şebrâvî'de (ö. 1171/1758) zik-redilmiştir.

3. Türk Dönemi Edebiyatında Nesir

Bu dönemde yazarlar nesir alanını edebi ve ilmî açıdan ele almışlardır. Edebi nesir kendi içerisinde iki türe ayrılmaktadır. Bu iki tür resmi yazışmaları ifade eden el-kitâbetü'd-dîvâniyye ve edebi mektuplardır. Resmi yazışmaların konuları, sultanlardan ve yöneticilerden çıkan mektuplardır. Bu yazışmalar için özel olarak Divânü'l-İnşâ adı verilen özel bir meclis kurulmuştur. Bu meclisin

174 Fâhûrî, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, 865.

175 İsmail Durmuş - Ali Şakir Ergin, “İbnü'l-Verdî, Zeynüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/239-240; Fâhûrî, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, 865.

176 Yakın ve uzak iki anlama gelen kelimenin uzak anlamını kastetmek manasında bedî' terimi.

177 Fâhûrî, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, 866.

idaresini edebiyat, siyaset ve kültür bakımından halk içerisindeki en seçkin kişiler üstlenmiştir. Nitekim bu görevde bulunan kişinin isabetli görüşe ve istişare yeteneğine, ikili ilişkilerde inceliğe, muktezâ-yı hale göre konuşması için belâgat sanatlarına hâkim olması söz konusudur. Bu makama aday olacak kişileri yetiştirmek için büyük kitaplar yazılmıştır. Bu türün özelliklerinden biri de eşref, şerif, kerim, âlî gibi lakapları ve tazim ifade eden vasıfları muhafaza etmektir. Ayrıca bu türün amaçları arasında bir zaferi tebrik etme, makama atanma veya vali ya da emirle yazışma gibi konularda belirli kalıplara bağlı kalmak hedeflenmiştir.¹⁷⁸

Bu sanat, ifade edilecek konunun büyüklüğü sebebiyle son derece titizliği ve dikkati gerektirmektedir. Nitekim bu konuda ortaya çıkan dikkatsizliğin sonucu ağır olabilmektedir. Fakat anlatımda secîli ve bedîî ifadeler bu türü de etkisi altına alarak onu bozacak derecede çirkinleştirmiştir. Özellikle de Osmanlı döneminde Türkçenin yaygınlaşması divan nesrinin etkisini zayıflatmıştır.¹⁷⁹

Bu dönemdeki en seçkin dîvân kâtipleri arasında Muhyiddin b. Abdillah ez-Zâhir (ö. 692/1293), oğlu Fethuddin, Tâcuddin (Ziyâeddin) b. el-Esîr (ö. 637/1239), Safiyyüddin el-Hillî ve Kalkaşendî (ö. 821/1418) sayılmıştır.

Edebi nesrin ikinci türünü edebi mektuplar (er-Resâilü'l-edebîyye) oluşturmaktadır. Bu türün içerisinde, arkadaşlar arasındaki yazışmalar, dostane mektuplar ve edebî münazaralar bulunmaktadır. Ancak bu mektuplar da lafzî süslemelerin aşırılığı sebebiyle edebî güzelliklerini kaybetmiştir. Şöyle ki yazarlar her ne kadar divan yazarlarının izini takip etseler de yazılarında anlamdan ziyade kelimelerin şekline önem vermişlerdir. Yazılarında tevriye, tazmin, iktibas ve cinas gibi sanatlara fazlaca yer vermişler, bıktırarak bir secîli üsluba bağlı kalmışlardır. Sonuç olarak, yazılar öyle bir hale gelmiştir ki ne sözcükleri hoş karşılanır olmuş ne de anlamları etkileyici bulunmuştur. Bu alanda önde gelen yazarlar arasında Bedreddin el-Hillî ve Kalkaşendî yer almıştır.¹⁸⁰

İlmî bakımdan nesir alanında bu dönemde dilciler, tarihçiler ve seyyahlar eserler yazmıştır. Bu yazarların amacı ilim olduğu için, ifadelerinde süsleme peşinde koşmamışlar, bu da yazılarını daha sade ve doğal kılmıştır. Bu durum özellikle İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi yazarların üslubunda açıkça görülmektedir. Ancak daha sonra son döneme doğru gelen yazarlar aşırı karmaşıklık ve yüzeysellikten kaçamamış, yazılarının üslubu zaman zaman halk dili düzeyine kadar gerilemiştir.¹⁸¹

178 Fâhûrî, *Târihu'l-edebî'l-Arabî*, 870.

179 Dayî, *Târihu'l-edeb*, 6/297; Fâhûrî, *Târihu'l-edebî'l-Arabî*, 870.

180 Dayî, *Târihu'l-edeb*, 6/298; Fâhûrî, *Târihu'l-edebî'l-Arabî*, 870.

181 Fâhûrî, *Târihu'l-edebî'l-Arabî*, 870.

Bu alanda eser kaleme alan kişiler arasında Cemâleddin el-Vatvât (ö. 718/1318), Alâeddin el-Bahâî (ö. 815/1412), Bahâüddin el-İbşîhî (ö. 854/1450), Şemseddin en-Nevâcî (ö. 859/1455), Dâvud el-Antâkî (ö. 1008/1599) zikredilmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada Arap edebiyatı tarihinin 1258-1798 yılları arasını kapsayan ve “Türk dönemi” olarak adlandırılan kısım, siyasi, içtimai ve edebî yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Bu dönemin Arap dili ve edebiyatı açısından her ne kadar gelişme sağlamadığı, durakladığı kanaatine varılmış olsa da günümüze ulaşması ve kendi alanlarının en meşhur eserleri olma vasfına ulaşmaları hasebiyle bu dönemde telif edilen eserler önemlidir ve incelenmeyi hak etmektedir. Nitekim bu eserlerin asırlar boyunca varlığını koruyarak günümüze ulaşması ve ilmî değerini muhafaza etmesi bu kanaatin pek geçerli olmadığını zımnen ifade etmektedir.

Moğol istilasıyla birlikte başlayan süreçte Bağdat’ın düşüşü, ilmî ve edebî hayat açısından büyük bir kırılmaya yol açmıştır. Çünkü kütüphanelerin yok edilmesi, ilim ehlinin dağılması ve memleketlerini terk etme zorunda kalmaları edebî üretimi ciddi şekilde olumsuz anlamda etkilemiştir. Ancak bu durum, edebiyatı tamamen ortadan kaldıramamıştır.

Memlükler döneminde Kahire ve Şam gibi merkezlerde ilmî ve edebî faaliyetlerin yeniden canlanması, bu dönemin kendi içerisinde ayrıca bir toparlanma süreci olduğunu da göstermektedir. Bununla birlikte bu canlanma çoğu zaman taklit ve tekrar çerçevesinde kaldığı, özellikle şiirde lafzî sanatların aşırı kullanımıyla anlamın ikinci plana itildiği görülmektedir. Şairlerin bedî’ sanatlarına yönelmesi ve kelimecilik olarak ifade edilebilecek bir anlayışın hâkim olması, dönemin şiir anlayışını ortaya çıkarmıştır. Buna rağmen el-Bûsîrî, Safiyyüddîn el-Hillî ve İbn Nübâte gibi isimler, bu dönemin temsilcilerinden olmuşlardır.

Nesir alanında, özellikle divan yazışmaları ve edebî mektuplarda görülen aşırı süslü ve secîli üslup, anlatımın doğallığını ve işlevselliğini zayıflatmıştır. Buna karşılık ilmî nesirde daha sade ve anlaşılır bir dil tercih edilmiştir ki bu durum özellikle de İbn Haldûn’da açık bir şekilde kendini göstermiştir. Ayrıca bu dönemde telif edilen ansiklopedik eserler, bilginin korunması ve aktarılması açısından önemli bir görevi üstlenmiştir.

Osmanlı dönemine gelindiğinde Türkçenin resmî ve kültürel alanda yaygınlaşması, Arap edebiyatının özellikle şiir ve nesir sahasında geri planda kalmasına yol açmıştır. Ancak bu durum da edebî üretimin tamamen ortadan kalktığını değil, farklı bir dil ve kültür ortamı içerisinde şekil değiştirdiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Türk dönemi Arap edebiyatı, mutlak bir gerilemeden ziyade, siyasi ve ictimai durumların etkisiyle, zaman zaman duraksama yaşayan ancak ilmî ve edebî üretimini tamamen kaybetmeyen bir dönem olarak değerlendirilme-
lidir. Bu minvalde, söz konusu dönemin daha sağlıklı anlaşılabilmesi için tarihî ve ictimai şartlar, sosyoloji ve psikoloji göz ardı edilmeksizin, dikkate alınarak incelenmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Atik, Abdülaziz. *İlmü 'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Bâşâ, Ömer Mûsa. *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî (el-Asru 'l-Osmânî)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1995.
- Durmuş, İsmail - Ergin, Ali Şakir. “İbnü'l-Verdî, Zeynüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fâhûrî, Hanna. *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Bulsiyye, 1980.
- Ferid Bey, Muhammed. *Târîhu 'd-devleti 'l-Aliyyeti 'l-Osmâniyye*. thk. İhsan Hak-
kî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1981.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu 'l-edebi 'l-Arabî*. Kahire: ts., 1979.
- Gazzî, Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdirrahman. *Dîvânü 'l-İslâm*. thk. Seyyid
Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Halîfe, Muhammed Reşâd. *Medresetü 'l-hadîs fî Mısır*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âm-
me li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, t.y.
- Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetü 'l-edeb ve gâyetü 'l-ereb*. Beyrut: Dâru ve Mektebe-
tü'l-Hilâl, 2004.
- Hüseyin, Hasan. *Sûlâsiyyetü 'l-bürde: Bürdetü 'r-Resûl*. Devha: Dâru'l-Kutu-
bi'l-Katariyye, 1979.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin. *Kitâbü 'l-İber ve dîvânü 'l-mübtede 'i ve 'l-haber fî târi-
hi 'l-Arabî ve 'l-Berberî ve me 'âsarahum min zevi 'ş-şe 'ni 'l-ekber*. Beyrut:
Dâru'l-Fikr, 1981.
- Kaya, Mahmut. “Bûsîrî, Muhammed b. Saîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansik-
lopedisi*. 6: 468-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Mahmud, Zeki Necip - Emîn, Ahmed. *Kıssatü 'l-edeb fî 'l-Âlem*. Kahire: Müesse-
setü Hindâvî, 2017.
- Mustafa, Şâkir. *et-Târîhu 'l-Arabî ve 'l-Müerrihûn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-
Melâyîn, 1990.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “İbn Hişâm en-Nahvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm
Ansiklopedisi*. 20: 74. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sübkî, Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfî – Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *el-İ-
bhâc fî şerhi 'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî – Nureddin Abdül-
cebbar Sagîrî. Dubai: Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004.
- Tüccar, Zülfikar. “Tilimsânî, Şâbbüzzarîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo-
pedisi*. 41: 167-168. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-Arabiyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.

Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Arapçada Harf-i Cerler ve Anlama Etkileri*

İbrahim Şanlı

Orcid ID: 0009-0003-5633-5635

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

e-Posta: bordomavi222@gmail.com

Giriş

Arapçada kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılır. İsim, zamanla ilişkilendirilmeksizin tek başına anlam ifade eden kelimeye denirken; fiil, zamanla irtibatlı tek başına anlam ifade eden kelime türüdür. Tek başına bir anlam ifade etmeyen harf ise ancak isim ve fiil gibi öğelerle birlikte kullanıldığında anlamı tamamlayıcı, önemli bir rol üstlenir. İsim ve fiil, tek başına anlam ifade etse de harf olmadan cümlede anlam bütünlüğü tam olarak sağlanamaz.

Arapçada harf-i cerler, isim ve fiile göre daha pasif konumda kalan konulardan biridir. Oysa maksatı ifade eden, muhatabı herhangi bir olay ya da olgu hususunda ikna ve tatmin etme amacı taşıyan cümleler, harfler olmadan var olamaz. Bu bağlamda harf-i cerler, cümleye katmış oldukları anlamlar ile o cümlenin daha iyi bir şekilde anlaşılmasına katkı sunar. Bu çerçevede çalışmamız harf-i cerler bağlamında Kur'an, hadis ve gündelik cümlelerin anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Harf-i cerler pek çok anlama haiz olması sebebiyle bu çalışmada temel mânalarıyla ele alınacaktır. Anlamları açıklanırken alfabetik sıraya riayet edilecek; sadece حاشا, عدا, خلا gibi benzer anlamda kullanılan harf-i cerler bir arada incelenecektir.

Harf-i cerlerle alakalı farklı pek çok çalışma bulunmaktadır. Bunların bazıları bizzat harf-i cerle ilgili, bazıları ise mâna harfleri ile alakalı içerisinde harf-i cerlere ayrı tahsis edilen bölümlerden müteşekkil çalışmalardır. Örneğin *Arap Dilinde Edatların Tür ve İşlevleri*,¹ *Âl-i İmran ve Nisa Sûrelerinde Harf-i Cer-*

* Bu çalışma, Dr. Öğretim Üyesi Zahir Aslan danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Nûr Suresi Bağlamında Arapçada Harf-i Cerler ve Anlama Etkileri, Trabzon Üniversitesi, Trabzon/Türkiye).

1 Muhammed Emin Yıldırım, *Arap Dilinde Edatların Tür ve İşlevleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

lerin mânaya etkisi,² Arap Dilinde Edatların İşlevselliği,³ Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları⁴ gibi tezler bu çalışmalardan bazılarıdır.

1. Harf Kelimesi

Harf, sözlükte bir tarafa meyletmek, sapmak anlamına gelen harf mastarının isim şekli olup, “taraf, uç, yan; zirve, tepe; kelime, kelâm vb. anlamları ifade eder.⁵ Harf ile alakalı dilbilimciler tarafından çeşitli tanımlar yapılmıştır. Örneğin el-Murâdî’ye (ö.749/1348) göre harf, “kendi başına bir mânâ ifade etmeyip ancak herhangi bir isim yahut fiil ile kullanıldığında bir mânâ ifade edebilen kelimeye” denir.⁶ İbn Manzûr (ö.711/1311) harfî “bağlaç olarak isimlendirilen edat” şeklinde tanımlar.⁷ Sibeveyh’e (ö.180/796) göre ise harf, “Belirli bir anlam için gelen, isim veya fiil olmayan yapı”⁸ anlamındadır. Bu tanımlardan hareketle genel olarak harf, tek başına bir anlama sahip olmayan, cümlede tamamlayıcı bir unsur olarak işlev gören, fiil ve isme bittiğinde mânâyı tam olarak ifade etmeye yarayan kelimeye denir. İsim ve fiil öğelerinin bir cümleyi oluşturmada önemli rol oynadığı söylenebilir; ancak cümleyi anlamlı kılan unsurlar arasında harfin çok önemli bir yeri vardır. Sadeceimlarla ilişkili harflere anlam bildirmesi nedeniyle “حروف المعاني (anlam harfleri)” adı verilir.⁹ Anlam harflerini isim ve fiilden ayıran en belirgin özellikler ise isim ve fiillerin aksine mebni olması, çekiminin yapılamaması, kendisinden yeni kelimelerin türetilmemesi, cümlelerin temel öğelerinden biri olmaması ve sadece harflerin birleşiminden yahut bir harfin, bir isim veya bir fiile bittiğinden anlamlı bir cümlelerin çıkmasıdır.¹⁰

2 Alaa Mohamed Amin Abdalla, *Âl-i İmran ve Nisa Sûrelerinde Harf-i Cerlerin Manaya Etkisi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

3 Güler Koca, *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

4 Murat Serdar Şadoğlu, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

5 İsmail Durmuş, “Harf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/1.

6 Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî İbn Kâsim el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfî'l-meânî*, thk. Fahreddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil (Beyrut: y.y, 1413/1992), 20.

7 Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Ali Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî'î, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1993) 9/41.

8 Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârîsî Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988) 1/12.

9 Şadoğlu, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları*, 11.

10 Şadoğlu, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları*, 11.

2. Cer Kelimesi

Cer kelimesi جر kökünden gelmekte olup sözlük anlamı itibariyle *çekmek, cezbetmek, sürüklemek, aşağı indirmek* gibi anlamlara gelmektedir.¹¹ Terim olarak ise “isimlerde ortaya çıkan bir i‘rab alameti olup ismi, fiil ve harften ayıran özellik” şeklinde tanımlanabilir.¹²

3. Harf-i Cer

Harf-i cer şu şekilde tanımlanabilir:

“genellikle başında bulunduğu isimlerin sonuna kesra ve ي harfi gibi cer alametleri getirerek ağzın ve dilin aşağı doğru çekilmesi, cer konumundaki isimleri öncesindeki fiil veya fiilimsi kelimelerle ilişkilendirmesi ve bağlaması, fiil veya fiilimsi kelimelerin anlamlarını kendilerinden sonra gelen isimlere çekmesi ve ulaştırması”¹³

Harf-i cerler cümlede ismin başına gelip o ismi mecrur yaparlar. İki temel fonksiyonu vardır. Bunlardan birincisi, isimle birlikte bulunarak cümleye anlam kazandırması, ikincisi ise ismi cer etmesidir.¹⁴

3.1. Harf-i Cerlerin Sayısı

Harf-i cerlerin anlam harfleri içindeki konumunu belirleyebilmek için öncelikle anlam harflerinin sayısı hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Çeşitli kaynaklar incelendiğinde bu sayıda ihtilaf olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin, Mâleki (ö.702/1302), *Rasfu'l mebâni* kitabında doksan beş¹⁵ harfe yer verirken, Murâdî *Cenâ'd-dânî* adlı eserinde nahiv alimlerinden bazılarının yetmiş üç bazılarının ise doksan küsur harfe yer verdiklerini zikretmiştir.¹⁶ Genel itibarla anlam harflerinin sayısını seksen civarında belirlemek mümkündür. Yakın dönem âlimlerinden Saîd el-Afgânî (ö.1417/1997) sayının sekseni aşmayacağını belirtirken, anlam harflerini harf sayısına göre şöyle tasnif eder: Tek harfli 13, çift harfli 26, üç harfli 25, dört harfli 15, ve beş harfli 1 olmak üzere toplamda 80 anlam harfi bulunmaktadır.¹⁷ Dil bilimcilerin genel kabul ettiği görüşe göre, harfi cerle-

11 Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Neim el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426), 363.

12 Muhammed Semir Nağîb el-Lebdî, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-mahviyyeti ve's-sarfiyye* (y.y: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, 1405), 43; Muhammed İbrahim Erden, *Harf-i Cerlerin Anlam Zenginliği: Bakara Suresi Özelinde*, ed. Nusrettin Bolelli - Ahmet Akıl (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 61.

13 Şadoğlu, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları*, 32.

14 Hanife Nur Turunç Akyürek, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Tahâvî Örneği* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 4.

15 Ahmed b. Abdü'n-Nûr el-Mâlakî, *Rasfu'l-mebânî fî şerhi hurûfî'l-meânî*, ed. Ahmed Muhammed el-Harrât (Suriye: Mecma'u'l-Luğa el-Arabiyye, ts.), 4.

16 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfî'l-meânî*, 28.

17 Saîd b. Muhammed b. Ahmed el-Efgânî, *el-Mûcezz fî Kavâidi'l-lugati'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr,

rin sayısı ise yirmidir. Bunlar; واو القسم، تاء، رُبّ، ك، حتى، ل، في، ك، القسم، حاشا، مذ، منذ، خلا، عدا، متى، كي، لعل harfleridir.¹⁸ Öte yandan bu rakam genel bir değerlendirme olup sayı hususunda çeşitli ihtilaflar mevcuttur. Örneğin Zemahşerî (ö.538/1144) *el-Mufasssal'da* 17 harfe¹⁹ yer verirken, İbnu'd-Dehhân (ö.569/1174) *Şerhu'd-durus fi'n-nahv'de* 19 harfe²⁰, Mâleki *Rasfu'l-mebâni'de* 22 harfe²¹, Safâkisi (ö.742/1341) ise *Tuhfe'de* 27 harfe²² yer vermiştir.²³

3.2. Harf-i Cerlerin Taksimi

Çeşitli tasnifler yapılmakla birlikte harf-i cerler mânâ açısından temelde asli ve zait olmak üzere iki kısma ayrılır.

3.3. Asli Harf-i Cerler

Cümleyi anlamlı hale getiren ve cümleden çıkarılması halinde anlamda belirsizlik ve eksikliğin oluşmasına sebep olan harflere denir. Bu harfler ل, ب, ك, من, مذ, منذ, على, إلى, في, عن, و, ت harflerinden oluşmaktadır.

3.4. Zâit Harf-i Cerler

Cümleye genellikle tekit anlamı katan ve bulundukları cümlelerin mânasını pekiştirme görevi üstlenen, bunun dışında i‘rab bakımından işlevsiz olup herhangi bir müteallaka ihtiyaç duymayan harflerdir. Bu harflerin sayısı dörttür. Bunlar; ك, ب, ل, من harfleridir. Asli anlamları olmakla birlikte zait olarak da kullanılırlar.²⁴

3.5. Harf-i Cerler ve Temel Anlamları



Bu harfin temelde sekiz anlamı vardır. Bunlardan en önemlisi ve en çok kullanılanı ise intihâu'l- gâye anlamıdır.²⁵ Bunun dışında musahabe, tebyin gibi başka anlamlara da sahiptir.²⁶

1424), 388-394; Şadoğlu, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları*, 14.

18 Abbas Hassân, *en-Nahvu 'l-vâfi* (y.y: Dârü'l-Maârif, ts.), 2/431.

19 Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zamahşerî, *el-Mufasssal fî sinâti'l-i'râb*, thk. Alî bû-Mulahham (Beyrut: y.y., 1993), 379.

20 Ebû Muhammed Sa'îd b. el-Mubârek b. Ali en-Nahvî İbnü'd-Dehhân, *Şerhu'd-durûs fi'n-nahv*, ed. İbrâhîm Muhammed el-İdkâvî (Kahire: Matbaatu'l-Emâne, 1991), 304.

21 Mâlakî, *Rasfu 'l-mebânî fî şerhi hurûfî 'l-meânî*, 5.

22 İbrâhîm b. Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye es-Safâkûsî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabiyye*, ed. Sâlih b. Husayn el-Âkîd (Suudi Arabistan: Mecelletü Câmiati'l-İlmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 212.

23 Şadoğlu, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları*, 41-42.

24 Turunç Akyürek, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Tahâvî Örneği*, 9.

25 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfî'l-meânî*, 385.

26 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfî'l-meânî*, 386-390.

İntihâu'l-Gâye Anlamı

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْأَيْمَنِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ “Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulu-nu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.”²⁷ ayeti bu anlama örnek verilebilir.²⁸ وَلَكِنْ إِنْ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَامِكُمْ، وَلَا إِلَى صُورِكُمْ، وَلَكِنْ “Allah, sizin cüsselerinize ve şekillerinize değil, kalplerinize ve amellerinize bakar.”²⁹ hadisi yine bu kullanıma örnek gösterilebilir. Hadiste İly harf-i cerri ile kastedilen Allah’ın mahşer günü geldiğinde, iş en zirveye ulaş-tığında bedene ve şekle değil, en nihai olarak kalplere ve amellere bakacağıdır.

Musâhabe (Beraberlik) Anlamı

مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ “Allah’a giden yolda bana yardımcı olacak olanlar kimler-dir?”³⁰ ayetinde İly musahabe anlamında kullanılmıştır.³¹ Mâna; “Ben, Allah ile birlikte bir yola çıkacağım. Bu yolda bana yardımcı olacak olanlar kimlerdir?” takdirindedir.

Tebyin (Açıklama) Anlamı

السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ “Zindan bana daha sevimlidir”³² ayeti bu kullanıma örnek verilebilir.³³ Ayette İly kullanılmamış olsaydı zindan daha sevimlidir anlamı olup mâna genel olarak da anlaşılabilirdi. Ancak insanın fitratı gereği zindanda kal-mak genellikle kişinin hoşnut olacağı bir durum değildir. İly harf-i cerri zikredile-rek bu durumun Hz. Yusuf’a özel bir durum olduğu açıklanmıştır.

□

Bu harf, ismin başına gelir ve onu cer eder. Asıl ve zait anlamda kullanılır. Birçok anlamı bulunmakla birlikte temel anlamlarından bazıları ılsak, teaddi, isti-tiâne ve talildir.³⁴ Diğer anlamları için bakınız.³⁵

27 Kur'an Yolu (Erişim 21 Mayıs 2026) el-İsrâ 17/1.

28 Muhammed Ali Sûltani, *el-Edavâtü'n nahviyye ve meânîha fi'l Kur'âni'l Kerîm* (Dimaşk: Dâru'l-Asâ, 2010), 19.

29 Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Şahih-i Müslim* (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekahu, 1374/1955) “Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, 2564.

30 Kur'an Yolu (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Saf 61/14.

31 Murâdî, *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*, 385,386.

32 Kur'an Yolu (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Yusuf 12/33.

33 Safâkûsî, *et-Tuhfetü'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabîyye*, 217.

34 Murâdî, *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*, 36-39.

35 Murâdî, *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*, 40-50.

İlsak Anlamı

İlsâk sözlükte yapıştırmak, bağlamak, bitiştirmek gibi anlamlara gelir. **أمسكت الحبل بيدي** (İpi elimle tuttum).³⁶ Yani elime yapıştı, sıkıca kavradım anlamı bu kullanıma örnektir. “**صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاةِ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً**” “Cemaatle kılınan namaz, tek başına kılınan namazdan yirmi yedi derece faziletlidir.”³⁷ Hadisi yine bu anlama örnek verilebilir. Hadiste geçen **بسبع وعشرين** ifadesiyle bir kimse eğer cemaatle namaz kılsa o namaza bağlı, yapışık yirmi yedi derece mükafat vardır anlamı beyan edilir.

Teaddi Anlami

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ. harfî fiili müteaddi hale getiren harflerdendir. "Allah dileseydi onların işitme ve görme duyularını yok ederdi."³⁸ âyetinde normalde "yok olmak, silinmek, gitmek, görüşünde olmak" gibi anlamlara gelen ذَهَبَ fiili, ب harfî ceriyle "yok etmek" anlamında kullanılmıştır.³⁹

İstiâne Anlamı

İstiâne, yardım istemek, yardım talebinde bulunmak gibi anlamlara gelir. بسم الله الرحمن الرحيم örneği⁴⁰ “Allah’ın adıyla başlarım” anlamı taşır ve burada, kişinin işine Allah’ın yardımıyla başlama niyeti vurgulanır.

Tâtil Anlamı

اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ ب harfî ta'lîl (sebeþ) anlamında da kullanılır. “Buzağıyı Tanrı edindiğinizden dolayı kendinize zulmettiniz.”⁴¹ âyeti bu anlama örnektir.⁴²

Zait kullanımına örnek olarak “قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا” “Şahit olarak Allah yeter.”⁴³ ayeti verilebilir.⁴⁴ Bu ayette ب pekiştirme anlamında kullanılmıştır.



Yemin harfidir. Özellikle Allah lafzı için hususi olarak kullanılır. Örnek olarak “قَالُوا تَاللّٰهِ تَتَّقُونَا يُذَكِّرْ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ” “Oğulları, “Allah’a

36 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfî'l-meânî*, 36.

37 Müslim, “Mesâcid ve Mevâzi’i’ş-Şalât”, 650.

38 *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Bakara 2/20.

39 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfî'l-meânî*, 37.

40 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*, 38.

41 el-Bakara 2/54.

42 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fî hurûfi'l-meânî*, 39.

43 el-İsrâ 17/96.

44 Zemahşerî, *el-Mufasssal fî sinâti'l-İ'râb*, 425.

andolsun ki, sen Yûsufum! diye diye sonunda büsbütün helak olacaksın”⁴⁵ dediler. Âyeti verilebilir.⁴⁶

□□□

Cer, atıf, ibtida, fiili muzariyi nasb eden edat ve bazen de ف harfî yerine kullanılabilir.⁴⁷ Harf-i cer olarak temel anlamı intihâü’l gayedir. Sadece zahir ismi cer eder. Örnek olarak *مَطْلَعُ الْفَجْرِ هِيَ حَتَّى مَطْلَعُ الْفَجْرِ* “O gece tan yeri ağarcıncaya kadar esenlik doludur.”⁴⁸ (Kadir 97/5) ayeti verilebilir.⁴⁹

□□□□, □□□□, □□□□

Bu harfler müşterek lafızlardır. Harf-i cer olabildikleri gibi istisna edatı ve fiil olarak da kullanılabilirler. Sürekli harf-i cer olarak gelmezler. Aynı anlamda kullanılırlar. *زَيْدٌ قَامَ الْقَوْمَ خَلَا زَيْدٌ* harf-i cer oluşuna örnek olarak verilebilir.⁵⁰ İl-gili edattan sonra gelen kelimenin mansub veya mecrur oluşu ise ihtilafıdır. Bu, ancak belirli karinelerden ve bağlamdan anlaşılabilir.

□□

Basralılara göre harf-i cerdir. Cümleye “nice” anlamı katar. *إِنْ يَقْتُلُوكَ فَإِنَّ قَتْلَكَ* “Eğer seni öldürürlerse bu senin için bir ayıp değildir. Fakat niceleri vardır ki utanç vericidir.” şiiri buna örnek olarak verilebilir.⁵¹

□□

En meşhur anlamı mücaveze (uzaklaşma)dir. Bunun dışında bedel, istila, istiâne, ta’lil gibi anlamları vardır.

Mücâveze Anlamı

Mücâveze kelimesi sözlükte uzaklaşma, terk etmek, yanından geçmek, sınırı geçmek gibi anlamlara gelir. *رَمَيْتَ عَنِ الْقَوْسِ* “oku attım” örneği bu mânaya örnek verilebilir.⁵² Kastedilen anlam “ok yaydan uzaklaştı” şeklindedir.

Bedel Anlamı

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا “Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez.”⁵³ Âyeti bu mânaya örnek verilebilir.⁵⁴ Ayette “baş-

45 el-Yûsuf 12/85.

46 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fi hurûfi 'l-meânî*, 57.

47 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fi hurûfi 'l-meânî*, 542.

48 *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Kadr 98/5.

49 Sûltani, *el-Edavâtü'n nahviyye ve meânîha fi 'l Kur'âni 'l Kerîm*, 42.

50 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fi hurûfi 'l-meânî*, 436.

51 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fi hurûfi 'l-meânî*, 439.

52 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fi hurûfi 'l-meânî*, 245.

53 el-Bakara 2/123.

54 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fi hurûfi 'l-meânî*, 246.

kası için bir şey ödeyemez” ifadesinden kasıt, kimse başkasının yerine bir şey ödeyemez, onun sorumluluğunu üstlenemez şeklindedir.

İstî'lâ Anlamı

“Biz senin sözünle tanrılarımızı bırakacak değiliz.”⁵⁵ âyeti istî'lâ (üstünlük) anlamına örnektir.⁵⁶ Yani senin sözün üzerine anlamına gelir. Bu ayet aynı zamanda ta'lil (sebeup) anlamına da örnek verilebilir.⁵⁷

□ □ □

Asıl anlamı istî'lâ (üstünlük)'dır. Bunun dışında musâhabe (beraberlik), ta'lil (sebeup) gibi anlamları vardır.⁵⁸

İstî'lâ Anlamı

“Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir.”⁵⁹ Bu anlama örnek verilebilir.⁶⁰

Musâhabe (Beraberlik) Anlamı

“Malı sevdiklerine verendir.”⁶¹ Yani “sevdikleriyle paylaştır” ayeti bu manaya örnek verilebilir.⁶²

Tâ'lil (Sebeup) Anlamı

“Size doğru yolu göstermesinden ötürü Allah'ı tazimle anmanız için ve şükredesiniz diye uygun hükümler gönderiyor.”⁶³ âyeti bu manaya örnek verilebilir.

□ □

Harf-i cerlerden biridir ve dokuz anlamı vardır.⁶⁴ Bunların en önde geleni ise zarfiyyet (kaplama, içine alma) anlamıdır. Bunun dışında musahabe, ta'lil, mukayese gibi anlamlara da sahiptir.⁶⁵

Zarfiyyet Anlamı

Hakiki ve mecazi olmak üzere ikiye ayrılır. “Belirlenmiş günlerde Allah'ı zikredin”⁶⁶ ayeti hakiki anlamına örnektir. Bu örnekte في

55 Kur'an Yolu (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Hûd 11/53.

56 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabiyye*, 227.

57 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*, 247.

58 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabiyye*, 229.

59 Kur'an Yolu (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Rahmân 55/26.

60 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabiyye*, 229.

61 el-Bakara 2/177.

62 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabiyye*, 229.

63 el-Bakara 2/185.

64 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*, 251-252.

65 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*, 250.

66 el-Bakara 2/203.

belirlenmiş günlerde derken zaman bildirir. “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ” “Kısasta sizin için hayat vardır.”⁶⁷ âyeti ise mecazi anlamına örnektir.⁶⁸ Burada mecaz anlamda olmasının sebebi, في’nin asıl olarak zaman yahut mekân anlamında kullanılmamış olmasından kaynaklanır. Zira kısas, mekân yahut zaman ibaresi değildir. Peygamberimiz (s.a.v)’in وَالْفَرَاغُ وَالصَّحَّةُ مِنَ النَّاسِ الصَّحَّةُ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الصَّحَّةُ وَالْفَرَاغُ “İki nimet vardır ki insanların çoğu bunlardan aldanmıştır. Bunlar sağlık ve boş vakittir.”⁶⁹ hadisi bu anlama örnek verilebilir. Hadiste في kullanımı ile aldanma eyleminin insanın içinde bulunduğu ve bizzat kendi iradesiyle bunu yaptığı zarfîyyet anlamı ile ifade edilmiştir.

Musahabe (Beraberlik) Anlamı

“Allah buyuracak ki: سِزDEN ÖNCE GEÇMİŞ CİN VE İNSAN TOPLULUKLARI ARASINDA SİZ DE ATEŞE GİRİN.”⁷⁰ âyeti bu manaya örnek olarak verilebilir.⁷¹ Ayette “insan toplulukları” ile kastedilen onlarla birlikte girin anlamındadır.

Ta’lil (Sebep) Anlamı

“Allah’ın daha önceden yazılmış bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle size büyük bir azap doku-
nurdu.”⁷² âyeti bu anlama örnek olarak verilebilir.⁷³

Mukayese Anlamı

“Halbuki dünya hayatının sağladığı fayda, ahiretinkine göre pek azdır.”⁷⁴ âyeti, bu anlama örnek verilebilir.⁷⁵ Ayette dünya ve ahiret hayatı arasında kıyas yapılırken في harf-i ceri kullanılmıştır.



Harf-i Cer ve fiili muzarinin başına gelerek onu nasb eden edat olarak kullanılır.⁷⁶ Harf-i cer olarak kullanıldığında istifham mîmine bitişir.⁷⁷ Buna örnek olarak كَيْمِه؟ yani hangi sebepten ötürü yaptın? cümlesi verilebilir.⁷⁸

67 el-Bakara 2/179.

68 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fî hurûfi 'l-meânî*, 250.

69 Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. Muğîre b. Berdizbeh Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu'fî, *Şahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422) “Rikâk”, 6412.

70 *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2026) el-A'râf 7/38.

71 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fî hurûfi 'l-meânî*, 250.

72 *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Enfâl 8/68.

73 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fî hurûfi 'l-meânî*, 250.

74 *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Tevbe 9/38.

75 Safâkûsî, *et-Tuhfetu 'l-vefiyye bi maânî hurûfi 'l-Arabiyye*, 219.

76 Murâdî, *el-Cenâ 'd-dâni fî hurûfi 'l-meânî*, 261.

77 Safâkûsî, *et-Tuhfetu 'l-vefiyye bi maânî hurûfi 'l-Arabiyye*, 240.

78 Mâlakî, *Rasfu 'l-mebânî fî şerhi hurûfi 'l-meânî*, 215.



Bu harf-i cer pek çok anlama gelir. Bazı alimlere göre otuz farklı anlamı vardır. Asli anlamlarının yanı sıra zâit harflerden de kabul edilir.⁷⁹ Hakiki anlamı mülkiyet (sahiplik) olan bu harf, bunun dışında teşbih, tahsis (aidiyet), istihkak (hak etme), ta'lil, taaccub gibi anlamlarda kullanılır. Diğer anlamlar için bakınız.⁸⁰

Mülkiyet (Sahiplik) Anlamı

“وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” “Göklerin ve yerin hükümrânlığı Allah’ındır.”⁸¹ âyeti bu anlama örnek olarak verilebilir.⁸² Ayette göklerin ve yerin yegâne sahibinin “Allah” olduğu vurgulanmıştır.

Teşbih Anlamı

“وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا” “Allah size kendi cinsinizden eşler yarattı.”⁸³ âyeti bu anlama örnek verilebilir. Ayette ilgili harf-i cerden maksat size sizin gibi yani insan türünden eşler yarattı demektir.⁸⁴

Tahsis (Aidiyet) Anlamı

“يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ” “Onlar Süleyman’a, isteğine göre yüksek ve görkemli binalar, heykeller, havuz gibi lengerler, yerinden kalkmaz kazanlar imar ederlerdi.”⁸⁵ ayeti bu anlama örnek verilebilir. Ayette yapılan bu şeylerin Hz. Süleyman’a tahsis edildiğinden bahsedilmiştir.⁸⁶ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ. أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ. أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ. “Bir insan öldüğünde üç şey hariç ameli kesilir: Sadaka-i câriye, faydalanan ilim; kendisine dua edilen hayırlı bir evlat.”⁸⁷ hadisi de bu anlama örnektir. يدعو له derken duanın o çocuğu yetiştiren kişiye özel olduğu belirtilmiştir.

İstihkak (Hak etme) Anlamı

النار للكافرين “Cehennem kâfirler içindir.” cümlesi bu anlama örnek olarak verilebilir.⁸⁸

79 Mâlakî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, 220.

80 Mâlakî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, 218-256.

81 *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Âl-i İmran 3/189.

82 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabîyye*, 223.

83 *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Nahl 16/72.

84 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabîyye*, 223.

85 *Kur'an Yolu* (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Sebe' 34/13.

86 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabîyye*, 223.

87 Müslim, “*Yasiyye*” 1631.

88 Murâdî, *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*, 96.

Ta'lil (Sebeb) Anlamı

“İnsanlar arasında hüküm vermek için...”⁸⁹ ayeti bu anlama örnek olarak verilebilir.⁹⁰

□ □ □

لعل yaygın olarak inne ve kardeşlerinden sayılmasına rağmen, Ukayl kabilesine göre harf-i cer olarak kabul edilir.⁹¹ Bu konudaki delil ise Ukayl kabilesinden Ka'b b. Sa'îd'in söylediği لَعَلَّ أَبِي الْمَغْوَارِ مِنْكَ “Dedim ki; sesini yükselterek bir kere daha çağır. Belki Ebu'l Miğvâr sana daha yakındır.”⁹² adlı şiirdir.

□ □ □

متى kelimesinin yaygın kullanımları; ism-i istifhâm ve ismi şart olmakla birlikte, Huzeyl kabilesi harf-i cer olarak da kullanmıştır. شَرَيْنَ بِمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَّعَتْ “Bulutlar deniz suyundan içtiler. Sonra gürültülü yeşil dalgalardan su alıp yükseldiler.” şiiri buna örnek verilebilir.⁹³

□ □ □ - □ □ □

Müşterek lafızlardır. Harf ve isim olurlar.⁹⁴ İbtidâü'l-Gâye anlamında kullanılırlar. Kendilerinden sonraki kelime eğer merfuysa isim, mecrursa harf kabul edilirler. Çoğunlukla مَ den sonra gelen kelime merfu olurken, yani isim olarak kullanılırken, مِنْ den sonra gelen kelime mecrur olur ve harf olarak kullanılır. مَا “Onu iki günden beri görmedim” örneği مَ harfinin isim kullanımına örnektir.⁹⁵ Aynı örnekte مَ harfini مِنْ yaparsak da kendisinden sonraki kelime genellikle mecrur olarak gelir.

□ □

Harf-i cerlerden birisidir ve asıl anlamı ibtidâü'l-gâyedir. Buna ek olarak beyan (açıklama), teb'iz (kısmilik), bedel gibi anlamları da vardır.⁹⁶

89 el-Bakara 2/213.

90 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabiyye*, 224.

91 Halid el-Ezherî, *Şerhu'l-Tasrîh alâ't-Tavdîh ev't-tavdîh bi-madnûni't-tavdîh fi'n-nahv* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/296; Sefa Erkmen, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 45.

92 Ebu'l Hasan el-Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûni ale Elfiyyeti İbn Malik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/104.

93 Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûni ale Elfiyyeti İbn Malik*, 2/62; Şadoğlu, *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları*, 106.

94 Murâdî, *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*, 304.

95 Safâkusî, *et-Tuhfetu'l-vefiyye bi maânî hurûfi'l-Arabiyye*, 236.

96 Hasan Abdullah Abdullah, *Hurûfu'l-meânî beyne'l-edâ'i'l-lugavî ve'l-vazifeti'n-nahviyye* (Güney Afrika: Güney Afrika Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), 136.

İbtidaul Gaye (Başlangıç Noktası) Anlamı

“Oysa Allah onları arkalarından kuşatmıştır.”⁹⁷ ayeti bu mânaya örnek olarak verilebilir.

Beyan Anlamı

استريت خاتما من حديد “Demirden bir yüzük aldım” cümlesi bu anlama örnek verilebilir. Bir yüzük satın aldım denildiğinde bu yüzüğün demirden mi, altından mı, gümüşten mi, vb. olduğu hususunda bir kapalılık vardır.⁹⁸ Örnekte min harfi, beyân anlamında kullanılmış ve kapalılık giderilmiştir.

Teb’iz Anlamı

“Allah içlerinden bir kısmıyla konuştu”⁹⁹ ayeti bu anlama örnek olarak verilebilir.¹⁰⁰ Burada من kısmilik ifade eder. Yani Allah içlerinden hepsiyle değil bazılarıyla konuştu takdirindedir.

Bedel (Yerine Geçen) Anlamı

أَرْضَيْتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ “Yoksa ahiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz?”¹⁰¹ ayeti buna örnek verilebilir. Ayette maksat dünya hayatını ahiret hayatına tercih mi ediyorsunuz? yani ahiret hayatı yerine dünya hayatına mı önem vermeyi düşünüyorsunuz? şeklindedir.

□

و harfi kasem harflerinden birisidir ve yemin anlamında kullanıldığında kendisinden sonraki kelimeyi cer eder. Buna örnek olarak وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ “Yemin olsun incire ve zeytine...”¹⁰² (Tîn 95/1) ayeti verilebilir.

Sonuç

Arapçada harf-i cerler, kendisinden sonra gelen ismi cer eden, cümleye çeşitli anlamlar kazandıran, isim ve fiilin yardımcısı konumunda bulunan kelime çeşididir.

Bu çalışmada, harf-i cerlerin temel anlamları örneklerle birlikte izah edilerek cümlelere kattıkları anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bazı harf-i cerler, isti’lâ, tebyîn, ilsâk, intihâu’l gaye gibi pek çok anlamı ihtiva ettiğinden çalışmanın kapsamı gereği yalnızca temel mânaları üzerinde durulmuştur. Anlamlar açıklanırken çeşitli kaynaklardan alıntılar yapılmış, örnekler genellikle Kur’an ayetleri, Hadisler, Arap şiiri ve yer yer gündelik kullanımlardan seçilmiştir.

97 Kur’an Yolu (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Bûruc 85/20.

98 Abdullah, Hurûfu’l-meânî beyne’l-edâ’i’l-lugavî ve’l-vazîfeti’n-nahviyye, 137.

99 el-Bakara 2/253.

100 Abdullah, Hurûfu’l-meânî beyne’l-edâ’i’l-lugavî ve’l-vazîfeti’n-nahviyye, 137.

101 el-Tevbe 9/38.

102 Kur’an Yolu (Erişim 21 Mayıs 2026) el-Tîn 95/1.

Harf-i cerlerin çeşitli manaları içerisinde barındırması, cümleyi anlama bakımından oldukça önemlidir. Cümlede harf-i cerin mânası anlaşılamadığında veya yanlış anlaşıldığında, bu durum, bağlamda kopukluk meydana gelmesine sebebiyet verebilir. Bu da cümlenin doğru bir şekilde anlaşılmasını güçleştirebilir. Bu minvalde, harf-i cerlerin cümle içerisinde bulunduğu konumu iyi tespit etmek ve doğru manayı verebilmek, cümlenin anlaşılması bakımından önemlidir. Tek bir anlamı ihtiva ettiği gibi, aynı harf-i cer aynı cümlede birden fazla mânayı da içerisinde barındırabilir. Bu durum ise harf-i cerler özelinde ilgili cümlede kastedilenin daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlar. Sonuç olarak, harf-i cerlerin hem irap hem de mâna bakımından cümlede önemli bir yere sahip olduğu; cümleden çıkarılması halinde mânanın tam olarak verilemeyeceği, birçok anlama sahip olduklarından bulundukları cümlelerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladıkları söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdullah, Hasan Abdullah. *Hurûfu'l-ma'ânî beyne'l-edâ'i'l-lugavî ve'l-vazife-ti'n-nahviyye*. Güney Afrika: Güney Afrika Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Amin Abdalla, Alaa Mohamed. *Âl-i İmran ve Nisa Sûrelerinde Harf-i Cerlerin Manaya Etkisi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisan-süstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Durmuş, İsmail. "HARF". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/158-163. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Efgâni, Saîd b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mûcez fî Kavâ'idî'l- Lugatî'l-Ara-biyye*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1424.
- Erden, Muhammed İbrahim. *Harf-i Cerlerin Anlam Zenginliği: Bakara Suresi Özelinde*. ed. Nusrettin Bolelli - Ahmet Akıl. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Erkmen, Sefa. *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Cessâs Örneği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensti-tüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Eşmûnî, Ebu'l Hasan el-. *Şerhu'l-Eşmûni 'ale Elfiyyeti İbn Malik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Ezherî, Halid el-. *Şerhu't-Tasrîh alâ't-Tavdîh ev't-Tavdîh bi-Madnûni't-Tavdîh fî'n-Nahv*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Muhammed Neîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426.
- Hassân, Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfî*. 4 Cilt. y.y: Dâru'l-Ma'ârif, 15. Basım, ts.
- İbn Kâsim el-Murâdî, Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. 'Abdullâh b. 'Alî el-Murâdî el-Mısrî el-Mâlikî. *el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfî'l-Me'ânî*. thk. Fahreddîn Kâbâve - Muhammed Nedîm Fâdil. Beyrut: y.y, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî î. *Lisân'l- Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbnu'd-Dehhân, Ebû Muhammed Sa'îd b. el-Mubârek b. 'Ali en-Nahvî. *Şer-hu'd-Durûsi fî'n-Nahv*. ed. İbrâhîm Muhammed el-İdkâvî. Kahire: Mat-ba'atu'l-Emâne, 1991.
- Koca, Güler. *Arap Dilinde Edatların İşlevselliği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

- Lebdî, Muhammed Semir Nağîb el-. *Mu'cemu'l- Mustalahâtî'n- Nahviyyeti ve's-Sarfıyye*. y.y: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, 1405.
- Mâlakî, Ahmed b. Abdü'n-Nûr el-. *Rasfu'l- Mebânî fî Şerhi Hurûfî'l- Me'âni*. ed. Ahmed Muhammed el-Harrât. Suriye: Mecma'u'l-Luğa el-Arabiyye, ts.
- Nisâbü'rî, Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-. *Şahîh-i Müslim*. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekahu, 1374.
- Safâkusî, İbrâhim b. Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye es-. *et-Tuhfetu'l-Vefıyye bi Ma'ani Hurufi'l-'Arabiyye*. ed. Sâlih b. Husayn el-'Âkîd. Suudi Arabistan: Mecelletü Câmî'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye, ts.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdus-selâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.
- Sûltani, Muhammed Ali. *el-Edavâtü'n Nahviyye ve Meânîha fî'l Kur'âni'l Kerîm*. Dimaşk: Dâru'l-'asâ, 2010.
- Şadoğlu, Murat Serdar. *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kullanım Boyutları*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Turunç Akyürek, Hanife Nur. *Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Ahkâm Ayetlerinde Manaya Etkisi: Tahâvî Örneği*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Yıldırım, Muhammed Emin. *Arap Dilinde Edatların Tür ve İşlevleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kur'an Yolu. "el-A'râf 7/38". *Kur'an Yolu*. 21 Mayıs 2026. Erişim 21 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/992/38-39-ayet-tefsiri>
- Kur'an Yolu. "el-Bakara 2/20". *Kur'an Yolu*. 21 Mayıs 2026. Erişim 21 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Bakara-suresi/24/17-20-ayet-tefsiri>
- Kur'an Yolu. "el-Enfâl 8/68". *Kur'an Yolu*. 21 Mayıs 2026. Erişim 21 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Enf%C3%A2l-suresi/1227/67-69-ayet-tefsiri>
- Kur'an Yolu. "el-İsrâ 17/1". *Kur'an Yolu*. 21 Mayıs 2026. Erişim 21 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2030/1-ayet-tefsiri>
- Kur'an Yolu. "el-Nahl 16/72". *Kur'an Yolu*. 21 Mayıs 2026. Erişim 21 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nahl-suresi/1973/72-73-ayet-tefsiri>

Kur'an Yolu. "el-Rahmân 55/26". *Kur'an Yolu*. 21 Mayıs 2026. Erişim 21 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Rahm%C3%A2n-suresi/4927/26-28-ayet-tefsiri>

Kur'an Yolu. "el-Saf 61/14". *Kur'an Yolu*. 21 Mayıs 2026. Erişim 21 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Saff-suresi/5173/10-14-ayet-tefsiri>

Kur'an Yolu. "el-Tevbe 9/38". *Kur'an Yolu*. 21 Mayıs 2026. Erişim 21 Mayıs 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Tevbe-suresi/1273/38-41-ayet-tefsiri>

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr ez-. *el-Mufasssal fî Sın'ati'l-Î'râb*. thk. 'Alî bû-Mulahham. Beyrut: y.y., 1993.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Kontrgaranti Sözleşmesi ve Kefil Alâ'l-Kefil Mukayesesi*

Ummahan Kaya

Orcid ID: 0009-0008-6239-4435

Yüksek Lisans Öğrencisi | Süleyman Demirel Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
ummahanask_2017@outlook.com

Giriş

Borç ilişkilerinde alacaklının alacağını güvence altına alma ihtiyacı, hukuk sistemlerinin teminat mekanizmaları geliştirmesinde önemli bir rol oynamıştır. Tarihsel süreç içerisinde bu ihtiyaca cevap vermek amacıyla farklı hukuk sistemlerinde çeşitli teminat kurumları ortaya çıkmıştır. İslâm hukukunda kefâlet kurumu, herhangi bir borç ilişkisinde alacağın güvence altına alınmasını sağlayan temel mekanizmalardan biri olarak kabul edilmektedir. Kefâlet, bir borcun ifasını teminat altına almak amacıyla, borçlunun edimini yerine getirmemesi ihtimaline karşın ikinci bir kişinin borçtan sorumlu olmayı üstlenmesi anlamına gelmektedir. Bu kurum sayesinde alacaklı, borcun ifasını yalnızca asıl borçludan değil, aynı zamanda kefilden de talep edebilme imkânına sahip olur.

Klasik fıkıh literatüründe kefil alâ'l-kefil, kefalet akdinin bir türü değil, kefalet sorumluluğunun ikinci bir şahıs tarafından üstlenilmesi suretiyle ortaya çıkan ve kefaletin müteselsil bir şekilde genişletilmiş görünümünü ifade eden bir uygulama biçimi olarak değerlendirilmektedir. Buna göre kefil alâ'l-kefilde, asıl borçluya kefil olan kimsenin sorumluluğunu üstlenen bir kefil daha bulunmakta ve alacaklı bakımından teminat zinciri genişlemekte ve kuvvetlenmektedir. Bu yönüyle kefil alâ'l-kefil, klasik İslâm hukukunda teminat ilişkilerinin çok katmanlı bir yapıya kavuşmasını sağlayan önemli bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modern hukuk sistemlerinde ise özellikle ticarî hayatın gelişmesi ve uluslararası ticaret işlemlerinin artmasıyla birlikte teminat ilişkileri daha kurumsal ve teknik bir yapıya kavuşmuştur. Bu çerçevede banka teminat mektupları ve kontrgaranti uygulamaları, ticaret hayatının önemli güvence araçlarından biri hâ-

* Bu çalışma, Prof. Dr. Talip Türcan danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (İslâm Hukukunda Şahsa Kefâlet, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta/Türkiye).

line gelmiştir. Kontrgaranti, bir bankanın başka bir banka tarafından düzenlenen teminat mektubu kapsamında üstlenilecek ödeme yükümlülüğünü güvence altına almak üzere verdiği ve talep halinde bu bankaya ödeme yapmayı taahhüt ettiği soyut (bağımsız) nitelikte bir teminat ilişkisidir. Bu sistem sayesinde teminat zinciri genişlemekte ve garanti veren bankanın üstlendiği riskler paylaşılmaktadır.

Kefil alâ'l-kefil ile kontrgaranti kurumu farklı hukuk sistemlerinde ortaya çıkmış olmakla birlikte, teminat ilişkisini güçlendirme amacı bakımından benzerlik göstermektedirler. Her iki kurum da teminat zincirine ikinci bir güvence ekleyerek alacaklının riskini azaltmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte bu benzerlikler daha çok fonksiyonel düzeyde kalmakta; hukukî yapı, sorumluluk rejimi ve taraf ilişkileri bakımından iki kurum arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, modern hukukta yer alan kontrgaranti kurumunu, İslâm hukukundaki kefil alâ'l-kefil uygulaması ile karşılaştırmalı bir perspektifle incelemektir. Bu bağlamda öncelikle kefil alâ'l-kefilin klasik fıkıh literatüründeki yeri ve hukukî niteliği ele alınacak, ardından kontrgaranti kurumunun modern hukuk sistemlerindeki işleyişi incelenecektir. Daha sonra her iki kurum, teminat ilişkilerindeki fonksiyonları, taraf yapıları ve hukukî sonuçları bakımından mukayeseli olarak değerlendirilecektir.

1. Kavramsal Çerçeve

İslâm hukukunda kefil alâ'l-kefil, kefâlet akdinde birinci kefilin taahhüdüne kefil olan ikinci kişiyi ifade eder. Kefil olan bir kimseye başkalarının kefil olması sahih kabul edilmiştir.¹ Bu yapı tamamen hiyerarşik olup ikinci kişinin sorumluluğu birinci kefilin sorumluluğunun doğmasına bağlıdır. Dolayısıyla sorumluluk zinciri “asıl borçlu, kefil, kefil alâ'l-kefil” şeklinde oluşur ve fer’î’n hükmü tamamen asla tâbî olur.² Klasik fıkıhta, borcun tahsilinde öncelikle asıl borçluya ve birince kefile başvurulması esastır. Kefil alâ'l kefile müracaat daha sonra gelir.³

Kontrgaranti, teminat mektubu düzenleyen kuruluşun, bu işlemten doğan ödeme yükümlülüğü riskini güvence altına almak üzere, başka bir kuruluş tarafından sağlanan karşı teminat niteliğindeki ikinci dereceden bir teminat ilişkisidir.⁴ Kontrgaranti gerçek kişiler arasında da düzenlenebilmekle beraber, daha

1 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 6/248; Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa 1986), 20/34; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni ve Şerhu'l-kebir ala metni'l-Mukni fi fikhî'l-İmam Ahmed B. Hanbel* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997), 5/85.

2 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/169.

3 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/169.

4 Nami Barlas, *Türk Hukuk Sisteminde Banka Teminat Mektupları* (İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınları,

çok bankalar ve finans kurumları tarafından aktif olarak kullanılmaktadır. Bu taahhüt sayesinde, garanti veren kişi edimini yerine getirmek zorunda kaldığında, yapacağı ödemeye karşılık kendisinin garanti altına alınması sağlanır. Böylece teminat mektubunun doğurduğu riske karşı ek bir koruma sağlanır ve taraflar arasında hukukî bir sözleşme niteliği kazanır. Dolayısıyla kontrgaranti, teminat mektubuna fer'î olarak bağlı olmakla birlikte, taraflarca belirlenen hükümlere göre işleyen, kurumsal ve ticarî hayata özgü bir teminat sistemidir.⁵

Kefil alâ'l-kefil ile kontrgaranti fonksiyonel olarak benzerlik gösterse de aralarındaki temel fark, fer'iyet bağının niteliği ve talep sırasının işleyiştir. Kefil alâ'l-kefil sisteminde fer'iyet mutlak olup ikinci kefilin yükümlülüğü birinci kefilin yükümlülüğüne sıkı şekilde bağlıdır. Asıldaki sorumluluk düşerse fer'î sorumluluk da kendiliğinden sona erer.⁶ Buna karşılık kontrgarantide sözleşme serbestisi geniş kapsamlıdır. Kontrgaranti şeklen ve içerik olarak ayrı bir sözleşme olarak veya kredi sözleşmesi, çerçeve anlaşması, genel işlem şartları gibi başka bir sözleşmenin içinde yer alan maddeler şeklinde düzenlenebilir. Taraflar aksini düzenlememişse kontrgarantinin sorumluluğu teminat mektubu ilişkisinden bağımsız olarak da devam edebilir.⁷ Bir başka deyişle, kontrgarantinin ilk teminata bağlı olup, ilk teminatın sona ermesiyle ikinci teminatın (kontrgaranti) sona ermesi anlaşmanın ne şekilde yapıldığına bağlıdır.

Sonuç olarak kefil alâ'l-kefil, kontrgarantinin klasik fıkıhtaki fonksiyonel karşılığı olarak değerlendirilebilse de taraf ilişkileri, alacakta talep sırası ve teminatların birbirine bağlılığı (kontrgaranti asıl teminattan bağımsız olabilir) noktaları bakımından önemli ölçüde ayrılır. Kontrgaranti daha ziyade kurumsal bir güvene dayanan teminat ilişkisi sunarken, kefil alâ'l-kefil şahsa güveni esas alan bir yapıya sahiptir.

2. Literatürde Kefâlet ve Kontrgaranti Tartışmaları

Kefâlet kurumu, borç ilişkilerini güvence altına alan temel teminat mekanizmalarından biri olarak klasik İslâm hukuk literatüründe geniş biçimde incelenmiştir. Kefil alâ'l-kefil ise, kefâletin müteselsil bir şekilde genişletilmiş görünümü olup, söz konusu uygulama müstakil bir başlık altında değil, kefâlet konusunun genel çerçevesi içerisinde değerlendirilmiştir. İslâm hukukunda kefâlet yalnızca asıl borçlu ile alacaklı arasındaki ilişkiyi güçlendiren bir kurum olarak değil, aynı

1986), 58.

5 Vahit Doğan, *Teminat Mektupları* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2015), 273.

6 Serahsî, *el-Mebsût*, 19/169.

7 Seza Reisoğlu, *Banka Teminat Mektupları ve Kontrgarantiler* (Ankara: Doğuş Matbaacılık, 1997), 303.

zamanda borcun ifasını güvence altına alan sosyal bir dayanışma mekanizması olarak kabul edilmiştir.

Hanefî⁸, Şâfiî⁹, Mâlikî¹⁰ ve Hanbelî¹¹ mezheplerine ait temel kaynaklarda kefâlet akdinin mahiyeti, akdin tarafları, şartları ve sonuçları ayrıntılı şekilde incelenmiştir. Kefil alâ'l kefil konusunda ise mezheplerin yaklaşımları şu şekildedir:

Hanefî fakihler, kefâlet akdinin zimmet esasına dayalı yapısından hareketle bir kefilin sorumluluğunun başka bir kişi tarafından teminat altına alınmasını prensip olarak mümkün görmüşlerdir.¹² Bu yaklaşım, kefâletin borcu zimmete ekleyen bir sorumluluk ilişkisi olmasıyla açıklanmıştır. Nitekim klasik eserlerde bir kefile birden fazla kişinin kefil olmasının mümkün olduğu, bunun alacaklının teminat imkânlarını genişlettiği belirtilmektedir.

Mâlikî mezhebine göre bir kefilin sorumluluğunu güvence altına almak amacıyla başka bir kişinin ona kefil olması geçerli kabul edilir. Bu durumda ikinci kefil, ilk kefilin üstlendiği yükümlülüğün teminatını sağlamış olur.¹³

Hanbelî mezhebinde de benzer şekilde kefile kefil olunması sahih görülmüştür. Buna göre bir kimsenin, kefilin üstlendiği borç veya sorumluluğu teminat altına almak üzere onun kefâletini üstlenmesi mümkündür ve bu şekilde gerçekleştirilen akit geçerli kabul edilmektedir.¹⁴

Modern hukuk sistemlerinde ise teminat ilişkileri özellikle ticarî faaliyetlerin gelişmesi ve uluslararası ticaretin yaygınlaşmasıyla birlikte daha kurumsal ve teknik bir yapıya kavuşmuştur. Bu kapsamda banka teminat mektupları ve kontrgaranti uygulamaları, ticarî hayatın vazgeçilmez unsurlarından biri hâline gelmiştir.

Kontrgarantide, bankanın teminat mektubu düzenleyerek lehtar (asıl borçlu) adına gayrinakdi kredi sağlaması ve bu teminatın paraya çevrilmesi halinde, bankanın asıl borçluya rücû edememesi riskine karşılık, söz konusu bedelin başka bir banka veya üçüncü kişi tarafından (kontrgarantör) karşılanması güvence altına alınmaktadır. Bu sözleşme ile banka, teminat mektubunun nakde tahvili sonucunda üstlendiği mali yükü rücû hakkı çerçevesinde ilgili kişilere yönelte-

8 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 19/161.

9 Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî el-Mısırî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâr İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1992), 4/432.

10 Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrerem) es-Saîdî Adevi, *el-Huraşi ala Muhtasarı Seydi Halil ve bi- hamişihî Haşiyetu's- Şeyh Ali el- Adevi* (Beyrut: Dâr Sadır, ts.) 6/21.

11 Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/70.

12 Serahsî, *el-Mebsût*, 20/34.

13 Adevi, *el- Huraşi*, 6/23.

14 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 5/85.

bilme güvencesi elde eder.¹⁵ Özellikle uluslararası ticarete farklı ülkelerde faaliyet gösteren bankalar arasında kurulan kontrgaranti ilişkileri, teminat zincirinin güçlendirilmesi ve riskin dağıtılması bakımından önemli bir işlev görmektedir.

Kontrgarantinin hukukî niteliği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar kontrgarantiyi kefâlete benzer fer'î bir teminat ilişkisi olarak değerlendirmiştir.¹⁶ Bazıları ise kontrgarantinin bağımsız bir garanti sözleşmesi olduğunu savunmuştur. Günümüzde ağırlık kazanan görüş, kontrgarantinin bağımsız bir garanti ilişkisi olduğu yönündedir. Buna göre kontrgaranti ne temel borç ilişkisine ne de teminat mektubu ilişkisine sıkı şekilde bağlıdır. Aksine bankalar arasında kurulan ayrı bir sözleşmeye dayalı güvence mekanizmasıdır.

3. Taraflar

Kefil alâ'l-kefil ve kontrgarantinin daha iyi anlaşılabilmesi için, her birinin dayandığı taraf ilişkilerini incelemek faydalı olacaktır.

3.1. Kefil / Garantör (Garanti Veren)

Kefâlet akdinde *kefil*, asıl borçlunun eda etmediği borcu üstlenerek alacaklıya güvence sağlayan kişidir. Modern hukukta bu rolün karşılığı büyük ölçüde garantör bankadır. Çünkü banka düzenlediği teminat mektubu ile muhatap lehine bir güvence taahhüdünde bulunur.¹⁷ Nasıl ki kefil, alacaklının talebi hâlinde borcu ifaya hazır bir teminat oluşturuyorsa, garantör banka da aynı şekilde muhataba verdiği garanti ile benzer bir güvence işlevi görür.

Bununla birlikte iki yapı arasında önemli bir fark vardır: Kefilin sorumluluğu şahsîdir ve fer'î nitelik taşır. Bir başka deyişle asıl borç sona erdiğinde kefilin sorumluluğu da kendiliğinden düşer.¹⁸ Oysa garantör bankanın sorumluluğu sözleşmeseldir ve çoğu zaman bağımsız bir nitelik taşıyabilir.¹⁹ Bu durumda banka, asıl borç ilişkisinden tamamen bağımsız olarak, yalnızca verdiği garanti metnindeki taahhüt çerçevesinde sorumludur. Dolayısıyla kefil ile garantör banka aynı güvenceyi sağlıyor görünse de bağlandıkları hukukî yapı ve sorumluluklarının dayanağı bakımından birbirinden ayrılır.

15 Faruk Yalvaç, *Bankacılık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: OTDÜ Yayıncılık, 2008), 127.

16 Ali Taşpolat, *Döviz Teminat Mektupları* (İstanbul, Hilal Matbaacılık, 1985), 13.

17 Doğan, *Teminat Mektupları*, 90.

18 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î 'u ş-sanâ'î 'fî tertibi ş-şerâ'î* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2000), 6/19.

19 Reisoğlu, *Banka Teminat Mektupları ve Kontrgarantiler*, 54.

3.2. Mekfûlün Anh / Lehtar

Kefâlet akdinde borcun asıl yükümlüsü *mekfûlün anhtır*. Modern banka teminatlarında bunun karşılığı lehtar yani bankadan teminat mektubu düzenlenmesini talep eden taraftır.²⁰ Lehtar aslında kontrgaranti sözleşmesinin doğrudan tarafı olmayıp, sözleşme ilişkisinin doğmasına sebep olan kişidir.²¹ Lehtar gerçek kişi olabileceği gibi tüzel kişi de olabilir.²²

Mekfûlün anh ile lehtar arasındaki temel fark şu noktalarda belirginleşir:

Kefâlette asıl borçlu ile kefil ilişkisi çoğu zaman sosyal bir dayanışma veya kişisel güven esasına dayanır.

Kontrgarantide lehtar ile bankalar arasındaki ilişki tamamen ticarî ve sözleşmeseldir; banka teminat vermek için lehtardan mutlaka karşı teminat (kontrgaranti) talep eder.

Dolayısıyla lehtar, modern sistemde daha teknik bir konumda bulunurken, mekfûlün anh daha kişisel bir borç ilişkisinin merkezinde yer alır.

3.3. Mekfûlün Leh/ Muhatap

Kefâlet akdinde alacaklı, borcun ifasını talep etme yetkisine sahip olan taraf olup klasik fıkıh literatüründe *mekfûlün leh* olarak adlandırılır. Mekfûlün leh, kefâlet akdiyle birlikte alacağını güvence altına alır ve şartları oluştuğunda asıl borçluya veya kefile başvurabilir.²³ Banka garantisi ve kontrgaranti yapısında ise borcun alacaklısı olan kimse muhatap olarak isimlendirilir. Muhatap, teminat mektubunun hitap edildiği kişi olup, temel ilişkide alacaklı konumundadır. Garantör banka tarafından düzenlenen teminat mektubu, muhatapın alacağını güvence altına almak amacıyla verilir.²⁴

4. Teminat Taahhüdünün Doğuşu/Kuruluşu

Kefil alâ'l-kefil ve kontrgaranti, teminat ihtiyacına cevap veren çok katmanlı sorumluluk ilişkileri olmakla birlikte, bu sorumluluğun hukukî olarak ne zaman ve hangi şartlarla doğduğu her iki kurum bakımından farklılık arz eder. Zira kefil alâ'l-kefilde teminat taahhüdü, asıl borca sıkı şekilde bağlı bir irade beyanı ile kurulurken, kontrgarantide bu taahhüt, çoğu zaman bağımsız bir ga-

20 Akın Ekinci, Nihayet Durukanoğlu, *Türk Hukukunda ve Bankacılık Uygulamasında Teminat Mektupları (Garanti ve Kontrgarantiler)* (İstanbul, Legal Yayıncılık, 2016), 223.

21 Doğan, *Teminat Mektupları*, 43.

22 Reisoğlu, *Banka Teminat Mektupları ve Kontrgarantiler*, 74.

23 Muhammed Emin b. Ömer b. el-Azîz İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr* (Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1987), 4/250.

24 Reisoğlu, *Banka Teminat Mektupları ve Kontrgarantiler*, 67.

ranti ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu başlık altında, her iki teminat türünde taahhüdün doğuşuna etki eden unsurlar karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Teminat taahhüdünün doğuşunda belirleyici ilk unsur, tarafların irade beyanının hukukî niteliğidir. Kefil alâ'l-kefilde kefile kefil olan kişinin irade beyanı, kural olarak karşılıksız ve teberru mahiyetinde olup, bir mal devrini değil, mevcut borcun teminat altına alınmasını amaçlayan bir taahhüt niteliği taşımaktadır. Bu beyan, asıl borçtan bağımsız bir borç ilişkisi kurmamakta, aksine ilk kefâlet ilişkisine tâbi ve ona bağlı bir sorumluluk doğurmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre kefâlet akdinin kurulabilmesi için kefilin teminat üstlenmeye yönelik irade beyanı ile alacaklının bu beyana yönelen kabulü şarttır. Ebû Yûsuf'a göre ise, kefilin tek taraflı iradesi yeterli olup, asıl borçlunun rızası/kabulü, kefâlet sözleşmesinin geçerliliği bakımından zorunlu bir unsur olarak aranmaz.²⁵ Fetvada Ebû Hanîfe ile İmâm Muhammed'in görüşü dikkate alınmıştır. Buna göre kefâlet, taraflar arasında icap ve kabulün gerçekleşmesiyle tamamlanan bir sözleşme niteliği taşır.²⁶

Gerek garanti sözleşmesinde gerekse kontrgarantide teminatlar sözleşme ile kayıt altına alınır. Garanti sözleşmesi (ilk teminat) üç temel taraf (garantör, lehtar ve muhatap) arasında kurulan gayrinakdi bir kredi sözleşmedir. Kefâlet akdinden farklı olarak burada garantör banka vermiş olduğu teminata karşılık komisyon talep etmektedir.²⁷ Kontrgarantinin tarafları ise garantör bankalar olup, muhatap ve lehtar sözleşmede taraf olarak bulunmazlar. Buradan hareketle, kefil alâ'l-kefilden farklı olarak, kontrgarantörün asıl borcun ödenmesi hususunda muhataba karşı herhangi bir sorumluluğunun bulunmadığını ifade etmemiz gerekir. Hâlbuki kefil alâ'l-kefil uygulamasında gerek ilk kefil gerekse kefil alâ'l-kefil asıl borcun ödenmesi hususunda eşit derecede sorumluluk sahibidirler.²⁸

Asıl borcun ifa edilmesi yahut sözleşmenin herhangi bir sebeple sona erdirilmesi halinde asıl borçlu ile kefillerin de sorumluluğu sona ermektedir. Buna karşın kontrgarantide teminat taahhüdü, asıl sözleşme veya garanti ilişkisinden şeklen ve esasen ayrıştığından, garanti verenin borcu, asıl ilişkinin akıbetinden bağımsız olarak doğmaktadır. Bu durum, teminat taahhüdünün kuruluş anında her iki kurum arasında temel bir ayrışma noktası oluşturmaktadır. Bir başka deyişle, asıl borç ilişkisinin sona ermesi, kontrgaranti sözleşmesinin sona ermesini gerektirmemektedir.

25 Bk. *Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi*, 6/6.

26 Bk. *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991), 3/252.

27 Bk. Hüseyin Murat Develioğlu, *Bağımsız Garanti Sözleşmesi* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021), 342.

28 Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 20/34.

5. Hukukî Sorumluluk

Bir borca kefil olan kimseler, her biri ayrı ayrı kefil konumunda bulunuyorsa, her biri borcun tamamından sorumludur ve alacaklı dilediği kefile başvuru hakkını talep edebilir. Buna karşılık, kefiller borca topluca, yani birlikte kefil olmuşlarsa, her biri yalnızca borçtaki kendi payı oranında sorumluluk taşır. Ancak söz konusu kefiller, birbirlerinin de kefil konumunda bulunuyorsa, bu durumda her bir kefilin sorumluluğu borcun tamamını kapsayacak şekilde genişler. Böylece kefiller arasındaki ilişki ve sorumluluk yapısı hem alacaklıya karşı yükümlülükleri hem de kefillerin birbirlerine rücu haklarını doğrudan etkileyen bir nitelik kazanır.²⁹

Kefil ale'l-kefilde ikinci kefil (kefile kefil olan), asıl borçluya değil, ilk kefilin borcuna güvence sağlamaktadır. Bu nedenle sorumluluğu, doğrudan asıl borçtan değil, ilk kefilin üstlendiği yükümlülüğten türemektedir. İkinci kefilin sorumluluğu da kefaletin fer'î niteliğine bağlıdır. Asıl borcun sona ermesi veya geçersiz hâle gelmesi durumunda, fer'î nitelikteki kefalet ilişkileri de ortadan kalkar. Kefilin kefil borcu ifa ettiğinde, rücu ilişkisi kefaletin hangi iradeye dayanarak kurulduğuna göre belirlenir. Buna göre, ikinci kefilin birinci kefilin emriyle kefil olması hâlinde, ödediği miktar nispetinde yalnızca birinci kefile rücu edebileceği, asıl borçluya ise başvuramayacağı kabul edilmektedir. Birinci kefilin de asıl borçlunun talebi veya rızasıyla kefil olması durumunda ise, ikinci kefile ödediği tutar ölçüsünde asıl borçluya rücu etmesi mümkündür.³⁰ Bu suretle rücu ilişkisi, kefalet zinciri içerisinde kademeli bir şekilde işlemektedir.

İkinci kefilin birinci kefilin izni veya talebi olmaksızın kefil olması hâlinde, ifa ettiği borç sebebiyle birinci kefile rücu etmesi mümkün değildir. Aynı şekilde, birinci kefilin de asıl borçlunun izni bulunmaksızın kefil olması durumunda, ödediği miktar bakımından asıl borçluya başvurma hakkı bulunmamaktadır.³¹ Kısacası kefil ale'l-kefil yapısında rücu hakkı, her bir kefalet ilişkisinin kuruluşunda ilgili tarafın iradesine dayanmakta olup, bu hak doğrudan asıl borçluya yönelen bir talep niteliği taşımaktan ziyade, kefalet ilişkileri içerisinde kademeli olarak işleyen bir iç ilişki olarak ortaya çıkmaktadır.

Modern hukukta muhatap ile lehtar arasındaki teminat mektubu sözleşmesinin sona ermesi, banka açısından lehtara ödeme yükümlülüğünü ortadan kaldırır. Ancak kontrgaranti sözleşmesi, garanti sözleşmesinden bağımsızdır. Bu nedenle muhatap lehtar ilişkisinin sona ermesi, kontrgaranti borcunu doğrudan etkilemez. Zira garanti sözleşmeleri, çoğunlukla temel borç ilişkisinden bağımsız

29 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi* , 6/14.

30 Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/270.

31 Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, 6/270.

bir yapıya sahip olup, belirli bir süre boyunca geçerliliğini koruyabilmektedir. Bu nedenle, temel sözleşmenin sona ermesine rağmen garanti süresinin devam ettiği hallerde, garantörün maruz kaldığı risk de devam edeceğinden, kontrgaranti sözleşmesi de aynı şekilde yürürlükte kalmaya devam eder. Buna karşılık, garanti süresinin de sona ermesi ve garantörün herhangi bir ödeme yükümlülüğünün ortadan kalkması durumunda, kontrgarantör taahhüdü de fonksiyonel bağlılık gereği sona ermektedir. Kontrgaranti sözleşmesinin sona erip ermeyeceği, doğrudan doğruya temel sözleşmenin sona ermesine değil, garanti ilişkisinin devam edip etmediğine bağlı olarak belirlenmektedir.

Asıl borçlu borcunu ödemediğinde, muhatap, alacağını banka üzerinden tahsil eder ve banka, teminat mektubunda belirtilen tutarı “ilk talepte ödeme” ilkesi gereğince ödemekle yükümlüdür. Bu ödeme gerçekleştiğinde, banka ile ikinci banka arasındaki kontrgaranti ilişkisi devreye girer ve banka, ödemiş olduğu tutar kadar ikinci bankaya rücu edebilir.³² Bu rücu edebilir mekanizması, ödeme sürecinde riskin dağıtılmasını ve teminat ilişkisinin güvence altına alınmasını sağlamaktadır. Rücu hakkı, yalnızca ödemeyi yapan banka için doğar. Eğer muhatap teminat tutarını doğrudan ödemişse, kontrgaranti kapsamında rücu hakkı kullanılmamış sayılır.

6. Kefil alâ'l-kefil ile Kontrgarantinin Karşılaştırmalı Analizi

Kefil alâ'l-kefil ile kontrgaranti kurumu, farklı hukuk sistemlerinde ortaya çıkmış olmalarına rağmen teminat ilişkisini güçlendirme amacı bakımından benzer bir fonksiyon üstlenmektedir. Her iki kurum da teminat zincirine ikinci bir güvence ekleyerek alacaklının riskini azaltmayı hedeflemektedir. Bununla birlikte bu benzerlik daha çok fonksiyonel düzeyde kalmakta, hukukî yapı, sorumluluk rejimi ve taraf ilişkileri bakımından önemli farklılıklar arz etmektedirler.

Her şeyden önce kefil alâ'l-kefil, klasik kefalet sistemi içerisinde fer'î nitelikli bir sorumluluk ilişkisi olarak kabul edilmektedir. Kefile kefil olan kişi, doğrudan asıl borcu değil, kefilin üstlendiği borcu teminat altına almakta olup, bu yönüyle sorumluluğu kefalet ilişkisi üzerinden dolaylı olarak asıl borca bağlıdır. Dolayısıyla ikinci kefilin yükümlülüğü, bağımsız bir borç niteliği taşımamakta, kefalet zinciri içerisinde, mevcut borç ilişkisinin devamına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.³³

Kontrgaranti ise modern bankacılık uygulamalarında ortaya çıkan ve çoğu zaman bağımsız bir garanti ilişkisi olarak değerlendirilen bir teminat mekaniz-

32 Barlas, *Türk Hukuk Sisteminde Banka Teminat Mektupları*, 58.

33 Adevi, *el-Huraşi ala Muhtasarı Seydi Halil ve bi- hamîşihî Haşiyetu's- Şeyh Ali el- Adevi*, 6/21.

masıdır.³⁴ Kontrgaranti veren banka, başka bir bankanın verdiği teminat mektubu sebebiyle üstlendiği riskleri güvence altına almak amacıyla belirli bir ödeme yükümlülüğü altına girmektedir. Bu yükümlülük çoğu durumda asıl borç ilişkisinden bağımsız şekilde işlemekte ve bankalar arasındaki sözleşmesel düzenlemelere dayanmaktadır. Bu durum kontrgarantiyi klasik kefâlet sisteminden ayıran en önemli özelliklerden biridir.

Taraf ilişkileri bakımından da iki kurum arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Kefil alâ'l-kefil ilişkisinde taraflar genellikle gerçek kişilerden oluşmakta ve bu ilişki çoğu zaman kişisel güven veya sosyal dayanışma temelinde kurulmaktadır. Buna karşılık kontrgaranti ilişkisi, çoğunlukla bankalar ve ticarî kuruluşlar arasında kurulan profesyonel bir teminat mekanizmasıdır. Bu nedenle kontrgaranti, kurumsal risk yönetimi ve ticarî güven ilişkileri çerçevesinde şekillenmektedir.

Talep sırası bakımından kefil alâ'l-kefil sistemi, modern teminat ilişkilerinden farklı bir yapı arz etmez. Zira kefalet ilişkisinde alacaklı, kural olarak borçluya, kefile veya kefilin kefiline doğrudan başvurabilme imkânına sahiptir. Bu durum, kefaletin fer'î nitelikte olmasına rağmen alacaklıya tanınan talep serbestisinin bir sonucudur. Kontrgaranti sisteminde ise ödeme yükümlülüğü çoğu zaman ilk talepte ödeme garantisi (first demand guarantee) ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke uyarınca garanti veren banka, muhatabın talebi üzerine, lehtarın rızası veya bir mahkeme kararına ihtiyaç duymaksızın, teminat mektubunda belirtilen tutarı derhâl ödemekle yükümlüdür. Bankanın bu ödemedan sonra lehtara veya kontrgarantöre yönelmesi ise ayrı bir hukukî ilişkiye dayanan rücû aşamasını oluşturur.

Öte yandan, kefil alâ'l-kefil yapısından farklı olarak, kontrgarantör yalnızca garantör bankaya karşı sorumludur, muhataba karşı doğrudan bir yükümlülüğü bulunmamaktadır. Bununla birlikte kontrgarantörün yükümlülüğü, garantör bankaya karşı bağımsız bir ödeme taahhüdü niteliği taşır. Bu yapı, asıl borcun ifasını doğrudan güvence altına almaktan ziyade, teminat ilişkisi içerisindeki bankalar arası riskin dağıtılmasını ve güvence altına alınmasını sağlamaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, modern hukuk sistemlerinde önemli bir teminat mekanizması olan kontrgaranti ile İslâm hukukunda yer alan kefil alâ'l-kefil kurumu karşılaştırmalı bir şekilde incelenmiştir. Yapılan değerlendirmeler, her iki kurumun teminat ilişkilerini güçlendirme ve alacaklının riskini azaltma amacını taşıdığını

34 Ünal Somuncuoğlu, "Banka Teminat Mektupları ve Kontrgaranti Sözleşmeleri," *Hukuk Köprüsü* 3/7 (Aralık 2014), 265.

ortaya koymakla birlikte, bu benzerliğin esas itibarıyla fonksiyonel düzeyde kaldığını göstermektedir.

Kefil alâ'l-kefil, klasik İslâm hukukunun kefâlet sistematığı içerisinde yer alan ve asıl borca sıkı şekilde bağlı olan fer'î bir sorumluluk ilişkisini ifade etmektedir. Bu yapı, zimmet esasına dayanmakta ve borcun varlığı ile devamlılığına bağlı olarak şekillenmektedir. Buna karşılık kontrgaranti, modern bankacılık uygulamalarının ürünü olan ve çoğu zaman bağımsız bir garanti sözleşmesi niteliği taşıyan, soyut ve kurumsal bir teminat mekanizmasıdır. Bu yönüyle kontrgaranti, temel borç ilişkisi ve ilk teminattan ayrışabilen, sözleşme serbestisinin geniş ölçüde belirleyici olduğu bir yapı arz etmektedir.

Taraf ilişkileri bakımından da iki kurum arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Kefil alâ'l-kefil daha çok şahsî güven ve sosyal dayanışma temeline dayanırken, kontrgaranti profesyonel aktörler (özellikle bankalar) arasında kurulan ve ticarî risk yönetimine hizmet eden bir ilişki niteliğindedir. Benzer şekilde, sorumluluğun doğuşu, kapsamı ve sona ermesi ile rücû ilişkileri bakımından da önemli ayrımlar söz konusudur. Nitekim kefil alâ'l-kefilde sorumluluk, asıl borç ve ilk kefâlet ilişkisinin varlığına bağlı olarak devam ederken, kontrgarantide sorumluluk, çoğu durumda bağımsız bir sözleşme ile ortaya çıkan taahhüt olarak varlığını sürdürebilmektedir.

İşlem sonuçları bakımından da iki kurum arasında dikkat çekici farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Kefil alâ'l-kefil ilişkisinde, borcun ifa edilmesiyle birlikte sorumluluk zinciri sona ermektedir. Yapılan ödeme, doğrudan asıl borcun ifası olarak değerlendirilmekte ve buna bağlı olarak rücû ilişkileri klasik kefâlet hükümleri çerçevesinde şekillenmektedir. Buna karşılık kontrgarantide yapılan ödeme, asıl borcun ifası değil, bağımsız bir sözleşmesel taahhüdün yerine getirilmesi niteliğini taşımaktadır. Bu durum, ödeme sonrası doğan taleplerin hukukî dayanağını da farklılaştırmaktadır. Kontrgaranti kapsamında rücû hakkı kanundan değil, doğrudan sözleşmeden kaynaklanan bir talep hakkı olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kontrgaranti ilişkilerinde ödeme yükümlülüğünün “ilk talepte ve derhal ifa” esasına dayanması, işlem sonuçlarının hız ve kesinlik bakımından klasik kefâlet sisteminden ayrılmasına yol açmaktadır.

Ulaşılan temel sonuç, kefil alâ'l-kefil kurumunun kontrgarantinin klasik fıkhîteki doğrudan karşılığı olmasa da benzer bir güvence mekanizması olarak değerlendirilebileceğidir. Söz konusu iki kurum arasında kavramsal bir özdeşlikten söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, teminat ilişkilerinin çok katmanlı yapısını açıklama ve güvence mekanizmalarının gelişimini anlama bakımından

bu iki kurumun birlikte ele alınması hem klasik İslâm hukuku hem de modern hukuk sistemleri açısından önemli katkılar sunmaktadır.

Modern ticaret hayatında ortaya çıkan çok katmanlı teminat ihtiyaçları dikkate alındığında, İslâm hukukundaki kefâlet kurumunun ve özellikle kefil alâ'l-kefil uygulamasının yeniden değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim bu yapı, teminatın genişletilmesi ve riskin paylaşılması bakımından kontrgaranti ile belirli yönlerden benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte, kefâletin fer'î ve şahsi niteliği tamamen ortadan kaldırılmaksızın, temel ilkeler korunarak ve taraflar arasındaki sözleşmelerde yapılacak düzenlemeler yoluyla daha işlevsel hâle getirilmesi mümkündür. Bu tür bir yaklaşımın, günümüz ticaret hayatında gerek iç gerekse uluslararası işlemler bakımından hız, güven ve öngörülebilirlik ihtiyaçlarının karşılanmasına katkı sağlayabileceği mütalaa edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Adevî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrerem) es-Saîdî. *el-Hurâşi ala Muhtasarı Seydi Halil ve bi- hamîşihî Haşiyetu's- Şeyh Ali el-Adevî*. Beyrut: Dâr Sadır, ts.
- Barlas, Nami. *Türk Hukuk Sisteminde Banka Teminat Mektupları*. İstanbul: Kazancı Hukuk Yayınları, 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Develioğlu, Hüseyin Murat. *Bağımsız Garanti Sözleşmesi*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2021.
- Doğan, Vahit. *Teminat Mektupları*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2015.
- Ekinci, Akın. Durukanoğlu, Nihayet. *Türk Hukukunda ve Bankacılık Uygulamasında Teminat Mektupları (Garanti ve Kontrgarantiler)*. İstanbul: Legal Yayıncılık, 2016.
- el-Fetâva'l-Hindiyye. Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1991.
- Halebi, İbrahim. *Şerh-i Mülteka el- Ebhur İslâm Fıkhu*. İstanbul: İlm-i Neşriyat, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. el-Azîz. *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1987.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni ve Şerhu'l-kebir ala metni'l-Mukni fî fıkhi'l-İmam Ahmed B. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Kahyaoğlu, Emin Cem. *Banka Garantileri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 1996.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000.
- Reisoğlu, Seza. *Banka Teminat Mektupları ve Kontrgarantiler*. Ankara: Doğuş Matbaacılık, 1997.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, ty.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 1986.
- Somuncuoğlu, Ünal. "Banka Teminat Mektupları ve Kontrgaranti Sözleşmeleri," *Hukuk Köprüsü* 3/7 (2014), 265-268.

- Taşpolat, Ali. *Döviz Teminat Mektupları*. İstanbul, Hilal Matbaacılık, 1985.
- Yalvaç, Faruk. *Bankacılık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: OTDÜ Yayıncılık, 2008.
- Yenice, A. Özge. *Teminat Sözleşmelerinde Rücû İlişkileri*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2009.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

جواد غلامعلي زاده - كبرى روشنفكر، «الشعر التعليمي؛ خصائصه ونشأته في الأدب العربي»، مجلة العلوم الإنسانية 14/2 (2007)، 47-62؛ خالد الحلبوني، «الشعر التعليمي: بداياته، تطوره، سماته»، مجلة جامعة دمشق 22/43 (2006)، 85-101؛ موسى جبريط - مصطفى مغزوي، «ظاهرة المتن العلمية في العلوم العقلية بالغرب الإسلامي»، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية (والإنسانية) 2023.

مواد شعرية تقتصر على مسألة واحدة تشرحها شرحاً موجزاً ومفصلاً أو يمكن ان يكون ملغزاً، يراها ناظمها ضرورة لاعتيادهم على النظم والحفظ والإلقاء الشعري، ومن جهة ثانية يثير النظر في صلته بكتاب جلال الدين السيوطي؟² وهي صلتها شرحه لمؤلف نفسه في مقدمته. إذ ذكر أن السيوطي سبقه الى هذا الأسلوب وأنه أحب ان يحذو حذوه وأن يمزج ما التقطه في كتابه بما جمعه من كتب الأقدمين حتى يخرج الكتاب على صورة أوسع نفعاً وأجمع مادة³. وانطلاقاً من ذلك يهدف هذا البحث الى استكشاف⁴ لرسالة علمية عن تحرير نسبت لمؤلفه وبين صلتها بكتاب السيوطي⁵ ولكتشف عن منهج لمؤلف في جمع ملّة وترتيبها ومصادره مع إبراز القيمة العلمية للكتاب في بابيه، وإعادة صياغة ترجمة للمؤلف اعتماداً على الشواهد الداخلية والخارجية اعتماداً على كتبه و ذكره في كتب التراجم، وعلى الرغم من تعدد نسخ الكتاب واتساع انتشاره الجغرافي في مكتبات العالم اذ انه لم يحظ حتى الان بدراسة علمية مستقلة، تعتمد الدراسة على منهج التحقيق العلمي ومنهج الوصف التحليلي، وهذا من ما تقتضيه طبيعة النص المخطوط ان يتم توظيف المنهج التحقيقي العلمي بوصفه الأداة الوحيدة الكفيلة بإثبات النسبة وضبط النص، فيما أتاح المنهج الوصفي التحليلي دراسة بنية الكتاب ومنهج مؤلفه، كما يسهم البحث في ثلاث مستويات: أولها تصحيح الوهم الفهرسي المتكرر في كبريات المعاجم البيوغرافية في نسبة الكتاب الى مؤلفه الأصلي، وثانيها تقديم اول دراسة تحليلية مستقلة لبنية عقد الفرائد وعلاقته بكتاب السيوطي، وثالثها رصد واحد وعشرون نسخة خطية وتوصيفها وهذا فيما يسهم في تمهيد لتحقيقه تحقيقاً علمياً يقوم على الإفادة من نسخه الخطية وما تنتجها من إمكانات في فهم النص وضبطه وتحرير الفاظه وبذلك يسعى البحث الى الإسهام في إحياء هذا المصنف بالمجمل وإبراز مكانته ضمن التراث الإسلامي في النظم التعليمي والتأليف الجامع للفوائد.

1. المقدمة

بعد البحث والتحصيل في كتب الفهارس نرى انه قد وقع اضطراب في نسبة كتاب

في بعض كتب الفهارس والتراجم فنسب في عديمها الى تقي الدين عبد الباقي

بن عبد الباقي بن عبد القادر الحنبلي البعلبي الأزهرى الدمشقي، المعروف بابن فقيه فصّة⁶، وهي في

هو الإمام الحافظ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخُضيري السيوطي الشافعي (849-911هـ)، توفي بروضة المقياس بالقاهرة ليلة 19 جمادى الأولى سنة 911هـ (1505م). شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة) (تاريخ الوصول 19 يناير، 2026)، 65/4؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الزيادات على الموضوعات، ويسمى: ذيل الآلي المصنوعة، تحقيق رامي خالد حاج حسن (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 2010)، 7/1؛ نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 226/1؛ عبد الحى بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط (دمشق - بيروت: دار ابن كثير، 1986)، 75/10؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي الزركلي، الأعلام (بيروت - لبنان: دار العلم للملايين، 2002)، 301/3.

جلال الدين السيوطي، قلانة الفوائد وشوارد الفرائد، المكتبة الأزهرية، 1882 (المكتبة الأزهرية، المكتبة الأزهرية، 1882) بدر بن محمد بن محسن العماش العجمي، «الفلك المشحون بخواصر الفنون ومعه قلانة الفوائد وشوارد الفرائد» (مكتبة سفيانة النجاة) (2022) طبع الكتاب ولم يحقق.

محمد بن عبد الباقي البخاري المكي علاء الدين الخطيب، عقد الفرائد فيما نظم من الفوائد، 2-12.

هو تقي الدين عبد الباقي بن عبد الباقي الحنبلي البعلبي الأزهرى الدمشقي (1005-1071هـ/1597-1661م)، المعروف بابن فقيه فصّة، من علماء الحنابلة المحدثين والمقرئين، ولد ببعلبك، ونسب إلى قرية فصّة، وله مؤلفات ورسائل في الحديث والعقيدة والقرارات محمد أمين بن فضل الله المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (بيروت: دار صادر، 1111)، 2/283؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: مكتبة المثنى و دار إحياء التراث العربي، دت)، 5/72؛ إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (إسطنبول: وكالة المعارف، 1951)، 1/497؛ خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي الزركلي، الأعلام (بيروت - لبنان: دار العلم للملايين، 2002)، 3/272؛ صالح بن عبد العزيز بن علي آل عثيمين، تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة وبلية (فانت التسهيل)، تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1422)، 3/1562؛ عادل نويبيض، معجم المفسرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر)، تحقيق حسن خالد (بيروت - لبنان: مؤسسة نويبيض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1409)، 1/253؛ محمد جميل بن عمر البغدادي (ابن شطي)، مختصر طبقات الحنابلة، تحقيق فواز الزمرلي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1406)، 120؛ محمد بن عبد الله بن حميد، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، تحقيق بكر بن عبد الله أبو

[illegible]

زيد - عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، 1416)، 2/439؛ محمد كمال الدين الغزي، النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد مطيع الحافظ - نزار أباطة (دمشق - سوريا: دار الفكر، 1402)، 223؛ عبد الباقي المواهي الحنبلي، العين والأثر في عقائد أهل الأثر، تحقيق عصام رواس قلجعي (دار المأمون للتراث، 1407)، 14.

كحالة، معجم المؤلفين، 6 5/72

الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، 7 1/497

عثميين، تسهيل السائلة لمر يد معرفة الحنايلة وبلية (فانت التسهيل)، 8 3/1565

حميد، السحب الوابلة على، ضرائح الحنايلة، 2/442 في، الحاشية 9

الحنبلي، العين و الأثر في عقائد أهل الأثر، 21 10

11 محمد بن عبد الباقي البخاري المكي علاء الدين الخطيب، الطراز المنقوش في محاسن الجبوش: نزهة للناظر وسولة للخابر، تحقيق محمد عيسى الغزالي (مطبوعات جامعة الكويت، 1995)؛ محمد بن عبد الباقي البخاري المكي علاء الدين الخطيب، الطراز المنقوش في محاسن الجبوش: نزهة للناظر وسولة للخابر، تحقيق يحيى عباينة - هاني هياجنة (دار الكتاب الثقافية، 2017).

12. علاء الدين الخطيب، عقد الفرائد فيما نظم من الفوائد، 2-أ-2 ب 12

علاء الدين الخطيب، عقد الفرائد فيما نظم من الفوائد، 2-أ-2ب 13

(محمد بن عبد القوي المقدسي، عقد الفرائد وكنز الفوائد، تحقيق زهير الشاويش (المكتب الإسلامي، 1964) 14

وتشير هذه الآيات إلى انتمائها إلى التحرير الحنفي في باب الشهادة بالتسامح؛ لأن الفاظ حصر المسائل في سنت، وهو ما |
يوافق صنيع الحنفية عند ضم “أصل الوقف” إلى الخمسة المشهورة: النسب، والموت، والنكاح، والدخول، وولاية القاضي.
وتزداد هذه النسبة قوة بذكر “الخلو” و”ولاية ذي القضاة”، وهما من العلامات البارزة في الصياغة الحنفية لهذا الباب، بخلاف
الشافعية والعنابلية الذين يدور تعدادهم غالبا على النسب والموت والزوجة والوقف والعق والولاية المرغنيانية، على بن أبي
بكر من جهة، والحبل، الهادية في شرح بداية الممتدى، تحقيق طلال يوسف (بيت رت دار إحياء التراث العرب، 2004)، 3/312؛

هذه الشهادة مع ما أثبتته بعض كتب التراجم والفهارس¹⁶، من نسبة الكتاب إلى علاء الدين الخطيب، وبذلك تتصافر الشهادة الداخلية مع بعض الشواهد الخارجية فيغدو إثبات نسبة الكتاب إلى علاء الدين الخطيب أقرب إلى اليقين العلمي من مجرد الترجيح الظني، وبضم هذه القرائن بعضها إلى بعض اضطراب الفهارس، والتعارض الزمني، وتصريح المؤلف باسمه، وما يكشفه النص من ميل حفي ظاهر - يترجح أن كتاب عقد الفرائد لمحمد بن عبد الباقي الخطيب، وأن نسبته إلى ابن فقيه فصّة ناشئة، فيما يبدو، من وهم فهرسي تكرر في بعض المصادر ثم تكرر حتى اكتسب صورة الثبوت، وهو مما يستوجب على الباحث في التراث ألا يكتفي بما ترويه الفهارس، بل أن يرد النسبة إلى نصوص الكتب نفسها، ويوازن بينها وبين الوقائع التاريخية والشواهد البيئية والمعرفية المرتبطة بها.

[illegible]

لا تسعف كتب التراجم في تقديم ترجمة وافية لمحمد بن عبد الباقي الخطيب؛ إذ ترد أخباره فيها على جهة الإيجاز، ويغلب عليها الاكتفاء بذكر اسمه ولقبه وبعض أوصافه العامة دون بسط لرحلته العلمية أو تفصيل لمشايخه وتلامذته وآثاره. غير أن هذا النقص في المادة التراجمية لا يحول دون استجلاء جملة من ملامح شخصيته العلمية حيث إن جمعت الإشارات المتفرقة في كتب الفهارس والتراجم، وضممنا إليها ما يفسح عنه المؤلف نفسه في مقدمات كتبه ونصوصها دراسة وتقفي لتفاصيله وجمله، ومن هنا فإن التعريف به في هذا البحث لا يقوم على مجرد نقل ما قيل فيه فحسب، بل ستكون إعادة طرح جديد لترجمته المنذرة وما استطعنا الوصول إليه بشكل جديد وتفاصيل أكثر، وهو مسلك تفرضه طبيعة المادة المتاحة حوله، والذي يثبت من مجموع هذه الشواهد أن المؤلف هو محمد بن عبد الباقي البخاري، المكي، الحنفي، أبو المعالي، علاء الدين الخطيب بالمدينة المنورة¹⁷ كان حياً في 991هـ/1583م، كان أديباً ناثراً شاعراً -كما ذكره الخفاجي¹⁸- وتكشف هذه التسمية المركبة عن أبعاد متعددة في شخصيته: فالنسبة إلى بخارى تشير إلى أصل أسري أو انتساب معروف، وإلى مكة تدل على موطن إقامة أو انتماء وتشير بعض المصادر أنه كان استاذاً فيها، والحنفي مذهباً يظهر انتسابه للمذهب الحنفي كما افصح عنه في كتابه وتقدم ذكره سابقاً، أما وصفه بالخطيب بالمدينة المنورة فيدل على مباشرته الخطابية فيها مدة من الزمن، وهو وصف ذو دلالة علمية واجتماعية وفي بعض الأحيان سياسية لأن الخطابية في المدينة لم تكن مجرد وظيفة شعائرية فحسب بل كانت متصلة بمكانة صاحبها العلمية والأدبية وما يتطلبه مقامها من معرفة باللغة والبيان، ومشاركة في الحياة العلمية للحرم النبوي. ويظهر لنا أيضاً من دراسة مقدمة كتابه الطراز المنقوش في محاسن الحبوش أنه اهداه وحررها قاتلاً¹⁹ "وتقرباً إلى خاطر سيدنا ومولانا مولانا السيد حسين ابن سلطان الحجاز، السيد حسن ابن مولانا السيد أبي نُمي بن بركات"¹⁹، وتظهر المصادر أيضاً أن للخطيب باعاً في الشعر والنثر والتصنيف، وهي أوصاف ليست عارضة في حقه، بل تتسجم مع طبيعة آثاره نفسها إذ إن كتاب عقد

الميداني، عبد الغني الغنيمي دمشقي، الباب في شرح الكتاب، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 4/67؛ الحصفكي، محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 486.

لايندن: *Geschichte Der Arabischen Literatur* (كحالة)، معجم المؤلفين، 10/123؛ كارل بروكلمان، (تاريخ الأدب العربي 16 إي. جي. بربيل، 1937)، 2/519؛ خزانة التراث - فهرس مخطوطات (مركز الملك فيصل، دت)، 47/735

كحالة، معجم المؤلفين، 10/123؛ الزركلي، الأعلام، 2002، 6/184؛ زيدان جُرْجي، تاريخ أدب اللغة العربية (مطبعة الهلال)، دت، 3/309؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق شرف الدين النقايا (إسطنبول: وكالة المعارف، 1941)، 2/1109؛ البابائي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، 2/256؛ بروكلمان، (تاريخ الأدب العربي)؛ شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، رِيحانة الألباء وزهرة 2/519؛ *Geschichte Der Arabischen Literatur*؛ الحيداء الدنيا، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلوم (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه)، 1967، 437.

الخفاجي، ریحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، 437 18

19 حسين بن الحسن بن أبي نمي الثاني محمد بن بركات الثاني بن محمد، الحسيني الهاشمي: من أمراء مكة. مولده ووفاته فيها. فوض إليه أبوه أمرها لما كبر، فوليها وتوفي في حياة أبيه. الزركلي، الأعلام، 2002، 2/235؛ المحبي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، 2/2، 1/131.

[illegible]

اولهم ما قد اثبتت كتب التراجم له كتاب الطراز المنقوش في محاسن الحبوش – ويلقب ب (نزهة الناظر وسولة للخاطر)- ولم ينسب الى غيره، وقد صرح المؤلف في مقدمته بالشروع في تأليفه سنة 991هـ/1583م، حقق وطبع ونشر مرتين أولها الدكتور محمد عيسى الغزالي – مطبوعات جامعة الكويت 1995 م الطبعة الأولى، وثانيها الأستاذ الدكتور يحيى عابنة والأستاذ الدكتور هاني هياجنة دار الكتاب الثقافية 2017م

ومن المثير للاهتمام انه غاب عن المحققين الثلاثة نسخة المؤلف التي هي تقع في 111 ورقة على ورق عابدي مع علامة مائية وأبعاد 175×109-117×70 مم، مجلدة بجلد بني مزخرف. تقع النسخة في مكتبة السليمانية (مجموعة آشور أفندي رقم 00311، سجل بيليوغرافي 198139) وكان الفراغ منها على يد مؤلفها عام 1001 هـ شهر شعبان وما يميزها أيضا هو ان المؤلف ارفق تقريراً أصحابه المشايخ على الكتاب وارفقها في آخر الكتاب وهما: برهان الدين إبراهيم بن عبد المعطي المكي الشهير بالدب والشيخ نور الدين علي بن سحاب المكي لم تسعنا المصادر بترجمتهما.

والثاني كتب □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ الذي نحن بصدده.

يستهل المؤلف في مقدمة كتابه مفصلاً عن تصويره لبنية المصنف قبل الدخول في مادته الفعلية إذ يذكر أنه رتبته ترتيباً “يقرب البعيد، ويسهل به الكشف لمن يريد” وأنه وضع “كل فن في باب” طلباً لتيسير الانتفاع وتقريباً للطلاب بشكل عام. إذ تكشف هذه العبارة عن قصد تصنيفي عملي يرى المصنف أنها جزء من سبيل تعليمي ووسيلة يجب على الطالب أن يسلكها لا ترتيب شكلي صوري فقط، وعلى هذا التصور جاء الكتاب مؤلفاً من مقدمة، وأربعة عشر باباً، وخاتمة.

نص المؤلف على أبوابها في صدر الكتاب صراحةً، فبدأ بباب فيما يتعلق بالذات وعظيم الصفات، ثم باب القرآن العظيم من الألفاظ والمعاني، ثم باب في شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم باب في أحاديثه، ثم باب المسائل الفقهية، ثم باب علم التصوف، ثم باب فن التاريخ، ثم باب علم المنطق، ثم باب علم الطب، ثم باب علم اللغة، ثم باب علم الصرف، ثم باب علم النحو، ثم باب علم العروض، ثم باب علم الخط، وختم الكتاب بخاتمة في فوائد شتى أورد فيها جملة من الآداب والنصائح المتصلة بطلب العلم من ما يجب على الطالب أن يدركه ويتحلى به.

ويظهر من هذا التقسيم أن المؤلف لم يقم بجمع كتابه جمعاً اعتباطياً من كتبه ومصادره بل أنه كان مدركاً لما يجمع وأين يجب وضعه وهذا يظهر جلياً في التوبيخ والمواد المبوبة وفق التدقيق في الكتاب حيث أنه وضع المادة تحت الأبواب التي تنتمي إليها، ومن ما يظهر أيضاً في الكتاب أن ترتيب الأبواب فيه تدرج يكاد أن يكون تدرج منهجي، إذ يبدأ بمواد تتصل بالأسول النظرية الدينية، مثل الذات والصفات، والقرآن، وشأن النبي صلى الله عليه وسلم، والحديث، ثم ينتقل إلى علوم ذات صلة بالتكوين الشرعي والفكري، كالفقه والتصوف والتاريخ والمنطق والطب، ثم يفرد قسماً ظاهراً لعلوم العربية وآلاتها، فيجعل اللغة والصرف والنحو والعروض والخط في أبواب متتابعة.

وعليه يمكننا القول أن هذا التدرج المنصرم ذكره يضيف بصمة المؤلف الفكرية والفلسفية في ارتباط العلوم ببعضها وتصنيفاتها إذ أنه يرى أن هذه العلوم متساندة في التكوين العلمي كأنها هيكلية متكاملة يحتاجه المشتغلون والمتعلمون لا متباعدة أو منفصلة عن بعضها البعض وهذا أن ثبت يمكن أن ينقل الكتاب من مكانته من كونه كتاب يسرد القطع الشعرية للطلاب إلى رأي المؤلف ومذهبه في نظم العلوم من حيث دراسته بشكل تفصيلي شامل أكثر فهو لا يتعامل معها بوصفها بيتاً لطيفاً يصلح للحفظ فقط، وإنما بوصفها وحدة معرفية تلخص مسألة محددة قابلة للإدراج في باب علمي أوسع، ومن ما يعزز هذا الرأي أيضاً أنه اعتنى بذكر الفوائد العامة في الخاتمة، إذ أن المؤلف جعلها “في فوائد شتى” كما اردف وهذا يدل -فيما يبدو في حدود هذه الدراسة- على أنه كان متيقظاً واعياً بأن بعض المواد رغم أهميتها لا تستقر بسهولة تحت الأبواب السابق ذكرها، وأنها رغم ضرورة وجودها لا تستقر لتنفصل بذاتها في باب مستقل فجمعها في خاتمة جامعة تعكس أهمية محتوياتها فضلاً عن أهمية ما سبقها، وهذه البراعة في التصنيف تظهر لنا مرونة في التوبيخ وحرص على استيعاب الفوائد المتفرقة داخل البناء العام للكتاب دون تكلف في التصنيف الجامد الذي يرهق هيكلية الكتاب ويوسع مادته المشتتة دون وعي، أما من حيث حجم المادة، فالمعاني الأولية التي اجريت بعد رقمنة القطع الشعرية في أبواب الكتاب تشير إلى أنه يشتمل على 338 فائدة تضم 501 مقطوعة منظومة موزعة على طيف واسع من العلوم ذكرت سابقاً، وهذه الأرقام تنقل وصف الكتاب من الانطباع العام إلى التقدير الأقرب إلى الضبط، والفرق بين عدد الفوائد وعدد المقطوعات هو أن بعض الفوائد اشتملت على أكثر من قطعة شعرية أو أن بعض المواضع ضمت أكثر من نص منظوم تحت عنوان واحد.

ورغم ذلك فالكتاب في مادته العلمية الموسعة والمبوبة بين أصناف العلوم والفنون المختلفة يتميز بأنه يحمل في ثناياه مواداً وفوائداً متمعة ونصائح متميزة منها ما يذكره في باب الخاتمة ولبعضهم في المعنى:

إِذَا اجْتَمَعَتْ بَيْنَ امْرَأَتَيْنِ صِنَاعَةٌ فَأُحْبِبْتُ أَنْ تُذَرِيَ الَّذِي هُوَ أَخْفَى
فَلَا تَتَّقُذَّ مِنْهُمَا غَيْرَ مَا جَرَتْ بِهِ لَهُمَا الْأَرْزَاقُ حَيْثُ تَفَرَّقَ
فَحَيْثُ يَكُونُ النَّقْصُ فَالزُّرْقُ وَاسِعٌ وَحَيْثُ يَكُونُ الْفَضْلُ فَالزُّرْقُ ضَيِّقٌ

وهذا الجمع بين المادة العلمية والفوائد النصحية بهذا القدر من المواد في كتاب واحد كان يقتضي نظاما يضبط التوزيع الداخلي ويمنع التداخل قدر الإمكان، ويظهر أن المؤلف نجح في أصل هذا القصد فترتيب الأبواب يمنح القارئ تصورا عاما لمسار الكتاب قبل الدخول في تفاصيله والتبحر في ثناياه مما يجعل الاستفادة منه أقرب الى المراجعة الموضوعية منها إلى القراءة السردية المتصلة فسبب، وعليه فإن بنية عقد الفرائد تشير إلى انتقال الفائدة المنظومة من مستوى الالتقاط الجزئي إلى مستوى البناء المنهجي، وهذه النقطة التي من الممكن أن تنقل الكتاب من مجرد مكان مدرسي يحتوي على قطع شعرية الى ضرورة حجب علم، كل مشتغل إن بتزود منها.

.....4

يستهل المؤلف في مقدمته أنه استلهم فكرة الكتاب ارجع الى كتاب الامام السيوطي □□□□□□□□□□ كما تقدم سابقاً، ويظهر من المقابل تبين الكتّابين ان كتاب السيوطي يضم ١8 باباً مرتبة على الحروف الابجدية تطوي فيها قرابة 62 قطعة شعرية، انتقى منها الخطيب قرابة 30 نقلاً منظوماً، وهذا يصرحه المؤلف أيضاً انه أراد توسيع مشروع السيوطي في صورة أوسع مادةً وأوضح ترتيباً إذ انه لم يقتصر عليه كمصدر مستقل بل افاد منه وبوبه وزاد عليه ما انتقاه من مواد أخرى تكشف عنها إحالاته داخل الكتاب عند النقل ولم يذكرها في المقدمة، ومنها:

: □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□

20- الدر النظيم في خواص القرآن العظيم لليافعي.

21 - الناسخ والمنسوخ لابن الحصار.

- شرح الأسماء العبرانية للبوني.²²

: □□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□

- قطف الثمر في موافقات عمر للسيوطي.

١٠ - الأشباه والنظائر للسيوطي.

23. - الزيادات للنسفي.

- منظومة ابن وهبان.²⁴

- شرح المنهاج للدميري.²⁵

عبد الله بن أسعد بن علي الياقعي، غيف الدين: مؤرخ، باحث، متصوف، من شافعية اليمن (٦٩٨ - ٧٦٨ هـ = ١٢٩٨ - ١٣٦٧ م). الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢، ٤/٧٢.

علي بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن موسى، أبو الحسن الفقيه الخزرجي الإشبيلي الفاسي المعروف بابن الحصار (ت. 611هـ) صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث، 2000)، 22/83.

شرف الدين أو شهاب الدين أحمد بن علي بن يوسف البونى المالكي، أبو العباس (ت. 622هـ) الزركلي، الأعلام، 2002، 1/174، 22

23 نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن لقمان، أبو حفص النسفي (ت. 537هـ) مانع بن حماد الجهني (تحقيق)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، 1/98.

24 أمين الدين عبد الوهاب بن أحمد بن وهبان الدمشقي، أبو محمد (ت. 768هـ) الزركلي، الأعلام، 2002، 4/180.

كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري، أبو البقاء الشافعي (٧٤٢ - ٨٠٨ هـ = ١٣٤١ - ١٤٠٥ م) الزركلي، 25

• □

- شرح الشافية للأستراباذي.²⁶

27 - الكافية في علم النحو لابن الحاجب

[illegible]

- المحاضرات والمحاورات للسيوطي.

28- تاریخ الفاسی.

29. نظم الفرائد وحصر الشوارد للمهلبی.

30 - الفوائد في الصلوات والعوائد للشرجي.

- المواهب اللدنية لجمال الدين بن ملا زاده العاصمي.

مع هذا التعدد المصدري واختلاف حقولها وفنونها وعلومها انتخب منها ما وافق غرضه التعليمي وانسجم مع بنية كتابه الذي تصوره رغم اتساعها وكثافة مادتها العلمية، اذ انه لم يبين كتابه على مصدر واحد ضيق انما جمع مادته من مواد متفرقة معتمداً منهجاً انتقائياً مركباً ثم أعاد ترتيبها داخل بناء موضوعي تعليمي واضح، كما ان اخذ قرابة ثلاثين نقلاً منظوماً من كتاب السيوطي مع انه لم يقتصر عليه يرجح ان الإفادة منه كانت تأسيسية لمشروعه لا غايته النهائية ويؤكد أن مشروعه لم يرق على اختصار كتاب السيوطي ولا على شرحه، بل انتقاء علمي منهجي من قلاند الفوائد ضم اليها الخطيب مواد أخرى متعددة مرتبة على أبواب تخدم غرضه التعليمي، ومن ثم تتصل قيمة الكتاب هنا بطريقة بنائه لمادته بقدر ما تتصل بمادته نفسها.

[illegible]

وكتبه الأخير نحن في صلاتكم

ولهنا نسخ كثير من ههنا

استطعنا الوصول له ومنها ما لم نستطع الوصول اليها، ما استطعنا الوصول اليه هي:

- تحتوي النسخة الأولى على 93 ورقة؛ أرقام النسخة: 4007؛ محفوظة في مكتبة السليمانية (اسطنبول، تركيا)؛ تاريخ الاستنساخ: 1069هـ؛ المستنسخ: عبد القادر البغدادي³¹

- تحتوي النسخة الثانية على 78 ورقة؛ الرقم الأول 20159، الرقم الثاني 5595؛ محفوظة في مكتبة الأسد (المكتبة الظاهرية، دمشق، سوريا)؛ تاريخ النسخ: 1251هـ؛ المستنسخ: سالم القطابي الشافعي الحلواني الرفاعي.

- تحتوي النسخة الثالثة على 77 ورقة؛ الرقم الأول 36267، الرقم الثاني 6872؛ محفوظة في مكتبة الأسد (المكتبة الظاهرية، دمشق، سوريا)؛ تاريخ النسخ: 1181هـ؛ المستسخ: عمر بن عبد الله.

7/118، 2002، الأعلام،

26 محمد بن الحسن الرضی الأستراباذی (ت. 686هـ/1287م) الزركلي، الأعلام، 2002، 6/86

جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر المصري الإنشوي المالكي المعروف بابن الحاجب (ت. 646هـ) الزركلي، الأعلام، 27/5/62، 2002.

تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي (ت. 832هـ) الزركلي، الأعلام، 2002، 5/331، 28

29 أبو المحاسن المهلب بن الحسن بن بركات بن المهلب البهنسي، المصري الشهير بالمهلب (ت. 575هـ) كحالة، معجم المؤلفين، 13/32.

30 شهاب الدين أحمد بن سراج الدين عبد اللطيف بن أبي بكر بن أحمد بن عمر الشرجي، الزبيدي اليمني (ت. 735هـ) كحالة، معجم المؤلفين، 1/282.

وهي النسخة التي اعتمدها أساسا للتحقيق لأنها الأقدم بين النسخ | 31

- تحتوي النسخة الرابعة على 61 ورقة؛ الرقم الأول 1714، الرقم الثاني 4427؛ محفوظة في دار الكتب الظاهرية (دمشق، سوريا)؛ تاريخ النسخ: 1093؛ المستنسخ: مصطفى بن محمود بن نبيه.
 - تحتوي النسخة الخامسة على 62 ورقة؛ الرقم الأول 2779، الرقم الثاني 730095؛ محفوظة في مكتبة الحرم المكي (المملكة العربية السعودية)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة السادسة على 182 ورقة؛ الرقم الأول 88070، الرقم الثاني 523292؛ محفوظة في مكتبة الأزهرية (مصر)؛ تاريخ النسخ: 1278هـ؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة السابعة على 169 ورقة؛ الرقم الخاص 7722، الرقم العام 84777؛ محفوظة في مكتبة الأزهرية (مصر)؛ تاريخ النسخ: 1098؛ المستنسخ: تعذرت قراءته.
 - تحتوي النسخة الثامنة على 88 ورقة؛ الرقم الأول 69، الرقم الثاني 1؛ محفوظة في مكتبة الملك فهد الوطنية (السعودية)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة التاسعة على 99 ورقة؛ أرقام النسخة: لا يوجد؛ محفوظة في مكتبة جامعة برنستون (الولايات المتحدة الأمريكية)؛ تاريخ النسخ: 1084هـ؛ المستنسخ: عبد الرحمن بن محمد.
 - تحتوي النسخة العاشرة على 39 ورقة؛ أرقام النسخة: لا يوجد؛ محفوظة في مكتبة جامعة برنستون (الولايات المتحدة الأمريكية)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد وهذه النسخة جزء منها مفقود.
 - تحتوي النسخة الحادية عشرة على 108 ورققات؛ الرقم الأول 6750/2، الرقم الثاني 10-7343؛ محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي (طهران، إيران)؛ تاريخ النسخ: 3 صفر 1250هـ؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة الثانية عشرة على (16أ-20ب) ورققات؛ الرقم الأول 6/14200، الرقم الثاني IR696 محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي (طهران، إيران)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد، والملفت بها أنها مختصر منتقى من الكتاب الأصلي ذكر فيها المُنقّي بعض الفوائد من الكتاب.
- والنسخ التي وصلت إلينا معلوماتها، ولكن لم نستطيع الوصول إليها هي:
- تحتوي النسخة الثالثة عشرة على 72 ورقة؛ الرقم الأول 1857ب، الرقم الثاني 261224؛ محفوظة في معهد المخطوطات بأكاديمية العلوم (اذربيجان)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة الرابعة عشرة على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص 3863ج؛ محفوظة في دار الكتب المصرية (القاهرة، مصر)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة الخامسة عشرة على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص 3472ج؛ محفوظة في دار الكتب المصرية (القاهرة، مصر)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة السادسة عشرة على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص 869 إضافي؛ محفوظة في مكتبة جامعة كمبردج (كمبردج، إنجلترا)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة السابعة عشرة على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص 8423؛ محفوظة في مكتبة الدولة (برلين، ألمانيا)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.
 - تحتوي النسخة الثامنة عشرة على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص ملحق 869؛ محفوظة في مكتبة جامعة كمبردج (كمبردج، إنجلترا)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.

- تحتوي النسخة التاسعة عشرة على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص 6/207؛ محفوظة في دار الكتب المصرية (القاهرة، مصر)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.

- تحتوي النسخة العشرون على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص 1/699/44؛ محفوظة في مكتبة رامبور (رامبور، الهند)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.

- تحتوي النسخة الحادية والعشرون على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص 397/86؛ محفوظة في مكتبة الرئاسة العامة لهيئات البحوث العلمية والإفتاء (الرياض، المملكة العربية السعودية)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.

- تحتوي النسخة الثانية والعشرون على عدد غير محدد من الأوراق؛ الرقم الخاص (1) 6455؛ محفوظة في الخزانة الملكية الحسنية (الرباط، المغرب)؛ تاريخ النسخ: لا يوجد؛ المستنسخ: لا يوجد.

وتدل الوفرة في المادة التي أمكن حصرها من النسخ ومعلوماتها والوقوف على بعضها مع تفرقها في خزائن ومكتبات متباعدة جغرافياً، أن □□□□□□□□□□ كان كتاباً متداوياً لآل نصيباً من القبول والانتشار معروفاً في دوائر علمية متعددة إلا أن هذا الحضور في التقليد النسخي لم يواكبه -فيما يبدو- قدرٌ مماثل من العناية الفهرسية والتحقيقية وهو ما يفسر ما وقع في بعض المواضع من إهمال أو اضطراب في التعريف بالكتاب ونسبته إلى مؤلفه.

[illegible]

كما تقيد الإشارات الواردة في مادته، وفي بعض نصوص كتابيه، أن الخطيب كان متصلا بعدد من أهل العلم في الحجاز وما حوله، وأنه ذكر بعضهم بلفظة ”صاحبنا“، كما ذكر بعض من ينتسب إليهم علميا بلفظة ”شبخنا“. وهذه التعابير، وإن لم تكن وحدها كافية لرسم خريطة دقيقة لشبكته العلمية، فإنها تدل على أنه لم يكن معزولا عن الوسط العلمي الذي عاش فيه، بل كان منخرطا في مجالس العلماء ومعارفهم، متأثرا ببعضهم، مشيرا إلى بعضهم في مؤلفاته. ومن شأن هذه القرائن أن تعزز صورة الخطيب بوصفه مؤلفا حي الصلة ببيئته، لا مجرد ناقل من الكتب في عزلة تامة.

ومما أورده المؤلف في كتابيه بعضاً من أصحابه ومشايخه وغيرهم فقال بلفظة صاحبنا:

صاحبنا الشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين العصامي.³²

صاحبنا جمال الدين بن ملازاده العصامي (والغالب هو أبو عبد الملك بن جمال الدين العصامي).³³

صاحبنا العلامة الشيخ احمد بن عواد المصري ثم المكي.³⁴

صاحبنا العلامة خضر بن عطاء الله الرومي الموصلي.³⁵

عبد الملك بن جمال الدين بن صدر الدين بن عصام الدين العصامي الأسفرايني، المشهور بملا عصام (ت 1037هـ): نحوِّي من علماء العربية، مشارك في البلاغة والعروض والمنطق والأصول، وُلد بمكة وتوفي بالمدينة. علي بن أحمد بن محمد مصوم الحسني الحسيني، سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، دت، 73: الزركلي، الأعلام، 2002، 4/157؛ الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، 1/628؛ كحالة، معجم المؤلفين، 6/181.

ورد ذكره ونقل عنه في المصادر التالية ولكن لم نقف على ترجمة صريحة له سوى انه والد عبد الملك بن جمال الدين بن 33 صدر الدين العصامي إكبريت، محمد بن عبد الله بن محمد، رحلة الشتاء والصيف، تحقيق الطنطاوي، محمد سعيد (بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1385)، 137؛ الحسيني، سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، 73، 162؛ علي بن أحمد بن محمد معصوم الحسن الحسني، أنوار الربيع في أنواع البديع، دت، 208

وثبت له كتاب المنعشات العواديه فى الكلام على البسملة والحمد لله والصلاه والسلام على خير البرية فى دار الكتب والثائق
القومية مصر المكتبة التيمورية ذات رقم 464 | عبد الملك بن حسين بن عبد الملك العصامي المكي، سبط النجوم العوالى فى
أنباء الأئمة والتوالى، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود - على محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 4/428

35 خضر بن عطاء الله بن محمد الموصلي (ت 1007هـ/1598م): أديب لغوي، أصله من الموصل ونزل مكة، وصاحب الإسعاف بشرح أبيات القاضي والكشاف العصامي المكي، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، 4/367؛ الحسيني، سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، 222؛ كحالة، معجم المؤلفين، 4/100؛ الباباني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، 1/628؛ الزركلي، الأعلام، 2002، 2/307؛ علي، الرضا في هبوط - أحمد طور أن في هبوط معجم التواريخ.

صاحبنا العلامة الشيخ محمد بن عبد اللطيف المشهور بمخدوم زاده.³⁶

صاحبنا الشيخ الفاضل العلامة محمد بن الحسين الحضرمي ثم المدني.³⁷

وذكر في كتابه عقد الفرائد بلفظة شيخنا:

شيخنا العلامة قُطُبُ الدِّينِ المَكِّيُّ، المفتي الحنفي.³⁸

ولاحظنا أيضاً انه نقل عن ولده في كتاب الطراز المنقوش فقال: “ومما أملانيه الولد العزيز قرّة العين وثمرة الفؤاد الولد أبو الخير، طول الله عمره، وزاد برّه، وبرّه، شيوخه العلامة جمال الدين بن ملا زاده في ذم من أحب السوداء من الجوّاري ويجعلها من جملة السراي بقوله، رحمه الله، وقد أجاد، وفيه تورية: يا من أحب سودا دارت عليك سودا ترضى بأن يقولوا: فلانٌ حبّ سوداً؟”³⁹ وهذا يدل أيضاً ان ولده أبو الخير كان تلميذ عند جمال الدين العصامي.

•

فرضي هذا البحث الى جملة من النتائج يمكن اجمالها في عدة نقاط مترابطة:

[illegible]

ان الانطباع المستوحى من مقدمة المؤلف ومصنفه الآخر قد يستطيع ان يرسم لنا ملامح شخصية علاء الدين الخطيب والتي بدورها تتسجم مع طبيعة هذا الكتاب من حيث نزعة الجمع، وحسن الانتقاء، والعناية بالتبويب، وهذا ما يجعله ليس اسم عابر في كتب التراجم فحسب، بل صاحب مشروع علمي ونزعة تأليفية واضحة.

التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات) (قيصري، تركيا: دار العقبة، 2001)، 2/1071؛ المحبني، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، 2/131؛ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (بيروت: دار المعرفة، دت)، 1/242.

36 جمال الدين محمد بن عبد اللطيف الجامي المكي، الشهير بمخدوم زاده: أديب فاضل من أهل مكة، نبت ذكره في أواخر القرن العاشر الهجري، وكان حجة 999م على الأقل؛ إقنا بذكر المصادر التي ورد فيها اسمه لتعذر الوصول إلى ترجمة مستقلة عن الصمصامي المكي، سبط المتخرج العمالي في أبناء الأوائل والثوالي، 3/531؛ مجيبي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيحدروس، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405)، 407، 300، 222، 178؛ عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسيني الطالبي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ زلزلة الخواطر وبجعة المصراع (الكويت: النواظر)، بيروت: لبنان، دار ابن حزم، 1999، 619، 591، 539، 538.

37 جمال الدين محمد بن الحسين بن علي بن المحترم الحضرمي (ت 681هـ/1282م تقريباً): فقيه أدب، زليل عدن، غلب عليه الأدب، وحسن الخط الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة الهجراني الحضرمي الشافعي، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تحقيق بو جمعة مكري - خالد زواري (جدة: دار المنهاج، 2008)، 5/395؛ علي بن الحسن بن أبي بكر بن الحسن ابن وهاس الخزرجي الزبيدي، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية (صنعاء و بيروت، لبنان: مركز الدراسات والبحوث اليمنى دار الآداب، 1983)، 1/195 and

38 محمد بن أحمد بن محمد بن محمود النهروالي الحنفي المكي، الملقب بقطب الدين، وكنيته أبو عبد الله، صاحب الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، ولد سنة 917هـ، وتوفي سنة 988هـ على المشهور، وقيل: 981هـ. حاشي خليفة، معجم الأصول إلى طبقات الفضول، تحقيق محمود عبد القادر النواروط، ترجمة أكمل الدين إحسان أوغلي (استبشرون: مكتبة إرسكيا، 2010)، 3/95؛ الزركلي، الأعلام، 2002، 6/6؛ الطائي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ (نزهة الخواطر وبهجة السماع والنواظر)، 4/405؛ محمد عبد الحي بن عبد الكبير بن محمد الحسني الأديبي الكتاني، فهرس الفهارس والأبواب ومعجم المعجم والشخاطف والمسلمات، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، 2/944.

علاء الدين الخطيب، الطراز المنقوش في محاسن الحوش: نزهة الناظر وسلوة للخاطر، 1995، 110، 39

أن الكتاب في بنيته ومنهج مؤلفه لا يقوم على مجرد جمع مقطوعات منظومة فحسب، بل يكشف عن تصور تعليمي واضح ومقصود أعاد ادراجها في بناء موضوعي واضح ضمن هيكلية واسس تصنيفية على أساس العلاقة بين القطعة الشعرية وفنّها التابعة له.

[illegible]

ويظهر لنا أيضاً مما كشفته المادة النسخية التي أمكن حصرها في حدود هذه الدراسة ان الكتاب عرف تداولاً معتبراً في أكثر من بيئة علمية رغم تفرق أماكن النسخ الجغرافي وهو ما تشهد به كثرة نسخه وتفرقها في خزائن متعددة، غير أن الحضور في التقاليد النسخي لم يقترب بعناية فهرسية وتحقيقية موازية. وبذلك يغدو عقد الفراند نصاً جديراً بإعادة الإدراج في خريطة التأليف العربي لا بوصفه شاهداً على النظم التعليمي فحسب، بل بوصفه مصنفًا جامعاً يكشف عن وعي مؤلفه بمادته ومقاصده التعليمية، وعليه فإن تحقيق الكتاب وتحرير الفاظه لا يعد خدمة للنص وحده فقط، بل يسهم في إضاءة جانب من تراث الفوائد المنظومة وطرائق بنائها في القرون المتأخرة.

[illegible]

إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. إسطنبول: وكالة المعارف، 1951. <https://shamela.ws/book/3003/1098>

الجليل، المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد. الهداية في شرح بداية المبتدي. تحقيق طلال يوسف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1 الطبعة، 2004. <https://shamela.ws/book/11820>

الجهني، مانع بن حماد (تحقيق). الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرابعة، 1999. <https://shamela.ws/book/9582>

الحسيني، علي بن أحمد بن محمد معصوم الحسني. أنوار الربيع في أنواع البديع، دت-<https://shame.la.ws/book/5446>

الحسيني، علي بن أحمد بن محمد معصوم الحسني. سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، دبت. الحلبوني، خالد، "الشعر التعليمي: بداياته، تطوره، سماته". مجلة جامعة دمشق 22/43 (2006)، 85-101.

الحنبلي، عبد الباقي المواهبي. العين والأثر في عقائد أهل الأثر. تحقيق عصام رؤاس قلجعي. دار المأمون للتراث، الأولى، 1407. <https://shamela.ws/book/8518>

الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق محمود الأرناؤوط. دمشق - بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1986. <https://shamela.ws/book/12398>

الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر. ریحانة الألبا و زهرة الحياة الدنيا. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، 1967. <https://shamela.ws/book/1522/430#p1>

الدمشقي، الميداني، عبد الغني الغنيمي. الباب في شرح الكتاب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العلمية، دت 21496. <https://shamela.ws/book/21496>.

- الرحمن، الحصكفي، محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1 الطبعة، 2002. <https://shamela.ws/book/14250>
- الزبيدي، علي بن الحسن بن أبي بكر بن الحسن ابن وهاس الخزرجي. العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية. صنعاء و بيروت، لبنان: مركز الدراسات والبحوث اليمني and دار الآداب، الطبعة الأولى، 1983.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي. الأعلام. بيروت - لبنان: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002. <https://shamela.ws/book/12286>
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي. الأعلام. بيروت - لبنان: دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002. <https://shamela.ws/book/12286>
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة. تاريخ الوصول 19 يناير، 2026. <https://shamela.ws/book/6675>
- السيوطي، جلال الدين. قلائد الفوائد وشوارد الفرائد. مجموع / ضمن المجاميع. المكتبة الأزهرية، المكتبة الأزهرية، 1882.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الزيادات على الموضوعات، ويسمى: ذيل الآلي المصنوعة. تحقيق رامز خالد حاج حسن. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010. <https://shamela.ws/book/18315>
- الشافعي، الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة الهجراني الحضرمي. قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر. تحقيق بو جمعة مكري - خالد زواري. جدة: دار المنهاج، الطبعة الأولى، 2008.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله. الوافي بالوفيات. تحقيق أحمد الأرناؤوط - تركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، 2000. <https://shamela.ws/book/6677/6135>
- الطالبي، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني. الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر). بيروت، لبنان: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1999.
- العجمي، بدر بن محمد بن محسن العماش. "الفلك المشحون بخواصر الفنون ومعه قلائد الفوائد وشوارد الفرائد". مكتبة سفينة النجاة. 2022. تاريخ الوصول 23 يناير، 2026. <https://safinatulna-jat.com/shop/%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%84%d9%83-%d8%a7%-d9%84%d9%85%d8%b4%d8%ad%d9%88%d9%86-%d8%a8%d8%a-e%d9%88%d8%a7%d8%b5%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d9%81%-d9%86%d9%88%d9%86-%d8%a8%d8%af%d8%b1-%d8%a8%-d9%86-%d9%85%d8%ad%d9%85/>
- العصامي المكي، عبد الملك بن حسين بن عبد الملك. سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998. <https://shamela.ws/book/6617/2063>
- العبدروس، محيي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله. النور السافر عن أخبار القرن العاشر. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405.

- الغزي، محمد كمال الدين. النعت الأكمل لأصحاب الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق محمد مطيع الحافظ - نزار أباطة. دمشق - سوريا: دار الفكر، الأولى، 1402. <https://shamela.ws/book/147073>
- الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. تحقيق خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997. <https://shamela.ws/book/10912>
- الكتاني، محمد عبد الحي بن عبد الكبير بن محمد الحسن بن الإدريسي. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2 الطبعة، 1982.
- المحبي، محمد أمين بن فضل الله. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. بيروت: دار صادر، 1111. <https://shamela.ws/book/6678>
- المقدسي، محمد بن عبد القوي. عقد الفرائد وكنز الفوائد. تحقيق زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، 1964.
- اليمني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. بيروت: دار المعرفة، دت.
- بروكلمان، كارل. (تاريخ الأدب العربي). Geschichte Der Arabischen Literatur. لايدن: إي. جي. بريل، 1937.
- بلوط، علي الرضا قره - بلوط، أحمد طوران قره. معجم التاريخ: التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات). قيصري، تركيا: دار العقبة، الطبعة الأولى، 2001.
- جبريط، موسى - مغزاوي، مصطفى. "ظاهرة المتون العلمية في العلوم العقلية بالغرب الإسلامي". الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية.
- جُرْجي، زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية. مطبعة الهلال، دت.
- حميد، محمد بن عبد الله بن. السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة. تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد - عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة، الأولى، 1416. <https://shamela.ws/book/144222>
- خليفة، حاجي. سلم الوصول إلى طبقات الفحول. تحقيق محمود عبد القادر الأرنؤوط. ترجمة أكمل الدين إحسان أوغلي. إسطنبول: مكتبة إرسىكا، 2010. <https://shamela.ws/book/19199/1085>
- خليفة، حاجي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. تحقيق شرف الدين يالتقايا. إسطنبول: وكالة المعارف، 1941. <https://shamela.ws/book/2118/1181>
- شطى، محمد جميل بن عمر البغدادي (ابن). مختصر طبقات الحنابلة. تحقيق فواز الزمرلي. بيروت: دار الكتاب العربي، الأولى، 1406. <https://shamela.ws/book/1126>
- عثيمين، صالح بن عبد العزيز بن علي آل. تسهيل السابلة لمريد معرفة الحنابلة ويليهِ (فانت التسهيل). تحقيق بكر بن عبد الله أبو زيد. بيروت - لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الأولى، 1422. <https://shamela.ws/book/132527>
- علاء الدين الخطيب، محمد بن عبد الباقي البخاري المكي. الطراز المنقوش في محاسن الحبوش: نزهة للناظر وسلوة لل خاطر. تحقيق محمد عيسى الغزالي. مطبوعات جامعة الكويت، 1 الطبعة، 1995.

- علاء الدين الخطيب، محمد بن عبد الباقي البخاري المكي. الطراز المنقوش في محاسن الحبوش: نزهة للناظر وسلوة للخاطر. تحقيق يحيى عباينة - هاني هياجنة. دار الكتاب الثقافية، 2017.
- علاء الدين الخطيب، محمد بن عبد الباقي البخاري المكي. عقد الفرائد فيما نظم من الفوائد. إسطنبول، تركيا: 93 ورقة.
- غلامعلي زاده، جواد - روشنفكر، كبرى. "الشعر التعليمي؛ خصائصه ونشأته في الأدب العربي". مجلة العلوم الانسانية 14/2 (2007)، 47-62. <https://doi.org/20.1001.1.23834269.1428-47>, 14.2.5.1.
- كحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت: مكتبة المثنى و دار إحياء التراث العربي، دت. <https://shamela.ws/book/3901/2948>
- محمد، كبريت، محمد بن عبد الله بن. رحلة الشتاء والصيف. تحقيق الطنطاوي، محمد سعيد. بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الثانية، 1385. <https://shamela.ws/book/37345>
- نويهض، عادل. معجم المفسرين (من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر). تحقيق حسن خالد. بيروت - لبنان: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، الثالثة، 1409. <https://shamela.ws/book/13846>
- خزانة التراث - فهرس مخطوطات. مركز الملك فيصل، دت.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde, yalnızca dil ve üslup denetimi, metnin akademik yazım kurallarına uygunluğunun gözden geçirilmesi ve organizasyonel düzenleme amaçlarıyla yapay zekâ tabanlı araçlardan sınırlı düzeyde yararlanılmıştır. Çalışmanın bilimsel içeriği, tahkik kararları, nüsha tespitleri, müellife ait nispet tahlilleri, biyografik tespitler ve özgün katkıların tamamı yazar tarafından üretilmiş olup, yapay zekâ çıktıları yazarın akademik denetiminden geçirilerek kullanılmıştır.

Ahmad Abed Alqader Eid Al Rafayah

Orcid ID: 0000-0002-0630-8263

Doktora Öğrencisi | Ondokuz Mayıs Üniversitesi | Lisanüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: ahmadalrafayah@trabzon.edu.tr

□□□□□

تحتل اللغة العربية مكانة مركزية في الوعي الإسلامي والعالمي، ليس فقط على اعتبارها لغة الوحي القرآني، بل لكونها وسيلة للتواصل ونقل المعارف عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية التي ساهمت في نشر كثير من العلوم الإنسانية والطبيعية من الشرق إلى الغرب، ولا زالت هذه المعارف حاضرة متمثلة بنصها العربي الأصيل في كثير من مكتبات العالم اليوم، علاوة على كون هذه اللغة هي لغة المصادر والمراجع الرئيسة لعلوم الإسلام لما يزيد على ملياري مسلم جلهم من العجم، لذلك إلى يومنا هذا تشهد هذه اللغة إقبالا متزايدا على تعلمها ودراسة علومها خاصة من الناطقين بغير العربية من المسلمين، وفي خضم هذا برزت بعض المشكلات خاصة في آلية تدريس هذه اللغة وتعليمها لغير الناطقين بها، ومن أبرزها الجدل القديم المتجدد بين تدريس اللغة كمهارة وسليقة حية، وتدريسها كقواعد معيارية مجردة،¹ وإن المتتبع لواقع تعليم اللغة العربية لغير الناطقين فيها لا سيما في المؤسسات الأكاديمية المتخصصة بتعليم العلوم الإسلامية يلحظ بوضوح هيمنة الأسلوب التقليدي الذي يركز على النحو والصرف كغايات مقصودة في ذاتها بدلا من أن تكون وسيلة لتعليم العربية، مما أدى إلى تخريج أفواج من الطلبة الذين يمكنهم تحليل النصوص على المستوى التركيبي نحوًا وصرفًا لكن يقف حائرا عند تركيب جملة مفيدة أو التواصل بطلاقة في مواقف حياتية بسيطة أو فهم النصوص التراثية فهما سليما.²

في هذه الورقة البحتة أحاول التركيز على هذه الظاهرة المنتشرة في الأوساط الأكاديمية، ومحاولة سد الثغرة في تقديم تصور حديث وظيفي للمشكلات المترتبة على التركيز على القواعد المجردة في اكتساب اللغة العربية للطلبة غير الناطقين بها معرجا على الأساليب الحديثة كالنحو الوظيفي والتعليم التكاملي والتوليدي والفصل المقلوب مستأنسا بآراء الأقدمين والمتأخرين لتقديم رؤية نقدية لجدوى الاعتماد المفرط على قواعد النحو والصرف في تعليم العربية لغير الناطقين بها في السنوات التحضيرية واقتراح حلول تخدم لغة الضاد وتساهم في نشرها وتسهيل التمكن منها، ويعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال رصد واقع تعليم العربية في البيئات الأكاديمية وتحليل أسباب قصور المخرجات، كما يستعين البحث بالمنهج الاستنباطي لاستخراج القواعد الإجرائية من النظريات اللسانية الوظيفية.

1 نعيم حنك، "الأثر السلبي لكثافة دروس القواعد النحوية على كفاءة تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، (2025)، 71-85. *Ilahiyat*

2 عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى (المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، مركز بحوث اللغة العربية وآدابها، 2002)، 79-83.

□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ 1.

لفهم أزمة التعليم المعاصر لابد من العودة إلى الجذور الفلسفية لاكتساب اللغة، ولنخرج أولاً على بعض العلماء الذين كان لهم باع في مجال اللغة وطرق اكتسابها، ولنفهم آلية الاكتساب الأمثل كما فهمها الرعيل الأول، فيطالعنا ابن خلدون مثلاً في مقدمته المشهورة حين ناقش مسألة تعلّم اللغة وتعلّم قوانين اللغة فقد فرق بينهما حيث يرى أن اللغة هي ملكة كامنة في اللسان، تُكتسب بالممارسة والمعايشة والتكرار وليست قواعد نظرية تحفظ، حيث يقول:

ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم والسبب في ذلك أنّ صناعة العربية إنّما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية لا نفس كيفية، فليست نفس الملكة وإنّما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصناعات علماً ولا يحكمها عملاً.³

ووجه التعليم لمن يتبني هذه الملكة، وبروم تحصيلها، أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم، الجاري على أساليبهم، من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم، حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور، منزلة من عاش بينهم، ولقن العبارة منهم⁴

ويرى ابن خلدون أيضاً هناك بون بين امتلاك المعرفة بقواعد وقوانين اللغة التي تنظمها وتشكل منطقها الداخلي من نحو وصرف، وبين القدرة على استخدام هذه اللغة والتعبير عن الأفكار بها بأسلوب سليم يتفق مع قواعد نظامها الداخلي من حيث البناء والمعنى الذي يتسم بأساليب معهود ومجاز أصحاب اللغة الأصليين أصحاب السليقة، فيقول في معرض كلامه:

وهكذا العلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها فإنّ العلم بقوانين الإعراب إنّما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل ولذلك نجد كثيراً من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه، أو ذي مودّته، أو شكوى ظلامه، أو قصد من قصوده أخطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود على أساليب اللسان العربي.⁵

وبالنظر إلى إمام النحو سيبويه ومنهجه في كتابه الكتاب، نجد أنه لم يكن يسرد القواعد النحوية والصرفية مجرد سرد جامد، بل يصف واقعا لغويا حياً، يعتمد فيه على السماع والاستشهاد بكلام العرب الفصحاء، وكان يولي أهمية للسياق فلم يفرض سيبويه قواعد متعسفة، بل استقرأ اللغة كما هي واعتمد على القرآن الكريم والشعر كمُدونة لغوية ونموذجية.⁶

لقد كان سيبويه يدرك أن اللغة سلوك حي، وأن المتكلم هو من يشكل اللغة ويساهم في تطورها، إلا أن المناهج التعليمية التي تلت عصور الازدهار، وخصوصاً في العصور المتأخرة، حولت ملاحظات سيبويه الوصفية إلى قوانين معيارية صارمة، وأضافت إليها عللاً وتخريجات فلسفية ومنطقية أثقلت كاهل المتعلم وأبعدته عن روح اللغة، كما أنّ سيبويه نفسه كان يرى أن هناك فرقاً بين النحو كنظام، وبين الكلام كأداء، وأنّ المعنى هو الحاكم الأول في صحة التركيب.⁷

3 عبد الرحمن ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، 1981)، 1/772.

4 ابن خلدون، العبر، 1/771.

5 ابن خلدون، العبر، 1/773.

6 باسم صالح حسن - علي جاد الله ماجد، «التوجيه النحوي للقراءات القرآنية عند سيبويه وشراح كتابه»، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية 27/8 (4 نوفمبر، 2020)، 1-22.

7 زاجية لزرق، «تفسير النحو العربي بين القدماء والمحدثين»، المعيار 8/1 (30 يونيو، 2017)، 209-217.

أما ابن جني فيشير إلى الطبيعة الوظيفية للغة، حيث يعرفها بأنها «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^٨، هذا التعريف يركز على الوظيفة الاتصالية للتعبير عن الأغراض وليس على البنية الشكلية فقط. وينتقد ابن جني الصنعة النحوية المفردة التي لا طائل من ورائها، مشيراً إلى أنَّ ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، مما يفتح باب القياس لتوليد اللغة بدلاً من تجديدها في قوالب محفوظة.^٩

وكان بعض النحاة المتأخرين قد تعمدوا أحياناً تعقيد المسائل النحوية، وهي التخريجات البعيدة والتأويلات المنطقية والتمارين الافتراضية المعقدة، وينقل عن أبي الحسن الأخفش أنه اعترف بجعل كتبه صعبة وغير مفهومة لضمان حاجة الطلاب إليه، مما حول النحو من أداة تيسر لفهم اللغة إلى صنعة يتكسب بها المعلمون، وعلم مقصود لذاته يستهلك عمر الطالب دون جدوى حقيقية في تقويم اللسان.¹⁰

2

تحظى كليات الإلهيات وكليات العلوم الإسلامية بمكانة هامة في العالم الإسلامي، وتستقطب آلاف الطلاب سنوياً. وتتبنى هذه الكليات نظام السنة التحضيرية الإلزامية لتعليم اللغة العربية، حيث يدرس الطالب العربية بشكل مكثف لمدة عام كامل قبل البدء في دراسة العلوم الشرعية أو آداب اللغة العربية أو التخصصات التي تُدرّس باللغة العربية في البلاد العربية، والهدف المعلن لهذه البرامج هو تمكين الطالب من الأدوات اللغوية اللازمة للتعامل مع المصادر العربية والإسلامية الأصلية كالقرآن، والحديث، والفقه، والتفسير، وكتب الأدب والمنطق، ونظراً للطبيعة الدينية لأغلب هذه الكليات، فإن الدافع الديني هو المحرك الأساسي للطلاب، مما يفرض توجيهاً خاصاً للمناهج نحو عربية التراث.

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة المبذولة، فإنه يوجد فجوة كبيرة بين الجهد المبذول والمخرجات اللغوية للطلاب. وتتمثل أبرز ملامح القصور في النقاط التالية:

تعتمد المناهج في كثير من كليات الإلهيات على طريقة القواعد والترجمة بشكل أساسي، أو تقدم القواعد بشكل منفصل ومكثف حتى في ظل وجود دروس للمهارات الأخرى. حيث يتم إغراق الطالب في السنة التحضيرية بسبيل من المصطلحات النحوية: مبتدأ، خبر، فاعل، مفعول، إعلال، إبدال، ممنوع من الصرف والقواعد النظرية المعقدة... الخ، وغالباً ما يتم ذلك بمعزل عن السياق الوظيفي.¹¹

يرى القائمون على هذه البرامج أن النحو هو مفتاح العلوم الشرعية، وهو قول حق، لكن المبالغة فيه تحوله إلى حاجز يمنع الطالب من تذوق اللغة. إن الطالب قد يحفظ شروح الأجرومية أو ألفية ابن مالك، أو يعرف علل النحو بدقة، لكنه يعجز عن طلب حاجة بسيطة بالعربية أو فهم نشرة أخبار، بل ويعجز حتى عن فهم النصوص التراثية فهماً صحيحاً لأنه يفتقد الملكة التي تحدث عنها ابن خلدون.¹²

تتجلى إشكالية تعليم النحو للناطقين بغير العربية في تحولها من نظام وصفي استقرائي يهدف لضبط اللسان إلى صناعة ذهنية معقدة غارقة في التجريد والعلل المنطقية التي أثقلت كاهل المتعلم وأبعدته عن

8 أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981)، 1/34.

9 أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، 1/358

10 أبو عثمان الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى، الحيوان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 62-63.

11 *Journal of Education College*, "ذهبية حمو الحاج، «إشكالية تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في اللسانيات النّداولية Wasit University 1/20 (2015)، 43-76.

حنك، “الأثر السلبى، لكثافة دروس القواعد النحوية على كفاءة تعلم اللغة العربية لغبر الناطقين بها”، 71-85، 12

روح اللغة الحية، بينما أفسد المتأخرون هذا المنهج بإقحام اقتراضات ذهنية، مما حول النحو إلى رياضة عقلية تهدف لإقامة الحجة لا صيانة اللسان.

ويتضاعف هذا الأثر السلبي عند الاعتماد المفرط على اللغة الوسيطة في شرح هذه القواعد وتفصيل مصطلحاتها، مما يولد حالة من الارتهان الذهني، والتبعية لـ لغة الأم، حيث يتعطل لدى المتعلم الانغماس اللغوي، وتتوقف عملية الاكتساب الطبيعي لصالح التعلم الواعي الجاف، وهو ما يمنع الدماغ من بناء نظام لغوي مستقل لـ لغة الهدف.¹³

إنَّ هذا الانكسار على اللغة الوسيطة يوطن عقل المتعلم على الترجمة الفورية والبحث المستمر عن المعادل اللساني في لغته الأصلية، مما يقتل العفوية اللغوية ويجعل التواصل عملية مجهدة تمر بمسار المعالجة المزدوجة بين لغتين، فتضيع القدرة على التفكير بالعربية مباشرة وتتحول اللغة في وعي الطالب إلى رموز مشفرة تحتاج لفك دائم.

وعلاوة على ذلك، فإنّ هذا المنهج يكرّس المعرفة الواسفة أو التعلّم حول اللغة على حساب استخدام اللغة والكفاءة التواصلية، فيصبح المتعلّم ناقداً نحوياً بلغته الأم، قادراً على شرح تعقيدات المبتدأ والخبر دون القدرة على توضيحهما في سياق تداولي حي، وهو انفصام بين المعرفة النظرية والأداء السلوكي، ويؤدي هذا المسار إلى تعزيز التداخل اللغوي السلبي، حيث يقوم المتعلّم قسرياً بإسقاط القوالب البنوية والتركيبية للغة الأم على العربية نتيجة الشرح باللغة الوسيطة، مما يُنتج لغة هجينة تفتقر إلى الأداء العربي الأصلي وتكرس عجزاً تواصلياً مزمناً، خاصة في ظل المناهج التي تغرق الطالب في السنة التحضيرية بسيل من المصطلحات النظرية بمعزل عن سياقها الوظيفي.¹⁴

[illegible]

تفتقر المناهج المتبعة غالباً إلى التكامل بين المهارات اللغوية الأربع: الاستماع، المحادثة، القراءة، الكتابة، ويتم تدريس القواعد كمادة مستقلة، ومنفصلة عن دروس القراءة أو المحادثة، هذا الفصل التعسفي يجعل الطالب ينظر للقواعد كمعادلات رياضية جافة لا علاقة لها بالحياة،¹⁵ وتشير الإحصائيات إلى أن الطلاب في هذه الكليات يعانون من ضعف شديد في مهارات المحادثة والاستماع مقارنة بمهارات القراءة وفهم القواعد، لأن النظام التعليمي والامتحانات يركزان على الجانب التحليلي الكتابي.¹⁶

[illegible]

تعتمد الكثير من الكتب المقررة على نصوص مصطنعة لخدمة القاعدة النحوية مثل: ضرب زيد عمراً أو جمل مفككة لا رابط بينها، مما يفقد اللغة وظيفتها التواصلية إضافة على التأثير السلبي على جذب انتباه الطالب فيشعر بالملل، إن هذا النوع من الأساليب التعليمية في درس النحو، والمتمثل في التخريجات والتمارين الافتراضية، يجب تنقيته من المناهج الموجهة للناطقين بغير العربية، واستبداله بنصوص حية من التراث أو الواقع المعاصر، فلكي يندمج الطالب في سياق اللغة الجديدة يجب أن يستخدم ألفاظاً حية تتماهى مع الأسلوب الشائع في الاستخدام في اللغة المستهدفة، سواء العربية الحديثة أو العربية التراثية الكلاسيكية، وهذا من المعلوم بالضرورة ولا يحتاج إلى تدليل.

13 Stephen Krashen, *Principles and Practice in Second Language Acquisition* (Pergamon Press Inc, 1982), 27-78.

حنك،" الأثر السلبي لكثافة دروس القواعد النحوية على كفاءة تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، 71-85. 14

15 Yakup Çoştu - Feyza Çoştu, "An Investigation on the Compulsory Arabic Preparatory Program in the Faculties of Theology in Turkey", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 106 (2013), 411-417.

16 Mutassem Hamad, "Learning Strategies for Listening Skills Among Arabic Learners in The Preparatory Year at Faculties of Islamic Sciences in Turkey/استراتيجيات التعلم الخاصة بمهارة الاستماع لدى متعلمي العربية في/السنة التحضيرية في كليات العلوم الإسلامية في تركيا", *Ijaz Arabi Journal of Arabic Learning* 7/3 (2024).

[illegible]

هناك بعض المشكلات في البنية المؤسسية للكليات والمعاهد التي إن اجتمعت مع ما سبق من المناهج التعليمية تؤدي إلى تفاقم المشكلة وجعلها في بُعد آخر من العسر في الحل، منها:

نقص الكوادر المؤهلة: فليس كل من يتقن العربية قادر على تعليمها، فهناك خصوصية لتعليم العربية لغير الناطقين بها، علاوة على أن امتلاك ناصية اللغة والقدرة على شرحها مسألتان مختلفتان لا اطاراد بينهما، وإن كانت الفئة المستهدفة بالتعليم من الناطقين الأصليين بالعربية، فهناك حاجة ماسة لمعلمين مدربين على الاستراتيجيات الحديثة في تعليم اللغات.¹⁷

ضيق الوقت وكثافة المنهج: السنة التحضيرية قصيرة مقارنة بحجم المادة العلمية المطلوبة من نحو، وصرف، وقراءة، واستماع، ومحادثة، مما يدفع المعلمين للسرعة والتركيز على إنهاء المنهج بدلاً من إتقان المهارة.¹⁸

تباين مستويات الطلاب: الفروق الفردية، والجنسيات المختلفة أحياناً، والأنظمة التعليمية المعتمدة في الدولة في المرحلة الثانوية أو حتى نوع المدرسة في بعض الأنظمة التربوية، فمثلاً في تركيا يلتحق بالسنة التحضيرية طلاب متخرجون من مدارس الأئمة والخطباء لديهم خلفية أولية عن اللغة العربية جيدة وطلاب من مدارس عامة مبتدئون تماماً، مما يخلق صعوبة في توحيد نسق التدريس.¹⁹

3.

[illegible]

إنَّ هذا التشخيص لواقع تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في السنوات التحضيرية، وما يظهر من إغراق في التجريد النحوي وارتهاق للغة الوسيطة، يفرض ضرورة تجاوز عتبة التوصيف والنقد إلى فضاء البناء والبديل المنهجي، إذ يبرز أمامنا تساؤل جوهري يُجسد مأزق اليون الكبير بين المعرفة النظرية بالقواعد والعجز عن الأداء اللغوي السليم، كيف يمكن تحويل تعليم العربية في السنة التحضيرية من ساحة للمنطق الصوري والترجمة الذهنية إلى بيئة إيجابية تبني الملكة اللسانية؟

وتكمن الإجابة عن هذا التساؤل المشروع في إعادة صياغة المنهج وفق رؤية وظيفية تكاملية، تقتضي الانتقال الجذري من تعليم النحو كغاية إلى استخدامه كوسيلة إجرائية لتمكين الطالب من الانغماس في عالم التواصل الحي والنص التراثي المتعلق بدروس كليات الإلهيات، ومن هذا المنطلق يبرز المدخل الوظيفي لا كترّف نظري، بل كضرورة تعليمية ملحة تعيد الاعتبار للغة ككائن حي، وتستثمر مكتسبات اللسانيات التطبيقية الحديثة، كالنحو الوظيفي والتوليدي، والمنهج التكاملي واستراتيجيات التعليم الحديثة، لجعل المتعلم محوراً فاعلاً في العملية التعليمية لا مجرد وعاء للقواعد الصماء، وهو ما سنحاول بسطه في المحاور القادمة عبر تقديم تصور قابل للتطبيق يجمع بين أصالة المحتوى وعصرية الوسيلة.

[illegible]

.3.1

يتمثل المنهج التكاملي في فكرة ضرورة هدم الجدران الفاصلة بين فروع اللغة، فلا ينبغي أن يكون هناك درس نحو ودرس قراءة منفصلين تماماً بل يجب تقديم اللغة كوحدة واحدة، حيث يُستخرج النحو من نصوص القراءة، ويُستخدم النحو لخدمة الكتابة والمحادثة، يتم تدريس القواعد من خلال نصوص حية

17 Aytekin Demircioğlu, “Challenges Encountered in Religious Education in Turkey”, *Journal of Education Culture and Society* 11 (2020), 474-489.

18 Coştu - Coştu, "An Investigation on the Compulsory Arabic Preparatory Program in the Faculties of Theology in Turkey".

19 Demircioğlu, "Challenges Encountered in Religious Education in Turkey"

(قرآنية، حديثة، إعلامية، أدبية)؛ يقرأ الطالب النص، يفهم معناه، ثم يلاحظ الظاهرة اللغوية -القاعدة- في سياقها، ويستند المنهج التكاملي إلى عدة أسس، منها أن فروع اللغة ليست إلا جوانب عدة للغة نفسها، وحين يدرس كل فرع في سياق الكلي، تصبح وظائفه واضحة، كما أن الاعتماد على المدخل التكاملي يحدد نشاط الطالب ويدفع عنه السأم والملل، ويضمن معالجات لغوية متكررة تثبت المهارة وتعمق المعالجة الذهنية، ويحقق نمواً لغوياً متوازناً لا تطغى فيه مهارة على أخرى.²⁰

يهدف المنهج التكاملي إلى إحكام الصلة بين فروع العربية وتوثيق العلاقة الطبيعية بينها، وقد أدرك الأوائل هذا الترابط فمزجوا بين العلوم في حلقات التدريس بالمساجد، حيث كانوا يتناولون المتن ويشرحون مفرداته وصوره البلاغية ومسائله النحوية في آن واحد، وتوظيف القاعدة في سياقها يمثل نقلة نوعية، حيث ينتقل المدرس من التعريفات المجردة إلى مواقف تواصلية تظهر مكانة القاعدة في توضيح المعنى، وتتمثل خطوات تطبيق المنهج التكاملي في تدريس القواعد فيما يلي: تقديم القواعد في سياق نصي، ثم استنتاج القاعدة بالملاحظة والتحليل، ثم ممارسة القاعدة في أنشطة متنوعة، ثم الربط الوظيفي والتقييم الشامل التطبيقي.²¹

3.2

يعد نموذج التعلم التوليدي تجسيدا للنظرية البنائية الاجتماعية لفيجوتسكي،²² حيث تُبنى المعرفة بطريقة اجتماعية بين المعلم والطالب.

ويعتمد النموذج على فكرة أن المتعلمين يقومون بأنشطة تربط معارفهم الجديدة مع الموجودة في أبنيتهم المعرفية للحصول على فهم أفضل.²³ مراحل نموذج التعلم التوليدي إجرائياً:

- المرحلة التمهيديّة:²⁴ يوجه فيها المعلم المتعلمين للتفكير في موضوع الدرس وربطه بما تم دراسته سابقاً، مع استثارة خبراتهم من خلال التساؤل.
- مرحلة التركيز: يتم فيها تكوين فرق عمل تتناقش في المفاهيم النحوية المستهدفة، حيث يركز الطالب مثلاً على استكشاف دور الفاعل أو المفعول من خلال نصوص وسياقات متعددة.
- مرحلة التّحدّي: يعرض الطلاب ما توصلوا إليه، ويناقش المعلم التصورات المختلفة لإحداث تغيير مفاهيمي يضع المفاهيم الصحيحة مكان الخطأ.
- مرحلة التطبيق: يصل فيها المتعلم لحل المشكلات العلمية وتوظيف القاعدة في مواقف حياتية حقيقية، مما يضمن انتقال أثر التعلم.

20 سلامة بيومي - ستي سلوى محمد نور، «تدريس القواعد النحوية العربية وفق المنهج التكاملي: قراءة تحليلية من منظور المدرسين»، مجلة الإيسيسكو للغة العربية 2/1 (29 يونيو، 2025)، 313-347.

21 Kilitbahir 24، «تعليم قَوَاعِدِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَطَبِيعَتِهَا وَتَكَامُلُهَا لِلنَّاطِقِينَ بِغَيْرِهَا» Abdulmonem Salah Sayed Mouhamad، مارس، 2024)، 44-81 (20).

22 هو عالم نفس سوفيتي شهير، يُعتبر مؤسس النظرية البنائية الاجتماعية في التعلم. تركز (Lev Vygotsky) ليف فيجوتسكي نظرياته على دور التفاعل الاجتماعي والثقافة في تطوير القدرات المعرفية للإنسان.

23 إيمان سالم أحمد بارع، «تعليم وحدة الكون والأرض وفق نموذج التعلم التوليدي في مقرر الدراسات الاجتماعية للصف الأول المتوسط بالملكة العربية السعودية»، المجلة الدولية لنشر البحوث والدراسات 2/15 (20 يناير، 2021)، 41-75.

24 Al-Ansari، «بيان أثر استخدام نموذج التعلم التوليدي في تنمية المفاهيم النحوية لمتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها» Al-Ma'rifah 16 (11 143-116، 2019)، أبريل.

وقد أثبتت الدراسات التجريبية أن استخدام نموذج التعلم التوليدي له أثر فاعل وإيجابي في تنمية المفاهيم النحوية لدى متعلمي العربية الناطقين بغيرها، وخصوصاً في المستويات المتقدمة،²⁵ وتتجلى أهمية هذا النموذج في الجوانب التالية:

كسر جمود القواعد: يساعد النموذج في التغلب على جمود القواعد التقليدية عبر استنتاج الوظائف النحوية مثل دور الفاعل والمفعول والتمييز من خلال نصوص وسياقات متعددة بدلاً من حفظ التعريفات المجردة.

تقويم اللسان وتجنب اللحن: تعمل المفاهيم النحوية المولدة ذاتياً على تقويم اللسان وتجنب اللحن نطقاً وكتابة، كما تساعد المتعلمين في زيادة مخزونهم اللغوي واللفظي.

بناء الثقة اللغوية: يزيد هذا النموذج من ثقة المتعلم في قدرته على فهم منطق اللغة العربية الداخلي والتعامل مع تراكيبها المعقدة بمرونة أكثر.

تحسين المحادثة: نظراً لأن اللغة في الأساس هي كلام، فإن النموذج التوليدي يسهم بشكل مباشر في تحسين مهارة الكلام والاتصال اللغوي، فالتعلم الذي يشارك في بناء القاعدة يكون أكثر قدرة على استخدام الصيغ النحوية المناسبة للتعبير عن أفكاره.

إن نموذج التعلم التوليدي يمثل نقلة نوعية في تعليم العربية للناطقين بغيرها، فهو يعيد للنحو وظيفته الأصلية كوسيلة لتقويم اللسان لا كغاية تهدر وقت الطالب. ومن خلال مراحلها التفاعلية، يحول هذا النموذج المتعلم من متلقٍ سلبي للقاعدة إلى صانع ومولد للمعنى، مما يحقق التوازن المطلوب بين دقة القاعدة النحوية وجودة الأداء الاتصالي، ويضمن استدامة أثر التعلم في البيئة اللغوية الطبيعية.²⁶

□ .3.3

تتجاوز هذه المقاربة صحة التركيب النحوي إلى ملائمة الكلام لسباق المقام، فتعلّم العربية لا يعني فقط أن تكون الجملة صحيحة إعرابياً، بل أن تكون مناسبة للمخاطب والموقف. وتكمن أهميته بالنسبة لطلاب كليات الإلهيات خصوصاً في فهم أبعاد الخطاب القرآني والنبوي، وكيفية توجيه الكلام حسب مقتضى الحال، وهو صلب البلاغة العربية والنحو بمعناه العميق.²⁷

ومن الأهمية بمكان الاستفادة من الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات (CEFR)²⁸ في تحديد كفايات كل مستوى، بحيث لا يُدرس الطالب المبتدئ في مستويي A1 و A2 قواعد معقدة لا يحتاجها إلا في المستوى المتقدم C1 و C2 فيجب تدرج القواعد وفقاً للحاجة الوظيفية والشبوع²⁹

25 Nurun Nikmah Sholihah, "تطبيق نموذج التعليم التوليدي لترقية مهارة الكلام", *Arabia* 9/2 (2019), 197-208.

”على، «بيان أثر استخدام نموذج التعلم التوليدي في تنمية المفاهيم النحوية لمتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها 26

27 لبية زياني - عمر شادلي، «المقاربة التداولية في تعليمية اللغة العربية»، مجلة المقرئ للدراسات اللغوية النظرية والتطبيقية 5/1 (10 يونيو، 2022)، 87-100.

28 Common European Framework of Reference for Languages.

أمنة مناع - إيمان شاشه، «الأطر المعيارية العالمية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها»، الموروث 9/2 (26 ديسمبر، 2021)، 348-359.

3.4

الهدف	حفظ القواعد وفهم بنية اللغة	اكتساب الملكة اللغوية والقدرة على التواصل
دور النحو	غاية في حد ذاته وعلم مقصود	وسيلة لضبط الكلام وفهم المعنى: آلة
أسلوب التدريس	تلقين، ترجمة، استنباط قياسي	استقراء، ممارسة، فصل مقلوب، تعلم توليدي، وظيفي
المحتوى	جُمْل مصطنعة، متون تراثية معقدة	نصوص حية، سياقات واقعية، نصوص تراثية وظيفية
دور الطالب	متلقٍ سلبي، حافظ	مشارك نشط، مستنتج، مطبق
اللغة الوسيطة	تستخدم بكثرة: لغة الطالب الأم	يقلل استخدامها لصالح الانغماس اللغوي

4

تعد استراتيجية الصف المقلوب من أبرز الحلول التقنية والتربوية المقترحة لعلاج مشكلة التركيز على القواعد في الفصل الدراسي، حيث تقوم على عكس النموذج التقليدي الشائع، فنُنقل مهام الشرح المباشر للمحتوى النظري إلى خارج الفصل عبر فيديوهات مسجلة أو وسائط رقمية، بينما يُخصص وقت الحصة للأنشطة التفاعلية والتدريبات العملية تحت إشراف المعلم، وهكذا يتاح للطالب الإطلاع على مادة الدرس كيف ومتى شاء، مما يراعي الفروق الفردية ويقلل من القلق المرتبط باستيعاب القواعد المعقدة في وقت المحاضرة المحدود³⁰.

ومن خلال هذه الاستراتيجية يتحول الطالب إلى باحث عن المعلومة ومشارك في بناء معرفته اللغوية، وفي سياق تعليم العربية، تساهم هذه الاستراتيجية في الاستغلال الأمثل لوقت الدرس للإجابة عن استفسارات الطلاب وتطبيق ما تعلموه عملياً، بدلاً من إضاعة الوقت في الإلقاء النظري، فيتطور دور المعلم في هذا السياق من ملقن إلى موجه ومرشد، مما يقوي العلاقة التربوية ويزيد من فرص التعلم التعاوني³¹.

4.1

تتطلب الاستراتيجية تخطيطاً مسبقاً دقيقاً يمر بثلاث مراحل أساسية تضمن انتقال التركيز من حفظ القاعدة إلى ممارستها:

- مرحلة ما قبل الفصل: يقوم المعلم بتزويد الطلاب بالمحتوى الإلكتروني (فيديو، ملفات صوتية، رسومات توضيحية) يشرح القاعدة النحوية ضمن سياق اتصالي، ثم يقوم الطالب بدراسة المحتوى بشكل مستقل وتدوين ملاحظاته.
- مرحلة أثناء الفصل: يبدأ الدرس بنقاش سريع حول الصعوبات التي واجهت الطلاب، ثم يتم الانتقال فوراً إلى أنشطة تطبيقية مكثفة (تمثيل أدوار، حل مشكلات لغوية، مناظرات) تتطلب استخدام القاعدة المدروسة. هنا يتم التركيز على النحو الوظيفي وكيفية تطبيقه في الكلام والكتابة.

إكرام بكر وآخرون، «فاعلية استراتيجية الصف المعكوس في تنمية بعض مهارات الضبط النحوي لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها»، مجلة كلية التربية للبنات بالقاهرة-جامعة الأزهر 1 (1 أبريل، 2024)، 43-78.

مأمون سليم الزبون وآخرون، «أثر استخدام استراتيجية الفصل المقلوب في تنمية المهارات النحوية لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في جامعة آل البيت»، مجلة كلية التربية (أسيوط) 38/11 (1 نوفمبر، 2022)، 179-210.

مرحلة ما بعد الفصل: تشمل تقديم تغذية راجعة مستمرة، وتكليفات إبداعية جديدة تعزز التعلم الذاتي، وقياس مدى قدرة الطالب على استخدام القاعدة في سياقات جديدة ومختلفة.

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□	□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□
مصمم للمحتوى الرقمي التفاعلي	باحث نشط ومسؤول عن تعلمه الذاتي
موجه ومرشد وميسر للعملية التعليمية	مشارك فعال في الأنشطة الجماعية والتعاونية
مراقب لمستويات التقدم ومقدم للتغذية الراجعة	ناقد ومفكر يطرح الأسئلة العميقة
مبتكر لمواقف اتصالية تحاكي الواقع	مطبق للمهارات اللغوية في سياقات عملية

[illegible]

أثبتت العديد من الدراسات التجريبية فاعلية استراتيجية الصف المقلوب في تحسين التحصيل الدراسي في مادة النحو لدى الناطقين بغير العربية، ففي دراسة أجريت بجامعة آل البيت بالأردن عام 2022، شملت عينة من طلاب المستوى المتقدم، أظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية في الاختبار البعدي لصالح المجموعة التجريبية التي درست باستخدام الصف المقلوب مقارنة بالمجموعة الضابطة التي درست بالطريقة التقليدية،³² كما أشارت دراسة أخرى في جامعة بغداد إلى أن هذه الاستراتيجية لا تحسن التحصيل فحسب، بل تعزز أيضاً الاتجاهات الإيجابية لدى الطلاب نحو مادة النحو العربي وتزيد من دافعيتهم للتعلم.³³

إن الفائدة العملية تكمن في توفير الوقت اللازم لإتقان المهارات الأساسية وتجنب الأخطاء اللغوية الشائعة، فبدلاً من قضاء السنوات التحضيرية في فك رموز القواعد، يتيح الصف المقلوب للطالب الدخول في صلب الممارسة اللغوية منذ وقت مبكر. هذا التوجه يتماشى مع المدخل التكاملي الذي يجمع بين علم اللغة والقواعد من جهة، وبين المهارات اللغوية والقوة الاتصالية من جهة أخرى.

³⁴(TBLD) L5

يعد المدخل الاتصالي المظلة الكبرى التي تندرج تحتها الاستراتيجيات الحديثة لمواجهة مشكلة التمرکز النحوي، فالهدف الأسمى هو تطوير قدرة الفرد على تكييف القواعد اللغوية لأداء وظائف اتصالية محددة في مواقف اجتماعية معينة، في ظل هذا المدخل يتم تشجيع محاولات الاتصال حتى لو تضمنت أخطاء نحوية، لأن التركيز ينصب على الطلاقة والمعنى أكثر من الدقة الشكلية الصارمة، وتنبثق عن هذا المدخل استراتيجية التعلم القائم على المهام (TBLT) ، وهي طريقة تواصلية تهدف إلى جعل ممارسة اللغة الحقيقية هي المبدأ الناظم للتعلم، فمثلاً بدلاً من تدريس المبتدأ والخبر كدرس منفصل، يكلف الطلاب بمهمة وصف بيتهم لزميل جديد، مما يضطرهم لاستخدام الجمل الاسمية بشكل وظيفي وتلقائي، هذا النوع من التعلم يربط الرموز المكتوبة بالأصوات والمعاني في سياقات حية، مما يعزز مهارات القراءة والاستيعاب والتفاعل³⁵.

32 سليم الزبون وآخرون، «أثر استخدام استراتيجية الفصل المقلوب في تنمية المهارات النحوية لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في جامعة آل البيت».

علي، أيمن محمد - الشلبي، الإهام علي أحمد، أثر استراتيجيات الصفوف المقلوبة في تنمية المهارات النحوية لدى طالبات (الصف الثاني متوسط في محافظة الأنبار / العراق) (عمان: جامعة الشرق الأوسط، 2020)

34 Task-Based Language Teaching

35 Wildan Nafi'i, "تعليم اللغة العربية على المدخل الاتصالي", *el-Wahdah* 1/2 (2020), 99-138.

6.

إن التحول نحو النحو الوظيفي في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها ليس مجرد ترف أكاديمي، بل هو ضرورة حتمية تفرضها أزمة المخرجات اللغوية في السنوات التحضيرية، حيث يكمن الحل الجوهري في التحول من النحو الواسف الذي يدرس القواعد لذاتها، إلى النحو الوظيفي الذي يدرسها كأداة لأداء وظيفة لغوية معينة تشمل: الطلب، والنفي، والاستفهام، والشرط، والوصف إلخ... في هذا النموذج، يتم تجاوز الأسئلة التقليدية فمثلاً يُنأى عن إعراب التمييز وشروطه الخلافية المعقدة، لينصب التركيز على كيفية استخدام التمييز كأداة لإزالة الإبهام في سياق تداولي حي، مثل عمليات البيع والشراء، مما يربط الشكل بالمعنى والوظيفة، ويجعل القاعدة ذات مغزى حقيقي للمتعلم. إن المفهوم الوظيفي المطبق على الناطقين بغير العربية يتسع ليشمل تكامل الأصوات، والأداء، وبنية الكلمة الصرفية، وضبط أواخر الكلام بالوظيفة النحوية، والأنماط والتركييب، سعياً لتحقيق الوحدة اللغوية الشاملة بدلاً من التجزئة التقليدية التي تشتت ذهن المتعلم.³⁷

تتأسس المبادئ الأساسية للنحو الوظيفي على أن الوظيفة الأساسية للغات الطبيعية هي التواصل، وأن موضوع الدرس اللساني يجب أن يتركز على وصف القدرة التواصلية للمتكم والمخاطب. ومن هنا، يسعى الوصف اللغوي الوظيفي إلى تحقيق ثلاثة مستويات من الكفاية:

- الكفاية التداولية التي ترصد القواعد اللازمة لجعل الجمل ملائمة للموقف.
- والكفاية النفسية التي تطابق النماذج الذهنية لكيفية بناء العبارات وتأويلها.
- والكفاية النمطية التي تضمن انطباق القواعد على بنى لغوية متباينة.

إن القواعد الوظيفية تمتاز بكونها محددة ومحكمة، تخلو من التشابك الذي يربك الطالب، وتعمل كرياضة ذهنية تثير الملاحظة وتوقظ الملكة اللغوية، مع إمكانية توظيف الخلاف النحوي لتيسير التعليم عبر الإفادة من اختلاف النحاة في تبسيط المسائل؛ فما يشق على المبتدئ فهمه في المذاهب المشهورة قد نجد في تفريعات النحاة الأخرى ما يرفع عنه الحرج.³⁸

7.

يقوم النموذج الوظيفي، كما صاغه أحمد المتوكل³⁹ استناداً إلى نظرية النحو الوظيفي، على عشرة مبادئ جوهرية تحكم النظريات الوظيفية، أبرزها أداتية اللغة وسياق الاستعمال والقدرة اللغوية المرتبطة بالجانبيين اللغوي وغير اللغوي. إن هذا المنظور يرى أن اللغة أداة للتداول والتفاعل الاجتماعي، وليست مجرد نظام صوري من الرموز، لذا فإن البناء اللغوي لا يمكن فصله عن وظيفته التواصلية إلا فصلاً اعتبارياً.

يختلف النظر الوظيفي عن النظر غير الوظيفي (الصوري) في كونه لا يكتفي بتحديد أدوار الجملة أو تراكيب الكلمات، بل يبحث في تعدي الكلمات لتأدية المعنى النحوي والمعنوي في رسالة كلامية معينة،⁴⁰ هذا التوجه يتطلب من النحو الوظيفي استكشاف خصائص الجملة اللغوية المرتبطة بكيفية استعمالها،

عرفان عبد الدايم، أحمد عبد الله، «نحو نحو عربي وظيفي للناطقين بلغات أخرى في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعليم اللغات»، مجلة الإيسيسكو للغة العربية 1/1 (2024)، 223-265.

مريم بوقرة - صورية جغبوب، «نحو تأسيس نظرية وظيفية مثلّي: أحمد المتوكل نموذجاً»، مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري 15/1 (19 نوفمبر، 2018)، 217-241.

38 (بحي بيطيش، نحو نظرية وظيفية للنحو العربي (الجزائر: منتوري قسنطينة، دكتوراة، 2006).

39 أحمد المتوكل (1944م -): لساني مغربي، يعد رائد المدرسة الوظيفية في اللسانيات العربية المعاصرة. عمل أستاذاً بجامعة محمد الخامس بالرباط، وتركزت جهوده العلمية على تطبيق النحو الوظيفي على اللغة العربية، ومحاولة المواءمة بين الطروحات اللسانية الغربية خاصة عند سيمون ديك وبين التراث النحوي والبلاغي العربي.

40 «بوقرة - جغبوب، «نحو تأسيس نظرية وظيفية مثلّي».

وربط هذه الخصائص بالقواعد والمبادئ التي تحكم التواصل البشري، مما يعني عدم التعامل مع العبارات كعناصر معزولة، بل كوسائل لإبلاغ معنى في إطار تداولي شامل.⁴¹

تعريف اللغة	نسق مجرد من القواعد المستقلة.	أداة تواصل وتفاعل اجتماعي.
بنية الجملة	تراكيب صورية تهتم بصحة الرصف.	بنيات حملية ووظيفية ومكونية.
الهدف التعليمي	إتقان قواعد الإعراب والاشتقاق.	تحقيق الكفاية التداولية والجرائية.
دور السياق	ثانوي أو يتم تجاهله في الوصف.	أساسي في تحديد الخصائص البنيوية.
مبدأ الإسناد	إسناد نحوي صرف (مبتدأ وخبر).	إسناد وظائف دلالية وترتيبية وتداولية.

إن النموذج الوظيفي يسعى لتحقيق الكفاية النفسية من خلال نماذج الإنتاج التي تحدد كيف يبني المتكلم العبارات، ونماذج الفهم التي تحدد كيفية تحليل المخاطب لها وتأويلها، هذا الربط بين ما يجول في ذهن وبين العبارة يجعل النحو الوظيفي يعكس ثنائية الإنتاج والفهم، حيث يصوغ المتكلم الرسالة في ذهنه ويتلفظ بها، ليقوم المتلقي بتحليلها في ضوء المقام التواصل.

8. تحليل الجمل في النحو الوظيفي

في النحو الوظيفي، يتم تحليل الجملة وفق ثلاث بنيات أساسية: البنية الحملية، والبنية الوظيفية، والبنية المكونية -التركيب الصرفي-. تبدأ العملية باختيار المحمول من المعجم، وهو العنصر الذي يصف الواقعة (سواء كان فعلاً في الجملة الفعلية أو خبراً في الاسمية)، ثم يتم إدماج الحدود لتكوين البنية الحملية النهائية التي تتضمن الوظائف الدلالية.

تتكون مكونات الجملة في النموذج الوظيفي من أربع طبقات هرمية:

1. طبقة الإنجاز: وهي الأعلى، وتتعلق بالفعل الكلامي (الأمر، الاستفهام، إلخ...).
2. طبقة القضية: وتتعلق بالمحتوى الفكري الذي يحتمل الصدق أو الكذب.
3. طبقة الحمل الموسع: وتتضمن المحمول والحدود والجهات والروابط الزمانية والمكانية.
4. طبقة الحمل المركزي: وهي النواة التي تتألف من المحمول والحدود الأساسية.

هذا التقسيم الطبقي يسهل على الدارس للغة فهم كيفية تدرج الكلام من نواة دلالية إلى رسالة تواصلية كاملة، مما يقلل من عبء حفظ القواعد المنعزلة ويستبدلها بفهم بناء المعنى، إن العملية الوظيفية تنبثق من اختيار المحمول الملائم لوصف الواقعة انطلاقاً من المعجم وعلاقته بالتداول، مثل اختيار محمولات التنقل المكاني وربطها بموقع المتكلم والمخاطب.⁴²

تعاني برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية من تضخم القواعد النحوية التي تُقدّم غالباً كغايات في ذاتها وليست وسيلة، مما يؤدي إلى نتائج عكسية تعرقل اكتساب اللغة، فالتركيز على تلقين القواعد المجرد دون تعزيز المهارات الوظيفية، كالاستماع والتحدث يخلق فجوة كبيرة بين المعرفة

41 هنده كبوسي، «نحو نظرية وظيفية لقراءة التراث اللغوي العربي -قراءة في كتاب المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربية: الأصول والامتداد - لأحمد المتوكل»، دراسات وأبحاث 17/4 (15 أكتوبر، 2025)، 85-98.

42 ريماء فايز الطويل - محمود مبارك عبيدات، «المحمول الفعلي في النحو الوظيفي أحمد المتوكل أنموذجاً»، المجلة الأردنية في اللغة العربية وأدبها 21/1 (2025)، 107-138.

النظرية- حفظ القواعد والإعراب-، والتطبيق العملي-التعبير السليم-، فالطلاب في هذه المرحلة قد يتقنون تسمية أجزاء الكلام، لكنهم يعجزون عن استخدامها في سياق تواصل طبيعي⁴³.

فكثافة دروس النحو تؤدي إلى :

· إهمال المهارات الأساسية :حيث يستنزف النحو الوقت المخصص للمفردات والاستماع والكلام.

· إيجاد فجوة تعليمية :الطالب يعرف عن اللغة أكثر مما يعرفها

· النفور من اللغة :تقديم النحو كعلم معقد بدلاً من كونه وسيلة لتنمية الملكة اللغوية يولد إحباطاً لدى المتعلم.

· ضعف المخرجات :المتابع لبعض كليات العلوم الإسلامية يلحظ قصوراً في قدرة الخريجين على توظيف اللغة بفاعلية رغم الجهود المبذولة.

إن المشكلة تكمن في تقديم النحو المجرد، مما يجعل الطالب ينشغل بسؤال لماذا هذه الكلمة مرفوعة؟ بدلاً من ماذا أريد أن أقول بهذه الكلمة؟، في المقابل، يرى المنهج الوظيفي أن الشكل اللغوي هو وسيلة لفهم المعنى، وأن دور المعلم هو تعزيز الملاحظة اللغوية للشكل من خلال مهام تركز على المعنى أولاً⁴⁴.

الحل لمشكلة التركيز المفرط على القواعد لا يكمن في إلغاؤها، بل في تحويلها إلى نحو وظيفي يخدم المهارات اللغوية، هذا التحول يتطلب تبني أساليب تدريسية تنقل النحو من التجريد إلى حيز الممارسة، مثل:

· تأخير القواعد المجردة :البداية بحفظ الكلمات والجمل الشائعة ومهارات الكلام والاستماع قبل الولوج في تفاصيل النحو والصرف.

· النهج السياقي: معالجة مضمون النص وفهمه قبل الانتباه إلى الأشكال اللغوية، بحيث يناقش الطالب المعنى ويحلله قبل التركيز على القاعدة.

· الإنتاج الموجه والحر :تصميم تدريبات تبدأ بمهام موجهة للشكل اللغوي وتنتهي بمهام حقيقية تركز على المعنى والشكل معاً.

· استخدام المدونات اللغوية :التركيز على الأنماط الأكثر شيوعاً بدلاً من القواعد النادرة أو الشاذة.

إن استخدام كتب العبارات الشائعة ومحاكاة حياة الناطق بالعربية من خلال الممارسة والسماع يمثل عودة إلى الجذور الوظيفية التي تعلم بها العرب الأوائل لغتهم قبل تدوين القواعد، فالربط بين القاعدة والمثال يجب أن يتم متوازياً مع القراءة والاستماع، ليدرك الطالب الجدوى التواصلية للقاعدة قبل حفظ مصطلحاتها⁴⁵.

وإذا عرجنا على علم الصرف في النموذج الوظيفي فهو أداة حيوية لرفع مستوى الكفاءة اللغوية، حيث يعمل على دفع الحصيلة اللغوية للطلبة من خلال تمكينهم من الانطلاق من الجذور اللغوية وتكوين مفردات جديدة عبر الميزان الصرفي والاشتقاق، فالصرف ليس مجرد أوزان جامدة،

43 حنك، "الأثر السلبي لكثافة دروس القواعد النحوية على كفاءة تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، 71-85.

44 Shaima Mulhussain, "Grammatical Philosophy in Classifying Functional Parts in the Structures and Compositions of the Arabic Language", *Revista Iberoamericana De Psicología Del Ejercicio y el Deporte* 20/2 (2025), 147-153.

45 حنك، "الأثر السلبي لكثافة دروس القواعد النحوية على كفاءة تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها"، 71-85.

بل هو القوة الدافعة لبناء الكلمات بدقة وسرعة، مما يعزز القدرة النحوية ويساعد في إنتاج تراكيب صحيحة ويحدد دور الصرف الوظيفي في عدة نقاط:⁴⁶

أ. بناء المفردات: معرفة القوانين الصرفية تفتح أبواباً واسعة للطلاب لاستيعاب الجذور وممارسة الاشتقاق.

ب. تعزيز القدرة النحوية: الإلمام بالصرف يوضح الحدود التي يرسمها العلم للتصرف بالمفردات، مما يمنع الوقوع في أخطاء تركيبية فاحشة.

ت. تحقيق معايير الكفاءة العالمية: يستند تعليم الصرف الوظيفي إلى معايير مثل (CEFR) و (ACTFL)⁴⁷ لتحديد المظاهر الصرفية المطلوبة في كل مستوى لغوي.

□□□□□□□□ □□□□□□	□□□□□□□□ □□□□□□	□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□
جذر (ك-ت-ب): كاتب، مكتوب، مكتبة، كتاب.	تدريب الطالب على توليد عائلة الكلمات من جذر ثلاثي واحد.	الاشتقاق من الجذور
تدريس صيغة المبالغة لطلبة المستوى المتقدم للتعبير عن كثرة الحدث.	تقديم الأوزان الصرفية كأدوات للتعبير عن معانٍ محددة (مبالغة، اسم آلة).	الربط بالوظيفة الدلالية
التعرف على علامات التنثية والجمع كزوائد وظيفية.	تعليم الطالب استنتاج وظيفة الكلمة من نهاياتها (التحليل الصرفي الآلي).	تحليل اللواحق والزوائد
استخدام صيغة أفعل في سياق المفاضلة بين المدن.	غرس الحوارات التي توظف الصيغ الصرفية آلياً في ذهن الطالب.	المحاكاة الشفوية

ث. التيسير عبر الخلاف النحوي

يعد توظيف الخلاف النحوي مسلكاً منهجياً أصيلاً في النحو الوظيفي للناطقين بغير العربية، حيث يتم اختيار الآراء التي تطرد الأبواب وتزيل التشبث، إن النحو التقليدي غالباً ما يتبنى آراء المدرسة البصرية لقوة منطقها القياسي، لكنها قد تكون معقدة للمبتدئ؛ لذا فإن الرجوع لآراء الكوفيين أو الأخفش قد يرفع الحرج.

أمثلة على التيسير عبر الخلاف النحوي:

• بناء الفعل المضارع: المشهور يشترط المباشرة لبناء المضارع مع نوني التوكيد والنسوة، وهو تفصيل صرفي معقد يدخل في تقدير الحروف المحذوفة. المذهب الوظيفي الأيسر يرى بناءه دائماً متى اتصلت به النون، أو حتى إعرابه مطلقاً، مما يجعل تصريف الفعل يسير على وتيرة واحدة في ذهن الطالب.

• فعل الأمر: يراه البصريون قسماً مستقلاً ومبنياً، بينما يراه الكوفيون والأخفش مقتطعاً من المضارع المجزوم بلام الأمر (أذهب = [ل]تذهب). هذا الرأي الأخير يسهل على الطالب الربط بين صيغة المضارع والأمر، ويقلل من عدد القواعد المستقلة التي يحتاج لحفظها.

• أقسام الفعل: زاد الفراء (من الكوفيين) الفعل الدائم ليدل على الاستمرارية، وهو تقسيم قد يفيد الطالب الذي تبحث لغته الأم عن أزمنة مستمرة غير موجودة في التقسيم الثلاثي التقليدي.

46 أفنان النجار، "تعليم الصرف لرفع مستوى الكفاءة اللغوية"، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية 15/2 - فاطمة محمد أمين العمري (2024)، 24-51.

47 American Council on the Teaching of Foreign Languages

إن الهدف من هذا التوظيف ليس إقحام الطالب في جدل النحاة، بل انتقاء القاعدة الأبسر التي تحقق التواصل بأقل مجهود ذهني، وهو ما يتوافق مع مبادئ الكفاية النفسية في النموذج الوظيفي.

9. □□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□

يقترح الدكتور أحمد المتوكل توزيع الوظائف اللغوية على ثلاثة مستويات مترابطة تضمن بناء جملة صحيحة تداولياً وتركيبياً ودلالياً:⁴⁸

أ. الوظائف الدلالية: وهي الأدوار التي تسند للحدود داخل البنية الحملية، مثل (المنفذ، المتقبل، المستفيد، المكان، الزمان). إن فهم الطالب لهذه الأدوار يجعله يدرك من فعل ماذا لمن؟ قبل انشغاله بحركات الإعراب.

ب. الوظائف التركيبية: وتتمثل في (الفاعل والمفعول)، وتُسند حسب درجات الأولوية. في النموذج الوظيفي، الفاعل هو الوظيفة التي تسند للموضوع الذي يمثل المنفذ في المقام الأول، ويأخذ حالة الرفع التي تقتضيها وظيفته التركيبية.

ت. الوظائف التداولية: وهي الأهم في جعل الكلام ملائماً للمقام، وتنقسم إلى:

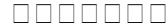
· وظائف خارجية: مثل (المبتدأ، الذيل، المنادى)، وهي مكونات تتموقع خارج الحمل وتؤدي وظائف استدراكية أو تنبيهية.

· وظائف داخلية: مثل (البؤرة والمحور). البؤرة تحمل المعلومات الأكثر أهمية أو الجديدة في الجملة، بينما المحور يمثل ما يدور حوله الكلام.

هذا التوزيع يفسر للطالب الأجنبي ظواهر التقديم والتأخير ليس كقواعد اعتباطية، بل كضرورات تواصلية، فتقديم كلمة ما قد يكون لأنها تمثل بؤرة المقابلة التي يريد المتكلم تأكيدها⁴⁹.

أحمد المتوكل، اللسانيات الوظيفية مدخل نظري (بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2010)، 71-80 48

(اسمهان ميزاب، «المنهج الوظيفي عند الدكتور أحمد المتوكل»، جامعة الوادي . 2019) 49



خلص هذا البحث إلى أن الطريق المتبعة في تعليم العربية لغير الناطقين بها في كثير من السنوات التحضيرية، تعاني من خلل بنيوي يتمثل في تغليب صناعة النحو على ملكة اللغة، وأن التمسك بأسلوب تدريس القواعد بطريقة معيارية، جافة، ومنفصلة عن السياق، واعتماد الترجمة واللغة الوسيطة أسلوباً رئيساً، قد أسفر عن خريجين يعرفون عن اللغة أكثر مما يعرفون اللغة ذاتها، ويملكون مفاتيح التراث لكنهم لا يحسنون استخدام اللغة لفتح أبواب المعنى والتواصل.

إن التعمق في نحو العامل والعلل المنطقية المعقدة حول اللغة إلى معضلة تستهلك عمر الطالب دون جدوى حقيقية في تقويم لسانه، وفي المقابل، وبالعودة إلى الجذور الفلسفية عند علماء التراث كسيبويه وابن خلدون، والمزاوجة بينها وبين هذه الجذور والمدخل الوظيفي والاتصالي الحديث، تمثل المخرج الوحيد لبناء كفاية تداولية تمكن الطالب من الانغماس في عالم التواصل الحي والنص التراثي على حد سواء.

وللخروج من هذا المأزق، وتفعيلاً للرؤى الأكاديمية المنبثقة من تحليل واقع الميدان التعليمي، نضع التوصيات الآتية:

أولاً: إعادة هندسة المناهج وفق الرؤية الوظيفية

• التحول نحو المهام: يجب الانتقال الجذري من المنهج القائم على القواعد لذاتها إلى المنهج القائم على المهام والوظائف (TBLT)، بحيث تُدرج القواعد ضمن سياقات تخدم أفعال الكلام كالطلب، والنفي والشرط والوصف.

• التنقية المنهجية: ضرورة تنقية المناهج من التضخم القواعدي والتفريعات النادرة أو الشاذة التي تشتت ذهن المتعلم، والاستعاضة عنها بالأنماط الأكثر شيوعاً في الاستخدام اللغوي.

• التدرج المرجعي: اعتماد معايير الإطار المرجعي الأوروبي (CEFR) في تحديد القواعد المطلوبة لكل مستوى، لضمان عدم إقحام المبتدئ في تعقيدات لا يحتاجها إلا في مستويات متقدمة.

ثانياً: تطبيق الاستراتيجيات التكاملية والنشطة

• وحدة اللغة: دمج تدريس النحو مع مهارات الاستماع والقراءة والكتابة والمحادثة في وحدة تعليمية واحد، بحيث يُستخرج النحو من نصوص حية (قرآنية، حديثة، إعلامية) ويُستخدم لخدمة الإنتاج اللغوي.

• التعلم التوليدي: تحويل المتعلم من متلقٍ سلبي للقاعدة إلى صانع ومولد للمعنى من خلال استنتاج الوظائف النحوية من السياق، مما يزيد من ثقته اللغوية ويحقق الكفاية النفسية المطلوبة.

• استراتيجية الصف المقلوب: استغلال التقنيات الحديثة لنقل الشرح النظري للقاعدة إلى خارج الفصل عبر الوسائط الرقمية، وتخصيص وقت المحاضرة الثمين للتطبيق الحي، والتمثيل، والمناظرات باللغة العربية.

ثالثاً: بيئة الانغماس واللغة الهدف

• تقليص اللغة الوسيطة: ضرورة الحد الممنهج من استخدام اللغة الأم داخل الفصول، لتجاوز حالة الارتهاق الذهني والتعبية للترجمة الفورية التي تقتل العفوية اللغوية.

• التفكير بالعربية: إجبار العقل على بناء نظام لغوي مستقل للغة الهدف من خلال المحاكاة الشفوية والإنتاج الموجه والحر الذي يربط الشكل بالمعنى والوظيفة.

رابعاً: التأهيل المهني والقياس الإجرائي

· إعداد الكوادر: عقد دورات تخصصية لمعلمي العربية لتدريبهم على الاستراتيجيات الحديثة، وتوعيتهم بأن امتلاك ناصية اللغة يختلف تماماً عن القدرة على تعليمها للناطقين بغيرها وفق المدخل الوظيفي.

· التقويم الوظيفي: تطوير منظومة الاختبارات لتنتقل من فحص المعرفة الواسعة كالإعراب النظري إلى قياس القدرة الإنجازية، أي مدى قدرة الطالب على استخدام القاعدة للتعبير في سياق محدد.

خامساً: الاستفادة الواعية من التراث

· التراث كمنهج ممارسة: العودة إلى نصوص التراث، ليس كمواد للقراءة التاريخية، بل كمنهج عملي يحث على كثرة الحفظ للسماع والمعايشة لبناء الملكة اللسانية.

· تيسير القاعدة عبر الخلاف: توظيف الخلاف النحوي مسلكاً لتيسير التعليم، بانتقاء الآراء التي تحقق التواصل بأقل مجهود ذهني وتزيل تشتت الطالب.

إن اللغة العربية كائن حي، لا يحيا في قوالب النحو الجامدة، بل في ألسنة المتحدثين وأقلام الكتّاب. وإذا أردنا لطلابنا، أن يمتلكوا ناصية هذه اللغة، فعلياً أن نحررهم من سجن القواعد النظرية ونطلقهم في فضاء الممارسة الرحب، فالهدف الأسمى الذي ننشده ليس تخريج ناقد نحوي يشرح التعقيدات بلغة الأم، بل بناء شخصية لغوية قادرة على تذوق النص التراثي والتفاعل مع الواقع المعاصر بلسان عربي مبين، مستلهمين من تراثنا ما يبني الملكة، ومن عصرنا ما يبسر الطريق.

□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□

ابن خلدون، عبد الرحمن. العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تحقيق خليل شحادة. 8 مجلد. بيروت: دار الفكر، الأولى، 1981.

أبو الفتح عثمان بن جني. الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. 3 مجلد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة، 1981. <https://app.turath.io/book/9986>.

أبو عثمان الجاحظ عمرو بن بحر بن محبوب الكناني. الحيوان. 7 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة، 2003.

العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. أساسيات تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية، مركز بحوث اللغة العربية وأدائها، 2002.

الحاج، ذهبية حمو. «إشكالية تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في اللسانيات التداولية» Journal of Education College Wasit University 1/20 (2015), 43–76. <https://doi.org/10.31185/eduj.Vol1.Iss20.252>

العمرى، فاطمة محمد أمين - النجار، أفنان. "تعليم الصرف لرفع مستوى الكفاءة اللغوية". مجلة الدراسات اللغوية والأدبية 15/2 (2024)، 24-51.

الطويل، ريمافيز - عبيدات، محمود مبارك. «المحمول الفعلي في النحو الوظيفي أحمد المتوكل أنموذجاً». المجلة الأردنية في اللغة العربية وأدائها 21/1 (2025)، 107-138.

- المتوكل، أحمد. اللسانيات الوظيفية مدخل نظري. 1 مجلد. بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2 الطبعة، 2010. http://archive.org/details/20210911_20210911_0827
- بارعده، إيمان سالم أحمد. «تعليم وحدة الكون والأرض وفق نموذج التعلم التوليدي في مقرر الدراسات الاجتماعية للصف الأول المتوسط بالمملكة العربية السعودية». المجلة الدولية لنشر البحوث والدراسات 2/15 (20 يناير، 2021)، 41-75.
- بكر، إكرام وآخرون. «فاعلية استراتيجية الصف المعكوس في تنمية بعض مهارات الضبط النحوي لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها». مجلة كلية التربية للبنات بالقاهرة-جامعة الأزهر 1 (1 أبريل، 2024)، 43-1006. <https://doi.org/10.21608/jfgc.2024.274215.1006>
- بوقرة، مريم - جغبوب، صورية. «نحو تأسيس نظرية وظيفية مثلى: أحمد المتوكل أنموذجاً». مجلة المخبر أبحاث في اللغة والأدب الجزائري 15/1 (19 نوفمبر، 2018)، 217-241.
- بيومي، سلامة - نور، ستي سلوى محمد. «تدريس القواعد النحوية العربية وفق المنهج التكاملي: قراءة تحليلية من منظور المدرسين». مجلة الإيسيسكو للغة العربية 2/1 (29 يونيو، 2025)، 313-347. [https://doi.org/10.70910/ijal2\(1\)10](https://doi.org/10.70910/ijal2(1)10)
- حسن، باسم صالح - ماجد، علي جاد الله. «التوجيه النحوي للقراءات القرآنية عند سيبويه وشراح كتابه». مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية 27/8 (4 نوفمبر، 2020)، 1-22. <https://doi.org/10.25130/jtuh.27.8.2020.01>
- زياني، لبية - شادلي، عمر. «المقاربة التداولية في تعليمية اللغة العربية». مجلة المقرئ للدراسات اللغوية النظرية و التطبيقية 5/1 (10 يونيو، 2022)، 87-100.
- سليم الزبون، مأمون وآخرون. «أثر استخدام استراتيجية الفصل المقلوب في تنمية المهارات النحوية لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها في جامعة آل البيت». مجلة كلية التربية (أسيوط) 38/11 (1 نوفمبر، 2022)، 179-281. <https://doi.org/10.21608/mfes.2022.281125>
- حنك، نعيم. «الأثر السلبي لكثافة دروس القواعد النحوية على كفاءة تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها». İlahiyat 14 (2025)، 71-85. <https://doi.org/10.62188/ilahiyat.1691138>
- عرفان عبد الدايم، أحمد عبد الله. «نحو نحو عربي وظيفي للناطقين بلغات أخرى في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعليم اللغات». مجلة الإيسيسكو للغة العربية 1/1 (2024)، 223-265. [https://doi.org/10.70910/ijal1\(1\)8](https://doi.org/10.70910/ijal1(1)8)
- علي، أنس. «بيان أثر استخدام نموذج التعلم التوليدي في تنمية المفاهيم النحوية لمتعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها 16 Al-Ma'rifah». (11 أبريل، 2019)، 116-143. <https://doi.org/10.21009/ALMAKRIFAH.16.01.08>
- كيوسي، هنده. «نحو نظرية وظيفية لقراءة التراث اللغوي العربي - قراءة في كتاب المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربية: الأصول والامتداد - لأحمد المتوكل». دراسات وأبحاث 17/4 (15 أكتوبر، 2025)، 85-98.
- لزرقي، زاجية. «تفسير النحو العربي بين القدماء والمحدثين». المعيار 8/1 (30 يونيو، 2017)، 209-217.

- علي، أيمن محمد - الشلبي، إلهام علي أحمد. أثر استراتيجيات الصفوف المقلوبة في تنمية المهارات النحوية لدى طالبات الصف الثاني متوسط في محافظة الأنبار / العراق. عمان: جامعة الشرق الأوسط، 2020. <https://search.mandumah.com/Record/1130156>
- مكي، خديجة. «تعليم النحو الوظيفي للناطقين بغير العربية في ضوء الفكر اللساني المعاصر». جسور المعرفة 5 (2019)، 416-424.
- مناع، آمنة - شاشه، إيمان. «الأطر المعيارية العالمية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها». الموروث 9/2 (26 ديسمبر، 2021)، 348-359.
- ميزاب، اسمهان. «المنهج الوظيفي عند الدكتور أحمد المتوكل "جامعة الوادي (2009)". <https://archives.univ-eloued.dz/items/b4a8bdb8-1564-4544-9259-df05b4787332>
- بعيطيش، يحيى. نحو نظرية وظيفية للنحو العربي. الجزائر: منتوري قسنطينة، دكتوراة، 2006.
- Çoştu, Yakup - Çoştu, Feyza. "An Investigation on the Compulsory Arabic Preparatory Program in the Faculties of Theology in Turkey". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 106 (2013), 411-417. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.12.047>
- Demircioğlu, Aytekin. "Challenges Encountered in Religious Education in Turkey", *Journal of Education Culture and Society* 11 (2020), 474-489. <https://doi.org/10.15503/jecs2020.2.474.489>
- Hamad, Mutassem. "Learning Strategies For Listening Skills Among Arabic Learners In The Preparatory Year At Faculties of Islamic Sciences In Turkey/ إستراتيجيات التعلم الخاصة بمهارة الاستماع لدى متعلمي العربية في السنة التحضيرية في كليات إستراتيجيات التعلم الخاصة بمهارة الاستماع لدى متعلمي العربية في السنة التحضيرية في كليات العلوم الإسلامية في تركيا", *Ijaz Arabi Journal of Arabic Learning* 7/3 (2024). <https://doi.org/10.18860/ijazarabi.v7i3.29340>
- Krashen, Stephen. *Principles and Practice in Second Language Acquisition*. Pergamon Press Inc, 1982.
- Mouhamad, Abdulmonem Salah Sayed. "تعليم قواعد اللغة العربية وظيفياً وتكاملياً للناطقين". *Kilitbahir* 24 (2024), 44-81.
- Mulhussain, Shaima. "Grammatical Philosophy in Classifying Functional Parts in the Structures and Compositions of the Arabic Language". *Revista Iberoamericana De Psicología Del Ejercicio y el Deporte* 20/2 (2025), 147-153. <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.28741175.v1>
- Nafi'i, Wildan. "تعليم اللغة العربية على المدخل الإتصالي". *el-Wahdah* 1/2 (2020), 99-138. <https://doi.org/10.35888/elwahdah.v1i2.4162>
- Sholihah, Nurun Nikmah. "تطبيق نموذج التعليم التوليدي لترقية مهارة الكلام". *Arabia* 9/2 (2019), 197-208. <https://doi.org/10.21043/arabia.v9i2.5897>

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Kâbe Kavramı

Melike Kaya

Yüksek Lisans Öğrencisi | Ordu Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
Orcid ID: 0009-0004-2551-1437
e-Posta: melikeksya49@gmail.com

Cemal Sandıkçı

Orcid ID: 0000-0001-5767-1161
Dr. Öğr. Üyesi | Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Arap Dili ve Belâgatı
e-Posta: cemalsandikci@odu.edu.tr

Giriş

Câhiliye kavramı, İslâmî Dönem’de ortaya çıkmış bir terim olup, Kur’ân-ı Kerîm ve hadis literatüründe İslâm öncesi Arap toplumunun inanç, sosyal yapı ve davranış biçimlerini tanımlamak amacıyla kullanılmıştır.

Bu kavram, İslâm’ın ortaya koyduğu değerler sistemi ile İslâm öncesi dönemin kültürel ve düşünsel yapısı arasındaki ayrımı ifade etmektedir. Bu bağlamda İslâm’dan önceki dönem “Câhiliye Çağı” olarak adlandırılmış, o dönemde yaşayan şairler ise “Câhiliye şairleri” olarak anılmıştır. Câhiliye şiirinde toplumun dinî ve kültürel hayatını yansıtan birçok unsur yer almakta olup, bu unsurlar arasında Kâbe kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Kâbe’nin hem dinî hem de sosyal bir merkez olarak Arap toplumundaki konumu, Câhiliye şiirinde sembolik ve kültürel bir değer kazanmıştır.⁵⁰ Câhiliye kelimesi ‘cehl’ kökünden türetilmiş olup eski sözlüklerde bu kelimeye genellikle ‘bilgisizlik’ anlamı verilmiştir.⁵¹ Bu bağlamda Câhiliye Çağı “bilgisizlik çağı” olarak tanımlanmaktadır. Dinin varlığına baktığımız zaman insanlık tarihi kadar geçmişe uzandığı görülmektedir. Câhiliye Dönemi dini yapısına baktığımız zaman Arabistan Yarımadasının farklı topluluklara ev sahipliği yaptığı kaçınılmaz bir gerçektir. Başta putperestlik olmak üzere animist, natüralist, haniflik, Hristiyanlık ve Yahudilik inançlarının bu bölgede bir arada yaşamış oldukları bilinmektedir. Câhiliye Dö-

50 Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

51 İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “chl”, 11/129,130.

nemi’nde Araplar, ilk dönemlerde yaratıcının varlığını kabul ediyorlardı ancak zaman içerisinde düşünmeyi ve araştırmayı bırakınca yaratıcının ululuğu ve büyüklüğü sebebiyle ona doğrudan ulaşmanın imkânsız olacağını düşünmüşler. Yaratıcıya ulaşmak adına araya putlar, dikili taşlar ile heykeller yaparak tapmaya başlamaları sonucu yaratıcının varlığını inkâr etmişlerdir.⁵² Câhiliye Dönemi’nde yapılan ibadetler dünyevi arzularına ulaşmak için yapılmaktadır. Araplar ibadetlerini genel olarak putlarını koydukları mekâna ya da doğrudan putlara secde ve dua ederlerdi. Câhiliye Arapları, Allah’ı Kâbe’nin Rabbi olarak kabul ediyor ve yemin edecekleri zaman Allah’ın ismini kullanıyorlardı. Bu konuya ilişkin olarak Allah Teâlâ Kurân’da şöyle buyurmuştur, “Andolsun ki onlara: ‘Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?’ diye sorsan mutlaka, ‘Allah.’ derler. O hâlde nasıl (haktan) çevrilip döndürülüyorlar.”⁵³ Bir toplumun kültürel yapısını yaşadığı coğrafya ve yaşam tarzı belirler. Câhiliye Araplarının çoğu göçebe olarak yaşadıklarından dolayı kültürlerini oldukça basit bir şekilde nesilden nesle aktarmışlardır.

İslâm öncesi Arap edebiyatı tarihinin kültürel unsurlarını tespit edebilmek için başvurulabilecek en önemli kaynakların başında, günümüze kadar ulaşabilmiş Cahiliye Dönemi şiir koleksiyonları gelmektedir. Bu şiirler, dönemin sosyal yapısını, inanç dünyasını, değerler sistemini ve kültürel kodlarını yansıtan temel metinler olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴ Arapların Câhiliye Dönemi’nden kalan en büyük sanat eserleri şiirleridir. Câhiliye Dönemi Araplarında büyük şairler yetiştirmiş olmak kabileler için birer gurur meselesiydi. Şairden mahrum olmak bahtsızlık olarak görülmenin yanında bir utanç vesilesi kabul edilirdi. Câhiliye şiirinin gücünün büyük ölçüde kabile merkezli olduğu görülmektedir. Düşman kabilenin şiirleriyle açmış olduğu yarayı ancak ona eş derecede karşılık verebilecek bir şiir ile o yaranın kapanacağına dair bir inanış hakimdi.⁵⁵ Bu bağlamda Araplar için şiir birer savunma aracı olarak değerlendirilebilmektedir. Şiir, Arapların bütün bilgilerini içine alan onları muhafaza eden bir mercidir. Mehmet Yalar eserinde bu konuya ilişkin olarak Ebû Hilâl el-Askeri’nin şu sözlerine yer verir: “Sen, Arapların neseplerini, tarihlerini, önemli günlerini ve olaylarını ancak şiir-

52 Mehmet Bölükbaşı, “Câhiliye Devri Araplarında Din Anlayışı”, *Nüşa Dergisi* 19/49 (Aralık 2019), 115; Feyza Betül Köse (ed.), *II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu “Câhiliye Dönemi”* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 127-128.

53 *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 2013), el-Ankebût 29/61.

54 Mehmet Yalar, “Din Faktörü Işığında Câhiliye Şiirine Bir Bakış”, *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 2.

55 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973/h. 1392/1393), 9-11.

lerinin genelinden öğrenebilirsin. Bu itibarla şiir, Arapların divanı, akli ürünlerinin hazinesi, edebiyatlarının kaynağı ve ilimlerinin deposudur.”⁵⁶

Mekke ve çevresinin tarıma elverişli bir coğrafyaya sahip olmaması, şehir halkının geçimini büyük ölçüde ticaret faaliyetlerine dayandırmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Mekke’de bulunan ve bütün Arap yarımadasında kutsal kabul edilen Kâbe, bölgenin saygınlığını artırarak ticaret kervanları için güvenli bir ortamın oluşmasına katkı sağlamıştır. Kâbe’nin sahip olduğu dinî otorite sayesinde Mekke, farklı kabilelerden tüccarların rahatlıkla gelip ticaret yapabildiği bir merkez hâline gelmiştir.⁵⁷ Câhiliye Dönemi’nde Kâbe Arap toplumunun sosyal yapısını şekillendiren önemli bir konuma sahipti. Kâbe’nin kutsal kabul edilmesi, özellikle hac mevsimlerinde farklı kabilelere mensup insanların güven içinde bir araya gelmesini sağlamış ve böylece Arap toplumunda sosyal etkileşimi artırmıştır. Cahiliye Dönemi’nin en belirgin özelliklerinden biri, sözlü kültürün ve özellikle şiirin toplum hayatındaki merkezi konumudur. Yazılı kültürün henüz yaygın olmadığı bu dönemde Araplar, toplumsal değerlerini, kabileler arası rekabeti, kahramanlık anlatılarını ve ahlâkî ilkelerini büyük ölçüde sözlü edebiyat aracılığıyla aktarmışlardır. Bu bağlamda şiir, yalnızca estetik bir ifade biçimi olmanın ötesinde, aynı zamanda toplumsal hafızayı canlı tutan ve kabile kimliğini güçlendiren önemli bir araç niteliği taşımıştır. Nitekim Câhiliye şiiri, dilin zenginliğini ve Arap toplumunun kültürel birikimini yansıtmaları bakımından İslâm’ın ilk dönemlerinde de etkisini sürdürmüş, Arap edebiyatının gelişiminde temel kaynaklardan biri olmuştur. Bu yönüyle Câhiliye Dönemi, sadece İslâm öncesi tarihsel bir arka plan sunmakla kalmayıp aynı zamanda sonraki dönemlere aktarılan güçlü bir edebî ve kültürel mirasın da temelini oluşturmuştur. Bu mirasın en önemli unsurlarından biri ise kuşkusuz Câhiliye şiiridir.⁵⁸

1. Câhiliye Dönemi’nde Kâbe’nin Konumu

Mekke, Cidde’ye yaklaşık 45 km mesafede bulunan ve kurak, dar ve uzun bir vadide yer alan bir şehirdir. Milattan önce V. yüzyılın ortalarında zemzem kuyusunun çevresinde şekillenmeye başlayan şehir, özellikle yeryüzünün ilk mabedi kabul edilen Kâbe’nin burada bulunması sebebiyle diğer şehirlerden farklı ve üstün bir konuma sahip olmuştur.⁵⁹ Bu husus Kur’ân’ın ifadesiyle:

56 Mehmet Yalar, “Câhiliye nin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Ocak 2006), 81.

57 Murat Sarıçık, “Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırıları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Aralık 2013), 110.

58 Hüseyin Dursun, “Câhiliye Dönemi Hitabetinin Sosyal ve Siyasi Güç Bağlamında Dil ve Belagat Analizi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 235.

59 Sedat Tuna, *Hâtemü’l Enbiya Hz. Muhammed’in (a.s.) Çağlar Ötesinden Bütün İnsanlığa Sesleniş Veda Hutbeleri* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2020), 30.

“Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi, elbette Mekke’de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâbe’dir. Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanımazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey O’na muhtaçtır.)⁶⁰

Kâbe kelimesi, sözlükte “dört köşeli veya küp şeklinde olmak” anlamına gelen ka‘b (كعب) kökünden türemiştir. Bu kökten gelen ka‘be kelimesi ise “küp şeklinde nesne” anlamına gelmekte olup, yapının mimari formuna işaret eden bir adlandırma olarak kullanılmaktadır.⁶¹ Kâbe’nin İslâm dinindeki önemi ise Müslümanlar tarafından kible olarak kabul edilen ve hac ile umre ibadetleri sırasında etrafında tavaf edilen kutsal bir mabet olmasıdır.⁶² Kur’ân-ı Kerîm’de iki defa adı geçen Kâbe⁶³ bazı âyetlerde Beyt,⁶⁴ el-Beytü’l-atîk,⁶⁵ el-Beytü’l-harâm,⁶⁶ el-Mescidü’l-harâm⁶⁷ ve el-Beytü’l-ma’mûr⁶⁸ gibi farklı isimlerle de anılmıştır. Bunun yanında kaynaklarda Kâbe için çeşitli isimler zikredilmiş olup halk arasında en yaygın kullanılan ifade Kâbe-i Muazzamadır. Kâbe, İslâm Dönemi’nde olduğu gibi İslâm öncesi dönemde de Arap toplumunun dinî hayatında önemli bir yere sahipti. Kâbe’yi ziyaret geleneği, Hz. İbrâhim döneminden başlayarak putperestliğin yayılışına kadar tevhit esaslarına uygun biçimde sürdürülmüştür. Mekke’de putperestlik inancının yayılmasıyla müşrikler, Kâbe ve çevresini çok sayıda putla doldurarak burayı bir puthaneye dönüştürmüş ve zamanla tavafı Kâbe’nin hürmetine uygun olmayacak şekilde yapmaya başlamışlardır. Buna karşılık, Hz. İbrâhim’in dinine bağlı Hanîfler Kâbe’yi putperest anlayışın dışında ziyaret etmeye devam etmişlerdir. Mekke müşrikleri, Kâbe ve çevresini putlarla donatmalarına rağmen yapıyı hiçbir zaman bu putlara nispet etmeyerek daima Beytullah olarak görmüşlerdir; ancak kendilerini Allah’a yaklaştırdığına inandıkları putlara kurban kesip dua etmekten de vazgeçmemişlerdir.

Câhiliye Dönemi’nden itibaren bazı önemli belgelerin Kâbe duvarlarına asıldığı bilinmektedir. Bu belgeler arasında, dönemin yedi meşhur şairinin “el-muallakâtü’s-seb’a” adı verilen şiirleri, İslâm’ın başlangıcında müşriklerin

60 Âl-i İmrân 3/96-97.

61 Sadettin Ünal, “Kâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/23-26.

62 *Güncel Türkçe Sözlük*, “Kâbe” (Erişim 17 Şubat 2026).

63 el- Mâide 5/ 95-97.

64 el-Bakara 2/125-127-158.

65 el-Hac 22/29-33.

66 el-Mâide 5/2-97.

67 el-Fetih 48/25-27.

68 et-Tûr 52/4.

Müslümanlara uygulayacakları ambargoya ilişkin alınan karar metni ve Hârûnür-reşîd'in oğulları Emîn, Me'mûn ve Kasım'ı veliaht tayin ettiğini bildiren belge yer almaktadır. Ayrıca, İslâm öncesi dönemde yasaklanmadan önce uygulanan nesî uygulaması (haram ayların yerlerinin değiştirilmesi) da Kâbe'de ilân edilmekteydi.⁶⁹ Araplar arasında yaygınlaşan putlara ve taşlara tapınma inancının Kâbe'ye duyulan hürmetten dolayı olduğu iddia edilmektedir.⁷⁰ Bütün bu uygulamalar, Kâbe'nin Câhiliye Dönemi Arap toplumunda yalnızca dinî bir merkez değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve siyasî hayatın da önemli bir odak noktası olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

Hiç kuşkusuz Mekke, kadim dönemlerden itibaren önemli bir ticaret merkezi olarak öne çıkmıştır. Mekkelilere ait kervanlar yalnızca Arap yarımadası içinde değil, yarımadanın dışındaki bölgelere de ticari mallar taşımaktaydı. Bu kervanların güvenli bir şekilde söz konusu bölgelere ulaşabilmesi için, ticaret yolları üzerinde yaşayan kabilelerin desteğinin sağlanması büyük önem arz etmekteydi. Bu desteğin temin edilmesinin yollarından biri de söz konusu kabilelerin kutsal kabul ettikleri varlıklara saygı göstermekti. Rivayetlere göre Amr b. Luhay, ticaret yollarının güvenliğini sağlamak amacıyla çevre kabilelere ait putları Mekke'ye getirterek Kâbe'nin içine yerleştirmiştir. Sayılarının yaklaşık üç yüz altmış olduğu rivayet edilen bu putların her biri, Mekke çevresinde ve ticaret güzergâhlarında yaşayan kabileleri temsil etmekteydi. Nitekim Mekke, ataları Hz. İbrahim'in yurdu ve Kâbe'nin "Beytullah" olarak kabul edilmesi sebebiyle Arap kabileleri için zaten önemli bir konuma sahipti. Ancak farklı kabilelere ait putların burada toplanması, Kâbe'nin Arap toplumundaki değerini daha da artırmıştır.⁷¹ Câhiliye Dönemi'nde önemli ibadetlerden biri olan tavaf, yalnızca putların etrafında değil, aynı zamanda Kâbe'nin etrafında ve bazı durumlarda Kâbe'yi temsilen ortaya konulan taşların etrafında da icra edilmekteydi.⁷² Bu durum, Câhiliye Dönemi'nde Kâbe'nin ve onunla ilişkilendirilen sembollerin dinî ritüellerde merkezi bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Câhiliye Dönemi'nde Kâbe'de bulunan en önemli putlardan biri Hubel idi. Kureyş kabilesi tarafından büyük saygı gösterilen bu putun Kâbe'nin içinde bulunduğu ve bazı önemli kararların alınmasında fal oklarıyla onun huzurunda istişare yapıldığı rivayet edilmektedir. Hubel, Mekke müşrikleri tarafından kutsal kabul edilen putların başında gelmekte ve çeşitli kurban ve adaklarla tazim

69 Ünal, "Kâbe", 24/23-26.

70 Furkan Çelebi, *Câhiliye Döneminde Mekke Ticarî Bir Merkeze Dönüşme Süreci, Unsurları ve Etkileri* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2024), 77.

71 Mehmet Mahmut Söylemez, "Câhiliye Arap İncasında Putların Yeri", *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Haziran 2014), 13.

72 Söylemez, "Câhiliye Arap İncasında Putların Yeri", 20.

edilmektedir.⁷³ Ticarî faaliyetlerin yanı sıra toplumsal ve kültürel etkinliklerin merkezi olan Ukâz panayırında, kabileler arası akrabalık ilişkileri tesis edilir, antlaşmalar yapılır ve ihtilâflar çözüldü. Şairler, kırmızı deriden kurulan çadırlarda en güzel şiirlerini orada okur ve birbirleriyle yarıştırdı; bu etkinlikler edebî bir kongre niteliği taşır ve fasih Arapçanın korunmasına önemli katkı sağlardı. İslâm'dan önce Araplar'ın önde gelen şairlerinden olan Nâbiga ez-Zübânî (ö. 604 [?]), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]), Hansâ (ö. 24/645) ve Meymûn b. Kays el-A'sâ'nın da (ö. 7/629 [?]) aralarında bulunduğu kadın ve erkek şairlerin yarışmalara hakemlik yaptığı rivayet edilmektedir. Şiir sanatında methiye, hiciv ve tasvir gibi temaların öne çıktığı Ukâz panayırında, mübalağaya dair örnekler de sergilenmiş; en güzel şiirler “muallakât” adıyla keten bezlerine altın suyu ile yazılmıştır. Bazı rivayetlere göre bu şiirler Kâbe duvarına asılmıştır; ancak konuya dair farklı görüşler mevcuttur.⁷⁴ Bu görüşlerden bazılarına değinecek olursak; İbn Abdi Rabbih'in (ö. 328/940) *el-İkdu'l-ferid* adlı eserinde ilk defa yer alan ve çok tekrarlanan bir menkıbeye göre, bu şiirler üstünlükleri dolayısıyla seçilmişler ve Mekke'deki Kâbe'nin duvarlarına asılmışlardı.⁷⁵ Muallakât'ın Kâbe örtülerine asıldığı yönündeki rivayetin en erken temsilcisi olarak İbnü'l-Kelbî gösterilmektedir. Daha sonraki bazı müellifler, özellikle İbn Abd Rabbih ve İbn Haldûn (ö. 808/1406), eserlerinde bu rivayeti aktarmışlardır. Günümüz araştırmacıları ise Muallakât'ın Kâbe'ye asıldığı rivayetin tarihî kanıtlarla desteklenmediğini ileri sürmüşlerdir. Bunu da rivayetlerin erken dönemdeki güvenilir kaynaklarda doğrudan yer almamasını temel gerekçe olarak göstermişlerdir.

2. Kâbe'nin Dini Boyutunun Câhiliye Şiirine Yansımaları

Câhiliye Dönemi'nde Araplar, Kâbe etrafında gerçekleştirilen tavaf uygulamasını kutsal kabul ettikleri diğer mekânlara da taşımışlardır. Bu bağlamda yalnızca Kâbe değil, putların yer aldığı mabet ve türbeler de tavaf edilen mekânlar arasında yer almıştır. Nitekim Yesrib halkının Menât adı verilen putun etrafında tavaf ettiği bilinmektedir. Araplar, kutsallık atfettikleri ve içerisine put yerleştirdikleri mabet, türbe ve Kâbe benzeri mekânlara girerken bu yerlerin etrafında yedi defa dönmeyi dinî bir görev olarak kabul etmişlerdir.⁷⁶ Bu durum, Câhiliye Araplarının kutsal mekân algısının ve ibadet anlayışının yalnızca dinî pratiklerle

73 Mustafa Fayda, “Hübel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/444-445.

74 Elnure Azizova, “Ukâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/61-62.

75 Süleyman Tülüçü, “Mu'allakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-1”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Eylül 2005), 3.

76 Mehmet Yılmaz, “Câhiliye Devri Arap Şiirinde Hac Ritüeli İzleri”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (Aralık 2025), 13.

sınırlı kalmadığını, aynı zamanda dönemin şiirlerine de yansıdığını göstermektedir. Nitekim bazı şairler şiirlerinde Kâbe'ye, onun kutsallığına ve etrafında gerçekleştirilen ibadetlere atıfta bulunarak bu dinî algıyı edebî bir üslupla dile getirmişlerdir. Şairler, özellikle yemin ifadelerinde Kâbe'yi zikrederek onun Arap toplumundaki dinî ve kültürel önemini vurgulamışlardır.

Câhiliye Dönemi Arap şiiri, yalnızca edebî bir ifade aracı değil aynı zamanda dönemin dinî ve toplumsal düşünce dünyasını yansıtan önemli bir kaynak olarak değerlendirilir. Bu şiirlerde yemin teması, şairlerin sözlerinin doğruluğunu pekiştirmenin ötesinde, kutsal olanla ilişki kurdukları bir eylem olarak ortaya çıkar. Özellikle kutsal mekânlar ve din ile bağlantılı motifler, bu yeminlerin içeriklerinde yer alır. Câhiliye şiirindeki yemin geleneğinin Arapların Allah'a ve kutsal saydıkları yapılara olan yakınlığını ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, şairlerin "Beyt" veya benzeri kutsal unsur üzerine yemin etmeleri, toplumun dinî hassasiyetlerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir ve şiirin edebî yapısında anlam derinliğini artırır.⁷⁷

Putperestliğe yönelen Araplar, kutsal mekânların içinde yaşamayı tahayyül ettiklerinde, yaşadıkları bölgelerde Kâbe'ye benzer yapılar inşa etmişlerdir. Başkalarının hükmü altında yaşamak yerine, yarımadanın farklı noktalarında kendi soylarından gelen fertlerle özgürce yaşamayı tercih eden Araplar, elde ettikleri siyasî özgürlüğü dini alana da taşımışlardır. Başkalarının inandığı bir ilaha inanıp kendi kimliklerinden soyutlanmak yerine, kabilenin tarihiyle bağlantılı ve kendi tercihleriyle şekillenen bir dini figür etrafında toplanmayı yeğlemişlerdir. Bu bağlamda putperestlik, kabilelere kendi ilahlarını seçme ve sınırsız sayıda put edinme imkânı tanımıştır. Kabileler, belirledikleri putları yaşadıkları bölgelere veya yakın çevrelere yerleştirmiş ve zamanla bunlara birer ev inşa etme ihtiyacı duymuştur. Bu süreçte kutsal mekân üretiminde Araplar, aşına oldukları Kâbe'yi rol model olarak almışlardır. Kâbe merkezli mekân üretimi sonucunda, İslâmî kaynaklarda adı "Kâbe" veya "Beyt" ile başlayan birçok yapı ortaya çıkmıştır. Bu yapılar yalnızca mimarî açıdan Kâbe'yi örnek almakla kalmamış, inanç, ibadet ve ritüel uygulamalarında da iktibaslar yapmışlardır. Şekilsel olarak kare yapının kopyalanmasıyla başlayan süreç, Kâbe'nin müstemilatındaki basamak, kapı, tavan ve örtü gibi detayların yeniden üretilmesine kadar uzanmıştır. İbadet açısından ise, kurban, tıraş, tavaf, ihram ve hediye gibi uygulamalar belirlenmiş ve buraya hac veya umre maksadıyla gelenlere aynen uygulanmıştır. Bunun en bilindik örnekleri, Lât, Büssâ ve Menât putlarının bulunduğu sunaklardır. Mevcut kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Kâbe'nin diğer yapılar üzerindeki etkisi

77 Hakim Habib Algriat, "The Oath in Pre-Islamic Poetry – A Literary Study", *Journal of Jurisprudence Faculty 2* (Haziran 2006), 50-65.

oldukça belirgindir. Ancak İslâm ile birlikte putperest mabetlerinin yıkılması, tahrip edilmesi veya üzerlerine yeni yapılar inşa edilmesi nedeniyle, bu mekânlar hakkındaki bilgiler günümüze sınırlı olarak ulaşabilmiştir. Tüm bu eksikliklere rağmen, Kâbe'nin mekân üretiminde örnek teşkil eden bir yapı olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁷⁸ Bu bağlamda bazı Câhiliye şairlerinin şiirlerinde Kâbe üzerine yemin etmeleri, söz konusu yapının dönemin dinî algısındaki merkezi konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin Câhiliye şairlerinden Zühre b. Ebî Sülmâ (ö. 609 [?]), bir şiirinde Kâbe'nin kutsallığı üzerine yemin ederek şöyle demektedir;

فَأَقْسَمْتُ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ رَجَالٌ بَنُوهُ مِنْ قُرَيْشٍ وَ جُرْهُمُ
يَمِيناً لِنِعْمِ السَّيِّانِ وَجِدْنَاهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ سَجِيلٍ وَ مُبْرَمِ

Kureyş ve Cürhüm kabilelerinden olan kimselerin yaptıkları ve çevresini tavaf ettikleri eve (Kabe'ye) and içirim ki,

Vallahi siz (Herim ve Hâris) ikiniz gerek barış ve gerek savaş halinde güzel efendilersiniz.⁷⁹

Bu beyit, Câhiliye Dönemi şiirinde Kâbe üzerine edilen yeminlerin ve kabile övgüsünün nasıl birlikte kullanıldığını gösteren dikkat çekici bir örnektir. Şair, sözlerine güçlü bir yeminle başlayarak ifadesinin doğruluğunu pekiştirir. Beyitte geçen “Kureyş ve Cürhüm kabilelerinin yaptıkları ve çevresini tavaf ettikleri ev” ifadesi açıkça Kâbe'ye işaret eder. Kâbe'nin zikredilmesi, şairin sözünü sıradan bir övgü olmaktan çıkarıp daha güçlü ve güvenilir bir ifade hâline getirir. Çünkü Câhiliye Arapları için Kâbe, kutsallığı kabul edilen ve üzerine yemin edilen en önemli mekânlardan biridir. Şair bu yeminin ardından Herim ve Hâris'i överek onların hem “sahîl” (barış, sükûnet hâli) hem de “mübrem” (savaş, zor durum) zamanlarında iyi birer lider olduklarını dile getirir. Böylece beyitte iki temel unsur öne çıkar: Birincisi, Kâbe'nin kutsallığının yemin unsuru olarak kullanılması; ikincisi ise kabile reislerinin hem barış hem de savaş zamanlarında güvenilir ve övgüye layık kişiler olarak sunulmasıdır. Bu yönüyle beyit, Câhiliye şiirinde kutsal mekânlara yapılan göndermelerin toplumsal değerleri ve liderlik erdemlerini vurgulamak için kullanılan güçlü bir retorik araç olduğunu göstermektedir.

Câhiliye Dönemi'nde Kâbe, Arap toplumu için yalnızca fizikî bir yapı değil, aynı zamanda kutsal bir merkez olarak görülüyordu. Mekke'de yer alan bu mukaddes yapı, kabileler arası çatışmalara rağmen dokunulmazlığıyla tanınıyor ve etrafında dini ritüellerin, özellikle tavaf ve adakların gerçekleştirilmesine olanak sağlıyordu. Şairler, Kâbe'yi şiirlerinde sıkça konu ederek hem toplumsal hem

⁷⁸ Hakan Temir, “Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslâm Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 121-124.

⁷⁹ Şerafeddin Yaltkaya, *Yedi Askı Mu'allakât-ı Seb'a* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 102.

de dinî bir sembol olarak vurgulanmışlardır. Kâbe üzerine yemin etmek, sözlü kültürde doğruluk ve güvenilirliğin teminatı olarak algılanıyordu; bu durum, yapının sadece dini değil, aynı zamanda toplumsal yaşamda da merkezi bir otorite olduğunu gösteriyordu. Bu bağlamda Câhiliye şiirlerinde Kâbe'nin kutsallığı, Arapların inanç dünyasında ve kültürel kimliğinde temel bir referans noktası olarak öne çıkmaktadır. Nâbiğa ez-Zübyânî de Kâbe üzerine yemin ederek bağlılığını vurgulamıştır:

حَلَفْتُ بِرَبِّ الْبَيْتِ لَا أَتَغَيَّرُ وَلَا يَزُجُرْنِي عَنْ وَدَائِكَ زَاوِرُ

*Beyt'in Rabbi üzerine yemin ederim ki değişmem; hiçbir engel beni sana olan bağlılığımdan vazgeçiremez.*⁸⁰

Beyitte geçen “رَبِّ الْبَيْتِ” ifadesi, Kâbe'nin sahibi ve koruyucusu olarak Allah'a yapılan bir yemini ifade eder. Bu tür yeminler, Câhiliye Araplarının Kâbe'yi son derece kutsal bir mekân olarak gördüklerini ve onunla ilişkilendirilen ifadelerin sözün doğruluğunu güçlendiren güçlü bir retorik unsur olduğunu göstermektedir. Şair, “Beyt'in Rabbi üzerine yemin ederim ki değişmem” diyerek sevgisine veya bağlılığına olan sadakatini en güçlü yemin biçimlerinden biriyle pekiştirir. Devamındaki “Hiçbir engel beni sana olan bağlılığımdan vazgeçiremez” ifadesi ise bu sadakatin kararlılığını vurgular. Böylece beyit, hem duygusal bağlılığı ve sadakati dile getirir hem de Kâbe'nin Câhiliye toplumundaki dini ve sembolik otoritesini yansıtan bir anlatım sunar. Bu yönüyle söz konusu beyit, Câhiliye şiirinde Kâbe'nin yalnızca bir ibadet mekânı değil, aynı zamanda yemin, güven ve doğruluğun teminatı olarak algılanan güçlü bir sembol olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Câhiliye Dönemi şiirlerinde Kâbe, sadece ibadet edilen bir yapı olmaktan öte, toplumsal yaşamın merkezi ve sözün doğruluğunu pekiştiren kutsal bir sembol olarak öne çıkmaktadır.

3. Sosyo-Politik Bir Sembol Olarak Kâbe

Eyyâmü'l-Arab, Câhiliye Dönemi'nde ve İslâm'ın ilk yıllarında Arap kabileleri arasında meydana gelen savaşları ve bu savaşlarla ilgili gelişmeleri ifade eden bir kavramdır. Bu savaşlar Arap toplumunun siyasi ve kabilevi yapısını yansıtan önemli olaylar olarak kabul edilmiştir.⁸¹ Arap edebiyatında, Eyyâmü'l-Arab savaşlarında yaşanan olayların nesir veya nazım biçiminde anlatıldığı kıssa türüne “eyyâm” denir. Bu türde yakınlarla yardım, ahde vefa, komşuyu koruma ve savaşta sebat etme gibi değerler işlenir; aynı zamanda Arap toplumu için bir

80 Nâbiğa ez-Zübyânî, *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1962), 85.

81 Ali Muhammed el-Becâvî vd., *Eyyâmü'l-Arab fi'l-Câhiliyye* (Beyrut: Menşûratü'l-Mektebetü'l-Arabiyye, ts.), 1/142

ahlak ve sosyal sorumluluk rehberi işlevi görür. Eyyâm türü, Arap şiirinde methiye, hamâse ve hiciv gibi edebî türlerin doğmasına zemin hazırlayarak toplumsal değerlerin şiir aracılığıyla nesilden nesle aktarılmasını sağlamıştır.⁸² Bu bağlamda, Eyyâmü'l Arab yalnızca savaşların ve toplumsal değerlerin kaydı olmakla kalmayıp, Arapların manevi ve kültürel odağı olan Kâbe etrafında şekillenen dayanışma, ahde vefa ve kahramanlık anlayışını gelecek kuşaklara aktaran önemli bir edebî miras niteliği taşımıştır.

Câhiliye döneminde şiirde sıklıkla işlenen temalardan biri de eman ve harem kavramlarıdır. Eman bir kabile veya bireyin, düşmanlık durumunda karşı tarafa geçici bir güvenlik ve koruma sağlama taahhüdünü ifade eder; bu, sadece bireysel bir davranış değil, kabileler arası güven ilişkilerinin şiirselleştirilmiş yansımasıdır.⁸³ Ticarî faaliyetlerin yanı sıra toplumsal ve kültürel etkinliklerin de gerçekleştirildiği Ukâz panayırı, Câhiliye Dönemi'nde Arap toplumunun hem ekonomik hem edebî hayatında merkezi bir rol oynamıştır. Bu panayırda şairler şiirlerini okur ve birbirleriyle yarışırlardı. Ukâz panayırında gerçekleştirilen yarışmalarda seçilen en güzel şiirler muallakât adı verilen ve keten bezine altın suyu ile yazılan tomarlara işlenmiştir.⁸⁴

4. Câhiliye Şiirinde Kâbe'nin Estetik ve Sembolik Kullanımı

Câhiliye dönemi Arap şiirinde Kâbe, yalnızca fiziksel bir ibadet mekânı olarak değil, çok katmanlı anlamlar yüklenen güçlü bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Şairlerin Kâbe üzerine yemin etmeleri, onun hakikatin ve kesinliğin en üst düzey temsili olarak algılandığını göstermekte; böylece Kâbe, söylemin doğruluğunu teminat altına alan sembolik bir otoriteye dönüşmektedir.⁸⁵ Bunun yanı sıra, Kâbe'nin "harem" sınırları içerisinde dokunulmaz kabul edilmesi, onu ihlal edilemez değerlerin ve kutsal sınırların metaforu hâline getirmiştir.⁸⁶ Arap kabilelerinin farklı coğrafyalardan Kâbe'ye yönelişini tasvir eden ifadeler ise, bu yapının yalnızca dinî değil aynı zamanda sosyokültürel bir merkez olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan, Beytü'l-Haram'a sığınanların güven içinde kabul edilmesi, Kâbe'nin şiirde bir "emniyet alanı" metaforu olarak işlev gördüğünü göstermektedir.⁸⁷ Bu bağlamda Kâbe, Câhiliye şiirinde merkezîlik, kutsallık, gü-

82 Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/14-16.

83 Öznur Hocaoglu, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Sulh", *Akademik Siyer Dergisi Câhiliye Özel Sayısı* (Aralık 2024), 152-154.

84 Azizova, "Ukâz", 61-62.

85 Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1995), 78-82.

86 Salim Söğüt, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/127-132.

87 Mustafa İsmet Uzun, "Kâbe (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/23-26.

ven, hakikat ve otorite gibi soyut kavramların somutlaştığı çok yönlü bir metaforik yapı olarak değerlendirilebilir.

Kâbe, insanlığın ilk ibadethanesi ve Müslümanların kiblesi olması nedeniyle edebiyatta da bir mazmun olarak ele alınmıştır. Hem tasavvuf edebiyatında hem de divan edebiyatında Kâbe mazmunu, çeşitli sembolik anlam ve anlatımlar üretmiştir. Tasavvufta âşığın gönlü Kâbe olarak görülmüş ve bu bağlamda gönlün manevî temizliği ve olgunluğu ön plana çıkarılmıştır. Divan edebiyatında ise Kâbe'ye isnat edilen kutsallık, sevgilinin bulunduğu mekân veya yaşam alanına aktarılmıştır; bu yaklaşım hem sevgiliye verilen değeri hem de Kâbe'nin İslâm dini açısından önemini vurgular. Divan şiirinde Kâbe mazmunu ile aşk arasında çeşitli münasebetler kurulmuş; âşığın kiblesi olan sevgili, Kâbe ile özdeşleştirilmiş ve sevgilinin mekânı, âşıkların adeta tavaf ettikleri kutsal bir alan gibi betimlenmiştir.⁸⁸ Câhiliye şiirinde aşkın metaforları doğa, hayvan, yolculuk, zaman ve beden betimlemeleri ile ilişkilidir. Kâbe gibi dinî sembollerle sevgili arasında doğrudan bir bağlantı kurulmaz. Câhiliye şiirlerinde aşk ve kutsal mekân kavramları birbirinden ayrı tutulur. Sevgiliye atfedilen kutsallık daha çok divan şiirlerinde gözlemlenir.

İslâm düşüncesinde kutsal mekân algısı, yalnızca dinî bir anlam çerçevesinde değil, aynı zamanda estetik bir tecrübe olarak da değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Arapça beyt (بيت) kavramı hem fiziksel bir barınak hem de insanın yöneldiği manevî merkez olarak çok katmanlı bir anlam taşır.⁸⁹ Bu anlamın en somut ve en güçlü tezahürü ise Kâbe'de ortaya çıkar. Kâbe ve arş gibi kutsal mekânların yanı sıra, insanın mânevî dünyasında kalp de bir "Beytullah" olarak değerlendirilmiştir.⁹⁰ Bu yönüyle Kâbe, kutsallığın yalnızca inanç boyutuyla değil, aynı zamanda algı, yöneliş ve estetik tecrübe ile bütünleştiği merkezî bir yapı olarak değerlendirilebilir.

Kâbe sadece bir mimari yapı değil, Müslümanlar için bir yön, bir birlik ve bir teslimiyet sembolüdür. Namazlarda kible olarak dönülen bu kutsal yapı, hac ve umre ibadetlerinin kalbidir. Her tavaf, her bakış, kulun Rabbine yönelişinin nişanesidir. Câhiliye döneminde kutsal algısı, toplumun ihtiyaçları, öncelikleri ve değerleri doğrultusunda şekillenen kolektif bilinçle yakından ilişkilidir. Bu çerçevede kutsallık, yalnızca belirli dinî mekânlarla sınırlı kalmayıp gündelik hayatın farklı unsurlarına da sirayet eden geniş bir anlam alanı kazanmıştır. Nitekim yiyecekler, meskenler, taşlar, ağaçlar ve yıldızlar gibi somut varlıkların yanı sıra

88 Ramazan Çelik, "Emrî Dîvânî'nda Kâbe Mazmunu", *International Journal of Filologia* 12 (Aralık 2024), 128-138.

89 İbn Manzûr, "byt", 2/14-17.

90 İrfân Gündüz, "Beyt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/86.

duygu ve his gibi soyut unsurlar da Câhiliye insanının zihninde kutsal veya kutsal karşıtı nitelikler kazanabilmiştir. Bu durum, kutsalın sabit ve değişmez bir kategori olmaktan ziyade, toplumsal tecrübe ve anlam dünyası içerisinde inşa edilen dinamik bir olgu olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda kutsallık, bireysel inançtan öte kolektif hafıza ve kültürel kabullerle şekillenen bir değerler sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹¹

5. Muallakât Şairlerinde Kâbe

Sözlükte “bir şeyi diğeriyle irtibatlandırmak, bir şeyle ilgilenip onu beğenmek ve sevmek” anlamındaki alak (alâka) kökünden türeyen muallaka kelimesinin çoğulu olan muallakât, “beğenildiği için herkesin görebileceği bir yere asılan, sergilenen şiirler” anlamına gelmektedir.⁹² Arap rivayetlerine göre İslâm öncesi bu şiirler muallakât adını Ukâz Panayırında düzenlenen yarışmalarda takdir ödülünü kazananlar olarak önce Mekke’de tapınak olarak kabul edilen Kâbe’ye asılmış, ardından da korunmak üzere kralların ve ileri gelenlerin hazinelerine konulmuş veya buralarda saklanmıştır. Ayrıca bu ismi açıklayan rivayet modern araştırmacılar tarafından reddedilmiştir. Bu şiirlerin diğer bir ismi de Müdehhebat (Altın Yıldızlar) olarak kabul edilir.⁹³

8. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Hammâd er-Râviye, Muallakât şiirlerini derleyen ilk önemli isimlerden biridir. Hammâd, bu şiirleri yedi meşhur şair olarak adlandırmıştır. Muallaka şiirlerinin hangi şairlere ait olduğu konusunda da farklı görüşler mevcuttur. İbn Abdürabbih, muallaka şairleri olarak şunları verir: İmrüülkays (ö. 540 dolayları), Züheyr b. Ebû Sülmâ, Tarafe b. Abd (ö. 564 [?]), Antere b. Şeddâd (ö. 614 [?]), Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600), Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661) ve el-Hâris b. Hillize (ö. 570 [?]). Ebû Ubeyde, bu listedeki Antere ve el-Hâris’in yerine Nâbiga ez-Zübânî ve el-A’şâ’yı koyar. Ebû Zeyd el-Kureşî ise İbn Abdürabbih’in listesinde yer alan el-Hâris b. Hillize’yi çıkarıp en-Nâbiga ez-Zübânî ve el-A’şâ’yı ekleyerek, muallaka şairlerinin sayısını sekiz olarak verir. İbn Kuteybe (ö. 889) ise bu şairlere Abîd b. el-Ebras’ı (ö. 555 [?]) ilave eder. Muallaka şairlerinin sayısını daha sonraki dönem araştırmacılarından en-Nehhâs dokuz, et-Tebrîzî (ö. 502/1109) ve Muhammed Mahmûd eş-Şinkîfî (1829-1904) ise on şaire çıkarır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) da listeye Alkame b. Abede’yi (ö. 3/625 [?]) dahil eder. Öte yandan, Ebû Bekr İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940) ve ez-Zevzenî (ö. 486/1093), şerhlerinde İbn Abdi Rabbih’in

91 Metin Doğan, “Toplumbilimsel Açıdan Câhiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Temmuz 2021), 1087-1092.

92 Süleyman Tülücü, “Muallakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/308-310.

93 Philipp Wolff, *Muallakat: Die sieben Preisgedichte der Araber* (Rottweil: Adolf Degginger, 1857), 19.

verdiği listeye bağlı kalmışlardır. Bu durum, muallaka şairlerinin sayısının farklı kaynaklara göre on kişiyi aşabileceğini göstermektedir.⁹⁴

Muallaka şairlerinin şiirleri incelendiğinde, Kâbe’yi doğrudan konu eden müstakil metinlere rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, söz konusu şiirlerde Kâbe’nin kutsallığına açık ifadelerle değil, daha ziyade dolaylı ve sembolik göndermeler aracılığıyla vurgu yapıldığı görülmektedir. Nitekim Câhiliye Dönemi şiirinde Kâbe kavramı, İslâmî Dönemde kazandığı teolojik ve ibadet merkezli anlam çerçevesinden ziyade, genel bir kutsallık ve saygınlık ifade eden kültürel bir sembol olarak kullanılmaktadır. Bu duruma örnek olarak el-A’şâ’nın şu beyti verilebilir;

قَالَ يَمْذُحُّ رَهْطَ عَبْدِ الْمَدَّانِ، سَادَةَ نَجْرَانَ:
وَكَعْبَةَ نَجْرَانَ، حَتَّمْ عَلَيْكَ، حَتَّى تُنَاجِي بِأَبْوَابِهَا⁹⁵

*Necran’ın efendileri olan Abdülmedân topluluğunu övmek için şöyle dedi:
Necran Kâbesi’ne yönelmek senin için kaçınılmazdır; ta ki onun kapıları önünde (deveni) çöktürünceye kadar.*

Bu beyitte şair, Necran Kâbesi’ne yönelmenin kaçınılmaz olduğunu vurgulayarak, buranın sadece fiziksel bir yapı değil, kutsal bir merkez olduğunu dile getirir. Kâbe benzeri bu kutsal mekân, Arap toplumunda toplumsal ve dini otoritenin sembolü olarak işlev görür. Şair, topluluğu övmek için onların bağlantılı olduğu bu kutsal alanı referans alır. “Kapıları önünde devenin çöktürülmesi” ifadesi ise, Kâbe gibi saygı ve hayranlık uyandıran mekânların karşısında sergilenen hürmet ve teslimiyeti betimler. Bu açıdan beyit, Kâbe’nin kutsallığı üzerinden topluluğun şerefini ve önemini pekiştiren bir övgü niteliğindedir. Kâbe burada hem manevi bir merkez hem de toplumsal itibarın referansı olarak kullanılmıştır.

Sonuç

Câhiliye Dönemi Arap şiirinde Kâbe, sadece bir ibadet mekânı veya dini kavram olarak değil, aynı zamanda toplumsal prestij, bir kültür merkezi ve kutsallık sembolü olarak da ön plana çıkar. Muallaka şairleri, Kâbe’yi doğrudan konu etmeseler de onun kutsallığını dolaylı biçimde işleyerek birlikte yaşadıkları insanların itibarını ve bireylerin saygınlığını yüceltmişlerdir. Kâbe, bu bağlamda hem manevi bir merkez hem de toplumsal ve estetik bir referans noktası olarak şiirlerde işlev kazanmıştır. Şairler, övgü, yemin ve mecâzi anlatım teknikleriyle Kâbe’yi hem kutsal bir alan hem de toplumsal değerleri pekiştiren bir unsur olarak kullanmıştır. Topluluk övgülerinde veya mecâzi tasvirlerde kutsal mekânın

94 Tülcü, “Muallakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-1”, 4.

95 A’şâ Meymûn b. Kays b. Cendel, *Divânü’l-A’şâ el-Kebîr*, thk. Mahmud İbrahim Muhammed er-Rıdvânî (Doha: Kültür, Sanat ve Miras Bakanlığı, 2010), 2/13.

varlığı, şairin sözlerinin ciddiyetini ve övülen kişinin değerini güçlendiren bir araç hâline gelir. Dolayısıyla, Câhiliye şiirinde Kâbe kavramı, toplumsal hiyerarşi, kültürel değerler ve manevi otorite ile doğrudan ilişkili bir motif olarak öne çıkar. Bu yönüyle Kâbe, yalnızca fiziksel bir yapı olmanın ötesinde, şairin toplumsal değerleri ve kutsallık algısını ifade etmek için başvurduğu merkezi bir simge olup aynı zamanda İslâm öncesi Arap toplumunda kutsal mekânların toplumsal ve kültürel önemini anlamamız için de bir referans kaynağı sunmaktadır. Sonuç olarak Kâbe vb. dini yapılar toplumsal hareketliliğin ve sosyal hayatın merkezi sembolü hüviyetinde olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- A'shâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânü'l-A'shâ el-Kebîr*: thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. 2 Cilt. Doha: Kültür, Sanat ve Miras Bakanlığı, 2010.
- Algriat, Hakim Habib. "The Oath in Pre-Islamic Poetry – A Literary Study". *Journal of Jurisprudence Faculty* 2 (Haziran 2006), 50-65.
- Azizova, Elnure. "Ukâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Becâvî, Alî Muhammed vd. *Eyyâmü'l-Arab fî'l-Câhiliyye*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebetü'l-Arabiyye, ts.
- Bölükbaşı, Mehmet. "Câhiliye Devri Araplarında Din Anlayışı". *Nüşa Dergisi* 19 (Aralık 2019), 97-120.
- Çelebi, Furkan. *Câhiliye Döneminde Mekke Ticarî Bir Merkeze Dönüşme Süreci, Unsurları ve Etkileri*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Çelik, Ramazan. "Emrî Dîvânî'nda Kâbe Mazmunu". *International Journal of Filologia* 12 (Aralık 2024), 128-138.
- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1. Basım, 1973.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*. 1 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1995.
- Doğan, Metin. "Toplumbilimsel Açıdan Câhiliye Paganizminin Karakteristik Özellikleri". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/12 (Temmuz 2021), 1087-1092.
- Dursun, Hüseyin. "Câhiliye Dönemi Hitabetinin Sosyal ve Siyasi Güç Bağlamında Dil ve Belagat Analizi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 235.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Fayda, Mustafa. "Hübel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/444-445. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 17 Şubat 2026. <https://sozluk.gov.tr>.
- Gündüz, İrfan. "Beyt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/86. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hocaoğlu, Öznur. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Sulh". *Akademik Siyer Dergisi Câhiliye Özel Sayısı* (Aralık 2024), 152-154.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-'Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Köse, Feyza Betül (ed.). *II. Ulusal Genç Akademisyenler Sempozyumu "Câhiliye Dönemi"*. 127-128. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 25. Basım, 2020.
- Sarıckı, Murat. "Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırıları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Aralık 2013), 110.
- Söğüt, Salim. "Harem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/127-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Söylemez, Mehmet Mahmut. "Câhiliye Arap İnancında Putların Yeri". *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Haziran 2014), 9-50.
- Temir, Hakan. "Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslâm Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 120-149.
- Tuna, Sedat. *Hâtemü'l Enbiya Hz. Muhammed'in (a.s.) Çağlar ötesinden Bütün İnsanlığa Sesleniş Veda Hutbeleri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Tülücü, Süleyman. "Muallakât ve Şairleri Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi-1". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (Eylül 2005), 1-70.
- Tülücü, Süleyman. "Muallakât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/308-310. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Kâbe (Türk Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/23-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/23-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Wolff, Philipp. *Muallakat: Die sieben Preisgedichte der Araber*. Rottweil: Adolf Degginger, 1857.
- Yalar, Mehmet. "Câhiliye nin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı". 14/2 (Ocak 2006), 75-95.
- Yalar, Mehmet. "Din Faktörü Işığında Câhiliye Şiirine Bir Bakış". *Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006).

Yalıtıkaya, Şerafeddin. *Yedi Askı Mu'allakât-ı Seb'a* İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2018.

Yılmaz, Mehmet. "Câhiliye Devri Arap Şiirinde Hac Ritüeli İzleri". *Uşul İslâm Araştırmaları Dergisi* 44 (Aralık 2025), 1-35.

Zübyânî, Nâbiğa. *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1381/1962.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazarlar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Mâzin el-Mübârek'in Dil Anlayışında Fasîh Arapçayı Koruma Stratejileri

Emirhan Karamanlı

Orcid ID: 0009-0006-6129-2387

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: emirhan_karamanli25@trabzon.edu.tr

Giriş

Dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesinde milletleri tarihine, geleneğine ve inancına bağlayarak onların kimliğini ve ortak hafızasını oluşturan temel unsurdur. Klasik İslâm düşüncesinde dili sosyal ve zihnî bir meleke olarak tanımlayan İbn Haldûn, medeniyetin inşasını ve kültürün nesiller arası aktarımını doğrudan bu melekenin sıhhatine bağlar.¹ Yine Arap dilinin felsefesi üzerine araştırmalar yapan Mustafa Sâdık er-Râfî de dili bir toplumun manevi mirası olarak niteler ve fasîh dildeki bozulmayı, o milletin tarihiyle ve değerleriyle olan bağının kopması olarak görür.² Kur'an-ı Kerim'in dili olması hasebiyle Arapça, İslâm dinine mensup olanları ortak çatı altında toplayan bir niteliğe sahiptir. Ancak küreselleşmenin hız kazanması, yabancı dillerin tahakkümü ve yerel lehçelerin (âmmîce) yaygınlaşması, günümüzde fasîh Arapçayı ciddi krizlerle karşı karşıya bırakmış; bu durum yeni nesillerin klasik metinlerle ve ilahi kelamla olan irtibatını zedeleyerek İslâm ümmetindeki şuur ve birliği tehdit eder hâle gelmiştir.

Dilin maruz kaldığı bu kriz hâli doğal olarak ilmî sahada da yankı bulmuş; nitekim âmmîce ve fushâ etrafında şekillenen tartışmalar bugüne kadar pek çok çalışmaya konu edilmiştir. Ancak fasîh Arapçayı hem âmmîceye, hem yabancı dillerin baskısına hem de birtakım şarkiyatçıların ideolojik fikir ve tasarruflarına karşı sağlam bir şuur geliştirerek müdafaa eden ve ömrünü bu alana vakfeden Şam Arap Dil Akademisi üyesi Mâzin el-Mübârek'i inceleyen çalışmalar eksiktir.

Arap dili, tespit edildiği kadarıyla Câhiliye'den bu yana pek çok evre geçirmiş; her evrede siyasi ve içtimai şartlara göre her dilde olduğu gibi bazı değişimlere uğramıştır. Dilin geçirdiği bu tarihsel dönüşümleri anlamlandırabilmek

1 Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2009), 2/1014.

2 Mustafa Sâdık er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/14.

için mevcut bulgular ışığında öncelikle Câhiliye 'den itibaren cârî olan fasîh dil ile 19. yüzyıl itibarıyla modernleşme sancıları ve sömürgecilik faaliyetlerinin de etkisiyle büyük bir kavga veren âmmîcenin tarif ve tarihi işlenerek fushâ-âmmîce ikiliği ele alınacaktır. Bildiride ikiliğin sadece dilbilimsel bir tercih meselesi olmadığı bilakis kültürel düzlemde Arap birliğini, dini düzlemde ise İslâm üzere olan halkların bütünlüğünü parçalamayı hedefleyen ideolojik bir zemin barındırdığı tezi savunulmaktadır.

Bu bağlamda Mâzin el-Mübârek'in ilgili çalışmaları merkeze alınarak dil koruma vizyonu incelenecektir. El-Mübârek'in bu vizyonu; nahiv ilminin mantıksal tutarlılığını i'rab olgusu üzerinden savunan gramatik, belâgatı ve dilin ifade gücünü îcâz sırrı çerçevesinde ihyayı hedefleyen estetik ve fasîh dilin Araplarla yabancılara öğretim şeklinin yanı sıra yükseköğretimde bu dilin kullanılmasının gerekliliğini esas alan pedagojik stratejiler olmak üzere üç temel üzerine inşa edilmiştir. Gramatik bağlamda i'rabın şekli ve rastgele bir kural manzumesi olmaktan ziyade anlama doğrudan etki eden rasyonel bir sistem olduğu vurgulanırken; estetik boyutta îcâzın dilin sanatsal yapısını nasıl şekillendirdiği ve böylelikle de diğer dillerle arasındaki fark edici üstünlüğü üzerinde durulmaktadır. Eğitim sahasında ise fasîh dilin yegâne tedrisat dili olarak benimsenmesinin bir zihniyet inşası olduğu fikri öne çıkmaktadır. Ortaya konan bu argümanlar dile yöneltilen iddialar çerçevesinde tahlil, tenkit ve mukayese yöntemleri kullanılarak analiz edilecektir.

1. Câhiliye Dönemi Arap Dili

Câhiliye döneminden günümüze kadar ulaşan edebi birikimler Arap dilinin o devirde dahi oldukça ileri bir seviyede olduğunu gösterir. Nitekim Arapça, Câhiliye Dönemi'nin sonlarına doğru gelişerek beyan ve belâgatin en güzel örneklerini içinde barındıran bir noktaya gelmiştir. Dilinin saflığı sebebiyle nahiv kaidelerinin tespitinde de esas alınan Kays, Temim, Esed, Huzeyl, Kinâne ve Tay kabilelerinin lehçeleri ön plana çıkmıştır.³ Ancak ticaretle uğraşan ve Hicaz Bölgesi'nde kutsal mekan Kâbe'nin hakimiyetine sahip olan Kureyşlilerin çeşitli kabilelerle sürekli irtibat halinde olmasının vermiş olduğu yaygınlığın yanı sıra konuşma kolaylığı ve fasîh Arapçaya uygunluğu ile temayüz etmesi sebeplerinden ötürü hakim lehçe Kureyş lehçesi olmuştur.⁴

Câhiliye döneminde bu lehçelerin varlığı dilin bozuk olduğunu ya da farklı kabilelerdeki insanların birbiriyle anlaşamadığını göstermez. Kaldı ki Câhiliye

3 Celâleddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğa ve envâihâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 1/209-210.

4 Huseyn Nassâr, *el-Mu'cemü'l-Arabî: neş'etühû ve tekavvünühû* (Kahire: Dâru Misr li't-Tibâa, 1988), 1/15-16.

döneminde edebi faaliyetler çok yaygın ve üst seviyedeydi. Her sene Ukâz gibi belirli yerlerde panayırlar kurularak muhtelif kabileden şairlerin burada rekabet etmesi, hatiplerin bir araya gelen insanlarla çeşitli mevzularda hutbeler îrâd etmesi, şiir yarışmaları neticesinde en çok beğenilen ve hakemlerin başarılı gördüğü şiirlerin altın suyu ile yazılarak Kâbe duvarına asılması gibi faaliyetler edebi açıdan Câhiliye Dönemi insanının geldiği noktayı ifade etmektedir.⁵ Şayet bu dönemde mevcut olan lehçelerin var olması insanların birbiriyle anlaşmakta herhangi bir güçlük çektiğine sebep olsaydı bu tarz dilin en üst seviyesinden performansların sergilendiği faaliyetler icrâ edilemezdi.

Bununla beraber farklı lehçelerin varlığı da inkar edilemez bir olgudur. Hatta lehçelerin fasîh dili esir aldığı bazı Arap kabilelerinde ailelerin çocuklarını dili berrak olan kabilelere göndermeleri ve bu kabileler içerisinde çocukların fasîh Arapçayı öğrenmeleri yaygındı.⁶ Nitekim Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav)’ın de annesi tarafından dili fasîh olan Benî Sa’d yurdundan Halime’ye teslim edilmesi de bunu destekler niteliktedir.

2. Dilde Lahn Artışı ve Gramerin Oluşumu

Lahn, en geniş tanımıyla Arap dilinin standart yapısından, özellikle de kelime sonlarındaki hareke düzeninden (i‘rab) ve kelime kalıplarından sapma göstermek, yani dil hatası yapmaktır. Kelime kökeni itibarıyla “ezgi, nağme” veya “sözün üstü kapalı maksadı” gibi anlamlara gelse de İslâm ilimler geleneğinde asıl şöhretini “dildeki bozulma” anlamıyla kazanmıştır.⁷

İslâmi dönemde fetihler sonucu çeşitli milletlerin İslâm’a girişi ve ana dillerinin yanı sıra Kur’an dili Arapçayı da öğrenmeye başlamalarıyla eş zamanlı olarak lahnın yayıldığı açıktır.⁸ Nitekim Arapça çoğu dile nazaran hem harf yapısı ve harflerin okunuşu hem de dilsel malzeme bolluğu bakımından daha çetrefilli olduğu için farklı milletlerden farklı dili konuşan insanların bir anda fasîh Arapça konuşabilmesini beklemek mümkün değildi. Bununla beraber her belde de farklı ağız yapısı ve dil bilgisi olması dildeki lahnın çeşitlenerek artmasına sebep oldu.

Hız. Ebû Bekir elbise satan birisinin yanına uğrayıp “bunu satar mısın?” diye sorunca adamın “hayır, satmıyorum Allah iyiliğini versin” demek isteyerek, “Allah iyiliğini vermesin anlamında (لا عافاك الله) şeklinde cevap vermesi üzerine

5 Selami Bakırcı-Kenan Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi: Başlangıçtan Günümüze* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019), 1.

6 Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm* (Kahire: Mektebetü’l-Usre, 1997), 2/245-247.

7 Mustafa Çağrıncı, “Lahn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/56-57.

8 Bakırcı - Demirayak, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 19.

Hız. Ebû Bekir, (لا وعافاك الله) şeklinde desene⁹ diyerek konuşmasında hata yaptığını belirtmesi buna örnektir. Yine Hız. Peygamberin huzurunda bir kişinin hata yapması sonucu Hız. Peygamberin “Kardeşiniz yanıldı, onu irşâd edin”¹⁰ dediğini biliyoruz. Dildeki lahn öyle bir boyuta ulaşmıştı ki fesâhati ile bilinen el-Haccâc b. Yûsuf da bundan nasibini almıştı.¹¹ Zaman zaman Kur’an da bile hata yapıldığı görülünce rivayetlerin birçoğuna göre Hız. Ali’nin emri doğrultusunda Ebu’l Es-ved ed-Duelî dilin ıslâhına yönelik ilk gramer çalışmasını yapmıştır.¹²

3. Fasîh Dil-Âmmî Dil Çekişmesi

Arapça fasuha (فصح) fiilinden türeyen “fasîh” kelimesi, sözlükte “saf, berak, hata ve kusurdan arınmış” anlamlarını ihtiva eden bir sıfat-ı müşebbehedir. Terim olarak “lisânun fasîhun” veya “kelâmun fasîhun” terkipleri kullanıldığında; meramı herhangi bir kapalılığa yer vermeden, doğru ve açık bir biçimde ifade eden dil veya söz kastedilir. Kavramın en üstünlük derecesini ifade eden ismi-tafdil formu “efsah”, bu kelimenin müennes (dişil) karşılığı ise “fushâ”dır. Bu bağlamda “el-Luğatü’l-fushâ” ya da “el-Arabiyyetü’l-fushâ” nitelendirmeleri, Arapçanın en kâmil, en doğru ve hitabet açısından en üstün seviyesini tanımlamak için kullanılır.¹³ Âmmîce ise dilin farklı coğrafyalarda, o dilin mensupları tarafından kullanılan çeşitli formlarına verilen isimdir. Halk arasında konuşulan bu dil, daha çok günlük iletişimde ve ticari ilişkilerde karşımıza çıkmaktadır.¹⁴

İnsanların Dilinde lahn olgusunun yaygınlaşmasıyla beraber dil alimlerinin faaliyetleri de gittikçe artan bir şekilde kendini göstermiştir. Örneğin yaşamının önemli kısmı Memlûkler dönemine denk gelen İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*’ın mukaddimesinde eserini telif etme gayesini; farklı milletlerin birbirine karışması neticesinde dildeki yozlaşmanın sıradanlaşması ve fasîh Arapça konuşmanın adeta bir kusur olarak görülmesi sorunuyla açıklar. Nitekim Kur’ân-ı Kerim ve nebevî sünnetin hükümlerinin ancak bu dilin iyice öğrenilmesiyle anlaşılacağı gerçeğinden hareketle, nebevî dilin köklerini muhafaza etmeyi ve Arapçanın üstünlüğünü kayıt altına almayı yegâne amaç edinmiştir. Bu çabasını da kavmi-

9 Ebû’l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma’u’l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü’s-Sünneti’l-Muhammediyye, 1955), 2/451.

10 Ebû’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, 1952), 2/8.

11 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü’n-nahviyyîn ve’l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1973), 28.

12 Muhammed et-Tantâvî, *Neş’etü’n-nahv ve târîhu eşheri’n-nuhât* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1969), 16-17.

13 Abdulfettâh el-Misrî, *Kutûfün luğaviyye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 51.

14 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 141.

nin tüm muhalefetine rağmen kararlılıkla gemisini inşa eden Hz. Nûh'un mücadelesine benzetir.¹⁵

Fasîh dilin bozulmalara karşı verdiği mücadele 19. yüzyıla kadar sürmüştür. Ta ki 1789 Fransız İhtilali'nin ardından Arap dünyasını Osmanlı'dan koparma planları hız kazanıp Batılı güçler bu toplumları bir arada tutan en sağlam bağın Kur'an dili olduğunu fark edince tüm faaliyetlerini ve çalışmalarını doğrudan bu alan üzerine yoğunlaştırdılar.¹⁶

Arap dünyasının sömürgeleştirilmesi sürecindeki ilk stratejik aşama, bu coğrafyanın Osmanlı birliğinden koparılmasıyla tamamlanmıştır. Bu süreçle eş zamanlı olarak Irak, Suriye, Lübnan ve Mısır gibi merkezlerde, farklı görünümlere sahip olsa da temelde aynı amaca hizmet eden dil politikaları hız kazanmıştır. Özellikle İngiliz ve Fransız işgal yönetimlerince desteklenen azınlık gruplar ve birtakım müsteşrikler Kur'an-ı Kerim'in dili olan fasîh Arapça ile yerel lehçeler (âmmî diller) arasındaki bağı koparmayı ve dili dönüşüme uğratmayı hedefleyen yoğun bir faaliyet içerisine girmişlerdir.¹⁷

Bu dilsel tefrika çabalarında, özellikle matbuatın hızla geliştiği Lübnan'daki Hristiyan Arap entelektüeller ve bunların yanı sıra İngilizlerden etkilenen Mısırlı edipler öncü bir rol üstlenmiştir. Örneğin Mısır'da İngiliz yönetimi tarafından Sulama İşleri Teşkilatı'nın başkanı olarak görevlendirilen Sir William Willcocks, dilin tahrifi konusundaki faaliyetlerin öncülerindendir. Willcocks Mısır'ın asıl dilinin Arapça olmadığını, Fenike ve Kıpti kökenlere dayandığını ileri sürerek fasîh Arapçanın, cehaletin temel sebebi olduğunu ve Fasîh dilin terk edilip yerine halk dilinin (âmmîce) geçirilmesiyle cehaletin on yıl içinde ortadan kalkacağını ifade etmiştir.¹⁸

İşgal yönetimlerinin planları doğrultusunda hareket eden Batılı şarkiyatçılar, lehçelerin yazı diline dönüşebilmesi için gerekli olan gramer kurallarını ve sözlükleri hazırlamaya başlamışlardır. Wilhelm Spitta "Kavâidu'l-luğati'l-Âmmîye fi Mısır" ile bu alandaki ilk sistemli çalışmayı yapmıştır. Yine azınlık mahkemesi hâkimlerinden Sildon Willmore "el-Arabiyyetu'l-Mahalliyye fi Mısır" ve "Luğatu'l-Kâhira" eserlerini telif etmiştir.¹⁹

Bu örnekleri Irak, Suriye, Tunus ve Fas gibi ülkeler için de çoğaltmak mümkündür. Ancak meselenin özü anlaşıldığı için buna gerek duyulmamıştır.

15 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), 1/8.

16 Bedreddin Çetiner, "Arap Âleminde Fasîh Dil-Âmmî Dil Mücadelesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1995), 349.

17 Çetiner, "Arap Âleminde Fasîh Dil-Âmmî Dil Mücadelesi", 349.

18 William Willcocks, *Syria, Egypt, North Africa and Malta Speak Punic, Not Arabic* (Cairo: Nile Mission Press, 1926), 95-98.

19 Çetiner, "Arap Âleminde Fasîh Dil-Âmmî Dil Mücadelesi", 352.

Mahkeme hâkiminin ya da Sulama Teşkilatında çalışan bir kimsenin âmmîceye bu derece kıymet verip eserler telif etmesi sıradan bir vaka değildir. Yıllarca sömürülen halkın iyiliğini ve gelişimini istemek anlaşılması güç bir durumdur.

4. Mâzin el-Mübârek'in İlmî Şahsiyeti, Yetiştirme Ortamı ve Dil Bilinci

1930 yılında Şam'da, ilim ve faziletiyle maruf köklü bir ailede dünyaya gelen Mâzin el-Mübârek, dil şuurunu dönemin önemli âlimlerinden olan babası Abdülkadir el-Mübârek ve ağabeyi Muhammed el-Mübârek'ten tevarüs etmiştir. Şam Üniversitesi'nde hem Edebiyat (Arap Dili) hem de Eğitim (Pedagoji) fakültelerini birincilikle bitirmesi, onun fasîh Arapçayı savunurken kullanacağı sistemin akademik temelini oluşturmuştur.²⁰

İlmî yolculuğunu Kahire Üniversitesi'nde Zeccâcî (Yüksek Lisans, 1957) ve Rummânî (Doktora, 1960) üzerine yaptığı klasik nahiv çalışmalarıyla derinleştiren müellif, 1971'de profesör unvanını almıştır. Kariyeri boyunca Şam, Riyad, Katar ve Dubai gibi farklı ülkelerdeki üniversitelerde görev yaparak Arap dili eğitiminin yaygınlaşmasına öncülük etmiştir. Babasının kurucuları arasında yer aldığı Şam Arap Dil Akademisi'ne 2006 yılında aslî üye olarak seçilen el-Mübârek, burada dil komitelerine başkanlık yapmıştır. Uzun yıllar Şam Arap Dil Akademisi üyeliği yapan el-Mübârek, klasik gelenek ile modern metodolojiyi birleştirerek fasîh Arapçayı her türlü yozlaşmaya karşı bir bilinçlendirme hareketi vasıtasıyla muhafazaya çalışmıştır.²¹

Mâzin el-Mübârek'e göre dil, belirli bir coğrafyada yaşayan milletin birliğinin temeli ve medeniyetinin aynasıdır.²² Nitekim İnsanlar maksatlarını ve düşüncelerini dil aracılığıyla ifade eder, toplumlar onunla iletişim kurar. Bu bakımdan toplumsal bir faaliyeti temsil eden dil, insanların üzerinde uzlaştığı bir semboller sistemini oluşturur.²³

Söz konusu olan milyonlarca insanın akidesinin esasını oluşturan ve kıyamete kadar evrensel bir anayasa hükmünde kalacak olan Kur'an'ın dili ise mesele çok daha büyük bir ehemmiyet kazanır. Kur'an, Araplar için kendi dillerinin i'câz libasına büründüğü bir metin olmasının yanı sıra, farklı ırk ve kavimlere mensup yüz milyonlarca insanı bu dile bağlayan, ona değer vermelerini ve ondan nasiplenmekten gurur duymalarını sağlayan ilâhî bir kelâmdır. Nitekim İslâm medeniyetinin yetiştirdiği en büyük bilim insanlarından biri olan Fârisî kökenli Bîrûnî,

20 Mecma'u'l-lugati'l-'Arabiyye bi-Dımaşk (el-Mecma'), "Dr. Mâzin el-Mübârek" (Erişim 23 Mart 2026).

21 el-Mecma', "Dr. Mâzin el-Mübârek".

22 Mâzin el-Mübârek, *Nahve va 'y lugavî* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1399/1979), 7

23 Mâzin el-Mübârek, "el-Lugati'l-'Arabiyye hisnü'l-ümme", *Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi-Dımaşk* 83/1 (2008), 4.

“Vallahi, Arapça ile yerilmem, Farsça ile övülmemden bana daha sevimlidir.”²⁴ demiştir. Yine Hârizm doğumlu olup Araplara kendi dillerini öğreten Zemahşerî de “Beni Arap dili âlimlerinden kıldığı, Arapları savunma ve onlara bağlılık fitratı üzere yarattığı için Allah’a hamd ederim.”²⁵ ifadelerini kullanmıştır. Dolayısıyla kesin olarak ifade edilebilir ki Arapçaya yöneltilen ok; harflere, lafızlara, kalıplara veya yapılarla değil, bilakis tüm îmân edenlerin doğrudan kalbine yöneltilmiş bir oktur.²⁶

Sömürgeci ve art niyetli kimseler, Kur’an’ı ve onun dilini birbirinden ayırmak için sürekli bir saldırı halindedirler. Bu saldırılar genellikle dili öğrenenler ve kullananlar nezdinde eskiye başkaldırı, kolaylaştırma ve yenilik maskesi altında ortaya çıkmaktadır. Nitekim eğitim ve bilim sahasında fasîh Arapçaya yönelik pek çok karalama ve çarpıtma yapılmaktadır. Bu söylemlerin geneli şöyledir: “Arapça zordur, o halde kolaylaştırılması gerekir. Dil bilgisi kuralları karmaşıktır, sadeleştirilmesi gerekir. İmla kuralları çetindir, basitleştirilmesi gerekir. Harflerin baskı maliyeti çok yüksektir, değiştirilmesi gerekir. Arapça bir bilim dili değildir, bu yüzden üniversitelerdeki yükseköğretim için uygun değildir.”²⁷

Üslûbun eskiliğini veya bu tür sözde pedagojik zorlukları bahane edenler, aslında dilin bozulmamış yapısına ve selametine karşı çıkmaktadır. Arapçanın çağın gerisinde kaldığını iddia edip Latin harflerine geçişi savunan, grameri değiştirmeye yeltenen veya âmmîcenin edebiyat ve sanatta meşrulaştırılması çağrısında bulunan bu söylemlerin ardındaki asıl gaye; doğrudan o dilin sahibi olan Arapları ve Arapçanın mucizevi eseri olan Kur’an-ı Kerim’i hedef almaktır.²⁸

Bu bağlamda Arapçanın uzun tarihi boyunca karşılaştığı en tehlikeli saldırılardan biri, Arap milletini ve İslâm medeniyetini içten parçalamayı hedefleyen yerel lehçeleri teşvik etme ve âmmîceyi yaygınlaştırma girişimidir. Geniş bir coğrafyada konuşulan dillerde lehçe farklılıklarının, hatta aynı şehrin mahalleleri veya farklı sosyal tabakalar arasında bile telaffuz ayrılıklarının görülmesi inkâr edilemez doğal bir durumdur. Arap dilinde lehçe, belirli bir bölgenin ses bilgisel özelliklerini yansıtan doğal bir farklılıktır ve asla tek başına dile bir tehdit oluşturmaz. Ancak bu doğal farklılıkları teşvik ederek eğitimde ve edebiyatta fasîh Arapçanın karşısına “ikinci bir dil” olarak lehçeden çok uzak âmmîceyi çıkarmaya çalışmak, büyük bir yıkım projesidir.²⁹

24 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 19.

25 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 19.

26 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 8.

27 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 9, 59.

28 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 9.

29 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 38, 40.

Âmmîce, belirli kuralları olmayan, düzensiz ve kaotik bir yapıdır. Aslen fasîh Arapçadan beslenmesine rağmen zamanla halkın dilinde mahreçleri bozulmuş ve aslından saptırılmış karma bir dildir. Örneğin “بقعة” kelimesinin “بؤءة” şekline, veya “nasılsın” anlamına gelen “إي شيء لونك” ifadesinin bozularak “شلونك” şekline dönüşmesi bunun en açık göstergesidir. Dolayısıyla âmmîce, Arapçanın doğal bir zenginliği değil, fasîh dilin yerini almaya çalışan ve Arap ülkelerinin sayısı kadar çok olan parçalayıcı bir unsurdur.³⁰

Arapçanın en büyük gücü, ifade esnekliği ve türetme yeteneğiyle çağın ihtiyaçlarını karşılarken özgünlüğünü koruyabilmesidir. İster kolaylaştırma ister ıslah adı altında sunulsun, Latin harflerine geçişi veya âmmîceyi savunan çağrılarının asıl amacı; siyasi olarak Arap milletini birbirinden kopuk küçük devletçiklere bölmek, onları geçmişlerinden koparmak ve kimliksizleştirmektir. Zira Şam, Mısır, Irak veya Hicaz’daki Araplar ancak çarşı dilinden sıyrılıp ortak edebi dile yükseldiklerinde birbirlerini anlayabilirler.³¹ Bu çağrılar, İslâmî açıdan ise Kur’an dilini terk edip Arapçasız bir Kur’an ve böylelikle de İslâmiyet’ten uzaklaşıp dinde anlayış sahibi olmayan Müslüman nesli inşa etmeyi hedeflemektedir.

Saldırıyı planlayanlar, Arapça konuşanları ve İslâmî ilimlerin bir parçası olması hasebiyle Arapça öğrenenleri bir arada tutan dil birliğinin siyasi birlikten daha güçlü olduğunu ve Kur’an var olduğu sürece bu birliğin yıkılamayacağını çok iyi bilmektedirler. Bu yıkıcı projelere karşı koymanın yolu, Arap insanına ve dili öğrenenlere doğru dil bilincini kazandırmaktır. Sağlıklı bir dil bilinci; kişinin kendi dilinin tabiatını kavraması ve milli, fikri, ruhsal hayatıyla uyumlu, basiretli bir duruş sergilemesidir. Nitekim tarih boyunca dil, birliğin en büyük teminatı olmuştur. İslâm’ın farklı lehçelere sahip Arapları Kur’an sancağı altında birleştirmesi veya Napolyon işgali altındaki Almanlara filozof Fichte’nin ulusun birliğinin temeli olarak dil birliğini aşılması³² bunun en güzel pedagojik ve tarihi örnekleridir. Zira Arapça, Müslümanlar için gökyüzünden “apaçık bir Arapça” ile indirilmiş vahyin dili, Müslüman olmayan Araplar için ise eşsiz beyanın ve mucizevi anlatımın en somut halidir.³³

5. Fasîh Dilin Gramatik-Estetik-Pedagojik Açıdan Değerlendirilmesi

Fasîh Arapçaya yönelik yapılan temel eleştirilere bakıldığında genellikle gramer, belâgat ve pedagojik yönünün hedef alındığı görülmektedir. Bu eleştiriler Mâzin el-Mübârek’in bakış açısıyla ele alınacaktır.

30 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 41.

31 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 46-48.

32 Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, çev. R. F. Jones - G. H. Turnbull (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1922), 223.

33 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 38-53.

5.1. İ‘râb Olgusu

Günümüzde Arap dili gramerine yöneltilen temel eleştirilerden biri; kurallarının karmaşık ve zor olduğu, bundan dolayı da medeniyete ayak uyduramadığı için mutlak bir sadeleştirmeye gidilmesi gerektiği yönündedir.³⁴ Özellikle Arap nahvinin temeli olan i‘râb sistemini gereksiz ve yıpratıcı bir yük olarak gören bu yaklaşım karşısında, i‘râbın dildeki yapısal önemi ile gerekliliğinin yeniden ortaya konması elzemdir. Bu bağlamda Mâzin el-Mübârek, modern dönemde Arapçayı ve kurallarını sürekli basitleştirme eğiliminin aslında pedagojik bir sapma ve ilmi bir hastalık olduğuna dikkat çeker. Ona göre bilgi, öğrenciye zahmetsizce yutulacak bir hap gibi verilmemelidir. Nitekim kadim alimlerin nahiv öğretiminde karmaşık, farazi meseleler kullanmalarının temel amacı gençlerin zihinlerini terbiye etmek ve onlara analitik bir disiplin kazandırmaktır.³⁵ Öyle ki insan aklı için her şeyin kolayı var olsaydı bile, zorluklarla yoğrulup çetin meselelere karşı güçlenmesi adına ona yeni problemler icat edilmesi gerekirdi.³⁶

Arap dilinde fetha, damme ve kesra; uzatma harflerinin (elif, vav, ya) karşılığı olan kısa seslerdir ve kelimelerdeki işlevlerine göre ikiye ayrılırlar. Birinci kısım kelimenin yapısına ait olup değişmeyen bina hareketleridir; ikinci kısım ise kelimenin cümledeki dilbilgisel görevine göre değişen “i‘râb” hareketleridir. İ‘râb, kelimenin sadece sözlük anlamının ötesine geçerek onun fail veya meful olması gibi yepyeni bir manaya işaret eden muazzam bir esastır. Nitekim sözlükte “içindeki açıkça ifade etmek” anlamına gelen i‘râb; nahiv ilminin o kadar büyük bir parçasını oluşturur ki, zaman zaman nahiv ilmine “i‘râb İlmi” dahi denmiştir. Modern dönem alimlerinden İbrahim Mustafa’nın da belirttiği üzere i‘râb alametleri rastgele değildir; ref’ isnadın ve fail olmanın, cerr ise izafetin alametidir. Fetha ise Arapların kelime sonlarında kullanmayı sevdikleri, sükûn mesabesinde hafif bir harekedir. Aynı şekilde tenvin de sıradan bir ses değil, kelimedeki nekreliliğin yani belirsizliğin kesin bir alametidir.³⁷ Zira Arap grameri, yazılı hale getirildiği andan itibaren sadece ezberlenecek bir kurallar bütünü değil; tümevarım, analiz, sentez ve kıyas temellerine dayanan mantık hüviyeti taşır.³⁸ Kelâm ve fıkıh gibi rasyonel disiplinlerle etkileşime girerek matematiksel bir kesinlik kazanan nahivde işletilen kıyas mekanizmaları, dilin rastgele kurallardan ibaret olmadığını, her kuralın akli bir temele dayandığını ispatlar.³⁹

34 Mâzin el-Mübârek, *en-Nahvü 'l-Arabî: el-İlletü 'n-Nahviyye neş'etihâ ve tetavvuruhâ* (b.y.: el-Mektebetü'l-Hadîse, 1965), 59.

35 Mübârek, *en-Nahvü 'l-Arabî*, 3.

36 Mübârek, *en-Nahvü 'l-Arabî*, 4.

37 Mübârek, *Nahve va 'y lugavî*, 73-77.

38 Mübârek, *en-Nahvü 'l-Arabî*, 74.

39 Mübârek, *en-Nahvü 'l-Arabî*, 79-85.

İ'râbın varlık sebebine gelince bu tarihte büyük bir tartışma konusu olmuştur. Kadim alimlerden Kutrub, ırabın manaları ayırmak için değil, kelime sonlarındaki sükundan kaçınarak konuşmayı akıcı hale getirmek için icat edilmiş fonetik bir zaruret olduğunu savunmuştur. Ancak Zeccâcî ve İbn Fâris gibi otoriteler bu görüşü kesin bir dille reddederler.⁴⁰ Zira amaç sadece ses akıcılığı olsaydı, konuşan kişi kelimenin sonunu dilediği harekeyle okumakta serbest olurdu ve fail bazen esre, bazen üstün okunabilirdi. Oysa kelimelerin kendi yapılarında fail veya meful olduklarına dair doğal bir delil yoktur; bu manaları haber vermek ve cümle içinde kelimeleri öne alıp sona bırakma (takdim-tehir) esnekliği sağlamak için i'râb hareketleri özel olarak vaz' edilmiştir. İ'râb hareketlerinin cümlelerin öğelerini kesin olarak belirlemesi sayesinde Arapçada ortaya çıkan bu kelime dizilişindeki muazzam serbestlik, sadece bir yazım kuralı değil; konuşmacıya meramını bağlama en uygun, en vurgulu ve en estetik biçimde ifade etme imkânı tanıyan anlamsal bir esnekliktir.⁴¹ İbn Fâris'in ifadesiyle, "eğer i'râb olmasaydı fail ile meful, tamlanan ile nitelenen asla birbirinden ayırt edilemezdi."⁴²

Modern dönemde ise İbrahim Enis gibi bazı araştırmacılar, Kutrub'un bin yıllık fonetik teorisini yeni bir buluş gibi sunarak i'râbın uydurulmuş bir hikâye olduğunu iddia etmişlerdir. İbrahim Enis'e göre anlam, i'râbla değil; cümlelerin söz dizimi ve bağlamıyla anlaşılır, i'râb hareketleri ise geçiş için kullanılan anlamsız ses melodilerinden ibarettir. Ne var ki bu iddia kendi içinde büyük çelişkiler barındırır. Arapçada kelimenin başındaki veya ortasındaki hareke değiştiğinde anlamın tamamen değiştiği kabul edilir. Örneğin fetha ile "كَرَّ" (kara), damme ile "كَرَّ" (buğday), kesre ile "كَرَّ" (iyilik) veya fetha ile ism-i meful olan "مُكْرَم", kesre ile ism-i fail olan "مُكْرَم" kalıplarında hareke, anlamın ta kendisidir. Baştaki ve ortadaki harflerin hareketleri anlamı kökten değiştirirken, son harfin hareketinin (i'râbın) anlamsız bir melodi olduğunu iddia etmek mantık dışıdır. Kaldı ki, hareke sadece konuşma akıcılığı için olsaydı, kelimenin sonunu harekesiz bırakan ve sesi durduran "cezm" (sükûn) diye bir i'râb kuralı asla var olmazdı.⁴³

İrabın bir ses oyunundan ibaret olmadığını ve anlamı bizzat inşa ettiğini gösteren en meşhur kanıt "ما احسن زيد" örneğidir. Sadece son harflerin hareketi değiştirilerek bu cümle; اما احسن زيدا (Zeyd ne güzeldir!) şeklinde taaccüb, ما احسن زيد (Zeyd'in en güzel tarafı nedir?) şeklinde istifham, veya ما احسن زيد (Zeyd iyilik yapmadı) şeklinde nefiy anlamı kazanır. İrabın sağladığı bu muazzam vecizlik dururken, tek bir kısa cümleyi anlamak için sözün bağlamını dedektif gibi

40 Ebû İshâk ez-Zeccâcî, *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 69-71.

41 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, 99-100.

42 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî'l-luğa ve süneni'l-Arab fî kelâmiâh*, thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1993), 75.

43 Mübârek, *Nahve va'y lugavi*, 84-94.

araştırmaya mecbur kalmak büyük bir zaafıdır. İ‘râbın kelimenin ortasında değil de sonunda yer almasının hikmeti ise; kelimenin yapısı tamama erdikten sonra onun cümledeki görevini adeta mühürlemek ve yapıyla ilgili (bina) hareketlerle karışmasını engellemektir.⁴⁴

Dili fitrî melekeleriyle konuşan bedeviler, i‘râbsız veya hatalı i‘râblı bir sözü asla anlamazlardı. Örneğin Kisaî’nin çöldeki bir gence Kaf harfini harekesiz bırakarak sorduğu “من خلق?” sorusunu genç anlayamamış, ancak “من خلقك” (Seni kim yarattı?) denildiğinde idrak edebilmiştir.⁴⁵ Nitekim kadim nahivciler, hatalı i‘râblı bir cümleyi bağlamdan çıkaran bir bedevi gördüklerinde, onun selikası- nın bozulduğuna hükmederek sözünü dilsel bir kanıt olmaktan çıkarmışlardır.⁴⁶ Bedevilerde açıkça görülen bu doğal dil refleksi, nahiv kurallarının nedenlerini araştıran “illet” kavramının da dışarıdan dile dayatılmış felsefi bir zorlama olma- dığını; aksine Arap fitratının ve estetik duyarlılığının doğal bir tezahürü olduğunu gösterir.⁴⁷ Halil b. Ahmed’in yaklaşımıyla; Araplar kendi fitrat ve seciyeleriyle konuşmuşlar, zihinlerinde bu kuralların mantığı doğal olarak yer almıştır; gra- merciler ise bu muazzam yapının ardındaki gizli hikmeti keşfetmekle yetinmiş- lerdir. Bu yüzden İbn Cinnî, nahiv illetlerinin tamamının insan doğasına ve estetik hissiyatına tam bir uyum içinde olduğunu tespit etmiştir.⁴⁸ Bu titizlik, Kur’an’ın başlangıçta i‘râbsız bir Mekke lehçesiyle inip sonradan i‘râblandırıldığını iddia eden müsteşrik K. Vollers’in görüşünü de çürütür; zira Kur’an ilk andan itibaren i‘râblı inmiş, milyonlarca hafızın ağzından hiç değişmeden aktarılarak i‘râbın en büyük tarihi ve edebi kanıtı olmuştur.⁴⁹

Sonuç olarak; Arapçayı “basitleştirme” adı altında i‘râbı terk etmeye ça- ırmak, aslında bu dili yıkmak ve onu belirsizliğe sürüklemek demektir. Yabancı dillerin cümleleri sabit dil kaideleriyle kayıtlanmışken; Arapça, i‘râb sayesinde faili veya mefulü öne alma veya fiili sona bırakma gibi muazzam bir ifade esnek- liğine, sanat ve duygu hürriyetine sahiptir. Yabancı dillerin kalıplarını Arapçaya dayatmak yerine, bu dilin kendi ruhuna has olan i‘râb sisteminin ifade ettiği derin manalar korunmalıdır.⁵⁰

44 Mübârek, *Nahve va ‘y lugavî*, 79, 92, 95-96, 99.

45 Mübârek, *Nahve va ‘y lugavî*, 97.

46 Mübârek, *Nahve va ‘y lugavî*, 97-99.

47 Mübârek, *en-Nahvü ‘l-Arabî*, 88.

48 Mübârek, *en-Nahvü ‘l-Arabî*, 88-89.

49 Mübârek, *Nahve va ‘y lugavî*, 97-104.

50 Mübârek, *Nahve va ‘y lugavî*, 100-107.

5.2. İcâz Olgusu

Arapçayı, “İmla kuralları çetindir, basitleştirilmesi gerekir; harflerin bas-kı maliyeti çok yüksektir, değiştirilmesi gerekir.”⁵¹ şeklindeki iddialarla hedef alan ve nihayetinde İslâm âleminin Kur’an ile olan bağıını koparmayı arzulayan birtakım şarkiyatçılar ile onların izinden giden Arap ediplere karşı, bu dilin sa-hip olduğu icâz gücünün ortaya konması zaruridir. Ehlinin az sözle çok manaya ulaşmayı en büyük iftihar kaynağı saydığı, eleştirmenlerin ve belâgat âlimlerinin Kur’an ayetleri veya edebî metinler karşısında güzelliğine hayran kaldığı bu di-lin, günümüzde yabancı dillerle yarışmamakla ve gereksiz uzatmalarla suçlan-ması büyük bir çelişkidir. Bu iddiaları çürütmek için sadece Hz. Peygamber’in “Bana cevâmiu’l-kelîm (az sözle çok mana ifade etme yeteneği) verildi” sözünü veya âlimlerin “Belâgat icâzdır” beyanlarını tekrar etmek eksik kalacaktır. Zira icâz maziye ait bir övünç kaynağı olmaktan ziyade Arap dilinin harflerinden ke-limelerine, terkiplerinden yazım kurallarına kadar her alana nüfuz etmiş canlı bir gerçeğin ta kendisidir.⁵²

Harf ve yazım düzeyindeki icaza baktığımızda, Arapça harflerin kelime içindeki konumlarına göre şekil aldığını görürüz. Örneğin “ayn” (ع) harfi dört farklı forma (ع, ع, ع, ع) sahiptir. Yabancı dillerde kelime başı ve sonu harfleri aynı boyutta yer kaplarken ve her sesli harf için ayrı bir harf yazılırken, Arapçada hareketler (iltibas tehlikesi yoksa) yazılmaz; yazıldığında dahi harfin boyutuna eşit veya ondan büyük bir alan işgal etmez. Arapçada “مَازَن” veya “المَبَارَك” ke-limelerinde hareketler yazılmazken, Fransızcada “Mazen” kelimesi için bir harf (e), “Moubarak” kelimesi için ise fazladan üç harf eklenir. Ayrıca İngilizce’deki “right” kelimesi veya Fransızca’daki çoğul ekleri gibi dilde okunmayan harflerin yazılması yaygındır; oysa Arapçada (عَمْرُو kelimesindeki karışıklığı önleyen vav harfi gibi) zorunlu gramer illetleri haricinde okunmayan harf yazılmaz. Dahası, Arapçada şedde kullanılarak tekrarlanan harfler iki kez yazılmaktan kurtarılır. (Fransızcadaki Frapper kelimesinin aksine); idgam ve hazif kuralları sayesinde ise (عَنْ مَ) yerine (عَمَّ), (مِنْ مَ) yerine (مَمَّ), (بِمَا) yerine (لِمَا), (بِمَ) yerine (لِمَ) yazılır. Nitekim İngilizcedeki iki kelimelik “What with?” sorusunun Arapça karşılığı tek kelimeyle “بِمَ”; “What for?” veya “Why?” sorusunun karşılığı “لِمَ”; “what about?” karşılığı “عَمَّ”; “when until?” karşılığı “إِلَامَ” ve “what of?” karşılığı “مِمَّ” şeklindedir.⁵³

Kelimelerdeki icâzın temel kaynağı, Arapçanın yabancı dillerdeki gibi ön ek ve son eklere dayalı terkibî bir dil olmaması, aksine üç ila yedi harf arası sınır-

51 Mübârek, *en-Nahvü'l-Arabî*, 59.

52 Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 60, 61.

53 Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 62-65.

landırılmış kendi köklerinden türetilmesidir. Bu kök sisteminin sağladığı hacimsel icaz, diller arası kelime kıyaslamalarında açıkça ortaya çıkmaktadır:

- اُمُّ (Üm - 2 harf) kelimesine karşılık Mère (4 harf) ve Mother (6 harf).
- أَبٌ (Eb - 2 harf) kelimesine karşılık Père (4 harf) ve Father (6 harf).
- أَبُوَّةٌ (Übüvve - 4 harf) kelimesine karşılık Paternité (9 harf) ve Fatherhood (10 harf).
- أَحٌ (Ah - 2 harf) kelimesine karşılık Frère (5 harf) ve Brother (7 harf).
- أُخُوَّةٌ (Uhuve - 4 harf) kelimesine karşılık Fraternité (10 harf) ve Brotherhood (11 harf).
- أُسْرَةٌ (Üsra - 4 harf) kelimesine karşılık Famille (7 harf) ve Family (6 harf).
- ضَوْءٌ (Dav' - 3 harf) kelimesine karşılık Lumière (7 harf) ve Light (5 harf).
- نَشَاطٌ (Neşât - 4 harf) kelimesine karşılık Activité (8 harf) ve Activity (8 harf).
- نُمُوٌّ (Nümuvv - 3 harf) ile تَطَوُّرٌ (Tetavvur - 4 harf) kelimelerine karşılık Development/Evolution (9-11 harf).
- تَرْبِيَةٌ (Terbiye - 5 harf) ile تَوْصِيَةٌ (Tavsiye - 5 harf) kelimelerine karşılık Education (9 harf) ve Recommendation (14 harf) kullanılır.⁵⁴

Kelimelerdeki bu kısalık, dilbilgisi kurallarında da kendini gösterir. Arapçada belirlilik (marife) takısı olan (الـ) kelimeye bitişik yazılırken, İngilizcede (the) ve Fransızcada (le/la) ayrı yazılır; belirsizlik (nekre) durumu ise (un/une) gibi özel edatlarla değil, kelimenin sonuna basit bir tenvin konulması veya belirlilik takısının kullanılmaması ile sağlanır. Tekilden, ikile geçişte kelimeye sadece iki harf eklenmesi yeterliyken (البابان), İngilizce ve Fransızcada sayı, kelime ve çoğul eki ayrı ayrı belirtilmek zorundadır (the two doors / les deux portes).⁵⁵

Cümle yapıları ve tamlamalarda da Arapça doğrudan kaynaştırma sistemi-ne dayanır. İyelik zamirleri kelimenin organik bir parçası gibi bitişir (كِتَابُهُ / منزلهم); isim tamlamalarında ise ayrı edatlara ihtiyaç duyulmadan (le livre de l'élève yerrine) sadece basit bir irap hareketiyle aidiyet bağı kurulur (كِتَابُ التَّلْمِيزِ). İsnad (öz-ne-yüklem ilişkisi) durumunda ise, Arapçada müsned ve müsnedun ileyh zikredildiğinde aralarındaki mantıksal bağ (أَنَا سَعِيدٌ) herhangi bir yardımcı fiile ihtiyaç

54 Mübârek, *Nahve va 'y lugavî*, 65, 66.

55 Mübârek, *Nahve va 'y lugavî*, 66, 67.

duyulmadan kurulur; oysa Fransızca ve İngilizce (être / be) gibi yardımcı fiiller (Je suis heureux / I am happy) kullanmak zorundadır. Fiil yapılarında ise özne fiilin içinde müstetir (gizli) olarak (أَكْتُبُ) veya ona harf gibi bitişerek (كَتَبْتُ) yer alır, böylece (Je, I, tu, you) gibi ayrı şahıs zamirleriyle söze başlama külfeti ortadan kalkar. Edilgen yapılar da ayrı kelime gruplarıyla değil (a été écrit / it was read), tek bir kelime üzerindeki hareke değişimiyle (قُرِئَ / كُتِبَ) elde edilir.⁵⁶

Arapçanın îcâzdaki en çarpıcı ve rakipsiz örneği ise, tek bir harfin bütününüyle anlamlı bir cümle teşkil edebilmesidir. Emir fiillerinde karşımıza çıkan (وَفَى) fiilinden “ف” (vefa göster), (وَعَى) fiilinden “ع” (anla) ve (وَقَى) fiilinden “ق” (koru) örnekleri, faili içinde gizlenmiş kusursuz cümlelerdir. Benzer şekilde, İngilizce’deki dört kelimelik “it is too far” yerine tek kelimelik “هَيْهَاتَ”, beş kelimelik “there is a great difference” yerine “شَتَّانَ”, yedi kelimelik “he is as strong as a lion” yerine üç kelimelik “هُوَ قَوِيٌّ كَالْأَسَدِ”, üç kelimelik “I shall go” yerine bitişik yapısıyla “سَأَذْهَبُ” kullanılır. Olumsuzluk ifadelerindeki kelime yükü farkı da çok nettir: Beş kelimelik “I did not meet him” yerine “لَمْ أَقَابِلْهُ”; yine beş kelimelik “I will never meet him” yerine “لَنْ أَقَابِلْهُ” demek yeterlidir.⁵⁷

Tüm bu sözlü îcâzın yazılı alanda kâğıt üzerinde daha az yer kaplaması beklenen ve doğal bir sonuçtur. Ancak Arapçanın, kapladığı alan üzerinden diğer dillerle adil bir şekilde kıyaslanabilmesi için; harf hacimlerinin, satır aralıklarının ve baskı şartlarının eşitlenmesi, hat sanatındaki görsel estetik kaygısıyla yapılan süsleme ve harf uzatmalarının ölçüt dışı bırakılması şarttır. Şartların eşit olmadığı, örneğin 40 büyük Arap harfinin sığıldığı alana 70 İngilizce kelimenin yazıldığı bir durum üzerinden îcâz kıyası yapılamaz. Kur’an-ı Kerim’deki Fatiha Suresi 31 kelimeden oluşurken, bunun İngilizce tercümesinin 70 kelimeye ulaşması aradaki hacim farkını açıkça göstermektedir. Nitekim Dr. Yakub Bekir’in de ifade ettiği gibi: “Eğer Avrupa dillerinden biriyle yazılmış bir metni Arapçaya tercüme edersek, Arapça tercüme orijinal metinden yaklaşık beşte bir oranında veya daha fazla oranda kısa olur.”⁵⁸

5.3. Fasîh Dilin Öğretimi

Bir milletin şahsiyetinin ve ruhunun ayrılmaz bir parçası olan dil, yalnızca basit bir iletişim aracı değil; aynı zamanda düşünce ile arasında sıkı bir bağ bulunan, zihinsel gelişimin ve bilimsel üretimin temel şartıdır. Bu zorunluluk, dilin hem kendi mensuplarına ve yabancılara doğru pedagojik yöntemlerle öğ-

56 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 67, 68.

57 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 69.

58 Mübârek, *Nahve va’y lugavî*, 70-72.

retilmesini hem de yükseköğretimde tavizsiz bir bilim dili olarak kullanılmasını gerektirir.⁵⁹

Zira bir milletin fikirlerine ulaşmanın en kestirme yolu onun dilinden geçer. Dilimizi öğrettiğimiz bir yabancı, fikirlerimizi anlamaya daha yatkın hale gelirken, düşüncelerimiz de onun için çok daha kolay ulaşılabilir bir nitelik kazanır. Hatta yabancı birine Arap dilini öğretmek, Arap dünyasına yeni bir “dost” kazandırmak demektir. Zira bu sayede o kişi; düşüncelerimizi başka bir dilde tahrif edilmiş, bozulmuş veya çarpıtılmış bir çeviri vasıtasıyla değil, doğrudan doğruya bizden öğrenebilme kapasitesine erişir. Ona Arap mirasına uzanan sağlam bir köprü ve Arap düşünce hayatını bizzat seyredebileceği şeffaf bir pencere inşa edilmiş olur. İşte bu nedenle, dil eğitimini kolaylaştırarak, üniversite bursları ve imkanları sunarak, donanımlı kütüphanelerle desteklenen kültür merkezleri açarak dillerini yaymaya çalışan milletlerin asıl amacı; dünya çapında yeni dostlar edinmek ve o dili konuşanların gönüllerini fethetmektir.⁶⁰

Bu kültürel hedeflerin yanı sıra, pedagojik açıdan en çok dikkat edilmesi gereken husus ise, Arapçanın anadil olarak Arap çocuklarına öğretilmesi ile yabancılara öğretilmesi arasındaki temel mahiyet farkıdır. Bu fark, öncelikle Arap yazısının öğretimi aşamasında kendini gösterir. Harf şekilleri hakkında hiçbir ön bilgisi olmayan küçük bir çocuğa harfleri öğretmek ile, anadili dışında başka diller bilen bir yetişkine öğretmek aynı şey değildir. İkinci bir dili öğrenmeye başlayan yetişkinin zihni, doğal bir refleksle bildiği dil ile yeni öğrendiği dil arasında kıyaslama yapar. Bu durum en çok telaffuzda ortaya çıkar. Yabancı bir öğrenci, kendi dilinde karşılığı olan bir Arapça harfi kolayca seslendirebilirken; kendi dilinde bulunmayan bir harfi telaffuz etmesi istendiğinde dili sürçer ve zihni o harfe en yakın sese sığırır. Örneğin, ondan ض (Dad) harfini çıkarmasını istediğinizde, mahreç olarak ona en yakın sese kayar ve harf kalın bir د (Dal) sesine dönüşür; boğazdan gelen keskin ح (Ha) harfi ise onun için derinden gelen bir ه (He) sesi olur.⁶¹

Yazının seslerin bir resmi olduğu gerçeğinden hareketle, yabancılara yönelik öğretimde harflerin ve mahreçlerin öğretimiyle başlanması şarttır. Bu alandaki pratik tecrübelerimiz, harf öğretiminde tedrici bir yöntemin izlenmesinin zorunlu olduğunu göstermiştir:

• İşte öncelikle “med” (uzatma) harflerinin (ي، و، ا) telaffuzu ve yazımı öğretilerek başlanmalıdır.

59 Mâzin el-Mübârek, *el-Lugatü'l-Arabiyye fi'l-ta'limi'l-âli ve'l-bahsi'l-ilmî* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1998), 5; Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 34-35.

60 Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 143, 144.

61 Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 145, 146.

• Ardından, bu uzun seslerin kısa versiyonları olan hareketlerin öğretimi- ne geçilmelidir. Zira hareketler (örneğin şeklen küçük bir “vav” olan “damme” gibi) uzatma harflerinin küçültülmüş birer kopyasıdır. Bu aşamada, hareketlerin kesilmesi anlamına gelen “sükûn” (cezm) da öğretilmeli ve özellikle hareketlerin “telaffuz edilen ancak harf olarak yazılmayan sesler” olduğu vurgulanmalıdır. Yabancıların yazım hatalarının (örneğin kitab kelimesini kîtab şeklinde yazmalarının) temel sebebi, her sesin mutlaka bir harfle gösterilmesi gerektiğini zannetmeleridir.

• Harfler alfabetik sıraya göre verilirken, her harfin kelime başı, ortası ve sonundaki tüm yazım formları (örn: ع، ع، ع، ع ve ي، ي، ي، ي) bir bütün olarak gösterilmelidir.

• Şeklen birbirine benzeyen harf grupları (ب، ت، ث vb.) verilirken, aralarındaki tek farkın noktaların sayısı ve konumu olduğu belirtilmelidir.

• Yazım benzerliklerinden sonra, telaffuzu birbirine benzeyen (ط، ث، ز vb.) harfler arasındaki ses farklarına geçilmelidir; çünkü harfin yazımını belirleyen şey bu ince ses farkıdır.

• Tekil harf biçimleri kavratıldıktan sonra, harflerin birleşme kurallarına geçilir. “ر-ز-ذ” gibi her iki yönden birleşen harfler ile “ب” harfî (جلب - جبل) gibi sadece kendinden öncekiyle birleşip sol tarafı boşta kalan harfler arasındaki farklar öğretilir.

• Bu temel aşamalar; tenvin, şedde ve (el-) takısı gibi unsurların işlevleriyle birlikte anlatılmasıyla sonlandırılır.⁶²

Bununla birlikte, Arapçanın anadil olarak çocuklara öğretilmesiyle yabancılara öğretilmesi arasındaki bir diğer derin pedagojik fark, hedef kitlenin zihinsel olgunluğudur. Çocuklara, hayatlarındaki en temel ilk bilgileri verdiğimiz için onlara en basit kelimeler ve en kolay cümleler sunulur. Oysa Arapça öğrenen yabancılar aklen olgunlaşmış, çoğunlukla yüksek akademik donanıma sahip ve birden fazla dil bilen yetişkinlerdir. Bu sebeple küçük çocuklar için yazılmış okuma kitapları onların zihinsel seviyelerine, arzularına ve algı düzeylerine asla hitap etmez. Yetişkin bir yabancı, Arapça öğretmenin anlattığı kuralları, zihninde zaten var olan diğer dillerin gramer yapılarıyla anında mukayese eder; mahreçleri, kelimeleri ve dil yapılarını kendi anadiliyle kıyaslayarak analitik bir bağ kurar.⁶³

İşte bu zihinsel olgunluk farkı, öğretim metodolojisini de doğrudan etkiler. Çocuklara eğitim verirken “tümevarım” yöntemiyle önce harfler, sonra kelimeler, en son cümleler öğretilirken; Arap olmayan yetişkinlerde tam tersine tümdengelim bir yöntem izlenmelidir. Yetişkinlere önce kelimeler ve cümleler verilmeli,

⁶² Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 146-149.

⁶³ Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 149.

ardından bu kelimelerin içindeki harfler analiz edilerek öğretilmelidir. Pratik saha tecrübeleri, bu analitik yöntemin harfle başlama yöntemine kıyasla yetişkinler için çok daha hızlı, faydalı ve ilgi çekici olduğunu kanıtlamıştır.⁶⁴

Ayrıca hedef kitleler arasında zaman ve amaca yönelik bir fark da söz konusudur. Kendi çocuklarımıza yıllar süren, telaffuzdan yazmaya ve anlamaya kadar dilin her yönünü kusursuzlaştırmayı hedefleyen uzun vadeli bir eğitim veriyoruz. Oysa bir veya iki yıl gibi sınırlı bir sürede Arapça öğrenen bir yabancı için, ona sunduğumuz bu dilsel birikim alacağı son eğitim olabilir. Kendi ülkesine döndüğünde bu dille pratik yapma imkânı bulması çok zordur; tek bağı eline geçen gazete, dergi veya kitaplar olacaktır. Bu gerçeklik ışığında, yabancılara dil öğreten eğitiminin enerjisini doğru yönlendirmesi gerekir. Bir yabancıya kusursuz bir telaffuz (mahreç) kazandırmak uzun yıllar sürecek bir pratik işidir ve eğer bu kişi sonrasında Arap coğrafyasında yaşamazsa bu çaba çoğu zaman karşılıksız kalır. Bu nedenle eğitiminin asıl çabası; öğrenciye okuduğunu anlama yetisi kazandırmak olmalıdır.⁶⁵

Okuma ve anlama hedefine ulaşılabilmesi için, yabancılara Arapça öğretimindeki en hayati meselelerden biri de “hangi Arapçanın” öğretileceği sorunudur. Temel gayemiz, yabancılara fikirlerimizi tercüme hatalarına maruz kalmadan anlamaları, edebi ve kültürel mirasımızı orijinal kaynağından tatmaları olduğuna göre; onlara âmmîce öğretmek için hiçbir pedagojik veya kültürel gerekçe yoktur. Çünkü tüm düşünce, edebiyat ve tarih mirasımız fasîh Arapça ile kayıt altındadır. Günümüzde bazı yabancılara bölgesel lehçelere aşırı ilgi gösterdiği, hatta milli menfaatleri umursamayan kimselerin bu ilgiye boyun eğerek lehçe üzerine kitaplar ve sözlükler yazdıkları acı bir gerçektir. Evet, bir yabancının sokaktaki satıcıyla veya avamla anlaşmak için âmmîceye pratik bir ihtiyacı olabilir. Ancak tecrübeler sabittir ki, bu son derece geçici bir ihtiyaçtır ve bir yabancı bu sokak dilini hiçbir eğitim almadan insanların ağızından zaten hızla kapabilmektedir.⁶⁶

Asıl büyük tehlike şudur: Sadece halk diliyle konuşmayı öğrenen bir yabancı, Arap edebiyatını, tarihini ve basınını okumaktan tamamen aciz kalmaktadır. Âmmîce öğretimi ancak art niyetli bazı yabancılara işine yarar. Oysa bir halkı gerçek manada tanımak ve düşüncelerine nüfûz etmek gayesiyle Arapça öğrenenlerin yegâne hedefi fasîh Arapça olmalıdır. Çünkü Arap coğrafyasının tamamında gazete ve dergilerin dili, nerede olurlarsa olsunlar Arap aydınlarının üzerinde birleştiği tek ortak zemin fasîh Arapçadır.⁶⁷

64 Mübârek, *Nahve va 'y lugavî*, 150.

65 Mübârek, *Nahve va 'y lugavî*, 150, 151.

66 Mübârek, *Nahve va 'y lugavî*, 151, 152.

67 Mübârek, *Nahve va 'y lugavî*, 152.

Öte yandan, dili tehdit eden unsurlar sadece âmmîce öğretimiyle sınırlı değildir. Arap diline yönelik yıkıcı çağrılardan bir diğeri de Batı medeniyetinin icat ettiği nesnelerin isimleriyle birlikte, hiçbir yapısal değişikliğe uğramadan doğrudan yabancı haliyle dile kabul edilmesini savunan yaklaşımdır. Bu fikrin savunucuları, mademki nesneyi Batı'dan aldık ismini de almamızda bir sakınca olmadığını; örneğin "هاتف" yerine "تليفون" denilmesi ve bundan "تلفن" (telefon etti), "تلفنت" (telefonlaştım) gibi fiiller türetilmesi gerektiğini iddia ederler. Hatta "telefon" kelimesinin Arapça (ت-ل-ف-و-ن) harflerinden oluştuğunu ve Arapça vezne uyduğunu öne sürerek doktor, röntgen, karton, radyo ve vapur gibi kelimelerin de dilde sınır tanımadan kullanılması gerektiğini, bunun dil için ölümcül bir hastalık olmadığını savunurlar. Ancak bu, dilin özgünlüğünü inkâr eden ve safsatalarla dolu bir kıyastır. "Telefon" veya "televizyon" kelimelerini sırf Arap harfleriyle yazıp telaffuz ediyoruz diye onları Arapça saymak, kelimenin aslen Latin harflerinden oluştuğu gerçeğini değiştirmez; bu sakat mantıkla her yabancı kelime Arapça sayılabilir, hatta Latin alfabesini Arapça telaffuzla okuyup rahatlamak bile meşru görülebilir.⁶⁸

Bu yaklaşım, Arapçanın en temel özelliği olan isticlak (türetme) sistemini yok sayan, dilin geleceğini geçmişinden koparan düşüncesizce bir başkaldırıdır. Zira çölden gelen bir bedeviye bile "مذباح" kelimesini sorsanız, radyoyu hiç görmemiş olsa da kelimenin kökündeki "yayılma/dağılma" anlamını ve "مفتاح" veya "مزلاج" gibi alet bildiren "مفعال" veznini fark ederek bunun bir "yayın aleti" olduğunu hemen anlar. Oysa "رؤضج" (radyo) kelimesini hiçbir Arapça köke veya kalıba dayandıramaz. Kendi lafzında anlamının kimliğini ve kökeninin asaletini taşıyan bir kelime ile aslı olmayan bir kelime arasında şüphesiz dağlar kadar fark vardır.⁶⁹

Tıpkı dildeki yabancılaşma gibi, benzer bir tehlike, bilimde Batı'nın gerisinde kaldığı gerekçesiyle Arap ülkelerinde eğitimin bütünüyle yabancı bir dille yapılması veya -Lübnan örneğinde olduğu gibi- yabancı dilin Arapça ile tamamen eşit, iki dilli bir yapıda ülkeye yerleştirilmesi talebinde kendini gösterir. Peder Lammens gibi bazıları bu işi, milli dilin ilerlemenin önünde aşılmaz bir engel olduğunu söyleyecek kadar ileri götürmüştür. Şüphesiz ümmetin aydınlarının yabancı bir dil bilmesi zorunludur; ancak bu, ülkenin kendi dilinin yanına ana dil gibi bileceği ikinci bir dil eklemeyi gerektirmez. Yükseköğretimi yabancı dille yapmak, bilimi sadece o dili öğrenen elit bir zümreye hapsedmek demektir; oysa eğitimi Arapça yapmak, bilimi ümmetin tamamına yaymak ve herkesin zihinsel erişimine sunmaktır. Tarihte Batı, Doğu'nun talebesi olduğu dönemlerde tek bir Batılının bile kendi ülkelerinde Arapçanın eğitim dili olmasını savunduğu görül-

68 Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 30, 31.

69 Mübârek, *Nahve va'y lugavî*, 30, 32.

memiştir.⁷⁰ Nitekim Arapçanın bilim üretemeyeceği algısı sadece bir safsatadan ibarettir; 1827’de Mısır’daki Tıp Okulu (Kasrû’l-Aynî) ve 1919’da kurulan Şam Üniversitesi Tıp Fakültesi tıp bilimlerini onlarca yıl başarıyla fasîh Arapça olarak öğretmiş ve literatüre yüzlerce Arapça cilt kazandırmıştır.⁷¹ Bu başarı, akademisyenlerin kolları sıvayıp eski kitapları ve sözlükleri derinlemesine inceleyerek kendi tıbbî terimlerini üretmeleriyle mümkün olmuştur.⁷²

Sonuç

Arap dili, hem binlerce yıllık köklü tarihi taşıması hem de milyonlarca Müslümanın rehberi olan Kur’an-ı Kerim’in dilini içermesi bakımından hayati bir öneme sahiptir. Ancak tarihsel sürece bakıldığında, özellikle Napolyon’un Mısır’ı işgaliyle başlayan dönemle birlikte şarkiyatçıların ve onlardan etkilenen bazı Arap ediplerin bu muazzam birikimi hedef aldığı görülmektedir. İslâmî ilimlerin temeli olan fasîh dili terk edip, kuralları dahi olmayan yerel lehçelere veya Batı dillerine yönelme çağrıları, aslında bilinçli yürütülen bir yıkım projesidir. Bu çalışmada, “dili korumak medeniyeti ve dini korumaktır” anlayışıyla mesele ele alınmış olup, Mazin el-Mübarek’in bu saldırılara karşı geliştirdiği yöntemler incelenmiştir.

Yapılan incelemeler; sömürgeci güçlerin ve Arap dünyasındaki yardımcılarının Arap dili hakkında ortaya attığı “donmuş, çağın gerisinde kalmış” gibi iddiaların tamamen asılsız olduğunu göstermiştir. Çalışmada yeri geldikçe yabancı dillerle mukayeseler yapılarak fasîh Arapçanın yapısal üstünlüğü ortaya konulmuş; yeri geldiğinde ise bir kısım Arap edîbin edebiyat ve yazı dili olarak kullanılmasını istediği âmmîcenin yetersizliği vurgulanmıştır. Özellikle modern çağın getirdiği teknolojik yenilikler ve yeni icatlar karşısında Arapçanın isticak özelliğinin son derece güçlü olduğu ve yeni kavramları karşılamada hiçbir sıkıntı yaşamadığı tespit edilmiştir.

Ayrıca meselenin gramatik boyutunda i’râb olgusu ele alınarak, fasîh Arapçanın nasıl muazzam bir mantık süzgecinden geçerek günümüze ulaştığı ifade edilmiştir. Estetik açıdan icaz konusuna değinildiğinde ise, asıl gereksiz uzatmaların ve hantallığın iddia edilenin aksine dayatılan yabancı dillerde olduğu delillendirilmiştir. Bildirinin sonunda işin eğitim boyutuna dikkat çekilmiş hem Arap çocuklarına hem de Arap olmayanlara dil öğretiminde izlenmesi gereken yöntem farklılıkları belirtilerek Arap dünyasında yükseköğretimin mutlak surette ana dille yapılması gerektiği vurgulanmıştır.

70 Mübârek, *Nahve va ‘y lugavî*, 32-34.

71 Mübârek, *el-Lugatü ‘l-Arabiyye*, 68-72.

72 Mübârek, *el-Lugatü ‘l-Arabiyye*, 37.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Grameri Tarihi: Başlangıçtan Günümüze*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019.
- Çağrı, Mustafa. “Lahn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çetiner, Bedreddin. “Arap Âleminde Fasîh Dil-Âmmi Dil Mücadelesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7-10 (1995), 345-361.
- el-Mecma‘, Mecma‘u’l-lugati’l-‘Arabiyye bi-Dımaşk. “Dr. Mâzin el-Mübârek”. Erişim 23 Mart 2026. <https://arabacademy-sy.org/ar/page16194>
- Emîn, Ahmed. *Duha’l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Usre, 1997.
- İbn Haldun, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2009.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Addresses to the German Nation*. çev. R. F. Jones - G. H. Turnbull. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1922.
- Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemü’l-üdebâ (İrşâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb)*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1993.
- İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Misriyye, 1952-1956.
- İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ. *es-Sâhibî fî fıkhi’l-luğa ve süneni’l-Arab fî kelâmihâ*. thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ. Beyrut: Mektebetü’l-Maârif, 1993.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1994.
- Mısırî, Abdulfettâh. *Kutûf lugaviyye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987.
- Mübârek, Mâzin. *el-Lugatü’l-Arabiyye fî t-ta‘lîmî’l-âli ve’l-bahsi’l-ilmî*. Beyrut: Dârü’n-Nefâis, 1998.
- Mübârek, Mâzin. “el-Lugatü’l-Arabiyye hısnü’l-ümme”. *Mecelletü Mecma‘i’l-Lugati’l-Arabiyye bi-Dımaşk* 83/1 (2008), 3-12.
- Mübârek, Mâzin. *en-Nahvü’l-Arabî: el-İlletü’n-Nahviyye neş’etühâ ve tetavvuruha*. b.y.: el-Mektebetü’l-Hadîse, 1965.
- Mübârek, Mâzin. *Nahve va’y lugavî*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1399/1979.

- Nassâr, Huseyn. *el-Mu‘cemü’l-Arabî: Neş‘etühû ve tekavvünühû*. 2 Cilt. Kahire: Dâru Misr li’t-Tıbâa, 1988.
- Râfîî, Mustafa Sâdık. *Târîhu Âdâbi’l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İktirâh fî ilmi usûli’n-nahv*. thk. Ahmed Muhammed Kâsım. Şam: Dâru’l-Beyrûtî, 2006.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş‘etü’n-nahv ve târîhu eşheri’n-nuhât*. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1969.
- Willcocks, William. *Syria, Egypt, North Africa and Malta Speak Punic, Not Arabic*. Cairo: Nile Mission Press, 1926.
- Zeccâcî, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî. *el-Îzâh fî ‘ileli’n-nahv*. thk. Mâzin el-Mûbârek. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1986.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Tabakâtü’n-nahviyyîn ve ‘l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1973.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Hadis Şerhinde Zâhirî ve İşârî Yaklaşımlar: Hattâbî ve Kelâbâzî Örneği

Enes Tayyip Gür

Orcid ID: 0009-0000-8717-625X

Yüksek Lisans Öğrencisi | İbn Haldun Üniversitesi | Temel İslâm Bilimleri Enstitüsü
e-Posta: enes.gur@stu.ihu.edu.tr

Giriş

İlk dönem İslâmî ilimlerin teşekkülü sırasında siyasi polemiklerin yanı sıra ilmî tartışmalar da gündeme gelmekteydi. Farklı düşünce ve mezhep ekollerine bağlı ilmî şahsiyetler birbirleri ile ilmî münazaralar yapmakta, birbirlerinin görüşlerine karşı çıkmaktaydılar. İlmî çevreleri görüş olarak birbirlerinden ayıran durumlar birçok defa siyasi sebeplerden ortaya çıkmaktaydı. Bazen de siyaset, ilmî tartışmaların etrafında tavr almakta, politikalarını buna göre belirlemekteydi. İslâmî mezheplerin birbirleriyle aykırı duruma düştüğü durumlar ilk üç yüzyılda ortaya çıkmış olan Cemel, Sıffin ve Mihne benzeri olaylardı. İlmî veya siyasi çevreler bu olayları dîni bağlamda değerlendirmiş ve birbirlerine karşı argüman oluşturmaya başlamışlardı.

İlmî tartışmaların, siyasetin veya sosyal olayların ilgi alanına girdiği dönemlerde olayların arasında mihne olaylarında zahiri ilimlerle uğraşanların olduğu gibi tasavvuf çevresi de Gûlamu'l-Halil ile başlayan bir diğer mihne olaylarından etkilenmiştir.¹ Yaşanan bu tartışmalar sadece metodolojik yahut anlayış tartışmaları değildir. Dini doğru anladığını iddia edip “kurtulan fırka” (*fırka-i naciye*) olma iddiasını taşıdıklarından dolayı mezhepler ve fırkalar, diğer mezhep ve fırkalara muhalefet etmiş ve bunu bazen siyasi ve içtimâî olaylarla körüklemişlerdir. Terminolojik ve pratik açıdan selef ulema ile farklılıklar gösteren sûfilere bu denli şiddetli tepkiler gelmesinin sebebi muhafazakarlık hissinin her yeniliğe karşı kalplere soktuğu şüphe ve ürküntüydü.²

1 Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis* (Ankara: Seha Neşriyat, 1986), 96.

2 Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüney Yayınları, 2017), 183.

Hicrî dördüncü yüzyılda farklı ilim çevrelerinin önceki dönemlere kıyasla daha barışçıl bir zeminde buluştukları, mihne sürecinin sona ermesiyle birlikte tartışmaların daha çok ilmî düzlemde yürütüldüğü görülmektedir. Bu dönemde tasavvuf ehlinin zahirî ilimlere yönelmesi, aynı şekilde zahir ulemanın da tasavvufu ilgilenmesi iki alan arasındaki etkileşimi artırmıştır.³ Bununla birlikte, zahir-batın ayrımı etrafında şekillenen tartışmalar bütünüyle ortadan kalkmamış; özellikle bilginin kaynağı meselesinde belirgin farklılıklar varlığını sürdürmüştür. Nitekim naslar, sünnî ilim ve düşünce ekollerinin tamamı için ortak bir referans noktası olmakla birlikte, seleflerin bilgi kaynağını yalnızca nasla sınırlandırması, kelamcılarının buna akli da dahil etmesi ve sûflilerin keşf ve ilham gibi unsurları da bilgi edinme yolları arasında görmesi, bu ayrışmanın temelini teşkil etmektedir.⁴ Bu çerçevede, söz konusu ihtilafların tamamen ortadan kaldırılmasından ziyade, tarafların dayandıkları delilleri incelemek, ihtilafların mahiyetini ve sınırlarını tespit etmek, meseleye daha sağlıklı bir perspektiften yaklaşmayı mümkün kılacaktır.

Tasavvufi çevrenin zahiri ilimlerle ilgilenmesi, zahiri ulemanın da tasavvufu ilgilenmesi iki farklı çevrenin birbirleriyle olan etkileşimlerini olumlu yönde arttırmıştır. Hicri dördüncü yüzyıla kadar mutasavvıflar hadis ilmi ile iştigal etmişler, hadis rivayetinde yer almışlar ve hadis literatürüne hadis usulü, hadis ilimleri, tasnif ve şerh açısından katkıda bulunmuşlardır⁵ Hicri dördüncü asırda Buhara’da yaşamış olan Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî de (ö. 380/990) hadis ilminde yetkin bir mutasavvıftır.⁶ Hadis şerh literatürünün yeni başladığı yüzyılda *Bahrü’l-fevâid* isimli 223 hadisten oluşan 805 hadisi şahit gösteren bir hadis şerhi kaleme almıştır.⁷ Öte yandan bir diğer hadis şârihi olan Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî (ö. 388/998) ise Kabil’e yakın olan Büst’te doğmuş ve çeşitli İslâm beldelerinde yaşamış ve tasnif eser üzerine ilk şerhi yazmış hadis alimidir.⁸

Çalışmamızın ana konusunu teşkil eden iki hadis şârihi eserlerinde birbirlerinden farklı metod kullanmışlar ve ortaya iki farklı yorum çıkarmışlardır. Hattâbî lugatçı⁹ ve itikadi olarak selefi olmasından dolayı bulunduğu ilmi geleneğe

3 Marshall G.S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix, 2017), 2/181.

4 Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013) 13.

5 Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Süfîler* (İstanbul: Rihle Kitap, 2019), 16.

6 Süleyman Uludağ, “Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/192-193.

7 Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Süfîler*, 279.

8 Salih Karacabey, “Hattâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/489-491.

9 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmedi ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale Neşirun, 1985), 17/24-28.

uygun bir hadis anlayışını takip etmiştir.¹⁰ Kelâbâzî ise işâri yorumculuğun ilk önemli yorumcularından biridir.¹¹ Kelâbâzî ve Hattâbî'nin biyografileri ile şerh metotlarının kısaca ele alındığı bölümde, derinlemesine bir incelemeye gidilmesinin sebebi, söz konusu iki müellifin içinde bulundukları ilmî geleneği temsil eden sûfî ve selefî âlimler bağlamında değerlendirilmiş olmalarıdır. Bu çerçevede verilen bilgiler, onları aynı yüzyılda yaşamış ve benzer geleneklere mensup diğer âlimlerden ayıran temel özelliklerle sınırlı tutulmuştur. Çalışmamız da bu iki eserin ve müellifin hadisleri şerh ederken birbirlerinden ayrıldıkları noktaları ortaya koymayı amaçlamış olup, aralarındaki farkın metodolojik bir farktan öteye gitmediğini göstermektedir.

Bu çalışmada başlangıçta daha geniş bir örneklem üzerinden planlanan mukayese, analiz derinliğini artırmak amacıyla üç temel hadis ile sınırlandırılmıştır. Bu hadisler, “Hikmet Yemenlidir”, “Mümin Günah İşlediği Anda Mümin Değildir” ve “Allah Tektir, Tek Olanı Sever” rivayetleridir. Söz konusu hadisler hem itikadî hem de ahlâkî ve tasavvufî boyutları ihtiva etmeleri bakımından, Hattâbî ve Kelâbâzî'nin şerh metodlarındaki farklılıkları daha belirgin bir şekilde ortaya koyabilecek niteliktedir. Bu çerçevede yapılan daraltma, çalışmanın kapsamını küçültmekten ziyade, mukayeseyi daha odaklı ve analitik bir zemine taşımayı hedeflemektedir.

1. Zahirî ve İşârî Yorum: Kavramsal ve Tarihsel Bir Değerlendirme

İslâm düşüncesinde metnin anlaşılması meselesi, zâhirî ve işârî yorum biçimleri etrafında şekillenen temel bir hermenötik ayrımı ifade eder. Zâhirî yorum, Kur'an ve hadis metinlerinin lafzî ve açık anlamına bağlı kalmayı esas alırken; işârî yorum, metnin derûnî, sembolik ve tecrübe temelli boyutlarını açığa çıkarmayı hedefler. İncelenen makale, bu ayrımın özellikle Selefilik ile Tasavvuf arasındaki tarihsel ilişkiler bağlamında belirginleştiğini ortaya koyar. Selefî yaklaşımın rivayet ve metin merkezli yapısı, yeni ve derinleştirici yorumlara karşı temkinli hatta reddedici bir tutum üretirken; tasavvuf, dinin içsel ve ruhsal boyutunu temsil eden işârî yorumun teorik ve pratik zeminini oluşturur.

Tarihsel olarak bu ayrım, zühd hareketinden tasavvufun kurumsallaşmasına uzanan süreçte ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde zühd anlayışı genel kabul görürken, tasavvufun sistematik bir düşünce ve pratik alanına dönüşmesiyle birlikte eleştiriler artmış ve “İslâm'da zühd vardır ama tasavvuf yoktur” söylemi yaygınlaşmıştır. Bu süreçte zâhirî yorum, metnin sabit ve sınırlandırılmış anlamı-

10 Salih Karacabey, *Hattabi'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 40.

11 Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfiler*, 279.

nı korumaya yönelirken; işârî yorum, anlamın çoğulluğunu ve derinleşebilirliğini savunmuştur. Böylece iki yaklaşım arasındaki fark, yalnızca yöntemsel değil, aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik bir ayrışma halini almıştır.¹²

İslâmî ilimlerin teşekkül sürecinin ilk bölümü ayetler, vahye muhatap olan Hz. Peygamber’in kavilleri ve onu gören nesil ile sonraki neslin sözleri üzerine kurulmuştur. İlahi kelimeler ve buna bağlı meseleler üzerine alimler çok fazla kelimeler etmemişler ve dirayete bağlı ilim kolları ilerleme sahası bulamamıştır. İlk dönemde hadislerin şerh edilmesi ancak ayet ve hadisler ışığında, bazen de sahabe kavilleri ile tâbiîn döneminin büyük alimlerinin aktardıklarıyla mümkün olmuştur. Bu dönemde itikâda taalluk eden meseleler harici zan bildiren meselelerde te’vile kusur bulunmamış, halkın kafasını karıştıran yorumlar ise bid’atçı sayılmıştır.¹³ Sonraki yüzyıllarda gelişen ve değişen şartlarla beraber dirayete bağlı ilimlerin artmış, ayet ve hadisler te’vil edilmeye başlanmıştır. Te’vile uzak bulunan Ahmed b. Hanbel ve devamında gelen selefi ekolün dahi bazı ileri gelenleri te’vile yanaşmıştır.¹⁴ Değişime ayak uyduramayanlar olduğu gibi değişimin öncüsü olan mezhep ve fırkalar da ortaya çıkmıştır.

Hadis şerh literatürü büyük ölçüde bu bahsettiğimiz süreçten geçmiştir. Hadisleri akli delillerle açıklamayan selef ulemaya tâbi gruplarla, hadisleri aklın süzgecinden geçiren, hatta işârî yorumlarda bulunanlar da olmuştur. Hadis şerh literatürünün zengin eser havuzunda bulunan *Bahrü’l-fevâid*, *A’lâmü’l-hadîs* ve *Me’âlimü’s-Sünen* isimli eserler hem İslâmî ilimler hem de hadis şerh metodu açısından bu farklılığı göstermek açısından önemli görünmektedir.

2. Kelâbâzî’nin İlmî Kişiliği ve Hadis Şerh Metodu

Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, İslâm dünyasını hem siyasi hem de içtimai olarak meşgul eden bid’at fırkaların gücünün zayıfladığı bir dönemde yaşamış Buharalı bir alimdir.¹⁵ Kendisi hem Tasavvuf ilminde yazdığı *et-Ta’rruf* isimli eseri ve görüşleri hem de hadis ilmindeki mevzuumuz olan *Bahrü’l-fevâ’id* isimli şerh türündeki eseri ile iki ilim dalına da literatür anlamında katkı sağlamıştır.¹⁶

12 Süleyman Uludağ, “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”, *İlahiyat Akademi* 1/2 (Ocak 2015), 256.

13 İmâm Gâzzâlî, *İslâm’da Müsamaha*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 46.

14 Gazzâlî, *İslâm’da Müsamaha*, 39.

15 İbrahim Tozlu, “Kelâbâzî’nin Hadis Anlayışı ve Sünnet Yorumu”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 412.

16 Uludağ, “Kelâbâzî”.

2.1. İlmî Kişiliği

Dini ilimlerin yanı sıra akli ilimlerle de iştigal etmiş olan Kelâbâzî, itikad-da Hanefî ve Maturidi bir çizgiyi takip etmektedir.¹⁷ Süleyman Uludağ, *Ta'arruf* isimli eserinde Kelâbâzî'nin itikad-da selefi bir çizgiye sahip olduğunu ve itikadi konularda selefin aksine akli bir yorumda bulunmadığını dile getirmektedir.¹⁸ Ele aldığımız eserde ise bunun aksine Hanefî-Maturidi çizgiyi net bir şekilde görülmektedir. Kelâbâzî ve muasırı olan Tasavvuf ehli alimler Kur'an ve sünnete bağlı birçok ilmi kesbetmiş kimselerdir. Tasavvuf anlayışı akılcı ve nass odaklı bir tasavvuf anlayışıdır. Sûfî, şeyh, arif, imam, muhaddis, hafız, fakîh, usulcû, zâhidlerin kutbu, sâlihlerin kutbu gibi sıfatlarla nitelenmiş olması onun çok yönlü biri olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹

Kelâbâzî'nin ilmî şahsiyeti, zahîrî ilimlerle tasavvufî birikimi mezceden çok yönlü bir yapı arz etmektedir. Onun hem hadis ilmine vukufiyeti hem de tasavvuf alanındaki otoritesi, eserlerinde ortaya koyduğu yorumların derinliğini artırmaktadır. Bu yönüyle Kelâbâzî, sadece bir mutasavvıf değil, aynı zamanda hadis ilmi içerisinde konumlanan ve bu iki alan arasında irtibat kurabilen bir âlim olarak dikkat çekmektedir. Nitekim onun ilmî yaklaşımı, tasavvufun nass temelli bir disiplin olarak temellendirilmesi çabalarının erken örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu durum, onun hem ehl-i hadis hem de tasavvuf çevreleri nezdinde kabul gören bir şahsiyet olmasını sağlamıştır.

2.2. Hadis Şerh Metodu

İlmi kişiliği çok yönlü olan Kelâbâzî, akıl ve nakli aynı anda etkili kullanabilen, ehl-i sünnet anlayışa uygun, işari yorumculuğun öncü isimlerinden biridir. Bulunduğu devrin mutasavvıflarına benzer bir konumda bulunmaktadır. Her ne kadar sünnet ve hadis terimleri birbirleri ile farklılık gösterse de sûfî ve zahid kişinin hadis ve sünnete uyma şartı getirilmiştir.²⁰ Kelâbâzî de bu kriter açısından hadis ve sünnete bağlı olması hasebiyle bu şartı yerine getirmektedir. Sadece hadislere bağlılık değil, onları anlama ve açıklama konusunda da mahir bir alimdir. Mevzumuz olan eserinde hadis şerhine dair metodu ve açıklamaları kendisinden sonra gelen İbn Arabî ve Konevî gibi mutasavvıfların çalışmalarına yol açmıştır.²¹

Kelâbâzî genel olarak döneminin tasavvuf anlayışına uygun hareket etse de hadis konusunda genel tasavvuf metodundan biraz farklılık göstermektedir. Ha-

17 Tozlu, "Kelâbâzî'nin Hadis Anlayışı ve Sünnet Yorumu", 414.

18 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'aruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 16.

19 Vahit Göktaş, "Kelâbâzî'nin Bahrû'l-Fevâid İsimli Eserinin Tasavvufî Muhteva Açısından Analizi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 220-231.

20 Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, 98.

21 Göktaş, "Kelâbâzî 'nin Bahrû'l-Fevâid İsimli Eserinin Tasavvufî Muhteva Açısından Analizi", 228.

disleri isnatlarıyla ve tam metinleri ile zikreden Kelâbâzî, mana ile hadis rivayet eden tasavvuf ehlinde ayrılmaktadır. Şerh ettiği hadislerde tasavvufî düşünce ve işari anlayışa uygun hareket eden Kelâbâzî, Hakîm Tirmizî'nin temelini attığı binanın yükselmesinde önemli bir isimdir. Sadece işari yorumlarda bulunmayan Kelâbâzî hadisleri aynı zamanda ayet ve hadislerle desteklemiş, hadis yorumlamada selef ulemanın da görüşlerine başvurmuştur. Derin bir tasavvuf anlayış ile şerh ettiği hadislerde kendisine ehl-i hadis ve ehl-i re'yi mezceden bir konum belirlemiştir.²² Muhaddis kimliğinin önünde bulunan mutasavvıf kimliğine rağmen Kelâbâzî, hadis alanında yazdığı şerh sayesinde birçok İslâm beldesinde okunan bir muhaddis olmuştur.

Kelâbâzî'nin hadis şerh metodunda belirgin olan en önemli husus, metni işârî ve tasavvufî boyutlarıyla birlikte ele almasıdır. O, hadisleri sadece zahirî anlamlarıyla açıklamakla yetinmemiş, aynı zamanda bu metinlerin bireyin iç dünyasına ve ahlâkî tekâmülüne bakan yönlerini de ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte, yaptığı yorumları tamamen sübjektif bir zemine oturtmayarak ayetler, diğer hadisler ve selef ulemanın görüşleriyle desteklemesi, onun metodolojik tutarlılığını göstermektedir. Bu yaklaşım, Kelâbâzî'nin şerh metodunun sadece tasavvufî bir tecrübe aktarımı değil, aynı zamanda ilmî bir disiplin çerçevesinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Böylece o, hadis şerhinde işârî yorum ile rivayet geleneği arasında dengeli bir yöntem geliştirmiştir.

3. Hattâbî'nin İlmî Kişiliği ve Hadis Şerh Metodu

İlmi faaliyetlerin yoğun ve bereketli olduğu hicrî dördüncü yüzyılda yaşayan Hattâbî İslâmî ilimlerde yetkin, hadis ve lügat ilimleri açısından referans sayılabilecek isimlerden birisidir. Kabil'e yakın Büst bölgesinde yaşamış olan Hattâbî'nin,²³ bölge halkının çoğunluğunun Türk olması sebebiyle Türk olduğu düşünülmektedir.²⁴ İlimle meşgul olmasının yanı sıra ticaretle de uğraşan Hattâbî, şahsi hayatında zühd ve verâ sahibi bir isimdir.²⁵

3.1. İlmî Kişiliği

Fıkıh konusunda da eğitimli bir alim olan Hattâbî, Şafii mezhebine bağlı olup ictihad kapısının kapandığını söyleyenlere ve sadece mezhep imamlarının yorumlarının takip edilmesi gerektiğini söyleyen düşünceye karşı çıkmıştır.²⁶ Fıkıh usulünün gerekliliği hakkındaki görüşleri, itikad açısından selefe tâbi olması,

22 Tozlu, "Kelâbâzî'nin Hadis Anlayışı ve Sünnet Yorumu", 415-417.

23 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/24-28.

24 Karacabey, "Hattâbî".

25 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/24-28.

26 Karacabey, "Hattâbî".

tartışmalı meselelerde yorum yapmaktan kaçınması, Arap diline vukufiyeti ve dil konularına önem vermesi ilmi gelenek açısından nasıl bir noktada bulunduğunu göstermektedir. Her ne kadar selefi çizgiye yakın olup ehl-i hadis bir tutum sergilese de farklı yorumlara açık bir tavır sergileyen Hattâbî, ilk yüzyıllardaki ehl-i hadis ve ehl-i rey, işari-zahiri gibi tartışmaları asıl olarak görmemektedir. Ehl-i sünnet içerisinde kendisine yer edinmiş bulunan fırka ve mezhepleri yeri geldiğinde eleştirmiş, haklı bulduğu durumlarda da haklarını teslim etmiştir.²⁷ Olaylara mezhep taassubu olmadan bakabilen ve bu ölçüde değerlendirebilen Hattâbî, İslâmî ilimler geleneğinde örnek bir konuma sahiptir.

Hattâbî'nin ilmî şahsiyetini belirleyen en önemli unsurlardan biri, farklı ilim dallarını mezcedebilen dengeli yaklaşımıdır. Hadis, fıkıh ve lugat ilimlerinde derinleşmiş olması, onun hadisleri sadece rivayet açısından değil, anlam ve bağlam açısından da değerlendirmesine imkân sağlamıştır. Bu yönüyle Hattâbî, erken dönem hadis şârihleri arasında metni anlama ve yorumlama noktasında disiplinler arası bir yöntem benimseyen öncü isimlerden biri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca onun ihtilafî konularda mutedil bir dil kullanması ve farklı görüşlere yer vermesi, ilmî objektifliğinin bir göstergesi olarak dikkat çekmektedir.

3.2. Hadis Şerh Metodu

Çok yönlü bir alim olduğunu belirttiğimiz Hattâbî'nin en meşhur olduğu alan hadis şerhidir. Konumuz açısından da kendisinin hadis şerhinde izlediği metodun incelenmesi önem arz etmektedir. Hattâbî hadisleri hem dil hem de muhteva açısından şerh etmiştir. *Meâlimü's-Sünen* ve *A'lâmü'l-hadîs* isimli eserlerinden ilki Ebu Davud'un süneni ikincisi Buharî'nin Camî'i'si üzerine yazılmış kapsamlı iki şerh eseridir. Hattâbî'nin şerh metodunu bu iki eseri üzerinden net bir şekilde mülâhaza edebiliriz.

Hem cümlelerin hem de kelimelerin tahlilini şerh metodu olarak etkili bir şekilde kullanan Hattâbî, Arapça dil bilgisine dair vukufiyetini kanıtlamaktadır. Hadisleri sadece kelime ve cümlelerin tahlili şeklinde şerh etmeyip, ayetleri, hadisleri, şiirleri ve tarihi bilgileri de şerh metodolojisinin içinde yeri geldiğince kullanmıştır. Fıkıhî hüküm içeren hadisleri incelerken bu konuda bulunan görüşleri sıralamaktadır.²⁸ Devamında kendi görüşlerini belirten Hattâbî, itikadi konularda ise ictihaddan uzak nass odaklı bir metod izlemektedir. İtikad konusunda selef ulemayı takip eden Hattâbî yine de klasik selefi bir tutum sergilemeyip itikad konusunda farklı görüşlere de objektif şekilde bakabilmektedir.

27 Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*, 58-70.

28 Karacabey, *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*, 315.

Hattâbî'nin hadis şerh metodunda öne çıkan bir diğer husus, metni çok katmanlı bir şekilde ele almasıdır. O, hadisleri sadece lafzî tahlille sınırlı bırakmayıp, gerektiğinde fikhî hükümler, itikadî ilkeler ve tarihî bağlam çerçevesinde değerlendirmiştir. Bununla birlikte, özellikle itikadî meselelerde aşırı tevilden kaçınarak nass merkezli bir yaklaşım sergilemesi, onun selefî çizgiyle olan bağını ortaya koymaktadır. Ancak bu bağlılık, katı bir literalizm şeklinde tezahür etmemiş; aksine yer yer farklı yorumları zikredip değerlendiren esnek bir metodoloji ile dengelenmiştir. Bu durum, Hattâbî'nin hadis şerhinde hem rivayet hem de dirayet unsurlarını birlikte kullandığını göstermektedir.

4. Mukayeseye Konu Olan Hadisler

Bu bölümde ele alınacak hadisler, müelliflerin şerh metotlarını daha belirgin bir şekilde ortaya koymak amacıyla belirli ölçütler çerçevesinde seçilmiştir. Bu bağlamda epistemolojik, itikadî ve ahlâkî boyutlar öncelenmiş; hadislerin hem kavramsal derinlik hem de inanç ve davranış alanına dair yorum imkânı sunmasına dikkat edilmiştir. Seçilen örnekler, müelliflerin hadisleri anlama ve yorumlama biçimlerini farklı düzlemlerde gözlemleyebilmeye imkân tanımaktadır.

Çalışmada sened ve metin incelemesi ana eksen olmadığı için, bu hususlar detaylı bir hadis tenkidi çerçevesinde ele alınmamış; daha ziyade şerh faaliyetini etkileyip etkilemediği açısından değerlendirilmiştir. Bu nedenle rivayetler arasındaki farklılıklar, teknik bir isnad analizinden ziyade, metnin anlamına ve şerh yönüne olan etkisi bağlamında incelenmiştir.

İnceleme sürecinde *Bahrü'l-fevâid*, *A'lâmü'l-hadîs* ve *Meâlimü's-Sünen* isimli eserler esas alınmış; karşılaştırma yapılırken her iki müellifin ortak bir zemin üzerinden değerlendirilebilmesi için kütüb-i sittede yer alan ve metinleri büyük ölçüde örtüşen hadisler tercih edilmiştir. Bu tercih, metin farklılıklarından kaynaklanabilecek sapmaları en aza indirerek, şerhler arasındaki metodolojik ve yorum farklılıklarını daha sağlıklı bir şekilde gözlemlemeyi amaçlamaktadır.

4.1. Hikmet Yemenlidir Hadisi

İki şârihin de bu hadis üzerine incelediği rivayetler birbirine benzese de Kelâbâzî'nin ele aldığı rivayet lafız daha kapsamlıdır:

«أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَلَيُّنُ قُلُوبًا وَأَرْقُ أَفْئِدَةً، الْإِيمَانُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ، رَأْسُ الْكُفْرِ قَبْلُ الْمَشْرِقِ.»²⁹

29 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekahu, 1374-75/1955-56), "İmân", 52.

Bu hadisin iki şârih tarafından aktarılan rivayetlerine bakıldığında, sened zincirlerinin ilk üç halkasının birbiriyle örtüştüğü görülmektedir. Bu durum, her iki müellifin de aynı rivayet geleneğinden beslendiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca Kelâbâzî'nin naklettiği sened ve metin formunun Sahih-i Müslim'de yer alan rivayetle örtüştüğü anlaşılmaktadır. Buna karşılık Hattâbî'nin, Sahih-i Buhari'den aldığı rivayeti kısaltarak aktardığı görülmektedir.³⁰ Metinler arasında görülen bu kısaltma ve varyant farklılıklarına rağmen, hadisin temel anlamında bir değişiklik meydana gelmemektedir. Nitekim her iki müellifin yaptığı şerhlerde bu farklılıkların belirleyici olmadığı görülmektedir. Bu durum, metin varyantlarının bulunmasına rağmen hadisin yorumunun sabit bir anlam çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir.

Hikmetin Yemenli olduğunu bildiren bu hadiste iki müellifimiz farklı yorumlarda bulunmaktadır. Hikmet kısmı iki müellifin de ele aldığı metin açısından aynı kelimeleri kapsamaktadır. Hattâbî bu kısımda hikmet kelimesini fıkıh ve ichtihad olarak nitelendirmiştir.³¹ Farklı rivayetlerde hem hikmetin hem fıkıhın Yemenli olduğu belirtilmiş olup,³² Hattâbî'nin şerh ettiği metinde sadece hikmetin Yemenli olduğu geçmektedir. Her ne kadar hikmet kelimesi hüküm kökenine bağlı olarak³³ fıkıh anlamına gelebilecekse de diğer rivayetleri de incelediğimizde bu yorumun hadisi diğer rivayetler bağlamında tekrara düşürdüğünü göze çarpmaktadır.

Kelâbâzî ise hikmeti hakka isabet etmek, yumuşak kalple onu idrak ederek iman etmek olarak açıklamıştır.³⁴ Kelâbâzî, *Ta'arruf* isimli eserinde ise hikmeti, nefsin afetlerini bilmek ve tanımak, nefsi eğitmek ve buna bağlı olarak bunlardan korunmanın ilmi olarak açıklamıştır.³⁵ Kelâbâzî hem lugavi anlamının hem de ıstılahi anlamının dışında bir yorumda bulunmuştur. Hadiste geçen hikmet kelimesini tasavvufi bir terim olarak da değerlendiren Kelâbâzî uzunca bir izâhatta da bulunmaktadır ki Hattâbî hikmet kelimesini sadece bir kelime ile şerh etmiştir.

“Hikmet Yemenlidir” hadisi, çalışmamızda kavramların yorumlanışı ve anlam çerçevesinin genişletilmesi bakımından tematik bir örnek olarak ele alınmaktadır. Bu hadis, “hikmet” kavramının nasıl anlaşılması gerektiği üzerinden iki müellifin epistemolojik yaklaşım farkını ortaya koymaktadır. Hattâbî'nin kavramı

30 Buhârî, “Megâzî”, 70 (No. 4127).

31 Ebu Süleyman Hamd b. Süleyman el-Hattabi, *A'lâmü'l-hadis fî şerhi Şahihi'l-Buhârî* (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi Yayınları, 1988), 1780.

32 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-ş-şahih*, nşr. Mustafa Dîb el-Buga (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Megâzî”, 70 (No. 4129).

33 Râğib el-İsfahânî, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülkâki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarin Yayınları, 2015), 280.

34 Muhammed b. İbrâhim el- Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâ'id* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 72-73.

35 Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 145.

daha çok lugavî ve fikhî bir çerçevede değerlendirmesine karşılık, Kelâbâzî'nin aynı kavramı tasavvufî bir derinlik içerisinde ele alması, hadis şerhinde anlamın sınırlarının nasıl genişletilebildiğini göstermektedir. Bu yönüyle hadis, metnin literal anlamı ile işârî yorumu arasındaki ilişkiyi incelemek açısından önemli bir örneklik teşkil etmektedir.

4.2. Allah Tektir, Tek Olanı Sever

“Allah tektir, tek olanı sever! Ey Kur'an ehli, vitir namazını kılın” diye çevrilen bu hadisin iki müellif tarafından aktarılan rivayetleri arasında sened açısından önemli bir farklılık bulunmamaktadır. Ayrıca Kelâbâzî'nin kullandığı sened zinciri ve rivayet formunun Sünen-i Nesâî'de yer alan rivayetle örtüştüğü görülmektedir. Bu metinler Kelâbâzî ve Hattâbî'de sırasıyla ³⁶“إِنَّ اللَّهَ وَتَرَّ يُحِبُّ” ve ³⁷“يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ أَوْتَرُوا، فَإِنَّ اللَّهَ وَتَرَّ يُحِبُّ الْوَتَرَ” ve ³⁸“الْوَتَرُ، فَأَوْتَرُوا يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ” metinleriyle gelmektedir. Bu durum, rivayetin kaynaklar arasındaki aktarımında büyük ölçüde istikrar bulunduğunu göstermektedir. Metin açısından da esaslı bir farklılık bulunmamakta, yalnızca iki cümlemin sıralanmasında bir değişiklik olduğu görülmektedir. Bu tür lafzî farklılıklar, hadisin anlamına herhangi bir etki etmemekte ve şerh yönünü değiştirmemektedir. Nitekim her iki müellifin yorumlarında da bu sıralama farkının belirleyici olmadığı anlaşılmaktadır.

Hadisin ilk cümlesine dair bir yorumda bulunmayan Hattâbî, bu hadisi fikhî bağlamda ele almıştır. Hadiste geçen Kur'an ehli ifadesinden yola çıkarak vitir namazının tahsis belirttiğini bu yüzden bütün Müslümanlara farz kılınmadığını aktarmıştır.³⁸ Kelâbâzî ise kendi rivayetinde geçen ilk cümleye odaklanmaktadır. Allah'ın tek olması ve tek olanı sevmesinin, ibadetlerde teklik gerektirdiğini söylemektedir.³⁹ Kelâbâzî'nin yorumundan çıkan sonuç, tek olan Allah'a ibadet ederken her ibadetinde de o teklik ve benzersizliği ortaya koymak gerekmektedir. Kelâbâzî bu hadise dair işari olarak ibadetlerde tekliği riya'dan uzak bir ibadet olarak nitelendirmektedir.⁴⁰

“Allah tektir, tek olanı sever” hadisi, tevhid anlayışı ve ibadet bilinci çerçevesinde ele alınabilecek bir rivayet olup, çalışmamızda ibadet ve ahlâk eksenli yorum farklılıklarını göstermek amacıyla seçilmiştir. Bu hadis, bir yandan Allah'ın birliğini vurgularken diğer yandan ibadetlerin nasıl bir bilinçle yerine ge-

36 Ebû Abdurrahmân Abdurrahmân b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Salât”, 47 (No. 440),

37 Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1972), “Vitr”, 1, (No.1416.)

38 Ebu Süleyman Hamd b. Süleyman el-Hattabi, *Me'âlimü's-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2016), 1/393.

39 Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâ'id*, 120.

40 Kelâbâzî, *Bahrü'l-fevâ'id*, 121.

tirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Hattâbî'nin hadisi daha çok fikhî sonuçlar üzerinden değerlendirmesi, onun şerh metodunda pratik hükümlere verdiği önemi ortaya koymaktadır. Buna karşılık Kelâbâzî'nin hadisin ilk kısmını merkeze alarak tevhid ve ihlas kavramları üzerinden yaptığı yorum, tasavvufî düşüncenin ibadet anlayışını nasıl derinleştirdiğini göstermektedir.

4.3. Mümin Günah İşlediği Anda Mümin Değildir Hadisi

“Zina eden kimse, zina ettiği sırada mümin olarak zina etmez. Hırsızlık yapan kimse, hırsızlık yaptığı sırada mümin olarak hırsızlık yapmaz. İçki içen kimse de içki içtiği sırada mümin olarak içmez.” mealindeki bu hadis kelimeler tarihinde önemli bir yer edinen mürtekeb-i kebîre ile alakalıdır. Kelâbâzî'nin zikrettiği rivayette “لَا يَزْنِي الرَّائِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ”⁴¹ sadece zina geçerken, Hattâbî'nin ele aldığı rivayette yukarıda zikrettiğimiz üç günah da zikredilmektedir. Hadisin muhtevası açısından diğer günahların zikredilmemiş olması müelliflerin şerhleri açısından bir önem arz etmemekte olduğundan çalışmamıza almakta bir beis görmedik. Bu hadisin iki müellif tarafından aktarılan rivayetlerinde sened zincirlerinin farklı olduğu görülmektedir. Hattâbî'nin metni Sünen-i Ebu Davud'dan aldığı anlaşılmakta olup,⁴² Kelâbâzî'nin kullandığı sened zincirinin ise Sünen-i Nesai'de yer alan rivayetle ilk üç râvi bakımından benzerlik gösterdiği ve metnin tamamen aynı olduğu tespit edilmektedir.⁴³ Sened farklılıklarına ve metin varyantlarına rağmen, her iki müellifin kullandığı rivayetlerin anlam çerçevesi büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu sebeple söz konusu farklılıklar, müelliflerin şerh yaklaşımlarında belirleyici bir rol oynamamıştır. Her iki şârihin de hadisi benzer bir anlam zemini üzerinden yorumladığı görülmektedir.

Hattâbî bu hadisi zikrettikten sonra şerh ederken mümin tanımına uymayan hareketleri işleyen kimsenin o halde iken mümin olarak anılmamasını ve bu kemalden mahrum kaldığını aktarmaktadır. İmanın onun üzerinde bir gölge gibi olduğunu, o günah işleme hali üzerinden kalktıktan sonra gölgenin yerine döneceğini söylemektedir.⁴⁴ O halde bulunan kimsede imanın olmayacağını söyleyen Hattâbî tamamen küfürle itham etmeyip, belirtilen günahın işlendiği esnada imanının olmadığını belirtmektedir. Akit olarak imanın sabit, imanın ışığının gizli olduğu yorumunda bulunan Kelâbâzî ise bu yorumu ile Hattâbî'den ayrılmaktadır. Zina eden kişinin, iman ettiği şeye bilerek ve isteyerek karşı gelmekten ziyade,

41 Kelabazi, *Bahrü'l-fevâ'id*, 218.

42 Ebu Dâvûd, “Sünnet”, 16, (No. 4689).

43 Nesâî, “Recm”, 2 (No.7093).

44 Hattâbî, *Me'âlim*, 4/75.

şehvetin baskınlığı nedeniyle imanının gereğini yerine getirmekten alıkonulduğunu ifade etmektedir.⁴⁵

İki tarafta büyük günah işleme halinin itikada taalluk eden bir sıkıntı olduğunu kabul etmekle beraber Kelâbâzî akit olarak imanın kalkmadığını savunmaktadır. Bu konuda Hattâbî çok bir yorum getirmemesine rağmen gölge benzetmesi ile sanki o an kişi vefat etse iman sahibi olmadan öleceğine işaret etmektedir. Amel imandan bir cüz müdür meselesinde aralarındaki bu ayrım bulundukları ilmi gelenek açısından şaşırtıcı değildir.

“Mümin günah işlediği anda mümin değildir” hadisi, iman-amel ilişkisi ve büyük günah meselesi çerçevesinde itikadî tartışmaların merkezinde yer alan bir rivayettir. Bu hadis, iki müellifin iman anlayışlarını ve günah karşısındaki konumlandırmalarını mukayese etmek açısından önemli bir örnek sunmaktadır. Hattâbî’nin daha zahirî ve normatif bir yaklaşımla imanın kemali üzerinden yaptığı açıklamalara karşılık, Kelâbâzî’nin insanın iç dünyasını ve nefsi süreçlerini dikkate alan yorumları, tasavvufî perspektifin itikadî meselelere nasıl yaklaştığını göstermektedir. Bu bağlamda hadis, sadece teorik bir iman tanımı değil, aynı zamanda insan davranışlarının imanla ilişkisini açıklayan bir metin olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç

İslâmî ilimlerin teşekkülünden önceki dönemlerde dahi İslâm coğrafyasında ayrışmalara yol açan çeşitli hadiselerin meydana geldiği görülmektedir. İnsan topluluklarının bulunduğu her ortamda farklılaşmanın kaçınılmaz olduğu dikkate alındığında, İslâm tarihinde ortaya çıkan bu ayrılıkların belirli bir tarihsel bağlam içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim söz konusu ayrışmaların bir kısmı ciddi siyasî sonuçlar doğururken, bir kısmı ise ilmî tartışma ve ihtilaf çerçevesinde sınırlı kalmıştır.

Hâricîler, Mu’tezile ve Şîa gibi fırkalar arasındaki ayrışmalar daha derin itikadî temellere dayanırken, sûfiler ile ehl-i hadis yahut zâhirî-bâtınî yaklaşım arasındaki farklılıkların aynı ölçüde köklü olmadığı görülmektedir. Bu iki çevre arasında itikadî ve fikhî alanlarda belirleyici bir ayrılık bulunmamakla birlikte, ihtilafların daha çok yaşam tarzı, zühd anlayışı ve tali meselelerin yorumlanması etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, bir tarafta söz konusu oluşumların Hz. Peygamber döneminde bulunmadığını ve bu sebeple bid’at niteliği taşıdığını ileri süren zâhir ulemâ yer alırken, diğer tarafta zühdi ve tasavvufî hayat tarzını Hz. Peygamber’e dayandıran sûfî çevrelerin bulunduğu görülmektedir.

45 Kelâbâzî, *Bahrü’l-fevâ’id*, 218-220.

Ele alınan üç hadis çerçevesinde yapılan sened ve metin incelemesi, rivayet farklılıklarının hadis şerh metoduna etkisi konusunda bazı veriler sunmaktadır. Öncelikle sened zincirlerindeki kısmi örtüşmeler ve farklılıklar, müelliflerin farklı rivayet kanallarından beslendiklerini göstermekte; ancak bu durumun şerh faaliyetinde belirleyici bir unsur haline gelmediği anlaşılmaktadır. Metin düzeyinde ise kısaltma, lafız farklılığı ve cümle sıralaması gibi varyantların bulunduğu görülmekle birlikte, bu farklılıkların hadisin temel anlamını değiştirmedeği ve şerh yaklaşımlarını yönlendirmediği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, her iki müellifin de rivayet varyantlarını merkeze alan bir tartışmadan ziyade, hadisin anlam dünyasını esas alan bir şerh yöntemi benimsedikleri söylenebilir. Dolayısıyla incelenen örnekler, hadis şerhinde sened ve metin farklılıklarının her zaman yorum farklılığına yol açmadığını; asıl belirleyici unsurun müelliflerin ait oldukları ilmî gelenek ve yorumlama perspektifi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Çalışmanın üç hadis ile sınırlandırılması, Hattâbî ve Kelâbâzî'nin şerh metodları arasındaki temel farkların daha açık bir şekilde tespit edilmesine imkân sağlamıştır. Özellikle kavramların yorumlanışı, iman-amel ilişkisine yaklaşım ve hadisten çıkarılan anlamın yönü gibi hususlarda iki müellifin farklı metodolojik tercihlere sahip oldukları görülmüştür. Bu çalışma, Hattâbî ve Kelâbâzî örneği üzerinden hadis şerhinde zâhirî ve işârî yaklaşımlar arasındaki farklılığın esasen itikadî değil metodolojik bir ayrışma olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, daraltılmış örneklem dahi iki alim arasında köklü bir itikadî ayrılığın bulunmadığını, farklılığın daha çok yorumlama biçimi ve vurgu düzeyinde ortaya çıktığını teyit etmektedir. Bu yönüyle çalışma, sınırlı örnekleme rağmen genel tabloyu yansıtabilecek temsil gücüne sahip bir mukayese sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aydınlı, Abdullah. *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*. Ankara: Seha Neşriyat, 1. Baskı, 1986.
- Aynî, Mehmed Ali. *Tasavvuf Tarihi*. haz. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Baskı, 2017
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şahîh*. nşr. Mustafa Dib El Buga. 6 Cilt. Şam: Dâru Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1972.
- Göktaş, Vahid. “Kelabazi’nin Bahru’l-Fevâid İsimli Eserinin Tasavvufî Muhteva Açısından Analizi”. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008), 219-233.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Süleyman. *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 4 cilt. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Süleyman. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2. Basım, 2016.
- Hodgson, Marshall G.S.. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz, 3 cilt, Ankara: Phoenix, 2017.
- İmâm Gazzâlî. *İslâm'da Müsamaha*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2022.
- İsfahânî, er-Râğîb. *Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'aruf*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 7. Basım, 2021.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Bahrü'l-fevâ'id*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Karacabey, Salih. “Hattâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Karacabey, Salih. *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve Şerh Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi ve Şürekahu, 1374-75/1955-56.

- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Abdurrahmân b. Şuayb. *es-Sünenü 'l-Kübrâ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Saklan, Bilal. *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler*. İstanbul: Rihle Kitap, 2. Basım, 2019.
- Tatar, Veli. “Hattâbî'nin A'lâmü's-Sünen İsimli Eserinde Hadisleri Anlama ve Yorumlama Metodu”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 325-357.
- Tozlu, İbrahim. “Kelabazî'nin Hadis Anlayışı ve Sünnet Yorumu”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 404-424.
- Uludağ Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Uludağ, Süleyman. “Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Tarihî Süreçte Selefilik-Tasavvuf İlişkileri”. *İlahiyat Akademisi* 1-2 (Ocak, 2015), 253-262.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

İslâm İktisadında Sosyal Adalet Anlayışı: Zekâtın Gelir Dağılımındaki Rolü

Muhammet Fatih Bayram

<https://orcid.org/0009-0008-6986-9106>

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: muhammetfatih_bayram25@trabzon.edu.tr

Giriş

İktisadi düzenler, toplumların üretim ve tüketim ihtiyaçlarının yanında, refahın paylaşımını, sosyal bütünlüğü ve adalet duygusunu belirleyen temel aktörler olarak ortaya çıkmaktadır. Modern dönemde hızlanan küreselleşme, finansal krizler ve tüketim kültürünün yaygınlaşması, gelir ve servet dağılımında ortaya çıkan dengesizlik, sosyal adalet tartışmalarını yeniden gündeme taşımıştır. Günümüzde ekonomik büyüme ile toplumsal refah arasındaki ilişkinin zayıflaması, yoksulluğun giderek derinleşmesi ve servetin belli bir kesimde toplanması, mevcut iktisadi sistemlerin sorgulanmasının yol açmıştır. Bu koşullar altında, iktisadi düzenin yalnızca verimlilik ölçütleriyle değil, insan onuru, toplumsal dayanışma ve sosyal adalet ilkelerinden hareketle yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu noktada İslâm iktisadı, ekonomik hayatı, değerler sistemi içerisinde ele alan kapsayıcı yaklaşımıyla dikkat çekmektedir. İslâm'ın iktisadi anlayışında helal kazanç ve meşru zenginlik kabul görürken, sömürüye zemin hazırlayan faiz başta olmak üzere emeğin karşılığı olmayan her türlü kazanç ve piyasa dengesini bozan uygulamalar sınırlandırılmış; üretim, dağıtım ve tüketim süreçlerinin adalet ilkesiyle uyumlu biçimde işlenmesi hedeflenmiştir. İslâm iktisadının sosyal boyutunu en belirgin biçimde ortaya çıkaran kavramlardan biri de sosyal adalettir. İslâm düşüncesinde adalet, yalnızca hukuki bir ilke değil, aynı zamanda ahlaki bir zorunluluk ve toplumsal düzenin sürdürülebilirliğini sağlayan önemli bir değerdir. Sosyal adalet, toplum içindeki dengesizliklerin giderilmesi, güçlünün güçsüzü ezmesine mâni olunması ve herkesin asgari düzeyde onurlu bir şekilde yaşamını sürdürebilmesiyle yakından ilişkilidir. Nitekim tarihsel süreçte İslâm

toplumlarında, sosyal güvenlik ve refahın, yalnızca bireysel olmadığı, kamu otoritesi ve sivil mekanizmalar aracılığıyla desteklenmiştir.

Sosyal adaletin ve gelir dağılımındaki dengenin tesisinde İslâm'ın öngördüğü işlevsel ve kurumsal araçların başında zekât gelmektedir. Zekât, dinen zengin sayılan kişilerin belli özellikteki mallarından, belirli bir miktar alınarak Kur'an'da belirtilen sınıflara aktarılmasını öngören mali bir ibadet olmakla birlikte, toplumsal dayanışmayı da kurumsal hale getiren bir mekanizmadır. Servetin âtıl kalmasını önlemesi, parayı üretim ve dolaşım sürecinde tutması, yoksulluğu azaltma ve sosyal birlikteliği sağlama gücü zekâtı, sosyal adaletle ilgili modern tartışmalarda öne çıkarmaktadır. Zekât, zenginle fakir arasında bir köprü kurarak toplumun bir bütün olmasını sağlar. Paranın sadece belirli bir grubun elinde toplanmasını engeller ve piyasada dolaşmasını sağlayarak ekonomiyi canlandırır. Bu sayede ihtiyaç sahipleri korunur ve herkesin hakkını alabildiği daha adaletli bir toplumsal ortam oluşur. Kısacası zekât, sadece İslâm'ın emrettiği mali bir ibadet değil, toplumun refahını, zengin ve yoksul dengesini koruyarak toplumsal barış ve huzuru temin eden bir dayanışma aracıdır.

Bu araştırma, İslâm iktisadı, sosyal adalet ve zekât ilişkisini tanımlamanın yanında, konuyu örnekler ve kısa açıklamalarla işlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle İslâm iktisadının temel ilkeleri ile sosyal adalet anlayışının kavramsal çerçevesi ortaya konulmakta ardından zekâtın mahiyeti, bireysel ve toplumsal işlevleri tartışılmaktadır. Akabinde ise zekâtın gelir dağılımına etkisi, Türkiye örneği üzerinden kısa ve öz şekilde ele alınmakta, zekât potansiyeli ve yoksulluğu azaltmadaki etkisine değinilmektedir. Bunun yanında meselenin daha anlaşılabilir olması için hem Malezya'daki zekât uygulamalarına yer verilmekte hem de mukayesesi yapılarak bütüncül bir bakış açısı sunulmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma, zekâtın şeffaf, denetlenebilir ve doğru adımlarla kurumsal bir yapının oluşturulup, hakiki manada işletildiğinde Türkiye'de ve dünyada sosyal adaletin güçlendirilmesine, yoksulluğun azaltılmasına ve gelir dağılımındaki dengenin sağlanmasına anlamlı katkılar sunabileceği iddiasını taşımaktadır.

1. İslâm İktisadı, Sosyal Adalet ve Zekât

1.1. İslâm İktisadı

İktisadi faaliyetler, özünde insan yaşamının devamı için zorunlu olan ihtiyaçların karşılanmasını amaçlamaktadır. Beslenme, giyinme ve barınma gibi temel ihtiyaçlar bu faaliyetlerin zeminini oluşturur. Bu ihtiyaçlar kendi içerisinde zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât şeklinde kategorize edilmekte olup, zaman ve mekâna göre değişkenlik göstermektedir. İhtiyaçların karşılanmasını sağlayan

mal ve hizmetlerin sınırlı düzeyde oluşu iktisadi meselenin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bahsi geçen mal ve hizmetlerin sınırlı oluşu ise modern iktisat sisteminde böyle olup, üretim ve tüketim arasındaki dengenin gözetilmesini zorunlu kılar. Bu denge üretim, dağıtım ve tüketim olarak üç ana başlıkta değerlendirilmektedir. Üretim, ihtiyaçları karşılamak için yapılan her türlü faaliyetin adıdır. İhtiyaç sahiplerine hizmetin götürülmesi dağıtım, ihtiyaçların çözüme kavuşturulmasına da tüketim adı verilir.¹

Modern dönemde insanlar için iktisadi ilişkiler her zamankinden daha fazla öneme sahiptir. Gerek bireysel gerekse toplumsal hayatla ilişkilendirilen iktisat, gelişmişliğin, geri kalmışlığın ve daha birçok argümanın temel kaynağı olmuştur. Basit bir örnekle birçok ticari dengeyi tek bir para birimine sabitlemek dünya üzerindeki birçok dengenin bozulmasına sebebiyet vermektedir.² “Allah, alışverişi helal, faizi haram kıldı.”³ âyetinde net bir şekilde belirtildiği üzere, İslâm’a dayalı bir ekonomik sistemin nasıl olması gerektiği vurgulanmıştır. Kapitalizm, ticaret ve faizi bir kefedeki değerlendirirken, İslâm ise ticareti faizden ayırmış, faizsiz alışverişi meşru kabul ederken faizi haram kılmış ve yasaklamıştır. Böylelikle İslâm iktisadı hem dünya hem de ahiret dengesini gözetirken, kapitalizm ve türevleri ise hedeflerini/arzularını daima sömür düzeni üzerine temellendirmiştir.⁴ Çünkü İslâm iktisadı, yalnızca ekonomik verimliliği değil, aynı zamanda toplumsal huzuru, insanın dünya ile ahiret dengesini gözetken kapsayıcı bir iktisadi anlayış sunmakta ve toplumda dengeyi esas almaktadır.

Son dönemlerde, İslâm’a ait bir iktisadi sistemin varlığı, konumu ve oluşumu üzerine birçok tartışmalar yapılmış, varılan noktada İslâm’ın her konuda olduğu gibi iktisadi sahada da düzenlemeler yaptığı görülmüştür. Bu durumun aksi düşünüldüğünde aslî iki ana kaynak olan Kitap ve Sünnetin iktisadi meselelerde eksik kaldığını aklara getirmektedir. Ancak böyle bir durumun kabul görmesi mümkün değildir. Geçmiş on dört asırda varlığını sürdüren devletlere bakıldığında görülecektir ki hepsinin İslâmî anlayış içerisinde bir ekonomik düzenleri olmuş, ticari ve iktisadi işlerini bu esaslara göre düzenlemişlerdir. Kur’ân-ı Kerim ve hadislerin birçok yerde iktisat ilmiyle alakalı esasların mevcudiyetini gözler önüne sermiş olması, İslâm’a has bir iktisat sisteminin varlığına delil oluşturmaktadır.⁵ Dolaylı veya dolaysız olarak dini hükümler bu ilmin temelini oluşturmuş

1 Ahmet Tabakoğlu, *İslâm ve Ekonomik Hayat* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 9.

2 Zeki Yaka, “İslâm İktisadının Gayesi”, *İslâm İktisadı ve Finansı*, haz. Hakan Sarıbaş (Zonguldak: Bülent Ecevit Yayınları, 2017), 19.

3 el-Bakara 2/275.

4 İhsan Şenocak, *Küresel Krizden Çıkış İslâm İktisâdı* (İstanbul: Hüküm Kitap, 2021), 64-65.

5 Yüksel Çayıröğlu, “İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014), 151-153.

ve sınırlarını çizmiştir. Bireysel olduğu kadar toplumsal hayatı etkileyen yönünün olması, maslahatı gözeten bir amaçla hareket etmesi ve sosyal adaleti sağlaması, İslâm'ın hayata yön veren karakteristik özellikleri arasında zikredilmektedir.

İslâm'ın iktisat kavramına bakışı, ekonomik kaynakların israf ve aşırılıktan uzak, ölçülü ve bilinçli bir şekilde kullanılmasını ifade etmektedir. Sadece tüketimi değil, elde edilen nimetlere karşı şükredilmesini de vurgulamaktadır. İslâm iktisadı, kişinin orta yolu tercih etmesini tavsiye ederken, kendisine toplumsal dengenin korunması hususunda da ahlaki bir sorumluluk yüklemektedir. Öyle ki helal yolla rızık kazanmayı teşvik etmiş, aşırılıktan korunmuş zenginliği meşru kabul etmiştir. Bu çerçevede, ekonomik ilişkilerde bencil arzuların yerine, toplumsal faydayı ve sürdürülebilir refahı önceleyen toplumcu bir ekonomik yaklaşımı benimsemiştir. Her ne kadar çağımızda kültürel ve çevresel birçok etken sebebiyle, insanların modern tüketim toplumu haline dönüşmesi ve bencilleşmesi arzulansa da İslâm her çağda olduğu gibi yine çözümü kendi içerisinde barındırmaktadır.⁶

1.2. Sosyal Adalet

Sosyal adalet, toplum içerisinde meydana gelen ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi, bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin korunması, her kesim için asgari yaşam standartlarının sağlanması ve toplumsal kaynakların adil bir şekilde dağılımını esas alan ilkeye denir. İnsanın yaşadığı toplumda asgari düzeyde hayatını sürdürebilmesine imkân sağladığı gibi hem bireyin hem de toplumun hak ve hukukunu gözeten bir yapısı vardır. Toplumlara meydana getiren bireylerin üzerlerine düşen sorumlulukları layıkıyla yapmaları, sosyal adaletin sağlanmasında en önemli etkidir. Bunun yanında, bireyin topluma eşit, faydalı ve birleştirici haliyle katılımını desteklemekte; toplumun ortak emeğiyle ortaya çıkan ekonomik varlığın adil bir sistemle paylaşılmasına ve toplumsal bütünlüğün sağlanmasına katkı sağlamaktadır. Sağlık ve huzurlu bir toplumun inşası için sosyal adaletin tesis edilmesi büyük önem arz etmektedir. Özellikle modern dönemde ortaya çıkan toplumsal eşitsizlikler, gelir dağılımındaki adaletsizlikler, tekelleşme faaliyetleri ve sınıfsal ayrışmalar sosyal adalet ilkesinin daha belirgin şekilde ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁷ İslâm her türlü eşitsizliği, ayrımcılığı, zulmü ve buna zemin hazırlayan durumları yasaklamıştır. Özellikle modern dönemde ortaya çıkan sorunlar, sosyal adaletin toplumsal refahı ve bütünlüğün sağlamadaki rolünü bariz bir şekilde ortaya çıkarmıştır.

6 Hasan Durmuş, *İslâm İktisadı Tüketim Anlayışı: İsrâf Perspektifinden Değerlendirme* (Ankara: Orion Akademi, 2022), 132-134.

7 Osman Erdal Şahin, "20. Yüzyıl Batı ve İslâm Düşüncesinde Sosyal Adalet Yaklaşımı", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2019), 56-57.

İslâm iktisadı, sosyal adaleti tesis etmek amacıyla ihtiyaçların karşılanması itidalli bir yaklaşımı öngörmüş, toplumsal kutuplaşmaya yol açabilecek israf ve aşırı tüketimi ise yasaklamıştır. Dolayısıyla bilinçli ve sorumlu bir şekilde hareket etmenin içerisinde bulunduğumuz toplumu birleştirici yönüne vurgu yapmıştır. Bu yönüyle sosyal adalet, tüketim sürecinde bireysel fayda ile toplumsal yarar arasında bir denge kurmayı amaçlamaktadır. Sosyal adaletin tesis edilmesi, ekonomik, sosyal ve kurumsal unsurların karşılıklı etkileşimiyle şekillenen çok boyutlu bir süreçtir. Bu süreç, kişiyi sadece ekonomik yönden değil manevi ve ahlaki yönden de geliştirmeyi amaçlamaktadır. Günümüz dünyasında derinleşen gelir adaletsizliği, yoksulluk, ekonomik krizler ve gelenekselci yaklaşımlar iktisadi sorunları gün yüzüne çıkarmaktadır. Oysa adalet ve sosyal fayda merkeze alındığında, birçok toplumsal sorun çözüme kavuşacağı gibi toplumsal huzur, refah ve ekonomik büyüme de etkilerini gösterecektir. İslâm’da sosyal adalet, sadece ekonomik bir kavram değil, kâinatı, gelecek nesilleri ve insanın tüm hayatını kapsayan bütüncül bir yaklaşımdır. Bu anlayış, birey ile toplum arasındaki dengeyi, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ilkesi üzerine kurar. Hızla tükenen doğal kaynaklar ve artan çevre sorunları, toplumları kısa vadeli kâr odaklı büyüme modellerini terk etmeye zorlamaktadır. Bu bağlamda, yenilenebilir enerji kaynaklarına yönelmek, yeşil teknolojileri desteklemek ve üretim süreçlerinde karbon ayak izini minimize etmek, modern ekonomilerin temel yapı taşları olmalıdır. Gerçek anlamda bir toplumsal refah, ancak doğayla uyumlu, kapsayıcı ve adil bir ekonomik sistemin inşa edilmesiyle mümkündür. İslâm ekonomisinin asıl iktisat kuramlarından ayıran en temel nitelik, servetin dar bir çevrede birikmesini engelleyen ve onun toplumun geneline yayılmasını amaçlayan bir dağılım ekonomisi modeli sunmasıdır. Bu sistemde mülkiyet, bireyin emeğiyle kazandığı bir değer olmasının ötesinde, asıl sahibinin Allah olduğu bir emanet olarak kabul edilmektedir. Bu anlayış gereği, zenginin serveti üzerinde ihtiyaç sahiplerinin de meşru bir hakkı olduğu vurgulanır. İslâm’ın sosyal adalet vizyonu, bireysel ekonomik özgürlükleri yok etmeden, faizin kaldırılması ve zekâtın kurumsallaşması gibi mekanizmalarla paranın pasif bir şekilde birikmesini önleyerek sürekli bir döngü ve adil bölüşüm sağlar. Dolayısıyla bu düzen, yalnızca maddi bir bölüşümü değil, aynı zamanda mülkiyet sahibine yüklediği toplumsal sorumlulukla eşitsizlikleri azaltan, dayanışmayı merkeze alan ve hem ekonomik hem de ahlaki dengeleri koruyan bütüncül bir yapı arz eder.⁸ Bu nedenle meseleye İslâm iktisadıyla ayrılmaz bir bütün olan sosyal adalet kavramıyla bakılması, bu kavramın mahiyetini ve amacını daha net bir şekilde ortaya koyacaktır.

8 Meliha Nur Köstepen, “İslâm İktisadı Perspektifinden Sosyal Adalet ve Kalkınma”, *Maruf İktisat İslâm İktisadı Araştırmaları Dergisi* 8 (2024), 50-55.

1.3. Zekât

Zekât, belli bir miktarın üzerinde mala sahip olan ve dinen zengin sayılan kişilerden alınıp, Kur'an'da zikredilen sınıflara sarf edilmesi yoluyla yerine getirilen malî bir ibadettir. Hakiki manada yerine getirildiğinde kişinin ruhunda arınma ve malında bir temizlenme meydana getirmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, kişinin manevi yönüne etkisinin yanında sosyoekonomik dengedeki rolüne de dikkat çekilmektedir.⁹

Zekât, Kur'an'da farklı türevleriyle birlikte 32 yerde bilinen manasıyla geçmektedir. 13'ü Mekkî ve 19'u ise Medenî olan bu âyetlerden ikisinde temizlenmeye değinilirken otuzunda ise sosyal yardımlaşmaya vurgu yapılmaktadır. Birçok manayı içerisinde barındırmakla birlikte, genel olarak “artmak” formunda kullanılmış, kök ve izafî olarak kullanıldığında başka manaları da ifade etmiştir.¹⁰ Bu dağılım, zekâtın bireysel ahlâkî yönünün yanında, toplumsal boyutu güçlü bir ibadet olduğunu ortaya koymaktadır.

Dünya, özellikle 19. Yüzyıl'da fazlasıyla dillendirilen gelir dağılımındaki adaletsizliği, günümüzde daha derin şekilde hissetmektedir. Meydana gelen bu eşitsizliğe çözüm yolları aranmış ancak tam manasıyla istenilen boyutta bir çözüm bulunamamıştır. İslâm'da bu adaletsizliği ortadan kaldırmaya ve dengeyi sağlamaya yönelik birçok araç vardır. İslâm iktisat düşüncesinde gelir dağılımında dengeyi temin etmeye yönelik çeşitli kurumsal mekanizmalar bulunmaktadır. Zekât ise bu yapıların en merkezi unsurlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Kur'an ve Sünnette zekâta gösterilen önem, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve önde gelen sahâbîlerin uygulamaları, zekâtın toplumsal bütünleşme ve sosyal dengeyi sağlama işlevine işaret etmektedir. Zengin ile fakir arasında bir köprü vazifesi gören zekâtın ihmal edilmesi, gelir dağılımında adaletin tesisini imkânsız hâle getirmekte, bu durum servetin belirli bir sınıfın elinde toplanmasına ve yoksul kesimin daha da artmasına sebebiyet vermektedir.¹¹ Zekâtın işlevsiz hale gelmesi, sosyal adalet ilkesini de etkilemekte, bunun sonucunda toplumsal huzursuzluk ortaya çıkmaktadır. Zekâtın bu yönü daha kapsamlı şekilde son başlıkta ele alınıp, gelir dağılımı bağlamında değerlendirilecektir.

9 Ahmet Başaran Manav, *Gayrimenkul Malların Zekâtı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 27-28.

10 Şehmus Demir, “Kur'an'da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Eylül 2007), 13-14.

11 Ömer Yılmaz – Veli Sırım, “Zekât-Sosyal Adalet İlişkisi: Gelir Dağılımındaki Adaletsizliklere İlişkin Teorik Yaklaşımlarla Mukayeseli Bir İnceleme”, *Sosyal Bilimler Metinleri* 2017/1 (Haziran 2017), 77-79.

2. İslâm İktisadında Sosyal Adalet

İslâm inancına göre mülkiyetin asıl sahibi “*Göklerin ve yerin mülkü O’nundur.*”¹² âyetinde buyrulduğu üzere Allah’tır. İnsan ise sahip oldukları üzerinde emanetçi ve sınırlı şekilde bir tasarruf yetkisine sahiptir. Bu yetki, ayırım yapmaksızın her bir bireye hak olarak verilmiş, bunun sonucunda hem bireysel da olarak sorumlu kabul edilmiştir. Toplumlar, adaleti ve dengeyi sağladıklarında hakiki manada refah ve huzur bulmuşlardır. Mülkiyet edinme hakkı teorik olarak her insan için eşit olmakla birlikte, çalışmayla/emekle bu durumun değişebileceği kabul edilmektedir. İslâm, herkes için aynı sonuca ulaşmayı değil fırsat eşitliği sunarak imkanları arttırmayı amaçlamaktadır. “*İnsan için ancak çalıştığı vardır.*”¹³ âyeti, fırsat eşitliğine işaret edilen temel noktadır. Adalet kelimesi, özü itibarıyla Allah’ın bir sıfatıdır. Bu kelimenin tam zıddı ise zulüm olup yaratıcının rızası olmayan bir davranıştır. İslâm, zulmü haram kılmıştır. Sosyal barışın sağlanmasında birçok ayet ve hadislerde insanların bütünlük, saygı ve sevgi içerisinde bir hayat sürmeleri teşvik edilmiştir.¹⁴ Bu yaklaşım, bireysel mülkiyet hakkını korurken aynı zamanda toplumsal refah ve ahlaki düzenin sürekliliğini hedefleyen bütüncül bir iktisadî anlayışı da yansıtmaktadır. İslâm’da sosyal devlet anlayışı, yoksulluk, fakirlik ve daha birçok probleme çözüm üretirken sadece bunlarla yeterli kalmamış, aynı zamanda topluma yönelik hizmet odaklı bir politika benimsemiştir. Ayrıca toplumda yaşayan tüm bireyler için asgari düzeyde sosyal güvenlik, ekonomik refah ve yoksulluğun giderilmesi amaçlanmıştır. Bunları yapılırken de adalet ilkesini ve sosyal devlet anlayışı her daim gözetilmektedir. Sonuç olarak ise toplumun tamamına refahı yaymak amaçlanmıştır. Medine İslâm devleti kurulduğunda Hz. Muhammed, sosyal refah anlayışının kurumsallaşmasının temellerini atmıştır. Bizatihi kendisi de kamusal alanlarda çalışmış, örnek olmuş ve eşitlik anlayışını topluma yaymıştır. Mescit inşası ve hendek kazımı gibi işlerde görev almıştır. Bu tutum, sosyal adalet anlayışının doğrudan yansıması olmuştur. Toplumdaki kimsesiz, yoksul, yetim, yardıma muhtaç kişilerin tek tek tespiti yapılmış ve onlar korumaya alınmıştır.¹⁵ İslâm devlet olduğunda hakiki manada gücünü kazanmış ve toplumu refaha ulaştıracak kanunlar ve atılımlar yapılmıştır. Sosyal adaletin işlevsel bir konuma gelebilmesinde, devlet ve devlet altındaki kurumların da oldukça önemli bir etkisi vardır. Uygulanabilirlik ve otorite yönü bu kısımda etkin olmaktadır. Ancak bunların yanında toplumda sosyal adalet kültürünün oluşması da oldukça önemli bir husustur.¹⁶

12 el-Hadid 57/5.

13 en-Necm 53/39.

14 Mehmet Şeker, *İslâm’da Sosyal Dayanışma Müesseseleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 50-51.

15 Ali Seyyar, *İslâm’da Sosyal Devlet* (Ankara: MG V Yayınları, 2021), 62-64.

16 Sabri Orman, *Gazâli, Adalet ve Sosyal Adalet* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2021), 8.

Emevîlerin sekizinci halifesi olan Ömer b. Abdulazîz, İslâmî olarak sosyal devletin ihyası ve kamusal alanda sosyal politikaların ileri bir seviyede uygulanmasına yönelik ciddi adımlar atmıştır. Sosyal ahlak ilkesini temel esas belirleyerek, devlet politikalarına aktararak, sosyal barışı, huzuru, refahı ve adaleti sağlamıştır. Asr-ı saâdet döneminden sonra İslâm aleminde beşinci halife olarak anılacak kadar önemli bir yer edinmiştir. Hilafeti döneminde çeşitli sosyal grup ve alanlara yönelik yapılan uygulamalar şu şekildedir:

- 1) Şer'i meseleleri çok iyi bilen on bilim adamından oluşan, yetkilere sahip ve devlet politikalarını denetleyen bir istişâre heyeti oluşturulmuştur.
- 2) Kendi akrabaları dahi olsa haksız kazanç elde edenler tutuklanmış, rüşvet ve adam kayırmacılığa sıfır tolerans gösterilmiştir.
- 3) Vergi sistemi, sosyal adalet ilkelerine göre yeniden düzenlenmiştir.
- 4) Din, dil, ırk ve cinsiyet ayrımı yapmadan bütün ihtiyaç sahipleri sosyal güvenlik kapsamına alınmış ve maaşa bağlanmıştır. Böylece toplumsa refah attırılmış ve sosyal adalet sağlanmıştır.
- 5) Evlenmek isteyen yoksul vatandaşların mehri, beytûlmâl tarafından karşılanmıştır.
- 6) Şehir merkezlerinde fakirler için aşevleri kurulmuştur.
- 7) Maddi zarara uğrayanlara tazminat ödenmiştir.
- 8) Evsizlere, ev inşa edilerek İslâm tarihindeki ilk sosyal konut politikalarının temelleri atılmıştır.
- 9) Maddî olarak sıkıntı içerisinde olanlara beytûlmâlın zekât bölümünden yardımlarda bulunulmuştur.
- 10) Topluma yönelik yapılan sosyal hizmetlerde gönüllü olarak hizmetlerde bulunanlara teşvik amacıyla programlar düzenlenmiş ve ödüller verilmiştir.
- 11) Mazlum kimselere yapılan haksızlıkları, özgür bir şekilde şikâyet edebilecekleri bir sistem kurulmuş ve adaletle hükmetmeyen yöneticilere karşı sivil itaatsizlik, devlet tarafından yasal bir güvence olarak verilmiştir.

Ömer b. Abdulazîz, kendisinden önceki devlet adamlarından farklı olarak hayata geçirdiği bu sosyal devlet anlayışını başarıyla uygulamıştır. Sadece Müslüman halkın refahını değil gayrimüslim halkın da durumu gözetmiş ve sosyal haklarına yönelik birçok uygulama başlatmıştır. Yaşlılık çağına gelenlere destek ödemeleri yapılmıştır. Müslüman olup evleneceklerle yardım edilmesi, iş kurmak

isteyene devlet destekli kredi sağlanması gibi haklar Müslümanlara olduğu gibi gayrimüslimlere de tanınmıştır.¹⁷

İslâm toplumunun sağlam bir şekilde ayakta durabilmesi için içerisinde barındırdığı unsurların her birine sıkı sıkıya bağlı kalmak zorundadır. Müslüman bir birey, en başta yakınları olmak üzere, komşusu ve yakın çevresiyle güçlü bir bağ kurmalı, onların durumundan haberdar olmalı ve takip etmelidir. İslâm'ın emrettiği birlik ve dirlik anlayışı sadece sözden ibaret değil uygulamada da ortaya konulmalıdır. Sosyal dayanışma, şüf'a hakkı, komşu hakkı gibi birçok hususta sosyal dayanışmanın tatbikini emretmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, altın ve gümüşü biriktirenler, parayı saklayanlar, doğrudan ve çok sert bir dille eleştirilmiştir. İnfak ve sadaka her zaman teşvik edilmiş, yaygınlaştırılması amaçlanmıştır. İhtiyaçları gidermede zekâtın yeterli olmadığı durumlarda devlet duruma müdahale etmiştir. Şayet devlet de durumu düzeltmiyorsa, Müslüman zenginlerden zekât sorumluluğunun haricinde yoksullara farz-ı kifâye olarak yardım etmesi istenmiştir.¹⁸ Bu husustaki örnekler çoğaltılabilir. Bireysel ve toplumsal yönü dikkate alındığında zekât, yoksulluğu giderme hususunda etkili, kurumsal olarak da uygulanması kolay araçlardan biri konumundadır. İbadet yönüyle bir amaç olduğu gibi insanlar arasındaki sosyal adaleti sağlama hususunda da önemli bir araçtır. Zenginlerden, fakirlere aktarılan zekât, iktisadi ve siyasi birçok hikmeti de içerisinde barındırmaktadır. Toplumsal dengeyi, iktisadi olarak servetin dağılımını düzenlemede ve toplumsal birliği sağlamada etkilidir. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren önemli bir araç olarak görülmüş, her devirde farklı kurumsal uygulamalarla devamlılığı sağlanmış ve böylece İslâm iktisat sisteminde önemli bir yer edinmiştir. Modern dönemde ise Suudi Arabistan, Libya, Malezya, Pakistan gibi birçok ülkede zekâtla alakalı çeşitli uygulamalar yapılmıştır. Hatta bazı ülkelerde zekât, devlet eliyle kontrol altına alıp kurumsallaştırılmıştır. Birçok İslâm ülkesinde akademisyenler, zekâta dikkat çekmek, zekât konusunda bilinç oluşturmak ve zekât potansiyelini ortaya koymak için çeşitli çalışmalar yapmışlardır.¹⁹

3. Zekâtın Gelir Dağılımına Etkisi

İslâm iktisadı, ekonomik değerin temel ölçütü olarak insan emeğini merkeze alırken, kapitalist yaklaşım bu değeri öncelikli olarak sermaye birikimi ve mülkiyeti üzerinden tanımlamaktadır. Kapitalist sistem ortaya bir iş koymadan oluşturduğu sömürü düzeniyle ayrıcalıklı zengin kitleler oluşturup emekçilerin alın terini gasp etmektedir. İslâm ise emeği en kutsal çalışma şekli olarak bize

17 Seyyar, *İslâm'da Sosyal Devlet*, 297-302.

18 Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadı'na Giriş* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 265-268.

19 Melih Turan – Ahmet Tabakoğlu, “Türkiye’de Zekât Potansiyelinin Yeniden Tespiti”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 899-900.

sunmakta, en iyi kazancın insanın elinin emeğiyle kazandığı mahsulü olduğunu vurgulamakta ve insanları buna teşvik etmektedir. Hadiste “*Hiç kimse elinin emeğinden daha hayırlı bir şey yememiştir.*”²⁰ şeklinde bahsedilmektedir. Devlet, otorite gücüyle bu emeğin koruyucusu ve kollayıcısı konumundadır. Zekâtın bireysel ve toplumsal yönü göz ardı edilemeyecek derecededir. Sermayenin âtil bırakılmasına mâni olan zekât sistemi, servetin yaygınlaştırılması düsturuyla hareket edilmesini sağladığı gibi, paranın üretim sürecinde kalmasını, aktif olmasını ve topluma yayılmasını amaçlamaktadır. Zekât müessesesi, sermayenin âtil hale dönüşmesini engelleyerek servetin tabana yayılması ilkesini işlevsel kılmakta ve paranın üretim döngüsü içerisinde kalarak toplumsal refaha katkı sağlamasını hedeflemektedir. Bu bağlamda İslâm iktisadı, kaynakların ekonomiye entegrasyonunu, parasal sirkülasyonun sürekliliğini ve ticari girişimlerin teşvik edilmesini temel bir model olarak benimsemektedir.²¹ Mal, insanın elinde durdukça kirli kabul edilmiş, Kur’an-ı Kerim’de belirlenen kesimlere zekât yoluyla aktarıldığında hakiki manada arındırılacağı ifade edilmiştir. Zahirde malın azaldığı gözükse de hakikatte malı bereketlendirmektedir. Kaynağından çıkan su gibi ne kadar çok yayılırsa o kadar daha geniş kesimlere fayda sağladığı vurgulanmıştır.²² Zekât, hak sahiplerinin meşru paylarına ulaşmasını sağlayan temel bir mekanizma niteliğindedir. Bunun yanı sıra zekât, toplumsal dayanışmayı güçlendiren, sevgi ve muhabbetin yayılmasına katkı sunan önemli bir araçtır. Toplumun önemli bir kesimini oluşturan ihtiyaç sahiplerine ait hakların²³ kendilerine teslim edilmesiyle toplumsal aidiyet hissetmeleri ve toplumla bütünleşmeleri mümkün hâle gelmektedir.²⁴

The Guardian gazetesinin yayınlamış olduğu 2026 Dünya Eşitsizlik Raporu’nda Paris Ekonomi Okulu’ndan Ricardo Gómez-Carrera liderliğindeki araştırmacılar raporda “Küçük bir azınlık benzeri görülmemiş bir mali güç kontrol ederken, milyarlarca insan temel ekonomik güvenceden yoksun.” değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu açıklamada ısrarla vurgu yapılan nokta, servetin belli kesimlerde toplanmasıdır. Rapora göre en zengin %10, dünya gelirinin %90’lık kısmından daha fazla bir paya sahiptir. Dünya nüfusunun en yoksul %50’lik kısmı, toplam gelirin %10’undan daha azını elde etmektedir.²⁵ Hal böyle olunca, sosyal adalet ilkesi uygulanamamakta, ekonomik istikrar sağlanamamakta ve yoksulluk

20 Buhârî, “Büyü”, 15.

21 Tabakoğlu, *İslâm İktisadına Giriş*, 303-305.

22 Şenocak, *Küresel Krizden Çıkış İslâm İktisâdı*, 185.

23 ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24.

24 Ahmet Özdemir, “Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur’an’a Göre Zekât ve Faiz”, *İslâmî Araştırmalar* 25/3 (Eylül 2014), 156.

25 The Guardian, “Inequality” (Erişim 20 Aralık 2025).

her geçen gün daha da derinleşmektedir. Bu ve benzeri durumlar dünyanın başka yerlerinde de halklar tarafından dillendirilmekte ve gittikçe artan bir şekilde kamuoyu oluşmaktadır. Bu sebeple, çağdaş dünyada derinleşen gelir eşitsizliğine karşı, servetin belirli ellerde yığılmasına mâni olan ve toplumsal refahın tabana yayılmasını hedefleyen iktisadî mekanizmalar dikkat çekmektedir.

Müslüman toplumlarda -henüz yeterli sevide olmasa da- zekât müessesesi yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Zekâtla ilgili yapılan çalışmalarda Malezya'nın merkezi bir konumda olduğu görülmektedir. Malezya, zekât konusunda hazırladığı detaylı içerikler, tezler ve makaleler açısından örnek teşkil etmektedir. Malezya, Müslümanlık ve Budizm'i içerisinde barındırmasına rağmen, nüfusun yarısından fazlasını oluşturan Müslüman kesimin yaşadığı bölgelerde İslâmî ka-ideler uygulanmaktadır. Ne tam anlamıyla İslâm'ı benimsemiş ne de tamamen uzaklaşmış yapısı Türkiye ile benzer bir yapı arz etmektedir.²⁶ Ülkemizde ise, Necmeddin Erbakan'ın İslâm'ın iktisadi anlayışını merkeze alan Adil Ekonomik Düzen çalışması vardır.

Adil Ekonomik Düzen temelde Hakkı Üstün Tutan bir anlayışa dayanmaktadır. Bir tarafta kuvvetin üstün tutulduğu, ezen ve ezilenin olduğu güç sistemi varken diğer tarafta insanlığın saadete ulaşmasını hedefleyen bir anlayışla hareket edilmektedir. Diğer batıl ideolojilerden bu yönüyle ayrılmaktadır. Bir sö-mürü mekanizması olarak görülen faizi, piyasanın kötü anlamda etkilenmesine yol açan tekelleşmeyi ve stokçuluğu kesin bir dille reddetmektedir. Sistemin her alanında hakkaniyetle davranılan, ayrımcılık yapılmayan, herkese fırsat eşitliği sunan, faydalı işleri destekleyen ve ekonomik gelişimin önündeki engelleri yok ederek gelişmeyi teşvik eden bir düzendir.²⁷

Malezya'da 2012 yılı ve sonrasında yapılan birçok çalışmada, yoksulluğu azaltmada zekâtın rolüne vurgu yapılmıştır.²⁸ İslâm'a girilmesiyle birlikte ilk kez 13. y.y.'da zekât ibadeti uygulanmaya başlanmıştır. Zekât vermek Malezya'da zorunlu olmamakla birlikte devlet, vermek isteyenlerden toplamakta ve gerekli yerlere dağıtmaktadır. Malezya, zekâtın kurumsallaşmasıyla ilgili olarak önemli adımlar atmıştır. Bunlardan bazıları, zekâtın toplanıp dağıtılması, İslâmî sigorta, İslâmî bankacılık sisteminin oluşturulması ve Uluslararası İslâm Üniversitesi'nin kurulması zikredilebilir. Ülkede İslâm ekonomisi ve finansının geliştirilmesi amacıyla başta İslâmî bankacılık ve zekât kurumları olmak üzere iki temel yapı oluşturulmuştur. Özellikle 1990 yılı ve sonrasındaki dönemlerde zekât müessesesi-

26 Murat Aydın, "Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı", *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (Kasım 2016), 61.

27 Necmettin Erbakan, *Adil Ekonomik Düzen* (Ankara: MGK Yayınları, 2025), 10-12.

28 Aydın, "Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı", 62.

nin fazlaca önem kazandığı görülmektedir. Ayrıca bu dönemde zekât politikaları daha sistematik hale gelmiş ve alınan zekâtlar da çeşitlendirilmiştir. Zekât müessesesi için ayrıca şirketler kurulmuş ve bunlar özelleştirilmiştir. Özelleştirme sonucunda zekât süreçleriyle ilgilenen görevliler, zekât ofisleri ve zekât hesaplamada uzman kadrolar oluşturulmuştur. Kamudaki işleyişin dışında olması, devletin alt-yapı kaynaklarının kullanılması kurumsallaşmayı hızlandırmıştır. Her ne kadar sistem zekâtları toplasa da henüz istenilen düzeye ulaşmamıştır.²⁹

Türkiye’de en yüksek gelir grubunda yer alan nüfusun sırasıyla %20’si, %40’ı ve %60’ından gelirlerinin %2,5’i oranında zekât tahsil edilmesi durumunda, gayrisafi yurt içi hasılanın yaklaşık olarak %1’i, %1,6’sı ve %2’si düzeyinde bir zekât geliri elde edilebileceği değerlendirilmektedir. Türkiye bağlamında yapılan değerlendirmelerde, Müslüman nüfusun tasarrufları üzerinden tahsil edilecek zekâtın, gelir dağılımının en alt diliminde yer alan %20’lik kesime yönlendirilmesi hâlinde, yoksul hanelerin yaşam koşullarında anlamlı ve ölçülebilir iyileşmelerin ortaya çıkacağı ifade edilmektedir. Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü’nün 2019 yılına ait zekât raporuna göre, Türkiye’nin 2018 yılı itibarıyla zekât potansiyelinin yaklaşık 31,3 milyar dolar düzeyinde olduğu belirtilmektedir.³⁰ Yalnızca tasarruflarla ilgili yapılan araştırmada, zekâta tabi diğer mal ve gelir unsurlarının da dâhil edilmesi durumunda zekâtın yoksulluğun azaltılmasındaki potansiyel etkisinin daha belirgin hâle geleceği değerlendirilmektedir.³¹ Yapılan bir başka çalışmada, Türkiye’de zekâtın, devlet desteğiyle şeffaf, denetlenebilir, yüksek koordinasyon kapasitesine sahip ve ödeme süreçleri kolaylaştırılmış kurumsal bir yapıya kavuşturulması hâlinde, sosyal finans alanında merkezi bir kurum niteliği kazanacağı öngörülmektedir. Bu çerçevede, gayrisafi yurt içi hasılanın yaklaşık yüzde 11,3’üne karşılık gelen mevcut sosyal harcamalara olan ihtiyacın büyük ölçüde azalacağı, hatta bazı kalemler açısından ortadan kalkabileceği değerlendirilmektedir.³²

Zekâtın yalnızca servet üzerinden alınan bir yükümlülük olmayıp, mal ve gelir unsurlarını birlikte kapsayan bir yapıya sahip olması, onun sosyal adaleti tesis etmedeki işlevini güçlendirmektedir. Zekât mükellefiyeti, bazı mal türlerinde servete, bazılarında ise doğrudan gelire yöneltilmekte olup bu yönüyle servet ve gelir dağılımındaki dengesizliklerin giderilmesine katkı sağlayacaktır. Âyet

29 Murat Aydın – Hakkı Odabaş, “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”, *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018), 152-157.

30 Osman Demir – Hüseyin Cevahir, “Türkiye’de Potansiyel Zekât Geliri ve Zekâtın Yoksulluğu Önleyici Rolü”, *Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finans Araştırmaları Dergisi* 2 (Temmuz 2021), 165-167.

31 Selman Yılmaz – Abdüsselam Sağın – Mustafa Yapar, “Türkiye’de Zekât ile Yoksulluk Arasındaki İlişkinin Analizi”, *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 13/24 (2021), 291.

32 Doğan Öztürk – Şuayp Özdemir, “Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması İçin Bir Öneri: Zekât Gözetim Merkezi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 398.

ve hadislerle teşvik edilen bu müesseseler, zekâtın oluşturduğu zorunlu yeniden dağıtım mekanizmasını destekleyerek, sosyal adaletin güçlendirilmesine ve toplumsal dayanışmanın derinleşmesine önemli katkılar sunacaktır.³³

Sonuç

İslâm iktisadı, ekonomik faaliyetleri sadece üretim ve verimlilik ekseninde değil, insan onuru, toplumsal huzur ve ahlaki sorumluluk açısından değerlendiren bütüncül bir yaklaşım sunmaktadır. Zekâtın kurumsallaşmış bir yapıda ve iktisadi ilkelerle uyumlu şekilde uygulanması, günümüz ekonomilerinin en temel sorunu olan gelir adaletsizliğinin asgari düzeye indirilmesinde etkili olacak niteliktedir. Ayrıca toplumsal barışın sürdürülebilirliği hususunda çözüm sunma potansiyeline sahip oluşu, birçok meselede kolaylık sağlayacaktır.

Sosyal adaletin İslâm iktisadındaki yeri, tarihsel ve teorik boyutlarıyla incelendiğinde örnekler çoğaltılabilmektedir. Örnek olarak zikredilen, Hz. Peygamber dönemi ve Ömer b. Abdülazîz dönemi uygulamalarında görüldüğü üzere sadece sözde değil sahada uygulandığında olumlu yönde karşılığı olduğu görülmüştür. Bunun yanında uygulama noktasında olduğu gibi sosyal devlet anlayışının topluma yansımada da öne çıkmaktadır.

Zekâtın, servetin belirli ellerde toplanmasını engelleyen, yoksulluğu azaltan ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren en önemli kurumsal mekanizmalardan biri olduğunun altı çizilmelidir. Emeğin korunması, servetin yaygınlaştırılması, gelir dağılımında adaletin sağlanması ve toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesi açısından İslâm iktisadında merkezî bir yer tutmaktadır. Zekâtın şeffaf, denetlenebilir, veriye dayalı ve kurumsal bir yapıya kavuşturulması hem bireysel ibadet bilincini pekiştirecek hem de sosyal adaletin sağlanmasına kalıcı katkılar sunacaktır. Bu yönüyle zekât, yalnızca geçmişe ait bir dinî müessese değil, günümüz ekonomik ve sosyal sorunlarına çözüm üretebilecek güçlü ve dinamik bir sosyal politika aracı olarak değerlendirilmelidir.

Türkiye örneği üzerinden yapılan değerlendirmeler zekâtın kurumsal, şeffaf ve devlet destekli bir yapı içerisinde uygulanması hâlinde, yoksulluğun azaltılması ve gelir dağılımının iyileştirilmesi konusunda önemli kazanımlar elde edilebileceğini göstermektedir. Tam manasıyla desteklenen zekât sistemleri, ihtiyaç sahiplerinin doğru tespit edilmesi ve kaynakların doğru şekilde tahsis edilmesi gibi hususlar daha etkili ve verimli şekilde işlemesine yardımcı olacaktır. Malez-ya tecrübesi ise zekâtın kurumsallaşması ve kamu otoritesiyle koordineli biçimde yürütülmesi sürecini güçlendirdiğini ortaya koymaktadır. Zekât fonları, uzun vadede yoksulluğun azaltılmasına katkı sağlayacak potansiyeldedir.

33 Yılmaz – Sırım, “Zekât-Sosyal Adalet İlişkisi”, 83.

Türkiye ve Malezya örnekleri üzerinden yapılan analizler, zekâtın kurumsal, şeffaf ve devlet destekli bir sistem içerisinde uygulanması halinde, gelir dağılımında dengeyi sağlayabileceğini ve toplumsal refaha önemli katkılar sunabileceğini göstermektedir. Bu yönüyle zekât, günümüz ekonomik ve toplumsal sorunlarına çözüm üretme potansiyeline sahip, etkin bir sosyal politika aracı olarak değerlendirilmektedir. Netice itibarıyla, zekâtın modern iktisadi ilkelerle uyumlu bir şekilde kamu otoritesiyle koordineli bir biçimde yürütülmesi, yoksulluğun azaltılması, emeğin korunması ve toplumsal refahın adil bir şekilde tabana yayılması noktasında güncel sorunlara çözüm üretebilecek en güçlü yapısal dönüşümlerden biridir.

Sonuç olarak zekât, bireysel ibadet boyutunun ötesinde, sosyal adaletin tesisinde ve ekonomik dengenin sağlanmasında sürdürülebilir ve tamamlayıcı bir mekanizma olarak öne çıkmaktadır. Bu açıdan modern ekonomi politikalarıyla uyumlu, kurumsal bir mekanizma oluşturulup işletilmesi önemlidir. İslâm iktisadı günümüz dünyasında tam manasıyla ekonomik sistemler içerisinde yüksek oranda bir paya sahip olmasa da bu alanda gelişimin olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Murat – Odabaş, Hakkı. “Zekâtın Devlet Eliyle Yönetilmesi ve Malezya Zekât Sistemi Örneği”. *Dini Araştırmalar* 21/54 (Aralık 2018), 145-174.
- Aydın, Murat. “Gelir Dağılımındaki Adaleti Sağlamada Zekât Müessesesi ve Gini Katsayısı”. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 57 (Kasım 2016), 55-72.
- Çayıroğlu, Yüksel. “İslâm İktisadının Karakteristik Özellikleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014), 149-183.
- Demir, Osman – Cevahir, Hüseyin. “Türkiye’de Potansiyel Zekât Geliri ve Zekâtın Yoksulluğu Önleyici Rolü”. *Uluslararası İslâm Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 2 (Temmuz 2021), 163-182.
- Demir, Şehmus. “Kur’an’da Zekât Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Eylül 2007), 9-30.
- Durmuş, Hasan. *İslâm İktisadı Tüketim Anlayışı: İsrâf Perspektifinden Değerlendirme*. Ankara: Orion Akademi, 1. Basım, 2022.
- Erbakan, Necmettin. *Adil Ekonomik Düzen*. Ankara: MG V Yayınları, 6. Basım, 2025.
- GUARDIAN, The Guardian. Erişim 20 Aralık 2025. <https://www.theguardian.com/inequality/2025/dec/10/just-0001-hold-three-times-the-wealth-of-poorest-half-of-humanity-report-finds>
- Köstepen, Meliha Nur. “İslâm İktisadı Perspektifinden Sosyal Adalet ve Kalkınma”. *Maruf İktisat İslâm İktisadı Araştırmaları Dergisi* 8 (2024), 48-60.
- Kur’an ve Meali*. Erişim 10 Ocak 2026. <https://www.kuranvemeali.com>
- Manav, Ahmet Başaran. *Gayrimenkul Malların Zekâtı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Özdemir, Ahmet. “Psiko-Sosyal Etkileri Açısından Kur’ân’a Göre Zekât ve Faiz”. *İslâmî Araştırmalar* 25/3 (Eylül 2014), 147-159.
- Öztürk, Doğan – Özdemir, Şuayıp. “Türkiye’de Zekâtın Kurumsallaşması İçin Bir Öneri: Zekât Gözetim Merkezi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 45 (Haziran 2025), 373-403.
- Orman, Sabri. Gazâlî, *Adalet ve Sosyal Adalet*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Seyyar, Ali. *İslâm’da Sosyal Devlet*. Ankara: MG V Yayınları, 1. Basım, 2021.

- Şahin, Osman Erdal. “20. Yüzyıl Batı ve İslâm Düşüncesinde Sosyal Adalet Yaklaşımı”. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2019), 55-77.
- Şeker, Mehmet. *İslâm’da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 2003.
- Şenocak, İhsan. *Küresel Krizden Çıkış İslâm İktisâdı*. İstanbul: Hüküm Kitap, 1. Basım, 2021.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm İktisâdı’na Giriş*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm ve Ekonomik Hayat*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2003.
- Turan, Melih – Tabakoğlu, Ahmet. “Türkiye’de Zekât Potansiyelinin Yeniden Tespiti”, *Tarihte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Yaka, Zeki. “İslâm İktisadının Gayesi”. *İslâm İktisadı ve Finansı*. ed. Hakan Sarıbaş. Zonguldak: Bülent Ecevit Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Ömer – Sırım, Veli. “Zekât-Sosyal Adalet İlişkisi: Gelir Dağılımındaki Adaletsizliklere İlişkin Teorik Yaklaşımlarla Mukayeseli Bir İnceleme”, *Sosyal Bilimler Metinleri* 2017/1 (Haziran 2017), 76-85.
- Yılmaz, Selman – Sağın, Abdüsselam – Yapar, Mustafa. “Türkiye’de Zekât ile Yoksulluk Arasındaki ilişkinin Analizi”. *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 13/24 (2021), 285-292.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Fetva Uygulamaları Açısından Yapay Zekâ Uygulaması Google Gemini'nin Güvenilirliği Üzerine: Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Örnekliğinde

Cihat Ertemiz

Orcid ID: 0009-0008-5043-679X.

Yüksek Lisans Öğrencisi | İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: cihatertemiz081@gmail.com

Giriş

Yapay zekâ uygulamalarının (ChatGPT, Google Gemini, Microsoft Copilot vb.) giderek çeşitlenmesiyle birlikte bireylerin bilgiye erişim biçimleri önemli ölçüde değiştiği ve genişlediği görülmektedir. Günümüzde insanlar bu tür uygulamalardan farklı alanlarda yoğun biçimde yararlanmakta ve elde ettikleri bilgileri günlük hayatlarında kullanmaktadırlar. Bununla birlikte, söz konusu uygulamaların sunduğu bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliği meselesi, ciddi bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, özellikle dinî hükümlerin tespiti ve uygulanması gibi bireyin hayatını doğrudan etkileyen fetva alanında daha büyük bir önem arz etmektedir.

Fetva bağlamında bireyler; muamelât, ukûbât ve ibâdât alanlarında karşılaştıkları pek çok fikhî soruyu yapay zekâ uygulamalarına yöneltmekte ve aldıkları cevaplar doğrultusunda dinî pratiklerini şekillendirmektedirler. Böylesine hassas bir alanda hatalı veya eksik bilgilerin sunulması, ciddi dinî ve toplumsal sakıncaları beraberinde getirebileceğinden, yapay zekâ uygulamalarının fetva konusundaki güvenilirliğinin ilmi yöntemlerle incelenmesi büyük önem taşımaktadır.

Bu bağlamda literatürde sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Cihat Ertemiz ve Muhammed Ferruh Oruç tarafından hazırlanan “Fetva Uygulaması Açısından Yapay Zekânın Güvenilirliği: Hanefî Mezhebi ve ChatGPT Örnekliğinde” adlı çalışmadır.¹ Söz konusu çalışmada ChatGPT'nin fetva

¹ Cihat Ertemiz – Muhammed Ferruh Oruç, “Fetva Uygulaması Açısından Yapay Zekânın Güvenilirliği: Hanefî Mezhebi ve ChatGPT Örnekliğinde”, *Dijital Çağda İslâm Hukuku*, ed. Mehmet Dirik (Ankara: Sonçağ Akademi, 2025), s.151- 174

alanındaki güvenilirliği, belirlenen altı fikhî mesele çerçevesinde Hanefî mezhebi esas alınarak incelenmiştir. Bir ikinci çalışma ise Sevim Ünal tarafından kaleme alınan İbadetlerle İlgili Fetvalar ve Yapay Zekâ Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz başlıklı çalışmadır.² Bu araştırmada ibadetlere ilişkin yirmi fikhî soru, farklı yapay zekâ uygulamalarından elde edilen cevaplar ile Din İşleri Yüksek Kurulu fetvalarıyla karşılaştırılmıştır.

Bu çalışmada, yapay zekâ temelli bir uygulama olan Google Gemini'nin fetva verme konusundaki güvenilirliği ele alınacaktır. Araştırma kapsamında, söz konusu uygulamanın İslâm hukuku alanında yöneltile sorulara verdiği cevaplar; tutarlılık ve doğruluk çerçevesinde incelenecektir. İslâm hukukunun geniş ve çok boyutlu bir alan olması, ayrıca güncel hayatta karşılaşılan fikhî meselelerin çeşitliliği dikkate alındığında, çalışmanın kapsamının sınırlandırılması zorunlu hâle gelmiştir. Bu doğrultuda, araştırmanın daha sistematik ve sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi amacıyla; ibadet, borçlar ve ticaret hukuku gibi farklı alanları temsil edecek şekilde seçilen on adet fikhî mesele üzerinden detaylı bir inceleme yapılacaktır.

Belirlenen bu fikhî meseleler hakkında, Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından yayımlanan fetvalar ile Google Gemini tarafından üretilen cevaplar karşılaştırmalı yöntem esas alınarak analiz edilecektir. Bu karşılaştırmalı inceleme neticesinde, yapay zekâ uygulaması olan Google Gemini'nin fetva alanındaki güvenilirlik düzeyi, sınırları ve potansiyel riskleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece çalışma, yapay zekânın dinî bilgi üretimindeki konumuna dair akademik literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışma kavramsal çerçevenin çizildiği giriş bölümü, elde edilen verilerin aktarıldığı iki bölüm, karşılaştırmaların yapılacağı bir bölüm olarak toplamda üç ana bölüm ile sonuç bölümünden oluşmaktadır. Kavramsal çerçeve bölümünde yapay zekâ ve fetva kavramları kısaca açıklanacaktır. İlk bölümde belirlenmiş olan 10 fikhî mesele yapay zekâ uygulaması olan Google Gemini'ye sorulacak ve elde edilen cevaplar işlenecektir. İkinci bölümde yine belirlenmiş olan 10 fikhî olay Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen fetvalarda araştırılacak ve elde edilen veriler işlenecektir. Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen fetvaların videolu cevapları da bu bölümde karekod aracılığıyla aktarılacaktır. Üçüncü bölümde ise ilk iki bölümde elde edilen verilerin mukayesesi yapılacaktır.

2 Sevim Ünal, "İbadetlerle İlgili Fetvalar ve Yapay Zekâ Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 161–192.

1.Kavramsal Çerçeve

1.1. Yapay Zekâ

Tarihsel süreç incelendiğinde, teknolojinin baş döndürücü bir hızla gelişerek insan hayatının hemen her alanına nüfuz ettiği görülmektedir. Teknolojik ilerlemenin süreklilik arz etmesi, yeniliklerin yalnızca artmakla kalmayıp aynı zamanda gündelik yaşam pratiklerini köklü biçimde dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Nitekim çağımızın en dikkat çekici ve dönüştürücü gelişmelerinin başında yapay zekâ ve yapay zekâ temelli uygulamalar gelmektedir. Veri üretimi, depolanması, analizi ve işlenmesi süreçlerinden karar destek mekanizmalarına kadar geniş bir yelpazede kullanılan bu teknolojiler, bireysel ve kurumsal faaliyetlerin daha hızlı, verimli ve sistematik biçimde yürütülmesine imkân sağlamaktadır. Bunun yanı sıra yapay zekâ uygulamaları; sağlık, eğitim, ekonomi, güvenlik ve iletişim gibi farklı disiplinlerde yenilikçi çözümler sunarak yaşam kalitesini artırmakta ve toplumsal yapı üzerinde dönüştürücü bir etki meydana getirmektedir. Dolayısıyla yapay zekâ, yalnızca hayatı kolaylaştıran bir araç olmanın ötesinde, modern toplumların işleyişini şekillendiren ve geleceğin sosyal, ekonomik ve hukuki dinamiklerine yön veren stratejik bir teknoloji alanı olarak değerlendirilmektedir.

Peki ya tabiri caiz ise dilimize dolamış olduğumuz yapay zekâ nedir? Bu soruya şu şekilde cevap vermek yerinde olacaktır. “Genel hatlarıyla yapay zekâ, bir bilgisayarın veya bilgisayar kontrollü robotun, genellikle akıllı varlıklarla ilişkili görevleri yerine getirme yeteneğidir. Terim sıklıkla akıl yürütme, anlam keşfetme, genelleme veya geçmiş deneyimlerden öğrenme gibi insanlara özgü entelektüel süreçlerle donatılmış sistemler geliştirmek amacıyla kullanılmaktadır.”³

1.2. Fetva

İslâm hukuku, tarihsel süreç içerisinde yalnızca dini bir normlar bütünü olarak değil, aynı zamanda bireylerin ahlaki, sosyal ve kültürel yaşamlarını düzenleyen kapsamlı bir işlev görmüştür. Bu hukuk sistemi, dün olduğu gibi bugün de insanın karşılaştığı çeşitli ihtiyaçlara cevap verme kapasitesine sahiptir. Günlük yaşamda ortaya çıkan olaylar, bireysel ve toplumsal sorunlar ile bunlara bağlı olarak yöneltilen sorular, İslâm hukukunun ilgi alanına girmekte ve bu bağlamda çözümler üretilmiştir. Böylelikle İslâm hukuku, bireyin hayatını kolaylaştıran ve yönlendiren bir rehber niteliği kazanmıştır.

İnsanın merak eden, sorgulayan ve davranışlarının doğruluğunu teyit etme ihtiyacı duyan bir varlık olduğu düşünüldüğünde, farklı alanlarda ortaya çıkan

3 Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi (CBDDO), “Yapay Zekâ” (Erişim 12.03.2026).

sorulara cevap araması olağan bir durumdur. Bu soruların yalnızca dünyevi boyutla sınırlı olmadığı, aynı zamanda dini ve ahlaki bir yön taşıdığı da açıktır. Nitekim bireyler, günlük yaşamda karşılaştıkları pek çok meselenin İslâm’a uygun olup olmadığını araştırmakta; bir davranışın veya sözün dinî açıdan meşruiyetini sorgulamaktadırlar. İşte bu noktada fetva kurumu devreye girmekte ve İslâm hukukunun pratik hayata yansıyan en önemli araçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Fetva, bireylerin dini sorularına cevap veren, onların hayatlarını İslâm’ın temel ilkeleri doğrultusunda şekillendirmelerine yardımcı olan ilmi bir faaliyet olarak, İslâm hukukunun canlılığını ve sürekliliğini ortaya koymaktadır.

Fetva kelimesi “yiğit, delikanlı” anlamına gelen ف ت ي kelimesinden türemektedir. Fetvâ kelimesi ise kavram sözlüklerinde “Bir olayın hükmünü açıklayan veya hükmünü koyan, güçlükleri çözen kuvvetli cevap” manalarına işaret etmektedir.⁴ Terim olarak fetvâ, “fakih bir kişinin sorulan fikhî bir meseleye yazılı veya sözlü olarak verdiği cevap, ortaya koyduğu hüküm” demektir. Örfümüzde ise dini sorularımıza yazılı olarak müftüler tarafından verilen cevaplara fetvâ denilmektedir.⁵

2. Belirlenen Fikhi Problemlere Yapay Zekânın Vermiş Olduğu Cevaplar

Kavramsal çerçeve başlığı araştırma konumuzun iki temel kavramı olan yapay zekâ ve fetvâ ile alakalı idi. Açıklanan bu iki kavram, konunun anlaşılması hususunda kilit rol oynamaktadır. Bu bölümde belirlenmiş olan 10 fikhi problem ilk olarak yapay zekâ uygulaması olan Google Gemini’ye sorulmuş ve elde edilen cevaplar birebir aktarılmıştır.

2.1. Tek başına namaz kılan bir kimse, kıraatin gizli yapılması istenen namazlarda kıraati sesli yaparsa namazı sahih olur mu?

Tek başına namaz kılan bir kimsenin, gizli (sırrî) okunması gereken namazlarda (öğle ve ikindi namazları ile gündüz kılınan sünnetler) kıraati sesli yapması namazın sıhhatine engel değildir; namaz geçerlidir. Ancak bu durumla ilgili bilmeniz gereken birkaç önemli nokta vardır:

- Hüküm: Namaz geçerli olsa da gizli okunması gereken yerde sesli okumak mekruhtur (tenzihen mekruh). Yani sünnete uygun düşmeyen, hoş karşılanmayan bir davranıştır.

4 Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Hârizmî Mutarrizî, *el-Muğrib fî tertibi'l-Mu'rib*, thk. Mahmûd Fâhûrî-Abdülhamîd Muhtâr, (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 2/122; Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr fî garibi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/462.

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

- **Sehiv Secdesi:** Eğer bu hata kasıtlı olarak yapıldıysa, namazın sonunda sehiv secdesi yapılması gerekip gerekmediği konusunda fıkhi mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Hanefî mezhebine göre, vacibin terk edilmesi veya geciktirilmesi durumunda sehiv secdesi gerekir. Ancak asıl olan namazın gizli kılınmasıdır.
- **İdeal Olan:** Namazın geçerli olması için şart, kıraatin en azından kendi duyacağı kadar hafif bir sesle (fısıltı şeklinde bile olsa) yapılmasıdır.

Özetle; namazınız geçerlidir ancak bir dahaki sefere gizli namazları fısıltı veya içten okumaya özen göstermeniz daha doğrudur.

2.2. Bir farz namazı kıldırılmış veya kılmış olan bir kimse, aynı namaz için başka bir cemaate namaz kaldırılabir mi?

Bu konu, İslâm hukukunda (fıkıh) mezhepler arasında farklılık gösteren ve “iade edilen namazın hükmü” ile “farz kılanın nafilâ kılana imalığ” meselelerine dayanan bir konudur. Kısaca özetlemek gerekirse: Hanefî mezhebine göre bu durum caiz değilken, Şafii mezhebine göre caizdir. İşte detaylar:

- a) **Hanefî Mezhebi (Caiz Değil):** Hanefî fıkına göre, bir kişi bir farz namazı kıldıktan sonra aynı namazı tekrar kıldırırsa, ikinci kıldırıldığı namaz kendisi için nafilâ olur.
 - **Kural:** Farz kılan bir kimse, nafilâ kılana uyamaz (ancak nafilâ kılan farz kılanı uyabilir).
 - **Cemaat o namazı “farz” niyetiyle kıldığı için,** imamın (nafilâ kılanın) durumu cemaatin durumundan daha “zayıf” kalmaktadır.
 - **Bu nedenle Hanefîlere göre,** farzı kılmış birinin aynı namazı kıldırması geçerli olmaz; cemaatin namazı bozulur.
- b) **Şafii Mezhebi (Caiz):** Şafii fıkında kural daha esnektir.
 - **Kural:** Farz kılanın nafilâ kılana, nafilâ kılanın da farz kılanı uyaması caizdir.
 - **Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Muaz b. Cebel’in (r.a.),** Efendimiz ile yatsı namazını kılıp sonra kendi mahallesine giderek aynı namazı onlara kıldırıldığı bilinmektedir.
 - **Bu durumda imam nafilâ, cemaat ise farz sevabı alır.**
- c) **Diğer Durumlar**
 - **Maliki ve Hanbeli:** Genel olarak Hanefî görüşüne yakındırlar; imamın kıldırıldığı namazın cinsinin, cemaatin namazıyla aynı veya daha üstün olması gerektiğini savunurlar.

- İstisna: Eğer imam namazı kıldıktan sonra cemaat bulamamış bir topluluğa sevap kazanmaları için eşlik ediyorsa (kendisi uyan kişi ise), bu durum tüm mezheplerde “cemaat sevabı” için teşvik edilmiştir.

Tablo 1: Soruların Soruların Özet Cevapları

Mezhep	Hüküm	Gerekçe
Hanefi	Caiz Değil	Nafile kılan, farz kılana imamlık yapamaz.
Şafii	Caiz	Niyetlerin farklı olması imama uymaya engel değildir.
Diyanet Görüşü	Caiz Değil	Türkiye'de yaygın olan Hanefi içtihadı esas alınır.

2.3. Sehiv secdesini yapmayı unutan kişinin ne yapması gerekir?

Namazda sehiv secdesini yapmayı unutan kişi, namazın durumuna göre hareket eder:

- Eğer namazın üzerinden çok zaman geçmediyse ve kişi namazdan hemen sonra konuşmak, yemek, içmek, kıbleden dönmek gibi namazı bozan bir eylemde bulunmadıysa: Hemen oturduğu yerde iki defa sehiv secdesi yapar ve tahiyyat, sallı-barık ve rabbena dualarını okuyup selam vererek namazını tamamlar.
- Eğer namazın üzerinden uzun zaman geçmişse veya namazı bozan bir eylem (konuşmak, abdestin bozulması vb.) gerçekleşmişse: Sehiv secdesi yapması gerekmez. Ancak namazın eksik kılındığı düşünülüyorsa, namazı iade etmek (yeniden kılmak) daha faziletli görülmüştür.

Özetle: Selam verdikten hemen sonra hatırlandıysa secdeler yapılır; üzerinden vakit geçtiyse namazı yeniden kılmak gerekir.

2.4. İş gereği hafta içi başka bir şehirde çalışıp hafta sonlarında evine dönen kişi çalıştığı yerde seferi olur mu?

Diyanet ve genel İslâm hukuku çerçevesinde bu durum oldukça merak edilen ve günlük hayatı etkileyen bir konu. Bir kişinin hafta içi başka bir şehirde

çalışıp hafta sonu evine dönmesi durumunda “seferi” olup olmayacağı, çalıştığı yerin “vatan-ı ikamet” sayılıp sayılmadığına bağlıdır. İşte bu durumun fıkhi boyutları:

1. Mesafe ve Süre Kriteri

Bir kişinin seferi sayılabilmesi için temel şart, yerleşik olduğu yerden en az 90 km (yaklaşık 18 saatlik yürüyüş mesafesi) uzağa gitmesidir.

15 Günden Az Konaklama: Eğer gittiğiniz yerde 15 günden daha az kalırsanız seferi olursunuz.

Hafta İçi/Hafta Sonu Döngüsü: Sizin durumunuzda hafta içi çalışıp her hafta sonu evinize döndüğünüz için, çalışma yerinizde aralıksız 15 gün kalmamış oluyorsunuz.

2. Çalışılan Yer “Vatan-ı İkamet” mi?

Burada iki farklı görüş ve uygulama öne çıkmaktadır:

Genel Görüş (Seferilik devam eder): Eğer gittiğiniz şehirde aileniz yoksa ve orada kalıcı olarak yerleşmeyi düşünmüyorsanız, her hafta sonu asıl vatanınıza (ailenizin yanına) döndüğünüz için çalışma yerinde seferi sayılırsınız. Çünkü 15 günlük kesintisiz kalma süresi her hafta sonu eve dönüşle kesintiye uğrar.

İstisnai Durum (*Vatan-ı ikamet edinme*): Eğer çalıştığınız yerdeki düzeniniz kalıcıysa (örneğin orada da size ait veya kiralık bir eviniz varsa, eşyalarınız oradaysa) ve niyetiniz orayı ikinci bir yuva haline getirmekse, bazı alimlere göre orası da sizin için vatan-ı ikamet olur ve orada tam namaz kılarırsınız.

Tablo 2: Namazların Kılınışı Özet Cevaplar

Durum	Namazın Kılınışı
Yolculuk Esnasında	4 rekatlı farzlar 2 rekat kılınır (Kasr).
Çalışılan Şehirde (Hafta İçi)	Ailenizin yanına her hafta dönüyorsanız seferisiniz (namazları kısaltırsınız).
Asıl Evinizde (Hafta Sonu)	Kendi evinizde (Vatan-ı Asli) her zaman mukimsiniz (namazları tam kılarırsınız).

2.5. Bir öğrencinin burs olarak aldığı para nisap miktarına ulaşırsa zekât vermesi gerekir mi?

Öğrencilik yılları zaten ekonomik olarak “hayatta kalma savaşı” gibi geçerken bir de zekât konusunun gündeme gelmesi kulağa biraz garip gelebilir, ama fıkhi açıdan durum oldukça net kriterlere bağlıdır.

Kısa cevap: Evet, eğer şartlar sağlanıyorsa öğrenci de zekât verir. İslâm hukukunda zekât mükellefiyeti için “öğrenci olmak” veya “çalışıyor olmak” gibi bir ayırım yoktur; belirleyici olan zenginlik statüsüdür. İşte bu durumun gerçekleşmesi için gereken temel şartlar:

1. Nisap Miktarına Ulaşmak

Öğrencinin elindeki para (burs, aile yardımı veya birikim toplamı), temel ihtiyaçları ve borçları dışında 80,18 gram altın (veya buna eşdeğer nakit/ticari mal) değerine ulaşmalıdır.

Önemli: Alınan bursun o ayki geçim için harcanan kısmı değil, birikmiş olan net tutar dikkate alınır.

2. Havalân-ı Havl (Bir Yıl Geçmesi)

Paranın sadece nisaba ulaşması yetmez. Bu miktarın üzerinden tam bir kameri yılın (354 gün) geçmesi gerekir.

Eğer öğrenci nisap miktarına ulaştıktan sonra yıl içinde parayı harcar ve para nisabın altına düşerse zekât gerekmez.

Yıl sonunda hala nisap miktarı veya üzerinde bir parası varsa, eldeki toplam miktarın %2,5’ini (1/40) zekât olarak verir.

3. Asli İhtiyaçlar ve Borç

Öğrencinin barınma, eğitim giderleri, ulaşım ve beslenme gibi asli ihtiyaçları için ayırdığı veya bu kalemler için borçlandığı tutarlar nisap hesabına dahil edilmez. Borçlar düşüldükten sonra kalan miktar nisabın üzerindeyse yükümlülük başlar.

Özetle Mantık Şudur: Zekât, “zenginden alınıp fakire verilen” bir ibadettir. Bir öğrenci, biriktirdiği burslarla “dinen zengin” sayılacak bir meblağa ulaşmışsa ve bu para bir yıl boyunca elinde kalmışsa, artık o da veren el konumuna geçmiş sayılır.

Küçük bir not: Eğer burs, öğrenciye sadece belirli bir eğitim masrafını karşılaması şartıyla (şartlı bağış) veriliyorsa ve öğrenci bu parayı dilediği gibi tasar-

ruf edemiyorsa durum değişebilir. Ancak genel olarak hesaba yatan ve harcama yetkisi öğrencide olan burslar mülkiyet sayılır.

2.6. İhrama girmiş olan bir kişi hasta olduğu için tavaf ve say yapmadan bir gün süreyle elbise giyerse ne yapması gerekir?

İhramlıyken hastalık gibi bir zaruret sebebiyle elbise giymek, ihram yasaklarının ihlali kapsamına girer ancak bu durumda ceza (dem) gerekip gerekmediği, elbisenin ne kadar süreyle giyildiğine bağlıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın hac ve umre ilmi haline göre durum şöyledir: Ne Yapılması Gerekir?

Süre Bir Günden Az İse: Eğer kişi elbiseyi bir günden az bir süre giymişse, ceza olarak bir sadaka-i fitır (bir kişiyi bir gün doyuracak kadar para veya yiyecek) vermesi gerekir.

Süre Bir Gün veya Daha Fazla İse: Elbise tam bir gün veya daha fazla süreyle giyilmişse, bu durumda ceza olarak bir küçükbaş hayvan (koyun veya keçi) kesmesi (dem) gerekir.

Önemli Not:

İhramdan Çıkmak: Hasta kişi, tedavisi bittikten veya sağlığı el verdikten sonra ihram yasaklarına uymaya devam eder. Tavaf ve sa’y yapmadan ihramdan çıkmış sayılmaz. İyileşince tavaf ve sa’yini yapıp ihramdan çıkmalıdır.

Tevbe: Bu durumun zarurettten kaynaklandığını belirtip Allah’tan mağfiret dilemek (istiğfar etmek) uygun olur.

Özetle: Bir günden az ise sadaka, bir gün veya fazlası ise kurban kesilmesi gerekir.

2.7. Müşterinin görmeden satın aldığı bir malı daha sonra gördüğünde alışveriş akdini feshetme hakkı var mıdır? (İslâm Hukukuna göre)

İslâm hukukunda bu duruma “Görmeyerek Satın Alma Muhayyerliği” (Hıyârü’r-ru’ye) denir. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna (Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezheplerine) göre, görmeden satın alınan bir malda alıcının fesih hakkı sabittir. İşin fihki boyutu şu şekilde işler:

1. Temel Kural

Alıcı, daha önce görmediği bir malı satın aldığı anda, akit (sözleşme) kurulmuş sayılır ancak bağlayıcı (lâzım) değildir. Alıcı malı gördüğünde iki seçeneğe sahiptir:

* Malı kabul edip satışı kesinleştirmek.

* Hiçbir sebep göstermeksizin akdi tek taraflı olarak feshetmek.

2. Bu Hakkın Şartları

Bu hakkın geçerli olması için bazı temel unsurlar mevcuttur:

Malın Belirli Olması: Malın cinsi, türü ve temel vasıfları söylenmiş olmasıdır (Aksi takdirde “belirsizlik” yani garar nedeniyle akit zaten geçersiz olabilir).

Malın Görülmemiş Olması: Alıcı, satın alma anında malı görmemiş olmasıdır. Eğer daha önce görüp sonra aldıysa bu hak düşer (malın özelliği değişmediği sürece).

Zaman Sınırı: Mal görülür görülmez karar verilmelidir. Malı görüp de kabul ettiğine dair bir işaret gösterirse (örneğin kullanmaya başlarsa veya “tamam aldım” derse) fesih hakkı düşer.

3. Satıcı İçin Geçerli mi?

Burada önemli bir ayrıntı vardır: Görme muhayyerliği sadece alıcıya tanınan bir haktır. Satıcı, kendi malını görmeden satsa bile, mal teslim edildiğinde “Ben bunu ucuza satmışım, vazgeçtim” diyerek akdi bozamaz.

Özetle: İslâm hukukuna göre “Görmediğim şeyi satın aldım, gördüğümde ise vazgeçtim” demek meşru bir haktır. Bu hak, alıcıyı bilmediği bir malın riskinden korumayı amaçlar.

2.8. Kişinin bir borca kefil olması karşılığında ücret alması caiz midir?

İslâm hukukuna göre bu sorunun cevabı, kefaletin niteliğine ve günümüz şartlarına göre iki farklı boyutta ele alınmaktadır.

1. Temel Hüküm: Caiz Değildir

Klasik İslâm fıkhnına göre kefalet, “teberru” (karşılıksız yardım/iyilik) akdi kabul edilir.

Yardımlaşma Esası: Kefillik, bir insanın zor durumdaki başka bir insana yardım etmesi esasına dayanır.

Faiz Riski: Kefil, borçlu borcunu ödemediğinde bu borcu üstlenir. Eğer kefil bu hizmeti için para alırsa, borçlunun borcu arttığı için bu işlem faiz (riba) kapsamına girebilir.

Sonuç: Kişinin kefil olması karşılığında doğrudan bir ücret (komisyon) şart koşması caiz görülmemiştir.

2. İstisnalar ve Modern Uygulamalar

Günümüzde özellikle ticari hayatta bankacılık işlemleri (teminat mektupları vb.) için bu konu tekrar değerlendirilmiştir.

Masraflar: Kefil, kefalet işlemi için yaptığı belgelenebilir gerçek masrafları (noter gideri, ulaşım vb.) borçludan talep edebilir. Bu ücret değil, masraftır.

Zaruret ve Kurumsal Kefalet: Bazı günümüz alimleri, özellikle ticari hayatta teminat bulmanın zorlaştığı durumlarda veya kurumsal kefaletlerde (banka mektupları gibi) makul bir komisyon alınmasının faiz değil, hizmet ücreti olarak değerlendirilebileceği görüşündedir. Ancak bu durum, bireysel dostluklar arası kefaletten ayrı tutulur.

Özetle: Şahıslar arasındaki yardımlaşma amaçlı kefalette ücret almak caiz değildir. Ticari ve kurumsal teminat işlemlerinde ise masraf ve hizmet komisyonu konusunda farklı yorumlar mevcuttur.

2.9. Leasing (Finansal kiralama) sistemi ile alışveriş caiz midir?

Finansal kiralama (leasing), hem hukukî hem de fikhî açıdan karmaşık ama oldukça yaygın bir yapıya sahiptir. İslâm fikhî penceresinden bakıldığında, bir işlemin “caiz” olabilmesi için sözleşmenin içeriği ve uygulama biçimi belirleyici rol oynar.

İşte bu konunun ana hatları:

1. Leasing Neden Genelde Caiz Görülür?

Birçok İslâm alimi ve fikhî kurulu (örneğin TDV İslâm Ansiklopedisi ve çeşitli fikhî konseyleri), belirli şartlara uyulması kaydıyla leasingi mubah (caiz) kabul eder. Temel mantık şudur:

* Bir malın mülkiyeti kiralayanda kalırken, kullanım hakkının bedel karşılığı devredilmesi bir kira sözleşmesidir.

* Sürenin sonunda malın kiracıya devredilmesi ise ayrı bir hibe veya satış vaadidir.

2. Dikkat Edilmesi Gereken Şartlar

Leasingin “faizli kredi” mekanizmasından ayrışması ve helal dairesinde kalması için şu hususlar kritiktir:

Sözleşme Netliği: Kira süresi ve taksit tutarları başlangıçta net olarak belirlenmelidir.

Hasar ve Bakım: İslâm fikhına göre kiralık malın mülkiyeti kiralayanda olduğu için, kullanıcı hatası dışındaki (mücbir sebepler, yapısal arızalar vb.) büyük

masraflar ve malın yok olması riski kural olarak mal sahibine (kiralayan firmaya) aittir. Eğer tüm risk ve masraflar tamamen kiracıya yüklenirse, bu durum fıkhen sorunlu görülebilir.

Gecikme Cezaları: Ödemelerin gecikmesi durumunda uygulanan “gecikme faizi” en hassas noktadır. Katılım finans ilkelerine göre bu cezaların faiz geliri olarak şirkete kalmaması, genellikle hayır kurumlarına bağışlanması şart koşulur.

3. Operasyonel vs. Finansal Kiralama

Operasyonel Kiralama: Saf bir kiralama olduğu için fıkhen en sorunsuz olanıdır.

Finansal Kiralama (Mülkiyet Devri ile): “İcare ve İktina” (mülkiyetle sonuçlanan kiralama) olarak bilinir. Burada kira sözleşmesi ile satış sözleşmesinin birbirine karışmaması, yani “iki satışın tek bir akitte” yapılmaması (belirsizliğin giderilmesi) gerekir.

Özetle: Eğer leasing işlemini bir katılım bankası (faizsiz finans kurumu) üzerinden yapıyorsanız, bu kurumların danışma kurulları sözleşmeleri fıkhi standartlara (AAOIFI gibi) göre düzenlediği için işleminiz genel olarak caiz kabul edilir. Ancak geleneksel bankalar üzerinden yapılan ve klasik kredi mantığıyla işleyen (faiz içeren) leasing modellerinde ihtiyatlı davranmak gerekir.

Küçük bir not: Kişisel durumunuz veya spesifik bir sözleşme metni söz konusuysa, bir fıkıh uzmanına danışmak en sağlıklı yoldur.

2.10. Bir mal ya da ürünü belli bir fiyattan satmak üzere vekil kılınan kişi bu malı daha yüksek fiyata satabilir mi?

İslâm hukukuna göre bu durum, vekilin azledilip edilmediğine ve aralarında yapılan sözleşmenin şartlarına göre değişiklik gösterir. Genel kural şudur:

1. Fiyatın Belirlenmesi

Fiyat Şart Koşulmuşsa: Eğer mal sahibi, vekile “Bu malı 1000 TL’ye sat” diyerek net bir fiyat belirlemişse, vekilin bu malı daha yüksek bir fiyata satması caizdir. Vekilin aldığı fazla para, yine mal sahibine aittir; ancak bu durumda vekilin mal sahibinden daha fazla ücret talep etme hakkı doğabilir (anlaşmaya bağlı olarak).

Fiyat Şart Koşulmamışsa: Eğer mal sahibi fiyat belirlememiş ve “Piyasasına göre sat” demişse, vekil malı rayiç bedelinden (piyasa değerinden) satmalıdır.

2. Malın Kendi Üzerine Alınması

Vekil, mal sahibinin belirlediği fiyatı ödeyip malı kendi üzerine alarak daha yüksek bir fiyata satabilir. Ancak burada kritik nokta, vekilin fiyatı kendi üzerine alırken mal sahibini zarara uğratmamasıdır.

Özetle: Vekil, mal sahibinin belirlediği fiyatın altına satamaz (mal sahibinin izni yoksa), ancak üstüne satabilir.

Önemli Not: Eğer vekil, mal sahibiyle sözleşme yaparken “Bu malı satar-san 1000 TL’nin üzerindeki meblağ senindir” gibi bir anlaşma yapmışsa, vekil daha yüksek bir fiyata satıp aradaki farkı alabilir.

3. Belirlenen Fıkhi Problemlere Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Vermiş Olduğu Cevaplar

Çalışmanın ilk bölümünde, bir yapay zekâ uygulaması olan Google Gemini’nin belirlenen 10 fikhî meseleye verdiği yanıtları paylaşmıştık. Bu bölümde ise kapsamlı bir karşılaştırmaya geçmeden önce, aynı meselelere dair Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevapları aktaracağız. Elde edilen yazılı metinlerin yanı sıra bazı sorular için video içeriklere de yer verilmiş; bu videolara erişim sağlamak amacıyla cevapların alt kısmına karekodlar eklenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görüntülü fetva hizmeti sunması, çağın gereksinimlerinin göz ardı edilemeyeceğini ve fıkıh ilminin doğasının bu teknolojik gelişmeleri desteklediğini açıkça ortaya koymaktadır.

3.1. Tek başına namaz kılan bir kimse, kıraatin gizli yapılması istenen namazlarda kıraati sesli yaparsa namazı sahih olur mu?

Tek başına namaz kılmakta olan bir kimsenin kıraatin gizli olması gereken namazlarda (öğlen-ikindi ve gündüz kılınan nafil namazlar) kıraati açıktan okuması durumunda namazının sahih olup olmadığı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve konuya açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

“Tek başına namaz kılarken öğle ve ikindi namazları ile gündüz kılınan sünnet namazlarda gizli okumak yani kendisi işitebilecek derecede diliyle telaffuz etmek, namazın vâciplerindendir. Namazın vâciplerinden herhangi birinin bilerek terk edilmesi durumunda namazın yeniden kılınması; unutulmuş olarak yapılmaması hâlinde ise sehiv secdesi yapılması gerekir. Dolayısıyla gizli okunması gereken yerde, açıktan okuyan kişi, bunu bilerek yapmışsa namazını yeniden kılmalı; farkında olmadan yapmışsa namazın sonunda sehiv secdesi yapmalıdır.”⁶

6 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024), 157

3.2. Bir farz namazı kaldırmış veya kılmış olan bir kimse, aynı namaz için başka bir cemaate namaz kaldırabilir mi?

Herhangi bir farz namazını kılmış veya cemaate kaldırmış bir kimse aynı namaz için başka bir cemaate namaz kaldırıp kaldıramayacağı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve konuya açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

“İmam, kılınan namazın türü itibarıyla, kendisine uyan kişiden aşağı durumda olmamalıdır. Ancak cemaat imamdan daha aşağı durumda olabilir. Buna göre; nâfile namaz kılan kimse farz namaz kılana imam olamaz; fakat farz namaz kılan ise nâfile namaz kılana imam olabilir. Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Farz namaz, bir günde iki kere kılınmaz.” Bir vaktin namazı iki kere kılınamayacağına göre, ikinci kere kılınan namaz nâfile olacaktır. Bu durumda imam cemaatten daha alt konumda olacağından o kişinin imamlığı geçerli olmaz. Şâfiî ve Hanbelîlerde tercih edilen görüşe göre farz namaz kılacak olan kişi, nâfile namaz kılana uyabilir. Bu içtihatlara göre bir vaktin farz namazını kılmış olan kimse aynı vakit için başkalarına imam olabilir. Kendi kıldığı nâfile, cemaatin namazı da farz olarak geçerli olur.”⁷

3.3. Sehiv secdesini yapmayı unutan kişinin ne yapması gerekir?

Namazda sehiv secdesini gerektirecek bir durumun vaki olmasından sonra sehiv secdesini yapacak olan kimsenin yanılarak veya unutarak sehiv secdesini terki sonrasında ne yapması gerektiği hususuna Din İşleri Yüksek Kurulunca verilen fetva şu şekildedir:

“Yapılması gereken sehiv secdesini yanılarak veya unutarak terk eden bir kimse, eğer selâm verdikten sonra gülmek, konuşmak, yönünü kıbleden çevirmek gibi namaza aykırı bir işte bulunursa veya sehiv secdesi yapmaya vakit kalmaz ise bu kimseden sehiv secdesi düşer. Namazı iade etmesi de gerekmez. Ancak namaza aykırı bir davranışta bulunmadan secdeyi hatırlarsa hemen secde eder.”⁸

3.4. İş gereği hafta içi başka bir şehirde çalışıp hafta sonlarında evine dönen kişi çalıştığı yerde seferi olur mu?

İş dolayısıyla hafta içlerinde başka bir belde, şehirde çalışan ancak hafta sonlarında evine, evinin bulunduğu beldeye şehre gelen bir kimsenin seferilik durumu hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve meseleye açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

“Sürekli gidip geldiği iş yeri en az 90 km uzakta olan ve iş yerinin bulunduğu yerde her defasında Hanefîler’e göre 15, Şâfiîlere göre 4 günden az kalan kişinin,

7 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 207.

8 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 247-248.

iş yerinin bulunduğu şehirde otel, misafırhane vb. bir yerde kalıyorsa orada seferî sayılır. Kendi mülkiyetinde veya kiraladığı bir meskende kalıyorsa, iş yerinin bulunduğu yerde seferî olmaz.”⁹

3.5. Bir öğrencinin burs olarak aldığı para Nisap miktarına ulaşırsa zekât vermesi gerekir mi?

Bir öğrencinin burs olarak kendisine gelen para nisap miktarına ulaştığında bu para üzerinden zekât vermesinin gerekli olup olmadığı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve meseleye açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

“Bir yıllık borcu ve temel ihtiyaçları dışında 24 ayardan 80,18 gr. veya daha fazla altına veya bu değerde para veya ticaret malına sahip olan bir kimse, buna mâlik olduğu günden itibaren üzerinden bir yıl geçtiğinde, zekât vermekle yükümlü olur. Zekâta tâbi olan paranın alınan yardımlardan ve burs paralarından oluşması durumu değiştirmez.”¹⁰

3.6. İhrama girmiş olan bir kişi hasta olduğu için tavaf ve say yapmadan bir gün süreyle elbise giyerse ne yapması gerekir?

Hac veya umre ibadetini ifa etmek üzere kutsal beldelerde olan bir kimse- nin ihramlı iken hastalanması neticesinde tavaf ve say ibadetlerini gerine getir- meden bir gün süre ile elbise giymesi durumunda ne yapması gerektiği hususun- da Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve meseleye açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

“İhrama girdikten sonra hasta olduğu için en az bir gündüz veya bir gece elbi- se giyen kişi, iyileşir iyileşmez tekrar ihram bezlerine bürünerek tavaf ve sa‘yini yapar. Bu durumdaki kişi bir küçükbaş hayvan kesmek, üç gün oruç tutmak veya altı fakire sadaka vermek seçeneklerinden birini tercih edebilir. Giyim süresi bir gündüz veya bir geceden az olursa bir sadaka-i fitr verir veya bir gün oruç tutar.”¹¹

3.7. Müşterinin görmeden satın aldığı bir malı daha sonra gördüğünde alışveriş akdini feshetme hakkı var mıdır?

Müşteri tarafından görmeden satın alınan bir malın daha sonra görüldü- ğünde yapılmış olan alışveriş akdini feshetme hakkının bulunup bulunmadığı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve meseleye açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

9 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 234.

10 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 279.

11 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 371-372.

“Müşterinin, görmeden satın aldığı bir malı, daha sonra gördüğünde, alışveriş akdini feshetme hakkı vardır. Bu hakka görme muhayyerliği denilir. Peygamberimiz (s.a.v.), “Görmediği bir şeyi satın alan kimse, onu gördüğü zaman muhayyeridir.” buyurmuştur. Ancak görme muhayyerliğinin sabit olması için akde konu olan malın, fesih işlemine elverişli durumda olması gerekir. Malın, buğday-arpa gibi tahıl ürünleri ve hiç kullanılmamış otomobilde olduğu gibi misli (standart/sabit nitelikte) olması durumunda tek bir örneğinin görülmesi yeterlidir. Hayvan veya ikinci el otomobillerde olduğu gibi kıyemî (standart olmayan, değişken) mallarda ise her bir mal ya da ürün için ayrı ayrı görme muhayyerliği vardır. Görme muhayyerliği sadece alıcı için söz konusudur. Satıcı görmediği bir malını satarsa onun için görme muhayyerliği olmaz. Çünkü malı satmadan önce onu görebilirdi. Dolayısıyla bu hakkını kaybetmiş sayılır.”¹²

3.8. Kişinin bir borca kefil olması karşılığında ücret alması caiz midir?

Kişinin bir borç meselesinde kefil olması durumunda kefilliği karşılığında ücret almasının caiz olup olmadığı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve meseleye açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

“Kefâlet, bağış (teberru) niteliğindedir. Dolayısıyla kefilin, kefâlet akdine karşılık ücret almayı şart koşması caiz değildir. Zira ücret almak teberru kavramına aykırıdır. Gerektiğinde asıl borçlunun borcunu ödeyeceği için kefil aynı zamanda borç veren konumundadır. Kefâlete karşılık ücret alması hâlinde faizli işlemde bulunmuş olur. Ancak günümüzdeki bazı ilim adamları ücretsiz kefil bulunmaması hâlinde, ihtiyaç sebebiyle maslahata binaen borçlunun teminat mektubunda olduğu gibi ücret karşılığı kefâlet akdi yapmasının caiz olacağı kanaatindedirler.”¹³

3.9. Leasing (Finansal kiralama) sistemi ile alışveriş caiz midir?

Leasing sistemi ile yani finansal kiralama yoluyla alışveriş yapmanın caiz olup olmadığı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve meseleye açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

“Leasing (finansal kiralama); makine, teçhizat, taşıt aracı ve benzeri menkul veya gayrimenkul malların; bu mallara ihtiyaç duyan müteşebbislere bir kira sözleşmesi çerçevesinde kiralınmasını, kira süresi bitiminde de önceden belirlenen fiyat karşılığında satışını esas alan orta vadeli bir finansman yöntemidir. Esasında burada yapılan işlem; malın taksitle satılıp, mülkiyetinin taksitin bitimine kadar ertelenmesi ve daha sonra devredilmesinden ibarettir. Nitekim bazı muasır âlimlere göre de bu uygulama, satış ile kiranın birleşmesinden doğan yeni bir akitir. Buna göre günümüz ticaret örfünde önemli bir yeri olan ve taraflar arasında aldatma ve anlaşmazlığa neden olmayan leasing işlemi fıkhen yapılabilir.”¹⁴

12 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 607-608.

13 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 621-622.

14 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 629.

3.10. Bir mal ya da ürünü belli bir fiyattan satmak üzere vekil kılınan kişi bu malı daha yüksek fiyata satabilir mi?

Bir mal veya ürünü belirli bir fiyat karşılığında satması hususunda görevlendirilen yani vekil kılınan kişinin bu mal veya ürünü daha yüksek bir mebla karşılığında satmasının caiz olup olmadığı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu bir fetva yayınlamış ve meseleye açıklık getirmiştir. Verilen fetva şu şekildedir:

“Bir mal ya da ürünü belli bir fiyattan satmak üzere vekil kılınan kişi bu malı müvekkilinin hayrına olacak şekilde daha yüksek bir fiyata satıp bedeli de bütünü ile müvekkiline teslim ederse yaptığı bu işlem caiz olur. Fakat müvekkilin belirttiği fiyatın üstündeki miktarı kendisi alamaz. Ancak müvekkil “Şu kadara sat; üzerinde satarsan fazlası senindir.” derse bu fazlalığı alması caiz olur.”¹⁵

4. Elde Edilen Verilerin Mukayesesi

İlk iki bölümde elde etmiş olduğumuz veriler bu başlık altında mukayese edilecektir. Konuların karışmaması maksadıyla her fikhî olay ayrı ayrı mukayese edilecektir.

4.1. Tek başına namaz kılan bir kimse, kıraatin gizli yapılması istenen namazlarda kıraati sesli yaparsa namazı sahih olur mu?

Tek başına namaz kılmakta olan bir kimsenin kıraatin gizli yapılması istenen namazlarda kıraatin açıktan yapılması durumunda namazın sahih olup olmadığı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu gizli okunması gereken yerde, açıktan okuyan kişinin bunu bilerek yapması halinde namazını yeniden kılması gerektiğini ancak farkında olmadan yapması halinde ise namazın sonunda sehiv secdesi yapması gerektiğini söylemiştir. Google gemini ise kıraatin sessiz yapılması gerektiği namazlarda kıraatin sesli yani açıktan yapılması durumunda namazın sıhhatine engel bir durum olmadığını, namazın geçerli olduğunu ancak tenzihen mekruh olduğunu söylemektedir. Görüldüğü üzere Google gemini bu fikhî problemde ortaya koymuş olduğu görüş Din İşleri Yüksek Kurulunun ortaya koymuş olduğu görüş ile uyuşmamaktadır.

4.2. Bir farz namazı kıldırmış veya kılmış olan bir kimse, aynı namaz için başka bir cemaate namaz kaldırabilir mi?

Bir farz namazını kılmış veya kıldırmış olan bir kimsenin aynı namaz için bir başkasına veya başkalarına imamlık yapıp yapamayacağı hususunda Din İşleri Yüksek Kurulu fetvasında bu kişinin imamlık yapması halinde imamlığının geçerli olmadığı bildirilmiştir. Şafî ve Hanbelî mezheplerinin ise bu hususta kişinin imamlığının geçerli olduğunu söylediğini aktarmıştır. Yapay zekâ uygulaması

15 Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar*, 632.

olan Google gemini ise Hanefilere göre imamlığının caiz olmadığını, Şafilere göre caiz olduğunu, Hanbeli ve Malikilerin Hanefilere yakın olduğunu ve Diyanet İşleri Başkanlığının da caiz dediğini aktarmıştır. Görüldüğü üzere Google gemini mezheplerin görüşlerini aktarma hususunda hata etmiştir. Verilen cevap Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevap ile uyushmamaktadır.

4.3. Sehiv secdesini yapmayı unutan kişinin ne yapması gerekir?

Namaz esnasında sehiv secdesini yapmayı unutan bir kimsenin namazı bitirdikten sonra ne yapması gerektiği sorusuna yapay zekâ uygulaması Google gemini ile Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevaplar incelendiğinde elde edilen cevapların uyushuğu görölmektedir.

4.4. İş gereği hafta içi başka bir şehirde çalışıp hafta sonlarında evine dönen kişi çalıştığı yerde seferi olur mu?

İş dolayısıyla hafta içlerinde A şehirde çalışan bir kimse hafta sonlarında b şehrindeki evine dönmektedir. A şehirde seferi olur mu sorusuna yapay zekâ uygulaması Google gemini ile Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevaplar incelendiğinde elde edilen cevapların uyushuğu görölmektedir.

4.5. Bir öğrencinin burs olarak aldığı para Nisap miktarına ulaşırsa zekât vermesi gerekir mi?

Öğrenci olan a kişisi kendisine verilen burslar neticesinde Nisap miktarı derecesinde bir birikime ulaşırsa zekâtla sorumlu olur mu sorusuna yapay zekâ uygulaması Google gemini ile Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevaplar incelendiğinde elde edilen cevapların uyushuğu görölmektedir.

4.6. İhrama girmiş olan bir kişi hasta olduğu için tavaf ve say yapmadan bir gün süreyle elbise giyerse ne yapması gerekir?

Hac veya Umre ibadetini yerine getirmek için kutsal topraklarda buluna ve ihrama girmiş olan a kişi hastalık nedeni ile tavaf ve say ibadetlerini yerine getirmeden bir gün süre ile elbise giymiş ise ne yapması gerektiği sorusuna yapay zekâ uygulaması Google gemini ile Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevaplar incelendiğinde elde edilen cevapların uyushuğu görölmektedir.

4.7. Müşterinin görmeden satın aldığı bir malı daha sonra gördüğünde alışveriş akdini feshetme hakkı var mıdır?

A kişisi görmediği bir malı b kişisinden satın almıştır. Daha sonra a kişisi satın aldığı malı gördükten sonra yapılmış olan bu akdi feshetme hakkı var mıdır sorusuna yapay zekâ uygulaması Google gemini ile Din İşleri Yüksek Kurulu

tarafından verilen cevaplar incelendiğinde elde edilen cevapların uyuştuğu görülmektedir.

4.8. Kişinin bir borca kefil olması karşılığında ücret alması caiz midir?

A kişisi b kişinin borcuna kefil olması karşılığında ücret alması caiz midir sorusuna yapay zekâ uygulaması Google gemini ile Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevaplar incelendiğinde elde edilen cevapların uyuştuğu görülmektedir.

4.9. Leasing (Finansal kiralama) sistemi ile alışveriş caiz midir?

Finansal kiralama sistemi ile yapılan alışverişlerin caiz olup olmadığı sorusuna yapay zekâ uygulaması Google gemini ile Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevaplar incelendiğinde elde edilen cevapların uyuştuğu görülmektedir.

4.10. Bir mal ya da ürünü belli bir fiyattan satmak üzere vekil kılınan kişi bu malı daha yüksek fiyata satabilir mi?

Bir ürün veya malı belirli bir fiyat karşılığında satması için a kişisi tarafından vekil kılınan b kişisi bu malı daha yüksek bir meblağa karşılığında satabilir mi sorusuna yapay zekâ uygulaması Google gemini ile Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevaplar incelendiğinde elde edilen cevapların uyuştuğu görülmektedir.

Sonuç

İslâmi ilimler alanında kullanımı giderek yaygınlaşan yapay zekâ uygulamaları, gün geçtikçe hem çeşitlenmekte hem de teknik açıdan daha gelişmiş bir yapıya kavuşmaktadır. Dijital teknolojilerin hızlı gelişimiyle birlikte bilgiye erişim yolları önemli ölçüde değişmiş, bu durum özellikle akademik ve ilmi araştırmaların yöntem ve araçlarını da etkilemektedir. Nitekim günümüzde yapay zekâ tabanlı uygulamalar yalnızca teknik veya mühendislik alanlarında değil; tefsir, hadis, kelam ve İslâm hukuku gibi klasik İslâmi ilim disiplinlerinde de çeşitli amaçlarla kullanılmaktadır. Araştırmacılar, öğrenciler ve genel kullanıcı kitlesi tarafından bu uygulamalara yöneltilen soruların sayısı her geçen gün artmakta; söz konusu sistemler de bu sorulara farklı kaynaklardan yararlanarak çeşitli cevaplar ve değerlendirmeler üretmektedir.

Toplumun geniş bir kesimi tarafından aktif biçimde kullanılan yapay zekâ uygulamaları, bilgiye hızlı erişim sağlaması, farklı görüşleri bir araya getirebilmesi ve kullanıcıya pratik çözümler sunabilmesi gibi özellikleri sebebiyle dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, bu uygulamalar tarafından üretilen cevapların

ilmî doğruluğu, güvenilirliği ve kaynaklara dayanma derecesi tartışmaya açık bir konu hâline gelmektedir. Özellikle dinî ve fikhî meseleler söz konusu olduğunda, verilen bilgilerin sahih kaynaklara dayanması ve doğru bir metodoloji ile sunulması büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle yapay zekâ sistemlerinin sunduğu bilgilerin akademik ölçütler çerçevesinde değerlendirilmesi ve ilmî disiplinlerin temel prensipleriyle karşılaştırılması gerekmektedir.

Bu çalışmada da söz konusu gelişmelerden hareketle yapay zekâ uygulaması olan Google Gemini'nin İslâm hukuku alanındaki sorulara verdiği cevapların mahiyeti ele alınmış ve bu cevapların Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından verilen cevaplar ile ne ölçüde örtüştüğü incelenmiştir. İnceleme ibadet hukuku, borçlar hukuku ve ticaret hukuku alanlarında belirlenen fikhî meseleler üzerinden yapılmıştır. Yapılan bu incelemeler neticesinde yapay zekâ uygulamalarının fetva alanında önemli kolaylıklar sağlayabileceğini ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, yapay zekâ tarafından üretilen cevapların mutlak doğru olarak değerlendirilmemesi ve güvenilir kaynaklar ile teyit edilmesi gerektiği asla unutulmamalıdır. Nitekim Google gemini tarafından üretilen cevaplarda yanlışlıkların bulunduğu, mezhep görüşlerinin aktarımında hataların yapıldığı gözlemlenmiştir.

Günümüzde yapay zekâ teknolojisine karşı mesafeli durmak artık gerçekçi bir yaklaşım değildir. Müslüman araştırmacıların, yapay zekâ ve benzeri teknolojik gelişmeleri yakından takip etmesi ve bu alanlarda aktif rol alması büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle, bilimsel çalışmalar için öncelikli konuların belirlenmesi ve araştırmacıların ihtiyaç duyduğu desteğin sağlanması bir zorunluluktur.

KAYNAKÇA

- Atar, Fahrettin. “Fetva”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- CBDDO, Cumhurbaşkanlığı Dijital Dönüşüm Ofisi. “Yapay Zekâ”. Erişim 12 Mart 2026. <https://cbddo.gov.tr/sss/yapay-zekâ/>
- Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2024.
- Ebü'l-Abbâs, Hatîbüddehş Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî Feyyûmî. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Ebü'l-Feth, Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî el-Hârizmî Mutarrizî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib*. thk. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr. Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979.
- Ertemiz, Cihat – Oruç, Muhammed Ferruh. “Fetva Uygulaması Açısından Yapay Zekânın Güvenilirliği: Hanefî Mezhebi ve ChatGPT Örneğinde”. *Dijital Çağda İslâm Hukuku*. ed. Mehmet Dirik. 151-174. Ankara: Sonçağ Akademi, 2025.
- Ünal, Sevim. “İbadetlerle İlgili Fetvalar ve Yapay Zekâ Uygulamaları: Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Eylül 2024), 161-192.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmada, yapay zekâ sistemlerinin fetva verme hususundaki güvenilirliğini incelemek ve üretilen cevapların fikhî açıdan değerlendirilmesine imkân sağlamak amacıyla Google Gemini modeline çeşitli fikhî sorular yöneltilmiştir. Araştırma kapsamında elde edilen veriler, doğrudan Google Gemini tarafından oluşturulan ham yanıtlardan meydana gelmektedir. Çalışmanın bilimsel nesnelliğinin, metodolojik tutarlılığının ve veri bütünlüğünün korunması amacıyla, ilgili yapay zekâ modeli tarafından üretilen cevaplar; herhangi bir ekleme, çıkarma, yorumlama veya anlam değişikliğine yol açabilecek bir müdahaleye tabi tutulmaksızın, olduğu şekliyle çalışmaya aktarılmıştır. Araştırma sürecinde elde edilen tüm veriler yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılmış olup, etik ilkeler doğrultusunda muhafaza edilmiştir. Çalışmanın tüm entelektüel içeriği, analizi ve argümantasyonu yazar tarafından üretilmiştir.

Hanefî Fıkhdında Şart ve Ru'yet Muhayyerlikleri: *el-Hidâye* Bağlamında Bir İnceleme

Abdurrahman Demiray

Orcid ID:0009-0008-4744-4991

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: abdurrahman_demiray24@trabzon.edu.tr

Giriş

İslâm hukuku, hayatın tüm alanlarını kuşatan yapısıyla diğer hukuk sistemlerinden ayrılan özgün bir karaktere sahiptir. Bu hukuk sisteminin merkezinde yer alan borçlar hukuku (muâmelât), bireylerin günlük yaşantılarında en sık başvurdukları bey‘ (alışveriş) akitleri üzerine inşa edilmiştir. İslâm hukukunda akitlerin geçerliliği ve meşruiyeti, tarafların karşılıklı rızasına dayandırılmaktadır.¹ Rızanın sakatlandığı durumlar fıkıh/hukuk ilminde farklı başlıklar altında incelenmiş olsa da kurulu bir akitte taraflara seçimlik haklar tanıyan “muhayyerlikler”, akit serbestisi ve hakkaniyetin tesisi açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu çalışmada,

İslâm hukuku içerisinde akdin lüzumunu etkileyen muhayyerlik müessesesini, Hanefî mezhebi çerçevesinde şart ve ru'yet muhayyerlikleri özelinde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, Hanefî fıkhdının klasik kaynakları arasında merkezi bir konuma sahip olan Merğînânî'nin el-Hidâye adlı eseri temel referans olarak alınmıştır. Çalışma boyunca, muhayyerliklerin akdin sıhhati ile değil, bağlayıcılığı ile ilişkisi ele alınmış; bu hakların taraf iradesi, bilgi eksikliği ve hukukî istikrar arasındaki dengeyi nasıl tesis ettiği analiz edilmeye çalışılmıştır. Hanefî fıkhdında akdin bağlayıcılığını (lüzumunu) etkileyen ve taraflara akdi sürdürme veya feshetme yetkisi veren şart ve rüyet muhayyerlikleri ele alınacaktır. Konu seçimindeki temel gayeler şu başlıklar altında özetlenebilir:

Modern Hukukla Mukayese: İslâm fıkhdında ilk dönemden itibaren düzenlenen muhayyerlik müessesesi, günümüz modern hukukundaki “tüketici hakları”

¹ H. Yunus Apaydın, “Muhayyerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/25-30.

ve “cayma hakkı” gibi kavramlara tarihsel ve teorik bir kaynaklık teşkil etmektedir. Bu konuların incelenmesi, satıcı ve müşteri arasında yaşanabilecek mağduriyetlerin asgari düzeye indirilmesine ve taraflar arasındaki hukuki ihtilafların (niza) çözümüne yönelik kadim ve etkili bir bakış açısı sunmaktadır.

Literatürün Temel Kaynağı Olarak *el-Hidâye*: Hanefî fıkhnın en muteber klasik eserlerinden biri olan Merğînânî’nin *el-Hidâye* adlı eserinin merkez alınması, mezhebin bu meselelere yaklaşımındaki felsefî arka planı en saf haliyle ortaya koyabilmek adına tercih edilmiştir. Eserin sistematik yapısı, muhayyerlik konularının hangi perspektiflerle ve fıkhi gerekçelerle işlendiğini okuyucuya akademik bir disiplinle sunma imkânı vermektedir.²

Mezhebi Perspektifin Analizi: Çalışmanın nihai amacı, şart ve rüyet muhayyerlikleri özelinde Hanefî hukuk düşüncesinin rıza, akit güvenliği ve toplumsal maslahat eksenindeki özgün bakış açısını sistematik bir şekilde ortaya koymaktır.

Akitler, kural olarak kuruldukları andan itibaren tarafları bağlayıcı (lâzım) bir yapıya sahiptir. Ancak “akitlerde asıl olan lüzumdur” kaidesine rağmen, bazı durumlarda rızanın istikrarını sağlamak ve tarafların beklenmedik mağduriyetlerini önlemek amacıyla bu genel kurala istisnalar getirilmiştir. İşte bu noktada devreye giren muhayyerlik; taraflardan birine veya her ikisine, akdi onaylama ya da tek taraflı olarak fesih hakkı tanıyan şer’î bir imkândır.³

Hukuki bir terim olarak muhayyerlik, henüz ikâle (karşılıklı rıza ile fesih) aşamasına gelmeden, lâzım bir akdi gayr-ı lâzım (bağlayıcı olmayan) hale getirir. Bu müessese, muamelat bahislerinde yirmi beşe yakın türle zikredilse de temel anlamda üç zaman diliminde tezahür eder:

İcap ve kabul arasındaki süreçte; rücu muhayyerliği

Kabulden sonra meclis sonuna kadar olan süreçte; meclis muhayyerliği (Hanefiler bu muhayyerliği kabul etmez).

Meclis dağıldıktan sonraki süreçte; şart, ayıp rüyet muhayyerlikleri örnek verilebilir.

Muhayyerliklerin meşruiyeti, yalnızca tarafların irade beyanlarına değil, aynı zamanda şer’î bir gerekçeye veya anlaşmaya dayanmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızın odağını oluşturan şart ve rüyet muhayyerlikleri, akdin lüzumunu

2 Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471-473.

3 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016).

geciktirerek meclis dağıldıktan sonra ki süreçte taraflara daha sağlıklı bir karar verme süreci sunmaktadır.⁴

1. Hıyaru’ş-Şart (Şart Muhayyerliği)

1.1. Tanımı ve Hukuki Niteliği

Şart muhayyerliği, akdin taraflarının veya bir üçüncü şahsın, belirli bir süre içerisinde akdi geçerli kılıp kılmama (onama veya feshetme) hususunda serbestiyet sahibi olmalarını şart koşmalarıdır. İslâm hukukunda akitlerde asıl olan lüzum (bağlayıcılık) iken, şart muhayyerliği bu kuralın istisnai bir tezahürüdür. Henüz ikâle aşamasına gelmeden akdi tek taraflı feshedebilme yetkisi tanınması bakımından, “lâzım” bir akdi “gayr-ı lâzım” hale getirmektedir.

1.2. Meşruiyet Dayanağı ve Süre Tartışmaları

Muhayyerliğin meşruiyeti, beklenmeyen durumlarda rızanın istikrarını koruma gayesine dayanır. Şart muhayyerliğinin asıl dayanağı, Habbân b. Munkiz b. Amr el-Ensârî’nin alışverişlerde aldanması üzerine Hz. Peygamber’in ona; “*Alışveriş yaptığında ‘aldatma yoktur! Benim için üç günlük muhayyerlik hakkım vardır’ de*” şeklindeki tavsiyesidir.⁵

Bu rivayet ekseninde muhayyerlik süresi hakkında mezhep içerisinde iki temel görüş ortaya çıkmıştır:

Ebu Hanife ve Züfer: Bu fakihlere göre muhayyerlik süresi en fazla üç gün olabilir; üç günü aşan şartlar geçerli kabul edilmez.

İmameyn (Ebu Yusuf ve Muhammed): Üç günden fazla bir müddet şart koşulmasını caiz görürler. Onların bu konudaki delili muhayyerliğin meşruiyet sebebinin düşünme (teravvi) ve aldanmayı önleme ihtiyacı olmasıdır; zira bazen bu ihtiyaç üç günden fazla sürebilir. İmameyn bu hükme vadeli satışı kıyas ederek ulaşmaktadır.

Daha sonra Ebu Hanife ile İmam Züfer, üç günden fazla süre şart koşup ardından akdin fasit olup olmaması bakımından farklı düşünür. Ebu Hanife’ye göre henüz ifsat edici olan şey akde bitişmediğinden akit fasit şart koşma anında fasit olmaz. Ancak Züfer daha katı davranarak akdi ibtidaen geçersiz saymıştır. Ebu Hanife’nin hukuk mantığında esneklik “akdin devamı, ihyası” için kullanılır. Ebu Hanife, bozucu unsur (müfsid) henüz tam olarak yerleşmeden (yani üçüncü gün bitmeden) muhayyerlik hakkı düşürülür veya akit onanırsa, akdin sahih hale döneceğini savunur. Çünkü fâsid kılan sebep dördüncü günün başlamasıyla gerçek-

4 Orhan Çeker, *el-Muhtar’ın Anahtarları* (Konya: Tekin Kitabevi, 2024).

5 Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Ebîbeker el-Fergânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mubtedî* (Beyrut: Dar’ul Erkam, ts.), 3/29.

leşecektir; dördüncü gün girmeden bu şart iptal edilirse akit korunmuş olur.⁶ Ebu Hanife'nin bu meseledeki tavrı, "hukuki güvenliği" koruma amacı taşır. O, nassın dışına çıkılmasını "hukuk mantığının bozulması" olarak gördüğü için süreyi üç günle sınırlar; ancak tarafların dördüncü güne geçmeden hatadan dönmelerine izin vererek akdi iptal etmek yerine kurtarmayı (ihyâ) tercih eder. Buradan da onun fıkıh anlayışında herhangi bir nas karşısında kıyas karşısında ki tutumunu ortaya koymaktadır. O muarızlarının iddia ettiği gibi hadisi ve sünneti fıkıhında terk etmiş değildir.⁷

1.3. Şart Muhayyerliğinde Mülkiyetin Aidiyeti

Şart muhayyerliğinin akdin lüzumu üzerindeki etkisi, doğal olarak mülkiyetin intikali ve malın helak olması durumunda tazmin sorumluluğunun kime ait olacağı tartışmasını beraberinde getirmektedir. Merğînânî, bu meseleyi muhayyerlik hakkının sahibine göre tasnif ederek incelemiştir.

1.3.1. Muhayyerlik Hakkının Satıcıda (Bâyî) Olması Durumu

Satıcının muhayyerliği şart koşması durumunda, akit mülkiyetin intikali açısından tamamlanmamış kabul edilir. Şart muhayyerliği, satıcının mülkiyetinin mebi'den (satılan maldan) çıkmasına engel teşkil eder. Zira bu hukuki sebebin tamamlanması tarafların tam rızasına (murâdât) bağlıdır ve muhayyerlik süresince bu rıza askıdadır.⁸ Satıcının mülkiyeti devam ettiği için, mal üzerindeki mülkiyet tasarrufları (örneğin azat etme) geçerliliğini korur. Müşteri ise, satıcının izniyle malı kabzetmiş olsa dahi mal üzerinde mülkiyet tasarrufunda bulunamaz. Mal müşterinin elindeyken muhayyerlik süresinde helak olursa, müşteri malın bedelini (semen) değil, kıymetini tazmin eder. Bunun gerekçesi, malın helakı ile akdin infisah etmesi ve malın müşterinin elinde "satın alma niyetiyle kabzedilmiş" statüsüne dönmesidir. Mal satıcının elinde helak olursa akit bozulur ve müşteriye bir yükümlülük gelmez.⁹

1.3.2. Muhayyerlik Hakkının Alıcıda (Müşteri) Olması Durumu

Alıcının muhayyer olduğu durumlarda mülkiyetin intikali, Hanefî mezhebi içinde "mülkiyetsiz malın varlığı" ve "ivazlı akitlerde bedellerin tek tarafta toplanması" etrafında tartışılmıştır. Buna göre alıcının muhayyerliği, malın satıcının mülkiyetinden çıkmasına engel olmaz; çünkü akit satıcı açısından bağlayıcı hale

6 Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 3/30.

7 İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 270.

8 Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el- 'Înâye fî şerhi'l-Hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970), 6/300.

9 Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 30.

gelir. Ancak İmameyn; “mal satıcının mülkiyetinden çıktığına göre alıcının mülkiyetine girmelidir” der.¹⁰ Aksi takdirde malın şer’an kabul edilemez bir şekilde sahipsiz (zâil olması) kalması söz konusu olur.

Ebû Hanîfe’ye göre ise müşteri malın maliki olamaz. Ebu Hanîfe’nin gerekçesi, müşterinin bedeli (semen) henüz kendi mülkiyetinden çıkarmamış olmasıdır. Şayet malın da alıcının mülkiyetine girmesi durumunda, ivazlı bir akit olan muavezada “iki bedelin (mal ve para) tek bir kişide toplanması” (ictimâ-i bedeleyn) söz konusu olur ki bu şer’î kurallara aykırıdır. Ebu Hanîfe, muhayyerliğin alıcının menfaatini (maslahatını) korumak için meşru kıldığını muarızlarına hatırlatır. Eğer mülkiyet hemen sabit olsaydı, alıcının akrabası olan bir kölenin kendiliğinden azat olması gibi durumlar alıcının düşünme hakkını zedeleyebilirdi. Dolayısıyla aynı hukuki istikrar burada da devam etmiş olmaktadır.

Alıcının muhayyerliğinde sorumluluk “semen” (belirlenen fiyat) üzerinden şekillenir. Mal alıcının elindeyken helak olur veya malda bir ayıp meydana gelirse, alıcı malın bedelini (semen) ödemekle yükümlü olur.¹¹ Malda bir kusur meydana gelmesi, malın iadesini (reddi) imkânsız kılar. Akit bu kusurla beraber kararlılık kazandığı için alıcı semeni ödemek zorundadır. Bu durum, satıcının muhayyerliğindeki kıymet üzerinden tazmin kuralından farklıdır; zira orada akit tamamen askıdadır. Hasar durumunda “kıymet” (piyasa değeri) yerine “semen” (sözleşme fiyatı) ödetilmesi ise akdin geri dönülemez hale gelişiyile ilgilidir. Malda bir kusur meydana geldiğinde veya mal helak olduğunda artık “iade” (red) seçeneği fiziksel olarak ortadan kalkar. İade imkânı kalktığı an, o ana kadar askıda olan akit alıcı için “bağlayıcı” (lâzım) hale gelir. Ebû Hanîfe’ye göre akit bir kez “kararlılık” (inbirâm) kazandıysa, artık tazminat piyasa değerinden değil, tarafların üzerinde anlaştığı bedel (semen) üzerinden yapılır.¹²

2. Muhayyerliklerin Mirasa Konu Olup Olmaması Meselesi

Muhayyerliklerin mülkiyet boyutu kadar, bu hakların sahibinin vefatı durumunda mirasçılara intikal edip etmeyeceği meselesi, Hanefî ve Şâfiî hukuk mantığı arasındaki temel bir ayrışma noktasını teşkil eder. Buna göre:

Hanefî Yaklaşımı: Hanefî hukukçulara göre genel kural olarak muhayyerlikler mirasa konu olmazlar; şahsın ölümüyle bu hak sona erer ve mirasçılara geçmez. Hanefî fıkhnın bu konudaki temel paradigması, muhayyerlik hakkının “mahza (saf) irade ve seçim” yetkisi olarak görülmesidir. İrade ise şahsa bağlı bir vasıf olduğundan tevarüs edilmesi mümkün görülmemiştir.

10 Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 30.

11 Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 3/31.

12 Bâbertî, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*, 6/300.

Şâfiî Yaklaşımı: İmam Şâfiî ise muhayyerlikleri alışverişte sabit ve lâzım bir hak olarak görüp mirasa konu edilebileceğini savunur. Şâfiî'nin burada Hanefilere karşı temel argümanı Hanefilerin ayıp ve tayin muhayyerliklerini mirasa konu olarak kabul etmeleridir. O, hasmının delili ile onları sıkıştıracak delili ortaya koymuştur.

Buna karşılık olarak Hanefi fakihler, mirasçılara geçen ayıp muhayyerliğini bu kuralın bir istisnası olarak açıklar. Ayıp muhayyerliği saf bir iradeden ziyade, malın sağlam (*salim*) olma hakkıyla ilgilidir. Ölen kişi malı sağlam alma hakkına sahipse, malın yeni maliki olan evladının da malın niteliğine dair bu hakkı sürdürmesi mülkiyetin gereğidir; ancak bu durum muhayyerliğin bizatihi mirasa konu olduğu anlamına gelmez. Hanefi fakihler muhayyerliklerin intikalinde iradenin şahsiliğini merkeze alarak ‘meşiet ve iradenin tevarüs edilemeyeceği’ ilkesiyle mülkiyet hukukunu irade psikolojisinden ayırmış olmaktadır.¹³

3. Hıyaru Ru'yet (Görme Muhayyerliği)

Hanefiler, ru'yet muhayyerliğini, görmeden bir şeyi satın alana, malı (mebî') gördüğünde muhayyerlik hakkı tanıyan hadise dayandırır.¹⁴ Buna ilaveten Sahabeden nakledilen diğer bir delil, Hz. Osman ile Hz. Talha b. Ubeydilah arasında vuku bulan arazi satımı anlaşmazlığı olayıdır.

Buna göre rüyet muhayyerliği, müşterinin görmeksizin satın aldığı bir malı gördüğünde, akdi feshetme veya onaylama hakkına sahip olmasıdır. *el-Hidâye*'de Merğînânî, bu meseleyi teknik bir tanım vermekten ziyade, meselenin özünü oluşturan hukuki suretler üzerinden izah ederek Hanefi ve Şâfiî bakış açılarındaki arasındaki farkı ortaya koyar. İmam Şâfiî'ye göre, görmeden yapılan bir alışveriş prensip olarak caiz değildir. Şâfiî düşüncesindeki temel kaygı, akdin konusu olan malın o an için “meçhul” olmasıdır. Akitteki bu belirsizliği (*garar*), akdi ifsat eden temel bir unsur olarak görür. Buradan da Şâfiî ekolünün mülkiyetin intikali ve riskin belirlenmesi için akit anındaki kesinliği merkeze alan bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.¹⁵ Hanefiler, Şâfiî'nin bu ta'liline karşı doğrudan nassı ve istihsanı temel alan bir savunma geliştirirler. Merğînânî'nin naklettiği üzere Hz. Peygamber; “Bir kimse görmediği şeyi satın alırsa onu görünceye kadar

13 Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 3/32.

14 Rivayet şu şekildedir: قال: من اشترى شيئاً لم يره فهو بالخيار إذا رآه أن رسول الله (Görmeden bir şeyi satın alan kimse, onu görünce muhayyerdir; dilerse onu alır, dilerse de onu bırakır.). Dârekutnî (ö. 385 h.) ve Beyhakî (ö. 458 h.) bu hadisin mürsel olduğunu ve ayrıca râvilerden Ebû Bekr b. Ebî Meryem'in de zayıf olduğunu zikretmektedir. Bk. Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 382; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebu Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 439.

15 Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 3/34.

muhayyerlik hakkı vardır” hadisini delil olarak sunar.¹⁶ Hanefî hukuk mantığına göre görmemekten kaynaklanan bilgi eksikliği (*cehalet*), taraflar arasında çözülmez bir ihtilafa yol açmaz. Çünkü rüyetten sonra alıcı malı onaylamazsa iade etme hakkına zaten sahiptir; bu durum malın vasfının bilinmemesinin doğuracağı zararı telafi eder.

Hanefîler, salt kıyasa dayalı bir belirsizlik yasağı yerine, nassın getirdiği esnekliği maslahat ile birleştirirler. Rüyet muhayyerliğini bir hadis ve sahabe uygulamasına dayandıran Hanefî fakihler birçok konuda olduğu gibi burada rivayet eksenli bir fıkıh inşası kurguladıkları ortaya çıkmış olmaktadır. Netice olarak “Hanefîlerin hadisi bırakıp salt rey ile amel ettikleri” yönündeki ithamlara da güçlü bir reddiye niteliğinde de ele alınabilir.

3.1. Ru’yet Muhayyerliğinin Düşmesi

Hanefî fıkıhında ru’yet muhayyerliği, akdin sıhhatini değil, lüzumunu etkileyen ve taraflardan özellikle müşteriye korumaya yönelik bir muhayyerlik türü olarak sistematik bir yere sahiptir. Bu muhayyerlik, akit anında görülmeyen bir mebi’ın daha sonra görülmesi halinde müşteriye akdi feshetme veya sürdürme imkânı tanır. Hanefîler, ru’yet muhayyerliğini salt bir “irade serbestisi” meselesi olarak değil, bilgi cehaletinin giderilmesi ve aldanmayı önlemeye bağlı olarak işlevsel bir hak olarak ele almışlardır.¹⁷ Ru’yet muhayyerliğinin son bulup akdin lâzım hale gelmesi özetle şu üç şarta bağlanır:

Malın görülmesi ve akabinde müşterinin akde onay/icazet verdiğini gösterir iradesini gösteren fiilde bulunması.

Müşterinin ölmesiyle görme muhayyerliği son bulur. Akit lâzım hale dönüşür.

Müşterinin satın aldığı mebi’/mal üzerinde onu görmediği halde bakasının hakkını ortaya çıkartan tasarrufla bulunmasıyla akid bağlayıcı hale gelir, muhayyerlik hakkı düşer.

Görme muhayyerliğindeki görmeden maksat, akit mahalli hakkında bilgi sahibi olmaktır. Günümüzün teknolojik imkânları düşünüldüğünde bireyler, akdin konusu olan malın fotoğrafını, akıllı telefonlar yahut bilgisayarlar aracılığıyla görebilmektedirler. Nitekim internet üzerinden yapılan alış-verişlerin birçoğu bu şekilde gerçekleşmektedir. İşte bu noktada İslâm hukuku açısından kişilerin uzaktan satın aldıkları mallarda rüyet muhayyerlikleri var mıdır? Günümüzün Tüketici Hakları Kanunları ve Mesafeli Satış Sözleşmelerinde bireye tanınan

16 Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 3/34.

17 Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 79.

cayma hakkı Hanefilerin rüyet muhayyerliği konusundaki değerlendirmesiyle de uyuşmaktadır.¹⁸ Nitekim Hanefilerin buradaki görme fiili ile kastettiği mala vakıf olabilecek duruma gelmektir. Yoksa mücerred gözle görmek değildir. Mahal hakkında bilgi sahibi olmakta mahallin durumuna göre değişir. Örneğin görme, binek hayvan için binmek, esans için koklamak, ev için evi gezmek olabilir. Bu bağlamda Hanefi mezhebinde önemli bir ilke ortaya konulmuştur: Ru'yet muhayyerliği, kişinin iradesiyle önceden düşürülebilecek bir hak değildir. Kişi, mebi'i henüz görmeden "mala razı oldum" veya "muhayyerlik istemiyorum" şeklinde bir beyanda bulunsa dahi, malı gördükten sonra onu iade etme hakkına sahiptir. Ebû Hanîfe bu yaklaşımını, ru'yet muhayyerliğinin şer'î dayanağını teşkil eden hadise dayandırarak gerekçelendirmektedir.¹⁹ Zira hadislerde muhayyerliğin doğrudan "görme" fiiline bağlandığı görülmektedir. Buna göre kişi, henüz gerçekleşmemiş bir fiile bağlı olarak doğacak bir hakka sahip değildir; dolayısıyla ortada henüz mevcut olmayan bir hakkın düşürülmesi de tasavvur edilemez. Bu yaklaşım, Hanefi fıkında hakların doğum anı ile tasarruf edilebilirliği arasındaki sıkı ilişkiyi açık biçimde ortaya koymaktadır.²⁰

Öte yandan Hanefiler, ru'yet muhayyerliğini mutlak ve sınırsız bir hak olarak da görmemiştir. Şart muhayyerliğini düşüren bazı fiil ve durumların, kıyas yoluyla ru'yet muhayyerliğini de düşüreceği kabul edilmiştir. Bu çerçevede, yukarıda zikredilen sebeplerden ötürü ru'yet muhayyerliğini ortadan kalkar. Zira bu tür tasarruflar, müşterinin malı fiilen benimsediğini ve akdi zımnen kabul ettiğini göstermektedir. Hanefi düşüncede burada belirleyici olan unsur, muhayyerliğin varlık sebebinin ortadan kalkmasıdır; yani müşteri artık "bilgi eksikliği" gerekçesiyle korunmaya muhtaç değildir.

Bu ilkenin daha ileri bir görünümü, mebi' üzerinde kaldırılması mümkün olmayan ve üçüncü kişilerin haklarını ilgilendiren tasarruflar bakımından ortaya çıkar. Mebi'nin azad edilmesi (itk), mudabber yapılması (kölesinin azad olmasını kendi ölümüne bağlaması), satılması, rehni veya icâreye verilmesi gibi işlemler, ru'yet muhayyerliğini kesin olarak düşürür.²¹ Hanefiler bu noktada, muhayyerlik hakkını bireysel bir tasarruf alanı olmaktan çıkararak, hukukî istikrar ve başkalarının haklarının korunması ilkeleriyle sınırlamışlardır. Zira bu tür işlemler, malın hukuki statüsünü geri dönülmez biçimde değiştirmekte ve üçüncü kişilere haklar kazandırmaktadır. Böyle bir durumda muhayyerliğin sürdürülmesi hem akit güvenliğini hem de başkalarının kazanılmış haklarını zedeleyecektir.

18 Hasan Şahin, *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*.

19 Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 3/34.

20 Çeker, *el-Muhtar'ın Anahtarı*, 2/44.

21 Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 3/34.

Son olarak Hanefiler, ru'yet muhayyerliğinin açık rıza ile de düşeceğini kabul etmişlerdir. Ancak burada kastedilen rıza, mebi'in fiilen görülmesinden sonra ortaya konulan ve herhangi bir tereddüt barındırmayan açık bir kabuldür. Bu yönüyle Hanefî fıkında rıza, soyut bir niyet beyanı değil; bilgiye dayalı, bilinçli ve bağlayıcı bir irade açıklaması olarak değerlendirilmiştir.

Bütün bu çerçeve değerlendirildiğinde, Hanefîlerin ru'yet muhayyerliğine yaklaşımı, mezhebin genel fikhî metodolojisiyle uyumlu bir çerçeve sunmaktadır. Hanefîler, bireyin iradesini mutlaklaştırmamakta; hakkın doğumu, işlevi ve sona ermesi süreçlerini hadis, eser, kıyas ve maslahat ekseninde bütüncül biçimde ele almaktadır. Ru'yet muhayyerliği, bu yönüyle Hanefî fıkında yalnızca bir muamele hukuku detayı değil, aynı zamanda hak-bilgi-irade ilişkisini gösteren teorik bir örnek olarak dikkat çekmektedir.

3.2. Vekilin Ru'yeti Gerçek Ru'yet Sayılıp-Sayılmaması

Ru'yet muhayyerliği bağlamında tartışmalı meselelerden biri, vekilin mebi'i görerek kabz etmesinin, müvekkilin ru'yet muhayyerliğini düşürüp düşürmeyeceğidir. Bu mesele, Hanefî mezhebi içerisinde özellikle vekâletin kapsamı, kabzın mahiyeti ve muhayyerliğin sabit olma anı gibi temel fikhî kavramlar etrafında şekillenen bir ihtilafa zemin teşkil etmektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre, kabza vekil tayin edilen (malı yalnızca almaya) kimse'nin mebi'i görerek teslim alması, müvekkilin ru'yet muhayyerliğini düşürür. Ebû Hanîfe bu görüşünü temellendirirken, vekil ile elçi (resûl) arasında ayırımı gitmekte; vekilin, müvekkilin hukukî şahsiyetini temsilen hareket ettiğini kabul etmektedir. Buna göre vekilin görmesi, hükmen müvekkilin görmesi mesabesindedir. Zira kabz, bizzat mülkiyetle irtibatlı bir fiil olup, vekâlet kapsamında yerine getirildiğinde doğrudan müvekkile izafe edilir. Bu yaklaşımda vekil, sadece maddî teslimi gerçekleştiren bir aracı değil; aynı zamanda müvekkilin fiilini ikame eden bir temsilcidir. İmameyn ise bu noktada Ebû Hanîfe'den ayrılarak, vekil ile elçi arasında ru'yet muhayyerliği açısından bir fark bulunmadığını savunur. Onlara göre kabza vekil tayin edilen kimse, yalnızca kabz fiiline yetkilidir; ru'yet muhayyerliğini düşürmeye yetkili değildir. Zira ru'yet muhayyerliği, kabzdan bağımsız olarak doğan ve bizzat akdi yapan tarafın bilgi ve rızasına bağlı bir haktır. Bu sebeple vekil, yetkili olmadığı bir hususta (yani müvekkilin ru'yet muhayyerliğini düşürme konusunda) tasarrufta bulunamaz. İmameyn bu yaklaşımıyla, vekâletin kapsamını dar yorumlamakta ve muhayyerlik haklarını şahsa sıkı sıkıya bağlı haklar arasında değerlendirmektedir.

İmameyn'in bu görüşü, ayıp muhayyerliği ve şart muhayyerliğiyle yapılan kıyasla da desteklenmektedir. Nitekim ayıp muhayyerliğine sahip olan bir

kimse, mebi'i kabz etmek üzere bir vekil tayin etse ve bu vekil mebi'i ayıplı olarak teslim alsa dahi, müvekkilin ayıp muhayyerliği düşmez. Zira vekil, ayıp muhayyerliğini iskât etmeye yetkili değildir. Aynı şekilde ru'yet muhayyerliği de vekilin görmesiyle değil, müvekkilin bizzat görmesiyle doğar ve düşer. Ebû Hanife'nin meseleye yaklaşımı ise, kabzın mahiyetine dair yaptığı ikili ayırım üzerinden daha iyi anlaşılmalıdır. Kabzı iki kısma ayırır;

Kabz-ı tâm: Kişinin gördüğü bir mebi'i kabz etmesidir.

Kabz-ı nâkıs: Kişinin kapalı, görülmemiş bir mebi'i kabz etmesidir. (Kapalı kutuda bir şey teslim alması gibi)

Ebû Hanife'ye göre ru'yet muhayyerliği mevcut olduğu sürece akdin hükümü tamamlanmamıştır. Temlik ve temellük gerçekleşmiş olmakla birlikte, akdin bağlayıcılığı henüz kesinleşmemiştir. Bu sebeple ru'yet muhayyerliği bulunan bir akitte, kabz-ı tâm gerçekleşmiş sayılmaz. Ancak vekilin görerek kabz etmesi, hükmen kabz-ı tâm olarak değerlendirildiğinden, ru'yet muhayyerliğinin düşmesine yol açar. Buna karşılık İmameyn, ru'yet muhayyerliğinin başlangıcını doğrudan müvekkilin görmesine bağlamakta; vekilin görmesini kabz-ı nâkıs kapsamında değerlendirmektedir. Onlara göre henüz hak doğmamışken, bu hakkın düşürülmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla vekilin görmeden teslim alması gibi, görerek teslim alması da ru'yet muhayyerliğini düşürmez.²²

Sonuç olarak bu ihtilafın semeresi, yalnızca ru'yet muhayyerliğinin düşüp düşmemesiyle sınırlı olmayıp, Hanefî fıkında temsilin sınırları, muhayyerlik haklarının mahiyeti ve hukukî istikrar-bireysel rıza dengesi gibi temel meselelerin nasıl kavrandığını da doğrudan etkilemektedir. Özetleyecek olursak Ebu Hanife'nin yaklaşımı hukuk düzeninin işleyişini hızlandırıp istikrar sağlar; İmameyn'in yaklaşımı ise bireyin bilgi ve rıza temelinde korunmasını güçlendirir. Aşağıdaki tabloda da verilen bilgilerin tablo halinde özeti verilmiştir.

Başlık	Ebû Hanife	İmameyn
Vekilin statüsü	Vekil, müvekkilin hukukî şahsiyetini temsil eder.	Vekil, yalnızca yetki verilen fiili icra eder.
Vekil – Elçi ayrımı	Vekil ile elçi farklıdır.	Vekil ile elçi aynı konumdadır.
Kabza vekâletin mahiyeti	Kabz, mülkiyetle doğrudan ilişkili bir fiildir.	Kabz, teknik bir teslim fiilidir.
Vekilin görmesi	Hükmen müvekkilin görmesi sayılır.	Müvekkilin görmesi yerine geçmez.
Ru'yet muhayyerliğine etkisi	Vekilin görerek kabzı → ru'yet muhayyerliği düşer.	Vekilin görmesi → ru'yet muhayyerliği düşmez

22 Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 35.

İllet	Kabz, vekâlet kapsamında yapıldığında doğrudan müvekkile izafe edilir	Ru'yet muhayyerliği bilgi ve rızaya bağlı şahsî bir haktır
Yetki yorumu	Vekâletin yorumu geniştir.	Vekâlet dar yorumlanır.
Muhayyerliklerin niteliği	Ru'yet muhayyerliği kabzla bağlantılıdır.	Muhayyerlikler şahsa bağlı haklardır.
Ayıp muhayyerliğiyle kıyas	Kıyas sınırlıdır	Ayıp muhayyerliğiyle doğrudan kıyas yapılır
Temel yaklaşım	Temsil ve hukukî ikame anlayışı	Şahsî hak ve irade merkezli yaklaşım

Sonuç

Bu çalışma, Hanefî fıkında akdin luzumunu etkileyen şart ve ru'yet muhayyerliklerini Merğînânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri merkezinde ele alarak, mezhebin borçlar hukukuna dair kurucu mantığını ve metodolojik tercihlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. İnceleme neticesinde ulaşılan temel sonuç, Hanefî hukuk düşüncesinde muhayyerlik müessesesinin yalnızca taraflara tanınmış istisnâî haklar bütünü olmadığı; bilakis rıza, bilgi, mülkiyet ve hukukî istikrar arasındaki hassas dengeyi kuran sistematik bir araç olarak ortaya konmuş olmasıdır.

Merğînânî'nin meseleleri ele alış biçimi, Hanefî mezhebinin fikhî düşüncesinde akdin devamını ve ihyasını esas alan bir hukuk anlayışının hâkim olduğunu göstermektedir. Şart ve ru'yet muhayyerlikleri bağlamında yapılan araştırmalar, akdin mümkün olduğunca korunması (ibkâ') ilkesinin, mezhebin kıyas ve istihsan uygulamalarında belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Özellikle Ebû Hanîfe'nin üç günlük süre sınırı, vekilin ru'yetinin hükmü ve mülkiyetin intikali gibi meselelerde sergilediği yaklaşım, hukuki işlemlerin keyfî biçimde feshedilmesini engellemeye yönelik sistem kurucu bir refleksin yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede Merğînânî, yalnızca mezhebin görüşlerini nakleden bir şârih konumunda değil; aksine Hanefî fıkıh düşüncesinin iç tutarlılığını, farklı görüşler arasındaki usûlî bağlantıları ve ihtilafların hukukî semeresini ortaya çıkartan bir fakih olarak karşımıza çıkmaktadır. *el-Hidâye*'de dikkat çeken husus, meselelerin yalnızca hüküm aktarımıyla sınırlı kalmayıp, her görüşün dayandığı illetin sistematik biçimde ortaya konulmasıdır. Bu durum, Hanefî mezhebinin normatif bir hukuk sistemi olarak kendi iç rasyonalitesini nasıl inşa ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Araştırmacı çalışmasında ayrıca, Hanefîlerin nassla ilişkisine dair yaygın bazı genellemelerin isabetli olmadığı kanaatine sahip olmuştur. Ru'yet muhayyerliği başta olmak üzere ele alınan birçok meselede Hanefîlerin, hadis, sahabe

uygulaması ve örfî tecrübe eksenli bir fıkıh inşası benimsedikleri açıkça ortaya çıkmaktadır. Merğînânî'nin, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisleri, sahabe ihtilaflarını ve yerleşik uygulamaları birlikte değerlendirmesi; kıyas ve istihsanı ise bu rivayetleri işlevsel kılacak şekilde devreye sokması, mezhebin “rey merkezli” değil, rivayet–dirayet dengesi üzerine kurulu bir metodolojiye sahip olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, şart ve ru'yet muhayyerlikleri özelinde Hanefî fıkının, bireysel rızayı mutlaklaştırmayan; fakat hukukî güvenliği de ihmal etmeyen dengeli bir yaklaşım geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Merğînânî'nin *el-Hidâye*'de sunduğu bu yaklaşım, Hanefî mezhebinin yalnızca tarihsel bir hukuk birikimi değil, aynı zamanda günümüz sözleşme hukuku, tüketici hakları ve akit güvenliği tartışmalarına metodolojik katkı sunabilecek dinamik bir düşünce sistemi olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus. “Muhayyerlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bâbertî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el- ‘Înâye fî şerhi ‘l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1489/1970.
- Çeker, Orhan. *el-Muhtar’ın Anahtarı*. 3 Cilt. Konya: Tekin Kitabevi, 1. Basım, 2024.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Mehmet Erdoğan. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Mergînânî, Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Ebîbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyet-i ‘l-mubtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dar’ul Erkam, ts.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Şahin, Hasan. *Akidlerde Muhayyerlik Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı uygulamalardan çeviri, metindeki yazım yanlışları, anlatım bozukluğu gibi hususlardan faydalanılmıştır. Bunun dışında çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin İslam Hukuku Bakımından Önemi

Merve Bayraktar

Orcid ID: 0009-0007-8987-7771

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: merve_bayraktar25@trabzon.edu.tr

Giriş

Osmanlı Devleti'nin ilk medeni kanunu olan Mecelle'de, medeni kanunda olması gereken aile hukukuna yer verilmemesi o dönemde Mecelle'nin eleştirilmesine neden olmuştur. Bu itibarla ilerleyen zamanda bu eksikliği gidermek adına büyük gayretler gösterilmiştir. Klasik fıkıh literatüründe dağınık halde bulunan ve oldukça yekûn tutan aile hukuku sistematik biçimde düzenlenmiştir. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, Tanzimat sonrası başlayan kanunlaştırma hareketlerinin bir yansıması olarak Osmanlı'nın son döneminde İslam aile hukuku alanında yayımlanan ilk modern çalışmadır. Bu Kararname'den önce aile hukukuna dair birtakım kanunlaştırma girişimleri olduysa da bu çabalar sonuç vermemiştir. Mahmud Esad Seydişehrî (öl.1856-1917) başkanlığında toplanan komisyon tarafından hazırlanan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi 25 Ekim 1917 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Kararname, evlenme (Münakehat) ve boşanma (Müfarakat) olmak üzere iki kitaptan oluşmaktadır. Evlenmeye ilişkin hükümlerin olduğu Münakehat kitabında 6 bab, 101 madde; boşanmaya ilişkin hükümlerin olduğu Müfarakat kitabında 3 bab, 56 madde ile birlikte Kararname'de toplam 9 bab ve 157 madde yer almaktadır.¹ Mecelle'nin Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanmış olmasına rağmen HAK'da Hanefî görüşleri yanında diğer mezheplerin hatta bazı müçtehitlerin müstakil görüşlerinden de yararlanılmıştır. Kararname İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik olmak üzere üç din müntesiplerini ilgilendiren maddeler ihtiva etmektedir. Bu itibarla devletin kolektif yapısına uygunluk ve çağın sorunlarına çözüm üretebilme yolu gözetilmiştir. Kararname, gerek ilk olması ve eklektik metot benimsemesi gerek farklı coğrafyalarda uygulanması ve kendinden sonraya ışık

1 Orhan Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2017), 11.

tutması yönünden oldukça kıymetlidir. Şer'i hukukun temel ilkeleri muhafaza edilmekle birlikte aile hukukuna ilişkin alanlarda devletin düzenleyici rolünün artırılması, söz konusu metnin klasik fikhî yapı ile modern kanunlaştırma anlayışı arasında kurduğu dengeyi yansıtmaktadır. Buna rağmen o dönemde mevcut belli başlı akımlar tarafından ve nesep, vesayet gibi konulara yer vermemesi açısından muhtelif eleştirilere maruz kalmıştır. Kararname Osmanlı Devleti'nde yaklaşık bir buçuk yıl gibi kısa bir süre yürürlükte kaldıktan sonra sadrazam vekili ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (öl.1869-1954)'nin imzasıyla 19 Haziran 1919 tarihinde yürürlükten kaldırılmıştır. Bu ilga işleminde Kararname'nin diğer mezheplerin görüşlerinden de yararlanılarak hazırlanması hususunda şiddetli eleştiriler getiren müfrit Müslümanların ve kendilerini periferide hissetmiş olan gayrimüslimlerin etkisi olmuştur.² Osmanlı Devleti'nde yürürlükten kaldırılmasına karşın Ürdün, Suriye ve Filistin'de daha uzun süre uygulanmaya devam etmiştir. Lübnan'da ise hala yürürlükte olup Sünni çevre için başvuru kaynağı niteliğindedir.³ Söz konusu Kararname'ye dair literatürde çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte getirdiği yeniliklerin fikhî dayanakları, mezhebî tercihleri ve yalnızca İslam hukukuna katkısı bakımından müstakil bir incelemenin eksikliği dikkat çekmektedir. Nitekim bu tebliğ, Kararname'yi tarihsel bir düzenleme olarak ele alan çalışmalardan ayrılmaktadır. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin fikhin kanunlaştırılabileceğini gösteren ilk örneklerden biri olması dikkate alındığında bu çalışma, İslam hukukunun değişen toplumsal şartlara cevap verme kapasitesini ve çağdaş hukuk sistemleriyle ilişkisini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Böylece bu bildiriyle 1917 tarihli Hukûk-ı Aile Kararnâmesi'nin, İslâm hukuku açısından ele alınarak klasik fıkıh birikiminin modern kanunlaştırma sürecine aktarılışının ortaya konması amaçlanmaktadır. Söz konusu hususların ardından Kararname'nin hazırlanmasını gerektiren sebeplere değinildikten sonra getirdiği yenilikler İslam hukuku açısından değerlendirilecektir.

1. Kararname'nin Hazırlanmasını Gerektiren Sebepler

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durum ve dönemin gerektirdiği şartlar dikkate alındığında Kararname'nin geç sayılabilecek bir dönemde hazırlanması tesadüf değildir. Tarih sahnesinde cereyan eden birçok hukuki, siyasi, ekonomik ve askerî vakıa İslam hukuk tarihini etkilemekle birlikte çağdaş İslam hukuk tarihi açısından da HAK, bir kırılma ve dönüm noktası niteliği taşımakta-

2 Halil Cin – Ahmed Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi*. (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996), 2/81.

3 Mehmet Âkif Aydın, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/314–318.

dır.⁴ Bu doğrultuda Kararname'nin doğuşuna etki eden faktörler farklı başlıklar altında sınıflandırılabilir.

1.1. Hukuki Sebepler

Tanzimat'ın ilanından kısa bir süre sonra başlayan kanunlaştırma hareketleri doğrultusunda iki farklı metodun benimsendiği görülmektedir.⁵ Bu metodlardan birini oluşturan ve Osmanlı hukuki uygulamalarını kanunlaştırmak suretiyle hazırlanan metinler tedvin faaliyeti kapsamında kabul edilmektedir. Farklı yıllarda düzenlenen Ceza Kanunu, Arazi Kanunnamesi ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ile birlikte Hukûk-ı Âile Kararnâmesi bahsi geçen tedvin faaliyetinin en önemli örnekleridir. HAK'tan önceki metinlerde belli alanların kanunlaştırılması büyük ölçüde tamamlanmış ancak aile hukuku doğrudan toplumsal yaşamı etkilediği ve çoğunluğu kapsadığı için meydana gelecek değişikliklere uyum sağlamanın zor olacağı gibi birtakım çekincelerle bu alanda herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bunun yanı sıra Arapça vukûfiyeti ve klasik metinlere hâkimiyeti zayıf kadılar, hüküm verirken diğer alanlarda olduğu gibi aile hukuku alanında başvurabilecekleri yazılı bir metnin bulunmaması sebebiyle zorluklarla karşılaşmışlardır.

Öte yandan Tanzimatla birlikte ortaya çıkan kanunlaştırma hareketleri nedeniyle Osmanlı'da mevcut düzende şer'i hukuka karşılık gelen İslamî hükümler ile Fransız hukuku olmak üzere ikili bir sistem hâkim olmuştur.⁶ 1914'te kapitülasyonlar kaldırılıp konsolosluk mahkemeleri kapatılıncaya ve kazâ yalnızca şer'iyeye mahkemelerine has kılınıncaya kadar gayrimüslimler ve azınlık tebaa kendi hukuklarına göre yargılanmışlardır.⁷

Osmanlı'nın klasik dönemde iç hukuki sistemi şer'i ve örfi olmak üzere ikili yapıdan müteşekkil olduğu için şer'i hukuk çerçevesinde resmî mezhep olarak kabul edilen Hanefî mezhebine göre hüküm verilmekte olup bu mezhebin haricinde bir hüküm verilmek istendiğinde padişahın özel izni gerekli olmuştur.⁸ Bu nedenle padişahın kararıyla çıkıp örfi hukuk uygulamasına dâhil olan kanunname/kararnameler, farklı noktalarda serbest hareket imkânı sağlamıştır. Zira Hanefî mezhebi, Osmanlı'nın çoğulcu yapısına uygun ve kolaylaştırıcı hükümler vermekte zaman zaman yetersiz kalmıştır.

4 Murat Şimşek, "Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslam Hukuk Tarihi", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Alimler, Eserler, Meseleler*, ed. Mürteza Bedir vd., (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 323.

5 Mustafa Şentop, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (Mayıs 2005), 647-672.

6 Fatma Hızır Asrav, "İlk Modern Aile Hukuku Kanunumuz: 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi", *Medeni Hukuk Dergisi* 2/1 (2025), 54-79.

7 Yılmaz Yurtseven, "1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (Haziran 2003), 199-250.

8 Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 48.

Bu sebepler doğrultusunda medeni hukuktaki boşluğu doldurmak, hukuk ve yargı birliğini sağlamak, içtimai bir öge olan aile kurumunun işleyişinde gereklilik arz eden çözüm önerileri sunmak amacıyla böyle bir kararnamenin hazırlanması ihtiyacı hasıl olmuştur.

1.2. Siyasi Sebepler

Genel itibariyle kanunlaştırma hareketlerinde özel olarak da Kararname'nin hazırlanmasında etkili olan siyasi sebepler iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İç siyasette meydana gelen en mühim hadise Tanzimat Fermanı'dır. Ardından Meşrutiyet'in ilanı, 93 Harbi, Balkan Savaşı ve I. Dünya Savaşı gelmektedir. Dış siyasete dair zikredilebilecek neden ise Batılı devletlerin Osmanlı Devleti üzerinde, Müslümanlara tanınan haklardan gayrimüslim tebaanın da yararlanması hususunda yaptığı baskılardır.⁹ Bu baskılar, Osmanlı'yı somut adım atmaya itmiş ve devlet eliyle bir düzenleme yapılmasını zorunlu kılmıştır. Buna rağmen Avrupa'nın bu tutumu Kararname'nin hazırlanmasında olduğu kadar yürlükten kaldırılmasında da etkili olmuştur.

1.3. Sosyal ve Kültürel Sebepler

Batılılaşma hareketleri, Türk toplumunun aile yapısında değişime yol açmış ve geniş ailenin yerini çekirdek ailenin almasına neden olmuştur. Değişim, kadının toplumdaki statüsü ile aile hayatındaki otoritesini artırmıştır. Öte yandan bahsi geçen savaflara katılıp şehit olan veya hayatta olup olmadığı belli olmayan dolayısıyla erkek nüfusunun azalmasına yol açan bu vakıalar nedeniyle kadınlar, toplumda zorunlu olarak daha görünür hale gelmiştir. Kadınlar, eşlerinden haber alamaması halinde kendilerinin ve çocuklarının nafakasını temin etmede zorlanmış böylelikle bizzat çalışma hayatına ve sosyal faaliyetlere katılmışlardır.¹⁰ Aynı zamanda yeni eğitim-öğretim kurumlarının kurulmasıyla buralarda kız çocuklarının ve kadınların öğrenim görmesi hedeflenmiştir.¹¹ Bunun yanı sıra 20. yüzyılın başlarında adından bahsettiren feminizm hareketleri doğrultusunda kadınların yükselmesi ve gelişmesini ele alan gazete ve dergiler ile yalnızca kadın hakları savunuculuğu için kurulan cemiyetler de kadının toplumdaki yeri ve olması gerektiği yer hakkında da bilgi vermektedir.¹² II. Meşrutiyetin şiarı haline gelen

9 Mehmet Ünal, "Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özelikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 34/1 (Mayıs 1977), 213.

10 Cem Baygın, "Tanzimattan Günümüze Aile Hukukunun Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/3 (Aralık 2016), 459.

11 Ahmet Küçüktiryaki, "Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Aralık 2015), 177-201.

12 Ebru Kayabaş, *Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 29-30.

“yeni hayat” anlayışı da aile yapısının değişmesinde etkili olmuştur.¹³ Hal böyleyken onların içinde bulunduğu durum ve eşlerinin mefkûd hükmünde sayılması mevcut hukuki düzende değişikliğe gidilip çözüm üretilmesini gerektirmiştir.

Dönemin hâkim fikir akımları olan Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık aralarında görüş birliği olmamasına karşın kadın ve aile konusuyla fazlaca ilgilenmiş, Kararname’nin hazırlanmasında etkili olmuştur. Batıcılar, kadının toplumda hak ettiği yerde olmadığını ve ona gereken değerin verilmediğini savunup bu eksikliğin tamamıyla batı hukukundan iktibas yoluyla giderileceğini savunmuştur. Türkçüler ise yenilik faaliyetinin bizatihi batıdan kanun almakla değil Türk milletinin yine kendi örf ve adetinden yola çıkılarak yapılması gerektiği fikrini öne sürmüştür. İslamcılar ise Batıcılar ile taban tabana zıt olup düzenlemelerin hassaten İslam hukukuna göre olmasını, mevcut sorunların yine İslam hukukunun kendi argümanından yararlanmakla aşılabileceğini ve kendine yeteceğini benimsemişlerdir. Zira Batıcıların belirttiği gibi kadının o dönemdeki geri kalmışlığı düşüncesine yol açan neden İslam’ın kendisi değil yanlış uygulanma ve yorumlanmasıdır.¹⁴

Mezkûr sebeplerin tamamı, doğrudan veya dolaylı olarak aile hukukunda tedvini sağlayan hükümleri gerektirmiştir. Bu doğrultuda Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin getirdiği yenilikler fikhî yaklaşım çerçevesinde incelenecektir.

2. Kararname’nin Özellikleri ve Getirdiği Yenilikler

İslam, yapısı itibariyle evrensel ve dinamik bir din olup koyduğu hükümler de bu doğrultuda değerlendirilmiş makâsıd ve maslahat düşüncesiyle kurallarının gereken şartlara uyum sağlaması hedeflenmiştir. Hz. Peygamber döneminde temelleri atılan fıkıh, müteakip dönemlerde gelişimini sürdürmüş ve mezheplerin teşekkülü ile sonuçlanmıştır. Fıkıh ilmi, bu oluşumlarla farklı coğrafyalarda toplumsal hayatı şekillendirmiş, Osmanlı’da Hanefi mezhebi benimsenmiştir. Ancak zamanla ortaya çıkan çeşitli etnik unsurlar, siyasi gelişmeler ve sosyo-kültürel şartlar sebebiyle, hâkim mezhep görüşünün yanı sıra diğer mezheplerin görüşlerinden ve hatta müstakil içtihatlardan yararlanma yoluna gidilmiştir. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin va`z edilmesinin yolunu açan bu ve benzeri nedenler, mevcut düzende var olmayan fakat yürürlüğe konulmasıyla çözüm amaçlayan hükümleri gerektirmiştir. Söz konusu bağlamda bu hükümlere ayrı başlıklar altında yer verilecek olup bahsi geçen düzenlemeler fikhî yaklaşımla ele alınacaktır.

13 Şenol Saylan, (ed.), *Nikâh ve Talâk Kitabı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 22.

14 Küçüktiryaki, “Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi”, 187.

2.1. Aile Hukukuna Dair İlk Kanun Olması

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin en önemli özelliği İslam-Osmanlı hukuk tarihinde ilk modern kanunlaştırma olmasıdır. HAK'tan önce aile hukukuna dair Mısır'da Muhammed Kadri Paşa (öl. 1306/1888) tarafından el-Ahkâmü's-şer'iy-ye fi'l-ahvali's-şahsiyye isimli bir tasarı¹⁵ ve daha geç dönemde Sudan'da bir genelge hazırlanmış olsa da bunlar yürürlüğe girmemiştir.¹⁶ Oysa HAK, yürürlüğe girdiği dönemden itibaren farklı İslam ülkelerinde değer görüp uygulanmış, cumhuriyet dönemi çalışmalarına ve özellikle İsviçre medeni kanununun iktibasına kaynaklık teşkil etmiştir.¹⁷ Aynı zamanda bu niteliği haiz bir düzenleme sayesinde klasik fıkıh hükümlerinin kanunlaştırılmasının ve devlet kontrolüyle gerekli hallerde sınırlandırılması veya genişletilmesinin mümkün olduğu da ortaya konulmuştur.

2.2. Çoğulcu Yapısı ve Hukuki Birliği Sağlanması

Kararname'de Müslüman, Yahudi ve Hristiyan kesim için münhasıran hükümler konulmuş böylelikle metin, üçlü yapıdan teşekkül etmiştir. Ne var ki mutlak manada kanunlaştırma hareketlerinde bu şekilde katmanlı yaklaşıma nadir rastlanmaktadır.¹⁸ Yahudiler için 13, Hristiyanlar için 27 ve iki grup arasında ortak 5 madde düzenlenmiştir. Bunun haricinde Kararname'nin "İşbu karanâmede gayr-ı müslimler hakkında istisnâen beyan olunan ahkâma muhalif olmayan mevadd sarâhat-ı mahsûsa olmadıkça onlar hakkında dahi cârîdir."¹⁹ maddesi gereğince üç cemaat arasında da müşterek hükümler bulunmaktadır.²⁰ Dolayısıyla kararname düzenlenirken gayrimüslim tebaanın dinî meseleleri göz ardı edilmiş Osmanlı'nın kolektif yapısına uygun davranılmıştır. Öte yandan devlet eliyle düzenlenip karara bağlanmak istenen bu alanda konsolosluk ve cemaat mahkemelerinin kapatılmasıyla yargı görevini yalnızca şer'iyeye mahkemeleri üstlenmiştir. Bu durumun olumlu ve olumsuz etkilerinden söz edilse de esasen bahsi geçen grupların yargı önünde eşitliğinin sağlanması dönemin şartları göz önüne alındığında müsbet bir anlam ifade etmiştir. Zira takip edilen bu yol Osmanlı ve İslam hukukunun uygulanabilirliği açısından daha elverişlidir.

15 Mehmet Âkif Aydın, "el-Ahkâmü's-Şer'iy-ye fi'l-Ahvâli's-Şahsiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/549.

16 Aydın, "Hukûk-ı Âile Kararnâmesi", 18/316.

17 Ünal, "Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", 227.

18 Mehmet Âkif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 191.

19 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 63.

20 Ünal, "Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", 226.

2.3. Diğer Mezheplerden Yararlanması (Eklektik Karakteri)

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin belirgin özelliklerinden biri Osmanlı hukuk sisteminde hâkim olan Hanefî mezhebine dayalı resmi mezhep uygulamasından bilinçli biçimde ayrılan ilk modern hukuk düzenlemesi olmasıdır. Kararname'nin hazırlanmasında değişen şartların ortaya çıkardığı ihtiyaçlar doğrultusunda dini hassasiyetleri de koruyarak yalnızca Hanefî mezhebiyle yetinilmeyip Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezheplerinin görüşlerinden ve hatta yer yer müstakil içtihatlardan da istifade edilmiştir.²¹ Bu yönüyle Kararname, mezhepler arası tercihe dayanan telifikçi bir yöntem benimsemiştir.

Düzenleme aile hukukuna dair olduğundan söz konusu yaklaşımın ortaya çıkmasında özellikle savaş yıllarında eşleri kaybolan veya şehit olan kadınların yaşadığı mağduriyetler başta olmak üzere Hanefî mezhebinin bazı hükümlerinin uygulamada yetersiz kalması etkili olmuştur. Nitekim 1916 tarihli irâde-i seniyelerle aile hukuku alanında Hanefî mezhebi dışına çıkılmasının önü açılmış, Hukûk-ı Âile Kararnâmesi de bu geçici ve istisnai uygulamaları sistematik ve genel bir kanun metni hâline getirmiştir.²² Kararname'de akıl hastalarının yalnızca zaruret halinde evlendirilmesi, nikâh için kullanılan lafızlar²³, ikrah altında yapılan evlenme ve boşanmaların aynı zamanda sarhoşun boşamasının geçersiz sayılması²⁴ gibi noktalarda Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezheplerden yararlanılmıştır.²⁵

Kararname'nin bu telifikçi karakteri, yalnızca Hanefî mezhebinin esas alındığı Mecelle ile karşıtlık oluşturmakta, klasik fıkıh hükümlerinin İslam hukuku sınırları içinde kalınarak modern kanunlaştırma tekniğiyle düzenlenebileceğini göstermektedir. Takip edilen bu yöntem, eleştirilere konu olmuş²⁶ ve Kararname'nin kısa süre yürürlükte kalmasına yol açmışsa da mezhepler arası esnekliğe dayanan bu yaklaşım sonraki dönemlerde farklı İslâm ülkelerinde gerçekleştirilen aile hukuku alanındaki kanunlaştırmalara dayanak teşkil etmiş, İslam hukuk tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur.²⁷

21 Söz konusu hükümler ve bunlar hakkındaki değerlendirmeler için bk. Erdoğan Sarıtepe – Ramazan Aydemir, “Hukuk-i Aile Kararnamesi’nde Hanefîler Dışındaki Mezheplerin Görüşlerine Dayanan Maddelerin Değerlendirilmesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (Haziran 2020), 29-64.

22 Aydın, “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”, 18/316.

23 Süleyman Tepe, “İslam Hukuku Yasama Faaliyeti Bağlamında Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin Değerlendirilmesi”, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1 (2022), 289.

24 Tuba Erkoç Baydar, “Yirminci Yüzyılda Osmanlı Aile Hukuku: Sürûrî’nin Ahkâmı’n-Nikâh ve Ahkâmı’t-Talâk Eserleriyle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin Mukayesesi”, *Nikâh ve Talâk Ahkâmı*, ed. Tuba Erkoç Baydar (İstanbul: İHÜ Yayınları, 2023), 449.

25 Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 192.

26 Eyyüp Said Kaya, “Telifik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/401-402.

27 Hümeıra Koç, *1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin Evlilikle İlgili Hükümlerinin Fıkıhî Tahlili*

2.4. Nişanlanmanın İlk Kez Düzenlenmesi ve Hukuki Statü Kazanması

İslam hukukunda nişanlanma, evlenmeye yönelik irade beyanı olmakla birlikte bizatihi bir kurum olarak sayılmamış ve kendisine hukuki sonuçlar bağlanmamıştır.²⁸ Bu yönüyle nişanlanma, tarafları evlenmeye zorlamayan toplumsal bir hazırlık safhası niteliği taşımaktaydı. Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ise nişanlılığı ilk kez açık biçimde düzenleyip ona hukuki bir statü kazandırmıştır.²⁹

Kararname'nin 1. maddesinde yer alan “Nişanlanmakla veya va'd ile nikâh münakid olmaz”³⁰ hükmü gereğince nişanlanmanın evlilik yükümlülüğü doğurmadığı ve sebep belirtilmeksizin bozulabileceği açıkça ifade edilmiştir.

Bununla birlikte Kararname, nişanlanmaya bazı hukuki sonuçlar bağlamış ve nişanın sona ermesi hâlinde ortaya çıkabilecek mali uyumsuzlukları düzenleme altına almıştır. Bu çerçevede Kararname'nin 2. maddesinde “Söz kesildikten sonra tarafeynden biri nikâhtan imtina” veya vefat etse hatibin mehre mahsuben vermiş olduğu şeyler mevcut ise aynen ve telef olmuş ise bedelen istirdâd olunabilir. Amma hediye olarak tarafeynin yek diğerine verdiği şeyler hakkında hibe ahkâmı cereyan eder”³¹ ifadesi yer almıştır. Bu yönüyle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, İslam hukukunun statik bir yapıda olmadığını ve dönemin gerektirdiği şartlara göre yeniden yorumlanmasının mümkün olduğunu ortaya koymuştur.

2.5. Evlenmeye Asgari Yaş Sınırının Getirilmesi

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin evlenmeye ilişkin hükümleri arasında en dikkat çekici ve köklü düzenlemelerinden biri evlilik için asgari yaş sınırının belirlenmesidir. Bu hususta Kararname'nin 4. maddesi gereğince³² erkeğin 18, kadının ise 17 yaşını doldurmuş olması şart koşulmuş böylece klasik fıkhîta genel manada bulunmayan yaş şartı kanun metnine dâhil edilmiştir. Belirlenen bu yaş sınırını henüz doldurmamış ancak bulûğa erdiğini ileri süren kimselere velisinin iznine ve hâkimin takdirine bağlı olarak evlenmeyi talep edebilme imkânı tanınmıştır.³³

Öte yandan Kararname ile erkeklerde 12, kızlarda ise 9 yaşın altında bulunan küçüklerin evlenmeleri veya evlendirilmeleri kat'i surette yasaklanmıştır.³⁴

(Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 53.

28 Taha Yılmaz, “1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesinin Teşekkülü, Klasik Fıkhîtan Ayrılan Yönleri ve Aile Hukuku Bağlamında Kararnâmenin İhtiyaç Olma Olgusu”, *Diyanet İlmî Dergi* 60/2 (Haziran 2024), 633.

29 Asrav, “İlk Modern Aile Hukuku Kanunumuz”, 73.

30 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 23.

31 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 23.

32 “Ehliyyet-i nikâhı haiz olmak için hâtûbın 18 ve mahtûbenin 17 yaşını itmam etmiş olmaları şarttır.” bk. Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 24.

33 Bk. HAK md. 5,6.

34 “12 yaşını itmam etmemiş olan sağır ile 9 yaşını itmam etmemiş olan sağire hiçbir kimse tarafından tezvîc

Nitekim dört Sünnî mezhepte küçüklerin evlendirilmesine mutlak biçimde cevaz verilmiş olması sebebiyle Kararname bu noktada, Osman el-Bettî (öl.143/760[?]), İbn Şübrüme (öl.144/761) ve Ebû Bekir Esam (öl.201/816) gibi erken dönem fakihlerin küçüklerin evlendirilemeyeceği yönündeki görüşlerini esas almış ve kanunlaştırmıştır. Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda, evlenmede belirli bir yaş şartı aranmasının gerekçesi olarak yeterli fizikî ve ruhî olgunluğa erişmeden yapılan evliliklerin doğurabileceği maddî ve manevî zararlarla aile birliğinin sarsılma veya yıkılma ihtimali gösterilmiştir.³⁵ Söz konusu maddelere bakıldığında sosyal ihtiyaçlar uyarınca bağlam dâhilinde Sünnî mezhepler dışında da görüşlerden yararlanabileceği müşahede edilmektedir.

2.6. Çok Eşliliğin (Taaddüd-i Zevcât) Sınırlandırılması

Bilindiği üzere evlilik, İslam hukukunda belli bir sayı ile sınırlandırılmıştır. Ancak dönemin etkili fikir akımlarından Batıcı ve Türkçü çevrelerin çok eşliliğin tamamen kaldırılması yönündeki ısrarlı talepleri bu konuda bir düzenleme yapılmasını gerektirmiştir. Oysa mevcut düzeni itibarıyla Osmanlı'da çok evlilik oranının fazla olmadığı bilinmektedir.³⁶ Buna rağmen bahsi geçen birtakım ısrarlar neticesinde bu doğrultuda HAK komisyonu, İslam hukukunun normatif çerçevesini muhafaza etmek suretiyle sosyal ve hukuki ihtiyaçları gözeterek sınırlayıcı bir model benimsemiştir. Hasılı Kararname'nin bir diğer yeniliği -oldukça eleştiriye³⁷ de maruz kalan- çok eşliliği bütünüyle yasaklamaksızın belirli sınırlar içine almasıdır. Bu yönüyle Kararname, klasik fıkıhın ölçü dâhilinde izin verdiği bir kurumu serbestlik alanı olmaktan çıkarak hukuki denetime tâbi kılmıştır.

Kararname'nin 38. maddesinde, “Üzerine evlenmemek ve evlendiği surette kendisi veya ikinci kadın boş olmak şartıyla bir kadını tezevvüc sahih ve şart muteberdir.”³⁸ ibaresi yer almıştır. Hanefî mezhebine göre bağlayıcı kabul edilmeyen bu tür şartların Hanbelî mezhebi esas alınarak geçerli sayılması Kararname'nin eklektik metodunun göstergesidir. Haliyle çok eşlilik, nikâh akdi sırasında kadının iradesiyle sınırlandırılabilir hâle getirilmiştir. Buna karşın Kararname'de yer alan bu hükmün İslam'ın izin verdiği ölçüye rağmen çok eşliliği tamamen kaldırdığı şeklinde yorumlamak şer'î şerîf'e aykırı olacaktır. Zira nikâh sırasında bu şartın ileri sürülmemesi hâlinde erkeğin ikinci evliliği mümkün olduğu

edilemez.” Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 24.

35 Abdurrahman Yazıcı, “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri”, *Ekev Akademi Dergisi* 62 (Nisan 2015), 567-584.

36 Hamza Akbulut, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi Çerçevesinde Kadın Hakları Tartışmaları”, *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2025), 897.

37 Ensar Durmuş- Mehmet Ali Yargı, “1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'ne Yöneltilen Eleştiriler”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 312-363.

38 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 30.

gibi şartın konulmuş olması da cezâî bir yaptırım gerektirmemiştir. Lâyiha'da da açıklandığı üzere bu durum, çok eşliliğin meşru kabul edildiğini fakat toplumda birtakım sorunlara yol açması muhtemel yönlerini dengelemeye çalıştığını ortaya koymaktadır.³⁹

Netice itibarıyla Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, çok eşlilik meselesinde İslam hukukunun meşruiyet sınırları içinde kalarak modern hukukun radikal yasaklayıcı tavrına düşmeden gerektiği ölçüde sınırlayıcı bir düzenleme getirerek hem Osmanlı hukuk tarihinde hem de çağdaş İslam hukukunun gelişim sürecinde önemli bir ara model ortaya koymuştur. Nitekim günümüzde de bu uygulama, kamu otoritesinin mubah alanı sınırlandırma yetkisine sahip olup olmaması bakımından İslam hukukçuları arasında tartışma konusu olmuştur. Bir kısım alimler, maslahat ve zararın giderilmesi ilkelerine dayanarak bu müdahaleyi meşru görürken diğer bir kısım ise nasla sabit bir ruhsatın sınırlandırılmayacağını ileri sürmektedir.⁴⁰

2.7. Nikâh ve Talâkın Devlet Kontrolü Altına Alınması

Hukûk-ı Âile Kararnâmesiyle nikâhın taraflardan birinin ikametgâhının bulunduğu yerde hâkim veya onun yetkilendirdiği nâib huzurunda akdedilmesi ve mahkemece tescil edilmesi esası benimsenmiş ve nikâh, resmi kayıt altına alınmıştır.⁴¹

Kararname'nin getirdiği bir diğer yenilik, 33. Maddede yer alan “Akd-i nikâhın icrasından evvel keyfiyyet ilan olunur.”⁴² hükmü gereğince evlenme akdinden önce tarafların evlenme iradelerinin ilan edilmesi zorunluluğudur. Bu düzenlemeyle evlenme engellerinin önceden tespit edilmesi amaçlanmış ve uygulamanın menşei konusunda Batı hukukunun etkisi ileri sürülse de madde, İslam-Osmanlı hukuk sisteminin temel ilkeleri çerçevesinde kanunlaştırılmıştır.⁴³

Boşanmanın da devlet tarafından gözetimi güçlendirilmiş kocanın gerçekleştirdiği boşamayı belirli bir süre içinde mahkemeye bildirmesi ve tescil ettirmesi zorunlu tutulmuştur. Bununla birlikte Kararname, resmî usule aykırı uygulamalara ceza kanunu gereğince yaptırımlar getirmiştir.⁴⁴ Bu yönüyle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, evlenme ve boşanma işlemlerinin sıhhatli biçimde tespit edilmesi-

39 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 89-90.

40 İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 24.

41 “Esna-yı akidde hâtip ve mahtûbeden birinin ikâmetgâhı bulunan kazâ hâkimi veya bunun izinnâme-i mahsus ile me’zun kıldığı nâib hazır bulunup akidnâme-i tanzim ve tescil eder.” Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 30.

42 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 30.

43 Küçükütyraki, “Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnâmesi”, 191.

44 Yazıcı, “Osmanlı Hukuk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi'nin Eleştirileri”, 573.

ni, hukuki güvenliğin sağlanmasını hedeflemiş ve günümüzde uygulanan resmî nikâh ile evlilik cüzdanı dayanağını buradan almıştır.

2.8. Kadının Boşama Yetkisinin Genişletilmesi

Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, aile hukukunda mahkeme kararıyla boşanma alanında da köklü değişiklikler getirmiştir.⁴⁵ Kararname öncesinde Osmanlı’da Hanefî mezhebinin hâkim görüşü esas alınmış, bu çerçevede evliliğin devamına engel teşkil eden cinsî iktidarsızlık dışında kadına mahkeme yoluyla boşanma imkânı tanınmamıştır.⁴⁶ Bu fetva yıllar boyunca uygulanmış ancak zamanla ciddi hukuki ve sosyal problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Nitekim toplumsal şartların değişmesi ve aile yapısında meydana gelen dönüşüm, boşanma sebeplerinin yeniden ele alınmasını zorunlu kılmıştır.

Kararname, Hanefî mezhebi içindeki tali içtihatlarla yetinmeyerek diğer Sünnî mezheplerin, özellikle de Mâlikî mezhebinin görüşlerinden geniş ölçüde yararlanmışır.⁴⁷ Bu doğrultuda cüzzam, alaca, zührevî hastalıklar ve akıl hastalıkları⁴⁸ ile kocanın nafaka bırakmadan kaybolması⁴⁹ da boşama sebebi sayılmıştır. Nafaka bıraktığı halde kaybolma durumunda gaiplik süresi dört yıl olarak belirlenmiş, savaş şartlarında kaybolma durumunda ise esirlerin yurda dönüşünden itibaren en az bir yıl geçmesi şartı aranmıştır.⁵⁰ Bu hükümler hazırlanırken, nafaka bırakmadan kaybolmayı boşanma sebebi sayan Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ile nafaka bırakılarak kaybolmayı boşanma sebebi kabul eden Mâlikî mezhebinin görüşleri esas alınmıştır.⁵¹

Eşler arasında ortaya çıkan ve giderilmesi mümkün olmayan şiddetli geçimsizlik de Kararname ile boşanma sebebi hâline getirilmiştir. Kararname’nin 130. maddesi uyarınca, karı koca arasındaki ihtilaflarda öncelikle tarafların ailelerinden seçilecek birer hakemden oluşan hakem heyetinin arabuluculuk yapması öngörülmüştür. Hakem heyetinin ıslah görevinde başarısız olması hâlinde kusur durumuna göre bâin talâk veya muhâlaa yoluyla boşanmaya hükmedilmesi kabul edilmiştir.⁵² Bu düzenleme, Hanefî mezhebinden ayrılarak Mâlikî mezhebinin hakemlere boşamaya hükmetme yetkisi tanıyan görüşünü benimsemiştir.

45 Halil İbrahim Acar, “Tefrik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/277.

46 Mahmud Şeltut-Ali Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Sait Şimşek (İstanbul: İlim Yayınları), 140.

47 Talâkla ilgili düzenlemeler için bkz. Rifat Yıldız, “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nde Hanefî Mezhebinin Görüşü Dışında Kanunlaştırılan Fikhî Görüşler ve Analizi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2021), 222-227.

48 Bk. HAK md. 122-123.

49 Bk. HAK md. 126.

50 Bk. HAK md. 127.

51 Şeltut-Sayis, *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, 138.

52 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 56.

Bu çerçevede Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, kadına belirli durumlarda mahkemenen tefrik talep etme hakkı tanımış ve kazaî boşanma alanında mezhepler arası içtihatlardan yararlanarak Osmanlı aile hukukunda önemli bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Zira bu hükümler resmî mezhep gereğince Osmanlı halkı için yenilik olsa da İslam hukuku açısından farklılık arz etmemektedir.

2.9. Aile Meclisinin Bağlayıcı Kabul Edilmesi ve Nikâhta Denklğin Düzenlenmesi

Aile meclisi, kişinin akrabalarından oluşan heyeti ifade etmektedir. HAK, İslam hukukunda var olan aile meclisi müessesesini modern hukuk adına işlevsel hale getirmiştir.⁵³ Bazı müellifler, aile meclisi kurumunun Batı hukukundan iktibas edildiğini iddia etse de eşler arasındaki anlaşmazlıkların hakem vasıtasıyla çözülmesi, İslam hukukunun şer'î kaynaklarında yer alan köklü bir uygulamadır. Bu sebeple söz konusu madde hazırlanırken İslam hukukundan istifade edilmiştir. Öte yandan Hanefî mezhebinde sınırları daha geniş tutulan nikâhta taraflar arasındaki denklik alanı, diğer mezheplerin görüşleri dikkate alınarak yalnızca zenginlik ve sanat yönünden erkeğin kadına denk veya ondan daha iyi konumda olması şartıyla daraltılmıştır.⁵⁴

Sonuç

1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, İslam ve Osmanlı hukuk tarihinde aile hukukuna ait ilk modern kanunlaştırma olması bakımından büyük öneme sahiptir. HAK, İslam hukukunda oldukça geniş yer tutan aile hukuku alanında modern düzenleme yapılabileceğini, dinamik ve evrensel nitelikte çözümler üretebileceğini kanıtlamıştır. Nitekim bu Kararname ile Osmanlı Devleti, yüzyıllar boyunca prensip edindiği klasik fıkıh hükümlerine yeni bir yaklaşım getirmiştir. Kararname'nin, çok yönlü ve heterojen toplum yapısına uygun hazırlanması, Müslüman ve gayrimüslim toplulukların aile hukukunu tek bir metin içinde düzenlemesi, ayırım gözetmeksizin devlet müdahalesini eşit şekilde temin etmesi dönemin hukuki ve toplumsal şartlarını gözettiğini ortaya koymaktadır. Öte yandan Kararname, Hanefî mezhebinin yanı sıra Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşlerini de dikkate almış, gerektiğinde mezhep dışı içerikleri de çözüm olarak sunmuştur.

53 Çeker, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, 99.

54 Murat Erdoğan, *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesinin Fıkhi Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 28-29.

HAK ile getirilen başlıca yenilikler arasında nişanlanmaya hukuki statü kazandırması, evlenme yaşının asgari sınırının belirlenmesi, çok eşliliğin sınırlandırılması, nikâh ve boşanmanın devlet gözetiminde düzenlenmesi, kadının boşama yetkisinin artırılması, aile meclisinin bağlayıcılığı sayılabilir. Söz konusu yeniliklerde İslam hukuku çerçevesinin dışına çıkılmamış fakat bu çerçeve içinde serbestçe hareket edilerek köklü düzenlemeler yapılmıştır.

Bununla birlikte Kararname, dönemin fikir akımları ve bazı alimleri tarafından bir kısım eleştirilere de maruz kalmıştır. Sözü edilen gruplar, HAK'ın şer'i hükümlere aykırılık taşıdığını, halkın maslahatını yeterince gözetmediğini, bazı maddelerin keyfi olarak farklı mezhep görüşlerinden iktibas edildiğini ve batı etkisinde kaldığını belirtmişlerdir. Nitekim bu eleştiriler, Kararname'nin kısa bir müddet içinde yürürlükten kaldırılmasına neden olsa da yürürlükten kaldırılmasıyla etkisini yitirmeyip günümüz hukukuna ve birtakım sözleşmelere referans olmuştur. Bu minvalde hükümleri ve amacı arasında oldukça farklar olsa da HAK ve İstanbul Sözleşmesi, düzenlenmelerine neden olan bazı konularda kadının konumunun belirleyici olması yönünden ortak nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla Kararname'nin kıymeti, İslâm dünyasına örnek teşkil etmesi ve modern hukukun tesisindeki etkisi takdire şayandır.

Sonuç olarak 1917 Hukûk-ı Âile Karamâmesi, modern kanunlaştırma anlayışı ve İslam hukukuna bağlılığıyla bu sahada bir köprü vazifesi görmüş, İslam hukukunda modernleşme çabalarına ve Cumhuriyet döneminde Türk Medeni Kanunu'nun kabulüne zemin hazırlayıp öncülük etmiştir.

KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. “Tefrik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Akbulut, Hamza. “Hukuk-ı Aile Kararnamesi Çerçevesinde Kadın Hakları Tartışmaları”. *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2025), 885-924. <https://doi.org/10.58733/imhfd.1597920>
- Aydın, Mehmet Âkif. “el-Ahkâmü’ş-Şer’iyye fî’l-Ahvâli’ş-Şahsiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/549. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Hukûk-ı Âile Kararnâmesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Baydar, Tuba Erkoç. “Yirminci Yüzyılda Osmanlı Aile Hukuku: Sürûrî’nin Ahkâmü’n-Nikâh ve Ahkâmü’t-Talâk Eserleriyle Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nin Mukayesesi”. *Nikâh ve Talâk Ahkâmı*. ed. Tuba Erkoç Baydar. 441-458. İstanbul: İHÜ Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Baygın, Cem. “Tanzimattan Günümüze Aile Hukukunun Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış”. *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/3 (Aralık 2016), 453-462. <https://izlik.org/JA88UW65AX>
- Cin, Halil - Akgündüz, Ahmed. *Türk Hukuk Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1996.
- Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Durmuş, Ensar - Yargı, Mehmet Ali. “1917 Tarihli Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’ne Yöneltilen Eleştiriler”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2019), 312-363. <https://doi.org/10.32950/rteuidf.558920>
- Erdoğan, Murat. *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnamesinin Fıkhi Mezhepler Bağlamında Değerlendirilmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Hızır Asrav, Fatma. “İlk Modern Aile Hukuku Kanunumuz: 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi”. *Medeni Hukuk Dergisi* 2/1 (Ocak 2025), 54-79.
- Kaya, Eyyüp Said. “Telfik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kayabaş, Ebru. *Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Koç, Hümeysra. *1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin Evlilikle İlgili Hükümlerinin Fıkhi Tahlili*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Küçüktiryaki, Ahmet. “Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Sonrası Aile Hukuku Alanındaki Gelişmeler ve Hukuk-ı Aile Kararnamesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Aralık 2015), 177-201. <https://doi.org/10.14395/jdiv158>
- Sarıtepe, Erdoğan - Aydemir, Ramazan. “Hukuk-i Aile Kararnamesi’nde Hanefîler Dışındaki Mezheplerin Görüşlerine Dayanan Maddelerin Değerlendirilmesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (Haziran 2020), 29-64. <https://izlik.org/JA93BW87EA>
- Saylan, Şenol. (ed.). *Nikâh ve Talâk Kitabı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Şeltut, Mahmud - Sayis, Ali. *Mukayeseli Mezhepler Hukuku*, çev. Sait Şimşek. İstanbul: İlim Yayınları.
- Şentop, Mustafa. “Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (Mayıs2005), 647-672.
- Şimşek, Murat. “Fıkıh Tarihinde Osmanlı Nereye Düşer? Retorik ile Gerçeklik Arasında Modern/Çağdaş İslam Hukuk Tarihi”. *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Alimler, Eserler, Meseleler*. ed. Mürteza Bedir vd., 301-341. İstanbul: İSAR Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Tepe, Süleyman. “İslam Hukuku Yasama Faaliyeti Bağlamında Hukuk-ı Aile Kararnamesi’nin Değerlendirilmesi”. *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 4/1 (2022), 253-327. <https://doi.org/10.47136/asbuhfd.1038558>
- Ünal, Mehmet. “Medenî Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 34/1 (Mayıs 1977), 196-231. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000911

- Yazıcı, Abdurrahman. “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi (1917) ve Sadreddin Efendi’nin Eleştirileri”. *Ekev Akademi Dergisi* 62 (Nisan 2015), 567-584.
- Yıldız, Rifat. “Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi’nde Hanefî Mezhebinin Görüşü Dışında Kanunlaştırılan Fıkhî Görüşler ve Analizi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2021), 214-232. <https://doi.org/10.34085/buifd.881500>
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Çok Eşliliği Sınırlandırması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 5-28. <https://doi.org/10.18505/cuid.511376>
- Yılmaz, Taha. “1917 Hukûk-ı Âile Kararnâmesinin Teşekkülü, Klasik Fıkıhtan Ayrılan Yönleri ve Aile Hukuku Bağlamında Kararnâmenin İhtiyaç Olma Olgusu”. *Diyanet İlmi Dergi* 60/2 (Haziran 2024), 621-654. <https://doi.org/10.61304/did.1443547>
- Yurtseven, Yılmaz. “1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi ve Osmanlı Aile Hukukuna Getirdiği Yenilikler”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/1-2 (Haziran 2003), 199-250.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Tacizade Sa`di Çelebi'nin *Hayru Ahlâm* Adlı Eseri Belagat İncelemesi

Rama ALSALEH

Orcid: 0009-0004-7500-9525

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: rama_alsaleh23@trabzon.edu.tr

Giriş

Osmanlı ilim ve edebiyat geleneği, farklı dillerde üretilen eserler aracılığıyla zenginleşmiş ve çok katmanlı bir entelektüel yapı ortaya koymuştur. Bu bağlamda Arapça, yalnızca dinî ilimlerin dili olarak değil, aynı zamanda edebî ve fikrî üretimin önemli bir aracı olarak da kullanılmıştır. Osmanlı âlimlerinin Arapça kaleme aldıkları eserler, onların klasik Arap dili ve belâgatına olan hâkimiyetlerini göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Bununla birlikte bazı müelliflerin Arapça eserleri, literatürde yeterince incelenmemiş; bu durum söz konusu eserlerin metin merkezli yaklaşımlarla yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu çalışmada ele alınan Tâcîzâde Sâdî Çelebi, XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başında Osmanlı ilim çevrelerinde yetişmiş, çok yönlü bir âlim ve ediptir. Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde eserler kaleme almış olmakla birlikte, özellikle Arapça yazı dili ve edebî üslubu bakımından müstakil incelemelere konu edilmediği görülmektedir. Literatürde müellifin bazı manzum eserleri ve kasideleri üzerine sınırlı çalışmalar bulunmakla birlikte, Arapça nesir sahasındaki yetkinliğini ortaya koyan metinlere yönelik kapsamlı analizlerin eksikliği dikkat çekmektedir. Bu durum, Tâcîzâde'nin Arap dili ve belâgatına olan hâkimiyetinin doğrudan kendi eserleri üzerinden incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu çerçevede çalışmada, müellifin Arapça kaleme aldığı *Hayru Ahlâm* adlı risalesi esas alınarak metin merkezli bir inceleme gerçekleştirilmiştir. Çalışmada öncelikle Sadi Çelebi'nin hayatı eserleri tanıtılmış daha sonra eser içerisinden seçilen örnekler üzerinden belâgat unsurları tespit edilerek analiz edilmiştir. Özellikle eserin sec'îli yapısı, nesir ile şiir arasında kurduğu üslup dengesi ve kafiye unsurlarının yoğun kullanımı incelemenin odak noktasını oluşturmuştur. Bunun yanı sıra eserde yer

alan ahlâkî muhtevanın, sanatlı ifade biçimleriyle nasıl bütünleştiği de değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın temel amacı, Tâcîzâde Sâdî Çelebi'nin Arapça dil hâkimiyetini, doğrudan kendi kaleme aldığı bir metin üzerinden ortaya koymak ve onun edebî üslubunu belâgat çerçevesinde incelemektir. Bu doğrultuda çalışma, geniş kapsamlı teorik bir katkı sunmaktan ziyade, belirli bir metnin analizi üzerinden müellifin edebî yönünü daha görünür kılmayı hedeflemektedir. Böylece Tâcîzâde'nin yalnızca biyografik verilerle sınırlı kalan tanınırlığı, metin temelli bir yaklaşımla daha somut bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır.

1. Tâcîzâde Sâdî Çelebi'nin Hayatı, Hocaları, Talebeleri ve Eserleri

Osmanlı ilim geleneği, XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın başlarında önemli simaların yetiştiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde medrese teşkilâtı etrafında şekillenen ilmî çevreler hem öğretim faaliyetleri hem de telif çalışmaları bakımından dikkate değer bir canlılık göstermiştir. Bu ilmî ortam içinde yetişen âlimlerden biri de Tâcîzâde Sâdî Çelebi'dir. Tam adı Sâdî b. Tacî Bey er-Rûmî el-Hanefî şeklinde zikredilmektedir.⁵⁵ Sâdî Çelebi 922/1516 yılında vefat etmiştir.⁵⁶

Sâdî Çelebi, ilmî çevrelerle irtibatlı bir aile içerisinde yetişmiştir. Nitekim kendisinin, dönemin tanınmış simalarından Molla Câfer Çelebi'nin kardeşi olduğu belirtilmektedir.⁵⁷ Bu ailevi bağın onun ilmî gelişimine önemli ölçüde katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Hakkında verilen bilgiler, Sâdî Çelebi'nin yalnızca ilmî yönüyle değil, aynı zamanda şahsiyeti ve ahlâkî vasıflarıyla da dikkat çeken bir âlim olduğunu göstermektedir. Nitekim onun doğru sözlü, fazilet sahibi ve güzel ahlâklı bir kimse olduğu özellikle vurgulanmaktadır.⁵⁸

Eğitim hayatına dönemin önde gelen âlimlerinin yanında başlayan Sâdî Çelebi, başta Molla Kâsım diye meşhur olan Kadızade ile Molla Muhammed b. Hâc Hasan olmak üzere çeşitli hocalardan ders almıştır. Bu hocaların ilmî halkalarında yetişmiş, kısa sürede ilimde temayüz etmiş ve faziletleri çevresinde tanınır hâle gelmiştir. Kaynaklarda onun ilimdeki yetkinliğinin kısa zamanda şöhret kazandığı ifade edilmektedir.⁵⁹

55 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu – Beşşâr Avvâd Ma'rûf (London: Al-Furqân Islamic Heritage Foundation, 2021), 6/647.

56 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 6/647; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, ed. Derya Örs (İstanbul: y.y., 2019), 197; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâût (İstanbul: IRCICA, 2010), 2/129; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâût (Dimaşk-Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1986), 10/154; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: y.y. 1951), 1/387.

57 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye*, 197.

58 Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 2/129

59 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye*, 197; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 2/129.

Eğitimini tamamladıktan sonra Osmanlı medrese teşkilâtında müderrislik görevine tayin edilmiştir. İlk olarak Bursa'daki Sultan Murad Gazi Medresesi'nde ders vermiş, daha sonra İstanbul'da Vezir Ali Paşa Medresesi'ne tayin edilmiştir. Ardından Osmanlı ilmiye teşkilâtının en yüksek dereceli medreseleri arasında yer alan Sahn-ı Semân medreselerinden birinde müderrislik görevinde bulunmuştur.⁶⁰ Bu görevler onun ilmiyedeki yükselişini ve dönemin saygın müderrisleri arasında yer aldığını göstermektedir.

Sâdî Çelebi hayatının ilerleyen dönemlerinde hac yolculuğuna çıkmış, hac dönüşünde emekliliğe ayrılarak kendisine günlük seksen akçe civarında bir maaş bağlanmıştır. Hayatının son yıllarını bu şekilde geçirmiş ve 922/1516 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.⁶¹ İlmî ve edebî kişiliği bakımından Sâdî Çelebi'nin özellikle çok yönlü bir âlim olduğu görülmektedir. Kaynaklarda onun çeşitli ilimlerde yetkin olduğu belirtilmekle birlikte, özellikle Arap dili ve edebiyatında temayüz ettiği vurgulanmaktadır. Arapça nesir ve nazım sahasında kaleme aldığı metinlerin yüksek bir edebî seviyeye sahip olduğu, hatta şiirlerinin Arap fasihlerinin eserleriyle mukayese edilebilecek derecede başarılı olduğu ifade edilmiştir.⁶²

Sâdî Çelebi'nin ilmî faaliyetleri yalnızca öğretimle sınırlı kalmamış, çeşitli eserler de kaleme almıştır. Klasik bibliyografik kaynaklarda onun es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürânî'nin *Şerhu'l-Miftâh*'ı üzerine *hâşiye*, *Sadrüşşeria'nın Şerhu'l-Vikâye* adlı eserindeki "*Bâbü's-Şehîd*" bahsi üzerine *hâşiye*, *el-Akâidü'n-Nesefiyye'nin manzum hâli*, ayrıca çeşitli risâleler ve Arapça manzumeler kaleme aldığı zikredilmektedir. Bunun yanında *Hayru Ahlâm* adlı eser de kendisine nispet edilmektedir.⁶³

Tâcîzâde Sâdî Çelebi'nin tahsil hayatına dair bilgiler, onun dönemin bazı müderrislerinden ders aldığını göstermektedir. Bu hocalar arasında özellikle Kadızâde Kâsım Efendi, Muhammed b. Mustafa b. Hacı Hasan ve Muhyiddin Çelebi zikredilmektedir. Bu ilmî çevre ve hoca silsilesi, onun entelektüel birikiminin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamış, aynı zamanda ilerleyen süreçte üstleneceği tedris faaliyetlerinin de zeminini hazırlamıştır. Nitekim Tâcîzâde Sâdî Çelebi'nin müderrislik faaliyetleri sırasında çeşitli öğrenciler yetiştirdiği anlaşılmaktadır. Bu durum, onun yalnızca ilim tahsil eden bir şahsiyet olarak kalmayıp, aynı zamanda ilmi aktaran ve sonraki nesillere taşıyan bir konumda bulunduğunu da göstermektedir. Nitekim kaynaklarda onun talebeleri arasında Hayreddin

60 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye*, 197; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 10/154.

61 Kâtib Çelebi, *Sülmü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, 2/129; Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye*, 197.

62 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 10/154; Taşköprülüzâde, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye*, 197.

63 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/387; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, 10/154.

el-Asğar, Mevlâ eş-Şerîf el-Acemî ve Mevlâ Çivizâde Muhyiddin gibi isimler zikredilmektedir.⁶⁴

Tâcizâde Sâdî Çelebi'ye nispet edilen eserlerin, farklı ilim sahalarına dağıldığı görülmektedir. Müellife atfedilen eserler hem muhteva hem de günümüze ulaşan nüshaları bakımından çeşitlilik arz etmektedir.

-*Hâşiyetü Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf alâ el-Mutavvel fî'l-Meânî* (حاشية حاشية): Eserin bilinen nüshası İstanbul'da Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Sultan III. Ahmed Kitaplığı'nda 001729 numarada kayıtlı olup yazma eser niteliğindedir.

-*Hâşiyetü alâ Bâbî's-Şehîd min Şerhi'l-Vikâye* (حاشية على باب الشهيد من شرح): Bu eser iki yazma nüshası tespit edilmiş olup her ikisi de Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt Koleksiyonu'nda B1800/6 ve B7963/1 numaralarda kayıtlıdır.

-*Makâle fî Hiletin min Hiyeli'n-Nisvân* (مقالة في حيلة من حيل النسوان): Eserin iki yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu 03846-004 numarada, diğeri ise Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu 01581-020 numarada kayıtlıdır.

-Sâdî Çelebi'ye ait *Kasâid li-Sâdî b. Tâcî* (قصائد عربية لسعدى بن تاجي): Bu eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu'nda V2706/4 numarada kayıtlı olup yazma eser olarak bulunmaktadır.

-*Şerhu'l-Kasîdeti'l-Arûsiyye* (شرح القصيدة العروسية خالد بن صفوان): Bu yazma eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu'nda V3248/1 numarada kayıtlıdır.

-*Târîhu Manzûmi'l-Vefiyât* (تاريخ منظوم الوفيات): Eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu'nda V3258/16 numarada kayıtlı olup yazma eser niteliğindedir.

-*Mersiye alâ Vezîr-i Azâm Ali Paşa* (مرثية على وزير الأعظم علي پاشا): Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu'nda V3248/3 numarada kayıtlıdır ve yazma eser olarak bulunmaktadır.

-*Sûret-i Mektûb ez Behr-i Tehnît-i Medrese* (صورت مكتوب از بهر تهنيت مدرسه): Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Koleksiyonu'nda V3248/2 numarada kayıtlıdır. Bu eser de yazma eserler arasında yer almaktadır.

64 Taşköprülüzâde, eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye, 703, 721, 797.

65 Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/387 ile İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhârî men zeheb*, 10/154; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 6/647.

66 Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/387; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*, 2/129.

67 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhârî men zeheb*, 10/154; Taşköprülüzâde, eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye, 197.

-*Münşeât* (منشآت سعدي جلبي): Eser Necati Lugal ve Adnan Erzi tarafından yayımlanmıştır. Günümüzde Erzurum Kütüphanesi Basmalar Koleksiyonu'nda kayıtlı matbu bir eser niteliğindedir.

-*Akâid Kasidesi* veya *Nazmu'l-Akâid* (قصيدة العقائد النسفية):⁶⁸ Nüshalarından biri Topkapı Sarayı Kütüphanesi III. Ahmed Koleksiyonu'nda 1777 numarada, diğeri ise Millî Kütüphane'de kayıtlıdır.

-*el-Kasidetü'l-Lâmiyye*, Arapça manzum bir risale olup Millet Kütüphanesi Ali Emiri Arabi Koleksiyonu'nda 1323 numarada kayıtlı yazma nüshasıyla bilinmektedir.

-*Semâi Müennes Kasidesi Şerhi* (قصيدة في معرفة مؤنث سماعي):⁶⁹ Eserin günümüze ulaşan nüshaları Atıf Efendi ve Süleymaniye kütüphanelerinde kayıtlıdır. Ayrıca Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde müellife ait eksik bir şerh bulunmaktadır. Akademik literatürde Ömer İshakoğlu tarafından hazırlanan ve Şarkiyat Mecmuası'nın 12. sayısında İstanbul'da yayımlanan makale ile ilmî neşir ve değerlendirilmeye konu edilmiştir.⁷⁰

-*Hayru Ahlâm* (خير أحلام) şehir edebiyatı türünden bir eser izlenimi vermektedir. Günümüze ulaşan üç nüshası tespit edilmiştir. İlk nüsha, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Genel Koleksiyonu'nda 2244 numarada kayıtlıdır. 59 varaktan oluşmaktadır. İkinci nüsha, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu'nda 2580 numarada kayıtlıdır. 64 yapraktan oluşan bu nüshada sayfa başına 13 satır yer almaktadır. Üçüncü nüsha ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine Kitapları Koleksiyonu'nda 1042 numarada bulunmaktadır. 65 yapraktan oluşan bu nüshada da sayfa başına 13 satır yer almaktadır.

2. *Hayru Ahlâm*'da Belâgat Unsurları

Hayru Ahlâm, yalnızca muhteva bakımından değil, aynı zamanda dil ve üslup özellikleri itibarıyla de klasik belâgat geleneğinin imkânlarını yansıtan bir metin olarak değerlendirilebilir. Eserde anlamın inşasında kullanılan dilsel tercihler, müellifin belâgat ilimlerine vukûfiyetini ortaya koyar niteliktedir. Bu bağlamda metnin, meânî, beyân ve bedî' ilimleri çerçevesinde ele alınması hem yapısal hem de estetik unsurların daha sistematik biçimde tahlil edilmesine imkân tanımaktadır.

68 Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/387; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, 10/154.

69 Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, 1/387.

70 Ömer İshakoğlu, "Tâcizâde Sa'dî Çelebi ve Semâ'i Müennes Kasidesi", *Şarkiyat Mecmuası* 12 (2010), 59-69.

2.1. İlmü'l-Meânî

İlmü'l-meânî, sözün hâlin gereğine uygun şekilde tertip edilmesini inceleyen belâgat dalı olup, cümle yapısı, vurgu, takdîm-te'hîr ve hitap biçimleri gibi unsurları kapsar. Bu yönüyle metnin anlam katmanlarının doğru anlaşılmasında belirleyici bir rol üstlenmektedir. *Hayru Ahlâm*'da anlatımın maksada uygun biçimde şekillendirildiği; cümle yapılarının ve üslup tercihlerinin bağlama göre değişiklik gösterdiği dikkat çekmektedir. Bu genel çerçeve içerisinde eserde isim cümleleri, istifham, nidâ ve takdîm-te'hîr gibi meânî unsurlarının kullanıldığı görülmektedir.

2.1.1. İsim Cümlesi

İsim cümlesi, Arapçada isimle başlayan cümlelere isim cümlesi denir. İki ana ögeden oluşur: mübtada ve haber. Mübtada, cümlelerin öznesi olup genellikle cümlelerin başında yer alır. Haber ise mübtada hakkında bilgi veren kısımdır ve cümlelerin sonunda yer alır. Mübtada ile haber arasında müzekkerlik ve müenneslik ayrıca sayı (müfred, tesniye, cemi) açısından uyum aranır. Yani mübtada nasıl gelmişse haber de ona uyumlu olarak gelir.

Bu çerçevede *Hayru Ahlâm*'da tasvirî ve ahlâkî cümlelerin aktarımında isim cümlelerinin sık kullanıldığı görülmektedir: وَأَغْصَانُ دَوْلَتِهِمْ نَامِيَّةٌ بِزُلَالِ الْأَرْوَاحِ، وَأَقْنَانُ عَزَّتِهِمْ نَضِيرَةٌ بِسَلْسَالِ الْإِرْتِيَاكِ (Onların devletinin dalları ruhların berraklığıyla gelişmekte, izzetlerinin dalları ise huzur pınarlarıyla tazelenmektedir.)⁷¹ Bu cümle yapısı, Arapçada isim cümlesinin tipik bir örneğini teşkil etmektedir. وَأَغْصَانُ دَوْلَتِهِمْ نَامِيَّةٌ... ve وَأَقْنَانُ عَزَّتِهِمْ نَضِيرَةٌ... ifadeleri, atıf harfiyle birbirine bağlanmış iki ayrı isim cümlesinden oluşmaktadır. Her iki cümlede de mübtada isimle başlamış, ardından gelen haber unsuru ile yüklem tamamlanmıştır. Ayrıca mübtada konumunda yer alan “أغصان” ve “أقنان” kelimeleri gayr-ı âkil çoğul olmaları sebebiyle haberin müennes tekil formda (نضيرة، نامية) gelmesi, Arapçada sayı ve cinsiyet uyumuna dair kaidenin uygulandığını göstermektedir. Bu yönüyle cümle hem nahiv kurallarına uygunluk hem de belâgat açısından dengeli ve sanatlı bir yapı arz etmektedir.

2.1.2. Takdîm ve Te'hîr

Takdîm ve te'hîr, Arap dilinde hem nahvî hem de belâgî bir üslup özelliği olarak, cümledeki unsurların aslî dizilişinin belirli amaçlarla değiştirilmesini ifade eder.⁷² Bu kapsamda mefûlün fâile, haberin mübtedaya takdimi gibi kullanımlar söz konusu olmaktadır. Söz konusu üslup; tahsis, ihtimam ve te'kid gibi

71 Sa'dî Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine Koleksiyonu, 1042), 1b.

72 Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Ulûmü'l-belâğa el-beyân, el-meânî, el-bedî'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 100.

anlam inceliklerini temin etmek amacıyla başvurulmuş önemli bir anlatım vasıtasıdır. Arapçanın ifade kudretini ve esnekliğini yansıtan bu yapı, aynı zamanda söyleme estetik bir derinlik ve letafet kazandırmakta, belirli unsurların ön plana çıkarılmasına imkân sağlamaktadır.

Eserde muhataba yöneltilecek eleştirilerde bu sanatın etkili biçimde kullanıldığı anlaşılmaktadır: *ما عرضك إلا التّخديع* (Senin amacın ancak aldatmaktır.).⁷³ Cümlede “عرضك” unsurunun başa alınması, tahsis anlamını kuvvetlendirmektedir. Böylece muhatabın niyeti daraltılarak vurgulanmakta ve ifade daha keskin bir hâl kazanmaktadır.

2.1.3. İstifhâm ve Nidâ

İstifhâm, Arap dilinde konuşanın daha önce hakkında bilgi sahibi olmadığı bir hususu öğrenmek amacıyla yönelttiği soru ifadesini ifade eder. Bu anlam, belirli istifhâm edatları aracılığıyla gerçekleştirilir. Söz konusu edatlar arasında hemze *كَمْ*, *كَيْفَ*, *أَيْنَ*, *أَنَّى*, *أَيَّ*, *أَيَّ* ve *أَيَّ* gibi unsurlar yer almaktadır. İstifhâm, talep ettiği bilginin mahiyetine göre üç kısma ayrılmaktadır: Buna göre hemze (*أَيَّ*), hem tasavvur hem de tasdik talebi için kullanılabilen müşterek bir edat olup; *هَلْ* yalnızca tasdik (yani hükmün doğrulanması veya reddi) talebine yöneliktir. Diğer istifhâm edatları ise esas itibarıyla tasavvur (yani mahiyet ve keyfiyetin belirlenmesi) talebine mahsustur. Bu çerçevede istifhâm, Arapçada hem anlamı derinleştiren hem de ifadeye canlılık kazandıran temel üslup unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir.⁷⁴

Metinde kalp ve göz gibi unsurlara yöneltilecek hitaplarda bu yapı dikkat çekmektedir: *يَا قَلْبُ أَمَا تَتَّقِي اللَّهَ؟* (Ey kalp! Allah’tan sakınmaz mısın?).⁷⁵ Bu ifade, gerçek bir bilgi talebinden ziyade azarlama ve uyarı içeren bir istifhamdır. Nidâ ile birlikte kullanılması, metne dramatik bir ton kazandırmakta ve didaktik etkiyi artırmaktadır.

2.2. İlmü’l-Beyân

İlmü’l-beyân, sözlükte “açıklamak, ortaya koymak ve izhar etmek” anlamlarına gelen “beyân” kavramından hareketle, terim olarak bir mananın farklı ifade yolları ve üslup çeşitleriyle, delâletin açıklık dereceleri değişmekle birlikte, hâlin gereğine uygun biçimde ortaya konulmasını inceleyen ilim dalı olarak tanımlanır.⁷⁶ Bu ilim, aynı anlamın çeşitli lafız ve terkiplerle ifade edilebilmesini konu edinmekle birlikte, bu çeşitliliğin yalnızca lafzî farklılıktan ibaret olmayıp açıklık

73 Çelebi, *Hayru’l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 44a.

74 Merâğî, *Ulümü’l-belâğa*, 64.

75 Çelebi, *Hayru’l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 8a.

76 Merâğî, *Ulümü’l-belâğa*, 207.

ve kapalılık derecelerine göre değişmesini esas alır. Nitekim birbirine eş anlamlı kelimelerle (mürâdif lafızlarla) yapılan ifade farklılıkları, anlamın açıklık derecesinde bir değişiklik meydana getirmediğinden, ilmi'l-beyânın kapsamı dışında kalır.

Bu çerçevede ilmi'l-beyân, konuşanın zihninde oluşan bir anlamı, maksadına en uygun ve en etkili şekilde ifade edebilmesine imkân tanıyan üslup ve anlatım imkânlarını ele alır. Bu sayede mütekellim, teşbih, istiare ve kinaye gibi çeşitli anlatım yollarından uygun olanını seçerek, aynı manayı farklı biçimlerde ve farklı etki düzeylerinde sunabilir. Dolayısıyla ilmi'l-beyân, Arap dilinde anlamın estetik ve etkili bir biçimde ifade edilmesini sağlayan temel belâgat disiplinlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Hayru Ahlâm'da özellikle tabiat tasvirleri ve içsel çatışmaların aktarımında beyân unsurlarının yoğun biçimde kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda eserde teşbih, istiâre, teşhîs ve mecaz gibi sanatların anlamı derinleştiren bir yapı oluşturduğu ifade edilebilir.

2.2.1. Teşbih

Teşbih, sözlükte “benzetmek, temsil etmek” anlamlarına gelmekte olup, terim olarak bir varlığın (müşebbeh), aralarında ortak bulunan bir özellik (vech-i şebeh) bakımından, bir edat (teşbih edatı) vasıtasıyla başka bir varlığa (müşebbeh bih) benzetilmesi şeklinde tanımlanır. Bu yönüyle teşbih, müşebbeh, müşebbeh bih, vech-i şebeh ve edat olmak üzere dört temel unsurdan (erkân) oluşmaktadır.⁷⁷

Teşbihin temel amacı, kastedilen anlamı daha açık, etkili ve veciz bir şekilde ortaya koymaktır. Nitekim bir kimsenin cesaretini ifade etmek için “Ali cesurdur” demek yerine “Ali aslan gibidir” şeklinde bir teşbihe başvurulması, anlamı daha güçlü ve dikkat çekici bir biçimde ortaya koyar. Bu bakımdan teşbih, Arap belâgatında anlamı somutlaştıran, açıklık kazandıran ve ifadeye estetik bir derinlik katan temel anlatım yollarından biri olarak değerlendirilmektedir.

Eserde özellikle güzellik tasvirlerinde bu sanatın yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir: *أسرع من سطوات الأجل، وأسبق من القضاء النازل إذا نزل* (Ecelin ani darbelerinden daha hızlı ve indiğinde kaçınılmaz olan kaderden daha önde)⁷⁸ cümlesini incelediğimizde bu teşbihte müşebbeh, düşmanın gelişi veya saldırısıdır; müşebbeh bih ise “سطوات الأجل” (Ecelin ani gelişi) ve “القضاء النازل” (Kaçınılmaz kaderin inişi) ifadeleriyle temsil edilmiştir. “من” edatı karşılaştırma (tafdîl) anlamı katarak teşbih ilişkisini kurar. Bu benzetmede vech-i şebeh, hız ve

⁷⁷ Merâğî, *Ulümü'l-belâğa*, 213.

⁷⁸ Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 9a.

kaçınılmazlık olup, olayın hem ani hem de engellenemez oluşu güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır.

İkinci örnek ise فُكَّانُ إِجْرَامِ النُّجُومِ لَوَامِعًا، دُرَّرَ نُشْرُنَ عَلَى بَسَاطِ أَزْرَقٍ ifadesi (Yıldızların parıltısı, mavi bir zemin üzerine serilmiş inciler gibidir).⁷⁹ Bu teşbîhte müşebbeh النجوم (yıldızlar), müşebbeh bih ise “دُرَّرَ نُشْرُنَ عَلَى بَسَاطِ أَزْرَقٍ” (Mavi bir zemin üzerine serilmiş inciler.) ifadesidir. Teşbîh edatı açıkça kullanılmadığı için teşbîh-i belîğ türüne girer. Vech-i şebih ise parlaklık ve gökyüzündeki dağınık, düzenli görünüm olup, yıldızların estetik ve görsel açıdan inciye benzetilmesiyle güçlü bir tasvir ortaya konmaktadır.

2.2.2.İstiâre

İstiâre, kelimenin aslî anlamının dışına çıkarılarak, aralarında benzerlik bulunan iki unsurdan birinin diğerine aktarılması ve bu aktarım yoluyla anlamın sanki gerçekmiş gibi sunulmasıdır.⁸⁰ Bu anlatım biçimi, teşbihe kıyasla daha yoğun bir anlatım gücüne sahiptir; zira teşbihte benzerlik açıkça ifade edilirken, istiarede bu benzerlik örtülü hâlde getirilir ve böylece anlam, zihinde daha derin ve etkileyici bir şekilde yer eder.

Metinde yer alan غَرَقْتُ فِي بَحَارِ الْغُومِ، وَحُرِقْتُ بِنِيرَانِ الْهَمِّ (Kederlerin denizlerinde boğuldum ve sıkıntıların ateşleriyle yandım)⁸¹ ifadesinde, insanın yaşadığı psikolojik durumlar olan üzüntü ve keder, “deniz” ve “ateş” gibi somut unsurlarla ifade edilmiştir. Burada kederin “deniz”e, üzüntünün ise “ateş”e benzetilmesi açıkça söylenmemiş, aksine bu kavramlar doğrudan bu somut unsurların yerine kullanılarak istiare-i tasrihiye meydana getirilmiştir.

Aynı şekilde “غَشِيَنِي غِشَاءُ الْغُومِ، وَأَحَاطَنِي ظِلْمَاتُ الْهَمِّ” ifadesinde de hüznün ve sıkıntı, bir örtü ve karanlık olarak tasvir edilmekte; böylece soyut bir hâl, insanı kuşatan somut bir varlık gibi algılanmaktadır. Bu kullanım, istiare sayesinde soyut kavramların somutlaştırılarak okuyucunun zihninde canlı bir görüntü oluşturduğunu açıkça göstermektedir.

Yine metinde yer alan اشْتَعَلَ نَارَ غَضَبِي (Öfkemin ateşi alevlendi).⁸² ifadesinde, “gazap” kelimesi ateş ile özdeşleştirilmiş; öfke, yanıcı ve yayılcı bir unsur olan “ateş” ile temsil edilmiştir. Bu tür bir kullanım, öfkenin şiddetini artırarak okuyucuya daha etkili bir şekilde hissettirmektedir.

79 Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 10a.

80 Merâğî, *Ulûmü'l-belâğâ*, 281.

81 Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 7b.

82 Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 8b.

2.2.3. Teşhîs (Kişileştirme)

Teşhis cansız varlıklara, hayvanlara veya soyut kavramlara insana özgü özelliklerin (konuşma, hissetme, irade gösterme gibi) yüklenmesiyle oluşan sanatsal bir anlatım biçimidir.⁸³ Bu sanat sayesinde soyut veya cansız unsurlar, canlı ve bilinç sahibi varlıklar gibi tasavvur edilerek metne hareket, canlılık ve duygusal derinlik kazandırılır.

“خاطبتُ الليلَ أن صار عليَّ طويلاً” (Geceye hitap ettim ki bana uzun oldu.).⁸⁴ Bu ifadede “gece” (الليل) insana özgü bir özellik olan “hitap edilme” ve dolaylı olarak “anlama” vasfıyla ele alınmıştır. Gece normalde cansız bir zaman dilimi iken, burada şair onunla konuşulabilen bir varlık gibi tasavvur etmiştir. Böylece şairin iç dünyasındaki sıkıntı ve yalnızlık, dış dünyadaki bir unsura aktarılmış ve gece adeta bir muhatap hâline getirilmiştir. Bu kullanım, teşhis sanatının temel işlevi olan duyguyu somutlaştırma ve okuyucunun zihninde canlı bir sahne kurma amacını açıkça yansıtmaktadır.

“قال مالك، وكيف حالك” (O) dedi ki: ‘Sana ne oldu ve de nasılsın?’).⁸⁵ Bu örnekte doğrudan bir varlık belirtilmemekle birlikte bağlamdan, şairin yöneldiği unsurun (çoğunlukla akıl, kalp ya da soyut bir dost figürü) konuşan bir özneye dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Konuşma fiili (قال) insana özgü bir eylem olduğu için burada teşhis söz konusudur. Şair, içsel hâllerini dışsallaştırarak onları kendisiyle konuşan bir varlık gibi kurgulamış, böylece iç çatışmayı dramatik bir diyalog hâline getirmiştir.

“يسوق الهوى غيمًا” “Aşk (hevâ), bulutları sürükler.”⁸⁶ Bu ifadede “hevâ” yani aşk/arzular, irade sahibi bir varlık gibi tasvir edilmiştir. “Sürmek” (يسوق) fiili bilinçli bir yönlendirme ve hareket gerektirdiğinden, soyut bir kavram olan “hevâ”-ya insanî bir güç ve irade yüklenmiştir. Böylece aşk, pasif bir duygu olmaktan çıkarılmış; doğayı etkileyen, yöneten aktif bir özneye dönüştürülmüştür. Bu da teşhis sanatının, soyut duyguları etkin ve canlı bir varlık gibi sunarak anlatımı güçlendirme işlevini ortaya koymaktadır.

2.3. İlmü’l-Bedî □

İlmü’l-bedî, sözün anlam ve duruma uygunluğu sağlandıktan sonra ona estetik değer kazandıran ifade biçimlerini inceleyen belâgat disiplini.⁸⁷ Bu ilim, anlatımın etkisini artıran lafzî ve manevî sanatları ele alarak metnin daha zarif,

83 Maha Hilal Muhammed, “Ebû Hayyân el-Endülüsî’nin (ö. 745) Şiirlerinde Teşhis ve Kişileştirme”, *İnsan ve Doğa Bilimleri Dergisi (HNSJ)* (1 Mayıs 2021), 445-446.

84 Çelebi, *Hayru’l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 11a.

85 Çelebi, *Hayru’l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 11b.

86 Çelebi, *Hayru’l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 11a.

87 Merâğî, *Ulûmü’l-belâğa*, 318.

akıcı ve dikkat çekici bir üslup kazanmasını sağlar; böylece ortaya çıkan güzellik, doğrudan anlamdan değil, onun sunuluş tarzından kaynaklanan bir nitelik taşır.

2.3.1.Seci□

Seci‘, nesirde cümle sonlarında ses uyumu oluşturularak kafiyeli bir yapı kurulmasını ifade eder. Eserde bu ahenkli yapı şu şekilde görülmektedir: رياض أمالهم ممطورة بسحائب الابتهاج، وحدائق إقبالهم مزينة بأزاهير الارتياح (Onların umut bahçeleri sevinç bulutlarıyla sulanmış, yönelişlerinin bahçeleri neşe çiçekleriyle süslenmiştir.).⁸⁸ ”الارتياح / الابتهاج“ kelimeleri arasındaki ses uyumu, metne ritmik bir akış kazandırmaktadır. Bu durum, anlatımın estetik değerini artıran temel unsurlardan biridir.

2.3.2.Tıbâk

Tıbâk, zıt anlamlı kelimelerin birlikte kullanılmasıyla anlamın kuvvetlendirilmesidir. Eserde duygusal karşıtlıklar şu şekilde ifade edilmektedir: أضحتني يومًا وأبكتني عامًا (Beni bir gün güldürdün, bir yıl ağlattın.).⁸⁹ Gülmek ve ağlamak fiilleri arasındaki karşıtlık, zamanla birleşerek duygusal etkiyi artırmaktadır. Bu yapı, metnin anlam yoğunluğunu belirgin şekilde güçlendirmektedir.

2.3.3.Cinas

Cinas, yazılış veya okunuş bakımından benzer kelimelerin farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Metinde ses benzerliğine dayalı kullanım şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: غرقت في بحار الغموم وحرقت بنيران الهموم (Keder denizlerinde boğuldum, kaygıların ateşiyle yakıldım.).⁹⁰ ”الغموم / الهموم“ kelimeleri arasındaki ses yakınlığı, anlam paralelliği ile birleşerek hem ahenk hem de duygusal yoğunluk oluşturmaktadır.

2.3.4. Tekrîr ve Tekîd

Tekrîr, bir kelimenin tekrar edilerek vurgunun artırılmasıdır. Eserde bu vurgu şu şekilde dikkat çekmektedir: لكن ما أوقعنا في هذا إلا العين إلا العين (Bizi bu duruma düşüren yalnızca göz, yalnızca gözdür.).⁹¹ ”العين“ kelimesinin tekrarı hem anlamı pekiştirmekte hem de okuyucu üzerinde güçlü bir etki bırakmaktadır.

2.3.5. Mübalağa

Mübalağa, bir durumu olduğundan daha güçlü ve etkili göstermek amacıyla abartılı biçimde ifade edilmesidir. ”أسرع من سطوات الأجل، وأسبق من القضاء النازل إذا“.

88 Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 2b.

89 Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 18a.

90 Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 15b.

91 Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 16b.

نزل” (Ecelin ansızın gelişi kadar hızlı, inen kaderden daha çabuktur.).⁹² Bu ifade-
de anlatılan hız, sıradan bir ölçüyle değil; kaçınılmazlığı ve ani oluşuyla bilinen
“ecel” ve “kader” gibi kavramlarla kıyaslanarak verilmiştir. Bu tür bir kıyas, ger-
çeklik sınırlarını aşan bir abartı meydana getirir. Böylece anlatılmak istenen du-
rumun ne derece süratli ve beklenmedik olduğu güçlü bir etkiyle vurgulanmıştır.

Sonuç

Bu çalışmada Tâcîzâde Sâdî Çelebi’nin *Hayru Ahlâm* adlı eseri esas alı-
narak yapılan inceleme, müellifin Arapça dil ve üslup bakımından sahip olduğu
yetkinliği daha yakından değerlendirme imkânı sunmuştur. Metin üzerinde ger-
çekleştirilen tahliller, Sâdî Çelebi’nin özellikle secîli nesir kurma, kafiye unsurla-
rını metin bütünlüğü içerisinde kullanma ve edebî ifadeyi ahlâkî içerikle birleştir-
me hususunda dikkat çekici bir başarı ortaya koyduğunu göstermektedir. Eserin
hem nesir hem de şiir özellikleri taşıyan yapısı, müellifin klasik Arap edebiyatı
geleneğine vukufiyetini yansıtan önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu-
nun yanı sıra metinde yer alan ahlâkî temaların, yoğun bir tasvir gücü ve sanatlı
bir dil ile aktarılması, Sâdî Çelebi’nin yalnızca ilmî değil aynı zamanda edebî
birikiminin de güçlü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle *Hayru Ahlâm*,
müellifin üslubunu ve yazım tarzını yansıtan temsili bir metin olarak değeri-
lendirilebilir. Çalışma sonucunda elde edilen bulgular, literatürde sınırlı şekilde ele
alınan Sâdî Çelebi’nin Arapça yazı dili üzerindeki hâkimiyetini somut bir metin
üzerinden gözlemleme imkânı sağlamıştır. Bu bağlamda çalışma, kapsamı iti-
barıyla geniş bir teorik katkı sunmaktan ziyade, belirli bir metnin incelenmesi
yoluyla müellifin edebî yönünü daha görünür hâle getirmeyi amaçlamıştır. Sonuç
olarak, Tâcîzâde Sâdî Çelebi’nin Arapça kaleme aldığı eserlerin metin merkezli
yöntemlerle incelenmesi, onun ilmî ve edebî kişiliğinin daha sağlıklı bir şekilde
değerlendirilmesine katkı sağlayacaktır. Bu tür çalışmaların çoğalması, Osmanlı
döneminde Arapça yazı geleneğinin daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlayacak
ve benzer müelliflerin de yeniden değerlendirilmesine imkân verecektir.

92 Çelebi, *Hayru'l-Ahlâm* (Hazine Koleksiyonu, 1042), 22a.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musan-nifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Ma'ârif, 1951–1955.
- Çelebi, Tâcîzâde Sa'dî. *Münşeât*. İstanbul Matbaası İstanbul, 1956.
- Çelebi, Sa'dî. *Hayru'l-Ahlâm*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine koleksiyonu, 1042.
- Hüsameddin, Hüseyin. *Amasya Tarihi*. 12. Cilt. b.y.: Mahmud Bey Matbaası, 1912.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâût. 11 Cilt. Dimaşk – Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1406/1986.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübi ve'l-fünûn*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu – Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Londra: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1443/2021.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtü'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Ulûmü'l-belâğa (el-beyân, el-meânî, el-bedî')*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Muhammed, Maha Hilal. “Ebû Hayyân el-Endülüsi'nin (ö. 745) Şiirlerinde Teşhis ve Kişileştirme”. *İnsan ve Doğa Bilimleri Dergisi (HNSJ)* (Mayıs 2021).
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. haz. Muhammet Hekimoğlu. ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Unlusoy, Kamile - Asim, Mohammad Shakib. “Osmanlı Klasik Dönemine Ait Bir Manzûm Akâidnâme Örneği: Tâcîzâde Sa'dî Çelebi'nin 'Akâidü'n-Nesefî Üzerine Hazırladığı Manzûme”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 612-646. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahi-yat.945958>.
- İshakoğlu, Ömer, “Tâcîzâde Sa'dî Çelebi ve Semâ'i Müennes Kasidesi”. *Şarkiyat Mecmuası* 12 (2010), 59-69.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı uygulamalardan çeviri, metindeki yazım yanlışı, anlatım bozukluğu gibi hususlardan faydalanılmıştır. Bunun dışında çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Celâleddîn el-Habbâzî'nin *el-Hâdî* İsimli Eserinde Mârifetullahın Vücûbu: Akıl ve Sorumluluk Bağlamında Bir Analiz

Abdülkadir Uçtu

Orcid ID: 0009-0001-5745-0198

Yüksek Lisans Öğrencisi | Batman Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: akadiructu@gmail.com

Giriş

Mârifet; “bir şeyi eserleri üzerinden tefekkürle idrak etmek”, “tanımak” ve “bilmek” demektir.¹ İlimle yakın anlamlı olsa da mârifetin zıddı “inkâr”, ilmin zıddı ise “cehalet”tir. Bu ayrım, Kur’an’daki kullanımlarla da desteklenir.² Allah’ı bilme eyleminin “mârifet” kelimesiyle karşılanması sebebi de budur.³ Ayrıca mârifet, öncesinde bir cehaletin varlığını izhar ettiği için Allah’ın sıfatı olarak “mârifet” değil, ezeliliği ifade eden “ilim” kavramı kullanılır.⁴ Zira Allah’ın evvelde cehaletle muttasıf olması müstehildir.

Mârifetullah, kelâm âlimlerinin mesai harcadığı bir meseledir. Zira kelâm ilminin temel konusu, bizzat Allah’ın kendisidir.⁵ Dolayısıyla O’nun bilgisine dair tedrisâtta bulunmak, kelâmın öncelikli vazifelerinden biri olacaktır.

Kelâm ilminde mârifetullahın mükellef üzerine vâcib olduğu hususunda ekoller ittifak halindedir.⁶ Asıl ihtilaf, bu vücûbiyetin kaynağının akıl mı yoksa

1 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem / Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1991), 560; Ebû'l-Hasen Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. İsa Aldeniz (İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2022), 269; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1981), 4/2897-2898.

2 İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/89, 146; Yûsuf 12/58; en-Nahl 16/83; Muhammed 47/30.

3 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 561; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/3083.

4 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 269; Allah’ın ilmiyle ilgili bazı ayetler için bk. el-En‘âm 6/3, 59; Sebe’ 34/3; Kâf 50/16; el-Mülk 67/14.

5 Abdüllatif Harpûti, *Kelâm İlmine Giriş: Tenkihu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 21.

6 Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2021), 196; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2023), 1/121; Ebû'l-Hasen Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk.

nakil mi olduğu noktasındadır. Ayrıca fetret ehli veya kendisine davet ulaşmamış kişilerin Allah'ı bilmekten sorumlu olup olmayacağı meselesi, ekoller arasındaki temel ayrışma alanlarından birini teşkil eder.⁷

İhtilafın neşet etmesinde eşyanın hakikatinin bilgisine erişilip erişilemeyeceği, bilginin neliği, bilgi edinme yollarından biri olarak akıl ve akıl yürütmenin zorunlu kılma vasfına sahip olup olmadığı, akıl-nakil ilişkisi, vâcip ve teklifin nasıl tanımlandığı ve dayanağının ne olduğu, hüsün-kubuh kavramlarının mahiyeti ve kaynağı hususlarında kelâm ekollerinin yaklaşımları, hiç şüphesiz belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Dolayısıyla problemin analizinde, zikredilen hususlara da değinmek elzem bir hâl almaktadır.

Mârifetullahın vücûbiyeti, özellikle kendisine tebliğ ulaşmamış akıl sahibi kişinin sorumluluğu bağlamında güncelliğini koruyan mühim bir meseledir. Konuyla ilgili âyetlerde hem yükümlülüğe hem de sorumsuzluğa delâlet eden delillerin bulunması, kesin hüküm vermeyi zorlaştırmaktadır.⁸ Öte yandan problemin merkezinde akıl mefhumunun yer alması, İslâm'ın akla bakışını ve onunla kurduğu ilişkiyi analiz etmeyi zorunlu kılması bakımından kritiktir.

Konunun Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde yetişmiş olan Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî (ö. 691/1292) özelinde ele alınmasındaki maksat ise döneminin en yetkin Hanefî fakihî olarak maruf olan Habbâzî'nin, aynı derecede bir mütekellim olmasına karşın bu konudaki görüşlerinin akademik çalışmalarda ele alınmamış olmasıdır. Ayrıca sorunun analizinde tali birçok mühim kavramın incelenmesinin zaruriyeti, Habbâzî'nin kelâmî duruşunu veciz bir biçimde ayyuka çıkarması açısından oldukça değerlidir.

Çalışmada ilgili eser olan “*el-Hâdî*” üzerinde metin merkezli bir analiz yapılmaya gayret edilmiştir. Habbâzî'nin probleme dair net ibarelerine rastlamak mümkün olmadığından, konuyla ilgili tali görüşlerinden hareketle kavramsal istidlâl metodu benimsenmiştir. Öte yandan problem, ilk olarak genel kelâm disiplini içerisinde ele alınmış, ardından Habbâzî'nin mensup bulunduğu Mâtürîdî ekolü merkezinde irdelendikten sonra Habbâzî bağlamında değerlendirilmiş ve bu yolla asıl problemin daha iyi anlaşılabilirliğini tesis etme adına tündengimsel yaklaşım benimsenmiştir. Ayrıca meselenin kökenini daha iyi tespit edebilmek adına farklı ekollerin birincil kaynaklarına inilerek bu kaynaklar karşılaştırılmalı yönetime tabi tutulmuştur.

Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2025), 1/257.

7 Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, *Artuklu Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 86.

8 Yükümlü olunacağına delâlet eden bazı âyetler için bk. el-A'râf 7/185; Fussilet 41/53; el-Gâşîye 88/17. Yükümlü olunmayacağına delâlet eden bazı âyetler için bk. el-İsrâ 17/15; Tâhâ 20/134; el-Mülk 67/8-10.

1. Kelâmda Mârifetullahın Vücûbu ve Vücûbiyetinin Kaynağı

Kelâmî ekoller, mârifetullahın mükellefe vâcip olduğu üzerinde icmâ etmişlerdir.⁹ Mârifetullaha akıl yürütmeye ulaşılabacağı ve vâcip olana ulaştıran aracın da vâcip olacağı yaklaşımıyla Ehl-i sünnet ve Mu'tezile, mârifetullah hakkındaki nazarı vâcip kabul etmiştir.¹⁰

Konu etrafında ihtilafın zuhur ettiği meselelerden biri, mükellef üzerine vâcip olan ilk şeyin ne olduğu hakkındadır. Bu minvalde dört farkı görüş vardır: I- Mârifetullah II- Mârifetullaha götüren nazar III- Mârifetullaha götüren nazara yönelmek (kasd) IV- Mârifetullah hakkında şüphe etmek. Bu görüşler muhtelif mütekellimlerce savunulmuştur.¹¹ Buradaki ihtilafın lafzî bir ihtilaf olduğu söylenmiştir. Nitekim her bir görüş, aynı yere yani mârifetullaha işaret etmektedir.¹²

Mârifetullah hakkında nazarın vücûbiyet kaynağına dair ihtilaf, problemin özünü teşkil eder. Bu hususta üç temel yaklaşım mevcuttur: Mu'tezile'ye göre mârifetullah ve şer'i hükümler aklen; Mâtürîdiyye'ye göre mârifetullah aklen, şer'i hükümler naklen; Eş'ariyye'ye göre ise her ikisi de sadece naklen vâcipdir.¹³ Ekollerin bu tutumlarını kavramak için akıl, nazar, akıl-nakil ilişkisi ve hüsn-kubuh problemlerine yaklaşımlarının incelenmesi zaruridir.

1.1. Mârifetullahın Vücûbiyeti Bağlamında Akıl ve Nazar

Akıl, “insana bilme ve idrak gibi imkânlar sağlayan kuvvet” olarak tanımlanır.¹⁴ Aklın mahiyetine dair İmam Ebü'l-Hasen Alî el-Eş'arî (ö. 324/935-36), onu ilimle eş değer kabul etmiştir.¹⁵ Bir grup Mu'tezile ise akli “doğuştan ve ihtiyârî ilimle kazanılan ilim” olarak tanımlamıştır.¹⁶ Kendisine gizli olan şeyin delilleriyle bilinmesini sağlamak ve bir şeyi bedîhî olarak idrak etmek gibi işlevlerle donatıldığı belirtilmiştir.¹⁷

9 Bağdâdî, *el-Fark*, 196; Ebü İshâk Rûknüddîn İbrâhîm b. İsmâîl es-Saffâr, *Telhisü'l-edille li-kavâ'idî'tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Müessesetü'l-Beyân, 2011), 1/129; Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'l-İmâmî's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*, thk. Muhammed Fârûk Hâşim (Amman: Dâru'n-Nûr, 2022), 330.

10 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/257; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 67.

11 Görüşlerin kimlere ait olduğu hakkında bilgi edinmek için bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/121.

12 Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 41; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/282-284.

13 Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, 60.

14 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2022), 87.

15 Detaylı bilgi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'l-Eş'arî*, 374; Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/120, 122-123.

16 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/120.

17 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/124, 129.

Nazar ise sözlükte “bir şeyi idrak etmek ve görmek amacıyla görme eyleminin o şeye yönlendirilmesi ve idrak edilmek istenen şey hakkında derin tefekkür ve incelemenin murat edilmesi” anlamına gelir.¹⁸ Kur’ân-ı Kerim’de de bu anlamı destekler mahiyette kendine yer edinmektedir.¹⁹ “Bilgilerin bilinmeyene götürmek için özel bir şekilde düzenlenmesi” şeklinde tanımlanır.²⁰ Aklın mevcut olması ve uyku, gaffet, sarhoşluk, cehl-i mürekkep gibi zıddı unsurların bulunmaması, nazarın işlerlik kazanması için şarttır.²¹ Bu beyanattan hareketle aklın kişiye bilme ve idraki mümkün kılan bir kuvve olduğu, nazarın ise bu kuvvenin bilfiil işletilip istimal edilmesi olduğu çıkarımında bulunulabilir.²²

1.1.1. Bilgi Edinme Yollarından Biri Olarak Akıl ve Nazar

Bilgiyle bu denli haşır neşir olduğu ortaya çıkan akıl ve nazar kavramlarının mârifetullah bahsinde anlamlı hale gelebilmesi için eşyanın hakikatının bilgisine erişmenin imkân dâhilinde olması ve bu bilgiye erişme yollarından biri olarak akıl ve nazarın muteber bir sebep olarak telakki edilmesi önem arz etmektedir.

“Olmaması halinde kavranamayacağı onu o yapan asıl unsur” şeklinde tarif edilen eşyanın hakikati,²³ Sofistlerin aksine ehl-i sünnete göre bilinebilir.²⁴ Nazar ve istidlâl ise bilgi kaynaklarından sayılmıştır.²⁵ Bu yolla elde edilen bilgiler ise bedîhî ve istidlâlî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bedîhî bilgi, bütünün parçadan büyük olduğunu bilmek gibi düşünmeden ilk bakışta vücuda eren bilgidir ve bu yönüyle zaruri bilgidir. Delil üzerinden illet-ma’lûl ilişkisi kurarak ulaşılan istidlâlî bilgi ise iktisâbî/kesbî mahiyettedir.²⁶

18 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 812.

19 İlgili âyetler için bk. el-Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; ez-Zâriyât 51/20-21; el-Gâşîye 88/17-20.

20 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/211-212.

21 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/255.

22 Detaylı bilgi için bk. Râzî, *el-Muhassal*, 36; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/60-61, 85.

23 Tarif için bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 51.

24 Detaylı bilgi için bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 194; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, thk. Fethullah Halîf (İskenderiye: Dârü’l-Câmiâtî’l-Mısıriyye, ts.), 7; Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille fi usûli’l-dîn*, thk. Muhammed en-Nûr Hâmid Îsâ (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriye li’t-Türâs, 2011), 1/137; Ebû’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi’l-tevhîd*, thk. Cemile el-Hasen Ahmed (Kahire: Dârü’t-Tibâatî’l-Muhammediye, 1987), 118; Saffâr, *Telhisü’l-edille*, 1/74; Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidâye fi Usûli’l-dîn Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 50; Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi’l-tevhîd*, 119.

25 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 7-9; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 18; Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1/141-142; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 49; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 61.

26 Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi’l-tevhîd*, 119-121; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 94; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 49-50.

Âlemin hudûsundan hareketle muhdise ulaşmak, istidlâlî nazarın bir sonucudur. Dolayısıyla mârifetullahı istidlâlî nazar yoluyla vasıl olunur.²⁷ Ehl-i sünnet, aklın hükümlerinin çelişmeyeceği ve doğru nazarın metafizik alanda zorunlu bilgi vereceği hususunda müttefiktir.²⁸ İmam Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre bu nazar neticesinde bilgiye ulaşmak için bir “öğreticiye” ihtiyaç yoktur.²⁹

Görüldüğü üzere kelâm ekollerinin ekserisinde akıl ve nazar, olmazsa olmaz bir bilgi kaynağı mesabesindedir. Ayrıca mârifetullah yolculuğunun başat bir aktörüdür.

1.1.2. Mârifetullah Bağlamında Akıl ve Nazarın Vücûbiyet Kaynağı ve Soruml Kılıcı (Mûcip) Vafına Sahip Olması

Bu başlığı netleştirmek, bir bakıma meselenin özünü netleştirmek manası taşımaktadır. Zira mârifetullahı ulaşmada müessir güç olduğu gözler önüne serilen akıl ve nazarın vacipliğin dayanağının tespiti, bir anlamda mârifetullahın vücûbiyet kaynağına vasıl olmakla eş değer olacaktır.

Mu'tezile'ye göre mârifetullah ve nimete şükür gibi yükümlülükler aklen vaciptir, akıl, şeriatın emri olmasa dahi tek başına mûcip vafına sahiptir.³⁰ Bu yaklaşımın temelinde Allah'ın “adalet”³¹ ilkesi gereği aslah olanı yaratmasının vâcib olduğu ve kulun kendi fiilinin hâliki olduğu kabulleri yatar.³² Onların eşyadaki hüsün-kubhun aklen bilinebileceğine dair tutumları da aynı ilkelere dayanır.³³

Eş'arîlere göre vücûbiyet, ancak sem' ile sabit olur, vahyin teklifi olmaksızın aklın mûcipliğinden söz edilemez.³⁴ Bu sistemde aklın işlevi, şeriatın vâcib

27 Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/125. İmam Eş'arî'nin görüşü için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü'l-Eş'arî*, 329-330.

28 Detaylı bilgi için bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 50; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18; Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/148; Râzî, *el-Muhassal*, 39, 41; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/108, 112.

29 Râzî, *el-Muhassal*, 38.

30 Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Kısra Sâlih el-Alî (Beyrut: Risâle, 2023), 71, 84, 97; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, thk. Veliyyüddîn Sâlih el-Farfûr (Dımaşk: Dâru'l-Ferfûr, 2000), 83; Kemâlüddîn Ahmed b. Hasen Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, thk. Ahmed Ferîd el-Yezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2007), 59; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214; Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah en-Nesefî, *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*, thk. Nâdir b. Muhammed Ebû Ömer (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 2020), 267.

31 Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye göre adalet tanımlarına bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 71.

32 Detaylı bilgi için bk. Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/144; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 99-100.

33 Detaylı bilgi için bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 71, 79, 92-93, 97; Nesefî, *el-İ'timâd*, 267.

34 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Temhîdû'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiye, 1987), 145; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2004), 89, 101-102; Râzî, *el-Muhassal*, 40; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü'l-Eş'arî*, 374-376.

kıldıklarını elde etmektir.³⁵ Görüşlerini âyetlerle temellendiren Eş‘arîler,³⁶ özellikle “...Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”³⁷ âyetinden hareketle peygamber gelmeden kişinin akıl sahibi olsa dahi sorumlu tutulamayacağını savunurlar.³⁸ Ayrıca mârifetullahın sem’ yoluyla vâcip oluşuna dair ümmetin icmâmını da delil olarak zikrederler.³⁹

Eş‘arîler, meseleyi menfaat açısından da değerlendirmişlerdir.⁴⁰ Ayrıca Eş‘arîlerin Tanrı tasarımlarının mutlak tenzihçi bir karakter taşıması da akla konu özelinde vâcip kılma vasfı vermemelerinde önemli bir etken olmuştur.⁴¹ Dolayısıyla böylesi mutlak bir varlık karşısında naklin yanı sıra akla mûciplik isnat etmek, Allah’ın hükümrânlığına halel getirebileceği endişesiyle reddedilir. Eş‘arîlerin hüsün-kubuh sorununa yaklaşımlarının perde arkasının da burayla aynı olduğu gözlemlenir.⁴²

Eş‘arîler mûcip görmeseler de akıl ve nazarı mârifetullaha ulaştıran zorunlu yol kabul ederler. Sem’ yoluyla vâcip olan her şeyin ancak akılla bilinebileceği fikri, onların akla verdikleri önemi gösterir.⁴³ İmam Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî de (ö. 505/1111) aklın ancak nakille hidayete erebileceğini, naklin ise ancak akılla beyan edilebileceğini vurgulayarak konu etrafında metaforik bir anlatım sunar.⁴⁴

35 Bâkîllânî, *Temhîdû'l-evâil*, 145; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 89, 101-102; Râzî, *el-Muhassal*, 40; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî'l-Eş‘arî*, 374-376.

36 İlgili âyetler için bk. Yûnus 10/101; er-Rûm 30/50.

37 el-İsrâ 17/15.

38 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/277-278; Râzî, *el-Muhassal*, 41.

39 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/113-114; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/258.

40 Aklın mûcipliği ve fayda-menfaat arasındaki ilişki için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 101-102-103; Nesefî, *el-İtimâd*, 269.

41 Eş‘arîlerin mutlak Tanrı tasavvuru için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an usûli’l-diyâne*, thk. Abbâs Sabbâğ (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1431/2010), 133; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı: el-Lüma‘ fi'r-Red ‘alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid‘a*, çev. Kılıç Aslan Mavil – Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 93-94; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid*, thk. Mûsâ Muhammed Ali (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1405/1985), 205-206; Râzî, *el-Muhassal*, 171.

42 Eş‘arîlerin hüsün-kubuh meselesine yaklaşımı için bk. Bâkîllânî, *Temhîdû'l-evâil*, 128; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâi‘i'l-edille fi usûli'l-i‘tikâd*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2016), 107; Râzî, *el-Muhassal*, 40-41, 180-181; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Me‘âlimü usûli’l-dîn*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 92-94; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 90-92; Nesefî, *el-İtimâd*, 409.

43 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/258; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 71; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *Lüma‘u'l-edille fi kavâ‘idi Ehli's-sünne ve'l-cemâ‘a*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1987), 123.

44 İmam Gazzâlî'nin ilgili metaforik anlatımı için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Me‘aricü'l-kuds fi medâriki'n-nefs*, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1975), 57.

1.1.2.1. Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı ve Vahiy Öncesi Sorumluluk

Mârifetullahı aklî bir vücûbiyet olarak gören Mu'tezile'ye göre akıl; Allah'a iman, şükür ve dinî hükümleri ispatta başlı başına yeterli ve müciptir.⁴⁵ Bu sebeple fetret ehli ve kendisine davet ulaşmayan kimse de mârifetullahtan mükelleftir.⁴⁶ Şayet bu kimse vahiy öncesinde inkâr üzere ölürse aklın mücipliği gereği ebedî azaba müstahak olur.⁴⁷

Eş'arîlere göre akıl mücip değildir. Dolayısıyla mârifetullah ve nimete şükür gibi yükümlülükler ancak şeriatla vâcip olur.⁴⁸ Eş deyimle mârifetullah akılla elde edilir, fakat şeriat ile vücûbiyet kazanır.⁴⁹ Onlara göre bir fiilin vâcip olması, ancak Allah'ın kuluna yönelik hitabıyla mümkündür. Dolayısıyla vahiy öncesinde aklen herhangi bir sorumluluktan söz edilemez.⁵⁰

Eş'arîlere göre ilâhî emir olmaksızın tekliften söz edilemez.⁵¹ Bu sebeple fetret ehli ve kendisine davet ulaşmayan kimse mârifetullahtan sorumlu değildir, kâfir olsa dahi azabı hak etmez ve mazur sayılır.⁵² Bu durumdaki kişilerin İslâm veya küfür vasfıyla nitelenemeyeceği savunulmuştur.⁵³ Eş'arîlerin bu husustaki temel argümanı, peygamber gönderilmedikçe azap edilmeyeceğini bildiren âyet-tir.⁵⁴

1.2. Teklif ve Vâcip Kavramları Bağlamında Mârifetullahın Vücûbu

Vâcip, Ehl-i sünnet tarafından "Allah'ın kesin emrettiği ve yapılmasıyla sevabın-övgünün, terk edilmesiyle azabın-yerginin vukua ereceği şey" olarak tanımlanır.⁵⁵ Bu vb. tariflerdeki vacip, genelde Ehl-i sünnet nezdinde, özelden Eş'arîler nezdinde tamamen Allah tarafından belirlenen sem'î bir kavramdır. Bu aşamada tercih sadece Allah'a aittir.⁵⁶

45 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 267; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 84, 97; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

46 Neseî, *Bahrü'l-kelam*, 83.

47 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 79. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214.

48 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 89, 101; Gazzâlî, *Kavâidü'l-akâid*, 209; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî el-Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-Kelâm*, thk. Hasen Mahmûd Abdüllatîf (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiye, ts.), 103-104.

49 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 120.

50 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214.

51 Bağdâdî, *el-Fark*, 211.

52 Neseî, *Bahrü'l-kelam*, 83; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167.

53 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/139.

54 el-İsrâ 17/15; İmam Eş'arî'nin görüşü için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî*, 376.

55 Detaylı bilgi için bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 211; Neseî, *el-İtimâd*, 269; Râzî, *el-Muhassal*, 180.

56 Gazzâlî, *el-İktisâd*, 104.

Kulun vâcip olan şeyden yükümlü olduğunun ifadesi olan teklif ise “şer’i olarak kesin olana götürecek bir delille sabit olan şey” olarak tanımlanır.⁵⁷ Eş‘arîler ise teklifin Allah’ın hitabıyla gerçekleşeceğini savunurlar.⁵⁸

Eş‘arîlere göre teklifin tamamı sem’îdir. Bu aşamada akıl hiçbir şeyi teklif edemez. Nitekim İmam Eş‘arî, mârifetullahın emredildiğini bu emrin beraberinde sevap-övgü ve azap-yergi getireceği bağlamında ele almış ve mârifetullah da dâhil olmak üzere teklif olunan her şeyin sem’ ile sabit olacağını ifade etmiştir.⁵⁹

Görüldüğü üzere mârifetullahın vücûbiyetinin dayanağının şer’i olduğu görüşünün arka planında teklif ve vâcip kavramlarına yüklenen anlamların büyük ehemmiyet taşıdığı müşahede edilebilir.

2. Mâtürîdî Kelâmında Mârifetullahın Vücûbu ve Vücûbiyetinin Kaynağı

Mâtürîdîler, mârifetullah ve nazarın vâcip olduğu hususunda genel kelâm çizgisindedirler.⁶⁰ İmam Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), nazarın âyetlerle emredildiğini,⁶¹ evrendeki hikmetin ancak bu yolla bilinebileceğini ve nazarı inkâr edenlerin dahi iddialarını temellendirmek için yine nazara muhtaç olduklarını belirtmiştir.⁶² Ekol, mârifetullahın amaçlanan ilk vâcip olduğu hususunda ümmetin icmâına katılmıştır.⁶³ Ancak vücûbiyetin dayanak noktası hakkında ihtilaf etmiştir.⁶⁴

2.1. Mâtürîdî Kelâmında Mârifetullahın Vücûbiyeti Bağlamında Akıl ve Nazar

Mâtürîdîlerde akıl ve nazara ciddi bir önem atfedilmiş, nakille birlikte dini tanımda iki esastan biri olarak muteber kabul edilmiş ve fena için yaratılması abesle iştigal olarak addedilen âlemin hikmetini kavramada müessir etken olarak değer dikkate alınmıştır.⁶⁵ Öte yandan akıl, Mâtürîdîler indinde insanı mükellef kılan unsur mesabesindedir ve gizli olan bir şeyin delilleriyle bilinmesini sağlama yetisine sahiptir.⁶⁶

57 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/117.

58 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214.

59 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü'l-Eş‘arî*, 330, 376.

60 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 51, 168; Neseffî, *el-İ'timâd*, 409; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59; Neseffî, *Bahrü'l-kelâm*, 82.

61 İlgili ayetler için bk. el-Bakara 2/164; Fussilet 41/53-54; ez-Zâriyât 51/20-21; el-Gâşiye 88/17-20.

62 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 10.

63 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/129; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60, 66.

64 Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, 61-64.

65 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 4-6.

66 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/128-129.

2.1.2. Mâtürîdîlerde Bilgi Edinme Yollarından Biri Olarak Akıl ve Nazar

Mâtürîdîler, nazarı bilgi kaynaklarından kabul ederler ve elde ediliş biçimine göre bedhî ve istidlâlî olmak üzere iki kısma ayırırlar.⁶⁷ Aklın hükümlerinin çelişmez olduğunu delillendirmede Ehl-i sünnet'le benzer argümanlar getirirler.⁶⁸

Mâtürîdîlere göre nazar, diğer bilgi kaynaklarının yetersiz kaldığı noktalarda zorunlu yoldur. Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (493/1100), bir binayı gören kişinin ustasını görmese ve hakkında haber edinmese dahi istidlâlî nazarla onun varlığını zorunlu olarak idrak edeceğini belirterek bu yöntemin mârifetullahtaki işlevini vurgular.⁶⁹ Ebü'l Muîn Meymûn en-Nesefî (ö. 508/1115), Yaratıcı'nın varlığı ve âlemin hudûsunun ancak bu yolla sabit olacağını ifade eder.⁷⁰ Ebû İshâk Ruknuddîn es-Saffâr da (ö. 534/1139) Allah'ın duyularla bilinemeyeceğini, mârifetullahı ancak aklî delâletlerle ulaşılabileceğini belirtir.⁷¹

İmam Mâtürîdî, duyu ve haber yoluyla bilgi edinilirken dahi nazarın zorunlu olduğunu, duyularla erişilemeyen dakik bilgilerin ancak bu yolla elde edilebileceğini savunur. Ayrıca insanın mahlûkatı idare etmede ve en elverişli olanı tespitte istidlâlî nazardan başka yöntemi olmadığını belirtir.⁷² Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) ise aklın ispatının âyetle sabit olduğunu vurgulayarak duyularla elde edilen verilerin hak-bâtıl ayrımının akıl tarafından yapıldığını ifade eder.⁷³ Peygamberlerin aklî ispat yöntemlerine başvurması da Sâbûnî'ye göre aklın meşruiyetine dair temel delildir.⁷⁴

2.1.2. Mâtürîdîlerde Akıl, Hüsün-Kubuh, Hikmet İlişkisi ve Mârifetullah Açısından Önemi

Mâtürîdî gelenek içerisinde “hikmet” kavramı, meseleleri değerlendirmede ölçüt alınan mühim bir kavramdır. Hüsün-kubuh, hüsün-kubuhla bağlantılı olması hasebiyle mârifetullah meselelerine hikmet penceresinden bakıldığı müşahade edilebilir.⁷⁵

67 Detaylı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 7; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 18-19; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 49-50; Nesefî, *et-Temhîd li kavâidi'l-tevhîd*, 121.

68 Detaylı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 10; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 51; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/144, 148.

69 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 19.

70 Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/125-126.

71 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/131, 183.

72 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 9-10.

73 İlgili ayet için bk. el-İsrâ 17/36.

74 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 168; İlgili ayetler için bk. el-En'âm 6/74; el-Enbiyâ 21/52; eş-Şuarâ 26/69-70.

75 Hikmet tanımları için bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 123.

Mâtürîdîlere göre hüsün-kubuh, Eş‘arîlerin aksine Allah’ın hikmeti gereği şeriat gelmeden önce akılla bilinebilir.⁷⁶ Öyle ki İmam Mâtürîdî, Allah’ın insanı emir ve nehiy edeceği şeylerin bilgisinden mahrum bırakmasını hikmete müğayir olacağı ve va’d-vaîdî manasız kılacağı gerekçeleriyle reddetmiştir.⁷⁷ Akıl, eşyanın hüsün-kubuhluğunu, imanın vücûbunu ve nimetlere şükretmeyi bilme noktasında bir araç olarak telakki edilir.⁷⁸ Ebû’l-Muîn en-Nesefî de aklı “hasen-kabihi bilme aleti” olarak tanımlamış ve Ehl-i hadîs’in de bu görüş üzere olduğunu iddia etmiştir.⁷⁹

Konu etrafında Mâtürîdîlerin Mu’tezile’den ayrıldıkları nokta, hüsün-kubuh aklılığının hududuyla ilgilidir. Onlara göre eşyanın tamamının hasen-kabihliği akılla bilinemez. Bazıları ancak şeriatla bilinebilir. Ramazan ayının son günü oruç tutmanın hasenliği, Ramazan Bayramı’nın ilk günü oruç tutmanın kabihliği vb., bu duruma örnek gösterilebilir. Mu’tezile, şer’i hükümlerde bile aklın, şeriatın hükmünü önceden açığa çıkarabileceği düşüncesindedir.⁸⁰

Mâtürîdî gelenek meseleye hikmet açısından yaklaşmış ve bu meyanda aklın mârifetullah, nimetlere şükür gibi hususlarda hasen hükmü verebileceği kabul edilmiştir.⁸¹ Bu noktada Mu’tezile’yle temel ayrımlardan biri, aklın hüsün-kubuh hakkında ulaştığı bilgileri vâcip kılıp kılamayacağı noktasındadır. Mu’tezile, hüsün-kubuh meselesinde nakilden önce aklın mûcip olduğunu kabul eder.⁸²

2.1.3. Mâtürîdîlerde Mârifetullah Bağlamında Akıl ve Nazarın Vücûbiyet Kaynağı, Sorumlu Kılıcı (Mûcip) Olması ve Araçsalılığı

Mârifetullahın vücûbiyet dayanağına dair bu meselede Mâtürîdîler ihtilaf etmişlerdir. Pezdevî, aklı mûcip görmeyenler arasında Eş‘arîler ile birlikte Buhara Mâtürîdî ulemasını zikrederken mûcip görenler safında Mu’tezile’nin yanı sıra İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâtürîdî, Semerkant ve Irak ulemasını sayar.⁸³

Mâtürîdî geleneğin temeli mesabesindeki Ebû Hanîfe’ye nispet edilen “*Yaratana bilmemek konusunda hiç kimse mazur görülemez*” sözü, aklı mûcip kabul ettiği görüşünü pekiştirmiştir.⁸⁴ İmam Mâtürîdî ve Irak ulemasının da bu çizgide

76 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 135; Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 2/671.

77 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 100-101.

78 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167; Nesefî, *el-İ’timâd*, 409.

79 Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, 2/670.

80 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 200; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 60.

81 Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd*, 200; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 169; Nesefî, *el-İ’timâd*, 270.

82 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 71, 79, 97; Nesefî, *el-İ’timâd*, 267.

83 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 214.

84 İlgili söz için bk. Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, 1/131-132; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167; Nesefî, *el-İ’timâd*, 409; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 66.

olduğu nakledilir.⁸⁵ Mâtürîdî'nin kâinattaki hikmetin mahiyetine, aklen en elverişli olana ve hasene ancak nazarla ulaşılabilceğini vurgulaması, aklın mûcipliğine dair kendisine atfedilen kanaati güçlendirmektedir.⁸⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî de Hz. İbrâhîm ve Ashâb-ı Kehf kıssalarından hareketle vahiy gelmese dahi akıl yürütmenin vâcip olduğunu savunarak bu safta yer almıştır.⁸⁷

Nakli vâcip kılıcı sayan Mâtürîdî kelâmcılar ise aklın mûcipliğini reddetmiş veya bu kavramı tevil etmişlerdir. Pezdevî'ye göre aklın mûcipliği hakiki değil, mecazidir, asıl vâcip kılıcı Allah'tır. Akıl ise Allah'ın teklifine vasıta olan bir araçtır. Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin "mazur görülemez" sözünü de peygamber davetinden sonrası için geçerli sayarak tevil eder. Ona göre dünya meşgalesi içindeki kulun, bir davetçi olmaksızın sadece tefekkürle mârifetullahı ulaşması imkânsızdır. Hatta Allah emretmediği sürece mârifetullahın aklen vâcip olmaması da mümkündür.⁸⁸

Saffâr ise meseleyi ef'âl-i ibâd üzerinden değerlendirmiştir. "Ashâbımız" diye nitelediği Mâtürîdîlere göre Allah'ın akli mûcip kıldığını söylemek, caiz değildir. Çünkü Allah'ın akli mûcip kılmasıyla insanı kendi fiillerinin hâliki kılması benzer şeylerdir. Öte yandan Saffâr'a göre aklın ulaştığı bir hükme ancak Allah'ın vâcip kılmasıyla uyulur.⁸⁹

Sâbûnî'ye göre aklın bir şeyi vâcip kılması, mükafat veya cezaya hükmetmesi anlamına gelmez, zira bu yetki sadece sem'e aittir. O, aklın mûcipliğini, iman ile inkârın aynı değerde olmadığına hükmetmesi şeklinde yorumlar.⁹⁰ Ebü'l-Berekât Hâfûziddîn en-Nesefî de (ö. 710/1310) sevap ve azaba konu olması bakımından aklın vâcip kılıcı olamayacağını, vücûbiyetin sem'i temele dayandığını belirtmiştir. Nesefî, aklın mûcip oluşuna dair Sâbûnî ile benzer bir tevili benimsemiştir.⁹¹

Bu durum, akli mûcip görmeyen Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki farkı ortaya koyar. Her iki grup da sevap ve azaba konu olması bakımından vücûbiyetin sadece Allah'a ait olduğunda mütefiktir. Ancak aklın mûcipliğini kesinlikle reddederken Mâtürîdîler, aklın mûcipliğini mecazen kabul ederek şeriat öncesinde mârifetullahın hasenliğini ve inkârın kabihliğini keşfetmesine imkân tanırırlar.⁹² Öte yandan Eş'arîlerin de eşyanın hüsün-kubhunun ve Yaratıcı'nın varlığının

85 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/132.

86 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 9-10.

87 Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 82; İlgili ayetler için bk. el-En'âm 6/75-78; el-Kehf 18/78.

88 Detaylı bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214, 216-217.

89 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/133-134.

90 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 169.

91 Nesefî, *el-I'timâd*, 269-270.

92 Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 59.

aklen bilinebileceğini kabul etmeleri, aradaki ihtilafı daha yüzeysel bir zemine indirgemektedir.⁹³

Mâtürîdî uleması, akklı dinî ve kevnî tanımadaki bir araç kabul etse de bu vurgu, akklı mücip görmeyenlerde daha kesiftir.⁹⁴ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, hü-sün-kubuh, iman ve şükür konularında aklın sadece bir alet olduğunu belirtir. Ona göre Mu'tezile ile temel ayrım noktası, Mu'tezile'nin akklı bizatihi mücip, Mâtürîdiyye'nin ise akklı bir alet, Allah'ı ise yegâne mücip kabul etmesidir.⁹⁵

2.1.3.1. Mâtürîdîlerde Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı ve Vahiy Öncesi Sorumluluk

Aklı mücip görenlerin, vücûbiyet kaynağını akla dayandırarak vahiy öncesi sorumluluğu savunmaları kaçınılmazdır. Ebû Hanîfe'ye nispet edilen mârifetullah konusundaki hiç kimsenin mazur görülemeyeceğine dair sözü ile yine ona dayandırılan “*Allah bir peygamber göndermeseydi bile yaratılmışlara akıllarıyla O'nu tanımak vâcip olurdu.*” sözü, bu tutumun temelidir. Bu ifadeler, ilk vâcibin mârifetullah olduğunu ve vahiy öncesinde aklın kişiyi mazeretsiz şekilde mükellef kıldığını kesin olarak ortaya koyar.⁹⁶

İmam Mâtürîdî'ye göre de mârifetullah, ergenliğe girmemiş çocuk olsa bile akıl sahibine vâciptir. Bunun gerekçesi ise vücûbiyetin temelini akıl olması ve çocuğun bu melekeye sahip bulunmasıdır. Irak uleması da bu görüşü paylaşır.⁹⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise davet ulaşmamış bir kişinin mazur görülemeyeceğini savunmakla birlikte çocukların mükellefiyeti hususunda İmam Mâtürîdî'ye muhalefet etmiştir.⁹⁸ Nihayetinde Mâtürîdîler, akıllı çocuğun şer'an mükellef olmadığı, ancak iman ederse Müslüman sayılacağı noktasında müttefiktir.⁹⁹

Pezdevî, akklı mücip görmeyenlerin, “...Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”,¹⁰⁰ “Eğer biz onları o Kur'an'dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka ‘Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık.’ derlerdi.”¹⁰¹ âyetlerine dayanarak fetret ehlinin muafiyetinde birleştiklerini aktarır.¹⁰² İmam Mâtürîdî ise ilk âyetteki aza-

93 Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167.

94 Detaylı bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 212; Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/134-135.

95 Nesefî, *el-İ'timâd*, 268.

96 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/132; Nesefî, *el-İ'timâd*, 268; Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 60.

97 Nesefî, *el-İ'timâd*, 268-269; Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 168.

98 Nesefî, *Bahrü'l-kelam*, 82, 193.

99 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/133; Nesefî, *el-İ'timâd*, 269.

100 el-İsrâ 17/15.

101 Tâhâ 20/134.

102 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214, 216.

bı, ebedî ve uhrevî bir azap değil, dünyevî bir ceza olarak yorumlar. Ona göre bu âyetin gayesi, bi'set hakkındaki şüpheleri gidermektir. Yine bu âyetin tefsirinde beyan ettiğine göre kişi, vahiy öncesinde de aklen hüccet getirmekle mükelleftir.¹⁰³ Diğer âyeti ise Allah üzerine peygamber göndermenin vâcip olmadığı bağlamında ele alan Mâtürîdî, insana bahşedilen akıl ve nazar sebebiyle vahiy olmasa dahi azabın aklen mümkün olduğunu savunur.¹⁰⁴ Bu yaklaşım, onun aklın mûcipliğine dair tutumunu teyit eder.

Pezdevî, akli mûcip görenlerin vahiy öncesinde inkâr üzere ölen kişinin ebedî cehennemlik olacağı görüşünde birleştiklerini aktarır. Onlar, akıl yürütme-ye teşvik eden âyetleri görüşlerine delil getirerek mahlûkat üzerine düşünmenin, küfrün çirkinliğini idrak etmenin ve Allah'a iman etmenin vahiyden önce de vâcip olduğu sonucuna varmışlardır.¹⁰⁵ Bu ekollere göre söz konusu hakikatlere akıl ve nazar yoluyla ulaşılması mümkündür.¹⁰⁶

Aklı mûcip görmeyen Mâtürîdîler bile kişinin şer'î hükümlerde mazur olsa da mârifetullahtan hikmet gereği sorumlu olduğu kanaatindedirler. Nitekim Saffâr, fetret ehlinin ne Müslümanlığına ne de kafirliğine hükmedilemeyeceğini savunan Eş'arîleri tenkit ederek insanın başıboş bırakılmadığını bildiren âyetlere muhalefet ettiklerini savunur.¹⁰⁷ Konu özelinde aklın eşyayı bilmedeki önemini vurgulayan âyetleri, âhiretteki pişmanlığın temelinde akletmemenin yattığını bildiren âyetleri ve peygamberlerin akli hüccetlerle gelişlerini, özellikle de Hz. İbrahim örneğini zikreder.¹⁰⁸ Buradan Saffâr'ın mârifetullah hususunda mazeret kabul etmediği açıkça görülür.¹⁰⁹

Benzer şekilde akli iman için bir “alet”, Allah'ı ise yegâne “mûcip” kabul eden Sâbûnî, peygamberlerin tebliğde akli delillere başvurduğunu bildiren âyetleri zikreder.¹¹⁰ Buradan hareketle bilginin husulünün peygamberin şahsına değil, akli istidlâl sürecine bağlı olduğunu vurgulayan Sâbûnî, tebliğ öncesinde de akıl sahibi kişinin mârifetullahtan sorumlu olduğu sonucuna varır.¹¹¹

Özetle Mâtürîdîlerin ekseriyeti, akli mûcip görsün veya görmesin, mârifetullahın vücûbiyetinin aklılığı ve vahiy öncesi sorumluluk hususunda müttefiktir-

103 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Belsum (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1426/2005), 7/19.

104 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/324.

105 İlgili ayetler için bk. el-A'râf 7/185; Fussilet 41/53; el-Gâşîye 88/17.

106 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214-215.

107 İlgili ayetler için bk. el-Kıyâmet 75/36-38.

108 İlgili ayetler için bk. el-En'âm 6/83; el-A'râf 7/179; en-Nahl 16/78; el-Mülk 67/8-10.

109 Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, 1/139-144.

110 İlgili ayetler için bk. el-En'âm 6/74; el-Enbiyâ 21/52; eş-Şuarâ 26/69-70.

111 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 167-169.

ler. Bu yaklaşımın temelinde hikmet perspektifi yer alır. Zira âlemin sadece fena için yaratılması, hikmete aykırıdır. Dolayısıyla âlemdeki hikmetin ve Yaratıcı'nın keşfi için akıl ve nazarın devreye girmesi zorunludur.¹¹² Neticede problem, teklif ve vâcip kavramlarına yüklenen anlamlarda düğümlenmektedir.

2.2. Mâtürîdîlerde Teklif ve Vâcip Kavramları Bağlamında Mârifetullahın Vücûbu

Mâtürîdîler, mârifetullahın aklîliği ve vahiy öncesi sorumluluk hususunda Mu'tezile ile paralel bir duruş sergilerler. Özellikle Müteahhirûn dönemi Buhara ulemasının, akla mûciplik vasfı vermedikleri halde benzer sonuçlara ulaşmaları, vâcip ve teklif kavramlarına yükledikleri anlamları önemli kılmaktadır. Mâtürîdîler vâcibi “yapılmasıyla sevaba, terk edilmesiyle azaba müstahak olunan şey” olarak tarif ederler ve bu manadaki vâcibin şeriat ile sabit olacağını savunurlar.¹¹³ Bu noktada Mâtürîdîlerin Eş'arîlerle birleştikleri söylenebilir. Teklif ise “şer'i olarak kesin olana götürecek bir delille sabit olan yükümlülük” olarak tanımlanır.¹¹⁴

Mâtürîdîlere göre mârifetullahın aklen vâcip oluşu, yukarıda tanımı verilen vâcibi karşılamaz. Buradaki vücûbiyet, imanın aklen bir “fazilet”, küfrün ise bir “rezilet” olarak sabit olmasıdır. Bu aşamada akıl, mükafat veya cezaya hükmetmeyip yegâne vücûbiyet merkezini Allah olarak kabul eder. Aklın mârifetullahı övgüye, küfrü ise yergiye layık görmesi, onun mecazen “mûcip” olarak vasıflanmasına zemin hazırlamıştır.¹¹⁵

Mâtürîdîlerin aklı hakiki mûcip görmemelerinin temelinde Allah'ın mutlak egemenlik ve yaratıcılık sıfatlarını muhafaza etme düşüncesi yatar. Onlara göre aklın bizatihi mûcip kılınması, her şeyin yegâne yaratıcısı olan Allah'ın mutlak hâkimiyet anlayışını zedeleyebilir. Bu sebeple aklın ulaştığı hükümlerin ancak Allah'ın icabıyla kat'iyet kazanacağı savunulur.¹¹⁶ Bu noktada Mâtürîdî uleması, ilâhî iradeyi önceleyerek Eş'arî çizgisine yaklaşmaktadır.

Mâtürîdîlerin vücûbiyet kaynağında nakle dayanmalarına rağmen mârifetullahı aklî bir vâcip saymaları, aklı “teklifin mahallî” görmelerinden kaynaklanır. Onlara göre insanı yükümlü kılan temel unsur akıldır. Dolayısıyla Allah'ın aklı yaratma hikmeti, kulu onunla amel etmekten yükümlü kılmayı murat etme-

112 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 4-6.

113 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 215; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 169; Neseî, *el-l'timâd*, 269.

114 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/117.

115 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 169; Neseî, *el-l'timâd*, 270.

116 Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/133-134.

sidir.¹¹⁷ Bu sebeple vahiy öncesinde de akıl sahibi kişi mârifetullah hususunda mazur görülmez.

Ezcümle Mâtürîdîler, vücûbiyet kaynağını teoride nakle havale ederek Allah'ın mutlak hâkimiyetini koruma noktasında Eş'arîliğe, hikmet gereği akıllı kişinin vahiy öncesi sorumluluğunu savunma noktasında ise Mu'tezile'ye yakın dururlar. Bu yönüyle ekol, iki ana akım arasında orta yolu temsil eder. Ayrıca ekol içindeki aklın mücipliğine dair ihtilafın özde değil, lafzî düzeyde kaldığı söylenebilir.

3. Celâleddîn el-Habbâzî ve Mârifetullahın Vücûbiyeti Meselesine Bakışı

3.1. Habbâzî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adıyla Celâleddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hanefî el-Hucendî el-Habbâzî (ö. 691/1292), 1232 (H 629) yılında Mâverâûn-nehir bölgesinde bulunan ve günümüzde Tacikistan sınırları içerisinde yer alan Hucend şehrinde dünyaya gelmiştir. Adil Bebek, Hâbbâzî'nin yüksek ihtimalle Türk asıllı olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸

Eğitime Hucend'de başlayıp Harezm'de devam eden Habbâzî, Bağdat ve Şam'da bulundu, Şam el-İzziye Medresesi'nde dersler verdi. Bir yıl süren Mekke ikametinin ardından döndüğü Şam'da, dönemin en üstün Hanefî fakihlerinin müderrislik yapabildiği Hâtûniye el-Berrâniye Medresesi'ne tayin edildi. Bu vazifeyi vefatına dek sürdüren müellif, 1292 (H 691) yılında Şam'da vefat ederek Sûfiyye Kabristanlığı'na defnedildi.¹¹⁹

Hanefî tabakât kitaplarında kendisinden usûl ve furû sahalârında yetkin bir fakih, Hanefî mezhebinde derinleşmiş, aklî ve naklî ilimlerde otorite, ibadet ehli, zühd sahibi ve arif bir kimse olarak bahsedilir.¹²⁰ Öte yandan Hâtûniye Medresesi'nde ders verme şartını karşılayacak kapasitede olması, onun ilimdeki yetkinliğini ispatlar mahiyettedir.

117 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214; Saffâr, *Telhisü'l-edille*, 1/128; Neseî, *el-İ'timâd*, 269.

118 Adil Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 14, 61.

119 Detaylı bilgi için bk. Abdülkâdir b. Muhammed en-Nâimî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1990), 1/386; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 1/669; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahbâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 3/473.

120 Detaylı bilgi için bk. Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü'l-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 221; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/669; Kefevî, *Ketâibü a'lâmi'l-ahbâr*, 3/472; Ebû'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedreddîn el-Halebî (Kahire: Matbaatü's-Sa'âde, 1906), 151.

Habbâzî'nin fıkıh ve iki usûl (fıkıh usûlü ve din usûlü/kelâm) alanlarında eserler verdiği nakledilmiştir.¹²¹ Buna binaen adına kaydedilmiş üç eser bulunmaktadır. Bunlar: *Şerhu'l-Hidâye, el-Muğnî fî Usûli'l-Fıkh, el-Hâdî fî Usuli'd-Dîn* veya *el-Hâdî fî İlmi'l-Kelâm* şeklinde sıralanabilir.

3.1.1. el-Hâdî Adlı Eseri ve Eserdeki Kelâm Yöntemi

Habbâzî'nin usûlü'd-dîn sahasında aynı adla anılan bir eserin olduğu nakledilmiştir.¹²² Ayrıca bu eser *el-Hâdî fî'l-Kelâm* adıyla da kaydedilmiştir.¹²³ Ülkemizde eser hakkında ilk ve en kapsamlı çalışma *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri* ismiyle Adil Bebek tarafından yapılmıştır. Adil Bebek, bu çalışmada muhtasar biçimde Habbâzî'nin kelâmî görüşlerini serdettikten sonra *Kitâbü'l-hâdî fî usûli'd-dîn* adıyla ilgili eseri Arapça tahkikli şekilde neşretmiştir. Değerlendirme kısmında eldeki mevcut eserinden hareketle daha çok fakih yönüyle şöhret bulan Habbâzî'nin, bir fakih olduğu kadar Mâtürîdî geleneğine mensup bir mütekellim olduğunu da ifade etmiştir.¹²⁴

Habbâzî, ilgili eserini kelâm ilmi muhtevasında muhtasar ve basitleştirilmiş bir üslupla ele aldığını belirtmiş ve telif gerekçelerini de şu şekilde sıralamıştır:

Talebelerin ilim tahsil etmelerini sağlamak.

İlim öğrenenlere kolaylık sağlamak.

Talebelerin rağbetini celbetmek.¹²⁵

Eserinde Kur'ân-ı Kerim ve sünnet başta olmak üzere birçok kaynaktan istifade etmiştir. İsim olarak da zikrettiği Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin *Tebssiratü'l-E-dille* isimli eseri, onun en çok referans gösterdiği kaynakların başında yer alır. Ayrıca tek tek isimlerini zikretmese de “ashâbımız” dediği yerlerde, Mâtürîdî geleneğinin mensuplarına başvurduğu müşahade edilebilir. Ayrıca birçok fırak eserinden yararlandığı ve başta Eş'ariyye ve Mu'tezile olmak üzere birçok mezhebin ilgili başlıklardaki görüşlerini serdetmek yoluyla onların kaynaklarına da başvurduğu gözlemlenir.¹²⁶

121 Naîmî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, 1/386; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 15/762.

122 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 221.

123 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2027.

124 Bebek, *Habbâzî Kelâmî Görüşleri*, 61-62.

125 Ebü Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Hâdî fî ilmi'l-kelâm*, thk. Abdullah Muhammed İsmâil (Kahire: Dâru'l-İlmâmi'r-Râzî, 2023), 77.

126 Habbâzî, *el-Hâdî*, 25-30.

Habbâzî, eserine kısa bir önsözle başlayıp bilgi konusuna geçmiştir. Ardından ilâhiyyât bahisleri dâhilinde âlemin hudûsuyla işe koyulup Allah'ın zatı ve sıfatlarını mevzubahis etmiştir. Ardından nübüvvât, sem'ıyyât ve imâmet bahislerini incelemiştir.

Bütüncül bir şekilde bakıldığında eserin Mûteahhirûn dönemi sonrası sistemleşen Mâtürîdî okulunun kelâmî duruşunu sistematik, dakik ve çok detaya inmeden ortaya koyduğu müşahede edilebilir. Bu doğrultuda ilgili eser, Mâtürîdî gelenek hakkında sistemli okuma yapmak isteyenler için bir başvuru mercii mesabesindedir.

3.2. Habbâzî'de Mârifetullahın Vücûbiyeti ve Vücûbiyetinin Kaynağı

3.2.1. Habbâzî'de Mârifetullah Bağlamında Akıl ve Nazar

Habbâzî, aklı “duyuların algılaması sona erdikten sonra Allah'ın yardımıyla kalbin kendisiyle istenilen şeyi gördüğü bir nur” olarak tanımlamıştır.¹²⁷ Bu tanım doğrultusunda akla değer atfetmiş, nakil tarafından desteklendiğini ifade etmiştir.¹²⁸ İman konusunda aklî istidlâlin önemine vurgu yapmıştır.¹²⁹

3.2.1.1. Habbâzî'ye Göre Bilginin İmkânı ve Bilgi Edinme Yollarından Biri Olarak Akıl ve Nazar

Habbâzî'nin mârifetullah hakkında konuşmaya imkân veren temel mesele olan eşyanın hakikatının bilgisine erişilebileceği hususunda genel kelâm çizgisinde olduğu müşahede edilebilir. Bu doğrultuda Sofistlere eleştiriler yöneltilmiş ve Neseffî'nin ilzamına benzer şekilde eşyanın hakikatini inkâr edenlerin, inkârlarında eşyanın hakikatının sabit olacağını ifade etmiştir. Zira ona göre bu ret işlemi, eşyanın hakikati zikredilmeden yapılamaz.¹³⁰

Eşyanın hakikatının bilgisine vasıl olunabileceği âşîkar olunca hemen ardından gündeme alınacak bilgi türleri ve bilginin edinilme yollarında Habbâzî, Ehl-i sünnet çizgisini devam ettirmiştir. Bilgiyi zaruri ve iktisâbî olarak ikiye ayırmış ve bilgi edinme yollarını sâlim duyular, sâdık haber ve akıl yürütme şeklinde üç ana başlık altında sıralamıştır. Bilgi, şayet bilgi elde edenin haricindeki bir sebebe dayanıyorsa bu bilginin haberle kazanılacağını, bilgi elde edenin kendi içinde zâhiren bir sebebe dayanıyorsa duyularla kazanılacağını, bâtın bir sebebe dayanıyorsa da akıl ile kazanılacağını ifade etmiştir. Duyularla ve mütevâtir haberle elde edilen bilginin zaruri türden olacağını belirtmiştir. Nazarla elde edilen-

127 Ebû Muhammed Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1982), 200.

128 Habbâzî, *el-Hâdî*, 333.

129 Habbâzî, *el-Hâdî*, 88-89.

130 Habbâzî, *el-Hâdî*, 84, 86; Neseffî, *et-Temhid li kavâidi't-tevhîd*, 119.

leri ise bedîhî ve istidlâlî olmak üzere iki kısımda değerlendirmiş, bedîhî nazarın bütünün parçadan büyük olduğunu bilmek gibi zaruri türden olacağını, delillendirmeye dayanan istidlâlî nazarın ise iktisâbî bilgi türü olacağını beyan etmiştir.¹³¹

Habbâzî, aklın çelişkili hükümler verdiği iddiasıyla onu reddeden fırkaları (Mülhide, Râfize, Müşebbihe), iddialarını ispat için yine akla başvurdukları gerekçesiyle tenkit eder. Ona göre aklın hükümleri çelişmez, çelişki sanılan durum, nazardaki veya öncüllerdeki bir kusurdur. Neseî’den aktardığı Mecûsî örneğiyle bu hatayı açıklar. Buna göre âlemin muhdesliği ve hikmet sahibi bir yaratıcının gerekliliği gibi doğru öncüllerle akıl yürüten Mecûsî, “kabih olanı yaratmanın da kabih olduğu” şeklindeki hatalı öncüle dayanarak düalizme sapmıştır.¹³² Habbâzî’ye göre kabihlik Allah için değil, fani dünya için geçerlidir, dolayısıyla kabih olanı yaratmak, Allah için kabih bir eylem değildir.¹³³ Neticede ihtilaf akıllarda değil, akıl yürütme gereklerini yerine getiremeyen akıl sahiplerindedir.¹³⁴

Sonuç itibarıyla Habbâzî, bilgiyi imkân dâhilinde görmüş ve akli da bu bilgiye erişen yollardan biri saymıştır. Mârifetullahı ulaşmada ise aklın Allah’ın varlığının bilgisine erişebileceğini ifade etmiştir.¹³⁵ Tam ibare olarak karşılaşmasak da âlemin hudûsundan hareketle Allah’ın varlığının bilgisine ulaşmaya çalıştığı başlık altında icra ettiği istidlâlî nazar, onun nezdinde mârifetullahı götürme aracı olarak görüldüğüne delâlet eder.¹³⁶

3.2.1.2. Habbâzî’ye Göre Akıl, Hikmet, Hüsün-Kubuh İlişkisi ve Mârifetullah Açısından Değeri

Mâtürîdî geleneğin genelinde olduğu gibi Habbâzî’de de hikmet vurgusunun ön plana çıktığı söylenebilir. O, hikmeti Mu’tezile’nin aksine menfaat ve aslahı gözetmesi gerekmeyen Allah’ın ilmine, iradesine, kudretine uygun iş görmesi olarak tanımlar.¹³⁷ Bu tanıma göre Allah, fiillerinde gayeli davranan bir yaratıcı profiline sahiptir.

Mâtürîdîlerde hikmetle yakından ilintili olarak işlenen hüsün-kubuh meselesine Habbâzî, eserinde ayrı bir başlık açmamıştır. Ancak onun dolaylı yoldan konu etrafında genel Mâtürîdî kanaatini paylaştığı söylenebilir. Öyle ki yukarıda bahsi geçen Mecûsî’nin batıl akıl yürütmesinde, âlemde hasen ve kabih şeylerin var olduğu öncülünün Habbâzî tarafından doğrulanması, bir bakıma onun tara-

131 Habbâzî, *el-Hâdî*, 82-83.

132 Habbâzî, *el-Hâdî*, 85-87; Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 1/148-149.

133 Habbâzî, *el-Hâdî*, 282.

134 Habbâzî, *el-Hâdî*, 87.

135 Habbâzî, *el-Hâdî*, 141.

136 Habbâzî, *el-Hâdî*, 90-97.

137 Habbâzî, *el-Hâdî*, 253.

findan hüsün-kubhun akli olarak telakki edildiğini gösterir mahiyettedir.¹³⁸ Öte yandan nübüvvetin ispatına çalışırken akılla nimete şükretmenin hasen, nankörlük etmenin ise kabih olduğunun bilinebildiğini beyan etmesi, yine onun nezdinde hüsün-kubhun aklen sabit olduğunu gözler önüne sermektedir.¹³⁹ Ayrıca fıkıh usûlüne dair eserinde Allah’a ve O’nun sıfatlarına iman etmenin özü itibarıyla hasen, inkâr etmenin özü itibarıyla çirkin olduğunu bildirip bunun insan nezdinde sabit oluşunu tam ehliyet adı altında akla bağlaması ise konu özelinde önümüzü aydınlatmaktadır.¹⁴⁰

Yine Mâtürîdîlerle paralel olarak Mu’tezile’nin aksine hüsün-kubhun tamamının akıl tarafından bilinemeyeceğini, bu noktada vahye ihtiyaç duyulduğunu belirtmesi, akla kayıtsız bir özgürlük alanı tanımadığı şeklinde anlaşılabilir. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere akılla nimete şükürün hasenliği bilgisine erişilebilir. Ancak Allah indinde amellerden hangisinin şükür, hangisinin nankörlük kabilinden olduğunun değerlendirilmesinde vahye ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu husus hakkında bilgilendirme yapılmaksızın kulların sorumlu tutulmasının ise câiz olmadığını ifade etmesi, konuya yaklaşımında hikmet kavramının baskınlığını bir kez daha gözler önüne serer.¹⁴¹

Mârifetullah meselesine tesiri itibarıyla değerlendirildiğinde Habbâzî’nin hasen ve kabihin akli oluşuna işaret etmesi, mârifetullahı da hasen dairesi içerisinde görmesi, mârifetullahın vücûbiyeti noktasında akli bir adım öne çıkarmaktadır.

3.2.1.3. Habbâzî’ye Göre Mârifetullah Bağlamında Akıl ve Nazarın Vücûbiyet Kaynağı ve Aklın Mûcipliği

Habbâzî’nin eserinde aklın vücûbiyet kaynağı veya aklın vacip kılıcı vasfına sahip olup olmamasına ilişkin açık beyanatına rastlanmamaktadır. Buna karşın onun, kulların fiilleri de dâhil olmak üzere bütün mahlûkâtın yaratıcısı olarak Allah’a işaret etmesi, içinde yetiştirdiği Mâtürîdî Müteahhirûn ulemasının bakış açısıyla uyumlu şekilde mutlak tenzihçi ilah tasavvurunu muhafaza amacıyla akli mûcip görmediğine yorulabilir.¹⁴² Diğer yandan hüsün-kubuh meselesinde Mu’tezile’nin aksine akla kayıtsız bir alan tanımaması, bazı noktalarda şer’i bildirimin gerekliliğine vurgu yapması, bu görüşte olduğu kanısını kuvvetlendirmektedir.¹⁴³

138 Habbâzî, *el-Hâdî*, 86.

139 Habbâzî, *el-Hâdî*, 334.

140 Habbâzî, *el-Muğnî*, 61-62, 72.

141 Habbâzî, *el-Hâdî*, 334.

142 Habbâzî, *el-Hâdî*, 267-268.

143 Habbâzî, *el-Hâdî*, 333-334.

Bütün bunlara rağmen naklin akli teyit ettiğini beyan etmesi, kelâm tasavvurunda hikmet mefhumunun merkezi bir rol oynaması, akıl ve nazar yoluyla mârifetullahı erişileceğini savunması, yine akılla vâcip varlığın bilinebileceğini ifade etmesi, nimete şükürün hasen bir eylem oluşunun aklın delâletleriyle bilinebileceğini düşünmesi, akli saf dışına itmediğini ve vücûbiyet dayanağı olarak salt nakle işaret etmediğini göstermektedir.¹⁴⁴

Buradan hareketle onun, aklın îcabına yönelik Müteahhirûn Mâtürîdî kelâmcılarına uygun biçimde hikmet bağlamında insanın sorumlu kılınma aracı olarak akla değer verdiği, vâcip kılıcı olarak ise yegâne egemenlik sahibi Allah’a işaret ettiği söylenebilir.

3.2.2. Habbâzî’de Teklif ve Vâcip Kavramları Bağlamında

Mârifetullahın Vücûbu

Habbâzî vâcibi “terk edenin anında veya daha sonrasında açıkça zarar göreceği şey veya bunun zıddının imkânsız olduğu şey” olarak tanımlar.¹⁴⁵ Teklifi ise “karşılığında mükellefin ceza veya mükâfatı hak edeceği bir işin yapılmasını talep etmek” şeklinde tarif eder.¹⁴⁶

Mâtürîdîlerin geneline göre sonucunda ceza ve mükâfatın olacağı işin vâcip kılıcısı sadece Allah’tır.¹⁴⁷ Bu doğrultuda Habbâzî’nin de sözü edilen vâcip ve teklif mefhumlarının vücûbiyet dayanağı olarak nakle işaret edeceği yorumu yapılabilir.

3.2.3. Habbâzî’de Mârifetullahın Vücûbiyet Kaynağı ve

Vahiy Öncesi Sorumluluk

Habbâzî’nin mârifetullahın vücûbiyetinin dayanağı ve bununla bağlantılı olarak vahiy öncesi bir kişinin mârifetullahtan yükümlü olup olmayacağı sorunlarında açık bir beyanatına rastlanmaz. Ancak akli mûcip görsün ya da görmesin, Mâtürîdîlerin mesele etrafındaki başvuru kavramları mesabesindeki hikmet kavramını önceler bir mevkide yer tutması, mârifetullahın vücûbiyetinin ceza ve ödüle müstahak olma manasında olmaksızın aklen sabit olduğu görüşünde olması ve dolayısıyla vahiy gelmeden önce akıl sahibi bir kişinin mârifetullahtan yükümlü olduğu görüşünde olması kuvvetle muhtemeldir.

Hüsün-kubhun akliliğine dair Habbâzî hakkında ortaya konanlar da bunu destekler mahiyettedir. Ancak Mu’tezile’den farklı olarak nimete şükür ve nankörlüğün keyfiyetinin ancak nakille sabit olacağını belirtmesi, vahiy öncesi yü-

144 Habbâzî, *el-Hâdî*, 141, 253, 333-335.

145 Habbâzî, *el-Hâdî*, 305.

146 Habbâzî, *el-Hâdî*, 325.

147 Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 215; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 169; Neseî, *el-İ’timâd*, 269.

kümlülüğün içerisine sadece mârifetullahı dâhil ettiği çıkarımının yapılmasına imkân tanır.¹⁴⁸ Ayrıca aklın vâcip ve mümteni’ varlıkları bilebileceği ve Allah’ın varlığının bilgisine vasıl olabileceği beyanı, bu kanıyı daha da kuvvetlendirmektedir.¹⁴⁹

Sonuç

Kelâm ekolleri, eşyanın hakikatının bilinebilirliği hususunda hemfikir olarak mârifetullahın ilk basamağını aşmışlardır. Bilgi edinme yollarından biri olarak aklın muteberliği ile mârifetullahın vâcipliği ve bu bilgiye ancak nazarla ulaşılabilceği hususlarında Ehl-i sünnet ve Mu’tezile ittifak halindedir.

Ancak mârifetullahı vâcip kılanın akıl mı yoksa şer’i emir mi olduğu hususunda ekoller ayrışır. Adalet prensibi gereği Allah’a zulüm isnadını reddeden Mu’tezile, hüsün-kubuhta olduğu gibi mârifetullahın vücûbiyetinde de akli mûcip kabul eder. Onlara göre akıl, Allah’ın varlığını, şükürün gerekliliğini ve eşyanın niteliğini bilip kişiyi bunlardan sorumlu kılacak îcâbî bir yetkinliğe sahiptir. Bu doğrultuda tebliğ ulaşmamış kimseler de aklen mükelleftir ve şayet inkâr üzere ölürlerse ebedî cehennem azabına müstahak olurlar.

Mu’tezile’nin tam karşısında yer alan Eş’arîler, mârifetullahı nazarla ulaşmayı vâcip görseler de vücûbiyetin kaynağının ancak şeriat olduğunu savunurlar. Bu duruşun temelinde akli yermek değil, “mutlak egemen Tanrı” tasavvurunu koruma refleksi yatar. Zira hüküm koyan bir akıl, ilâhî otoriteyi zedeleyecektir. Dolayısıyla mârifetullah akılla elde edilir, fakat şeriatla vâcip olur. Bu minvalde vahiy öncesi mükellefiyet yoktur. Kişi iman veya inkâr etse de şer’î vücûbiyet sabit olmadığından iman ya da inkârla vasıflandırılmaz. Neticede fetret ehli, küfür üzere ölse dahi ebedî azaba müstahak olmaz.

Mâtürîdîler ise kendi içlerinde aklın vâcip kılıcı vasfına sahip olup olmadığı meselesinde ayrılık yaşamışlardır. Buna göre Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin de içinde bulunduğu Semerkant ve Irak ulemasının, akli mûcip görerek mârifetullahın vücûbiyet kaynağını akli addettikleri ve buna paralel olarak akıl sahibi kimselerin şeriatı önce de mârifetullahtan yükümlü olduklarını varsaydıkları ve inkârları neticesinde azaba düşer olacaklarını kabul ettikleri gözlemlenebilir.

Müteahhirûn dönemi sonrası ve Buhara civarında yetişmiş Mâtürîdî bilgînler ise akli mûcip görmezler. Sevaba ve azaba konu olması yönüyle vâcip kılanın, her meselede şeriat olduğunu savunurlar. Böyle düşünmelerinin arka planında ise Eş’arîlere paralel olarak Allah’ın mutlak otoritesine hâlel getirmeme gayretinin

148 Habbâzî, *el-Hâdî*, 334.

149 Habbâzî, *el-Hâdî*, 141, 335.

yattığı müşahede edilebilir. Akli mûcip görmemelerine rağmen konuya hikmet mefhumu penceresinden yaklaşmaları, mûcip olmasa da vücûbiyet ve teklifin mahalli olması yönüyle akla işaret etmeleri, Allah'ın teklifi akla yapması, hü-sün-kubhun aklîliğine yönelik yaklaşımları vb., konu özelinde Eş'arîlerden uzaklaşp vâcip kılma bağlamında olmasa da mârifetullahın vücûbunun aklen sabit olduğu görüşünde seyretmelerine neden olmaktadır. Mu'tezile'den ayrıldıkları nokta ise aklın hü-sün-kubhun tümünü bilemeyeceği kabulünün tesiriyle şeriatın önce mârifetullah haricinde şer'i-amelî hükümlere dair mükellefin herhangi bir sorumluluğu olmadığını kabul etmeleridir.

Anlaşılaacağı üzere Mâtürîdîler, akli mûcip görsün veya görmesin, meseleye hikmet tarafından bakmak suretiyle kula mârifetullahın vâcip olması için akli yeterli görmüşler ve dolayısıyla Mu'tezile'ye benzer şekilde vahiy öncesinde akıllı kimsenin mârifetullahtan yükümlü olacağını belirtmişlerdir.

Müteahhirûn dönemi sonrasında Hanefî-Mâtürîdî ilim çevresinde yetişmiş olan Celâleddîn el-Habbâzî'nin, mârifetullahın vücûbiyet kaynağı ve vahiy öncesi sorumluluğa dair eserinde net ibareler kullanmadığı saptanmıştır. Ancak mensup olduğu ekolle paralel olarak hikmet merkezli düşünme sistemine sahip olması, akılla Allah'ın bilgisine ulaşılabilirliğini belirtmesi, hü-sün-kubuh meselesindeki yaklaşımı, Allah'a iman ve O'nun nimetlerine şükretmenin özü itibarıyla hasen olduğunu ifade etmesi, Allah'ı inkâr etmenin ve nimetlerine nankörlük etmenin özü itibarıyla kabih olduğunu beyan etmesi, naklin akli tekit eden yönüne değinmesi vb., onun konu özelinde genel Mâtürîdî tutumunu devam ettirdiğini göstermektedir. Bu doğrultuda mârifetullahın vücûbunun aklen sabit olduğu ve vahiy öncesinde nimete şükür haricinde mârifetullahtan yükümlü olunacağı görüşlerinden taraf olduğu değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî. *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-Kelâm*. thk. Hasen Mahmûd Abdüllatîf. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şûûni'l-İslâmiye, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1442/2021.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiye, 1. Basım, 1407/1987.
- Bebek, Adil. *Habbâzî Kelâmî Görüşleri ve el-Hâdî Adlı Eseri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasen. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. thk. Ahmed Ferîd el-Yezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 2007.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. İsa Aldeniz. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 3. Basım, 2025.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtî'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2. Basım, 2016.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. *Lüma'ü'l-edille fî kavâ'id Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2. Basım, 1987.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Mehmet Şerefettin Yaltkaya – Rıfat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-Maârif, 1. Basım, 1941.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Abbâs Sabbâğ. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Eş'arî Kelâmı: el-Lüma' fî'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Abdullâh Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 2004.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kavâidü'l-akâid*. thk. Mûsâ Muhammed Alî. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Me'aricü'l-kuds fî medâriki'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. Basım, 1975.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Hâdî fî ilmi'l-Kelâm*. thk. Abdullah Muhammed İsmâîl. Kahire: Dârü'l-İmâmi'r-Râzî, 2. Basım, 2023.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed. *el-Muğnî fî usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1. Basım, 1982.
- Harpûtî, Abdüllatif. *Kelâm İlmine Giriş: Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*. haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâti'l-İmâmi's-Şeyh Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî*. thk. Muhammed Fârûk Hâşim. Amman: Dârü'n-Nûr, 1. Basım, 2022.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Ramazân Yûsuf. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Alî el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü a'lâmi'l-ahbâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 2017.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1993.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedreddîn el-Halebî. Kahire: Matbaa-tü's-Sa'âde, 1. Basım, 1906.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. thk. Fethullah Halîf. İskenderiye: Dârü'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Belsum. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, 1. Basım, 2005.

- Naîmî, Abdülkâdir b. Muhammed. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1. Basım, 1990.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah. *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*. thk. Nâdir b. Muhammed Ebû Ömer. Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Fecr, 1. Basım, 2020.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-kelâm*. thk. Veliyyüddîn Sâlih el-Farfûr. Dimaşk: Dârü'l-Ferfûr, 2. Basım, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Cemile el-Hasen Ahmed. Kahire: Dârü't-Tibâati'l-Muhammediye, 1. Basım, 1987.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed en-Nûr Hâmid İsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Türâs, 1. Basım, 2011.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Türâs, 2003.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem / Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1. Basım, 1412/1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Me'âlimü usûli'd-dîn*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed. *Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 19. Basım, 2020.
- Saffâr, Ebû İshâk Rûknüddîn İbrâhîm b. İsmâîl. *Telhîsü'l-edille li kavâ'idü't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Beyân, 1. Basım, 2011.
- Şaşa, Mehmet. “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”. *Artuklu Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018), 57-90.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Kısra Sâlih el-Alî. Beyrut: Risâle, 1. Basım, 2023.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2022.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 3. Basım, 2023.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı uygulamalardan çeviri, metindeki yazım yanlışı, anlatım bozukluğu gibi hususlardan faydalanılmıştır. Bunun dışında çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Tecvid İlminde Kaynaklık Değeri Bakımından Muhammed el-Mîhî'nin Fethu'l-Meliki'l-Muteâl fî Şerhi Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Eseri

Melek Topcu

Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0006-6568-4345>

Yüksek Lisans Öğrencisi | Ordu Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü

e-Posta: melek.m.3@hotmail.com

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, sadece içerdiği evrensel manalar, hükümler ve kapsayıcı ahlaki kurallar bütünüyle değil aynı zamanda lafzen ve manen eşi benzeri olmayan, ses ahengiyle bize gönderilmiş en büyük mucizedir.¹ Kur'ân'ın ses ve ahengi insan ruhuna doğrudan hitap eden ilahi bir huzur taşımaktadır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in tilaveti düz ve sıradan bir okuma olarak anlaşılmamalıdır. Bunun da ötesinde ilahi kelamın lafzi, manevi bütünlüğünü muhafaza etmeyi amaçlayan, kulun Rabbiyle kurduğu önemli bir iletişimidir. Bu koruma faaliyetinin temel unsurları üzerinde eserler veren âlimlerden Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (öl. 224/838),² Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053)³ ve özellikle İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429)⁴ gibi önemli âlimlerin isimleri, öncü olmaları ve bu ilmin teşekkül sürecine geniş çaplı etki yapmaları bakımından ön plana çıkmaktadır. Tecvid ilminin tarihsel sürecine bakıldığında⁵ ise kökeni vahyin gelişine dayanmaktadır. Bu ilmin ilk zamanından günümüze geliş sürecine bakıldığında böylesine bir

1 el-Bakara 2/23-24; el-İsrâ 17/88.

2 Cafer Yerlikaya, "Kâsım b. Sellâm'ın Kıraatler ve Mushaflara Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme", *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (2025), 365-392.

3 Abdurrahman Çetin, "Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1991), 13-30; Ali Çiftçi, "Ebu Amr ed-Dânî'nin et-Tahdîd fî'l-İtkâni ve't-Tecvid'i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 31; Abdurrahman Çetin, *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 264.

4 Muhammed Pilgir, "İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtibiyye'nin Muhtevasına İlişkin Tahrîrât Uygulamaları: Neşr Bağlamında Bir İnceleme", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 702-722; Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-neşr fî'l-kırâât*, thk. Enes Mehre (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000).

5 İbrahim Tetik, *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 105-408.

birikimin nesilden nesille aktarılmasında manzum eser geleneğinin payı büyük olduğu görülecektir.⁶

İslam eğitiminde bilgilerin hafızada kalıcı olmasını sağlamak amacıyla ilmi kaideler genellikle şiir, kısaltmalar, şarkı, kafiye, kaside vb. şeklinde kaleme alınmıştır.⁷ Tecvid ilminde de manzum eserler; karmaşık harf ses uyumu kuralları, harf mahreçlerini ve telaffuz inceliklerini belirli bir ritim ve ölçü içinde vererek öğrencilerin ezberlemesini kolaylaştırmıştır.⁸ Sıradan ve didaktik bir düz yazı yerine, Arap edebiyatının sanatlarıyla süslenmiş, ahenkli ve pedagojik manzumeler yazmak, tecvid öğretiminin ana yapısını oluşturmuştur.⁹

Tecvid ilminin bu manzum öğretim geleneğinin en kıymetli halkalarından biri Süleyman b. Hüseyin el-Cemzûrî'nin (öl.1198/1784'ten sonra) kaleme aldığı meşhur *Tuhfetü'l-etfâl* adlı manzumudur.¹⁰ Kıraat âlimleri bu ilmi; dirayet, akıl yürütme ve temellendirmeye ele almışlardır. Bu dirayet yönünün ve aklî temellendirmenin incelendiği eserlerin başında Muhammed el-Mihî el-Ahmedî'nin (öl.1991) *Fethu'l-meliki'l-muteâl fî şerhi Tuhfetü'l-etfâl* şerhi¹¹ gelmektedir. *Fethu'l-meliki'l-müteâl*, bir şerh olmanın ötesinde *Tuhfetü'l-etfâl* manzumesinin müellifi olan Süleyman el-Cemzûrî tarafından da temel kaynak olarak kabul edilmiştir. Bu durum *Tuhfetü'l-etfâl* i kendi şerh ettiği eseri *Fethu'l-akfâl* de¹² şu şekilde ifade edilmektedir:

”ثُمَّ جَاءَ ابْنُ شَيْخِ النَّاطِمِ الْعَلَامَةِ: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الْمِيهِيِّ، وَشَرَحَ هَذِهِ الْمَنْظُومَةَ فِي كِتَابٍ سَمَّاهُ: “فَتْحُ الْمَلِكِ الْمُتَعَالِ فِي شَرْحِ ثُخْفَةِ الْأَطْفَالِ”، ثُمَّ لَخَّصَ النَّاطِمُ شَرْحَ - قَرِينِهِ - مُحَمَّدِ الْمِيهِيِّ، فِي كِتَابٍ سَمَّاهُ: (فَتْحُ الْأَقْفَالِ بِشَرْحِ ثُخْفَةِ الْأَطْفَالِ)“

- 6 Yaşar Akaslan, “Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 34 (2020), 255-285.
- 7 Ebû Muhammed Kâsım b. Firrûh Ruaynî eş-Şâtübî, *Metnü's-şâtubiyye: hurzü'l-emânî ve vecühü't-tehânî fî'l-kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Temim Zu'bi (Mektebetü Dâri'l Hüdâ ve Dâru'l-Gavsânî, 2005); Durmuş Arslan, “Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvîd Tarihindeki Yeri”, *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 13/25 (2018), 19-40; Sadık Kılıç, “Sehâvî ve El-Kasîdetü'n-Nûniyye Adlı Manzûm Tecvîd Eseri”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/4 (2019), 1085-1100; Recep Koyuncu - Fatih Dokgöz, “Klasik Tecvîd Literatüründe Muâraza: Kasîde-i Malâfî Örneği”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 24/1 (2024), 93-110; Enes Yıldız, “Resâ'nın Tuhfetü'l-Ebrâr Adlı Manzum Tecvîdi”, *International Journal of Filologia (IJOF)* 5/7 (2022), 130-151.
- 8 Recep Koyuncu, “Kıraat İlminde Manzûm Şerh Geleneği: Şâtibiyye Şerhlerinden Şerhu Şu'le Örneği”, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, ed. Mesut Kaya - Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 486-489; Eren Pilgir, *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hırzu'l-Emânî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 6-14.
- 9 Oğuz Yılmaz, “Tecvîd Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemmî'i (Tenkitli Metin)”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 1055-1057.
- 10 Süleyman el-Cemzûrî, *Tuhfetü'l-atfâl ve'l-gılmân fî tecvîdi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Kahire: El yazma / çeşitli baskılar, 1780).
- 11 Muhammed Ahmedî el-Mihî, *Fethu'l-meliki'l-müteâl fî şerhi Tuhfeti'l-etfâl*, thk. Cemâl b. Seyyid Rifâî (Harem: Mektebetü evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2006).
- 12 İlayda Feyza Nur Yücesoy, *Geçmişten Günümüze Çocuklar İçin Yazılmış Tecvîd Müellifâtı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 17-20.

“Sonra, nâzımın hocasının oğlu Muhammed b. Ali el-Mîhî geldi ve bu manzumeyi *Fethu'l-meliki'l-müteâl fi şerhi Tuhfetü'l-etfâl* adını verdiği bir kitapta şerh etti. Daha sonra nâzım, çağdaşı olan Muhammed el-Mîhî'nin bu şerhini özetleyerek *Fethu'l-akfâl bi-şerhi Tuhfetü'l-etfâl* adını verdiği bir kitap yazdı.”¹³

Mîhî, şerhinde kuralları sadece araştırmadan, sorgulamadan ve kanıt aramadan direkt aktarmak yerine bu kuralların insan ağız, dil yapısı ve fonetik¹⁴ ile nasıl bir uyum içinde olduğunu gerekçelendirerek vermektedir. Şârih, dilin, dudakların ve gırtlığın sınırlarını belirleyen yapısal illetler ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Arap gramerinin sarf ve nahiv kaidelerinin tecvid kurallarındaki yapıyı da gözler önüne sermektedir.

Bu çalışma ile diğer birçok *Tuhfetü'l-etfâl* şerhleri pratik uygulamalarla sınırlı kalırken Mîhî'nin şerhin de tecvid ilminin; dirayet yönünü, fonetiğe konu olan kuralların analizlerini,¹⁵ dilbilimsel temellerinin incelemesini göstermek ve bu şerhin tecvid ilmine kaynaklık değerini göstermeyi amaçlamaktadır. Bunun yanı sıra okuyucuya icra edilen tecvid kurallarının sadece nasıl okunduğunu değil neden öyle okunduğuna dair bir perspektif sunmayı hedeflemektedir. Yapılan araştırmada Cemzûrî'nin kendi şerhinde kaynak olarak alınan hakkında herhangi bir çalışmanın bulunmadığı tespit edilen bu eser, literatürde geri planda kalmış yeri aydınlatılıp tanıtılmasıyla alana önemli bir katkı sağlanmaya çalışılmaktadır. Çalışma idgam, ihfâ, med gibi temel fonetik kuralların illetlerini, mahreç ilişkilerinin mantıksal çerçevesi ve dilbilimsel bilgiler ile incelenmektedir. Böylece tecvidin yalnızca ilahi bir lütuf değil aynı zamanda Kur'ân lafzını korumak üzere yaşatılan bir bilim dalı olduğu ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Çalışmada konu betimsel analiz, doküman analizi ve tümevarım yöntemleriyle ele alınmaktadır.

3. Tecvid İlmi

Tecvid,¹⁶ lügatte “bir şeyi güzel yapmak, süslemek, iyileştirmek ve hoşça icra etmek” anlamına gelmektedir. İstılahta ise “Harfin hakkı ve müstahakkı verilerek aslî ve ârızî sıfatları korunarak telaffuz edilmesini sağlayan kurallar bütünü.”¹⁷ şeklinde tarif edilmektedir. Bunun yanı sıra “Kur'ân-ı Kerîm lafızlarının Hz. Peygamber'den (s.a.s.) tevatür yoluyla nakledildiği bize geliş yapısını korumak amacıyla her bir harfin fonetik, kendi kural ve yapısına¹⁸ uygun olarak

13 Süleyman b. Hüseyin b. Muhammed Cemzûrî, *Fethu'l-akfâl bi-şerhi Tuhfetü'l-etfâl ve me'ahu manzûmetü Tuhfetü'l-etfâl*, thk. Mâcid Muhammed İkbâl Bhuta (b.y.: Şebeketü'l-Elûke, ts.), 3.

14 Necdet Çağıl, *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'ân'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 18-26.

15 Çağıl, *Kur'ân'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 28-41.

16 Kavram bilgisi için bk. Tetik, *Tecvid İlmi*, 21-41.

17 el-Müzzemmil 73/4.

18 Çağıl, *Kur'ân'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, 26-28.

seslendirilmesini sağlayan teorik ve pratik bir ilim dalı¹⁹ şeklinde de ifade edilmektedir.²⁰ Bu ilim sadece kurallar bütünü olarak anlaşılmamalıdır. Bunun da ötesinde Kur'ân'ın yapıtaşları olan harfleri hem tekil halde hem de yan yana gelme durumunda incelemektedir.²¹

Hız. Peygamber (s.a.s.) ve ashâbı döneminde Kur'ân-ı Kerîm zaten tecvid kurallarına ve Arap dilinin doğal ses yapısına uygun bir biçimde okunmaktaydı. Sahabe, Arap dilinin fasih halini konuştukları için harflerin çıkarılışında teorik kurallara ihtiyaç duymuyorlardı. İslam coğrafyası hızla yayılıp genişleyince farklı milletlerin İslam'a girmesi ve Arapların Arap olmayanların dilleri ile karışması sonucunda dilde bozulmalar görülmeye başlanmıştır.²² Bu bozulma endişesi karşısında İslam âlimleri,²³ Kur'ân tilavetini hatalardan korumak amacıyla birtakım tedbirlere başvurmuşlardır.²⁴ Başlangıçta kıraat ilminin parçası olarak şifahi yolla öğretilen²⁵ tecvid hicrî 3. asrın yarısı ile 4. asırdan itibaren²⁶ özel olarak, sistematik ve kuralları yazılı hale getirilmiş bir ilim dalı olarak şekillenmeye başlamıştır.²⁷

Tecvid ilminin gayesi Kur'ân tilaveti esnasında dili açık veya gizli okuma hatalarından (lahn) ve her türlü tahrif, eksiltme veya aşırılıktan koruyarak ilahi vahyin lafzını indirildiği günkü haliyle muhafaza etmektir.²⁸

Tecvidin hükmü,²⁹ ilmi ve ameli bağlamda ikiye ayrılarak değerlendirilmektedir. Tecvidin teorik kurallarının bilinmesi ve öğretilmesi İslam toplumu için farz-ı kifâye hükmünde sayılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in anlamını bozacak düzeydeki açık hatalardan (lahn-ı celî) arındırılmış şekilde temel tecvid kaidelerine uygun olarak okunması ise ameli hüküm olarak her Müslüman birey üzerine farz-ı ayın kabul edilmektedir.³⁰

19 İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri* (İstanbul: İFAV, 2015), 163-165; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (İstanbul: Emin Yayınları, 2016), 77-79; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, ed. Ali Öge (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 70; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 159.

20 Tetik, *Tecvid İlmi*, 47-88.

21 Ali Muhammed Dabbâ', *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kirâat* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 10.

22 Tetik, *Tecvid İlmi*, 105-126.

23 Tetik, *Tecvid İlmi*, 154-163.

24 Koyuncu, "Kıraat İlminde Manzûm Şerh Geleneği", 1054-1055.

25 Mehmet Ali Sarı, "Kur'ân-ı Güzel Okumanın Yolları", *Dîyanet Dergisi* 15/3 (1976), 145.

26 Recep Koyuncu, "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1501.

27 Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 85-87.

28 Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, 166.

29 Mehmet Ali Sarı, "Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okumak", *İslâm Medeniyeti* 3/28 (Şubat 1973), 18.

30 Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 80-85; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, 166-172.

4. Fethu'l-Meliki'l-Muteâl fî Şerhi Tuhfetü'l-etfâl Adlı Esere Genel Bir Bakış

4.1. Mukaddime ve Tahkik

Muhammed el-Mihî el-Ahmedî (öl. 13/19. yy) esere, besmele ile başlanmayan her önemli iş bereketsizdir sözüyle önce besmele ile başlamıştır.³¹ Ardından hamd, salât ve selâm ile devam etmiştir.³² Burada Mihî, babası Nûruddîn Ali b. Ömer b.Nâcî b. Fünayş el-Mihî'nin (öl. 1204/1790)³³ öğrencisi olan³⁴ musannif Süleyman el-Cemzûrî'nin *Tuhfetü'l-etfâl* adlı mukaddimesine yaptığı şerhin amacından bahsetmiştir. Bu bağlamda şârihin temel amacı kadınlara ve erkeklere anlayarak ve yaşayarak onlara fayda veren bir eser ortaya koymaktadır. Bu amaç sebebiyle insanlara faydasını, ecrini ve mükafatını Allah (c.c)'tan umarak esere *Fethu'l-meliki'l-muteâl fî şerhi Tuhfetü'l-etfâl* adını verdiğini dile getirmiştir.³⁵

4.2. Sâkin Nûn'un ve Tenvinin Hükümleri

Şârih, sâkin nûn ve tenvin için çoğunluğa göre: izhar, idgam, iklâb ve ihfâ olarak dört hüküm olduğunu aktarmıştır. Fakat hükmün beş, üç, iki olabileceğini iklâbın ihfânın içine katılması durumunda sayının üçe veya idgamın detaylandırılmasıyla beşe çıkabileceği meselesini ilmi temellendirmeyeyle etraflıca açıklamıştır. Bu hükümlerden ilkinin kıraat alimlerinin tümüne göre izhar olduğunu ifade etmiştir.³⁶

4.2.1. İzhar

Eser, izhar kuralını düz bir okuma emri olarak değil, insan dil ve ağız yapısının zorunlu bir sonucu olarak açıklanmaktadır. Sâkin Nûn'un mahreci dilin ucu iken, izhar harflerinin mahreci halk/boğazdır. İzhar harflerinin altı olduğunu belirtilen eser de boğaz mahreçlerinin sırası³⁷ şu şekilde aktarılmaktadır: Boğazın en derininden (aksâ'l halk) Hemze (ء) ve Hâ (ه), boğazın ortasından (vasatu'l halk) Ayn (ع) ve noktasız Ha (ح); boğazın ağza en yakın kısmından (edne'l halk) Ğayn (غ) ve noktalı Ha (خ) çıkmaktadır.³⁸

31 Mihî, *Fethu'l-melik*, 16.

32 Mihî, *Fethu'l-melik*, 17-22.

33 Mihî, *Fethu'l-melik*, 8,39.

34 Cemzûrî, *Tuhfetü'l-atfâl*, 2; Mihî, *Fethu'l-melik*, 19,21.

35 Mihî, *Fethu'l-melik*, 16.

36 Mihî, *Fethu'l-melik*, 23.

37 Adem Taş, *İbnü'l-Tahhân ve Tecvîd İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 32.

38 Mihî, *Fethu'l-melik*, 23; Taş, *İbnü'l-Tahhân Tecvîd İlmindeki Yeri*, 32-34.

Şârih, birbirinden bu kadar uzak iki bölgeden çıkan harflerin birbirine idgam edilmesinin telaffuzda büyük bir külfet olacağını; bu nedenle harflerin en saf haliyle izhar edilmesinin bir mecburiyet olduğunu belirtmiştir. Ayrıca aslen boğaz harfî olan elif-i leyyine'nin de neden izhar harflerinden sayılmadığını da mantikî kıstaslarla izah etmektedir. Bu çerçevede Arap dilinde uzatma elifinden önceki harf daima harekeli olmak zorundadır. Dolayısıyla sâkin bir Nûn (ن) harfinin Elif' ten (ا) önce gelemeyecek olması, Elif' in mantıksal olarak bu tecvid kuralına dahil olamayacağını ortaya koymaktadır.³⁹

İzhar kuralı anlatılırken, diğer kıraat imamlarına yapılan atıflar, kuralın tek bir imama göre bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Örneğin Hafs kıraatinde “مَنْ”⁴⁰ “men âmene” şeklinde okunan ifade, Verş kıraatinde “menâmene” olarak okunmaktadır. İzhar yapılması gereken boğaz harflerinden Hâ (خ) ve Ğayn'nın ağza en yakın (ednâ) yerde bulunmaları sebebiyle rivayet unsurunun yanı sıra dilbilimsel gerekçeyle Ebû Ca'fer kıraatinde bu harflerde izhar yerine ihfâ yapılmaktadır. Şârih, yaptığı bu izah ve değerlendirmelerle tecvid kurallarının icrasında sahih Arap lehçelerinin bir bütün olduğunu; lehçelere dayalı okuma biçimlerini örnekler üzerinden temellendirerek eserinde sıklıkla dirayet unsuruna başvurmaktadır.⁴¹

Öte yandan izharın icra şeklinde ise harflerin arasını nefes kesme veya kopukluk olmadan, sükûnun harekesizliğine hafifçe dokunarak yapılması gerektiği özellikle vurgulanmıştır.⁴²

4.2.2. İdgam

Hükümlerin ikincisi olan idgam genellikle, “Bir harfin diğerine fiziksel olarak kaynaştırılması/dâhil edilmesi”⁴³ şeklinde tarif edilmektedir. Ancak *Fethu'l-meliki'l-muteâl* şerhi, kuralı bu dar anlamdan çıkararak genel tanımın⁴⁴ dışında okuyuşu hafifletmek (tahfif) amacıyla ağız ve dilin iki farklı harfî tek bir sıfat formuna getirerek, dilin iki harf için ayrı ayrı kalkıp inmesi yerine tek bir defa kalkıp tek mahrece dayanmasının dil yapısı olarak bir zorunluluk olduğu

39 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 23,25.

40 el-Mâide 5/69.

41 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 24-25.

42 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 25-26.

43 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 54; Mustafa Hatipoğlu, *Kıraat İlminde Kaynak Bir Eser: İthâfu fuzalâi'l-beşer* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 195-196; Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*, 281; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 85; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*, 35.

44 Şâtıbî, *eş-Şâtübîyye*, 10; Hatice Tekin, *Alemüddîn es-Sehâvî'nin Fethü'l-Vasîd fi Şerhi'l-Kasîd* isimli Eserinin *Kıraat İlmi Açısından Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63.

vurgulanmıştır.⁴⁵ Örneğin, “تَجَيَّأَهُمْ بِسَحَرٍ”⁴⁶ ifadesinde görüldüğü üzere ağız bu ikisini tek form halinde seslendirmektedir.

İdgam iki kısım olarak ele alınmıştır. Birinci kısım; sâkin Nûn ve tenvinin, gunne ile idgam etmenin vacip olduğunu belirterek gunne ve geniz olarak ele alınmıştır. İkinci kısım ise tenvin ve sâkin Nûn tüm kıraat alimlerine göre gunnesiz olarak idgam edilmesidir. Bunun da Lâm harfin de olacağı söylenmiştir.⁴⁷

Birinci kısımda pedagojik olarak gunne harflerinin terimsel anlamda verildiği kelimelerde seçicilik gösterildiği belirtilmiştir. “يَنُمُو” lafzının tercih edilmesinin rastgele olmadığını Arapçada büyür anlamına gelen anlamlı bir fiil olması diğer “يُؤْمِنُ” ve “يُؤْمِنُ” kelimelerinden daha kalıcı olduğu belirtilmiştir. Ancak eser bunun bir kıraat analizi yönüyle de Hamza kıraati ravisi olan Halef dışındakiler için olduğunu, onların Vâv (و) ve Yâ (ي) harflerinde gunnesiz yaptıkları gerekçesi belirtilerek söylenmiştir.⁴⁸

Bu eserin idgam kuralına getirdiği dirayet temelli yaklaşımlarını ise tam/eksik idgam, mutlak izharın dilbilimsel illeti ve gunne sesinin durumu gibi tartışmalar üzerinden de incelenmiştir. Buna, eksik idgama örnek olarak ezbercilikten uzak mantıksal anlatım ve kıyas yoluyla şu örnek verilmiştir. Nûn harfinin Vâv veya Yâ harfine uğradığında “مَنْ يَقُولُ” (mey-yegûl)⁴⁹ kelimelerindeki gibi neden eksik idgam (idgam-ı nâkıs) olduğu mahreç benzerliğiyle şu şekil de açıklanmıştır: Ta (ط) ve Tâ (ت), kalın olan Ta harfi ince Tâ harfine idgam edildiğinde “أَحَطْتُ”,⁵⁰ harf Tâ’ya dönüşür ancak Ta’nın isti’la (kalınlık) sıfatı kaybolursa ıt-bâk⁵¹ sıfatı silinmez. Aynı mantıkla Nûn Yâ’ya dönüştüğünde Nûn lafzen kaybolursa da Nûn’un gunne geniz sesi yankılanmaya devam eder. Sesi tam kaybolmadığı için bu birleşme eksik kabul edilmiştir.⁵²

Mutlak izhara gelince şârih, bilinen kural olan sâkin Nûn ile idgam harfi aynı kelime içinde yan yana gelirse “الدُّنْيَا”,⁵³ “صِنَوَانٌ”,⁵⁴ “قِنَوَانٌ”,⁵⁵ “بُنْيَانٌ”,⁵⁶ gibi istisnai kelimelerin idgamı iptal edilmektedir.⁵⁷ İletini ise şöyle açıklamaktadır:

45 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 26-27.

46 el-Kamer 54/34.

47 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 27.

48 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 27; Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları*, 172.

49 el-Bakara 2/8.

50 en-Neml 27/22.

51 Taş, *Ibnü'l-Tahhân Tecvîd İlmindeki Yeri*, 53-54.

52 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 28.

53 el-Bakara 2/86.

54 er-Râd 13/4.

55 el-Enâm 6/99.

56 es-Saff 61/4.

57 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr Kastallânî, *Letâîfü'l-işârât li-fînûnî'l-kırâ'ât*, thk.

Karışıklık korkusu ile örneğin “الدُّنْيَا” kelimesi “اَدُنْيَا” (Düyyâ) şeklinde okunursa dinleyen kişi kelimenin kökünün (d-n-v) yerine Rumman veya Hayyan gibi şeddeli bir kökten (d-y-y) geldiğini zanneder böylelikle kelimenin anlamını ve yapısını korumanın kolaylıktan (idgamdan) daha üstün olduğu tespitini açıklayarak ortaya koymaktadır.⁵⁸

İkinci kısımda, sâkin nûn, Lâm (ل) ve Râ (ر) harflerine uğradığında gunne tamamen kaybolur buna tam idgam (idgam-ı kâmil) dendiğini söylenmektedir. Eser bunun gerekçesi “mübalâğa fi’t-tahfif” hafifletmede zirveye gitmek olarak açıklamaktadır. Lâm ve Râ harflerinin dil yapısındaki zorluğa bir de gunne yüklenirse dil bunu kaldıramaz dile kolaylık için sesin silindiği aktarılmıştır.⁵⁹ Son olarak Râ harfindeki tekrar (titreme) sıfatının arka arkaya istemsiz bir kontrolsüzlük oluşturduğunu, tecvidin asıl görevinin dili titretmek değil tam tersine bu sarsıntıyı kontrol altına almak olduğunu belirtilmiştir.⁶⁰ Anlaşıldığı üzere şârih, idgam bölümünü mantıksal ve dilin yapısını esas alan bir temellendirmeye gerekçelendirmiş ve bu yöndeki açıklamalarını bir bütünlük içinde sonlandırılmıştır.

4.2.3. İklâb

Sâkin Nûn ve tenvinin üçüncü hükmü olan iklâb konusu işlenirken klasik olarak Nûn harfini Mîm (م)’e çevir ve oku şekliyle yetinilmemiştir. Nûn harfinin Bâ (ب) harfiyle karşılaştığında neden izhar, idgam veya ihfâ yapılamayacağını sırasıyla illetlendirerek anlatılmıştır.

İzhar yapılamamasının dilbilimsel gerekçesi dilde zorluktur. Nitekim Bâ harfi telaffuz edilirken dudakların tabii olarak kapanması Nûn’un hakkı olan geniz sesinin (gunnenin) çıkarılmasını engellemektedir. İdgam ihtimaline gelince şârih burada harflerin mahreçlerinin birbirinden çok uzak olduğunu ve yapısı gereği uyuşmadığını belirtmektedir.⁶¹ Nûn geniz harfiyken Bâ değildir. Şârih, tam bu noktada kıyasla benzeşme yapmaktadır. Bâ harfinin kendi mahrecine yakın olan Mîm harfi bile gunnesi kaybolacağı için Bâ harfine idgam edilemiyorken mahreçleri uzak olan Nûn’un Bâ harfine idgam edilmesi mantıken daha olanaksız olduğu anlatılmaktadır. İhfânın neden tercih edilmediği ise mantıksal çerçeve de açıklanmaktadır. İhfâ, izhar ile idgamın tam ortası olup bu iki uç noktanın kendisi uygun olmayınca ikisinin ortası olan ihfanın da uygun olamayacağı ortaya konulmaktadır.

Merkezü’l-Dirâsâti’l-Kur’âniyye (Medine: Mecmau’l-Melik Fehd li-Tibâati’l-Mushafi’ş-Şerif, 2013), 2/792; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâfi el-Bennâ, *İthâfû fudalâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erba’ate ‘aşer*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2025), 47; Cemzûrî, *Fethu’l-akfâl*, 29-30.

58 Mihî, *Fethu’l-melik*, 29-30.

59 Cemzûrî, *Fethu’l-akfâl*, 29.

60 Mihî, *Fethu’l-melik*, 30-31.

61 Mihî, *Fethu’l-melik*, 32-33.

Mîm harfinin köprü vazifesi görmesi mevzusunda, Nûn ve tenvinden vazgeçildiğinde neden başka bir harf değil de Mîm harfi seçilmiştir? sorusuna cevaben şârih bu seçimi harflerin sıfat akrabalıklarıyla açıklamıştır. Mîm harfi gunne ve cehr sıfatlarında Nûn'a kardeş olup aynı zamanda mahreç ve cehr sıfatlarında da Bâ harfine kardeşdir. Dolayısıyla Mîm, bu iki uyumsuz harf (Nûn ve Bâ) arasında dil yapısında bir köprü vazifesi görerek yeni bir bedel (iklâb), harf (Mîm) üretmek güzel bir tercih olduğu anlatılmaktadır.⁶²

Metnin sonunda Mihî, okuyucuya seslenerek sâkin Nûn Bâ'nın yanında Mîm'e dönüştürüldüğünde dudakların birbirine şiddetle sıkılmasından kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde dudakların baskısı genizden (hayşumdan) gelen gunne sesini bozacaktır diye belirtmektedir. Bu uyarının ardından, iklabın büyük bir incelikle sese ağırlık vermeden ve araya sekte yapmadan sakince icra edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶³

4.2.4. İhfâ

Sâkin Nûn ve tenvinin dördüncü ve son hükmü olan ihfâ konusunu belâgat, lûgat ve ahlak gibi teknikler verilerek sadece kural verilip geçilmeden dirayet yöntemi ile işlenmektedir. İstilahî anlam olarak ihfâ, şeddeden arındırılmış izhar ile idgam arasında bir sıfatla birinci harfte gunne sıfatı baki kalacak şekilde harfi telaffuz etmektir şeklinde tanımlanmıştır. Şârih, ihfânın oluşma illetini ise harflerin mahreçleri arasındaki mesafe kuralıyla yani ihfâ edilecek harfin Nûn'a olan yakınlığına veya uzaklığına göre ses bazen izhara bazen de idgama meyleder şeklinde temellendirmiştir. Geriye kalan on beş harf, izhar harfleri kadar Nûn'un mahrecine uzak olmadıkları gibi idgam harfleri kadar da yakın değildir demektir. Mahreçlerin bu durumu ihfânın izhar ile idgam arasında olmasını zorunlu kılmaktadır şeklinde aktarılmaktadır.⁶⁴

Şârih, Nûn'dan önceki harekenin gerektiğinden fazla uzatılmasıyla yeni bir harf türetilmesi: Örneğin, “كُنْتُ”⁶⁵ “küntüm” yerine “kûntüm” okunması hatasına karşı okuyucu uyarılmaktadır.⁶⁶ Metnin son kısmında ise tecvid öğretimi ile ahlak eğitimi birleştirilmektedir. İhfâ harflerini ezberletmek için yazılan; “دم طيباً”⁶⁷ anlamı, “Övgüye layık o yüce ve cömert şahsı anlat, öv, iyi ol. Takvanı artır ve zalimi terk et.”⁶⁸ beytinin sadece

62 Mihî, *Fethu'l-melik*, 33.

63 Mihî, *Fethu'l-melik*, 33.

64 Mihî, *Fethu'l-melik*, 34.

65 Yâsîn 36/63.

66 Mihî, *Fethu'l-melik*, 34.

67 Mihî, *Fethu'l-melik*, 35; Cemzûrî, *Fethu'l-akfâl*, 34.

68 Mihî, *Fethu'l-melik*, 35.

harfleri birleştiren bir şifre olmadığını öğrenciye cömertlik, takva ve adalet gibi değerlerle dersi pekiştirerek ahlaki öğüt verilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’den tespit edilen kırk beş örnekle bu bölüm desteklenmektedir.⁶⁹ Böylelikle şârihin tecvid kurallarını tek düze nakilci bir zihniyetle değil İslami ilimlerin bütüncül yaklaşımıyla ele alındığı kanıtlanmaktadır.

4.3. Şeddeli Mîm ve Nûn Hükümleri

Şeddeli Mîm ve Nûn’un hükmünü şârih okuyucu için öncelikle beytin nahiv tahlilini yaparak okuyucuya nâzımın “Ey okuyucu! Mîm ve Nûn’da geniz sesini açığa çıkar.” seslenişiyile başlamaktadır. Sonrasında şârih gunne sıfatının Mîm ve Nûn harfleri için ayrılmaz bir özellik (sıfat-ı lâzime) olduğunu harfler harekeli veya sakın olsa da izhar veya ihfâ durumlarında bulunsalar dahi bu sıfatın onları asla terk etmediğini belirtmektedir. “الْمَزْمَلُ”⁷⁰ vb. lafızlar örnek verilerek şedde durumunda bu geniz sesini açığa çıkarmanın okuyucu üzerine vacip olduğu vurgulanmaktadır. Vacip olmasının illeti ağız ve geniz boşlukları arasındaki hava basıncı ile açıklanmaktadır. Harf harekeli olduğunda ağız boşluğu açıldığı için genze giden hava azalmaktadır. Ancak şedde durumunda dudak ve dil mahreci tabii olarak kapandığından çıkış yolu bulamayan tüm hava basıncı mecburen genze gelir ve gunne sesi iki katına çıkarak gizlenemez en kâmil hale gelerek ortaya çıkmaktadır.⁷²

Bir diğer bulgu gunne sesinin şiddetine göre kurulan dört aşamalı sınıflandırmadır. Mihî gunneyi; birinci ve en an az derece olan harekeli harfte nâkıs, ikinci derece olan sakın harfte kâmil (tam), üçüncü derece de ihfâ ve idgamda daha kâmil, dördüncü derece de şeddeli Mîm ve Nûn harflerinde en yüksek derecesini ekmel olarak sınıflandırmaktadır.⁷³

Bölümün sonunda Mihî okuyucuyu ifrat ve tefritten korumak amacıyla bir uyarı da bulunmaktadır. Şeddeli harflerde gunne yapılırken sesin haddinden fazla uzatılıp araya fazladan bir med harfî daha eklenmesinden sakındırtmaktadır. “إِنَّ الَّذِينَ”⁷⁴ lafzının ses uzatılarak “innâllezîne” veya “innillezîne” şeklinde okunması örnek gösterilmektedir.⁷⁵ Bu tür bir okuyuşun Kur’ân kelimelerinde yoktan bir

69 Mihî, *Fethu'l-melik*, 36-37.

70 el-Müzzemmil 73/1.

71 el-Bakara 2/247.

72 Mihî, *Fethu'l-melik*, 37.

73 Mihî, *Fethu'l-melik*, 37.

74 el-Bakara 2/6.

75 Hatipoğlu, *İthaf*, 231.

Yâ veya Elif harfi türeteceği, bunun da ilahi lafızda tahrif ve hata sayılacağı ifade edilerek bölüm kıraat açısından bakılarak sonlandırılmaktadır.⁷⁶

4.4. Sâkin Mîm' in Hükümleri

Mihî, bu başlık altında sâkin Mîm'in manzumedeki beytinin Arapça gramer tahlillerinden sonra çoğul Mîm ile konuya girmektedir. Çoğul Mîm' in şu beyitle “Çoğul Mîm'i sadece Hâ (هـ), Kef (ك) ve Tâ (ت) harflerinden sonra gelir, bunu saf bir anlayışla al! Kitaptaki ‘هَآؤُمْ أَفْرَوْا’ ise bu kuralı bozmaz. Çünkü Kef yerine geçen Hemze, Kef'i gizlemiştir.” kendisinden önce yalnızca Hâ, Kef ve Tâ harflerinin gelebileceği kuralı hatırlatılmıştır. Bu noktada Mihî, “هَآؤُمْ أَفْرَوْا”⁷⁷ kelimesinde Mîm'den önce Hemze gelmesini, kelimenin kökünün aslında “هَآكُم” olduğunu ve Kef harfinin zamanla Hemzeye dönüştüğünü yani asıl Hemze olmadığını belirterek kuraldaki istisnayı lügat bilgisiyle açıklanmaktadır.⁷⁸

Dammeli ve Vâv harfiyle uzatılarak okunan çoğul Mîm'inin Kur'ân okurken neden cezmlı okunduğu iki temel nedenle anlatılmaktadır. Birincisi, dilde çok sık kullanılan zamirleri okurken dile kolaylaştırmaktır (tahfif). İkincisi ise harfin sonundaki damme ve Vâv atıldığında anlamda bir karışıklık olmamasındandır. Çünkü kelimenin çoğul olduğunu anlamak için sırf Mîm harfi yeterli olduğu söylenmektedir.⁷⁹

Şârih, Verş kıraatinde çoğul Mîm'inin neden damme ile okunduğunu kısa bir kuralla da izah etmektedir. Verş kendisinden sonraki hemzenin harekesini Mîm'e aktararak okur eğer Mîm harfi başta sâkin bırakılırsaydı her seferinde hemzenin harekesine göre fetha veya kesre alarak sürekli değişecekti. Bu karmaşayı önlemek için Verş kıraatinde Mîm harfine en baştan kendi asıl harekesi olan dammeyi vermiş ve kelimenin yapısını korumuştur denilmektedir. Ayrıca çoğul Mîm'i bir zamire bitiştiğinde “رَآيْتُمُوهُ”⁸⁰ örneğinde olduğu gibi bütün âlimlerin ittifakıyla dammeli ve Vâv harfiyle uzatılarak okunmakta olduğu söylenmektedir. Eğer fiile bitişen Mîm'den sonra zamir gelmezse vakıf halinde tüm kıraat âlimleri onu harekesiz okudukları söylenmiştir. Ancak vasl halinde durumun değiştiğini ve İbn Kesir (öl. 120/738), Ebu Amr (öl. 154/770) ve diğer kıraatlere göre okuyuşların değiştiğini detaylı kıraat analizleriyle birlikte söylenmektedir.⁸¹

Sâkin Mîm'in temel kurallarına geçmeden önce, şiirdeki Fâ (ف) harfinin özel bir anlamı olmadığını sadece sözü süslemek ve şiirdeki ölçüyü tutturmak

76 Mihî, *Fethu'l-melik*, 38.

77 el-Hâkka 69/19.

78 Mihî, *Fethu'l-melik*, 39.

79 Mihî, *Fethu'l-melik*, 39.

80 Âl-i İmran 3/143.

81 Mihî, *Fethu'l-melik*, 40-41.

için getirildiği gibi Arapça gramer yapısına girip okuyucu bilgilendirilmektedir. Sâkin Mîm'in ilk kuralı olan dudak ihfâsı (ihfâ-i şefevî). Bu kurala özel olarak şefevî isminin verilmesinin sebebi her iki harfin de çıkış yerinin dudak olmasıdır diyerek sadece kuralın uygulanışı verip geçmeden neden uygulandığına dair okuyucu bilinçlendirilmektedir. İkinci kural olan küçük idgam (idgâm-ı sağîr) küçük denmesinin sebebi şudur: Birinci harf zaten harekeli olmadığı için doğrudan ikinci harfe katılır Mîm'in başka bir Mîm'e katılması gibi tek bir okuyuşla yapıldığını söylemektedir. Eğer iki harf de harekeli olsaydı birinciye sâkin yapabilmek için fazladan bir uğraş gerekecek ve buna zorluğundan dolayı büyük idgam denilecekti şeklinde sadece kural verilip geçilmeden mantıksal açıklama yapılarak okuyucu bilgilendirilmektedir.⁸²

4.5. El Takısı (□□) ve Lâmu'l-Fiil Hükümü

Mihî'nin el takısı ve fiil Lâm'ının hükmü bahislerini işlerken tecvid kaide-lerini sadece nasıl okunur sorusuna cevapla yetinmediği görülmektedir. Konuyu ahlaki öğütler, lügavî tahliller, teşbihler ve kıraat ihtilaflarıyla iyi bir dirayet ör-neği göstermektedir. Eserin belirlilik takısı olan el takısının ilk hükmü olan izhar ele alınmaktadır. Bütün kıraat âlimlerinin ittifakıyla on dört kamerî harften önce geldiğinde Lâm'ın açık okunmasının (izhar) vacip olduğu belirtilmektedir. Şârih bu harfleri birleştiren “أبغ حجك وخف عقيمه” cümlesini lafzi Arapça tahlilini yaparak “Ey hacı adayı, haccını içinde riya, duyurma veya haksız kazanç olmayan bir şekilde talep et! Sen onun bozulmasından ve kabul edilmemesinden kork!” bu manayı taşıdığını ifade ederek öğrencilere ezberle birlikte pekiştirme yaptırarak fıkhi ve ahlaki ders vermektedir.⁸³

Lâm harfinin bu on dört harfte izhar edilmesinin dil yapısı gereğince ve mahreçlerin birbirinden uzaklığıyla eser de şöyle temellendirilmektedir; neden el takısı “el-Kamer” derken açık okunur da “eş-Şems” derken Lâm harfi Şîn (ش) harfine katılır (idgam)? Yazar gerekçesini tamamen dil yapısına bağlamaktadır. Lâm harfi dilin ucundan çıkar. Kamerî harfler ise boğazdan veya dudaktan çıkar. Aradaki mesafe uzaktır. İki uzak harfi birbirine katmak ağza büyük bir külfet vereceği için açık okumak zorunludur diyerek açıklamaktadır.⁸⁴

El takısının ikinci hükmü olan şemsi harflerdeki idgam durumuna geçilmektedir. Burada da on dört harf, “طِبْ ثُمَّ صَلِّ رَحِمًا تَقْضِ ضَفْذَا نَعْمَ دَعَا سَوْءَ ظَنِّ زَرْ شَرِيفًا” anlamı, “İyi ol, sonra akrabanı gözet ki başarıya ulaşasın/nimet sahibine ikram et kötü zannı bırak, cömertlik için şerefli kişiyi ziyaret et” şeklinde ahlaki

82 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 41.

83 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 43.

84 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 43.

nasihatler veren edebi bir beyitle pekiştirme yapılarak ezberleri kalıcılaştırmaya çalışılmıştır.⁸⁵

El takısı ve Lâm-ı fiil' in hükmü, fiil Lâm'ının mazi, muzari veya emir kipi olmaksızın cümlelerin hangi yapısında bulunursa bulunsun kesinlikle izhar edilmesi (açık okunması) gerektiği belirtilmektedir.⁸⁶ Bunun tek istisnası kendisinden sonra Lâm veya Râ harfinin gelmesidir “قُلْ رَبِّي”⁸⁷, “وَقُلْ لَهُمْ”⁸⁸ örnekleri gibi olunca idgam vacip olur denilmektedir. El takısı idgam edilirken birbirine mahreç olarak yakın olmalarına rağmen fiil Lâm'ının idgam edilmemesi âlimlerce yadırgandığı tespiti aktarılmaktadır. Nûn harfi bazı harflerde idgam edilip Mîm harfi kendisi gibi Mîm dışında Vâv ve Bâ harflerinde idgam edilmiyorsa el takısının idgam edilip fiil Lâminin idgam edilmemesi yadırganmıştır. Lâm'ın ancak ateş ismindeki Lâm'da idgamı caiz görülmektedir, “النَّارُ ve النَّاسُ”⁸⁹ kelimelerindeki gibi örneklerde bütün kıraat âlimlerince ittifak edilmiştir.⁹⁰

Bölümün sonunda İmam Kisâî'nin (öl .189/805) tek kaldığı kıraat vechine değinilip konu sonlandırılmaktadır. Kisâî'nin “هَلْ نُنَبِّئُكُمْ”⁹¹ ayetindeki gibi benzeri kelimeler fiil Lâm'ını Tâ, Nûn ve Fâ harflerine idgam etmesi ele alınarak mahreçleri birbirinden uzak iki harfi idgam etmenin kelimeyi bozacağı ve lafzı anlaşılabilir bir hale getireceği gerekçesiyle açıklanmaktadır.⁹²

4.6. Misleyn, Mütেকâribeyn ve Müttecâniseyn

Peygamber Efendimiz (s.a.s.) döneminden itibaren süre gelen okuyuş kurallarının incelenmesini yine bu başlık altında da görmekteyiz. Eser de bu konu işlenirken idgamın istisnaları, med ve lîn harfi olan Vâv ve Yâ harflerinin idgam edilmemesi kuralları da yapısal bütünlüğün korunması bakımından işlenmiştir.⁹³

Birbirinin tamamen aynısı olan iki harfin yan yana gelmesiyle oluşan müttemâsileyn kuralını birinci harf sâkin olduğunda idgamın vacip olduğu “اضْرِبْ بِعَصَاكَ”⁹⁴ lafzıyla örneklendirilmektedir. Burada Mihî kuralın istisnası olan Hâkka Suresi'ndeki “سُلْطَانِيَّةٌ”⁹⁵, “مَالِيَّةٌ”⁹⁶ helak ayetlerine değinmektedir. Bu-

85 Mihî, *Fethu'l-melik*, 44.

86 Cemzûrî, *Fethu'l-akfâl*, 43.

87 el-Kehf 18/22.

88 en-Nisâ 4/63.

89 el-Bakara 2/24.

90 Mihî, *Fethu'l-melik*, 46.

91 el-Kehf 18/103.

92 Mihî, *Fethu'l-melik*, 46.

93 Mihî, *Fethu'l-melik*, 47.

94 el-A'râf 7/160.

95 el-Hâkka 69/28.

96 el-Hâkka 69/29.

rada yan yana gelen iki Hâ harfinde idgam yapılabileceği gibi izharın da caiz olduğunu belirtmektedir. Mihî, İmam Ebû Şâme (öl. 665/1267)'ye atıf yaparak⁹⁷ bu durumu okuyuş durumları ve dil yapısı bakımından zorunluluklarla açıklamaktadır. Eğer okuyucu durmayıp vasl yaparsa idgam yapısal olarak mecburiyet olur ancak harfin aslı Hâ-i sekte olduğu için okuyucu izhar yapmak isterse araya sekte yapmak zorundadır demektir.⁹⁸ Bu açıklamalar tecvid kurallarının okuyuş durumlarına göre ne derece bağlantılı olduğunu iyi bir tahlille göstermektedir.

Metnin devamında mahreç yakınlığı ve harfin telaffuzundaki yapısal ayrınlık üzerinden şekillenen mütেকâribeyn ve mütetcâniseyn kuralları anlatılırken⁹⁹ tecvid şerhlerinde az görülen, âlimlerin karşı görüş belirtmelerine de eserde yer verilmektedir. Şârih, Lâm ve Râ harflerinin idgamını açıklarken büyük dilbilimciler Sîbeveyh (öl. 180/809) ve Ferrâ (öl. 207/822) arasındaki dil yapısı açısından olan ihtilaf görülmektedir. Sîbeveyh'e göre bu iki harf birbirine yakın mahreçlerden çıktığı için mütেকâribeyn kabul edilirken, Ferrâ'ya göre bu harfler tamamen aynı mahreçten çıktıkları için mütetcâniseyn kabul edilmektedir. Şârih, bu detaylı ağız içi durum incelemelerini okuyucuya sunarak kuralların mezheplere göre nasıl farklı dilbilimsel zeminlere oturduğunu göstermektedir.¹⁰⁰

Eserin bu başlıktaki son kısmında ise tecvid ilminin önemli bir kuralı bir kez daha ortaya konulmaktadır. Kuvvetli olan bir harf zayıf olan bir harfe tam olarak idgam edilemez denilmektedir. Şârih, bu evrensel kuralı güçlü bir harf olan Dâd (ض) harfinin Tâ harfine idgam edilememesini “أَفْضَلُ”¹⁰¹ örneğiyle açıklamaktadır. Dâd harfindeki istitâle¹⁰² ve temessük¹⁰³ (mahreçe tutunma) gibi kuvvetli sıfatlar¹⁰⁴ zayıf bir harfte tamamen eritilemeyeceği söylenmektedir. Aynı şekilde aslen Ta harfinin Tâ harfine idgam edildiği “فَرَّطْتُ” (ferrattü)¹⁰⁵ örneğinde birinci harfin ıtâk sıfatı yok edilemeyeceği için tam idgam yapılamaz denilmektedir. Bu sebeple mecburen nâkıs idgam olarak kaldığı söylenmektedir.¹⁰⁶ Bu bulgular *Fethu'l-meliki'l-muteâl* şerhinin yine sadece bir ses bilgisi kitabı değil

97 Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzî'l-emânî*, thk. İbrahim Atve İvaz (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1982), 194.

98 Mihî, *Fethu'l-melik*, 48.

99 Cemzûrî, *Tuhfetü'l-atfâl*, 5.

100 Mihî, *Fethu'l-melik*, 49.

101 el-Bakara 2/198.

102 Taş, *İbnü'l-Tahhân Tecvid İlmindeki Yeri*, 62.

103 Mübahat S. Küttükoğlu, “Temessük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

104 Hayrettin Öztürk, “Kur’ân-ı Kerîm Kıraatinde Dâd (ض) Harfi: Mahreci ve Sıfatları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/44 (2018), 46-48.

105 ez-Zümer 39/56.

106 Mihî, *Fethu'l-melik*, 50.

harflerin mahreç bütünlüğü ve sıfat derecelerini mantıklı şekil de vererek akademik bir eser olduğunu göstermektedir.

4.7. Med Kısımları ve Med Hükümleri

Med kısmı bahsi sadece bir tilavet kuralı olarak bırakılmayıp Arapça kelimelerin kökenlerine inilerek, sarf bilgisi ve fikhî illetlerle temellendirilmektedir. Meddin tabii miktarı anlatılırken, parsın avına sıçraması veya suyun pürüzsüz bir kayadan süzülmesi gibi benzetmeler kullanılmaktadır. Eser de bu miktar sadece “bir elif miktarı uzatılır” şeklinde ezberletilmemektedir. Doğal(tabii) meddin “doğal” kelimesinin anlamsal açıklamasını da yapmaktadır. Arap dilinin doğal diline sahip bir kimsenin tabii meddi bir eliften kısa veya uzun okuyamayacağını harfin varlığının doğrudan o uzatmaya bağlı olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Örneğin, Lâ derken uzatmazsanız Lâ yok olur Le olur gibi.

Med iki kısımdır: İlki şârihin tabiî med olarak isimlendirdiği aslî med ve fer’î med diye belirtmektedir. Aslî meddin kendisinden sonra Hemze veya sükûn bulunmadığında gerçekleştiğini fer’î meddin de Hemze veya sükûn bulunduğunda gerçekleştiği şeklinde tanımlamaktadır. Fer’î meddin illeti ise eserde hemzenin boğaz kökünden (aksâ’l-halk) çıkmasıyla telaffuzunun zor olduğu durumu hafifletmek (tahfif) ve sese telaffuz kolaylığı kazandırmak için med harfleri kullanıldığı söylenmektedir. Fer’î meddin dört veya beş elif uzatmanın sebebi olarak hemzeyi gösterirken şârih şöyle bir mantık kurmaktadır. Hemze boğazın dibinden şiddetle ve ses tellerinin zorlanmasıyla çıkan zor bir harftir. Eğer öncesindeki harfî kısaca okuyup hemen Hemzeye vurdurursak boğaz yorulur. Bu yüzden Hemzeden hemen önceki uzatma harfini uzun okuruz ki boğaz ve akciğer hemzeyi çıkarabilmek için havayı toplasın ve daha kolay çıkarılabilme durumuna gelebilsin denilmektedir. Sükûn sebebiyle yapılan uzatmanın ise Arapça lafızlarda iki sâkinin birleştirilmesini (iltikâ-i sâkineyn) engellemek amacıyla araya giren bir yardımcı olduğu görülmüştür. Arapçada iki sâkin harf arka arkaya okunamayacak kadar zor olduğu söylenmektedir. Eğer uzatma harfinden sonra bir sükûn gelirse “الْحَاقَّةُ”¹⁰⁸ gibi sesi uzatmak bu iki durgun harfin arasına gizli bir hareke gibi girer ve bir yardımcı görevi görerek dili hafifletmektedir şeklinde bir açıklama yapılmıştır.¹⁰⁹

Med harflerinde kodlamak için kullanılan “Vâyin/Vâyî” sözcüğünün ise rastgele seçilmediği şiirin veznine uydurmak için Arapça sarf bilgilerinden nasıl faydalandığını göstermektedir. Artı sarf ilmindeki müennes muhataba emir

107 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 51.

108 el-Hâkka 69/1.

109 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 53.

kipine işaret ettiği “فَكْلِي وَاشْرَبِي وَفَرِي عَيْنًا”¹¹⁰ bu ayet örneği ile tecvidin gramerle olan ilişkisi gözler önüne serilmektedir: Cemzûri bu üç harfi yan yana getirip “Vâyin” (واي) diye bir kodlama oluşturmuştur. Ayrıca bu kodlamayı Arapça gramerine göre emir halinde sonundaki Nûn harfinin düşürülüp bu sondaki Yâ harfinin orada düşmeden (ibka) uzatmayı sağlamak için (işba)¹¹¹ nasıl kaldığını da anlatmaktadır. Bunu anlatırken müennes muhataba emir kipi kuralına dayanarak Meryem suresindeki ayetle desteklemektedir.¹¹² Yani Yâ harfi muhataba (ikinci tekil şahıs kadın) zamiridir, emir kipi Nûn harfinin düşürülmesi üzerine mebni (sabit) kılınmıştır. Burada geçen “Vâ yî” kelimesindeki fâilin aslına uyum sağlanmıştır. Bu Arapça dilbilgisi açıklamasıyla şârihin med harflerini kodlama yaptığı “âyin” kelimesinin Arapça kurallarına nasıl uyduğunu Arapça sarf ilmi ve ayetle temellendirmeye gitmiştir.

Şârih, med harflerinde sadece harfleri vermekle kalmamış meddin diğer isimlendirmelerini ve ağızdan nasıl çıktığı mevzularına da yer vermektedir. Diğer bütün harflerin ağızda temas ettiği somut bir diş, dudak, damak varken med harflerinin bu üç harfinde (a,u,i) böyle bir durumu yoktur. Sadece kendi başlarına belirli bir mahreçten değil ağızda bir mahreçe ihtiyaç duymadan havanın bir yere çarpmasıyla değil ağız boşluğundan (cevf) genişleyerek çıkması ve nefesin bitmesi sebebiyle “Hevâiyye”, “Hurûf-u Med” ve “Hurûf-u Cevfiyye” olarak adlandırıldığı da ifade edilmektedir. Yine bu harflere “Hurûf-u Hafîyye” (Gizli Harfler) de denir çünkü lafızda gizlenmekte denilmiştir.¹¹³

Şârih, sâkin ve öncesi fetha olan Vâv ve Yâ harflerinin ancak kelimenin vakf halinde ortaya çıkmaktadır şeklinde meddi lîn tanımı yapmaktadır.¹¹⁴ Meddi lîn bahsinin sonunda eserin özelliklerinden faydalı bir bilgi daha vererek yine bir ayette geçen durumun mantığı açıklanıp okuyucuya katkı sunulmuştur. “عَصَوَا وَكَانُوا”¹¹⁵ ayetindeki birinci Vâv harfinin kendisinden önceki fetha sebebiyle med değildir denmektedir. Vâv harfinin lîn harfi özelliği taşıdığı ve uzatma özelliğini kaybettiği için de harfin misline idgam edilmesinin vacip olduğu kuralı harflerin yapısını inceleyen sarf bilgisiyle verilmektedir.¹¹⁶

Med hükümlerinde hemzenin durumuna göre üç hüküm olduğu belirtilmektedir. Med harfi ile hemzenin aynı kelimede birleştiği muttasıl meddin, ke-

110 Meryem 19/26.

111 Dabbâ', *el-İdâe*, 22; Muhammed Pilgir, *Kıraat İlminde Med: Kıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında* (Ankara: İlahiyat, 2022), 216-223.

112 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 54.

113 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 55.

114 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 55.

115 el-Bakara 2/61.

116 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 56.

lime bütünlüğünü ayıramayacağımız için uzatmama veya kısa okuma yapılamaz denilmektedir. Bütün kıraat imamları bu yüzden ittifak etmiştir bu sebeple vucûb (zorunluluk) ifade edilmektedir. Hemzenin ayrı kelimedede bulunduğu munfasıl meddin ise cevâz hükmü, hemzenin med harfinden önce gelmesi durumu lüzum hükmüdür şeklinde aktarılmaktadır.¹¹⁷

Medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl hükümlerinin gerekçesini şârih med harflerinin gizli ve zayıf (hafıyye) olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla boşluktan çıkan zayıf med harfinin gırtlak kökünden ses tellerinin şiddetle çarpışmasıyla oluşan ağır ve sert (celd) Hemze karşısında ezilip yutulmaması için hacminin büyütülmesi gerekmektedir denilmiştir. Bu durumda zayıf med harfinin güçlü Hemze karşısında med ile desteklenmesi gerektiği bunun bir denge olduğu şeklinde gerekçelendirmektedir. Ayrıca okuyucuya bu zor harfi telaffuz edebilmesi için gereken kolaylığı kazandırdığı söylenmektedir. Bu durumda kuralların birinci hükmü, medd-i muttasıl'da Hemze kelimenin kökünde olduğu için uzatılması vacip kılınmıştır. Ayrıca şârih meddin tevkîfi bir kural olduğunu ortaya koymak için sahabî İbn Mes'ud'un (öl. 32/652-53) "لُفِّقَآءٌ"¹¹⁸ lafzını uzatmadan dümdüz okuyan talebesini "Resulullah bana böyle okutmadı" diyerek uyarması kıraatin tevâtüre dayalı bir ilim olduğuna dair delil olarak gösterilmektedir.¹¹⁹

İkinci hüküm, medd-i munfasılda Hemzenin varlığı geçici (ârizî) bir durum olduğu için hüküm caiz olarak belirlenmiştir. Munfasıl meddin kasr (kısa) okunabilmesinin gerekçesi ise tamamen anlamsal bir temele dayandırılmıştır. Şârih, kasr teriminin rastgele seçilmediğini açıklamaktadır. Kasr, sesi doğal sınırı bir elifte tutup hapsedmektir şeklinde belirtilmektedir. "مَقْصُورَاتٌ"¹²⁰ kelimesini buna delil olarak getirmektedir.¹²¹

Şârih okuyucuya bir uyarı olarak Hemze kaynaklı medlerde teshil, nakl veya vakıf sebebiyle hemzenin düşmesi yahut hafifletilmesi durumunda ise meddin durumu ele alınmaktadır. Bu noktada âlimlerin kıyas mantığı gösterilmektedir. Aslına (yazıya) veya görünümüne (ârizâ/sese) itibar eden âlimlerin Verş kıraatinin naklinde ve Hamza kıraati vakfında Hemze'nin yapısı bozulacağından ihtilaflarına yer verilmektedir. Bazıları Hemzenin aslına itibar ederek med yapmış

117 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 57.

118 et-Tevbe 9/60.

119 Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/315-316; Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer*, 54; Mîhî, *Fethu'l-melik*, 58.

120 er-Rahmân 55/72.

121 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 59.

bazıları da Hemzenin lafızdan düşmesini veya değişmesini (ârizî) dikkate alarak kasr yapmıştır şeklinde okuyucu bilgilendirilmektedir.¹²²

Vakıf halinde ortaya çıkan geçici sükûn sebebiyle oluşan medd-i ârız konusu işlenirken üç farklı vechi (tûl, tevassut, kasr) şöyle temellendirilmektedir. Sonda oluşan geçici sükûn aklen ya lazım sükûna benzetilerek tûl, lîn harfine benzetilerek zayıf ile güçlü arası orta derecede tevassut, ârizî duruma itibar edil-meyerek tabî mede döndürülüp kasr ile okunmaktadır şeklinde medd-i ârızın hükmü aktarılmaktadır.¹²³

Hemzenin med harfinden önce gelmesi durumu olan medd-i bedel, “أَمَّنْ”¹²⁴ lafzında yan yana gelen iki Hemzenin (biri harekeli diğeri sakin) telaffuz zor-luğunu gidermek için ikinci Hemzenin med harfine dönüştürülmesiyle (ibdâl) oluştuğu şeklinde anlatılmaktadır.¹²⁵ Dilbilimci İbn Mâlik et-Tâî (öl.672/1274)’nin Arap gramerinin Elfıyye eserinden getirilen delillerle Arapçanın sarf ilminin bir kuralı olduğuna dayandırılmıştır. “الْفُرْأُنْ”¹²⁶ kelimesindeki Elif’ in ise sonradan dönüşme olmadığı için hakiki bedel değil “şibh-i bedel” kavramıyla kökensel bir ayırım yapılmıştır.¹²⁷

Üçüncü hüküm, med harfinden sonra sükûn-u aslî (vakıf ve vasıl halinde değişmeyen sükûn) gelmesi sebebiyle o meddin altı hareke miktarı uzatılmasının vacip kılındığı medd-i lâzım anlatılmaktadır. Kıraat alimleri bu kural da ittifak etmişlerdir.¹²⁸ Eğer kelimedede medd-i lâzım ile medd-i bedel’in aynı anda bulun-ması durumunda hangi kuralın işleyeceğine dair şârih, fıkıh usulündeki “iki delil çatıştığında kuvvetli olanla amel edilir”¹²⁹ kuralı tecvide uyarlamıştır. Yapılması vacip olan kuvvetli lâzım meddin yapılması caiz olan zayıf bedel meddini ezdi-ğini ve kelimedede kuvvetli olan lâzım med kuralı uygulandığı ortaya koyulmuştur. Bu kurala neden “Lâzım” zorunlu denildiği iki illete bağlanmaktadır. Birincisi, tüm kıraat imamlarının bu meddin altı hareke (tûl) miktarında uzatılması gerekti-ği konusundaki ittifakıdır.¹³⁰ Bu altı harekelik uzun okumanın illetini sadece naklî bir kural olarak değil mahreç mantığına dayanan fiziksel bir zorunluluk olarak

122 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 59.

123 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 60.

124 el-Bakara 2/285.

125 Dimyâtî, *İthâf*, 55.

126 el-Bakara 2/185.

127 Mîhî, *Fethu'l-melik*, 61.

128 Dimyâtî, *İthâf*, 58; M. Atilla Akdemir, “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçüleri Bağlamında Oluşan Ekoller”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 38-39.

129 Pilgir, *Kıraat İlminde Med*, 179-183.

130 M. Atilla Akdemir, “İbnü'l-Cezerî’nin Eserlerinde Med Mertebeleri, Ölçülendirme Tercihleri ve Uygulamaya Yansıyan Hususlar”, *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu (01-04 Kasım 2018, Bursa)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 176-186.

ele alınmaktadır. İkincisi ise, uzatmaya sebep olan sükûnun kelimenin kökünde vakıf ve vasıl halinde asla düşmeyen kalıcı (lâzım) olmasıdır şeklinde açıklanmaktadır.¹³¹

Medd-i lâzım'ın kısımları bahsin de lâzım meddin kelimî ve harfî olmak üzere iki başlıkta verilerek bunların da kendi içinde musakkal ve muhaffef olarak dörde ayrıldığı belirtilmektedir. Eser, kelimî (kelime içi) kısımları açıklarken, Arapçada sükûn ve meddin bir kelimeye nadiren birleştiğini klasik bir Arap şii-rinde geçen “Lemâmâ” lafzıyla delillendirerek edebî bir tespiti dayandırmaktadır. Harfî kısımların tanımında ise Kur’ân’ın başındaki kesik harflerin (Hurûf-u Mukattaa) kökenine inilmektedir. Sâd (ص) (s-â-d) veya Mîm (م-î-m) gibi okunan bu harflerin aslında Arapça gramerinde üç harfli (sülâsî) isimler olduğu söylenmektedir. Ortalarında uzatma harfi, sonlarında sâkin harf bulunması sebebiyle¹³² yani bir kelime olmanın getirdiği tüm kuralların bu kelime formundaki harflerin okunuşunda da aynen geçerlidir denilmektedir. Dolayısıyla meddi lazım tecvid kuralının harf isimlerinin içinde de aynı mantıkla işlendiği gösterilmektedir. Bu uzatmanın ve kısımların arkasındaki iki sessizin çarpışması kuralıyla neden ve mantığı açıklanmaktadır. Uzatma harfi olan Elif sâkindir; arkasından gelen şed-denin içindeki harf de sâkin olduğunda dil kilitlenmektedir. Dili bu kilitlenmeden kurtarmak ve harfe güçlü bir şekilde vurabilmek için aradaki ses altı hareke uzatılarak dile bir kolaylık sağlanmaktadır.

İltikâ-i Sâkineyn ve şedde kavramı üzerinden musakkal ve muhaffef, uzatmadan sonra gelen harf şeddeye katılıyorsa kural musakkal adını alır denilmektedir. Harfî idgam etmenin ağızda yarattığı ekstra ağırlık bu isimlendirmenin illeti olmaktadır. Uzatmadan sonra şeddeli idgam yapılmaması harfin izhar ile okunmasıdır. İdgamsız okuyuşun verdiği rahatlıktan dolayı hafif olmaktadır şeklinde eser de detaylı bir anlatım yapılmaktadır.¹³³

Mihî, med hükümlerinin son kısmında ise hurûf-u mukattadan bahsetmektedir. Eser de sure başlarında yer alan bu kesik harflerin toplamı on dört olarak aktarılmaktadır. Şârihin, hece yapıları ve anatomik zorluktan dolayı üç gruba ayrıldığı söylenmektedir. İlk grup; hece yapısı üç harfli sonunda sükûn olan ve telaffuz esnasında iki sâkin harfin yan yana gelmesinden doğan zorluğu aşmak için altı hareke (işba) uzatılmak durumunda kalan sekiz harf belirtilmektedir. Şârih bu grubu ezberletebilmek için “نقص عسلکم” kodlamasını kullanmıştır. Ancak Ayn harfî fonetik yapısı gereği istisna oluşturmaktadır. Şârih, eser de bu istisnayı Ayn harfinin yapısına göre açıklayarak gerekçelendirmektedir. İkinci grup, tabii

131 Mihî, *Fethu'l-melik*, 62.

132 Mihî, *Fethu'l-melik*, 63.

133 Mihî, *Fethu'l-melik*, 64.

miktar olarak iki hareke uzatılan beş harf belirtilmektedir. “حي طاهر” ile kodlanmıştır. Üçüncü ise hece yapısında sesi uzatmaya yarayacak hiçbir med veya lîn harfî barındırmadığından hiç uzatılmayan sadece Elif harfî olduğu belirtilmektedir. Bu teknik dilbilimsel tasnifi okuyucuya kuru bir kural dizisi olarak sunmakla yetinilmemiştir. Şârih, on dört harfîn tamamını tek seferde ve kalıcı bir şekilde öğretebilmek için “صله سحيرا من قطعك” anlamı, “Seni terk eden kişiyle bile sabahın erken saatinde ziyaret et.” gibi ahlaki öğütler içeren bu harfler için de bir kodlama yapılmıştır.¹³⁴ Bu durumun eserin sadece bir telaffuz rehberi değil aynı zamanda pedagojik değer taşıyan bir eğitim metni olduğunu yinelemektedir.

4.8. Hâtime

Şârih Mîhî, tecvit kurallarını tamamladıktan sonra Kur’ân’daki Hurûf-u Mukattaa (sure başlarında bulunan harfleri) ikili, üçlü, dörtlü ve beşli harfler olarak sınıflandırmaktadır. Ardından bu harflerin anlamsal incelemesine geçerek İbn Abbas’tan nakledilen akronim (baş harflerden oluşturulmuş kelime) usulüne yer vermektedir. Mîhî, “Elif-Lâm-Mîm” lafzının “أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ” (ben Allah’ım, en iyisini bilirim) cümlesinin bir kısaltması olabileceğini veya Elif’in Allah’ı, Lâm’ın Cibril’i, Mîm’in ise Hz. Muhammed’i (s.a.s.) simgelediği bir sıralamayı temsil ettiğini belirtmektedir.¹³⁵ Konuyu dilbilim ve havas ilmine¹³⁶ taşıyan şârih, bu harflerin yalnızca birer ses titreşimi değil; sahabeden Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652)’in Meryem, Şûrâ ve Rahmân surelerinin başındaki harfleri malını ve evladını korumak için kullanmasını, İmam Gazzâlî (öl.505/1111)’nin ise fırtınalı bir denizin sakinleşmesi için bu nurlu harflerin bir kağıda yazılarak denize atılmasıyla sakinlemesine örnek olarak, evrene etki edici özelliğini aktarmaktadır.¹³⁷ Eserin sonunda yer alan ifadesiyle eser hicrî 1262 (miladî tahmini 1846) yılının Cemâziyelevvel ayında mübarek cumartesi günü tamamlandığı belirtilerek klasik yazma eser geleneğinin kapanış tarzıyla şerh bitirilmiştir.¹³⁸

Sonuç

Süleyman el-Cemzûrî’nin *Tuhfetü’l-etfâl* adlı manzumesi üzerine yazılan Mîhî’nin *Fethu’l-meliki’l-muteâl* adlı manzum şerhi incelenmesi neticesinde eserin sadece standart tecvid kaidelerini aktaran mutlak bir tecvid kitabı olmadığı görülmüştür. Aksine tecvid kaidelerini dilbilimsel, yapısal, fikhî, pedagojik illet-

¹³⁴ Mîhî, *Fethu’l-melik*, 65-66.

¹³⁵ Mîhî, *Fethu’l-melik*, 71.

¹³⁶ İlyas Çelebi, “Havas İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/517-519.

¹³⁷ Mîhî, *Fethu’l-melik*, 72.

¹³⁸ Mîhî, *Fethu’l-melik*, 73.

lerle ve kıraat tercihleriyle temellendiren edebî bir dirayet metni olduğu ortaya çıkmıştır. Yapılan bu çalışmada tecvid ilminin, manzum şerh geleneği özelliğinde klasik bir eser olarak kıraat ilmin de önemli bir konumda bulunduğunu şârihin metodolojisi üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Eserin tümünde var olan asıl felsefenin, hiçbir ses olayının veya telaffuz kuralının tesadüfî olmadığı her kuralın insan fıtratına, ağız ve dilin yapısına, Arapça diline ve sarf ilminin özelliklerine dayandırıldığı görülmüştür.

Cemzûrî'nin *Tuhfetü'l-efâl* manzumesinin asıl metninde ve bu manzume-yi kendi şerh ettiği *Fethu'l akfâl* adlı şerhinde geçen hocası Nûriddîn Mihî'nin oğlu Muhammed el-Mihî'nin şerhinden yararlanıldığı aktarılmıştır. Dolayısıyla kendi hocasının oğlunun şerh ettiği *Fethu'l-meliki'l-muteâl* adlı manzum eser diğer *Tuhfetü'l-efâl* şerhlerine kaynaklık ettiği ve yararlanıldığından önemli bir konumda olduğu görülmüştür. Eseri diğer şerhlerinden ayıran yönleri ise hitap ettiği kesim; çocuklara, yeni başlayanlara, sıradan halka ve yolun başındaki öğrencilere yazılmış olsa da *Fethu'l-meliki'l-muteâl* aruz vezniyle yazılan dili ağır, edebî ve sarf ilmi yoğunluklu klasik bir eserdir. Bu bakımdan aynı zamanda bu ilmin uzmanları, daha ileri seviye kesime hitap eden daha geniş bir kitleyi kapsadığı görülmektedir. Eser de çoğu tecvid konularına değinilmiştir. Ancak vakf, vasl, sekt', kat', Râ'nın hükmü, Hâ-i kinaye konularına yer verilmediği görülmüştür. Bahsettiğimiz hitap edilen kitleye dayanarak kanaatimizce netice de çocuklara, yeni başlayanlara, sıradan halka ve yolun başındaki öğrencilere yazılmış olmasından dolayı bu konulara yer verilmediğine varılmıştır.

Şârih'in metodolojisinde dikkati çeken önemli özelliklerden birinin eserde bir delillendirme aracı olarak konuyu sahih rivayetlere ve tevkîflîğe dayandığı görülmüştür. Çalışmamızda bahsettiğimiz şârihin eser de yer verdiği örneklerden biri olan Abdullah b. Mes'ûd med harfini kısa okuyan birini uyararak müdahale ettiğine dair meşhur ve benzeri sahih rivayetlerden örnekler aktarılmıştır. Böylece tecvidin sadece mantıksal ve dilbilimsel bir oluşum olarak değil senedi Hz. Peygamber (s.a.s.)'e dayanan köklü bir İslami ilim olduğu gerçeğinin temellen-dirildiği gösterilmiştir.

Manzumede yer alan ezberlemeyi kolaylaştıran kodlamalar ile şârih tarafından sadece uyumlu bir kelime veya cümle olarak bırakılmamıştır; “Övgüye layık o yüce ve cömert şahsı anlat, öv, iyi ol. Takvanı artır ve zalimi terk et.” veya “Ey hacı adayı, haccını içinde riya, duyurma veya haksız kazanç olmayan bir şekilde talep et! Sen onun bozulmasından ve kabul edilmemesinden kork!” şeklindeki ibarelerin tecvid öğrencisine fikhî, ahlaki nasihatler veren manzumelerle, ezberlerinin ardından pekiştirilerek işlendiğinde daha kalıcı ve pratik olduğuna ulaşılmıştır.

Bu çalışma, incelediğimiz eserin okuyucuya sunduğu katkıları da ortaya koymuştur. Eser, okuyucunun tilavet esnasında tecvid kurallarını uygularken sadece ezbere dayanmasını engellemektedir. Eserde de ifade edildiği üzere anatomik zorunlulukları ve kuralların arkasındaki mantığı okuyucuya öğretmek lafzın kökenini kavramasını bütünsel yaklaşımla sağlamaya çalışılmıştır. Ayrıca eserde kullanılan kodlarla teknik bilgilerin ahlaki değerleri özümseterek sadece kuru bir kuralı ezberletmekle kalınmamıştır. Bu tekniklerin bilgiyi nasıl daha anlamlı ve daha kalıcı hale getirilebileceğine dair pedagojik bir yöntem mantığıyla okuyucuya sunulduğu görülmüştür.

Netice itibarıyla *Fethu'l-Meliki'l-Müteâl* üzerine yaptığımız çalışmamızın bulguları göstermektedir ki tecvid ilminin sadece ses icrasından ibaret olmadığına ulaşılmıştır. Kuralların arka planındaki ses düzeni karmaşası gibi, yapısal zorunluluklar ve mahreç mantığını merkeze alarak iyi bir gerekçelendirme ve diyyet örnekleriyle açıkça gösterilmiştir. Şârih, kuralları aktarmakla yetinmemiştir. İhtilaf geleneğini de kullanarak sadece “Nasıl okunur?” sorusu ile kalmayarak “Neden böyle okunur?” sorusunu merkeze almıştır. Bu eser, Kur’ân-ı Kerîm’in insanın ses düzeni ve ahenginin, ağız, dil, dudak ve boğaz gibi anatomik yapısının yanı sıra telaffuz yapısıyla da nasıl uyum sağladığını ortaya koymaktadır. Eserin bu yönüyle edebiyat, matematik, anatomi vb. gibi farklı ilimleri de kullanarak kuralın felsefesini açıklarken insanın anatomik yapısı ile Kur’ân kelimelerindeki matematiksel uyumun tecvid kurallarında birleştirilmesi bu kelamın tevkîfî olduğu ve tesadüf olamayacağı ortaya konmuştur. Bu tarz klasik tecvid metinlerinin, yapısal, fonetik ve anlambilim çerçevesinde çalışarak Temel İslam Bilimleri alanındaki konuyla ilgili diğer şerhlerin hem de Kur’ân lafızlarının ardındaki, Mihî nin bu şerhi üzerine çalışarak göstermiş olduğumuz metodolojisi ile daha iyi kavranmasına olanak sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akaslan, Yaşar. “Didaktik Manzûmeler Vasıtasıyla Tecvîd Öğretimi”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 34 (2020), 255-285.
- Akdemir, M. Atilla. “İbnü’l-Cezerî’nin Eserlerinde Med Mertebeleri, Ölçülen-dirme Tercihleri ve Uygulamaya Yansıyan Hususlar”. *Uluslararası İb-nü’l-Cezerî Sempozyumu (01-04 Kasım 2018, Bursa)*. 159-195. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Akdemir, M. Atilla. “Kıraat İlmi Eğitim-Öğretiminde Med Mertebeleri ve Ölçü-leri Bağlamında Oluşan Ekoller”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 15-50.
- Arslan, Durmuş. “Ebû Müzâhim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasîde-tü’r-Râiyye’sinin Tecvîd Tarihindeki Yeri”. *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 13/25 (2018), 19-40. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14614>
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed Dimyâtî. *İthâfî fudalâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erba’ate ‘aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İl-miyye, 5. Basım, 2025.
- Cemzûrî, Süleyman b. Hüseyin b. Muhammed. *Fethu’l-akfâl bi-şerhi Tuhfe-ti’l-etfâl ve me’ahu manzûmetü Tuhfeti’l-etfâl*. thk. Mâcid Muhammed İkb-al Bhuta. b.y.: Şebeketü’l-Elûke, ts.
- Cemzûrî, Süleyman. *Tuhfetü’l-atfâl ve’l-gilmân fî tecvîdi’l-Kur’ân*. thk. Ali Muhammed Dabbâ’. Kahire: El yazma / çeşitli baskılar, 1780.
- Çağıl, Necdet. *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur’ân’ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Ba-sım, 2023.
- Çelebi, İlyas. “Havas İlmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/517-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çetin, Abdurrahman. “Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri”. *Uludağ Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1991), 13-30.
- Çetin, Abdurrahman. *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân Okuma Esasları*. İstanbul: Emin Yayınları, 38. Ba-sım, 2016.

- Çiftci, Ali. “Ebu Amr ed-Dânî’nin et-Tahdîd fi’l-İtkâni ve’t-Tecvid’i Özelinde Tecvid İlminin Müstakilleşmesi”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 288-317.
- Dabbâ’, Ali Muhammed. *el-İdâe fî beyâni usûli’l-kırâat*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.
- Ebü Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *İbrâzü’l-me’ânî min Hirzi’l-emânî*. thk. İbrahim Atve İvaz. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1982.
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. ed. Ali Öge. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Hatipoğlu, Mustafa. *Kıraat İlminde Kaynak Bir Eser: İthâfu fuzalâi’l-beşer*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf. *Şerhu Tayyibeti’n-neşr fi’l-kırâat*. thk. Enes Mehre. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2. Basım, 2000.
- İbnü’l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi’l-kırâati’l-’aşr*. ed. Ali Muhammed ed-Dabbâ’. Beyrut: el-Matbaatü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, ts.
- Karaçam, İsmail. *Kur’ân-ı Kerîm’in Faziletleri ve Okuma Kâideleri*. İstanbul: İFAV, 29. Baskı, 2015.
- Kastallânî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Letâifü’l-işârât li-fünûni’l-kırâ’ât*. thk. Merkezü’d-Dirâsâti’l-Kur’âniyye. Medine: Mecmau’l-Melik Fehd li-Tıbbâti’l-Mushafî’ş-Şerîf, 2013.
- Kılıç, Sadık. “Sehâvî ve El-Kasîdetü’n-Nûniyye Adlı Manzûm Tecvîd Eseri”. *Diyanet İlmi Dergi* 55/4 (2019), 1085-1100.
- Koyuncu, Recep. “Kıraat İlminde Manzûm Şerh Geleneği: Şâtibiyye Şerhlerinden Şerhu Şu’le Örneği”. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*. ed. Mesut Kaya - Sezai Engin. 485-540. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Koyuncu, Recep. “Kur’ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü’l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 793-830. <https://doi.org/10.18505/cuid.304374>
- Koyuncu, Recep - Dokgöz, Fatih. “Klasik Tecvid Literatüründe Muâraza: Kasîde-i Malâtî Örneği”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 24/1 (2024), 93-110. <https://doi.org/10.33420/marife.1330208>
- Kütükoğlu, Mübahat S. “Temessük”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Mîhî, Muhammed Ahmedî. *Fethu 'l-meliki 'l-müteâl fî şerhi Tuhfeti 'l-etfâl*. thk. Cemâl b. es-Seyyid Rifâî. Harem: Mektebetü evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2006.
- Öztürk, Hayrettin. "Kur'ân-ı Kerîm Kıraatında Dâd (ض) Harfî: Mahreci ve Sıfatları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/44 (2018), 41-67. <https://doi.org/10.17120/omuifd.429215>
- Pilgir, Eren. *Kıraat Edebiyatında ve Tedrisatında Manzum Eser Geleneği: Hırzu 'l-Emânî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Pilgir, Muhammed. "İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâtıbiyye'nin Muhtevasına İlişkin Tahrîrât Uygulamaları: Neşr Bağlamında Bir İnceleme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 702-722. <https://doi.org/10.14395/hid.1324594>
- Pilgir, Muhammed. *Kıraat İlminde Med: Kıraat-ı Aşere'nin Ortak Meseleleri Bağlamında*. Ankara: İlahiyat, 1. Basım, 2022.
- Sarı, Mehmet Ali. "Kur'ân-ı Güzel Okumanın Yolları". *Diyanet Dergisi* 15/3 (1976), 143-152.
- Sarı, Mehmet Ali. "Kur'ân-ı Kerîm'i Güzel Okumak". *İslâm Medeniyeti* 3/28 (Şubat 1973), 15-19.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed Kâsım b. Firrûh Ruaynî. *Metnü 'ş-şâtıbiyye: hurzü 'l-emânî ve vechü 'l-tehânî fî 'l-kırââtî's-seb'*. thk. Muhammed Temîm Zu'bî. Medine - Dimaşk: Mektebetü Dâri'l Hüdâ ve Dâru'l-Gavsânî, 4. Basım, 2005.
- Taş, Adem. *İbnü't-Tahhân ve Tecvid İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Tekin, Hatice. *Alemüddîn es-Sehâvî'nin Fethü 'l-Vasîd fî Şerhi 'l-Kasîd İsimli Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2020.
- Tetik, İbrahim. *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Yerlikaya, Cafer. "Kâsım b. Sellâm'ın Kıraatler ve Mushafıara Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Düzce İlahiyat Dergisi* 9/1 (2025), 365-392. <https://doi.org/10.61272/duid.1682122>
- Yıldız, Enes. "Resâ'nın Tuhfetü'l-Ebrâr Adlı Manzum Tecvîdi". *International Journal of Filologia (IJOF)* 5/7 (2022), 130-151.

Yılmaz, Oğuz. “Tevvîd Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî’nin Nazmu’l-Ehemm’i (Tenkitli Metin)”. *Tasavvur: Te-kirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 1051-1116. <https://doi.org/10.47101/tasavvur.641443>

Yücesoy, İlayda Feyza Nur. *Geçmişten Günümüze Çocuklar İçin Yazılmış Tecvid Müellefatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2025.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Geleceğe Dair Haber İçeren Bir Rivayetin Anlaşılması Üzerine Değerlendirme

Yasemin Şamhoğlu

Orcid ID: 0009-0008-2198-5896

Doktora Öğrencisi | Karabük Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

e-Posta: ysamlioglu329@gmail.com

Giriş

Hadis literatüründe geleceğe dair haber içeren rivayetler, gaybî unsurlar barındırmaları sebebiyle farklı açılardan yorumlanabilmektedir. Söz konusu rivayetlerin doğru bir zeminde anlaşılabilmesi için öncelikle sened açısından sıhhat durumlarının netleştirilmesi ve metinde kapalı kalan ifadelerin aydınlatılması gerekmektedir. Bu çalışmada, Sahîhayn’da yer alan ve gelecekte “sadakanın kabul edilmeyeceği bir dönemin” yaşanacağını haber veren rivayet ele alınmaktadır. “Sadaka veriniz...” emriyle başlayan bu nebevî ikaz, bir yanda İslâm toplumunun ulaşacağı iktisadi refahı müjdelerken diğer yandan bu bolluğun kıyamet öncesi yaşanacak değişimlerle olan ilişkisini yansıtmaktadır.

Çalışmamız; Hârîse b. Vehb ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî gibi sahâbîler kanalıyla gelen bu rivayetin önce sened analizini yaparak sıhhatini tespit etmeyi, ardından gaybî haberin işaret ettiği sosyolojik boyutları analiz etmeyi amaçlamaktadır. Böylece gayb içerikli bir hadisin hem sened hem de metin açısından nasıl bütüncül bir şekilde değerlendirileceği ortaya koyulacaktır. Çalışma kapsamında söz konusu rivayetin farklı tarikleri sened ve metin özellikleri bakımından tahlil edilmiş; rivayetin sıhhati ile işaret ettiği gelecek tasavvuru bütüncül bir değerlendirme tabi tutulmuştur.

İslâm düşüncesinde gayb, beşerî idrakin ve duyular âleminin ötesinde kalan mahiyeti ancak ilahî bildirimle mümkün olan bir gerçeği temsil eder. Gayb, sadece bilinmeyen bir alan değil Kur’ân-ı Kerim’in ifadesiyle anahtarları yalnızca Allah katında olan ve O’nun rızası dairesinde dilediği elçilerine bildirdiği bir alandır. Bu çerçevede Hz. Peygamber’in (s.a.v.) geleceğe dair verdiği haberler yalnızca birer tarihsel öngörü değil Allah’ın peygamberine bildirdiği bilgilerdir.

Dolayısıyla gayba dair bir rivayetin anlaşılma çabası, sadece metin analizini değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu haberlerle vermek istediği mesajı ve yaptığı uyarıları tahlil etmeyi gerektirir.

Gayb kelimesi sözlükte “şüphe, gizli olan, görünmeyen şey”¹ anlamlarına gelmekte aynı zamanda “kaybolmak, görünmez olmak, gizlenmek” gibi anlamları da içermektedir. Gayb, kişinin kendisinden gizli olan ve gözle görülmeyen her şeyi ifade eder.² İbnü'l-Esîr'e göre, “gayb” gözlerden gizli olan her şeydir; ister kalplerde bilinen bir husus olsun ister henüz bilinmeyen bir şey olsun fark etmez. Nitekim “Ondan gayb oldu” denilerek bir şeyin gizlenmesi, görünmez hâle gelmesi ifade edilir; bu da kelimenin temel anlamının duyulardan gizli kalmak olduğunu gösterir.³

Râgıb el-İsfahânî bu kavramı şöyle açıklamıştır: Gayb, “gâbe” fiilinin mastarı olup “gizlenmek ve gözden kaybolmak” anlamına gelir. Örneğin güneş için kullanılan “gâbeti's-şems” ifadesiyle onun görünmez olması, “gâbe annî kezâ” denildiğinde ise bir şeyin kişiden gizlenmesi kastedilir. Nitekim Kur'ân'da “Yoksa kayıplara mı karıştı?”⁴ buyurularak bu kelime, bir şeyin ortalıkta olmaması veya gözden kaybolması anlamında kullanılmıştır. Genel olarak duyulardan gizli olan ve insan bilgisinin dışında kalan hususları ifade eden gayb kavramına “Gökte ve yerde gözlerden gizli hiçbir şey yoktur ki apaçık bir kitapta bulunmasın”⁵ ayetiyle işaret edilmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bir şeyin “gayb” oluşu yalnızca insanlar nispetindedir; Allah için gayb söz konusu değildir. Çünkü O'ndan hiçbir şey gizli kalmaz, göklerde ve yerde zerre ağırlığınca bir şey bile O'nun ilminden uzak değildir. Ayetlerde geçen “Gizli ve açığı bilen”⁶ ifadesi, kullar için gizli ve açık olan her şeyin Allah'ın ilmi dahilinde olduğunu ifade eder. Kur'ân'da gaybın Allah'a ait olduğunu, O'nun dilediği dışında kimsenin gaybı bilemeyeceğini ve bazı vahiy haberlerinin “gayb haberleri” olduğunu bildiren birçok ayet de bu çerçeveyi pekiştirir.⁷

Kur'ân-ı Kerim'de gayb, bir yönüyle mahiyeti yalnızca Allah katında ma-lum olan mutlak hakikatleri, diğer yönüyle de beşerin sınırlı imkânlarıyla idrak

1 Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1414), “gyb”, 1/654.

2 Ebü't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), “gyb”, 121.

3 Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî garibi'l-hadîss ve'l-eser* (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), “gyb”, 3/399.

4 *Kur'ân Yolu* (Erişim 2 Mart 2026), en-Neml 27/20.

5 *Kur'ân Yolu* (Erişim 2 Mart 2026), en-Neml 27/75.

6 *Kur'ân Yolu* (Erişim 2 Mart 2026), el-En'âm 6/73.

7 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şamiyye, 1412), “gyb”, 616-617.

edemediği hususları belirtmektedir. Kur’ân’da gayb kelimesinin belirttiği konular geçmiş tarihi olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, görül-meyen ve bilinmeyen her şey olarak geçmektedir.⁸ Nitekim “*Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır, gaybı ondan başkası bilemez.*”⁹ ayetinde gaybın bilgisinin yalnızca Allah katında olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte Kur’ân’da, Allah’ın dilediği kimselere gaybdan bilgi verebileceği de istisnâî bir durum olarak zikredilmektedir. Nitekim “*Gaybı O bilir; gaybını kimseye açmaz. Ancak elçi olarak seçtiği kimse müstesna...*”¹⁰ ayeti, peygamberlerin gayba dair bilgilerin kendilerinden değil, ilahî bildirim yoluyla gerçekleştiğini göstermektedir. Bu noktada gayb mutlak ve izafî olmak üzere iki şekilde ele alınmaktadır. Mutlak gayb, Allah’ın kainattaki her şeyi bilmesi olup, kullara kapalı olan ancak ilahi iradeyle sadece peygamberlere açılabilen alandır. İzafî gayb ise Allah’ın bildirdiği kadarını insanların bilmesidir.¹¹

1. Rivayetlerin Sened Tahlili

Ele almak istediğimiz “Sadaka veriniz. Çünkü insanlar üzerine öyle bir zaman gelecektir ki kişi sadakasıyla dolaşacak fakat onu kabul edecek kimse bulamayacaktır.” rivayeti Hârise b. Vehb ve Ebû Mûsâ el-Eş’arî tarafından nakledilmiştir. Söz konusu hadis farklı lafızlarla toplam on beş tarik halinde aktarılmıştır. Ele alınan hadis, Buhârî ve Müslim tarafından rivayet edilmiş olması sebebiyle sıhhat açısından en üst mertebede kabul edilmektedir. Ancak rivayetin farklı kanallardaki râvî zincirlerinin müstakil olarak incelenmesi, hem metindeki lafız farklılıklarının tespit edilmesi hem de hadisin gaybî haber niteliği taşıyan içeriğinin farklı râvî tabakaları tarafından nasıl aktarıldığının görülmesi açısından önemlidir. Bu inceleme, hadisin sadece metinsel doğruluğunu değil, aynı zamanda nakil tarihindeki konumunu teyit etmeyi amaçlamaktadır. Rivayetin farklı tariklerle ve bazı lafız farklılıklarıyla aktarıldığı görülmektedir. Bu bağlamda rivayetler, son sahâbî râvileri esas alınarak iki başlık altında ele alınacaktır. Bu tariklerin isnad yapıları ve râvilerinin durumları dikkate alındığında, rivayetlerin sıhhat durumları hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

a. Hârise b. Vehb Tarihi

1. Buhârî- Müsedded b. Müserhed- Yahyâ b. Saîd- Ma’bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber¹²

8 İlyas Çelebi, “Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/406.

9 *Kur’ân Yolu* (Erişim 2 Mart 2026), el-En’âm 6/59.

10 *Kur’ân Yolu* (Erişim 2 Mart 2026), el-Cin 72/26-27.

11 Saffet Sancaklı, “İstikbale Yönelik Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 37/3 (2001), 78.

12 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesir-Dâru’l-Yemame, 1414/1993), “Fiten”, 26 (No. 6121).

2. Buhârî- Âdem- Şu‘be- Ma‘bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber¹³

3. Buhârî- Ali b. Ca’d- Şu‘be- Ma‘bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber¹⁴

4. Taberânî- Ebû Zür’a- Âdem- Şu‘be- Ma‘bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber ح Muhammed b. Abdûs- Ali b. Ca’d- Şu‘be- Ma‘bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber¹⁵

Senedin râvilerinden olan Müsedded b. Müserhed hakkında “sika”, “sadûk”,¹⁶ “hâfız”¹⁷ gibi ta’dîl lafızları kullanılmıştır. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, cerh ve ta’dîl âlimleri tarafından “hâfız”, “sika”, “hüccet”, “me’mûn”, “sebt”,¹⁸ “sadûk”¹⁹ gibi en üst mertebe ta’dîl lafızları ile nitelendirilmiştir. Şu‘be b. Haccâc, hadisnin her alanındaki bilgisi dolayısıyla “emîrû’l mü’mînîn fi’l hadîs” olarak anılır.²⁰ Hadisin bir diğer râvisi olan Ma‘bed b. Hâlid de “sika” ve “sadûk”²¹ olarak anılmaktadır. Senedin son râvisi sahâbî Hârise b. Vehb el-Huzâî, Ubeydullah b. Ömer b. el-Hattâb’ın anne bir kardeşidir ve rical kaynaklarında Kûfe ehli arasında zikredilmektedir.²² Hadisin senedindeki ilk râvi olan Hârise b. Vehb, sahâbeden olması sebebiyle hadis ilminin genel kabulü olan sahâbenin adâlet-i prensibi gereği ricâl tenkidinin dışında tutulmuştur. Bu sebeple çalışmamızın yöntemine uygun olarak kendisinin rivayet zincirindeki konumunu zikretmekle yetinilmiştir. Zekât babında zikredilen senedde yer alan Âdem b. İyâs da “sika”, “me’mûn”,²³ “sadûk”²⁴ olarak zikredilmiştir. Diğer bir râvi olan Ali b. Ca’d da “sika”,²⁵ “sadûk”²⁶ olarak nitelendirilmiştir.

13 Buhârî, “Zekât”, 8 (No. 1345).

14 Buhârî, “Zekât”, 15 (No. 1358).

15 Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 3/236.

16 Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fî esmâ’i’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1400-1413/1980-1992), 27/446.

17 Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü’l-Tehzîb* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1435/2014), 4/58.

18 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 31/340.

19 Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takribü’l-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru’r-Reşîd, 1406/1986), 84.

20 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 4/169.

21 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28/229.

22 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 5/318.

23 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 2/304.

24 İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü’l-Tehzîb*, 376.

25 İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü’l-Tehzîb*, 398.

26 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 3/147.

Bu isnadı bir önceki senedden ayıran râviler Ebû Zûr'a ed-Dımaşkî ve Muhammed b. Abdûs'tur. Ebû Zûr'a hadis ilminde "sadûk",²⁷ "sika", "hâfız"²⁸ olarak tanınan bir kişidir. Muhammed b. Abdûs da rical kaynaklarında "imam", "hüccet" ve "hâfız" olarak zikredilmiştir.²⁹ Senedin râvileri incelendiğinde rivayetin hadis münekkithleri tarafından güvenilir kabul edilen kimselerden oluştuğu, senedinin muttasıl olduğu ve bu rivayetin isnad bakımından sahih olduğu görülmektedir.

5. Müslim- Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve İbn Nümejr- Vekî' - Şu'be- Ma'bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber ﷺ Muhammed b. Müsennâ- Muhammed b. Ca'fer- Şu'be- Ma'bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber³⁰

6. Ebû Ya'la- Ebû Bekir b. Ebû Şeybe- Vekî' - Şu'be- Ma'bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber³¹

Senedin râvilerinden Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, "sika", "hâfız",³² olarak görülmektedir. İbn Nümejr'in "sika", "me'mûn", olduğu belirtilmiştir.³³ Vekî' b. Cerrah da "sadûk"³⁴ bir kimse olarak nitelendirilmiştir. Muhammed b. Müsennâ, "sika", "sebt", "imam" ve "hâfız"³⁵ olarak nitelendirilmiştir.³⁶ İbn Hibbân, es-Sikât'ında Abdullah b. Berrâd'ı zikretmiştir.³⁷ "Sadûk"³⁸ ve "sâlih"³⁹ bir kimse olduğu ifade edilmiştir. Ebû Kureyb Muhammed b. Alâ, hadis tenkitçileri tarafından "hâfız" ve "sika" olarak anılmıştır.⁴⁰ İbn Ebû Hatim, "sadûk" bir kimse olduğunu söylemiştir.⁴¹

7. Nesâî- Muhammed b. Abdu'l Alâ- Hâlid- Şu'be- Ma'bed b. Hâlid- Hârise b. Vehb- Hz. Peygamber⁴²

27 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 17/304.

28 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 347.

29 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 13/531.

30 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmî'u's-sahîh* (Türkiye: Dârü't-Tıbaatî'l-Âmire, 1334), "Zekât", 1011.

31 Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsılî, *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1434/2013), 2/619.

32 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 320.

33 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/618.

34 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 245.

35 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/123.

36 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 505.

37 Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/328.

38 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 296.

39 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 2/307.

40 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/227.

41 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1371/1952), 8/52.

42 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Rıdvan Arksûsi- Muhammed Enes Mustafa el-Hinn (b.y.: Dâru Risaleti'l-İlmiyye, 1439/2018), "Zekât", 64 (No. 2555).

Bu isnadda, diğer isnadda yer almayan Muhammed b. Abdu'l Alâ'nın "sika"⁴³ olduğu belirtilmiştir. Diğer bir râvi olan Hâlid b. Haris için İbn Ebû Hâtım, "imam" ve "sika"⁴⁴ ifadesini kullanmıştır. Nesâî, onun hakkında "sikatün sebtün"⁴⁵ demiştir. İbn Hacer el-Askalânî de onun hakkında "sikatün sebtün" lafzını kullanmıştır.⁴⁶ Bu senedde geçen râvilerin de güvenilir kimseler olması sebebiyle bu isnadın da sahih olduğunu söylenebilmektedir.

8. Ahmed b. Hanbel- Muhammed b. Ca'fer- Şu'be- Ma'bed b. Hâlid- Hârîse b. Vehb- Hz. Peygamber⁴⁷

9. Ahmed b. Hanbel- Vekî'- Şu'be- Ma'bed b. Hâlid- Hârîse b. Vehb- Hz. Peygamber⁴⁸

Bu senedin Muhammed b. Ca'fer dışında tüm râvileri aynıdır. Muhammed b. Ca'fer'in de "sika"⁴⁹ ve "sadûk"⁵⁰ bir kimse olduğu ifade edilmiştir.

10. İbn Hibbân- Ömer b. Muhammed- Muhammed b. Beşşâr- Ebû Dâvûd- Şu'be- Ma'bed b. Hâlid- Hârîse b. Vehb- Hz. Peygamber⁵¹

11. Ebû Avâne- Yûnus b. Habîb- Ebû Dâvûd- Şu'be- Ma'bed b. Hâlid- Hârîse b. Vehb- Hz. Peygamber⁵²

Bu senedlerde farklı olan râviler Ömer b. Muhammed, Muhammed b. Beşşâr, Ebû Dâvud et-Tayâlisî ve Yûnus b. Habîb'dir. Ömer b. Muhammed el-Hemadânî, "hâfız" ve "âlim" olarak nitelendirilmiştir.⁵³ Muhammed Beşşâr'ın da "sika" ve "sadûk"⁵⁴ olduğu söylenmiştir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, "sika", "me'mûn", "hıfzı kuvvetli" biri olarak anılmaktadır.⁵⁵ Yûnus b. Habîb, "sika" ve "hüccet" olarak kabul edilmiştir.⁵⁶

43 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/16.; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/261.

44 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/325.

45 İbn Hacer, el- Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/515.

46 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, 187.

47 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned* (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 31/25.

48 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/29.

49 İbn Hacer el- Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 472.

50 İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/221.

51 Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ*, thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 6/72.

52 Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *Müstahrecü Ebî 'Avâne* (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 1435/2014), 8/420.

53 Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî, *el-İrşâd fî marifeti ulemâi'l Hadîs*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/978.

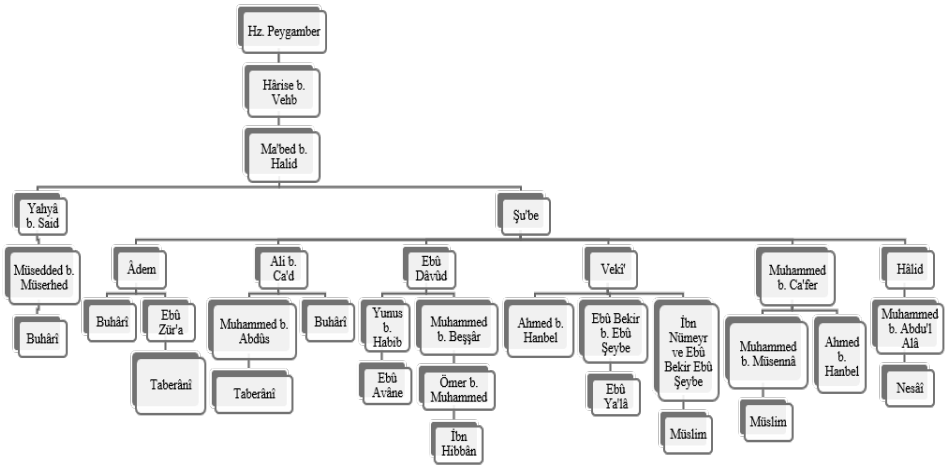
54 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/519.; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/314.

55 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/90.

56 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/195.

Görüldüğü üzere rivayetin isnad zincirlerinde bazı râvî farklılıkları bulunmakla birlikte senedin temel kısmını Şu'be – Ma'bed b. Hâlid – Hârise b. Vehb hattı oluşturmaktadır. Senedde yer alan râvilerin cerh ve ta'dîl âlimleri tarafından güvenilir kabul edilmesi, bu rivayetlerin isnad bakımından sahih olduğunu göstermektedir.

Şekil 1: Hârise b. Vehb Rivayet Şeması



b. Ebû Mûsâ el-Eş'arî Tariki

1. Buhârî- Ebû Kureyb Muhammed b. Alâ- Ebû Üsâme- Büreyd- Ebû Bürde- Ebû Mûsâ-Hz. Peygamber⁵⁷

Bu senedde yer alan râviler Kitâbü'l-Fiten bölümünde gelen hadisin senedinden farklılık oluşturmaktadır. Senedin râvilerinden Muhammed b. Alâ hakkında İbn Ebû Hâtim “sadûk” ifadesini kullanmıştır.⁵⁸ İbn Hibbân, onu es-Sikat'ında zikretmiştir. İbn Hacer de “sika” olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Senedin diğer râvisi Hammâd b. Üsâme de “sika” ve “sebt” olarak nitelendirilmiştir.⁶⁰ Senedin devamı, hadis ilminde muteber kabul edilen meşhur bir aile silsilesinden oluşmaktadır. Büreyd b. Abdullah, dedesi Ebû Bürde'den o da babası Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den rivayette bulunmaktadır. Büreyd b. Abdullah'ı, Yahyâ b. Maîn ve İclî “sika”⁶¹ olarak görmüş ancak bazı hadis münekkitleri tarafından güvenilir bir mu-

57 Buhârî, “Zekât”, 8 (No. 1348).

58 İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve l-ta'dîl*, 8/52.

59 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 3/668.

60 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 177.

61 İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü'l-Tehzîb*, 121.

haddis olmadığı belirtilmiştir.⁶² Ebû Bürde, Kufe ehlinde tâbîdir. “Sika” ve “saddûk” olarak nitelendirilmiştir.⁶³ Ebû Mûsâ el-Eş‘arî sahâbe neslinin önde gelen isimlerinden biri olması sebebiyle ve yukarıda zikredilen sahâbe adâleti ilkesine göre cerh ve ta’dîl incelemesine tâbî tutulmamıştır.

Büreyd b. Abdullah’ın, babasını zikretmeksizin doğrudan dedesi Ebû Bürde’den yaptığı rivayetler, ilk bakışta bir kopukluk izlenimi uyandırır da hadis münekkitleri tarafından muttasıl ve sahih kabul edilmiştir. Rical âlimleri, Büreyd’in dedesine yetiştiğini ve ondan bizzat hadis işittiğini kesin olarak ortaya koymuşlardır. Nitekim bu silsilenin sıhhati ve kesintisizliği konusundaki icmâ neticesinde, Buhârî ve Müslim bu aile zincirini güvenilir dayanaklarından biri olarak eserlerine dahil etmişlerdir.⁶⁴

2. Bezzâr- İbrâhim b. Saîd- Ebû Üsâme- Büreyd- Ebû Bürde- Ebû Musa- Hz. Peygamber⁶⁵

Bu isnadı diğerlerinden ayıran râvi olan İbrâhim b. Saîd, “sika” kabul edilen, hadisleri çokça yazıya dökmesiyle “kesretü’l-kitap” sıfatını kazanan, hatta ilmindeki derinliği sebebiyle kendisinden hadis nakletmek için özel izin istenen otorite bir hâfızdır.⁶⁶ Bu râvinin de güvenilir kimselerden olması bu isnadın da sahih olduğunu göstermektedir.

3. Müslim- Abdullah b. Berrâd ve Ebû Kureyb Muhammed b. Alâ- Ebû Üsâme- Büreyd- Ebû Bürde- Ebû Mûsâ- Hz. Peygamber⁶⁷

İsimleri zikredilen râvilerin cerh ve ta’dîl ilminde “sika”, “sebt” ve “hâfız” gibi yüksek ta’dîl lafızları ile anıldıkları göz önüne alındığında senedin muttasıl ve hadis ilmi kriterlerine göre sahih olduğu anlaşılmaktadır.

4. İbn Hibbân- Ebû Ya’la- Ebû Kureyb Muhammed b. Alâ- Ebû Üsâme- Büreyd- Ebû Bürde- Ebû Mûsâ- Hz. Peygamber⁶⁸

Söz konusu isnadı diğer kanallardan farklı kılan, senedin başında râvi olarak Ebû Ya’lâ el-Mevsılî’nin bulunmasıdır. Ebû Ya’lâ, rical otoriteleri tarafından “imâm”, “hâfız” ve “Şeyhülislâm” vasıflarıyla anılmıştır.⁶⁹ Senedin devamı, yukarıda zikredilen sika râvilerden oluştuğu ve Ebû Ya’lâ gibi bir ismin bu zincire eklenmesiyle pekiştiği için, bu isnadın da sahih olduğu söylenebilir.

62 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 4/51.

63 Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 33/69.

64 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 6/252.

65 Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Müsned* (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2009), 8/156.

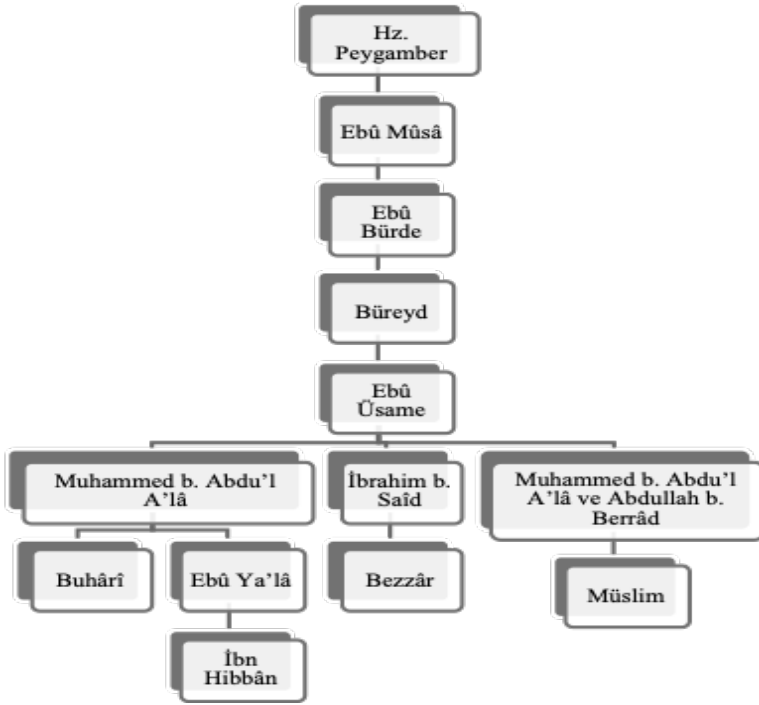
66 İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, 1/67.

67 Müslim, “Zekât”, 1012.

68 İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, 6/84.

69 Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 14/174.

Şekil 2: Ebû Mûsâ el-Eş‘arî Rivayet Şeması



Hârise b. Vehb ve Ebû Mûsâ el-Eş‘arî kanallarından gelen tüm bu rivayet zincirleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde hadisin hem Basra hem de Kûfe ilim havzalarının en güvenilir isimleri vasıtasıyla nakledildiği görülmektedir. Farklı tariklerdeki râvilerin sika, sebt ve hâfız gibi en üst düzey ta’dil lafızlarıyla nitelendirilmiş olması, rivayetin sened itibarıyla herhangi bir illet barındırmadığını ve hadis ilmi açısından sahih mertebesinde bulunduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sened bakımından sahih olduğu görülen bu rivayetlerin farklı tarikleri arasında yer yer lafız farklılıkları görülmektedir. Hadisin ifade ettiği manayı daha derinlemesine anlayabilmek adına, bu lafızlarda yer alan benzerlikler ve farklılıklar metin analizi başlığı altında ele alınacaktır.

2. Rivayetlerin Metin Analizleri

Makalemizin ana eksenini oluşturan rivayetin tercümesi şöyledir: “Sadaka veriniz! Zira insanların üzerine öyle bir zaman gelecektir ki, kişi sadakasını vermek için dolaşacak, fakat onu kabul edecek hiç kimseyi bulamayacaktır.”. Senedlerini incelediğimiz diğer kanallardaki lafız farklılıklarına bakıldığında Hârise b.

Vehb kanalıyla gelen bu rivayetlerin metinlerinde tam bir ittifak olduğunu, ancak bazı kelime seçimlerinde ve detaylarda küçük farklılıklar bulunduğunu görüyoruz.

Rivayetlerin başlangıcında gelecek zamana yapılan atıflarda farklı lafızlar kullanılmıştır. Bazı metinlerde “فَسَيَاتِي” (gelecek) ifadesiyle kesinlik vurgulanırken bir kısmında “فَيُوشِكُ” (yakınlaşmıştır/pek yakındır) ifadesiyle bu dönemin yakınlığına dikkat çekilmiştir. “يَاتِي” ifadesindeki yalın muzârî kullanımı, eylemi geniş zamana yayarak söz konusu dönemin her an beklendiği ve her an gerçekleşebilir olduğu anlamını pekiştirir. Zaman dilimi olarak bazı metinlerde “زَمَانٌ” (zaman), bazılarında ise “يَوْمٌ” (gün) lafzı tercih edilmiştir.

Hârîse b. Vehb kanalıyla gelen metinler, sadakayı reddeden kişinin durumu ve bu reddedişin gerekçesini yansıtan lafız varyantları sunmaktadır. Nitekim “لَوْ جِئْتُ بِهَا بِالْأَمْسِ لَقَبِلْتُهَا” (Eğer dün getirseydin kabul ederdim) ifadesi, sadaka verme imkânının çok yakın bir geçmişe kadar mevcut olduğunu, fakat artık bu yolun kapandığını belirterek eylemin geçmişte kaldığına dikkat çeker. “فَأَمَّا الْآنَ فَلَا حَاجَةَ” (Şimdi ise ona ihtiyacım yok) ifadesinden sadaka verenin malının hâlâ mevcut olduğu ancak karşı tarafın gereksiniminin bitmesi nedeniyle infakın karşılık bulmadığı dolayısıyla sadakanın kabulünün muhatabın ihtiyacına da bağlı olduğunu göstermektedir. Özellikle bir varyantta geçen “فَهَلَّا قَبِلَ الْيَوْمَ” (Bugünden önce olsaydı ya!) cümlesi sadaka verilmek istenen kişinin sitemini anlatmaktadır. Cümledeki “هَلَّا” (hellâ) edatının kattığı sitem ve teşvik anlamı, muhataba neden vaktinde harekete geçmediğini sorgulatarak sadece bir gecikmeyi değil, hayırlı bir tercihin yanlış zamanda yapılmasından doğan derin bir üzüntüyü anlatmaktadır. Sonuç olarak bu lafızlar, infakın sadece bir niyet değil, aynı zamanda vaktinde icra edilmesi gereken bir eylem olduğunu göstermekte ve imkân varken değerlendirilmeyen fırsatların kaçırılması riskini apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Ebû Mûsâ el-Eş‘arî tarikiyle gelen rivayetler geleceğe dair birtakım lafızlar içermesi bakımından diğer metinlerden farklılık göstermektedir. Rivayetin başladığı “لَيَأْتِيَنَّ” (gelecektir) ifadesinde gerçekleşmesi beklenen bir zamanın haber verildiği anlaşılmaktadır. Bu varyantlarda “مِنَ الدَّهْبِ” (altından) şeklinde sadakanın somutlaştırılması ekonomik refahın seviyesi hakkında bilgi verirken kişinin bu amaçla sergilediği ısrarlı çaba “يَطُوفُ” (dolaşır/turlar) fiiliyle anlatılmaktadır. Kişinin bu altın sadakayı vermek için dönüp dolaştığı ancak yine de verecek kimseyi bulamayacağı ifadesi dünya malının değersizleşeceği bir “fıtne” veya “bolluk” dönemine işaret etmektedir. Bu tarikle gelen rivayet metinlerinde “وَيَرَى الرَّجُلَ الْوَاحِدُ يَتَّبِعُهُ أَرْبَعُونَ امْرَأَةً يَلْذَنَ بِهِ، مِنْ قَلَّةِ الرِّجَالِ وَكَثْرَةِ النِّسَاءِ” (Erkeklerin azlığı ve kadınların çokluğu sebebiyle; tek bir erkeğin peşinde ona sığmayan kırk kadın

olduğu görülecektir) lafzıyla metnin sadece infakla ilgili bir haber olmadığı toplumsal dengelerin değişeceğini ifade eden bir ahir zaman alameti olduğu görülmektedir.

Netice itibarıyla, her iki sahâbe tariki de sadakanın kabul edilmeyeceği bir dönemin geleceği hususunda lafzen ve manen ittifak etmektedir. Ancak Hârise b. Vehb rivayetleri, sadakayı reddeden kişinin reddediş gerekçesine odaklanırken Ebû Mûsâ el-Eş‘arî rivayetleri, sadakanın maddi değerine ve dönemin sosyolojik tablosuna dair ek detaylar sunarak birbirini tamamlamaktadır.

3. Hadisin Yorumu

Rivayet öncelikle “Sadaka veriniz” şeklinde sadaka vermeye yönelik bir teşvik ifadesiyle başlamakta ardından bu emrin önemine ve vaktinde yerine getirilmesine dair gaybî bilgiler sunmaktadır. Sened ve metin özellikleri bakımından incelenen bu rivayetin, hangi sosyo-ekonomik süreçlere ve ne tür bir gelecek tasavvuruna işaret ettiği meselesi, hadis şârihleri tarafından farklı perspektiflerle ele alınmıştır.

İbn Hacer bu konuda şöyle demiştir: Sadaka verecek kimse bulamama durumu, insanların dünya malına ihtiyaç duymayacağı bir zamanda gerçekleşecektir. Bu durumun yaşanabileceği dönemlere dair üç temel ihtimal öne çıkmaktadır. İlk olarak, büyük fitnelerin (Deccâl dönemi gibi) ortaya çıkmasıyla her bir ferdin kendi canının derdine düşmesi ve mal bir yana ailesine bile dönüp bakamayacak hale gelmesidir. İkinci olarak, Mehdi ve Hz. İsa dönemlerinde adaletin tam tecelli edip güvenliğin zirveye ulaşmasıyla, herkesin elindekinin kendisine yetmesi ve kimsenin başkasının malına ihtiyacının kalmamasıdır. Üçüncü ve en güçlü ihtimal ise insanları mahşer meydanına sürecektir olan “ateşin” çıkmasıdır. Görüldüğü gibi İbn Hacer, sadakanın kabul edilmemesi durumunu sadece ekonomik refahla açıklamamakta aynı zamanda büyük fitne ve kıyamet dehşeti sebebiyle malın kıymetinin değersizleşmesi ihtimaline de dikkat çekmektedir.

Kastallânî bu konuda şöyle der: Hadiste geçen “لَيَأْتِيَنَّ” ifadesi, insanların üzerine mutlaka gelecek olan ve muhtemelen Hz. İsa dönemine işaret eden istisnai bir zaman dilimini haber vermektedir. Rivayette sadaka olarak özellikle altının zikredilmesi, en kıymetli malın dahi reddedileceğini vurgulayarak durumun sıra dışılığını beyan etmek içindir zira en değerli mal olan altın dahi alıcı bulamıyorsa, diğer malların durumu da aynı olacaktır. Burada dikkat çeken husus sadaka veren kişinin bizzat çaba gösterip dolaşması, malı doğrudan arz etmesi ve sunulan malın en yüksek değerdeki altın olması gibi üç temel şartın birleşmesine rağmen, kabul edecek kimsenin bulunamamasıdır. Hadisin devamında tasvir edilen demografik değişim ise sosyal bir altüst oluşa işaret eder yani savaş ve

katliamların çoğalması sebebiyle erkek nüfusu azalacak, öyle ki tek bir erkeğin himayesine sığınan kırk kadının varlığına şahit olunacaktır. Bu tablo hem ekonomik refahın hem de can güvenliği endişesinin zaman kavramı üzerindeki etkilerini gözler önüne sermektedir.

Nevevî, “اعطيها” emrinin, sadakanın bizzat muhataba teslim edilmesi gerektiğine delalet ettiğini dolayısıyla infakın tam olarak gerçekleşmesi için malın alıcının mülkiyetine geçirilmesinin şart olduğunu belirtir. Hadiste geçen, ileride sadaka kabul edecek kimse bulunamaması durumunu ise ahir zamanda malların bollaşmasına, yer altı hazinelerinin ortaya çıkmasına ve yeryüzüne incek ilahi berekete bağlar. Nevevî’ye göre bu nebevî ikazlar, aslında mümini sadaka vermede acele etmeye ve imkânlar henüz elverirken bu fırsatı ganimet bilmeye teşvik etmektedir. Hz. Peygamber, (s.a.v.) hadisin başında “Sadaka verin” buyurarak, bu imkânın ileride ortadan kalkacağına açıkça işaret etmiştir. Ahir zamanda sadakanın kabul edilmeme sebepleri ise malların aşırı çoğalması, yer altı hazinelerinin ortaya çıkması ve Ye’cûc ile Me’cûc’ün helakından sonra yeryüzüne bereketin indirilmesidir. Ayrıca kıyametin yaklaşmasıyla insanların dünyaya dair emellerinin azalması, mal biriktirme hırslarının kalmaması ve sadakaların çokluğu bu durumun temel nedenleridir.⁷⁰

Nevevî, rivayette geçen altın vurgusunun sadece sıfat olmadığını aslında diğer tüm malları da kapsayan kuşatıcı bir uyarı niteliğinde olduğunu belirtir. Ona göre, eğer insanlığın her dönemde en değerli kabul ettiği altın dahi reddediliyorsa diğer malların karşılık bulmaması beklenen bir durumdur. Nevevî, kişinin sadakayı bizzat arz etmesi, bunu ulaştırmak için insanlar arasında durmaksızın dolaşması ve sunduğu malın en kıymetli maden olması gibi üç temel unsurun birleşmesine rağmen alıcı bulamamasını, ahir zamandaki sosyal ve ekonomik kırılmanın zirve noktası olarak tanımlar. Söz konusu tasvir, sadakanın tamamlanması için sadece niyetin yeterli olmadığını, karşı tarafta bu niyeti karşılayacak bir ihtiyaç durumunun gerekliliğini vurgular. Hadis, zamanın ilerlemesiyle bu karşılıklı ilişkinin bozulacağını ve ibadetin uygulama alanının nasıl daralacağını göstererek, mümini vakit henüz varken harekete geçmeye davet eden sarsıcı bir ikaz niteliğindedir.⁷¹

Bu maddi bolluğa tezat teşkil eden demografik tablo ise insan kaynağının nasıl tükendiğini simgelemektedir. Metinde geçen “yelüzne bihi” (يَلُذُّنَ بِهِ) ifadesi, kadınların sadece sayısal çokluğunu değil, savaşlar ve katliamlar neticesinde erkek nüfusunun azalmasıyla birlikte, bir hamiye ve koruyucuya duydukları zaruri

70 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru l-hyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1392), 7/96.

71 Nevevî, *el-Minhâc*, 7/96.

sığınmayı ifade eder. Dolayısıyla bu rivayet bir yanda yerin hazinelerini dışarı fırlattığı bir ekonomik refahı, diğer yanda ise kıyametin yakınlığı bilinciyle dünyevi emellerin tükendiği ve toplumsal koruma mekanizmalarının sarsıldığı bir zaman diliminden haber vermektedir.⁷²

Sadakanın kabul edilmeyeceği bir dönemin geleceğine dair rivayetler, aslında ahir zamanda vuku bulacak olan sosyo-ekonomik ve manevi dönüşümün bir habercisidir. Aynî'ye göre bu hadiste, ileride malların, onu kabul edecek kimse bulunamayacak kadar çoğalacağına dair bir bilgilendirme vardır. Bu durum Hz. İsa'nın Deccâl'i ve kâfirleri öldürmesinden sonra gerçekleşecektir. O vakit İslâm topraklarında hiçbir kâfir kalmayacak, göğün bereketleri yeryüzüne inecek ve o dönemde insanlar, kıyametin yakın olduğunu bildikleri için hiçbir şeyi biriktirmeyeceklerdir. Ancak buradaki asıl dikkat çekici nokta, insanların bu büyük zenginlik karşısındaki psikolojik tutumudur. İnsanlar, kıyametin yaklaştığını yakinen bildikleri için artık mal biriktirme hırsını bütünüyle terk edecek ve mal uğruna yapılan rekabet sona erecektir.⁷³

Tarihsel süreçte bu ekonomik refahın örnekleri; fetihlerin genişlediği Râşid Halife Osman bin Affân ve adaletin tesisiyle zekât verecek kimsenin bulunmadığı Ömer bin Abdülaziz dönemlerinde kısmen tecrübe edilmiş olsa da bu örneklerin hadisin işaret ettiği nihai seviyeyi tam olarak karşılamadığı söylenebilir. Nitekim bu durumun asıl tezahürünün Hz. Mehdi'nin zuhuru ve Hz. İsa'nın nüzülüyle birlikte, yer altı hazinelerinin ortaya saçıldığı ve ilahi bereketin yeryüzünü kuşattığı o istisnai zaman diliminde yaşanması bir ihtimal olarak değerlendirilmektedir.⁷⁴

İbn Hacer el-Askalânî, hadiste zikredilen sadakanın reddedilmesi durumunu üç temel aşamaya ayırarak analiz eder. İlk aşama, sahâbe dönemindeki büyük fetihlerle gelen servet artışıdır. İkinci aşama, bir başkasının malına ihtiyaç duyulmayacak şekilde malın çoğalmasına işaret eder ki bu dönem Ömer b. Abdülaziz'in dönemiyle uymaktadır. Üçüncü aşama ise Hz. İsa'nın nüzülüyle başlayacak olan gönül tokluğu dönemidir. İbn Hacer'e göre bir ihtimal bu son zamanda sadakanın reddedilmesi sadece bolluktan değil, aynı zamanda yaklaşan kıyamet telaşıyla insanın mülkiyet yükünden kurtulma arzusundan kaynaklanmaktadır.⁷⁵ Kişinin sadakasını vermek için dolaşması durumunun Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti döneminde gerçekleşmiş olma ihtimalinin de bulunduğu bu durumda söz konusu

72 Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 3/18.

73 Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî), 8/274.

74 Mahmut Recep Hammadi el-Velid, *Keşfü'l Menen fi Alâmâtî's Sâati ve'l Melâhimi ve'l Fiten* (Mısır: Mek-tebetü İbâdî'r-Rahman, Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 28.

75 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 13/87-88.

rivayetin kıyamet alametlerinden sayılmayacağı belirtilmiştir. Buhârî'nin hadisi fitneler bölümünde zikretmesi ise sosyal dengenin bozulacağı ve malın bolluğuna rağmen hayrın ulaştırılacağı bir alıcının bulunamayacağı o kritik dönemin, kıyamet öncesi yaşanacak en büyük imtihanlardan biri olduğunu göstermektedir.

Rivayetin devamında yer alan; erkek nüfusunun azalıp kadın nüfusunun artması neticesinde bir erkeğe kırk kadının sığınacağı dönemin, fitnelerin zuhur ettiği ve can kayıplarının arttığı bir sürece tekabül ettiği belirtilmektedir. Müellif, tüm bu gelişmelerin birer kıyamet alameti olarak vuku bulacağına dikkat çekmiştir.⁷⁶

Hadiste geçen “yelüzne bihi” (يَلُذُّنَ بِهِ) ifadesinde kelimenin aslı olan lüztü bihi (لُذْتُ بِهِ) ifadesi kişinin tehlikeden kaçarak bir hamiye sığınması, onun gölgesine iltica etmesi ve emniyet arayışıyla etrafında dönüp dolaşması manasına gelmektedir. Kavramın kökenindeki el-levz (الْوُذْ) kelimesi “dağın sarp kalesi, hisarı ve korunaklı yamacı” anlamlarına gelmektedir.⁷⁷ Bu etimolojik bağlam ahir zamanın fitne ortamında kadınların bir erkeğin himayesine girmesini, sarsılmaz bir dağ kalesine sığınmaya benzeterek yaşanan demografik dönüşümün ardındaki şiddetli güvenlik ihtiyacını ortaya koymaktadır.

Hadiste geçen kırk kadın ifadesiyle ilgili olarak şu görüşler mevcuttur: Bunlardan biri, bu ifadenin, sayının gerçek manası olabileceği ya da bunun, sadece benzetme olabileceğidir.⁷⁸ Diğer bir görüşe göre de kırk sayısının belirtilmesi, bu sayıdan fazlasının olmayacağı anlamına gelmez kuralını hatırlatmaktadır.⁷⁹ Buradaki kırk sayısı, matematiksel olarak kesin bir sınırı temsil etmekten ziyade, Arap dilindeki kesretten kinaye üslubuna uygun olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ifade, kadın nüfusunun erkek nüfusuna oranla büyük bir artış göstereceğini ve bu dengesizliğin kırk sayısı ile sınırlı kalmayıp çok daha ileri boyutlara ulaşabileceğini ifade etmektedir. Burada zikredilen kırk sayısının üst bir sınır değil, durumun ciddiyetini gösteren bir alt sınır veya temsili bir değer olduğunu teyit etmektedir. Bu bakış açısına göre, kırk sayısı ile kastedilen asıl mesele sayının kendisi değil, kadınların sığınacak bir merci bulma noktasında yaşayacakları toplumsal daralma ve himaye ihtiyacıdır.

76 Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/414.

77 Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmiu'l-Usûl li-ehâdisi'r-Resûl*, thk. Abdülkadir Arnaût (Şam: Mektebetü'l-Halvânî, 1391/1971), 6/445.

78 Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-sagîr*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim (Riyad: Mektebetü Dâru's-Selam, 1432/2011), 9/202.

79 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/274.

Sonuç

Sonuç olarak gayb kavramı, sözlük ve terim anlamıyla insan bilgisini aşan ancak vahiyle sınırları belirlenen bir hakikati temsil etmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de mutlak gayb bilgisinin yalnızca Allah’a ait olduğu vurgulanmakla birlikte, O’nun dilediği elçilerine bu bilgiden pay verebileceği gerçeği, incelenen rivayetin de temel dayanağını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, Hârîse b. Vehb ve Ebû Mûsâ el-Eş’arî kanalıyla gelen nebevî haberler sadece birer tarihsel öngörü değil, Allah’ın peygamberine bildirdiği “izafî gayb” alanına giren bilgi türüdür. Nitekim sadakanın kabul edilmeyeceği bir refah dönemine ve peşinden gelecek nüfus dengesizliğinin getirdiği himaye ihtiyacına dair bu özel ihbar mümini sadece geleceğin bilgisiyle donatmamakta, aynı zamanda imkân ve zaman varken hayırlı işlerde acele etmeye çağırarak pratik bir ahlaki sorumluluk yüklemektedir.

Hârîse b. Vehb ve Ebû Mûsâ el-Eş’arî tarikiyle nakledilen “sadakanın kabul edilmeyeceği bir dönemin geleceğine” dair ele aldığımız rivayet öncelikle gayb kavramının sözlük ve terim anlamları doğrultusunda sonra sened ve metin bakımından tahlile tabi tutularak incelenmiştir. Araştırma sonucunda şu değerlendirmelere ulaşılmıştır:

İncelenen rivayet, temel hadis kaynaklarının Kitâbü’z-Zekât bölümlerinde geniş yer bulmuştur. Buhârî tarafından ise içeriğindeki gelecek tasavvuru nedeniyle ayrıca Kitâbü’l-Fiten bölümünde de tasnif edilmiştir. Hadis musanniflerinin bu rivayeti ele alış biçimleri, kullanılan bab başlıklarında açıkça görülmektedir. Nitekim rivayet, zekâtın vaktinde ifasının önemine binaen “*Sadakanın reddedilmesinden önce verilmesi*” (الصَّدَقَةُ قَبْلَ الرَّدِّ), infakın adabına dair “*Sağ el ile verilen sadaka*” (الصَّدَقَةُ بِالْيَمِينِ) ve fırsat kaçmadan harekete geçmeyi öğütleyen “*Sadaka’yı kabul edecek kimse bulunmadan önce sadaka vermeye teşvik*” (بَابُ التَّرْغِيبِ) ile “*Sadaka vermeye özendirme*” (بابُ التَّحْرِيسِ عَلَى) (في الصَّدَقَةِ قَبْلَ أَنْ لَا يُوْجَدَ مَنْ يَقْبَلُهَا) gibi başlıklar altında zikredilmiştir. Bunun yanı sıra, hadisin gaybî ve sosyolojik boyutuna dikkat çeken; “*Allah’ın bu ümmete mal ve fetihler müyesser kılacağı*” (ذِكْرُ الْإِخْبَارِ عَنْ فَتْحِ اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا الْأُمُورَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ) ve ahir zamanın nüfus yapısına işaret eden “*Erkeklerin azalıp kadınların çoğalacağı*” (ذِكْرُ الْإِخْبَارِ عَنْ قِلَّةِ الرِّجَالِ وَكَثْرَةِ النِّسَاءِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ) başlıkları, metnin sadece bir infak konusu değil aynı zamanda gelecek tasavvurları barındırdığını da göstermektedir.

Yapılan ricâl araştırmaları neticesinde her iki sahâbî tarikinden gelen senedlerde yer alan râvilerin güvenilir kimseler olduğu ortaya konulmuştur. Senede yer alan râvilerin Bağdat, Kûfe ve Şam gibi farklı ilim havzalarına mensup olmaları ve bu farklı coğrafyalardan gelen tariklerin belirli râvilerde kesişmesi rivayetin bölgesel bir sınırlılıktaki kalmayıp İslâm dünyasının en köklü merkezleri

tarafından kabul görerek nakledildiğini ifade etmektedir. Bu durum senedde yer alan sika râvilerin, rivayeti lafız ve mana birliği içerisinde naklettiklerini göstermektedir. Netice itibarıyla, senedin muttasıl oluşu ve râvilerin cerh-ta'dîl kriterlerine göre en üst düzeyde bulunması, rivayetin sıhhati konusundaki şüpheleri ortadan kaldırmakta ve içeriğindeki gaybî haberlerin sağlam bir nakil geleneğine dayandığını göstermektedir.

İncelenen rivayet, “Sadaka veriniz” emriyle başlayarak mümini henüz imkân varken harekete geçmeye davet eden güçlü bir uyarı niteliği taşımaktadır. Bu emir, sadece mali bir yükümlülüğü değil aynı zamanda hayır kapılarının her an açık kalmayacağına dair bir uyarıyı da barındırmaktadır. Öte yandan rivayetteki nüfus dağılımına dair yapılan şerhler, şiddetli bir güvenlik krizine ve nüfus dengesizliğine dikkat çekmektedir. Netice olarak ifade etmek gerekirse gayba dair haber içeren bu sahîh rivayet toplumsal ve iktisadi dengelerin değişeceği o vakit gelmeden önce, mümini elindeki her türlü imkânı sâlih amele dönüştürmeye çağırın nebevî bakış açısı ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İh-yai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesir-Dâru'l-Yemame, 5. Basım, 1414/1993.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/404-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Müstahrecü Ebî 'Avâne*. 24 Cilt. Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevver, 1. Basım, 1435/2014.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 8. Basım, 1426/2005.
- Hammâdi el-Velid, Mahmut Recep. *Keşfü'l-menên fî alâmâtî's-sâati ve'l-melâhi-mi ve'l-fiten*. Mısır: Mektebetü İbâdi'r-Rahman, Beyrut-Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1423/2002.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed. *el-İrşâd fî marifeti ulemâi'l-Hadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu'l-Câmi 'i's-sahîh*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423/2003.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mecdüddîn el-Mübârek. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Mecdüddîn el-Mübârek. *Câmiu'l-Usûl li-ehâdisi'r-Resûl*. thk. Abdülkadir Arnaût. 12 Cilt. Şam: Mektebetü'l-Halvânî, 1. Basım, 1391/1971.
- İbn Ebû Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1371/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1380-1390.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1435/2014.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Takrîbü't Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1. Basım, 1406/1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ*. thk. Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir. 8. Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadîr, 3. Basım, 1414.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416/1996.
- Kur'an Yolu*. Erişim 2 Mart 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Mevsîlî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ. *el-Müsned*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1. Basım, 1434/2013.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdîrrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1400-1413/1980-1992.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. Türkiye: Dâru't-Tıbaatî'l-Âmire, 1334.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Muhammed Rıdvan Arksûsî- Muhammed Enes Mustafa el-Hinn. 9 Cilt. b.y.: Dâru Risaleti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1439/2018.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Râgıb el-İsfahânî, Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şamiyye, 1. Basım, 1412.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *et-Tenvîr şerhu Câmi'i's-sagîr*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. 11 Cilt. Riyad: Mektebetü Dâru's-Selam, 1. Basım, 1432/2011.
- Sancaklı, Saffet. "İstikbale Yönelik Hadislerin Değerlendirilmesi". *Diyanet İlmi Dergi* 37/3 (2001), 75-84.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1994.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1405/1985.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

İbnü'l-Cezerî'nin Kıraat İlmindeki Yeri: Hayatı, Eserleri ve Katkıları

Meryem Sünger

Orcid ID: 0009-0004-1020-0556

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: meryemagac_5@gmail.com

Giriş

15. yüzyıl İslâm düşüncesinin önde gelen âlimlerinden İbnü'l-Cezerî; hadis, tefsir, siyer, tabakât, tarih vb. pek çok ilim dalında yetkin bir âlim olmakla birlikte asıl şöhretini kıraat ilminde kazanmıştır. Zira İbnü'l-Cezerî, seksen yılı aşkın ömrünün büyük bir kısmında kıraat ilmini tahsil ve tedris etmekle meşgul olmuştur. İbn Hacer onun için “Kıraat alanında ortaya çıkmış imâm, hâfız ve mukrî idi. Kendisinden İmâm-ı Âzam olarak bahsedilmekteydi” sözleriyle onun kıraat ilmindeki yetkinliğine dikkat çekmektedir.¹

İbnü'l-Cezerî, kıraat alanında kendisine intikal eden ilmî mirastan olabildiğince istifade etmiş, yaptığı çalışmalarla bu mirası daha da zenginleştirerek sonraki nesillere aktarmıştır. Bu süreçte Cezerî, yalnızca mevcut rivayetleri nakletmekle yetinmemiş, aynı zamanda kıraat vecihlerini karşılaştırarak tercih ve tahlillerde bulunmak suretiyle kıraat ilminin teorik boyutuna da önemli katkılar sunmuştur. Bu amaç uğruna Arap ve Acem coğrafyasında pek çok şehre seyahat etmiş ve buralarda ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Cezerî, gittiği her yerde dönemin önde gelen âlimleriyle görüşmüş, talebeler yetiştirmiş ve kıraat ilminin farklı ekollerini yakından tanıma imkânı bulmuştur.

Bu çalışmada İbnü'l-Cezerî'nin hayatı, eserleri ve katkılarından hareketle onun kıraat ilmindeki konumu üzerinde durulacaktır. Çalışmanın sınırlarını aşmamak adına bahsi geçen hususlar kıraat ilmi bağlamında incelenecek ve genel bir çerçeve çizilecektir. Bununla birlikte onun ilmî şahsiyetinin oluşum süreci,

¹ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'u'l-gumr bi-ebnâ'i'l-'umr* (Mısır: Licne İhyai't-Türasi'l-İslâmiyye, 1969), 8/247.

hocaları ve talebeleriyle kurduğu ilişkiler ile eserlerinin İslâm ilim geleneği içerisindeki etkisi de kısaca değerlendirilecektir.

1. Hayatı

Asıl adı Muhammed olan İbnü'l-Cezerî, 751/1350 yılında Dimaşk'ta doğmuştur. İbnü'l-Cezerî'nin "Ebû'l-Hayr" ve "Ebû Abdillâh" şeklinde iki künyesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, yani "Ebû'l-Hayr" daha çok kullanılmaktadır.² Bunların yanısıra İbnü'l-Cezerî'ye nispet edilen pek çok lakap ve nisbe de vardır. Onun en meşhur lakabı Şemsüddîn'dir. Ferîdü'l-'asr, İmâmü'z-zamân, Nâdiratü't-dehr, Şemsu'l-ilm, Hâfîzü'l-vakt, Safvetü'l-kurrâ, Sultânü'l-kurrâ ve'l-muhaddisîn, Mutkinü'l-'asr da ona atfedilen lakaplardan bazılarıdır.³ Nisbelerine gelince bunların en yaygını "Cezerî"dir. Ancak diğer Cezerîlerle karıştırılmaması için ona "İbnü'l-Cezerî" denmiştir. Sözlükte "kesilmiş anlamına gelen" cezîre kelimesi, kara parçasından ayrılan adalar için kullanılmaktadır. Hatta Dicle ile Fırat nehri arasında kalan bölgeye de adaya benzemesinden ötürü "Cezîre-i İbn Ömer" adı verilmiştir. Cezerî'nin dedesinin bu bölgeden olduğu ve ona nispetle "Cezerî" olarak anıldığı ifade edilmektedir. Öte taraftan bahse konu olan bölgenin bugünkü Şırnak'a bağlı Cizre ilçesi olduğu da söylenmektedir.⁴ Cezerî, "ed-Dimaşkî", "el-'Umerî", "el-'Arabî", "eş-Şâfî", "es-Selefi", "eş-Şirâzî", "el-Mukrî", "el-Müfessir", el-Hâfız", el-Mücevid", el-Fakîh", "el-Mütekellim", "en-Nahvî", el-Müverrih" ve "en-Nâzım" gibi nisbelerle de anılmıştır.⁵

Bir âlime atfedilen lakap ve nisbeler onun ilmî kişiliği hakkında bize önemli bilgiler sunar. Örneğin İbnü'l-Cezerî'nin lakap ve nisbelerinden hareketle onun Arap asıllı olduğu, Cezîre, Dimaşk ve Şiraz bölgesiyle ilişkisi bulunduğu, Şâfî mezhebini benimsediği gerek nahiv gibi âlet ilimlerinde gerek hadis, fıkıh, kelâm ve özellikle kıraat gibi İslâmî ilimlerde gerekse tarih ve tabakât alanında eserler verdiği ve şiirle ilgilendiği veya eserlerinin bir kısmını nazm türünde kaleme aldığı bilgisine ulaşılabilir.

Çocukluğunu Şam'da geçiren İbnü'l-Cezerî, eğitimine küçük yaşlarda başlamıştır. İlk eğitimini babasından almıştır. On üç yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmiştir. Hafızlığını tamamladıktan bir yıl sonra hatimle Teravih namazı kıldırması, bunun üzerine babasının da hocası olan İsmâîl el-Habbâz el-Ensârî

2 Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: y.y., 1969), 2/45.

3 Recep Akakuş, "İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezerî ve Torunu Kasım Paşa", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 26/4 (1990), 4.

4 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551.

5 Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'* (Mısır: Bergstraesser, 1932), 2/247.

(ö.785/1383)'den hafızlık icazeti almıştır.⁶ Şam'da bulunduğu süre zarfında İbnü's-Sellâr (ö.782/1380), İbrâhim el-Hamevî ve İbnü'l-Lebbân (ö.776/1374) gibi çeşitli âlimlerden kıraat dersleri almıştır. Bu hocalardan infirad ve cem' metoduyla kırâat-i seb'a ve kırâat-i aşere okumuş ve Kur'ân'ı hatmetmiştir. Babasıyla birlikte hacca gitmiştir. Medine'de bulunduğu esnada Harem-i şerif imamı Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlih'ten cem' usulüyle kıraat okumuştur.⁷

İbnü'l-Cezerî, hac ibadetini yerine getirdikten sonra ilim tahsil etmek için çeşitli seyahatlere çıkmıştır. İlk seyahatini Mısır'a yapmıştır. Mısır'da Ebû Bekir İbnü'l-Cündî (ö.769/1377) ve İbnü's-Sâîğ (ö.776/1374) gibi âlimlerden cem' usulüyle kırâat-i seb'a tahsil eden İbnü'l-Cezerî, ilk eseri olan *et-Temhîd fi 'il-mi't-tecvîd*'i burada kaleme almıştır. Ardından Şam'a dönmüş ve Emeviyye Camiinde kıraat dersleri vermeye başlamıştır. İbnü'l-Cezerî, Emeviyye Camiinde bir yıl kadar ders verdikten sonra tekrar Mısır'a gitmiştir. Burada İbn Muhay-sın, A'meş ve Hasan-ı Basrî kıraatlerini tahsil etmiş ve Şam'a geri dönmüştür. Şam'da kaldığı yedi yıl boyunca bir taraftan ders okuturken diğer taraftan çeşitli İslâmî ilimlere dair icazetler almıştır. Üçüncü kez Mısır'a giden İbnü'l-Cezerî, burada kıraat ve hadis ilminin yanısıra fıkıh ve Arap dili gibi ilimlere de ağırlık vermiştir. Ardından tekrar Şam'a dönmüş ve Emeviyye Camiindeki derslerine devam etmiştir.⁸

İbnü'l-Cezerî'nin Şam-Mısır arasındaki yolculuğu Mısır Sultanı Kutlubeg ile arası bozulana kadar devam etmiştir. Sultan ile bazı sorunlar yaşayan İbnü'l-Cezerî, önce İskenderiye'ye, ardından Antakya'ya ve son olarak da Yıldırım Bayezid'in davetiyle m. 1396/1397 yılında Bursa'ya gelmiştir. Bursa'da Yıldırım Bayezid'in tarafından büyük bir ilgiye mazhar olan İbnü'l-Cezerî, burada kıraat dersleri vermeye başlamıştır. Bu süre zarfında Anadolu'da kaleme aldığı ilk eseri olarak kabul edilen *Nihâyetü'l-berere fi'l-kırâati's-selâs ez-zâide 'ale'l-'aşere (el-Kırââtü's-şâzze), en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr ve Tayyibetü'n-Neşr* adlı eserleri yazmıştır. İstanbul kuşatması ve Niğbolu savaşında Yıldırım Bayezid'in yanında yer almıştır.⁹

İbnü'l-Cezerî, Yıldırım Bayezid ile Timur arasında vuku bulan Ankara savaşına katılmış ve Sultanla birlikte esir düşmüştür. Böylelikle İbnü'l-Cezerî'nin

6 Ömer Kara, "İbnü'l-Cezerî: Hayatı ve Eserleri", *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 29.

7 İnfrad metodu; Kur'ân vecihleri her imam için bir hatim yapmak suretiyle öğrenilir ve öğretilirse bu tarike infirad tariki denir. Cem tariki ise bir hatimde bütün kıraat vecihlerini tedris ve kıraat etmektir. Bk. Kadir Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi -Kıraat ve Tefsir Eserleri Bağlamında-", *Uluslararası İbnü'l-Cezeri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 455.

8 Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi", 31-32, 455.

9 Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi", 456; Kara, *İbnü'l-Cezerî: Hayatı ve Eserleri*, 34-35.

Mâverâünnehir serüveni başlamıştır. Zira Timur, İbnü'l-Cezerî'yi yanında götürmüş ve Keş'te yaptırdığı medresede görevlendirmiştir. Timur'un ölümünden sonra Semerkant'tan ayrılan İbnü'l-Cezerî, Buhara, Herat, Yezd, İsfahan ve Şiraz'a gitmiştir. Gittiği yerlerde kıraat dersleri okutmuş, hatta Şiraz'da bir Dârü'l-Kur'ân inşa ettirmiştir. Yaklaşık on dört yıl boyunca burada ders veren İbnü'l-Cezerî, üçüncü kez haccetmek için yola çıkmıştır. Ancak yolculuğu esnasında Necd bölgesinde yer alan Uzeyne yakınlarında bedevî Arapların saldırısına uğramış ve deyim yerindeyse canını zor kurtarmıştır. Uzeyne'ye sığınan İbnü'l-Cezerî, burada da ilmî faaliyetlerine devam etmiş ve *ed-Dürre fî kırââtî's-selâseti'l-mütemmimeli'l-aşere* isimli manzum eserini kaleme almıştır. Bu olaydan bir yıl sonra hac vazifesini ifa eden İbnü'l-Cezerî, Şiraz'a geri dönmüştür. Beş yıl daha Şiraz'da tedris faaliyetlerine devam eden İbnü'l-Cezerî, yeniden yola revan olmuş ve sırasıyla Dimaşk, Kahire, Yemen ve Mekke'ye gitmiştir. Son kez hac vazifesini yerine getirdikten sonra Kahire, Dimaşk ve Basra üzerinden Şiraz'a geri dönmüştür. İbnü'l-Cezerî, 833/1429 yılında Şiraz'da vefat etmiş ve kendi yaptırdığı Dârü'l-Kur'ân'a defnedilmiştir.¹⁰

2. Hocaları

İbnü'l-Cezerî, henüz küçük yaşlarda başladığı ilim yolculuğu boyunca çok sayıda âlimden istifade etmiş ve geniş bir ilmî çevre içerisinde yetişmiştir. Kaynaklarda onun elliye yakın hocadan ders aldığı belirtilmekte olup, bu durum onun ilmî birikiminin ne denli güçlü ve çok yönlü olduğunu göstermektedir. Farklı şehirlerde ve ilim merkezlerinde bulunması, çeşitli ekollere mensup âlimlerle temas kurmasına imkân sağlamış, böylece hem kıraat hem hadis hem de diğer İslâmî ilimlerde derinlik kazanmıştır.

İbnü'l-Cezerî'nin hocaları arasında öncelikle erken döneminde ders aldığı ve temel ilmî formasyonunun şekillenmesinde etkili olan isimler dikkat çekmektedir. Ebû Abdillâh el-Cezerî (ö.785/1383), İbn Gavâlîc (ö.778/1376), Ebû Ali el-Hasen b. Abdullâh es-Serûcî (ö.764/1364), Ebü'l-Hasen Ali b. Abdurrahman el-Kudsî (ö.764/1362), Şihâbuddîn Ahmed b. İbrahim et-Tahhân (ö.782/1380), Ebû İshâk İbrahim el-Hamevî (ö.773/1371), Ebü'l-Meâlî İbnü'l-Lebbân (ö.776/1374), Ebû Abdillâh el-Endelûsî (ö. 770/1368), Ebû Muhammed el-Kurâşî (ö. 778/1375) gibi âlimler, onun ilmî gelişiminde önemli rol oynamıştır.

Bu isimler, farklı coğrafyalara ve ilmî geleneklere mensup olmaları bakımından İbnü'l-Cezerî'nin çok yönlü yetişmesinde belirleyici olmuştur. Bunun yanı sıra hocaları arasında yer alan ve biyografik kaynaklarda zikredilen pek çok

¹⁰ Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi", 456-457; Kara, *İbnü'l-Cezerî: Hayatı ve Eserleri*, 36-37.

âlim daha bulunmaktadır. Bunlar arasında İbnu's-Sellâr, Şihâbuddîn es-Selâmî (ö.770/1362), İbnu'l-Cündî, İbnu's-Sâîğ, Muhammed es-Sivâsî (785/1383), İbnü'l-Hebl (ö.779/1377), Abdurrahmân el-Vâsîfî (ö. 775/1373), Ebû Bekr el-Makdisî ve Ebû Abdullah et-Tûnûsî gibi isimler öne çıkmaktadır.¹¹

Bu geniş hoca ağı, İbnü'l-Cezerî'nin yalnızca belirli bir ilim halkasına bağlı kalmadığını, aksine İslâm dünyasının farklı bölgelerindeki ilmî birikimi bir araya getiren bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Onun hocalarının çeşitliliği, ilmî metodunun da zenginleşmesine katkı sağlamıştır. Bu da rivayet, kıraat ve hadis alanlarında güçlü bir isnad zincirine sahip olmasına imkân vermiştir. Nitekim bu durum, onun eserlerinde görülen sistematik yaklaşımın ve derin ilmî otoritenin en önemli dayanaklarından biri olarak değerlendirilebilir.

3. Öğrencileri

İbnü'l-Cezerî, ilim hayatı boyunca hem talebe hem de müderris kimliğini birlikte sürdüren nadir şahsiyetlerden biridir. Onun ilmî kişiliğinde dikkat çeken en önemli hususlardan biri, bulunduğu her ortamda öğrenme ve öğretme faaliyetlerini eş zamanlı olarak yürütmesidir. Gittiği şehirlerde bir yandan dönemin önde gelen âlimlerinden ders alarak bilgisini derinleştirirken, diğer yandan sahip olduğu birikimi talebelerine aktararak geniş bir ilim halkası oluşturmuştur. Bu yönüyle o, yalnızca bilgi aktaran bir hoca değil, aynı zamanda sürekli kendini geliştiren bir ilim yolcusu olarak öne çıkmaktadır.

İbnü'l-Cezerî'nin yetiştirdiği talebeler arasında en dikkat çekici grup, kendi çocuklarıdır. Ebû'l-Feth Muhammed (ö. 814/1411), Ebû Bekir Ahmed (ö. 859/1454), Ebû'l-Hayr Muhammed ve Selma bintü'l-Cezerî gibi isimler, onun ilmî mirasını aile içinde devam ettiren ilk halkayı teşkil etmektedir. Bu durum, onun ilme verdiği önemin sadece medrese ortamıyla sınırlı kalmadığını, aile hayatına da yansıdığını göstermektedir.

Bununla birlikte, onun talebe çevresi yalnızca ailesiyle sınırlı değildir. Dönemin siyasî ve ilmî çevrelerinden pek çok önemli isim de onun ders halkasında yer almıştır. Özellikle Yıldırım Bâyezid'in oğulları olan Sultan Muhammed, Sultan Mustafa ve Sultan Musa'nın onun öğrencileri arasında bulunması, İbnü'l-Cezerî'nin ilmî otoritesinin saray çevresine kadar ulaştığını göstermektedir. Bunun yanı sıra farklı coğrafyalardan gelen İbn Selâmet ed-Darîr, Ahmed b. Hüseyin es-Sivâsî, Ya'kûb b. Abdullah el-Hatîb ve Tebrizli âlimler gibi pek çok isim, onun derslerinden istifade etmiştir. Bu çeşitlilik, İbnü'l-Cezerî'nin ilmî etkisinin yal-

11 İbnü'l-Cezerî'nin hocaları hakkındaki bilgiler hakkında daha geniş bilgi için bk. İsmail Işık, *İbnü'l-Cezerî ve Câmiu'l-Esânîd Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 21 vd.; Kübra Türkmen, *İbnü'l-Cezerî ve "ed-Dürretü'l-Mudiyye" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12vd.

nızca belirli bir bölgeyle sınırlı kalmadığını, İslâm dünyasının farklı merkezlerine yayıldığını ortaya koymaktadır.

Ayrıca Yezd’de, Şemsuddîn Muhammed ed-Debbâğ el-Bağdâdî’nin başkanlığındaki bir ilim halkası ile Bursa’da İvaz Paşa gibi farklı meslek gruplarından şahsiyetlerin de onun öğrencileri arasında yer alması, İbnü’l-Cezerî’nin yalnızca medrese âlimlerini değil, toplumun farklı kesimlerini de etkilediğini göstermektedir. Bu durum, onun ilminin teorik olduğu kadar pratik ve yaygın bir karşılık bulduğunu da ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak İbnü’l-Cezerî hem güçlü bir öğrenci hem de etkili bir öğretici olarak geniş bir coğrafyaya yayılan talebe ağı sayesinde ilmî mirasını kalıcı hâle getirmiştir. Onun yetiştirdiği öğrenciler, farklı bölgelerde ilim halkaları oluşturarak bu mirası sonraki nesillere aktarmış ve böylece onun etkisi yüzyıllar boyunca devam etmiştir.

4. Eserleri

İbnü’l-Cezerî, çok yönlü ve üretken bir âlimdir. Kaynaklarda kıraat, hadis, siyer ve tarih gibi farklı alanlarda yüzden fazla eseri olduğu ifade edilmektedir. Burada onun kıraatle ilgili eserlerine yer verilecektir. İbnü’l-Cezerî’nin kıraatle ilgili eserlerinden bir kısmı şunlardır:¹²

1- *en-Neşr fî l-kırââtî l-‘aşr*: İbnü’l-Cezerî’nin kırâat-i aşere hakkındaki en mufassal eseridir. Bursa’da tamamlanmıştır. Bu eser, Ali Muhammed ed Dabba’nın tashih ve tahkikiyle Mısırdaki Muhammed Matbaasında neşredilmiştir. *En-Neşr*’in pek çok yazması mevcuttur. İstanbul’da Süleymaniye, Topkapı, Nuruosmaniye, Fatih; Ankara’da Milli Kütüphane ve Kayseri’de Raşid Efendi kütüphanesinde yazmaları mevcuttur.

2- *Tayyibetü’n-Neşr fî l-kırââtî l-‘aşr*: *en-Neşr*’in manzum hali olup 1019 beyitten oluşmaktadır. Bursa’da tamamlanmıştır. “*Elfiyye*” olarak da isimlendirilir. Eser manzum olarak kaleme alındığı için kolayca ezberlenmekte ve ilim talebelerine büyük kolaylık sağlamaktadır.

3- *Takrîbü’n-Neşr fî l-kırââtî l-‘aşr (et-Takrîb fî muhtasari’n-Neşr)*: Kıraat ilmini tahsil etmek isteyenlere kolaylık sağlamak için kaleme alınan eser, *en-Neşr*’in muhtasarıdır. Bursa’da tamamlanmıştır.

4- *ed-Dürre fî kırââtî’s-selâseti l-mütemmîme li l-‘aşere*: 240 beyitten oluşan eser Şâtîbî’nin *Hırzû l-emânî*’sinde yer verdiği yedi kıraati on kıraate tamamlamak için yazılmıştır. Şam’da tamamlanmıştır.

12 İbnü’l-Cezerî’nin eserlerine dair daha geniş bilgi için bk. Kara, *İbnü’l-Cezerî: Hayatı ve Eserleri*, 37; Altıkulaç, “İbnü’l-Cezerî”, 20/554-556; Ganim Kaddûrî Hamed, “İbnü’l-Cezerî’nin Tecvid İlmine Dair Çalışmaları”, *Uluslararası İbnü’l-Cezerî Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).

5- *Tahbîrû't-Teysîr fî kırââtî'l-e'immeti'l-'aşere*: İbnü'l-Cezerî, bu eserinde Dâni'nin yedi kiraati ele aldığı *et-Teysîr*'ine Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kiraatlerini de eklemiş, yani ona tamamlamıştır. Şam'da tamamlanmıştır.

6- *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*: İbnü'l-Cezerî'nin Mısır seyahati esnasında kaleme aldığı eser tecvid konularını ihtiva eden on bölümden oluşmaktadır. Şam'da tamamlanmıştır.

7- *Mukaddime (tü'l-Cezerî) fîmâ yecibü 'ale'l-kârî'i en ya'lemehû*: İbnü'l-Cezerî'nin en meşhur kitabı olarak kabul edilen bu eserinde mehâric-i hurûf, sıfât-ı hurûf, gunne, idgam vb. gibi usûlî ihtilafları ele almıştır. On baptan oluşan eserde toplamda 109 beyit bulunmaktadır. Şam'da tamamlanmıştır.

8- *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*: Mütevâtir, sahih ve şâz kiraatlerin yanısıra kiraat, kârî ve mukrî gibi kavramlara dair açıklamaların yer aldığı eserde kırâat-i seb'a ile kırâat-i aşere arasındaki ilişkiye de değinilmiştir.

9- *Hidâyetü'l-mehere fî tetimmeti (l-kırââtî)'l-'aşere*: Ebû Ca'fer el-Kârî, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kiraatlerinin kırâat-i seb'aya derç edildiği eser 352 beyitten meydana gelmektedir.

10- *Nihâyetü'l-berere fî'l-kırââtî's-selâs ez-zâ'ide 'ale'l-'aşere (el-Kırââtü's-şâzze)*: İbnü'l-Cezerî, bu eserinde İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî gibi şâz kiraatleri meşhur on kiraate eklemiştir. Nazm türünde kaleme alınan eser 450 beyitten oluşmaktadır.

11- *el-Elgâzû'l-Cezeriyye*: Müellifin kiraat ilminde tartışılan 40 meseleyi konu edindiği bu eser 43 beyitten teşekkül etmektedir.

12- *el-'İkdü's-semîn fî Elgâzi'l-kirâ'a: el-Elgâzû'l-Cezeriyye*'nin bizzat müellif tarafından yapılan şerhidir.

13- *et-Tezkâr fî rivâyeti Ebân b. Yezîd el-'Attâr*: 80 beyitten oluşan eserde Ebân b. Yezîd el-'Attâr'dan nakledilen kiraatlerden bir kısmı ele alınmaktadır.

14- *Tuhfetü'l-ihvân fî'l-hulfi beyne's-Sâtıbiyyeti ve'l-'Unvân*: İbnü'l-Cezerî bu eserinde Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî*'si ile Halef'in *el-'Unvân* isimli eseri arasındaki görüş farklılıklarını konu edinmiştir.

Yukarıda zikri geçenlerin dışında kiraat ilmine dair *Usûlü'l-kırâât ed-dâ'ire 'ale'hîlâfî'l-kirâât, Kifâyetü'l-elmâi fî şerhi kavlihi te'âlâ "ve kîle yâ arḍub-le'î, Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâ-i ricâli'l-kirâ'ât, Tetimmetü fî'l-kirâ'ât, ed-Dür-retü'l-mudiyye* adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir.¹³

13 İbnü'l-Cezerî'nin diğer eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Nesr* (İstanbul: İFAV, 2024), 201 vd.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilminden sonra en çok ilgi duyduğu alan hadis ilmidir. İbnü'l-Cezerî gençlik döneminden itibaren hadis sahasında pek çok âlimden ders alarak kendini yetiştirmiştir. Olgunluk çağında ise başta Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-sahih*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i olmak üzere birçok temel hadis eserini talebelerine okutmuştur. Ayrıca kendi kaleme aldığı *Şerhu'l-Mesâbih* gibi çalışmalarla bu alana katkı sağlamıştır. Hadis sahasındaki eserleri arasında özellikle dua ve zikir muhtevalı *Hisnu'l-Hasîn* dikkat çeker. Bu eserini, Timur'un Dımaşk'ı istilas sırasında bir sığınakta kaleme aldığı rivayet edilmektedir. Müellif daha sonra bu eserini *Miftâhu'l-Hisn* adıyla şerhetmiş, *'Uddetü'l-Hisn* adıyla da özetlemiştir. Söz konusu eserler, sonraki dönemlerde de ilim dünyasında ilgi görmüş ve çeşitli çalışmalara konu olmuştur.

İbnü'l-Cezerî, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini okuttuğu süre zarfında bu esere dair *el-Mus'adu'l-Ahmed* adlı bir çalışma kaleme almış, ayrıca *el-Müsnedü'l-Ahmed* adıyla da bir şerh yazmıştır. Bunun yanında, rivayet ilimlerini konu edinen yaklaşık 370 beyitlik *el-Bidâye fî 'Ulûmi'r-Rivâye*, iki ayrı kırk hadis derlemesi, hadis usûlüne dair *Mukaddime fî 'İlmi'l-Hadis*, Hz. Ali'nin faziletlerini ele alan *Esne'l-Metâlib* ve âlî isnad ile müselsel hadisler üzerine yaptığı çalışmalar da onun hadis alanındaki üretkenliğini göstermektedir. Bu eserler arasında en dikkat çekici olanlardan biri ise Beğavî'nin *Mesâbihu's-Sünne* adlı eserine yazdığı kapsamlı şerhtir.

İbnü'l-Cezerî'nin tabakat ve terâcim alanında yazdığı kitaplara da bir parantez açmak gerekir. Zira müellif, bu alanda yazdığı *Câmi'u'l-esânîd* adlı eserinde kendi hayatının yanı sıra hocaları hakkında da önemli bilgiler vermektedir. İbnü'l-Cezerî isnadı dinin temel unsurlarından biri olarak kabul etmiş ve eserinin merkezine bu kavramı yerleştirmiştir. Bu çerçevede, öncelikle isnadın mahiyetini ele almış, ardından kendi hayatına dair temel hatları ortaya koymuştur. İbnü'l-Cezerî, bahse konu eserinde ilim tahsil ettiği kırktan fazla hocanın biyografilerine yer vererek, her bir hocasıyla olan ilmî ilişkisini ve rivayet zincirlerini ayrıntılı biçimde zikretmiştir. Bununla birlikte, doğrudan ders almadığı hâlde görüşme imkânı bulduğu yirmi iki kıraat âliminin de biyografilerine yer vererek dönemin ilmî çevresini daha geniş bir perspektiften yansıtmıştır. Bu yönüyle *Câmi'u'l-esânîd*, yalnızca bir isnad derlemesi değil, aynı zamanda müellifin ilmî çevresini ve kıraat geleneğini belgeleyen önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u'l-esânîd* dışında *Nihâyetü'd-dirâyât fî esmâ'i ricâli'l-kırâât* (*Tabakâtü'l-kurrâ'i'l-kebîr*) ve *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'* (*Gâyetü'n-Nihâye fî esmâ'i ricâli'l-kırâât üli'r-rivâye ve'd-dirâye*) isimli eserlerinde de kıraat âlimlerine dair önemli malumatlar vermektedir.¹⁴

14 Ömer Kara, *İbnü'l-Cezerî: Hayatı ve Eserleri*, s. 38-39.

Sonuç olarak İbnü'l-Cezerî, hadis ve tabakât gibi farklı ilim sahalarına da ilgi duymuş olmakla birlikte, ilmî faaliyetlerinde önceliği kıraat ilmine vermiştir. Nitekim *en-Neşr fi'l-kirââtî'l- 'aşr*, *Tayyibetü'n-Neşr* ve *Mukaddime* gibi eserleri, bu alandaki derinliğini ve sistem kurucu rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Diğer alanlardaki çalışmaları onun çok yönlülüğünü yansıtırken, kıraat sahasındaki eserleri ise onu bu ilmin en önemli otoritelerinden biri hâline getirmiştir.

5. Kaynakları ve Katkıları

İbnü'l-Cezerî'nin eserleri incelendiğinde onun fıkıh, tefsir, hadis, siyer ve tarih gibi pek çok ilim dalında yetkin bir âlim olmakla birlikte kıraat ilmine ayrı bir önem atfettiği ve ömrünü kıraat öğrenme ve öğretmeye vakfettiği görülmektedir. Nitekim gerek hafızlığından önce gerekse hafızlığını tamamladıktan sonra kıraat ilmiyle yakından ilgilenmiş, sadece bu alanda elliye yakın âlimden ders almıştır. Bu âlimlerden kırâat-i seb'a ve kırâat-i aşere hatta şâz kıraatleri dahi defalarca okumuştur. Kur'ân-ı farklı âlimlerin kıraatine göre pek çok kez hatmetmiştir. Hac yolculuğu esnasında bedevilerin saldırılarından kurtulmak için sığındığı Uzeyne dahil olmak üzere Şam, Mısır, Keş, Semerkant, Buhara, Herat, Yezd, İsfahan, Yemen, Antakya, Bursa ve Şiraz gibi bir şekilde yolunun düştüğü yerlerde kıraat dersleri vermiş, gittiği bazı yerlerde dârukkurralar kurarak talebeler yetiştirmiştir. Tüm bunlar onun kıraat ilmine ne denli önem verdiğini kanıtlar niteliktedir.

Bu ilmî birikim ve tecrübe, İbnü'l-Cezerî'nin eserlerine de doğrudan yansımıştır. Özellikle kıraat alanındaki çalışmaları, kendisinden önceki ilmi mirasla güçlü bir irtibat içinde şekillenmiştir. Nitekim İbnü'l-Cezerî'nin en önemli kaynaklarını yukarıda zikredilen hocaları teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra kendisinden önce kaleme alınmış pek çok kıraat eserinden de istifade etmiştir. O, *en-Neşr* adlı eserinde yararlandığı kaynakları senetleriyle birlikte zikretmiştir. Bu bağlamda İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) *Kitâbü's-seb'a'sı*; Dâni'nin (ö. 444/1053) *et-Teyisr fi'l-kirââtî's-seb'* ve Câmî'u'l-beyân *fi'l-kirââtî's-seb'* adlı eserleri; İsmâil b. Halef'in (ö. 455/1063) *el-'Unvân fi'l-kirââtî's-seb'i*; Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Hirzü'l-emânî'si* ile Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *et-Tebşıra fi'l-kirââtî's-seb'* ve *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât* adlı eserleri, onun başlıca kaynakları arasında yer almaktadır.¹⁵

İbnü'l-Cezerî hem kendi zamanında hem de kendisinden sonrasındaki dönemlerde kıraat alanında otorite kabul edilmiştir. Onun bu denli meşhur olmasında kıraat ilmine yaptığı katkıların önemli bir rolü bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî,

15 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 156; Abdulhamit Birişik, "en-Neşr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/19.

özellikle kırâat-i aşere meselesine yoğunlaşmış ve onu sistemli bir hale getirmiştir. Ehline malum olduğu üzere kırâat-i seb‘a, Hz. Peygamberden nakledilen “Kur’ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur” hadisi üzerine bina edilmektedir.¹⁶ İlk dönem kıraat âlimleri, hadiste bahsi geçen yedi harften hareketle kıraatlerin yedi ile sınırlı olduğunu düşünmüşlerdir. İbn Mücâhid’in *Kitâbü’s-Seb‘a* adlı eseri ile başladığı belirtilen bu gelenek, Dâni’nin *et-Teyisîr* ve Şâtıbî’nin *Hırzû’l-emânî* isimli eseriyle yaygınlık kazanmıştır. Bu durum kırâat-i seb‘a dışındaki kıraatleri konu edinen eserlerin ihmal edilmesine yol açmıştır. İbnü’l-Cezerî’nin kıraat ilmindeki en önemli katkısı bahse konu hususu, yani kıraatlerin yedi ile sınırlı olduğu düşüncesini aşmasıdır.¹⁷

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbnü’l-Cezerî öncesinde kırâat-i aşereye değinen eserler telif edilmişti. Hatta Ebü’l-Alâ el-Hemedânî’nin (ö. 569/1173) *Gâyetü’l-ihstâr fî’l-kırââtî’l-‘aşr li-e’immeti’l-emsâr* adlı kitabı bu alandaki ilk çalışma olarak kabul edilmektedir. Hemedânî, bahse konu eserinde yedi kıraat âlimi arasında zikredilmeyenlere de yer vermiştir.¹⁸ İbnü’l-Cezerî, Hemedânî’nin açtığı yolda ilerlemiş ve yaygın kanaatin aksine, kırâat-i aşere düşüncesini öne çıkarmıştır. Bu çerçevede önce on kıraati kapsayan *en-Neşr fî’l-kırââtî’l-‘aşr*’ı yazmıştır. Ardından bahsi geçen eseri, *Tayyibetü’n-Neşr* adıyla nazma çevirmiş ve *Takrîbü’n-Neşr* ismiyle ihtisar etmiştir. Bunun yanı sıra Dâni ve Şâtıbî’nin eserlerinde yer alan yedi kıraati ona tamamlamak için *ed-Dürre* ile *Tahbîrû’t-Teyisîr*’i yazmıştır.¹⁹ Böylelikle on kıraati, kıraat eğitimine dahil etmiştir.

İbnü’l-Cezerî, eserlerinde yer verdiği on kıraatin sahih bir senedi bulunduğunu, nahiv kaidelerine ve Hz. Osman’ın hattına da uygun olduğunu belirtmiştir. İlk dönemlerinde on kıraatin tamamının mütevâtir olduğunu söyleyen İbnü’l-Cezerî, son dönemlerinde bu görüşünden vaz geçmiş, “mütevâtir” ifadesi yerine “sahih” kavramını tercih etmiştir. İbnü’l-Cezerî’nin çabaları neticesinde kırâat-i aşere sistemli bir hale gelmiş ve yaygınlık kazanmıştır.²⁰

İbnü’l-Cezerî’nin kıraat ilmine dair kaleme aldığı eserler kendinden sonrakiler için temel referans kaynağı olmuştur. Bu da kıraat ilminde oldukça geniş bir literatürün ortaya çıkmasına etki etmiştir. Aslında bu süreç bizzat müellifin kendisi tarafından başlatılmıştır. Zira o, eserlerinin bir kısmını şerh etmiş, bazılarını nazma çevirmiş ve diğer bir kısmını da ihtisar etmiştir. Bu süreç sonraki âlimlerin

16 Yedi kıraatle ilgili daha geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023).

17 Birişik, “Kıraat”, 25/426-427; a.mlf., *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 104-109.

18 Tayyar Altıkulaç, “Ebü’l-Alâ el-Hemedânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/286-287.

19 Altıkulaç, “İbnü’l-Cezerî”, 20/553-554; Taşpınar, “XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü’l-Cezerî Etkisi”, 457 vd.

20 Altıkulaç, “İbnü’l-Cezerî”, 20/553.

söz konusu eserler üzerine yaptığı çeşitli çalışmalarla daha da gelişmiştir. Bu çerçevede ilk çalışmanın sahibi müellifin de muasırı olan Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne el-Halebî'dir (ö. 833/1429). Halebî de tıpkı İbnü'l-Cezerî gibi *en-Neşr*'i ihtisar etmiştir. Mustafa İzmîrî'nin de aynı eser üzerine bir ihtisar çalışması mevcuttur.²¹

İbnü'l-Cezerî'nin, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-'aşr* adlı eseri -yine müellif hayatta iken- oğlu Ebû Bekir Ahmed (ö. 827/1424) tarafından şerh edilmiştir. Bu eserin bir diğer şârihi İbnü'l-Cezerî'nin öğrencisi olan Ebü'l-Kâsım Muhammed b. en-Nüveyrî (ö. 857/1453)'dir. Nüveyrî, Gazze'de bulunduğu sırada ondan hocasının bahse konu eserini şerh etmesi talep edilir. O da bu talebe olumlu karşılık vererek eser üzerine şerh yazmıştır.²² Buradan hareketle İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinin daha o hayatta iken okutulduğu sonucuna varılabilir.

Cumhuriyet dönemi ve modern dönemde de İbnü'l-Cezerî'nin bahse konu eseri üzerine birtakım çalışmalar yapılmıştır. Nitekim Mûsâ Cârullah (1875-1949) *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-'aşr* adıyla bu eseri şerhetmiştir. Tayyibe üstadı olarak anılan merhum Mehmet Rüştü Aşıkutlu'nun, (1901-1980) *Tayyibe Tercümesi ve Tayyibe Şerhi* adında iki çalışması bulunmaktadır.²³ Muhammed Sâlim Muhaysin, *Tayyibetü'n-Neşr*'i esas alarak Ezher'deki kıraat talebeleri için *el-Mühezzeb fi'l-kırââtî'l-'aşr ve tevcîhuḥâ min tarîkı Tayyibeti'n-Neşr* adıyla bir çalışma yapmıştır. Ali Osman Yüksel ise "*İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*" adlı çalışmasında "*Tayyibetü'n-Neşr*"in baştan itibaren 432 beytinin Türkçe'ye tercüme ve izahını yapmıştır.²⁴

İbnü'l-Cezerî'nin günümüze kadar yaygın etkisi olan bir diğer eseri *el-Mukaddime*'dir. *Mukaddime*, tecvid konularının tamamını ihtiva etmesi, manzum olarak telif edildiği için kolayca ezberlenebilir olması gibi özellikleri hâiz olmasından ötürü ilim talebelerince çokça rağbet görmüştür. Kütüphanelerde yüzden fazla yazma nüshası bulunan eser üzerine şerh, hâşiye ve muhtasar gibi pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlardan biri İbnü'l-Cezerî'nin oğlu Ebû Bekir Ahmed tarafından *el-Ḥavâşî'l-Müfvehhime fi şerhi'l-Mukaddime* adıyla yazılan hâşiyedir. Müellifin diğer eserleri üzene de benzer türde çok sayıda çalışma bulunmaktadır. İbnü'l-Cezerî ve eserleri hakkında akademik çalışmalar da yapılmaktadır.²⁵

21 Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi", 458.

22 Taşpınar, "XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü'l-Cezerî Etkisi", 458.

23 Emin Aşıkutlu, "Aşıkutlu, Mehmet Rüştü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/6.

24 Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 181 vd.

25 Yakup Yüksel, "Cumhuriyet Dönemi'nde (1923-2018) İbnü'l-Cezerî Hakkında Yapılan İlmî Çalışmalar: Tespit ve Tahliller", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 897-901.

İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmine katkı sunduğu bir diğer alan ise tabakât türündeki eserleridir. Müellif bu eserlerinde kendisi, hocaları ve diğer kârilere olmak üzere pek çok kıraat âlimi hakkında önemli bilgi vermektedir.²⁶

Sonuç

İbnü'l-Cezerî kıraat alanında yapmış olduğu çalışmalarla öne çıkmıştır. Onun bu denli öne çıkmasında küçük yaşlardan itibaren özellikle kıraat alanında gerek Şam gerekse Mısır, Mekke, Medine vd. şehirlerdeki farklı pek çok âlimden ders alması ve kıraat ilmine dair eserleri okuması, yani kendisinden önceki ilmî birikimi iyice hazmetmesi etkili olmuştur. İbnü'l-Cezerî, yazmış olduğu eserlerle kıraat-ı aşere fikrini sistemleştirmiş ve kabul görmesini sağlamıştır ki bu onun kıraat ilmine sunduğu en önemli katkı olarak kabul edilmektedir.

İbnü'l-Cezerî, çeşitli amaçlarla yapmış olduğu seyahatlerde az ya da çok kıraat dersleri vermiş ve talebeler yetiştirmiştir. Bu durum bir taraftan onun tanınırlığını attırırken, diğer taraftan fikirlerinin İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine ulaşması ve yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur. Öte taraftan Yıldırım Bayezid ve Timur gibi dönemin sultanlarının ona hürmet etmesi de onun şöhretini arttıran önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır.

İbnü'l-Cezerî, henüz hayatta iken bazı âlimlerin onun eserleri üzerine bir takım çalışmalar yapması ve söz konusu eserlerden bir kısmının medreselerde okutulması hem müellifin hem de eserlerinin ilim çevrelerinde ne denli etkili olduğunun bir göstergesidir. Bu etkinin günümüzde de devam ettiğini söylemek mümkündür. Zira İbnü'l-Cezerî ve eserleri ilahiyat alanında yapılan farklı türdeki akademik çalışmalara konu olmaktadır.

Kıraat ilmindeki çalışmalarıyla İslâm düşünce tarihinde önemli bir yer edinen İbnü'l-Cezerî ve eserlerine dair yapılan çalışmalara her geçen gün bir yenisi daha eklenmektedir. Bu durum müellifin ilmî birikiminin tüm yönleriyle ortaya konulması açısından takdire şayandır. Ancak doğrudan onun eserleri üzerine gelişen literatürü konu edinen bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Her ne kadar İbnü'l-Cezerî ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda bu hususa dair bazı bilgiler verilse de bu konuda kapsamlı ve müstakil çalışmaların yapılmasına ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Zira bu tür çalışmalara İbnü'l-Cezerî'nin İslâm düşünce- sindeki yeri ve etkisi daha iyi anlaşılabilir.

26 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/556-557.

Öte taraftan İbnü'l-Cezerî'nin sultanlarla olan ilişkisi, âlim-siyaset etkileşimi; bedevilerin saldırısına uğraması ise o toplumun sosyo-kültürel yapısı hakkında önemli veriler sunmaktadır. Dolayısıyla hem İbnü'l-Cezerî hem de diğer âlimlerle ilgili yapılacak olan çalışmalarda bu vb. hususların da dikkate alınması faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akakuş, Recep. “İlm-i Kıraat Otoritelerinden: İmam Cezeri ve Torunu Kasım Paşa”. *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* 26/4 (1990), 3-31.
- Altıkulaç, Tayyar. “Ebü’l-Alâ el-Hemedânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. “İbnü’l-Cezerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Askalânî, İbn Hacer. *İnbâ’ü’l-gumr bi-ebnâ’i’l-‘umr*. Mısır: Licne İhyai’t-Türa-si’l-İslâmiyye, 1969.
- Aşikkutlu, Emin. “Âşikkutlu, Mehmet Rüştü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/6. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Birişik, Abdulhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdulhamit. “en-Neşr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/19. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 4. Basım, 2023.
- Hamed, Ğanim Kaddûrî. “İbnü’l-Cezerî’nin Tecvid İlmine Dair Çalışmaları”. *Uluslararası İbnü’l-Cezeri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Işık, İsmail. *İbnü’l-Cezerî ve Câmiu’l Esânîd Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü’n-Nihâye fî tabakâti’l-kurrâ’*. Mısır: Bergstraesser, 1932.
- Kara, Ömer. “İbnü’l-Cezerî: Hayatı ve Eserleri”. *Uluslararası İbnü’l-Cezeri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Taşpınar, Kadir. “XV. Yüzyılda Kıraat İlminde İbnü’l-Cezerî Etkisi -Kıraat ve Tefsir Eserleri Bağlamında-”. *Uluslararası İbnü’l-Cezeri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Türkmen, Kübra. *İbnü’l-Cezerî ve “ed-Dürretü’l-Mudiyye” Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV, 2024.

Yüksel, Yakup. “Cumhuriyet Dönemi’nde (1923-2018) İbnü’l-Cezerî Hakkında Yapılan İlmî Çalışmalar: Tespit ve Tahliller”. *Uluslararası İbnü’l-Cezeri Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A‘lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arab ve’l-müsta‘rebîn ve’l-müsteşrikîn*. Beyrut: y.y., 1969.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Bilgi, Varlık ve Tanrı: Kelâm ile Meşşâî Felsefenin Yaklaşımları

Esmâ Kotan Türkmen

Orcid ID: 0009-0003-3113-1775

Yüksek Lisans Öğrencisi | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: kotanesma2541@gmail.com

Giriş

İslâm düşüncesi kendi tarihi içerisinde varlık hakkında araştırma yapan ve külli bir ilim olma iddiasında bulunan üç büyük geleneği barındırır: kelâm, felsefe ve tasavvuf. Bunlar içerisinde kelâm ilmi başlangıcı itibariyle mutlak manada varlığı ele alma hedefi güden bir ilim olmamakla birlikte yoğunlaştığı tartışmalar zamanla kuşatıcı bir âlem tasavvuru ortaya koymayı gerektirmiş ve hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren varlık araştırması yapan bir ilim haline gelmiştir. Bu manada kelâm ilmi insan, âlem ve tanrı hakkındaki açıklamalarıyla bir bütün olarak mevcudu ele alan İslâm düşüncesindeki ilk bilimsel akla tekabül eder. İslâm'ın ayırıcı hususlarını koruma ve nasları dikkate alarak tanrı-âlem ilişkisini ortaya koyma iç güdüsüyle hareket eden kelâmcıların ürettiği teoriler, âlemin varlığının dinî ve aynı derecede aklî bir açıklamasını yapmayı hedefler. Bu manada kelâmcılar ortaya koydukları teorileri; şeyler arasında zorunlu bir nedenselliğin olmaması, Allah'ın kâdir-i muhtar bir tanrı olduğu ve âlemin yoktan yaratılmışlığı gibi kelâma has karakteristik ilkelerle şekillendirmişlerdir.

İslâm meşşâîliği ise, hicri ikinci yüzyılda kurulan ve İslâm düşüncesindeki ilk bilimsel aklı temsil eden kelâm ilminin yanında, ondan temel ilkeleri itibariyle farklılaşan ikinci bir bilimsel akıl olarak belirir ve filozoflar olarak bilinen epistemik cemaati ifade eder. Özelde kelâm ve tasavvuf gibi tümel dinî bilimlerin genelde ise bir bütün olarak dinî bilimlerin karşısına konumlanan meşşâîliğin dinî bilimlere mukabiliği, dinî bilimler geleneğinin naslar etrafında teşekkül etmesine karşın felsefenin naslardan hareketle yapılmaması sebebiyledir. Bu manada aslında meşşâîliği karakterize eden üç temel unsur; kozmolojide madde-suret

teorisi, epistemoloji/metodolojide burhan teorisi ve ontolojideki katı nedensellik ilkesidir.

Bizim bu makalede hedefimiz; varlık hakkında külli araştırma yapma iddiasında olan, ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik konular hakkında farklı ve birbirine alternatif açıklamalar getiren bu iki büyük geleneğin bilgi, varlık ve tanrı tasavvurlarındaki temel kabullerini karşılaştırmaktır. Çalışmanın sınırları çok geniş gözükmeyle birlikte buradaki temel amacın hangi mezhep veya döneme ait olduğundan bağımsız olarak, bir alimi ‘kelâmcı’ kılan asli unsurları ve bir meşşâî filozofu filozof yapan sınırları ortaya koymak olduğunu belirtmek gerekir. Bu doğrultuda ele alınan bilgi ve varlık gibi ana meseleler ise aslında söz konusu düşünce geleneklerinin teorik sınırlarını görünür kılmak ve somutlaştırmak için kullanılan birer tatbik alanıdır. Bu bağlamda takip edeceğimiz yöntem ise karşılaştırma ve kavram analizi yöntemleri olacaktır.

1. Bilgi

İslâm düşünce tarihinde bilgi kavramı, farklı akımlar tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. İslâm terminolojisinde genel olarak “el-ilm” ve “el-ma’rife” terimleriyle ifade edilen bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişki veya bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak ele alınmıştır.¹

Varlığın bütününe ilişkin hakikat araştırması iddiasında bulunan ilimler arasında gerek kelâm gerekse de meşşâî felsefe geleneği, bu amaçlarını yerine getirmek için öncelikle bir epistemoloji ortaya koymak zorunda kalmışlardır. Zira bilgi, gerçeğe ilişkin bir olgudur ve varlığa dair birçok alanda söylem/bilgi üretme iddiasında bulunan ilimlerin, öncelikle bilginin ne olduğu veya söylemlerinin bilgi değerini ortaya koymaları gerekir. Bu sebeple kelâmcılar epistemolojik çalışmalarını “Bilgi mümkün müdür?” ve eğer mümkünse “İnsan nasıl bilebilir?” soruları üzerinden bilginin imkânı, kaynakları ve elde ediliş yolları bağlamında şekillendirmişlerdir.² Meşşâî felsefe ise bilgi meselesini belli oranda mantık, genel olarak da “ilm’n-nefs” yani psikoloji bağlamında ele alarak epistemolojisini rasyonel psikoloji çerçevesinde ortaya koymuştur.³ Bu iki geleneğin temel yaklaşımlarını belirlemek adına burada bilgi teorisinin üç sacayağı olan öznenin mahiyeti, bilişsel yetiler (idrak güçleri) ve bilginin mahiyeti incelenecektir.

1 Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/157.

2 Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2024), 87.

3 Taylan, “Bilgi” 6/159-160.

1.1. Bilen Öznenin (İnsanın) Mahiyeti

Epistemolojide bilen öznenin mahiyeti problemi, insanın bilişsel faaliyetinin nereye irca edileceği sorusuna cevap olması açısından önemlidir. Kelâm geleneği insanı, temelde ilahî teklife muhatap olması bakımından değerlendirir ve insanın mahiyeti hususunda başka hiçbir ekolde bir benzeri görülmeyecek kadar çeşitli tanıma sahiptir.⁴ İnsanın sadece renk, tat ve koku gibi birçok arazdan meydana geldiğini düşünen Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), insanın, bedeninin bütünlüğü olduğunu düşünen Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), insanın ruh ve bedenden oluştuğunu düşünen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Nazzâm (ö. 231/845), Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Ehli Sünnet imamlarının çoğunluğu gibi insanın ruh ve bedenden oluştuğunu iddia eden teorilerden insanın sadece bedenden ibaret olduğunu söyleyen teorilere varıncaya dek kelâm geleneği insanın mahiyeti hakkında farklı görüşler ortaya koymuştur.⁵ Kelâmcılar, en azından mütekaddim dönemde, hangi teorik fiziği benimserse benimsesin bütün yaratılmışların eşbiçimli olduğu ve tanrı dışındaki her şeyin maddî olduğu ilkesiyle varlık düşüncelerini “maddî olan” ve “maddî olmayan” ayırımına dayandırmışlardır.⁶ Bu bakımdan insanın ruh ve bedenden oluştuğunu benimseyen kelâmcılar, ruhun bedene sirayet etmiş, yerleşmiş veya bedenle birlikte olan latif bir cisim olduğunu savunur. Böylece her ne kadar duyu algılarımızla idrak edilemese de ruh da bir cisimdir.⁷

Meşşâî felsefede ise insan, kelâm geleneğinin aksine maddi değil, dış dünyada manevi halde bulunan aklî bir cevher olarak nefis/ruh ve cisimsel bir cevher olarak bedenden müteşekkildir. Beden ve nefis farklı iki türden cevherlerdir ve aralarındaki ilişki ruhun bedene veya herhangi bir yere yerleşmesiyle değil, beden ile ruhun birlikteliğiyle (mukârenet) açıklanır.⁸

Buradan hareketle kelâm ve meşşâî geleneklerinde bilen özne kavramı, aslında insanın mahiyetine dair ontolojik bir tartışmanın sonucudur. Her iki gelenek de “Bilen kimdir?” sorusuna, ruh-beden ilişkisi ve idrak yetileri üzerinden farklı yanıtlar verirler. Filozoflara göre bilen özne, biyolojik bedenden bağımsız, tözsel bir yapıya sahip olan yani aklî bir cevher olarak nefis-i nâtıkadır. Kelâmcılar ise filozofların soyut nefis kavramına mesafeli dururlar. Buna göre kelâmcıların çoğu

4 Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 34.

5 Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, 95-100.

6 Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 32; Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, 98. Muammer'in belli oranda Kelâmdaki Tanrı harici her şeyin cisimsel olduğu varlık kabulünün dışına çıktığı iddiasına dair bk. Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, 100-103.

7 Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 32.

8 Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022), 55.

için bilen özne, belli bir biçime ve hayata sahip olan atomların ve arazların (cevher-i ferd) birleşmesiyle oluşan insan organizmasıdır.⁹

Bu iki yaklaşım arasındaki en köklü kopuş nefis kavramında tezahür eder. Çünkü meşşâî gelenekte nefis; arazlardan ârî, gayrimaddi ve mütehayyiz olmayan mücerret bir varlıktır.¹⁰ Bu tanımın zorunlu neticesi olarak nefis, hâdis değil; ezeli ve ebedî (kadîm) bir mahiyete bürünür. Kelâm ilmi açısından bakıldığında ise bu durum kabul edilemezdir. Zira kelâmın temel ilkelerinden biri, cevherlerin arazlardan hâli olamayacağı gerçeğidir¹¹ ve arazın yokluğu, hâdislik vasfının yitirilmesi, bu da arazi olmayan bir varlığın sonradan yaratılmışlığının ispat edilememesi demektir. Dolayısıyla meşşâîlerin akıl ve nefis gibi varlıklara atfettiği mücerretlik ve ezeliyet, kelâmcıların tenzih ilkesini zedeleyerek kadîm varlıkların çokluğu (taaddüd-i kudemâ) problemiyle karşı karşıya bırakır. Sonuç olarak filozoflar özneyi metafiziksel bir akıl varlığı olarak kurgularken; kelâmcılar özneyi, Allah'ın muhatabı olan, duyan, gören ve akleden sorumlu bir beşer olarak konumlandırır.

1.2. İdrak Güçleri

Kelâm geleneğinde varlık düşüncesinin maddi ve gayr-i maddi ayırımına dayandığını ifade etmiştik. İdrakler ve idrak ediş şekilleri de buna bağlı olarak şekillenir. Yani bahsi geçen iki farklı varlık tarzı kendilerine göre iki farklı biliş tarzını gerektirir. Kelâm geleneğinde maddi varlıkların, duyularla algılanan “mahsûsât”; gayr-i maddi varlıkların, akıl veya nazar gücüyle algılanan “ma’kûlât” olarak adlandırılması üzerinden insanın, bilgi elde etmeye yönelik duyular ve akıl yürütme (nazar) şeklinde iki gücü olduğu belirlenmiştir.¹² Bilgi konusunda “haber”in bağlayıcılığı meselesi ise, kelâm geleneğini meşşâî gelenekten ayıran önemli bir unsurdur. Şayet kelâmcılara göre bir şey duyularla algılanmıyor ve akılla da bilinemiyorsa onu haberle bilmekten başka bir yol yoktur. Böylesi durumlarda kastedilen kesin haber ise ancak peygamberlerden alınan haberdır. Böylece kelâm geleneğinde bir şeyi bilmenin akıl, duyular ve nakil olmak üzere üç yolu vardır.¹³

İnsan beş duyu aracılığıyla dış dünyaya açılırken zaruri ve duyular yoluyla bilinmeyen şeyler hakkında “nazar” veya “istidlal” gücüyle bilgi elde edilir. Kelâm geleneğinde nazar ile zorunlu olarak bilinmeyen bir şeye yani “mükteseb”

9 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul, 2025), 2/1212.

10 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/1212.

11 İlhan Kutlu, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/454.

12 Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, 106-108.

13 Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/197.

bilgiye ulaşmak kastedilir ve en genel anlamıyla nazar, bilinenlerden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eder.¹⁴

İslâm filozoflarında ise insanın beden ve ruh/nefsten meydana gelişinin bir uzantısı olarak hem beden hem de nefis, kendi varlık kategorisine uygun şekilde güçlere sahiptir. Bedende beş dış beş de iç olmak üzere on güç bulunur: Dış güçler beş duyu iken iç güçler beynin farklı bölgelerinde bulunan ve farklı işlevlere sahip hiss-i müşterek, hayal, vehim, hafıza ve zâkiredir. Tek fiili bilmek olan insânî nefse özgü güç ise akletmektir. Bedensel güçlerin tamamı maddî olduğu için algıladıkları her türlü bilgi cisimsellikle ilişkiliyken aklın/nefsin idraki, herhangi bir anlam veya suretin tam bir soyutlukla kavranmasıdır.¹⁵ Bahsi geçen bu kavrama ise ancak faal akıldan gelen feyizle olabilir. Buna göre idrak mekanizması söz konusu olduğunda iki gelenek arasındaki temel farklardan biri idrak sürecinin meşşâilikte çok katmanlı, kelâmda ise daha sade bir yapıda ele alınmasıdır. Meşşâiler, bilginin oluşumunu dış duyulardan başlatıp faal akıl ile kurulan kozmolojik bağa (ittisal) kadar uzanan karmaşık bir soyutlama silsilesi olarak kurgularken kelâmcılar bu dolaylı yapıyı ve iç duyular kuramını devre dışı bırakarak daha yalın bir idrak modeli benimserler. Onlar için bilgi; beş duyu ve aklın nesneyle doğrudan temasıdır.

İdrak güçleri açısından konuşulması gereken en temel farklardan biri de aklın ontolojik statüsüdür: Filozoflar akli metafiziksel bir cevher olarak görürken,¹⁶ kelâmcılar onu bir töz değil, insana bahşedilen ve idrak yetisini sağlayan hâdis bir meleke olarak tanımlarlar.¹⁷ Bu bakımdan iki geleneğe göre de idrak güçleri bilen öznenin mahiyetine ilişkin olarak şekillenir.

1.3. Bilginin Mahiyeti

Kelâm geleneğinde bilgi, zorunlu ve iktisâbî olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrım bilginin kaynağıyla ilişkili olarak yapılır ve kaynağı kişinin kendisi olan bilgi ihtiyarî/iktisâbî, kaynağı kişinin kendisi olmayan bilgi de zarûrî olarak adlandırılır.¹⁸ Kelâm geleneğindeki akıl tanımlarından biri olan aklın “zarûrî bilgiler bütünü” olduğu, zarûrî bilginin de kişinin dahil olmadan meydana gelen ve hiçbir şekilde nefsten uzaklaştırılması mümkün olmayan bilgi anlamına geldiği malum-

14 Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhîde Kıyası)”, *İslâm’da Metafizik Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 270-271.

15 Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 56-59.

16 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/1232.

17 Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242-243.

18 Zarûrî bilgiler ya akılda verili bulunan ya da duyulardan biriyle elde edilen bilgiler; ihtiyarî bilgiler ise ne akılda bulunan ne de duyulardan biriyle elde edilmeyen, aksine akıl yürütmeye ulaşılan bilgilerdir. Böylece zarûrî bilgiler, vasıtasız ve vasıtalı; vasıtasızlar bedihî veya fitrî, vasıtalıları ise duyu bilgileri olarak adlandırılır. Bk. Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, 137.

dur.¹⁹ Bilginin mahiyetine ilişkin kelâmı, meşşâî felsefeden ayıran en temel olgulardan biri budur. Zira kelâmı, meşşâî felsefede kabul edilmeyen “doğuştan gelen bilgi” kategori vardır. Mükteseb bilgilerin de varlığını kendisinden aldığı bu ilk/zaruri bilgiler, aslında bilginin imkânını sağlayan şeydir. Yani kelâmı, bilginin oluşmasını sağlayan şey, “bir şey ya vardır ya yoktur” gibi Allah tarafından doğrudan yaratılan ilk bilgilerdir (el-ilmü’l-mübteda). Bu bilgilerin filozoflardaki evvelî bilgilere karşılık geldiği düşünülse de aradaki fark, kelâmcıların bu tür bilgilerin oluşmasında duyu algılarının hazırlık sürecini şart koşmamasıdır.

İslâm felsefesinde bilgi, bir önceki bölümde bahsettiğimiz beden ve nefisteki güçlerin varlık tarzına uygun şekilde meydana gelir. Buna göre bedende bulunan dış ve iç güçler maddi olduğundan maddi idrakin ötesine geçmeleri mümkün değildir. Dış güçler kendi idrak nesnelerini bir bütün olarak algıladıktan sonra bu idrakler iç güçlerden olan hiss-i müşterekte birleştirilir ve buradan hayal ve vehim güçlerine geçerek birleştirme/ayırıştırma işlemlerine tabi tutularak soyutlanır.²⁰ Her ne kadar iç güçlerde gerçekleşen bir soyutlama işleminden bahsedilse de bu güçlerin maddi olmasının bir getirisi olarak yaptıkları soyutlama işlemi hala daha cisimsellik ile ilişkilidir. Nefsin tamamen aklî bir cevher olmasından dolayı da iç güçlerden herhangi bir şeyin nefse geçmesi mümkün değildir. Bu manada dış ve iç güçlerde gerçekleşen süreç bir nevi hazırlık süreci olmakla birlikte nefsin idraki üzerinde bir etkiye sahip değildir.

Meşşâî felsefede nefsin bilmesi, ancak ve ancak faal akıldan gelen feyzle gerçekleşir. Hazırlık süreci gereği gibi yerine getirildikten sonra bilgi dediğimiz “bir nesnenin suretinin nefste meydana gelmesi”, faal akıldan gelen feyz sayesinde. Dolayısıyla nefiste meydan gelen bilginin kaynağı, metafizik illetir. İster iç ister dış güçlerde gerçekleşen bütün süreç, faal akıldan gelecek feyz sayesinde aklın idrak edişi için bir hazırlıktan ibarettir.²¹ Kelâmcılar ise soyutlama mekanizmasından daha çok kesinlik ve gerçekliğe uygunluk üzerine yoğunlaşırlar,²² burada bilgi bir sıfat/araz olarak nesnenin olduğu gibi kavranmasıdır.

Bilgi başlığı altında her ne kadar yöntem konusunu ele almayacak olsak da meşşâî felsefe ve kelâmın bilgi teorisinde önemli bir ayrım noktası olduğundan bu iki geleneğin mantık ya da istidlal yöntemini kullanmadaki temel farkı şöyle ifade edebiliriz: Her iki ekol de kesbî bilgi üretiminde mantık ve istidlal yöntemini benimsemiştir. Ancak filozoflar, bütün sistemlerinde kabul ettikleri nedensellik

19 Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, 130-132.

20 Güçlerin işlevlerinin detayı için bk. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 67-79.

21 Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle İslam Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf ile Olan İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 385.

22 İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/112.

ilkesinin bir getirisi olarak öncüller ve sonuç arasında aklî zorunluluk götürken; kelâm geleneği bu ilişkiyi ifade eden farklı görüşler ortaya koymakla birlikte ortak payda olarak aklî zorunluluğu kabul etmezler.²³ Öyleyse kelâm ve meşşâî felsefenin bilgi teorisindeki temel farklılık, meşşâîlerin nedensellik ve madde-suret kabulü; kelâmcıların ise bu iki teoriyi reddeden yaklaşımıdır.

2. Varlık

Gerek meşşâî felsefede gerek kelâm geleneğinde metafiziğin en temel konusu varlıktır. İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) konusu varlık olan metafiziğin kısımları; tanrı (teoloji), varlığa yüklenen en genel kavramlar (ontoloji), özel ilimlerin ilkeleri (mebâdî) ve türev konular olarak nübüvvet ve ahirettir. Râzî'yle (ö. 606/1210) birlikte yeni bir sürecine giren kelâmda metafiziğin kısımları ise kelâmî fikir ve kavramlarla desteklenmiş bir ontoloji, teolojiye temel olması bakımından araç ilimler konumuna gelmiş tabîyyât ve Allah'ın ilk sebep olarak değil de yaratıcı olarak belirli sıfat ve isimlerinin ele alındığı teolojidir.²⁴ Biz buradaki varlık başlığı altında, bazen maddede bazen de soyut varlıklarda olanı, yani bir bütün olarak varlığa ilişen genel kavramları araştıran ontolojiyi (el-ilmü'l-küllî/el-umûru'l-âmmе)²⁵ kelâm ve meşşâî felsefe gelenekleri açısından ele alacağız.

Bilindiği üzere müteahhir dönemde kelâm ilmi, varlığa dair felsefedeki belli kavramları metafizik arka planlarından arındırarak kendi bünyesine almıştır. Bu da varlığa dair bazı ayrımları hem meşşâî felsefede hem de kelâm ilminde görmemize sebebiyet vermiştir. Oluşan bu müşterek terminoloji alanı içerisinde biz; kıdem-hudûs, varlık-mahiyet, vücûp-ımkân-ımkânsızlık ve illet-ma'lûl gibi varlığa dair ayrımları ele alan kavram çiftleri üzerinden kelâm ve felsefenin ontolojik farklarını inceleyeceğiz.

2.1. Kadîm-Hâdis Ayrımı

Kelâm ilminin varlığa dair en temel ayrımı olan kadîm-hâdis ayrımında terim olarak kıdem, “Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması”²⁶ anlamına gelirken hudûs, “sonradan meydana gelmek”²⁷ demektir. Kelâmda kadîm-hâdis ayrımı aslında tanrı-âlem ayrımıdır.²⁸

23 Mu'tezilî kelâmcıların tevlid ve Eş'îrîlerin âdet teorisini benimsemesi gibi. Ayrıntısı için bk. Osman Demir, “Tevlid Teorisi”, *İslam'da Metafizik Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023); Osman Demir, “Âdet Teorisi”, *İslam'da Metafizik Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 1150-1164.

24 Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 313-316.

25 Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, 317.

26 Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 186.

27 Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 131.

28 Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 38.

Buna göre varlık bakımından tanrı ile âlem birbirinden tamamen ayrı birer ontolojiye sahiptir. Yine kelâm geleneğinde bu ontolojik kabulün bir alt cümlesi olarak tanrı haricindeki tüm varlıklar eşbiçimlidir.

Tanrı ve âlem hakkında ezellilik, zorunluluk, materyalist, ikici veya doğacı birçok varlık tasavvuruna karşı kelâm geleneğinde âlemin varlığı; herhangi bir madde ve zaman öncelenmesi olmaksızın yoktan yaratılmış, sonradan meydana gelmiş ve tanrının varlığı da özgür bir irade ve mutlak bir kudrete sahip zât olarak kadîm-hâdis ayrımı üzerinden ele alınmıştır.²⁹

Filozoflara gelince onların terminolojisinde kıdem ve hudûs kavramları kelimcilerinkinden farklıdır. Kelâmcılara göre Allah ve sıfatları dışındaki her şey (âlem) zaman ve zât bakımından hâdis iken filozoflar için bu durum zât bakımından olup zamansal anlamda kabul edilmemektedir. Meşşâî felsefede imkân ve zorunlulukla yakın bir ilişki içerisinde olan hudûs kavramı, Allah-âlem ilişkisinde mûcib bi’z-zât ile fâil-i muhtâr Allah anlayışlarıyla da yakından alakalıdır. İbn Sînâ hudûs ve kıdemi zâtî-zamânî ve mutlak-kıyâsî vb. olmak üzere ikili takسیمlerle açıklamıştır. Buna göre o, kadîm olan şeyin bazen kadîm bi-zâtihî bazen de kadîm bi-gayrihî olabileceğini belirtir. Bu taksimde Allah bi-zâtihî kadîm iken zamansal olarak ezeli olan âlem bi-gayrihî kadîmdir.³⁰ Görüldüğü üzere kıdemin kelâm geleneğine göre âleme nispeti imkansızken meşşâî felsefede durum böyle değildir.

2.2. Varlık-Mahiyet Ayrımı

Varlık ve mahiyet ayrımı müteahhirûn kelâmı ile meşşâîlik arasındaki literatür birliğinin en bariz örneklerinden biridir. Fakat diğer pek çok müşterek kavramda olduğu gibi, bu kavram çifti de kelâm sistemine eklenirken meşşâî geleneğindeki özgün metafizik yüklerinden arındırılarak yeniden tanımlanmıştır.

Varlık (vücûd) insan aklının ulaşabildiği en genel kavramdır; düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından hemen anlaşıldığından apaçık (bedîhî) ve önsel (kablî) bir kavram sayılır. Bundan dolayı varlık teriminin tarifi yapılamaz.³¹ Varlık-mahiyet ayrımı ise bir şeyi o şey yapan unsurlar ile var oluşunun birbirinden ayırıştırılması demektir. Buna göre bir şey hakkında “o nedir?” sorusunun cevabı olan tanımlayıcı/kurucu unsurlar mahiyeti ifade ederken, varlık o şeyin sadece

29 Eşref Altaş, “Hudûs Teorisi”, *İslâm’da Metafizik Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 592-593.

30 Filozoflardaki kıdem-hudûs anlayışının ayrıştırması için bkz: Veysel Cuşkun, *Müteahhir Dönem Kelâmında Müessire İhtiyacın İleti Problemi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 32-33.

31 Mahmut Kaya, “Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/139.

var olmaklığı anlamına gelir.³² Böylece varlık-mahiyet ayrımı, bir nesnenin kendisini (şeyliğini) varlık ve yokluktan bağımsız olarak düşünmeye imkân vermektedir.

Bu ayrımı yapıp ontolojik düzeyde ele alan ilk isim Fârâbî (ö. 339/950) olsa da geliştiren isim İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı, zorunlu-mümkün varlık anlayışıyla doğrudan ilişkili olup özellikleri şu şekildedir: Mümkün varlıklar için varlık mahiyetten başka bir şeydir. Yine mümkün varlıklarda varlık mahiyetin ne kurucu bir unsuru ne de mahiyet varlığın bir sebebidir, bilakis varlık mahiyetin lazım arazıdır. Mahiyeti ve varlığı başka şeyler olan bu varlık (mümkün), varlığı için bir illete muhtaçtır. Ancak bu illet kendisi gibi varlığı ve mahiyeti başka olan bir varlık olamaz, zira bu teselsül gerektirir. Bu yüzden mümkün varlığın muhtaç olduğu illet, kendisi gibi olmayıp varlık ve mahiyeti bir olan (zorunlu) varlıktır. Yani "varlığın mahiyete zait olması" ('urûz) kabulü, mümkün varlıklarda varlığın mahiyetin arızî bir niteliği olduğunu ifade eder. Bu kabulün amacı ise mümkün varlıkların ma'lûl, tanrının varlığının ise illet olduğunu belirtmektir.³³

Kelâm geleneği içerisinde ise varlık, Râzî tarafından bir araz olarak anlaşılmıştır. Bu da beyazın bir nesneye arız olması gibi varlığın da mahiyete zihin dışı gerçeklikte arız olması ve böylece mahiyetin varlıktan bağımsız olarak ontolojik bir gerçekliğe sahip olması demektir. Halbuki İbn Sînâ'da ontolojik bir blok halinde gerçekliği olan şeyin, ancak zihinde mahiyet-varlık olarak ayrımı söz konusudur. Dış dünyadaki varlıklarda varlığın mahiyetten ayrılması mümkün değildir, onun varlığı mahiyetidir.³⁴

Râzî'yi, İbn Sînâ'dan ayıran bir başka kabulü de varlığın mümkün ve zorunlu varlıkta ortak bir anlamı ifade ettiğidir. Aslında varlığın müşterek bir lafız olduğu fikri filozoflarda da vardır ancak buradaki fark; Râzî'de varlığın hem zorunlu hem de mümkün varlıkta mahiyete eklendiğidir.³⁵ Yani zorunlu varlık felsefede olduğu gibi varlık ve mahiyeti bir olan bir varlık değildir. Felsefede de varlık mahiyetler arasında müşterek bir lafız olmakla beraber muhalefet noktası, varlık anlamının tanrıda mahiyetle aynı şeye tekabül etmesidir.³⁶ Sonuç olarak

32 Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 63-64.

33 Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, 321-322.

34 Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayrımı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, 1983), 151.

35 Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, 326.

36 Varlığın müşterek bir lafız olması hakkında üç temel görüşten bahsedilebilir: 1- Varlığın zorunlu ve mümkün varlıklara lafzî iştirakle gerçekleştiğini söyleyenler (Eş'arî ve Basrî gibi). 2- Varlığın hem zorunlu hem de mümkün varlıkta aynı anlama geldiğini (manevî iştirak), ancak varlığın mümkün mevcutlarda zorunlunun aksine mahiyetlerine arız olduğunu söyleyenler (İbn Sina ve diğer filozoflar gibi). 3- Varlığın mevcutlarda yine manevî iştirakle gerçekleştiği ancak mümkün varlıklarda olduğu gibi varlığın Tanrı'nın mahiyetine arız olduğunu düşünenler (Râzî gibi). Ayrıntı için bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve*

meşşâîlerde tanrı söz konusu olduğunda varlık ve mahiyet ayrı değil özdeştir, yani onun mahiyeti varlığıdır, yine başka bir deyişle tanrı varlıktır. Kelâmcılarda bu ayrım gözükse de varlık mahiyetten ayrı bir şey olarak değerlendirilmez. Bunun dışında kelâmcılar, filozofların “zihni mahiyet” kabulünü de Allah’ın yaratma sıfatını sınırlayabileceği endişesiyle daha somut bir düzlemde ele alırlar.

2.3. Zorunlu-Mümkün (Vücûb-İmkân-İmtinâ) Ayrımı

Bu ayrım varlığın ontolojik statüsünü belirlemek amacıyla ortaya çıkmış bir ayrımdır. İbn Sînâ’ya göre varlık bilgisinin apriori olması gibi onunla düşündüğümüz zorunlu, imkân ve imkânsızlık kavramları da kısır döngüye düşmeksiniz tarifi yapılamayacak şeyler olarak evvelî bilgilerimiz arasındadır. Bu üçünden tasavvur açısından öncelikli olan ise “zorunlu” kavramıdır.³⁷

Meşşâî felsefede varlığı zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak üç kısma ayıran isimlerden biri olan Âmirî (ö. 381/992), varlığı zorunlu olan mevcuda vâcip demiş ve bunu iki kısma ayırmıştır: Zâtı gereği zorunlu olan ve bir şeye nispetle zorunlu olan. Birinci zorunlu kategorisi yalnızca tanrıyı ifade ederken bir şeye nispetle (bi’l-izâfe) zorunlu, diğer bütün mevcutları kuşatır. Âmirî’de mümkün ise şu anda bulunmayan ancak varlığı düşünüldüğünde herhangi bir imkânsızlığa yol açmayan şeydir. Dolayısıyla varlığı zâtı gereği imkânsız olmayan mümkün varlığı kendisi dışında bir sebebe muhtaçtır. Mümkün varlığa çıktıktan sonra ise artık ondan imkân sıfatı kalkar ve varlığı devam ettiği müddetçe zorunlu varlık sınıfındadır. Burada Âmirî’nin kastettiği imkân özel imkândır.³⁸

İbn Sînâ ise varlık-mahiyet ayrımı ile zorunlu-mümkün varlık ayrımı arasında bir paralellik kurar ve zorunlu ile vücudu (varlığı), mümkün ile mahiyeti örtüştürür. Bir mahiyeti kendinde düşündüğümüzde varlığı yokluğuna eşitse o mahiyet mümkün, mahiyetin varlığa nispeti çelişkiye yol açıyorsa imkânsızdır. Son olarak mahiyetin varlığa nispeti zorunlu olunca mahiyet varlığa eşit olur ve böyle bir mevcudun mahiyeti ve varlığının ayrışması mümkün değildir.³⁹

Râzî’ye gelince o, zorunluluk ve imkân kiplerini aklî nispetlere dönüştürmüştür.⁴⁰ Aslında bu konuda kelâm ile felsefe arasında konuşulması gereken en büyük fark budur. Zira kelâmda imkân kavramı aklî bir itibardır ve böylece dışta

Eleştirisi, 329-331.

37 Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, 318.

38 Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 157-158. Âmirî, imkânı özel ve genel olmak üzere iki kısma ayırır: Genel imkân bir mevcudun varlığının kendisinden kaynaklanmamasını ifade eder. Özel imkân ise mümkün henüz varlık kazanmamış iken varlığı düşünüldüğünde herhangi bir imkânsızlığın bulunmamasıdır. bk. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 157.

39 Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 158-161.

40 Türker, “İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle İslam Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf ile Olan İlişkisi”, 405.

taşıyıcı bir nesne gerektirmez. Halbuki filozoflarda imkân, aklî bir itibar olarak ademî değil vücûdîdir, yani varlıksal bir şeydir.⁴¹ Buna göre imkân tanrı tarafından taşınmaz, âlem zaten ezeli olduğu için mesela birinci aklın imkânı kendisiyle, masa gibi nesnelerin imkânı ise maddesiyle kâim olup bunlar tarafından taşınır. Bu durumda mümkün varlığın zorunlu varlıktan aldığı şey imkânı değil, varlığıdır.⁴²

Sonuç olarak umur-u âmmedeki bu kavram çiftlerinin belli bir dönemden sonra hem felsefe hem de kelâm geleneğinde görüyor olmamız bunların aynı şeyleri ifade ettiği anlamına gelmediğini şöyle özetleyebiliriz: Yukarıda zikrettiğimiz üzere zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kelâmında sırf zihnin itibarı olarak değerlendirilir; çünkü böyle olmadığı müddetçe teselsülün lazım geleceği ileri sürülmüştür. Ya da imkân kavramına tekrar bakacak olursak İbn Sînâ'da imkânın taşıyıcısı heyûlâ olarak belirlendiği⁴³ için bu kavram maddede ezeliyeti gerektiren bir arka plana sahipken kelâm geleneğinde imkân bu metafizik yükünden temizlenerek subûtî değil itibârî bir kavram olarak kullanılmıştır. Yine bir başka örnek olarak “mahiyet” kavramına bakacak olursak, kelâmında bu kavram felsefedeki gibi bir şeyin özünü/ne olduğunu ifade eden suret anlamında değil; bir isimlendirme, misal ya da mahiyetin bir şibhi olarak kullanılmıştır.⁴⁴ Bu durumda ontolojide iki geleneğin kullandığı kavramların yer yer kesiştiği gözükse de bu kavramların içeriklerinin, geleneklerin karakterine göre şekillendiği ve aynı şeyi ifade etmedikleri daima göz önünde bulundurulmalıdır.

2.4. İlet-Ma'lûl Ayrımı

Son olarak burada ele alacağım kavram çifti illet-ma'lûldür. Bilindiği üzere nedensellik ilkesi meşşâî geleneği karakterize eden en temel unsurlardan biridir.⁴⁵ Kelâm geleneğinde illet-ma'lûl ya da nedensellik meselesi ise Râzî örneğinde olduğu gibi ontoloji kısmında değil, fizikte etki-edilgi kategorileriyle birlikte ele alınır.⁴⁶

Bu ayrım, ontolojik manada var olanların bir kısmının sebep, bir kısmının ise sonuç veya bir şeyin bir açıdan sebep bir açıdan sonuç olduğunu belirten ay-

41 İmkânın ontolojik durumunun ayrıntısı için bkz. Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 61-73.

42 Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 171.

43 Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, 68.

44 Eşref Altaş, “Felsefî Kelâm”ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 42-43.

45 Ömer Türker, “Meşşâîlik Ekolü”, *İslam'da Metafizik Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 47.

46 Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, 317.

rımdır. Bir şey sürekli ve çoğunlukla başka bir şeyi gerektirdiğinde buradaki peş-peşelikten akıl bir nedensellik ilkesine varır. İlet-ma'lûl ilişkisinin fizikte değil de metafizikte ele alınması da buradan kaynaklanır, zira duyular şeyler arasında sadece art ardılığı kavrar. Nedensellik ilkesi ise anca aklın ulaşabileceği bir hükümdür. Meşşâî felsefede, nedensel ilişki şeylerin anlamlı ve tutarlı bir bütünü ifade etmesini sağlayan yegâne unsur olduğundan bilgi edinmenin imkânı ancak nedensellik ilkesinin kabulüyle gerçekleşebilir. Bu yüzden de nedensellik ilkesi aklî bir zorunluluk olarak değerlendirilir.⁴⁷

Meşşâî felsefede bir şeyin bilinmesi onun sebeplerinin bilinmesiyle mümkündür ve sebepler temelde dört tanedir: Madde, suret, fail ve gaye. Bu sebeplerden madde ve suret, nesnenin özel varlığını kuran sebepler olduğundan o nesnenin mahiyetinin sebepleridir. Fail ve gaye ise şeyin dışta tahakkukunu bildirdiği için varlığının sebepleridir. Buradan yola çıkarak bir şey varlık-mahiyet ayrımına tabi değilse sebepli olduğunun da söylenemeyeceği açığa çıkar. Böylece İslâm filozoflarında varlık-mahiyet ayrımı kendisi için geçerli olmayan zorunlu varlık/tanrı, sebeplerin sebebidir.⁴⁸

İlet-ma'lûl ayrımının temel özellikleri şöyledir: 1. İletin fiilini yapmasında herhangi bir gecikme olmaz ve illet ile ma'lûl daima birlikte (mukârin). 2. İletler arasında zorunlu bir hiyerarşi vardır. 3. Cisimler madde, suret, fail ve gaye olmak üzere dört sebebe, matematiksel nesneler var olmak için maddeye muhtaç bir surî nedene ve aklî cevherler maddeye muhtaç olmayan bir surî nedene sahiptir. 4. İlk illet saf varlıktan ibaret olup bizzat kendisi nedendir. 5. Tümel bir şey tikel bir oluşun illeti olamaz.⁴⁹ Bu özelliklere binaen filozofların âlemin ezeliyeti hususundaki görüşlerini de anlamak mümkündür. Zira şayet illet var ve ma'lûlün ortaya çıkmasındaki engellerin tamamı ortadan kalkmışsa ve ayrıca ma'lûlün ortaya çıkması için gereken şartların tamamı yerine gelmişse bu durumda söz konusu ma'lûlün illetten geri kalması düşünülemez. Öyleyse ma'lûl olan âlemin ortaya çıkması için gereken tüm şartlar illet olan tanrı için meydana gelmişse -ki filozoflara göre meydana gelmiş olması zorunludur, aksi takdirde Allah için eksiklik doğurur- âlemin Allah'ın bulunduğu her an diliminde bulunması da zorunlu olacaktır.⁵⁰

Meşşâî felsefede sebep-sebepli kavramları illet-ma'lûl kullanımıyla eş anlamlı olmakla birlikte kelâmda böyle değildir. Kelâmcılara göre sebep; varlığından, başka bir şeyin var olduğu şeydir. Yani kelâmcılara göre de illet her var

47 Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 163-164.

48 Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, 65-66.

49 Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 166-169.

50 Cuşkun, *Müteahhir Dönem Kelâmında Müessire İhtiyacın İleti Problemi*, 66.

olduğunda ma'lûlün var olması zorunlu olsaydı da sebep var olduğu takdirde sebeplinin ortaya çıkması her zaman için gerekmez. Ancak sebepli var olduğunda onun bir sebebinin bulunması zorunludur. Bu durumda kelâmcılara göre illet ve sebep benzerlikler taşısa da iki farklı kavramı ifade eder.⁵¹

3. Tanrı

Kelâm ve meşşâî felsefeyi birbirinden ayıran en temel hususlardan biri şüphesiz sahip oldukları tanrı tasavvurlarıdır. Kelâm geleneğinde “fail-i/kâdir-i muhtar” bir tanrı tasavvuru varken meşşâî felsefe, “mûcib bizzât” olarak isimlendirdiği bir tanrı tasavvuruna sahiptir.

Kelâmcılar âlemi yoktan yaratan bir tanrı tasavvuruyla hareket ettikleri için, meşşâîler gibi evrendeki varlıkları ve işleyişi “zorunluluk” üzerinden okumak yerine bir “imkân metafiziği” üretmişlerdir.⁵² Kelâmcılar, kelâmın temel ilkelerinden ikisi olan zorunlu nedenselliğin reddi ve Allah’ın kâdir-i muhtar oluşu üzerinden “halk teorisi”ni geliştirerek bir yandan âlemin nasıl yaratıldığını ortaya koymayı diğer yandan da İslâm’ın öngördüğü tanrı kavrayışının temel ilkelerini belirlemeyi hedeflemişlerdir. Kısacası kelâm ilminde tanrı tasavvuru, İslâm’ın ayırıcı hususlarını koruyarak naslardaki tanrı ve âlem düşüncesine uygun olarak şekillenmiştir.⁵³

İslâmî naslarda Allah’ın sıfatları ve isimlerinden açıkça bahsedilir ve bu sıfatları Allah bizzat kendisi için kullanmıştır. Bu yüzden buradaki asıl tartışma konusu sıfatların Allah’a nispeti değil bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ve zâta nispetinin nasıl gerçekleştiğidir. Kelâm geleneği içerisinde farklı yaklaşımlar olsa da temelde iki görüşü burada zikredebiliriz: 1- Mu’tezile’nin Allah’ın sıfatlarının zâtının aynı olduğu görüşü: Selbî sıfatlar dışında herhangi bir sıfat kabulünün kadim varlıkların çokluğuna sebebiyet vereceği gerekçesiyle bu tutumu sergileyen Mu’tezile’ye göre Allah’a mana ve kadim sıfatları nispet etmek şirktir. 2- Kelâm geleneğinde belli görüş farklılıklarıyla birlikte genel kabulü ifade eden ve Ehl-i Sünnet alimleri tarafından savunulan, zâtî sıfatların kadim manalar olarak Allah’ın zâtıyla kâim oldukları görüşü: Bu görüşe göre “sıfatlar zâtın ne aynıdır ne de gayridir”. Sıfat zâtın aynı değildir diyerek bu ikisini özdeşleştiren Mu’tezile ve İslâm filozoflarının görüşü, sıfat zâtın gayri değil diyerek de Allah’tan başka kadim varlıkların olduğu iddiası reddedilmiştir.⁵⁴

51 Cuşkun, *Müteahhir Dönem Kelâmında Müessire İhtiyacın İleti Problemi*, 64.

52 Bu metafiziğin ayrıntısı için bk. Yunus Cengiz, “İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi”, *Kelâm İlminde Metodoloji Sorunu* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2017), 73-80.

53 Ömer Türker, “Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)”, *İslâm’da Metafizik Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 362-364.

54 Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, 422-423. Kelâm geleneğinde zât-sıfat ilişkisine dair yaklaşımların ayrıntısı için bkz: Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-Sıfat İlişkisine*

Meşşâî felsefenin mûcib bizzât tanrı tasavvurunun en temel kabulü ise, tanrının zâtı ile iradesi, bilgisi ve kudretinin özdeş olduğu şeklinde açıklanan tanrı hakkındaki ontolojik basitlik ilkesidir. Buna göre tanrının zâtı, iradesi ve bilgisi birbirine özdeş olduğundan, âlemi yaratmayan bir iradenin yaratan iradeyle; yaratılmamış haldeki âlem bilgisinin yaratılmış haldeki âlem bilgisiyle değişmesi mümkün değildir. Çünkü bu durum, zatla sıfatların özdeşliği gerekçesiyle, zâtta değişimin gerçekleşmesi anlamına gelir. Bu bakımdan yaratmanın öncesi veya sonrası diye bir şey olmadığı gibi yaratma eylemi de kelâmî gelenekteki anlamıyla yoktan değil; tanrının zâtı gereği ondan zorunlulukla sudur etmesi şeklindedir.

Aslında bir bütün olarak özetlemek gerekirse, nedensellik ilkesi çerçevesinde bilgi ve varlık anlayışını şekillendiren meşşâî filozoflar; tanrı tasavvurlarını da buna göre oluşturmuşlar ve bu ilkenin bir getirisi olarak tanrıyı ilk illet olarak kabul etmişlerdir. Kelâmda kabul edilen anlamda bir iradeye sahip olmayan tanrı, aslında bu kabulün bir sonucudur. Meşşâî felsefede her ne kadar tanrıya nispet edilen bir irade varsa da bu irade, seçme özgürlüğü anlamında bir irade değildir. Çünkü doğru olanı bilen seçenekler arasında kalması mümkün değildir ve bu açıdan tanrının âlemi yaratıp yaratmama hususunda seçeneğinin olamaması bir eksiklik değil, bilakis onun mükemmelliğinin gereğidir.⁵⁵ Nedensellik ilkesinin başka bir önemli sonucu ise âlemin ezeliiliğidir. Her bakımdan tam ve bilfiil halde olan bir tanrının fiilinin de zamansız olması gerektiği düşüncesiyle filozoflar âlemin tanrıdan fasılasız olarak var olduğunu iddia eder. Nedensellik ilkesinin üçüncü önemli sonucu ise illetlerin hiyerarşik yapısı sebebiyle tanrı ile nedensel hiyerarşinin alt basamaklarındaki mevcutlar arasındaki ilişkinin ancak dolaylı bir ilişki olmasıdır. Yani meşşâî felsefenin tanrı tasavvurunda, kelâm geleneğinin aksine tanrı tikellere doğrudan bir iletişime geçemez. Tanrının tikelleri bilmemesi meselesi de bunun bir örneğidir.

Sonuç

Kelâm ve meşşâî felsefe varlık araştırması alanında birbirine alternatif olarak beliren iki küllî ilimdir. Bu ilimlerin bilgi, varlık ve tanrı hakkındaki görüşleri, kendi metafizik ilkeleri ve karakteristik özellikleri çerçevesinde şekillenmiştir.

Kelâm ilminin bilgi teorisi; bilginin imkânı, kaynakları ve elde ediliş yolları bağlamında şekillenirken, meşşâî felsefe bilgi meselesini, belli oranda mantık, genel olarak da “ilm’-n-nefs” yani psikoloji bağlamında ele alarak epistemolojisini rasyonel psikoloji çerçevesinde ortaya koymuştur. Bilen öznenin mahiyeti

Yaklaşımı: Haller Teorisi (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 41-86.

55 Yasin Ramazan Başaran, “Mûcib Bizzat Teorisi”, *İslam’da Metafizik Teoriler*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 636, 641.

hakkında hem kelâm hem de felsefe insanın ruh ve beden ikilisinden oluştuğunu söylese de kelâmda insanın ruhu, meşşâî felsefedeki gibi aklî/manevi olarak değil; latif bir cisim olarak kabul edilmiştir. Kelâmda insanın bilgi elde etmeye yönelik duyular ve akıl yürütme (nazar) şeklinde iki gücü; bir şeyi bilmenin ise akıl, duyular ve nakil olmak üzere üç yolu vardır. Buna mukabil felsefede, insanın ruh ve bedenden oluşan bir varlık olmasının getirisi olarak hem beden hem de nefis kendi varlık kategorisine uygun şekilde güçlere sahip olup bu güçlerin varlıklarını aşan şeyleri idrak etmesi mümkün değildir.

Kelâmda bilginin oluşmasını sağlayan şey, “bir şey ya vardır ya yoktur” gibi ilk Allah tarafından doğrudan yaratılan ilk bilgilerdir. Bu bilgilerin filozoflardaki evvelî bilgilere karşılık geldiği düşünülse de aradaki fark, kelâmcıların bu tür bilgilerin oluşmasında duyu algılarının hazırlık sürecini şart koşturmasıdır. Meşşâî felsefede nefsin bilmesi ise ancak ve ancak faal akıldan gelen feyzle gerçekleşir. Hazırlık süreci gereği gibi yerine getirildikten sonra bilgi dediğimiz “bir nesnenin suretinin nefste meydana gelmesi”, faal akıldan gelen feyz sayesinde gerçekleşir.

Tanrı ve âlem hakkında ezellilik, zorunluluk, materyalist, ikici veya doğacı birçok varlık tasavvuruna karşı kelâm geleneğinde âlemin varlığı; herhangi bir madde ve zaman öncelemesi olmaksızın yoktan yaratılmış, sonradan meydana gelmiş ve tanrının varlığı da özgür bir irade ve mutlak bir kudrete sahip zât olarak kadîm-hâdis ayrımı üzerinden ele alınmıştır. Bununla birlikte bilindiği üzere müteahhir dönemde kelâm ilmi, varlığa dair felsefedeki belli kavramları metafizik arka planlarından arındırarak kendi bünyesine almıştır. Bu da varlığa dair bazı ayrımları hem meşşâî felsefede hem de kelâm ilminde görmemize sebebiyet vermiştir. Ancak umur-u âmmedeki bu kavram çiftlerinin belli bir dönemden sonra hem felsefe hem de kelâm geleneğinde görüyor olmamız bunların aynı şeyleri ifade ettiği anlamına gelmediğini şöyle özetleyebiliriz: Örneğin mevcudun varlık statüsünü bildiren kipler olarak zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kelâmda zihnin itibarı olarak değerlendirilir; çünkü böyle olmadığı müddetçe teselsülün lazım geleceği ileri sürülmüştür. Bunun dışında İbn Sînâ’da imkânın taşıyıcısı heyula olarak belirlendiği için bu kavram maddede ezelliliği gerektiren bir arka plana sahipken kelâm geleneğinde imkân bu metafizik yükünden temizlenerek subûti değil itibârî bir kavram olarak kullanılmıştır. Yine bir başka örnek olarak “mahiyet” kavramına bakacak olursak, kelâmda bu kavram felsefedeki gibi bir şeyin özünü/ne olduğunu ifade eden suret anlamında değil; bir isimlendirme, misal ya da mahiyetin bir şibhi olarak kullanılmıştır. Bu durumda ontolojide iki geleneğin kullandığı kavramların yer yer kesiştiği gözükse de bu kavramların içeriklerinin, geleneklerin karakterine göre şekillendiği ve aynı şeyi ifade etmedikleri daima göz önünde bulundurulmalıdır.

Kelâm ve meşşâî felsefeyi birbirinden ayıran en temel hususlardan biri de şüphesiz sahip oldukları tanrı tasavvurlarıdır. Kelâm geleneğinde “kâdir-i muhtar” bir tanrı tasavvuru varken meşşâî felsefe, “mûcib bizzât” olarak isimlendirdiği bir tanrı tasavvuruna sahiptir. Bunun üzerine kelâmcılar, âlemi yoktan yaratan bir tanrı tasavvuruyla hareket ettikleri için meşşâîler gibi evrendeki varlıkları ve işleyişi “zorunluluk” üzerinden okumak yerine bir “imkân metafiziği” üretmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Altaş, Eşref. “Felsefî Kelâm”ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Tel-fikî Tedahülü Nasıl Anlamalı?”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartış-ma Konuları*. 35-54. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Altaş, Eşref. “Hudus Teorisi”. *İslam’da Metafizik Teoriler*. ed. Ömer Türker. İs-tanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Atay, Hüseyin. “Mahiyet ve Varlık Ayrımı”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. 139-166. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, 1983.
- Başaran, Yasin Ramazan. “Mûcib Bizzat Teorisi”. *İslam’da Metafizik Teoriler*. ed. Ömer Türker. 2/632-649. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Cengiz, Yunus. “İlk Dönem Kelâmında Teolojiyi Aşma Tecrübesi”. *Kelam İlmin-de Metodoloji Sorunu*. 71-111. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basıme-vi, 2017.
- Cuşkun, Veysel. *Müteahhir Dönem Kelâmında Müessire İhtiyacın İlleti Proble-mi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türki-ye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, 2025.
- Demir, Osman. “Âdet Teorisi”. *İslam’da Metafizik Teoriler*. ed. Ömer Türker. 3/1150-1164. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Demir, Osman. “Tevlid Teorisi”. *İslam’da Metafizik Teoriler*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Teşekkülü*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2024.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhîde Kıyası)”. *İs-lam’da Metafizik Teoriler*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Kaya, Mahmut. “Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Kutluer, İlhan. “Cevher”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Taylan, Necip. “Bilgi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Türker, Ömer. “Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)”. *İslam'da Metafizik Teoriler*. ed. Ömer Türker. 361-383. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinin Kurucu unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle İslam Felsefesinin Usûl-i Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf ile Olan İlişkisi”. *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Türker, Ömer. “Meşşâîlik Ekolü”. *İslam'da Metafizik Teoriler*. ed. Ömer Türker. 40-72. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Tefsir Literatüründe Ahsen-i Takvîm Kavramı ve Engellilik Olgusu: Klasik ve Modern Yaklaşımların Mukayesesi

Elif İslamoğlu

Orcid ID: 0009-0002-9810-0597

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: elif_islamoglu25@trabzon.edu.tr

Giriş

İslâm düşüncesinde insanın ontolojik statüsü, onun hem fiziksel hem de manevi donanımı itibarıyla yaratılmışlar arasındaki müstesna konumuyla belirlenir. Bu konumun en veciz ifadelerinden biri, Kur’ân-ı Kerim’in 95. sûresi olan Tîn Sûresi’nin 4. âyetinde geçen “Biz insanı en güzel biçimde (ahsen-i takvîm) yarattık.” beyanıdır. “Ahsen-i takvîm” terkihi, genel ve zahîrî okumalarla insanın maddeten ve sûreten kusursuz, güzel bir formda yaratılmış olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu genel kabul, insanlık tarihi kadar eski olan “engellilik” olgusuyla yan yana getirildiğinde, âyetin kapsamı ve yorumu üzerine derinlikli bir analizi zorunlu kılmaktadır.

Özellikle modern dönemde bu âyet, bilhassa ateist ve deist çevreler tarafından, Kur’an’ın beyanları ile reel hayatın gerçeklikleri arasında bir çelişki olduğu iddiasıyla sıklıkla eleştiri konusu yapılmaktadır.¹ Bu eleştirilerin odak noktasında doğuştan veya sonradan fiziksel/zihinsel engeli bulunan bireylerin “en güzel biçimde yaratılma” kapsamına nasıl dâhil edileceği argümanı yer almaktadır. Hatta bu iddialar, ilahî kelâmın sahibinin, muhataplarının içinde bulunduğu eksiklik veya kusur hallerinden haberdar olmadığı² gibi son derece ileri boyutlara taşınabilmektedir. Günümüzde bu durum, salt metinsel veya akademik bir tartışma olmanın çok ötesine geçmiştir. İnanan bireyler ve özellikle engelli yakınları nezdinde, kötülük problemi (teodise) bağlamında ilahî adalet ve merha-

1 Kimneyazar, “Neden sünnet diye bir şey var?”, *X* (18 Mart 2026, 09:54).

2 “Şüphesiz ki O İnsanı Kusursuz Yarattı”, *Ekşi Sözlük* (Erişim 31 Mart 2026).

metin sorgulandığı, ciddi itikadi zafiyetlere zemin hazırlayan ontolojik bir krize dönüşebilmektedir.

Bu bağlamda, “ahsen-i takvîm” kavramının geçmişten günümüze tefsir geleneğinde nasıl anlaşıldığının ve engellilik olgusunun bu âyetin şümulüne dâhil edilip edilmediğinin incelenmesi, güncel şüphelerin izalesi açısından büyük bir önem arz etmektedir. Bu makale, “ahsen-i takvîm” kavramının mahiyetini ve engellilik olgusuyla ilişkisini, İslâm tefsir literatürü merkeze alınarak analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında klasik ve modern tefsir kaynakları mukayeseli olarak incelenecek, müfessirlerin konuya yaklaşımları kategorize edilerek anlam çerçeveleri ortaya konacaktır. Tefsir birikiminin aktarımının ardından, engellilik meselesinin ilahî adalet ve sınanma (imtihan) boyutu kelâmî açıdan da değerlendirilerek, “en güzel yaratılış” ile bedensel noksanlık gibi görünen durumlar arasındaki ilişkinin mahiyeti bütüncül bir perspektifle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Engellilik olgusu ile değerlendirilecek olan “ahsen-i takvîm” kavramı hakkındaki çalışmaların en kapsamlısı tefsir alanında yazılmış olan Hayriye Gişi’nin “*Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Kavramlarının Tefsir Geleneğinde Yorumlanması*” adlı yüksek lisans tez çalışmasıdır. Çalışma, bu iki kavramın hicri ilk asırlardan günümüze kadar tefsir geleneği içerisinde nasıl yorumlandığını ve asırlar boyunca nasıl bir anlam değişikliği geçirdiğini anlatmaktadır. Bunun yanında Fatma Aygün’ün kelim alanında yazmış olduğu “*Mâtürîdî’nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Yorumu: Tîn Sûresinin Te’vili Bağlamında İnsan Anlayışı*”, Lamia Levent Abul tarafından kaleme alınan “*Ahsen-i takvîm ile Esfel-i sâfilîn Arasında İnsan*” ve Sami Naddah’ın kaleme aldığı “*Sanatta En Güzel Kıvam: Ahsen-i Takvîm*” adlı çalışmalar da bulunmaktadır. Tüm bu çalışmalarda “ahsen-i takvîm” kavramı ya yalnızca tek bir müfessir açısından, ya tefsir dışında bir disiplin tarafından ele alınmış yahut kavramın engellilik ile ilişkisi konu edilmemiştir. Bu çalışmada ise “ahsen-i takvîm” kavramı klasik ve modern tefsir birikimi içerisinde araştırılarak en güzel yaratılış ile engellilik olgusu arasında ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu gaye araştırmayı özgün kılıp söz konusu diğer çalışmalardan farklı kılmaktadır.

1. Ahsen-i Takvîm Sözlük/Kelime Anlamı

“Husn” (حُسْن) kelimesi, çirkinliğin zıddı³ (güzellik) tüm hoşlanılan, arzu edilen, kendisine rağbet edilen hoş ve latif şeyleri⁴ ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. “Hasen” (حَسَن) kelimesi ise “husn” (حُسْن) kökünden türemiş olup, duyularla algılanan ve göze hoş gelen şeyler kullanılmaktadır. Kur’an içerisinde kalp gözü (basiret) açısından güzel olan şeyleri ifade etmek için de kullanılır⁵. “Hasene” (حَسَنَة) ise insanın kendisi için sahip olmaktan mutluluk duyduğu tüm nimetlere denilir.⁶

“Ahsen” (أَحْسَن) kelimesi, “hasen” (حَسَن) kelimesinin ism-i tafdil sîgasındaki ifadesi olup “en güzel, en iyi, daha güzel, daha iyi” gibi manalara gelmektedir. İnsanın psikolojik, fiziki ve sosyal hayatıyla ilgili olarak elde ettiği, kendisini mutlu eden tüm nimetler için kullanılan bir ifadedir.⁷

“Takvîm” (تَقْوِيم) kelimesi, “kavveme” (قَوَّمَ) kökünden türemiş, tef’îl babından mastar bir kelimedir. “Düzenleyip denkleştirerek bir şeyi olması gerektiği hâle getirmek”⁸ manasına gelir. “İstikâmet” kelimesi “takvîm” kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Nitekim Mekke ehli “استقمت المتاع اي قومته” (malları düzenledim yani dik/doğru/düzgün durmalarını sağladım)⁹ der. Yine “takvîm” kelimesi için şöyle bir anlam bulunmaktadır: “تَقْوِيم السِّلْعَةِ بَيَانُ قِيَمَتِهَا”¹⁰ (malın takvîmi, onun kıymetini beyan etmektir). Aynı kökten gelen “el-kevam” (القوام) kelimesi husnû’t-tûl (güzel boy) manasına gelir.¹¹ Anlaşıldığı üzere “g-v-m” kökünden türeyen kelimeler genel olarak “bir şeyin kıymetini ortaya koymak” yahut “düzenlemek, doğrultmak” gibi manalar etrafında yoğunlaşmıştır.

Çalışma için her yüzyıldan en az bir müfessir seçilmiştir. Klasik dönemde müfessirlerin âyet hakkındaki yorumları teker teker aktarılmak yerine genel anlayışları ortaya konularak kaynaklar için dipnot verilmiştir. Modern dönemde ise

3 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009), “husn”, 251.

4 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1422/2002), “husn”, 235.

5 İsfahânî, “hasen”, 236.

6 İsfahânî, “hasene”, 235.

7 Hayriye Gişi, *Ahsen-i Takvîm ve Esfel-İ Sâfilîn” Kavramlarının Tefsir Geleneğinde Yorumlanması* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 8.

8 Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi'l-Tefsîri'l-kebîr mefâtihu'l-gayb*. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1990), 31-32/11.

9 Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), “takvîm”, 12/585.

10 İsfahânî, “takvîm”, 693.

11 İbn Manzûr, “kevâm”, 12/588.

çok tekrar etmeyen kısımlar müfessirlere nispet edilerek aktarılmıştır Böylece aynı rivayet ve yorumlar aktarılmayarak tekrarın önüne geçilmiştir.

1.1. Klasik Tefsirlerde Ahsen-i Takvîm

“Ahsen-i takvîm” klasik kaynaklarda terkip olarak; şekil ve suret açısından¹² en güzel dengede¹³, azaları açısından en güzel ölçüde, en güzel kıvamda, olabileceği en iyi haliyle¹⁴ gibi manalara gelmektedir. Bu terkip anlamları çerçevesinde Tîn Sûresi 4. âyet için müfessirler tarafından farklı yorumlar yapılmıştır.

İnsanoğlunun vücut yapısı itidalli ve orantılı, azaları muntazam bir işlevsellğe sahiptir. Diğer ruh sahipleri yere bakacak şekilde yaratılmışken insanoğlu iki ayak üzerinde durma, elle yemek yiyebilme gibi kabiliyetlere sahiptir¹⁵. Yaratılışı o kadar güzel ve özeldir ki insanoğlu bundan farklı bir şekilde yaratılmayı arzulamaz.¹⁶

Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre “en güzel şekilde yaratılma” farklı manalara gelebilmektedir. Bu manalardan bir tanesi “duyularla algılanan ve gözle müşahade edilen en güzel şekilde yaratılmadır”. Halbuki meleklerin insanlardan daha güzel, güçlü ve üstün bir şekilde yaratıldıkları zaten bilinmektedir.¹⁷ Dolayısıyla burada kastedilen insanoğluna bahşedilen farklı bir özellik olabilir. Mesela kendisine verilen sağlam ve yerinde yaratılış sayesinde eşyaya hâkim olup onu kendi faydasına kullanabilecek kabiliyette yaratılması,¹⁸ temyiz veya marifet ehli kı-

12 Kadı Yahya b. Eksem “takvîm” lafzını zahiri suret ile tefsir etmiştir. Onun hakkında meşhur bir rivayet aktarılır: “Zamanın meliki (Halife Me’mun) mehtaplı bir gecede hanımı ile تنها bir mahalde konuşuyorlarmış. Halife bir hanımına bir de semadaki aya bakmış. Sonra karısına dönerek ‘Eğer sen, şu görünen aydan daha güzel değilsen benden boş ol!’ demiş. Karısı bu süreçte kendisinden uzaklaşmış. Melikin bu yemini halk arasında yayılmış. Melik alimleri toplayarak durumu izah etmiş. Bunun üzerine âlimler melikin -eşinin aydan daha güzel olmaması sebebiyle- yemininde yalancı olduğuna ve eşinin boş olduğuna ittifakla fetva vermişler. Yalnız Yahya b. Eksem alimlerin hilafına olarak ‘Melik yemininde yalancı olmaz’ demiş. Bunun üzerine Eksem’e ‘Bütün hocalarına muhalefet ettin’ denilmiştir. Buna cevaben Eksem ‘Fetva ilimlidir. Zira bizlerden daha çok bilgili olan Allah Hazretleri böyle fetva vermiştir’ demiş ve Tîn sûresinin 4. âyetini okumuş. Bütün hocaları Yahya’nın fetvasını kabul etmişler ve bu kabullerini de sükût ile ikrar etmişlerdir.” bk. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 11/31-32.

13 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 12/637.

14 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Tefsîru müşkili’i râbi’l-Kur’ân ve me’ânih-Me’âni’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1317/1900), 3/276.

15 Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31-32/11; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân ve’l-mübeyyin limâ tezammenehû mine’s-sünneti ve âyi’l-Fur’kân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 20/77.

16 Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, çev. Bekir Topaloğlu vd., ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar, 2019), 17/285.

17 Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1426/2005), 10/573.

18 Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 10/573.

lınması yahut Allah'ın uluhiyetine ve vahdaniyetine işaret eden delillerden biri olması da kastedilebilir.¹⁹

Sonraki âyetlerle (Tîn Sûresi 5-6) birlikte bakıldığında şu yorumlar yapılmaktadır: İnsanoğlu ilk önce beden açısından güçlü ve dimdik duracak, kendi işini kendi görebilecek/kendine yetebilecek şekilde, saçları siyah, cildi parlak, boynu dik yaratılmış, yani ona gençlik verilmiş;²⁰ daha sonra bedene dair tüm bu güzellikler ondan alınarak yaşlılığa (ilâ erzeli'l-ömr)²¹ sevk edilmiştir.²² Dolayısıyla “esfel'i-safilin”, insanın bunadığı²³, işitme ve görme gibi yetilerinin azaldığı, kabiliyetlerin birer birer kaybolup, bedenin ihtiyaçlarını karşılayamayacağı, çocuklaşıp ilk haline döneceği²⁴ ve sâlih amel işleyemeyeceği ömrün sonudur. Ancak iman edip sâlih amel işleyen kullar bu durumdan müstesnadır. Yani müminler kocayıp yaşlandığında ecir ve mükafatları gençliklerinde olduğu gibi aynı şekilde devam etmektedir. Çünkü onlar gençliklerini Allah'a (cc) ibadet ve itaat ile geçirmişlerdir.²⁵ Allah da (cc) buna karşılık olarak o kullara, genç ve güçlü oldukları zamanda yapıp ettiklerinin ecirini verir.²⁶ Halbuki kafirler için bu söz konusu olmayıp onlar genç, güçlü ve kuvvetli oldukları günleri şirk üzere geçirdiklerinden onlara cehennem ateşi vacip olur.²⁷ Bu açıklama, “esfel-i sâfilîn” ile kastedileni yaşlılık (ilâ erzeli'l-ömr) olarak yorumlanmasının yanlış olduğunu, mümin ve kafir ayırt edilmeksizin yaşlanacağından iman eden kulların bundan müstesna kılınacağına ifade edilmesinin mantıksız olduğunu söyleyen yorumlara da bir cevap niteliği taşımaktadır.

Yüce Allah, insanoğluna kudret, ilim, semî, basar, hayat gibi sıfatlarından ihsan etmiştir. Hz. Peygamberin “*Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı.*”²⁸ sözü

19 Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/573.

20 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/639.

21 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/276. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammad 'Abdul-Salâm Sâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 4/764.

22 Yâsîn 36/68.

23 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/638.

24 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/78.

25 “مَا مِنْ مُعَمَّرٍ يُعَمَّرُ فِي الْإِسْلَامِ أَرْبَعِينَ سَنَةً، إِلَّا صَرَفَ اللَّهُ عَنْهُ ثَلَاثَةَ أَنْوَاعٍ مِنَ النَّبَلَاءِ: الْجُنُونَ، وَالْجَذَامُ، وَالْبَرَصُ، فَإِذَا بَلَغَ خَمْسِينَ سَنَةً، لَيْسَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَابُ، فَإِذَا بَلَغَ سِتِّينَ، رَزَقَهُ اللَّهُ الْإِنْبَاءَ إِلَيْهِ بِمَا يُحِبُّ، فَإِذَا بَلَغَ سَبْعِينَ سَنَةً، أَحْبَبَهُ اللَّهُ، وَأَحْبَبَهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، فَإِذَا بَلَغَ الثَّمَانِينَ، قَبِلَ اللَّهُ حَسَنَاتِهِ، وَتَجَاوَزَ عَنْ سَيِّئَاتِهِ، فَإِذَا بَلَغَ تِسْعِينَ، غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ، وَمَا تَأَخَّرَ، وَسَمَّى أَسِيرَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، وَشَفَعَ لِأَهْلِ بَيْتِهِ” Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut – Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 21/12.

26 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 4/424.

27 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i kebîr*, 4/424.

28 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Bugâ (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), “İstî'zân”, 1 (No. 5873).

de buna delildir. İnsanoğlu kendisine ihsan edilmiş olan zahir ve batın tüm bu sıfatların gereğini yerine getirmeyince cehenneme (ila'n-nâr) gönderilmiştir.²⁹

Mâverdi (ö. 450/1058) ise ahsen-i takvîm ile kastedileni gençlik olarak tanımlarken³⁰ âyetle geçen insan kelimesi ile Hz. Adem'in kastedildiğini söyler. Yani en güzel surette yaratılan Hz. Âdem olup sonraki âyetle gelen “esfel-i sâfilîn”den kasıt ise Hz. Adem'in soyundan gelen kafirlerdir.³¹

Batını özellikleri temele alan yorumlara göre ahsen-i takvîm üzere yaratılma ile şunlar kastedilmektedir: Yüce Allah insana, akıl, fehim, edep, beyan, iyi ve kötü olanı temyiz kabiliyeti vermiş, ona diğer hayvanlardan farklı olan güzel ve güçlü bir yaratılışın yanı sıra manevî, zihinsel donanım ve potansiyel vererek onu diğer canlılardan daha saygın ve üstün kılmıştır. Kendisine verilen bu imkanlar onu yapıp ettiklerinden sorumlu olmasını gerektirir. Ya bu imkanları iyi ameller yönünde harcayarak güzel bir sonu hak eder yahut kötü yolda kullanıp cehenneme yani aşağıların en aşağısına sevk edilir. Burada “esfel-i sâfilîn” insanın kendi tercihleriyle ulaştığı ahlaki ve manevî çöküşü, kendi eliyle kendini yaratılışın bu yüce zirvesinden aşağı atışını ifade eder. Mâtürîdî'ye göre bunun sebebi fitrattan sapma yani aklın irşadı ile insanın doğal eğilimleri arasındaki dengenin bozulması ve insanın, aklın gösterdiği doğru yoldan değil tabiatının peşinden gitmesidir.³² Bu sapmanın ikinci adımı ise insanın aklını ve iradesini, hakikat için değil kötülük ve dünyevi çıkarlarını meşrulaştırmak için kullanmasıdır. Neticede kalbi mühürlenir, vicdanı sessizleşir ve hakikati umursamaz hale gelir. Vardığı bu ahlaki çöküş ise insanın ahsen-i takvîm üzere yaratılışını kaybettiği yerdir.³³ Esfel-i sâfilîn de burada geline hem dünyevî hem uhrevî son noktadır.³⁴ İbn Acîbe (ö. 1224/1809) de, Kuşeyrî'den (ö. 465/1072) yaptığı bir alıntıda insanoğlunun, ilahî emaneti taşıyacak bir şekilde yaratıldığı; insan ruhunun, ruhani âlemin merkezi kılındığı ve onda birçok mizacı toplayabilecek, âlemi kendi faydası çerçevesinde kullanabilecek meziyetler ile donatıldığını ifade etmiştir.³⁵

Âyetlerin geneline baktığımızda insan kelimesiyle ile kastedilenin insan cinsi olduğunu görürüz. Bu âyetle kastedilen insanın kafirlerden bazı kişiler oldu-

29 Mehmed Ebusuud Efendi, *Ebussuud Tefsiri: (Kur'an-ı Kerim'in Meziyetlerinin Akliseline Açıklanması)*, çev. Ali Akın (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2021), 11/5258; İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2020), 11/63.

30 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 6/8342.

31 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/8343.

32 Fatma Aygün, “Mâtürîdî'nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Yorumu”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 828.

33 Ebü'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenasübi'l-âyâti ve's-süver*, thk. Abdurrezzak Galip el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 8/469.

34 Aygün, “Mâtürîdî'nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Yorumu”, 827.

35 İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, 11/66.

ğunu ifade eden rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin *Zâdü'l-Mesîr*'de yer alan bir aktarıma göre “İnsandan kimin murat edildiğine dair beş görüş vardır...O Hâris b. Kelede, Velîd b. el-Mugîre, Ebû Cehil b. Hişâm ya da Utbe ile Şeybe'dir. Yahut cins isimdir.”³⁶ Müfessirlerin çoğunun görüşü de cins isim olduğu yönündedir.

1.2. Modern Tefsirlerde Ahsen-i Takvîm

Klasik dönemdeki rivayet ve yorumlar benzer şekilde modern kaynaklarda da yer almaktadır. *Tefsîrü'l-menâr*'da yapılan yoruma göre Allah burada insanı en güzel biçim ve bileşimde yarattığına yemin etmekteydi. İnsanlar kendilerine verilen akıl nimetini görmezden gelip şuursuzca hareket ederken bazıları bunu Allah'ın kendi fitratlarına koyduğu kötülüğe meyil özelliğine bağlamaktaydı. Halbuki Allah âyette bu tezi çürütmekte; insanı hem ruhen hem bedenen güzel yarattığını, müsaade edildiği ölçüde uhrevi aleme dair bilgilere ulaşabilecek o akıl nimeti sayesinde onu dünyanın efendisi kıldığını açıkça ifade etmekteydi.³⁷

Seyyid Kutub'a (ö. 1966) göre bu âyetlerden hem eşsiz beden yapısı hem eşsiz akıl gücü hem de ruhsal yapı kastedilmektedir. Burada önemli olan insanın ruhsal özellikleridir. Çünkü istikametten ayrılınca aşağıların en aşağısına düşen şey insanın ruhsal yapısıdır. İstikamet üzere olunca da mertebelerin en üstüne çıkabilecek varlık da yine insandır. Miraç olayı bunun delilidir. Nitekim “Orada Cebrael bir noktaya gelince durmuş, (bir insan olan Abdullah oğlu Muhammed) daha yüce makama yükselmiştir.”³⁸ Dolayısıyla Allah insana diğer varlıklarda olmayan bir özellik vermiştir. Onu kullanırsa meleklerden bile yukarı bir mertebeye ulaşabilirken, yaratılışının gereğini yerine getirmeyince -içgüdüsel olarak rablerini tesbih etme özellikleri olan-hayvanlardan bile daha aşağı bir mertebeye layık olur.³⁹ Mevdûdî (ö. 1979) de burada benzer şekilde “esfel-i sâfilîn” âyetiyle ilişkilendirerek insanoğlunun kendisine verilen bu lütfu kötü yönde⁴⁰ kullanıp Allah indinde saygınlığı kaybettiğini ifade etmektedir.

İslamoğlu da benzer bir şekilde yorumlar âyeti. Ona göre insan; kâinatın gözbebeği, akıl ve irade gücüyle en iyi ve en kötü derecelere ulaşmaya adaydır. İnsan potansiyel olarak üstün vasıflarla yaratılmıştır. O potansiyeli doğru kullandığında zirveye ulaşabilecek kabiliyetler ile tekâmül sürecinin başlangıç noktası-

36 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2015), 6/491.

37 Muhammed Reşid Rıza - Muhammed Abduh, *Menâr Tefsiri*, çev. Ali Rıza Temel- Halil Çelik (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 14/401.

38 Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 10/509.

39 Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, 10/510.

40 Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Teşhîmü'l-Kur'ân*, çev. Yusuf Karaca vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 7/171.

na koyulmuştur. Yaratılışının kıvamını bulması için o akli ve gayretiyle baş başa bırakılmıştır.⁴¹

Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'ye (ö. 1949) göre insan, mahlukatın özü ve gözbebeğidir. İlahî emir ile mükelleftir. Açıklama gücüne sahip olması sebebiyle iyiliği emretmekle emrolunmuştur. Diğer hayvanlardan üstün olmasını sağlayan bu özelliği sebebiyle insan yeryüzünün halifesi kılınmıştır.⁴²

Elmalılı'ya (ö. 1942) göre ahsen-i takvîm terkihiyle kasıt hem maddi hem manevi güzelliklerdir. Belinin doğruluğu, boyunun düzgün, biçiminin güzel olması, güç ve kabiliyetlerini geliştirebilmesinden akıl, irfan ve ahlakıyla rabbinin güzelliğine ulaşması ve onu tanımaya varıncaya kadar geniş ve ilahî bir anlam içerir.⁴³ Yine Elmalılı'da geçen bir ifadeye göre insanın en güzel kıvamda yaratılmış olmasından kasıt: "İnsanın duygusuz olan şekil ve sureti değil, güzelliği anlayabilme ve güzeller güzeli olan Yüce Allah'ı ve O'nun kemal sıfatlarını kavrayıp ahlakıyla ahlaklanabilmesidir."⁴⁴ İnsanın yaratılışındaki ölçü ve varabileceği en üst nokta burasıdır. İnsan doğarken bu tekâmül noktasından başlamaz ama o kemale ve güzelliğe ulaşacak potansiyel ve kuvvette yaratılır. Bahsedilen bu potansiyel, mükemmelliğe ilerleyebilme kabiliyeti, onun en güzel yaratılmış olduğu noktadır. Yani insan dünyaya tamimiyle mükemmel olarak indirilmiş değildir. Yoksa insanda hiçbir dünyalık izi ve aşağılık haller bulunmazdı. Halbuki her ferdin dünyalık, çirkin halleri ve bu mutlak güzelliğe yakışmayacak davranışları, günahları ve zaafı vardır. Bazıları bu kötü hallerden kurtulup yükselişer; buna karşılık bir kısım insan da bu potansiyel yaratılışı yanlış tarafa kullanıp aşağıların en aşağısına düşer.⁴⁵ Elmalılı'nın bu ifadesinden dünyadaki olumsuzluklar veya insanoğlunda var olan kusurların/engelliliklerin onun faniliğinin bir parçası olup mükemmel yaratılışından bir şey eksiltmediğini, insanın içinden gelen güç ve iradeyle bu mükemmelliğe ulaşma kabiliyetinin var olduğunu göstermektedir.

Ahsen-i takvîm terkihi ilk dönem tefsir kaynaklarında daha çok zahir/literal anlamı ile yorumlanmıştır. Klasik dönem tefsirlerinde genel olarak insanın maddi yönü, fiziksel özellikleri, diğer hayvanlardan farklı olan sıfatları ön plana çıkarılırken modern dönemde insanın fiziksel özelliklerini de barındırmakla beraber manevi, ruhsal, ahlaki özellikleri ve kullanımının getirdiği potansiyel güç manası ön plandadır.

41 Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün Yayıncılık), 1275.

42 Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 408.

43 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn, 1992), 9/311.

44 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/313.

45 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/313.

2. Engelli Bireylerin Âyetin Kapsamı İçerisindeki Yeri

Âyet, genel olarak insanın birçok açıdan mükemmel yaratıldığı şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla dünyada karşılaşmış olduğumuz fiziksel veya zihinsel kusurlar âyetin reel hayatla çelişkili olduğu gibi bir varsayım önümüze sürmektedir.

İncelenen tefsirlerde engellilik konusunun âyetteki güzel yaratılışla ilişkisi kapsamında bir değerlendirme yalnızca *Hulâsatü'l-beyan* tefsirinde bulunmaktadır: “Bu âyette insanla murad; cins-i insan olduğundan boyunda, hüsnünde ve azasında noksan olan kimselerle itiraz varid olmaz. Bu misilli makamda hüküm cinsedir, efrada değildir. Binaenaleyh bazı efradda görülen çirkinlikle cinsinde olan güzelliğe itiraz olunamaz.”⁴⁶ Bu ifadeden âyetteki şekli güzelliğin tüm insan cinsini kapsadığını ve bazı fertlerde var olan kusurların bu âyetin mahiyetine zarar vermediğini anlayabiliriz.

Tefsirlerdeki yorumlar gözden geçirildiğinde müfessirlerin âyetteki “ahsen-i takvîm” ile engellilik olgusunu birlikte değerlendirmedikleri görülmektedir. Bu da bugünkü tartışmanın, âyetin manasını zahiri anlamı ile kısıtlayan bir bakış açısının ürünü olduğunu göstermektedir.

2.1. Kelâmi Açıdan Engellilik

TDK sözlüğünde engelli tanımı: “Doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duyuşsal veya sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmiş, toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlükleri çeken (kimse)” şeklinde yapılmıştır.⁴⁷

Engellilik konusu kelimeler içerisinde özel bir başlıkta ele alınmasa bile genel olarak kötülük problemi içerisinde yer almaktadır.⁴⁸ Kötülük problemi başlığı altında “Allah gerçekten kötülüğü yani musibetleri yaratıp bile isteye kötülüğü tercih eder mi?” şeklindeki tartışmalara engellilikler ve hastalıklar da dahil edilecek konu incelenebilir.

Mu‘tezile, meseleyi ilahî adalet kapsamında değerlendirme yoluna gider. Çünkü Allah’ın adil ve hâkim sıfatları gereğince kötülük ondan sadır olmaz. Tüm eylemleri iyi, değerli ve hikmetli olarak değerlendirilir.⁴⁹ Yeryüzündeki bir musibet, engellilik vs. varsa bunun sorumlusu kullardır. Eğer insanın sebep ol-

46 Mehmed Vehbi, “*Hulâsatü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur‘ân*”, 408.

47 *Güncel Türkçe Sözlük*, “Engelli” (Erişim 30 Mart 2026).

48 Veysel Kasar, “Allah’ın Adalet ve Hikmeti Bağlamında Engellilik Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Haziran 2013), 100; İsmail Bulut, “Kader- Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 30.

49 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu‘tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/8.

duğu bir durum yoksa bu durum -Allah kötülük ile vasıflandırılmayacağından- ya adalet gereği ya fayda veya zararı defetme gayesiyle yahut da imtihan amacıyla verilmiştir.⁵⁰

Eş'arî'ye (ö. 42/662-63) göre, evrende var olan olumsuzluklar Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasının sonucudur. Sınırlı olan insan aklının bu eylemlerin nedenini ve hikmetini araştırması, Allah'ın eylemlerini yargılaması veya sorgulaması olarak görüldüğünden doğru bulunmaz.⁵¹ Yani insan var olan olumsuzlukların, dolayısıyla engelliliğin hikmetini sorgulayıp araştıramaz.

Mâtürîdî ve ehl-i sünnetin çoğunluğunu oluşturan alimlere göre her türlü engellilik, musibet veya hastalıklar Allah'tandır. Var olan tüm bu olumsuzlukların mutlaka bir hikmeti vardır.⁵² Ve bu hikmetlerin araştırılması, Kur'an ve sünnet merkezli bir yorumun ortaya konulması buna maruz kalanlar ve yakınları açısından elbette psikolojik açıdan rahatlatıcı olacaktır.⁵³

Bahsedebileceğimiz ilk hikmet insanların dünyada yaşadıkları olumsuzlukların, günahlarına kefaret sayılmasıdır. Yani bir kimsenin başına gelen hastalık, engellilik veya yaşadığı olumsuz bir durumun, aslında onun ahirette çekeceği azabın Allah'ın merhameti sebebiyle dünyada o kişiye çektirilerek ahiret azabının hafifletilmesi veya kaldırılmasıdır.⁵⁴ Bu durumda kişinin şu an bizzat dünya gözüyle göremediği bir fayda ve hikmet söz konusudur. Allah geçici olan dünya hayatında sevdiği kullarına sıkıntılar vererek, kalıcı olan ahiret hayatlarını güzellemelerini sağlamaktadır.

Başka bir hikmet ise insanın yaratılışı ve kulluğu gereği bu dünyada hem güzellik ve iyiliklere hem de şer ve olumsuzluklara maruz kalmasının onun sınavının bir parçası sayılmasındandır. Olumsuzluklar karşısında göstereceği sabır ve tevekkül yahut isyan ve tahammülsüzlük sonuç olarak göreceği muameleyi etkileyecektir. Ayrıca gösterdiği sabır bazen mükafatını ve ahiretteki derecesini yükseltmeye yöneliktir. Yani Allah sevdiği kuluna bu dünyada verdiği sıkıntılara karşılık onlara ahirette yüksek dereceler ve mahiyeti bilinemeyecek mükafatlar verecektir. Bazen verilen bu sıkıntılar yalnızca uhrevi bir fayda barındırmayıp kişiyi dünyada da nefsi bir terbiyeye yönlendirir.

50 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/296.

51 Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitabu'l-ibane an usûli'd-diyane*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud (Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1973), 2/23-24.

52 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 312.

53 Harun Işık, "Engellilik Sorununa Kelamî Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi* 17/57 (2013), 16.

54 "ما من سقم ولا وجع يصيب المؤمن إلا كان كفارة لذنبيه حتى الشوكة يشاكها والنكبة ينكبها" bk. Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahih ale't-tekâsim ve'l-enva'*, thk. Mehmet Ali Sönmez- Halis Aydemir (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1433/2012), 1/410.

Bu noktada belki her şeyin zıddı ile kaim olduğu kaidesinden de bahsedilebilir.⁵⁵ Karanlık olmasa güneşin, açlık olmasa karın tokluğunun, hastalık olmasa da sağlığın ne kadar büyük bir nimet olduğu anlaşılmazdı. Dünyada bazen şeylerin varlığının anlaşılması için kulların mutlaka onun yokluğu ile sınanması gerekir. Yüce Allah bazı kullarına birtakım sıkıntıları vererek hem onları imtihan etmekte hem de sağlık ve sıhhat verdiği diğer kullarından bu nimet ve güzel yaratılışa karşın şükür ve tefekkür beklemektedir. Burada hastalıkla sınanan kullara haksızlık yapıldığı zannedilebilir ama hastalık veya engellilik dünyadaki imtihanların yalnızca bir çeşididir. Allah imtihanları da derece derece yaratmış ve kullarının yaşamı içerisine serpiştirmiştir. Bazı insanlar fakirlik ve yoksullukla sınanırken, kimisi yalnızlık ve kimsesizlikle sınanır. Kimisi hastalıklarla sınanırken kimisi katliamın ve savaşın ortasında doğmakla sınanır. Kulun üzerine düşen imtihanını sınavın bir parçası olarak görüp onu sabır ve tevekkül ile karşılamasıdır.

Hikmetlerinin yanı sıra engellilikler, anomaliler vb. hastalıklar için söyleyebileceğimiz bir başka şey ise bunlara insanoğlunun sebep olabileceğidir. Nitekim insanlık ilerledikçe yapaylaşan gıdalar, bozulan tabiat, kıtlıklar, savaşlar ve onların yaydığı kimyasalların da insan fitratının üzerinde bozulmalar meydana getirmesi kaçınılmazdır. Yani burada ilahî iradenin değil insanın cüzi iradesinin ortaya çıkardığı bir kötülük/engellilik vardır.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerim’de insanın “ahsen-i takvîm üzere” yaratıldığını ifade eden âyet, fiziksel açıdan en güzel şekilde yaratıldığı yönünde anlaşılmış ve gerçek hayatta sıklıkla müşahade ettiğimiz engellilik olgusu ile yan yana getirilerek birbirleriyle çeliştiği iddia edilmiştir. Lakin iddianın aksine ikisi de birbirleriyle çelişen değil ademoğlunun varoluşsal derinliğini pekiştiren ve destekleyen öğelerdir.

Bu konuda yorum yapabilmek için “ahsen-i takvîm” terkiibiyle kastın ne olduğunun iyice anlaşılması önemlidir. Yukarıdaki müfessirlerin görüşlerini incelediğimizde genel olarak şu değerlendirmeleri ortaya koyarız: Biçimsel güzellik, hayvanlarda olmayan ayakta durma ve elle yemek yiyebilme kabiliyeti, bâtını güzellik veya ölçü, insanın akıl gücüyle yaratılmış olması, iyiyi kötüden ayırt edebilmesi, nefsini terbiye edip ahlaki olgunluğa ulaşabilmesi vs. şekillerde yorumlanmıştır.

Âyet yalnızca fiziksel mükemmellik değil, insan cinsinin diğer mahlukat-tan ayrılan akıl, irade, ahlaki sorumluluk, tefekkür kabiliyeti gibi özelliklerini ve potansiyel üstünlüğünü ifade eden çok yönlü bir yapıdır. Bu bağlamda engellilik ve fiziksel kusurlar biyolojik eksiklik veya genetik bir hata olmayıp beşeriyet

55 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 157/35.

tablosunda renklilik ve dünya sınavlarındaki çeşitliliktir. Yani âyet cinsin onto-
lojik mertebesine ve potansiyeline işaret eder. Yoksa tek tek her bireyin bedensel
özelliklerinin noksanlıklardan beri olduğunu göstermez. Kısaca “ahsen-i takvîm”
ile kastedilen insan suretinin kıvamı veya ölçüsü değil, ona verilen ilahî emanetin
tecellisidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut– Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001.
- Aygün, Fatma. “Mâtürîdî’nin Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn Yorumu: Tîn Sûresi’nin Te’vîli Bağlamında İnsan Anlayışı”. *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (2020), 807-840.
- Bikâî, Ebû’l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer b. Hasan. *Nazmü’l-d-dürrer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*. thk. Abdurrezzak Galip el-Mehdi. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l- Kütübi’l-İlmiyye, 3. Basım, 1427/2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu’l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dimeşk: Dârü İbn Kesîr, 5. Basım, 1414/1993.
- Bulut, İsmail. “Kader- Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 20-51.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü’l-luga ve sıhâhu’l- ‘Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 1 Cilt. Kahire: Dârü’l-Hadis, 1430/2009.
- Ebüsuûd Efendi, Mehmed. *Ebüsuûd Tefsiri: (Kur ’ân-ı Kerim’in Meziyetlerinin Akliseline Açıklanması)*. çev. Ali Akın. 11 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2021.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur ’an Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Zehreveyn, 1992.
- Ekşi Sözlük. “Şüphesiz ki O İnsanı Kusursuz Yarattı”. Erişim 31 Mart 2026. <https://eksisozluk.com/suphesiz-ki-o-insani-kusursuz-yaratti--685844>
- Eş’arî, Ebû’l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Kitabu’l-libâne ‘an usûli’l-d-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dârü’l-Ensâr 1393/1973.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Tefsîru müşkili i’râbi’l-Kur ’ân ve me’ânih- Me’âni’l-Kur ’ân*. 3 Cilt. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısıriyye, 1317/1900.
- Gişi, Hayriye. *Ahsen-i Takvîm ve Esfel-i Sâfilîn” Kavramlarının Tefsir Geleneğinde Yorumlanışı*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 30 Mart 2026. <https://sozluk.gov.tr/?ara=engelli>
- Işık, Harun. “Engellilik Sorununa Kelamî Bir Yaklaşım”. *Ekev Akademi Dergisi* 17/57 (2013), 1-22.

- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed el-Haseni. *Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. çev. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2020.
- İbnü'l-Cevzî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 6 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2015.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî. *Sa-hihu İbn Hibbân el-müsnedü's-sahîh ale't-tekâsim ve'l-enva'*. thk. Mehmet Ali Sönmez- Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hâzım, 1433/2012.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Amir Ahmed Haydar. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredât*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 1422/2002.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdü'l-Cebbar b. Ahmed b. Halil. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kimneyazar. “Neden sünnet diye bir şey var?”. X. 18 Mart 2026, 09:54. Erişim 25 Mart 2026. <https://x.com/kimneyazar/status/2034161466694058108?s=20>
- Kasar, Veysel. “Allah’ın Adalet ve Hikmeti Bağlamında Engellilik Problemi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Haziran 2013), 63-104.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. 21 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 4. Basım, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. çev. Bekir Topaloğlu vd. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar, 2019.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.

- Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve 'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü 'l-Kur'ân*, çev. Yusuf Karaca vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1996.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Râzî, Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîrü 'l-Fahri 'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri 'l-kebir mefâtîhu 'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1410/1990.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu 'l-beyân an te'vîli âyi 'l-Kur'ân*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2009.
- Vehbi, Mehmed. *Hulâsatü 'l-beyân fi tefsiri 'l-Kur'ân*. 15 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muḥammad 'Abdul-Salâm Sâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1430/2009.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Mevdûdî'nin Tefhîmü'l-Kur'ân Adlı Tefsirinde Ehl-i Beyt Kavramına Yaklaşımı

Zeynep Gedikli

Orcid ID: 0009-0006-7894-1363

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: zeynep_gedikli25@trabzon.edu.tr

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Ehl-i beyt kavramının anlamı, kapsamı, vasıfları, değeri ve siyasî-dinî konumu erken dönemlerden itibaren mezhepler arası önemli bir ihtilaf konusu olmuştur. Bu kavram özellikle Şîî ve Ehl-i Sünnet literatüründe farklı rivayetler, bağlamsal okumalar ve metodolojik tercihler doğrultusunda yorumlanmış; bu durum Ehl-i beyt meselesinin yalnızca lafzî değil, aynı zamanda doktrinel ve metodolojik bir boyut kazanmasına yol açmıştır. Şîî literatürde Ehl-i beyt, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imamet bağlamında özel bir statüye sahip olduğu önemli bir siyasî-dinî varlık olarak ele alınırken, Sünnî âlimler arasında kapsamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Sünnî yaklaşım, genellikle Hz. Peygamber'in hanımlarını ve kimi zaman akrabalarını kapsayan bir anlayışı benimser, masumiyet iddiası ise Şîî yorumlarından farklı olarak kabul görmez. Bu temel ihtilaf, Ehl-i beyt'in kapsamı ve İslâm toplumdaki otoritesi üzerinden şekillenmiştir.

Yirminci yüzyıl İslâm düşüncesi içinde etkili bir isim olan Seyyid Ebü'l-A'la Mevdûdî (ö. 1399/1979), Hint alt kıtasında Şîî çevrelerle etkileşimde bulunmuş, ancak mezhep taassubunu benimsememekle birlikte Sünnî bir çizgiye sahip olmuştur. Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ında Ehl-i beyt kavramına yaklaşımı, klasik tefsir birikimini aktarırken mezhebî savunma veya polemik dilinden bilinçli olarak uzak durmasıyla dikkat çeker. Özellikle tathîr, meveddet ve mübâhele âyetlerine dair yorumlarında, Şîîlerin tarihî, bağlamsal ve naklî gerekçeler çerçevesinde ele aldığı masumiyet ve imamet gibi mezhepsel sonuçlara kapı aralamayan bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Mevdûdî, Ehl-i beyt ile ilişkilendirilen âyetlerde Hz. Peygamber'in hanımlarının da kastedildiğine dair izahlar

yapmış, Şîî görüşlere ise bir fırka olarak değinmiş ve yer yer bu görüşlerle temas etmiştir. Buna karşılık, Mevdûdî'nin bu konudaki yaklaşımını müstakil olarak ele alan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Mevdûdî'nin Ehl-i beyt anlayışının modern dönemde Kur'an merkezli, mezhebî taassuptan uzak bir tefsir yaklaşımını yansıttığını ortaya koymaktır. Çalışmada Mevdûdî'nin yorumları, Sünnî ve Şîî literatür çerçevesinde mukayeseli bir yöntemle ele alınacak ve Ehl-i beyt kavramına dair farklı yorumlara konu olan âyetler üzerinden değerlendirme yapılacaktır. Bu yönüyle çalışma, söz konusu yaklaşımı ortaya koyarak literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Mevdûdî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebu'l-A'lâ Mevdûdî Hindistan'da dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber'in Ehl-i beyti'nden Hz. Hüseyin'in soyuna mensup olması sebebiyle Seyyid olarak anılmıştır. Babası Seyyid Ahmed Hasan, Çiştîye¹ geleneğine mensup bir aileden gelmekte olup, oğlunun tahsilini İngiliz sömürge eğitiminden uzak tutmaya özen göstermiştir. Bu sebeple Mevdûdî, hem klasik İslami ilimlerle hem de modern düşünceyle temas hâlinde olan entelektüel bir ortamda yetişmiştir. Bu durum, onun ilmî kişiliğinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur.²

Genç yaşta gazeteciliğe başlayan Mevdûdî, yazılarında sömürge yönetimi-ni eleştirirken aynı zamanda İslâm dünyasının fikrî ve toplumsal problemlerini Kur'an merkezli bir bakış açısıyla ele almıştır. Bu yönüyle Mevdûdî, yalnızca bir siyasal aktivist değil, aynı zamanda çağının meselelerini İslami ilimler çerçevesinde değerlendiren bir mütefekkir olarak temayüz etmiştir. 1941 yılında Lahor'da kurduğu Cemaat-i İslâmî ile Kur'an ve sünneti merkeze alan bir toplumsal dönüşümü hedeflemiştir.³

Pakistan'ın kuruluş sürecinde İslami bir anayasal düzenin inşası için yoğun çaba sarf eden Mevdûdî, bu süreçte çeşitli siyasi baskılar ve tutuklamalarla karşılaşmıştır. Ancak bu durum onun ilmî faaliyetlerini sürdürmesine engel olmamıştır. Özellikle *Tefhîmü'l-Kur'ân* adlı tefsiri, klasik tefsir birikiminden yararlanmakla birlikte, modern dönemin sorunlarını dikkate alan özgün yaklaşımıyla dikkat çekmiştir.⁴ Mevdûdî, mezhebî taassuptan uzak durmaya özen gösteren,

1 Muinüddin Hasan el-Çiştî'ye (ö. 633/1236) nisbet edilen Çiştîye Tarikatı, Hindistan'da ortaya çıkan ve sevgi, hoşgörü, fakirlik (zühhd) ile halka hizmeti esas alan ilk ve en büyük tasavvufî İslâm yoludur. bk. Vahit Göktaş – Saeyd Rashed Hasan Chowdury, “An Evaluation of Mu'in al-Din Chishti's Sufi Influences in the Indian Subcontinent: The Case of Chishti Tariqa”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (Haziran 2023), s. 49.

2 Turan Kışlakçı, *Çağa İz Burakan Müslüman Önderler Mevdûdî* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007), 15-16.

3 Kışlakçı, *Mevdûdî*, 71-75.

4 Kışlakçı, *Mevdûdî*, 75-77.

farklı yorumları eleştirel bir bakışla değerlendiren ilmî tutumuyla modern dönemin önemli müfessirlerinden biri olarak kabul edilmektedir; bu yaklaşım onun *Tefhîmü'l-Kur'ân*'da Ehl-i beyt kavramını ele alış biçimini ve ilgili âyetlere getirdiği yorumları anlamada da belirleyici bir rol oynamaktadır.⁵

2. *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ın Yazım Süreci ve Tefsir Yöntemi

İslâm düşüncesinde tecdîd anlayışı çerçevesinde birçok eser⁶ kaleme alan Mevdûdî'nin en önemli çalışmalarından biri *Tefhîmü'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Bu eser, Mevdûdî'nin uzun bir zaman dilimine yayılan ilmî faaliyetleri sırasında, sürgün ve hapis dönemlerinin de etkili olduğu zorlu bir süreçte kaleme alınmıştır.⁷ Müellif, eserin girişinde bu alanda yapılmış çalışmalarda tespit ettiği bazı eksiklikleri gidermeyi amaçladığını açıkça ifade etmektedir. *Tefhîmü'l-Kur'ân*, orta seviyede Arapça bilgisine sahip olanlar kadar Arapça bilmeyen, klasik Kur'an ilimlerine doğrudan ulaşma imkânı bulunmayan kimselerin de istifade edebilmesi hedefiyle kaleme alınmıştır.⁸ Bu yönüyle eser geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden öğretici bir mahiyet taşımaktadır.

Mevdûdî, Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunmayan, faydasız ayrıntılara dayalı açıklamalardan özellikle kaçındığını belirtmektedir.⁹ Her sûrenin tefsirine başlamadan önce, sûrenin nuzûl ortamı, tarihsel arka planı, ana muhtevası ve konular arasındaki bağlamsal ilişkiler ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.¹⁰ Âyetlerin açıklanmasında klasik tefsir birikiminden istifade edilmekle birlikte, modern dönemin sosyal ve siyasal meseleleri de dikkate alınmaktadır. Bu bağlamda Mevdûdî, âyetleri güncel problemlerle ilişkilendirerek Kur'an'ın hayata dönük yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Mevdûdî'ye göre Kur'an, insan hayatını bütün yönleriyle kuşatan ilahî bir rehberdir ve ancak hayata tatbik edildiği ölçüde doğru biçimde anlaşılabilir. Kur'an'ı yalnızca sevap kazanmak veya metafizik bir korunma aracı olarak okumak, onun mesajını kavrama çabasından uzak bir tutumdur ve bu yaklaşım ilahî

5 Mevdûdî'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hamira Mevdûdî, *Babam Mevdûdî*, çev. Hülya Afacan (İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık; Mana Yayınları, 2011); Abdülhamit Birişik, "Mevdûdî'nin Hayatı ve Eserleri", *Mevdûdî Hayatı, Görüşleri ve Eserleri Doğumunun Yüzüncü Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 13-42; Mustafa Özel, "Bir Yirminci Yüzyıl Müfessiri: Mevdûdî", *Mevdûdî Hayatı, Görüşleri ve Eserleri Doğumunun Yüzüncü Yılı Anısına Sempozyum*, ed. Abdülhamit Birişik (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 43-61.

6 Anis Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/432-437.

7 Kışlakçı, *Mevdudi*, 147-150.

8 Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1/8.

9 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/20.

10 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/20-21.

kelamın ruhuna aykırıdır.¹¹ Bu çerçevede *Tefhîmü'l-Kur'an*, Kur'an'ı yaşanan hayata taşıma gayesi güden, bağlamsal ve pratik yönleri öne çıkaran bir tefsir yöntemi ortaya koymaktadır. Sonuç olarak Mevdûdî'nin tefsir anlayışı, klasik birikimi modern sorunlarla buluşturan ve aktüel meselelere Kur'an merkezli çözümler üretmeyi hedefleyen bütüncül bir metot olarak değerlendirilebilir.

3. Kur'an'da Ehl-i Beyt Kavramı ve Yorum Farklılıkları

Ehl-i beyt kavramı, Arapça “ehl” ve “beyt” kelimelerinden oluşan bir terktir. Bu terkipte, “kişinin ehli, bir meskenin kendisini ve onları birleştirdiği kişiler” kastedilmektedir. Sonradan bu anlam genişlemiş ve kendilerini bir soyun birleştirdiği kişiler için kullanılmıştır. Nitekim bu kavram Hz. Peygamber'in hanımları için kullanılmıştır.¹²

Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i beyt terkibi farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Bu kavram, Hz. İbrahim'in hanımları (Hûd 11/73), Hz. Musa'nın ev halkı (el-Kasas 28/12) ve Hz. Peygamber'in hanımları (el-Ahzâb 33/33) için zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in hanımlarına hitap eden Azhâb sûresindeki âyetle onların ilâhî buyruklara itaate çağrıldığı, bu itaate bağlı olarak da Allah'ın kendilerini günahattan arındırmayı ve tertemiz kılmayı murat ettiği ifade edilmektedir.

İslâm âlimleri, söz konusu âyetle geçen Ehl-i beyt tabirinin kapsamı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Özellikle Ehl-i beyt'in kimleri kapsadığı ve bu grubun hangi niteliklere sahip olduğu hususunda Şîî ve ehl-i sünnet âlimleri arasında erken dönemlerden itibaren süregelen ihtilaflar ortaya çıkmıştır.¹³

Bu ihtilafların kaynağını Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'inin kimlerden oluştuğuna dair farklılık arz eden rivayetler teşkil etmektedir. Bazı rivayetlerde Resûl-i Ekrem'in, Hz. Zeyneb ile evlendiği gün bütün hanımlarının odalarını dolaşarak her birine “Allah'ın selâmı üzerinize olsun ey Ehl-i beyt!” diye hitap ettiği ve bu şekilde onların Ehl-i beyt'in asli mensupları olduğunu vurguladığı aktarılmaktadır.¹⁴ Buna karşılık diğer bazı rivayetlerde, tathîr âyetinin Ümmü Seleme'nin evinde nâzil olduğu, Hz. Peygamber'in Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'i abasının altına alarak “Allah'ım, bunlar benim Ehl-i beyt'imdir.” şeklinde dua ettiği nakledilmektedir. Ümmü Seleme'nin kendisinin de Ehl-i beyt'ten olup olmadığını sorması üzerine Hz. Peygamber'in ona, “Sen zaten hayır üzeresin.”

11 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/37-38.

12 Râgûb el-İsfahani, *el-Müfredât fî elfâzı'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem; Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1992), s. 96.

13 Mustafa Öztürk, “Şîî ve Sünî Müfessirlere Göre Ehli Beyt Kavramı”, *Marife*, 3 (2004), 37.

14 Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Tefsir”, 33/8.

şeklinde cevap verdiği rivayet edilmiştir.¹⁵ Bazı âlimler ise sadaka almaları haram kılınan Ebû Tâlib ailesi, Abbasoğulları ve Benî Hâşim mensuplarının yanı sıra Abdullah b. Mes'ûd ve Selmân-ı Fârisî gibi bazı sahâbîlerin de Ehl-i beyt kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁶

Şîî, özellikle İsnâaşerî geleneğe göre Ehl-i beyt kavramı öncelikle Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i kapsamaktadır. Bu anlayışta Hz. Peygamber'in hanımları ve Fâtıma dışındaki çocukları Ehl-i beyt kapsamına dâhil edilmez. Ehl-i kisâ veya hamse-i Âl-i abâ olarak anılan bu beş kişinin Ehl-i beyt'ten olduğu, Şîî kaynaklarda tevâtür derecesine ulaşan hadislerle temellendirilir.¹⁷

Görüldüğü üzere Ehl-i beyt kavramına ilişkin tartışmalar, Kur'an'daki kullanım biçimi, ilgili rivayetlerin farklı şekillerde aktarılması ve bu rivayetlerin nasıl değerlendirileceği meselesi etrafında şekillenmiştir. Aynı âyet ve hadisler üzerinden hareket edilmesine rağmen ulaşılan sonuçların birbirinden ayrılması, mezhebî yaklaşımların yorum sürecinde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Çalışmanın bu aşamasında, Ehl-i beyt kavramına dair tartışmaların şekillenmesinde etkili olan Şîî yorumlar öne çıkarılmış olup, sünnî bakış açısı çalışmanın devamında ele alınacaktır. Bu çerçevede, Ehl-i beyt meselesinin yalnızca tarihsel veya kavramsal bir tartışma alanı olmadığını; tefsir anlayışı, rivayetlere yaklaşım ve metodolojik tercihlerle doğrudan ilişkili çok katmanlı bir problem alanı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede Ehl-i beyt kavramına dair tartışmaların, yalnızca lafzi ve tarihî bir ihtilaf alanı olmadığı; aynı zamanda tefsir yöntemi, rivayetlerin değerlendirilmesi ve mezhebî kabullerin yoruma etkisi bakımından da belirleyici olduğu görülmektedir. Modern dönemde Kur'an merkezli bir yaklaşım benimseyen ve mezhebî taassuptan bilinçli biçimde uzak durmayı hedefleyen müfessirlerden biri olan Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Ehl-i beyt'le ilişkilendirilen âyetleri bu tartışmalar bağlamında ele almış, özellikle tathîr, meveddet ve mübâhele âyetleri üzerinden hem klasik literatürü aktarmış hem de tercihlerini temellendirmiştir. Bu sebeple Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'ân*'da ortaya koyduğu yaklaşım, Ehl-i beyt kavramının modern tefsir anlayışı içerisindeki konumunu tespit etmek açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

15 Muhammed b. İsnâ et-Tirmizî, *el-Câmi'ü's-Sahîh*, "Menâkib", 31.

16 Tirmizî, "Zekât", 25; Buhârî "Fedâilü's-Sahâbe", 27.

17 Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlâmîli'l-Matbû'ât, 1425/2005), 8/157; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlâmîli'l-Matbû'ât, 1417/1997), 16/318.

4. *Tefhîmü'l-Kur'an*'da Ehl-i Beyt Kavramı

Ehl-i beyt kavramı üzerine yürütülen tartışmalar hem Şîî hem de Ehl-i sünnet âlimleri tarafından çoğunlukla aynı temel referanslar üzerinden yapılmaktadır. Birbirinden farklı yorumlanan üç âyet, bu tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Bunlar; tathîr âyeti (el-Ahzâb 33/33), meveddet âyeti (eş-Şûrâ 42/23) ve mübâhele âyetidir (Âl-i İmrân 3/61). Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* adlı tefsirinde Ehl-i beyt kavramına bazı âyetlerde ayrıntılı açıklamalarla yer verirken, bazı âyetlerde ise daha muhtasar değerlendirmelerde bulunmuştur.

4.1. Tathîr Âyeti (Ahzâb Sûresi 33/33)

Hiz. Peygamber'in Ehl-i beyt'i kavramının Kur'an'da lafız olarak geçtiği tek âyet, tathîr âyeti olarak bilinen Ahzâb sûresi 33. âyettir. Bu sebeple tefsir literatüründe Ehl-i beyt ile ilgili değerlendirmelerin büyük ölçüde bu âyet ekseninde şekillendiği görülmektedir. Söz konusu âyetin metni ve meali şu şekildedir:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

“Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”¹⁸

Bu âyet çerçevesinde Ehl-i beyt kavramının kapsamı ve bu kapsamın dinî ve siyasî sonuçları, Sünnî ve Şîî âlimler arasında yoğun bir tartışma konusu olmuştur. Âyetin siyakında Hiz. Peygamber'in hanımlarına yönelik bir hitap bulunmakla birlikte, âyetin son kısmında kullanılan zamirin müennesten müzekkere dönüşmesi, Ehl-i beyt'in kimleri kapsadığı sorusunu gündeme getirmiştir.

Ehl-i sünnet âlimlerinin bu konudaki görüşleri genel olarak iki noktada toplanmaktadır. Birinci görüşe göre Ehl-i beyt'in kapsamına yalnızca Hiz. Peygamber'in hanımları dâhildir. Taberî (ö. 310/923), Şevkânî (ö. 1250/1834) ve El-malîlî (ö. 1361/1942) bu görüşü benimseyen âlimler arasındadır.¹⁹ İkinci görüşe göre ise hanımların yanı sıra âyetle kullanılan müzekker zamir dikkate alınarak Hiz. Peygamber'in diğer yakın akrabaları da bu kapsama dâhil edilmelidir. Söz

18 Kur'an Yolu (Erişim 9 Aralık 2025), el-Ahzâb 33/33.

19 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 16/9-13; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr - Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1993), 4/321-323; Elmalîlî Muhammed Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 4/556-557.

konusu görüşü benimseyen âlimler arasında Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve İbn Kesir (ö. 774/1373) yer almaktadır.²⁰ Sünnî âlimler ittifakla Hz. Peygamber'in hanımlarını Ehl-i beyt'ten saymışlardır.

Şîî müfessirler, tathîr âyetinin “Âl-i abâ” ve/veya “Âl-i kisâ” olarak adlandırılan ve “hamse-i Âl-i abâ / pençe-i Âl-i abâ” şeklinde ifade edilen beş kişi hakkında nâzil olduğu görüşünde ittifak etmişlerdir. Bu beş kişi Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. Söz konusu yorum, âyetin Ümmü Seleme'nin evinde nâzil olduğuna dair rivayetlerle temellendirilmiştir.²¹ Bu durum, Şîî geleneğe göre Ehl-i beytin kapsamına Hz. Peygamber'in hanımlarının dâhil edilmediğini göstermektedir.²²

Bu âyetle ilgili tartışılan bir diğer önemli husus, Ehl-i beyt'in masumiyet (ismet) sıfatına sahip olup olmadığı meselesidir.²³ Şîî âlimler, âyetle geçen “tathîr” ifadesini Ehl-i beyt mensuplarının günahattan korunmuş olduklarına delil olarak değerlendirmişlerdir.²⁴ Onlar bu yorumu, âyetle geçen “إنما” edatının tahsis ifade etmesine dayandırmaktadır. Söz konusu tahsisin, Ehl-i beyt mensuplarının diğer müminlerden farklı olarak her türlü kötülükten uzaklaştırıldığını ve inanç ile amel alanında hatadan korunmuş olduklarını gösterdiğini savunmaktadırlar. Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1154) bu görüşü benimseyen şîî âlimlerdendir. Bu anlayışa göre Allah, Ehl-i beyt mensuplarını sürekli bir arındırma ile desteklemiş, onlarda yanlış ve hatalı olanı gidermiştir.²⁵

Ehl-i sünnet âlimleri ise Ehl-i beyt'in Hz. Peygamber'in soyundan gelme şerefine sahip olmakla birlikte, mutlak bir masumiyet vasfına sahip olmadıkları görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre, ismet sıfatı yalnızca peygamberlere aittir. Ehl-i beytin mânen arındırılmasından söz eden âyet, onların mutlak anlamda masum olduklarını ifade etmekten ziyade; ilâhî emir ve yasaklara riayet ettikleri takdirde günahlardan arındırılacaklarını bildirmektedir.²⁶

Bu farklı yorumlar, âyetin imametın ilahîliği ve Ehl-i beyt'in dinî-siyasî otoritesiyle ilişkilendirilmesine zemin hazırlamıştır. Böylece Tathîr âyeti etrafın-

20 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 8/479; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm* (b.y.: Dâru İbn Kesîr, 2010), 6/184-190.

21 Tirmizî, “Tefsîr”, 4; “Menâkıb”, 32, 60.

22 Süleyman Uludağ, “Âl-i Abâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/306-307.

23 Mustafa Öz, “Ehl-i beyt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09.01.2026).

24 Öztürk, “Şîî ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehli Beyt Kavramı”, 45.

25 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1989), 8/339-341; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/ 118-120.

26 Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Muhammed Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 21/255-272.

daki tartışmalar yalnızca tefsir literatürüyle sınırlı kalmamış, kelâmî ve tarihsel bir boyut da kazanmıştır.

4.1.1. Mevdûdî'nin Tathîr Âyetine Yaklaşımı

Sünnî ve Şîî âlimlerin görüşlerine yer verdikten sonra, Ehl-i beyt soyundan olduğu kabul edilen Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin meseleye yaklaşımına geçebiliriz. Mevdûdî, tathîr âyetini yorumlarken öncelikle âyetin bağlamına dikkat çekmekte ve âyetin başındaki hitabın Hz. Peygamber'in hanımlarına yönelik olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre âyette geçen “أَهْلَ الْبَيْتِ” ifadesi, Türkçedeki “ev halkı” anlamında kullanılmış olup bir kimsenin eşini ve çocuklarını kapsayan bir terimdir. Bu sebeple bir kimsenin eşinin ev halkından sayılmaması düşünülemez.²⁷

Mevdûdî, Kur'an'da “Ehl-i beyt” ifadesinin geçtiği diğer âyetleri de bu görüşünü destekleyici unsurlar olarak değerlendirmektedir. Hûd sûresinde Hz. İbrahim'e verilen müjde bağlamında eşinin de “Ehl-i beyt” kapsamında zikredilmesi ve Kasas sûresinde Hz. Musa'nın ailesi için kullanılan benzer ifade, ona göre bu kavramın eşleri dışlamadığını açıkça göstermektedir. Bu bağlamda âyetteki müzekker zamir kullanımının gerekçesi, Hz. Peygamber'in hitaba dâhil olmasıdır.²⁸

Mevdûdî, İbn Abbas, Urve b. Zübeyr ve İkrime gibi sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin de bu âyetteki Ehl-i beyt ifadesinin Hz. Peygamber'in hanımlarını kapsadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır. Bununla birlikte İbn Abbas'ın, yalnızca hanımlarla sınırlandırılan bir Ehl-i beyt anlayışını eleştirdiğini ve çocukların bu kapsam dışında bırakılmasını doğru bulmadığını da belirtmektedir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla Hz. Âişe'den rivayet edilen meşhur hadis zikredilmektedir. Söz konusu rivayette Hz. Peygamber'in Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i bir örtü altına alarak dua etmesi, ancak Hz. Âişe'ye “Sen zaten Ehl-i beyt'tensin” buyurması,²⁹ Mevdûdî'ye göre Ehl-i beyt'in hem hanımları hem de diğer yakın aile fertlerini kapsadığını göstermektedir.³⁰

Mevdûdî, Hz. Peygamber'in eşlerini Ehl-i beyt kapsamı dışında bırakan yaklaşımların Kur'an'ın açık ifadeleriyle çeliştiğini ve hadislerin de böyle bir dışlamaya delil teşkil etmediğini savunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber'in örtü hadisesiyle aile fertlerinin diğer üyelerini özellikle vurgulaması, hanımların zaten Kur'an tarafından Ehl-i beyt olarak kabul edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.³¹

27 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/414.

28 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/414.

29 Tirmizî, “Menâkıb”, 31.

30 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/414.

31 Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/415.

Şîi yorumlara da yer veren Mevdûdî, bu yaklaşımın âyetin anlamını daralttığını ve Ehl-i beyt'i yalnızca Hz. Ali, Hz. Fâtıma ve iki oğluyla sınırlandırdığını ifade etmektedir. Ayrıca âyette geçen "tathîr" ifadesinden hareketle bu kişilerin peygamberler gibi masum kabul edilmesini de eleştirmektedir. Mevdûdî'ye göre âyet, Ehl-i beyt'in fiilen arındırıldığını değil, onlara belirli bir ahlâkî sorumluluk yüklendiğini ifade etmektedir. Nitekim Maide sûresi 6. âyetinde abdest alan müminler için de benzer bir ifade kullanılmış olup, bu durum söz konusu âyetin mutlak masumiyet anlamı taşımadığını göstermektedir.³²

Bu bağlamda Mevdûdî'nin tathîr âyetine yaklaşımının, âyetin siyak ve si-bakını esas alan, Ehl-i beyt kavramını daraltıcı veya dışlayıcı yorumlardan uzak duran bir tefsir çizgisiyle örtüştüğü görülmektedir. Mevdûdî'nin bu yaklaşımı, söz konusu âyetin imametinin ilahîliği ve Ehl-i beyt'in mutlak masumiyeti için doğrudan bir delil olarak kullanılmasına mesafeli bir tutumu yansıtmaktadır.

4.2. Meveddet Âyeti (Şûrâ Sûresi 42/23)

Ehl-i beyt kavramıyla ilgili tartışmaların merkezinde yer alan ikinci âyet, meveddet âyetidir. Söz konusu âyetin metni ve mealı şöyledir:

ذَٰلِكَ الَّذِي يُبَيِّنُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ أَمْنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ
أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ

"Allah'ın, iman edip dünya ve âhirete faydalı işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu! De ki: "Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemi-yorum." Kim çaba harcayıp bir iyiliği gerçekleştirirse bu konuda ona daha büyük güzellikler bahşederiz. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır ve iyiliği asla karşılık-sız bırakmaz."³³

Âyetinde geçen "الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ/meveddet fî'l-kurbâ" ifadesinin yorumu ko-nusunda müfessirler arasında görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkların temelinde, konuya dair rivayetlerin çeşitliliği ve Arapça dil yapısına ilişkin de-ğerlendirmeler yer almaktadır. Arapça gramer açısından âyetteki istisnanın mahi-yeti, yorumların şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Söz konusu âyet Sünnî ve Şîi müfessirler tarafından farklı şekillerde yo-rumlanmıştır. Sünnî müfessirlerden bir kısmına göre âyetin muhatabı Kureyş'tir. Bu yoruma göre Hz. Peygamber (s.a.v.), kabile bağları gereği kendisine düşman-lık edilmemesini talep etmektedir. Taberî tefsirinde bu görüşü tercih ettiğini be-lirtmiştir.³⁴ Diğer bir Sünnî yoruma göre ise âyetin muhatabı müminlerdir ve

32 Mevdûdî, *Tefhîmu'l -Kur'ân*, 4/415.

33 Kur'an Yolu (Erişim 9 Aralık 2025), eş-Şûrâ 42/23.

34 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/495-502.

burada kastedilen, Allah’a yakınlaşma ve O’na itaat etme çağrısıdır. Elmalılı bu görüşü benimsemiştir.³⁵ Şîî müfessirler ise âyeti “Ben sizden, akrabamı sevmenizden başka bir şey istemiyorum.” şeklinde anlamışlardır. Tabâtabâî (ö. 1981) bu görüşü benimseyen Şîî âlimler arasındadır.³⁶ Bu görüş, Ca’fer es-Sâdık ve İbn Abbas’a nispet edilen bazı rivayetlerle desteklenmektedir.³⁷ Şîî yoruma göre âyetle kastedilen akrabalar Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’dir.³⁸ Bu yaklaşım, Ehl-i beyt’in kapsamının yalnızca bu isimlerle sınırlı olduğu düşüncesini temellendirme amacı taşımaktadır.

4.2.1. Mevdûdî’nin Meveddet Âyetine Yaklaşımı

Mevdûdî, meveddet âyetine yorumlamaya “kurbâ” kelimesi etrafındaki ihtilafları tasnif ederek başlar ve müfessirlerin görüşlerini üç grupta ele alır.³⁹ Bu tasnif, klasik tefsir literatüründe yer alan yorumların sistematik bir özetini sunmaktadır.

Birinci grup müfessirlere göre âyetin anlamı şu şekildedir: “Eğer benim davetime icabet etmiyorsanız, hiç olmazsa kabile bağları sebebiyle bana diğer Araplardan daha fazla düşmanlık göstermeyin.”. Bu görüşün İbn Abbas’a nispet edildiği ve Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Taberî ve Beyhakî gibi muhaddisler tarafından rivayet edildiği aktarılmaktadır. Aynı yorumun Mucâhid, İkrime, Katâde, Suddî ve Ebu Mâlik gibi birçok müfessir tarafından da benimsendiği belirtilmektedir.⁴⁰

İkinci grup müfessirler, âyeti “Ben sizden hiçbir karşılık istemiyorum; yalnızca Allah’a yakın olmanızı istiyorum” şeklinde yorumlamaktadır. Bu görüşe göre Hz. Peygamber (s.a.) için en büyük karşılık, muhataplarının doğru yolu benimsemeleridir. Mevdûdî, Hasan-ı Basrî’den nakledilen rivayetlere ve Taberânî’nin İbn Abbas’tan aktardığı rivayetlere yer vererek bu yorumu desteklemektedir. Ayrıca Furkân sûresi 57. âyetle anlam paralelliğine dikkat çekmektedir.⁴¹

Üçüncü grup müfessirler ise âyetteki “kurbâ” kelimesini “akraba” anlamında değerlendirerek, âyeti “Ben sizden bir ücret istemiyorum; yalnızca akrabalarımın sevgi göstermenizi istiyorum” şeklinde anlamaktadır. Mevdûdî, bu grup içinde de farklı görüşlerin bulunduğunu ifade eder. Bazı müfessirler burada

35 Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/24-25.

36 Tabâtabâî, *el-Mizân*, 18/42-49.

37 Öztürk, “Şîî ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehli Beyt Kavramı”, 43.

38 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 9/46-50.

39 Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 5/237.

40 Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 5/237.

41 Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 5/237.

Abdülmuttaliboğulları'nın kastedildiğini, bazıları ise Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in murat edildiğini ileri sürmektedir. Mevdûdî, bu görüşün özellikle Şîî literatürde yaygın kabul gördüğünü belirtir.⁴²

Mevdûdî, bu yorumu kabul etmemekte ve reddiye gerekçelerini üç başlık altında toplamaktadır. İlk olarak, sûrenin Mekke'de nâzil olduğu dönemde Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın henüz evli olmadığını ve çocuklarının bulunmadığını hatırlatır. İkinci olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) akrabalık bağlarının yalnızca Abdülmuttaliboğulları ile sınırlı olmadığını; anne, baba ve eşleri vasıtasıyla Kureyş'in büyük bir kısmıyla akraba olduğunu vurgular. Üçüncü ve en önemli gerekçe olarak ise, bir peygamberin risalet görevine karşılık olarak kâfirlerden akrabalarına sevgi talep etmesinin hem aklen hem de Kur'an'ın genel tebliğ ilkeleriyle bağdaşmadığını ifade eder. Mevdûdî, bu gerekçeyi Kur'an'daki diğer peygamber kıssalarıyla ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) risalet karşılığında ücret talep etmediğini bildiren âyetlerle destekler.⁴³

Bu değerlendirmeler sonucunda Mevdûdî, meveddet âyetinin Ehl-i beyt'in imamet merkezli siyasi-dinî otoritesine delil teşkil ettiği yönündeki yorumlara mesafeli durmakta ve âyeti, Kur'an'ın genel tebliğ ve risalet ilkeleri çerçevesinde ele almaktadır.

4.3. Mübâhele Âyeti (Âli İmrân Suresi 3/61)

Ehl-i beyt kavramıyla ilişkilendirilen üçüncü âyet, mübâhele âyeti olarak bilinen Âl-i İmrân sûresi 61. âyetidir. Söz konusu âyetin metni ve meali şöyledir:

فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ
وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ

“Sana gelen bu bilgidir sonra her kim bu konuda seninle tartışmaya kalkışsa, de ki: “Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarımızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da Allah'ın lâneti yalancılara üzerine olsun diye dua edelim.”⁴⁴

Bu âyet, Hz. Peygamber (s.a.) ile Necran'dan gelen Hristiyan heyeti arasında Hz. İsa'nın (a.s.) mahiyeti hakkında gerçekleşen tartışmanın ardından nâzil olmuştur. Âyet, taraflar arasında ihtilafın devam etmesi hâlinde Allah'ın lânetine başvurulmasını teklif eden özel bir yöntemi içermektedir.⁴⁵

42 Mevdûdî, *Tefhîmu'l -Kur'an*, 5/237.

43 Mevdûdî, *Tefhîmu'l -Kur'an*, 5/238.

44 Kur'an Yolu (Erişim 9 Aralık 2025), Âl-i İmrân 3/61.

45 Mustafa Fayda, “Mübâhele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10.01.2026).

Şîî kaynaklara göre Resûl-i Ekrem, mübâhele âyetinde geçen “oğullarımız” ifadesiyle Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i, “kadınlarımız” ifadesiyle Hz. Fâtıma’yı, “kendimiz” ifadesiyle ise Hz. Ali’yi kastetmiş; bu kimselerle birlikte Necranlı Hristiyanların karşısına çıkarak mübâheleyle (lanetleşmeye) davet etmiştir. Bu olay, Şîî literatürde Ehl-i beyt’in faziletine delil olarak değerlendirilmiş; bilhassa Hz. Ali’nin diğer sahâbîlere nispetle üstünlüğü ve hilâfete en layık kişi olduğu görüşünün temellendirilmesinde önemli bir dayanak olarak görülmüştür.⁴⁶ Buna karşılık Sünnî âlimler, mübâhele hadisesinin Ehl-i beyt’in faziletine işaret ettiğini kabul etmekle birlikte, hilâfet meselesinin fazilet esasına indirgenerek değerlendirilmesinin isabetli olmadığını belirtmişlerdir.⁴⁷

4.3.1. Mevdûdî’nin Mübâhele Âyetine Yaklaşımı

Mevdûdî, mübâhele âyetini öncelikle tarihî bağlamı içerisinde ele almakta ve âyetin nüzul sebebini merkeze alarak yorumlamaktadır. Ona göre bu yöntem, Necran heyetinin ileri sürdüğü inançlarda samimi olup olmadıklarını ortaya koymak amacıyla teklif edilmiştir. Mevdûdî, Hristiyan heyetin, Hz. İsa’nın ulûhiyeti konusundaki iddialarını destekleyecek nitelikte ne aklî ne de naklî deliller ortaya koyabildiklerini, hatta kendi kutsal metinlerinde dahi bu inançlarını kesin biçimde temellendiremediklerini belirtmektedir. Bu sebeple, savundukları inançların hak olduğuna dair tam bir güven içinde olmadıklarını ifade eder.⁴⁸

Mevdûdî’ye göre Necranlılar, Hz. Peygamber’in (s.a.) şahsiyetini, ahlâkını ve tebliğ sürecindeki tutumunu yakından gözlemlemişlerdir. Bu gözlemler neticesinde heyet üyelerinin çoğu, onun gerçekten bir peygamber olduğu kanaatine kalben yaklaşmış ya da en azından onu açık ve kesin bir biçimde reddedemeyecek bir noktaya gelmiştir. Mübâhele teklifini kabul etmemelerinin temel sebebi de bu durumdur. Zira böyle bir teklife icabet etmek, ileri sürülen inançtan mutlak surette emin olmayı gerektirmektedir.⁴⁹

Mevdûdî, mübâhele teklifinin reddedilmesini, Necran Hristiyanlarının dinî liderlerinin dahi savundukları inançlardan emin olmadıklarının açık bir göstergesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu durum, yalnızca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) haklılığını ortaya koymakla kalmamış; aynı zamanda o döneme kadar Arabistan’da dindarlıklarıyla tanınan bu grubun, inançlarını sorgulanamaz bir kesinlikte savunamadıklarını da gözler önüne sermiştir.⁵⁰ Bu yönüyle mübâhele âyetine, Mevdûdî’nin yorumunda, karşı tarafın iddiasının zayıflığını ve Hz.

46 Tabatabâî, *el-Mizân*, 3/271; Tabersî, *Mecma’u’l-Beyân*, 6/309-312.

47 Fayda, “Mübâhele”.

48 Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 1/265.

49 Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 1/265.

50 Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’ân*, 1/265.

Peygamber'in tebliğindeki kararlılığı ortaya koyan tarihî ve ahlâkî bir delil olarak ele alınmaktadır.⁵¹

Dikkat çekici bir husus olarak Mevdûdî, mübâhele âyetine yorumlarken âyette geçen “أَنْفُسَنَا” ve “نِسَاءَنَا” ifadeleri üzerinden Ehl-i beyt kavramına dair doğrudan bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Mevdûdî'nin bu tercihi, âyetin Ehl-i beyt'in kapsamı veya imâmet merkezli siyasî-dinî bir otoriteyle ilişkilendirilmesine mesafeli durduğunu göstermektedir. Zira Mevdûdî, bu âyeti Ehl-i beyt'i tanımlayan veya onların özel bir statüsünü temellendiren bir delil olarak değil; nüzul bağlamı çerçevesinde, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tebliğ yöntemini ve muhataplarının tutumunu ortaya koyan bir metin olarak değerlendirmektedir.⁵² Bu yaklaşım, mübâhele âyetine Ehl-i beyt merkezli yorumlara dayanak teşkil ettiği yönündeki Şîî yorumlardan ayrışan, bağlam odaklı bir tefsir anlayışını yansıtmaktadır.

Sonuç

Ehl-i beyt kavramı, Kur'an'daki kullanım biçimi, ilgili rivayetlerin çeşitliliği ve bu rivayetlerin yorumlanma yöntemleri sebebiyle İslâm düşüncesinde erken dönemlerden itibaren farklı anlam kazanmıştır. Aynı âyet ve hadislerin, farklı mezhebî kabuller ve metodolojik tercihler doğrultusunda yorumlandığı sonucuna varılmaktadır. Bu da Ehl-i beyt meselesinin yalnızca tarihsel bir ihtilaf alanı olmadığını; tefsir anlayışı, rivayet değerlendirme yöntemi ve doktrinel kabullerle doğrudan ilişkili çok boyutlu bir problem alanı olduğunu ortaya koymaktadır.

Şîî literatürde Ehl-i beyt kavramının kapsamı ve nitelikleri, özellikle tathîr, meveddet ve mübahale âyetleri üzerinden daraltıcı ve ön kabullerle bir çerçevede ele alınmış; masumiyet ve imamet gibi sonuçlarla ilişkilendirilmiştir. Buna karşılık Ehl-i sünnet geleneğinde kavram, daha geniş bir bağlamda değerlendirilmiş ve söz konusu âyetlerden kabul etmesi zorunlu sonuçlar çıkarılmaması gerektiği vurgulanmıştır. Bu farklılaşma, mezhebî kimliklerin tefsir sürecine nasıl yansıdığını açık biçimde göstermektedir.

Modern dönemde Kur'an merkezli bir yaklaşımı benimseyen Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Ehl-i beyt anlayışı ise, klasik tefsir mirasını dikkate almakla birlikte mezhebî savunma ve polemik dilinden bilinçli biçimde uzak durması bakımından dikkat çekicidir. Mevdûdî, Ehl-i beytle ilişkilendirilen âyetlere dair rivayetleri tarihî ve bağlamsal çerçevede ele almakta; bu rivayetleri, masumiyet ve imamet gibi mezhebi kabullerin zorunlu dayanakları hâline getirmemektedir. Bu yönüyle

51 Mevdûdî, *Tefhîmu'l -Kur'an*, 1/265.

52 Mevdûdî, *Tefhîmu'l -Kur'an*, 1/265.

onun yaklaşımı, mezhebî aidiyetleri aşan ve yorum sürecinde metodolojik tutarlılığı önceleyen bir tefsir anlayışını yansıtmaktadır.

Sonuç itibarıyla Mevdûdî'nin Ehl-i beyt tasavvuru, modern dönemde Kur'an merkezli, eleştirel ve mezhebî taassuptan uzak bir tefsir yaklaşımının imkânını göstermektedir. Bu yaklaşım, Ehl-i beyt meselesinin İslâm düşüncesindeki yerini yeniden değerlendirmeye katkı sunduğu gibi, mezhebî farklılıkların ötesinde ortak bir yorum zemininin mümkün olabileceğine de işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, Anis. “Mevdûdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/432-437. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Alusi, Ebu’s-Sena Şihabüddin Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. thk. Muhammed Ahmed el-Emmed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-‘Arabî, 1420/1999.
- Ebu Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahrü’l-muhît*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000.
- Fayda, Mustafa. “Mübâhele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10.01.2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mubahele>
- Göktaş, Vahit – Chowdury, Saeyd Rashed Hasan. “An Evaluation of Mu’in al-Din Chishti’s Sufi Influences in the Indian Subcontinent: The Case of Chishti Tariqa”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2023), 47–76.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2010.
- Kışlakçı, Turan. *Çağa iz bırakan Müslüman önderler: Mevdûdî*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007.
- Kur’ân Yolu*. Erişim 9 Aralık 2025. <https://kuran.diyanet.gov.tr>.
- Mevdûdî, Ebü’l-A‘lâ. *Tefhîmu’l-Kur’ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Muhammed b. İsa et-Tirmizi. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Garb el-İslâmî, 1998.
- Muhammed b. İsmail el-Buhari. *el-Câmi‘u’s-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. 9 cilt. Dimaşk: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001.
- Öz, Mustafa. “Ehl-i Beyt”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09.01.2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-beyt>
- Öztürk Mustafa. “Şîi ve Sünnî Müfessirlere Göre Ehl-i Beyt Kavramı”, *Marife* 3 (2004), 37-50.
- Ragıp el-İsfahani. *el-Müfredât fî elfâzı’l-Kur’ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru’l-Kalem; Beyrut: Dâru’s-Şâmiyye, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu’l-kadîr*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1993.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri’l-Kur’ân*. Beyrut: Müessesetü’l-A‘lâmîli’l-Matbû‘ât, 1417/1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995.

- Tabersî, Fadl b. Hasan. *Mecma' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessese-tü'l-A'lâmîlî-Matbû'ât, 1425/2005.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Uludağ, Süleyman. “Âl-i Abâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Haz. Asım Cüneyd Köksal ve Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Münâsebetü'l-Kur'an: et-Tefsîrû'l-hadîs Örneği*

Zeynep Yılmaz

Orcid ID: 0009-0006-4011-7766

Doktora Öğrencisi | Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi | İslâm Araştırmaları Enstitüsü
e-Posta: zeynep.yilmaz2@student.asbu.edu.tr

Giriş

Münâsebatü'l-Kur'ân ilmi, nüzulünden itibaren Kur'an'ın doğru anlaşılmasında ve âyetlerin bağlamından kopararak yanlış yorumlanmasının engellenmesinde kilit bir rol oynamıştır. Bu çalışma, modern dönem müfessirlerinden İzzet Derveze'nin *et-Tefsîrû'l-hadîs* adlı eserini, müfessirin kendine has nüzul tertibi yöntemi üzerinden münasebet ilmi açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Derveze'yi klasik müfessirlerden ayıran en temel özellik, sûreler arası uyumu Mushaf tertibine göre değil, vahyin iniş sırasına göre ele alması ve sebep-i nüzul rivayetlerini âyetin siyak ve sibakına paralel biçimde değerlendirmesidir. Bu makalede, Derveze'nin nüzul eksenli yaklaşımının vahiy ortamını anlamaya sunduğu katkılar ele alınmış; özellikle ilk bakışta kopuk gibi görünen âyet grupları arasındaki anlamsal bütünlük, müfessirin özgün değerlendirmeleri ışığında analiz edilmiştir. Böylece hem Derveze'nin tefsir literatüründeki farklı konumu ortaya konulmuş hem de münâsebat ilminin nüzul sırasına göre uygulanabilirliği irdelenmiştir.

1. İzzet Derveze'nin Hayatı ve Tefsiri

Muhammed İzzet Derveze, 1887 yılında Filistin'in Nablus kentinde, bölgenin köklü ailelerinden birinin ferdi olarak dünyaya gelmiştir.¹ Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki siyasi istikrarsızlıklar ve toplumsal çöküş süreçlerine bizzat tanıklık eden Derveze, ilk ve orta öğrenimini memleketinde tamamlamıştır. Maddi yetersizlikler sebebiyle yükseköğrenim için Mısır'a gidemese de yo-

* Bu çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Harbi danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Münâsebetü'l-Kur'an: Et-Tefsîrû'l-hadîs örneği, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye).

1 İzzet Derveze, *Müzekkirât Muhammed İzzet Derveze* (Lübnan: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 70.

ğün bir bireysel çabayla hem klasik İslâmi kaynakları hem de Batılı düşünürlerin eserlerini tetkik ederek kendini yetiştirmiştir.² Arapçanın yanı sıra Türkçe, İngilizce ve Fransızca kaynaklara erişebilmesi, onun entelektüel ufkunu genişletmiş; onu araştırmacı, tarihçi ve müfessir kimlikleriyle donatmıştır.³

Mesleki hayatına posta ve telgraf memuru olarak başlayan Derveze, bu görevi vesilesiyle Şam ve Beyrut gibi önemli merkezlerde bulunmuştur. Memuriyetinin yanı sıra dönemin siyasi hareketliliğine kayıtsız kalmamış; hürriyet ve adalet idealleriyle İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılmış, ancak cemiyetin ırkçı politikalara yönelmesi üzerine buradan ayrılarak Arap İlim Cemiyeti'nin kuruluşunda rol almıştır. Siyasi faaliyetleri ve işgallere karşı yürüttüğü mücadeleler nedeniyle hapis ve sürgün hayatı yaşayan Derveze, 1937-1939 yılları arasında Türkiye'de kalmıştır.⁴ En temel eseri olan nüzul sırasına göre şekillenmiş tefsirini de bu dönemde, Türkiye'deki kütüphanelerden istifade ederek kaleme almıştır. Hayatının son dönemini Şam'da geçiren müellif, görme ve işitme yetilerini kaybetmesine rağmen ilmi üretimini sürdürmüş ve 1984 yılında vefat etmiştir.⁵

Derveze, tefsirini sürgün yıllarında Bursa'da kaleme almış ve bu süreçte özellikle İstanbul ile Bursa kütüphanelerindeki zengin kaynaklardan yararlanmıştır. Eserini yazma gayesi, Kur'an'ı Mushaf tertibi yerine nüzul sırasına göre tefsir ederek vahyin tedrici inşa sürecini genç nesillere anlatarak önce Mekkî sûrelerle inançlarını tashih etmek ve pekiştirmek ardından Medenî sûrelerle İslâm ahkâmının tatbik edilmesinin yolunu açmaktır.⁶

Derveze tefsirinde Mushaf tertibinin kutsallığını korumakla birlikte, ilmi bir tercih olarak sûreleri iniş sırasına göre ele almış; bu sayede vahyin nüzul ortamıyla bağına canlı tutmuştur. Zira ona göre tefsir faaliyeti Kur'an tilaveti gibi bir ibadet olmayıp şahsi bir içtihat çabasıdır.⁷ Müellif, Muhammed b. Cerîr Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi klasik müfessirlerin⁸ yanı sıra çağdaşı Reşîd Rızâ (1865-1935)'dan yoğun şekilde etkilenmiştir.⁹

2 Mehmet Yolcu, "Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derveze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Güz 2013), 63.

3 Zekeriya Kurşun, "Muhammed İzzet Derveze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/187.

4 Derveze, *Müzekkirât*, 164.

5 Ekrem Demir, *Muhammed İzzet Derveze'nin Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 63.

6 İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis* (Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 1/6.

7 Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, 1/25.

8 Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, 4/350, 4/358, 9/487, 8/537.

9 Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, 9/347.

Hadis kullanımında Kütüb-i Sitte'yi¹⁰ merkeze almakla birlikte, metin ve bağlam uyumuna öncelik vermiştir. Sahih olsa dahi âyetin akışına aykırı bulduğu rivayetleri reddederek dirayet ağırlıklı bir tutum sergilemiştir. Yahudi kaynaklarına karşılaştırma amacıyla başvursa da İsrailiyat'a karşı sert bir eleştiri geliştirmiştir.¹¹ Modern bir dil kullanarak gereksiz ayrıntılardan ve ağdalı edebî sanatlardan kaçınmış; sade, anlaşılır ve konu bütünlüğünü esas alan bir anlatım benimsemiştir.¹²

2. Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi: Kavramsal Çerçeve ve Gelişim Süreci

Münâsebâtü'l-Kur'ân; âyet ve sûrelerin dizilişindeki hikmeti, aralarındaki anlamsal ve yapısal uyumu inceleyen tefsir ilmidir.¹³ Bu ilim, ilahî mesajın bağlamından koparılmadan bütüncül bir biçimde anlaşılmasını sağlar. Kelime kökeni itibariyle akrabalık, yakınlık ve uyum manalarına gelen münâsebet; istilahta ise âyetler arasındaki sebep-müsebbib, zıtlık, benzerlik veya genel-özel gibi mantıksal ve edebî bağların kurulmasını ifade eder.¹⁴

Münâsebat ilmi, hicrî 4. yüzyılda¹⁵ İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî (ö. 324/936) tarafından âyetler arasında bir uyumun olduğunu beyan ederek Kur'an'ın anlaşılmasında istifade edilen bir ilim olmaya başlamıştır.¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta nazım güzelliği üzerinden bu ilme katkı sağlarken;¹⁷ Fahrreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tefsirinde âyetler arası tenâsübü en detaylı işleyen âlimlerden biri olmuştur.¹⁸ Bikâî (ö. 885/1480), *Nazmü'd-dürer* adlı eserini tamamen bu gayeyle kaleme almış; sûre isimlerinden âyetlerin iç düzenine kadar her noktada insicam aramıştır.¹⁹ Süyûtî (ö. 911/1505) ise sûrelerin başlangıç ve bitişleri arasındaki uyuma odaklanmıştır.²⁰ Modern dönemde Seyyid Kutub (1906-1966), edebî

10 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 8/93.

11 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 5/99.

12 Örneğin Âli-İmrân sûresini tefsirde üç bölüme ayırdıktan sonra âyetleri toplu şekilde tefsir etmiştir. bk. Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 8/105.

13 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân* (Lübnan: Dâru'l-lhyâi'l-Kütüb, ts.), 1/38.

14 Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1979), "nsb", 5/423; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Şamiyye, 2011), "nsb", 801.

15 Mehmet Faik Yılmaz, "Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989).

16 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/37; Celâlüddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, ts.), 5/370.

17 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*' (Kahire: Dâru'l-Rayyân li-Türâsi bi'l-Kahire, 1947), 4/770.

18 Ali Yılmaz, *Fahrüddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-kebir adlı eserinde Tenâsüb ve İnsicâm* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 111-250.

19 Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübü'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2009), 6/20.

20 Celâlüddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *Merâsidü'l-metâli 'fî tenâsübü'l-makâtî' ve'l-metâli*, çev. Süleyman Mollaibrahimoğlu (İstanbul: y.y., 1994), 60.

tasvir kuramıyla kelime ve ses uyumuna dikkat çekmiş²¹ Muhammed Abdullah Dirâz (1894-1958) ise Kur'an'ın sarsılmaz bütünlüğünü estetik bir örgü üzerinden temellendirmiştir.²² Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1078-79)'nin nazım teorisi de bu ilmin kurumsal zeminini hazırlayan en temel yapı taşlarından biri kabul edilir.²³

Münâsebet ilmi genel olarak sûreler arası ve âyetler arası münasebet olmak üzere iki kısımda incelenir. Sûreler arası münasebette peş peşe gelen sûrelerin birbirini nasıl tamamladığı, lafız ve mana ortaklıkları ile sûrelerin başı ve sonu arasındaki anlamsal bütünlük araştırılır.²⁴ Âyetler arası münasebat ise kendi içinde üç kısımda incelemeye tabi tutulur. Birincisi, kelimelerin seçimi ve ses yapısının âyetin içeriğiyle insicamını ele alan âyet içi uyum; ikincisi, birbirini takip eden âyetlerin anlamsal olarak nasıl birbirine kenetlendiği inceleyen ardışık âyetler arasındaki uyum; üçüncüsü ise farklı konulardan bahsediyor gibi görünen âyet gruplarının, nüzul ortamı ve sûrenin genel maksadı çerçevesinde aslında nasıl bir bütünlük arz ettiği ortaya koyan âyet pasajları arasındaki uyumdur.²⁵

3. Nüzul Sırasına Göre Tefsir Metodu ve İzzet Derveze'nin Yaklaşımı

Kur'an-ı Kerim'in yirmi üç yıllık bir süreçte olaylara ve ihtiyaçlara binaen parça indirilmiş olması, nüzul ortamı ile metin arasında ayrılmaz bir bağ kurmuştur. Âyetlerin levh-i mahfûzdaki aslına uygun olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v) rehberliğinde sıraya konması, Mushaf tertibini oluştururken; bu tertibin arka planındaki tarihsel süreci anlamak nüzul ortamından uzaklaşan müfessirlerinin temel gayesi olmuştur.²⁶

İzzet Derveze, *el-Kur'ânu'l-mecîd* adlı eserinde, mevcut Mushaf tertibinin ilahî bir kaynağa dayandığını ve Hz. Peygamber dönemindeki aslıyla aynı olduğunu savunur. Derveze'ye göre sûrelerin uzunluk-kısalık veya Mekkî-Medenî ayırımına göre değil de mevcut karmaşık yapıda dizilmesi, başlı başına bir ilahî hikmet delilidir.²⁷ Nitekim konu bütünlüğü açısından farklı bir yerde olması beklenen âyetlerin, daha sonra inen sûreler içine yerleştirilerek bir iç insicam oluşturması, bu dizilimin beşerî değil nebevî bir yönlendirme olduğunu gösterir.

21 Seyyid Kutup, *et-Tasvîrü'l-fennî fi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 104.

22 Muhammed Abdullah Dirâz, *en-Nebe'ü'l-'azîm* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1957), 150.

23 Abdülmüteal Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'an* (Kahire: y.y., 2018), 11; Muhammed Aydın, "Teemulât fi'l-münâsebat", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/17 (1 Haziran 2008), 23-45.

24 Ahmed Flayyih Raheem Al-Maleesi, "Münâsebatü'l-Kur'ân İlminin Tanımı, Tarihçesi, Önemi ve Çeşitleri", *ARÜ İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (01 Aralık 2024), 124-129.

25 Al-maleesi, "Münâsebatü'l-Kur'ân İlminin Tanımı, Tarihçesi, Önemi ve Çeşitleri", 118-119.

26 Muhammed Tâhir İbn Âşîr, *et-Tahrîr ve'l-tenvîr* (Tunus: Dâru'l-Tûnûsiyye, 1984), 1/79.

27 İzzet Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 88.

Derveze'nin tefsirinde nüzul sırasını tercih etmesi, Mushaf tertibine bir itiraz değil; tamamen öğretme amaçlıdır. Müellif, okuyucunun vahyin indiği atmosferi bizzat yaşamasını ve İslâmî hükümlerin oluşum sürecini kronolojik olarak kavramasını hedeflemiştir.²⁸

Derveze, bu yöntemin öncüsü olsa da benzer metodolojiyi takip eden başka isimler de mevcuttur. Nüzul sebeplerini doğrudan öğretmek amacıyla Hz. Ali'nin tertibini esas alan Abdulkâdir Molla Huveyş (1880-1978),²⁹ Kur'an'ın oluşum sürecini ve tedebbür boyutunu anlamaya odaklanan Habenneke el-Meydânî (ö. 1978)³⁰ ve Muhammed Âbid el-Câbirî (1936-2010)³¹ ve sahabe dönemindeki algıyı günümüze taşımayı amaçlayan M. Zeki Duman³² bu metodun öncüleri arasındadır.

Derveze, Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine büyük önem verir; sûreleri konu odaklı âyet gruplarına ayırır ve bu gruplar arasında sıkı bir bağ kurar. Kendi görüşlerini temellendirirken veya tartışmalı meselelerde siyak-sibak ilişkisini asıl ölçü olarak kabul eder.³³ Sûrenin genel insicamına ve akışına aykırı bulduğu nüzul sebebi rivayetlerini, metin bütünlüğünü bozduğu gerekçesiyle reddeder. Alak sûresi ilk vahyedilen âyetler olmasına rağmen, namazdaki önemi ve Mushaf'ın önsözü niteliğinde olması sebebiyle Fâtîha'yı ilk sıraya koyarak eğitsel amaçlı bir öncelik gözetmiştir.³⁴

Derveze'nin dürüst ve objektif yaklaşımı, münâsebet bulamadığı yerleri açıkça ifade etmesinde görülür. Müellif, nüzul sırasını esas aldığı için kronolojik olarak peş peşe gelen pek çok sûre arasında belirgin bir anlamsal bağ zikretmemiştir. Hatta Mücâdele ve Hucurât gibi bazı sûrelerde bağlam aramasına rağmen zahir bir karine bulamadığını itiraf ettiği görülmüştür.

3.1. Nüzul Tertibi Ekseninde Sûreler Arası Münâsebet

İzzet Derveze'nin tefsirini klasik müellefattan ayıran en temel özellik, sûreler arası münâsebeti nüzul sırasına göre ele almasıdır. Müellif, Kadroğlu Mushaf'ındaki nüzul tertibini esas alarak, daha önce pek örneği görülmemiş bağ-

28 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 1/25.

29 Muhammed Şerif Kahraman, *Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 52.

30 Abdurrahmân Habenneke, *Meâricü'l-tefekkür ve dekkâku'l-tedebbür* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 1/12.

31 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ânî'l-Hakîm* (Beyrut: Merkezü Dirâsâtî'l-Vihdeti'l-Arabiyye, 2008).

32 Muhammed Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak* (Ankara: Feer Yayınevi, 2006), 1/11.

33 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 1/26.

34 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 3/107.

lamsal ilişkiler kurmuş; bu yolla vahyin iniş sürecindeki konu birliğini görünürlüğüne kılınmıştır.³⁵

3.1.1. İki Sûre Arası Münasebet

İlk olarak Derveze, vahyin başlangıcındaki Alak ve Kalem sûreleri arasında çok sıkı bir ilişki kurar. Alak sûresinin ilk beş âyetiyle okumanın mahiyetini bildiren ilahî iradenin, hemen ardından Kalem sûresi ile yazma eylemine (kaleme) vurgu yapmasını, Müslüman zihnindeki bilgi inşasının tamamlayıcılığı olarak görür. Ayrıca Kalem sûresindeki “*Sen deli değilsin*”³⁶ hitabını, Alak sûresindeki ilk vahiy tecrübesi sonrası oluşan müşrik iddialarına verilmiş kronolojik bir cevap olarak yorumlayarak iki sûre arasında tarihsel bir insicam kurar.³⁷

Derveze’ye göre Müzzemmil ve Müddessir sûreleri,³⁸ tek bir sûre gibi birbirini tamamlar. Müzzemmil, Hz. Peygamber’i (s.a.v.) gece ibadeti ve manevi donanımla büyük vazifeye hazırlarken; Müddessir, “kalk ve uyar” emriyle bu hazırlığın toplumsal bir ihyaya (tebliğ ve inzâr) dönüşmesini sağlar. Bu, vahyin bireysel inşadan toplumsal harekete geçişteki Kur’ani metodu ortaya koymuş olur.³⁹

Müellif, bazı sûreleri kardeş sûreler olarak tanımlayarak konu ve üslup yönünden gruplandırır. Şöyle ki Fâtîha’yı hamd ile başlaması yönüyle En‘âm, Kehf, Sebe’ ve Fâtır sûreleriyle üslup birliği içinde olduğu tespitini yapar. Ardından Duhâ sûresindeki hidayete iletme⁴⁰ müjdesinin İnşirâh sûresindeki göğsün ferahlatılması ile tefsir edildiğini belirtir. Aynı şekilde Yâsîn, Furkân ve Fâtır sûrelerinin Kur’an’ın evrenselliği ve Allah’ın azameti gibi konularda birbirinin mukaddimesi ve delili olduğunu vurgular.⁴¹ Son olarak Sâd sûresindeki kısa kıssaların, kronolojik olarak hemen ardından gelen A‘râf sûresinde detaylandırılmasını, Kur’an’ın tedrici eğitim metodunun bir sonucu olarak görür.

Derveze, münâsebet ilmini nüzul sırasının doğruluğunu teyit etmek için de kullandığı görülmüştür. Örneğin Nûr sûresinde geçen İfk Hadisesi’nin ardından Münâfıkûn sûresinde münafıkların bu olaydaki tutumlarının ele alınmasını, kronolojik sıranın bir delili saymıştır.⁴² Bakara sûresinde yer alan Bedir Gazvesi öncesindeki seriyyelerden Enfâl sûresinde yer alan gazve sonrasındaki ganimet ve

35 Derveze, *et-Tefsîrû ‘l-hadîs*, 1/285.

36 el-Kalem 68/2.

37 Derveze, *et-Tefsîrû ‘l-hadîs*, 1/356.

38 el-Müzzemmil 73/12-20, el-Müddessir 74/9-55.

39 Derveze, *et-Tefsîrû ‘l-hadîs*, 1/444.

40 ed-Duhâ: 93/6.

41 Derveze, *et-Tefsîrû ‘l-hadîs*, 3/49.

42 Derveze, *et-Tefsîrû ‘l-hadîs*, 8/457.

cihat hükümlerine geçişteki akışı, nüzul ortamının doğal bir gereği olarak sunar.⁴³ Hurûf-ı mukattaa ile başlayan Yûnus, Hûd, Yûsuf ve Hicr sûrelerinin Mekkî dönemin sonlarındaki ortak üslubu olan sabır, teselil ve i'câzı yansıttığını belirtir.⁴⁴

3.1.2. Sûrenin Sonu ile Bir Sonraki Sûrenin Başındaki Münasebet

İncelemeler, İzzet Derveze'nin tefsirinde sûrenin sonu ile ardındaki sûrenin girişi arasındaki irtibata çok fazla yer vermediğini göstermektedir. Müellif, nüzul tertibine odaklandığı için bu tip lafzi veya tertibe dayalı münasebetleri yalnızca beş temel örnekte belirginleştirmiştir.

3.1.2.1 Fâtiha Sûresi ve Bakara Sûresi

Derveze, Mushaf tertibindeki önemi nedeniyle tefsirine Fâtiha ile başlar. Fâtiha'nın sonundaki gazaba uğrayanlar ifadesini tefsir ederken, Mekkî sûrelerde Ehl-i Kitap hakkında daha olumlu bir dil kullanıldığını, ancak Medenî sûrelerde özellikle Bakara'da bu üslubun tenkide dönüştüğünü belirtir. Bakara sûresindeki Yahudi ve Hristiyanların inkârlarını konu alan âyetleri, Fâtiha'nın sonundaki gazaba uğrayanlar nitelendirmesinin bir açıklaması olarak görerek iki sûre arasında bağ kurar.⁴⁵

3.1.2.2. Zümer Sûresi ve Mü'min (Gâfir) Sûresi

Müellife göre, Zümer sûresinin sonu ile Mü'min sûresinin mukaddimesi arasında tövbe ve mağfiret eksenli pekiştirici bir ahenk vardır. Zümer sûresi, ahiretteki cennet ve cehennem sahneleriyle yani sekînet ve korku dengesiyle biterken; Mü'min sûresi Allah'ın günahları bağışlayan ve tövbeyi kabul eden sıfatlarıyla başlar. Bu durum, önceki sûrede korku duyan inkârcılara tövbe kapısını gösterirken, inananlar için müjdeyi pekiştirmektedir.⁴⁶

3.1.2.3. Gâşiye Sûresi ve Kehf Sûresi

Gâşiye sûresi, Hz. Peygamber'in inkârcılar üzerinde bir zorba olmadığını ve onların küfründen sorumlu tutulmadığını belirterek son bulur. Kehf sûresi ise hemen girişinde bu temayı devralarak teyit eder. Derveze, bu iki sûre arasındaki mana birliğinin, kendi esas aldığı nüzul tertibinin doğruluğuna da güçlü bir kariye teşkil ettiğini savunur.⁴⁷

43 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 7/8.

44 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 4/51.

45 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 1/304-307.

46 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 4/352.

47 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 5/52.

3.1.2.4. Kehf Sûresi ve Nahl Sûresi

Kehf sûresinin sonunda müşriklerin şirk koşması ve amellerinin boşa gitmesi kınanırken; Nahl sûresi, Allah'ın ortak koştukları her şeyden yüce olduğunu belirterek ve azabın yakınlığına dair uyarıyla başlar. Böylece Nahl sûresi, Kehf sûresinin bıraktığı şirki nehyetme konusunu devralarak sürekliliği sağlar.⁴⁸

3.1.2.5. Ahkâf Sûresi ve Zâriyât Sûresi

Bu iki sûre arasındaki insicam, kıyamet ve diriliş teması üzerinden kurulur. Ahkâf sûresi, yerin ve göğün yaratıcısının ölülerini diriltmeye kâdir olduğunu vurgulayan bir soru üslubuyla biter. Zâriyât sûresi ise diriliş gününün çetinliğine dair yeminlerle başlar. Ahkâf'ın sonundaki haber verme/uyarı, Zâriyât'ın başındaki tasdik ve vurgu ile birleşerek sûreler arası geçişte tematik bir bütünlük oluşturur. Özetle Derveze bu tür münasebetlerde genellikle konu devamlılığını ve nüzul ortamındaki eğitici akışı esas almıştır. Diğer sûrelerde bu yöntemle başvurması, onun lafzi uyumdan ziyade nüzul bağlamındaki tarihsel ve konu bütünlüğe önem verdiğini göstermektedir.⁴⁹

3.1.3. Aynı Sûrenin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebet

İzzet Derveze'nin tefsirinde sûre içi bütünlüğe dair sunduğu bir diğer münasebet çeşidi, sûrenin giriş âyetleri ile sonuç âyetleri arasındaki uyumdur. Müellif, bu yöntemle sûrenin genel çerçevesini ve ana mesajını belirlemiştir. İncelemeler sonucunda Derveze'nin bu irtibatı özellikle şu üç sûre üzerinden uyguladığı görülmüştür:

Zuhruf sûresi, Kur'an'ın Arapça nazil olan apaçık bir kitap olduğu ve Allah'ın kudretine dair beyanlarla başlar; müşriklerin melekleri Allah'ın kızları olarak nitelemelerini kınar. Sûrenin sonunda ise yine Allah'a çocuk nispet edilmesi yerilerek, O'nun bu tür noksan sıfatlardan münezzehe olduğu vurgulanır. Böylece sûre, başladığı tevhit eksenli konuyla kapanarak tam bir döngü oluşturur.⁵⁰

Hadîd sûresi, başında Allah'a ve Resul'üne iman konusu temel bir eksen olarak işlenirken, sûrenin sonunda da Müslümanlar tekrar takvaya ve Hz. Peygamber'e iman etmeye davet edilir. Bu durum, sûrenin başı ve sonu arasında bir iman ve itaat ahengi meydana getirir.⁵¹

Bakara sûresi, Kur'an'ın en uzun sûresi olmasına rağmen Derveze, bu sûrede güçlü bir bütünlük tespit eder. Sûrenin başındaki ilk beş âyette gayba inanan ve namazı kılan müttakîlerin vasıfları sayılırken, sûrenin son âyetlerinde Pey-

48 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 5/117.

49 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 5/34.

50 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 4/533.

51 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 9/336.

gamber ve müminlerin iman hakikatlerini tasdik edişi zikredilir. Ayrıca sûrenin hidayet ve felah müjdesiyle başlayıp, bu hedeflere ulaşmak için bir yakarış ve dua ile bitmesi, sûrenin başladığı çizgide tamamlandığını gösterir.⁵²

İzzet Derveze'nin sûreler arası ve sûre içi münasebetlere yaklaşımı üç temel düzlemde tefsir literatürüne katkı sağladığı söylenebilir. Bunların ilki nüzul tertibi odaklı yeniliklerdir. Klasik tefsirler mevcut Mushaf tertibine göre münasebet kurarken, Derveze'nin esas aldığı nüzul sırasına göre sûreler arası ilişki kurması özgündür. Bu sayede vahyin tarihsel süreçte nasıl detaylandığını ortaya koyar. İkincisi ise bağlamsal bütünlüktür. Sûrenin sonu ile bir sonraki sûrenin başı arasında kurduğu insicamlar, vahyin kopuk parçalar değil, birbirini tamamlayan tek bir parça olduğunu gözler önüne serer. Son olarak ise yapısal analizi iyi bir şekilde işleme kabiliyetidir. En uzun sûrelerde bile baş-son uyumunu gözetmesi, onun Kur'an metnini parçacı bir yaklaşımla değil, bütüncül bir yapı olarak gördüğünün işaretidir.

3.2. Âyetler Arası Münasebet

İzzet Derveze'nin *et-Tefsîrû'l-hadis* adlı eserinde âyetler arası münasebet anlayışı, müellifin nüzul sırasına dayalı tefsir metoduyla şekillenmektedir. Derveze, özellikle Mekkî sûrelerin büyük bir kısmının tek seferde veya peş peşe indiğini savunarak, âyetler arasında doğal bir ahenk ve insicam bulunduğunu vurgular. Onun münasebet anlayışında öne çıkan temel unsurlar; âyet grupları arasındaki bağlar, kıssaların sûrenin genel mesajıyla ilişkisi ve “fe” ile “vav” gibi atıf harflerinin metni birbirine bağlayan işlevleridir.

3.2.1. Mekkî Âyetlerde Münasebet

Müellif, Alak sûresinde olduğu gibi, nüzul zamanı farklı olan âyet grupları arasında emir-netice ilişkisi kurarken⁵³ Müzzemmil ve Müdessir sûrelerinde ilk âyetlerin sonraki bölümler için birer mukaddime mahiyetinde olduğunu belirtir.⁵⁴ Özellikle kıssaların zikrinde sıkı bir tenasüp gözetken Derveze, Hz. Âdem kıssasının geçtiği yerlerde meleklerin itaatini Müslümanlara, İblis'in isyanını ise müşriklere benzeterek metinsel bir bütünlük kurar.⁵⁵ Meryem sûresinde Hz. Yahya'nın mucizevi doğumunun Hz. İsa'dan önce zikredilmesini, Hristiyanların ilahlık iddialarını çürütmek için bir zemin hazırlığı olarak görür.⁵⁶ Bazı âyetlerin Medenî olduğuna dair rivayetleri, âyetin mevcut siyakla olan sıkı irtibatını ge-

52 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 6/520.

53 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 1/324.

54 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 1/440.

55 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 2/343.

56 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 3/144.

rekçe göstererek reddetmesi, onun siyak ve insicamı rivayetin önüne koyan bir anlayışa sahip olduğunu göstermektedir. Özetle Derveze, ayrıntılı edebî münasebetlerden ziyade, vahyin iniş sürecindeki psikolojik ve davet eksenli bütünlüğe odaklanmaktadır.

İzzet Derveze, İsrâ sûresinin tefsirinde, ilk bakışta birbirinden kopuk gibi görünen konular arasındaki derin tematik bütünlüğü ve insicamı titizlikle ortaya koymaktadır. Müellifin bu sûredeki münasebet anlayışı şu temel noktalarda toplanmaktadır:

Birincisi; sûrenin başında Hz. Mûsâ'ya verilen kitabın İsrailoğulları için bir hidayet rehberi olduğunun zikredilmesiyle, 9. âyette Kur'an'ın en doğru yola ilet-tiğinin belirtilmesi arasında tam bir ahenk kurar. Derveze'ye göre bu, Kur'an'ın önceki vahiylerden daha şümüllü ve tüm insanlığa hitap eden bir hidayet kaynağı olduğunu göstermektedir.⁵⁷

İkincisi; sûrede yer alan bir dizi emir ve yasağı (anne babaya iyi davranma, israftan kaçınma, zina yasağı vb.), Hz. Mûsâ'ya verilen on emire benzeterek açıklar. Bu emirlerin, dünya ve ahiret peşinde koşan insanların sınırlarını belirleyen birer sonuç ve hidayet rehberi olarak önceki âyetlerle sıkı bir insicâm içinde olduğunu savunur.⁵⁸

Üçüncüsü; şirkle ilgili uyarıların ardından meleklerin Allah'ın kızları oldu-ğu iddiasına geçilmesini, genel bir yasaktan özel olarak Arap müşriklerinin inançlarına yönelik bir reddiyeğe geçiş olarak yorumlar ve konunun şirk temelinde devam ettiğini belirtir.⁵⁹

Dördüncüsü; kafirlerin inatçı tavırlarından bahseden âyetlerin ardından na-maz emrinin gelmesini, Hz. Peygamber için bir teselli ve manevi tatmin olarak görür. Derveze, bu geçişin Hz. Peygamber'e asıl hedefin Allah'ın rızası ve ma-kam-ı mahmûd olduğunu hatırlatarak, müşriklerin eziyetlerine karşı bir direnç kaynağı sunduğunu ifade eder.⁶⁰

Beşincisi; Derveze'nin en dikkat çekici yorumu, 85. âyette geçen ruh kavramındadır. Çoğu müfessirin aksine buradaki ruhun insan nefsi olmadığını, siyak ve sibak dikkate alındığında bunun vahiy, Kur'an veya Cebrail anlamına geldiğini savunur. Bu görüşünü, âyetin öncesinde Kur'an'ın şifasından, sonrasında ise vahyin i'cazından bahsedilmesiyle yani siyak karinesiyle temellendirir. Bu yakla-

57 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 3/362.

58 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 3/375.

59 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 3/375-377.

60 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 3/386.

şımıyla Derveze, âyeti sûrenin genel vahiy ve nübüvvet temasından koparmadan tefsir ederek diğer müfessirlerden ayırır.⁶¹

İzzet Derveze'nin *et-Tefsîrû'l-hadîs* adlı eserinde Yûnûs ve Nahl sûreleri arasındaki bölümde yer verdiği münasebet anlayışı, kıssaların sûrenin giriş âyetleriyle olan tematik bağlamına ve siyakın bütünlüğüne dayanmaktadır. Derveze, Hûd, Hicr ve En'âm sûrelerinde yer alan peygamber kıssalarının, sûrenin başında zikredilen müşrik tavırlarına birer nazire veya cevap niteliğinde olduğunu savunur. Örneğin Hûd sûresindeki kıssalar silsilesini, Hz. Peygamber'i teselli etme ve inkârcıların ortak akıbetini gösterme hedefiyle giriş kısmına bağlar.⁶² Hicr sûresinde ise Hz. Âdem'in yaratılışı ve İblis'in itaatsizliği kıssasına geniş yer verilmesini, sûrenin girişinde Hz. Peygamber'in emrine karşı çıkan kafirlerin psikolojisiyle ilişkilendirir. İblis'in kibri ile müşriklerin tutumu arasında kurulan bu benzerlik, insicamın temel dayanağıdır.⁶³ En'âm sûresinin 21. âyetindeki zalim ifadesinin yorumunda, müfessirlerin ileri sürdüğü görüşler arasından sonraki âyetle (22. âyet) dil bilgisi ve bağlam açısından en uyumlu olanı seçer. Çoğul zamir kullanımını karine kabul ederek, âyetin "Allah'a ortak koşanlar" hakkındaki yorumunu siyak açısından daha isabetli bulur.⁶⁴ Lokmân sûresinde, Hz. Lokmân'ın öğütlerine geçişi bir istitrat (konu dışına çıkış gibi görünse de asıl amacı pekiştirme) olarak değerlendirir. Sûrenin başında vahye karşı kibirlenen kafirlerle karşılık, Hz. Lokmân'ın mütevazı ve hikmet dolu öğütlerinin zikredilmesini, inkârcıların tavırlarındaki çirkinliği vurgulayan bir ahenk unsuru olarak niteler. Derveze'ye göre âyetler tek tek ele alındığında bağımsız gibi görünse de sûrenin tamamı bir bütün olarak okunduğunda kıssalar, uyarılar ve müjdeler arasındaki görünmez bağlar ve konu bütünlüğü bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır.⁶⁵

İzzet Derveze'nin Mekkî sûreler üzerinden yaptığı münasebet analizlerinin son bölümünde, özellikle Kehf, Rûm ve Ankebût sûrelerindeki yaklaşımı öne çıkmaktadır. Derveze, Ashâb-ı Kehf kıssasındaki genç mümin grubun, Hz. Peygamber'in etrafında toplanan ve toplumun baskısına maruz kalan genç Müslümanları temsil ettiğini savunarak kıssa ile sûrenin nüzul ortamı arasında güçlü bir bağ kurar. Ayrıca Allah'a çocuk isnat eden Hristiyan inancına sahip bir toplumdan çıkan bu gençlerin tek ilah vurgusu yapmasını, sûrenin girişindeki uyarılarla uyumlu bir insicâm örneği olarak görür. İki bahçe sahibi adam kıssasını, Ashâb-ı Kehf kıssasına bir sonuç ve ardından gelecek uyarılara bir giriş olarak niteler. Burada müminlerin ahiretteki ödülleri ile mal ve evlat çokluğuyla övünen kafirlerin

61 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 3/425.

62 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 4/42.

63 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 4/48.

64 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 4/77.

65 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs*, 4/247.

tehdit edilmesi arasında tematik bir köprü kurar. Zülkarneyn kıssasını ise sûrenin ana eksenini olan dirilme ve ahiret inancının bir pekiştirmesi olarak değerlendirir.⁶⁶

Rûm sûresinin 39. âyetindeki faiz uyarısının, ilk bakışta kopuk gibi görünse de aslında mülkiyetin gerçek sahibini hatırlatan bir sonuç âyeti olduğunu savunur. Malı artırmanın meşru yolunun zekât, gayrimeşru yolunun faiz olduğunun vurgulanmasını, dünya malının Allah rızası dışındaki değersizliği konusuyla yani siyakla ilişkilendirir. Ankebût sûresindeki Ehl-i Kitap ile mücadele yöntemine dair âyetin⁶⁷, peygamber kıssalarının hemen ardından gelmesini tesadüfi bulmaz. Bu geçiş, o dönemde yaşanan muhtemel bir tartışma dayandırarak, Müslümanların ilahî vahyin birliği noktasındaki duruşunu kıssalardan alınan ibretle birleştirir.⁶⁸ Sonuç olarak Derveze, Mekkî sûrelerdeki kıssaların ve âyetlerin siyakla bağlantısını kurarken her zaman nüzul ortamını, sûrenin başlangıç konusunu ve genel ahengini temel ölçüt almaktadır. İlk bakışta kopuk görünen bölümleri, vahyin psikolojik ve sosyal inşa sürecindeki yerini gözetenek birbirine bağlamaktadır.

3.2.2. Medenî Âyetlerde Münasebet

Müellifin Medenî sûreler, özellikle de Bakara sûresi üzerindeki münasebet analizi, ahkâm âyetleri ile kıssalar arasındaki tematik bağları modern ve bütüncül bir bakış açısıyla ele alır. Derveze, bu uzun sûrenin farklı zamanlarda inen parçalardan oluşmasına rağmen, ilahî bir düzen ve anlam birliği içinde bir araya getirildiğini savunur. Sûrenin başındaki münafıkları anlatan 17. âyetteki ateş yakan kimse örneğinde Derveze, klasik tefsirlerden farklı bir bağlam kurar. Ona göre buradaki ateş, Hz. Peygamber'in getirdiği vahyin nurudur. Münafıklar bu nurun aydınlığından istifade etmek yerine kalplerini kapadıkları için karanlıkta kalmışlardır. Derveze, bu yorumun sûrenin genel ahengine, ışığın sönmesi şeklindeki klasik yorumdan daha çok uyduğunu belirtir.⁶⁹ Derveze, sûrenin yaklaşık ilk yüz âyetinin İsrailoğulları'nı konu edindiğini, ardından gelen Müslümanlara yönelik hitapların bile Yahudilerle olan ilişkiden kopuk olmadığını savunur. Hârût ve Mârût kıssasının anlatıldığı 102. âyette geçen onlar zamirini doğrudan Yahudilere bağlayarak konunun sürekliliğini korur.⁷⁰ 104. Âyette geçen "Râinâ" uyarısı Müslümanlara hitap edilse de Yahudilerin bu kelimeyi Hz. Peygamber ile alay etmek için kullanmaları sebebiyle konunun aslında hâlâ Yahudi karşıtlığı üzerinden devam ettiğini gösterir. Nesh âyeti olarak bilinen 106. âyetin Yahudi-

66 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 5/69.

67 el-Ankebût 29/46.

68 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 5/499.

69 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 6/143.

70 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 6/208.

lerin, “*Muhammed bir şeyi emredip sonra unutup*” şeklindeki itirazlarına bir cevap niteliği taşıdığını belirterek siyakı pekiştirir.⁷¹

Derveze, Hz. İbrahim ve İsmail’in Kâbe’yi inşa etme kıssasının İsrailoğulları bölümünden sonra gelmesini tarihi bir münasebetle açıklar. İlk olarak Yahudilerin, Hz. Muhammed’in kendi soylarından gelmemesi nedeniyle gösterdikleri tepkiye bir cevap olduğunu belirtir. İkinci olarak Yahudilerin atası kabul edilen Hz. İbrahim’in aslında ne Yahudi ne Hristiyan olduğunu, Kâbe’yi inşa eden Hanif bir Müslüman olduğunu vurgulayarak kible değişikliğine yani Kudüs’ten Kâbe’ye zemin hazırlar.⁷²

Âyetü’l-kürsî âyetini öncesi ve sonrasıyla şöyle bağlamaktadır. Söz konusu âyetle öncesinin Allah yolunda harcama yapılması istendiğini belirttikten sonra Âyetü’l-kürsî’de Allah’ın sıfatları ve yüceliği anlatılarak, infakın neden sadece O’nun rızası için yapılması gerektiği ifade ederek öncesiyle ilişki kurar. Dinde zorlamanın olmadığını ifade eden sonraki âyete dair Allah’ın mutlak gücü ve sıfatları bu kadar açıkken, hak ile batıl ayrılmış demektir; dolayısıyla artık imanda zorlamaya gerek kalmadığı belirtilerek tam bir mantık silsilesi kurar.⁷³

Derveze’ye göre Bakara sûresinin geneline yayılan en güçlü ahenk unsuru ölümden sonra diriliş mucizesidir. Nitekim bu sûrede geçen kıssaların birleştiği ana temek diriliştir. İlk olarak sûreye ismini veren Bakara kıssasıyla kesilen ineğin diriltildiği anlatılır. Ardından 28. âyetle “*Ölü (cansız) iken size hayat veren Allah...*” örneği verilir. Hz. İbrahim’in Nemrut ile olan münazarasında Hz. İbrahim’in “*Rabbim hayat veren ve öldürenidir.*”⁷⁴ demesi, 259. âyetle ise bir kasaba uğrayıp yüzyıl ölü tutulan zatın hikayesinin anlatılması son olarak da hemen akabindeki âyetle Hz. İbrahim’in ölümlerin nasıl dirildiğini görme talebine karşılık parçalanmış kuşların tekrar dirilmesi örnekleri söz konusu temanın sûrenin genelinde hâkim olduğunu göstermektedir.⁷⁵ Derveze, tüm bu mucizelerin ve kıssaların, Allah’ın her şeye kadir olduğu mesajını vererek sûrenin başından sonuna kadar sıkı bir insicam oluşturduğunu savunur. Ahkâm âyetlerinde münasebet bulamadığında bile bunu dürüstçe ifade etmesi, onun metodu olan nüzul ortamı ve siyak merkezli tefsir anlayışına ne kadar sadık kaldığını göstermektedir.

İzzet Derveze’nin Âl-i İmrân ve Ahzâb sûreleri üzerindeki münasebet analizleri, Medenî sûrelerin karmaşık yapısını belirli tematik odaklar etrafında anlamlandırmayı hedefler. Müellif, bu sûrelerdeki âyet geçişlerini sadece tarihsel

71 Derveze, *et-Tefsîrü’l-hadis*, 6/238.

72 Derveze, *et-Tefsîrü’l-hadis*, 6/239.

73 Derveze, *et-Tefsîrü’l-hadis*, 6/468.

74 el-Bakara 2/258.

75 Derveze, *et-Tefsîrü’l-hadis*, 6/273.

olaylarla değil, Kur'an'ın kendi iç mantığı ve muhatap alınan kitlelerin psikolojileri üzerinden açıklar.

Âl-i İmrân sûresinden Derveze, bu sûrenin ilk bölümlerini Hz. Peygamber ile Ehl-i Kitap özellikle Necran Hristiyanları arasındaki büyük münazaraya bir hazırlık olarak görür. Muhkem ve Müteşâbih ilminin temelini oluşturan 7. âyeti genel bir tefsir usulü kuralı olmanın ötesinde, doğrudan Hz. İsa'nın mahiyeti ile ilişkilendirir. Ehl-i Kitap'ın, Hz. İsa için kullanılan Allah'ın kelimesi ve ruhu gibi müteşâbih ifadelerle takılıp, onun bir beşer olduğunu açıkça belirten muhkem âyetleri görmezden gelmelerini, sûrenin bağlamıyla bir uyum içinde bulur.⁷⁶ “Sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça...”⁷⁷ âyetinin hemen ardından İsrailoğulları'nın yiyecek yasaklarından bahsedilmesini şöyle bağlar: Hz. Yakub, Allah'a yakınlaşmak için en sevdiği yiyecekleri kendine haram kılmıştır. Dolayısıyla 92. âyet, Hz. Yakub'un bu davranışına bir mukaddime niteliğindedir.⁷⁸ İlerleyen âyetlerde hayırlı ümmet vurgusu yapılan 110. âyette Yahudilerin kendi soylarıyla iftihar etmelerine karşı bir reddiye olarak, gerçek hayırlı ümmet olmanın şartının ırk değil, Hz. İbrahim'in dini olan İslâm'a ve son peygambere tabi olmak olduğunu belirterek siyakı tamamlar.⁷⁹

Derveze, Ahzâb sûresinde birbirinden çok farklı görünen (evlatlık, miras, örtünme, savaş) konuların Hz. Peygamber'in konumu ve ailesinin statüsü ekseninde birleştiğini savunur. Zihâr ve evlatlık müessesesinin kaldırılmasının ardından 6. âyetin gelmesini bir sonuç olarak görür. Bu âyetle, Hz. Peygamber'in müminlere öz benliklerinden daha yakın olduğu, eşlerinin müminlerin anneleri olduğu, mirasın ise sadece kan bağına dayandığı belirtilir. Derveze'ye göre bu, evlatlık gibi yapay bağların yerine hakiki ve manevi bağların oturtulduğu bütüncül bir yapıdır.⁸⁰ Peygamber hanımlarına dair örtünme ve edep kurallarının, Kureyza Yahudilerinden elde edilen ganimetler sonrası ortaya çıkan refah talebiyle ilişkili olduğunu savunur. Böylece sosyal hükümlerin nüzul ortamıyla olan sıkı bağımlı ortaya koyar.⁸¹

İzzet Derveze'nin Nisâ, Nûr ve Mücâdele sûreleri özelindeki münasebet yaklaşımları, özellikle ahkâm âyetlerinin sadece hukuki metinler olarak değil, toplumsal ahlak ve nüzul ortamının ruhuyla nasıl bir bütünlük arz ettiğini ortaya koymaktadır. Müellif, klasik tefsirlerdeki bazı nüzul sebebi rivayetlerini siyak bütünlüğünü bozduğu gerekçesiyle eleştirerek daha geniş ve tematik bir bakış açısı

⁷⁶ Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 7/113.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/92.

⁷⁸ Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 7/189.

⁷⁹ Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 7/194.

⁸⁰ Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 7/354.

⁸¹ Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 7/418.

sunar. Derveze, Nisâ sûrenin başındaki âyetlerin birbirini tamamlayan bir haklar manzumesi olduğunu savunur. Derveze, çok eşlilikten bahseden âyetin siyakından koparılıp sadece bir izin gibi algılanmasına karşı çıkar. Ona göre bu âyet, yetim kızlara haksızlık yapma endişesi taşıyan vasilelere bir alternatif olarak sunulmuştur. Yani âyetin ana eksenini çok eşlilikten ziyade, yetimlerin hukukunu korumaktır.⁸² “Süfehâ” ifadesinin yer aldığı 5.âyete gelince bazı rivayetlerin bu kelimeyi kadınlar olarak tefsir etmesini, bir önceki âyette mehir tasarrufu, kadına mülkiyet hakkı verilmesiyle çeliştiği için reddeder. Ona göre siyak, kadını akli melekeleri eksik biri olarak değil, hak sahibi bir birey olarak tanımlar.⁸³ Erkeğin sorumluluğu (kavvâmlık) âyetini⁸⁴ sadece tokat atma olayıyla sınırlandırmasını dar bir bakış olarak görür. Âyetin, kadının miras ve mülkiyet gibi mali haklarını kazandığı önceki âyetlerin ardından, aile içindeki yönetsel dengeyi ve erkeğin bu haklar karşısındaki sorumluluğunu belirlemek için geldiğini savunur.⁸⁵ Cihat âyetleri arasında geçen şefaath ve selamlaşma âyetlerini⁸⁶, iyiliğe aracılık etmeyi cihat davetine icabet ve selama karşılık vermeyi davete en güzel şekilde uymak olarak yorumlayarak, görünürdeki kopukluğu savaş ahlaki bağlamında birleştirir.⁸⁷

Derveze, Nûr sûresindeki zina ve iftira cezaları ile evlere girme adabı arasında sebep-sonuç ilişkisi kurar. Sûrenin başında zina ve iftira suçlarından bahsedildikten sonra evlere izinsiz girmenin yasaklanmasını, kötü haberlerin ve suizannın kaynağını kurutma çabası olarak görür. Başkasının evine habersiz girmek, yanlış anlamalara ve asılsız iftiralara zemin hazırladığı için bu yasak, iffetin korunmasının pratik bir adımıdır. “Allah göklerin ve yerin nurudur” âyetini,⁸⁸ önceki tüm ahlaki ve hukuki emirlerin Allah’ın bir nuru olduğunu ve insanı karanlıktan kurtarıp bu nura yönlendirdiğini göstermek için geldiğini belirtir.⁸⁹

Mücâdele sûresinde zihâr ve gizli konuşmalar gibi konuların ardından meclislerde yer açma⁹⁰ uyarısının gelmesi ilk bakışta alakasız görülebilir. Derveze bu noktada güzide bir münasebet kurar. İlk olarak meclislerde yeni gelenlere yer verilmemesi, bu kişilerin meclisin kenarında veya dışında kalıp kendi aralarında fısıldaşmalarına ve dolayısıyla münafıklar için dedikodu zemini oluşmasına neden olduğunu ifade eder. İkinci olarak Derveze’ye göre yer açın emri, insanların

82 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 8/11.

83 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 8/22.

84 en-Nisâ 4/34.

85 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 8/122.

86 en-Nisâ 4/85-86.

87 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 8/188.

88 en-Nûr 24/35

89 Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadis*, 8/393.

90 el-Mücâdele 58/11.

dışlanmışlık hissini önleyerek, fısıldaşmaların ve art niyetli gizli konuşmaların sosyolojik nedenlerini ortadan kaldırmayı hedefler.⁹¹

Derveze'nin Medenî sûrelerdeki münasebet anlayışı; âyetleri tekil nüzul sebepleri içinde hapsedmek yerine, onları genel bir toplumsal inşa sürecinin parçaları olarak görür. Ona göre Kur'an, bir konuyu sadece ceza ile değil, ona giden yolları düzenleyerek koruma altına alan muazzam bir iç insicama sahiptir. Müellifin Mâide sûresi üzerindeki münasebet analizleri, hüküm âyetleri ile inanç ve toplumsal eleştiri içeren âyetlerin nasıl bir mantık silsilesi içinde dizildiğini ortaya koymaktadır. Derveze, bu sûrede özellikle ayırım yapma, başkalarına benzememe ve sorumluluk temaları üzerinden insicam kurmaktadır. Derveze, hırsızlık cezasını⁹² içeren hükmün, yeryüzünde bozgunculuk yapanların cezasından⁹³ sonra gelmesini gereklilik olarak görür. Nitekim her iki suç da mülkiyete ve toplumsal huzura saldırı içerir. Ancak bozgunculuk suçunda cezalar daha ağır ve çeşitlidir. Okuyucunun veya hukukçunun bu iki suçu ve cezalarını birbirine karıştırmamasını önlemek, hırsızlık suçunun sınırlarını ve cezasını net bir şekilde ayırmak için bu âyetler peş peşe getirilmiştir.⁹⁴ İçki, kumar ve fal oklarını yasaklayan âyeti⁹⁵ Derveze önceki âyetlerde eleştirilen Yahudi karakteriyle ilişkilendirir. Zira önceki âyetlerde Ehl-i Kitab'ın Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal sayarak haddi aşmaları anlatılır. İçki yasağının bu bağlamda gelmesi, Müslümanlara siz de onlar gibi keyfi davranmayın; Allah'ın koyduğu sınırlara sadık kalarak haramdan kaçının mesajını vermektedir. Yasak, sadece bir madde yasağı değil, ilahî otoriteye boyun eğme noktasında bir imtihandır.⁹⁶ İlerleyen âyetlerde “*Siz kendi sorumluluklarınıza bakın...*”⁹⁷ ifadesini Derveze bir sonuç cümlesi olarak niteler. Bir önceki âyette kafirlerin “*Atalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter*”⁹⁸ diyerek değişime direnç göstermeleri anlatılır. Bu âyetle Müslümanlara; başkalarının yanlış yollarının onları bağlamayacağı, her ferdin kendi hidayetinden sorumlu olduğu ve başkalarının sapkınlığından dolayı hesaba çekilmeyecekleri hatırlatılarak teselli ve istikamet verilir.⁹⁹ Vasiyet esnasındaki şahitlik hükümlerinden hemen sonra peygamberlerin mahşerde toplanmasına geçilmesini Derveze iki şekilde açıklar. Birincisi, 109. âyet, ya şahitlik konusunun ciddiyetini yani dünyadaki şahitliğin ahiretteki büyük şahitlikle olan bağı) vurgu-

91 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 8/482.

92 el-Mâide 5/38.

93 el-Mâide 5/33.

94 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 9/117.

95 el-Mâide 5/90.

96 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 9/220.

97 el-Mâide 5/105.

98 el-Mâide 5/ 104.

99 Derveze, *et-Tefsîrû 'l-hadîs*, 9/246.

layan bir sonuç, ya da Hz. İsa'nın mucizelerinin anlatılacağı yeni bölüme bir giriş mahiyetindedir. İkincisi, her iki durumda da dünyevi bir hukuki mesele, uhrevi bir hesap bilinciyle birbirine bağlanarak Kur'an'ın hukuk-ahlak-iman bütünlüğü korunmuştur.¹⁰⁰

Sonuç

İzzet Derveze'nin tefsir metodolojisini ve Kur'an âyetleri arasındaki uyumu ele alış biçimini ele alan bu çalışmanın vardığı sonuçlar şöyledir. Derveze'nin tefsirini nüzul sırasına göre düzenlemesi, Mushaf tertibini reddettiği anlamına gelmez; aksine, okuyucuya vahyin iniş sürecini ve o dönemin sosyolojik iklimini hissettirmeyi amaçlar. Bu yöntem, Kur'an'ın bireyi ve toplumu nasıl inşa ettiğini anlamak açısından bir eğitim süreci olarak okunması gerekir.

Müellif, sebebi nüzul rivayetlerini bir veri olarak zikretse de onları mutlak doğru kabul etmez. Bir rivayeti kabul etme kriteri âyetin bağlamına ve sûrenin genel atmosferine olan uyumdur. Mekî sûrelerin içine yerleşmiş Medenî âyet rivayetlerine şüpheyi yaklaşması, onun sûre bütünlüğü ve insicamına verdiği önemi gösterir. Derveze, sadece âyetler arasında değil, mushaf tertibinde art arda gelen sûreler arasında da münasebet kurar. Bu durum, onun Kur'an'ı parçacı bir yaklaşımla değil, birbirini tamamlayan bir hitaplar silsilesi olarak gördüğünü kanıtlar.

Derveze'nin münasebet anlayışının en güçlü olduğu iki alan kıssalar ve ahkam âyetleri olduğu söylenebilir. Kıssaları tarihsel birer hikâye olarak değil, içinde bulundukları sûrenin ana mesajını pekiştiren birer misal ve teselli kaynağı olarak açıklar. Farklı hukuki konuları işleyen âyetlerin peş peşe gelmesini, nüzul ortamındaki toplumsal ihtiyaçlar ve kavramsal benzerlikler üzerinden başarılı bir şekilde temellendirir.

Çalışmada tespit edilen, Derveze'nin âyet içi münasebetlere yeterince eğilmemesi, müellifin odak noktasının belâgat değil, sosyolojik inşa olmasıyla açıklanabilir. O, âyetleri tekil kelimelerden ziyade, konu bütünlüğü olan gruplar halinde ele almayı tercih etmiştir. Bu makale, Derveze'nin tefsirinin sadece bir nüzul sırası tefsiri olmadığını, aynı zamanda insicam ve münasebeti merkeze alan, rivayetleri aklî ve bağlamsal süzgeçten geçiren özgün bir eser olduğunu ortaya koymaktadır. Oryantalist iddiaların aksine, Kur'an'ın tertibindeki tevkiî yapıyı koruyarak, modern toplumun sorunlarına vahyin ilk dönem metodolojisiyle cevap arama çabası, çalışmanın en önemli vurgularından biridir.

100 Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, 9/255.

KAYNAKÇA

- Al-Maleesi, Ahmed Flayyih Raheem. “Münâsebâtü’l-Kur’ân İlminin Tanımı, Tarihçesi, Önemi ve Çeşitleri”. *ARÜ İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (01 Aralık 2024), 103-133.
- Aydın, Muhammed. “Teemmulât fi’l-münâsebât”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/17 (1 Haziran 2008), 25-45. <https://doi.org/10.17335/suifd.54252>
- Bikâî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî. *Nazmü’l-dürer fî tenâsübi’l-â-yât ve’s-süver*. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1. Basım, 2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu’l-Kur’ânî’l-hakîm*. Beyrut: Merkezü Dirâsâtî’l-Vihdeti’l-Arabiyye, 2008.
- Demir, Ekrem. *Muhammed İzzet Derveze’nin Kur’an’ı Anlama ve Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Derveze, İzzet. *el-Kur’ânü’l-mecîd*. Beyrut: Menşûrâtü’l-Mektebetü’l-Asriyye, ts.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîrû’l-hadîs*. Kahire: Dâru’l-İhyâi’l-Kütüb’il-Arabiyye, 1. Basım, 1963.
- Derveze, İzzet. *Müzekkirât Muhammed İzzet Derveze*. Lübnan: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- Dirâz, Muhammed Abdullah. *en-Nebe’ü’l-‘azîm*. Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1. Basım, 1957.
- Duman, Muhammet Zeki. *Beyânü’l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2006.
- Habenneke, Abdurrahmân. *Meâricü’t-tefekkür ve dekâiku’t-tedebbür*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1. Basım, 2009.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. Tunus: Dâru’l-Tûnûsiyye, 1. Basım, 1984.
- İbn Fâris, Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*. Suriye: Dâru’l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr. *Lisânü’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Sadr, 1. Basım, 2010.
- İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Şamiyye, 1. Basım, 2011.

- Kahraman, Muhammed Şerif. *Kur'an'ın Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kurşun, Zekeriya. “Muhammed İzzet Derveze”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/187-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutup, Seyyid. *et-Tasvîrü'l-fennî fî'l Kur'an*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2017.
- Sa'idi, Abdülmüteal. *en-Nazmu'l-fenniyyu fî'l-Kur'an*. Kahire: y.y., 2018.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *Merâsîdü'l-metâli' fî tenâsübi'l-makâtî' ve'l-metâli'*. çev. Süleyman Mollaibrahimoğlu. İstanbul: y.y., 1994.
- Yılmaz, Ali. *Fahrüddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-kebîr adlı eserinde Tenâsüb ve İnsicâm*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Yılmaz, Mehmet Faik. “Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/568-570. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yolcu, Mehmet. “Ebu Zuheyr Muhammed İzzet Derveze Hayatı, Mücadelesi ve Başlıca Eserleri”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Güz 2013), 61-100.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl'*. Kahire: Dâru'l-Rayyân li-Türâsi bi'l-Kahire, 1947.
- Zerkeşî, Bedreddin ez-. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. Lübnan: Dâru'l-İhyâi'l-Kütüb, 1957. Basım, ts.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Hanefilerin Ahkam Hadislerine Dair Kaynakları ve Karakteristik Özellikleri

Muhammed İkbâl Esentürk

Orcid ID: 0009-0000-8375-805X

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: muhammed_ikbal_esenturk24@trabzon.edu.tr

Giriş

Sahâbe, Kur'an'ın doğru biçimde anlaşılması ve günlük hayata uygulanması hususunda, Hz. Peygamber hayatta iken doğrudan ona müracaat etmiş; vefatının ardından ise kendisinden öğrendiklerinden ve ona nispet edilen rivayetlerden istifade etmiştir. Bu yaklaşım, sonraki dönemlerde de Müslümanlar tarafından devam ettirilmiş ve Resûlullah'tan nakledilen hadisler, daha sonraki zamanlarda ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünde Kur'an'dan sonra başvuru- rulan temel kaynaklardan biri kabul edilmiştir. Rivayetlerin korunmasına yönelik yapılan tasnifler neticesinde sünen, musannef, muvatta', âsâr ve câmî türündeki eserlerde yer verilen bu rivayetler, zamanla "ahkâm hadisleri" adı altında müsta- kil bir literatür oluşturmuştur.

Hadislerin, Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olması hususunda her ne ka- dar ulema arasında icma oluşmuşsa da bu hadislerin fer'i meseleler üzerinde uygulanması konusunda ulema arasında farklı görüş ve değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Yani sünneti hüccet olarak kabul etmekle beraber ulema onun derece- lendirilmesinde, taksiminde, sübut ve delalet gibi hususlarında ihtilaf etmişlerdir. Buradan hareketle mezheplerin teşekkülünden önce İslâm'ın ilk dönemlerinde âlimler hadislerle amel etme hususunda ehl-i hadis ve ehl-i re'y olmak üzere iki sınıfa ayrılmışlardır.

Her iki mezhep de hadisleri hüküm istinbâtında hüccet saymakta ittifak etmişse de bazıları bu alandaki meşguliyetleriyle öne çıkmış ve bu hususta şöhret bulmuştur. Bu iki sınıfın isimlendirilmesi hakkında bir ittifak olmamakla birlikte; ehl-i hadisin imamları olan İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) hadis rivayetiyle meşhur olmaları sebebiyle

bu şekilde adlandırıldıkları, öte yandan Kûfeli âlimlerin ise hadisi hüccet kabul etmekle birlikte kıyası da yoğun şekilde kullandıkları için ehl-i re'y olarak isimlendirildikleri düşünülmektedir. Ancak bu isimlendirmenin gerekçesi konusunda tam bir görüş birliği yoktur. Kimi âlimler ehl-i re'y kavramını ehl-i hadise mukabil bir zem ifadesi olarak kullanmışlar ve bununla hadis bilgilerinin azlığı sebebiyle akıllarına ve görüşlerine itimat eden kimseleri kastetmişlerdir.¹ Oysa normal bir müminin dahi Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelenlere karşı bilinçli bir muhalefedinin olması düşünülemezken büyük müçtehit âlimler için tasavvurun mülahaza edilmesi ihtimalden uzaktır. Bu açıdan buradaki görüş ayrılığı lafzidir.² Bu çalışmamızda bu görüş ayrılığının giderilmesi için Hanefilerin hadislere yaklaşımını, haber-i vâhidi kabul şartlarını zikretme ihtiyacı doğmuştur.

Ahkam hadisleri daha çok mezheplerin fıkhi hükümlerinin dayanaklarını ele aldığı için mezhepler bazında gelişim göstermiş olup Şafilere, Hanbelilere, Malikilere ve Hanefilere ait ahkam hadisleri literatürü ortaya çıkmıştır. Bu da daha çok mezheplerin kendi fıkhi görüşlerinin dayanaklarının yer aldığı hadislerden oluşan kitapların yazılmasını netice vermiştir ki bu kitapların bazıları mezhebin hadislerle amel etme yönünü ele alan hadis şerh kitapları şeklinde ortaya çıkarken diğerleri ise aslen mezhebin fıkıh kitabı olmakla birlikte müdellel tarzda meseleleri ele aldığından ahkama dair bir hadis kitabı şeklini almıştır. Tahavî'nin *Şerhu'l-meâni'l-âsâr*'ı ve Beyhâkî'nin *Sünen*'i birinci kısma örnek iken Serahsî'nin *Mebûr'u*, Mergînânî'nin *Hidâyesi* ve el-Binâye, Fethu'l-Kadîr gibi şerhleri ise ikinci kısma örnektir.

Çalışmamızda doğrudan ahkam hadislerini ele alan çalışmalara odaklanılıp konu Hanefî mezhebi çerçevesinde ele alınacaktır. Hanefî mezhebinin görüşlerinin dayanağı olan hadisleri ve onların delalet yönlerinin araştırılmasında, başvurulması gereken kaynaklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Diğer yandan konuya girmeden önce Hanefilerin haber-i vâhide dair zikrettiği şartlara da kısaca temas edilecektir. Zira Hanefiler, hadislerle teâmül konusunda en çok tenkide uğrayan mezheptir ve ilk dönemlerde zem ve tenkit maksadıyla ehl-i re'y olarak isimlendirilmesinin sebebi de budur. İlk dönemlerden itibaren ortaya çıkan bu yanlış anlayış daha sonra başka mezhep sahibi âlimlerce de tashih edilmeye çalışılsa da hala bazı kesimlerce dillendirilmeye devam edilmektedir. Bu yüzden Hanefilerin görüşlerinde istidlal ettikleri hadisleri ele alan kimseler, öncesinde o hadislerle teâmül usullerini de bilmeliler ki Hanefilerin yaklaşımlarının temel mantığı anlaşılmış olsun. Bu teâmülün en önemli kısmını da hadislerin çoğunlu-

1 Necmeddin et-Tûfî, *Şerh-i Muhtasari'r-Ravza* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987/1407), 3/289.

2 Kadir Sayım, *Tevcih-i Akvâli'l-Hanefiyyeti'l-Müteâriza mea mâ ittifeke aleyhi's-Şeyhâni'l-Buhâri ve Müslim* (Ankara: Fezr Yayınları, 2024), 60.

ğunu oluşturan haber-i vâhidlerle alakalı ortaya koydukları usul oluşturmaktadır ki bu da haber-i vâhidin kabul şartları başlığı altında ele alınmaktadır. Buradan hareketle konu iki ana başlık altında ele alınacaktır. Birinci başlıkta Hanefîlerin hadislere yaklaşımı, haber-i vâhidi kabul şartları bağlamında ele alınırken ikinci kısımda ise Hanefî mezhebine bağlı olarak hazırlanmış olan ve ahkam hadislerini ihtiva eden eserler ve müellifleri incelenecektir.

1. Hanefîlerin Haber-i Vâhidi Kabul Şartları

Muhaddisler, haber-i vâhidin kabulü için haberi sened ve râvi açısından ikiye ayırarak, adalet ve zabt sahibi bir râvinin, muttasıl bir senetle ve rivayette illet veya şâzlık bulunmaksızın nakletmesini şart koşmuşlardır.³ Hanefîlerin haber-i vâhidi ele alış şekillerine gelince, onlar usul kitaplarının sünnet bahsinde meseleyi ele almış, hadislerin üçlü taksimini yaptıktan sonra sahih-hasen-zayıf gibi hükümlerin câri olduğu haber-i vâhid kısmını müstakil bir bölümde ele almışlardır. Burada önce râvide aranan şartlar kapsamında akıl, İslâm, zabt ve adalet olmak üzere dört şart zikretmişler daha sonra ise haberdeki şartları ele alma kastıyla ittisal ve inkıta konusuna temas etmişlerdir. Bu hususta Muhaddislerden farklı bir menhec izleyen Hanefîler hadiste yer alan kopukluğu zahiri ve bâtinî olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.⁴ Zahiri anlamdaki inkıta muhaddislerin de ele aldığı ittisalın mukabili olan inkıtaadır. Batınî anlamdaki inkıtaya gelince işte bu zahiri anlamda muttasıl görünen bir rivayetin harici sebeplerle munkatı olduğuna hükmedilmesidir. Yani burada ele alınan hadisler muhaddislerin itibarları ve şartları anlamında sened yönünden zahiri olarak muttasıl olmakla birlikte bu şartları kendilerinde cemetmemeleri sebebiyle batınî olarak ise munkatıdır. Hanefîlerin âhad haberin kabulünde muhaddislere ziyade olarak koyduğu bu şartların adedine gelince Cessâs (ö. 370/981) bunların temel olanlarını müstakil bir bâbda tafsil etmiş,⁵ daha sonra gelenler ise bunlara bazı ziyade şartlar zikretmiştir.⁶ Bu şartlardan bir kısmı alt başlıklar halinde ele alınacaktır.

1.1. Kur'an'a Muhalif Olmaması

Hanefî usûlüne göre haber-i vâhidler, muhaddisler tarafından titizlikle incelense de zannîlik özelliğini tamamen kaybetmez. Bu sebeple rivayetlerin Kur'an'a arz edilmesi gerekli görülmüş; sahâbe ve sonraki âlimlerin de bu yön-

3 İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavdih-i Nuhbeti'l-fiker* (Kahire: Dâru'l-Besâir, 2011), 51.

4 Serahsî, *el-Usûl* (Beyrut: Darul Kütübül İlmiyye, 2020), 1/359; Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Besâiri'l-İslâmiyye, 1987), 390; Şemseddin el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi fi usûli's-şerâi* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/257; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vusûl* (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2022), 591.

5 Ebû Bekir el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994), 3/121.

6 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *en-Nüketü't-tarife fi't-tahaddüsi an rudûd-i İbn Ebi Şeybe ala Ebi Hanîfe* (Kahire: Mekte betü'l-Ezheriyyeti li't-Turas, 2000).

temi benimsemişlerdir. Âlimler, Kur'an'a açıkça aykırı düşen haber-i vâhidlerle amel edilmeyeceği konusunda ittifak etmişlerdir. İbn Sââtî'ye (ö. 694/1295) göre de haber-i vâhid, Kur'an'ın zahirini değiştiremez, onu tahsis veya neshedemez; çünkü Kur'an sübutu kat'î olup delalet-i zanni rivayetler sebebiyle terk edilemez.⁷

1.2. Mütevatir ve Meşhur Sünnete Muhalif Olmaması

Haber-i vâhidlerin mütevatir ve meşhur sünnetlere muarız olmaması gerektiği şartının sebebi Kuran'a muarız olması durumundaki sebeple aynıdır. Zira haber-i vâhidler derece olarak yani sübut açısından mütevatir ve meşhur haberlerin altındadır. Mütevatir ve meşhur haberler ile kitap üzerine ziyade getirmek caiz iken haber-i vâhidler içerisinde bulunan zan sebebiyle bu dereceye ulaşamamaktadırlar.⁸ Bu Hanefîlerin cumhurdan ayrıldığı meşhur kaidelerindendir.

1.3. Umum-ı Belva'dan Olmaması

Umum-ı belva ile kastedilen şey kaçınılması zor veya imkânsız olan durumlar veya insanların genelinin bilgisinin haricinde olamayacağı düşünülen şeylerdir⁹ ki burada kastedilen mana ikinci manadır. Hanefîlerin bu şart sebebiyle kabul ettiği meselelere gelince; namazda bismelinin sesli olarak okunmasına dair mesela Ebû Hureyre'den rivayet edilen Allah Resulü Sallallahu aleyhi ve sellem'in namazda bismelinin sesli söylemesine dair¹⁰ hadisi gibi rivayetlerin kabul edilmemesinin sebeplerinden biri de bu şartın tatbikidir. Zira Peygamberimiz'in (s.a.v.) herkesi ilgilendiren bir meselede sadece bir iki kişiyi bilgilendirdiği kabul etmek mümtendir.¹¹

1.4. Akıl Gereğine Ters Olmaması

Akıl kelime olarak “menetmek” manasında istimal edilen bir kelimedir ki devenin kaçmasını diye ayağına bağlanan ip manasındaki “el-ikâl (العقال)” kelimesinden alınarak “akıl sahiplerini eğri yollara sapmaktan menettiği” için bu şekilde isimlendirilmiştir.¹² Tanımdan da anlayacağımız üzere akıl insana Allah tarafından vaz' edilmiş bir kanun olup insanın doğruyu yanlıştan ayırt etmesini sağlayan bir yetidir. Kur'an-ı Kerim'de pek çok meselede akla başvurulması ge-

7 Muzafferuddin Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Bedü'n-nizâm* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1985), 1/368.

8 Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar an usûli Fahrüllislâm El-Pezdevi* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2020), 3/13.

9 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 587.

10 Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Et-Temîmi İbn Hibbân El-Büstî, *Sahihu İbn Hibban el-müs-nedü's-sahih ala't-tekasim ve'l-enva* (Beyrut: Darü İbn Hazm, 2012), “Salât”, 1797.

11 Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/17.

12 Ahteri Mustafa Muslihuddin, *Ahteri-yi Kebîr* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 650.

rektiğinin zikredilmesi bu meselenin teyidi açısından önemlidir. Doğru ve yanlış ayırt etmedeki ölçülerimizden bir tanesinin de akıl olmasından hareketle yaratıcının bizlere gönderdiği vahyi (metlûv veya gayr-i metlûv olsun) anlama ve değerlendirme ölçülerimizden biri de yine akıl olacaktır.

Hanefilerin zikrettiği bu şart âlimlerce aslı itibariyle ittifak edilmiştir. Pek çok usûl âlimi de bu hususu sarîh bir şekilde ifade etmiştir. Said Nursî (1878-1960) de usulcülerin bu görüşünü “usulcüler arasında mukarrer usuldendir ki akıl ile nakil tearuz etse akıl tercih edilir, nakil ise te’vil edilir, ama o akıl akıl olsa gerektir.”¹³ Şeklinde ifade etmiştir. Ehl-i hadisin büyük imamlarından Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de “eğer bir hadis velev ki sika ve güvenilir bir kimse tarafından rivayet edilmiş olsun, aklın gerektirdiği esaslara aykırı olursa reddedilir. Zira bu şekilde butlanı anlaşılmış olur” diyerek bu şartı tasrih etmiştir.¹⁴ Görüldüğü gibi iki farklı metoda rağmen aynı şartta ittifak edilmesi bu şartın sahîh aklın bir gereği olduğu gerçeğinin delillerindendir. Zira aklın kanunları sabit, malum ve kat’î iken nakil ise kendisindeki zan ihtimalinden ötürü onunla muaraza edebilecek seviyede değildir. Buradaki aklın ölçüsünün, sahîh, sâlim olması ve şer’î şerîfi tam manasıyla sindirmiş ve nasslardaki maksatları kavrayabilecek bir akıl olduğu gerçeğini izaha gerek yoktur. Bu nedenle, dinî nasların değerlendirilmesinde ihtiyatlı davranılarak mümkün mertebe akıl ile nakil arasında telif yoluna gidilmesi daha isabetli olacaktır. Aksi halde, kavrayışın yetersizliğinden kaynaklanan bir yanlış sebebiyle, hakikatin reddi veya inkârı gibi vahim bir durum ortaya çıkabilir.

1.5. Râvinin Fakih Olması

Râvinin fakih olması şartı kıyasın habere takdim edilmesi meselesiyle alakalı bir şarttır. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ittifakla hadisi kıyasa tercih ediyordu. Bazı Hanefî imamları ise eğer rivayet edilen hadis kıyasa muhalif olursa onu kabul etmenin şartının ravisinin fakih olmasıdır şeklinde bir kaide ortaya koymuşlardır. Buna göre bir haber kıyasa muhalif ise o zaman râvisinin fakih olup olmamasına bakılır ve eğer fakih ise bu rivayet alınır değilse alınmaz. Bu şart ve kıyasın habere takdimi Ebû Hanîfe’den sarîh olarak nakledilmiş bir şart değildir. Bu şart Hanefî imamlarından İmam Muhammed’in (ö. 189/805) talebesi olan İsâ b. Ebân’a (ö. 221/836) isnad edilmiştir. Sonraki âlimlerin pek çoğu bu konuda ona tabi olmuşlardır.¹⁵

13 Bediüzzaman Said Nursî, *el-Muhakemât* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1995), 13.

14 Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih* (Suudiyye: Dâr-ı İbn Cevzi, 1421), 1/354.

15 Şah Veliyyullah ed-Dehlîvî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1404), 91-116; Serahsî, *Usûl*, 1/348.

1.6. Râvinin Rivayetiyle Ameli Terk Etmemesi

Bu şartın konulma sebebi ise güvenilir ve adil bir râvinin rivayet ettiği bir hadisle amel etmeyi terk etmesinin onun, bu rivayetin zahiri ile ilgili bir problem olduğu düşüncesinde olduğu izlenimini vermesidir. Burada itibar râvinin rivayetine değil kavlinedir. Zira râvinin bu hadisle amel etmeyişiinin sebebi onun nesh olduğunu, başka bir rivayetle tearuz içinde olduğunu bilmesi, onu tercih etmemesi, manasının tahsise uğradığı görüşünde olması veya başka bir sebep olabilir.¹⁶ Bu sebeplerin hepsi hadisın zahiri manasında bir problem olduğunu düşündüren ihtimallerdir. Bu şart mutlak değildir. Zira burada önemli olan râvinin neden bu hadisle amel etmediğinin tespit edilmesidir. Mesela bazen râvi bir mâni sebebiyle rivayet ettiği hadisle amel etmiyor bazen de ameli terk ettiğine dair rivayet ameli gerekli kılan hadisi rivayet etmesinden önceye denk geliyor olabilir. Nitekim Hanefilerin en muteber kaynaklarından Tavzih şerhinde geçen şu ibare de bunu teyit etmektedir: “Eğer râvi rivayetinden önce onun hilafıyla amel etmişse ya da tarih tam olarak bilinmiyorsa o zaman bu bir cerh sebebi olmaz.”¹⁷

Bu zikredilen şartların dışında haber-i vâhidin hadler ve kaffâretlerde gelmiş olmaması, kıyasa muhalif olmaması, hakkında selef tarafından bir ta’n olmaması, icmaya aykırılık teşkil etmemesi, kendisi gibi başka bir haber-i vâhide muhalif olmaması gibi başka şartlar¹⁸ Hanefi usul kitaplarında zikredilmişse de konunun uzamaması için burada en temel şartlar ele alınmıştır.

2. Hanefî Âlimler Tarafından Telif Edilen Ahkam Hadisleri Alanındaki Eserler

Ahkâm hadisleri literatürüne baktığımızda, hicrî ilk üç asırda Ahkam hadislerine ihtiva eden sünen, musannef ve âsâr türü eserler kaleme alınmıştır. H.4-9 yüzyıllar arasında ise Tahâvî’nin (ö.321/933) *Şerhu Me’âni l-âsâr*’ı gibi oldukça kapsamlı ve verimli eserler yazılmıştır. H.10-12 yy. arasında ise bir duraksama olmuştur. H.12. yy. sonrasındaysa özellikle Hindistan ve Pakistan tarafında klasik kaynaklara yönelişin etkileriyle ahkâm hadisçiliğinde bir canlanma meydana gelmiş; şerh, haşîye ve metin yazarlığında önemli eserler ortaya konmuştur.¹⁹

16 Kevserî, *en-Nüketü l-tarîfe*, 2/743.

17 Sa’deddin Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah Et-Teftâzânî, *Şerhu l-Telvîh ale l-tavzîh* (Beyrut: Mektebetü l-Asriyye, 2009), 495.

18 Muhammed Zahid b. El Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, *Tenibü l-Hatib alâ mâ sakahu fi Ebî Hanîfe mine l-ekâzib* (Beyrut: Darü l-Beşairi l-İslâmiyye, 1990), 298. Kevserî 20 civarı şart zikretmiştir.

19 Abdulhamit Kılıç, “Ahkâm Hadisleri Edebiyatındaki Yeri Bağlamında ‘Âsâr-u-sünen’: Mahiyet, Literatür ve Metin Dili Merkezli Bir Analiz”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58/1 (2022), 95-104.

Bu alanda hanefî âlimler tarafından hadis ve özellikle ahkâm hadisleri alanında telif edilmiş eserlerin içeriklerini üç başlık altında incelenecektir. Hanefî âlimlerce ele alınmış eserler çok fazladır. Ancak bizim bu çalışmadaki hedef Hanefîlerin hadisleri ele alış şekillerini açıklamalı olarak ele alan kaynakları zikretmektir.

2.1. Müstakil Yazılan Eserler

Bu başlıkta müstakil olarak ahkâm hadislerini ihtiva eden ve onları Hanefî metodu üzere ele alan eserler incelenecektir.

2.1.1. *el-Âsâr* / Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, hadis ve fıkıh alanındaki zenginliğini yansıttığı *el-Âsâr* adlı eserinde, özellikle Ebû Hanîfe'den naklettiği merfû, mevkuf ve mürsel rivayetleri fıkıh bablarına göre düzenlemiştir. Bunun yanında farklı hocalardan aldığı bazı rivayetlere de yer vermiştir. Şeybânî, hadisleri aktardıktan sonra çoğu zaman kendi tercih ettiği fikhî görüşü belirtmiş, kimi zaman da dellilleriyle birlikte farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu yönüyle eser, klasik hadis kitaplarından ayrılarak tartışmalı bir fıkıh metni olmuştur. *el-Âsâr* üzerine özellikle Hint alt kıtasında çeşitli şerh ve ta'lik çalışmaları yapılmış; ayrıca İbn Hacer'in ravilere dair olan çalışması *el-İsâr bi-ma'rifeti ruvâtî'l-Âsâr*'ı da bu alanda önemli bir kaynaktır. Tahâvî'de bu eser hakkında bir şerh yazdığı söylenmiş fakat bu şerhe günümüzde ulaşamamaktadır.²⁰

2.1.2. *Şerhu Me'âni'l-âsâr* / İmam Tâhâvî

Bazı kaynaklarda bu kitabın ismi *Me'âni'l-âsâr* şeklinde geçmektedir.²¹ İmam Tâhâvî (ö. 321/933) *Şerhu 'Me'âni'l-âsâr* adlı kitabının mukaddimesinde bu kitabı yazım sebebinin ilim ehli dostlarının kendisinden, Peygamberimiz'den rivayet edilen ve ilhâd ehli ile zayıf görüş sahiplerinin, İslâm ehlinin bir kısmını; nâsihini mensuhundan ayırt edecek bilgiye sahip olmadıkları için tenkit ettikleri hükümlere dair hadisleri içeren bir kitap yazmasını istemesidir. Ve ayrıca kendisinden bu rivayetlerden, hakkında Kur'an'ın açık hükmünün ve üzerinde ittifak edilmiş sünnetin şahitlik ettiği, dolayısıyla amel edilmesi gereken hadisleri de ortaya koymasını talep etmişlerdir. Bu sebeple kitabını bölümlere ayırarak her bölümde, o konudaki nâsih ve mensuh meselelerini, âlimlerin tevillerini ve birbirlerine karşı delil getirerek yaptıkları istidlalleri zikretmiştir. Ayrıca kendisine göre görüşü sahih olmayan kimselere karşı hücceti ortaya koymak için; Kur'an'dan,

20 İsmail Lütfi Çakan, “*el-Âsâr*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Nisan 2025).

21 Mehmet Özşenel, “*Me'âni'l-Âsâr*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2025).

sünnetten, icmâdan veya sahabe yahut tâbiîlerin üzerinde ittifak ettikleri görüşlerden o görüşü destekleyen delilleri de açıklamıştır.²²

Hadislerin senetleriyle verildiği eserin iç düzeni neredeyse bütün bablarda şöyledir: Önce bir konuyla ilgili olarak iki muhalif ulemâ grubunun esas aldığı hadisler sırayla zikredilir ve ihtilâf ortaya konulur. Ardından bu rivayetler arasında yerine göre nesih, tercih veya cem' (uzlaştırma) gibi nakil cihetiyle bilinen yöntemlerle çözüme gidilir. Sonra da "nazar" adı verilen bir izah tarzıyla bu çözümün aklen de mâkul olduğu anlatılır, ardından ulaşılan çözümü teyit eden sahâbe ve tâbiîn kavilleri zikredilir. Her bölümün sonunda Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin ortak görüşü aktarılır. Bu üç imam arasında ihtilâf bulunması halinde Tahâvî kendi tercihini belirtir. Bu açıdan bakıldığında *Me'âni'l-âsâr* ahkâm alanında Hanefî mezhebinin dayandığı hadisleri ve ihtilâflı hadisler arasındaki tercih ya da te'villerinin naklî ve aklî gerekçelerini ortaya koyan bir hadis kitabıdır.²³

İmam Tahâvî mutlak müctehid derecesine ulaşmış bir âlim ve özellikle Hanefilere hadislerle amel etme noktasında yöneltilen eleştiri ve itirazlara cevap verme noktasında en temel kaynaklardan birisidir. Bu durum hadislere yapılan şerhlerde Tahâvîye yapılan atıflarda açıkça görülmektedir. Tahâvî dönem olarak çok erken dönemde yaşaması, hadis ilmindeki vukufiyeti sebebiyle kendisinden sonra gelen Hanefî âlimleri gerek kendilerine yöneltilen sorulara ve itirazlara yanıt verirken ve gerekte bu alanda bir çalışma yaparken Tahâvî'nin bu eserini ana kaynaklarından birisi olarak kullanmışlardır. Halen günümüzde bu alanda yazılan eserlerde, yapılan çalışmalarda İmam Tahâvî'nin bu güzide eserinden müstağni kalamamaktadır.²⁴

2.1.3. *Âsârü's-sünen* / Ebû'l-Hayr Muhammed b. Sübhân Ali en-Nîmevî

Âsârü's-sünen oldukça küçük hacimli bir kitaptır. Bu kitabı bizim için önemli kılan husus, bu kitabın kendisinden sonra kaleme alınacak olan *Î'lâü's-sünen* gibi daha büyük ve kapsamlı olan eserlere öncülük etmesidir.

Âsârü's-sünen kısa bir mukaddimeyle başlamaktadır. Müellif burada, eserdeki hadis ve âsârı sahih, sünen, mu'cem ve müsned türü kaynaklardan seçtiğini, rivayetlerin ardından bunları tahric eden musannifleri zikrettiğini ve eserin hacmini büyütmemek için isnadları vermediğini ifade etmektedir. Mukaddimede özellikle *Mişkâtü'l-mesâbih* ve *Şerhu Me'âni'l-âsâr*'a yapılan örtülü göndermeler vardır. Nîmevî (ö.1325/1906) eserini *Mişkât* benzeri bir çalışma olarak tasar-

22 İmam Ebu Cafer et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2021), 1/108.

23 Özşenel, "Meâni'l-Âsâr".

24 Kadir Sayım, Hanefî Hadis Tenkid Ekolünün Kurucusu İmam Tahâvî ve *Şerhu'l-Meâni'l-Âsâr* İsimli Eserindeki Hadis Tenkid Menhaci (Namaz Bölümü), *Hicri Dördüncü Asırda İslâmî İlimler*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Yayınları, 2024), 508-513.

ladığı ve Hanefîlerin hadislerle teamül metodunun ehl-i hadîsten farklı olduğuna işaret etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.²⁵

Kevserî (1879-1952) müellifin iki ince cüz halinde telif ettiği bu eserde taharet ve namaz bahislerinde hadislerdeki ihtilafları zikrettiğini ve muhaddislerin yönelimlerini Hanefî usul çerçevesinde cerh-ta'dîl ettiğini ve fıkıh bablarının tamamını bu usul üzere ele almak istediğini lakin müellifin bu eseri yazarken vefat etmesinin bu arzusuna engel olduğunu söylemiştir.²⁶

2.1.4. *İ'lâü's-sünen* / Zafer Ahmed et-Tehânevî

Tehânevî'nin (ö.1395/1974) *İ'lâü's-Sünen* 'i adeta Tahavî'nin *Şerhu Me'a-ni'l-âsâr* 'ının günümüze yansımasıdır. Başta zikrettiğimiz üzere H.12. asırdan sonra Hindistan ve Pakistan tarafında klasik kaynaklara yönelişin etkileriyle ahkâm hadisçiliğinde bir canlanma meydana gelmiş; şerh, haşiye ve özgün telifte önemli eserler ortaya konmuştur. Bu eserde bu çalışmaların başında gelmiş olup Hanefîlerin ahkam hadisleriyle teamülünü okuyucuya net bir şekilde aktaran hacimli ve geniş çaplı bir eserdir.

Kevserî'nin aktardığına göre *İ'lâü's-sünen*, Eşref Ali et-Tehânevî'nin (1863-1943) yönlendirmesiyle Zafer Ahmed et-Tehânevî tarafından yaklaşık yirmi yıllık bir çalışmanın ardından telif edilmiştir. Müelliften, ahkâm hadislerini farklı kaynaklardan derleyerek Hanefî mezhebinin delillerini ortaya koyması; aynı zamanda hadisleri cerh-ta'dîl ve mezhepler arası ihtilaf açısından değerlendirmesi istenmiştir. Neticede eser, yirmi cüz halinde tamamlanmış ve *İ'lâü's-sünen* adı verilmiştir.²⁷

Eserde Hanefî mezhebinin dayandığı hadisler, eserler ve sahâbe kavilleri kaynaklarıyla birlikte zikredilmiş; rivayetlerin sened ve metin yönünden değerlendirilmeleri yapılmıştır. Sahih rivayetlerin yanında destekleyici mahiyette zayıf rivayetlere de yer verilmiş, ayrıca mezheplerin delilleri mukayeseli biçimde ele alınmıştır. Müellif, Hanefî görüşünün tercih sebeplerini açıklamış ve zaman zaman çağdaş meseleler üzerinde de durmuştur. Eser tahâret bahsinden başlayıp edep ve tasavvuf bahisleriyle sona ermiştir.²⁸

2.2 Hadis Şerhleri

Bu başlıkta özellikle kütüb-i sitte'ye şerh olarak yazılan ve Hanefî âlimler tarafından telif edilen eserler incelenecektir. Buradaki eserler mahza ahkam ha-

25 Kılıç, "Ahkâm Hadisleri Edebiyatındaki Yeri Bağlamında 'Âsârü's-sünen': Mahiyet, Literatür ve Metin Dili Merkezli Bir Analiz", 95-104.

26 Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, çev. Ebubekir Sifil (İstanbul: Rihle Kitap, 2025), 276-277.

27 Kevserî, *Makâlât*, 277-278.

28 Ebubekir Sifil, "İ'lâü's-Sünen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Nisan 2025).

dislerini içermese de; gerek itikadi gerekse fıkhi meselelerde Hanefîlerin bakış açısını ve menhecini açıkça ortaya koymaktadırlar.

2.2.1. ‘*Umdetü’l-kârî* / Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn

Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî

Aynî’nin (ö. 855/1451) yazımını 26 senede tamamladığı bu şerhte meseleler Hanefî mezhebi çerçevesinde ele alınmıştır. İmam Buhârî kitabındaki bab başlıklarında kendi fıkhi görüşünü belirtmiş ve bu fıkhi görüşlerini destekleyen hadisleri babın altında ele almıştır. Aynî ise yazmış olduğu şerhinde Buhârî’nin bu görüşlerini inceleyip Hanefî mezhep usulünü bu kitap üzerinde tatbik ederek yer yer Buhârî’ye yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Müellifin hangi Buhârî nüshasını esas aldığı kesin olarak bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar, eserin başlık sisteminde İbn Battâl’ın şerhinden istifade edip onu geliştirdiğini söylemektedirler. İlk bölümlerde ayrıntılı başlıklandırmalar dikkat çekerken, sonraki kısımlarda bu yöntem daha sınırlı kullanılmıştır. Müellif, Hattâbî (ö. 388/998), İbn Battâl (ö. 449/1057), Nevevî (ö. 676/1277), Kirmânî (ö. 786/1384) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi isimlerin şerhlerinden yoğun biçimde faydalanmıştır.²⁹

2.2.2. *et-Ta’lîku’l-mümecced* / Abdülhayy el-Leknevî

Bu kitap Hint alt kıtasının son dönem âlimlerinden olan Abdülhayy el-Leknevî (ö.1304-1886) tarafından İmam Malik’in İmam Muhammed tarikiyle bizlere ulaşan *Muvatta*’sına şerh olarak yazılmıştır. Bilindiği üzere Muvatta adlı eser elimize hem İmam Muhammed hem de Yahya b. Yahya tarikiyle ulaşmaktadır. *et-Ta’lîku’l-mümecced*, İmam Muhammed tarikiyle elimize ulaşan rivayetlere yazılan tek şerh olması sebebiyle önem taşımaktadır.

Leknevî’nin şerhinde özellikle fikhî meseleleri mezhepler arası mukayeseli biçimde ele aldığı görülmektedir. Müellif, sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamlarının görüşlerini aktararak ihtilaf ve ittifak noktalarını değerlendirmiş, delilleri karşılaştırmış ve zaman zaman kendi tercihlerini de belirtmiştir. Hadisler arasında cem’, tercih ve nesih gibi yöntemlere değinmiş; usûlî yaklaşımları, şazz görüşleri ve farazî meseleleri de tartışmalarına dâhil etmiştir.³⁰

2.2.3. *Bezlü’l-mechûd* / Halîl Ahmed Sehârenpûrî

Sünen literatüründe önemli bir boşluğu dolduran eserlerden biri kabul edilen bu eser Ebu Davud üzerine Hanefî bir âlim tarafından yazılan ve ehl-i hadis

29 Yasin Durak, *Mezhep Farklılıklarının Hadis Şerhine Etkisi: Fethu’l-Bârî ve Umdetü’l-Kârî Mukayesesi*, (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), 33-37.

30 Ramazan Öğtem, *Abdülhayy el-Leknevî ve et-Ta’lîku’l-Mümecced Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 117-145.

âlimlerinden Azîmâbâdî'nin Avnu'l-Ma'bud'una mukabil yazılan bir eser olduğu söylenebilir. Sehârenpûrî (ö. 1346/1927) hadisleri açıklarken kelime tahlillerine, hadislerden fikhî hükümler çıkarılmasına ve râvilerin durumlarının özet biçimde tanıtılmasına geniş yer vermiştir. Özellikle müşkil hadisleri hadis usûlü çerçevesinde değerlendirmiş, bu konuda İbn Hacer'in Şerhu Nuhbeti'l-fiker'i başta olmak üzere birçok kaynaktan faydalanmıştır.

Sehârenpûrî, hadis metinlerini ayrıntılı biçimde yorumlamış; başka kaynaklarda daha açık rivayetler bulunduğu bunlara işaret ederek konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Mezheplerin görüşlerini delilleriyle aktarmış, ancak çoğu zaman Hanefî mezhebini tercih etmiş ve hadislerden Hanefîler lehine sonuçlar çıkarmıştır. Ayrıca sahâbe ve tâbiîn görüşlerine sıkça yer vermiş, özellikle Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Neylû 'l-evtâr'*ından faydalanmıştır.

Müellif, rivayet farklılıkları, râviler arasındaki ihtilaflar ve nüsha farkları üzerinde de titizlikle durmuş; garîb kelimeleri lugat kaynakları yardımıyla açıklamıştır. Önceki şârihlerin hatalarına dikkat çekmiş ve şerhinde zaman zaman hocası Reşîd Ahmed Gengûhî'nin (1829-1905) görüşlerinden yararlanmıştır.³¹

2.2.4. *Feyzû 'l-bârî 'alâ Sahihî'l-Buhârî / Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî*

Buhârî'nin şerhlerine baktığımızda onların genişliğine nazaran hacminin küçüklüğüne rağmen manası itibariyle çok değerli bir şerhtir. Zira musannif kendinden önceki şerhlere muttali olan, o şerhleri kısa ve öz şekilde değerlendiren, ihtilaflı meselelerde meseleyi kısaca özetleyip, özellikle fikhî ihtilaflı meselelerde çünkü Buhârî'nin bab başlıklarında fıkıh olduğunu biliyoruz. Her ne kadar bir hadis kitabı olsa da aslında Buhârî Sahih'inde fikhî görüşlerini ifade eden bir muhaddistir, bir fakihtir, bir müçtehitir. Dolayısıyla o görüşlere karşı Hanefîlerde kendi görüşlerini ortaya koyarak bir savunma içerisine girmişlerdir. Keşmîrî'de (ö.1352-1933) burada gerek ehl-i hadisın gerek Hanefî fakihlerinin bu konudaki görüşlerini öz bir biçimde verdikten sonra meseleyi tahkik etmiştir. Musannifinde kendisinin söylediği gibi o kendisinden önce söylenmeyen kısımları söylemeye çalışmıştır. Yani bu şerhi yazma amacı aynı şeyleri tekrar etmek değildir, o yüzden kısa ve özdür. Şerh başka şerhlerden kendisini müstağni kılmamış olup bütün meseleleri içerisine almamıştır. Amacı daha çok diğer şârihlerin boş bıraktığı noktaları tahkik etmek, tashih etmektir. Bu anlamda şerh geçmiş şerhlerle birlikte okunduğunda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Musannif bazen üzerinde durulmayan meselelere çok ciddi açıklamalar getirmektedir. Musannif hem hadis

31 Aşur Akyol, "Sünen-i Ebî Dâvûd'un Şerh-i, Bezlû'l-Mechûd Fî Halli Sünen-i Ebû Dâvûd'un Yazarı, Kaynakları ve Şerh Yöntemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/ 72 (Ağustos 2020), 913-918.

alanına hem de Hanefî mezhebinin fıkıh alanındaki usulüne ciddi şekilde hâkim olup bunu eserinde okuyuculara hissettirmektedir.

2.2.5. *el-Arfu's-ş-zezi şerhi Süneni't-Tirmizi* / Muhammed Enver Şâh

Hüseynî Keşmîrî

Keşmîrî, Buhârî şerhi olan *Feyzü'l-bârî*'sinde uyguladığı metodun benzerini bu kitabında da uygulamıştır. Eseri Mubarekpûrî'nin *Tuhfetu'l-ahvezi*'sine mukabil yazmıştır. Günümüzde hadis alanında yazılmış bu iki eser hakkında mukayese çalışmaları yapılmıştır.³²

2.2.6. *Fethü'l-mülhim* / Şebbir Ahmet Osmânî

Pakistanlı âlim Şebbir Ahmet Osmânî'nin (ö.1949) *Fethü'l-mülhim*'i, çağdaş dönem Müslim şerhleri arasında önemli bir yere sahiptir. Müellif, önceki şerhlerden geniş ölçüde faydalanmış; bunun yanında yaşadığı dönemin ihtiyaçlarını dikkate alarak sened ve metin tahlilleriyle birlikte fikhî değerlendirmelere de yer vermiş ve bazı meselelerin sonunda kendi görüşlerini de zikretmiştir.³³

İmam Kevserî, İmam Müslim'in *Sahih*'ine yönelik yapılan şerh çalışmalarını ele alıp bunların hiç birisinin *Sahih*'teki kapalılıkları anlama noktasında yeterli olmadığını söyledikten sonra bu eserin önceki Müslim şerhlerindeki eksiklikleri gideren önemli bir çalışma olarak değerlendirmiştir.³⁴

Osmânî, Müslim'in kullandığı kavramları lügat ve ıstılah açısından açıklamış, rivayet kabulündeki ölçütlerini incelemiş ve yer yer Buhârî ile karşılaştırmalar yapmıştır. Eserde, Nevevî'nin bâb başlıkları esas alınmış; özellikle tahâret ve ibadet bahislerinde hadisler ayrıntılı biçimde şerh edilmiştir. Müellif, senedlerde geçen râvilerin isimleri, künyeleri ve rical bilgileri üzerinde titizlikle durmuş; müphem ifadeleri açıklayarak okuyucunun zihnindeki kapalılığı gidermeye çalışmıştır.

Şarih, metin şerhlerinde sarf ve nahiv açıklamalarına da yer vermiş; "Tahkîkât", "Mesâil", "Tenbîhât" ve "Hikmet" gibi başlıklar altında hadisleri farklı yönleriyle incelemiştir. Ayrıca kendi görüşlerini aktarırken mütevazı bir üslup benimsemiş, bazen farazî sorular sorup cevaplayarak meseleleri açıklama yoluna gitmiştir.³⁵ Günümüzde bu eser Müellifinin hayatta olması ve kapsayıcılığı sebe-

32 Serdar Murat Gürses, "Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mubarekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri", *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 3 (Aralık 2019), 36-74.

33 Yusuf Ziya Mermertaş, "Şebbir Ahmet Osmânî'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular", *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2018), 88.

34 Muhammed Zahid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye li't-Turâs, 2009), 151-152.

35 Mermertaş, "Şebbir Ahmet Osmânî'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular", 109.

biyle de oldukça popüler olup medreselerde ve Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinde kaynak kitap olarak okutulmaktadır.

2.2.7. *Evcezü'l-mesâlik ila Muvattai'l-Mâlik / Mevlâna Muhammed Zekeriyya El-Kandehlevî*

Bu kitap çok hacimli bir kitap olmakla birlikte, bu kitap için adeta İmam Malik'in Muvatta eserinin Hanefileştirilmiş şekli demek mümkündür. Kandehlevî (ö.1402/1982) bu eserinde Maliki şerhlerinden çokça nakillerde bulunup, daha sonra ise Hanefilerin görüşlerini geniş bir şekilde ele almıştır.

2.2.8. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi / Ahmet Davudoğlu*

Yine son dönem âlimlerinden Ahmet Davudoğlu'nun (1912-1983) *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*'ne baktığımızda Davudoğlu'nun eseri telif ederken *Sahih-i Müslim* şerhi olan İmam Nevevî'nin *el-Minhâc*'ından oldukça çok faydalandığı görülmektedir. Eserin okunurken Minhac'a bakmaya ihtiyaç bırakmadığını ve zaman zaman Nevevî'nin görüşlerine Aynî'nin Buhârî şerhi *Umdetü'l-kârî*'den nakillerle reddiyeler getirdiği görülmektedir. Davudoğlu'nu bu şerhi yazmaya yönelten temel sebeplerden biri, hadislerin yeterli açıklama yapılmadan tercüme edilmesinin doğuracağı sakıncaları gidermek istemesidir. Ona göre açıklamasız tercüme, faydadan çok zarara yol açabilmektedir. Bu sebeple hadisleri şerh ederken kavramların lügat ve ıstılah anlamlarını açıklamış, sebep-i vürûd, tarihî arka plan ve hadisten çıkarılan hükümler üzerinde durmuş; ayrıca hadislerin Kütüb-i Sitte'de geçtiği yerlere işaret etmiştir.³⁶

Davudoğlu'nun şerhinde en çok Nevevî'nin *el-Minhâc*'ı, Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'si ve Übbî'nin *İkmâlü İkmâli'l-mu'lim*'i etkili olmuştur. Bunun yanında Ahmed Naim, Elmalılı Hamdi Yazır ve Ömer Rıza Doğrul gibi yakın dönem isimlerinden de sınırlı şekilde faydalanmıştır. Müellif genellikle kendi yorumlarını geri planda tutmuş, klasik ulemanın görüşlerini aktarmayı tercih etmiştir. Bu sebeple eserde çağdaş problemlere doğrudan çözüm arayışından ziyade geleneksel yaklaşımın korunması öne çıkmaktadır.

Şârih, mezhep görüşlerini aktarırken özellikle Hanefî usulünü benimsemiş; Nevevî'nin Şâfiî yaklaşımına karşı sıkça Aynî'den nakiller yapmıştır. Ayrıca hadis usûlüne dair tedlîs, tashîf, ihtilât ve kitâbetü'l-hadîs gibi meselelere temas etmiş; hadisler arasındaki görünürdeki çelişkileri cem', tercih, nesih ve te'vil yöntemleriyle açıklamaya çalışmıştır.³⁷

36 Nihat Engin, "DAVUDOĞLU, Ahmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Haziran 2025).

37 Ahatlı, "Türkiye'de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği", 80-83.

2.3. Müdellel Fıkıh Kitapları

Bu başlıkta ise mahza hadisleri ele almayan fakat, fıkıh kitapları olması sebebiyle delilleri incelerken hadisleride nakleden ve hatta hadisler üzerinde detaylıca durup inceleme ve değerlendirme yaparak Hanefilerin usulünü ortaya koyan eserler incelenmiştir.

2.3.1 *el-Mebsût* / Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl

Ahmed es-Serahsî

el-Mebsût, 60000 hadisi senediyle bilen Hâkim eş-Şehîd'in *Kâfî*'si üzerine yazılmış bir eserdir. Meseleleri ele alırken gerek Hanefilerin gerek Şafîlerin delillerini hadislerden veya *Âsâr*'dan zikrediyor. Hadisler konusunda Tahâvî gibi çok derin münakaşalara girmiyor.³⁸

2.3.2. *el-Hidâye* / Burhâneddin el-Mergînânî

İmam Mergînânî'ye (ö. 593/1197) ait *el-Hidâye* kitabı, yine müellifin İmam Muhammed'in *Câmiu's-sağîr*'i ile Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ına itimat ederek telif ettiği *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli kitabının şerhi olup Hanefî mezhebinde üzerine en fazla şerh-haşiye yazılan (yaklaşık 60 tane) fûrû-i fıkıh kitaplarından biridir. Meseleleri müdellel ve mucez bir şekilde ele almasıyla ma'ruf olan *el-Hidâye*, Kur'an'dan sonra Buhârî'nin *Sahîh*'i ile en fasih kitap sayılması ya da Kur'an gibi kendinden önceki fıkıh kitaplarının hükmünü nesh eden kitap olarak kabul edilmesiyle ulema arasında şöhret bulmuş ve asırlar boyunca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.³⁹

Sonuç

Hanefî mezhebinin hadislerle olan ilişkisi, tarih boyunca çeşitli ithamlara maruz kalmış, zaman zaman bu mezhebin hadis karşısı bir tutum benimsediği yönünde yanlış kanaatler ortaya atılmıştır. Oysa bu çalışma göstermektedir ki Hanefîler, hadisleri dışlamamış; bilakis onları belirli usul ve aklî ölçütler çerçevesinde değerlendirmiştir. Özellikle haber-i vâhid konusundaki şartları, mezhebin naslarla teması esnasında sergilediği metodolojik hassasiyetin bir tezahürüdür. Kur'an'a, mütevatir sünnete, akla ve genel teamüle aykırı düşmeyen hadislerin kabulü esas alınmış; rivayetlerin sübutu ve delâleti titizlikle sorgulanmıştır. Bu yaklaşım, zannî delillerin mutlak anlamda değil, tahkike muhtaç bir bakışla değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

38 Eyyüp Said Kaya, "El-Mebsût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mayıs 2026).

39 Kadir Sayım, "Fethü'l-Kadîr Li'l-Âcizi'l-Fakîr", *Memlûklerde İlim ve Kültür: Eserler*, ed. Yaşar Akaslan, (Ankara: FCR Yayın Ltd.-Fecr, 2025), 185.

Diğer yandan Hanefî mezhebi mensubu âlimlerin telif ettiği eserler, bu yaklaşımın sahaya nasıl yansıdığını göstermesi bakımından büyük bir kıymet taşımaktadır. *el-Âsâr*, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, *Umdetü'l-kârî*, *et-Ta'liku'l-mümecced*, *Âsâru's-Sünen*, *I'lâu's-Sünen* gibi çalışmalar, hem hadislerin sened ve metin tahlilini içeren hem de bu rivayetler üzerinden mezhebin hüküm istinbâtını ortaya koyan temel kaynaklardır. Bu eserler, Hanefî mezhebinin hadis merkezli fıkıh anlayışını belgeleyen güçlü delillerdir.

Netice itibarıyla Hanefî mezhebinin hadislere mesafeli değil, sistemli ve ilmi bir yaklaşım sergilediği açıktır. Mezhebin hadis anlayışı, hem usul-i fıkıh hem de amelî fıkıh sahalarında ciddi bir metodolojiye dayanmakta; hadislerin anlamlandırılması ve hüküm çıkarımında disiplinli bir çerçeve sunmaktadır. Bu yönüyle Hanefî mezhebi, sadece fıkıh tarihinin değil, hadis yorum geleneğinin de önemli bir taşıyıcısıdır. Çalışmanın, bu gerçeği ortaya koyarak yanlış algıların düzeltilmesine katkı sağlaması umulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. “Türkiye’de Hadisi Anlama Çalışmaları: Ahmed Davudoğlu ve Müslim Şerhi Örneği”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 73-89.
- Ahteri, Mustafa Muslihuddin. *Ahterî-yi Kebîr*. 1 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2.Basım, 2017.
- Askalani, İbn Hacer. *Nüzhetü’n-nazar fî tavdih-i Nuhbeti’l-fiker*. 1 Cilt. Kahire: Dâru’l-Besâir, 2011.
- Akyol, Aşur. “Sünen-i Ebî Dâvûd’un Şerh-i, Bezlü’l-Mechûd Fî Halli Sünen-i Ebû Dâvûd’un Yazarı, Kaynakları ve Şerh Yöntemi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13/ 72 (Ağustos 2020), 913-918.
- Buhârî, Alaüddin Abdülaziz B. Ahmed B. Muhammed Abdulaziz. *Keşfûl-esrar an usûli Fahrülİslâm el-Pezdevi*, 4 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2020.
- Büsti, Ebu Hatim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmi İbn Hibbân. *Sahihu İbn Hibban el-müsnedü’s-sahih ala’t-tekasim ve’l-enva*. 8 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1.Basım, 2012.
- Cessâs, Ebû Bekir. *el-Fusûl fî’l-usûl*. 1 Cilt. Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994.
- Çakan, İsmail Lütfi. “El-Âsâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Nisan 2025. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/el-asar>
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *el-İnsâf fî beyâni esbâbi’l-ihtilaf*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru’n-Nefais, 1. Basım, 1404.
- Durak, Yasin. *Mezhep Farklılıklarının Hadis Şerhine Etkisi: Fethu’l-Bârî ve Umdu’l-Kârî Mukayesesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Ebû Hanîfe, Numân Bin Sâbit. *el-Âlim ve’l-müteallim*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Enver, 1368.
- Fenârî, Şemseddin. *Fusûlû’l-bedâi fî usûli’s-şerâi*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- Hatîb El-Bağdâdî, Ebu Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakih ve’l-mütefakkih*. 1 Cilt. Suudiyye: Dâru İbn Cevzi, 1. Basım, 1421.
- Engin, Nihat. “Davudoğlu, Ahmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Haziran 2025. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/davudoglu-ahmet>

- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2013.
- İbnu's-Sââtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali. *Bedîu'n-nizâm*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Doktora Tezi, 1985.
- Gürses, Serdar Murat. "Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mübârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri". *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 3 (Aralık 2019), 36-74.
- Kaya, Eyyüp Said. "El-Mebsût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Mayıs 2026. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/el-mebsut--serahsi>
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tahaddüsi an rudûd-i İbn Ebi Şeybe ala Ebî Hanîfe*. Kahire: Mekte Betü'l-Ezheriyyeti li't-Turas, 2000.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. Çev. Ebubekir Sifil. 1 Cilt. İstanbul: Rihle Kitap, 2.Basım, 2025.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Makâlâtü'l-Kevserî*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriye Li't-Turâs, 1.Basım, 2009.
- Kevseri, Muhammed Zahid. *Tenibü'l-Hatib alâ mâ sakahu fi Ebî Hanîfe mine'l-ekazib*. 1 Cilt. Beyrut: Dar'ül Beşairil İslâmiyye, 1. Basım, 1990.
- Kılıç, Abdulhamit. "Ahkâm Hadisleri Edebiyatındaki Yeri Bağlamında 'Âsârü's-Sünen': Mahiyet, Literatür ve Metin Dili Merkezli Bir Analiz". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 58/1 (2022), 95-104.
- Mermertaş, Yusuf Ziya. "Şebbir Ahmet Osmânî'nin Hayatı, Fethü'l-Mülhim Adlı Eserindeki Şerh Metodu ve Ele Aldığı Temel Konular". *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Aralık 2018), 88.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz b. Ali. *Mirâtu'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vusûl*. 1 Cilt. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2022.
- Ögtem, Ramazan. *Abdülhayy el-Leknevî ve et-Ta'likü'l-Mümecced Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özşenel, Mehmet. "Meâni'l-Âsâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Nisan 2025. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/meanil-asar>
- Pezdevî, Fahru'l-İslâm Ali B. Muhammed. *Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1987.
- Said Nursi, Bediüzzaman. *el-Muhakemât*. İstanbul: Envar Neşriyat, 4.Basım, 1995.

- Sayım, Kadir. “Fethü’l-Kadîr Li’l-Âcizi’l-Fakîr”. *Memlûklerde İlim ve Kültür: Eserler*. ed.Yaşar Akaslan. 185-192. Ankara: FCR Yayın Ltd.-Fecr, 2025.
- Sayım, Kadir. “Hanefî Hadis Tenkid Ekolünün Kurucusu İmam Tahavi ve Şerhu’l-Meânî’l-Âsâr İsimli Eserindeki Hadis Tenkid Menheci (Namaz Bölümü)”. *Hicri Dördüncü Asırda İslâmî İlimler*. ed.Hidayet Aydar. 503-545. İstanbul: Ensar Yayınları, 2024.
- Sayım, Kadir. *Tevcîh-i akvâli’l-hanefiyyeti’l-müteâriza mea mâ İttifeka aleyhi’ş-Şeyhâni’l-Buhâri ve Müslim*, Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Darul Kütübül İlmiyye, 2020.
- Sicistani, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd. *Sünenu Ebî Dâvûd*. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale Naşirun, 2015.
- Sifil, Ebubekir. “İ’lâû’s-Sünen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Nisan 2025. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ilaus-sunen>
- Tahâvî, Ebû Ca’fer. *Şerhu’l-Meânî’l-âsâr*. 4 Cilt. Riyad: Âlemu’l-Kitap, 1.Basım, 1994.
- Teftâzânî, Sa’deddin Mes’ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu’t-Telvîh ale’t-tavzîh*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye,1. Basım, 2009.
- Tûfî, Necmeddin. *Şerh-i Muhtasari’r-ravza*, 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle,1. Basım, 1987/1407.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânu’l-i’tidâl*. 8 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1.Basım, 2019.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Ahmed b. Karaman el-Konevî'nin *Şemsiyye* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* Adlı Tecvide Dair Risalelerinin Usûl ve Muhteva Açısından Mukayesesi*

Merve Safa BEKTAŞ

Orcid ID: 0009-0001-1638-5342

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: mervesbektas@gmail.com

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'i doğru ve düzgün kıraat etme anlamında tecvid uygulamaları Kur'ân-ı Kerîm'in nüzülüyle birlikte başlamıştır. Müstakil bir ilim haline gelmeden önce nesiller arasında dilden dile aktarılacak şekilde şifahi korunurken daha sonra müstakil tecvid ve kıraat kitaplarında yerini almıştır.¹ Ahmed b. Karaman el-Konevî de *Şemsiyye* adlı eserinde harflerin mahreçleri konusunda nûn harfinin mahrecinden bahsederken zamanının önemli dil âlimlerinden olan Sîbeveyh (ö.180/796), Ferrâ (ö.207/822), Kutrub (ö.210/825) ve Cermî (ö. 225/840) gibi klasik dönemin önde gelen dil âlimlerinin isimlerini zikretmektedir.² Ancak tecvid ilmi, belagat ilminden bağımsız olarak Kur'ân-ı Kerîm'in telaffuzunu ilk ağızdan çıkmış gibi aktarmayı amaçlayan müstakil bir ilimdir.

Tecvid yazım tarihinde bilinen ilk müstakil eser Mûsâ b. Ubeydullah Hâkanî'nin (ö. 325/937) *el-Kasîdetü'l-Hâkanîyye* adlı elli bir beyitlik risalesidir.³ Daha sonra günümüze kadar irili, ufaklı birçok tecvid risalesi yazılmıştır. Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Hurzü'l-emânî'si*, Sehavî'nin (ö. 643/1245) *Minha-cüt'tevfik ila ma'rifeti't-tecvîd'i* ve Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Ukudü'l-cüman fi Tecvidi'l Kur'ân'ı*, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime'si* öncesinde yazılmış önemli eserlerdendir.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Emin Aşıkutlu danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Ahmed b. Karaman el-Konevî ve *Şemsiyye fi İlmi't-Tecvid* adlı risalesi, Trabzon Üniversitesi, Trabzon/Türkiye).

1 Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/253-254.

2 Ahmed b. Karaman el-Konevî, *Şemsiyye* (İstanbul: Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 52b.

3 Çetin, "Tecvid", 40/253-254.

Tecvide ve tecvid yazımına âlimlerin bu kadar önem vermelerinin belki en önemli nedeni, her müslümanın namazını bozmayacak yani lahn-ı celf yapmayacak kadar tecvid bilmesinin farz-ı ayn hükmünde kabul edilmiş olmasıdır.⁴ Bu nedenle tecvid risaleleri yazılırken öncelikle tecvid bilmenin önemine atıflar yapılmış, Müzzemmil Sûresi'nin 4. ayeti de en önemli delil olarak kullanılmıştır.⁵ İbnü'l-Cezerî bunu daha da ileri götürerek tecvid bilmeyen kişiyi günahkâr olarak saymıştır.⁶ Konevî'de İbnü'l-Cezerî'nin bu görüşünü desteklemiştir.⁷

Birbirine yakın dönemde yaşamış bu iki âlimin risalelerinin karşılaştırmalı olarak ele alınması; birincisi manzum, ikincisi mensur türdeki bu iki risalenin kapsam, içerik, etkileşim, üslup ve yöntem bakımından benzerlik ve farklılıklarının anlaşılmasını sağlayacaktır. Günümüzde nasıl ki intihal programları uygulanıp eserlerde özgünlük testi yapılıyorsa biz de *Şemsiyye* için kendinden önce yaşayıp eserinde de atıfta bulunduğu bir âlimin eseri üzerinden bunu yaparak özgünlüğünü belirlemeye çalışacağız. Bunu yaparken sadece muhteva açısından değil, dil ve üslup yönünden de konuyu inceleyerek tecvid ilminin öğretim sürecinde nelerin daha etkili olabileceğine dair bir sonuca ulaşmak hedeflenmektedir. Çalışmanın ana temasına geçmeden önce mukayese konusu yaptığımız iki risalenin müelliflerini kısaca tanıtmayı faydalı görüyoruz. Çünkü bir eserin iyi ve doğru anlaşılmasının önemli öncülerinden birisi de müelliflerin ve telif tarzlarının tanınması ve anlaşılması olduğu düşüncesindeyiz.

1. Müelliflerin Hayatı ve Risalelerin Tanıtımı

1.1. İbnü'l Cezerî'nin Hayatı:

Tam adı Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf olup İbnü'l-Cezerî nisbesiyle meşhurdur. 25 Ramazan 751'de (26 Kasım 1350) Dımaşk'ta doğmuştur. Ebu Amr ve Hamza kıraatleri üzerine Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettikten sonra Nâfi' ve İbn Kesîr gibi birçok imamın kıraatini cem usulüyle okudu. Kur'an ve kıraat konularında kırkı aşkın hocadan ders aldı. Bunun yanı sıra Şâfiî fıkhi ile ilgili Abdürrahîm b. Hasan el-İsnevî'den fıkıh dersleri aldı.⁸

Dımaşk'ta Emeviye Camii'nde uzun yıllar verdiği derslere Endülüs, Yemen, Hindistan, Rum ve Acem diyarlarından talebeler katıldı. Kurrâ şeyhliği

4 Çetin, "Tecvid", 40/253-254.

5 Çetin, "Tecvid", 40/253-254.

6 Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Mukaddimetü'l-Cezerî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00070-003), 88a.

7 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 4b

8 Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551-557.

görevi de yapan İbnü'l-Cezerî, onlarca öğrenci yetiştirdi. Mısır, Kudüs, Kahire, İskenderiye, Mekke, Medine, Antakya, Bursa, İsfahan, Şiraz ve Yemen gibi şehirlerde dersler verdi. Bursa'da Yıldırım Bayezid tarafından maaşa bağlanan İbnü'l-Cezerî, padişahın oğullarına da eğitim verdi. Yıldırım Bayezid'in mağlup olduğu Ankara Savaşı'ndan sonra esir düştü ve Timur tarafından Keş'e götürülerek buradaki medresede talebe yetiştirmeye devam etti. Hayatı boyunca beş kez hacca gitti. 5 Rebîülevvel 833 (2 Aralık 1429) yılında Şiraz'da vefat etti.⁹

Cezerî'nin ömrü boyunca sabit bir yerde kalmayıp pek çok devamlı şehir ve ülke değiştirdiği görülmektedir. Gittiği yerlerde hem ilim öğrenmeye hem de ilim öğretmeye gayret edip kendini geliştirmiştir. Yaptığı rihleler ve çeşitli medreselerde aldığı görevlerin yanı sıra döneminin yöneticilerinden destek görmesi, Anadolu coğrafyasında olduğu gibi İslâm coğrafyasının tamamında tanınmasını sağlayan en önemli etkenlerdendir. *en-Neşr*, *Tayyibetü'n-Neşr*, *Takribü'n-Neşr* ve *Mukaddime* gibi günümüzde bile etkisini devam ettiren kıraat ilminin en önemli kaynakları haricinde, Ali Osman Yüksel'e göre 100 adet kitap ve risalesi bulunmaktadır.¹⁰

1.2. Mukaddime

Eser Arapça manzum türünde kaleme alınmış olup 109 beyitten oluşmaktadır. Tecvid konularının önemli ve büyük bir kısmını ihtiva etmektedir. Manzum olmasının doğal bir sonucu olarak veciz ifadeler içerdiğinden dolayı anlaşılması için üzerine altmıştan fazla şerh yazılmıştır.¹¹ Bunlardan biri ve belki de ilki müellifin oğlu Ebû Bekir Ahmed tarafından *el-Havâşî'l-müfehhime fî şerhi'l-Mukaddime* ismiyle 1 Ramazan 806 yılında Lârende'de yazılmıştır.¹²

Eserin en dikkat çekici olan, kendinden önceki eserlerden ayrışmasını sağlayan ve kendinden sonra yazılan eserlere de kaynaklık eden beyti; İbnü'l-Cezerî'nin tecvit öğrenmeyenleri “günahkâr” saydığı beyittir.¹³ Konevî'nin *Şemsiyye*'de, İbnü'l-Cezerî'den alıntı yaptığı tek yer de bu beyittir.¹⁴ Manzumenin bir amacı da az sözle çok şey anlatmak olduğundan, müellif İbnü'l-Cezerî hangi durumlarda günaha düşüleceğini açıklamamıştır. Oysaki h.799/1396 yılında yazdığı *en-Neşr* adlı kitabında tecvid öğrenmenin gerekliliğinden bahsederken hangi durumlarda günah sayılabileceğini şu şekilde açıklamaktadır:

9 Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, 20/551-557.

10 Ali Osman Yüksel, “İbnü'l-Cezerî'nin ‘Tayyibetü'n-Neşr’i ve Özellikleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (Ocak 2024), 275.

11 İbrahim Tetik, “Tecvidin Gerekliliği Sorunu: İbnü'l-Cezerî Öncesi ve Sonrası”, *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*, ed. Fatih Kurt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/260.

12 Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, 20/551-557.

13 Çetin, “Tecvid”, 40/253-254.

14 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 4b

“Kim fasih bir Arapça ve doğru bir telaffuz ile Allah’ın kelamını doğru telaffuz etmeye güç yetirebilmesine rağmen; kendisini bundan müstağni sayarak, kendi görüşü ve varsayımları ile hareket ederek, edinmiş olduğu alışkanlıklarına sırtını dayayarak, kibrinden dolayı kendisini sahih bir telaffuza muvaffak kılacak bir âlime müracaat etmekten içtinap ederek Arapça dışı, yanlış bir telaffuza meylederse şüphesiz ki o ihmalkâr, aldatıcı ve günahkârdır.”¹⁵

Görüldüğü üzere bir kişi yapabilmesine rağmen tecvit kurallarından tamamen bağımsız hareket ettiğinde, kendi bildikleriyle yetindiğinde yahut kibrinden dolayı öğrenmeyi reddettiğinde gühkâr sayılmaktadır. Ancak Cezerî’den sonra gelen çoğu âlim bu nedenleri saymaksızın “esim” lafzını Müzzemmil Sûresi 4. ayetle ve de “Kur’an’ı benden öğrendiğiniz gibi okuyun” hadisiyle delillendirerek her müslüman için farz-ı ayn saymışlardır.¹⁶

1.3. Ahmed b. Karaman el-Konevî’nin Hayatı:

İncelediğimiz ilgili kaynaklarda hayatına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Adı, nesebi, nisbesi, yaşadığı dönem ve tespit edilen tek eseri *Şemsiyye*’den hareketle Hanefi mezhebine mensup olduğu söylenebilir. Eserin en eski nüshasının h.893 yılına ait olması h.9-10. asırlarda yaşamış olabileceğine işaret etmektedir.¹⁷

1.4. *Şemsiyye*

Konevî’nin tespit edebildiğimiz tek eseridir. Günümüze ulaşan altı adet yazma nüshası bulunmaktadır. En eski nüshası Emel Esin Vakfı Kütüphanesi’nde bulunan h.893 tarihli nüshadır. Geri kalan nüshalardan ikisi Süleymaniye Kütüphanesi’nde, ikisi Beyazıt Kütüphanesi’nde ve biri de Hacı Selim Ağa Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Eser hamdele, salvele ile başlayıp on iki bâb altında ele alınan konularla devam eder ve hâtime bölümüyle sona erer. Eserin başında müellif ve eserin ismi yer almaktadır.¹⁸ İbnü’l-Cezerî hariç Ca’berî ve Şatıbî’den de alıntılar yapan Konevî yeni başlayanların anlayabilmesi için bu risaleyi yazdığını belirtmektedir.¹⁹

15 Tetik, “Tecvidin Gerekliği Sorunu: İbnü’l-Cezerî Öncesi ve Sonrası”, 1/259.

16 Tetik, “Tecvidin Gerekliği Sorunu: İbnü’l-Cezerî Öncesi ve Sonrası”, 1/260

17 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 61a.

18 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 1b-2b.

19 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 2b.

2. Mukaddime ve Şemsiyye'nin Karşılaştırılması:

Risaleler karşılaştırırken genel özelliklerinden başlayıp konuların ayrıntılarına inen bir yöntem kullanarak iki eserin farklılık ve benzerliklerinin ortaya konması amaçlanmaktadır. Müelliflerin eserlerinde kullanmış oldukları dil ve üslup özellikleri, bâb ayrımları ve muhtevaları incelenecek olan başlıklardandır. Önce te'lif edilmiş olması bakımından içerik karşılaştırması *Mukaddime* üzerinden yapılacaktır.

2.1. Eserlerin Dil ve Üslup Özellikleri:

Birbirine yakın sayılabilecek dönemlerde kaleme alınan bu iki eserin yazılış türü, dili ve üslubu bakımından birbirinden farklı olduklarını görmekteyiz. Nitekim, *Mukaddime*'nin dili Arapça iken *Şemsiyye* Beylikler Dönemi Anadolu Türkçesi ile yazılmıştır. *Mukaddime* 109 beyitten oluşan nazım türünde yazılmış şiirsel bir eserdir. Onun bu özelliği her ne kadar kolay ezberlenmesini ve hafızalarda kalmasını kolaylaştırmış olsa da anlaşılmasını zorlaştırmıştır. *Şemsiyye* ise mensur tarzda kaleme alınmıştır. Asıl amacı pratik yoldan öğretmek olduğu için dönemin Türkçesi ile anlaşılır bir şekilde, çeşitli örneklerle ve yeri geldiğinde alıntılarla zenginleştirilerek yazılmıştır. İbnü'l-Cezerî'nin bizatihi kendisi beyitler arasında herhangi bir bâb ayrımına gitmezken Konevî eserini 12 bâba ayırmıştır.²⁰

2.2. Eserlerin Muhtevaları:

2.2.1. Bâb Tasnifleri:

İbnü'l-Cezerî'nin işlediği konuları *DİA* maddesinde Tayyar Altıkulaç on dokuz bâba ayırdığını aktarsa da metin incelendiğinde konuları on üç ana başlık altında ele almak mümkündür²¹:

- a) Harflerin mahreç ve sıfatları
- b) Tecvid
- c) Terkîk ve tefhîm
- d) Râ'nın hükmü
- e) Lafzatullah
- f) İdğâm
- g) Da'ât ve za'ât
- h) Sakin nûn ve mîmin hâlleri

20 Osman Bostan, "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/54 (Mart 2023), 189.

21 Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

- i) Med
- j) Vakf ve ibtidâ
- k) Maktû‘ ve Mevsûl
- l) Hâ-i te’nîs
- m) Vasıl hemzesi

İbnü’l-Cezerî, yukarıda sıralanan konular haricinde, ana başlık olarak sayılmasa da revm, işmâm gibi tecvidin yan konularına da değinmektedir.²² Ayrıca ara ara bazı kelimelerin okunuşlarında dikkat edilmesi gereken hususlara da dikkat çekmektedir. Bunları ileriki bölümlerde karşılaştırmalı olarak ele alırken inceleyeceğiz. *Şemsiyye* adlı risalede bulunan on iki bâb başlığı ise şunlardır;

- a) Tecvid
- b) Sakin nûnun hükmü
- c) Hâ-i kinaye
- d) Med ve kasr
- e) Râ’lar
- f) İdğâm
- g) Resm-i hat
- h) Yâ’lar
- i) Maktû‘ ve mevsûl
- j) Kur’an’da daât ve za’ât
- k) Harflerin mahreç ve sıfatları
- l) Sayılarla Kur’an

Görüldüğü üzere *Şemsiyye*’de konuların işleniş sırasıyla *Mukaddime* deki konu sıralaması birbirinden oldukça farklıdır. Konevî’nin bâb ayrımı İbnü’l-Cezerî’den az olarak görünse de içerik bakımından daha zengin olduğunu konuları teker teker ele alırken göreceğiz. Öte yandan *Şemsiyye*’de alıntılarının yanında soru-cevap tekniğinin uygulandığı, dönemin güncel tartışma konularına değinildiği görülmektedir.²³

2.1.2. Kapsam

İbnü’l-Cezerî, *Mukaddime*’nin dördüncü beytinde “İşte bu mukaddime, okuyucunun bilmesi gerekenleri içerir” diyerek tilâvete dair tecvid ile alakalı ko-

²² Bk. Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 93a.

²³ Bk. Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 8a.

nuları içerdiğini söyler.²⁴Konevî de mübtedi seviyesi için gerekli tecvid konularını on ikiye ayırır.²⁵ Yalnız gereklilik kavramı da âlimlerimize göre farklılık arz etmektedir. Örneğin İbnü'l-Cezerî yâ'lar, hâ-i kinaye ve Kur'ân-ı Kerîm'de sayılar bölümüne yer vermemiştir. Konevî de vasıl hemzesine dair bir bilgi vermemiştir.

2.1.3. İçerik

Harflerin Mahreçleri: İbnü'l-Cezerî *Mukaddime*'de ilk konu olan Harflerin mahreçleri bölümünde mahreç bölgelerini beş ana bölge genelinde ve on yedi kısımda incelemiştir.²⁶ Konevî ise üç ana bölgede mahreçleri on dört kısma ayırmıştır ve bu konuda Şeyh Şatıbi'nin görüşünü benimsediğini belirtmiştir.²⁷ O, İbnü'l-Cezerî'nin aksine cevf ve hayşum bölgelerini ayrı bir mahreç bölgesi olarak kabul etmemiştir. Lisan/dil bölgesindeki ayrımı ise iki müellifte Sîbeveyhi mezhebine göre yapmakta, yani “ن،ل،ر” harflerinin ayrı mahreç bölgelerinden çıktıklarını kabul etmektedirler.²⁸

Harflerin Sıfatları: Bu konuda da İbnü'l-Cezerî on yedi adet sıfat sayarken Konevî; musmata, muzlaka ve lîn sıfatına değinmeksizin on dört adet sıfat saymaktadır.²⁹ Ancak bunlara, bilmediği yahut kabul etmediğinden dolayı değil, konunun uzamaması için yer vermediğini bölümün sonunda söylemektedir. Buna örnek olarak Ca'beri'nin sadece “ا” harfî için zikrettiği 15 farklı sıfatı zikretmekte ancak kendisi harflerin en meşhur sıfatlarına değinmektedir.³⁰

Terkîk ve Tefhîm: İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*'nin otuz dördüncü beytinden otuz sekizinci beytine kadar bazı harflerin okunuşunda dikkat edilmesi gereken hususlara dikkat çekmektedir. Bu harfler “م،ل،ب،ا” harfleridir.³¹ Genel olarak dikkat çektiği husus ince okunması gereken harflerin inceliğine dikkat ederek bir önceki veya bir sonraki harfin sıfatına karıştırılmadan okunması gerektiğidir. Konevî, benzer bir metodu kitabın birinci bölümü olan Tecvid bölümünde Besmele ile birlikte Fâtiha Sûresi üzerinden ele almaktadır. “ا،ب،ح،د،ر،س،ض،ق،ك،ل،م،ن،ی” harflerinde dikkat edilmesi gereken incelik kalınlık kurallarını ve bu harflerin sıfatlarını belirtmektedir. Örneğin “ر” harfindeki kalınlığı anlatmak için Mekki

24 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 86b.

25 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 2b.

26 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 87a.

27 Konevî, *Şemsiyye* (İstanbul, Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 51a.

28 Konevî, *Şemsiyye* (İstanbul, Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 52b.

29 Konevî, *Şemsiyye* (İstanbul, Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 54a.

30 Konevî, *Şemsiyye* (İstanbul, Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 56b.

31 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 88b.

b. Ebi Tâlib’den gelen şu rivayeti aktarmaktadır: “Râ”ın teşdidi kalın harflerin teşdidinden ezyeddür”.³²

Râ’nın Hükmü: İbnü’l-Cezerî, “ر” harfinin ince okunması gerektiği durumlara değinip bunlar haricinde kalan kısımların kalın okunması gerektiğini mefhum-ı muhalefet kabilinden okuyucuya bırakmaktadır. “فرق” kelimesinde bulunan ihtilafa İbnü’l-Cezerî kırk dördüncü beyitte değinirken³³, Konevî de eserinde bu kelimenin (ihtilaflı olarak) hem ince hem de kalın okunabileceğini söylemektedir³⁴. İbnü’l-Cezerî buna ek olarak “ر” şeddeli okunduğunda tekrar sıfatının gizlenmesi gerektiğine dair ikazda bulunmuştur.³⁵ Konevî konuyu sınıflandırarak; harekeli veya sakin olması durumuna göre ikiye; sakin olması halinde de arızî sükûn ile gelmişse altı kısımda, lâzımî sükûn ile gelmişse de üç kısımda ele almıştır. Bu konu hakkında iki âlim arasında dikkat çeken fark şudur ki; Konevî, sâkin olup kendinden sonra isti’lâ harflerinden birinin gelmesi halinde râ’nın kalın okunması gerektiği hususuna değinmemiştir.

Lafzatullah: Konevî Lafzatullah’ı tecvid bölümünün içinde anlatmaktadır. Besmelede bulunan “الله” kelimesinin lâm harfinin ince okunması gerektiğini, eğer öncesinde damme yahut fetha gelseydi kalın okunacağını söylemektedir³⁶. İbnü’l-Cezerî de önceki konularda yaptığı gibi kalın okunması gerektiği duruma dair beyti verip konuyu bitirmiştir.³⁷

İdgam: İbnü’l-Cezerî de Konevî de idgamların isimlerini zikretmeden kurallarla konuyu açıklamışlardır. İbnü’l-Cezerî ilk olarak idgâm-ı misleyni açıklamaktadır. Evveli sakin olan benzer ve aynı cins harflerin idgam edilmesi gerektiğini söyler³⁸. Konevî bu tanıma ek olarak “bir kelimedede ya da iki farklı kelimedede bulunması fark etmeksizin idgâm-ı misleyn yapmak vaciptir” diyerek hem hüküm belirtmiş hem de kelimenin durumuna göre bir yorum eklemiştir³⁹. İdgâm-ı mütekâribeynden konusunu aktarırken İbnü’l-Cezerî “قل رب” de idgam vardır demekle yetinmiştir⁴⁰. Konevî de “قل ve بل” den sonra “ل” ve “ر” harflerinin gelmesi halinde idgam yapılması gerektiğini söylemiştir⁴¹. Konunun örnekleri arasına İbnü’l-Cezerî’nin verdiği örneği de eklemiştir. İki âlimde mahreçleri birbirine

32 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 6a.

33 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 89a.

34 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 31b.

35 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 89a.

36 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 5b.

37 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 89a.

38 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 89b.

39 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 33b.

40 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 89b.

41 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 33a.

yakın gözükmesine rağmen izhar ile okunması gereken yerlere dikkat çekmişlerdir. İbnü'l-Cezerî "ابن" -belli et- diyerek izhar yapılması gereken bazı kelimeleri zikretmektedir. Konevî ise izhar edilmesi gereken bazı kelimeler hakkında ihtilaf olduğunu söyleyip Hafs'ın izhar ettiği on beş kelimeyi ve *طسم ذلك يلعث* ve *اركب* kelimelerinde idgam ettiğini bilgisini vermektedir⁴². İzhar edilmesi gereken bir diğer yer misleyn durumundaki ilk harfin med harfı olmasıdır. Bu duruma iki âlim de değinmiştir. İdgam-ı mütecaniseyn konusuna ise Konevî bâb içinde yer verirken İbnü'l-Cezerî değinmemektedir.⁴³

Da'at ve Za'at: Bu konuda her iki müellif harflerin birbirine karışmaması için tüm örnekleri vermeyi uygun görmüşlerdir. İbnü'l-Cezerî kelimeleri zikrederken yazılması gerektiği harf ile birlikte yazıp Kur'an'da birkaç yerde geçmesi halinde hangi sûrede geçtiğini belirtmiştir. Konevî de "ض" ile yazılması gereken yerleri anlam bağlamında verip "ظ" ile yazılması gereken yerlere ayetlerden örnekler vererek geçmeyi tercih etmiştir. Bu konuda İbnü'l-Cezerî, Konevî'den farklı olarak iki kelimeye değinmektedir: "غلظ و الغلظ".⁴⁴ Ayrıca 61. beyitte iki harfin yan yana gelmesi halinde mahreç ve sıfatlarının belirterek okunması gerektiğine dair bir uyarı da yapmaktadır⁴⁵. İki eserde de ele alınıp İbnü'l-Cezerî'nin "ظ" ile, Konevî'nin "ض" ile okumayı tercih ettiği bir kelime de vardır ki "ضنين" kelimesinde İbnü'l-Cezerî İbn Kesir, Ebu Amr ve Kisai'nin okuyuşunu tercih ederek "ظ" ile yazılması gerektiğini söylemiştir.⁴⁶ Konevî ise Hafs'ın kırâatini benimseyerek "ض" ile yazılmasını uygun görmüştür.⁴⁷

Sakin nûn ve mim: İbnü'l-Cezerî sakın nûn ve mim harfinin şeddeli olması halinde gunne ile okunması gerektiğini belirterek konuya giriş yapar.⁴⁸ İlk olarak mim harfinin hükümlerinden bahseder. Konevî mim'in ihfasında *و* ve *ف* harflerini de saymaktadır⁴⁹. İbnü'l-Cezerî ise bu harflerde izhar yapılması gerektiğini söyler⁵⁰. Konevî, *ب* harfinde kurrâ tarafından iki farklı rivayet olduğunu, Dûri ihfa edilmesinin daha makbul olduğunu ancak izhar edenlerin de bulunduğunu söylemektedir⁵¹. Sakin nûn ve tenvini İbnü'l-Cezerî dört kısma ayırırken (izhar, idgam, iklab, ihfa) Konevî altı kısma ayırmaktadır. İzhar konusunda iki müellifte aynı tanımları kullanmışlardır. İdgâm-ı bila gunne'de Konevî neden gun-

42 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 33a-34a.

43 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 33a.

44 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 89b.

45 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90a.

46 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90a.

47 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 49a.

48 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90a.

49 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 16b-17a.

50 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90b.

51 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 17b.

ne yapılmaması gerektiğine dair üç sebep sunmaktadır.⁵² İdgâm-ı meal gunne de İbnü'l-Cezerî "يُومَن" harflerini bir kısım içinde alırken Konevî و-ي harfini bir kısım, م ve ن harflerini de bir kısım saymaktadır. Bunun asıl sebeplerinden birinin de Halef'in ی ve و harflerinde gunne yapmaması olduğunu belirtmektedir⁵³. Bu konu hakkında ikisi de bir kelimedeyse meydana gelmesi halinde izhar yapılması gerektiğine dikkat çekmiş; İbnü'l-Cezerî sadece iki tanesini zikrederken Konevî dördünü de vermiştir.⁵⁴ Ayrıca gunnenin yapılmama sebebini de zikretmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin sakın nûn'un hükümlerine dair zikrettiği üçüncü kural iklabdır. "Sakin nûn'dan sonra bâ gelirse gunne ile iklab olur" şeklinde tanımlar⁵⁵. Konevî konu ile ilgili ek olarak telaffuz detayına ve bâ harfinin mîme dönme sebebini harflerin mahreç ve cehr sıfatı bakımından ortak olması olduğunu söyler⁵⁶. İki âlimde "geriye kalan harfler ihfa harfleridir" diyerek konuyu bitirirler.

Med: İbnü'l-Cezerî medleri lazım, vacip ve caiz olmak üzere üçe ayırmaktadır.⁵⁷ 70. beyitte med ve kasr sabittir, Peygamber'den (s.a.v.) bize gelmiştir diyerek *Mukaddime*'de pek yer vermediği bir tarz ile Hz. Peygamber'den naklen hadislerle sabit olduğunu aktarmaktadır⁵⁸. Durulduğunda da geçildiğinde de var olan sükûndan kaynaklanan medd-i lazımı lazım med, medd-i muttasılı vacip med, medd-i ârız ve medd-i munfasılı caiz med olarak gruplandırmaktadır.⁵⁹ Mensûr olmasının doğal sonucu olarak Konevî bu konuda İbnü'l-Cezerî'ye göre daha fazla detaya girmektedir. Medd-i lîn ve medd-i aslî arasındaki farkları, ferî medleri imamların kaç elif çektiğini ve medd-i ârızda oluşan vücuhatları da med konusunda ele almaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin yaptığı lazım-caiz-vacip med ayrımını o, sükûn üzerinden anlatmaktadır. Bu dört med haricinde de on tane daha med çeşidi zikretmektedir. Medd-i fark, medd-i mübalağa, medd-i ravm bunlardan bazılarıdır.

Vakf ve İbtidâ: İbnü'l-Cezerî harflerle ilgili tecvit kurallarını öğrettikten sonra vakf ve ibtidâ konusuna geçmektedir. O, vakfı üçe ayırır: tam, kâfi ve hasen. Bunlar durulduğunda öncesinden alınması gerekmeyen vakıflardır. Bir de vakfı kabihi zikreder. Bu da öncesiyile mana ve irab yönünden bağlantısı olduğu için durulduğunda geriden alınması gereken vakıftır. 79. beyitte de "Kur'ân-ı Kerîm'de durması vacip olan ya da sebep olmaksızın durulduğunda haram olan

52 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 13a.

53 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 13b.

54 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 14a.

55 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90b.

56 Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 14b-15a.

57 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90b.

58 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90b.

59 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90b.

herhangi bir vakıf yoktur”, der.⁶⁰ Konevî de vakfı, tecvid bölümünde, detaylandırmadan ve de Cezerî’nin bu beytini destekler nitelikte şu şekilde ele almıştır: “Vakf mahalinde dura, vakf olmayacak yerde durmaya”⁶¹. Zarureten dolayı durulması halinde geriden alınması gerektiğini de eklemiştir. Vakf/ibtidâ konusunda İbnü’l-Cezerî’nin değinmeyip Konevî’nin zikrettiği bir diğer husus da iki sûre arasındaki vücuttur. Konevî yine tecvid bölümünde Fâtiha Sûresi üzerinden konuyu ele almaktadır.

Maktû □ ve Mevsûl: Bu konuyu iki âlimde ele almış, ayrı ve bitişik yazılması gereken tüm kelimeleri geçtiği ayetlerle birlikte zikretmeye çalışmışlardır. Konu hakkında Konevî’nin İbnü’l-Cezerî’ye ek olarak zikrettiği bazı ayetler ve kelimeler bulunmaktadır. Örneğin; Nahl Sûresi 109. ayette geçen “إنما” kelimesini ayrı yazılması gereken kelimelere katmıştır.⁶² Ayrı yazılması konusunda ihtilaf bulunan “كلما” kelimesinde İbnü’l-Cezerî sadece Nisa Sûresi 91. ayeti zikrederken⁶³, Konevî onun haricinde üç ayette daha ihtilaf olduğunu söyler.⁶⁴ Bakara Sûresi 93. ayette bulunan “يُنْسَمَا” kelimesindeki ihtilaftan bahseder.⁶⁵ “يَوْمَهُم” kelimesinin geçtiği yerleri İbnü’l-Cezerî zikretmemiş, ayrıca “مَنْ، أَمَا، مَنْ، وَ، وَيَا” kelimelerine değinmemiştir. Buna karşılık İbnü’l-Cezerî’nin zikrettiği bazı ayetler Konevî’de bulunmamaktadır. Örneğin Nahl Sûresi 95. ayette bulunan “أَنَّمَا” kelimesi, “لَات حِينَ” kelimesinin ayrı yazımı, “هَمْ” zamirinin ve “ال” takısının bitişik yazılması gibi⁶⁶. Konevî “ى” harfî için ayrı bir bâb açarken İbnü’l-Cezerî 94. Beyitte “ى” ve “ى” bitişik yazılır diyerek konuyu bitirmiştir.⁶⁷

Ha-i Te’nîs (açık ve kapalı □): Bu konuyu Konevî resm-i hat olarak isimlendirmektedir.⁶⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de tek bir yerde geçenleri müfret, birden fazla yerde geçenleri de mükerrer olarak ikiye ayırmıştır. Müfret olarak gelenler 10 tane dir. Şemsîyye’de olup Mukaddime’de olmayan dört müfret örneği vardır. Onlar şunlardır: ثمرت، بينت، قرفت ve جمالت.⁶⁹ Mükerrer olarak gelenler ise Konevî’ye göre on dört kelimedir. Bunlardan altı tanesini İbnü’l-Cezerî eserinde almamıştır. Mukaddime’de geçmeyen kelimeler şunlardır: ذات، هيهات، لات، يا أبت، غيايت ve مرضات.

60 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90b.

61 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 5a.

62 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 46a.

63 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 91b.

64 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 46b.

65 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 47a.

66 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 92a.

67 Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 92a

68 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 34b.

69 Konevî, *Şemsîyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 34b-35a.

Vasıl Hemzesi: Konevî *Şemsiyye*'de bu konuya değinmemektedir. İbnü'l-Cezerî ise 102-104. beyitlerinde vasıl hemzesinden bahsetmektedir.⁷⁰

İncelediğimiz konu başlıkları hariç İbnü'l-Cezerî'nin değinmediği bir diğer konu "lahn" konusudur. Konevî'nin tecvid bâbında aldığı bu konu, namazın sıhhatini etkileyeceği için önemli sayılabilecek konular arasındadır. Ayrıca bu bâbda Fatiha Sûresine oldukça önem göstermektedir. Öyle ki Fatiha'nın faziletini ve okunuşunda dikkat edilmesi gereken kaideleri içeren üç farklı hadis zikretmektedir.⁷¹

Konevî'nin konuların içinde tanımlara da yer verdiğini görmekteyiz. Tecvid, med, kasr, revm vb. kavramların lugavî ve ıstılahî manalarını vermektedir.⁷² *Mukaddime*'de ise sadece tecvidin tanımı yapılmaktadır.⁷³ Ancak vakıf çeşitlerini sayarken İbnü'l-Cezerî kavram kullanırken Konevî sadece tanım kullanmıştır.

Bâb ayrımlarını yaparken *Mukaddime*'nin bazı beyitlerinin bir başlık altında incelenemeyeceğinden bahsetmiştik. Müellif 45. beyitte Lafzatullah konusunu anlatırken 46'dan 51'e kadar olan beyitlerde harflerin sıfatlarını telaffuz ederken dikkat edilmesi gereken hususlara geri dönmektedir. 61. beyitte ض ve ظ harflerinden bahsederken ikisinin yan yana gelmesi halinde her birinin diğerinden ayrılarak okunması konusunda uyarıda bulunmaktadır.⁷⁴ 62. beyitte de "s" harfinin okunuşuna değinmektedir.⁷⁵ Son olarak İbnü'l-Cezerî 105-106. beyitlerde, Konevî ise med ve kasr bölümünün içerisinde revm ve ısmam konularına değinmektedir, 107-109. beyitler olan hâtime ile *Mukaddime* bitmektedir. *Şemsiyye*'nin hâtime bölümünde yine İbnü'l-Cezerî'nin değinmediği teshîl, imâle, sekte, ibdâl gibi bazı terimler bulunmaktadır. Konevî bunlarla ilgili ayrıntı verdikten sonra kitabını okuyan kişilerden duâ beklentisini dile getirerek kitabını bitirmektedir.⁷⁶

1. Eğitimdeki Rollerini Açısından Karşılaştırılması

İki metin içerik yönünden incelendiğinde birbirinden çok da farklı olmaları görülmektedir. Aralarındaki bariz fark, İbnü'l-Cezerî'nin vermek istediği bilgiyi hap şeklinde, özet olarak verirken; Konevî'nin daha detaylı, alıntılarla, örnekler ve tanımlarla zenginleştirerek, konuyu sebep-sonuç çerçevesinde ele alarak aktarmasıdır. Aslında bu durum mezkûr eserlerin telif tarzından yani mensûr veya manzum olmasından kaynaklanan doğal bir durumdur. Bu durumda

⁷⁰ Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 92b.

⁷¹ Bk. Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 6a.

⁷² Bk. Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 4a.

⁷³ Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 88a.

⁷⁴ Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90a.

⁷⁵ Cezerî, *Mukaddime* (Laleli, 00070-003), 90a.

⁷⁶ Konevî, *Şemsiyye* (Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285), 60a.

İbnü'l-Cezerî'nin eğitimdeki rolünü muhtevasına bağlamak doğru olmayacaktır. Peki yüzyıllardır *Şemsiyye* gibi nice tecvid risaleleri yazılırken *Mukaddime*'nin hâla revaçta olma sebebi nedir?

Osman Bostan *Mukaddime*'nin muhtevasını incelediği makalesinde bu konuya da değinmektedir.⁷⁷ Oradan da istifade ederek İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'sinin meşhur olmasının sebeplerini şöyle sıralamak mümkündür:

Az lafızla çok mana ifade etmesi: İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'yi yazar-kerken asıl amacı tecvid kurallarını detaylı bir şekilde anlatmak değildir. Zirâ daha öncesinde (h.769) aynı konuları anlattığı “et-Temhîd fî ‘ilmi’t-tecvîd” adlı eseri yazmıştır.⁷⁸ Konuları aktarırken her yönüyle değil, bir yönünü verip zıttını mütalaa eden kişinin anlamasına bırakmaktadır. Örneğin harflerin sıfatları konusunda zıttı olan sıfatlardan birinin harflerini verip geri kalan harflerin diğer sıfata sahip olduğuna dair atıf yapar veya ض ve ظ harfinde kelimeleri verirken neye göre bir ayırım yaptığını aktarmaz.

Ezberlenmesinin kolay olması: Kur’ân-ı Kerîm’in yazıya geçirilmeden önce ezberlenmesi, hadislerin bir cevher gibi hafızalarda korunup aktarılması İslâmi ilimlerde sözlü geleneğin temellerini oluşturmuştur. Kaynakların sınırlı olduğu o yüzyıllarda kitaplara olan erişimin kolaylaşması, metin üzerinde müzakere yaparken pratiklik kazandırması, ezberlenilen eserin üzerine çalışma yaparken esere olan vukufiyetini artması gibi nedenlerden dolayı da eğitimde ezbere oldukça önem verilmiştir. Edebi yönden kafiye ve ahenkle yazılan bir eseri ezberlemek, mensur olarak kaleme alınmış bir eseri ezberlemekten daha kolay olacaktır. Ayrıca ne kadar yazım şekilleri bakımından farklı olsalar da *Mukaddime* 109 beyitken *Şemsiyye*'nin incelemiş olduğumuz eseri 60 varaklık bir risaledir. İki eserin de dokuz satırlık nüshaları incelendiğinde *Mukaddime* 6 varağa sığmaktadır. Bu durumda *ŞemsiyyeMukaddime*'nin on katına tekabül eder.

Eğitim-öğretimde kolaylık sağlaması: Konuların özet bir şekilde verilmiş olması içerdiği muhtevayı ana hatlarıyla öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır. Ayrıca mütalaaya açık bir metin olması hasebiyle bir konuyu öğrenirken başka bir konuyu da öğrenmeye vesile olur. Bu yöntemde daha verimli bir ders işlenmesini sağlar

77 Bostan, “Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu”, 208.

78 Altukulaç, “İbnü'l-Cezerî”, 20/551-557.

Sonuç

Mukaddime ve *Şemsiyye*'yi birbiriyle karşılaştırmaya gayret ettiğimiz bu çalışmada edindiğimiz bilgiler sonucunda iki eserin kapsamının, konuları işleme sırasının, örnekleri ve anlatım tarzının birbirlerinden farklı olduğunu gördük. Benzer olan konular da zaten tecvidin ana konuları olup, onlarsız tecvid eserini olamayacağı için her müellifin esas olarak değindiği konulardır.

Telif tarzı itibariyle *Mukaddime* 'nin manzûm olması, ezberlenmesinin kolay olması, İbnü'l-Cezerî'nin ve talebelerinin gittikleri yerlerde *Mukaddime*'yi okutmaları eserin yaygınlık kazanmasının en önemli nedenlerindendir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin idari destek görmesi, devletin önemli kademelerinde yer alması ve çeşitli ülkelerde bulunması da eserin kabul görmesini sağlayan etkenlerdendir. *Şemsiyye* ise bu konuda daha yerel kalmakta, çok fazla nüshası bulunmamakla birlikte günümüze ulaşanlar da 300 yıllık bir süreyi kapsamaktadır.

Ancak önemle vurgulamak gerekir ki, bir eserin yaygınlık kazanmamış olması o eserin eksikliğini ya da değersizliğini göstermez. Nitekim, *Şemsiyye* 'nin muhtevasında günümüz tecvid kitaplarının çoğunda bulunmayan bilgiler vardır. Çoğu konuyu nedensellik içinde incelemesi okuyucunun ufkunu açar niteliktedir. Ayrıca böyle bir eserin erken Osmanlı'da Beylikler Dönemi Türkçe dilinde kaleme alınmış olması esere özgünlük katan başlı başına bir değerdir. Bu yüzden biz de eseri elimizden geldiğince literatüre katmaya çalışacağız.

KAYNAKÇA

- Altıkulaç, Tayyar. “İbnü’l-Cezerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 20/551-557.
- Bostan, Osman. “Mukaddimetü’l-Cezerî’nin Muhtevası ve Metodu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/54 (Mart 2023), 185-212.
- İbnü’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Mukaddimetü’l-Cezerî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00070-003, 86a-93b.
- Çetin, Abdurrahman. “Tecvid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011. 40/253-254.
- Konevî, Ahmed b. Karaman. *Şemsiyye*. İstanbul: Emel Esin Vakfı Kütüphanesi, 285, 1a- 61b.
- Tetik, İbrahim. “Tecvidin Gerekliliği Sorunu: İbnü’l-Cezerî Öncesi ve Sonrası”. *Uluslararası İbnü’l-Cezerî Sempozyumu*. ed. Fatih Kurt. 1/247-271. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yiğiz, Uğur-Çokur, Saddam. *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Yüksel, Ali Osman. “İbnu’l-Cezerî’nin Tayyibetu’n-Neşr’i ve Özellikleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7-10 (Ocak 2014).

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Çağdaş Teknolojiler Bağlamında İbadet ve Fetva Tartışmalarının Değerlendirilmesi

Merve YILMAZ

Orcid ID: 0000-0002-6844-6813

Yüksek Lisans Öğrencisi | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | Lisansüstü Enstitüsü
e-Posta: merve_yilmaz221@erdogan.edu.tr

Giriş

Dijital çağın yaşanması, toplumların pek çok alanında köklü dönüşümlere yol açmış; bu süreç bazı sahalarda pratik kolaylıklar sağlarken, bazı alanlarda ise yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmaların yoğunlaştığı alanlardan biri de fıkıh ilmidir. Özellikle ibadetlerin eda biçimleri ile yeni ortaya çıkan meselelere ilişkin hükümlerin belirlenmesi noktasında dijitalleşmenin etkileri dikkat çekici bir boyuta ulaşmıştır. Bu bağlamda yapay zekâ temelli teknolojilerin ibadetlerin edasında çeşitli alternatifler sunması ve yeni meselelerde kıyas çerçevesinde hüküm üretme süreçlerinde bir araç olarak değerlendirilmesi, fikhî ve etik açıdan birtakım sorunları gündeme getirmektedir. Bu genel çerçeveden hareketle, çalışmanın odak noktasını belirleyen temel problem, dijitalleşme ve yapay zekâ uygulamalarının ibadetlerin geçerlilik şartlarını ne ölçüde karşılayabildiği ve bu teknolojilerin fetva üretim sürecinde ne derece yetkin ve meşru bir konumda değerlendirilebileceğidir. Bu doğrultuda çalışma, “ibadetlerin edasında dijital ortamlar geçerlilik şartlarını sağlayabilir mi?” ve “yapay zekâ sistemlerinin veri analizi yoluyla fetva üretmesi fikhî açıdan hangi sonuçları doğurur?” sorularına cevap aramaktadır. Araştırmanın kapsamı, ibadetlerin edası ve fetva mekanizması ile sınırlı olup, konunun teknik boyutlarından ziyade fikhî ve etik yönlerine odaklanmaktadır. Bu amaca ulaşabilmek için çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; veri toplama sürecinde doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulmuş, ayrıca ilgili görüşler karşılaştırmalı bir yaklaşımla ve varsayımsal değerlendirmeler çerçevesinde incelenmiştir. Bu yöntemin tercih edilme sebebi, konunun teorik ve normatif boyutunun ön planda olması ve mevcut literatür üzerinden derinlemesine bir analiz yapma imkânı sun-

masıdır. Bununla birlikte, mevcut literatürde dijitalleşme ve yapay zekânın dinî alan üzerindeki etkilerine dair çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte, ibadetlerin geçerlilik şartları ile fetva mekanizmasının yapay zekâ bağlamında birlikte ele alındığı bütüncül analizlerin sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum, çalışmanın literatürdeki boşluğu doldurma iddiasını da ortaya koymaktadır. Son olarak, bu çerçevede araştırmanın temel tezi, yapay zekâ ve dijitalleşmenin fikhî süreçlere katkı sağlayabilecek bir araç niteliği taşımasına rağmen, ibadetlerin sahihliği ve fetva verme yetkisi açısından klasik İslâm hukukunun öngördüğü ilke ve şartları tam anlamıyla karşılayamadığı; dolayısıyla bu teknolojilerin doğrudan belirleyici değil, destekleyici bir unsur olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu yönüyle çalışma, klasik İslâm hukukunun çağdaş teknolojik gelişmelere nasıl cevap verebileceğine dair bütüncül ve eleştirel bir bakış sunmayı amaçlamaktadır.

1. Yeni Teknolojide Yapay Zekâ

Yapay zekâ konusunun kavranabilmesi için öncelikli olarak beyin ve zekâ kavramlarının net olarak algılanması gerekmektedir. Çünkü yapay zekâ denilen sistem insan beyninden esinlenerek ortaya çıkarılmıştır. İnsan beyni, 1,5 kilo ağırlığındadır ve bir fil beyninin ağırlığının üçte biri kadardır.¹ Ceviz görüntüsüne benzeyen bu organ, 60 yıllık bir ömürde saniyede 600 birimlik hafızada kaydedip, işleyip programlamak kapasitesine sahiptir. Scott Witt adlı yazarın tespitine göre “yaşamımız boyunca beyin, gözlerinizle, kulaklarınızla, burnunuzla, parmaklarınızla ve diğer duyu organlarınızla, devamlı olarak elektrik sinyalleri şeklinde, bilgi alır, depolar, gönderir. Beyninizden geçen milyarlarca gerçek ve hayal, doksan milyon kalın kitabı doldururdu.” şeklindedir.²

Zekâ kavramının farklı pek çok tanımı bulunmaktadır. Türkiye Zekâ Vakfı zekâyı “kavramlar ve algılar yardımıyla soyut ya da somut nesneler arasındaki ilişkiyi kavrayabilme, soyut düşünme muhakeme etme ve bu zihinsel işlevleri uyumlu şekilde bir amaca yönelik olarak kullanabilme yetenekleri”³ şeklinde tanımlama yaparken Binet “iyi muhakeme edebilme, iyi hüküm verebilme eleştirel bir görüşe sahip olma”⁴ şeklinde ifade etmektedir. Wechsler ise zekâyı “bir bütün olarak amaçlı hareket etme, mantıki düşünme ve çevresine etki edebilme konularında bireyin genel kapasitesi”⁵ olarak tarif ederken Stordd ise “bireyin zor, karmaşık, soyut, ekonomik gayeye uygun, sosyal değeri olan ve orijinal nitelikleri taşıyan zihinsel davranışları yapabilme ve bu koşullar altında bireyin

1 Özlem Ak, “Beynimizi Özel Yapanlar”, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* (Ağustos 2019), 16.

2 Harun Pirim, “Yapay Zekâ”, *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 1/1 (2006), 81.

3 “Zekâ Nedir?”, Türkiye Zekâ Vakfı, erişim 11 Mart 2026,

4 İbrahim Ethem Özgüven, *Psikolojik Testler* (Ankara: Yeniden Doğu Yayınları, 1994.), 163.

5 Özgüven, *Psikolojik Testler*, 161.

enerjisini davranışlar üzerine toplayabilme ve heyecanlara karşı koyabilme yeteneği”⁶ şeklinde tanımlama yapmaktadır. Zekâya dair tanımların çokluğu, bu kavramının tam olarak ne anlama geldiği ve ne kadarının ölçülebildiği hususunda bir görüş birliğinin sağlanamadığını göstermektedir. Tüm hususlar ekseninde değerlendirilen zekâ ve beynin özellikleri dikkate alınarak oluşturulmaya çalışılan yapay zekâ kendi bünyesinde netlik kazanamamıştır.

Yapay zekâ birtakım program ve algoritmalarla göre çalışmaktadır. Bu algoritmalar, mantıksal olarak doğru önermelerle oluşturulmuş düzenli kod dizilerinden meydana gelir. Bu çerçevede yapay zekâ genel olarak iki temel kategoriye ayrılmaktadır: dar kapsamlı (zayıf) ve geniş kapsamlı (güçlü) yapay zekâ.⁷ Dar kapsamlı yapay zekâ, daha basit yazılım yapılarıyla belirli komutları yerine getiren ve dış yönlendirmeye bağlı olarak çalışan tepkisel sistemlerdir. Buna karşılık geniş kapsamlı yapay zekâ, daha gelişmiş ve karmaşık yazılım altyapıları sayesinde bağımsız karar verebilme kapasitesine sahip olan, “bilişsel robot” olarak da adlandırılan otonom sistemleri ifade etmektedir.⁸

Yapay zekâ, insanın gerçekleştirebildiği eylemleri ve daha ileri düzey zihinsel süreçleri bilgisayar tabanlı sistemler aracılığıyla yerine getirmeyi hedefleyen, bilgisayar bilimleri içerisinde yer alan bir alt disiplin olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede yapay zekâ, bilgisayar denetimindeki sistemlerin bilişsel nitelikteki işlemleri icra edebilme kapasitesi olarak da tanımlanmaktadır.⁹ Yapay zekâya dair atılan ilk somut adımlar ve oluşturulan felsefi temel 17. yüzyıla dayandırılabilir. 17. yüzyılın başlarında, toplumun her kesiminde insan ve hayvan davranışlarını taklit eden otomatlar oluşturma yarışı başladı, özellikle yönetici ve aristokrat sınıfı bu alana büyük ilgi gösterdi. Bu yarış, dönemin felsefi bakış açısına da derin bir şekilde yansdı. Ünlü filozof Descartes, insanı saat gibi çalışan makinelerle benzeterek bu dönemin düşünsel havasını etkiledi. İnsana ait birçok davranışın taklit edilmeye başlandığı bu dönemden sonra İngiliz matematikçi Charles Babbage, insanın fiziksel özelliklerinden ziyade zihinsel özelliklerini taklit etmeyi hedefledi. Babbage, “Fark Motoru” adını verdiği ilk hesap makinesini geliştirdi. Bu makine, temel matematiksel işlemleri yapmanın yanı sıra ara sonuçları saklayabilen bir belleğe ve hatta satranç ve dama gibi oyunları oynayabilme yeteneğine sahipti. Babbage’in insan zihninin özelliklerini taklit etmeyi amaçladığı hesap makinesi, o dönemin yapay zekâ çalışmaları için önemli

6 Özgüven, *Psikolojik Testler*, 164.

7 Mehmet Hicabi Seçkiner, “Dijital İctihadın İmkânı Üzerine Önermeler”, *Yapay Zekâ Çağında İslâm ve Hukuk Bildiriler Kitabı*, ed. Yıldırım Sipahi (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2022), 60.

8 Erman Benli ve Gayenur Şenel, “Yapay Zekâ ve Haksız Fiil Hukuku”, *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2 (2020), 304.

9 Abdurrazak Gültekin, Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır?, *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (Ekim 2021), 3.

bir adım olarak kabul edilmektedir.¹⁰ Yapay zekânın fikir babası olarak Alan Turing kabul edilse de “yapay zekâ” terimi ilk kez 1956’da Dartmouth Koleji’nde John McCarthy tarafından düzenlenen bir çalıştayda kullanıldı. Bu çalıştayda, McCarthy’in yanı sıra Marvin L. Minsky (Massachusetts Institute of Technology-MIT), Nathaniel Rochester (International Business Machines-IBM) ve Claude Shannon (Bell Laboratories) gibi alanın önde gelen isimleri de yer aldı. Bu etkinliğin ardından yapay zekâ çalışmaları hız kazandı ve sırasıyla Aziz (1961), Benzeşim (1963), Eliza (1965), Bilgin (1970) ve Stajyer (1979) gibi önemli yapay zekâ programları geliştirildi. İnsana benzeyen ilk akıllı robot olan WABOT-I ise 1972’de Japonya’da geliştirildi.¹¹ 2000’li yılların başında yapay zekâ ilk kez “Roomba” isimli elektrikli süpürge ile beraber evlere girmeye başlamıştır. 2006 yılına gelindiğinde Facebook, Netflix, Twitter gibi büyük şirketler yapay zekâyı kullanmaya başlamıştır.¹²

Yapay zekânın günümüzde kullanım alanının çeşitlenmesi, amacının ne olduğu hususunda bazı soru işaretleri oluşturmaktadır. Yapay zekâdaki yapılan çalışmaların temel amacı, insana benzer varlıkların yaratılması fikri olduğu öne sürülmektedir. Bu fikir eksenin gelecek zamanda insanın yerini alması, ne durumda olacağı ilerleyen çalışmalarla aydınlatılabilir.

2. Çağdaş Teknolojilerin İbadetlerin İfasına Etkisi

Yapay zekâ odaklı üretim sistemleri, insanların temel ihtiyaçlarını karşılama süresini karmaşık bir hale getirilmesinde etkin rol oynamaktadır. Yaşanılan bu etkileşimde dinin rolü yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelecekte, gelişen teknolojinin sunacağı yeni alternatifler sosyal ve toplumsal düzen üzerinde etkisi merak edilen bir durumdur. Bu bağlamda yaşanacak değişimlerin din üzerindeki etkileri de önem taşımaktadır.

Yapay zekânın din üzerindeki etkileri doğrudan ya da dolaylı olarak görmek mümkündür. Günümüzde dindarlık noktasında etki eden etmenler çeşitlilik göstermektedir. Yaş, cinsiyet, eğitim, sosyo-ekonomik durumlar gibi etmenler sıralanabilmektedir.¹³ Zikredilen bu değişkenler, kişilerin yalnızca dindarlık derecelerini değil, aynı zamanda dindarlığın farklı boyutlarını da etkileyebilmektedir. Bunun yanında teknolojinin ve yapay zekânın gündelik yaşama giderek daha fazla entegre olması, inanç ve ibadet pratiklerinde önemli dönüşümlere yol

10 Fatma Coşkun - H. Deniz Gülleroğlu, “Yapay Zekânın Tarih İçindeki Gelişimi ve Eğitimde Kullanılması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 54/3 (Temmuz 2021), 949.

11 Okan Acar, *Yapay zekâ fırsat mı yoksa tehdit mi?* (İstanbul: Kriter Yayınları, 2020), 118.

12 Acar, *Yapay zekâ fırsat mı yoksa tehdit mi?*, 120.

13 Zeki Arslantürk, “Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri”, *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri* ed. Hayati Kökelekli (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 239.

açabilecek potansiyeller barındırmaktadır. Nitekim dijitalleşme, internet kullanımı ve yapay zekâ teknolojilerinin bireylerin dinî tutum ve davranışları üzerindeki etkisini inceleyen çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. İnternet bağımlılığı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan çalışmalarda, dijital ortamların bireylerin dinî yönelimleri üzerinde etkili olduğu ifade edilmektedir. Benzer şekilde yapay zekâ destekli dinî danışmanlık, fetva sistemleri ve sanal dinî rehberlik uygulamalarının gelişmesiyle birlikte dinî bilgiye erişim biçimlerinin ve dinî pratiklerin değişebileceği öngörülmektedir. Robot rahipler, yapay zekâ temelli dinî modeller ve dijital din hizmetleri gibi örnekler ise yapay zekâ ile din arasındaki ilişkinin küresel ölçekte yeni bir dönüşüm alanı oluşturduğunu göstermektedir. Bu gelişmelerin bireylerin hem dinî tutumlarını hem de yapay zekâya yönelik yaklaşımlarını etkilemesi kaçınılmaz görünmektedir.¹⁴

Günümüz dünyasında ibadetleri yerine getirme hususunda yapay zekânın etkileri çeşitli boyutlarda incelenebilmektedir. Bunlardan bazıları şu şekildedir; Yapay zekâ, bireyin kişisel tercihlerine ve günlük yaşamına uygun olarak planlanmış ibadet takvimi oluşturabilmektedir. Örnek olarak, kişinin iş saatler, coğrafi konumu ve yerleşkesine bağlı ibadet vakitleri gibi faktörleri dikkate alarak, kişisel bir ibadet takvimi sunabilmektedir. Bununla birlikte kişilerin kendi için hazırlanmış plana uyum göstermeleri onlar için işleri daha rahat hale getirebilmektedir. İbadetleri eda etme hususunda zorlanan veya karıştıran bireyler için ibadetleri esnasında kişiye rehberlik etme bakımından yardımcı olabilmektedir. Örneğin namazını eda eden bir kişiye namazın adımlarını ve duaların nasıl okunacağı hakkında katkı sunabilmektedir. Bunların yanı sıra kişiye ibadet saatlerinin hatırlatılmasıyla ilgili olarak da destek olabilmektedir.

Gelişen ve değişen teknolojiyle birlikte günümüzde uygulamaya geçirilen ve deneylerin yapıldığı insan beynine hafıza çipi yerleştirilmesi veya gözlüklere bilgilere yansıtılarak kullanılabilirliğini artırılması gibi hedefler yer almaktadır. Akabinde buna paralel olarak dini uygulamalarda da çeşitli değişimler meydana getirmesi olasıdır. Örneğin namaz sırasında kıraat yapılmasının, yani Kur'an'dan bir parça okunmasının hükmüne yönelik kabuller, bu tür teknolojik yeniliklere göre yeniden değerlendirilebilir. Ezber konusunda yetersiz ve zayıf olan ya da yaş faktörü sebebiyle ezberleri akılda tutamama sorununun yaşanması veya İslâm dinin yeni benimsemiş bir bireyin ibadetlerini eda etmesiyle ilgili olarak bu uygulama kolaylık sağlayacaktır. Zira Hz. Peygamber'in zikretmiş olduğu hadiste "zorlaştırmayın, kolaylaştırın ..."¹⁵ buyurmaktadır. Bu çerçevede değerlendiril-

14 İdris Yakut, "Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi", *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 41.

15 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim-Kâmil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), "İlm" 12.

diği zaman teknolojinin olumlu yandan etkilerini kullanmak kullar için kolaylaştırıcı ve yapıcı bir etkiye sahip olmaktadır. Benzer şekilde, vücudun tansiyon, şeker seviyeleri gibi fonksiyonlarını ölçmek için kullanılan teknolojik cihazlar ve yapay zekâ uygulamaları, oruç gibi dini ibadetlerin pratiklerine de etki edebilir. Örneğin, oruç tutan birinin açlık hissetmesine engel olabilecek teknolojik gelişmeler, dini düzenlemelerde ve yaklaşımlarda değişikliklere neden olabilir.¹⁶

3. Dijitalleşme Sürecinde Fetva Kurumunun Dönüşümü

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan yeniliklerin hemen her alanda etkisini gösterdiği bilinmektedir. Bu süreç, dinî alanı da etkilemiş; özellikle fetva kurumunun işleyişi, otoritesi ve yöntemleri açısından yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Dijitalleşmenin etkisiyle, klasik dönemde yüz yüze ve sınırlı çevrelerde yürütülen fetva faaliyetleri, daha geniş kitlelere ulaşabilen, hızlı ve sistematik bir yapıya evrilme sürecine girmiştir. Bu bağlamda, dinî meselelerde hüküm üretme süreçlerinin dijital araçlar aracılığıyla yeniden yapılandırılması gündeme gelmiş ve bu dönüşüm “dijital icthad”¹⁷ gibi yeni kavramsallaştırmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Belirli şartları haiz olan İslâm hukukçusunun, klasik kaynaklarda açık hükmü bulunmayan meselelerde İslâm hukuk usulünün temel prensiplerinden yararlanarak hükme ulaşmak için sarf ettiği zihinsel çaba icthad¹⁸; bu faaliyeti yürüten kişi ise müctehid¹⁹ olarak adlandırılır. Müçtehidin, İslâm hukukunun delillerini kullanarak fikhî problemlere çözüm üretme yöntemleri incelendiğinde, bu zihinsel sürecin belirli kurallara dayalı sistematik bir işleyişe sahip olduğu görülmektedir. Bu yönüyle söz konusu süreç, matematiksel algoritmaların teorik prensipleriyle benzerlik göstermekte; ayrıca günümüzde bilgisayarlar aracılığıyla çözülen pek çok problemle paralellik arz etmektedir. Nitekim istidlâl, istinbat, kıyas, tahrîc ve tenkîhü’l-menât gibi usul teorileri, belirli mantıkî adımlar çerçevesinde işleyen yöntemler olarak değerlendirildiğinde, bunların algoritmik bir yapı ile ilişkilendirilmesi mümkün görünmektedir.

Günümüz yapay zekâ teknolojileri dikkate alındığında, İslâm hukuku kaynaklarında yer alan sabit ve değişken delillerin dijital ortama aktarılması, bu verilerin belirli metodolojik ilkeler çerçevesinde algoritmik yapılara dönüştürülmesi ve yapay zekâ modelleri aracılığıyla işlenmesi mümkün hale gelmiştir. Bu du-

16 Hasan Kafalı, “Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 167.

17 Mehmet Hicabi Seçkiner, “Yapay Zekâ Tabanlı İctihad Faaliyetleri Üzerine Yeni Bir Keşif: Dijital İctihad”, *Uluslararası Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Sempozyumu* ed. Muhammed Kızılgeçit vd. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021), 441.

18 H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilal Yayınları, 2017), 313.

19 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 410.

rum, fetva kurumunun işleyişinde önemli bir dönüşümü beraberinde getirmekte; klasik anlamda bireysel icthad faaliyetine dayanan yapıdan, geniş veri setlerine dayalı ve daha sistematik sonuçlar üreten dijital süreçlere doğru bir yönelimi ifade etmektedir. Böylece, bireylerin tek başına erişemeyeceği büyüklükteki veri havuzları, yapay zekâ destekli sistemler aracılığıyla analiz edilerek hüküm üretme sürecine katkı sağlayabilmektedir. Bu yaklaşım, “dijital icthad” veya “dijital fetva” olarak adlandırılmakta ve fetva faaliyetinin kapsamını genişleten yeni bir imkân alanı sunmaktadır.²⁰

Dijital icthadın geliştirilmesi sürecinde, öncelikle İslâm hukuku alanındaki temel kaynaklarda yer alan verilerin sistematik biçimde dijital platformlara aktarılması gerekmektedir. Bu verilerin, usûl ilkelerine dayalı algoritmalarla işlenmesi ve yapay zekâ sistemleriyle entegre edilmesi sonucunda, farklı fikhî problemlere benzer metodolojik yaklaşımlarla çözümler üretilebilecektir. Bu durum, fetva kurumunun sadece erişim ve hız bakımından değil, aynı zamanda yöntem ve işleyiş bakımından da dönüşüm geçirdiğini göstermektedir. Öte yandan, yapay zekânın fetva verme faaliyetinde doğrudan rol alması meselesi, bu dönüşümün en tartışmalı boyutlarından birini oluşturmaktadır. Bazı yaklaşımlar, fıkıh literatürünün yapay zekâyâ aktarılması suretiyle fetva taleplerinin bu sistemler aracılığıyla karşılanabileceğini ileri sürmektedir. Ancak bu öneriler, fetva otoritesinin kimde olduğu, verilen hükümlerin güvenilirliği ve dinî sorumluluğun nasıl belirleneceği gibi önemli sorunları da gündeme getirmektedir. Nitekim yapay zekânın fetva sürecindeki rolü, yalnızca teknik bir mesele olmayıp aynı zamanda etik, dinî ve hukuki boyutları bulunan çok katmanlı bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Türkiye’de de fetva verme, hüküm oluşturma ve dinî danışmanlık süreçlerinde yapay zekâdan yararlanma imkânları araştırılmakta; ancak bu süreç, beraberinde getirdiği imkânlar kadar sınırları ve riskleriyle de değerlendirilmektedir.²¹ Bu çerçevede, dijitalleşme süreci fetva kurumunu sadece teknik açıdan değil, aynı zamanda yapısal, metodolojik ve otoriteye ilişkin boyutlarıyla dönüştürmekte; bu dönüşümün mahiyeti ve sınırları ise ilmî tartışmaların odağında yer almaya devam etmektedir.

4. Yapay Zekâ Destekli Fetvaların Avantajları ve Sınırlılıkları

Yapay zekâ destekli fetva sistemleri, dinî bilginin üretilmesi ve topluma ulaştırılması sürecinde hem çeşitli imkânlar hem de bazı sınırlılıklar barındırmaktadır. Bu bağlamda yapay zekâ teknolojilerinin gelişimi, din hizmetleri alanında dijital dönüşüm sürecini hızlandıran önemli bir etken olarak öne çıkmakta-

20 Seçkiner, “Dijital İctihadın İmkânı Üzerine Önergeler”, 57.

21 Muhammed Sefa Ulusoy, “Dijital İctihad Fıkıhın Geleceğidir”, *Yeni Şafak*, (21 Ocak 2022.)

dır. Fetva hazırlama süreçlerinde yapay zekâ, özellikle hız ve verimlilik açısından önemli katkılar sunabilecek bir araç niteliği taşımaktadır. Öncelikli olarak bu teknolojilerin sağladığı avantajlar ele alınacaktır. Bu kapsamda geniş fıkıh literatürlerinin taranması, verilerin analiz edilmesi ve daha önce verilmiş fetvaların sistematik biçimde sınıflandırılması gibi işlemler, yapay zekâ destekli sistemler sayesinde daha etkin bir şekilde gerçekleştirilebilmektedir. Ayrıca bu sistemler, literatür tarama ve içerik önerme süreçlerinde sağladığı katkılarla uzmanların iş yükünü önemli ölçüde azaltabilmektedir. Klasik ve çağdaş fıkıh eserlerinin dijital ortamda taranması sayesinde ilgili bilgilere hızlı ve doğrudan ulaşım sağlanmakta, farklı dönemlere ait kaynaklar arasında bağlantılar kurularak daha kapsamlı değerlendirmeler yapılabilmektedir. Bu durum, fetva üretim sürecinin hem daha hızlı hem de daha sistemli ve kaynak temelli ilerlemesine imkân tanımaktadır. Bununla birlikte söz konusu teknolojilerin fetva üretim sürecinde bağımsız bir otorite olarak değil, insan uzmanlığını destekleyen yardımcı bir unsur olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.²² Bunun yanı sıra fetva metinlerinin farklı dillere tercüme edilmesi ve sadeleştirilmesi de yapay zekâ uygulamalarının önemli katkı alanları arasında yer almaktadır. Fetvaların sadeleştirilmesi, toplumun geniş kesimlerine daha etkili biçimde ulaşılmasını sağlamakta ve fetva metinlerinin anlaşılabilirliğini artırmaktadır. Bu çerçevede yapay zekâ destekli dil modelleri, fetva metinlerinin daha anlaşılır hâle getirilmesinde önemli bir araç olarak değerlendirilebilir. Söz konusu modeller, teknik ve karmaşık kavramları tespit ederek bunlara daha sade ve günlük dile uygun karşılıklar sunabilmektedir. Böylece fetva metinlerinin yanında sadeleştirilmiş versiyonların yer alması, fetva hizmetlerinin etki alanını genişletmekte ve toplumun dinî bilgilere daha hızlı ve doğru biçimde ulaşmasını sağlamaktadır. Ayrıca interaktif sözlük uygulamaları da dijital fetva platformlarında kullanıcı deneyimini geliştiren önemli bir unsur olarak öne çıkmakta, metin içinde geçen terimlerin anlamlarını anlık olarak sunarak içeriğin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte bu sistemlerin kullanım alanı genişledikçe, fetva üretiminde insanî tecrübe, bağlam bilgisi ve yorum derinliği gibi unsurların ne ölçüde karşılanabildiği de tartışma konusu olmaktadır. Sonuç olarak yapay zekâ teknolojilerinin fetva hazırlama süreçlerine entegrasyonu hız ve doğruluk açısından önemli avantajlar sağlamakla birlikte, nihai karar mekanizmasının her durumda insan uzmanlığında kalması gerektiği açıktır. Yapay zekânın sunduğu imkânlar, fetva sürecini kolaylaştıran yardımcı araçlar olarak değerlendirilmelidir.²³

22 Ahmet Faruk Çelik, “Yapay Zekâ Teknolojilerinin Fetva Hizmetlerine Potansiyel Katkıları: DİB Fetva Hizmetleri Özelinde Bir İnceleme”, *Dergiabant* (01 Mayıs 2025), 91.

23 Çelik, “Yapay Zekâ Teknolojilerinin Fetva Hizmetlerine Potansiyel Katkıları”, 92-93.

Yapay zekâ aracılığıyla gerçekleştirilen fetva verme faaliyeti, bir dizi avantajın yanı sıra bazı dezavantajları da beraberinde getirmektedir. Bu avantajlar arasında, fetva almanın hızının artması, daha geniş topluluklara ulaşma imkânı, farklı dillere tercüme edebilme yeteneği ve daha önce verilen fetvaların doğruluğunun tespit edilmesi gibi faktörler bulunmaktadır. Buna karşılık, bu yöntemin dezavantajları arasında, fetva talebinde bulunan kişinin niyetinin net bir şekilde anlaşılamaması, tarafların aynı anda dinlenememesi, farklı mezhepler arasındaki görüş farklılıklarının net bir şekilde belirlenememesi, fetvaların usul kurallarına uygun olup olmadığının belirlenememesi ve siber saldırılara karşı savunmasız kalma riski gibi faktörler bulunmaktadır.²⁴

İslâm hukuki faaliyetlerinde kullanılan yapay zekânın ürettiği hükümlerin doğruluğu ve geçerliliği, hukukî normlar ve genel hukuk kaideler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu çerçevede eğer yapay zekâ tarafından ortaya konulan hükümler, nasslara ve genel hukuk ilkelerine uygunsa, geçerli kabul edilmelidir; aksi takdirde, geçersiz olarak değerlendirilmelidir. Örneğin, Çin’de yapay zekâ tarafından bir kişi hakkında yüz şekli veya davranışlarından elde edilen sonuçların hukuki bir geçerliliği bulunmamaktadır.²⁵ Çünkü bu tür bir uygulama, “Beraat-i zimmet esastır”²⁶ ilkesine aykırıdır.

Zaman içinde ichtihad faaliyeti, bilgi üretim hızının artması ve dijital teknolojilerin gelişmesi gibi etkenlerle birlikte yeni güçlüklerle yüzleşmektedir. Yapay zekâ ile büyük veri tabanlı arama sistemlerinin ortaya çıkması, tefsir, hadis ve fıkıh literatürüne ait çok sayıda esere erişimi daha önce mümkün olmayan bir hız ve verimlilik düzeyine taşımıştır. Bununla birlikte dijital ichtihad tartışmaları da gündemde yer almakta; özellikle yapay zekânın hukukî değerlendirme süreçlerinde kullanılıp kullanılamayacağı meselesi üzerinde durulmaktadır. Epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde, yapay zekânın müftünün yerini alması mümkün değildir; çünkü fetva verme süreci yalnızca teknik bilgiye değil, aynı zamanda ahlaki bilinç, niyet ve dinî sorumluluk gibi insana özgü niteliklere dayanır.²⁷ Bu sebeple yapay zekâ, yalnızca delillerin toplanması ve fikhî literatürün taranması gibi süreçlerde yardımcı bir araç olarak işlev görebilir. Usûl-i fıkıh perspektifinden bakıldığında da yapay zekânın ahlâkî bilinçten ve şer’î maksatlara dayalı çıkarım yapma yetkinliğinden mahrum olması nedeniyle müctehid statüsünde değerlendirilmesi uygun görülmemektedir. Öte yandan bir araç niteliğinde ele

24 Seçkiner, “Dijital İchtihadın İmkânı üzerine Önermeler”, 56.

25 Muhammed Latif Altun, “Yapay Zekâ Üzerine Fikhî Bir Analiz”, *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/ 2 (Aralık 2023), 233.

26 Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, Madde 8, 1/56.

27 Anita Priantina vd. “AI In Fatwa Formulation: Transforming Sharia-Compliant Finance”, *Journal of Central Banking Law and Institutions* 4/3 (2025), 598.

alındığında, İbn Teymiyye'nin ilim ve fetva faaliyetlerinde vasıtaların kullanımı konusundaki genel yaklaşımına göre, dijital teknolojilerin âlimlerin ilmî faaliyetlerini destekleyici bir unsur olarak kullanılması, onların yerini ikame etmediği sürece câiz kabul edilmekte; hatta ilim üretimini kolaylaştırması bakımından faydalı olacağı görüşü öngörülmektedir.²⁸ Bu durumu destekler nitelikte Zuhaylî, içtihadın özünde insanî bir faaliyet olduğunu ve müctehidlik için belirli zihnî, ilmî ve metodolojik yeterliliklerin gerekli bulunduğunu ifade etmektedir.²⁹ Bu çerçevede icthad, yalnızca belirli ilimlere vakıf olmayı değil, aynı zamanda bunları birleştirerek hükme ulaşabilme melekesini gerektiren bir süreçtir. Bu yönüyle icthad, insan aklına ve iradesine dayalı bir ilmî faaliyet olarak ortaya çıkmaktadır.³⁰ Söz konusu yaklaşım dikkate alındığında, içtihadın doğası gereği insanî nitelik taşıdığı ve bu niteliğin makine temelli sistemlerle tam anlamıyla ikame edilmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Hasan Latif de benzer bir yaklaşım sergileyerek yapay zekânın bilgiyi düzenleme ve erişimi kolaylaştırma noktasında güçlü bir araç olabileceğini, ancak fikhî sezgiye sahip olması ve makâsıdû's-şeria'nın bağlamsal amaçlarını idrak edememesi nedeniyle hukuki hüküm üretme kapasitesine sahip olmadığını savunur.³¹ Suud Sarim ise yapay zekânın destekleyici ve tamamlayıcı bir araç olarak kullanılabileceğini, ancak ortaya koyduğu sonuçların daima yetkin âlimler tarafından denetlenmesi gerektiğini belirtir.³² Bu yaklaşımlar, ortak bir düşünsel zemine işaret ederek teknolojinin süreci kolaylaştırıcı bir araç olarak değerlendirilebileceğini, fakat fetva verme yetkisinin insana ait kalması gerektiğini ortaya koymaktadır.

İslâm etiğinin temel esaslarından biri, bireyin özgür iradeye sahip olduğu ve gerçekleştirdiği fiillerden sorumlu tutulduğu anlayışına dayanan insan özerkliğidir. Kur'an ve hadislerde, ahlaki değerlendirmelerde niyetin belirleyici rolü vurgulanmakta; böylece ahlaki değer taşıyan eylemlerin bilinçli ve kasıtlı tercihler sonucunda ortaya çıkması gerektiği ifade edilmektedir. Bu açıdan özellikle sağlık, finans ve hukuki değerlendirme gibi alanlarda karar süreçlerine yapay zekânın dahil edilmesi, söz konusu özerklik anlayışı açısından çeşitli sorunları gündeme getirmektedir. Yapay zekâ algoritmalarının bireylerin açık rızası ya da yeterli farkındalığı olmaksızın kritik kararlar üretebilmesi, ahlaki sorumluluğun

28 Dipalpa Rego vd. "The Transformation Of Ijtihad And Fatwa In The Era Of Artificial Intelligence: An Epistemological And Technological Study", *As-Sulthan Journal of Education* 2/1 (Kasım 2025), 83.

29 Rego vd. "The Transformation of Ijtihad And Fatwa in The Era Of Artificial Intelligence: An Epistemological And Technological Study", 84.

30 Rego vd. "The Transformation of Ijtihad And Fatwa in The Era Of Artificial Intelligence: An Epistemological And Technological Study", 85.

31 Hasan Latifi, "Challenges of Using Artificial Intelligence in the Process of Shi'i Ijtihad", *Religions*, 15/5 (2024), 10.

32 Suud Sarim Karimullah, "Artificial Intelligence and Fatwa in Contemporary Islam", *Journal of Islamic Studies* 15/2 (2023), 34.

niteliğini zedeleyebilme potansiyeli taşımaktadır. İslâmî etik perspektiften bakıldığında bu durum, niyet ve insan müdahalesinin azalması sebebiyle ilahi huzurda hesap verebilirlik ilkesini zayıflatma riski barındırmaktadır. Öte yandan, yapay zekâ temelli karar alma süreçlerinin çoğu zaman yeterince açıklanabilir olmaması, problemi daha da karmaşık hale getirmektedir. Gelişmiş makine öğrenmesi modellerine dayanan birçok sistemin “kara kutu” niteliği taşıması, hatta kimi durumlarda geliştiriciler tarafından dahi tam olarak şeffaf biçimde açıklanamaması, önemli bir belirsizlik alanı oluşturmaktadır. Bu durum, İslâm ahlakında merkezi bir yere sahip olan ‘adl’ (adalet) ilkesiyle, özellikle de şeffaflık ve hakkaniyet gereklilikleriyle çelişebilmektedir. Ceza hukuku veya finansal değerlendirme gibi alanlarda yapay zekâ kaynaklı önyargıların ortaya çıkması, adil muamele ve açık rıza ilkelerinin ihlal edilmesine yol açabilmekte; bu da insan onuru ve özerkliğinin korunmasına yönelik ahlaki yükümlülükleri zayıflatmaktadır.³³ Sonuç olarak, karar alma süreçlerinde yapay zekâyı aşırı bağımlılık, etik sorumluluğun geri plana itilmesine ve bireylerin ahlaki yükümlülüklerinden uzaklaşmasına zemin hazırlayabilmektedir.

Yapay zekâ, İslâm hukuku kaynaklarının analiz edilmesi ve metinler arası karşılaştırmaların yapılması süreçlerinde önemli bir yardımcı araç olarak değerlendirilebilse de içtihadın etik boyutunun otomatikleştirilmesi mümkün değildir. Usûl-i fıkıh çerçevesinde bir müctehidin, Arapça dil yetkinliği, usûl bilgisi, hüküm çıkarma kabiliyeti ve hükmün uygulanacağı sosyo-tarihsel bağlamı doğru biçimde değerlendirme gibi çok boyutlu şartları haiz olması gerekmektedir. Bu nitelikler yalnızca teknik bilgiyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda derin bir kavrayış ve ahlaki sorumluluk bilinci gerektirmektedir. Buna karşılık yapay zekâ sistemlerinde niyet (kasd) ve ahlaki gaye bulunmadığından, bu sistemler hukuki bir özne olmaktan ziyade epistemik bir araç niteliği taşımaktadır. Bu durum, onların hüküm koyucu veya icthad üreten bir merci olarak görülmesini sınırlamaktadır. Nitekim Zawawi’nin de işaret ettiği üzere, en temel risklerden biri, makinelerin manevi sezgi ve içgöründen yoksun şekilde yalnızca istatistiksel hesaplamalara dayanarak çalışması sonucunda, etik derinlikten uzak fetvaların ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda yapay zekânın rolü, içtihadı ikame etmekten ziyade destekleyici ve analitik bir araçla sınırlı kalmalıdır.³⁴

Yapay zekânın tüm riskleri gözetken sıkı epistemolojik protokoller çerçevesinde kullanılması hâlinde, kolektif içtihadın zenginleşmesine katkı sunması ve hukuki karar süreçlerinde izlenebilirliği artırması mümkün görünmektedir. Buna

33 Uthman Mohammed Mustapha Kannike- AbdulGafar Olawale Fahm, “Exploring The Ethical Governance Of Artificial Intelligence From An Islamic Ethical Perspective”, *Jurnal Fiqh* 22/1 (Haziran 2025), 143.

34 Rego vd. “The Transformation Of Ijtihad And Fatwa In The Era Of Artificial Intelligence”, 86.

karşılık bu tür mekanizmaların ihmal edilmesi, yapay zekâ tarafından üretilen hatalı veya doğrulanmamış çıktıların normalleşmesine yol açarak fetvaların meşruiyet zeminini zayıflatma riski taşımaktadır. Bu nedenle öncelikli gereklilik, dijital sistemlerce üretilen her bir sonucun izlenebilir olduğu, kullanılan kaynakların doğrulanabildiği ve bir çıktının fetva statüsü kazanmadan önce niyet ve amaç bakımından değerlendirildiği bütüncül bir doğrulama altyapısının tesis edilmesi-dir.³⁵ Bu çerçevede yapay zekânın ictehad ve fetva süreçlerine entegrasyonu hem önemli imkânlar hem de dikkate değer epistemolojik sorunlar doğurmaktadır. Bir yandan yapay zekâ, mevcut fikhî literatüre erişimi kolaylaştırmakta ve metinler arası tarama kapasitesi sayesinde bilgi ufkunu genişletmektedir. Öte yandan, “halüsinasyon” olarak adlandırılan hatalı üretimler ile “kara kutu” niteliğindeki karar mekanizmaları, fetva üretim süreçlerinde güvenilirlik ve meşruiyet açısından ciddi riskler oluşturmaktadır. Bu sebeple, yapay zekâ temelli sistemlerin kullanımı ancak güçlü doğrulama mekanizmaları ve çok katmanlı denetim süreçleri ile birlikte değerlendirildiğinde epistemik açıdan sürdürülebilir bir zemin kazanabilir.

Yapay zekâ gibi teknolojik yenilikler, belirli makâsıd temelli koşullar çerçevesinde değerlendirildiğinde etik açıdan meşru bir zemine oturtulabilir. Bu bağlamda ilk ilke hıfzu’l din (dinin/ahlaki değerlerin korunması) olup, teolojik çarpıtmalardan kaçınılmasını ve yapay zekânın insanüstü ya da kutsal bir özne gibi konumlandırılmamasını gerektirir. İkinci ilke hıfzu’l ‘akl (aklın korunması) dır; bu ilke insan muhakemesinin güçlendirilmesini, ancak yapay zekâyı aşırı bağımlılığın düşünsel kapasiteyi zayıflatmamasını hedefler. Üçüncü ilke ise hıfzu’l insân (insanın korunması) olup, sosyal zararların, sömürünün ve algoritmik ayrımcılığın önlenmesini esas alır. Jasser Auda’nın makâsıdü’ş-şerîa yaklaşımı, ahlaki yargının merkezinde insanı konumlandırarak İslâm hukukunun dijital çağın karmaşık yapısına uyum sağlayabileceğini ileri sürmektedir.³⁶ Bu çerçevede yapay zekâ sistemlerinin, adalet, dürüstlük ve toplumsal fayda ilkelerini içeren etik tasarım prensipleri doğrultusunda geliştirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Söz konusu zikredilen konular hakkında doğru hükümlerin verilebilmesi için dini kurumların konuyu takip etmesi ve güncel duruma uygunluğunu kontrol etmesi gerekmektedir. Diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da dine karşı istismar hareketlerinin olması söz konusu olabilir. Bu sebeple böyle durumların yaşanmadan önüne geçilebilmesi için eş zamanlı hareket eden bir takip sisteminin olması gerekmektedir. Bu durum dinin korunması ve gerektiğinde müdahalede bulunabilmesi açısından önem taşımaktadır.

35 Rego vd. “The Transformation Of İjthad And Fatwa In The Era Of Artificial Intelligence”, 87.

36 Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah As Philosophy of İslâmic Law* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008), 46-49.

Sonuç

Gelişen teknolojiler ışığında yeniden şekillenen dünya, geleneksel ve alışılmış olan neredeyse her şeyi yeniden algılama ve yorumlama ihtiyacını oluşturmuştur. Sosyal, kültürel ve tıp alanında kullanılan her araç ve gereç gelişen teknolojiyle birlikte mevcut aletlere farklı işlevler yüklemektedir. Yapay zekânın her alanda bir etkileşim oluşturması dini vecibelerin yerine getirilmesi hususunda da farklı yolların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilmektedir. Henüz yeni bir araç olan yapay zekâ ibadet konusunda daha derin etkiler bırakabilme ihtimalini taşımaktadır. Bu hususta yapılacak olan değerlendirmeler geniş kapsamlı araştırmaların neticesinde elde edilebilecektir. Özellikle ibadetlerin eda biçimlerinde ortaya çıkan dijital kolaylaştırmaların, ibadetin sahihlik şartları ve niyet unsuru ile ne ölçüde bağdaştığı meselesi, dikkatle ele alınması gereken temel tartışma alanlarından biri olarak varlığını sürdürmektedir. Ayrıca yapay zekâ olarak adlandırılan bu yeni teknoloji durağan bir sistem olmadığından bilakis her gün yeniden farklı ve daha gelişmiş versiyonlarıyla gündem de var olmasıyla, problemlere yeniden açıklık getirme ve farklı çözümler üretme mevzuunda gerekli kılacaktır.

Yapay zekâ teknolojilerinin gelişiminin, modern bilim ve teknoloji ilerleyişinin kaçınılmaz bir sonucu olduğu ve bu sürecin Müslüman toplumlar açısından da dışlanamayacağı kabul edilmektedir. İslâmi perspektiften bakıldığında yapay zekâ, şer'î sınırlar ve makâsıdü's-şer'ia ilkeleri çerçevesinde kaldığı sürece bir tehditte ziyade, insanın bilişsel kapasitesini destekleyen ve hukukî karar alma süreçlerini hızlandıran bir araç (vasıta) olarak değerlendirilmektedir. İlk olarak, yapay zekâ çağında içtihadın, İslâm hukukunun epistemolojik yapısının dijitalleşen bilgi ortamına uyum sağlayacak biçimde yeniden ele alınmasını zorunlu kıldığı görülmektedir. Yapay zekâ, klasik fıkıh kaynakları, çağdaş fetva birikimi ve güncel toplumsal bağlamlara ilişkin geniş veri setlerine erişim sağlayarak, özellikle kolektif ictihad (ictihad-ı cemâî) süreçlerini destekleyebilir. Bununla birlikte, yapay zekânın müçtehidin yerine geçmesi mümkün değildir; çünkü müçtehit yalnızca aklî bir muhakeme sahibi değil, aynı zamanda takva, sezgi ve ahlaki sorumluluk gibi manevi niteliklerle donanmış bir özne konumundadır.

İkinci olarak, fetva üretim süreçlerinin yapay zekâ çağında insan denetimini içeren “insan denetimli” yaklaşımıyla yürütülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu modelde yapay zekâ, yalnızca analiz ve veri işleme işlevi gören yardımcı bir unsur iken, nihai hukukî hüküm yetkisi insana, yani müftüye aittir. Aksi takdirde, fetva talebinde bulunan kişinin niyetinin doğru anlaşılabilmesi, mezhepler arası farklılıkların yeterince yansıtılamaması ve verilen hükümlerin bağlamsal isabetinin zayıflaması gibi riskler ortaya çıkabilmektedir.

Üçüncü olarak, İslâm'da teknoloji etiğinin temelini maslahat-ı mürsele yaklaşımı ile makâsîdû's-şerîa ilkeleri oluşturmaktadır. Yapay zekâ sistemlerinin tasarım ve uygulama süreçleri; dinin korunması, aklın korunması, canın korunması, malın korunması ve neslin korunması şeklindeki beş temel amacı gözetmelidir. Bu maksatları ihlal eden her teknolojik uygulama, makâsîd teorisiyle de uyumsuz kabul edilmektedir.

Dördüncü olarak, İslâm hukuk epistemolojisi bağlamında yapay zekânın, veri temelli çıkarım ve bilgi modelleme teknikleri aracılığıyla hüküm istinbatı sürecine katkı sağlayabileceği; ancak bunun yalnızca insanın gerçekleştirebileceği tahkîku'l-menât (hükümün uygulanacağı bağlamın belirlenmesi ve sosyo-kültürel analiz) süreciyle birlikte yürütülmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bunun yanında, yapay zekâ sistemlerinde görülen “kara kutu” problemi ve hatalı içerik üretimi (halüsinasyon) gibi durumlar, fetva süreçlerinde güvenilirlik ve doğrulanabilirlik açısından ciddi sorunlar doğurabileceğinden, çok katmanlı denetim ve doğrulama mekanizmalarının kurulması zorunludur. Bu doğrultuda dijital kolektif ictihad modeli, âlimler, teknoloji uzmanları ve etik araştırmacıların birlikte çalıştığı, güncel ve bağlama duyarlı fetvaların üretildiği ideal bir yapı olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç itibarıyla yapay zekâ ile İslâm arasında karşıtlık ilişkisi bulunmamaktadır; aksine bu iki alan, birbirini tamamlayıcı nitelikte iki farklı bilgi sistemi olarak değerlendirilebilir. İslâm, yapay zekâ gelişimi için ahlaki ve normatif bir yönlendirme sağlarken; yapay zekâ, İslâm hukukunun uygulanabilirliğini ve erişim kapasitesini artıran teknolojik imkânlar sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ak, Özlem. “Beynimizi Özel Yapanlar”. *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi* (Ağustos 2019), 16-25.
- Ali Haydar Efendi, Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm, Madde 8.
- Altun, Muhammed Latif. “Yapay Zekâ Üzerine Fıkhî Bir Analiz”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2023), 227-249.
- Arslantürk, Zeki. “Dindarlığın Bağımsız Değişkenleri”. *Dindarlık Olgusu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*. ed. Hayati Kökelekli. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah As Philosophy of İslâmic Law*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Benli, Erman ve Şenel, Gayenur. “Yapay Zekâ ve Haksız Fiil Hukuku”. *ASBÜ Hukuk Fakültesi Dergisi* 2 (2020), 296-336.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu’l-Müsneidi’s-Sahihî’l-Muh-tasar min Umûri Rasûlillâhi Sallâllahu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihi ve Eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Mısır: Dârü Tavgü’n-Necât, 2001.
- Çelik, Ahmet Faruk. “Yapay Zekâ Teknolojilerinin Fetva Hizmetlerine Potansiyel Katkıları: DİB Fetva Hizmetleri Özelinde Bir İnceleme”. *Dergiabant* 13/1 (01 Mayıs 2025), 85-96.
- Coşkun, Fatma ve Gülleroğlu, H. Deniz. “Yapay Zekânın Tarih İçindeki Gelişimi ve Eğitimde Kullanılması”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 54/3 (2021), 947-966.
- Dipalpa Rego vd. “The Transformation of İjtihad and Fatwa in the Era of Artificial Intelligence: An Epistemological and Technological Study”. *As-Sulthan Journal of Education* 2/1 (Kasım 2025), 81-91.
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- Gökçen, Ahmet. “Organ ve Doku Nakli Üzerine Düşünceler”. *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 8/1-2 (2000), 63-85.
- Gültekin, Abdurrazak. Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır? *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2021), 1-16.
- İnce, İrfan. “Organ Nakli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/373-375. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kafalı, Hasan. “Yapay Zekâ, Toplum ve Dinin Geleceği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2019), 145-172.

- Karimullah, Suud Sarim. “Artificial Intelligence and Fatwa in Contemporary Islam”. *Journal of Islamic Studies* 15/2 (2023), 29-45.
- Koçak Süren, Özlem. “Organ ve Doku Naklinin Yasal ve Etik Açısından İncelenmesi”. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 73 (2007), 174-195.
- Latifi, Hasan. “Challenges of Using Artificial Intelligence in the Process of Shi’i Ijtihad”. *Religions* 15/5 (2024), 1–20.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedü's-Sahîhi'l-Muhtasar*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Özgüven, İbrahim Ethem. *Psikolojik Testler*. Ankara: Yeniden Doğuş Yayınları, 1994.
- Pirim, Harun. “Yapay Zekâ”. *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi*, 2006, 81-93.
- Priantina, Anita vd. “AI in Fatwa Formulation: Transforming Sharia-Compliant Finance”. *Journal of Central Banking Law and Institutions* 4/3 (2025), 595-632.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. “Yapay Zekâ Tabanlı İctihad Faaliyetleri Üzerine Yeni Bir Keşif: Dijital İctihad”. *Uluslararası Yapay Zekâ, Transhümanizm, Posthümanizm ve Din Sempozyumu*. ed. Muhammed Kızılgeçit vd. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. “Dijital İctihadın İmkânı Üzerine Önermeler”. *Yapay Zekâ Çağında İslâm ve Hukuk Bildiriler Kitabı*. ed. Yıldırım Sipahi. Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, 2022.
- Türkiye Zekâ Vakfı. “Yapay Zekâ”. Erişim 11 Mart 2026. <https://tzv.org.tr>
- Uthman Mohammed Mustapha Kannike vd. “Exploring the Ethical Governance of Artificial Intelligence from an Islamic Ethical Perspective”. *Jurnal Fiqh* 22/1 (2025), 134-161.
- Yakut, İdris. “Yapay Zekâya Yönelik Tutum ve Dindarlık İlişkisi”. *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2024), 37-59.

Etik Beyan: Bu çalışma etik kurul izni gerektiren bir yöntemle tasarlanmamıştır. Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dijital Çağda Fetva: Türkiye’de Çevrimiçi Fetva Platformlarının Tespit ve Tanıtımı

Abdul Kadir TURAN

Orcid ID: 0000-0003-0143-0355

Doktora Öğrencisi | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: abdulcadir_turan24@erdogan.edu.tr / akthafiz@gmail.com

Giriş

Fetva İslâm hukukunda bireylerin dini sorularına çözüm üretme amacı taşıyan bir kurumdur. Tarihsel süreçte bu kurumun hem teorik altyapısı oluşmuş hem de uygulaması belirli bir âdâb çerçevesinde gelişmiştir.¹ Klasik dönemde bir Müslüman karşılaştığı fikhî bir meseleyi ehliyetine ve takvasına güvendiği bir âlime bizzat giderek sorar ve ondan aldığı cevaba göre hareket ederdi. Ancak günümüzde yaşanan dijital gelişmeler pek çok alanda olduğu gibi fetva uygulamalarında da değişimleri beraberinde getirmiştir. Modern dönemde bir Müslümanın aklına takılan dini bir soruya dair ilk başvuru kaynağı artık çoğunlukla geçmişte olduğu gibi bir cami, medrese veya müftülük değil; internet arama motorları olabilmektedir.² Bu durum fıkıh usulü ve fetva adabı açısından soru işaretleri doğurmaktadır. Bu minvalde çalışmanın temel sorusu şudur: Bugün bir Müslüman internete dini bir soru yazdığında karşısına hangi siteler çıkmaktadır, bu platformlar ve bu etkileşim klasik fetva âdâbı açısından nasıl değerlendirilmelidir?

Bu çalışma yalnızca Türkiye’de faaliyet gösteren ve Türkçe içerik üreten çevrimiçi fetva platformları ile sınırlandırılmıştır. İnceleme kapsamına kullanıcının sorusuna doğrudan dinî cevap üretmeyi amaçlayan web siteleri dâhil edilmiştir. Doğrudan fetva amacı taşımayan haber siteleri, forumlar ve sözlükler kapsam dışı bırakılmıştır. Çalışma ibadet, aile hayatı, ticaret ve tıp gibi alanları kapsayan otuz farklı fikhî soru üzerinden yürütülmüştür.

1 Fahrettin Atar, “Fetva”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

2 MAK Danışmanlık, *Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı Araştırması, Araştırma Raporu* (Ankara: ARGEDER Düşünce Enstitüsü, 2017); Sibel Kandemir - Hicret K. Toprak, “Gençlerin Dinî Referans Dünyası ve Dijital Medya”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 557-590.

Bu çalışmanın önemi, dijitalleşmenin fetvaya etkilerini ve yeni fetva sunuş biçimlerini görmeye ve değerlendirmeye imkân tanıyacak somut verileri ortaya koymasında yatmaktadır. Modern zamanlarda toplumun dinî soruları konusunda başvuru merciinin nereler olduğuna dair yapılan araştırmalar, özellikle genç neslin ve eğitimi yüksek kitlenin dijital mecralara yöneldiğini göstermektedir.³ Yine yapılan bazı araştırmalar, gençlerin din algısında sosyal medyanın merkezi bir rol oynadığı, dijital alanda ve internet ortamındaki dinî rehberlik faaliyetlerinin incelenmesinin bir gereklilik olduğunu ortaya koymaktadır.⁴ Öte yandan Uluslararası literatürdeki çalışmalar, meselenin sadece yerel değil küresel bir boyutu olduğunu da göstermektedir. Örneğin Endonezya’da yapılmış bir çalışma, dijital fetva pratiklerinin getirdiği “fetva alışverişi” gibi fikhî risklere ve geleneksel dinî otorite algısının zayıfladığına dikkat çekmektedir.⁵ Bu durum, Türkiye’de de fetva yayını yapan dijital mecralarının da araştırılıp değerlendirilmesinin gerekliliğini göstermektedir. Bu alanda Türkiye’de yapılan çalışmalardan, Yunus Ergen YouTube merkezli dinî içerik üreten kanallar özelinde dijital mecralarda algoritmanın etkisini odağa alan bir araştırma yapmıştır.⁶ Bir diğer çalışmada da dinî içerik amaçlı mobil uygulamaların tematik analizi yapılmıştır.⁷ Bu çalışmalardan biri YouTube merkezli dinî içerik üreticilerin diğeri de sadece mobil uygulamaları ele almaktadır. Ayrıca her iki çalışmada da odak noktası fetva değil genel dinî içerik üretimidir. Türkiye’deki dijital fetva platformlarını odağa alarak, bu mecraları kapsayıcı bir şekilde ele alan, tespit edip tanıtan ve tasnif eden akademik bir çalışma henüz yoktur. Bu araştırma resmi, sivil, cemaat bağlantılı ve bireysel tüm mecraları inceleyerek literatürdeki bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Çalışmanın temel amacı Türkiye’deki çevrimiçi fetva platformlarının güncel bir haritasını çıkarmak ve dijital ekosistemdeki çeşitliliği ortaya koymaktır. Bu çerçevede çalışma; internet arama motorlarında öne çıkan fetva mecralarını tespit etmeyi, bu platformları kurumsal yapıları ve yayın formatları açısından tasnif etmeyi hedeflemektedir. Böylece dijital fetva alanında faaliyet gösteren üreticilerin genel görüşleri ve sahadaki dağılımını yansıtan kapsayıcı bir durum tes-

3 Salih Ülev, “Dindar Tüccar Kime Fetva Sorar: Diyanete mi, Yakın Çevresine mi?” (İSEFAM) (23 Temmuz 2025).

4 Seher Varol, *Lise Öğrencilerinin Din Algısı Üzerinde Sosyal Medyanın Rolü (Ordu/Altınordu Örneği)* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024); Gülreyhan Şutanrıkulu, “Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Aralık 2024), 979-1017.

5 Nadırsyah Hosen, “Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling a Kiai”, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy - Sally White (Singapore: ISEAS Publishing, 2008), 159.

6 Yunus Ergen, “Religious Digital Creatives in Türkiye: A Research on the Axis of Algorithmic Authority”, *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 46 (2024), 23-44.

7 Hasan Hüseyin Aygül vd., “Google Play Store’daki Türkiye Kaynaklı İslâmî Mobil Uygulamalar: Tematik Bir Analiz”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Haziran 2022), 251-278.

piti yapılmış olacaktır. Elde edilen veriler neticesinde modern fetva uygulamalarının klasik fetva adabı açısından uyum ve ayrışma noktalarına işaret edilecektir.

Bu çalışma nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde kurgulanmış bir durum tespiti araştırmasıdır. Veri toplama sürecinde doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Çalışmanın birincil veri kaynağını internet ortamında erişime açık olan web siteleri oluşturmaktadır. Fetva ile alakalı klasik çerçevenin çizimi ve elde edilen bulguların değerlendirmesinde klasik İslâm hukuku literatürünün önde gelen bazı eserleri referans alınmıştır. Bu bağlamda fetva âdabı alanının öncülerinden olarak İbnü's-Salâh'ın *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* adlı eseri, Nevevî'nin *Âdâbu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî* adlı eseri, Hanefî fetva geleneğini temsil etmesi bakımından *İbn Âbidîn'in Ukûd-u Resmi'l-Müftî*'si ve modern bir kaynak olarak da Ahmet Yaman'ın *Fetva Usûlü ve Âdâbı* adlı çalışmasından istifade edilmiştir.

1. Klasik Dönemde Fetva Kurumu ve Fetva Âdâbı

Bu bölümde fetva ve adabına dair genel çerçeve çizilecek, klasik dönemde fetva kurumunun hangi usûl ve âdâb ilkeleri üzerine inşa edildiği ele alınacaktır. Böylece dijital fetva uygulamalarının değerlendirilmede esas almak için usûlî ve tarihî bir zemin oluşturulacaktır.

1.1. Fetva Kavramı

İslâm hukuk tarihinin en dinamik kurumlarından biri olan fetva, Müslüman bireyin hayatını dinî hükümlere göre tanzim etmesini sağlayan bir kurumdur. Fıkıh ıstılahında fetva, “Sorulan bir meseleye fakih tarafından verilen cevap.”⁸ olarak tanımlanır. Klasik dönemde fetva süreci; soru soran; müsteftî, cevap veren; müftî ve sorulan soru; istiftâ sacayağı üzerine kuruludur.⁹ Bu süreç yalnızca soru-cevap biçiminde teknik bir aktarım değil; din adına konuşmanın ağır mesuliyetini taşıyan ve tarafların birbirine karşı hak ve sorumluluklarının olduğu bir iletişim sürecidir. Bu sebeple ulema fetva sürecinin sağlıklı işlemlerini temin etmek için hem müftî hem de müsteftî açısından uyulması gereken âdâb ve ilkeleri tespit etmiştir. Ayrıca bu meydanda keyfiliği önlemek için müftîde bulunması gereken ehliyet şartlarını ve fetvanın usûlî sınırlarını belirtmiştir. Klasik zamanlardaki çevresel şartlar da günümüzdeki anonim dijital taramaların aksine bu âdâb ve çerçeveye uygun bir zemine sahipti.

8 Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, sad. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 73; Talip Türcan vd., *İslâm Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 269.

9 Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 20.

1.2. Müftînin Uyması Gereken Âdâb

Klasik literatürde müftînin uyması gereken edepler hem zahiri hem de batını kapsayacak bir kuşatıcılığa sahiptir. Bir taraftan niyetin halis olması, besmeleyle başlamak, hamd ile bitirmek gibi fetva amelinin bir ibadet olduğu vurgusu taşıyan edeplere yer verilmekte, öte yandan öfke, açlık, susuzluk, aşırı üzüntü ya da sevinç gibi zihni meşgul edip fetvayı etkileyebilecek psikolojik ayrıntılara dikkat çekilmektedir.¹⁰ Bunların yanında müftînin müsteftîyle ilişkisini içeren edep-ler özel bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda şu edepler ön plana çıkmaktadır: Müftî müsteftînin sorusunu iyice anlamalı, gerekiyorsa açıklama istemelidir. Cevap verirken de çerçeveyi iyice düşünmeli, açık ve anlaşılır bir dil kullanmalı, yanlış anlaşılmaya sebep olacak bir kapalılıktan ve fitneye sebep olacak bir ifadeden sakınmalı, gerekirse yazılı cevap vermelidir.¹¹ Sorulan soru müftînin bilgi alanına dahil değilse veya o konuda kesin bir kanaate varamamışsa, “bilmiyorum” demekten veya meseleyi daha ehil birine havale etmekten çekinmemelidir; nitekim selef âlimleri fetvayı birbirlerine yönlendirmeyi bir takva alameti saymışlardır.¹²

1.3. Müsteftînin Uyması Gereken Âdâb

Müftîye dair âdapta olduğu gibi müsteftînin de fetva isteme süreci bir ibadet olarak görülmektedir. Bu bağlamda öncelikle vacip olan bir şeyin hükmünü öğrenmenin de vacip olduğu vurgulanmaktadır.¹³ Nitekim fetva, işine geldiği ya da nefse hoş görüldüğü için değil, Allah’ın hükmü olduğu şuuruyla kabul edilmeli ve uygulanmalıdır.¹⁴ Bunun yanında fetvanın sıhhati açısından da müsteftînin sorumluluğu vardır. Bu açıdan müsteftînin uyması gereken âdab içinde şunlar dikkat çekmektedir: Müsteftî öncelikle ilmine ve takvasına güvendiği bir alim araştırıp bulmalıdır. Bir kimse hakkında sadece ilme nispet edildiğini duymak fetva sormak için yeterli görülmemiştir.¹⁵ Bunun yanında, mümkün oldukça kendi mezhebinin müftîsini bulması,¹⁶ birden fazla müftînin olduğu yerde daha güvenilir ve takvalı olanı tercih etmesi gerekli görülmüştür.¹⁷ Müsteftî aldığı cevap konusunda tatmin olmamışsa aklına takılan şüpheler konusunda edep dairesinde delil sorabilir ya da takvalı gördüğü başka bir alime sorabilir. Ancak bu keyfi bir

10 Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), 37-38, 46; Yaman, *Fetva Usûlü*, 33.

11 Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 48-52, 66.

12 Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 63; Yaman, *Fetva Usûlü*, 35.

13 Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 71.

14 Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 76.

15 Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 72.

16 Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 75.

17 Nevevî, *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, 74.

tercih olmamalı, ruhsat avcılığına dönüştürülmemelidir.¹⁸ Öte yandan müsteftînin itirazcı bir üslupla açıklama istemesi, rahatsız edici bir dil ve polemik oluşturuca bir tutum sergilemesi gibi davranışlarda bulunmaması da edebe aykırı görülmüş-tür.¹⁹

1.4. Müftîde Aranan Şartlar

Klasik literatürde müftîde aranan şartlar, “ilim” ve “adalet” kavramları ile ifade edilmektedir. İbnu’s-Salâh müftînin mükellef, Müslüman ve sika ve mürü-eti zedeleyecek vasıflardan beri olmasının şart koşulduğunu belirtir.²⁰ Bu özel-liklerden; müftînin dindar, takva sahibi, büyük günahlardan kaçınan ve küçük günahlarda ısrar etmeyen, mürüvvet sahibi bir şahsiyet olması adalet vasfının kapsamına girmektedir. Fısk ehli, açıktan günah işleyen ve ilmi kimliğe zarar verecek gayri ahlaki davranışlarda bulunan bir kimsenin, ilmi ne kadar çok olursa olsun fetvasına itibar edilmeyeceği belirtilmiştir.²¹

Müftîde aranan ilim vasfının kapsamına dair farklı görüşler vardır. İlmî ye-terlilik açısından her ne kadar ideal olan müftînin müstakil müçtehit seviyesinde olmasıysa da mezheplerin teşekkülünden ve yerleşmesinden sonra, “mezhepte müçtehit” veya “tercih ehli” olan fakihlerin de fetva verebileceği kabul edilmiş-tir.²² Bu seviyedeki müftîlerin bağlı oldukları mezhebin imamlarının usulünü, delillerini ve fer’î meselelerini derinlemesine bilmeleri, mezhep içindeki râcih ve mercûh görüşleri ayırt edebilmeleri gerekir.²³ Öte yandan sadece fıkıh ki-taplarını okuyarak, bir hocadan ders almadan, icazetsiz bir şekilde fetva vermek caiz görülmemiştir.²⁴ Ayrıca müftînin içinde yaşadığı toplumu, insanların örf ve adetlerini, zamanın değişen şartlarını bilmesi de vereceği hükmün isabetli olması açısından ilim vasfını tamamlayıcı bir şart olarak zikredilmiştir.²⁵

1.5. Klasik Fetva Usulünün Temel Özellikleri ve Sınırları

Klasik fetva uygulamasında keyfiliği önlemek ve hukuki istikrarı sağla-mak adına belirli bir hiyerarşi ve usul takip edilmiştir. Müftî mensup olduğu mez-hebin yerleşik görüşlerine ve tercih kurallarına riayet etmekle mükelleftir. Hanefî

18 Nevevî, *Âdâbü’l-Fetvâ ve’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, 76.

19 Nevevî, *Âdâbü’l-Fetvâ ve’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, 83-84.

20 Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, thk. Muvaftak Abdullah Ab-dülkadir (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2002), 85.

21 İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, 85.

22 İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, 85; Yaman, *Fetva Usûlü*, 21-22.

23 İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, 87; Nevevî, *Âdâbü’l-Fetvâ ve’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, 26; Yaman, *Fetva Usûlü*, 23.

24 Nevevî, *Âdâbü’l-Fetvâ ve’l-Müftî ve’l-Müsteftî*, 18.

25 Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *el-Ukûdû’d-Dürriyye fî Tenkî-hi’l-Fetâvâ’l-Hâmidîyye*, thk. Muhammed Osman (Beyrut, Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008), 10-11.

mezhebinde bu hiyerarşi; önce “Zâhirü’r-rivâye”, ardından “Nâdirü’r-rivâye” ve en son “Fetâvâ” eserleri şeklinde sıralanır.²⁶ Eserinin hemen başında bu hiyerarşinin bağlayıcılığı olduğunu belirten İbn Abidin, müftünün şahsi tercihinine göre değil, mezhep içindeki racih görüşe göre fetva vermesi gerektiğini ifade etmekte ve bu konuda icmâ nakletmektedir.²⁷ Öte yandan, racih görüşle amel etmek temel bir kural olmakla birlikte mutlak olmayıp belirli durumlarda istisnai kararlar verilebilir. Nitekim ehl-i tercih seviyesindeki alimlerin zamanın ve örfün değişmesi veya umûmü’l-belvâ gibi özel durumlarda maslahata uygun düşen zayıf görüşü tercih edip fetvaya esas kılabilecekleri belirtilmiştir.²⁸

2. Türkiye’de Dijital Fetva Pratikleri

Bu bölümde Türkiye’de yayın yapan dijital fetva platformlarının tespit ve tanıtımı yapılacaktır. Web sitelerinin tespiti için iki farklı yöntem kullanılmış ve çıkan sonuçlar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra tespit edilen siteler kendi içinde tasnif edilmiş ve genel tanıtımları yapılmıştır.

2.1. Sitelerin Tespiti

Türkiye’de fetva içeriği üreten sitelerin tespiti için iki farklı yöntem uygulanmış ve sonuçlar karşılaştırılmıştır.

2.1.1. Soru Temelli Tarama

Araştırma esnasında farklı kategorilerde seçilen sorular internet üzerinden taratılmış ve çoğunlukla ilk sayfa sonuçları esas alınmıştır. Toplamda otuz farklı fikhî soru belirlenmiş; bu sorular üzerinden gerçekleştirilen taramalarda yüz ellinin üzerinde site sonucu incelenmiştir. Bu yöntemde sıradan bir kullanıcının taraması taklit edilmiş; ilk sayfadaki içeriklerle yetinmesi yönündeki genel kabul ile arama sonuçları ağırlıklı olarak sayfa ile sınırlı tutulmuştur. Bununla birlikte sponsorlu içeriklerin yoğunluğu, alakasız platformların (Wikipedia, Ekşi Sözlük, Reddit vb.) öne çıkması veya video içerikli yönlendirmelerin ilk sayfayı büyük ölçüde kaplaması sebebiyle bazı sorularda ikinci ve üçüncü sayfa sonuçlarına da başvurulmuştur. Çalışmada video içerikler kapsam dışı tutulduğundan, video temelli siteler ve arama motorunun diğer platformlardan yaptığı video önerileri değerlendirmeye alınmamıştır.

Google’ın kendi açıklamasına göre arama sistemi, çok geniş bir içerik havuzunu taramakta ve sonuçları otomatik biçimde “en alakalı ve faydalı” olanı öne çıkaracak şekilde sıralamaktadır. Bu sıralamada sorunun anlamı ve amacı; içeriğin

26 İbn Âbidîn, *el-Ukûdû’ d-Dürriyye fî Tenkihi l-Fetâvâ l-Hâmidîyye*, 16-17.

27 İbn Âbidîn, *el-Ukûdû’ d-Dürriyye fî Tenkihi l-Fetâvâ l-Hâmidîyye*, 10-11.

28 İbn Âbidîn, *el-Ukûdû’ d-Dürriyye fî Tenkihi l-Fetâvâ l-Hâmidîyye*, 45,48.

alaka düzeyi, kalitesi, güvenilirliği ve kullanılabilirliği; kullanıcının dili, konumu ve ayarları gibi birçok bağlamsal unsur birlikte değerlendirilmektedir. Öte yandan aramanın türüne göre de bu unsurların sonuca etkisi değişebilmektedir. Öte yandan güncel konularda içeriğin yeni olması da daha belirleyici hâle gelebilmektedir.²⁹ Buna göre sonuçlar farklı kişiler için değişebileceği gibi aynı kişi için de zaman, konum ve ayarlar değiştiğinde farklılaşabilir. Bununla birlikte genel olarak sürekli öne çıkanların tamamen değişken olmadığı; “alaka”, “kalite” ve “kullanılabilirlik” gibi daha kalıcı ölçütlerin çoğu zaman arama sonuçlarında üst sıraların belirlenmesinde ortak bir “standart” oluşturduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada yapılan taramaların neticesi kişiden kişiye, zamana ve mekâna göre değişebilecek veriler barındırsa da temel bir kanaat oluşturmak için yeterlidir.

Araştırmanın bu bölümünde yapılan taramalar neticesinde yirmiden fazla fetva üretici veya fetva niteliğinde içerik sunan platforma ulaşılmıştır. Arama sonuçları dijital fetva ekosisteminde bazı sitelerin öne çıktığını göstermektedir. En yüksek görünürlüğe sahip platform “Sorularla İslâmiyet” olup toplam otuz bir soruda arama sonuçları arasında yer almıştır. Bunu “Din İşleri Yüksek Kurulu (DİYYK)” ve “Fetva Meclisi” platformları yirmi dört soruda görünerek takip etmiştir. Genel İslâmi ve tasavvufi içerikleriyle ön plana çıkan “İslâm ve İhsan” on üç soruda listede yer alarak orta düzeyde bir görünürlük sergilemiştir. Genel dinî içerik sunan bir diğer platform olan “Dinimiz İslâm” sekiz soruda sonuçlara dâhil olmuştur. Daha sınırlı görünürlüğe sahip platformlar arasında “Sistani”, “Sahih Hadisler” ve “İslâm-tr” üçer soruda; “Ebubekir Sifil”, “Fetva.net” ve “Kerem Önder” ise ikişer soruda yer almıştır. “İttihadul Ulema”, “HGEV Fetvalar”, “İsmailağa”, “Fikriyat”, “Ticaret İlmihali” ve “Rihle Kitap” gibi platformlar ise yalnızca bir soruda görünmüştür. Bu tablo çevrimiçi fetva aramalarında görünür-lüğün belirli birkaç ana platform etrafında yoğunlaştığını göstermektedir. Araştırmada kullanılan sorular ve sitelerin cevap görünürlüğü “Tablolar” başlığında görselleştirilmiştir.

2.1.2. Anahtar Kavram Temelli Tarama

Bu bölümde soru bazlı taramalara ek olarak “fetva” kelimesi üzerinden ayrı bir tarama gerçekleştirilmiştir. Bu taramanın amacı arama motorunda herhangi bir soru yazıldığında ilk sayfalarda görünmese bile kullanıcıların doğrudan “fetva” araması yaptıklarında karşılırlarına çıkması muhtemel başlıca platformları tespit etmektir. Ayrıca algoritmik sınırlar sebebiyle yukarıdaki otuz soruluk taramada görünmeyen fetva siteleri de böylece tespit edilecektir. Arama sonuçları içeriklerin belirli bir noktadan sonra tamamen alakasızlaştığı aşamaya kadar takip edilmiş ve

29 Google (GOOG), “Google Sıralama Sonuçlarını Nasıl Belirler?” (Erişim 13 Ocak 2026).

bu kapsamda on beş sayfa incelenmiştir. İnceleme sonucunda fetva üretimi veya fetva niteliği taşıyan içerikler sunması bakımından öne çıkan platformlar arasında “fetvameclisi.com”, “kurul.diyaret.gov.tr”, “fetva.net”, “fetvalar.hgev.org.tr”, “sorularlaİslâmiyet.com”, “fetava.org”, “İslâmveihsan.com”, “dinimizİslâm.com”, “fetvahane.org.tr”, “fetva.com.tr” ve “efetva.com” yer almıştır.

2.1.3. Tarama Yöntemlerinin Değerlendirmesi

Bu iki farklı tarama yöntemi birlikte değerlendirildiğinde dijital fetva ekosisteminin görünürlük bakımından belirli katmanlara ayrıldığı müşahade edilmiştir. Söz konusu sınıflandırma aşağıdaki gibidir:

Dijital Fetva Ekosisteminin Merkezinde Yer Alan Kurumsal ve Yarı-Kurumsal Platformlar

Bu grupta yer alan platformlar hem soru bazlı taramalarda hem de “fetva” kelimesi üzerinden yapılan aramalarda ön plana çıkan ve dijital fetva alanının merkezinde yer aldığı söylenebilir. Bu çerçevede “Din İşleri Yüksek Kurulu”, “Sorularla İslâmiyet”, “Fetva Meclisi”, “İslâm ve İhsan” ile “Dinimiz İslâm” platformlarının farklı soru türlerinde istikrarlı biçimde arama sonuçlarında yer aldığı görülmüştür.

Fetva Odaklı Olduğu Hâlde Soru Bazlı Aramalarda Görünürlüğü Sınırlı Olan Platformlar

Bu grupta yer alan platformlar doğrudan “fetva” kelimesi üzerinden yapılan aramalarda görünmekte hatta bizzat “fetva” kelimesini barındıran isimler içermektedir. Ancak tarama motorunun algoritması sebebiyle özel fikhî sorular üzerinden yapılan taramada ön plana çıkmamışlardır. Bu kapsamda “fetva.com.tr”, “efetva.com”, “fetvahane.org.tr”, “fetava.org” ve “fetvalar.hgev.org.tr” gibi sitelerin soru bazlı taramalarda sınırlı düzeyde görünürlük kazandığı gözlemlenmiştir. Dolayısıyla bu platformlar fetva odaklı yapılar olmalarına rağmen algoritmanın farklı sebeplere bağlı olarak öne çıkartmamasından dolayı dijital fetva ekosisteminde ikincil bir görünürlük katmanında yer almıştır.

Fetva Sitesi Olmadığı Hâlde Fetva Aramalarında Görünürlük Kazanabilen Platformlar

Bu kategori doğrudan fetva üretimi amacıyla kurulmamış olmakla birlikte, belirli dinî soruların aratılması esnasında arama motoru sonuçlarında üst sıralarda yer alabilen platformları ifade etmektedir. “Fikriyat, İslâm-tr” ve “Sahih Hadisler” gibi yapılar genel dinî içerik üretimleri, popülerlikleri veya kavramsal başlıklara dayalı içerikleri sebebiyle fetva niteliği taşıyan sorularda görünürlük kazanabilmektedir. Bu platformların arama sonuçlarındaki görünürlüğü, genel dinî

içeriklerin arama motorları tarafından “ilgili bilgi” olarak değerlendirilmesiyle açıklanabilir. Ancak doğrudan “fetva” kelimesi üzerinden yapılan aramalarda bu platformların görünürlüğünün belirgin biçimde azaldığı görülmektedir.

Hem Fetva Hem Soru Bazlı Taramalarda Görünürlüğü Düşük Olan Platformlar

Bu grupta yer alan platformlar hem “fetva” kelimesiyle yapılan aramalarda hem de soru bazlı taramalarda düşük görünürlük sergilemektedir. “Rihle Kitap”, “Ebubekir Sifil” ve “Ticaret İlmihali” gibi platformlar, belirli sorularla sınırlı şekilde ilişkilendirilebilmekte; ancak genel dijital fetva ekosistemi içerisinde yaygın bir görünürlük elde edememektedir. Bu durum, söz konusu platformların fetva üretiminden ziyade kitap, akademik analiz veya belli bir konuda danışmanlık gibi alanlara odaklanmalarıyla ilişkilidir.

Sonuç olarak yapılan karşılaştırma internet ortamındaki fetva ekosisteminin çok katmanlı bir görünürlük yapısı olduğunu göstermektedir: Hem fetva aramalarında hem soru taramalarında baskın olan “Diyabet”, “Sorularla İslâmiyet”, “Fetva Meclisi” gibi merkezî platformlar; yalnızca fetva taramasında öne çıkan fakat soru bazlı görünürlüğü düşük olan “fetva.com.tr”, “fetvahane” gibi ikincil platformlar; ve fetva odaklı olmamasına rağmen soru temelli aramalarda görünürlük kazanan “Dinimiz İslâm”, “İslâm ve İhsan”, “Fikriyat”, “İslâm-tr”, gibi popüler dinî içerik siteleri. Sunulan bu veriler araştırmanın yürütüldüğü tarih ve koşullar çerçevesinde dijital fetva alanındaki genel görünümü yansıtan bir durum tespiti niteliği taşımaktadır.

2.2. Türkiye’de Yayın Yapan Dijital Fetva Sitelerinin Tanıtımı

Türkiye’de dijital ortamda fetva ve dinî sorulara cevap veren platformlar kurumsal bağlılıkları, yöntemleri ve hitap ettikleri kitleler gibi hususlarda birbirlerinden farklılık göstermektedir. Yapılan taramalarda çevrimiçi fetva üretiminin; resmî kurumlar, cemaat/vakıf yapıları, ansiklopedik portallar, şahsî girişimler ve otomasyon temelli platformlar arasında dağıldığı görülmüştür. Tespit edilen bu mecralar beş ana kategori altında incelenmiştir.

2.2.1. Resmî ve Kurumsal Fetva Platformları

Din İşleri Yüksek Kurulu (kurul.diyabet.gov.tr), Türkiye’de resmî düzeyde dinî soruları cevaplandıran ve dinî konularda görüş bildiren kurumsal yapıdır. Kurulun görevi; “İslâm dininin temel kaynaklarını ve metodolojisini, tarihî birikimi ve güncel ihtiyaçları dikkate alarak dinî konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dinî soruları cevaplandırmak”³⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Kurulun fetva me-

30 Din İşleri Yüksek Kurulu (DIYK), “Fetva Usulü” (Erişim 11 Ocak 2026).

todunu açıklama amacı ile yayınladığı yazıda belirtildiğine göre: Fetva üretiminde Kur'an ve Sünnet esas alınmakta; bunun yanında sahabe kavilleri, icmâ, müçtehit imamların içtihatları ve kıyas gibi delillerden de yararlanılmaktadır. Yeni meselelerde çözüm üretimi "salt aklî temellendirmeye" indirgenmemekte; klasik delil hiyerarşesi ve usûl mantığı içinde yürütülmektedir. Ayrıca şâz görüşlerin öne çıkarılmasından kaçınıldığı, öte yandan geçmişe ait örfe dayalı tespitlerin de "değişmez din kuralı" gibi sunulmadığı vurgulanmaktadır. Kurul, hukukî yönü de bulunan sorularda verdiği cevabın hukukî bağlayıcılığı bulunmadığını vurgulamaktadır.³¹

Ahmet Yaman'a göre Din İşleri Yüksek Kurulu'nun tarihsel kökeni Osmanlı'daki Şeyhülislâmlık makamına dayanmaktadır.³² Kurul'un iftâ görevini yürütürken İslâm'ın temel kaynaklarını, metodolojisini ve tarihî tecrübeyi dikkate aldığını vurgulayan Yaman, fetva üretiminde Türkiye nüfusunun çoğunluğu dikkate alınarak genelde Hanefî mezhebi uygulandığını; ancak ihtiyaç duyulduğunda veya talep sahibinin durumuna göre Şâfiî mezhebinin görüşlerinin de değerlendirmeye alındığını belirtmektedir.³³ Bununla birlikte Kurul'un "katı bir mezhepçilik" benimsemediğini; delilin kuvveti, maslahat veya güncel zorunlu haller söz konusu olduğunda dört mezhebin dışına çıkarak farklı içtihatları da tercih ettiğini belirtmektedir.³⁴ Yaman ayrıca, Kurulun dijital ve basılı ortamdaki çıktılarını niteliklerine göre "Kurul Kararları"³⁵, "Heyet Mütalaaları"³⁶ ve "Fetvalar"³⁷ şeklinde üç başlık altında tasnif ettiğini belirtir; yeni ve karmaşık meselelerde ise alan uzmanlarıyla istişareye dayalı "kolektif içtihat" yönteminin işletildiğini vurgular.³⁸

Geniş bir içerik alanına sahip olan site; DİYK hakkında kurumsal bilgiler, Diyanet İşleri Başkanlığına ait belli yayınlara ücretsiz erişim, DİYK'nun güncel konulardaki karar ve mütalaaları, dini bilgileri kapsayan dijital ilmiyal içerikleri, hazır fetva arşivi üzerinden fetva erişimi, görüntülü fetva videoları, yazılı soru sorma bağlantısı ve alo fetva hattına yönlendirme gibi hizmetleri içermektedir.

2.2.2. Cemaat, Vakıf ve Sivil Toplum Yapılarına Ait Fetva Siteleri

Dijital fetva alanında sayıca en geniş grubu belirli bir cemaat, vakıf veya sivil yapı etrafında şekillenen yarı-kurumsal platformlar oluşturmaktadır. Bu si-

31 DİYK, "Fetva Usulü".

32 Ahmet Yaman, "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", *el-Mecelletü'l-İlmiyyetü'l-Muhakkeme li-Riyâseti's-Şuûni'd-Diniyyeti'l-Türkiyye* 1/1 (2019), 64.

33 Yaman, "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", 64.

34 Yaman, "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", 86.

35 Yaman, "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", 66.

36 Yaman, "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", 71.

37 Yaman, "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", 80.

38 Yaman, "T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Yöntemi", 90.

teler hitap ettikleri sosyolojik çevrenin dinî hassasiyetlerini ve fikhî tercihlerini dijital ortama taşımaktadır.

Fetva Kurulu (fetvakurulu.com): Sitede yer alan bilgilere göre Fetva Kurulu; Âlimler ve Medreseler Birliği Başkanı Molla Enver Kılıçarslan öncülüğünde 2016’dan itibaren web sitesi ve sosyal medya üzerinden yazılı, sesli ve görsel fetvalar yayımlayan bir yapıdır. Kurul; “dinî vecibelerle ilgili sorulara cevap vermemeyi” ve “Müslümanların ihmal ettiği yahut yeterince bilmediği dinî sorumlulukları hatırlatmayı” amaçlamaktadır.³⁹

Sitede yer alan bilgilerde fetva metoduna dair içerik üretiminde büyük ölçüde kendi telifini esas aldığı; Kur’an meâlî ve bazı hadis tercümeleri dışında kaynak göstermeksizin alıntı yapmamayı benimsediği belirtilmektedir. Meâl konusunda “mutedil kurum ve şahsiyetlerin çalışmalarına”, özellikle Diyanet’e de başvurulduğu ifade edilmektedir. Fetva yönteminde ağırlıklı olarak Şâfiî görüşler tercih edilmekte, Hanefî görüşlere de yer verilmektedir; ibadet konularında mezhep vurgusu yapılmadığında Şâfiî yaklaşımın esas alındığı kabul edilmektedir. Umûmü’l-belvâ türü meselelerde ise dört mezhep başta olmak üzere “muteber fakihler” arasında tercih yapıldığı; güncel konularda “aceleci davranılmadığı” ve “âlimlerle istişarenin önemsendiği” vurgulanmaktadır.⁴⁰ Sitede, geçmiş sorular farklı başlıklar altında tasniflemiş olarak erişime açıktır. Bunun yanında yeni sorular için gerekli bağlantı ve e-posta adresi de mevcuttur. Soru sorma sürecine dair bilgilendirmenin yer aldığı sitede; kullanıcıların önce site içeriğinde arama yapmaları tavsiye edilmekte ve sitede cevabı bulunan sorulara dönüş yapılmayacağı belirtilmektedir. Ayrıca kurul, bazı konu başlıklarını kapsam dışı bıraktığını açıkça belirtmekte; “rüya tabirleri”, “büyü/sihir/cinlerle ilgili hususlar”, “özel siyasî meseleler”, “faydasız tarihî olaylar” ve “sulh/barışa taalluk eden meseleler” hakkında cevap vermediğini kaydetmektedir. Sorular arasında fûrû fıkha ilişkin olanlara öncelik verileceği; diğer İslâmî ilimlere dair soruların ikinci planda kalabileceği de vurgulanmaktadır.⁴¹

Fetva Meclisi (fetvameclisi.com): Site beyanına göre Müslümanların günlük problemlerine “fıkıh kuralları çerçevesinde” cevap üretmeyi amaçlayan bir soru-cevap platformudur. Sitede iletişim bağlantısı üzerinden direkt soru sorulabilmesinin yanı sıra geçmiş soru cevaplara erişilebilmektedir. İrtibat linki üzerinden gelen sorulardan yalnızca daha önce cevaplandırılmamış olanlara cevap vereceğini ifade edilen sitede; “farazî/varsayımsal meseleler”, “kişiler arası üs-tünlük tartışmaları”, “bir grubun yüceltilmesi veya ezilmesine dönük içerikler”

39 Fetva Kurulu (FK), “Fetva Kurulu” (Erişim 11 Ocak 2026).

40 Fetva Kurulu (FK), “Fetva Yöntemi” (Erişim 11 Ocak 2026).

41 Fetva Kurulu (FK), “Soru” (Erişim 11 Ocak 2026).

ve “güncel faydası bulunmayan konuların” ele alınmadığı vurgulanır. Toplu iç-tihadı gerektirecek kapsamlı meselelerde yalnızca genel çerçeveye değinileceği, derinlemesine tartışmaya girilmeyeceği gibi fetva yöntemine dair bilgiler yer almaktadır.⁴²

Dil ve sunum bakımından “sade vatandaşın anlayacağı bir üslup” benimsendiği; kısa ifadelerin tercih edildiği, mezhepler/âlimler arasındaki ihtilaflara girilmediği ve akademik kaynakça zikredilmediği ifade edilir. Fikhî çerçevede Türkiye’de yaygın olan Hanefî mezhebinin esas alındığı; çağdaş meselelerde tercih yapılırken “Fıkıh Konseyi” kararlarının dikkate alındığı belirtilmektedir. Ayrıca sitede emeği bulunanların “içtihat veya ehliyet iddiasında bulunmadığı”; amaçlarının “âlimlerden alınan bilgiyi sıradan insanlara ulaştırmak” olduğu vurgulanır. Mahremiyet açısından isim ve yer bilgilerinin ve gizli kalması istenen soru-cevapların yayımlanmadığı da site beyanları arasındadır.⁴³ Sitede fetva sorma bağlantısının yanı sıra geçmiş fetvalara da farklı tasnifler altında erişim vardır. Bunun yanında, Nureddin Yıldız’ın okurlarına dijital mektup tarzında yayınladığı muhtelif konulardaki yazıları, farklı dini ya da fikhî başlıklarda tasnif edilmiş video konferansları, video formatlı fetvalarına da yönlendiren bağlantılar vardır. Özellikle sitenin “Bi Fetva” isimli kısa formatlı video serisi yöntem bakımından dikkat çekmektedir.

Fetva Net (fetva.net): İstanbul merkezli Süleymaniye Vakfı bünyesinde faaliyet gösteren platformun ilmi liderliğini Prof. Dr. Abdülaziz Bayındır yapmaktadır. Sitede belirtildiğine göre gelen sorular branşında uzman sekiz kişilik ilmi bir heyet tarafından cevaplanmaktadır. Hazırlanan cevaplar Abdülaziz Bayındır’ın kontrolünden geçtikten sonra yayınlanmaktadır. Sitenin cevap yöntemi ile ilgili bu bilgilerin sunumu esnasında Bayındır’ın “21 yıl süre ile İstanbul Müftülüğünde Fetva Heyeti başkanlığı yürüttüğü” vurgusu ile takdim edilmesi dikkat çekmektedir. Sitede ayrıntılı bir şekilde farklı başlıklarda tasnif edilmiş pek çok fetva bulunmasının yanı sıra soru sorma bağlantısı üzerinden yeni sorular sormak da mümkündür. Ayrıca sitede bağışa ve kitap siparişine yönlendiren bağlantılar da mevcuttur.⁴⁴

Fetava.org: Sitede yer alan bilgilere göre Avrupa’da faaliyet gösteren İslâm Toplumu Millî Görüş Teşkilatları’na (IGMG) bağlı bir platformdur. Belirtildiğine göre, fetvalar kuruluşa ait “Din İstişare Kurulu” tarafından üretilmektedir. Din İstişare Kurulu’na yöneltilen soruların kurul sekreterliği aracılığıyla toplanarak kurul toplantılarında müzakere edildiği ve bu süreçte oluşturulan fetvaların

42 Fetva Meclisi (FM), “Fetva Sor” (Erişim 11 Ocak 2026).

43 FM, “Fetva Sor”.

44 Fetva Net (FN), “Metodumuz” (Erişim 03 Mayıs 2026).

bir kısmının kamuya açık biçimde *fetava.org* üzerinden yayımlandığı belirtilmektedir. Ayrıca fetvalarda genellikle Hanefî mezhebinin esas alındığı, bazı özel durumlarda diğer mezheplerin görüşüne de yer verildiği belirtilmektedir. Sitede farklı başlıklar altında tasnif edilmiş fetvalar, mevcut fetvalar içerisinde tarama yapma imkânı, iletişim bilgileri ve soru sorma bağlantısı yer almaktadır.⁴⁵

Fetvahane (fetvahane.org): Samsun merkezli İFAM Vakfı bünyesinde faaliyet gösteren bir platformdur.⁴⁶ Sitede fetva metodu hakkında bilgi yer almaktadır. Ancak yapılan gözlemde yazılı fetva sunumunda sade ve anlaşılır bir dil kullanılmaktadır. Fetvalar dipnot atfı ile delilli bir şekilde sunulmaktadır. Sitede soru sorma bağlantısının yanı sıra geçmiş fetvalara farklı başlıklar altında erişim imkânı ve video içerikli fetvalara yönlendiren bir bağlantı sekmesi yer almaktadır.

HGEV Fetvalar (fetvalar.hgev.org): İsmailağa çevresiyle irtibatlı bir vakıf olan Huzurlu Gönüller Eğitim Vakfı'nın Fetva kısmıdır. Sitede vakfın yürüttüğü hizmetler hakkında bilgi, bağış için bağlantı butonu, geçmiş fetvaların farklı başlıklar altında tasnifi ve yeni soru sormak için bağlantı butonu bulunmaktadır. Sorular İsmail Hakkı Yelkenci tarafından cevaplanmaktadır. Bazı cevaplar delilsiz olarak sunulurken özellikle bazı ihtilaflı meselelerde cevaplar klasik kaynaklara yönelik atıflar ile sunulmaktadır.⁴⁷

İsmailağa (ismailağa.org/ismailağa.net): İsmailağa camiasının iki resmî internet sitesi ile karşılaşılmıştır. Bunlardan *ismailaga.org* daha çok vakfın faaliyetleri ve camia ile alakalı haberlerin olduğu bir sitedir. Bazı fikhî içerikli yazılar fetva taramasında çıkabilmektedir.⁴⁸ *İsmailğa.net* ise fetva ve çeşitli konularda bilgi ve dini sohbet içerikleri üzerine kurulu bir sitedir. Farklı başlıklar altında tasnif edilmiş video fetva arşivine sahiptir. Yazılı fetva sayısı sınırlıdır. Sitede sadece 13 yazılı fetva yer almaktadır.⁴⁹ Site üzerinden yeni soru sormak için bağlantının yanı sıra fetva için iletişim numarası da mevcuttur.

Sistani (sistani.org): Seyyid Ali Hüseyini Sistani'nin bürosunun resmî sitesi olduğu belirtilmektedir.⁵⁰ Site farklı konularda soru arşivine, yazılara ve kitap erişimine sahiptir. Sitenin Farsça, Arapça, Urduca, İngilizce, Azeri Türkçesi, Türkçe ve Fransızca dillerde versiyonu vardır.

45 Fetava (FTV), “Fetva Usulü” (Erişim 12 Ocak 2026).

46 Fetvahane (FH), “Hakkımızda” (Erişim 11 Ocak 2026).

47 Huzurlu Gönüller Eğitim Vakfı (HGEV), “Hakkımızda” (Erişim 12 Ocak 2026).

48 İsmailağa Resmî İnternet Sitesi (İSR), “Hakkımızda” (05 Haziran 2017).

49 İsmailağa (İS), “Yazılı Fetvalar Video ve Makaleleri” (Erişim 12 Ocak 2026).

50 Sistani (SİS), “Ana Sayfa” (Erişim 12 Ocak 2026).

2.2.3. Genel İçerikli İslâmi Portallar

Bu gruptaki siteler yalnızca fetva üretmek amacıyla değil; geniş kapsamlı dinî bilgi, kültür ve yaşam içeriği sunmak üzere tasarlanmıştır. Fetvalar bu geniş içerik havuzunun bir parçası olarak yer almaktadır.

Dinimiz İslâm (dinimizİslâm.com): Türkiye Gazetesi, Hakikat Kitabevi, TGRT grubu ile irtibatlı dini içerikler üreten çok amaçlı bir platformdur. Osman Ünlü imzası taşıyan site hakkındaki “Açıklama” yazısı, “Ehl-i Sünnet” vurgusu taşımakta ve sitenin içeriklerinin “Ehl-i Sünnet kaynaklarına dayandığını” belirtmektedir.⁵¹ Sitenin içeriğinde; kitaplar, sesli ve görüntülü yayınlar, şiirler ve dini soru-cevaplar yer almaktadır. Site 7 farklı dilde yayın yapmaktadır. Sorular ansiklopedik bir tarzda uzun uzadıya cevaplanmakta yer yer metin içi dipnot ile kaynak gösterilmektedir. Sitede bağlantı linki üzerinden yeni sorular sormak ya da arşivde mevcut sorular arasında tarama yapmak mümkündür.

Sorularla İslâmiyet (sorularlaİslâmiyet.com): Dijital alanda 2003 gibi erken bir zamanda yayın hayatına başlayan platform, Türkiye’nin en eski ve hacim bakımından en büyük dijital İslâmi soru-cevap portallarından biridir. Sadece fikhî fetvalar değil; tefsir, hadis, akâid ve siyer gibi alanları da kapsayan geniş bir veri tabanına sahiptir. Özellikle ateizm, deizm gibi akımlardan gelen inanç eksenli sorulara kelami cevaplar verme motivasyonu yüksektir. Site; sesli, görüntülü ve yazılı olmak üzere pek çok içerik ve kitaba ev sahipliği yapmaktadır. Sitede yer alan bilgilere göre, sorular “ilahiyatçılardan oluşan bir editör grubu” tarafından incelenmekte; teknik veya derinlikli meseleler ilgili alanın uzmanı olan akademisyenlere danışılmaktadır. Cevaplarda genellikle klasik kaynaklara atıf yapılmakta, delillendirilmiş, izah edici, ikna edici bir üslup benimsenmektedir.⁵²

İslâm ve İhsan (İslâmveİhsan.com): Erkam Medya bünyesinde bulunan, tasavvufî yönüyle dikkat çeken, geniş dini ve kültürel içeriğe sahip kapsamlı bir platformdur. İlmihal bilgileri ve fetva içeriği açısından da oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Sorular cevaplanırken fikhî yönün yanı sıra tasavvufî açıdan da işlenmektedir. Cevaplar video içerikler ile desteklenmekte ilgili alt konulara yönlendirmeler yapılmaktadır.⁵³

İslâm-tr: Kitapların, belirli kavramlar çerçevesinde kaleme alınmış yazıların ve video içeriklerin yer aldığı forum tabanlı bir dijital platformdur. Sitede bulunan soru-cevap bölümünde yöneltilen sorulara hem site yöneticileri tarafından cevaplar verilmekte hem de üyelerin katılımıyla tartışmalar yürütülmektedir. Platform, Klasik anlamda bir fetva mecrasından ziyade, dinî meselelerin etkile-

51 Dinimiz İslâm (Dİ), “Açıklama” (Erişim 12 Ocak 2026).

52 Sorularla İslâmiyet (Sİ), “Hakkımızda” (18 Mayıs 2012).

53 İslâm ve İhsan (İİ), “Hakkımızda” (Erişim 12 Ocak 2026).

şimli biçimde ele alındığı tartışma zemini de sunan bir forumdur. Site, özellikle “tevhid”, “tağut” ve “cihad” gibi kavramlar etrafında şekillenen içerikleri ve bu kavramsal çerçevede oluşturulmuş kütüphanesiyle de dikkat çekmektedir.⁵⁴

Fikriyat (Fikriyat.com): Turkuvaz Haberleşme ve Yayıncılık A. Ş. bünyesinde yayın yapan; fikir, düşünce, kültür sanat, edebiyat, akademi, sinema, ilahiyat, gündem, İslâm gibi farklı kategorilerde içerik sunan bir kültür portalıdır. Fetva niteliği taşıyan içerikler Vav TV’de yer alan fetva programlarının dökümünden ya da DİYK fetvaları gibi kaynaklardan yapılan alıntılardan oluşmaktadır.⁵⁵

2.2.4. Fetva Odaklı Özel Girişimler ve Diğer Platformlar

Bu grupta, yukarıdaki kategorilere doğrudan girmeyen; derleme, çeviri, forum veya otomasyon temelli yapılar bulunmaktadır.

eFetva.com: Temel veri tabanı olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2018 yılında yayımladığı Fetvalar Kitabı’nı kullanan yapay zekâ desteğiyle çalışan bir fetva otomasyonu asistanıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı ile herhangi bir kurumsal bağı bulunmayan, tamamen özel bir girişimdir. Platform yapay zekâ algoritmalarının hata yapma ihtimalini ve içeriklerden dolayı Diyanet’in herhangi bir sorumluluk kabul etmediğini beyan ederek hizmet vermektedir.⁵⁶

Fetva.com: Alıntı fetvaları paylaştan bu site sistematik fetva üreten bir platform değildir. Sitede farklı başlıklar altında derlenmiş kısa içerikli fetvalar vardır. Fetvalar Fatih Kalender ismine nispet edilmektedir.⁵⁷

Sahih Hadisler (sahihhadisler.com): Sitede yer alan içerikler dikkate alındığında “Kur’an” ve “Sünnet” vurgusunun yanı sıra “tağut”, “cihad” gibi kavramsal başlıkların öne çıktığı görülmektedir. Site, farklı başlıklar altında sınıflandırılmış pek çok genel dini içeriğin yanı sıra fetva olarak değerlendirilebilecek soru-cevaplar da barındırmaktadır.⁵⁸

Ticaret İlmihali (ticaretilmihali.com): Sitede yer alan bilgilere göre “dinî hassasiyete sahip iş insanlarının ticari hayatta karşılaştıkları güncel meseleleri ele almak amacıyla” Sakarya Üniversitesi İslâm Ekonomisi ve Finansı Uygulama ve Araştırma Merkezi bünyesinde görev yapan akademisyenler tarafından kurulmuş tematik bir dijital platformdur. Site, “TÜBİTAK tarafından desteklenen ve muhafazakâr iş çevrelerinin karşılaştığı fikhî problemlerin tespiti ile bu problemlere yönelik akademik çözümlerin dijital ortamda sunulmasını hedefleyen bir araş-

54 İslâm-tr (İST), “Ana Sayfa” (Erişim 12 Ocak 2026).

55 Fikriyat (FKR), “Sıkça Sorulan Sorular” (Erişim 12 Ocak 2026).

56 eFetva (EF), “Ana Sayfa” (Erişim 12 Ocak 2026).

57 Fetva (FETVA), “Ana Sayfa” (Erişim 12 Ocak 2026).

58 Sahih Hadisler (SH), “Ana Sayfa” (Erişim 12 Ocak 2026).

tırma projesinin çıktısı” olarak yapılandırılmıştır. Platformda yer alan fetva ve değerlendirmelerde, İslâm iktisadı ve finansı alanında faaliyet gösteren ulusal ve uluslararası fetva heyetlerinin kararları ile kurumsal fetva standartlarına öncelik verildiği; bireysel fakih görüşlerinin ise ikincil düzeyde ele alındığı belirtilmektedir. Bu yönüyle site, genel fetva üretiminden ziyade ticari ve ekonomik fıkıh alanına odaklanan, akademik olan, uzmanlaşmış bir dijital fetva ve danışmanlık mecrası niteliği taşımaktadır. Sitede tasnif edilmiş mevcut fetvalara erişim ve yeni soru sorma bağlantısı vardır.⁵⁹

Rihle Kitap: Esas itibarıyla bir kitap satış ve kültür sitesi olmakla birlikte, blog bölümünde yayımlanan dinî, ilmî, kültürel ve fikhî içerikler sebebiyle yapılan taramalarda fetva ve dinî bilgi alanıyla ilişkili bir platform olarak görünürlük kazanmıştır.⁶⁰

Ebubekirsifil.com: Ebubekir Sifil’in şahsî sitesidir. Kendi yaptığı akademik ve ilmi çalışmaları, köşe yazılarını yayınladığı bir platformdur.⁶¹

Keremönder.com: Kerem Önder’in kendi şahsi sitesidir. Kendine ait yazıları, vaazları, şiirleri yayınlamasının yanı sıra fetva bölümü de vardır. Fetvalara kısa cevaplar vermekte yer yer klasik kaynaklara atıflar yapmaktadır.⁶²

Sonuç

Bu çalışma Türkiye’de dijital ortamda fetva ihtiyaçlarının hangi mecralar üzerinden gerçekleştiğini, bu mecraların tanıtım ve tasnifini yapmayı amaçlamıştır. Mevcut durumun klasik fetva âdâbı açısından barındırdığı risk ve imkanlara da değinilecektir. Dijital mecralarda yapılan araştırmalar ve değerlendirmeler neticesinde aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. İnternet arama motorları üzerinden fetva arayan bir kullanıcının ilmî ve kurumsal niteliği birbirinden oldukça farklı çok sayıda platformla aynı anda karşılaştığı görülmektedir. Bu durum dijital fetva alanında sunucu çeşitliliği bulunduğunu göstermektedir. Ancak bu çeşitliliğe aynı anda muhatap olmak müsteftî açısından sahil bir tercih güçlüğü doğurabilir.

2. Dijital ortamda fetva görünürlüğünün klasik usulde belirtilen ilmî ehliyet ve güven ölçütüyle tamamen paralel olmayıp; arama motoru algoritmaları ve platformların dijital etkinliği gibi farklı faktörlerle şekillendiği görülmektedir. Dolayısıyla ilmî yetkinlik ile dijital görünürlük arasında tam bir örtüşme bulunmadığı söylenebilir.

59 Ticaret İlmihali (Tİ), “Ana Sayfa” (Erişim 12 Ocak 2026).

60 Rihle Kitap (RK), “Ana Sayfa” (Erişim 12 Ocak 2026).

61 Ebubekir Sifil (SİFİL), “Ebubekir Sifil Kimdir?” (Erişim 12 Ocak 2026).

62 Kerem Önder Resmî Sitesi (KÖ), “Kerem Önder Kimdir?” (Erişim 12 Ocak 2026).

3. Dijital fetva ortamında müsteftinin karşısına çıkan görüşler arasında seçici bir konuma yerleşmesi söz konusu olabilmektedir. Fetvanın bağlayıcı bir yönlendirme değil de tercih edilebilir bir bilgi türü olarak algılanma ihtimali gündeme gelmekte; müstefti tahyîr ve telfik riskiyle karşı karşıya gelebilmektedir. Bu durum, klasik literatürde tavsiye edilen “ehil olana tabi olma” ilkesiyle çelişmektedir.

4. Dijital fetva mecralarının fetvaya erişimi kolaylaştırdığı ve coğrafi engelleri büyük ölçüde ortadan kaldırdığı da göz ardı edilmemelidir. Dijital ortam fetva birikiminin arşivlenmesi ve geniş kitlelere ulaştırılması açısından önemli imkânlar sunmaktadır. Bu imkânların klasik fetva âdâbı ilkeleriyle daha uyumlu biçimde yapılandırılması hâlinde söz konusu riskleri azaltmak mümkün olabilir.

5. Bazı platformların fetva heyetlerine ve usullerine dair bilgileri verdiği, sorunun daha sağlıklı sorulmasına yardımcı olacak yönlendirmeler yaptığı ve cevap esnasında delillendirme ve atıflara yer verdiği görülmektedir. Bu tür uygulamaların standartlaşması ve daha yaygın hâle gelmesi faydalı olacaktır.

Son olarak bu alanda yapılabilecek çalışmalara dair bazı tavsiyelerde bulunulabilir: Yapılan araştırma dijital ekosistemde pek çok sitenin yanı sıra video içeriklerin de arama sonuçlarında geniş yer kapladığını göstermektedir. Hatta bu, yazılı fetva sitelerinin görünürliğini ikinci plana bırakacak seviyelere ulaşabilmektedir. Bu durum kullanıcıların fetva arayışlarında video temelli içeriklere de yöneliyor olabileceğine işaret etmektedir. Bu video içeriklerin ise ağırlıklı olarak YouTube platformunda toplandığı görülmektedir. Gelecek çalışmalarda bu alanın da araştırmaya dahil edilmesi faydalı olabilir.

Yine gelecek çalışmalarda dijital fetvaların doğurduğu imkân ve riskleri test edecek, müsteftîlerin fetva tercih davranışları ve dijital fetvaların toplumdaki yansıma ve etkilerine yönelik saha çalışmaları yapılabilir. Ayrıca yapay zekâ destekli fetva uygulamalarının fikhî geçerliliği gibi konuların müstakil araştırmalara konu edilmesi de literatüre katkı sağlayabilir. İlerleyen çalışmalarda dijital fetva metinleri fıkıh usulü açısından da sistemli bir şekilde değerlendirilebilir. Bu kapsamda Türkiye’de faaliyet gösteren dijital fetva sitelerinden temsili bir örneklem seçilerek aynı veya benzer konu başlıklarına dair fetvalar karşılaştırmalı olarak incelenebilir. İncelemede fetvaların sunum biçimi, kısa ya da tafsili oluşu, soru-cevap dili, hedef kitlesi ve delillendirme düzeyi gibi farklı açılardan değerlendirilebilir. Aynı meselede verilen farklı hükümlerin; usûlî dayanaklar, delil öncelemesi, örf etkisi gibi hangi etkenlerden kaynaklandığı tespit edilebilir. Hükme varırken delil hiyerarşisinin ve klasik usûl mantığının ne ölçüde korunduğu analiz edilebilir. Böyle bir çalışma da dijital fetva alanında yöntem ve üslup yönelimlerini görünür kılar.

Ek:

Tablo 1: Sorular ve Sitelerin Görünürlük Durumu

SORU	Cevap Veren Siteler
1. Müzik dinlemek caiz mi? (Not: Yalnızca ilk sayfa; yoğun video içerikle karşılaşıldı.)	1. Diyanet Fetva 2. Fetva Meclisi 3. Sorularla İslâmiyet 4. İslâm ve İhsan 5. İslâm ve İhsan (tekrar) 6. Rihle Kitap
2. Zekât kimlere verilir? (Not: Sponsorlu bağış reklamları nedeniyle 2. sayfa da tarandı.)	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. İslâm ve İhsan 4. Dinimiz İslâm 5. Fetva Meclisi 6. Fetva Meclisi (tekrar) 7. İsmailağa
3. Nafaka farz mıdır? (Not: Yoğun video içerikle karşılaşıldı.)	1. İttihadul Ulema 2. Diyanet Fetva 3. Sorularla İslâmiyet 4. Fetva Meclisi
4. Mastürbasyon günah mı? (Not: İlk sayfada alakasız içerik yoğunluğu; 2-3. sayfalar tarandı.)	1. Sorularla İslâmiyet 2. Sahih Hadisler 3. Dinimiz İslâm 4. Fetva Meclisi 5. Islam.tr 6. İslâm ve İhsan 7. Fetva Kurulu 8. Kerem Önder
5. Kredi kartı caiz mi?	1. Fetva Meclisi 2. Sorularla İslâmiyet 3. Diyanet Fetva
6. Seferi ne zaman olunur?	1. Diyanet Fetva (1) 2. Diyanet Fetva (2) 3. Sorularla İslâmiyet 4. Fetva Meclisi 5. Dinimiz İslâm
7. Diş dolgusu abdeste engel mi?	1. Diyanet Fetva 2. Fetva Meclisi 3. Ebubekir Sifil
8. Oruçluyken kan vermek abdesti bozar mı?	1. Diyanet Fetva (1) 2. Diyanet Fetva (2)
9. Oruçluyken diş fırçalamak caiz mi?	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. Sistani

Tablo 1 (Devam): Sorular ve Sitelerin Görünürlük Durumu

SORU	Cevap Veren Siteler
10. Kadınlar namazda nasıl tesettüre uyar?	1. İslâm ve İhsan 2. Diyanet Fetva 3. Sorularla İslâmiyet (1) 4. Sorularla İslâmiyet (2)
11. Abdesti bozan şeyler nelerdir?	1. Dinimiz İslâm 2. Sorularla İslâmiyet 3. Sistani 4. İslâm ve İhsan 5. Sorularla İslâmiyet (Şafii)
12. Dini nikâh şart mıdır?	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. İslâmi Araştırmalar
13. Nişanlıyla yalnız kalmak caiz mi?	1. İslâm ve İhsan 2. Sorularla İslâmiyet (1) 3. İslâm-tr 4. Sorularla İslâmiyet (2) 5. HGEV Fetvalar
18. Kripto para caiz mi?	1. Diyanet Fetva 2. Fetva Meclisi 3. Sorularla İslâmiyet
19. Borsa caiz mi? (Not: Video içerik yoğunluğu nedeniyle 2. sayfa tarandı.)	1. Sorularla İslâmiyet 2. Diyanet Fetva 3. Dinimiz İslâm 4. Fetva Meclisi
20. Kasko caiz mi? (Not: Video içerik yoğunluğu nedeniyle 2. sayfa tarandı.)	1. Sorularla İslâmiyet 2. Fetva Meclisi 3. Diyanet Fetva 4. İslâm ve İhsan
21. Ev-araba alma sistemleri caiz mi? (Not: Çok sayıda video içerik elendi; yazılı fetvalar seçildi.)	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. Ticaret İlmi hali 4. Ebubekir Sifil 5. Fetva Meclisi 6. Fetva.net 7. Sorularla İslâmiyet (2)
22. İslâma göre kadın mirastan ne kadar alır? (Not: Alakasız içerikler sebebiyle 2. sayfa tarandı.)	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. İslâmi Araştırmalar 4. Sistani 5. Fetva.net

Tablo 1 (Devam): Sorular ve Sitelerin Görünürlük Durumu

SORU	Cevap Veren Siteler
23. Tütsü yakmak caiz midir?	1. Sorularla İslâmiyet 2. İslâm-tr
24. Doğum günü kutlamak caiz mi?	1. Fetva Meclisi (etiket) 2. Sahih Hadisler 3. Fetva Meclisi 4. Dinimiz İslâm 5. Kerem Önder
25. Köpek beslemek caiz mi?	1. Sorularla İslâmiyet 2. Fikriyat 3. İslâm ve İhsan 4. Fetva Meclisi
26. Organ bağışı caiz mi?	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. Fetva Meclisi
27. Tüp bebek caiz mi? (Not: Video yoğunluğu nedeniyle 2. sayfa tarandı.)	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. Fetva Meclisi 4. Dinimiz İslâm 5. İslâm ve İhsan
28. Saç ektirmek caiz mi?	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. Fetva Meclisi 4. İslâm-tr
29. TOKİ caiz mi? (Not: Video içerik yoğunluğu nedeniyle 2. sayfa tarandı.)	1. Fetva Meclisi 2. Sorularla İslâmiyet 3. İslâm ve İhsan
30. Kaş aldırma caiz mi?	1. Diyanet Fetva 2. Sorularla İslâmiyet 3. Fetva Meclisi 4. Sahih Hadisler 5. İslâm ve İhsan

KAYNAKÇA

- Atar, Fahrettin. “Fetva”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Aygül, Hasan Hüseyin vd. “Google Play Store’deki Türkiye Kaynaklı İslâmi Mobil Uygulamalar: Tematik Bir Analiz”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Haziran 2022), 251-278. <https://doi.org/10.21497/sefad.1128741>
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. sad. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Dİ, Dinimiz İslâm. “Açıklama”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://dinimizİslâm.com/detay.asp?Aid=13794>
- DİYK, Din İşleri Yüksek Kurulu. “Fetva Usulü”. Erişim 11 Ocak 2026. <https://kurul.diyanket.gov.tr/FetvaYontem>
- EF, eFetva. “Ana Sayfa”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://efetva.com/>
- Ergen, Yunus. “Religious Digital Creatives in Türkiye: A Research on the Axis of Algorithmic Authority”. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 46 (2024), 23-44. <https://doi.org/10.17829/turcom.1488194>
- FETVA, Fetva. “Ana Sayfa”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://www.fetva.com.tr/>
- FH, Fetvahane. “Hakkımızda”. Erişim 11 Ocak 2026. <https://fetvahane.org.tr/hakkimizda/>
- FK, Fetva Kurulu. “Fetva Kurulu”. Erişim 11 Ocak 2026. <https://fetvakurulu.com/html/fetva-kurulu-7>
- FK, Fetva Kurulu. “Fetva Yöntemi”. Erişim 11 Ocak 2026. <https://fetvakurulu.com/html/fetva-yontemi-9>
- FK, Fetva Kurulu. “Soru”. Erişim 11 Ocak 2026. <https://fetvakurulu.com/Soru>
- FKR, Fikriyat. “Sıkça Sorulan Sorular”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://www.fikriyat.com/sikca-sorulan-sorular>
- FM, Fetva Meclisi. “Fetva Sor”. Erişim 11 Ocak 2026. <https://fetvameclisi.com/fetva-sor>
- FN, Fetva Net. “Metodumuz”. Erişim 03 Mayıs 2026. <https://www.fetva.net/metodumuz>
- FTV, Fetava. “Fetva Usulü”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://fetava.org/fetva-usulu/>
- GOOG, Google. “Google Sıralama Sonuçlarını Nasıl Belirler?” Erişim 13 Ocak 2026. https://www.google.com/intl/tr_ALL/search/howsearchworks/how-search-works/ranking-results

- HGEV, Huzurlu Gönüller Eğitim Vakfı. “Hakkımızda”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://hgev.org.tr/hakkimizda/>
- Hosen, Nadirsyah. “Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling a Kiai”. *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. ed. Greg Fealy - Sally White. 159-173. Singapore: ISEAS Publishing, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *el-Ukûdü'd-Dürriyye fî Tenkîhi'l-Fetâvâ'l-Hâmidîyye*. thk. Muhammed Osman. 2 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman. *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Muvaffak Abdullah Abdülkadir. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- İİ, İslâm ve İhsan. “Hakkımızda”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://www.İslâmveih-san.com/sayfa/hakkimizda>
- İS, İsmailağa. “Yazılı Fetvalar Video ve Makaleleri”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://www.ismailaga.net/kategori/yazili-fetvalar>
- İSR, İsmailağa Resmî İnternet Sitesi. “Hakkımızda”. 05 Haziran 2017. Erişim 12 Ocak 2026. <https://www.ismailaga.org.tr/hakkimizda>
- İST, İslâm-tr. “Ana Sayfa”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://İslâm-tr.org/>
- Kandemir, Sibel - Toprak, Hicret K. “Gençlerin Dinî Referans Dünyası ve Dijital Medya”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (2023), 557-590. <https://doi.org/10.33227/auifd.1320301>
- KÖ, Kerem Önder Resmî Sitesi. “Kerem Önder Kimdir?” Erişim 12 Ocak 2026. <https://keremonder.com/>
- MAK Danışmanlık. *Türkiye’de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı Araştırması*. Araştırma Raporu. Ankara: ARGEDER Düşünce Enstitüsü, 2017. <https://www.makdanismanlik.org>
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref. *Âdâbü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1988.
- RK, Rihle Kitap. “Ana Sayfa”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://rihlekitap.com/>
- SH, Sahih Hadisler. “Ana Sayfa”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://www.sahihhadisler.com/>
- Sİ, Sorularla İslâmiyet. “Hakkımızda”. 18 Mayıs 2012. Erişim 12 Ocak 2026. <https://sorularlaİslâmiyet.com/sayfa/hakkimizda>
- SİFİL, Ebubekir Sifil. “Ebubekir Sifil Kimdir?” Erişim 12 Ocak 2026. <https://ebubekirsifil.com/ebubekir-sifil-hakkinda-kimdir/>

- SİS, Sistani. “Ana Sayfa”. Erişim 12 Ocak 2026. [https://doi.org/10.51528/k7auifd.1521408](https://www.sistani.org/turkish/Şutanrıkulu, Gülreyhan. “Dijital Çağda Medya, Din ve Dindarlık: Derleme”. <i>Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 11/2 (Aralık 2024), 979-1017. <a href=)
- Tİ, Ticaret İlmihali. “Ana Sayfa”. Erişim 12 Ocak 2026. <https://www.ticaretilmihali.com/hakkimizda>
- Türcan, Talip vd. *İslâm Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Ülev, Salih. “Dindar Tüccar Kime Fetva Sorar: Diyanete mi, Yakın Çevresine mi?” İSEFAM. 23 Temmuz 2025. Erişim 04 Mayıs 2026. <https://isefam.sakarya.edu.tr/dindar-tuccar-kime-fetva-sorar-diyane-mi-yakin-cevresi-ne-mi/>
- Varol, Seher. *Lise Öğrencilerinin Din Algısı Üzerinde Sosyal Medyanın Rolü (Ordu/Altınordu Örneği)*. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâblı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Yaman, Ahmet. “T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun Fetva Yöntemi”. *el-Mecelletü’l-İlmiyyetü’l-Muhakkeme li-Riyâseti’ş-Şuûni’d-Dîniyyeti’t-Türkiyye* I/1 (2019), 62-98.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu araştırma etik kurul izni gerektirecek bir yöntem ile tasarlanmamıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlık sürecinde Gemini yapay zekâ dili modeli; yalnızca yazım hatalarının denetimi, dil bilgisi kontrolü ve şekilsel kurallara (İSNAD vb.) uygunluk incelemesi amacıyla yardımcı bir araç olarak kullanılmıştır. Çalışmanın fıkirsal özü, verilerin analizi, yorumlanması ve tüm özgün içeriği yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ile akademik etik ilkelere uygun olarak üretilmiştir.

Fıkıhî Konularda Hz. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler

Hümeýra KOÇ

Orcid ID: 0000-0002-5273-0588

Doktora Öğrencisi | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: humeyra_koc23@erdogan.edu.tr

Giriş

İslâm tarihi boyunca farklı ilim dallarında pek çok önemli kadın şahsiyet yetişmiştir. Bunlardan İslâm tarihi, hadis, tefsir ve fıkıh gibi alanların tümünde etkili olanı şüphesiz ki Hz. Âişe'dir (ö. 58/678). Bilhassa onun görüşleri ve fetvaları kendi döneminde başvuru kaynağı olduğu gibi kendinden sonraki ulema ve özelde fıkıhî ekoller için de kaynaklık teşkil etmiştir.

Hz. Âişe hadis, tefsir, fıkıh vb. ilimlerdeki engin bilgisiyle pek çok sahabînin görüşlerini tashih etmiştir. Bununla birlikte ictihad ehliyeti olduğundan kendisi de ictihadlarda bulunmuştur. Bazı ictihadlarında çoğunluktan ayrı düşmüş, buna bağlı olarak sahabenin ve sonraki ulemanın da ona muhalefeti söz konusu olmuştur. Hz. Âişe'ye yapılan muhalefetin ortaya konulması ona bütüncül bir prototip çizme açısından önem taşımakta ve bu çalışmanın da konusunu oluşturmaktadır.

Çalışmada fıkıhî konularda Hz. Âişe'ye yapılan eleştirilerin Hz. Âişe ve ona muhalefet edenler açısından incelenmesi ve her iki tarafın delillerinin ortaya konulması amaçlanmıştır ve Hz. Âişe'nin tenkit edilen görüşlerinin günümüzde uyulama alanının olup olmadığının tespiti yapılmaya çalışılmıştır.

Hz. Âişe'nin fıkıhî kişiliği ve kendisine yöneltilen eleştirilerden temsil gücü yüksek dört tanesi bu makalenin konusu edilmiştir. Bunlar: “Veledizinin imamlığında bir beis görmemesi”, “İhramda kısa pantolon giyilmesini câiz görmesi”, “Kadının mahremsiz seyahat etmesini câiz görmesi”, “Ölüm iddeti bekleyen kadının iddetini dilediği yerde tamamlayabileceği görüşü”.

Çalışmanın planı; Hz. Âişe'nin görüşü ve delilleri, Hz. Âişe'nin görüşüne tabi olanlar ve Hz. Âişe'ye muhalefet edenler ve delilleri etrafında şekillenmiştir. Ona muhalif görüşler sahabe, tabiin ve dört mezhep çerçevesinde ele alınmış ve

her konunun sonunda bir değerlendirme bölümü yer almıştır. Ayrıca çalışmada nitel araştırma ve doküman analizi yöntemi kullanılmış olup konuyla ilgili kaynaklar okunmuş, incelenmiş, gerekli analiz ve sentezler yapılmıştır.

Çalışmanın kaynaklarına gelince, Hz. Âişe'nin görüşleri için en önemli başvuru kaynağı Saîd Faîz ed-Dahîl'in *Mevsû'âtu fikhî Âişetü ümmü'l-müminîn hayâtuhâ ve fikhuhâ'* adlı eseri ve hadis kitapları olmuştur. Bazı makalelerde de Hz. Âişe'ye yapılan fikhî eleştirilerin münferit olarak işlendiği görülmektedir. Fakat literatür açısından özellikle fıkıh alanında Hz. Âişe'ye yapılan eleştirilerin bir araya toplandığı bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışma ile Hz. Âişe'ye yapılan fikhî eleştirilerin öne çıkanları bir araya toplanıp, hem Hz. Âişe'nin hem karşı görüştekilerin delilleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu vesileyle fıkıh tarihine dair kimi tartışmalar yeniden gündeme getirilerek bu alanda yapılan başka çalışmalara zemin oluşturması hedeflenmiştir.

1. Hz. Âişe'nin Fikhî Kişiliği

Hız. Âişe'nin fikhî bilgisi ve derin kavrayışı vakıf olduğu diğerk ilimlerin-deki bilgisinden daha az değıldir. Zira o Hız. Peygamber'den tevarüs eden ilmi ve fetva verdiğı fikhî meseleler sebebiyle sahabenin müçtehitlerinin büyüklerinden kabul edilir.² İlmi birikimi sahabe ve tabiin tarafından kabul görmüştür.³ Hız. Ömer (ö. 23/644), Hız. Ali (ö. 40/661), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Zeyd b. Sabit (ö. 45/665 [?]), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ile birlikte Müminlerin annesi Hız. Âişe Medine'nin en çok fetva veren yedi fakihinden biridir.⁴ Sahabe döneminde çok fazla fetva verilmediğı düşünöldüğünde Hız. Âişe'nin sahabe içindeki rolü daha iyi anlaşılır.⁵

Sahabenin ve tabiinin büyükleri Hız. Âişe'den çeşitli konularda fetva istemişler, Hız. Âişe de onlara fetva vermiştir.⁶ Öyle ki kendi döneminde hakem ve müracaat kaynağı konumunda olmuştur. Ebû Musa sahabenin ihtilafa düştükleri konuları Hız. Âişe'ye sorduklarını ve sordukları konuda mutlaka onda bir bilgi bulduklarını; Kûfe fukahasından Mesruk feraiz ilmindeki derinliğı sebebiyle sahabenin önde gelenlerinin ona danıştığını; Ebû Seleme b. Abdurrahman Hız. Peygamber'in sünnetlerini en iyi bilen, bir soru sorulduğunda görüşlerinde ondan

1 Saîd Faîz ed-Dahîl, *Mevsû'âtu fikhî Âişetü ümmü'l-müminîn hayâtuhâ ve fikhuhâ'* (Beyrut: Darü'n-Nefais, 1989/1409).

2 Dahîl, *Mevsû'âtu fikhî Âişetü ümmü'l-müminîn*, 87.

3 Muhammed Accac el-Hatip, *es-Sünnetu kable'l-tedvin*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1383/1963) 474-475; Hülya Küçük, "Hz. Aîşe (R.A)", *Mehir* (Yaz, 1998), 112.

4 Abdulkirim Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1995), 204.

5 Zeydan, *İslâm Hukukuna Giriş*, 204; Küçük, "Hz. Aîşe (R.A)", 112.

6 Hatip, *es-Sünnetu kable'l-tedvin*, 474-475; Dahîl, *Mevsû'âtu fikhî Âişetü ümmü'l-müminîn*, 87.

daha fakih, ayetlerin nüzul sebebini ve farzları ondan daha iyi bilen kimse olmadığına nakletmektedir.⁷

Hız. Âişe Hz. Ebûbekir (ö. 13/634), Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafet dönemlerinde müstakil olarak fetva vermiş ve bu fetva faaliyetini vefat edinceye kadar sürdürmüştür. Bu kapsamda Hz. Peygamber'den sonra sahabenin büyükleri Hz. Âişe'ye haber göndermiş ve sünnetleri sormuş, Hz. Âişe de bunları onlara aktarmıştır.⁸

Hız. Âişe sadece Peygamber'den gördüğünü, duyduğunu aktarmakla kalmamış bilakis o Yüce Allah'ın kitabında ve Hz. Peygamber'in sünnetinde açık bir şekilde bulunmayan meseleler hakkında da ictihadda bulunmuştur.⁹ Hadislerden çeşitli yöntemler kullanarak yeni hükümler istinbat etmiştir. Fıkhi meselelerin çözümünde ulaştığı sonuçlar ve takip ettiği yöntem itibarıyla önemli bir şahsiyet olmuştur. Hız. Âişe dini hükümlerin gayelerini anlama hususunda da ön plana çıkmıştır.¹⁰ Buradan hareketle dirayet ve rivayet ilminin şahsında birleştiği müşahade edilmektedir.¹¹ Nitekim Atâ (ö.114/732) onun için şöyle demiştir: “Hz. Âişe insanların geneli içerisinde en fakihi ve rey bakımından en iyisi idi.”¹² Yine Ebû Ömer İbn Abdilber (ö. 463/1070) de şöyle demiştir: “O, şu üç ilimde asrının tek (otoritesi) idi: Fıkıh, tıp ve şiir.” İmam Zührî (ö. 124/741) de Hz. Âişe'nin ilminin seviyesini anlatmak için şöyle demiş: “Şayet bütün insanların ilmi toplansa, sonra da Hz. Peygamber'in eşlerinin ilmi de toplansa, Hz. Âişe'nin ilmi onlarınkinden daha geniş olurdu.”¹³ Hız. Âişe'nin ilminin büyüklüğüne dair bunlar ve benzerleri gibi pek çok rivayet gelmiştir.

Hız. Âişe'nin fevkalade bir ilmi yeteneğe sahip olduğu ve anlamadığı mevzuları anlayıncaya kadar Hz. Peygamber'e sorduğu bilinmektedir. O, ilim öğrenmeye meraklı olmakla birlikte bilmediklerini sorma konusunda çekingen davranmayan Ensar kadınlarını da takdir etmiştir. Nitekim onun Ensar kadınları hakkındaki şu sözü bunu destekler mahiyettedir: “Ensar kadınları ne iyi kadınlardır. Hayâları, dinlerini öğrenmek için kendilerini soru sormaktan alıkoymadı.”¹⁴

7 İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri, *et-Tabakatü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1433/2012), 2/286.

8 İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-kübra*, 2/286.

9 Dahil, *Mevsû'âtu fıkhi Âişetü'ümmü'l-müminin*, 87.

10 Mustafa Fayda, “Âişe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/204.

11 Dahil, *Mevsû'âtu fıkhi Âişetü'ümmü'l-müminin*, 88.

12 Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-İcabe li-iradi ma istedrekethu Âişe ale's-sahabe* (Beyrut: Mektebetü'l-İsamiyye, 1420/2000), 61.

13 Zerkeşî, *el-İcabe*, 61-62.

14 Hatip, *es-Sünnetu kable't-tedvin*, 54, 64; Küçük, “Hz. Aişe (R.A)”, 112.

Hız. Âişe'nin Hız. Peygamber hayatta iken başlamış olan ilmi faaliyetleri onun vefatından sonra da devam etmiştir. Onun evi Hız. Peygamber'in vefatından sonra küçük-büyük, kadın-erkek herkesin sorularını sorduğu, sohbetini dinlediği bir ilim irfan yuvası olmuştur. Bilhassa kadınların eğitimiyle ciddi şekilde meşgul olmasıyla pek çok kadın öğrencisi olmuştur. Bu öğrenciler ondan ders dinlemiş ve hadis nakletmişlerdir. Hız. Âişe'nin bu eğitim-öğretim faaliyetlerinin İslâmi ilimlerin temellerinin atılmasında, hadis ve fıkıh alanlarında Medine ekolünün gelişmesinde oldukça katkısı olmuştur.¹⁵

2. Fıkhi Konularda Hız. Âişe'ye Yöneltilen Eleştiriler

Hız. Âişe'nin sahabenin çoğunluğunun muhalefet ettiği bazı görüşlerinin olduğu ve Hız. Âişe'nin bu hususta sahabe ve sonraki âlimler tarafından eleştirildiği belirtilmişti.¹⁶ Aşağıda Hız. Âişe'ye ait muhalefet edilen bazı görüşler her iki tarafın görüşleri ve delilleri açısından ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1. Velelizinin İmamlığında Bir Beis Görmemesi

Velelizinin namazda imametinin mutlak surette yasak ya da geçersiz olduğuna dair fukaha arasında beyan edilen bir görüş mevcut değildir. Fakat velelizinin namazda imametinde hiçbir beis görmeyenler ve bunu mekruh görenler vardır.

İmamet fazilet makamı olarak görüldüğünden dolayı fukaha arasında velelizinin imamlığını hoş karşılamayanlar olmuştur.¹⁷ Bununla birlikte kiraati ve fikhî en iyi bilen kimselerin imam olması gerektiği hususunda fukaha arasında bir ihtilaf yoktur.¹⁸

2.1.1. Hız. Âişe'nin Görüşü ve Delilleri

Namaza imamet hususunda Hız. Âişe velelizina olan birisi ile diğer kimseler arasında bir ayrım yapmaz. Ona göre kişinin sırf velelizina olması imameti için bir eksiklik teşkil etmez. Aksine Kur'an-ı Kerim'i iyi okumak ve Allah'ın şeriatini derinlemesine bilmek imamette tercih sebebidir.¹⁹ Hız. Âişe'ye velelizinadan sorulduğunda, O "Anne-babasının günahından onun üzerine bir şey yoktur."

15 Fayda, "Âişe", 2/204.

16 Dahil, *Mevsû'atu fıkhi Âişetü ümmü'l-müminîn*, 87.

17 Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1973), 1/66.

18 Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî (İbn Kudâme), *el-Muğni meâ Şerhu'l-kebir ala metni'l Mukni'*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2/412.

19 Dahil, *Mevsû'atu fıkhi Âişetü ümmü'l-müminîn*, 538.

demiş ve “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez”²⁰ ayetiyle cevap vermiştir.²¹

Hz. Âişe’nin veledizinin imam olmasında herhangi bir sakınca olmadığına dair delilleri şunlardır: Birincisi, “Cemaata Kur’ân’ı en iyi bilen ve okuyanları imam olsun. Kur’ân bilgisinde eşit iseler, sünneti en iyi bilen; eğer sünnet bilgisinde de denk olurlarsa, önce hicret etmiş olan; hicret etmekte de aynı iseler, yaşça en büyükleri imam olsun.”²² hadisidir. Burada görüldüğü gibi Hz. Peygamber imamete ehil olmak için Müslümanlardan kimin oğlu olduğuna bakılmaksızın Kur’ân-ı Kerîm’i iyi okuma, sünneti iyi bilme, hicrette öncelik gibi kriterler belirlemiştir.

Bu hususta Hz. Âişe’nin ikinci delili Hz. Ebû Hureyre’nin “Veledizina üç kişinin en şerlisidir” şeklinde rivayet ettiği hadisin aslının öyle olmadığına dair açıklamasıdır:

“Allah (c.c.) Ebû Hureyre’ye rahmet etsin. Yanlış duymuş ve kötü cevap vermiş. Hadis-i şerif ‘veledizina üç kişinin en şerlisidir’ sözüne dayanmıyor. Münafıklardan bir adam Hz. Peygamber’e (s.a.v) eziyet ediyordu. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ‘Beni falana karşı kim mazur görecektir?’ buyurması üzerine ‘Ya Resulullah, üstelik o veledizindir.’ denildi. Bunu üzerine o (s.a.v.) ‘O üç kişinin en şerlisidir’ buyurdu.”²³

Hz. Âişe burada hadisin amacının veledizinin insanlar arasındaki konumunu yermek olmadığını beyan etmiş ve Hz. Peygamber’in bu sözü ne için söylediğini açıklayarak durumu izah etmiştir.

Hz. Âişe üçüncü olarak “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez.”²⁴ ayetini delil getirerek veledizinin anne-babasının günahından dolayı sorumlu tutulamayacağını belirtmiştir.

2.1.2. Fukahadan Hz. Âişe’ye Tabi Olanlar ve Delilleri

Namaza imamette veledizina ile başkaları arasında fark olmadığı hususunda fukahadan pek çok kimse Hz. Âişe’nin görüşüne tabi olmuştur. Bunlar, Süleyman b. Musa, İbrahim en-Nehaî (ö. 96/ 714), Hasan Basrî (ö. 110/ 728), Atâ, Zührî, Amr b. Dînâr (ö. 126/ 744 [?]), Servî (ö. 161/ 778), Evzâî (ö. 157/ 774),

20 Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), el-En’am 6/164.

21 Ebû Bekr Abdullah bin Muhammed Ebû Şeybe el-Abbasi el-Kufî, *el-Musannef li-ibn Ebî Şeybe*, thk. Muhammed Avvame (Beyrut: Dâru’l-Kurtuba, 1467/2006), “Salat”, 479 (No. 6151).

22 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni (İbn Mâce), *Sünen-ü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdulkadi (Riyad: Mektebetü’l- Maarif, ts.), “İkametü’s-Salât ve’s-Sünneti Fihâ”, 43 (No. 980).

23 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el- Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), “Eymân”, 30 (No. 19991).

24 el-En’am 6/164.

Şu'be (ö. 160/ 776), İshak, Davud b. Munzir, el-Hâris, ve el-Uklî'dir.²⁵ Ayrıca Hanbelîlerin bu husustaki görüşü de Hz. Âişe'ye mutabıktır.²⁶ Dolayısıyla Hanbelîler eğer dini sağlam ve salih bir kimse ise veledizinin imamlık yapmasında bir beis görmezler.²⁷ Hanbelîler bu görüşlerini “Üç kişi bir araya geldiğinde, onlardan biri imam olsun, en iyi okuyan imamete en layık olandır.”²⁸ hadisine ve ayrıca “Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır”²⁹ ayetine dayandırmaktadırlar.³⁰ Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel'e göre de Kur'ân-ı Kerîm'i iyi okuyan imamette öncelikli tercih sebebidir.³¹

2.1.3. Fukahadan Hz. Âişe'ye Muhalefet Edenler ve Delilleri

Ebû Hureyre, Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/ 720), Mücahid (ö. 103/ 701) Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadis sebebiyle veledizinin imametini mekruh görürler.³² Mücahid “Veledizinin imametinden ve nemimenin (iftiracının) arkadaşlığından hoşlanmam.” demiştir.³³ Ayrıca Ömer b. Abdülazîz'in babası bilinmeyen kimseyi imamlıktan nehyetiği aktarılmaktadır.³⁴

Bu hususta mezheplerin görüşlerine gelince Hanefîler imamlıkta ehliyet sıralamasını sünneti en iyi bilen sonra en iyi okuyan sonra en takva sahibi olan kimse olarak görürler. Ebû Yusuf'tan gelen bir rivayete göre imamlığa en ehliyetli kimse en iyi okuyandır.³⁵ Esasında Hanefîler veledizinin imametini câiz görürler ancak bir başkası daha evla ve daha sevgilidir. Hanefîlerin bu husustaki delili Mekhul'un (ö. 112/730) Ebû Hureyre'den “Her emirle beraber cihad edilir. Her imamın peşinde namaz kılınır. Her cenaze üzerine namaz kılınır”³⁶ rivayeti-
dir.³⁷

25 İbn Ebî Şeybe, “Salat”, 479 (No. 6142, 6143, 6145, 6147, 6148, 6149); İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/475; el-İmam Muhyiddin en-Nevevî, *Mecmû' şerhi'l-Mühezzebe*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1438/2017), 5/279; Dahil, *Mevsû'âtu fikhi Âişetü ümmü'l-müminin*, 538-539.

26 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/475.

27 Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddin Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2009, 1/547.

28 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi, *Sahîh-u Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nezir ve Muhammed Faryabi (Riyad: Dâru'l-Taybe, 1427/2006), “Mesacid”, 53 (No. 672).

29 el-Hucurât 49/13.

30 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/475-476; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 1/572.

31 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/412.

32 Dahil, *Mevsû'âtu fikhi Âişetü ümmü'l-müminin*, 540.

33 İbn Ebî Şeybe, “Salat”, 480 (No. 6153).

34 İbn Ebî Şeybe, “Salat”, 480 (No. 6152).

35 Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/89.

36 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, thk. Ebû Ubade Meşhur b. Hasan Âl-i Selman (Riyad: Mektebetü'l- Maarif, ts.), “Cihad”, 35 (No. 2533).

37 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitab el-Mebsût li-Şemseddin es-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1978), 1/40.

İmam Şâfiî babası bilinmeyen kimsenin imamet makamında bulunmasını mekruh görmüştür. Çünkü imamet fazilet mahallidir. Bununla birlikte veledizina imam olsa arkasında namaz kılanlara da sevap verilir. Namazı kıldırdığı için ona da sevap verilir.³⁸ Şâfiîler veledizinin kendisi gibilere imamlık etmesini câiz görmektedirler.³⁹ Bununla birlikte bazı Şâfiî alimler veledizinin imamlığını mekruh görmüşlerdir.⁴⁰

İmam Mâlik veledizinin maaşlı imam olmasını mekruh görmektedir.⁴¹ Mâlikîlere göre veledizinin süreklilik arz etmeyecek şekilde imamlık yapmasında bir beis yoktur.⁴²

2.1.4. Değerlendirme

Dahil, Hz. Âişe ile ona muhalefet edenlerin görüş farklılığının sebebinin Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in "Veledizina üç kişinin en şerlisidir" hadisi hakkında daha fazla bilgi sahibi olması ve hadiste kastedileni açıklaması olduğunu belirtmektedir.⁴³ Sahabe arasında bu hadisin Ebû Hureyre'nin rivayetindeki gibi veledizinin yerilmesi şeklinde delil alınma durumu doğru olabilir ama kaynaklarda mezhep imamlarının ve önde gelen tabilerinin bilhassa bu hadisi delil aldığını gösteren bir bilgiye rastlanmamıştır.

Mezheplerin çoğunluğunun veledizinin imamlığını mekruh görmelerinin sebebi bu tür çocukların onlara eğitim verecek, terbiye edecek babalarının olmayışından dolayı genellikle cahil kalmalarından ve toplumun bu kimselere hoş bakmamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁴

2.2. İhramda Kısa Pantolon Giyilmesini Câiz Görmesi

İhram fikhî terim olarak, hacca veya umreye niyet eden kimsenin diğer zamanlarda yaptığı mubah işleri haccın veya umrenin rükünleri veya bütün adabı tamamlanana kadar kendine haram kılmasıdır. İhram süresi boyunca dikişli elbise giymeleri yasak olan erkeklerin bedenlerini örtmek için kullandıkları peştamal ve havlu gibi örtülere de ihram denilmektedir.⁴⁵ Dikişli elbise giymesi yasak oldu-

38 Şâfiî, *el-Ümm*, 1/166.

39 Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve edilletuhu* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1409/1989), 2/191; Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz el-Cezîrî, *Kitabu'l-fıkh ale'l-mezahibi'l-erbaa* (Kahire: Dâru'l Hadis Neşri Tevzi', 1424/ 2004), 1/335.

40 Nevevî, *Mecmû' şerhi'l-Mühezzebe*, 5/277-289.

41 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/475; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve edilletuhu*, 2/191; Cezîrî, *Kitabu'l-fıkh ale'l-mezahibi'l-erbaa*, 1/336.

42 Cezîrî, *Kitabu'l-fıkh ale'l-mezahibi'l-erbaa*, 1/336.

43 Dahil, *Mevsû'âu fıkhî Âişetü ümmü'l-müminîn*, 541.

44 Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve edilletuhu*, 2/191.

45 Salim Ögüt, "İhram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/539.

ğu için ihrama girecek kişi yalnızca izâr,⁴⁶ ridâ⁴⁷ ve terlik giyer.⁴⁸ Bu konuda fukahâ arasında ihtilaf bulunmazken yalnızca Hz. Âişe'nin münferit kaldığı bir görüşü vardır.

2.2.1. Hz. Âişe'nin Görüşü ve Delilleri

Hz. Âişe ihramlı bir kimsenin zaruret olsun veya olmasın kısa pantolon giymesinin câiz olduğu görüşünü benimsemiştir. O kendi hizmetçilerine şort giymelerini emretmiştir.⁴⁹ Zira Hz. Âişe'nin hevdecini taşıyanların kısa pantolon giymelerinde bir beis görmediği bildirilmektedir.⁵⁰ Bunun sebebi şöyle açıklanmaktadır: Hz. Âişe'nin iki hizmetçisiyle beraber haccettiği, hizmetçiler Hz. Âişe'nin eyerini bağlarken onlarda bir şey görüldüğü ve bunun üzerine Hz. Âişe ihramlı olmalarına rağmen hizmetçilerine şort giymelerini emrettiğidir.⁵¹ Buhari şarihi Kastallani'de Hz. Âişe'nin ihramlı olmalarına rağmen hevdecini taşıyanların kaba avretlerini örtecek şekilde iç çamaşırı giymeleri görüşünde olduğunu belirtir. Cumhura göre ihramlı iken pantolon veya iç çamaşırı giymenin yasaklanması arasında bir fark yoktur.⁵² Çoğunluğun görüşü ise ihramlının şort giymesinin yasaklanmış olduğu üzeredir.⁵³

İhramlı kimsenin herhangi bir zaruret olmaksızın şort giymesi hususunda Hz. Âişe ile hemfikir olan bir sahâbi bulunmamaktadır. Ancak izârın bulunmaması durumunda zaruret hasıl olduğundan pantolon giymeyi mubah görmektedirler.⁵⁴

Hz. Âişe kendisine bakmaları helal olmayan kimselerin onun huzurunda avretlerinin açılması ve bundan kaçınmanın imkânsız olduğu zaruretine binaen bunu emretmiş olabilir. Nitekim hacılara su vermek, hayvanların bakımını yapmak ve benzeri zaruretlere sebebiyle Hz. Peygamber bazı kimselere herkes için farz olan Mina'da gecelemeği terk etmelerine ruhsat vermiştir. Hatta Hz. Abbas Mina gecesinde hacılara su verme işi için Mekke'de gecelemeğe üzere Hz. Pey-

46 Bele sarılan vücudun alt kısmını örten örtü. bk. Salim Ögüt, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/394.

47 Omuza alınan vücudun üst kısmını örten örtü. bk. Ögüt, "Hac", 14/394.

48 Ebû İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fihki'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Muhammed Zuhayli, (Beyrut: Dâru's-Şamiyye, 1417/1996), 2/696; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/3.

49 Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü'ümmü'l-müminîn*, 534.

50 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru'l-İbni Kesir, 1423/2002), "Hac", 18.

51 Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1424/2004), 3/450.

52 Ebû'l- Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Kastallani, *İrşadü's-sari li-şerhi Sahîhi'l-Buhari*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 4/29.

53 Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/708; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/7; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubi (İbn Rüşd el-Hafid), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 3/275; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/335.

54 Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/709; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/336; Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü'ümmü'l-müminîn*, 535.

gamber'den izin istemiş. Hz. Peygamber de ona izin vermiştir.⁵⁵ Burada Hz. Peygamber'in zarurete mebni olarak farz olan bir durum için bazı sahabilere ruhsat verdiği görülmektedir. Hz. Âişe'nin ihramlı iken şort giyilmesini emretmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

2.2.2. Fukahadan Hz. Âişe'ye Muhalefet Edenler ve Delilleri

Sahabeden ve sahaben sonra gelenlerden hiç kimse ihramlı kişinin izâr bulamaması dışında pantolon giymesini câiz görmemiştir. Bu konuda Hz. Âişe'ye muvafakat eden kimse bilinmemektedir.⁵⁶ Nitekim sahabeden İbn Abbas ve Hz. Ali de ihramlı kimsenin pantolon giymesini ancak izârın olmama şartına bağlamışlardır.⁵⁷ Tabiinden Atâ'dan "İzârı bulunmayan kimse pantolon giyebilir"⁵⁸ şeklinde bir rivayet bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'in ihram yasaklarını bildirdiği "Ne gömlek, ne sarık, ne pantolon, ne bornoz, ne de ayakkabı giymeyiniz. Ancak birisi terlik bulamazsa ayakkabı giyebilir. Fakat aşık kemikleri dışarıda kalacak şekilde kessin. Zaferan ya da vers denilen boyanın değdiği herhangi bir şeyi de giymeyiniz."⁵⁹ hadisine binaen ulema ihramlı kimsenin gömlek, sarık, pantolon vb. giysileri giymesinin yasak olduğunda ittifak etmişlerdir.⁶⁰

Hanefilere göre izâr bulamayan kimse pantolonunun dikişlerini söker ve onu peştamal gibi izâr yerine bedeninin alt kısmına sarar. Eğer ridâ bulamazsa gömleğini keser ve ridâ ile örteceği omuzlarını bununla örter. Terlik bulamazsa mestlerini topuk aşağısından keser ve ayağına giyer. Böylece bu eşyalar dikişli olmaktan çıkar. Bu durumda kişinin gücü ancak buna yetmiştir ve mükellefiyet de ancak kişinin gücü nispetindedir.⁶¹

İbn Abbas'tan rivayetle Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "İzâr bulamayan pantolon giysin, terlik bulamayan ayakkabı giysin, ridâ bulamayan gömlek giymesin."⁶² Bu hadise binaen Şâfiîlere göre izâr bulamayan kimse pantolon giyebilir. Ancak pantolonunu kesmez. Eğer izâr bulursa pantolonu çıkarması gerekir.⁶³

55 Dahil, *Mevsû'âtu fikhî Âişetü ümmü'l-müminîn*, 535.

56 Dahil, *Mevsû'âtu fikhî Âişetü ümmü'l-müminîn*, 535-536.

57 İbn Ebî Şeybe, "Hac", 498 (No. 16025).

58 İbn Ebî Şeybe, "Hac", 498 (No. 16026).

59 Buhârî, "Hac", 21 (No. 1542); Müslim, "Hac", 1 (No. 1177).

60 Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/708; Serahsî, *el-Mebûsû*, 4/7; İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/275; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/335.

61 Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/204-205.

62 Buhârî, "Cezâu's-sayd", 15 (No. 1841, 1843); Müslim, "Hac", 1 (No. 1189).

63 Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/709.

Ayrıca Şâfiîler ihramlı kimsenin çok soğuk, çok sıcak veya hastalık durumunda elbise giymesinin haram olmayacağı görüşündedirler.⁶⁴

Hanbelîlerden İbn Kudâme’de izârın bulunmaması durumunda ihramlının pantolon giyebilmesi hususunda ulema arasında bir ihtilaf bilinmediğini, Atâ, İkrime, Servî, Mâlik, Şâfiî, İshak ve diğerlerinin görüşünün de bu yönde olduğunu belirtir.⁶⁵ İmam Mâlik’e yukarıda zikredilen “izâr bulamayan pantolon giysin” hadisi sorulduğunda bunu duymadığını, ihramlının pantolon giymesini hoş karşılamadığını, çünkü Hz. Peygamber’in onu ihramlıya yasak edilen kıyafetler içinde saydığını, eğer pantolon giyme ruhsatı olsaydı, Hz. Peygamber’in terliklerde yaptığı istisnayı onun için de yapacağını belirtmiştir.⁶⁶ Mâlik’e göre ihramlı kişi eğer pantolon giyerse fidye lazım gelir.⁶⁷

2.2.3. Değerlendirme

İhramlı kimsenin kısa pantolon giyebileceği görüşü Hz. Âişe’nin kendi ichtihadıdır. Zira bu görüşü destekleyen herhangi bir delil mevcut değildir. Ancak o kadınların önünde erkeklerin avretinin açılmasının bu durumlarda dahi câiz olmadığı düşüncesiyle mahrem yerlerini kapatmak için hizmetçilerine şort giymelerini emretmiştir.⁶⁸ Hz. Âişe’nin ihtiyaten böyle bir görüşü benimsemiş olması yüksek bir olasılıktır.⁶⁹ Zira Hz. Âişe’nin eyeri bağlanırken yaşanan istenmedik durum onu bu yönde görüş belirtmeye sevk etmiştir.

2.3. Kadının Mahremsiz Seyahat Etmesini Câiz Görmesi

Yolculuk meşakkatli bir iştir ve yolcunun kendini koruyacak kudrete sahip olması gerekir. Kadınlar ise tabiatları gereği kırılgan ve latif olduklarından başlarına gelebilecek olumsuzluklardan kendilerini kurtarma imkânları olmayabilir. İslâm ise erkekleri mükellef tuttuğu yolculuk ve nakil gerektiren cihat ve nafaka gibi amellerden kadınları mükellef tutmamıştır. Bundan dolayı kadının mahremsiz yolculuğu hususunda selef ve halef âlimleri ikiye ayrılmışlardır.⁷⁰

2.3.1. Hz. Âişe’nin Görüşü ve Delilleri

Hz. Âişe fitneden emin olunmak şartıyla kadının yanında güvenilir bir arkadaşı varsa kadının mahremsiz yolculuk yapmasının mutlak olarak câiz oldu-

64 Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 2/725.

65 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/336.

66 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki (Beyrut: Dâru İhya-i Turasi’l-Arabî, 1406/1985), “Hac”, 3 (No. 8); İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/276.

67 İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/276.

68 Dahil, *Mevsû’âtu fıkhi Âişetü ümmü’l-müminîn*, 537.

69 Kadir Kınar, *Hz. Âişe’nin İchtihat Metodu ve Kaynakları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 117.

70 Dahil, *Mevsû’âtu fıkhi Âişetü ümmü’l-müminîn*, 701.

ğu görüşündedir.⁷¹ Zührî'den rivayet edildiğine göre Hz. Âişe'ye kadının ancak mahremiyle beraber yolculuk yapması söylendiğinde O “Her kadın mahrem bulamaz”⁷² demiştir. Hz. Âişe'nin kendisinden bu yolculuğun hac veya hac dışında başka bir şey için olması arasında bir ayırım nakledilmemiştir.⁷³

Bu hususta Hz. Âişe'nin Kur'ân-ı Kerîm'den delili “Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”⁷⁴ ayetindeki Allah'ın genel beyanıdır. Allah Teâlâ hacca gücü yeten her Müslüman'ın üzerine haccı farz kılmıştır.⁷⁵ Hz. Peygamber bu güç yettirmeyi şöyle açıklamıştır: İbn Ömer'den rivayetle “Bir adam Resulullah'a (s.a.v.) geldi ve sordu: ‘Haccı gerektiren şey nedir?’ Resulullah (s.a.v.) ‘Azık ve yolculukta binilecek deve.’ buyurdu.”⁷⁶

Hz. Âişe'yi destekleyen ikinci delil ise şudur: Hz. Peygamber'in zevceleri -Müminlerin anneleri- Hz. Ömer döneminde sahabenin duyduğu ve gördüğü üzere yanlarında mahremleri olmadığı halde haccetmişlerdi. Bu konuda onları hiç kimsenin suçlamamış olması bu konuda ittifak ettiklerinin delilidir.⁷⁷ Hatta Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in zevcelerinin son haccında onlarla birlikte Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf'ı (ö. 32/ 652) göndererek haccetmelerine izin verdiği bilinmektedir.⁷⁸

Hz. Âişe'nin üçüncü delili kıyasa dayanmaktadır. Şöyle ki: Dârülharpte bir kadının müslüman olması durumunda yanında mahremi olmasa bile İslâm topraklarına gelmesi gerektiği üzerinde icmâ vardır.⁷⁹ Böylece haccetmek kadınlara ayrıcalık tanınan hicrete kıyaslanmıştır. Çünkü her ikisi de kadınlara farzdır.⁸⁰ “Kadın beraberinde mahremi olmadan yolculuk yapmasın.”⁸¹ hadisi ise hicret ve haccı kapsamına almamaktadır. Kadının hicrette mahremsiz yolculuk yapması nasıl zaruret olarak görülüyorsa hac için de mahremsiz yolculuk yapması zaruret olarak görülmelidir.⁸²

71 Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü ümmü'l-müminîn*, 701.

72 İbn Ebî Şeybe, “Hac”, 387 (No. 15408).

73 İbn Ebî Şeybe, “Hac”, 387 (No. 15408); Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhiri İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-asar fî şerhi'l-Mücella bi'l-ihtisar*, thk. Halid er-Rabbat (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016), 6/456; Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü ümmü'l-müminîn*, 701.

74 Âl-i İmrân 2/97.

75 Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü ümmü'l-müminîn*, 544.

76 İbn Mâce, “Menasik”, 6 (No. 2897).

77 Ebû Ca'fer Muhammed Bin Cerîr'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.) 3/517; Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü ümmü'l-müminîn*, 544, 709.

78 Buhârî, “Cezâu's-sayd”, 26 (No. 1860).

79 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/110; Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü ümmü'l-müminîn*, 544, 705.

80 Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü ümmü'l-müminîn*, 544, 705.

81 Buhârî, “Cezâu's-sayd”, 26 (No. 1862).

82 Dahil, *Mevsû'âtu fihki Âişetü ümmü'l-müminîn*, 705-706.

2.3.1.1. Delillerin Tartışması

Kadının mahremsiz yolculuk yapamayacağı görüşünde olanlar Kur'ân-ı Kerîm'den delil getirilen yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesini ifade eden Âl-i İmrân Suresi 97. ayetinin yanında mahremi veya kocası bulunmayan kadınları kapsamadığını söyler. Zira yanında mahremi veya kocası olmayan kadın güven-de değildir. Ayrıca kadın kendi başına binip inemez, onu bindirecek ve indirecek birine ihtiyaç duyar. Bunu ise kocası veya mahreminden başkasının yapması câiz değildir. Dolayısıyla nas mahremi veya kocası olmayan kadınları kapsamamaktadır.⁸³

Bu görüşe sünnetten delil getirerek şöyle cevap verilir: Hz. Peygamber Âl-i İmrân Suresi 97. ayetteki gücü yetmeyi sadece azık ve yolculukta binilecek deve diye açıklamış ve mahrem durumunu zikretmemiştir. Bu da mahremi şart koşulmadığına delalet eder. Kadın azığa ve binilecek deveye sahipse o zaman gücü yetiyor demektir.⁸⁴ İmam Şâfiî'ye göre eğer Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadis yol azığına ve yolculukta binilecek deveye işaret ediyorsa ve kadın bu ikisini temin ettiğinde güvenilir kadınlarla birlikte, güvenli ve kalabalık bir yoldaysa kadının mahremi olmasa bile kadın hac yapmakla yükümlü olur.⁸⁵

Kadının mahremsiz yolculuk yapamayacağı görüşünde olanlar buna şöyle cevap vermişlerdir: Bu hadis erkekler ve kadınlar için geneldir. Mahremsiz olarak kadının yolculuğa çıkmasını yasaklayan hadis sebebiyle bu hadis kocası veya mahremi beraberinde olan kadınlara mahsustur. Ayrıca Hz. Peygamber bahsedilen hadiste hangi şartlar sağlandığında Müslüman'ın üzerine haccın farz olacağını belirtmiş, kadınlara özgü şartlardan bahsetmemiş, kadının mahremi veya kocasının bulunma şartını ilave etmemiştir. Karşıt görüştekiler ise kadınlara özgü şartlardan bahsetmemesinin buna gerek olmadığını gösterdiğini belirtmişlerdir. Zira bunu açıklamaması ihtiyaç vaktinde açıklamanın ertelenmesi anlamına gelir ki o da câiz değildir.⁸⁶

Kadının mahremsiz yolculuk yapamayacağı görüşünü savunanlara göre Hz. Peygamber erzak ve bineğe güç yettirme sözüyle, bunu yapabilmenin tüm şartlarının bu olduğunu kastetmemiştir. Hastalar, korku içinde olanlar, yolculuğa dayanamayacak kadar yaşlı olanlar gibi özür sahipleri de göstermektedir ki haccın farz olması için yalnızca erzak ve binek yeterli değildir. Zira bu özür sahipleri erzağa ve bineğe sahip olsalar bile hac bunların üzerine farz olmaz.⁸⁷

83 Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el- Kâsânî, *Bedâ'î'u ş-sanâ'î' fî tertîbi ş-şerâ'î'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1424/2003), 3/55.

84 Dahil, *Mevsû'âtü fikhi Âişetü ümmü'l-müminîn*, 702.

85 Şâfiî, *el-Ümm*, 2/117.

86 Dahil, *Mevsû'âtü fikhi Âişetü ümmü'l-müminîn*, 702-703.

87 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *Ahkâmu'l Kur'an*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî (Beyrut:

Kadının mahremsiz yolculuk yapacağını savunanlar bu durumu aşağıda aktarılan hadislere kıyas etmişlerdir. Bunlar: Veda haccı sırasında babasının çok yaşlı olmasından dolayı hac yapamadığını, kendisinin onun yerine hac yapabileceğini soran kadına Hz. Peygamber'in olumlu yanıt vermesi⁸⁸ ve yine Hz. Peygamber'in, Hire'den bir kadının Allah'tan başka hiç kimseden korkmadan Kabe'yi tavaf etmek için yolculuk yapacağını bildirmesidir.⁸⁹ Muhallif görüşte olanlar bu ancak yolculuğu gösterir, ona cevaz verildiğini değil demişlerdir.⁹⁰

Hanefiler hac yolculuğunun hicrete kıyaslanamayacağı görüşündedir. Çünkü kadın hac yolculuğuna kendi tercihiyle çıkmaktadır. Dolayısıyla kadının kocası veya mahremi olmadığı takdirde hac yolculuğu da diğer yolculuklar gibi helal olmaz. Hicret ise kadın için yolculuk değil kurtulma amacı taşımaktadır. Bundan dolayı kadın dârülharpte Müslüman orduyla karşılaşp güvenli bir ortama kavuşsa bundan sonra mahremsiz yolculuk yapamaz. Çünkü dârülharpte can tehlikesi yüzünden zaruret durumundaydı.⁹¹ Dârülharpte kadının iddet beklemesi yolculuğa çıkmasına engel değilken dârülİslâmda iddet beklemesi hacca gitmesine engeldir. Yolculuğa çıkma hususunda mahremin etkisi iddetin etkisi gibidir. Kadının hac yolculuğuna çıkmasında iddet nasıl ki engel teşkil ediyorsa mahreminin bulunmaması da aynı şekilde engel olur.⁹²

Hanefilerin bu görüşüne şöyle cevap verilmiştir: Bu kıyas-ı maal fârik olarak görülür, çünkü iddet geçici bir süredir ve iddetin bitmesiyle ortadan kalkar. Dolayısıyla kadının gelecek yıl hac yapması mümkündür. Kocası veya mahremi olmayan kadına gelince bu ortadan kalkacak bir durum değildir. Allah'ın üzerine farz kıldığını terk etmesine neden olur bu da onu tehdide maruz bırakır.⁹³

2.3.2. Fukahadan Hz. Âişe'ye Tabi Olanlar ve Delilleri

Fukaha içerisinde kadının namazları kısaltacak mesafenin üzerinde mutlak surette mahremsiz yolculuk yapabileceği görüşünde olan kimse yoktur. Yalnız kadının üzerine farz olan hac için mahremsiz yolculuk yapabileceği görüşünde olanlar vardır.

Tabiinden İbn Sîrîn (ö. 110/ 729) ve Atâ bu konuda Hz. Âişe'yi takip ederek farz olan haccı yerine getirmek için kadının mahremsiz olarak yolculuğa çı-

Dâru'l-İhyai't-Turasil Arabi, 1416/1992), 2/307.

88 Buhârî, "Cezâu's-sayd", 23 (No. 1854).

89 Buhârî, "Menakıb", 25 (No. 3595).

90 Dahil, *Mevsû'âtu fıkhi Âişetü ümmü'l-müminîn*, 705.

91 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/110.

92 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/111.

93 Dahil, *Mevsû'âtu fıkhi Âişetü ümmü'l-müminîn*, 708.

kabileceği görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁴ Hasan b. Ebî Hasan hiç hac yapmamış bir kadının yanında mahremi olan bir kadınla birlikte hac yapmasına ruhsat vermiştir.⁹⁵ İbn Hazm (ö. 456/ 1064) da kocası veya mahremi olmayan kadının hac yapabileceği ve ona bir şeyin gerekmeyeceği görüşündedir.⁹⁶ Ahmed b. Hanbel'e "Bir adam karısının annesini hacca götürmek için mahrem olabilir mi?" diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Farz olan hacca gelince umarım. Çünkü o, kadınlarla ve güvendiği herkesle oraya gider ama hac dışındaki şeyler için olmaz."⁹⁷

İmam Mâlik'e göre hiç hac yapmamış bir kadın mahremi bulunmadığı veya mahremi olduğu halde onunla hac yolculuğuna çıkmadığı takdirde üzerine farz olan haccı terk etmemeli ve kadınlar topluluğuyla yola çıkmalıdır.⁹⁸ Yani İmam Mâlik yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesini ifade eden Âl-i İmrân Suresi 97. ayetine binaen kendisi ile birlikte hac yolculuğuna çıkacak bir mahremi bulunmayan kadın için güvenilir kadınlar topluluğu ile beraber hac yolculuğuna çıkabileceği görüşünü benimsemiştir.⁹⁹ Zira ayette mahremi olan veya olmayan kadın diye bir ayırım yapılmamıştır. Dolayısıyla ayet umuma hamledilir. Zira haccın farz olma şartları arasında kadının mahremi olması yoktur. Bundan dolayı üzerine hac farz olan kadın için bu kat edilmesi gereken bir mesafedir. Bununla beraber İbn Hibbân (ö. 354/ 965) kadının farz olan hac dışında mahremsiz yolculuğa çıkamayacağını belirtmiştir. "Allah'a ve ahiret gününe iman etmiş bir kadın yanında mahremi olmadan bir gün bir gecelik yolculuğa çıkmasın"¹⁰⁰ hadisine gelince Mâlikîler bunun farz olmayan yolculuklar için geçerli olduğu görüşündedirler.¹⁰¹

Aynı şekilde Şâfiîlere göre de kadın beraberinde kocası veya mahremi veya yahut da güvenilir kadınlar topluluğu bulunduğu halde hac yolculuğuna çıkabilir.¹⁰² Zira gerekli şart, güvenliğin sağlanmasıdır. Bu da koca, mahrem veya güvenilir kadınlar tarafından sağlanabilir.¹⁰³ Ayrıca "Yanında mahremi olmayan kadın üç günlük yola çıkmasın."¹⁰⁴ hadisine binaen kafilâ içinde bile olsa kadının yalnız

94 İbn Ebî Şeybe, "Hac", 387 (No. 15398, 15399).

95 İbn Ebî Şeybe, "Hac", 387 (No. 15401).

96 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/455.

97 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/233.

98 Mâlik b. Enes, "Hac", 82 (No. 254).

99 İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/260.

100 Buhârî, "Taksiru's-Salat", 4 (No. 1088).

101 Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücibî el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu Muvattai Mâlik*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 4/161.

102 Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/669.

103 Nevevî, *Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb*, 8/115.

104 Buhârî, "Taksiru's-Salat", 4 (No. 1086, 1087).

yolculuğa çıkması haramdır.¹⁰⁵ Şâfiîlerin diğer görüşlerinde güvenlik sağlandığında kadın bir kadınla veya tek başına da hac yolculuğuna çıkabilir.¹⁰⁶ Kadının tek başına yolculuğa çıkmasının cevazı yalnızca üzerine farz olan hac içindir. Nafile hac ve üzerine farz olmayan diğer seyahatlere gelince kadın bunlarda tek başına veya bir kadınla yolculuğu çıkamaz.¹⁰⁷

Görüldüğü gibi cumhur farz olan hac için mahremsiz yolculuğa çıkmayı câiz görürken bunun dışında başka bir şey için câiz görmemektedir.¹⁰⁸ Çünkü bu durumda kadının üzerine farz olmuş bir durum yoktur.¹⁰⁹

2.3.3. Fukahadan Hz. Âişe'ye Muhalefet Edenler ve Delilleri

Hiz. Ömer ve Hiz. Osman iddet içinde bulunan kadınları hac ve umre yolundan geri çevirmişlerdir.¹¹⁰ Dahil, umre ve hac yapacak kadınları yoldan geri çeviren Hiz. Ömer'in kadınların mahremsiz yolculuğa çıkma konusunda Hiz. Âişe ile aynı görüşte olmadığını hatta bu konuda Hiz. Osman'ın da Hiz. Ömer'i örnek alarak onunla aynı görüşü paylaştığını belirtmiştir.¹¹¹ Yalnız Hiz. Ömer ve Hiz. Osman'ın hac ve umre yolculuğundan geri çevirdiği kadınların iddet içinde bulunmaları bu geri çevirmenin iddetten dolayı mı yoksa mahremsiz yolculuktan dolayı mı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Zira bu durumda Hiz. Ömer'in müminlerin annelerine haccetmelerine izin vermesi kendi görüşüyle çelişkili gibi durmaktadır. Hiz. Ömer'in müminlerin annelerinin haccetmelerine izin vermesi onların müminlerin anneleri olması hasebiyle ve Hiz. Osman ve Abdurahman b. Avf'in onların güvenliğini sağlayacaklarından emin olması sebebiyle de olabilir.

Tabiinden Hasan Basrî de kendisine ulaşan rivayette şöyle demiştir: "Ancak beraberinde mahremi olan kadın haccedebilir."¹¹² Aynı şekilde İbrahim en-Nehai'ye bir kadın zengin olduğunu, kocası ve mahremi bulunmadığını ve hiç hac yapmamış olduğunu yazdı. İbrahim en-Nehai ona "Bu Allah Teâlâ'nın dediği yoldur. Mahremin yoktur, beraberinde koca veya mahremi olmayan haccetmesin." diye cevap yazmıştır.¹¹³

105 Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbini el-Kâhiri, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, (Dimaşk: Dâru'l-Feyha', 2009), 2/284.

106 Nevevî, *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb*, 8/115-116.

107 Şirbini, *Muğni'l-muhtâc*, 2/284-285.

108 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/233; Bâcî, *el-Müntekâ*, 4/161; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 6/455.

109 Dahil, *Mevsû'âtu fihhi Âişetü ümmü'l-müminin*, 543.

110 İbn Ebî Şeybe, "Hac", 305 (No. 148608, 14867).

111 Dahil, *Mevsû'âtu fihhi Âişetü ümmü'l-müminin*, 545.

112 İbn Ebî Şeybe, "Hac", 387 (No. 15397).

113 İbn Ebî Şeybe, "Hac", 387 (No. 15400).

Tâvûs da kadının yanında kocası veya mahremi olmadan hac yapamayacağı görüşündedir.¹¹⁴ Ömer b. Abdülazîz’e bir kadının kölesiyle yolculuk yaptığı söylendiğinde o bunu hoş karşılamamış, kölenin kadının sütkardeşi olduğu belirtildiğinde ise bunda bir beis görmemiştir.¹¹⁵

Hanefîlerden Serahsî’ye göre bir kadın ihrama girer ve onunla beraber kocası veya mahremi yoksa o muhsar¹¹⁶ mesabesinde olur. Bu durumda kadının muhsar kabul edilmesi, kadının yanında kocası veya mahremi olmadan hac yolculuğuna çıkmasının câiz olmamasına dayanmaktadır.¹¹⁷

Ahmed b. Hanbel’in meşhur rivayetine göre Ebû Dâvûd Ahmed b. Hanbel’e “Mahremi olmayan varlıklı bir kadının hac yapması gerekir mi?” diye sordu. O “Hayır, Mahrem yoldan sayılır.” demiştir. Yani yola güç yettirebilme hükmünden sayılır. Ahmed b. Hanbel’den gelen diğer rivayete göre farz olan hac için mahrem şart değildir. Hanbelîlerin genel görüşü mahremi olmayan kadına haccın farz olmadığı yönündedir.¹¹⁸

Hiz. Âişe’ye muhalif olanlar İbn Abbas’tan rivayet edilen Hiz. Peygamber’in şu hadisini delil olarak gösterirler:

“Allah’a ve ahiret gününe inanan bir kadının yanında kocası veya mahremi bulunmaksızın üç gün üç geceden fazla yolculuğa çıkması helal değildir.” Sahabeden bir adam şöyle dedi: ‘Ya Rasûlullah, ben savaşa katılmak istiyorum, hanımım da hac yapmak istiyor? Ne yapayım?’ Resûlullah (s.a.v.) ‘Onunla birlikte çık, ondan ayrılma.’ buyurdu.”¹¹⁹

Hiz. Peygamber’in bu sahabeyle cihadı terk edip hanımıyla hac yolculuğuna çıkmasını emretmesi kadının kocası veya mahremi olmadan yolculuk yapamayacağına delildir.¹²⁰

2.3.4. Değerlendirme

Dahil’e göre Hiz. Âişe yolculuğa gücü yetenlerin haccetmesini ifade eden Âl-i İmrân Suresi 97. ayetinden haccın her Müslüman’a farz olduğunu, bunda kadın ve erkek arasında fark bulunmadığını, kastedilenin sadece yol azığı ve binilecek deve olduğunu, genel olarak kadınların yolculuktan meneden hadislerin bu ayetle tashih edilmiş olduğunu anlamıştır. Bunun nedeni ise fukaha arasında

114 İbn Ebî Şeybe, “Hac”, 387 (No. 15404).

115 İbn Ebî Şeybe, “Hac”, 387 (No. 15410).

116 “Hac için ihrama girmiş bir zatın Arafât’ta vukuf ile tavaf-ı ziyaretten, umre için ihrama girmiş bir zatın da tavaftan alıkonulmasıdır. Hac yolunda kocası veya mahremi vefat eden ihramlı kadın da “muhsar” sayılır.” bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 236.

117 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/110.

118 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 4/232-233.

119 Buhârî, “Cezâu’s-sayd”, 26 (No. 1862).

120 Serahsî, *el-Mebsût*, 4/111.

nassı anlamadaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.¹²¹ Fukahanın bir kısmı yalnızca farz olan hac için güvenlik sağlandığında kadının mahremsiz yolculuğunu câiz görürken, farz olan hac dışında bir yolculuk için mahremsiz yolculuğu câiz görmemektedir.

Abdullah Kahraman, Hz. Âişe'nin bu fetvasının günümüzde eğitim için yurt içinde ve yurt dışında mahremsiz yolculuk yapması gereken kız öğrenciler ve hac veya umre yapmak isteyen bayanlar için bir çıkış yolu getirdiğini belirtmektedir.¹²²

2.4. Ölüm İddeti Bekleyen Kadının İddetini Dilediği Yerde Tamamlayabileceği Görüşü

Kocası vefat eden kadın dört ay on gün, eğer hamile ise doğum yapıncaya kadar iddet bekler. Bu hususta bir ihtilaf olmamasına rağmen bu durumdaki kadının iddetini nerede tamamlayacağına dair ihtilaf söz konusu olmuştur.

2.4.1. Hz. Âişe ve Ona Tabi Olanların Görüşü ve Delilleri

Hz. Âişe'ye göre vefat iddeti bekleyen kadın iddetini dilediği yerde tamamlayabilir.¹²³ Kocasının vefat ettiği evde kalma zorunluğu yoktur. Sahabeden Hz. Ali, İbn Abbas ve Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Tabiinden Hasan Basrî, Atâ, Tâvûs ve Ömer b. Abdülazîz¹²⁴ ve fakihlerden İbn Hazm¹²⁵ da bu görüştedirler.

Bu görüşte olanların Kur'ân'ı Kerîm'den delilleri Bakara 234. ve 240. ayetlerdir. Bakara 234. ayette “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.”¹²⁶ buyrulmaktadır. Ayete göre Allah kocası vefat eden kadına iddet süresini farz kılmış ve iddeti geçireceği mekânı herhangi bir yer olarak sınırlamamıştır. İddet süresini dilediği yerde geçirmesinde kadın için kolaylık ve genişlik vardır. Çünkü iddetten kasıt kadının bekleyeceği zamandır yoksa iddetini tamamlayacağı mekân değildir.¹²⁷

Bakara 240. ayette “İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde

121 Dahil, *Mevsû'âtu fıkhi Âişetü ümmü'l-müminîn*, 546.

122 Abdullah Kahraman, “Hz. Âişe'nin Fıkıhçılığı ve Kadınlarla İlgili Bazı Fıkhi Konulara Yaklaşımı”, *Mü'minlerin Annesi Âişe*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Belediyesi Yayını, 2017), 223.

123 Ebû Bekr es-San'ânî Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, (Kahire:Dâru't-Tâsil, 1436/2015), “Talak”, 144 (No.12815, 12816).

124 Abdürrezzâk b. Hemmâm, “Talak”, 144 (No. 12813, 12819, 12822).

125 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 14/123.

126 el-Bakara 2/234.

127 Dahil, *Mevsû'âtu fıkhi Âişetü ümmü'l-müminîn*, 693.

kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur.”¹²⁸ buyrulmaktadır. Ayete göre Allah bu durumdaki kadınların dışarı çıkmalarını ve başka yere gitmelerini mubah kılmıştır. Zira “ama onlar çıkarlarsa...size bir günah yoktur” beyanı başka yerde iddet beklemenin mubahlığına delalet etmektedir.¹²⁹ İbn Abbas’a göre bu ayet kadınların iddetini ailesinin yanında beklemesi hükmünü neshetmiştir ve ayette geçen “...çıkarılmaksızın...” ifadesi kadının istediği yerde iddet bekleyebileceğini göstermektedir.¹³⁰

Eğer ev kiralık ise kişinin vefat etmesiyle akit batıl olur. Dolayısıyla ev sahibinin izni olmadan orada kalınması helal olmaz. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Müslüman bir kimsenin malı, (başkasına) onun gönül hoşnutluğu olmadıkça helâl değildir.”¹³¹ Eğer ev ölünün mülkü ise alacaklıların, mirasçıların, kendisine vasiyet edilenlerin malı olmuş olur. Kadının alacaklıların ve mirasçıların mallarını alması câiz değildir. Kadın ancak kendi payına düşen mirası alabilir.¹³²

2.4.2. Fukahadan Hz. Âişe’ye Muhalefet Edenler ve Delilleri

Sahabeden Hz. Ömer, Hz. Osman, Ümmü Seleme, İbn Ömer, İbn Mes’ud, Zeyd b. Sabit vefat iddeti bekleyen kadının iddet süresini kocasının evinde geçirmesi gerektiği ve oradan çıkmasının câiz olmadığı görüşündedirler. Tabiinden Urve, Atâ, Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713), Nehaî ve Zührî,¹³³ Sevrî, Evzâî, İshak, Hanefiler, Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler de bu görüştedirler.¹³⁴ İbn Abdilber de Hicaz, Şam, Irak ve Mısır fukahasının genelini bu görüşte olduğunu söylemiştir.¹³⁵

Bu görüşte olanlar Bakara Suresi 234. ayetindeki “beklerler” ifadesinin kocası ölen kadının kocasının evinde kalması gerektiğine işaret ettiğini zira *beklemenin* mekânda kalmak demek olduğunu düşünmektedirler.¹³⁶ Ayrıca Bakara Suresi 240. ayette vefat iddeti bekleyen kadının evinden çıkmaması hükmü neshedilmemiştir. Neshedilen kısım sadece iddet süresidir.¹³⁷ Bu görüşe muhalif olanlara göre ise Bakara Suresi’nin 240. ayetinde kadının dışarı çıkmasının câiz

128 el-Bakara 2/240.

129 Dahil, *Mevsû’âtu fıkhi Âişetü ümmü’l-müminîn*, 695-696.

130 Buhârî, “Tefsir”, 41 (No. 4531).

131 Ebû’l-Feth Muhammed b. el-Hüseyn el-Ezdî, *el-Mahzun fî ilmi’l-hadis*, thk. Muhammed İkbâl Mumammed İshak es-Selefî (Delhi: Daru’l-İlmîyye, 1408/1988), 123.

132 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 14/123-124.

133 Abdürrezzâk b. Hemâm, “Talak”, 144 (No. 12823, 12827, 12830, 12832, 12833, 12834, 12835, 12836).

134 Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 4/551; Serahsî, *el-Mebcut*, 6/32; Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/452; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/202.

135 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/202.

136 Dahil, *Mevsû’âtu fıkhi Âişetü ümmü’l-müminîn*, 697.

137 Cessas, *Ahkâmu’l Kur’an*, 2/124.

olmadığına dair bir delil yoktur. Aksine dışarı çıkmasının câiz olduğuna işaret vardır.¹³⁸

Uhud Şavaşı’nda kocaları şehit olan ve aynı zamanda komşu olan bazı kadınlar Hz. Peygamber’den kendilerini yalnız hissettikleri için birbirlerinin yanında kalmak için izin istemişler. Hz. Peygamber onlara birbirleriyle istedikleri kadar konuşmalarını ama uyumak için kendi evlerine gitmelerini emretmiştir.¹³⁹ Hz. Peygamber’in kadınlara kocalarının evinden başka yerde gecelemlerine izin vermemesi bunun câiz olmadığını göstermektedir.¹⁴⁰

Hanefilere göre kocası ölen kadın gündüzleri evden çıkabilir. Zira kocasının terikesinden kendisine nafaka belirlenmediğinden gündüzleri ihtiyaçlarını gidermek için evden çıkması gerekebilir.¹⁴¹ Fakat kendi evinden başka bir yerde gecelemez. Bunun delili ise şu hadistir: Said b. Hudri’nin kız kardeşi Furaya kocasının ölümünden sonra Hz. Peygamber’e gelerek iddet süresini Hudra oğulları arasında geçirmek için izin istedi. Hz. Peygamber ona: “İddetin bitene kadar evinde kal.”¹⁴² buyurdu. Hz. Peygamber kocası ölen kadının fetva sormak için evden çıkmasını yadırgamamıştır. Ayrıca kocaları ölen kadınlar Abdullah b. Mes’ud’a gelerek yalnızlıktan şikâyetle bulunmuşlardı. Abdullah b. Mes’ud onların gündüzleri birbirlerini ziyaret etmelerine izin vermiş, geceleyin ise evlerinde kalmaları gerektiğini belirtmiştir. Bu hükmün gerekçesi kocası ölen kadının gündüzleri nafakasını temin etmek için dışarı çıkma ihtiyacının hasıl olmasıdır.¹⁴³ Kadının bulunduğu ev yıkılır veya oradan çıkarılır veya oranın kirasını ödeyemez veyahut canına veya malına bir zarar gelmesinden korktuğu bir evde bulunması durumunda kadın daha güvenli olacağı bir evde iddetini geçirebilir. Çünkü bu durumda kadının korkuyla iddetini geçirmesi beklenemez.¹⁴⁴ Zira can ve mal güvenliğinin olmaması bir nevi özür durumudur.

Mâlikîlere göre eğer koca meskenin sahibi ise kadının iddetini orada geçirme hakkı vardır. Bunun delili Furaya hadisinde Hz. Peygamber’in fetva soran kadına iddet süresini kocasının evinde geçirmesini emretmesidir. Ev ölene ait olsa ve mirasçılar evi satmak isterse bu câizdir. Ancak kadının iddetini bu evde tamamlaması gerekir. Çünkü kadın bu konuda alacaklılardan daha fazla hak sahibidir. Koca meskenin sahibi olmasa bile kadının iddetini orada geçirme hakkı

138 Dahil, *Mevsû’âtu fihhi Âişetü ümmü’l-müminîn*, 698.

139 Adbürrezzâk b. Hemmâm, “Talak”, 144 (No. 12839).

140 Dahil, *Mevsû’âtu fihhi Âişetü ümmü’l-müminîn*, 698.

141 Serahsî, *el-Mebsût*, 5/203; Mevsîlî, *el-İhtiyar*, 3/216.

142 Abdürrezzâk b. Hemmâm, “Talak”, 144 (No. 12837).

143 Serahsî, *el-Mebsut*, 6/32.

144 Serahsî, *el-Mebsût*, 6/34; Mevsîlî, *el-İhtiyar*, 3/217.

vardır. Ev kira ise ev sahibi kirayı kadından almak suretiyle kadının iddetini orada geçirmesine izin verirse kadının başka yere taşınma hakkı yoktur.¹⁴⁵

Şâfiîlere göre kadının kocası ölür ve evde kocanın ise Furaya hadisine binnaen kadın iddetini bu evde geçirmesi gerekir. Eğer ev kocanın değilse o evin kirası miras ve vasiyetlerden önce kocanın terikesinden karşılanmalıdır. Çünkü bu hak edilen bir borçtur. Eğer evi yoksa iddet beklemesi Allah hakkı olduğu için kadına kalacak yer vermek devlet başkanının sorumluluğundadır. Dilediği yerde iddetini geçiremez. Eğer ev mirasçılara intikal etmiş ve mirasçılar da kadının iddet süresini geçirmesi için kendi haklarından feragat etmişlerse o zaman kadının iddetini o evde beklemesi gerekir.¹⁴⁶

Hanbelîlere göre vefat iddeti bekleyen kadın iddet süresini kocasının evinde geçirmek zorundadır ve zaruret olmadan geceyi dışarıda geçiremez. Yalnız kadın evin yıkılması, düşmanın saldırması gibi sebeplerden dolayı korkarsa, kira süresi biterse, ev sahibi kadını evde kalmaktan engellerse veya kadından yüksek ücret isterse veyahut evi bundan sonra kiralamayacak olursa, kadın kirasını kendi malından ödemek zorunda kalırsa o zaman iddetini başka bir evde geçirebilir. Çünkü bu durumlar özür sebebidir. Dolayısıyla kalınacak yer imkân dâhilinde olmadığı zaman dilediği yerde iddetini tamamlayabilir.¹⁴⁷

2.4.3. Değerlendirme

Vefat iddeti bekleyen kadının iddetini geçireceği mekân meselesinde Hz. Âişe ile fukaha arasındaki görüşlerin ayrılığı nassın anlaşılmasındaki ve delillerin değerlendirilmesindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Kahraman, günümüz şartlarında kadına şiddetin yaygınlaşması, kocanın evinin müsait olmaması, birbirlerine karşı nefret duyarak düşmanca ayrılan çiftlerin odaları ayrı bile olsa aynı evde kalmalarının sıkıntıları göz önünde bulundurulduğunda Hz. Âişe'nin ictihadını isabetli bulmakta ve bazı şartlarda uygulanabilecek alternatif bir fetva olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁸

Mezheplerin özür durumundaki kadının iddetini kocasının evi dışında başka bir yerde geçirebileceği görüşü düşünüldüğünde Kahraman'ın yukarıda zikrettiği durumlar mezheplerin özür olarak kabul ettikleri durumlara dâhil edilemez mi sorusu akla gelmektedir. Zira mezheplerce özür kabul edilen korku, can güvenliği gibi durumlar Kahraman'ın zikrettiği gerekçeler için de geçerli görün-

145 Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/452-453.

146 Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, 4/551-552.

147 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 10/202, 204.

148 Kahraman, "Hz. Âişe'nin Fıkıhçılığı ve Kadınlarla İlgili Bazı Fıkıhî Konulara Yaklaşımı", 225.

mehtedir. Dolayısıyla Kahraman'ın bahsettiği durumların mezheplerin görüşleri içerisinde değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

Sonuç

İslâmi ilimlere vukufiyeti hem kendi dönemindeki sahabe hem de kendinden sonraki ulema tarafından kabul edilen Hz. Âişe'nin hayatı boyunca sürdürdüğü ilmi faaliyetlerle İslâmi ilimlerin oluşup gelişmesindeki katkısı büyüktür. Hz. Âişe'nin görüşlerinde Kur'an ve sünnet naslarını, bir mefsedeti gidermeyi, zaruret ve maslahat prensiplerini göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Mesela ihramlı kimsenin kısa pantolon giymesi görüşü bir mefsedeti gidermek amaçlı bir ictihaddır. Bununla birlikte fikhî yönden Hz. Âişe'ye yöneltilen eleştirilerin işlendiği bu çalışmada Hz. Âişe'nin ele alınan görüşlerinde çoğunlukla dört mezhebin ona muhalif olduğu görülmüştür. Zira mezheplerin bazı zaruretlere binaen izin verdiği durumlara Hz. Âişe o zaruretlere olmadan da daha esnek bir yaklaşımla izin vermiştir.

Hz. Âişe'nin bazı görüşlerinde yalnız kalmış olması durumunda bile onun görüşünü değıştirmedeği görülmektedir. Mesela ihramlı kimsenin kısa pantolon giymesi onun kendi ictihadıdır ve bu hususta onunla aynı görüşü paylaşan hiçbir sahabe veya âlim bulunmamaktadır. Buna rağmen Hz. Âişe'nin bu görüşünden döndüğüne dair herhangi bir bilgi yoktur.

Hz. Âişe ile ulema arasındaki görüş farklılıklarının nedenleri şöyle sıralanabilir:

Kur'an ve sünnet naslarının anlaşılmasındaki ve değerlendirilmesindeki farklılıklar. Hz. Âişe'nin kadınların mahremsiz yolculuk yapabilmesini câiz görmesi konusundaki görüşü bunun örneğidir.

Hz. Âişe'nin hadisler hakkında daha fazla bilgi sahibi olması ve hadislerin kastettiği manayı daha iyi bilmesi. Örneğin veledizinin imamlığı meselesinde Ebû Hureyre'den nakledilen rivayete dayanarak veledizinin imamlığının mekruh görülmesini Hz. Âişe hadis hakkındaki bilgisiyle tashih etmektedir.

Hz. Âişe'nin bazı görüşlerinin günümüz şartlarında bazı durumlarda uygulama alanı bulduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, yurt içi ve yurt dışında öğrenim gören kız öğrencilerin ve hac ya da umre yapmak isteyen kadınların mahremsiz yolculuğuna izin verilmesi, ayrıca günümüzde kadına yönelik şiddetin yaygınlaşması gibi sebeplerle vefat iddeti bekleyen kadının iddetini istediği yerde geçirebilmesinin imkânı gibi meselelerde Hz. Âişe'ye ait ictihadlar bazı İslâm hukukçuları tarafından günümüzde yaşanan sıkıntılara bir çıkış yolu olarak görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Tâsil, 1436/2015.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî. *el-Müntekâ şerhu Muvattai Mâlik*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 9 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 4. Basım, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru'l-İbni Kesir, 1423/2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ'an metni'l-İknâ'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 6 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l Kur'an*. thk. Muhammed es-Sadık Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turasıl Arabî, 1416/1992.
- Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed b. İyaz. *Kitabu'l-fıkh ale'l-mezahibî'l-erbaa*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l Hadis Neşri Tevzi', 1424/ 2004.
- Dahil, Saîd Faîz. *Mevsuatu fıkhî Âişe ümmü'l-mü'minin: hayatuha ve fıkhuha*. thk. Muhammed Revas Kal'aci. Beyrut: Darü'n-Nefais, 1409/1989.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-ü Ebî Dâvûd*. thk. Ebû Ubade Meşhur b. Hasan Âl-i Selman. Riyad: Mektebetü'l- Maarif, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- el-Ezdî, Ebû'l-Feth Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mahzun fi ilmi'l-hadis*. thk. Muhammed İkbâl Mumammed İshak es-Selefî. Delhi: Daru'l- İlmiyye, 1408/1988.
- Fayda, Mustafa. "Âişe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/201-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Hatip, Muhammed Accac. *es-Sünnetu kable't-tedvin*. Kahire: Mektebetü Vehibe, 1383/1963.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah bin Muhammed el-Abbasi el-Kufî. *el-Musannef li-ibn Ebî Şeybe*. thk. Muhammed Avvame. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kurtuba, 1467/2006.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fet-hu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1424/2004.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Said ez-Zâhiri. *el-Muhallâ bi'l-a-sar fî şerhi'l-Mücella bi'l-ih-tisar*. thk. Halid er-Rabbat. 19 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1437/2016.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muham-med b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni mea' Şerhu'l-kebir ala metni'l Mukni'*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 15 Cilt. Lübnan: Dâ-ru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'arif ve'n-Neşr, ts.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütü-bi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri. *et-Tabaka-tü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütü-bi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1433/2012.
- Kahraman, Abdullah. “Hz. Âişe'nin Fıkıhçılığı ve Kadınlarla İlgili Bazı Fikhî Konulara Yaklaşımı”. *Mü'minlerin Annesi Âişe*. ed. Ali Aksu. Sivas: Sivas Belediyesi Yayını, 2017.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertî-bi'ş-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdulmevcud. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Kastallani, Ebû'l- Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *İrşadü's-sari li-şer-hi Sahîhi'l-Buhari*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidi. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Kınar, Kadir. *Hz. Aişe'nin İçtihat Metodu ve Kaynakları*. Kayseri: Erciyes Üni-versitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 17. Basım, 2014.
- Küçük, Hülya. “Hz. Aişe (R.A)”, *Mehir* (Yaz, 1998), 109-115.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhya-i Turasi'l-Arabî, 1406/1985.

- Mevsılî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahîh-u Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nezir ve Muhammed Faryabi. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Taybe, 1427/2006.
- Nevevî, el-İmam Muhyiddin. *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud vd. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1438/2017.
- Öğüt, Salim. "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/389-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öğüt, Salim. "İhram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitab el-Mebsût li-Şemseddin es-Serahsî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 3. Basım, 1978.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 1393/1973.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firûzâbâdî. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Muhammed Zuhayli. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şamiyye, 1417/1996.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. thk. Abdürrezzak Şehver en-Necm. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyha', 1430/2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed Bin Cerîr. *Tarih-i Taberî*. çev. M. Faruk Görtunca. 4 Cilt. İstanbul: Sağlam Yayınevi, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-İcabe li-iradi ma istedrekethu Âişe ale's-sahabe*. Beyrut: Mektebetü'l-İsamiyye, 4. Basım, 1420/2000.
- Zeydan, Abdulkerim. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1995.
- Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmi ve edilletuhu*. 8. Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1409/1989.

Etik Beyan: Bu çalışma etik kurul izni gerektirecek bir yöntemle gerçekleştirilmemiştir. Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Hanefî Geleneğin Hadis Usûlü Metinleri: Hint Alt Kıtası'nda Yazılan Bazı Hadis Risaleleri*

Ahmet Hami Kapıcıoğlu

Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0008-0036-9824>

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: hamikpc@gmail.com

Giriş

Günümüzdeki Hindistan, Pakistan, kısmen Bengal bölgesi ve Afganistan'ın bir bölümünü içeren Hint alt kıtası¹, İslâmi ilimler tarihinde Hanefî fık- hının güçlü şekilde korunduğu merkez olarak öne çıkmaktadır.² Bölgeye -bazı muhaddislerin faaliyetlerini hariçte tutarak- bakıldığında bu algıyı destekleyen güçlü argümanlarla karşılaşmakta güçlük çekilmeyecektir. Bunun bir yansıması olarak Hint alt kıtasındaki medrese programları uzun süre fıkıh, usûl-i fıkıh³, mantık ve kelâm gibi temel ilimler etrafında şekillenmiştir.⁴

Bu eğitim anlayışının etkisi, dönem âlimlerinin tecrübelerinde de görü- lür. Nitekim Abdülhak Dihlevî (ö. 1052/1642), Hint alt kıtasında bir Hanefî âlim olarak tahsilini tamamladıktan sonra otuzlu yaşlarında Hicaz'a gitmiş⁵ ve bura- da karşılaştığı fıkıh ve hadis anlayışının kendi eğitiminden farklı olduğunu fark etmiştir.⁶ Benzer şekilde Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762)⁷ de Hi- caz'daki hadis merkezli ilmî yaklaşımın, Hint alt kıtasındaki eğitim anlayışından

* Bu çalışma, Doç. Dr. Selim Demirci danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Hint Alt Kıtası'nda Hanefî Hadis Usûlü Geleneği: Müstakil Eserler, Mukaddimeler, Risaleler ve Özel Konulara Değinen Kitaplar, Trabzon Üniversitesi, Trabzon/Türkiye).

- 1 Sırrı Erinç, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/69.
- 2 Khaliq Ahmad Nizami, "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/85-92.
- 3 Halid Zaferullah Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışma- ları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 58-59.
- 4 Ahmet Aydın, *Yavana İslâm Medeniyeti'nin Büyük Havzası: Hint*, (İstanbul: Ketebe yayınları, 2021), 212.
- 5 Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 66; Selim Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 277.
- 6 Aydın, *Yavana İslâm Medeniyeti'nin Büyük Havzası*, 234.
- 7 Aydın, *Yavana İslâm Medeniyeti'nin Büyük Havzası*, 54; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 82.

ayrıştığını belirtmiştir. Bu durum, o dönemde Hint alt kıtasındaki eğitimin daha çok Hanefî usûlüne dayandığını ve hadis alanının sonraki dönemlerle kıyaslandığında çok öne çıkmadığını göstermektedir.⁸ Buna rağmen, 16. ve 17. yüzyıllarda Hanefî âlimler tarafından hadis usûlü alanında yazılmış bazı risâleler de vardır. Hint alt kıtasındaki ilmî yapı büyük ölçüde Hanefî usûlüne dayanmakla birlikte, hadis alanına yönelişteki değişim Hicaz tecrübesiyle şekillenmiştir. Abdülhak Dihlevî'nin hadis merkezli eğitimi bölgeye taşınması⁹, hadis ve hadis usûlüne yönelik ilginin artmasına katkı sağlamıştır.¹⁰ Sonuç itibarıyla bazı hadis usûlü risâleleri, bölgedeki hadis anlayışına dair oluşan yargıyı tamamen değiştirmese de hadis alanının daha detaylı bir araştırmaya muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır.

Vurgulanmalıdır ki 10./16. yüzyıldan itibaren, özellikle 12./18. ve 13./19. yüzyıllarda, Hint alt kıtasında yetişen Hanefî âlimlerin hadis usûlüne dair müstakil risâleler kaleme aldıkları görülmektedir. Bu çalışmada, Hint alt kıtasında hadis usûlüne dair kaleme alınan risâle literatürünün örnekleri olarak görülebilecek bazı çalışmalar dönemsel bir tasnifle -çalışmanın imkânına göre- ele alınarak değerlendirilmiştir. Taramalarımız göstermiştir ki Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye kadar olan erken dönemde usûl alanındaki müstakil risâleler oldukça sınırlıdır. Zira görebildiğimiz kadarıyla bu dönemde ancak üç veya dört örnek öne çıkmaktadır. Buna karşılık, Şah Veliyyullah sonrası süreçten Pakistan'ın kuruluşuna kadar olan dönemde risâle türü teliflerde belirgin bir artış yaşandığı görülmektedir.

Bu literatürü tespit ederken özellikle Mehmet Özşenel'in Pakistan'da Hadis Çalışmaları, Zaferullah Daudî'nin *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları* ve Selim Demirci'nin *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum* başlıklı eserleri yönlendirici olmuştur. Ayrıca bölgenin ilmî mirasını yansıtan Arapça biyografik kaynaklar da taranmıştır. Bu çerçevede *Nüzhetü'l-havâtır*, *el-Büdurü'l-Madiyye* ve *el-Fevâidü'l-behiyye* gibi temel başvuru eserleri genel olarak incelenmiştir. Hint alt kıtasındaki hadis çalışmalarını ele alan araştırmalar, konuyu genel hatlarıyla ele almaktadır. Ancak Hanefî gelenek içinde kaleme alınmış müstakil hadis usûlü risâlelerine sınırlı biçimde yer verilmektedir. Yapılan kaynak taramaları sonucunda hadis usûlüne dair bir dizi risâle tespit edilmiş ve bunlardan bazıları çalışmanın inceleme alanı olarak belirlenmiştir. Analiz sürecinde, risâlelerin ders halkalarında kullanım kolaylığı sağlamış olabileceği ve Hanefî fıkıh merkezli öğretim geleneğiyle ilişkilendirilebilecek yönleri dikkate alınmıştır. Nicel veri,

8 Selim Demirci – Muhammet Ali Tuzlu, “Tracing the Footprints of a Book in the Indo-Persianate World and Hijaz: The Circulation of Khatib al-Tabrizi's al-Ikmâl and Its Contribution to the Indian Scholarly Tradition”, *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2025), 19-34.

9 Aydın, *Yavana İslâm Medeniyeti'nin Büyük Havzası*, 234.

10 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 67.

ölçme ya da istatistiksel değerlendirme kullanılmayan bu nitel inceleme, yüksek lisans çalışmasının kapsamı ve erişilebilen kaynaklarla sınırlı olmakla beraber, literatürü sistematik ve bütüncül bir bakışla ele alarak alanın sonraki araştırmalarına metodolojik ve içerik düzeyinde bir zemin sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışmamızda ele alınan hadis usûlü risâleleri, genel olarak hadis usûlünün temel ıstılahlarını tanıtmaya yönelik kısa metinler olarak değerlendirilebilir. Söz konusu risâlelerde, ayrıntılı teorik tartışmalardan ziyade kavramların daha sade bir çerçevede ele alındığı görülmektedir. Bu yönüyle söz konusu metinlerin, medrese eğitiminde fıkıh derslerini destekleyen tamamlayıcı kaynaklar olarak kullanılmış olması muhtemeldir. Risâlelerin hacim bakımından sınırlı oluşu ise öğretim ve ezber süreçlerini kolaylaştırmış olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca bu metinlerin bir kısmının Arapça kaleme alındığı bazılarının ise Farsça ve Urduca'ya tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum, söz konusu risâlelerin farklı dil ortamlarında kullanımına imkân tanımış olabileceğini göstermektedir. Çalışmada incelenen metinler bu genel çerçeve içinde ele alınmaktadır. Netice olarak görülmüştür ki bu risâleler, hadis usûlünün teorik tartışmalarını derinleştiren metinlerden ziyade, ıstılah öğretimini pratik ve erişilebilir bir zemine taşıyan ve özellikle Hanefî ilim geleneği içerisinde fıkıh merkezli eğitimi tamamlayıcı, yardımcı metinler olarak konumlanmıştır.

1. Şah Veliyyullah'a Kadar Olan Süreçte Hadis Usûlü Risâleleri

İslâm'ın Hint alt kıtasına girişi fetihler, ticaret ve kültürel etkileşimler yoluyla tedricî bir süreç içinde gerçekleşmiştir.¹¹ Özellikle Sind bölgesinin fethedilmesiyle İslâm burada kalıcı bir yer edinmiştir.¹² Gazneliler ve erken dönem Delhi Sultanlığı boyunca Lahor, Multan ve Delhi gibi şehirlerde medreseler kurulmuş, bu kurumlarda fıkıh ve hadis dersleri birlikte okutulmuştur.¹³ Ancak bu dönemde hadis eğitimi bağımsız bir ilim olarak gelişmemiş, daha çok fıkıh öğretimini destekleyen bir unsur olarak ele alınmıştır.¹⁴ Kütüphanelerin açılması¹⁵ pek çok metinde de vurgulandığı gibi Arapça-Farsça eserlerin yayılması ilmî hayatı canlandırmış olsa da hadis usûlüne dair özgün risalelerin ortaya çıkışı sınırlı kalmıştır. Medrese programlarında fıkıh ve kelâm ilimlerinin ağırlıkta olması, hadisi daha çok rivayet aktarımı şeklinde gündemde tutmuş ve sistemli usûl çalışmalarının gelişmesini engellemiştir denilebilir.

11 Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 21.

12 Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 40-41.

13 Muhammed Sa'd Sıddıkî, *İlm-i hadis or Pakistan meñ us kî hidmet* (Lahor: 1988), 13; Daudi, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 36-37.

14 Sıddıkî, *İlm-i hadis*, 69.

15 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 45.

Tasavvufi çevrelerde ise hadis ilmi daha canlı bir şekilde korunmuş¹⁶ ve aktarılmıştır. Multan, Keşmir ve Bihar gibi bölgelerde faaliyet gösteren sûfi-muhaddisler temel hadis kitaplarını okutmuş ve halkla olan güçlü ilişkileri sayesinde hadis kültürünün geniş bir çevreye yayılmasına katkı sağlamışlardır.¹⁷ Ancak bu faaliyetler medrese eğitiminde hadis usûlünün belirgin bir yer edinmesini sağlamamıştır. Delhi Sultanlığı¹⁸ ve erken Babür döneminde hadisin çoğunlukla mezhebin fikhî görüşlerini destekleyen bir kaynak olarak görülmüş olmasından hareketle, bu dönemde hadis usûlü literatürünün sınırlı kalmış olduğu düşünülebilir.¹⁹ Bu sebeple Şah Veliyyullah öncesi dönemde hadis ilmi bölgede önemli bir yere sahip olsa da bağımsız ve sistemli bir hadis usûlü literatürünün kapsamı mevcut verilerle net olarak belirlenememektedir. Bu durum, literatürün hiç oluşmadığı anlamına gelmemektedir. Zira henüz tespit edilememiş veya günümüze ulaşmamış metinlerin varlığı her zaman söz konusudur. Ayrıca Urduca ve Farsça teliflerin de bulunabileceği dikkate alındığında, bu döneme ilişkin değerlendirmelerde kesin hükümlerden kaçınmak gerekir.

Bu dönemde hadis usûlü üretimi genel olarak sınırlı kalsa da bazı âlimler bu alanda küçük fakat dikkat çekici risâleler kaleme almıştır. Bu alanda zikredebileceğimiz ilk örnek Ebû'l-Fazâ'il Muhammed el-Fârîsî, diğer adıyla Fasîh el-Herevî'dir (ö. 837/1433).²⁰ Onun *Cevâhirü'l-Usûl fî 'İlmi Hadîsi'r-Resûl* adlı eserini özellikle talebeler için kısa, sade ve öğretici bir metin olarak kaleme alındığı söylenmiştir. Hacim bakımından küçük olmasına rağmen eserin, hadis ilimlerinin temel konularını özlü bir biçimde ele aldığı belirtilmiştir.²¹ Müellifin; sahih, hasen ve zayıf hadislerin tanımlarını açıkladığı, râvînin adalet ve zabt niteliklerini anlattığı, rivayet yolları ve tahammül-eda şekillerini sıraladığı söylenmiştir. Hatta hadis öğrencisinin hocasına karşı nasıl bir edep içinde olması gerektiğine dahi yer verdiği bu yönüyle de eserin, başlangıç seviyesinde bir hadis usûlü el kitabı niteliğinde olduğu kaydedilmektedir.²²

Tanıtımdan anlaşıldığına göre Herevî'nin yöntemi oldukça sistemlidir. Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi önde gelen muhaddislerin eserlerinden istifade etmiş, onların birikimini sadeleştirerek kolay anlaşılır bir biçime dönüş-

16 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 40-43.

17 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 40-43.

18 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 40-43.

19 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 98.

20 Ebû'l-Fazâ'il Muhammed b. Muhammed el-Fârîsî, *Cevâhirü'l-Usûl fî 'İlmi Hadîsi'r-Resûl*, thk. Ebu'l-Meâlî el-Kâdî Ether el-Mübarekpûrî (ö. 1416/1996) (Dimaşk: 1422/2001), 6-8.

21 Fârîsî, *Cevâhirü'l-Usûl*, 6-8.

22 Fârîsî, *Cevâhirü'l-Usûl*, 6-8.

türmüştür.²³ Böylece öğrencilerin rahatlıkla ezberleyip uygulayabileceği bir metin ortaya koymuştur. Bu durum, eserin tedris faaliyetlerinde kullanılabilecek bir eser olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Cevâhirü'l-Usûl fî 'İlmi Hadîsi'r-Resûl'ün yazma nüshaları Delhi, Rampur ve Bankipur kütüphanelerinde mevcuttur. Ayrıca daha sonraki dönemlerde Bombay, Beyrut ve Dimaşk gibi ilim merkezlerinde de yayımlanmıştır.²⁴ Söz konusu durum, Hindistan dışındaki ilim merkezleriyle kesintisiz bir ilmî irtibatın bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Bu döneme katkı sunan bir diğer âlim Şeyh Nizâmüddin el-Kâkurevî'dir²⁵ (ö. 981/1573). Hindistan'ın Kakura²⁶ bölgesinde yetişmiş, tasavvufî çevrelerle temas hâlinde olmakla birlikte hadis ilmine derin bir ilgi duyan seçkin bir Hanefî âlimidir.²⁷ Kâkurevî'nin *el-Minhâc fî Usûli'l-Hadîs*²⁸ adlı risâlesi, müellifin *Sahîh-i Buhârî*, *Sünen-i Ebû Dâvûd* ve *Câmi'u'l-Usûl* gibi temel hadis kaynaklarını doğrudan tahsil etmiş olması nedeniyle, usûl konularını ele alırken sağlam ve tutarlı bir ilmî zemine yaslandığını düşündürmektedir.²⁹ Risâlenin bilinen yazma nüshası Kakura'daki Bâgh al-Tabîb Kütüphanesi'nde bulunmakta olup büyük ölçüde müellifin kendi isnadlarını içermektedir.³⁰

Eserin tam içeriğine ulaşamamamız ve mevcut nüshanın ağırlıklı olarak rivayet zincirlerini barındırması, Kâkurevî'nin hadis usûlünü teorik bir çerçevede değil, daha çok kendi rivayet otoritesini ve ilmî meşruiyetini ortaya koyacak biçimde tasarladığını düşündürmektedir. Bu durum, risâlenin hem biyografik değeri yüksek bir isnad belgesi niteliği taşıyabileceğini hem de müellifin usûl anlayışının ancak dolaylı çıkarımlarla kavranabileceğini göstermektedir. Nihai olarak *el-Minhâc fî Usûli'l-Hadîs*, müellifin tedrise yardımcı kaynak olarak kullandığı bir el kitabı niteliğinde olabileceği kanaatini dile getirmeye imkân sağlamaktadır.

2. Şah Veliyyullah Sonrası Hadis Usûlü Risâleleri

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762), Hint alt kıtasında hadis ilmine yeni bir yön verdiği belirtilmiştir. Gelişimine katkıda bulunduğu Medre-

23 Fârisî, *Cevâhiru'l-Usûl*, 7.

24 Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 343.

25 Siddîkî, *İlm-i hadis*, 140; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 65.

26 Kakura, Hindistan'ın Uttar Prades eyaletine bağlı Budaun ilçesi ve Budaun nahiyesinde yer alan bir köydür. "Kakora," *Wikipedia* (Erişim 16 Kasım 2025)

27 Abdülhayy el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'l-mesâmi'* ve 'n-nevâzir (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1999), 4/439.

28 Abdülhak ed-Dihlevî, *Mukaddime fî Usûli'l-Hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1986), 23-24; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 65-66.

29 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 64; Siddîkî, *İlm-i hadis*, 140.

30 Siddîkî, *İlm-i hadis*, 140.

se-i Rahîmiyye’de³¹ hadis, artık sadece fıkıhın bir parçası olarak değil, bağımsız bir ilim olarak okutulmaya başlamıştır.³² Şah Veliyyullah’ın Muvatta merkezli hadis-fıkıh çalışmasıyla birçok hadis ve usûl meselesinin yeniden tartışılmasına zemin hazırladığı görülmektedir.

Şah Veliyyullah’tan sonra Ehl-i Hadis ile Hanefiler arasındaki tartışmaların artması, Hanefî âlimlerin hadis usûlünü yeniden ele almak zorunda kaldıklarını göstermektedir. Hanefî âlimler kadar Ehl-i Hadis çevreleri de bu dönemde hadis usûlü üzerine küçük ve öğretici metinler üretmiştir. 18. yüzyılın sonundan itibaren İngiliz yönetiminin baskıları ilmî hayatı zorlaştırmıştır. 1857 Ayaklanması’ndan³³ sonra birçok medrese kapanmış veya baskı altında kalmıştır. Buna rağmen âlimler eğitim faaliyetlerini tamamen bırakmamış, daha kısa ve pratik usûl metinleri yazarak öğretimi sürdürmüştür.³⁴

Bu süreçte Dârülulûm Dîyobend³⁵, Nedvetü’l-Ulemâ³⁶ ve Mezâhir-i Ulûm³⁷ gibi kurumlar ön plana çıkmış ve hadis usûlünü eğitimin merkezine almıştır. Matbaaların yaygınlaşması ve kütüphanelerin güçlenmesi de usûl literatürünün korunmasına katkı sağlamıştır. Böylece tüm zorluklara rağmen hadis usûlü risaleleri yazılmaya devam etmiş ve bölgenin ilmî birikimi kesintiye uğramamıştır.

31 Şâh Veliyyullah’ın babası olan Şeyh ‘Abdürrahîm ed-Dihlevî (ö. 1054/1644), kendi döneminin önde gelen âlim ve sûfî şahsiyetlerinden biri olup Delhi’de Mehindiler mahallesinin yakınında Medrese-i Rahîmiyye’yi kurarak burada müderrislik ve irşad faaliyetlerini yürütmüştür. Şâh Veliyyullah da ilim tahsilini bu medresede tamamlamış; babasının vefatından sonra ise Medrese-i Rahîmiyye’nin hem hocalığını hem de idaresini üstlenerek kurumun ilmî mirasını devam ettirmiştir. Detaylı bilgi için bk. Abdülhamit Birişik, “Hindistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/94-101; Ahmet Aydın, *Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 2; Mehmet Erdoğan, “Şâh Veliyyullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/260-262.

32 Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 85.

33 1857 Ayaklanması, İngiliz sömürge yönetimine karşı Hindistan’da başlayan geniş çaplı bir direniştir. Ayaklanmanın bastırılmasıyla Babür Devleti tamamen ortadan kalkmış, İngiliz hâkimiyeti doğrudan yönetime dönüşerek daha da güçlenmiştir. Bu süreç, bölgedeki medreseleri ve ilmî faaliyetleri olumsuz yönde etkilemiştir. Detaylı bilgi için bk. Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 98-100.

34 Özşenel, *Pakistan’da Hadis Çalışmaları*, 98.

35 Dârülulûm Dîyobend, 1866 yılında Hindistan’ın Seharanpur bölgesindeki Dîyobend kasabasında kurulmuştur. Bu kurum, İngiliz sömürge döneminde İslâm ilimlerini korumak ve geleneksel medrese eğitimini sürdürmek amacıyla tesis edilmiştir. Kurucuları arasında Muhammed Kâsım Nânevî ve Reşîd Ahmed Gangohî gibi âlimler bulunur. Dârülulûm Dîyobend, kısa sürede Hint alt kıtasındaki en etkili ilmî merkezlerden biri hâline gelmiş; özellikle hadis, fıkıh ve tefsir sahalarında yetiştirdiği âlimlerle büyük bir ilmî gelenek oluşturmıştır. Bk. Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 124; Detaylı bilgi için bk. Birişik, “Hindistan”, 18/94-101.

36 Nedvetü’l-Ulemâ, 1894’te Leknev’de kurulmuş önemli bir eğitim ve ilim merkezidir. Kurum, geleneksel medrese birikimini modern eğitim anlayışıyla birleştirmeyi amaçlamış ve özellikle hadis başta olmak üzere birçok İslâmî ilmin öğretiminde etkili bir rol üstlenmiştir. Detaylı bilgi için bk. Birişik, “Hindistan”, 18/94-101.

37 Mezâhir-i Ulûm, 1866’da Seharanpur’da kurulan ve özellikle hadis öğretimiyle tanınan önemli bir Dîyobend medresesidir. Bölgenin birçok önde gelen hadis âlimi bu kurumda yetişmiştir. Detaylı bilgi için bk. Anas Chakrathody Alumtharammal, “Hindistan’daki Ünlü İslâmî Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları”, *Apjir* 5/1 (2021), 1-23.

Bu bağlamda ilk değinilmesi gereken eser '*Ucâle-i Nâfi 'a*'dır.³⁸ Bu çalışma, Delhi'de yetişen hadis âlimi Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'ye (ö. 1239/1824)³⁹ ait önemli bir risâledir. Hem dili hem de muhtevası bakımından dönemi için özgün bir örnek teşkil eder. Risâlenin Farsça⁴⁰ kaleme alınmış olması özellikle dikkat çekicidir. Zira bu dilin, söz konusu dönemde hem ilmî hem de idarî alanlarda ortak bir iletişim aracı olarak kullanıldığı, aynı zamanda medreselerdeki geniş talebe kitlesi tarafından rahatça anlaşılabilirdiği görülmektedir.⁴¹ Nitekim Abdülhak Dihlevî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih*'e Farsça yazdığı *Eşi 'atü'l-Lema 'ât fî şerhi Kitâbi'l-Mişkât* adlı şerh ile Şah Veliyyullah Dihlevî'nin *el-Musaffâ Şerhu'l-Muvattâ* adlı eseri, Arapça hadis metinlerinin Farsça üzerinden aktarılmasına yönelik bu eğilimi açıkça göstermektedir. Bu tür Farsça şerh ve risâleler aracılığıyla hadis ve hadis usûlüne dair bilgilerin daha geniş bir ilim çevresine ulaştırılması hedeflenmiştir. Bu yönüyle '*Ucâle-i Nâfi 'a*', Arapça ilmî birikimin Farsça yoluyla aktarılmasına yönelik dönemin genel yaklaşımını yansıtmaktadır.⁴²

'*Ucâle-i Nâfi 'a*'nın nüfuz ve etkisi, yalnızca Delhi'deki ilmî çevrelerle sınırlı kalmamış, zamanla geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Eserin 19. yüzyılın sonlarında Delhi'de basılması ve kısa süre içinde Arapça ile Urduca'ya çevrilmesi, metnin Hint alt kıtası genelinde tanındığını ve ilgi gördüğünü göstermektedir. Nitekim Pakistan döneminde de etkisini sürdüren risâle, Abdülhalîm Çiştî (ö. 1441/2020) tarafından Fevâid Câmî'a adıyla Urduca şerh edilmiş ve bu çalışma 1964 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.⁴³ Eser, daha sonraki yıllarda Delhi (1348) ve Haneval/Pakistan (1395/1975) gibi farklı merkezlerde basılmıştır. Ayrıca Hafız Abdurreşîd tarafından Arapça'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır.⁴⁴

Bu dönemde öne çıkan bir diğer âlim "Bahrü'l-Ulûm"⁴⁵ lakabıyla tanınan Abdülâlî el-Leknevî'dir (ö. 1225/1810).⁴⁶ Leknev merkezli Hanefî ilim geleneğinin önde gelen isimlerinden biridir. Ailesi, Hint alt kıtasında büyük etkiye sa-

38 Dihlevî, *Mukaddime fî Usûli'l-Hadis*, 25; Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 347; Yusuf Karaca, *İslâm Önderleri Tarihi 5: Şah Veliyyullah Dehlevi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2020), 406.

39 Talât Koçyiğit, "Abdülazîz ed-Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 16 Kasım 2025); Muhammed Hafızurrahman el-Kümillai, *el-Büdurü'l-Madiyye fî Terâcîmî'l-Hanefiyye* (Kahire: Dârü's-Sâlih, Mektebetü Şeyh'il-İslâm 2018), 11/161-170.

40 Karaca, *İslâm Önderleri Tarihi 5: Şah Veliyyullah Dehlevi*, 406.

41 Karaca, *İslâm Önderleri Tarihi 5: Şah Veliyyullah Dehlevi*, 406.

42 Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 92.

43 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 90-92.

44 Daudî, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 149.

45 Muhammed İdris, el-Kandehlevî. *Minhatü'l-Muğis Şerhu Elfiyyeti'l-Irakî fî'l-Hadis*, thk. Sâcid Abdurrahman Sıddîki, (Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, ts.), 45.

46 Metin Yurdagör, "Bahrülulûm el-Leknevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/518-519.

hip olan Ders-i Nizâmî müfredatının şekillenmesinde aktif rol oynamıştır.⁴⁷ Genç yaşta mantık, kelâm, fıkıh, hadis ve usûl gibi farklı alanlarda derin bir birikim elde eden Abdülalî, çeşitli şehirlerde ders halkaları kurarak geniş bir öğrenci çevresine hitap etmiştir.⁴⁸

Abdülalî el-Leknevî'ye nispet edilen *Risâletü fî Taksîmi'l-Hadîs*'tir.⁴⁹ Bu çalışma, hadis öğretiminin büyük ölçüde *Mişkâtü'l-Mesâbih* gibi klasik metinlerle yürütüldüğü bir dönemde ortaya çıkmış olup, Leknev'de hadis usulünü merkeze alan en erken ve özgün teliflerden biri olarak dikkat çekmektedir. Bunun yanında Leknevî'nin *Risâletün fî Usûli'l-Hadîs* adlı risalesi de bulunmaktadır.⁵⁰ Ne var ki bu iki risalenin tam metinleri günümüze ulaşmamıştır. İsimleri yalnızca bazı kaynaklarda zikredilmektedir. Bu durum, Hint alt kıtasının hadis mirasının henüz bütünüyle gün yüzüne çıkarılmadığını ve yazma eserler üzerinde yapılacak kapsamlı araştırmalara hâlâ ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir.

Bu dönemde usûl eseri telif eden Hanefî âlimlerden Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'dir (ö. 1205/1791).⁵¹ O, aslen Hint kökenli bir aileye mensuptur. Eğitimi Yemen'de tamamlamış ve daha sonra Kahire'ye yerleşerek bütün İslâm dünyasında tanınan önemli bir ilim otoritesi hâline gelmiştir.⁵² Zebîdî'nin *Bulğatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb* adlı risalesi⁵³, hadis usûlü terimlerini kısa, açık ve sistemli bir biçimde açıklayan özlü bir eserdir.⁵⁴

Bulğatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb de, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nuhbetü'l-Fiker* adlı eserinin etkileri belirgin şekilde görülmektedir.⁵⁵ Zebîdî, hadis terimlerinin basit tanımlarını yaparak sened ve metin ilişkisini, râvîlerin güvenilirlik şartlarını, rivayet yollarını ve hadis rivayetinde uyulması gereken edepi sade bir üslupla ortaya koymuştur. Bu eserin dikkat çekici yönlerinden birisi de Sahîh-i Müslim hakkında değerlendirmelerde bulunmasıdır.⁵⁶ Bu anlamda eserin basit bir giriş metninden ziyade modern dönem usul kitaplarına içerik bakımından benzerlik gösterdiği düşünülebilir.

47 Yurdagör, "Bahrülulûm el-Leknevî", 4/518-519; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 1022.

48 Kandehevî, *Minhatü'l-Muğîs*, 45.

49 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 119.

50 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 119.

51 Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 1108-1109; Sıddıkî, *İlm-i hadis*, 252.

52 Kandehevî, *Minhatü'l-Muğîs*, 44; Sıddıkî, *İlm-i hadis*, 252.

53 Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 346; Muhammed Ali Tekin, *Hanefî Hadisçiliği Zafer Ahmed Tanevi Örneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 191; Sıddıkî, *İlm-i hadis*, 252; Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Bulğatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 143.

54 Zebîdî, *Bulğatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb*, 143.

55 Zebîdî, *Bulğatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb*, 143.

56 Zebîdî, *Bulğatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb*, 144-145.

Bulgatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb, modern dönemde Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1335/1917) tarafından yeniden gözden geçirilip tahkik edilerek, Radiyyü'd-dîn Muhammed b. İbrâhim'in (ö.971/1563) *Kafvu'l-Eser* adlı çalışmasıyla birlikte 1988 yılında Beyrut'taki Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından yayımlanmıştır.⁵⁷ Ardından Halep'te Mektebetü'l-Matbû'ât el-İslâmiyye tarafından da ayrı bir baskısı yapılmıştır. Mevcut yazma nüshalar arasında en dikkat çekici olanı, Leknev'deki Dârü'l-Ulûm Nedvetü'l-Ulemâ Kütüphanesi'nde bulunan ve meşhur âlim Sıddîk Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) eliyle istinsah edilen nüshadır.⁵⁸ Ayrıca Teymûriyye Kütüphanesi ile Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde de farklı kopyaları yer almaktadır.⁵⁹ Bu çeşitli baskı ve nüshalar, eserin telifinden sonra hem ilmî çevrelerde benimsendiğini hem de hadis usûlü öğretiminde yaygın olarak kullanıldığını göstermektedir.

Değinilmesi gereken bir diğer eser ise dönemin tefsir, hadis, fıkıh gibi naklî ilimlerin yanında matematik, astronomi, mühendislik gibi aklî ilimlerde derin bir birikime sahip çok yönlü Hanefî âlim⁶⁰ Mevlânâ Nûrî'l-İslâm er-Râmpûrî'ye (?) ait *Muhtasar fî 'Ulûmî'l-Hadîs* adlı usûl eseridir. Eserin günümüze ulaşmış olduğunu bilmediğimiz için içeriği hakkında da herhangi bir fikir sahibi değiliz. Bu nedenle, değerlendirmelerimizi müellifin yaşadığı dönemin koşullarını dikkate alarak yapıyoruz. Kaynaklarda eserin adı bazen *Muhtasar fî Usûli'l-Hadîs*⁶¹, bazen de *Risâle fî Usûli'l-Hadîs*⁶² olarak geçmektedir.⁶³ Eğer eser bir muhtasar ise, o dönemde muhtasar türü kitapların yaygın şekilde dolaşımda olması sebebiyle, başka bir usûl kitabının özeti ya da kısaltılmış bir nüshası olması oldukça muhtemeldir. Eserin adındaki “muhtasar” ifadesi de bunu destekler.⁶⁴ Buna karşılık, kaynaklarda eserin isminin risale olarak anılması müstakil bir çalışma olma ihtimalini barındırmaktadır. Böyle bir risâle, dönemin usûl literatüründen etkilenmiş olsa bile kendi içinde bağımsız bir çerçeve ortaya koymuş olabilir.

57 Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, 346.

58 Zebîdî, *Bulgatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb*, 144-145.

59 Recep Önal, *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 53.

60 Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 1127.

61 Abdülhay Hasenî, *es-Sekafetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 143; ed-Dihlevî, *Mukaddime fî Usûli'l-Hadîs*, 23-24.

62 Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 1127.

63 Abdülhay Hasenî, *es-Sekafetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind* de bu eseri *Muhtasar fî Usûli'l-Hadîs* olarak kaydeder. Bk. Hasenî, *es-Sekafetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*, 143. Ancak *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır* adlı biyografik eserlerinde aynı çalışmayı *Risâle fî Usûli'l-Hadîs* adıyla anar. Bk. Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır*, 1127. Bu farklı adlandırmalar, eserin kapsamı veya dönemdeki kullanımına dair farklı değerlendirmelerden kaynaklanıyor olabilir.

64 Selim Demirci, “Şîraz'ın Hadisçileri ve Bir Derlemenin Klasikleşmesi: Ali b. Mübârekşâh'ın Aktarım Ağı”, *HADİTH* (Temmuz 2025), 14/164-189.

Bu iki farklı isimlendirme, eserin mahiyetiyle ilgili iki ayrı ihtimali gündeme getirmektedir.

Bu dönemde dikkat çeken bir başka isim de Selâmullah ed-Dihlevî'dir (ö. 1229/1814).⁶⁵ *Muvatta'* ve *Şemâil-i Tirmizî* üzerine yazdığı şerhlerle tanınan bir muhaddistir.⁶⁶ Onun *Risâle fî Usûli'l-Hadîs*⁶⁷ adlı eserinin günümüze yalnızca ismi ulaşmış olup, klasik kaynaklarda içeriğine dair ayrıntılı bilgiler bulunmamaktadır.

Bu durum birkaç açıdan dikkat çekicidir. İlk olarak, 19. yüzyılın başlarında Delhi merkezli ilmî çevrelerde müstakil hadis usûlü risalelerinin arttığı gözlenmektedir. İkinci olarak, bu döneme ait birçok risalenin yazma hâlinde kalmış, basılmamış veya zamanla kaybolmuş olması, Hint alt kıtasındaki hadis usûlü mirasının henüz tam anlamıyla ortaya çıkarılamadığını göstermektedir. Bu bağlamda işaret edilmesi gereken başka bir durum ise bu çalışmaların Dihlevî ailesi ile sınırlı kalmamış olmasıdır.

Bu ilmî ortamda öne çıkan başka bir müellif olan Muhammed Abdülhalîm el-Leknevî (ö. 1285/1868)⁶⁸, köklü bir ilim ailesine mensup olup soy bakımından Ensâr'a dayandırılmaktadır.⁶⁹ Leknev'in köklü Hanefî geleneği içinde yetişen Abdülhalîm, yalnızca hadis sahasında değil; mantık, kelâm, fıkıh ve hatta tıp gibi farklı ilim dallarına hâkim bir âlimdir. Hayatının çeşitli dönemlerinde farklı şehirlerde dersler vermiş, hac yolculuğu sırasında Medine ve Mekke âlimleriyle ilmî ilişkiler kurmuş ve onlardan icâzet almıştır.⁷⁰

Abdülhalîm el-Leknevî'nin *Vesâilü'l-Berekât fî usûli'l-Hadîs* adlı risalesi bulunmaktadır. Literatür taraması sırasında, Abdülhalîm el-Leknevî'ye ait *Vesâilü'l-berekât fî usûli'l-hadîs* adlı bir hadis usûlü eserinden söz edildiği görülmektedir. Ancak yaptığımız kapsamlı taramalara rağmen bu eserin içeriğine yahut herhangi bir nüshasına dair bir bilgiye ulaşamadık. Çalışma sürecinde incelenen

65 Müellif hakkında bilgiye yalnızca Abdülhay el-Hasenî el-Leknevî'nin *el-İlâm bi-Men fî Târih'il-Hind min A'lâm*, meşhur adıyla *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü's-Semâi'* ve *n-Nezâr* adlı eserinde rastladık. Bunun dışında yaptığımız araştırmalarda ismine yalnızca Mehmet Özşenel'in *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* adlı kitabında atıf yapıldığını gördük. Bk. Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 983; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 72.

66 Muhammed Hafızurrahman el-Kümillaî, *el-Büdurü'l-Madiyye fî Terâcimi'l Hanefiyye* (Kahire: Dârü's-Sâlih, Mektebetü Şeyh'il-İslâm, 2018), 8/248-249.

67 Dihlevî, *Mukaddime fî Usûli'l-Hadîs*, 23-24; Kandehevî, *Minhatü'l-Muğîs*, 45; Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 72.

68 Yusuf Şevki Yavuz, "Leknevî, Muhammed Abdülhalîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/153/154.

69 Abdülhak ed-Dihlevî, *Mukaddime fî Usûli'l-Hadîs*, 23-24; Kandehevî, *Minhatü'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Irakî fî'l-Hadîs*, 45.

70 Yunus Emre Acaroğlu, *Leknevî ve İhtilâfı'l-Hadis (İmamı'l-Kelâm fîmâ Yeteallaku bi'l-Kırâati Halfe'l-İmâm Risâlesi Bağlamında Bir Uygulama)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 33.

Türkçe literatürde de eserin adına rastlayamadık. Benzer şekilde, başvurduğumuz biyografik ve bibliyografik kaynaklar da eser hakkında herhangi bir kayıt sunmamaktadır. Risalenin adına yalnızca Mehmet Özşenel'in Pakistan'da Hadis Çalışmaları adlı eserinde işaret edildiğini gördük.⁷¹

Bölgede hadis usûlü alanında çok değerli bir kitap olan *Kevserü'n-Nebî* ve *Zülâlû Havzî'r-Ravî* Mevlânâ Abdülazîz el-Mültânî'ye (ö. 1241/1826) aittir.⁷² Tam adı Şeyh Abdülazîz b. Ahmed b. Hâmid el-Kureşî el-Ferhârî el-Mültânî Ebû Abdîrrahmân'dır.⁷³ Akla ve nakle dair pek çok eseri vardır. Söz konusu eser iki ciltten oluşmaktadır. Birinci cilt hadis usûlüne dairdir, ikinci cilt ise mevzu ve rical ilmine aittir. *Kevserü'n-Nebî* hadis alanında araştırmacılar ve uzmanlar tarafından önemli kaynaklardan biri kabul edilmektedir.⁷⁴ Zira bu eserin hadis ilimleri kapsamına girmekle birlikte fıkıh, siyer gibi farklı alanlara dair konuları da içerdiği söylenmiştir.

Pakistan'ın yanı sıra, *Kevserü'n-Nebî*'nin nüshaları Riyad'daki Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-İslâmiyye ile Dubai'deki Merkez Cüm'atü'l-Mâcid kütüphanelerinde de kayıtlıdır. Eserin "Müntehab Kevserü'n-Nebî" adını taşıyan bir muhtasarı da vardır. Bu ihtisar Muhammed Cîl tarafından yapılmış olup yazma nüshası Pencap Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.⁷⁵ Eserin yaygınlığı ve bilinirliği konusunda bu bilgiler kayda değerdir.

Son olarak ele alınması gereken bir başka müellif olan Muhammed Zeke-riyyâ el-Kandehlevî (ö. 1982), "Şeyhu'l-hadîs" unvanıyla tanınır.⁷⁶ O, özellikle el-Muvattâ üzerine kaleme aldığı geniş kapsamlı şerhleriyle tanınmış⁷⁷, aynı zamanda tasavvufî yönü ve Tebliğ Cemaatî⁷⁸ çevresiyle kurduğu güçlü ilişkiler sayesinde hem ilmî hem toplumsal düzeyde etkili bir konuma ulaşmıştır.

71 Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*, 119.

72 Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 1018

73 Abdülfettâh Ebû Gudde, *er-Raf' ve'l-Tekmil fi'l-Cerhi ve'l-Ta'dil* adlı eserde müellifin ismini "Abdülazîz el-Ferhârî el-Hindî" şeklinde tespit etmiştir. Bk. *er-Raf' ve'l-Tekmil fi'l-Cerhi ve'l-Ta'dil*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1421/2000), 289.

74 Muhammed Riyâz – Muhammed Atıf Eslem Rao, "Allama 'Abd al-'Aziz Parharvi Hanafi rahmatullahi 'alayh (Hayât ve Hizmetleri) / Allama Abdul Aziz Parharvi (Life and Services)," *İqtibas İslamiqa*, 6/1 (Ocak-Haziran 2018).

75 Maulana Ehsan-ul-Haq, "Mevlânâ Abdülazîz el-Mültânî", *Sunnionline*, yayım tarihi: Ağustos 2017, (Erişim: 20 Kasım 2025).

76 Mehmet Özşenel, "Kandehlevî, Muhammed Zekerîyyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/298-299.

77 Ayrıntılı eser bilgisi için bk. Seyyid Ebû'l-Hasen en-Nedvî, *Muhammed Zekerîyyâ el-Kandehlevî*, (Dimaşk: Dârü'l-Kelâm, 1433/2012), 40-45.

78 Mevlânâ Muhammed İlyas (ö. 1363/1944) tarafından, 1926 yılı civarında Delhi'nin güneybatısında yer alan Mevat bölgesinde kurulmuş, ferdî takvayı esas alan milletlerarası bir dinî cemiyettir. Bk. M. Manazır Ahsan, "Cemâat-i Tebliğ", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/293-294.

Kandehlevî'nin bu ilmî birikimi, hadis usûlü çalışmalarında açıkça görülmektedir. Onun yarım kalmış çalışması *Usûlü'l-Hadîs 'alâ Mezhebi'l-Hanefiyye*⁷⁹, 20. yüzyıl Hint alt kıtasında Hanefî kimliğinin yeniden inşa edilme sürecini yansıtmaya bakımından özel bir öneme sahiptir. Her ne kadar *Usûlü'l-Hadîs 'alâ Mezhebi'l-Hanefiyye* tamamlanamamış olsa da mevcut yazma nüshalarının Kandehlevî ailesine ait özel kütüphanede⁸⁰ korunuyor olması, bu ilmî mirasın sürekliliğini göstermektedir. Bu örnek, makalede ele alınan diğer müellif ve risâlelerle birlikte değerlendirildiğinde, Hanefî çevrelerin hadis usûlüne yönelik ilgisinin farklı dönemlerde çeşitli biçimlerde devam ettiğini göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Hint alt kıtasındaki yazılan bazı usul risâleleriyle ilgilenmiştir. Bölge çoğu zaman yalnızca fıkıhın merkezî konumuyla anılsa da 10./16. yüzyıldan itibaren, özellikle de 12./18. ve 13./19. yüzyıllarda, hadis usûlüne dair küçük hacimli fakat dikkat çekici bir literatür oluştuğu görülmektedir. Fasîh el-Herevî, Nizâmüddin el-Kâkurevî, Şah Abdülazîz ed-Dihlevî, Bahrû'l-Ulûm Abdülalî el-Leknevî, Murtazâ ez-Zebîdî, Nûrû'l-İslâm er-Râmpûrî, Selâmullah ed-Dihlevî, Abdülhalîm el-Leknevî, Abdülazîz el-Mûltânî ve Muhammed Zekerîyyâ el-Kandehlevî gibi isimler etrafında şekillenen bu birikim, Hanefî çevrelerin hadis usûlüne kayıtsız kalmadığını ve hadisle meşgul olduklarını göstermektedir.

İncelenen risâleler, hadis usûlünün temel ıstılahlarını tanıtmaya yönelik kısa ve öğretici metinlerdir. Bu kapsamda *Cevâhirü'l-Usûl fî 'İlmi Hadîsi'r-Resûl, el-Minhâc fî Usûli'l-Hadîs, 'Ucâle-i Nâfi'a, Bülğatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsâri'l-Habîb, Muhtasar fî 'Ulûmi'l-Hadîs* ve *Kevserü'n-Nebî* gibi eserlerde; sahih, hasen ve zayıf hadis tanımları, râvînin adâlet ve zabt şartları, rivayet yolları ile tahammül ve edâ şekilleri vecîz bir üslupla ele alınmaktadır. Bu yönüyle söz konusu risâleler, hadis usûlünün temel kavramlarını tanıtan giriş niteliğinde metinler olarak değerlendirilebilir. Bu durum, risâlelerin dersleri destekleyen ve fıkıh merkezli müfredatta yardımcı metinler olarak kullanılan eserler olduğunu göstermektedir.

Bir diğer dikkat çekici husus, bu literatürün farklı dillerde üretilmiş ve kullanılmış olmasıdır. Farsça kaleme alınan *'Ucâle-i Nâfi'a*'nın Arapça ve Urduca'ya; Arapça bazı metinlerin Farsça ve Urduca'ya çevrilmesi, hadis usûlü bilgisinin daha geniş bir kitleye ulaştırıldığını göstermektedir. Bu çeviri ve şerh faaliyetleri, Hint alt kıtasında hadis usûlünün tedris malzemesi hâline geldiğini

79 Nedvî, *Muhammed Zekerîyyâ el-Kandehlevî*, 290; Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 94.

80 Nedvî, *Muhammed Zekerîyyâ el-Kandehlevî*, 290.

ve mezhep merkezli eğitimi tamamlayan bir dil ve metin çeşitliliği doğurduğunu göstermektedir.

Çalışmada ayrıca, bazı risâlelerin yalnızca isim düzeyinde kaydedilebildiği, metinlerine ise henüz ulaşamadığı görülmektedir. Abdülalî el-Leknevî'ye nispet edilen *Risâletü fî Taksîmi 'l-Hadîs* ve *Risâletün fî Usûli 'l-Hadîs*, Nûrî'l-İslâm er-Râmpûrî'nin *Muhtasar fî 'Ulûmi 'l-Hadîs*'i, Selâmullah ed-Dihlevî'nin *Risâle fî Usûli 'l-Hadîs*'i ve Abdülhalîm el-Leknevî'nin *Vesâ'ilü 'l-Berekât fî Usûli 'l-Hadîs*'i buna örnektir. Bu durum, Hint alt kıtasındaki hadis usûlü mirasının henüz tam anlamıyla gün yüzüne çıkarılmadığını; yazma koleksiyonları, özel kütüphaneler ve henüz kataloglanmamış arşivler üzerinde yapılacak yeni çalışmaların alana önemli katkılar sağlayacağını göstermektedir.

Elde edilen bulgular, hadis usûlü telif faaliyetinin yalnızca Dihlevî ailesiyle sınırlı olmadığını da ortaya koymuştur. Delhi, Leknev, Rampur, Multan ve Kakora gibi merkezlerde faaliyet gösteren âlimler, hadis usûlü risâlelerine katkı sunmuştur. Böylece, Hint alt kıtasındaki Hanefî hadis usûlü üretiminin, belli birkaç isim etrafında dönen sınırlı bir hareket değil, farklı coğrafya ve ailelere yayılan daha geniş bir ilmî ağın parçası olduğu anlaşılmaktadır. 20. yüzyıla gelindiğinde Muhammed Zekeriyâ el-Kandehlevî'nin *Usûlü 'l-Hadîs 'alâ Mezhebi 'l-Hanefiyye* adlı yarım kalmış çalışması, Hanefî kimliğin ve mezhep merkezli tartışmaların modern dönemde de hadis usûlü dili üzerinden yeniden üretildiğini gösteren önemli bir örnek olarak öne çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acaroğlu, Yunus Emre. *Leknevî ve İhtilâfu'l-Hadis (İmamu'l-Kelâm fîmâ Yeteallaku bi'l-Kırâati Halfe'l-İmâm Risâlesi Bağlamında Bir Uygulama)*. İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2017.
- Ahsan, M. Manazır. “Cemâat-i Tebliğ.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/293-294. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen. *el-Eşrârü'l-marfû'a fî'l-ahbârî'l-mevdû'a*. thk. Muhammed eş-Şabbâğ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Alumtharammal, Anas Chakrathody. “Hindistan'daki Ünlü İslâmî Eğitim Merkezlerinin Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları”, *Apjir* 5/1 (2021), 1-23.
- Aydın, Ahmet. *Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Aydın, Ahmet. *Yavana İslâm Medeniyeti'nin Büyük Havzası: Hint*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Birişik, Abdülhamit. “Hindistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/94-101. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Daudî, Halid Zaferullah. *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Demirci, Selim – Tuzlu, Muhammet Ali. “Tracing the Footprints of a Book in the Indo-Persianate World and Hijaz: The Circulation of Khatîb al-Tabrîzî's al-Ik-mâl and Its Contribution to the Indian Scholarly Tradition.” *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (2025), 19-34. <https://doi.org/10.52637/kiid.1612934>
- Demirci, Selim. “Şîraz'ın Hadisçileri ve Bir Derlemenin Klasikleşmesi: Ali b. Mübârekşâh'ın Aktarım Ağı.” *HADITH*, 14 (Temmuz 2025), 164-189. <https://doi.org/10.61218/hadith.1698755>
- Demirci, Selim. *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2024.
- Dihlevî, Abdülhak. *Mukaddime fî Usûli'l-Hadîs*. thk. Selman el-Hüseynî en-Nedvî. Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Erdoğan, Mehmet. “Şah Veliyyullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/260-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Erinç, Sırrı. “Hindistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/69. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Gücerâtî, Şeyh Vecîhüddîn b. Nasrullah b. İmâdüddîn el-Alevî. *Şerhu Nüzhetü'n-Nazar fî Şerhi Nuhbeti'l-Fiker*. thk. Abdullah el-Hatîb en-Nedvî. Hay-

darâbâd: Mecmeu'l-İmâm Ahmed b. İrfân eş-Şehîd li-İhyâi'l-Meârif el-İslâmiyye, 1427/2006.

Haq, Inam ul. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.

Hasenî, Abdülhay. *es-Sekafetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.

Hasenî, Abdülhay. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi 've'n-nevâzır: el-İ'lâm bi-men fî Târîhi'l-Hind mine'l-a'lâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1. Basım, 1999.

Hasenî, Abdülhay. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi 've'n-nevâzır: el-İ'lâm bi-men fî Târîhi'l-Hind mine'l-a'lâm*. 7 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1. Basım, 1999.

Kandehlevî, Muhammed İdrîs. *Minhatü'l-Muğîs Şerhu Elfiyyeti'l-Irakî fî'l-Hadîs*. thk. Sâcid Abdurrahman es-Sıddîkî. Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, ts.

Karaca, Yusuf. *İslâm Önderleri Tarihi 5: Şah Veliyyullah Dehlevî*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1. Basım, 2020.

Koçyiğit, Talât. "Abdülazîz ed-Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kümüllâî, Muhammed Hıfzurrahman. *el-Büdurü'l-Madiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. 8 Cilt. Kahire: Dârü's-Sâlih, Mektebetü Şeyh'il-İslâm, 2. Basım, 2018.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye: ma'ahû't-ta'likâtü's-sünniyye*. thk. Muhammed Bedrüddîn el-Halîlî. Bûlâk: Matba'atü's-Sa'âde, 1. Basım, 1324/1906.

Maulana, Ehsan-ul-Haq. "Mevlânâ Abdülazîz el-Mültânî", *Sunnionline*, Ağustos 2017. <<http://sunnionline.us/urdu/2017/08/9787/>>.

Nedvî, Seyyid Ebü'l-Hasen. *Muhammed Zekerîyyâ el-Kandehlevî*. Dımaşk: Dârü'l-Kelâm, 1433/2012.

Nızamı, Khaliq Ahmad. "Hindistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/85-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Önal, Recep. *Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Nübüvvet Anlayışı* Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Özşenel, Mehmet. "Kandehlevî, Muhammed Zekerîyyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2014.

- Riyaz, Muhammed – Rao, Muhammed Atıf Eslem. “‘Allâma ‘Abd al-‘Azîz Parhârî Hanafî rahmatullâhi ‘alayh (Hayât ve Hizmetleri) / Allama Abdul Aziz Parharvi (Life and Services),” *Iqtibas Islamiqa* 6/1 (2018).
- Sadiker, Ömer. *Abdülhay Leknevî (V. 1304/1886), Hayatı, Eserleri ve el-Ecvibetü'l-Fâdile Adlı Eseri Özelinde Hadisçiliği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Sağânî, *Ebü'l-Fadâ'il el-Hasan b. Muhammed. Mevdü'âtü's-Sağânî*. thk. Necm 'Abdü'r-Rahmân Halef. Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-Me'rife, 1. Basım, 1401/1980.
- Sıddıkî, Muhammed Sa'd. *İlm-i hadîs or Pakistan men us ki hidmet*. Lahor, 1988.
- Tay, Ömer. “Abdülhak Dihlevî’de Tasavvuf-Fıkıh Münasebeti.” *Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (01 Mart 2022), 40-60. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1019243>
- Tekin, Muhammet Ali. “*Hanevî Hadisçiliği Zafer Ahmed Tanevî Örneği*”. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Tekin, Muhammet Ali. *Zafer Ahmed Osmânî Tânevî ve Hadisçiliği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Leknevî, Muhammed Abdülhalîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/153-154. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Yurdagür, Metin. “Bahrülulûm el-Leknevî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ. *Bulğatü'l-Erîb fî Mustalahi Âsârî'l-Habîb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde, Muhammed Sa'd Sıddıkî'ye ait *İlm-i hadîs or Pakistan meñ us kî hidmet* adlı Urduca eserin ilgili sayfalarının Türkçeye çevrilmesi aşamasında yapay zekâ tabanlı araçlardan istifade edilmiştir. Bunun dışında çalışmanın içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Şemâil Literatürünün Teşekkül Süreci ve Tirmizî'nin eş- Şemâilü'n-Nebeviyye Adlı Eserinin Metodolojik Özellikleri*

Songül ANÜK

Orcid ID: 0009-0006-1810-3253

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
songul_anuk25@trabzon.edu.tr

Giriş

İslâm ilim geleneğinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) dair bilgi üretme çabası, hadis ve siyer başta olmak üzere pek çok disiplini şekillendirmiştir. Bu disiplinlerin kesişim noktasında yer alan “şemâil” türü, söz konusu çabanın özgün ve müstakil bir ürünü olarak teşekkül etmiştir. Şemâil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fizikî yapısını, ahlâkını, gündelik yaşayışını, ibadet hayatını ve insanlarla ilişkilerini bütüncül bir perspektifle ele alan ilmî disiplin olarak tanımlanmaktadır.¹ Kavramsal kökü itibarıyla Arapça (شملى) kökünden gelmekte ve örtünün bedeni sarması gibi karakterin insanı kuşatması metaforundan beslenmektedir.²

Şemâil türünün müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkışı, tek bir etkenin değil birbiriyle bağlantılı çok sayıda dinamiğin ürünü olmuştur. İnsanın kutsalla bağ kurma ihtiyacı ve beşerî merak duygusu bu süreçteki temel saikler arasında sayılabilir. Öte yandan sahâbe ve tâbiîn neslinin Hz. Peygamber'e yönelik bilinçli ilgisi, zihinlerdeki peygamber tasavvurunu sağlıklı bir zemine oturtma zarureti ve erken dönem hadis mecmualarındaki şemâil rivayetlerinin dağınık konumu, müstakil ve tematik bütünlüğe sahip bir esere duyulan ihtiyacı zamanla kaçınılmaz kılmıştır. Bu ihtiyacı ilk ve en kapsamlı biçimde karşılayan müellif ise Kütüb-i Sitte'nin müelliflerinden Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî (ö. 279/892) ol-

* Bu çalışma, Doç. Dr. Selim DEMİRCİ danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (eş-Şemâilü'n-Nebeviyye Şerhleri ve Ali el-Kârî'nin Cem'u'l-Vesâ'il fi Şerhi's-Şemâ'il Adlı Eseri, Trabzon Üniversitesi, Trabzon/Türkiye).

1 Abdullah Aydın, “Hadis İstılahları Sözlüğü”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 292.

2 Râgıb el-İsfahânî, “Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü”, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 812.

muş, kaleme aldığı *eş-Şemâilü'n-Nebeviyye* isimli eseri, aynı zamanda türe adını kazandıran kurucu eser konumuna yükselmiştir.

Mevcut literatür incelendiğinde, şemâil türünün üzerine yapılan çalışmaların büyük bölümünün ya şerh ve tercüme geleneği çerçevesinde geliştiği ya da Tirmizî'nin eserinin genel siyer anlatılarının bir parçası olarak ele alındığı görülmektedir. *eş-Şemâil*'in metodolojik özelliklerini (bab başlıklarının yapısı, sened ihtisar teknikleri, garîb lafızların izahı ve râvi analizleri gibi teknik boyutları) ayrıntılı biçimde inceleyen çalışmaların ise oldukça sınırlı olduğu tespit edilmiştir.³ Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemekte, türün tarihsel arka planını ve Tirmizî'nin eserinin metodolojik özgünlüğünü birlikte değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Bu doğrultuda çalışmada önce şemâil kavramının sözlük ve terim anlamları ele alınmakta, ardından türün doğuşunda belirleyici olan arka plan unsurları tartışılmaktadır. Ardından Tirmizî'nin eseri bab başlıklarının metodolojisi, senet yapısı, garîb lafızlara yönelik açıklamalar, hadislere ilişkin değerlendirmeler ve râvi analizleri açısından incelenmektedir. Son olarak ise eserin İslâm ilim geleneğindeki yeri, eğitim- öğretimdeki konumu ve hilye-i şerîf geleneği çerçevesinde sanat geleneği üzerindeki etkisi ele alınmaktadır.

1. Şemâil Literatürü: Teşekkülü ve Kavramsal Çerçevesi

1.1. Kavramın Sözlük ve Terim Anlamı

Arapça'da şemâil (شمائل), ş-m-l (شمـل) kökünden gelmekte olup, tekil halinin “şemîle” olduğu nakledilse⁴ de yaygın kanaate göre “şimâl” kelimesinin çoğuludur.⁵ Bir diğer yandan kelimenin müfred halinin “şimâl” olduğu kabul edilmekle beraber “şemâil”in çoğul halinin hemze ile mi (شمائل) yoksa yâ harfi ile mi (شمايل) yazıldığı noktasında farklı görüşler ileri sürülmüş; çoğul hali hemze ile (شمائل) yazıldığı takdirde sağ yönünün zıddı “sol” anlamını kazandığı, yâ harfi ile yazıldığında ise (شمايل) “huy, tabîat, seciye” manalarını aldığı dile getirilmiştir.⁶

“Şemâil” kelimesinin klasik metinlerdeki kullanımı incelendiğinde ise “kuzey, kuzeye yönelmek, bir şeyi soğuması için kuzeyde/gölgede bırakmak, Kâbe'nin kuzeyinden esen rüzgâr, sol elle almak, bir nesneyi sollamak, uğur-

3 İlgili eserle alakalı Türkçedeki en temel akademik çalışmalardan birisi Ali Yardım tarafından yapılmıştır. Zaman içinde eserin Türkçe tercüme ve şerhlerinin artmasıyla beraber mukaddimelerde eserle alakalı bilgilerin arttığı gözlemlenmiştir. Bk. Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2017).

4 Ahmed Muhtar Ömer, “*Mu'cemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muâsara*” (Kahire: Âlimü'l-Kütüb, 2008), 1236; İlyas Karşlı, “Yeni Sözlük: Arapça- Türkçe” (İstanbul: Neşe Basım- Yayın, 2013), 1371.

5 Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 364.

6 Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Şemâilü'n-Nebî*, thk. Muhammed Vâil el-Hanbelî (Dimeşk: Daru'l-Beyrûtî, 1441), 23; İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, thk. Muhammed Avvâme, *el-Mevâhibu'l-ledünniyye ala eş-Şemâili'l-Muhammediyye*, (Cidde: Dâru'l-Minhâc-Dârü'l-Yüsr, 2015), 21.

suzluk, koyunun memesine basılan damga, koyunun memelerine geçirilen kese, orakçının eliyle tuttuğu bir tutam ekin, bürünmek, çevrelemek, kapsamak, sol tarafın örtüldüğü elbise” gibi manalara geldiği görülmektedir.⁷ Nitekim Araplar aynı kökten türeyen “مِشْمَلٌ” ve “سَمَلَةٌ” kelimelerini istiare yoluyla “kendisine bürünülen” ve “كِسَاءٌ” denen türden elbise için de kullanmışlardır.⁸ Buradan hareketle örtünün insan bedenini sarması gibi, karakter de insanı tamamen kuşattığı için ona da “ثِيَمَالٌ” denilmiştir.⁹ Kelimenin bu nüansından doğan manalar “huy, tabiat, karakter, hâl, hareket, tavır, ahlâk, seciye, davranış” gibi anlamlardır.¹⁰

“Şemâil” kelimesi başlangıçta lugavî anlamıyla kullanılırken, ilerleyen süreçte İslâm âlimleri tarafından daha kapsamlı ve teknik bir içerik kazanmıştır. İlk dönemlerde bu kavram, bir kimsenin hayatını, şahsiyetini ve biyografik özelliklerini anlatmak için kullanılmışken zamanla bu anlam daralarak özellikle Hz. Peygamber’in fizikî özelliklerini, ahlâkını, günlük yaşayışını, insanlarla ilişkilerini, giyim kuşamını ve beşerî yönünü konu edinen müstakil bir ilim dalını ifade eder hâle gelmiştir.¹¹ Bu anlamdaki kullanımın en erken ve en önemli örneği, Kütüb-i Sitte müelliflerinden Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî tarafından ortaya konmuştur.¹² Müellifin kaleme aldığı eser, sonraki dönemlerde şemâil alanında yazılan çalışmalara öncülük etmiş ve bu sahada geniş bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır.

1.2. Bir Telif Türü Olarak Şemâil Literatürünü Ortaya Çıkaran Arka Plan

İlmî disiplinlerin büyük bir kısmı, ortaya çıkan ihtiyaç ve gelişmelere bağlı olarak teşekkül etmiş, zamanla ana ilim dallarından farklı alt disiplinler doğmuştur. Hadis, tefsir, fıkıh ve İslâm tarihi gibi alanlarda görülen bu süreç, hadis ile siyer ilimlerinin kesişim noktasında yer alan şemâil türü için de geçerlidir. Nitekim şemâil literatürünün ortaya çıkışı hem genel ilmî ihtiyaçlarla hem de kendine özgü bazı özel sebeplerle ilişkilidir. Bu sebepleri aşağıdaki başlıklarla ele almak mümkündür.

1.2.1. Beşerî Merak Duygusu ve Kutsalla Bağ Kurma İhtiyacı

Şemâil türünü ortaya çıkaran arka planın zemininde, insanın doğasında bulunan beşerî merak duygusuyla beraber manevi kaygı ve ihtiyaçların yattığı söyle-

7 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 364-369.; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, “*Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*”, (Kuvveyt: Dâru'l-hidâye, 1422), 501.

8 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 812.

9 İsfahânî, “*Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*”, 812.; İbrahim Bayraktar, *Hz. Peygamber'in Şemâili* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990), 18.

10 İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 812. Karşı, *Yeni Sözlük: Arapça- Türkçe*, 1371.

11 Abdullah Aydın, “*Hadis İstılahları Sözlüğü*”, 9. Baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 292.; Mehmet Yaşar Kandemir, “*Şemâil*” 38, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 497; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 299.; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Vesâilü'l-vusûl ilâ şemâili'r-Rasûl*, (Beyrut: Dâru'l- Minhâc, 2004), 40.

12 Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2017), 29.

nebilir. Beşerî merak duygusu, pagan kültürden tek tanrılı dinlere kadar insanın din ve inanç hayatını besleyen ana kaynaklardan birisi olmuştur. Bu merak duygusunun beslediği insan, doğası itibarıyla kutsalla bir bağ kurma ihtiyacını her zaman hissetmiştir. Nitekim bir dinin, öncesinde insanların kalp ve vicdanlarına hitap ederek duygu, inanç, ahlak, ibadet gibi ilkelere yönelik emir ve yasaklarıyla düşünce; duygu ve düşüncenin birleşimiyle oluşturulan mekânlar, mabetler gibi ibadet yerleriyle sanata yansımış olarak ortaya çıktığı ifade edilmiştir.¹³ Dinin sanata yansımaları ve beşerin merak duygusuyla harmanlanan bu duygusal temayüzün neticesinde insanlığın ilk zamanlarından itibaren kutsala dair somut eserler, heykeller, ikonalar, mabet duvarlarını süsleyen yazı unsurları ve desenler ortaya konulmuştur.

Başlangıçta topluma önder olmuş şahsiyetlerin hatıralarını yaşatma gibi bir düşünceyle ortaya çıkan ve daha sonraları dinî sanatsal faaliyet olarak görülebilecek bu eylemler zamanla kutsalla bağ sağlayan peygamberlerin resmedilmesi ve heykelleştirilmesi, bu heykel ve resimlerin ibadetlerdeki manevi ruhu arttırıcı etkisine olan inançtan hareketle ibadet mekânlarına yansıtılması şeklinde gelişme göstermiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de bu duruma Hz. Nûh’un (a.s.) davetini yalanlayıp, toplumu o dönemin meşhur putlarına tapmaya teşvik eden kâfirler örnek gösterilmiştir. Tefsir kaynaklarına göre “İnsanlara dediler ki: Sakın ilâhlarınızı bırakmayın; hele Ved’den, Suvâ’dan, Yegûs’tan, Yeûk’tan ve Nesr’den asla vazgeçmeyin!”¹⁴ ayetinde zikri geçen isimler, aslında Hz. Âdem’in (a.s.) çocuklarına ve sâlih kişilere ait isimlerdi. Bahsi geçen sâlih kişilerin ölümünden sonra başlangıçta onların anılarını canlı tutmak ve şefaathlerini dilemek amacıyla heykelleri yapılmış ve bu heykellerin her birine bu zatların isimleri verilmişti. Zamanla bu sâlih kişilerle ilgili bilgiler kuşaktan kuşağa aktarılırken aslî mahiyetini kaybetmiş/unutulmuş ve kutsallık atfedilen bu heykellere tanrı gözüyle bakılıp tapılmaya başlanmıştır.¹⁵ Kısacası, manevi birtakım kaygılar ve sonraki nesillerin ismi geçen bu kimselere yönelik merak duyguları nihayetinde putperestlik gibi bir inanç şeklini meydana getirmiştir.

Kutsalla bağ kurma ihtiyacının somutlaştığı bu tarihsel süreç, İslâm düşüncesinde putperestliğe kapı aralamaksızın aynı ihtiyacı karşılayan farklı bir mecra bulmuş, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) duyulan derin sevgi ve özlem, onun fiziksel ve ahlakî vasıflarını kayıt altına alan şemâil literatürünün doğmasına zemin hazırlamıştır.

1.2.2. Sahâbe ve Tâbiîn Neslinin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) Dair Soruları

Şemâil türünün ortaya çıkışında daha özel sebeplerde de bu beşerî merak duygusunun yansımaları etken rol oynamıştır. Nitekim başta sahabe neslinin kendi

13 Sevcan Yıldız- Ayşegül Doğrucan, “Hıristiyan Konsilleri Ve İkonoklast Akımlara Etkileri”, Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 6/1 (2021), 78, 89.

14 Nûh 71/23.

15 Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur’ân-ı Kerim” (Erişim 7 Nisan 2026).

içinde olmak üzere daha sonra gelen tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn gibi nesillerin Hz. Peygamber'in (s.a.v) beşerî özelliklerine, bir diğer ifadeyle Allah Rasûlü'nün hilye-i şerîfine dair birbirlerine yönelttikleri sorular bu merak duygusunun tezahürü olmuştur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ahirete irtihalinin ardından onu küçük yaşta görmüş olanlar daha detaylı öğrenme ve hafızalarındaki sûreti netleştirme, onu hiç görmeyenler ise görenlere sorarak manevi bir bağ kurma eğilimi içerisinde girmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şemâiline yönelik sahâbenin birbirine yönelttiği sorular arasında gelen rivayetlerin en öne çıkanları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) torunları Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680), babaları Hz. Ali'ye (ö. 40/661) ve dayıları Hz. Hind b. Ebî Hâle'ye (ö.36/656) yönelttikleri sorular olmuştur. Bu rivayetlerden birine göre Allah Rasûlü (s.a.v.) vefat ettiğinde henüz yedi yaşında olan Hz. Hasan (r.a.) o yaşta dedesinin bütün özelliklerini ve güzelliklerini bilemediği için dayısı Hind b. Ebî Hâle'den Hz. Peygamber'i (s.a.v.) anlatmasını istemiştir.¹⁶ Yine başka bir rivayete göre Hz. Hasan dayısından Allah Rasûlü'nün özelliklerini öğrenmiş ancak bunları bir müddet kardeşi Hüseyin'e anlatmamıştır. Bir süre sonra anlattığında ise kardeşi Hüseyin'in tüm anlatılanları daha öncesinde dayısından ve babasından dinlemiş olduğunu fark etmiştir.¹⁷ Hatta Hz. Hüseyin (r.a.) Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) hilyesiyle de yetinmemiş babasından Resûlullah'ın (s.a.v.) ev halini, evine nasıl gittiğini, evinde geçirdiği süre içerisinde neler yaptığını, ashâbına nasıl davrandığını ve insanlar arasındaki tavrını da sorup öğrenmiştir.¹⁸

Tâbiîn neslinde de benzer bir durum söz konusudur. Onlar da her fırsatta Allah Rasûlü'ne dair sahâbeye yönelttikleri sorularla bu konudaki meraklarını gidermeye çalışmışlardır. Örneğin en son vefat eden sahabî olarak kabul edilen Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî'nin (ö. 100/718) meclisinde bulunan tâbiîn muhaddislerinden Saîd b. İyâs el-Cüreyrî (ö. 144/761), Ebû't-Tufeyl'den “Şu yeryüzünde, Resûlullah'ı gören insanlardan sadece ben kaldım.” sözünü işitince “Öyleyse Resûlullah'ı gördüğün gibi bana da anlat.”¹⁹ diyerek merakını dile getirmiştir. Bir diğer tâbiîn muhaddisi Ebû Nadre Münzir b. Mâlik el-Avakî'nin (ö. 108/726) “Ben, (ashâb-ı kirâmdan) Ebû Saîd el-Hudrî'ye Resûlullah'ın peygamberlik mührünün nasıl bir şey olduğunu sordum.” O da: “Peygamberlik mührü, Rasûlullah'ın sırtında, derisinin altında bulunan kabarık bir et parçasıydı.” dedi²⁰

16 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Şemâilü'n-Nebî*, nşr. Muhammed Vâil el-Hanbelî (Dimeşk: Daru'l-Beyrûtî, 1441/2021), “Sıfatü'n-Nebî”, 1.

17 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Beyrut: Mektebetu Dâru'l-Fecr, 1440/2019), “Tevâdu'i Rasûlillah” 47, (no:337).

18 Tirmizî, “Tevâdu'i Rasûlillah” 47.

19 Tirmizî, “Halki Rasûlillah”, 1.

20 Tirmizî, “Hâtemi'n-Nübüvve”, 2.

şeklinde nakilde bulunması her nesilde Allah Rasûlü'ne karşı duyulan bir merakın ve onunla ruhî bir bağ kurma eğiliminin varlığını ortaya koymaktadır.

1.2.3. Suret Yerine Tasavvur

Şemail literatürünün oluşumunda zihinlerdeki peygamber tasavvurunun da etki olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim dinin iki aslı olan Kur'ân ve sünnete bakıldığında her ikisinin de Resûlullah'a ittibayı ve her yönüyle onu örnek almayı teşvik ettiği görülür. Yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm'de "Biz seni sadece müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik."²¹ buyurarak Hz. Peygamber'i sadece kendi kavmine olmayıp bütün insanlara elçi olarak göndermek suretiyle diğer peygamberlerden üstün kıldığını açıklamış; "De ki: "Allah'a ve resule itaat edin."²² âyetinde olduğu gibi diğer bir çok ayette de kendisiyle birlikte Hz. Peygamber'e itaati vurgulamasıyla müminlerin her durumda Hz. Peygamber'i (s.a.v) örnek almalarını, hayatlarında Hz. Peygamber'le irtibatlarını devam ettirmeleri gerektiğini emretmiştir. Bunların yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in bir beşer olduğuna ancak diğer insanlardan farklı olarak ona vahyin indirildiğine dikkat çekilmiştir.²³

Allah Rasûlü'nün beşeriyet vasfı, dine giriş anahtarı olan kelime-i şهادette de ön plana çıkmış, "Yine şahitlik ederim ki Muhammed O'nun kulu ve rasûlüdür." şeklindeki ikrarda, onun elçilik vasfından önce bir kul olduğuna işaret edilmiştir. Ne var ki âyetlerden ve hadislerden hareketle onun insanlar tarafından hem bir beşer hem de bir rasûl olarak konumlandırılmasında iki uç noktanın gözlemlenmesi mümkün olabilmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.v) beşeriyet vasfına ağırlık gösteren kimseler onun ilahî mesajın yalnızca bir ileticisi olduğunu, bundan başka vazifesinin olmadığını söyleyerek Hz. Peygamber'i âdeta bir "postacı" konumuna indirgemıştır. Öte yandan Allah Rasûlü'ne ait hasâis²⁴ ve delâil²⁵ ilgili rivayetlerden hareketle onu örnek alınamaz "melek peygamber" profilinde görenler de olmuştur. Netice itibarıyla kendisine dair bir taraftan *indirgemeci* diğer taraftan *yüceltmeci*²⁶ bir profil çizilen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müminlere örnek oluşu akıllarda zihinlerde soru işaretlerine yol açmış bu ihtiyaç da şemail literatürünün

21 Sebe' 34/ 28.

22 Âl-i İmrân 3/ 32.

23 Fussilet 41/6.

24 Hasâis, "Allah Teâlâ'nın sadece Hz. Peygamber'e (s.a.v.) lutfettiği özellikleri ifade eden bir tabir ve bunları ele alan eserlerin ortak adı" olarak tanımlanabilir. Bk. Erdiñç Ahatlı, "Hasâis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/277.

25 Delâil, "Peygamberlik müessesesini, özellikle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini ispatlamak amacıyla yazılan eserlerin ortak adı" olarak ifade edilir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/115.

26 Murat Gökalt, *Kadı İyâz ve Şifâ Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru* (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005) 51.

doğuşuna zemin hazırlayan bazı soruları meydana getirmiştir. Söz gelimi “Örnekligi emredilen peygamber nasıl biriydi? Ailesi ve diğer insanlarla ilişkisi nasıldı? Sıradan bir beşer olarak sahip olduğu ahlakî nitelikler nelerdi? Onun hangi tavır ve tutumları bağlayıcıydı?” gibi temel sorular karşısında verilen cevaplar, doğru bir peygamber tasavvurunun şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Tüm bu sorulara bir arada ve sistemli cevap verebilen telif türü ise şemâil kitapları olmuştur.

1.2.4. Hadislerin Tasnif Sürecinin Doğal Yönlendiriciliği

Her ilim dalının bir tekâmül sürecinden geçtiği bilinen bir gerçektir. Hadis ilmine bakıldığında da böyle bir sürecin izlerini görmek mümkündür. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ait açıklamaların başlangıçta lafzen ve mânen rivayeti, ardından şifâhî ve yazılı nakli, ardı sıra tüm bu malzemelerin tedvîni ve tasnifi “Hadis Tarihi” gibi bir süreci meydana getirmiştir.²⁷ Bu süreç içerisinde bir araya getirilen vesikaların karışık bir halde toplanmış olması dönemin sosyal, siyasî, itikadî tartışmalarının etrafında gelişecek olan telif faaliyetlerine ivme kazandırmış, konu merkezli çalışmaların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu minvalde câmi’, sünen, musannef gibi müstakil bir tarz olarak ortaya çıkan telif türlerinin yanında belli başlı konulara dair eserler de kaleme alınmıştır.

Başlangıçta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) dış özelliklerine, ahlâkına, yaşayış tarzına ait rivayetler yukarıda ismi geçen telif türleri içerisinde dağınık halde yer almakta, Hz. Peygamber’in örnek şahsiyesine dair bilgiler sistemli ve derli toplu bir halde bulunmamaktaydı. Öyle ki Allah Rasûlü’nün şahsî hayatına dair bilgileri kitaplarına alan müelliflerin bu rivayetleri konumlandıkları başlıklar da birbirlerinden farklı olmuştur. Örneğin Medine’de hadisleri ilk tasnif eden isimler arasında sayılan Mâlik b. Enes (ö. 179/795)²⁸ *Muvatta’* adlı eserinde bu rivayetleri “Sıfatü’n-Nebî” başlığı altında zikretmiş²⁹, bir tarihçi olan İbn Sa’d (ö. 230/ 845) *et-Tabakâtü’l-kübrâ* adlı kitabında “Sıfatü Rasûlillâh” başlığını kullanmış³⁰, Tirmizî’nin muâsırı aynı zamanda hocası olan İmam Buhârî (ö. 256/ 870) bu rivayetleri daha çok *Sahîh*’inin “Menâkıb” kitabı altında alt başlıklara ayırarak rivayet etmiş,³¹ Kütüb-i Sitte müelliflerinden biri olan Müslim b. Haccâc (ö. 261/875) ise bu nakilleri *Câmiü’s-Sahîh*’inde, “Fezâil” kitabı içerisinde alt bablara ayıra-

27 Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 50. Baskı (İstanbul, 2020), 13.

28 Bekir Kuzuşli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021), s. 107; Ahmet Özel, “Mâlik b. Enes”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 508.

29 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf- Mahmud Muhammed Halil, *Muvatta’* (Beyrut: Müessesetü’r- Risâle, 1412/1991).

30 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, *et-Tabakâtü’l-kübrâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1410/1990).

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, nşr. Mustafa Dîb el-Bağâ, *Sahîhü’l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr- Dâru Yemâme, 1414/1993).

rak nakletmiştir.³² Netice itibarıyla, Hz. Peygamber'in hususî hayatına ve şahsî vasıflarına ilgi duyan bir kimsenin, farklı kaynaklarda dağınık hâlde bulunan bu bilgilere ulaşmaktaki güçlüğü ve bu rivayetleri bir plan bütünlüğü içerisinde tasnif etmenin zorluğu, müstakil bir şemâil türünün ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır

2. Tirmizî'nin eş-Şemâilü'n- Nebeviyye Adlı Eseri

Tirmizî'nin ilgili eserine geçilmeden önce gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus, eş-Şemâilü'n-Nebeviyye'den önce de bu alanda bazı erken dönem denemelerin mevcut olduğudur. Nitekim Ebu'l-Bahterî'nin (ö. 200/815) *Sıfatu'n-Nebî'si*, el-Medâinî'nin (ö. 224/838) *Sıfatu'n-Nebî'si*, el-Varrâk'ın (ö. 249/863) *Ahlâku'n-Nebî'si* ve Dâvûd b. Ali el-Esbehânî'nin (ö. 270/883) *Sıfatu ahlâkı'n-Nebî'si* gibi çalışmalar, şemâil alanında atılmış ilk adımlar olarak literatürde yerini almıştır. Fakat bu eserler, henüz türün tam anlamıyla olgunlaşmadığı, daha küçük ölçekli ve dağınık nitelikteki başlangıç örnekleridir. Konuyu tam bir bütünlük ve akademik bir sistematik içerisinde ele alan, türünün en derli toplu ve ilk kapsamlı örneği ise Ebû İlsâ et-Tirmizî tarafından kaleme alınmıştır. Tirmizî'nin açtığı bu yöntemsel çılgır, sonraki dönemlerde şemâil sahasında günümüze kadar ulaşan çok zengin bir literatürün oluşmasını sağlamıştır.

2.1. Eserin Adı ve Tirmizî'ye Aidiyeti

İlgili eserin müellifine aidiyetinde hiçbir ihtilaf olmamasına rağmen, Tirmizî'nin eserine herhangi bir isim vermemesi ve kitabın mukaddimesiz başlaması, sonraki âlimler arasında eserin adı konusunda bir ihtilafa yol açmıştır. Söz konusu ihtilaf dört farklı isimlendirme etrafında şekillenmiştir: es-Sem'ânî, İbn Hayr el-İşbîlî, İbn Nukta el-Bağdâdî, el-İs'irdî, es-Sayrafinî ve ez-Zehebî gibi âlimler eseri *Şemâilü'n-Nebî*³³ olarak kaydederken; es-Sehâvî, el-Münâvî, ez-Zürkânî ve ez-Ziriklî eş-Şemâilü'n-Nebeviyye³⁴; el-Bâcûrî ve İbn Cesûs el-Fâsî eş-Şemâi-

32 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Sahîh-i Müslim* (Kahire: Dâru İhyâ'ü'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1374/1955).

33 Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, thk. Münîre Nâcî, *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebir* (Bağdad: Rîâsetü dîvânî'levkâf, 1395), 1/196.; Ebû'l-Hayr eş-Seccâr el-İşbîlî, *Fehrese İbn Hayr el-İşbîlî* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1419/1998), 128.; Ebû Bekr Muînüddîn Muhammed b. Abdilganî İbn Nukta, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1408), 174.; Takiyyüddîn Ebu'l-Kâsım Ubeyd b. Muhammed el-İs'irdî, *Fadâilü'l-kitâbi'l-câmi' li Ebî İlsâ et-Tirmizî* (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1409/1989), s. 38.; Takiyyüddîn Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed es-Sayrafinî, *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li târihi Neysâbü'r* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1414/1993), 315.; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 28/280.

34 Ebû'l-Hayr Şemsüddîn es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419), 1/252.; Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmi'i's-sagîr* (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1356), 1/467.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1417/1996), 5: 287.; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-ilm, 2002), 3/ 313.

*lü'l-Muhammediyye*³⁵; Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) ise *eş-Şemâilü'n-Nebeviyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*³⁶ adını kullanmıştır. Devrin tasnif geleneğine dayanılarak *Kitâbü'ş-Şemâil*³⁷ adı da önerilmiş; müellife nispetle *Şemâilü't-Tirmizî* ya da *eş-Şemâilü't-Tirmiziyye*³⁸ biçiminde de anılan eser için bu isim çeşitliliğinin büyük ölçüde müstensihlerin tasarruflarından kaynaklandığı belirtilmiştir.³⁹

2.2. Bab Başlıkları: Tirmizî'nin Hz. Peygamber'e Dair Öne Çıkardığı Mevzular

Tirmizî *eş-Şemâil*'inde 56 bab altında 415 rivayete yer vermiştir. Eserin babları gruplandırıldığında kısaca aşağıdaki gibi sistematik bir plan ortaya çıkmaktadır:

- a) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fizikî yapısı ve doğuştan gelen özellikleri,
- b) Kişisel bakım ve temizlik alışkanlıkları,
- c) Giyim-kuşam ve kişisel eşyaları,
- d) Savaş ve askerî teçhizatı,
- e) Günlük yaşam pratikleri ve bedensel hareketleri,
- f) Yeme-içme âdâbı,
- g) İletişim tarzı ve sosyal etkileşimi,
- h) İbadet hayatı ve manevî pratikleri,
- i) Ahlâkî özellikler ve karakteri,
- j) Biyografik bilgileri ve hayatının son dönemi,
- k) Hz. Peygamber'i rüyada görme ve manevî boyut.

Bu yapı incelendiğinde eserin “maddî alandan manevî alana” ve “fiziksel özelliklerden ahlâkî vasıflara” doğru ilerleyen tutarlı bir mantık izlediği anlaşılmaktadır. Tirmizî'nin mu'cize ve delâile dair rivayetlere yer vermeyerek yalnızca beşerî boyutuyla Hz. Peygamber'i (s.a.v.) resmeden “kul bir peygamber profili”

35 el-Bâcûrî şerhini *el-Mevâhibü'l-ledünniyye 'ale'ş-Şemâ'ili'l-Muhammediyye* olarak isimlendirmiştir, Bk.: Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/42. Ayrıca Cesûs el-Fâsî de eserini “*Fevâidü'l-celîleti'l-behiyye fî şerhi'ş-Şemâili'l-Muhammediyye*” olarak isimlendirmiştir. Bk. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/320.

36 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru lhyâu't-Türâs el-Arabî, 1941), 2/1059.

37 Yardım, “Şemâil Nev'inin Doğuşu”, 357; Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *er-Risâletü'l-Mustatrafe*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 105.

38 Hâlid b. Kâsım er-Radâdî, “el-Medhal ilâ ilmi'ş-Şemâili'n-Nebevî”, *Küllîyyeti Dirâsâtü'l-İslâmî ve'l-Arabî*, t.y., 2/463.

39 Abdülhay b. Abdülkebir el-Kettânî - İhsan Abbas, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselâlat* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 2/6; Hasan Hâlî, *eş-Şurûhu'l-Mağribiyye alâ kitâbi'ş-Şemâili'n-Nebeviyye* (Rabat: Dâru Ebî Rakrâk, 1433/2012), 30.

çizdiğini söylemek mümkün görülmektedir. Eser bu yönüyle, sonraki dönemde yazılan şemâil eserlerinden plan bütünlüğü açısından ayrılmaktadır.

Ayrıca Tirmizî'nin eş- *Şemâil*'de tercih ettiği başlıklandırma yöntemi üç biçimde tezahür etmektedir. İlk ve en yaygın yöntem haberi cümledir; "Bâbu mâ câe fî şa'ri Resûlillâh" ve benzeri yapıdaki başlıklar eserin yaklaşık %90'ında kullanılmıştır. İkinci yöntem, otuz dördüncü babda olduğu gibi "Keyfe kâne kelâmu Resûlillâh" biçiminde başlığın soru cümlesiyle kurulmasıdır. Üçüncü yöntem ise başlığın doğrudan ilgili rivayetten ictibas yoluyla oluşturulmasıdır. On üçüncü babdaki "Nebî sallallahu aleyhi vesellem yüzüğünü sağ eline takardı" başlığı bu uygulamanın somut örneğidir.

2.3. Eserde Yer Alan İsnadlar: Tirmizî'nin Kaynakları

Tirmizî eserinde doksan üç farklı hocadan aldığı hadisleri bir araya getirmiştir. Bu hocalarından yalnızca üçü⁴⁰ hariç diğerlerinden *el-Câmiu's-Sahih* eserinde de hadis naklinde bulunmuştur. Tirmizî'nin rivayetleri, tamamı sika kabul edilen hocaları üzerinde yoğunlaşırken bunların dışında kalanlar içerisinde ise yer yer zayıf, mestûr ve metruk râviler de bulunmaktadır.⁴¹

Tirmizî'nin eş- *Şemâil*'de en çok rivayet aldığı isimler Kuteybe b. Saîd (51)⁴², Muhammed b. Beşşar (46), Mahmud b. Gaylan (30), Ahmed b. Menî' (27) ve Ali b. Hucr (23) gibi hadis âlimleridir. Bu beş hocadan alınan rivayetler eserdeki toplam rivayetlerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Tirmizî'nin bu hocalardan çok sayıda rivayet alması, muhtemelen onların hadis ilmindeki güvenilirlikleri ve geniş rivayet birikimleri nedeniyle. Bununla birlikte 93 hocadan 52'sinden sadece 1-2 rivayet almış olması da dikkat çekicidir. Bu durum Tirmizî'nin farklı kaynaklardan bilgi toplamaya özen gösterdiğini düşündürmektedir. Hocaları arasında dönemin önemli âlimlerinden İmam Buhârî'nin (3) de bulunması, eserin değerini artıran bir unsurdur. Ayrıca hocaların Basra, Bağdat, Kûfe, Nîşâbur, Medine gibi farklı şehirlerden olması, Tirmizî'nin ilim öğrenmek için seyahat ettiğini ve şemâil rivayetlerini farklı yerlerden derlediğini göstermektedir. Buradan hareketle eş- *Şemâil*'in geniş bir rivayet ağına dayanan ve farklı bölgelerden beslenen bir kaynak olduğu söylenebilir.

eş- *Şemâil*'de yer alan rivayetler müntehası açısından ise 96 farklı râvi tarafından nakledilmiştir. Bunların 87'si sahâbe, 9'u ise tâbiîn ve tebe-i tâbiîn nes-

40 Bu üç hocası İbrâhim b. Hârûn (ö.?), İbrâhim b. Müsdemir el-Basrî (ö.?) ve Muhammed b. Ali et-Tanâfisi'dir (ö. 233/847).

41 Örneğin; Süfyan b. Vekî', Cüme' b. Ömer, Yezid b. Ebân er-Rakkâşî zayıf, Abdülaziz b. Ebî Sâbit metruk olarak vasıflandırılan râvilerindendir.

42 Parantez içindeki rakamlar rivayet sayılarını ifade etmektedir.

linden gelmektedir.⁴³ Rivayetlerin büyük bir kısmı Enes b. Mâlik (76), Hz. Âişe (71), Abdullah b. Abbas (31), Ebû Hureyre (26) ve Abdullah b. Ömer (14) gibi Hz. Peygamber'e çok yakın olan sahâbiler tarafından nakledilmiştir. Bu isimler Hz. Peygamber'in günlük yaşamını yakından gözlemlene fırsatı bulmuş kişilerdir. Bu durum şemâil türünün, Hz. Peygamber'in özel hayatını ve gündelik alışkanlıklarını aktarmaya odaklandığını göstermektedir. Diğer taraftan 96 râviden 59'unun sadece 1-2 rivayet nakletmesi, şemâil bilgilerine sahâbe arasında geniş bir ilginin olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Âişe, Ümmü Seleme, Rübeyyi' binti Muavviz, Hz. Hafsa vd. kadın râvilerin toplam 97 rivayet nakletmesi dikkat çekicidir.⁴⁴ Bu rivayetler özellikle Hz. Peygamber'in ev hayatına dair bilgiler içermektedir. Sonuç olarak râvi dağılımı incelendiğinde, eş-Şemâil'in güvenilir kaynaklara dayandığı ve Hz. Peygamber'in hayatının farklı yönlerine dair geniş bir bilgi birikimini yansıttığı anlaşılmaktadır.

2.4. Küçük Ta'likler: Tirmizî'nin Hadislere Düşüğü Notlar

Talikler ana metindeki kapalı veya derin konuları açıklayan, yazarın veya okuyucunun yazdığı kişisel notlar, eleştiriler ve yorumlar anlamına gelir.⁴⁵ Bir diğer deyişle talikler, ana esere eklenen küçük açıklamalar silsilesidir. İslâm ilim geleneğinde merkeze alınan pek çok eser üzerine gerek müellifi tarafından gerekse başkaları tarafından yer yer şerh, haşiye, ta'lik gibi kayıtlar düşülmüştür. Tirmizî de ilgili eserinde yer yer taliklere başvurmuştur.

Örneğin, eş-Şemâil'de yer yer hadislerdeki anlamı kapalı kelimelerin açıklamalarına yer verilmiştir. Eserde yedinci sırada nakledilen rivayet Tirmizî'nin bu tavrına örnek olmaktadır.

قَالَ أَبُو عِيسَى: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ الْحُسَيْنِ يَقُولُ: سَمِعْتُ الْأَصْمَعِيَّ يَقُولُ فِي تَفْسِيرِ صِفَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَمْعَطُ: الدَّاهِبُ طَوْلًا. ” وَقَالَ: ” سَمِعْتُ أَعْرَابِيًّا يَقُولُ فِي كَلَامِهِ: تَمْعَطُ فِي نَسَابَتِهِ أَيْ مَدَّهَا مَدًّا شَدِيدًا. وَالْمُتَرَدَّدُ: الدَّاهِلُ بَعْضُهُ فِي بَعْضٍ قَصْرًا. وَأَمَّا الْقَطَطُ: فَالشَّدِيدُ الْجُعُودَةِ. وَالرَّجُلُ الَّذِي فِي شَعْرِهِ حُجُونَةٌ: أَيْ تَنْتَنُ قَلِيلٌ. وَأَمَّا الْمُطَهَّمُ فَالْبَادِنُ الْكَثِيرُ اللَّحْمِ. وَالْمُكَلَّثَمُ: الْمُتَوَرُّ الْوَجْهِ. وَالْمُسْرَبُ: الَّذِي فِي بَيَاضِهِ حُمْرَةٌ. وَالْأَدْعَجُ: الشَّدِيدُ سَوَادِ الْعَيْنِ. وَالْأَهْدَبُ: الطَّوِيلُ الْأَسْفَارِ. وَالْكَتْدُ: مُجْتَمِعُ الْكَتِفَيْنِ وَهُوَ الْكَاهِلُ. وَالْمُسْرَبَةُ: هُوَ الشَّعْرُ الدَّقِيقُ الَّذِي كَأَنَّهُ قَضِيبٌ

43 Bu isimler Muhammed b. Sîrîn (4 rivayet), Hasan-ı Basrî (1 rivayet), Katâde b. Diâme (1 rivayet), Muhammed el-Bâkır (1 rivayet), Saîd b. Ebî'l-Hasen (1 rivayet), Mâlik b. Dînâr (1 rivayet), Ebû Ca'fer b. Ubeydullah (1 rivayet), Ebû Osmân en-Nehdî (1 rivayet), Ebû Seleme b. Abdurrahmân b. Avf'tır (1 rivayet).

44 Hz. Peygamber'in fiziki özellikleriyle ilgili rivayetleri nakleden kadın sahâbiler şunlardır: Hz. Âişe (71), Ümmü Seleme (8), Ümmü Hânî' (5), Rübeyyi' binti Muavviz b. Afra (3), Hz. Hafsa (2), Kayle binti Mahreme (2), Rümeyse binti Amr (2), Esmâ binti Yezîd (1), Kebşe (1), Ümmü Râfî' (1) ve Ümmü'l-Münzir (1).

45 Sedat Şensoy, "Ta'likât", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/508.

مِنَ الصَّدْرِ إِلَى السُّرَّةِ. وَالشَّنُّ: الْعَلِيطُ الْأَصَابِعِ مِنَ الْكَفَّيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ. وَالنَّقْلُ: أَنْ يَمْشِيَ بِقُوَّةٍ وَالصَّبَبُ الْحُدُورُ، نَقُولُ: انْحَدَرْنَا فِي صَبُوبٍ وَصَبَبٍ. وَقَوْلُهُ: جَلِيلُ الْمُشَاشِ يُرِيدُ رُءُوسَ الْمَنَاقِبِ. وَالْعِشْرَةُ: الصُّحْبَةُ، وَالْعَشِيرُ: الصَّاحِبُ. وَالْبَدِيهَةُ: الْمَفَاجَأَةُ، يُقَالُ: بَدَهْنُهُ بِأَمْرِ أَيْ فَجَأَتْهُ.⁴⁶

Tirmizî eserinde yer yer hadis ravilerine ait isim, künye, lakab bilgilerine de yer vermiştir. Örneğin;

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بْنُ أَبِي زَائِدَةَ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عِيَّاشٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: قَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعْبَةَ: «أَهْدَى دَحِيهَةَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُفَيْنَ، فَلَبِسَهُمَا». وَقَالَ إِسْرَائِيلُ: عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عَامِرٍ «وَجَبَةً فَلَبِسَهُمَا حَتَّى تَحْرَقَا» لَا يَذَرِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَذْكَى هُمَا أَمْ لَا.

قَالَ أَبُو عِيسَى: ” وَأَبُو إِسْحَاقَ هَذَا هُوَ أَبُو إِسْحَاقَ الشَّيْبَانِيُّ، وَاسْمُهُ سُلَيْمَانُ.

Tirmizî rivayetin sonunda yaptığı açıklamada isnattaki Ebû İshâk'ın, Ebû İshâk eş-Şeybânî ve isminin de Süleyman olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷

Ayrıca Tirmizî, eş-Şemâil'deki rivayetlerde bazen ilgili hadisten çıkarılacak fikhî hükümlere yer vermiştir. Örneğin Enes b. Mâlik'in naklettiği “Ebu Umeyr künyesiyle anılan bir kardeşim vardı. Resûlullah (s.a.v.) yanına geldiğinde ona: “Yâ Ebâ Umeyr, mâ feale'n-nuğeyr?/ Ömercik, ne yapıyor serçecik” derdi” şeklindeki rivayetin peşi sıra Tirmizî, “Kâle Ebû Îsâ” diyerek, bu hadisten çıkarılacak sonuçlar şunlardır:

Resûlullah (s.a.v.) da şakalaşırđı.

Onun şakarından biri de küçük bir çocuğa “Ebû Umeyr” diye künye vermesi ve seslenmesidir.

Resûlullah'ın Enes'in küçük kardeşine “Ebu Umeyr! Ne oldu Nugayr?” diye latife yapmasının sebebi şudur: Enes'in (r.a.) küçük kardeşinin oynayıp eğlendiği serçe cinsinden bir kuşu vardı; bir gün bu kuş öldü. Çocuk da buna çok üzüldü. İşte bunun üzerine Resûlullah ona: “Ebu Umeyr! Ne oldu Nugayr?” diye şaka yaptı.

Çocuklara oynamaları için kuş vermekte bir beis yoktur.⁴⁸ şeklinde açıklamada bulunmuştur. Tüm bu örnekler Tirmizî'nin eserinde yer yer açıklamalara başvurduğunu ortaya koymaktadır.

46 Ayrıca eserdeki 9 ve 371 numaralı hadisler de konuya örnek olacak değerdedir.

47 Tirmizî, “Bâbu mâ câe fî huffi Resûlillâh”7, 10.

48 236. hadis.

3. Eserin İslâm İlim ve Kültür Geleneğindeki Yeri

eş-Şemâilü'n-Nebeviyye adlı eserin günümüze ulaşan çok sayıdaki yazma nüshasının bulunması ve farklı dönemlerde pek çok muhakkik tarafından yeniden neşredilmesi, onun İslâm ilim geleneğinde güçlü bir kabul gördüğünü ve geniş bir etki alanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, eserin ilmî kıymetini göstermesi bakımından burada özellikle âlimlerin değerlendirmelerine, İslâmî eğitim-öğretim süreçlerindeki yerine ve hilye-i şeriflerden hareketle sanat geleneğine etkisine temas edilmekle yetinilecektir.

3.1. Âlimlerin Değerlendirmeleri

eş-Şemâil hakkında övgü dolu ifadeler kullanan İbn Kesîr (ö. 774/1373) şöyle demiştir:

“Resûlullah’ın şemâilinden bahseden eserler, onun zâhiri sûretini ve tertemiz ahlâkını açıklar. Bu konuda insanlar öteden beri eser te’lif etmiştir. Allah Resûlünün şemâili müstakil kitaplarda ve müstakil olmayan pek çok eserde ele alınmıştır. Te’lif edilen bu eserler arasında ise en güzeli, en faydalısı, en yalını İmâm Ebû İsâ Muhammed b. İsâ es-Sevre et-Tirmizî’nin eseridir. “*eş-Şemâil*” ismiyle meşhur olan bu eser alanında eşsizdir. Bizde bu eserin müellifine kadar uzanan muttasıl isnâdı bulunmaktadır.”⁴⁹

İbn Kesîr bir başka eserinde *eş-Şemâil*’in alanının en güzel eseri olduğunu ve kendisinden sonra yazılan eserlere örneklik ve kaynaklık teşkil ettiğini de dile getirmiştir.⁵⁰ *eş-Şemâil* üzerine *Cem ‘u’l-vesâ’il fî şerhi ‘ş-Şemâ’il* isimli şerhi kaleme alan Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ise eserin mukaddimesinde şu sözlerle *eş-Şemâil*’den övgüyle bahsetmiştir:

“Tirmizî’nin kitabı, Allah Resûlünün şemâilinden ve ahlâkından bahseden eserler arasında onun hayatını tam bir şekilde ve iyi bir metotla ortaya koyması açısından en güzeldir. Bu kitabı dikkatle okuyan bir kimse sanki bu güzelliklerin sahibini okumuş, onun yüce ahlâkını tüm açılardan görmüş gibi olur.”⁵¹

Abdürraûf el-Münâvî de *eş-Şemâil*’den bahsetmiş ve bu eserin doğuda ve batıda bir üne kavuştuğuna şu sözlerle değinmiştir:

“el-İmâm et-Tirmizî’nin rivayeti ve dirâyeti bir araya getirdiği *Kitâbü ‘ş-Şemâil*’i alanında tektir. Kapsamı ve tertibi eşsizdir. Bir başkası bu kitap gibisini veya benzerini te’lif edememiştir. Tirmizî bu eseriyle harika bir metot ortaya

49 Ebû’l-Fidâ’ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Kahire: Matbaatu’s-saâde, t.y.), 6/11.

50 Ebû’l-Fidâ’ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Fusûl fî sîreti’r-resûl* (Medine: Mektebetü Dâru’t-tûrâs, 1403), 262.

51 Kârî, *Cem ‘u’l-vesâ’il fî şerhi ‘ş-Şemâ’il*, “mukaddime”.

koymuş ve eserini en güzel haberler ve rivayetlerle süslemiştir. Öyle ki bu kitap alanının en gözdesi olmuş, doğuda ve batıda ismi yayılmıştır.”⁵²

3.2. Eğitim- Öğretim Müfredatındaki Yeri

eş-Şemâil’in yazıldığı günden günümüze kadar üzerine meclisler düzenlenen, okunan ve medreselerde de okutulan kitaplardan biri oluşu esere verilen önemin bir başka göstergesidir. Öyle ki eser, Osmanlı medreselerinde okutulan hadis derslerinin müfredatına da dahil edilmiştir.⁵³ Nitekim yakın dönemde yaşamış bir âlim olan M. Emin Saraç Hocaefendi de (ö. 2021) ders halkalarında eş-Şemâil’in okutulmasını teşvik ederek esere gösterilen ilginin artmasına vesile olmuş ve kendisi de elliye aşkın sene muhtelif alanlara yönelik dersler yaptığı Fatih Camii’nde ilgili eseri defalarca okutarak icazet silsilesini günümüze kadar taşımıştır.⁵⁴ Öyle ki hocaefendinin zaman zaman günü ve saa33

Sonuç

Şemâil literatürü, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) dair bilgi üretme çabasının hadis ve siyer ilimleriyle kesiştiği noktada teşekkül etmiş müstakil bir telif türüdür. Bu türün ortaya çıkışı yalnızca hadislerin tasnif süreciyle açıklanabilecek teknik bir gelişme olmayıp, aynı zamanda insanın kutsalla bağ kurma ihtiyacı, Hz. Peygamber’e duyulan sevgi ve özlem, sahâbe ve tâbiîn neslinin onun beşerî yönüne dair merakı ve sağlıklı bir peygamber tasavvuru oluşturma çabasıyla doğrudan ilişkilidir. Özellikle Hz. Peygamber’in fizikî özellikleri, gündelik yaşayışı, insanlarla münasebetleri ve ahlâkî vasıflarına dair rivayetlerin erken dönem hadis kaynaklarında dağınık hâlde bulunması, bu malzemenin müstakil bir literatür çatısı altında sistematik biçimde toplanmasını gerekli kılmıştır.

Bu ihtiyacı en kapsamlı ve metodik şekilde karşılayan eser ise Ebû İsmâet-Tirmizî’nin eş-Şemâilü’n-Nebeviyye adlı çalışması olmuştur. Her ne kadar Tirmizî’den önce Hz. Peygamber’in sıfat ve ahlâkına dair bazı çalışmalar kaleme alınmışsa da, şemâil türünü planlı bir yapı içerisinde ele alarak ona kurucu hüviyet kazandıran eser eş-Şemâil olmuştur. Eser, bab tertibi, konu bütünlüğü ve rivayet sistematigi bakımından sonraki dönem şemâil literatürüne örneklik teşkil etmiş, bu yönüyle yalnızca bir hadis derlemesi değil, aynı zamanda Hz. Peygamber’in (s.a.v.) örnek şahsiyetini bütüncül biçimde tasvir eden bir model hâline gelmiştir.

52 Radâdî, “el-Medhal ilâ ilmi’ş-Şemâilî’n-Nebevî”, 2/465.

53 Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, 17/37.

54 İlyas Karaduman, *Sözlü Hadis Geleneği ve Günümüz Temsilcilerinden Mehmet Emin Saraç* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 180.

Çalışma boyunca incelendiği üzere Tirmizî, eserinde Hz. Peygamber'i (s.a.v.) daha çok "kul bir peygamber" anlayışıyla ele almış, mucize ve olağanüstü yönlerden ziyade onun insanî, ahlâkî ve gündelik yönünü öne çıkarmıştır. Eserde fizikî özelliklerden başlayıp ahlâkî kemâle doğru ilerleyen sistematik yapı, okuyucunun zihninde aşamalı bir peygamber tasavvuru inşa etmektedir. Bunun yanında müellifin yer yer garîb lafızları açıklaması, râviler hakkında bilgi vermesi ve bazı rivayetlerden çıkarılabilecek hükümleri kaydetmesi, *eş-Şemâil*'in yalnızca rivayet aktaran bir eser olmadığını aynı zamanda açıklayıcı, öğretici ve yönlendirici bir mahiyet taşıdığını göstermektedir.

Tirmizî'nin rivayet ağı incelendiğinde eserin farklı ilim merkezlerinden beslenen geniş bir hadis birikimine dayandığı anlaşılmaktadır. Rivayetlerin büyük ölçüde Hz. Peygamber'in gündelik hayatına yakından şahit olmuş sahâbîlerden nakledilmesi ise şemâil türünün güvenilir kaynaklara dayandığını ortaya koymaktadır. Özellikle kadın sahâbîlerin aktardığı rivayetlerin yoğunluğu, Hz. Peygamber'in aile hayatı ve özel yaşantısına dair bilgilerin korunmasında onların önemli rolünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

eş-Şemâilü'n-Nebeviyye'nin tesiri yalnızca hadis literatürüyle sınırlı kalmamış, medrese müfredatından ders halkalarına, şerh ve tercüme faaliyetlerinden hilye-i şerîf sanatına kadar geniş bir etki alanı meydana getirmiştir. Eser üzerine çok sayıda şerh yazılması, farklı dönemlerde tekrar tekrar tahkik edilmesi ve İslâm dünyasının doğusunda ve batısında rağbet görmesi onun İslâm kültür tarihindeki merkezî konumunu göstermektedir. Özellikle hilye-i şerîf geleneğinin şekillenmesinde *eş-Şemâil*'de yer alan rivayetlerin temel kaynaklardan biri hâline gelmesi, eserin yalnızca ilmî değil aynı zamanda estetik ve kültürel bir tesir de bıraktığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak *eş-Şemâilü'n-Nebeviyye*, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örnek şahsiyetini sahih rivayetler ışığında sistemli biçimde ortaya koyan, şemâil türüne metodolojik kimlik kazandıran ve sonraki asırlarda oluşan geniş literatüre yön veren kurucu bir eser niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle eser, yalnızca hadis ve siyer araştırmaları açısından değil, İslâm düşüncesinde peygamber tasavvurunun inşası, dinî eğitim geleneği ve sanat tarihi bakımından da temel başvuru kaynaklarından biri olma özelliğini günümüzde de sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. “Hasâis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997 16/277-281.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed - Avvâme, Muhammed. *el-Mevâhibu'l-ledünniyye ala's-Şemâili'l-Muhammediyye*. Cidde: Dâru'l-Minhâc-Dârû'l-Yüsr, 5.Baskı., 2015.
- Bayraktar, İbrahim. *H. Peygamber'in Şemâili*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1990.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl - Bağâ, Mustafa Dîb. *Sahîhü'l-Buhârî*. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr- Dâru Yemâme, 1414.
- Derman, M. Uğur. “Hâfız Osman”. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997. 15/98-100.
- Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. vd. *Muvatta'*. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1412.
- Erkan, Arif. *ş.m.l*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Gökâlp, Murat. *Kadı İyâz ve Şifâ Adlı Eserinde Peygamber Tasavvuru*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Gündüz, Betül - Gündüz, Hüseyin. “Hz. Muhammed'in Özelliklerinin Yazı ile Anlatımı; Hilye-i Şerifeler”. *Lale Dergisi* 7 (Temmuz 2023).
- Güngör, Zülfikar. “Bir Edebî Tür Olarak Hilyeler”. *Yazılışının 600. Yılında Bir Kutlu Doğum Şaheseri Uluslararası Mevlid Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Haccâc, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el- - Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *Sahîhü Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1374.
- Hâlî, Hasan. *eş-Şurûhu'l-Mağribiyye alâ kitâbi's-Şemâili'n-Nebeviyye*. Rabat: Dâru Ebî Rakkâk, 1433.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *ş.m.l*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1968.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muînüddîn Muhammed b. Abdilganî. *et-Takyîd li ma'rîfeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânîd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408.
- İsfahânî, Râgıb el-. *ş.m.l*. İstanbul: Pınar Yayınları, 5. Basım, 2018.
- İsirdî, Takiyyüddîn Ebu'l-Kâsım Ubeyd b. Muhammed el-. *Fadâilü'l-kitâbi'l-câmi' li Ebî İsa et-Tirmizî*. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1409.

- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifîn*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- İşbîlî, Ebû'l-Hayr eş-Şeccâr el-. *Fehrese İbn Hayr el-İşbîlî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. “Şemâil”. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010. 38/497-500.
- Karşlı, İlyas. *Yeni Sözlük: Arapça- Türkçe*. İstanbul: Neşe, 2013.
- Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebir - Abbas, İhsan. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-meâcim ve'l-meşyehât ve'l-müselselât*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmail en-. *Vesâilü'l-vusûl ilâ şemâilü'r-Rasûl*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2. Basım, 1425.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *ş.m.l.* 2 Cilt. Kahire: Âlimü'l-Kütüb, 2008.
- Özel, Ahmet. “Mâlik b. Enes”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Radâdî, Hâlid b. Kâsım. “el-Medhal ilâ ilmi's-Şemâilü'n-Nebevî”. *Külliyeyi Dirâsâtü'l-İslâmî ve'l-Arabî* 2/36 (ts.).
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. - Atâ, Muhammed Abdülkâdir. *et-Ta-bakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410.
- Sayrafînî, Takiyyüddîn Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed. *el-Müntehab min kitâbi's-siyâk li târihi Neysâbûr*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1414.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr - Sâlim, Münîre Nâcî. *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebîr*. Bağdad: Riâsetü'dîvânî'l-evkâf, 1395.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-hasâilü'l-Mustafaviyye*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. Beyrut: Mektebetu Dârü'l-Fecr, 1440.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *Şemâilü'n-Nebî*. thk. Muhammed Vâil el-Hanbelî. Dimeşk: Daru'l-Beyrûtî, 1441.

- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Hilye”. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998. 18/44-47.
- Yardım, Ali. *Peygamberimiz’in Şemâili*. İstanbul: Damla Yayınevi, 13. Basım, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Delâilü’n-Nübüvve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. 9/115-117.
- Yıldız, Sevcen - Doğrucan, Ayşegül. “Hristiyan konsilleri ve ikonoklast akımlara etkileri”. *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (31 Mart 2021), 78-89.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul, 50. Basım., 2020.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *şml*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-hidâye, 2001 1422.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1413.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Dâru'l-ilm, 2002.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'l-Mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

19. Asır Hindistan'ında Bir Hanefî-Sûfî: Reşîd Ahmed Gangohî*

Emre Usta

Orcid ID: 0009-0009-0278-763X

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: emre_usta24@trabzon.edu.tr

Giriş

Hint Alt Kıtası şer'î ilim ve tasavvuf geleneğiyle, İslâm toplumunda önemli bir konuma sahiptir. Nitekim bunda, mescitlerden medreselere uzanan derslerin, sûfî halkaların; kısacası alt kıtadaki çok yönlü ulemanın etkisi büyüktür. İngilizlerin, Doğu Hindistan Şirketi eliyle başlatıp sonrasında bizatihi gerçekleştirdiği sömürge ve misyonerlik faaliyetleri, alt kıtadaki bu geleneğe büyük zararlar vermiş olsa da ulema hem bu geleneğin savunusunda hem de daha güçlü şekilde aktarımında önemli rol oynamıştır.

Bahsedilen bu faaliyetlere karşı ortaya çıkan savunma hareketlerinin başındaki âlimlerden birisi de 19. yüzyılda Hint alt kıtasının önde gelen Hanefî âlim ve mutasavvıflarından Reşîd Ahmed Gangohî'dir (ö.1905). Nitekim o; sistemli dersleri, fetvaları ve tasavvufî rehberliğiyle yalnızca kitlesel çözümler peşinde olmamıştır. Bu faaliyetlerine ek olarak İngiliz sömürsüne karşı çıkmış, Dârülulûm Diyobend, Mezâhiru'l Ulûm gibi müesseselerin de eğitim faaliyetlerinde ve idaresinde görev almıştır. Özetle o, alt kıtada İslâm kimlik ve geleneğini muhafaza için çabalamış, ardında birçok eser de bırakmıştır.

Bu açıdan onun alt kıtadaki aktif rolü, bölgedeki İslâm geleneğiyle bağlantısıyla birlikte aktarılmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu makale, Gangohî'nin Hint Alt Kıtasındaki bu aktif rolünü çeşitli yönlerden ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitekim her ne kadar hakkında Urduca dilince biyografik bir eser bulunsa da Türkçe literatürde kendisi hakkında müstakil bir çalışma; TDV Ansiklopedi maddesi haricinde bulunmamaktadır. Hakkında özellikle alt kıtaya hadis, fıkıh ve tasavvuf

* Bu çalışma, Doç. Dr. Selim Demirci danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Hint Alt Kıtasındaki Tirmizî Şerhleri ve el-Kevkeb'üd-dürri adlı Tirmizî Şerhi, Trabzon Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Trabzon/Türkiye).

alanındaki etkisi özelinde biyografik bir çalışmaya ihtiyaç görülmesinden ötürü bu çalışma gerçekleştirilmiştir. Makalede, Gangohî'nin bölgedeki etkin rolü anlatılırken, bu rolün oluşumunu besleyen arka plan da vurgulanmaya çalışılacaktır.

Makalede öncelikle, Gangohî'nin etkilenme süreci ortaya konulacaktır. Bu doğrultuda aile ve kimliğine yönelik bir takım bilgilerle birlikte temel ve asıl eğitimi sayılabilecek öğrenim süreci aktarılacaktır. Daha sonra onun kitlesel etki yönü sunulacaktır. Bu doğrultuda da öğrenci ve halka yönelik eğitimi, eğitim müesseselerindeki rolü, fetvaları ve etkisi ile sufi rehberliği aktarılacaktır.

Çalışma ortaya konulurken temelde Meeruti'nin *Tadhkiratur Rashid* adlı eseri olmak üzere Abdülhay Hasenî'nin *Nüzhetü'l-Havâtır*'ı ve diğer mukaddime ve kitap türü eserlerden istifade edilmiştir.

1. Doğumu, Nesebi ve Öne Çıkan Yönleriyle Ailesi

Reşîd Ahmed, 6 Zilkâde 1244/10 Mayıs 1829¹ tarihinde Pazar² sabahı Sehârenpûr'un Gangoh beldesinde³ dedesi Pîr Bahş'in evinde dünyaya gelmiştir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Gangohî'nin doğduğu tarih ve belde kadar, doğduğu ev de önem arz etmektedir. Zira bu ev, büyük ninesi Bûlî⁴ (dedesi Pîr Bahş'in annesi) tarikiyle soyu Abdülkuddûs Gangohî'ye (ö. 944/1537)⁵ uzanan atalarının evidir.⁶ Reşîd Ahmed, baba tarafından aslı itibarıyla Râmpûr'ludur. Bundan dolayı er-Râmpûrî nisbesiyle de anılmıştır. Ancak kökü her ne kadar Râmpûr belmesine dayansa da dedesi Kadı Pîr Bahş'in, zamanında Gangoh'a taşınması, peşi sıra gelen neslin de Gangoh'a nisbeti ile sonuçlanmıştır.⁷ Nitekim kendisi de bu nisbe ile zikredilegelmiştir.

Gangohî'nin tam adı, Reşîd Ahmed b. Hidâyet Ahmed b. Pîr Bahş b. Gulam Hasan b. Gulam Ali b. Ali Ekber b. Kadı Muhammed Eslem'dir.⁸ Reşîd

1 Bu bildiride, hicri tarihler; miladi tarihe çevrilirken "Tarih Çevirme Kılavuzu – Türk Tarih Kurumu" kullanılmıştır.

2 'Ashiq İlahi Meeruti, *Tadhkiratur Rashid* adlı eserinde Gangohî'nin doğduğu günü Pazartesi olarak ifade etmiştir. Bk. 'Ashiq İlahi Meeruti, *Tadhkiratur Rashid* (New Delhi: Idara Impex, 2014), 1/20. Ancak aktarılan hicri tarih, miladi tarihe çevrildiğinde Pazar gününe denk gelmektedir. Bundan dolayı Gangohî'nin doğduğu gün metinde, Pazar olarak kullanılmıştır.

3 Günümüzde Gangoh, Sehârenpûr'un bir beldesi değildir.

4 Bûlî'nin babası Şeyh Muhammed Salah'tır. O da Abdülkuddûs Gangohî'nin yedinci nesilden torunudur. Bk. Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/21.

5 Yaşadığı dönemde öne çıkmış Hindistanlı âlim. Uzun yıllar irşada çabalamış, yine toplumsal sorunlarla ilgilenmiş Çiştî bir mutasavvıf. Hakkında bilgi için bk. Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1999), 4/371-372; Rıza Kurtuluş, "Abdülkuddûs Gengûhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/24; Moin Ahmad Nizami, "'Abd al-Quddûs Gangohî'", *The Encyclopaedia of Islam Three* (Leiden: Brill, 2012), 1-3.

6 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/20; Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1999), 8/1229.

7 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/24.

8 Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 1999, 8/1229.

Ahmed de nesebini bu silsile ile ifade etmiş, Kadı Muhammed Eslem'in ardından el-Ensârî ve el-Eyyûbî nisbelerini zikretmiştir.⁹ Burada Gangohî'nin, nesebinin Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayandığını ifade etmesi; neseb ve nisbet kavramlarının önemli yer tuttuğu Hint Alt Kıtası'nda dikkat çekilmesi gereken bir husustur.

Reşîd Ahmed, tasavvuf ve ilimle ilgilenen bir aileden gelmektedir. Anne-sinin ismi Kerîmünnisâ, babasının ismi ise Hidayet Ahmed'tir.¹⁰ Baba tarafından Eyyûbî/ Ensârî olduğu gibi anne tarafından da nesebi Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayanmaktadır. Nitekim bu soy silsilesi, dayısı Muhammed Şefî tarafından aktarılmıştır.¹¹

Gangohî'nin ailesinin tasavvufî yönüne dair detaylar sunmak önem taşımaktadır. Zira bu, Reşîd Ahmed'in sûfî alt yapısı hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Nitekim onun ailesi, Abdülkuddûs Gangohî'nin soyundan gelmektedir. Aktarılanlara göre de o, Çiştîyye tarikatının Sâbiriyye tarikine intisap etmiş, uzun yıllar irşada çabalamıştır. Siyasete mesafeli ancak idarecilerin topluma iyi muamelede bulunması için onlarla iletişime geçmekten de geri durmamış bir sûfidir.¹² Bu yönüyle aile, manevî bir aidiyet kimliği de kazanmaktadır. Nitekim bu aidiyet duygusunun Reşîd Ahmed'in sûfî temeline etkisi de yadsınamayacaktır. Burada, rüyasında Abdülkuddûs Gangohî'yi şöyle gördüğünü aktarması da zihin dünyasında kendisinin nasıl bir etkisi olduğuna işaret etmektedir:

“Ben, Kutbü'l-Âlem Abdülkuddûs Gangohî'yi gömüldüğü mezarının başında gördüm. O, Hz. Peygambere şu selamlamayı gönderiyordu: Allahümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammedin bi adedi külli zerratin elfe merratin.”¹³

Ailesine dair babası hakkında detaylar sunmak da yerinde olacaktır. Nakşibendî bir sülaleden gelen Reşîd Ahmed'in¹⁴ babası Hidâyet Ahmed; aktarılanlara göre hem âlim hem de saygın bir şahsiyettir. Yine ilmi ile amel etmeye çabalayan bir sûfidir. İslâmî ilimleri Şah Veliyyulah'ın (ö. 1176/1762) ailesinden almış, Şah Gulam Ali Sahib Müceddidî Nakşibendî'ye¹⁵ intisap etmiştir. Aynı zamanda şeyhine de sadık bir mürittir.¹⁶ Reşîd Ahmed'in hem şeri ilimler ile hem de tarikat

9 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/20-21.

10 Muhammad Ghazali, “Reşîd Ahmed Gengûhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/24.

11 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/21.

12 Kurtuluş, “Abdülkuddûs Gengûhî”, 14/24.

13 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/6.

14 Muhammad Khalid Masud, “Fetâvâ-yı Reşîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 12/445.

15 Hint diyarında Nakşibendî bir âlim. Bk. Abdürrâzık el-Bidâr, *Hilyetü'l-Beşer* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 927-929.

16 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/26-27. Yine aktarıldığına göre Gulam Ahmed, Hidâyet Ahmed'i halife

ile iştiğal etmiş bir baba figüründen beslenmiş olması, nitekim daha küçükken tasavvuf ve temel İslâm bilimlerine dair fikir sahibi olması bakımından önemlidir. Bu farkındalık ve çevresel etkinin, ilerleyen yaşamında ilmî kimliğine etkisi de göz ardı edilmemesi gereken bir başka noktadır.

Yine aktarılanlara göre annesi Kerimünnisâ, hem edep ve takva sahibi hem de İslâmî açıdan çocukları hususunda hassas bir kadındır.¹⁷ İlerleyen sayfalarda özellikle İngiliz baskısının alt kıtaya dair hem dini eğitim hem de Müslümanların sosyal hayatına yoğun ve olumsuz müdahaleleri aktarıldığında -Gangohî'nin de özellikle küçüklük ve gençlik çağına denk gelen bu ortamın içerisinde- zikrettiğimiz vasıflara sahip bir aileden geliyor olmasının kendisi için ne denli bir istifade alanı olduğu daha da iyi anlaşılacaktır.

Bu vurguyu biraz daha detaylandırmak gerekirse Gangohî'nin fikir ve anlam dünyası eğitim hayatından evvel bizzat doğduğu ortam ile şekillenmeye başlamıştır. Kendisine dair zikredilen el-Ensârî, el-Eyyûbî nisbeleri ile ileride zikredilecek olan Nûmânî nisbesini salt biyografik bir veri olarak görmek yanlıştır. Nitekim yaşadığı dönem halife kavramının hâlâ önem arz ettiği bir dönemdir. Şöyle ki o dönemde gerek ilmi alanda gerekse toplumsal bakışta biat almak ve biat vermek, yine halife tayin kılınmak ve halife tayin etmek; dikkate almada ve alınmada birer kıstastır. Talebe ve toplum gözüyle bakıldığında bu nisbeler yalnızca birer nisbetten ibaret olmaktan öte; şeri ilimleri elde etmede, tarikat yoluna intisap etmede, fıkhi ve sosyal herhangi bir meselede fetva istemede ayrı bir denetim mekanizması özelliği taşımaktadır. Bu sebepten olsa gerek dini ve sosyal alanda mesuliyet hisseden alt kıta âlimleri, var ola gelen klasiği/geleneği bu icazet mekanizması ile muhafazaya gayret etmişler; hem kendi nisbelerini hem de hocalarının nisbelerini satırlara dökmekten geri durmamışlardır.

2. Temel Eğitimi ve Bu Dönemin Arka Planı

Vurgulamak gerekir ki Reşîd Ahmed'e dair 'temel eğitim' ifadesi ile kastımız doğduğu yıl 1829 ile on yedi yaşına kadarki dönemdir. Bu şekilde bir dönemlendirme; ilk eğitim dönemini, Delhi'de gördüğü çeşitli ilimlere dair daha ileri seviyedeki eğitim döneminden ayırt etme amacı taşımaktadır. On yedi yaşında Delhi'ye yöneldiği bu süreç de takribi 1845 yılına karşılık gelmektedir.¹⁸ O halde temel eğitimini aldığı 1845 yılına kadarki süreçte; Hint alt kıtasındaki eğitim olanaklarının genel durumu, Reşîd Ahmed'in eğitim hayatının bu ilk dönemini anlamlandırmada da yardımcı olacaktır.

tayin etmiş ve kendisine biat kabul etme izni vermiştir. Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/27.

17 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/37-38.

18 On yedi yaşında eğitim amacıyla Delhi'ye gitmesi hakkında bk. Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/42.

Her ne kadar tarihsel şartları dilediğimiz tarih aralıklarıyla filtreleyip değerlendiremesek de bazı kriterlere dayanarak birtakım dönemlendirmeler yapmak mümkündür. 19. yüzyıl Hint alt kıtasında ise hiç şüphesiz temel ayırım 1857 Hint Ayaklanması'dır.¹⁹ Bu tarih itibarıyla İngilizler, zikredilen bölgede idareyi ele geçirmişlerdir. Ancak bu tarihten öncesi de vardır. O da İngilizlerin sömürmek amacıyla Doğu Hindistan Şirketi eliyle idaresini o bölgede yerleştirmeye başlamasıdır.²⁰

İfade etmek gerekir ki Müslümanların Hint alt kıtasına girişinden İngilizler'in bölgeye sömürü ve misyonerlik faaliyetleri ile girişine kadarki süreçte Müslümanların alt kıtadaki eğitim olanakları ilerlemeci bir yapı ortaya koymuştur. Cami ve mescit dersleri ile başlayan Kur'an ve hadis eğitimi, medreseler ile yaygınlık göstermiştir. Yine müfredatta diğer şeri ilimler ve alet ilimleri ile zenginleşerek çeşitlenmiştir. Daha sonra alt kıta müfredatı, felsefe ve pozitif ilimler ile de genişletilmiştir. Dersi Nizâmî müfredatı ile Şah Veliyyullah ve takipçilerinin faaliyetleri de alt kıtaya dair yerleşik ve yaygın programlardır.²¹

Ancak giderek gelişen bu tecrübe bir noktada yara almaya başlamıştır. Doğu Hindistan Şirketi'nin 1659 yılı ile başlayan misyonerlik faaliyetleri her ne kadar, başlangıçta zikredilen geleneksel yapıyı sarsacak bir etkiye bulunamasa da daha sonraları misyonerlik çalışmaları ve misyonerlerin açtıkları okulların sayılarının bir hayli artması ile bölgede bir takım değişimler yaşanmaya başlamıştır. Zira bu faaliyetler 19. yüzyılın ilk yarısında İngiliz eğitim sistemini barındıran pek çok kolejin alt kıta'da açılmasına zemin hazırlamıştır. Bazı medreselerin programlarında İngilizceye yönelik yapılan değişiklikler, bu derslerde yoğun İncil öğretimi, İslâmî eğitim kurumlarına çıkarılan bürokratik güçlükler, İngiliz sistemine göre eğitim veren kurumlara sunulan destekler, hatta 1844'te devlet memurluğu için bu kurumlardan mezun olma şartı gibi birçok tarihi gerçeklik; bölgenin değişen yapısına dair önemli örneklerdir. Tüm bunlar yalnızca Müslümanların alt kıtadaki eğitimine zarar vermekle kalmamış aynı zamanda onları sosyal hayattan tecride de yol açmıştır.²²

19 Bu tarihte Hindistan, fiilen İngiltere'ye bağlanmıştır. Her ne kadar İngilizler bu hadiseyi başkaldırı olarak görse de Hintli milliyetçilere göre bu olay, bir bağımsızlık savaşıdır. Selim Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum* (İstanbul: Ketebe, 2024), 64.

20 Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 64.

21 Hint Alt Kıtasında mekân ve müfredat bağlamında geleneksel eğitim için bk. M. Nur Pakdemirli - Abdulhamit Birişik, "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013), 89-95.

22 Doğu Hindistan Şirketi'nin bölge Müslümanları ve bölgenin geleneksel eğitiminin aleyhindeki çalışmaları için bk. Pakdemirli - Birişik, "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", 102-104.

Özetle geleneksel İslâmi eğitim kurumlarının var oluş mücadelesi verdiği ve varlığını korumaya çalıştığı, bunun yanında İngilizlerin de bu kurumların etkisini dikkate alarak “karşı faaliyetler” yürüttüğü bir dönemde Reşîd Ahmed; ilköğrenimine Miyâcî Kutup Bahş Gangohî’nin öğretmenliğinde başlamıştır. Bu isim aynı zamanda anne tarafından da akrabasıdır. Aktarılanlara göre öğretmeni, Reşîd Ahmed’in kıvrak zekâsı ve kuvvetli hafızasından övgüyle bahsetmiştir.²³ Burada göz ardı edilmemesi gereken bir husus vardır. O da buradaki eğitimin “sistematik” veya “düzenli” sayılabilecek ilk eğitim olmasıdır. Ancak insanın öğrenmeye aileden ve gayri resmi ve tecrübî şekilde başladığı dikkate alınmalıdır. Nitekim kendisinin yaşamış olduğu küçük bir olayı hayatının ilerleyen dönemlerinde öğrenilmiş bir tecrübe olarak aktarması örtük öğrenimine dair güzel bir örneklik sunmaktadır. Aktarılanlara göre dört beş yaşlarındayken, annesi; abisi ile kendisine içmeleri için eşit miktarda süt verdi. Ancak kendisi küçük olmasından dolayı daha fazlasında ısrar etti. Abisi hem bu duruma aldırış etmedi hem de onun payına düşen sütü de içti. Reşîd Ahmed daha sonraları bu durumdan şöyle bahsetmiştir: “Süt hadisesinden, inatçılığın kişinin kendi payından da mahrum kalmasına neden olduğunu öğrendim.”²⁴

Reşîd Ahmed’in bu dönemdeki bir diğer öğretmeni de birkaç yaş büyük abisi Mevlevî İnâyet Ahmed’dir. Ondan Farsça’nın temel kitaplarını öğrenmiştir. Bir başka öğretmeni de dayısı Muhammed Takî’dir. Farsça *Karnâl*, ve *Müsellemü’s-Sübût* adlı eserler dayısının okuttuğu kitaplardır. Aktarılanlara göre Reşîd Ahmed, Mevlevî Muhammed Gauth’tan da biraz Farsça öğrenmiştir. Bu dönem için zikredilebilecek son öğretmeni de Muhammed Bahş Râmpûrî’dir. O, Reşîd Ahmed’e hem Arapça sarf ve nahive dair dersler vermiş hem de *Hizbû’l-Bahr* adlı eserin icazetini vermiştir. Aktarılanlara göre *Delâilü’l-Hayrât* adlı eserin icazetini vermiş olması da mümkündür.²⁵

Bu noktada vurgulanması gereken birkaç husus vardır. Reşîd Ahmed’in abisi Mevlevî İnâyet Ahmed hakkında kaynaklarda her ne kadar müstakil bir bilgiye rastlayamasak da o bölge adına yabancı dil kabul edebileceğimiz Farsça kitap okutabilecek düzeyde bilgi ve usule sahip olması, kendisinin de belli düzeyde eğitilmiş olduğu anlamına gelmektedir. Dayısı Muhammed Takî için de benzer ifadeleri kullanmak mümkündür. Nitekim *Müsellemü’s-Sübût* fıkıh usulüne dair bir eserdir. Hatta Molla Nizâmeddîn’in oluşturduğu Dersi Nizâmî müfredatında yer almaktadır.²⁶ O halde en azından dayısı Muhammed Takî’nin fıkıh usulüne

23 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/30.

24 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/31.

25 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/28,41-42; Hasenî, *Nüzhetü’l-Havâtur*, 1999, 8/1229; Muhammed Yahya Kandehelevî, *el-Kevkebü’d-Dürri* (Amman: Ervika, 2017), 1/121.

26 Ferhat Koca, “Müsellemü’s-Sübût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,

dair temel ıstılah bilgisine sahip olduğu ve dahi Ders-i Nizâmî programının bir parçasını okumuş olabileceği çıkarımında bulunmak hatalı olmayacaktır. Netice itibariyle Reşîd Ahmed'in abisi ve dayısına dair vurgulanan bu hususlar; onun ilmi bir aileye mensubiyetine dair daha bütüncül bir bakışa imkân vermektedir.

Vurgulanması gereken bir diğerk husus da temel eğitimi döneminde Farsça öğrenmesidir. Çünkü Farsça hem Hint alt kıtasında eğitim dillerinden biridir²⁷ hem de genel anlamda alt kıta âlimlerinin eser telif dilidir.²⁸ Bu dili öğrenmenin Reşîd Ahmed'in ilmi müktesebatına ve var ola gelen ilmi gelenekten istifadesine katkısı açıktır. Bir başka husus da temel eğitim döneminde *Müsellemlü's-Sübût* ve *Hizbü'l-Bahr* gibi eserleri okumuş olmasıdır. *Müsellemlü's-Sübût* yalnızca fıkıh usulünü içermeyip aynı zamanda kelim ve dil ilkelerine dair de bölümler sunmaktadır. Eser, bazı İslâm dışı inançlardan da bahsetmektedir.²⁹ *Hizbü'l-Bahr* ise Ebu'l Hasan Şâzelî'nin asırlardır okunmuş ve şerh edilmiş virdleridir.³⁰ İleride fikhî ve tasavvufî yönüne vurgu yapacağımız Reşîd Ahmed'in asıl ilmi birikimini inşa ettiği Delhi yıllarından³¹ evvel hem fıkıh hem de tasavvuf alanına dair bu eserleri okumuş olması, hatta *Hizbü'l-Bahr*'in icazetini de almış olması dikkate değerdir.

3. Delhi'de Geçen Dört Yıl: İlmî Birikiminin Teşekkülü

Reşîd Ahmed, zikredilen temel eğitim döneminin ardından hocası Muhammed Bahş Râmpûrî'nin yönlendirmesi ile ilmini ilerletmek amacıyla 1845 yılında Delhi'ye gitmiştir. Bu sıralarda o, yaklaşık 17 yaşındadır. Aktarıłana göre kendisi o sıralar, *Hidâyetü'n-Nahv*³² adlı eseri okumaktaydı.³³ Burada bir husus dikkati çekmektedir. O da hocası Muhammed Bahş'ın, ilmi birikiminin gelişmesi ve genişlemesi amacıyla Reşîd Ahmed'i Delhi'ye gitmesi için teşvik etmesidir. Nitekim bu durum, Delhi'nin o dönem özelinde ilmi birikimi bünyesinde barındıran

1996), 32/83-84.

27 Farsça'nın bir dönem Alt Kıta medreselerinde yaygın şekilde tercih edilen dillerden olmasına dair bk. Pakdemirli - Birşık, "Hint Altıatası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütölen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", 91-92; Muhammed Ali Tuzlu, *Hint Altı Kıtasında Siyer Yazıcılığının Doğuşu ve Gelişimi: Urduca Siyer Eserleri (1857'ye Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025) 54, 59, 64.

28 Hint Altı Kıtası âlimlerinin eser telifinde ve tercüme faaliyetlerinde Farsçayı kullanmasına dair bk. Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 116-118.

29 Koca, "Müsellemlü's-Sübût", 32/83-84.

30 Ahmet Murat Özel, "Şâzelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 38/386; Mustafa Kara, "Evrâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 11/534.

31 İlerleyen satırlarda bu konuya değinilecektir.

32 Sirâcüddin Osman el-Evdî el-Çiştî'ye (ö. 758/1357) ait nahiv ilmine dair eser. Eserin içeriği için bk. Sirâcüddin Osman el-Evdî, *Hidâyetü'n-Nahv* (Diyobend: Mektebetü'l İttihâd, ts.), 299-312.

33 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/42.

bir şehir olduğuna işarettir. Öyleyse Hint alt kıtası ilmi geleneğinde Delhi'nin süregelen konumu söz konusudur. Bu hususta bir takım detayların paylaşılması, Reşîd Ahmed'in o bölgeye yönlendirilmesinin gerekçesini daha da anlamlı kılmaktadır.

Bilgindiği üzere Gangohî'nin ilim tahsili için gittiği Delhi, bir ilim merkezi olmasının yanında dinî ve manevî bir merkez olma vasfı da taşımıştır.³⁴ Nice âlim, sûfî, şairin kültür faaliyetlerine ev sahipliği yapan bu şehir ilmi ve kültürel özelliğini asırlar boyunca sürdürmüştür.³⁵ Bu vasfı da iki öncü isim ile detaylandırmak yerinde olacaktır. İlki hadis ilmini başta Delhi şehri olmak üzere alt kıtada geniş bir alana yayan Abdülhak Dihlevî (ö. 1052/1642)³⁶, ikincisi de daha sonraları Delhi Dârululûmu olarak ünlenen medresenin kurucusu Şah Veliyyullah Dihlevî'dir (ö. 1176/1762).³⁷ Her iki âlim de yaptıkları eğitim faaliyetleriyle bölgede iz bırakmışlardır. Delhi'nin; Nakşibendî, Kâdirî ve Çişî gibi nice tarikat ehlinin yaşadığı ve defnedildiği yer olmasına da ayrıca vurgulanmalıdır.³⁸

Hem o dönem için ilim merkezi olan³⁹ hem de ilmi, kültürel ve sufi bir geçmişe sahip olan Delhi'de Reşîd Ahmed; ilk olarak Mevlevî Kadî Ahmedüddîn Cühlemî'den Arapça dersi almıştır. Yine Delhi'nin önde gelen âlimlerinden olan Mevlânâ Şah Abdülğanî'den (ö. 1878) de hadis ve tefsir gibi şerî ilimleri tahsil etmiştir. Yine burada Müftü Sadreddîn ed-Dihlevî'den (ö. 1868) müsbet ilimler okuduğu aktarılmaktadır. Ayrıca o dönem Hindistan'ının meşhur hocalarından Ahmed Said b. Ebî Said el-Ömerî ed-Dihlevî'den (ö. 1861) de ders almıştır. Bu döneme dair hocalarından zikredilmesi gereken son isim ise o vakitlerde Ajmeri Gate Arap Lisesi'nde öğretmen yapan Memlûk Ali'dir.⁴⁰

Bu noktada birtakım tafsilatların aktarılması; Reşîd Ahmed'in hayatındaki bu dönemin, neden ilmi birikiminin temel teşekkül noktası olduğuna dair fikir sunacaktır. Şah Abdülğanî, Şah Ebu Said'in oğludur. Aynı zamanda onun talebesidir. Şah Ebu Said ise Şah Abdülaziz Dihlevî'nin talebesidir. Yine Şah Abdülğanî, Şah Muhammed İshak'ın da talebesidir. O, yalnızca meşhur hocalara talebe olmakla kalmamış aynı zamanda Reşîd Ahmed, Muhammed Yakup Nânevtevi

34 Durmuş Bulgur, "1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası'ndaki İslâmî Fikir Akımları", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 14 (2002), 112.

35 Delhi'nin bu yönüne dair detaylı bilgi için bk. Ahmad Nizami Khaliq, "Delhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 9/127-128.

36 Ramazan Çoban, "Abdülhak Dihlevî ve Neslinin Hint Altkıtası'nda Hadis İlminin Yayılmasına Katkıları", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024), 390.

37 Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyyullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 38/260.

38 Khaliq, "Delhi", 9/128.

39 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/42.

40 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/42-43, 46, 51; Kandehevî, *el-Kevkebü'd-Dürri*, 1/121-122.

ve Muhammed Kasım Nânevtevvî gibi nice meşhur isimlere de hocalık yapmıştır. Aktarıldığı kadarıyla onun medresesi, o dönem Hint alt kıtasının en büyük hadis merkeziydi. Hakkında şeriat ve tarikat bilgisinin ön plana çıktığı aktarılmaktadır.⁴¹

Sadreddîn Dihlevî de yine o dönem Hindistan'ının şöhret bulmuş âlimlerindendir. Nitekim o Şah Veliyyullah Dihlevî'nin oğlu Şeyh Rafiüddîn'den şerî ilimler okumuş, Şeyh Fazl İmâmü'l Haydârâbâdî'den de tasavvuf dersleri almıştır.⁴² Şeyh Fazl İmâmü'l Haydârâbâdî'den aynı zamanda Reşîd Ahmed'in bir diğer hocası Ahmed Said de ders almıştır. Ahmed Said, Reşîdüddîn Dihlevî ve Allâme Nûr'ul Hak gibi âlimlerden de dersler almıştır. Ayrıca Ahmed Said'in Şah Veliyyullah'ın oğullarının ilimlerinde istifade ettiği, yine Abdülaziz Dihlevî'den *sıhâh'ı sitte* ve *Delâilü'l-Hayrât* gibi pek çok eserin icazetini aldığı aktarılmaktadır.⁴³

Görüldüğü üzere Reşîd Ahmed; Delhi'de döneminin meşhur hocalarından yalnızca hadis, tefsir ve diğer şerî ilimleri, alet ilmi olan Arapçayı ve bir takım pozitif ilimleri tahsil etmekle kalmamıştır. Bunların yanında var ola gelen ilmi geleneğe/geleneksel eğitim halkasına da dâhil olmuştur. Biraz daha somutlaştırmak gerekirse o, hocaları Şah Abdülğanî, Sadreddîn Dihlevî ve Ahmed Said vasıtasıyla Şah Veliyyullah geleneğinden istifade etme ve dahi o geleneğe katılma imkânı yakalamıştır. Özellikle Şah Abdülğanî⁴⁴ ve Ahmed Said'in almış olduğu icazetler bu tabloyu daha da önemli kılmaktadır.

Burada Memlûk Ali Nânevtevvî'ye de ayrıca değinilmelidir. Nitekim Reşîd Ahmed, hocasının yanında mantık, felsefe, edebiyat ve matematikten; tefsir, usul, meânîye kadar pek çok ilmin dersini almıştır.⁴⁵ Ancak dahası, hocası yöntem ve metot bakımından Reşîd Ahmed'te bir etki de bırakmıştır. Nitekim aktarılana göre o şu ifadeleri kullanmıştır:

“Başlangıçta Delhi'deyken çeşitli hocalardan ders alırdık ama asla tatmin olmazdık. Bazı hocaların dersleri çok kısıydı, bazıları ise şüphelerimize cevap veremiyordu. Ancak Mevlâna Memlûk Ali Sahib'in (rahimehullah) derslerine katılmaya başladığımızda tatmin olduk ve kitaplarımızı kısa sürede tamamlayabildik. Sanki ustamız bizim için 'ilacı' 'çözdü' ve içmemizi sağladı (böylece kolayca içebildik).”⁴⁶

41 Sayyid Mahboob Rizvi, *History of The Dar al-Ulum Deoband* (Ahmedabad: Idara-e Ihtemam, 1980), 1/71-72; Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/46.

42 Muhammed el-Kümüllâî, *el-Büdü'rü'l-Mezîyye* (Dakka: Dâru's-Sâlih, 2018), 7/992.

43 Abdülhay Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 7/906-907.

44 Bu konuda *el-Yâniü'l-Cenî min Esânidi'sh-Şeyh Abdülğanî* adlı eser, okuyucuya değerli bilgiler sunmaktadır. Bk. Muhammed Muhsin et-Tirhûti, *el-Yâniü'l-Cenî* (Amman: Ervika, 2016).

45 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/57.

46 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/50.

Yine Reşîd Ahmed'in hocaları Memlûk Ali ve Müftü Sadreddîn'e dair şu ifadeleri dikkat çekicidir:

"O günlerde Delhi'de birçok iyi öğretmen vardı. Ancak her dersin anlamını tam olarak kavrayan bir öğretmen, dersin farklı yönlerini ele alabilir ve bunu öğrencilere ikna edici bir şekilde aktarabilirdi. Bu nitelikler sadece üstadımız Mevlânâ Memlûk Ali Sahib ve diğer üstadımız Müftü Sadreddîn Sahib'de (rahimahumallah) bulunmaktaydı."⁴⁷

Reşîd Ahmed'in bu ifadeleri, Delhi'deki eğitim dönemi adına bazı satır arası bilgiler de sunmaktadır. Nitekim o dönem kendisi için ilmi bilginin yanında; derslerin uzunluk ve kısalığı, derslerin muhtemel şüphelere cevap verme kapasitesi, ders veren hocaların ders konularına hâkimiyeti ve dersi farklı açılardan ele alabilme kabiliyetleri de önem arz etmektedir.

Reşîd Ahmed'in eğitim hayatı Delhi'de dört sene kadar sürmüştür. Bu süre içerisinde o, Dersi Nizâmî ismiyle anılan Dârululûm-i Firengî Mahal'in ders programından mezun olmuştur.⁴⁸ Dersi Nizâmî'nin alt kıtada yerleşik ve yaygın bir eğitim programı olduğu daha önce ifade edilmişti. Her ne kadar akli ve nakli birçok dersin birlikte sunulduğu bu eğitim müfredatı, inşa edildiği dönemden sonrasına değin değişikliklere maruz kalmış olsa da,⁴⁹ Reşîd Ahmed'in var olan bu geleneksel birikimden istifadesi kayda değerdir.

4. Kitlel Çözümler Adına Birikimin Aktarımı

Reşîd Ahmed Gangohî, 1849'lu yıllarda yirmi bir yaşında iken memleketi Gangoh'a dönmüştür.⁵⁰ Ancak o; kendisini yaşadığı toplumun içerisinde, topluma 'katma değer sunma' düşüncesinden asla uzak tutmamıştır. Aksine alt kıtada var olan geleneksel âlim tutumunun izini takip etmiştir. Nitekim alt kıta âlimi bu dönemde, bir yandan fikri yozlaşma ve cehaletle mücadele ederken bir yandan da İngiliz tahakkümü ve sömürüsüne karşı direnç gösteriyordu.⁵¹ Bu dönem alt kıta âliminin vasıflarını biraz daha detaylandırmak, Gangohî'nin takip ettiği izi anlamlandırma bakımından da yerinde olacaktır.

İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin alt kıtaya girişi ve giderek artan etkisi, nitekim alt kıtanın İslâmî eğitim geleneğine ve Müslüman halkına büyük zararlar vermiştir. Alt kıtada giderek azalan devlet otoritesi, toplumsal düzende büyük boşluklara sebebiyet vermeye başlamıştır. İşte bu boşluğun giderilmesinde Müs-

⁴⁷ Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/50.

⁴⁸ Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/57.

⁴⁹ Mehmet Büyükmütu, *Muhammed Abdülhayy El-Leknevi'nin Hayati, Eserleri ve Fikih İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 25.

⁵⁰ Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/57-58.

⁵¹ Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 113.

lûman âlimler büyük çaba sarf etmiştir. “Hindistan’da devletin-siyasetin bıraktığı boşluğu ulemâ doldurmak zorunda kaldı” ifadesi de, bu hususta gayet isabetli bir tespittir. Nitekim klasik dönemde dini muhafaza eden siyaset/idare, bu bölgede yetersiz kalmıştır.⁵²

İşte bu noktada alt kıta âlimini; şerî ilimleri elde etmeye çabalayan, icazet mekanizmasına önem gösteren, başta Arapça olmak üzere Farsça’nın belleğinde yer edindiği, pozitif ilimleri tahsilden de geri durmayan, mutasavvıf, aktüel, milliyetçi ve sömürü karşıtı olarak nitelemek yerinde olacaktır. Bu bölümde, alt kıta âliminin vasıflarını da taşıyan Gangohî’nin topluma fayda sunma çabası; zihinlerde toplu bir şema oluşturabilmesi adına bazı özellikler temelinde maddelendirilerek aktarılacaktır.

4.1. Eğitim-Öğretim Faaliyetleri⁵³

Gangohî, Delhi yıllarının ardından Gangoh’a dönmüş ve burada ders okutmaya başlamıştır. Ders mekânı ve saati ile derslerin muhtevasına dair Mîrûtî, çok önemli bilgiler aktarmaktadır. Aktarılanlara göre o; derslerine genelde sabahleyin saat 8.00-8.30 gibi başlar saat 11.00-11.30 gibi de derslerini bitirirdi. Öğle ile ikinci arasında da aynı kitabın okutulduğu aktarılmaktadır. Ders mekânı da farklılık arz etmektedir. Şayet derslere katılan öğrenci sayısı az ise dersler Gangohî’nin hususi odasında, fazla ise mescitte yapılırdı. Hatta yaz aylarında mescidin avlusu da ders mekânı olarak kullanılmıştır.

Başta hadis ilmi olmak üzere talebelerine tefsir, fıkıh ve kelam gibi şerî ilimleri öğreten Gangohî; derslerine Tirmizî’nin *es-Sünen*’i ile başlardı. Aktarılanlara göre eserin çeşitli yönlerini irdeler, talebelere de açık ve net bir üslup ile açıklamalar yapardı. Hadislerin özüne dair vurgular yapmakla kalmaz aynı zamanda hadislerin hadislerle teâruzunu giderirdi. Yine hem cerh-tadil ilmine ve ravilerin güvenilirliklerine dair hem de hadislerdeki isnatlara dair açıklamalar yapardı. Hadis ile bâb başlığı arasındaki ilişki, yine derslerinde açıklamada bulunduğu hususlardandır. Her ne kadar derslerine Tirmizî’nin *es-Sünen*’i ile başladığı ele alınması gereken ayrı bir mesele olsa da en azından Hint alt kıtası adına bu eserin *Kütüb*’i *Sitte* eğitimi içerisinde nadide bir yeri olduğuna vurguda bulunmak gerekmektedir.⁵⁴ Eserin bölgedeki bu etkisi, nitekim Gangohî’nin ders kitabı takip sırasında da açıkça gözlemlenmektedir.

52 Konuya dair ve doğrudan alıntılanan ifade için bk. Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 107-108. Nerde doğrudan alıntı var? Bunu tırnak içinde ve 10 punto olarak metinede vurgulamalısın

53 Bu madde altındaki bilgiler için bk. Meeruti, *Tadhkiratür Rashid*, 1/141-144, 148-152; Kandehlevî, *el-Kevkebü’ d-Dürri*, 1/123; Ghazali, “Reşîd Ahmed Gengûhî”.

54 Nitekim Alt Kıtada bu esere dair yapılan şerh, haşiye ve ta’lik çalışmalarının sayıca ne denli fazla olduğu göz önüne alınırsa; mesele daha açık anlaşılacaktır.

es-Sünen'in ardından program Sıhâh'ı Sitte'nin diğer eserleriyle devam eder. Ancak burada ders metodunun biraz daha farklı olduğu aktarılmaktadır. Şöyle ki o; bu derslerinde hadisleri tercüme etmez, Tirmizî'nin *es-Sünen*'de bulunmayan yeni hadisleri ve o hadisleri tedvin eden âlimlerin ifadelerini açıklardı. Kalan hadislerin yalnızca okunması ile yetinilirdi. Daha önce zikredilen alanlardaki dersleri, her yıl gerçekleştirdiği bu hadis eserlerinin devri sırasında okutan Gangohî'nin; meşhur fıkıhçıların kitaplarını defaatle talebelerine okuttuğu zikredilmektedir. Zira Hanefî müktesebatın en şöhret bulmuş ve itibar kazanmış metinlerinden olan, üzerine çok sayıda şerh çalışmasının yapıldığı *el-Hidâye*⁵⁵ adlı eser; bunlardan yalnızca biridir.

Bir başka husus da kendisinin, nasıl bir tavır ve tutum üzere öğretici vasfını sürdürdüğüdür. Öğrenci açıklama istediğinde, defaatle bir meseleyi anlayamadığında hatta bir hata ettiğinde ve dahi hatasında ısrar ettiğinde bile kaşlarını çatmadığı; aktarılan hususlardandır. Yine o abdestli kalmaya özen gösterir, özellikle hadis öğretirken buna ayrıca itina gösterirdi. Talebeye karşı güler yüzlü olduğu, uzun bir dersin ardından onlara tebessüm ettirecek fıkra anlattığı dikkat çeken bir başka vasfıdır. Yine öğrencilerinin seviye farklılıklarını dikkate alır, kabiliyet ve anlayışlarına göre onlara hitap ederdi. Samimi olarak ileri bir gayret içerisinde olan öğrencilerine de kitaplarını paylaştığı ayrıca vurgulanması gereken bir noktadır.

4.2. Halka Yönelik Dersler

İlim halkaları, İslâmî gelenekte yalnızca talebenin istifade ettiği meclisler olmamıştır. Bunun yanında toplum da bu derslerden çoğu zaman istifade etmiştir. Nitekim alt kıtada Gangohî'nin dersleri de bu geleneksel etkiyi devam ettirmiştir. Gangohî'nin derslerine bazen, ikinci vakti yaklaştıkça civarda yaşayan halkın da katılım gösterdiği aktarılmaktadır. Öyle ki zikredilen derslerde, katılım gösteren halktan herhangi biri konuyu anlamasa ve ders esnasında da bir soru sorsa; Gangohî o kimseyi görmezden gelmez, şayet meseleyi anlayabilecek düzeyde ise sade bir dille cevap verirdi.⁵⁶ Gangohî'nin eğitiminin bu çok yönlü hitap kitlesi, aslında mescitlerin İslâmî öğrenim-öğretimdeki geleneksel konumunu da hafızalara getirmektedir. Bu yönüyle mescid; 'sınıf' olma vasfını yalnızca Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebvî'deki derslerinde sürdürmemiştir. Bunun yanında mezhep imamları mescidlerde yetişmiş, yine buralarda dersler vermiştir.⁵⁷ Bu metnimizin

55 Eser ve şerhleri hakkında bilgi için bk. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

56 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/150-151.

57 Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 7/50.

temel odak bölgesi olan Hint alt geleneği için ise durum, klasik dönemden farklı değildir. Nitekim Müslümanların fethiyle inşa edilmeye başlayan alt kıta İslâm geleneği, mescidlerin eğitimdeki aktif ve sarsılmaz rolü ile güç kazanarak yaygınlık göstermiştir. Öyle ki mescitler ile bir yandan dini eğitim gerçekleştirilirken bir yandan da yerli halk Müslüman olmuştur. Bu dersler aracılığıyla başta hadisler olmak üzere nice İslâmî eğitim aktarılmıştır.⁵⁸ Gangohî'nin dersleri ise bu geleneğin alt kıtadaki örneklerinden yalnızca bir tanesidir.

Burada vurgulanması gereken bir husus da bulunmaktadır. O da, Gangohî'nin halkın katılım sağlayabileceği bir ders ortamı sunması; özellikle İngilizlerin bölgedeki tahakkümünün ve Müslüman toplumu üzerindeki baskısının hat safhada olduğu bu dönem için ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim -geçmiş satırlarda zikrettiğimiz- alt kıta âliminin öne çıkan vasıflarını taşıyan Gangohî, âlimlerin ekseriyetinde olduğu gibi halkın da İngiliz sömürüsüne karşı direnç gösterebilecek zihnî inşayı gerçekleştirebilmelerinde pay sahibi olmaktadır.

4.3. Fetvaları

Gangohî'nin yaşadığı dönem yalnızca İngiliz tahakkümünün ve çeşitli yönleriyle sömürsünün yaşandığı bir dönem değildi. Tüm bunların yanında Müslüman toplumun da bazı sıkıntılara maruz kaldığı bir dönemdi. Cehaletin bilgi kabul edilmesi, uydurmaların keramet addedilmesi bunlardan yalnızca bazılarıdır. İnsanlardan şeriata dair bilgileri ve Hz. Peygamber'in sünnetini küçümseyenler, Müslüman toplumun maruz kaldığı başka sorunlardır. Müslümanların içerisindeki mezhebi tartışmalar, dünyevi zevklere düşkünlük ve maddiyat hırsı, para karşılığı kişinin lehine fetva imzalanması gibi durumlar; Müslümanları yalnızca bireysel anlamda zayıflatmakla kalmamış aynı zamanda toplumsal anlamda da onların etkilerini törpülemiştir.⁵⁹

İşte bu noktada Hindistan'da 'fetva müessesesi', hem harici hem de dâhili sıkıntılara karşı pek çok alt kıta âliminin başvurduğu bir araç olmuştur. Gangohî de bu âlimlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında bu müessesenin etkin rolünü ondan daha öncelerde gözlemlemekteyiz. Nitekim Abdülazîz ed-Dihlevî, İngiliz tahakkümündeki bölgenin fıkhi konumunu verdiği fetva ile tartışmaya açmıştır. Sömürü altındaki bölgede; Cuma ve bayram namazı kılmanın hükmü, kurban ibadetinin yerine getirilmesi, İngiliz idaresinde memur olma ve onlarla ilişkilerde sınır tartışılan konulardır. İngilizce öğrenmek ve İngiliz okullarında okumak da o dönem fetvalarının gündemindeydi.⁶⁰

58 Pakdemirli - Birişik, "Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", 90.

59 Bu dönem Müslüman toplumun maruz kaldığı problemlere dair bk. Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/12-15.

60 Demirci, *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*, 66-67.

Gangohî de yaşadığı dönemde hem İngiliz idaresi hem de toplumsal cehalete karşı fıkhiyla aktif rol üstlenmiş; bu yönüyle de ‘fakîhü’n-nefs’ olarak anılmıştır.⁶¹ Yaşadığı bölgede çokça mesele danışılan ve fetva veren bir şahsiyet olması itibariyle Gangohî’nin ‘müftü’ olarak da vasıflanması yerinde olacaktır.

Gangohî’ye sorulan meseleler, bu maddeyi daha da anlaşılır kılacaktır. Zira ona pek çok meselede soru sorulmuştur. Örneğin; ölenlerin ardından Fatiha Suresi okuyup ona sevabını göndermenin ölüye sevap kazandırıp kazandırmayacağı, gece zikir ve ibadet yapamayanın gündüz bu ibadetleri yapmasının aynı sevabı ona kazandırıp kazandırmayacağı, ergenliğin başlama alameti, mazereti sebebiyle oturarak namaz kılmanın sevabının yarıya indirilme sebebi, Hanefilerde nafil namazı cemaatle kılmanın neden caiz olmadığı gibi sorular bunlardan bazılarıdır. Bunların dışında kendisine tefsir, hadis gibi diğer alanlarda da sorular sorulmuştur.⁶²

Burada verdiği fetvalar da en az kendisine sorulan sorular kadar önem taşımaktadır. Her ne kadar fetvalar burada uzun uzadıya zikredilmeyecek olsa da, dikkat çeken bazı noktalarına değinilmesi yerinde olacaktır. Fetvalarında yalnızca hüküm belirtmeyip, hükme delil olarak gördüğü ayet ve hadisleri de zikretmektedir. Aynı zamanda Beyzâvî, Medârik ve Celâleyn gibi tefsir isimlerini de açıkça kaynak gösterdiği görülmektedir. Yine bir hadisi açıklarken Arapça dil kuralına değinmesi, aynı zamanda hadis ile tasavvufu irtibatlandırması önemli hususlardır. Bir başka önemli husus da fetvalarının sonunda sıkça “Allah, en iyi bilendir!” ifadesini kullanmasıdır.

Fetvalarında meseleyi gerektiği kadarıyla cevaplandırması, sade ve anlaşılır bir dil kullanması göze çarpan hususlardandır. Yine mühim olan bir başka husus da fetvalarında/fıkhi düşüncesinde Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Ancak bu bağlılık kendisini bir taassuba sürüklememiş, bazen diğer mezhebin görüşüne yer vermiştir. Bu konuda onun şu ifadesi mühimdir: “Benim Hanefî mezhebine özel bir sevgim ve onun doğruluğuna mutlak güvenim var.”⁶³ Aktarılanlara göre bazı öğrenciler taassupları sebebiyle bazı hadisçiler hakkında kötü düşüncelere sahipti. Gangohî ise bu durumdan hoşnutsuzluğunu açıkça gösterir ders sırasında bilinçli olarak Hanefî mezhebinin görüşünü terk edip, diğer mezheplerin tercihlerini sıralardı.⁶⁴ Nitekim burada öğrencilerini taassuptan uzaklaştırmak adına bilinçli bir üslup ve metot kullandığı açıktır.

61 Masud, “Fetâvâ-yı Reşidiyye”, 12/445.

62 Kendisine sorulan sorular ve verdiği fetvalara dair bk. Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/166-190.

63 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/145.

64 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/146.

4.4. Ruhsal Eğitime Önem Vermesi

Hint alt kıtası âlimi için tasavvuf, vazgeçilmez bir yol olagelmıştır. Alt Kıtadaki şeyhlerin melfûzâtı da bu alandaki geniş literatüre örnektir.⁶⁵ Aynı şekilde tasavvuf da alt kıta için önemli bir yer teşkil etmiştir. Nitekim Kâdiriyye, Çiştîyye, Nakşibendiyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Kalenderiyye, Şettâriyye ve Ayderûsiyye gibi tarikatlar; alt kıtada yer edinmiş tarikatlardır.⁶⁶ Nitekim alt kıtada yetişen Gangohî için de tasavvuf, hayati bir öneme sahip olmuştur. Bunda soyunun Abdülkuddûs Gangohî’den gelmesinin ve zihin dünyasında onunla bağ kurmasının yanında ailesinin de tasavvufî bir yapı arz etmesinin etkisi vardır. Yine onun, 19. yüzyıl Hint alt kıtasında Şah Veliyyullah geleneğinin güçlü temsilcilerinden biri olduğu⁶⁷ düşünüldüğünde bu durum daha da iyi anlaşılacaktır.

Nakşibendî, Geylânî ve Çiştî olan Şah Veliyyullah, alt kıtada tasavvufa dair de izler bırakmıştır. Vasiyetinde hem tasavvuf yoluna teşvik eden hem de sûfleri sert dille eleştiren Şah Veliyyullah; hem tasavvuf hem de kelama dair görüşlerinde şirkten kaçınma ve tevhid vurgusu yapmaktadır. İnsanları bir şeyhe mürid olma noktasında seçici davranmaya çağırmakta, tasavvufî uygulamalarda da şeriatın asıl olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁸ Daha önce hocaları vasıtasıyla Şah Veliyyullah geleneğine dâhil olduğu ifade edilen Gangohî’nin, tasavvufî bakımında da bu gelenekten ayrılmadığını ifade etmek yerinde olacaktır. Nitekim o, derslerinde daima tevhid vurgusu yaparak şirki reddeder; bidatlerden kaçınmaya vurgu yaparak sünnete tabi olmanın gerekliliğini aktarırdı.⁶⁹

Hint alt kıtasında yaşadığı asırda birçok kişi tarafından ‘kutup’ ve ‘müceddid’ kabul edilen Gangohî,⁷⁰ her ne kadar hocası Şah Abdülğânî Nakşibendî Müceddidî’ye mürid olmaya meyletmişse⁷¹ de Alt Kıtadaki birçok ulemâ gibi İmdâdullah Tehânevî’ye intisap etmiştir.⁷² Onun, ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek kadar varlıklı olduğu ancak zühdü sebebiyle tüm mesken ve zirai mallarını kardeşine devrettiği aktarılır.⁷³

65 Ahmad Nizami Khaliq, “Hindistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 18/91.

66 Alt Kıtadaki bu tarikatlar hakkında bilgi için bk. Abdülhay el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (Kahire: Hindâvî, 2015), 162-167.

67 Ghazali, “Reşid Ahmed Gengûhî”, 14/25.

68 Bk. Ahmet Aydın, *Yavana İslâm Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint* (İstanbul: Ketebe, 2021), 305-308.

69 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/147.

70 Ghazali, “Reşid Ahmed Gengûhî”, 14/25.

71 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/57.

72 Ahmad Nizami Khaliq, “Çiştîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 8/344.

73 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/76.

İmdâdullah Tehânevî; Çiştî, Sâbirî olan bir şeyhe intisap etmiş, seyrisülû-künün ardından da hilafet almıştır.⁷⁴ Burada Çiştîliğin öne çıkan vasıflarına değinmek, şeyhi vasıtası ile Çiştî olan Gangohî'nin tasavvufî karakterini anlamada da yardımcı olacaktır. Çiştîler; zühd ve takva için özel mülkiyete sıcak bakmamış aynı zamanda maddî şeylere de rağbet etmemiştir. Ayrılıklardan uzak bir toplum için çalışan Çiştîlerde Allah Teâlâ'ya ve Hz. Peygambere duyulan muhabbet ile var oluş sonucu oluşan sevginin özel bir yeri vardır.⁷⁵ Nitekim bu Çiştî vasfı, Gangohî'nin hayatında da gözlemlenmektedir. O; Delhi'den Gangohâ döndüğü ilk zamanlarda da yaşlılığında da zühd hayatından ayrılmamıştır. Yirmi beş yaşlarındayken payına düşen miras ile birçok kişiyi borçlarından kurtarması vurgulanması gereken bir noktadır.⁷⁶

Yaşadığı dönemde hurafeler ve İslâmi olmayan uygulamalarla mücadele eden Gangohî⁷⁷; derslerinde yalnızca şeri ilimleri konu edinmiş, felsefeyi ve benzeri konuları şeriata aykırı bulduğundan gündem etmemiştir. Bu konuda bir öğrencisi ile diyalogu; felsefeye bakışını açıkça ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Aktarılanı göre bir gün öğrencisi ona; felsefeye inanmadıklarını, felsefeyi yalnızca sözlü olarak incelediklerini ve öğrettiklerini ifade edip bunda ne gibi bir sakınca olduğunu sormuştur. O ise şöyle cevaplamıştır:⁷⁸

“Öncelikle, küfür ve şirk içeren sözler sarf etmeniz, ardından bu sözleri delillerle destekleyerek iddialarınızı doğrulamanız ve daha sonra da bunlara yöneltilen itirazlara karşı savunmanız, özünde bunlara inandığının kanıtıdır. Bunlara inanmadığınızı varsaysak bile, bunlar yine de haramdır ve Allah'ın gazabını hak eder. Örneğin: Biri size eşek ya da domuz derse ya da size karşı küfürlü sözler sarf ederse, onun sizin eşek ya da domuz olduğunuzu ya da size söylediği diğer küfürlü terimlere inandığını düşünmek mümkün değildir. O sadece dilinden bu sözleri sarf etmektedir. Ama söyle bana, ona kızacak mısın, kızmayacak mısın? Elbette ona kızacaksın! Şimdi kâfirlik ve şirk sözlerini de aynı açıdan değerlendir; bunlar kesinlikle Allah'ın gazabını hak eder. Çünkü Allah, en utangaç ve alçakgönüllü Müslümandan bile daha fazla haysiyete sahiptir.”

Öğrenci bu ifadeler karşısında, “Hazret, ne yapabiliriz ki? Bunu öğrenmek zorundayız. Bu olmadan iş bulamayız!” demiştir. Öğrencinin verdiği karşılık, dönemin Hindistan'ında iş hayatının taleplerine dair önemli bir detay veredursun; Gangohî, öğrenciye şunları söylemiştir:

74 Nisar Ahmad Farîqî, “İmdâdullah Tehânevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 22/222-223.

75 Khaliq, “Çiştîyye”, 8/345.

76 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/86-87,94,97-99.

77 Ghazali, “Reşîd Ahmed Gengûhî”, 14/24.

78 Konuya dair ve diyalog için bk. Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/149-150.

“Eğer biri sana pazarın bir ucundan diğer ucuna bir yığın dışkı taşımak için ayda yüz rupi teklif etse, haysiyetin bunu yapmana izin verir mi? Bana dürüstçe söyle. Haysiyetin asla bu işi kabul etmene izin vermez. Ne kadar üzücü! Allah’a küfürler ve kaba sözler savurmaktan utanmıyorsun, ama helal olan bir şeyi yapmaktan utanıyorsun!”

Burada Gangohî’nin felsefeyi, tasvip etmediği açıktır. Kişinin benimse-mese dahi felsefi öğretileri konu edinmesi, felsefi düşünceyi delillendirmesi ve tenkit edildiği vakit bu delili savunması da Gangohî için başlı başına kabul edilemez bir şeydir. Felsefi ifadelerin salt aktarımı faaliyetini dışkı taşımaktan farksız görmesi bu konuda ne denli katı bir tutuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır. O halde şunu ifade etmek Gangohî’nin düşüncesi adına hatalı olmayacaktır: Felsefi düşünceyi ders olarak konu edinmek, bu dersin öğreticiliğinde bulunmak ve dahi buradan ücret elde asla kabul edilemez.

Bu madde altında bir hususun daha ifade edilmesi, Gangohî’nin alt kıtadaki tasavvufi etkisini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Öğrencilerinin itikat ve amellerini ıslah etmeye her vakit önem gösteren Gangohî’ye⁷⁹, alt kıtada Cemâat-i Teblîğ’in kurucusu Muhammed İlyas Kandehlevî (1885-1944) ile hadis ve fıkıh âlimi *Bezlû’l-Mechûd* müellifi Halil Ahmed Şehârenpûri (1852-1927) gibi nice meşhur şahsiyet de intisap etmiştir.⁸⁰

5. Siyasal Duruşa Önem Vermesi

İngilizlerin Doğu Hindistan Şirketi eliyle alt kıtaya girişi ve artarak devam eden misyonerlik faaliyetleri 1857 Hint Ayaklanması ile sonuçlanmış, akabinde de bölge İngilizlerin fiili idaresi altına girmiştir. Dini, toplumsal ve idari çok yönlü İngiliz sömürüsü ve misyoner faaliyetlerine maruz kalan alt kıta; Hintli askerler ve bölge halkının katılımıyla bağımsızlık mücadelesi verse de güçlü bir liderin eksikliği ve iç karmaşa gibi nedenlerle başarıya ulaşamamıştır. Ayaklanmanın ardından ise bölge Müslümanları asilikle suçlanmıştır.⁸¹

İngilizlerin bölgedeki baskıcı ve sömürgeci varlığından pek çok âlim gibi rahatsız olan Gangohî, Şeyhi İmdâdullah Tânevî gibi İngiliz varlığıyla mücadelede yer almıştır.⁸² İngiliz yönetimi tarafından 1859 yılı başında isyancı olmakla suçlanmış, aranmış, tutuklanmış ve altı ay hapis cezası almıştır. Yine çatışmaların

79 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/147.

80 Ömer Mahir Alper, “Muhammed İlyas Kandehlevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 24/295; Mehmet Özşenel, “Halil Ahmed Şehârenpûri” (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 36/310-311.

81 Hatice Görgün, *Hindistan Hilafet Hareketi ve Urdu Edebiyatına Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 26-29.

82 Ghazali, “Reşid Ahmed Gengûhî”, 14/24.

yaşandığı o yıllarda çok sevdiği dayısı Muhammed Şefî, bir karmaşa anında birlikte oldukları sırada öldürülmüştür.⁸³

Gangohî'nin bu yıllarına dair bazı noktalara değinmek yerinde olacaktır. Biri; tutukluluk döneminde hapishanede cemaatle namaz kıldığı, namazlarını aksatmadığı, mahkûmlara Kur'ân'ı açıkladığı, onlara nasihat verdiği ve zikirle meşgul olduğudur. Burada hem Alt Kıtâ âliminin eğitimdeki karakteristik yönü hem de Çiştî bir âlimin zühd yönü açıkça gözlemlenmektedir. Bir diğeri de tutukluluğu sırasında kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardır. Bu diyalog şöyledir:

“Reşîd Ahmed, sen sorun çıkaranları destekledin mi ve herhangi bir soruna sebep oldun mu?

Bizim işimiz sorun çıkarmak değil, sorun çıkaranların destekçisi de değiliz.

Hükûmete karşı silah kullandınız mı?

(Tesbihini işaret ederek) Bu bizim silahımızdır.”⁸⁴

Anlaşılmaktadır ki o, İngilizlere karşı alt kıtada silahlı bir mücadeleye girişmemiş; mukavemetini, ilmi ve zikriyle gerçekleştirmiştir.

6. Gangohî'nin Diyobend Dârululûm'undaki Konumu ve Eserleri

Sömürge altındaki Alt Kıtada Müslümanlar, bölgede gittikçe etkisini kaybeden İslâmî eğitim sistemini; kimliklerini ve geleneklerini korumak amacıyla yeni arayışlara girmişlerdir. Dârululûm adı verilen bu yeni eğitim müesseseleri de bu amacın ve gayretin bir neticesidir. Bu müessese eğitimde geleneksel bir yapı taşımaktadır. Yine eğitimi Ehl-i Sünnet esaslarına dayanmakla birlikte yoğun bir Hanefî fıkhi aktarmaktadır. Bu kurum, bidat ve hurafelerle mücadeleyi de görev edinmiştir. Bunda Nakşibendilik ile tasavvuf ve tarikat mensubu hocaların etkisi açıktır.⁸⁵

Nitekim bu vasıflarıyla öne çıkan kurumun inşasında ve dahi bir takım eğitim hizmetlerinde; medreselere maddi manevi destek veren Gangohî'nin önemli bir yeri vardır. Esasında Gangohî, Sehârenpûr'daki Mezâhiru'l Ulûm'un açılmasında ve eğitim hizmetlerinde de aynı yere sahiptir. Aktarılanlara göre o her iki kurumda da rektörlük yapmış, dersler vermiştir.⁸⁶ Dârululûmun halk naza-

83 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/26,115-116,118-120,126,129-131,133.

84 Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/134-135.

85 Azmi Özcan, “Dârululûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 8/553-554.

86 Masud, “Fetâvâ-yı Reşîdiyye”, 12/445; Ghazali, “Reşîd Ahmed Gengûhî”, 14/24; Meeruti, *Tadhkiratur Rashid*, 1/444-446.

rındaki etkisi de, Gangohî'nin üstlendiği görevin önemini ortaya koymaktadır. Nitekim kurum faaliyete başladıktan kısa bir vakit sonra halk; dini hukukî ve diğer alanlardaki birçok soruyu bu kuruma sormaya başlamıştır. Halk nazarında ilgi gören bu kurumun fetva sorumluluğuna 1880 yılından ölünceye değin Gangohî'nin getirilmesi de fıkına gösterilen itimadı açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁷

Alt Kıtada geleneğin aktarımında önemli bir konuma sahip olan Gangohî'nin birçok eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin bir kısmını kendisi bizzat kaleme almıştır. Bazı eserleri de talebeleri tarafından kaydedilen ders notlarından oluşmaktadır. Bu notlar, Gangohî'nin derslerdeki ifadelerini içermektedir. Bu eserler⁸⁸ maddeler halinde şunlardır:

El-Kevkebü'd-Dürrî alâ Câmiî't-Tirmizî: Bu eser Tirmizî'nin *es-Sünen*'ine bir şerhtir. Şerh metni; Muhammed Yahya Kandelevî'nin, Gangohî'nin derslerdeki ifadelerini kayıt altına almasıyla meydana gelmiştir.

Lâmiü'd-Derârî alâ Câmiî'l-Buhârî: Bu eser, Buhârî'nin *es-Sahîh*'ine bir şerhtir. Gangohî'nin derslerdeki ifadelerinden müteşekkildir.

Fetâvâ-yı Reşîdiyye: Gangohî'nin bazı fetvalarını içermektedir.

İmdâdü's Sülûk: Gangohî'nin tasavvufa dair Farsça çeviri eseridir.

El-Hallü'l Müfhim li-Sahîhi Müslim: Gangohî'nin Müslim'in *es-Sahîh*'ine dair takrirlerinden müteşekkildir.

El-Feyzû's Semâî alâ Süneni'n Nesâî: Gangohî'nin Nesâî'nin *es-Sünen*'ine dair takrirlerinden müteşekkildir.

- *Berâhîn-i Kâtia*
- *Tasfiyetü'l Kulûb*
- *Hidâyetü's-Şîa*
- *Zübdetü'l-Menâsik*
- *Hidâyetü'l Mu'tedî*
- *Sebîlü'r Reşâd*

Anlaşılmaktadır ki o yalnızca tek bir İslâmî disiplin ile öne çıkmamış; ilmi yönünden, öğretim faaliyetinin büyük bir bölümünü oluşturan hadis ilmi, halk ve ilim ehli tarafından muteber kabul edilmiş fetvalarıyla fıkıh ilmi ve manevi eğitimi ile doğrudan ilişkili tasavvuf ilmi vb. pek çok disipline dair eser ortaya çıkmıştır.

87 Bk. Masud, "Fetâvâ-yı Reşîdiyye", 12/445.

88 Eserlere dair bk. Kandelevî, *el-Kevkebü'd-Dürrî*, 1/124-125; Masud, "Fetâvâ-yı Reşîdiyye"; Ghazali, "Reşid Ahmed Gengûhî", 14/25; Farîqî, "İmdâdullah Tehânevî", 22/224; Mehmet Özşenel, "Muhammed Zekeriyâ Kandelevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 24/298-299.

Sonuç

Reşîd Ahmed Gangohî, İngiliz hâkimiyetinin ve sömürsünün din, eğitim, siyaset ve sosyal hayat gibi birçok alanda baskın şekilde hissedildiği 19. yüzyıl Hint alt kıtasında Müslümanların İslâm kimlik ve geleneğini muhafazada aktif rol oynamıştır. Delhi’de hocalarından aldığı eğitimle Şah Veliyyullah geleneğinden istifade etmesi ve Dersi Nizâmî müfredatını tamamlaması ona ilmi anlamda ilerleme imkânı sağlarken, şeyhine intisabı ile de tasavvufî yönü gelişmiştir. Nitekim bu birikim ‘sistematik’ ve ‘yaygın’ nitelik taşıyan eğitiminde kendisine rehber olmuştur.

Gangohi hem ilmi hem sufi bir vasfı ortaya koyan bir aileden gelmiştir. Asıl imi birikimini inşa ettiği Delhi yıllarından önce hem Arapça hem de Farsça’ya dair eğitim almakla kalmamış bir takım İslâmî ilimlere dair de eğitim almıştır. Bu etkilenme döneminin ardından etkileme sürecine girilmiştir. Hem öğrenciye yönelik sistemli dersleri hem de halka yönelik bilinçlendirme çalışmalarıyla bulunduğu çevrede öne çıkmıştır. Bununla birlikte Hanefî sistemine bağlılığı kendi ifadelerinde yer etmiştir. Uzun yıllar fetva müessesesinde aktif rol oynamış, aynı zamanda alt kıtada halkın manevî eğitiminde de öne çıkmıştır.

İngiliz sömürsüne karşı ilmî-siyasî, toplumsal cehalete karşı ise ilmi-sûfî bir eylem göstermiştir. Bu uğurda suçlama ve cezaya da maruz kalan Gangohî, hapisane günlerini dahi kitlelerin eğitimi için araç kılmıştır. Nitekim fıkhi birikimi ve fetvalarıyla “fakîhü’n-nefs”, “müftî”; tasavvufî rolüyle de “kutup” ve “müceddid” gibi ünvanlar ile anılmış vefatının ardından da *Fetâvâ-yı Reşîdiyye*, *el-Kevkebü’l-dürri* ve *Berâhîn-i Kâfi*’a gibi birçok eser geriye kalmıştır. Bu çalışmada yalnızca, Gangohî’nin alt kıtayı etkileme süreci sistemli şekilde ortaya koyulmaya çalışılmamış, bununla birlikte kendisinin etkilenme süreci de biyografik usulde aktarılmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. “Muhammed İlyas Kandehlevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aydın, Ahmet. *Yavana İslâm Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2021.
- Bidâr, Abdürrâzık. *Hilyetü'l-Beşer*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1993.
- Bulgur, Durmuş. “1850-1900 Yılları Arası Hind Yarımadası’ndaki İslâmî Fikir Akımları”. *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 14 (2002).
- Büyükmutu, Mehmet. *Muhammed Abdülhayy El-Leknevî’nin Hayati, Eserleri ve Fikih İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çoban, Ramazan. “Abdülhak Dihlevî ve Neslinin Hint Altkıtası’nda Hadis İlminin Yayılmasına Katkıları”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2024).
- Demirci, Selim. *Sömürge Döneminde Hadis ve Yorum*. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2024.
- Erdoğan, Mehmet. “Şah Veliyyullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Evdî, Sirâcüddin Osman el-. *Hidâyetü’n-Nahv*. Diyobend: Mektebetü’l İttihâd, ts.
- Farıqî, Nisar Ahmad. “İmdâdullah Tehânevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ghazali, Muhammad. “Reşîd Ahmed Gengûhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görgün, Hatice. *Hindistan Hilafet Hareketi ve Urdu Edebiyatına Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Hasenî, Abdülhay. *Nüzhetü'l-Havâtır*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1. Basım, 1999.
- Hasenî, Abdülhay. *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*. Kahire: Hindâvî, 2015.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kandehlevî, Muhammed Yahya. *el-Kevkebü'd-Dürrî*. Amman: Ervika, 1. Basım, 2017.

- Kara, Mustafa. “Evrâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Khalîq, Ahmad Nizami. “Çiştîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 8/343-346.
- Khalîq, Ahmad Nizami. “Delhi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996. 9/126-128ş
- Khalîq, Ahmad Nizami. “Hindistan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Koca, Ferhat. “Müsellemlü’s-Sübût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/83-84
- Kurtuluş, Rıza. “Abdülkuddûs Gengûhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 14/24-25.
- Kümüllâî, Muhammed. *el-Büdü’ü’l-Mudiyye*. Dakka: Dâru’s-Sâlih, 2. Basım, 2018.
- Masud, Muhammad Khalid. “Fetâvâ-yı Reşidiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Meeruti, ‘Ashiq İlahi. *Tadhkiratur Rashid*. New Delhi: Idara Impex, 2014.
- Nizami, Moin Ahmad. “‘Abd al-Quddûs Gangohî”. *The Encyclopaedia of Islam Three*. Leiden: Brill, 2012.
- Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi. “Cami”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7/46-56.
- Özcan, Azmi. “Dârululûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 8/555.
- Özel, Ahmet Murat. “Şâzelî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. 38/385-387.
- Özşenel, Mehmet. “Halîl Ahmed Sehârenpûrî”. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özşenel, Mehmet. “Muhammed Zekerîyyâ Kandehlevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 24/298-299
- Pakdemirli, M. Nur - Birişik, Abdulhamit. “Hint Altkıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2 (2013).
- Rizvi, Sayyid Mahboob. *History of The Dar al-Ulum Deoband*. Ahmedabad: Idara Ihtemam, 1980.
- Tirhütî, Muhammed Muhsin. *el-Yâniü’l-Cenî*. Amman: Ervika, 1. Basım, 2016.

Tuzlu, Muhammet Ali. *Hint Alt Kıtasında Siyer Yazıcılığının Doğuşu Ve Gelişimi: Urduca Siyer Eserleri (1857'ye Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

“Tarih Çevirme Kılavuzu – Türk Tarih Kurumu”, ts. <https://ttk.gov.tr/tarih-cevirme-kilavuzu/>

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Hadis Metinlerinde Negatif Tanımlama Yoluyla Norm İnşası: Fethu'l-Bârî'nin Kitâbü'l-Libâs Bölümü Üzerinde Bir İnceleme

Hatice Yiğitarslan

ORCID ID: 0009-0009-9201-9553

Yüksek Lisans Öğrencisi | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
yigitarslanhatice@gmail.com

Giriş

Hadisler, İslâm medeniyetinin temel kaynakları arasında Kur'an'ın hemen ardından gelen belirleyici bir konuma sahiptir. Hz. Peygamber'in sözlerini, davranışlarını ve onaylarını aktaran bu metinler, tarih içinde insanların inançtan ibadete, ahlâktan sosyal hayata kadar pek çok alanda neyin doğru ve uygun olduğuna karar vermelerinde etkili olmuştur.¹

Hadis literatürüne dair mevcut çalışmalar genellikle isnad tenkidi, fıkıh usulündeki emir-nehiy-nedb-kerâhet ayrımları ve rivayetlerin sıhhat derecelendirmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Fethu'l-Bârî üzerine yapılan araştırmalar ise daha çok İbn Hacer'in yöntemleri, ihtilaflı rivayetlerin nasıl değerlendirildiği ve Kur'an-hadis ilişkisi gibi konularla sınırlı kalmıştır. Buna karşılık, eserin Kitâbü'l-Libâs bölümünü söylem açısından bütüncül ve sistematik biçimde ele alan bir çalışmaya şimdiye kadar rastlanmamıştır. Ayrıca hadis metinlerine yönelik söylem analizi girişimleri de çoğunlukla tekil rivayetlerle sınırlı kalmakta; normatif anlamların nasıl dolaylı biçimde aktarıldığını sosyolojik kavramlarla birlikte ele alan kapsamlı çalışmalar literatürde henüz yeterince yer almamaktadır. Bu boşluktan hareketle çalışma, konuya farklı bir pencereden yaklaşmaktadır. Literatürde hâkim olan teknik-fikhî ve isnad odaklı bakış açısının gölgede bıraktığı bir alana, yani hadis söyleminin retorik boyutuna eğilmek bu çalışmanın asıl motivasyonunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda sosyal dışlama, lanet, ahiret tehdidi ve olumsuz nitelendirme gibi ne-

¹ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 11-15.

gatif tanımlama kalıpları sistematik olarak incelenecek; bu kalıpların normatif sınırları nasıl kurduğu somut metinler üzerinden gösterilecektir. Bunun yanı sıra *Fethu'l-Bârî*'nin Kitâbü'l-Libâs² bölümü üzerinden söz konusu dilsel yapının fıkıh, ahlâk ve sosyal kimlik gibi birbirinden farklı düzlemlerde nasıl iş gördüğü özgün bir teorik çerçevede ele alınacaktır.

Hadis ilminin tarihsel gelişimine bakıldığında, bu metinlerin normatif yönünün farklı disiplinler tarafından farklı açılardan ele alındığı görülür. Fıkıh usulünde rivayetler genellikle emir, yasak, tavsiye (nedb) ve kerâhet gibi kategoriler üzerinden değerlendirilirken,³ hadis ilminde daha çok râvîlerin güvenilirliği ve isnad zinciri üzerinde durulmuştur.⁴

Ancak hadislerin normatif mesajı nasıl aktardığı, yani söylem yapıları ve anlatım biçimleri, bu iki disiplinin ilgisinde yeterince yer bulmamıştır. Bu durum da hadis metinlerinin dilsel ve toplumsal yönleriyle ilgili birçok sorunun tam olarak açıklığa kavuşmamasına yol açmaktadır. Bu çalışma söz konusu boşluğu kısmen doldurmayı hedeflemektedir. Araştırmanın odağını, hadis metinlerinde normatif içeriğin doğrudan emir ya da yasaklar biçiminde değil, istenmeyen davranışların kınanması, bunlardan sakındırılması veya olumsuz biçimde betimlenmesi yoluyla kurulduğu durumlar oluşturmaktadır. Bu dolaylı söylem biçimini kavramlaştırmak amacıyla “negatif tanımlama yoluyla norm inşası” ifadesi kullanılmaktadır. Bu kavram şu esasa dayanmaktadır: Hadislerde bir kural ya da norm sadece açık bir emir veya yasakla ortaya konmaz. Bazen bir davranışın olumsuz bir şekilde anlatılması ya da kişinin belirli bir biçimde konumlandırılması da aynı normu dolaylı olarak oluşturur.⁵

Bu çalışmanın temel kaynağını, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Fethu'l-Bârî* adlı *Sahîh-i Buhârî* şerhinin Kitâbü'l-Libâs bölümü oluşturmaktadır. Bu bölümde ipek ve altın yasağı, israf ve gösterişten sakındırma, karşı cinse benzememe ve gayrimüslimlere özenmeme gibi birbirine bağlı ama ayrı başlıklar altında ele alınabilecek temalar yer almaktadır. Bu temaların tamamında ise olumsuzlama üzerinden işleyen bir anlatım biçiminin oldukça belirgin olduğu görülmektedir. Ayrıca *Fethu'l-Bârî*'nin bu bölüme dair ayrıntılı ve sistemli açıklamaları, metni söylem açısından incelemek için oldukça uygun bir zemin sunmaktadır. Araştırma nitel bir yöntemle yürütülmüştür. İbn Hacer'in şerh metinleri, normatif söylem analizi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu süreçte, rivayetlerin yüzeydeki anlamından hareketle normların nasıl belirlendiği ve bu normların

2 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz vd. (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2001)

3 Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 178-179.

4 Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 35-38.

5 TDV İslâm Ansiklopedisi, “Nehiy” (20.5.2026).

hangi yollarla işlev kazandığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Rivayetlerin söylem yapısı, İbn Hacer'in açıklamaları ve bunların fikhî ve toplumsal bağlamla ilişkisi birlikte değerlendirilmiştir.

Makalenin yapısı şu şekilde düzenlenmiştir: İlk bölümde normatiflik, negatif tanımlama ve İbn Hacer'in yöntem anlayışı daha çok kavramsal bir çerçeve içinde ele alınmaktadır. İkinci bölümde ise Kitâbü'l-Libâs'ta yer alan dört temel tema üzerinden ayrıntılı bir analiz yapılmaktadır. Üçüncü bölümde elde edilen bulgular yapısal açıdan değerlendirilerek negatif tanımlamanın nasıl işlediği ve hangi işlevleri üstlendiği tartışılmaktadır. Son bölümde ise tüm bu bulgular bir araya getirilerek çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Hadis Metinlerinde Normatiflik

Normatiflik kavramı, en geniş anlamıyla davranışların neyin doğru, değerli ya da zorunlu olduğuna ilişkin ölçütler çerçevesinde ideal olana veya nasıl olması gerektiğine dair değerlendirmeleri ifade eder.⁶ Normatif sistemlerin toplumsal hayattaki işlevi, sosyoloji literatüründe üzerinde durulan bir meseledir. Bu sistemlerin bir toplumu bir arada tutmaya ve bireyler arasındaki ilişkileri düzenlemeye katkıda bulunduğu, alandaki yaygın kabul gören görüşler arasında yer almaktadır.⁷ İslâm düşüncesinde bu işlev büyük ölçüde Kur'an ve Sünnet üzerinden kurulmakta, Sünnet'in hadisler aracılığıyla aktarılması ise normatifiğin en somut ve işlevsel boyutunu oluşturmaktadır.

Hadis metinlerinde normatif içerik farklı biçimlerde iletilmektedir. Fıkıh usulü geleneğinde bu biçimler çoğunlukla emir (emr), yasak (nehy), tavsiye (nedb) ve mübah gibi kategorilerle ele alınmaktadır.⁸ Bu kategorilerin her biri normatif yoğunluk açısından farklı bir konumda yer almaktadır: Kesin emir ya da yasak en yüksek normatif bağlayıcılığı temsil ederken tavsiye ve mübah alanlar görece daha esnek bir normatif içeriğe sahiptir.

Bizim çalışmamız ise, tam da bu noktada devreye girmektedir. Bazı hadislerde norm, açıkça “şunu yap” ya da “şunu yapma” diye bildirilmez. Bunun yerine belirli davranışlar kınanır, lanetlenir ya da cehennem gibi ağır bir akıbetle ilişkilendirilir. Mesaj yine iletilmiştir, ama dolaylı yoldan. Bu dolaylı anlatım biçimini fıkıh usulü alimleri “terhîb” ve “zemm” başlıkları altında zaman zaman ele almıştır,⁹ ne var ki bunun bir söylem mekanizması olarak nasıl çalıştığı,

6 Talcott Parsons, *The social system* (London: Routledge, 2005), 36-42.

7 Selim Eren, “Toplumsal Norm, Ahlâk ve Din”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 4-5.

8 Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Rey Yayınları, 1991), 29-30.

9 Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınla-

hangi dil araçlarına başvurduğu ve metinde ne tür etkiler doğurduğu hiçbir zaman sistematik olarak sorulmamıştır.

Bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse: “İpek giymek haramdır”¹⁰ ifadesi ile “Kim dünyada ipek giyerse ahirette giyemez”¹¹ ifadesi, fikhî açıdan benzer bir normatif içerik taşısa da söylemsel yapıları birbirinden belirgin biçimde farklıdır. İlki doğrudan bir yasaklama bildirimi yaparken ikincisi normatif sınırı olumsuz bir geleceğin imgesi üzerinden kurmaktadır. İşte bu ikinci yapı, “negatif tanımlama yoluyla norm inşası” olarak adlandırılan mekanizmayı örneklemektedir.

1.2. Negatif Tanımlama: Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

“Negatif tanımlama”, bir nesneyi, davranışı ya da kimliği olumlu özellikleri üzerinden değil; sahip olmadığı ya da olmaması gereken özellikler üzerinden betimleyen söylem stratejisidir.¹²

Bu yöntem yalnızca hadis literatürüne özgü değildir; Kur’an-ı Kerîm’de de aynı anlatım biçimiyle sıkça karşılaşılır. Kur’an, “Rahman’ın kullarını” tanımlarken onların ne yaptığını anlatmanın yanı sıra ne yapmadığını da açıkça ortaya koymaktadır. “Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler”¹³ ayetinde müminin neyi reddettiği söylenerek aslında nasıl biri olması gerektiği de dolaylı biçimde çizilmiş olur.

Tevhidin inşası da tam olarak bu mantıkla işler. Kelime-i tevhit “lâ” ile başlar; önce zihindeki bütün sahte ilahlar bir çırpıda silinir, ardından “illallah” ile gerçek ortaya konulur. Ret, ikrarın önünü açmaktadır.¹⁴

Kur’an’ın bu metodik yapısı tesadüfî değildir. Hukuki hükümlerde haramların tek tek sayılması, aslında helal dairenin sınırlarını çizer. Kötü vasıfların sıralanması, iyi insanın kim olduğunu tanımlar. Normatif mesaj bu dolaylı yoldan çok daha derin bir iz bırakır; çünkü insan, yasaklananı duyduğunda sınırı içselleştirir, izin verileni ise kendiliğinden anlar.¹⁵

Sosyoloji, dil felsefesi ve söylem analizi literatürü de bu tür bir anlatım biçiminin nasıl işlediğini sorgulamaktadır. Özellikle grup kimliğinin ve toplumsal

rı,2017),83-89.

10 Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl el-Buhârî, *et-Târîhu ‘l-kebir*, nşr. Hâşim en-Nedvî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 7/25.

11 İbn Hacer el-Askalânî, Ebû’l-Fazl Ahmed b. Ali, *Fethu’l-Bârî Şerhu Şahîh el-Buhârî*, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1379/1959), 10/289.

12 Teun Van Dijk, *Söylem ve İdeoloji*, çev. Nurcan Ateş vd., (İstanbul: Su Yayınevi, 2003), 21-25.

13 el-Mü’mînûn 23/1.

14 İbn Atâullah el-İskenderî, *Zikir Kurtuluşun Anahtarı Ruhların Kandili*, çev. Mehmet Akıncı (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 42.

15 Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 512.

sınırların nasıl oluşturulduğunu araştıranlar için bu dolaylı norm aktarımı belirleyici bir çerçeve sunmaktadır; zira neyin ve kimin dışlandığı, çoğu zaman neyin kabul gördüğünden çok daha net biçimde topluluğun sınırlarını çizmektedir.

Dil felsefesi ve din dili bağlamında normatif söylemin inşasında olumsuzlayıcı ifadelerin işlevselliği, İslâm düşünce geleneğinde tenzihi dil teorisi üzerinden sistematik biçimde tartışılmıştır. Bu teoriye göre bir nesne ya da özne hakkında olumlu yüklem kurmak yerine ona ait olmayan niteliklerin olumsuzlanması yoluyla bir anlam ve sınır belirleme faaliyeti gerçekleştirilmektedir. Nitekim İbn Rüşd, Allah'ın sıfatlarını ele alırken ne olduğunu değil ne olmadığını ortaya koymayı esas almış, ölüm, uyku, unutmama ve yanılma gibi yaratılmışlara özgü eksiklik niteliklerini Allah'tan nefyetmek suretiyle ulûhiyet normunu inşa etmiştir. Selbi sıfatlar Allah'ın ne olmadığını ve hangi özelliklere sahip olmadığını belirtmekte olup bu yöntemsel tercih, tenzihi dil anlayışının özünü teşkil etmektedir. Söz konusu olumsuzlayıcı norm belirleme stratejisi, bir kategorinin sınırlarını doğrudan tanımlamak yerine dışlama yoluyla dolaylı biçimde inşa etme açısından hadis metinlerindeki normatif yapılanmalarla işlevsel bir paralellik taşımaktadır.¹⁶

Felsefi açıdan değerlendirildiğinde negatif tanımlamanın güçlü bir epistemik işlev üstlendiği görülmektedir.¹⁷ Bir şeyin ne olduğunu söylemenin en verimli yollarından biri, onun ne olmadığını ortaya koymaktır; bu, sınırları belirsiz ya da karmaşık kavramların tanımlanmasında özellikle etkili bir stratejidir.¹⁸ Gündelik dilde de bu yapı son derece yaygındır: “Gerçek bir arkadaş seni kullanmaz” ifadesi, “gerçek arkadaşlığı” olumlu bir içerikle tanımlamak yerine sınır ihlalinin ne olduğunu belirterek dolaylı biçimde kurmaktadır.

Söylem analizi perspektifinden bakıldığında negatif tanımlama, bir grubun ya da öznenin kimliğini “ötekinin” tanımlanması yoluyla kuran bir pratik olarak öne çıkmaktadır.¹⁹ Teun A. Van Dijk'ın ideoloji ve söylem ilişkisine dair çalışmalarında ortaya konulduğu üzere, ideolojik söylemlerin önemli bir kısmı “bizim kim olduğumuzu doğrudan belirtmek yerine “onların kim olduğunu ve “bizim onlardan nasıl farklılaştığımızı tanımlamak yoluyla işlemektedir. Bu mantık, hadis söylemindeki negatif tanımlama örnekleriyle doğrudan örtüşmektedir: “Bu davranışı yapan bizden değildir” ya da “Bu kıyafeti giyen kıyamette şununla birlikte olur” türünden ifadeler, normdan sapmanın ötekileştirilmesi aracılığıyla normatif topluluğun sınırlarını çizmektedir.

16 Zafer Çaylı, “İbn Rüşd’ün Tenzihi Dil Anlayışı”, *Mecmua* 14 (1 Eylül 2022), 155-156.

17 Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi 100 Soru* (Ankara: Gerçek Yayınevi, 1973), 70-73.

18 Calvin O. Scharag, “Ontolojide Kavramların Yeniden Anlamlandırılmasının Gerekliliği”, *Varlık ve Zaman* (Heidegger), (Erişim 20 Mayıs 2026).

19 Van Dijk, *Söylem ve İdeoloji*, 42-50.

Hadis metinlerinde “negatif tanımlama” dediğimiz durum, kendi araştırmamda gözlemlediğim sonuca göre, aslında birkaç farklı anlatım yolu üzerinden karşımıza çıkmaktadır. Bazı ifadeler doğrudan topluluktan dışlama anlamı taşır. Mesela “Bu davranışı yapan bizden değildir” ya da “Allah’ın ve Resulünün onunla bir ilgisi yoktur” gibi sözler, o davranışın İslâm toplumunun kabul ettiği sınırların dışında olduğunu güçlü bir şekilde vurgular. Ayrıca lanet içeren ifadeler vardır. “Allah ...’e lanet etmiştir” ya da “Peygamber ...’e lanet etmiştir” gibi sözler, yapılan davranışın ne kadar ağır bir şekilde kınandığını ve bunun ilâhî bir yaptırımla ilişkilendirildiğini gösterir. Bazı rivayetlerde ise ahiretle ilgili uyarılar dikkat çeker. “Kıyamet günü Allah onun yüzüne bakmaz”, “Cehennem ehliendir” ya da “şu kişilerle birlikte haşrolur” gibi ifadeler, yapılan davranışın sonucunu sadece dünyayla sınırlamaz, onu ahiret boyutuna taşır. Son olarak ise olumsuz nitelendirmeler yer alır. “Allah katında en kötü kişi...” ya da “en kötü davranış...” gibi ifadeler, neyin yanlış olduğunu açıkça göstererek normların sınırlarını belirler. Kısacası hadislerde bu tür anlatımlar, sadece “yapma” demekle kalmaz; aynı zamanda o davranışın toplumdaki ve ahiretteki yerini de güçlü bir şekilde ortaya koyar.

Hadis literatüründe norm inşası, her zaman doğrudan nehiy sığasıyla gerçekleşmez, bazen negatif bir temsil veya teşbih üzerinden tiksinti uyandırılarak kurgulanır. Köktaş’a göre İbn Hacer’in naklettiği, hibe ve sadakadan dönen kimse- nin “kusmuğuna dönen köpeğe” benzetilmesi, normun negatif bir sembolizm aracılığıyla tahkim edildiğini göstermektedir. Burada normatif sınır, eylemin ah- laki ve fitrî açıdan kabul edilemezliği üzerinden çizilerek haramlık veya kerâhet hükmüne dayanak teşkil eder.²⁰

Bu ifade biçimlerinin ortak noktası şudur: Hepsisi kuralı doğrudan söyle- mek yerine, dolaylı bir şekilde hissettirir. Yani “şu yasaktır” diye açık bir gerekçe sunmaktan çok, o davranışı ya da kişiyi olumsuz bir konuma yerleştirerek mesaj verir. Davranışın neden yanlış olduğunu uzun uzun anlatmak yerine, onu toplum- da kabul görmeyen, hatta dışlanan bir yere koyarak norm belirlenir. Bu dolaylı anlatımın etkisi de oldukça güçlüdür. Çünkü sadece akla hitap etmez; aynı anda duygulara, toplumsal aidiyet hissine ve ahiret inancına da seslenir. Böylece veri- len mesaj, daha derin ve kalıcı bir etki bırakır.

20 Yavuz Köktaş, *Fethu’l-Bârî ve Umdetü’l-Kârî’nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2020), 147.

1.3. Kitâbü'l-Libâs ve İbn Hacer'in Metodolojisi

İbn Hacer el-Askalânî, Memlûkler dönemi Mısır'ında yetişmiş, hadis ilminin en büyük temsilcilerinden biri olarak kabul görmüş bir âlimdir. “Emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs” unvanıyla anılan İbn Hacer: ricâl ilmi, cerh ve ta'dil, hadis tarihi ve şerh alanlarında telif ettiği eserlerle İslâm ilim geleneğine kalıcı katkılarda bulunmuştur.²¹

Fethu'l-Bârî, hacmi, kullandığı kaynakların çeşitliliği ve metodolojik derinliği bakımından *Sahîh-i Buhârî* şerhleri arasında ayrı bir konuma sahiptir. İbn Hacer bu eserde dört temel analitik düzlemi iç içe işlemektedir: isnad analizi, metin analizi, fikhî çıkarım ve lugavî açıklama. Bu çok katmanlı yorum pratiği, *Fethu'l-Bârî*'yi normatif söylem analizinin birden fazla boyutunu izlemeye imkân tanıyan zengin bir metin hâline getirmektedir.²²

Kitâbü'l-Libâs, giyim ve kuşam alanındaki normatif düzenlemeleri kapsayan ve Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde önemli bir yer tutan bölümlerden biridir. Bu bölümün normatif söylem açısından incelediğimizde öne çıkan en belirgin özelliği, yer verdiği rivayetlerin büyük bölümünün negatif tanımlama kalıpları içermesidir. İpek ve altın yasağı, gösteriş ve israf uyarıları, karşı cinse benzeme ve gayrimüslimlere teşebbüh yasağının tamamında normun yasak olan davranışın tasviri yoluyla kurulduğu görülmektedir. Bu özellik, *Kitâbü'l-Libâs*'ı söz konusu araştırma sorusu için elverişli ve verimli bir analiz alanı kılmaktadır.

İbn Hacer'in bu bölümdeki şerhlerinde dikkat çeken bir metodolojik özellik, rivayetin ötesine geçen yorumlayıcı bir pratik sergilemesidir. İbn Hacer yalnızca hadisin dilsel anlamını aktarmakla yetinmemekte, kimin bu yasak kapsamına girdiğini, yasağın sınırlarının nerede çizildiğini, sınırı belirlemede bağlamın ve niyetin nasıl bir işlev üstlendiğini ve zaman zaman farklı fikhî geleneklerin bu rivayetleri nasıl yorumladığını da ayrıntılı biçimde ele almaktadır.²³ Bu kapsamlı yorum pratiği, normatif sınırların hadis metni içinde nasıl üretildiğini gözlemlemeyi mümkün kılmaktadır.

Bu çalışmada hadislerin sıhhati ya da fikhî hükümleri değil, normatif içeriğin söylemsel olarak nasıl aktarıldığı sorgulanmaktadır. Diğer bir deyişle incelenen şey, hadislerin ne söylediği değil, söylediklerini hangi dilsel ve retorik araçlarla ilettiğidir. Bu metodolojik tercih, hadis ilimlerinin geleneksel gündemini dışlamak amacı taşımamaktadır, aksine söylem odaklı bir yaklaşımın geleneksel analize tamamlayıcı bir katkı sunabileceği varsayımından hareket etmektedir.

21 Mehmet Turan, “Meşhur Hadis Âlimi İbn Hacer el-Askalânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği”, *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Hakemli Dergisi* 1/1 (1 Haziran 2017), 8.

22 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*.

23 Yavuz Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 54-60.

1.4. Negatif Tanımlamanın Karşılaştırmalı Perspektifi

Hadis söylemindeki negatif tanımlama mekanizması, yalnızca bu geleneğe özgü değildir. Kutsal metinlerin ve normatif geleneklerin geniş bir bağlamda incelenmesi, benzer söylemsel stratejilerin farklı dinî ve kültürel bağlamlarda da işlediğini ortaya koymaktadır.²⁴ Bununla birlikte İslâm hadis geleneğine özgü olan şey: bu mekanizmaların fikhî-hukukî bir sistemin içinde işlemesi, şerh geleneği tarafından asırlarca sistematik biçimde yorumlanması ve Müslüman topluluğun gündelik pratiğinde normatif rehber işlevi görmesidir.²⁵ Bu bağlamda hadis söylemindeki negatif tanımlamayı araştırmak, yalnızca dilbilimsel değil, aynı zamanda İslâm düşünce tarihine ilişkin anlamlı bulgular sunma potansiyeli taşımaktadır.

Fethu'l-Bârî'nin diğer şerh eserleriyle karşılaştırıldığında İbn Hacer'in öne çıkan en belirgin özelliği, normatif sınırları yorumlarken birden fazla fikhî geleneğin görüşünü bir arada değerlendirmesidir. Bu karşılaştırmalı yaklaşım, yasak kapsamındaki belirsizlikleri ve yorumlama güçlüklerini şeffaf biçimde sergilemekte, okuyucunun normatif sınırın nerede kesin nerede yoruma açık olduğunu görmesine imkân tanımaktadır. İbn Hacer'in metodolojisi, yasağın ne olduğunu bildirmenin ötesinde, yasağın nasıl kurulduğunu ve yorumun bu kuruluştaki nasıl bir işlev üstlendiğini de görünür hâle getirmektedir.²⁶ Bu özellik, normatif söylem analizinin *Fethu'l-Bârî* üzerinden yürütülmesini metodolojik açıdan sağlam bir zemine oturtmaktadır.

2. Kitâbü'l-Libâs'ta Negatif Tanımlama Örnekleri

2.1. İpek ve Altın Yasağı: Lüks Tüketimin Normatif Sınırlandırılması

Kitâbü'l-Libâs'ın içerik bakımından en kapsamlı konularından biri, erkekler için ipek giyme ve altın takma yasağıdır. Buhârî bu konuyu birden fazla bab başlığı altında ele alarak pek çok sahâbeden rivayet aktarmaktadır.

Söz konusu rivayetlerin söylemsel yapısı incelendiğinde, yasağın iki farklı biçimde kurulduğu görülmektedir. Birinci biçim, doğrudan hüküm bildirimidir: “İpek ve altın ümmetimin erkeklerine haramdır.” Bu ifade, fıkıh usulü açısından açık bir nehy içermektedir ve doğrudan yasaklayıcı bir normatif içerik taşımaktadır.

24 Osman Elmalı, “Bazı Tanırsız Dinler Örneklemeyle Etik Yaptırım Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2010), 10-11.

25 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri Özellikleri Faydalanma Usulleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 182-183.

26 Köktaş, *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*, 126-150.

Bununla birlikte aynı konuyu ele alan bir başka rivayetteki yapı belirgin biçimde farklıdır:

مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ

“Kim dünyada ipek giyerse ahirette giyemez.”²⁷ Bu ikinci rivayet, negatif tanımlama yoluyla norm inşasının tipik bir örneğidir. Onu asla giyemez ifadesi olumsuzluğu daha güçlü biçimde ifade eder.

Yasak burada açık bir hüküm bildiriminden ziyade, yasağı çiğneyen davranışın zorunlu sonucu olarak tasvir edilen ahiret hayatına dair bir yoksunluk imgesiyle sunulmaktadır. Söylem mantığı şöyledir: Dünyada ipek giymek, ahirette ipeğin getireceği nimetten yoksun kalmayı beraberinde getirmektedir. Bu yoksunluk imgesi, yasağı açık bir nehy cümlesi değil, davranışın mantıksal sonucu olarak sunmakta ve böylece normatif mesajı hem daha somut hem de daha hafızaya nakşedici bir biçime büründürmektedir.²⁸ Bu rivayetin manasını destekleyen diğer bir rivayet ise:

عَنْ أَبِي عُمَانَ، قَالَ كُنَّا مَعَ عُبَيْةَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ، “لَا يَلْبَسُ الْحَرِيرُ فِي الدُّنْيَا، إِلَّا لَمْ يَلْبَسْ فِي الْآخِرَةِ مِنْهُ.”

Ebû Osman’dan, dedi ki: Biz Utbe ile birlikte idik. Ömer radiallahu anh ona şu mektubu yazdı: Peygamber sallallahu aleyhi ve ellem şöyle buyurdu: “Dünyada ipeği ancak âhirette ondan hiçbir şey giyinmeyecek olan kimseler giyer.”²⁹

Buna göre cenneti isteyen, dünya ipeğinden daha hayırlı olan ahiret ipeklerine kavuşmak isteyen dünyada ipek giymesin manası oluşturulmaktadır.

İbn Hacer bu rivayetleri şerh ederken rivayetlerle ilgili görüşleri ve hükmi çıkarımları sunmuş, sonra da kendi görüşünü açıklamıştır. İpeğin erkelere haram kadınlara ise helal kılındığına dair icma olduğunu bildirmektedir. İpeğin haram oluşunun illeti birincisi giyen kimsenin ipek vesilesiyle böbürlenip kibirlenmesi, ikincisi ise, süs ve ferahlık elbisesi olarak, erkeğin mertliğine bağdaşmayıp kadınların kılığına uygun olmasından dolayı olduğunu bildirmiştir. İbni Hacer bu hadisin illetlerini açıklarken İbni Dakiki'l-İd'in görüşünü şöyle aktarmaktadır. O, bu illetlere farklı bir bakış açısı getirerek tekebbürün(kibir) müşriklerin alameti olduğunu, müşriklere benzememek adına ipeğin yasak oluşundan söz eder. Diğer bir illet ise ipeğin israf olarak görülmesidir.³⁰

27 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *el-Câmi 'u l-musnedu 'ş-şahîhu l-muhtasar*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâşır (Beyrut: Dâru Tâvki'n-Necât, 1422), “Kitâbü'l-Libâs”, 25 (No.5834).

28 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/284.

29 Buhârî, “Kitâbü'l-Libâs”, 25 (No.5830).

30 İbn Hacer el-Askalânî, *Muhtasar Fethu'l-Bârî*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2024), 8/564-566.

Rivayetdeki Saf ipekten yapılmış giysiler ile ipekle başka liflerin birlikte dokunduğu harelî kumaşlar arasındaki ayrımı tartışan İbn Hacer, yasağın tam olarak nereye uygulandığını ve hangi durumlarda muafiyet söz konusu olabileceğini fikhî gelenekler arasındaki farklılıklara da değinerek ayrıntılandırmaktadır.³¹ Bu kapsamlandırma faaliyeti, normatif sınırın söylemsel olarak nasıl üretildiğini ve pratikte nasıl işletildiğini gözlemleme imkânı sunmaktadır.

Kadınlar için ipek ve altının serbest bırakılmış olması, bu noktada mesele-ye yeni bir boyut katmaktadır. İbni Hacer bu konuyu şerh ederken sahih olduğunu belirterek şu rivayeti getirmektedir.

عَنْ إِسْحَاقَ، ”بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ، بْنِ الرَّحِيمِ عَبْدِ حَدَّثَنَا: قَالَ بَكْرٌ أَبُو حَدَّثَنَا عَنْ الْهَمْدَانِيِّ، الْأَفْلَحِ أَبِي عَنْ الصَّعْبَةِ، أَبِي بِنِ الْعَزِيزِ عَبْدِ عَنْ حَبِيبٍ، أَبِي بِنِ يَزِيدَ رَسُولٌ أَخَذَ: يَقُولُ طَالِبِ أَبِي بِنِ عَلِيٍّ سَمِعْتُ: يَقُولُ سَمِعْتُهُ الْعَافِيَّ، زُرَيْرِ بْنِ اللَّهِ عَبْدِ إِنَّ: فَقَالَ يَدِيهِ، بِهِمَا رَفَعَ ثُمَّ بِيَمِينِهِ، وَذَهَبًا بِشِمَالِهِ، حَرِيرًا وَسَلَّمْ عَلَيْهِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ لِنَاتِهِمْ جُلٌّ أُمَّتِي، ذُكُورٌ عَلَى حَرَامٍ هَذَيْنِ

Bize Ebû Bekir rivayet etti, dedi ki: Bize Abdurrahîm b. Süleymân rivayet etti; o, Muhammed b. İshâk'tan; o, Yezîd b. Ebî Habîb'den; o, Abdülazîz b. Ebî es-Sa'be'den; o, Ebü'l-Eflâh el-Hemdânî'den; o, Abdullah b. Zurayr el-Gâfikî'den işittiğini nakletti. O da şöyle dedi: Ben Ali b. Ebî Tâlib'i şöyle derken işittim: “Resulullah (s.a.v.) sol elinde ipek, sağ elinde altın aldı. Sonra onları kaldırarak şöyle buyurdu: ‘Şüphesiz bu ikisi ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helâldir.’”³²

İpeğin kadına helal olmasının hikmetini, kadının süslenmeye meyilli olan fitratından dolayı mubahlığın bir kadına yapılmış bir lütuf olarak değerlendirilmektedir.³³ Yasağın yalnızca erkeklerle yönelik olması, söz konusu nesneleri salt bir giyim meselesi olmaktan çıkarıp cinsiyete göre anlam kazanan normatif işaretlere dönüştürmektedir. İpek, onu giyen erkeği topluluktan koparıp sınır dışına iten bir simge işlevi görürken aynı kumaş bir kadın için böyle bir yük taşımamaktadır. Negatif tanımlama, nesnenin kendisine değil, o nesneyle kurulan ilişkinin öznesine — yani onu kullanan kişinin toplumsal konumuna — göre anlam üretmektedir.³⁴ Başka bir deyişle yasak, maddeye değil; madde ile insan arasındaki toplumsal ilişkiye yöneliktir. İbni Hacer İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) bu konudaki

31 İbn Hacer, *Muhtasar Fethu'l-Bârî*, 8/562-571.

32 Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015), “Kitâbü'l-Libâs”, 19 (3595).

33 İbn Hacer, *Muhtasar Fethu'l-Bârî*, 8/ 571-573.

34 İbrahim Saylan, “İpek ve Altının Erkeklerle Haram Olmasının Vurûd Ortamı Açısından Değerlendirilmesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 81-88.

görüşünü şöyle aktarır: İpek giymenin yasaklanması onun necis (pis) olmasından dolayı değildir. Aksine, bu onun takva sahiplerine yakışan bir elbise olmamasındandır. Bununla birlikte ipeğin kendisi temizdir. Bu yüzden ona dokunmak, onu satmak ve bedelinden faydalanmak caizdir.³⁵

Tüm bu unsurlar bir arada değerlendirildiğinde, ipek ve altın yasağına ilişkin rivayetlerin çok katmanlı bir negatif tanımlama pratiği sergilediği görülmektedir. Doğrudan yasak cümlesi, ahirete dair yaptırım imgesi, fikhî sınır belirleme ve toplumsal cinsiyet boyutu, hepsi birlikte normatif mesajı hem fikhî hem ahlâkî hem de sosyal kimlik düzeylerinde eş zamanlı olarak inşa etmektedir.

2.2. İsrâf ve Gösteriş Uyarıları: Ölçülülüğün Negatif Söylemle Kurulması

Kitâbü'l-Libâs'ın öne çıkan tematik eksenlerinden biri, giyimde aşırılık ve gösterişe ilişkin uyarılardır. Bu bağlamdaki en önemli rivayet şudur: “Kim ki bir amacıyla elbisesini yerlerde sürürse, Allah kıyamette onun yüzüne bakmaz.”³⁶ İbn Hacer bu hadisin şerhinde “Allah ona bakmaz” ifadesini, merhamet etmez, rahmet nazarıyla bakmaz olarak açıklamıştır. Bakmak Allah’a izafe edildiğinde mecaz olur. Taberî’nin rivayet ettiği hadis ile desteklemektedir. “Sizden öncekilerden bir adam burada giyindi ve onunla büyülenerek, çalımlı çalımlı yürüdü. Allah ona baktı ve gazap etti; arza emretti, bunun üzerine arz da onu içine aldı.”³⁷

Bu ifadenin söylemsel yapısı son derece dikkat çekicidir. Rivayet doğrudan “elbiseni yerlerde sürüme” demez; bunun yerine bu davranışın ulaştıracağı ahiretteki sonuca odaklanır: “Allah o kişinin yüzüne bakmayacaktır.” Bu ifade, salt bir beddua bildirimi değil, normatif topluluğun sınırını aşan bir özneye yönelik kapsamlı bir dışlama bildirimidir. Zira “Allah’ın yüzüne bakmaması”; ilâhî lütuftan mahrumiyet,³⁸ ilâhî nazar ve inayetten yoksunluk, dolayısıyla kurtuluş yolunun kapanması anlamına gelmektedir.³⁹

İbn Hacer bu rivayetin şerhinde, yasağın kapsamını belirleyen nüanslı bir analiz yapmaktadır. Ona göre elbiseyi yerlerde sürüklemenin kendisi değil; bunu “kibir” (تَكَبُّرٌ) amacıyla yapmak yasak kapsamındadır. Bu niyete dayalı sınır çizimi, negatif tanımlamanın çok önemli bir özelliğini gözler önüne sermektedir: Aynı davranış, niyete göre farklı normatif değerler taşıyabilmektedir. İbn Hacer aynı bölümde kibir olmaksızın uzun elbise giyen birisinin bu yasak kapsamına girmediğini de açıkça belirtmektedir. Salim b. Abdullah’tan, o da babasından, o

35 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, thk. İbn Bâz vd., 10/291.

36 Buhârî, “Libâs”, 5 (No. 5783).

37 İbn Hacer, *Muhtasar Fethu'l-Bârî*, 8/530.

38 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, thk. İbn Bâz vd., 10/258.

39 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, thk. İbn Bâz vd., 10/295-302.

Hız. Peygamber'den şöyle dediğini nakletmektedir: “Her kim elbisesini büyüklenerek yerde sürükleyecek olursa, kıyamet gününde Allah ona bakmayacaktır.

Bunun üzerine Ebu Bekir: “Ey Allah'ın Resulü, eğer ben izarımı sarkma-sın diye dikkat etmeyecek olursam, iki ucundan birisi gevşiyor (ve yerde sürünüyor)”, dedi.

Hız. Peygamber ise “sen onu büyüklenmek için yapan kimselerden değil-sin”⁴⁰ buyurdu. Bu rivayet bize göstermektedir ki: Yasak söylemi, salt davranışa değil, niyete sızan bir normatif ayrımı da birlikte üretmektedir. Bir kasıt olmaksızın izarını sürükleyen kimse için bir vebal yoktur. Hadisten hükümler çıkartırken davranışın aslı değil, bu davranışı yaparken şahısların farklı halleri ön plandadır.⁴¹

Aynı bölümde yer alan “Allah katında en kötü giysi nedir?” sorusuna verilen yanıt da dikkat çekicidir: “Kibir amacıyla giyilen.”⁴² Bu kısa yanıt, normatif değerlendirmenin giysinin kendisinde değil, giysinin taşıdığı sembolik anlamda ve kul-lanım amacındaki niyette yattığını vurgulamaktadır. Başka bir deyişle “kötü giysi”, belirli bir maddi özellik taşıdığı için değil, belirli bir niyetin taşıyıcısı hâline geldiği için olumsuz normatif alanı işaretlemektedir. Bu yaklaşım, negatif tanımlamanın nesneyi değil, onun kullanımını ve kullanım amacını normatif değerlendirmenin merkezine taşıyan esnek bir mekanizma olduğunu göstermektedir.

İbn Hacer bu bölümün şerhinde “itidal” kavramını belirleyici bir normatif referans noktası olarak konumlandırmaktadır.⁴³ Ona göre itidal ne aşırı zühdü ne de aşırı lüksü kapsar, ikisi arasında denge hâlindeki bir konumu ifade eder. Normatif söylem düzeyinde bu denge, iki karşıt aşırılığı —israf ve cimriliği— eş zamanlı olarak olumsuz tanımlayarak kurulmaktadır. Burada “doğru”, karşıt iki yanlış tavrın reddedilmesi üzerinden inşa edilmektedir. Bu, negatif tanımlamanın hem bir ucu değil, bir alanı belirleyen çift yönlü bir mekanizma işlevi görebildiğini ortaya koymaktadır.

2.3. Karşı Cinse Benzeme Yasağı: Toplumsal Cinsiyetin Negatif Söylemle İnşası

Kitâbü'l-Libâs'taki en güçlü negatif tanımlama örneklerinden biri, karşı cinse benzeme meselesine ilişkindir. Buhârî'nin aktardığı rivayete göre Hız. Pey-gamber, kadına benzemeye çalışan erkekleri (müteşebbihûn bi'n-nisâ) ve erkeğe benzemeye çalışan kadınları (müteşebbihât bi'r-ricâl) lanetlemiştir.⁴⁴

40 Buhârî, “Libâs”, 4 (6062).

41 İbn Hacer, *Muhtasar Fethu'l-Bârî*, 8/525-526.

42 Buhârî, “Libâs”, 5 (No. 5783).

43 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, thk. İbn Bâz vd., 10/302-306.

44 Buhârî, “Libâs”, 61 (No. 5885).

“Lanet” (la’n) kavramı, hadis söylemindeki negatif tanımlama araçları içinde en ağır normatif yaptırımı temsil etmektedir. İbn Hacer bu kavramı şerh ederken la’n’ın salt kişisel bir beddua olmadığını, ilâhî rahmetten uzaklaştırmanın ifadesi olduğunu ve ahireti bir yaptırım olduğunu belirtmektedir. Bu yorum, la’n içeren rivayetleri yalnızca kişisel bir kınamanın ötesine taşımaktadır: Lanet, o kişiyi normatif topluluğun ilâhî onay alanının dışına yerleştiren kapsamlı bir dışlama bildirimidir. Her iki kesimin de yerildiği anlamındadır ki lanet ifadesi buna delildir.⁴⁵

Bu rivayetteki negatif tanımlama mekanizması, toplumsal cinsiyet normlarını inşa etmenin özgün bir yolunu sunmaktadır.⁴⁶ Söylem, erkekliliği ve dişililiği olumlu bir içerikle tanımlamak —“erkek şöyle davranır”, “kadın şöyle davranır”— yerine; “erkek kadına benzememeli”, “kadın erkeğe benzememeli” biçiminde olumsuz referansla kurmaktadır. Bu yapı, her iki toplumsal cinsiyet kimliğini de karşısındaki kimlikten ayırışma yükümlülüğü üzerinden tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle toplumsal cinsiyetin normatif içeriği, olumlu bir özellikler bütünüyle değil, çığnemesi yasak olan sınır üzerinden üretilmektedir.

İbn Hacer bu konudaki şerhinde yasağın kapsamını titizlikle ele almaktadır. Ona göre yasak yalnızca kıyafet tercihini değil, konuşma biçimini, yürüyüş tarzını, jest ve mimikleri, genel tutum ve davranış örüntüsünü de kapsamaktadır. Bu geniş kapsam, beden bütününe toplumsal cinsiyetin normatif düzenleme alanına girdiğini ortaya koymaktadır. Negatif tanımlama bu durumda salt giyime özgü bir mekanizma değil, bedenin tamamını kaplayan bütünlük bir normatif çerçeve işlevi görmektedir.⁴⁷

Negatif söylem bir yandan ilâhî boyutu (la’n) devreye sokarken öte yandan toplumsal boyutu da harekete geçirmektedir. Bu çok katmanlı işleyiş, negatif tanımlamanın normatif mesajı ne denli kapsamlı ve etkili biçimde ilettiğini açıkça göstermektedir.

2.4. Gayrimüslimlere Teşebbüh Yasağı: Dinî Kimliğin Sınırlandırılması

Negatif tanımlamanın en düzenli ve bütünlüklü biçimde uygulandığı alan, gayrimüslimlere benzeme (teşebbüh bi’l-küffâr) meselesidir. Bu bağlamdaki anahtar rivayet şudur:

“Bir kavme benzemeye çalışan onlardandır” (men teşebbehe bi-kavmin fehüve minhüm).⁴⁸

45 İbn Hacer, *Muhtasar Fethu’l-Bârî*, 8/612.

46 van Dijk, *Söylem ve İdeoloji*, 55-60.

47 İbn Hacer, *Muhtasar Fethu’l-Bârî*, 8/613.

48 Buhârî, “Libâs”, 61 (No. 5885).

Bu rivayet, normatif söylem açısından son derece güçlü bir yapı taşımaktadır. Kısa ve özlü yapısına karşın rivayet, yalnızca belirli bir davranışı değil, aynı zamanda o davranışı sergileyen kişinin ait olduğu normatif topluluğu da sorgular hâle getirmektedir. “Onlardandır” ifadesi, Müslüman kimliğini doğrudan “Müslümanlığın ne olduğu” değil, “Müslümanın neye benzemediği” aracılığıyla inşa etmektedir. Müslüman kimliğini olumlu bir içerik bildirimiyile değil, belirli bir topluluğa benzememe yükümlülüğünü vurgulayan negatif bir sınır çizme pratiğiyle kurmaktadır. İbn Hacer sarıklar konusundaki hadisleri şerh ederken Ebu Davud ve Tirmizi’den nakledilen “Bizimle müşrikler arasındaki fark, sarıklardır.”⁴⁹ rivayetini aktararak müslüman kimliğini kıyafetler üzerinden nasıl oluşturulup kafirden ayrıştığını göstermektedir.⁵⁰

Bu söylem yapısı, sosyolojik açıdan toplumsal kimliğin sınırlar üzerinden üretilmesi olgusuna karşılık gelmektedir.⁵¹ Sosyoloji literatüründe sınır çiziminin bir topluluğun kim olduğunu belirlemekte, içe dahil etmek kadar dışarıda bırakmak yoluyla işlediği bilinmektedir. Teşebbüh yasağı, bu mekanizmanın dinî söylem içindeki en belirgin örneklerinden birini sunmaktadır: Müslüman topluluğun sınırları, neye benzemesi gerektiği değil, neye benzememesi gerektiği söylemi üzerinden kurulmaktadır.⁵²

İbn Hacer bu rivayetin şerhinde yasağın kapsamını üç temel boyutlu bir çerçevede ele almaktadır. Eğer giyilen şey belirli bir din ya da geleneğin kendine özgü sembolü hâline gelmiş ise bu yasak kapsamında değerlendirilmektedir. Bu sembolik yaklaşım, yasağın maddi boyuta değil, maddenin taşıdığı sembolik anlama odaklandığını ortaya koymaktadır. Giyilen şey dinî içeriği olmakla birlikte belirli bir topluluğun kimliğini simgeleyen bazı unsurlar da barındırıyorsa bu değerlendirmeye dahil edilmektedir. Ancak, din ayrımı gözetilmeksizin kulanılan ve herhangi bir topluluğun sembolü olmayan evrensel ve örfü kıyafetler bu yasak kapsamının dışında tutulmaktadır. İbni tutulmaktadır. İbn Hacer ayrıca “kadına benzeyen erkekler” rivayetini şerh ederken, bazı toplumların elbisenin şeklinin her bölgenin geleneklerindeki farklılığa göre değişiklik arz ettiğini, bazı toplumlardaki kadın kıyafetlerinin giyim bakımından erkekten bir farkının olmadığını açıklamaktadır. Bu ifade yaşanan bölgenin örfü nedeniyle bu kınanmanın dışında tutulduğunu bize göstermektedir.⁵³

49 Suleymân b. el-Eş’âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sumenu Ebî Dâvûd*, nşr. ‘Âdil Muhammed- ‘Ammâr ‘Abbâs (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1436/2015), “Libâs”, 23 (4080).

50 İbn Hacer el-Askalânî, *Muhtasar Fethu’l-Bârî*, 8/545.

51 van Dijk, *Söylem ve İdeoloji*, 62-65.

52 Taha Rıdvan Akay, “Youshaa Patel ve Teşebbüh Hadisi: Başlangıcından Günümüze Taklit ve Kimlik Üzerine Bir İnceleme”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 25 (2025), 4-5.

53 İbn Hacer, *Muhtasar Fethu’l-Bârî*, 8/613.

Teşebbüh yasağının tarihsel uygulamasında en ele alınan konu, yasak sınırının nerede çizileceğidir. İbn Hacer bu noktada örfün belirleyici bir işlev üstlendiğini vurgulamaktadır: Bir uygulama belirli bir topluluğun kimliğini simgeleyen bir göstergeye dönüşmüşse yasak devreye girmektedir, aksi takdirde salt benzeşme gerekçesiyle bir yasak söz konusu olmaz. Bu bağlam duyarlı tutum, normatif sınırların hem nesnel bir içerik taşıdığını hem de tarihsel-toplumsal koşullarla birlikte dönüşebildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

3. Değerlendirme: Negatif Tanımlamanın Yapısal İşlevleri

Kitâbü'l-Libâs üzerinde yürütülen bu analiz, negatif tanımlama yoluyla norm inşasının bazı temel işlevler üstlendiğini göstermektedir. Bu işlevler, kuramsal düzeyde birbirinden ayrı ele alınabilir; ancak pratikte birbirini besleyen ve tamamlayan doğal bir süreç olarak işlemektedir.

Bu rivayetlerde sınır, hiçbir zaman yalnızca bir davranışı yasaklamakla çizilmemektedir. Sınır belirleme ile yapılan şey aslında neyin yanlış olduğunu göstererek doğru olanın çerçevesini somutlaştırmaktadır. Bu sınır çizme işlemi; dini boyutta helal ve haramı, ahlaki boyutta fazilet ve rezilet, sosyal boyutta ise “biz” ve “öteki” ayrımını aynı anda gerçekleştiren çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Örneğin; başka kültürlerle benzeme (teşebbüh) yasağı, karşı cinse benzeme, ipek kullanımı veya israf gibi uyarılar, sadece tekil eylemleri kısıtlamaz; her biri farklı bir alanda aynı sınır çizme mantığını işleterek bireyin kimliğini ve konumunu netleştirir.

Diğer bir husus, Müslüman kimliğinin ne olduğundan ziyade “ne olmadığı” üzerinden inşa edilmesidir. Kitâbü'l-Libâs rivayetlerine baktığımızda hüküm sadece “yasak” demekle kalmaz; neyin helal, neyin ahlaki veya “bizden” olduğunu aynı anda tarif ederek Müslüman kimliğinin büyük oranda negatif bir ayrışma disipliniyle, yani belirli sınırlara riayet etme yükümlülüğüyle şekillendiğini görülmektedir. Erkekler için ipek ve altın kullanımından kaçınmak, gösteriştan uzak durmak, karşı cinse benzemekle ilgili olan sınırları korumak ve gayrimüslimlerle olan benzeşimi asgari düzeyde tutmak gibi bir dizi “yapmamak” ve “olmamak” eylemi üzerine kurulur. Bu sınırlar Müslüman kimliğini bu çerçeve içerisinde belirlemektedir.

Ayrıca, negatif tanımlama ile aslında meselenin sadece bu dünyayla sınırlı kalmadığını, ahiret hayatına uzanan uhrevi uyarılar, kuralları birer ahiret pekiştiricine dönüştürerek, dünyevi bir eylemi ebedi sonuçlarla bağlamaktadırlar. Hadis metinlerindeki bu “negatif tanımlama” yöntemi, genellikle sarsıcı bir ahiret uyarısıyla desteklenir: Allah'ın yüzüne bakmaması, lanet, cehennem tehdidi ya da ahirette o nimetten mahrum kalma gibi imgeler kullanılır.

Bütüncül bir bakış açısı ile bakıldığında negatif tanımlamanın, hadis metinlerinde tesadüfen başvurulmuş ya da sıradan bir anlatım yolu olmadığı anlaşılmaktadır. Normatif mesajı derinlikli ve sistematik biçimde taşıyan, böylece toplumun ana kimliğini oluşturan bir mekanizmadır.⁵⁴ Bu işlevler birbirleriyle çatışmaz aksine birbirini tamamlar. Sınır belirleme ve kimlik inşası, topluluğun kim olduğunu ve nerede durduğunu birlikte tanımlarken; ahirete dair yaptırım gücü ve yorum esnekliği, belirlenen bu sınırların yalnızca dışarıdan dayatılmış kurallar olarak kalmayıp içten kabul görmesini ve zamanın değişen koşullarında da geçerliliğini koruyabilmesini sağlamaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-Bârî* adlı eserinin Kitâbü'l-Libâs bölümünü merkeze alarak hadis metinlerinde bir şeyin ne olmadığını söylemek yoluyla — yani negatif tanımlama aracılığıyla — nasıl norm inşa edildiğini sistematik biçimde ortaya koymayı hedeflemiştir.

Hadis literatüründeki normatif yapının sadece emir ve yasaklardan ibaret olmadığını, aslında çok katmanlı bir inşa süreci barındırdığını göstermektedir. Ayrıca rivayetlerin günümüzdeki uygulama alanları için yeni bakış açısı kazandırmaktadır. Bir yasağın hangi tarihsel arka planda, hangi kültürel altyapıyla etkileşime girerek şekillendiğini bilmek, o kuralın bugün için ne anlam ifade ettiğini daha iyi idrak etmemizi sağlamaktadır. Böylece, hadis metnlerinin sadece bilgi aktaran pasif birer araç olmadığı; tam tersine, toplumsal düzeni her an yeniden inşa eden, Müslüman kimliğinin sınırlarını ortaya koyan ve aidiyet duygusunu tazeleyen canlı bir sistem olarak görüp, geçmişin mirasını bugünün diliyle ve şartlarıyla yeniden okumaya daha bilinçli ve bağlamı dikkate alan bir yaklaşım geliştirmemize yardımcı olmaktadır. Hadis metnilerindeki bu “negatif tanımlama” yöntemini doğru kavradığımızda; hadis eğitimi, tefsir çalışmaları ve İslâm ahlâk düşüncesi gibi alanlarda kuralların aslında ne kadar derin bir yapıda aktarıldığını daha iyi kavramamızı sağlamaktadır.

İbn Hacer'in şerh metodolojisi üzerinden yapılan inceleme, bu tanımlama biçiminin sadece dilsel bir tercih olmadığını, aksine kapsamlı bir söylem pratiği olduğunu ortaya koymuştur. İbn Hacer, normatif topluluğun sınırlarını ve ahirete dair yaptırım imgelerini bu dil aracılığıyla birbirine bağlamaktadır. Ancak onun yorumlama pratiğinde dikkat çeken en önemli unsur, bu sınırların katı bir yasaklama şekline dönüşmemesidir. Aksine; niyet, bağlam ve örf gibi unsurların devreye girmesiyle, kuralın hem sabit kalabildiği hem de hayatın dinamiklerine

⁵⁴ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Araştırılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 259.

göre esneyebildiği bir yapı sergilenmektedir. Aynı zamanda İbn Hacer'in içinde yetiştiği çok katmanlı ilmî dünyanın izlerini taşımaktadır. Onun hem farklı fikhî geleneklerle temas hâlinde bulunan eğitim süreci, hem Hicaz ve Mısır'daki güçlü hadis çevrelerinden beslenmesi, hem de yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasî şartları şerhlerine doğrudan yansımaktadır. Bu durum, İbn Hacer'in negatif tanımlamaların sınırlarını çizirken neden tek boyutlu bir yaklaşım yerine daha esnek ve kuşatıcı bir dil kullandığını da açıklamaktadır. Nitekim Fethu'l-Bârî, yalnızca hadisleri açıklayan klasik bir şerh olmanın ötesinde, 15. yüzyıl İslâm düşüncesinin normatif çerçevesini anlamaya imkân veren geniş kapsamlı bir yorum faaliyetinin ürünü olarak değerlendirilebilmektedir.

Bu çalışmanın ulaştığı sonuçlar, ileride yapılacak yeni çalışmalara da zemin hazırlamaktadır. Gelecekte yapılacak araştırmalar için bu “negatif tanımlama” sadece giyim kuşam (Kitâbü'l-Libâs) bölümü ile sınırlı tutmamak gerekmektedir. Örneğin; ahlakın şekillendiği Kitâbü'l-Edeb, ticari sınırların çizildiği Kitâbü'l-Büyû veya toplumsal mücadelenin anlatıldığı Kitâbü'l-Cihâd gibi bölümlerle yapılacak karşılaştırmalı bir inceleme, bu dil mekanizmasının hadis söyleminin bütününde yayıldığını anlamamızı sağlayacaktır.

Yapılacak yeni çalışmalarda sadece Şafiî veya klasik gelenek üzerinden değil, farklı mezhep ekollerinin yorum süzgeçlerinden geçirerek okumak da konunun farklı bir boyutunu ortaya koyacaktır. Mesela Hanefî veya Mâlikî şerh geleneklerinde bu “yapmama” ve “sakınma” dilinin nasıl bir karşılık bulduğunu, sınırların nerede daralıp nerede esnediğini karşılaştırmalı olarak incelemek, İslâm düşünce geleneğinin zenginliğini daha iyi kavramamıza vesile olacaktır. Bu araştırma alanı, hadislerin modern dünyada bile hâlâ nasıl bir normatif güç taşıdığını anlamak isteyen her araştırmacı için çalışma alanı oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akay, Taha Rıdvan. “Youshaa Patel ve Teşebbüh Hadisi: Başlangıcından Günümüze Taklit ve Kimlik Üzerine Bir İnceleme”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 25 (2025), 4-5. <https://doi.org/10.18498/amailad.1623554>.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Câmi ‘u’l-musnedu’s-şahîhu’l-muh-taşar*. nşr. Muhammed Züheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Ne-cât, 2. Basım, 1422.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl. *Târihu’l-kebîr*. nşr. Hâşim en-Ned-vî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Calvin O. Scharag, “Ontolojide Kavramların Yeniden Anlamlandırılmasının Gerekliliği”, Varlık ve Zaman (Heidegger), (Erişim 20 Mayıs 2026), <https://negativeontologist.wordpress.com/>
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı Çeşitleri Özellikleri Faydalanma Usulleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 15. Basım, 2014.
- Çaylı, Zafer. “İbn Rüşd’ün Tenzîhî Dil Anlayışı”. *Mecmua*. 14 (01 Eylül 2022): 155-156. <https://doi.org/10.32579/mecmua.1139313>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur’an-ı Kerim Meâli”. Erişim 6 Mart 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş‘a’s es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. Nşr. ‘Âdil Muhammed - ‘Ammâr ‘Abbâs. 8 Cilt. Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1436/2015.
- Elmalı, Osman. “Bazı Tanrısız Dinler Örneklemesiyle Etik Yaptırım Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2010), 10-11. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/31889>.
- Eren, Selim. “Toplumsal Norm, Ahlâk ve Din”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 4-5. https://isamveri.org/pdfdrg/D01956/2007_2/2007_2_ERENS2.pdf.
- Eroğlu, Erol. “Geçmişten Günümüze Sosyal Normlar”. *Akademik Bakış Dergisi* 50 (Temmuz-Ağustos 2015), 1-10. <https://izlik.org/JA62XD57UA>.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz vd. 15 Cilt. Riyad: Dâru’s-Selâm, 1421/2001.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Faḍl Ahmed b. 'Alî. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. nşr. Muhibbuddîn el-Haḫîb. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Muhtasar Fethu'l-Bârî*. çev. Beşir Eryarsoy. 15 Cilt. İstanbul: Karınca & Polen Yayınları, 2024.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *Sunen*. Nşr. Heyet. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- İskenderî, İbn Atâullah. *Zikir Kurtuluşun Anahtarı Ruhların Kandili*. çev. Mehmet Akıncı. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Karadâvî, Yûsuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Rey Yayınları, 1991.
- Koçak, Muhsin vd. *Fıkıh Usulu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım, 2020.
- Köktaş, Yavuz. *Fethu'l-Bârî ve Umdetü'l-Kârî'nin Metin Tahlili Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. London: Routledge, 2005.
- Sâlih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. Yaşar Kandemir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Saylan, İbrahim. "İpek ve Altının Erkeklerle Haram Olmasının Vurûd Ortamı Açısından Değerlendirilmesi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 81-98. <https://izlik.org/JA82MW67PD>.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 28. Basım, 2017.
- TDV İslâm Ansiklopedisi.20.05.2026. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/nehiy>
- Turan, Mehmet. "Meşhur Hadis Âlimi İbn Hacer el-Askalânî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği". *Batman Üniversitesi İslâmi İlimler Hakemli Dergisi* 1/1 (2017), 1-15. <https://izlik.org/JA45KL44WU>.
- Van Dijk, Teun. *Söylem ve İdeoloji*. çev. Nurcan Ateş vd. İstanbul: Su Yayınevi, 2003.
- Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi 100 Soru*. Ankara: Gerçek Yayınevi, 1973.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulu*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,24. Basım,2016.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ araçlarından yalnızca teknik düzenleme, biçimlendirme ve üslup düzenleme amacıyla yararlanılmıştır. Çalışmanın tüm entelektüel içeriği, analizi ve argümantasyonu yazar tarafından üretilmiştir.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Şeriat Kavramına Yönelik Metaforik Algıları

Havva Nur Akyıldız

Orcid ID: 0009-0007-6558-1829

Yüksek Lisans Öğrencisi | Ondokuz Mayıs Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: havvanurakyildiz.122@gmail.com

Giriş

Şeriat kavramı, İslam düşünce geleneğinin en temel ve tartışmalı kavramlarından biri olarak teolojik, hukuki ve sosyo-kültürel boyutları içeren çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Klasik literatürde; inanç, ibadet, ahlak ve hukuk disiplinlerini kapsayan ilahî hükümler bütünü olarak tanımlanan şeriat, modern dönemde farklı politik ve ideolojik bağlamlarda yeniden yorumlanmıştır. Bu durum, şeriat kavramının anlam alanının genişlemesine olduğu kadar, kavrama yönelik algıların da çeşitlenmesine yol açmıştır.

Günümüzde şeriat, yalnızca fikhî bir terim olarak değil; bireylerin zihinsel temsilleri, duygusal çağrışımları ve toplumsal deneyimleriyle sürekli yeniden inşa edilen dinamik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, özellikle genç yetişkinlerin zihin dünyasında şeriata dair yeni metaforik temsillerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Hem aldıkları akademik eğitim hem de dinî bilgiyle kurdukları ilişki nedeniyle şeriat kavramıyla doğrudan temas hâlinde olan İlahiyat Fakültesi öğrencileri, bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Zira bu öğrencilerin şeriat algısı; yalnızca bireysel tutumlarını değil, aynı zamanda din-devlet ilişkileri, hukuk sistemi, toplumsal adalet ve ahlaki normlara dair bakış açılarını da yansıtmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin zihin dünyasında şeriatın nasıl anlamlandırıldığı ve hangi metaforlarla ilişkilendirildiğinin incelenmesi, geleceğin din bilimcilerinin kavramsal çerçevesini anlamak açısından dikkat çekici bir araştırma alanıdır.

Soyut ve karmaşık kavramların anlamlandırılmasında güçlü birer analitik araç olan metaforlar, bireylerin duygu ve düşüncelerini dışa vuran sembolik köprüler kurmaktadır. Bu doğrultuda çalışma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin

şeriat kavramına yükledikleri anlamları ve ön plana çıkardıkları zihinsel temsilleri metaforlar aracılığıyla çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin şeriat kavramını nasıl anlamlandırdıklarını belirlemek amacıyla metafor yoluyla veri toplanmasına karar verilmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Şeriat Kavramı

Şeriat kavramı, İslâm düşüncesinin en temel ve aynı zamanda en çok tartışılan kavramlarından biridir. Kavram etrafında ortaya çıkan belirsizliklerin önemli bir kısmı, şeriatın lugavî, Kur’ânî ve tarihsel bağlamlarının birbirinden yeterince ayrıştırılmamasından kaynaklanmaktadır. Kelime olarak Arapça *şer* kökünden türeyen şeriat, sözlükte “suya götüren açık yol”, “izlenen doğru güzergâh”, “açık ve kesintisiz yol” anlamlarına gelir.⁵⁵ Zamanla kelime, “yerleşik davranış biçimi”, “açık ve doğru kurallar” ve “ilâhî kaynağa dayanan hükümler bütünü” anlamlarını kazanmıştır.⁵⁶

Terim olarak şeriat, klasik İslâmî literatürde iki farklı kapsamda kullanılmaktadır. Geniş anlamda şeriat, Allah’ın insanlar için öngördüğü inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk alanlarını kapsayan ilâhî hükümlerin bütünüdür.⁵⁷ Bu anlamıyla şeriat, “din” kavramıyla büyük ölçüde örtüşmekte; ilâhî iradenin insan hayatına yönelik tüm düzenlemelerini ifade etmektedir.⁵⁸ Dar anlamda şeriat ise, ilâhî hükümlerin yalnızca amelî ve hukuki boyutunu ifade eder. Bu kullanımda şeriat, peygamberden peygambere değişebilen, Allah tarafından neshedilebilen amelî hükümlerdir.⁵⁹ Bu durum, dinin değişmez inanç esaslarıyla şeriatın değişime açık amelî hükümleri arasındaki ayrımı vurgulamak üzere “din tektir, şeriatlar ise çeşitlidir” şeklinde ifade edilmektedir.⁶⁰

Şeriat kavramının doğru anlaşılabilmesi, onun din ve fıkıh kavramlarıyla olan ilişkisini netleştirmeyi gerekli kılar. Şeriatın tanımında da zikrettiğimiz gibi din ve şeriat kavramları arasında öne çıkan en temel ayrım, dinin değişmez, şeriatın ise değişken olduğu yönündedir. Din, Hz. Adem’den Hz. Muhammed’e kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettiği, tevhid, iman esasları ve temel ahlaki ilkeleri kapsayan evrensel ve değişmez kurumdur.⁶¹ Buna karşılık şeriat, bu ev-

55 Talip Türcan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (18 Ocak 2026); Yaman - Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 21.

56 Türcan, “Şeriat”.

57 Yaman - Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 21.

58 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 524.

59 Yaman - Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 21.

60 Yaman - Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 21.

61 Abdullah Kahraman, “Ebu Hanife’de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*

rensel dinin belirli bir zamanda, belirli bir topluma, bir peygamber aracılığıyla somutlaşmış, fer'i ve değişken hukuk düzenidir.⁶² İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî gibi alimler, peygamberlerin dininin “tek”, şeriatlarının ise “muhtelif” olduğunu vurgulamışlardır.⁶³ Örneğin namaz ve oruç gibi ibadetlerin aslı tüm peygamberlerde varken, bunların şekil ve zamanları değişmiştir.⁶⁴

Din, inanç, ibadet ve ahlaki kapsayan en geniş çerçeve iken; şeriat genellikle dinin ameli ve hukuki yönlerini, yani insanların dış davranışlarını düzenleyen hükümleri ifade eder.⁶⁵ Bu yönüyle şeriat, dinin hayata yansıyan düzenleyici yönünü temsil ederken tevhid inancı ve temel ahlak ilkeleri ise onun değişmez zeminini oluşturur. Bununla birlikte klasik dönemde ve genel kullanımda şeriat, din ile eş anlamlı biçimde; inanç, ibadet, ahlak ve hukuku kapsayan ilahî kanunların bütünü anlamında da kullanılmıştır.⁶⁶

Şeriat ile fıkıh arasındaki ilişkiye bakıldığında, şeriat kaynağı itibariyle ilahidir, doğrudan doğruya nasslara ve onların açık anlamlarına dayanmaktadır.⁶⁷ Fıkıh ise, bu ilahi kaynağın yani şeriatın, insanlar tarafından anlaşılması, yorumlanması ve zamanın şartlarına göre uygulanması çabasıdır.⁶⁸ Dolayısıyla fıkıh, müctehitlerin rey ve içtihatlarını içerdiği için zanni ve beşeri bir nitelik taşır. Bu sebeple onun Ebu Hanîfe'nin fıkıhı, Şafii'nin fıkıhı gibi müctehitlere nispet edilecek kullanılması caizdir.⁶⁹

Fıkıh ile şeriat arasındaki ilişkinin daha açık biçimde ortaya konulabilmesi amacıyla şeriat kavramının üçlü bir tasnife tâbi tutulduğu görülmektedir. Doğrudan Kur'an ve Sünnet'e dayanan, nass ile sabit şer'î hükümler “şer'-i münezzel” olarak adlandırılmaktadır. Rey ve ictehad yoluyla, Kitap ve Sünnet'in belirli usul ilkeleri çerçevesinde yorumlanması sonucu ortaya çıkan ve fakihlerin görüşlerinden oluşan hükümler ise “şer'-i müevvel” olarak tanımlanmaktadır. Buna karşılık, uydurma veya asılsız rivayetlerin şâri'e nispet edilmesi ya da şer'î nassların,

10/19 (Nisan 2012), 470; Recep Önal, “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din, Şeriat, Hak Din Ve İslâm’ Kavramları Örneği”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 64.

62 İlhami Güler, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler”, *İslâmiyât* 1/4 (1998), 65, 67.

63 Kahraman, “Ebu Hanîfe’de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?”, 471; Önal, “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler”, 64.

64 Kahraman, “Ebu Hanîfe’de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?”, 472; Önal, “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler”, 66;

65 Hidayet Zertürk, “Fıkıh ve Şeriat Kavramları Bağlamında İslam Fıkıhının Beşeriliği Konusu”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (Aralık 2019), 495.

66 Zertürk, “Fıkıh ve Şeriat Kavramları Bağlamında İslam Fıkıhının Beşeriliği Konusu”, 492; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 524.

67 Zertürk, “Fıkıh ve Şeriat Kavramları Bağlamında İslam Fıkıhının Beşeriliği Konusu”, 496.

68 Zertürk, “Fıkıh ve Şeriat Kavramları Bağlamında İslam Fıkıhının Beşeriliği Konusu”, 496.

69 Zertürk, “Fıkıh ve Şeriat Kavramları Bağlamında İslam Fıkıhının Beşeriliği Konusu”, 496.

şâri'in maksadına aykırı ve keyfî yorumlarla tahrif edilmesi sonucu ortaya çıkan hurafe ve yanlış uygulamalar ise “şer’-i mübeddel” yani değiştirilmiş şeriat olarak nitelendirilmektedir.⁷⁰

1.2. Algı

Algı verilerini örgütleyip yorumlayarak çevremizdeki nesne ve olaylara anlam verme sürecine verilen addır.⁷¹ Türk Dil Kurumu sözlüğünde algı; “bir şeye dikkati yönelterek o şeyin bilincine varma, idrak” olarak tanımlanmaktadır.⁷² Algılama kısmen nesnel gerçeklere, kısmen de bizim halihazırda sahip olduğumuz öznel bilgilerimize dayalı olarak yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle algılama, bireyin zihinsel kuruluşu, geçmiş yaşantıları, ön bilgileri, güdülenmişlik düzeyi ve pek çok başka içsel faktörden etkilenir.⁷³

Algı, duyu organlarımızca taşınan duyuusal verileri örgütleyip yorumlamaktadır. İnsanların çevresindeki yer alan uyaranlara anlam verme sürecidir.⁷⁴ Algı, bireyin çevresindeki olay ve durumların farkında olmasıdır. İnsanlar, duyuları aracılığıyla dış dünyadan aldıkları bilgileri işleyerek algıyı oluştururlar. Mesajlar birey için anlam taşıdığı anda algılama gerçekleşir ve bu süreç bilinçli bir biçimde yürütülür. Algılama; algıların yorumlanması, değerlendirilmesi ve zihinde anlamlı bir bütün hâline getirilmesidir.⁷⁵

1.3. Metafor

“Metafor”, görünüşte farklı bir anlama sahip bir kelimeyi başka bir kelimeyle değiştirme, bir fikri başka bir fikirle karşılaştırma veya örtük bir benzetme veya kıyaslama oluşturma açısından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.⁷⁶ Türk Dil Kurumu’nun sözlüğünde ise metafor, mecaz anlamında; “bir ilgi veya benzetme sonucu, kelimenin gerçek anlamı dışında başka bir anlamda kullanılması” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁷ Lakoff ve Johnson’a göre metaforlar hakikatlerimiz ve hakikatlerimiz de metaforlarımızdır. İnsan, içinde yaşadığı gerçekliği ancak metaforlar vasıtasıyla ve metaforik olarak inşa edebilir. Metafor, bize daima gerçeklik hakkında yeni bir şeyler söyler. İnsanlar günlük yaşamlarında dünyayı

70 Kahraman, “Ebu Hanife’de Din ve Şeriat Ayrımı Var mı?”, 469.

71 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 98.

72 *Güncel Türkçe Sözlük*, “Algı” (Erişim 25 Aralık 2025).

73 Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Pegem Akademii 2009), 292-293.

74 Sibel Ayşen Arkonaç, *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi* (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1998), 65.

75 Emrah Arğın, *Algı Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı* (Ankara: İksad Yayıncılık, 2021), 7.

76 L. David Ritchie, *Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

77 *Güncel Türkçe Sözlük*, “Mecaz” (Erişim 25 Aralık 2025).

nasıl algıladıklarını göstermek için metaforlar kullanabilirler.⁷⁸ Metaforlar araştırmaları için çok önemlidir çünkü metaforlar, iyi anlaşılmayan bir olguyu daha iyi bilinen bir olguya göre araştırmak için bir araç sağlar.⁷⁹

Metaforlar inançları yansıtır ve inançlar insanların algılarına odaklanır. Yeni bir durumun hangi özelliklerinin seçileceğini belirlerler.⁸⁰ Moser, metafor analizinin örtük bilgilere ulaşmak ve “anlamanın sosyal ve kültürel süreçlerini” ortaya çıkarmak için etkili bir yöntem olduğunu belirtmiştir. Lakoff ve Johnson’a göre ise metaforun özü, bir tür olguyu başka bir tür olgu üzerinden anlamak ve deneyimlemektir. Bu yönüyle metafor, insanın dünyayı algılama, anlamlandırma ve deneyimleme biçimlerini şekillendiren temel zihinsel bir araçtır.⁸¹

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Araştırma nitel araştırma modeli kapsamında fenomenoloji (olgubilim) deseninde tasarlanmıştır. Olgubilim farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır. Olgubilim araştırmalarında, içerik analizi yoluyla veriler kavramsallaştırılmaya ve olguyu tanımlayabilecek temalar ortaya çıkarılmaya çalışılır.⁸² Olgubilim araştırmalarında veri kaynakları araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışa vurabilecek veya yansıtabilecek bireyler ya da gruplardır.⁸³ Kişinin kullandığı metaforlar, onun inançlarını ve düşünsel dünyasını yansıttığından, bu araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin şeriat kavramına ilişkin algıları metaforlar aracılığıyla incelenmiştir.

2.2. Çalışma Grubu

Araştırma için Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kuruluna başvurulmuş ve kurulun 22.05.2026 tarihli 5/ 2026-615 nolu kararıyla etik açıdan uygun bulunmuştur. Çalışma grubunu, 2025–2026 eğitim-öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde öğrenim

78 Lakoff, George ve Johnson, Mark, *Metaforlar; Hayat, Anlam ve Dil*, (Çeviren: Gökhan Yavuz Demir), (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 9, 10.

79 Arthur I. Miller, “Metaphors in Creative Scientific Thought”, *Creativity Research Journal* 9/2-3 (Mart 1996), 113-130.

80 Mani Bhasin Kalra ve Bharati Baveja, “Teacher Thinking About Knowledge, Learning and Learners: A Metaphor Analysis. *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 55 (Ekim 2012), 317.

81 Karin S. Moser, “Metaphor Analysis in Psychology-Method, Theory, And Fields Of Application”, *Forum: Qualitative Social Research* 1/2 (Haziran 2000), 5; Lakoff vd., *Metaforlar; Hayat, Anlam ve Dil*, 3.

82 Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 72, 89.

83 Şener Büyükoztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 22.

gören öğrenciler oluşturmaktadır. Örneklemen belirlenmesinde, araştırma konusuna ilişkin zengin ve derinlemesine veri elde etmeye olanak tanıyan amaçlı örnekleme yöntemi benimsenmiştir.⁸⁴ Bu seçim sürecinde temel ölçütler olarak öğrencilerin araştırmaya gönüllü katılımları esas alınmış; verilerin çeşitliliğini ve temsil gücünü artırmak amacıyla farklı cinsiyet ve sınıf düzeylerinden dengeli bir katılım sağlanmasına özen gösterilmiştir. Örneklem seçimindeki bu kriterler aracılığıyla, araştırmanın geçerliğini ve güvenilirliğini olumsuz etkileyebilecek unsurların en aza indirilmesi hedeflenmiştir.

Araştırmaya Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 181'i (%69,6) kız, 79'u (%30,3) erkek olmak üzere 260 öğrenci katılmıştır. Araştırmaya 1. sınıf öğrencisi 48 (%18,5), 2. sınıf öğrencisi 55 (%21,1), 3. sınıf öğrencisi 65 (%25) ve 4. sınıf öğrencisi 92 (%35,3) kişi katılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin sınıf düzeyleri dağılımlarına Tablo 1'de yer verilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya katılan öğrencilerin sınıf düzeyleri ve cinsiyet dağılımları				
Sınıf Düzeyi	Öğrenci Sayısı	Kız Öğrenci Sayısı	Erkek Öğrenci Sayısı	Öğrenci Yüzdesi (%)
1.Sınıf	48	31	17	18,5
2.Sınıf	55	41	14	21,1
3.Sınıf	65	46	19	25
4.Sınıf	92	63	29	35,3
Toplam	260	181	79	100

2.2.1. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veriler, bireylerin soyut ve karmaşık kavramlara yükledikleri anlamları sembolik bir dille dışa vurmalarına imkân tanıyan metaforlar aracılığıyla toplanmıştır. Bu doğrultuda, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin “şeriat” kavramına ilişkin zihinsel algılarını ve kavramsal şemalarını belirlemek amacıyla nitel bir veri toplama aracı olan yarı yapılandırılmış anket formu geliştirilmiştir. Bu formda öğrencilere; “Şeriat gibidir; çünkü” ibaresinin yer aldığı açık uçlu bir yönerge sunulmuştur. Bu yapıyla katılımcıların hem benzetme yönünü hem de bu benzetmenin altında yatan mantıksal temeli bütüncül bir şekilde ifade etmeleri sağlanmıştır.

84 Mustafa Çelebi, *Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 128.

2.2.2. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında elde edilen verilerin çözümlenmesinde, toplanan verileri açıklayabilecek temel kavram ve ilişkilere ulaşmayı hedefleyen içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Bu süreçte birbirine benzeyen veriler, belirli kavram ve temalar çerçevesinde bir araya getirilerek okuyucunun kavrayabileceği bir yapıda düzenlenmiş ve yorumlanmıştır.⁸⁵ Araştırma verilerinin analizi; kodlama ve ayıklama, kategori geliştirme, geçerlik ve güvenilirliğin tesisi ile verilerin düzenlenerek yorumlanması şeklindeki aşamalarla gerçekleştirilmiştir.

Analiz öncesinde katılımcıların cevapları titizlikle incelenmiştir. Şariat kavramının bir nesne/olguya benzetilip benzetilmediği, sunulan metafor ile gerekçesi arasındaki anlamsal tutarlılık ve formun eksiksiz doldurulup doldurulmadığı kontrol edilmiştir. Bu kriterleri karşılamayan, mantıklı bir metafor üretemeyen veya metaforun gerekçesini açıklayamayan 18 katılımcıya ait form (%6,5) değerlendirme dışı bırakılmıştır. Geçerli kabul edilen metaforlar, sundukları ortak nitelikler ve üretim gerekçeleri dikkate alınarak belirli kategoriler altında toplanmıştır. Herhangi bir kategori ile ilişkilendirilemeyen 10 metafor (%5,64) tasnif dışı tutulmuştur. Kategorilerin oluşturulmasında öğrencilerin özgün ifadeleri esas alınmış ve katılımcı gizliliğini korumak amacıyla “İlahiyat Fakültesi Öğrencisi” ifadesini temsilen “İFÖ-1, İFÖ-2...” şeklinde kodlamalar kullanılmıştır. Araştırmanın bilimsel niteliğini artırmak amacıyla öğrencilerin ifadelerinden doğrudan alıntılara yer verilmiş ve analiz süreci şeffaf bir şekilde detaylandırılmıştır. Güvenirliği sağlamak adına, veriler iki bağımsız araştırmacı tarafından ayrı ayrı kodlanmış; ortaya çıkan farklılıklar üzerinde tartışılarak görüş birliğine varılmıştır. Son aşamada oluşturulan kategoriler tablolastırılmış; veriler frekans (f) ve yüzde (%) değerleri üzerinden sunulmuştur. Elde edilen bulgular, ilgili alan yazın ve belirlenen temalar ışığında tartışılmıştır.

3. Araştırma Bulguları

Araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ürettikleri metaforların frekans ve yüzdelikleri Tablo 2’de verilmiştir.

85 Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227.

TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Tablo 2. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin şariat kavramına ilişkin ürettikleri metaforlar ve oluşturulan kategorilerin frekans ve yüzde değerleri

Kategoriler	Metaforlar	Frekans (f)	Yüzde %	Metafor Adedi
Yol gösterici ve rehber	yol(22), harita(13), pusula(9), rehber(4), yol haritası(4), öğretmen(1), kılavuz(1), yol gösterici(1), güneş(1), ışık(1), güzergah(1), işaretler(1), dere(1), dere yatağı(1), sistem(1)	64	27,6	15
Düzenleyici, şekillendirici	kural(4), kanun(2), trafik kuralları(2), hayat(1), anayasa(1), çerçeve(1), kılavuz(1), islam hukuku(1), yaşam biçimi(1), işletim sistemi(1), sistem(1), hukuk(1), devlet başkanı(1), elek(1), düzen(1), bütün(1), yol(1), zincir(1), temiz sayfa(1), nehir(1), yaşam felsefesi(1), yönetici(1), anne(1), yaşantı(1), temiz ev(1), beyin(1), çatı(1), hayat düzeni(1)	35	13,4	28
Kural koyucu, adalet sağlayıcı	adalet(8), terazı(8), kanun(5), kural(5), nar(1), hakim(1), koruma(1), din(1), hakikat(1)	31	11,9	9
İlahi kaynaklı	Kur'an ve sünnet(4), kural(4), kanun(3), ilahi kanun(2), anayasa(2), Kur'an(1), sistem(1), kesin hukuk(1), ideal devlet(1), hüküm(1), sünnet(1), yol(1), evrenin düzeni(1), güç(1), ilahi düzen(1), islam hukuku(1)	26	10	16
Manevi iyi oluş kaynağı	güneş(3), yağmur(2), ağaç(2), ceviz(1), gökyüzü(1), akarsu(1), su(1), akıl(1), koruma(1), demir kubbe(1), asfalt yol(1), tohum(1), çelik yelek(1), kalkan(1), aile(1), anne(1), mutluluk(1), su kaynağı(1), navigasyon(1)	23	9,9	19
Temel teşkil eden	binanın temeli(3), temel(2), ağaç(2), ağacın gövdesi(1), taş(1), kural(1), ruh(1), kolon(1)	12	4,6	8
İhtiyaç duyulan, hayati	su(3), güneş(1), nefes(1), yaşam(1), namaz(1), zırh(1), ışık(1), tuz(1)	10	3,8	8
Keskin sınırları olan, değişmeyen	Kur'an ve sünnet(2), dikenli tel(1), bıçak(1), çerçeve(1), kaya(1), beyaz cübbe(1), değişmeyen şey(1), hukuk(1), kanun(1)	10	3,8	9
Ceza veren	kılıç(3), anayasa(1), futbol maçı(1), adalet(1), su(1), yağmur bulutları(1)	8	3,4	6
Dayanıklı, sürekli	toprak(1), duvar(1), demir(1), dağ(1), su(1), aslan(1), çınar ağacı(1)	7	2,6	7
Kötüye kullanılabilen	ilaç(2), ahlak(1), trafik kuralları(1), karanlık(1), katı kurallar(1)	6	2,3	5
Diğer	su(2), hüküm(1), insan(1), kölelik(1), zincir(1), güneş(1), çember(1), sandık(1), sosyal medya(1)	10	3,8	9
Toplum		260	100.0	139

Tablo 2’ye göre, İlahiyat Fakültesi öğrencileri tarafından şeriat kavramına yönelik olarak 139 farklı metafor üretilmiştir. Üretilen metafor arasında en yüksek oranda geliştirilen metafor “yol” (f= 22, %8,4) metaforudur. Bunu “kural” (f= 14, %5,3) ve “harita” (f= 13, %5) metaforları izlemektedir. Diğer yüksek oranda üretilen metaforlar “kanun” (f= 11, %4,2), “pusula” (f= 9, %3,4), “adalet” (f= 9, %3,4) ve “terazi” (f= 8, %3) şeklinde sıralanmaktadır.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin en fazla metaforu “yol gösterici ve rehber (f= 64, %24,6)” kategorisi altında ürettikleri görülmektedir. Bunu; “düzenleyici ve şekillendirici (f= 35, %13,4)”, “kural koyucu, adalet sağlayıcı (f= 31, %11,9)”, “ilahi kaynaklı (f= 26, %10)”, “manevi iyi oluş kaynağı (f= 23, %8,8)”, “temel teşkil eden (f= 12, %4,6)”, ihtiyaç duyulan hayati (f= 10, %3,8) “sınırları olan değişmeyen (f= 10, %3,8)” “ceza veren (f= 8, %3)”, “dayanıklı sürekli (f= 7, %2,7)”, ve “kötüye kullanılabilen (f= 6, %2,3)” kategorileri izlemektedir. En az üretilen metaforun “kötüye kullanılabilen” (f= 6, %2,3) kategorisi olduğu görülmektedir. Kural, kanun, güneş, ağaç gibi bazı metaforların ise birden fazla kategori altında toplandığı görülmektedir.

3.1. Yol Gösterici ve Rehber Olarak Şeriat

Bu kategori altında 64 öğrenci tarafından 15 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %24,6’dır. En fazla üretilen metafor 22 öğrenci tarafından üretilen “yol” metaforudur. Bunu sırasıyla “harita(13)” ve “pusula(9)” metaforları takip etmektedir. Bu kategoride üretilen metaforlar incelendiğinde, öğrencilerin şeriatın insanlara yön veren, doğru yolu gösteren yönüne vurgu yaptıkları görülmektedir.

Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “Şeriat yol gibidir çünkü Allah’a itaat ile onun rızasına götürür.” (İFÖ-101)
- “Şeriat harita gibidir çünkü insanın dünya yolculuğunda hangi iskaletten gitmesi gerektiğini gösterir.” (İFÖ-40)
- “Şeriat harita gibidir çünkü bir yol haritası seni gideceğin yere ulaştırmak için yol gösterir; şeriat de insanı Allah’ın rızasına ve ahiret mutluluğuna ulaştırmayı ister.” (İFÖ-63)
- “Şeriat yol gösterici gibidir çünkü kaybolduğunda senin yolunu aydınlatır, sana doğru yolu gösterir.” (İFÖ-227)
- “Şeriat pusula gibidir çünkü hayatımızda yönümüzü kaybetmememiz için doğru yolu gösterir.” (İFÖ-129)
- “Şeriat yol gibidir, insana yön gösterir, yanlış yola sapmasını engeller.” (İFÖ-218)

- “Şeriat işaretler gibidir çünkü o iyiliğe giden yoldur çünkü bizi doğru yola götürür. (İFÖ-222)

3.2. Düzenleyici ve Şekillendirici Olarak Şeriat

Bu kategori altında 35 öğrenci tarafından 28 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %13,4’dür. En fazla üretilen metafor 4 öğrenci tarafından üretilen “kural” metaforudur. Bunu “kanun(2)” ve “trafik kuralları(2)” metaforları izlemektedir. Bu kategoride öğrenciler, şeriatın insanların yaşamını düzenleyen, kişinin davranışlarını şekillendiren bir yapısının olduğunu gerekçe göstererek metaforlar üretmişlerdir. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “Şeriat kural gibidir çünkü bu bizim yaşamımızı düzene sokan dini maddelerdir.” (İFÖ-83)
- “Şeriat nehir gibidir çünkü hayatı kendi yatağında düzenli ve dengeli akıtır.” (İFÖ-164)
- “Şeriat anne gibidir çünkü insanın mensup olduğu şeriat, onun ahlaki, hukuki ve düşünsel alt yapısını temin ederek ona hayata dair bir bakış açısı ve davranış biçimi sağlar.” (İFÖ-197)
- “Şeriat yaşantı gibidir, her bir kaidesiyle insanın yaşantısının her bir noktasına temas eder.” (İFÖ-216)
- “Şeriat beyin gibidir çünkü şeriat insanı doğru şekilde yaşatmayı amaçlar.” (İFÖ-241)

3.3. Kural Koyucu, Adalet Sağlayıcı Olarak Şeriat

Bu kategori altında 31 öğrenci tarafından 9 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %11,9’dur. En fazla üretilen metafor 8’er öğrenci tarafından üretilen “adalet” ve “terazi” metaforlarıdır. Ardından “kanun(5)” ve “kural(5)” metaforları gelmektedir. Bu kategoride, öğrencilerin şeriatın adaleti sağlayan ve uyulması gereken kuralları koyduğunu belirterek metafor ürettikleri gözlemlenmiştir. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “Şeriat kanun gibidir çünkü verilen hükümlerle fiillerin sonucunu bildirir.” (İFÖ-64)
- “Şeriat adalet gibidir çünkü Allah en güzel en adil kural koyan, insanı en iyi tanıyandır. hakkımızda verdiği hüküm de en doğrusudur.” (İFÖ-37)

- “Şeriat terazi gibidir çünkü herkese suçuna göre gerçek cezasını veya davranışına göre gerçek muameleyi layık görür.” (İFÖ-150)
- “Şeriat kural gibidir düzenli bir hayat için doğruyu yanlış bildirir.” (İFÖ-80)
- “Şeriat adalet gibidir çünkü her yapılan fiilin karşılığını verir.” (İFÖ-106)

3.4. İlahi Kaynaklı Olarak Şeriat

Bu kategori altında 26 öğrenci tarafından 16 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %10’dur. En fazla üretilen metaforlar 4’er öğrenci tarafından üretilen “kural” ve “Kur’an ve sünnet” metaforlarıdır. Ardından “kanun(3)” metaforu gelmektedir. Bu kategoride üretilen metaforlar incelendiğinde öğrencilerin, şeriatın kaynağının doğrudan Allah olduğuna ve meşruiyetinin vahiy kaynaklı oluşuna vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “Şeriat Kuran gibidir çünkü Allah’ın yasalarının bütünü Kuran’dır. Şeriat Allah’ın yasalarının uygulanmasıdır.” (İFÖ-3)
- “Şeriat kesin hukuk gibidir çünkü Allah’ın kanunları şaşmaz.” (İFÖ-62)
- “Şeriat Kuran ve sünnet gibidir çünkü şeriat kuranı kerim ve sünnet çerçevesi içerisinde bir yönetim biçimidir.” (İFÖ-105)
- “Şeriat ilahi kanun gibidir onun bizzat Allah’ın koyduğu kanundur.” (İFÖ-77)

3.5. Manevi İyi Oluş Kaynağı Olarak Şeriat

Bu kategori altında 23 öğrenci tarafından 19 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %8,8’dir. En fazla üretilen metafor 3 öğrenci tarafından üretilen “güneş” metaforudur. Bunu “yağmur(2)” ve “ağaç(2)” metaforları takip etmektedir. Bu kategoride öğrencilerin şeriatı; rahatlatan, huzur veren, iyileştiren ve maneviyata iyi gelen çeşitli metaforlarla açıkladıkları görülmektedir. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “Şeriat yağmur gibidir çünkü rahmettir.” (İFÖ-2)
- “Şeriat güneş gibidir çünkü kim kurallarına uyarsa onun üzerine vurur.” (İFÖ-177)
- “Şeriat anne gibidir çünkü rahminde gelişip hayat bulduğumuz birinin, rahmetinden şüphe etmeyiz.” (İFÖ-219)
- “Şeriat su kaynağı gibidir, toplumun manevi ihtiyaçlarını karşılar ve hayat verir.” (İFÖ-257)

- *Şeriat ağaç gibidir çünkü onun sayesinde toplum gölgeli, huzurlu olur. (İFÖ-149)*

3.6. Temel Teşkil Eden Olarak Şeriat

Bu kategori altında 12 öğrenci tarafından 8 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %4,6'dır. En fazla üretilen metafor 3 öğrenci tarafından üretilen "binanın temeli" metaforudur. Bunu "temel(2)" ve "ağaç(2)" metaforları takip etmektedir. Bu kategoride üretilen metaforlar, öğrencilerin şeriatı dinî ve toplumsal yapının kurucu, taşıyıcı ve vazgeçilmez temeli olarak algıladıklarını göstermektedir. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- *"Şeriat taş gibidir çünkü ülke duvardır, sen taşları ne kadar oynatırsan o kadar sarsılır. (İFÖ-1)*
- *"Şeriat binanın temeli gibidir, bir binanın duvarları kolonları ve planı olmadan düzen sağlanamaz. Şeriat da toplumun ahlak, adalet ve düzen temelini oluşturan bir yapı planı gibidir." (İFÖ-179)*
- *"Şeriat ağacın gövdesi gibidir çünkü ağacın gövdesi ne kadar sağlam olursa dalları ve meyveleri o kadar gür ve güzel olur." (İFÖ-173)*
- *"Şeriat temel gibidir çünkü din onsuz olmaz." (İFÖ-38)*

3.7. İhtiyaç Duyulan Hayati Olarak Şeriat

Bu kategori altında 10 öğrenci tarafından 8 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %3,8'dir. En fazla üretilen metafor 3 öğrenci tarafından üretilen "su" metaforudur. Bu kategoride üretilen metaforlardan bazıları "güneş(1)", "nefes(1)" ve "zırh(1)" metaforlarıdır. Bu metaforlar, öğrencilerin şeriatı hayatın sürdürülebilmesi için zorunlu, vazgeçilmez ve yaşamsal bir ihtiyaç olarak algıladıklarını ortaya koymaktadır. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- *"Şeriat su gibidir çünkü bizim için hayati öneme sahiptir, o olmadan yaşayamayız." (İFÖ-167)*
- *"Şeriat ışık gibidir çünkü şeriat gerekli ve zorunludur. Işıklar kapanınca karanlıkta kalınır yol bulunmaz. Işık açıkken gidilen yolları görmemizi sağlar." (İFÖ-212)*
- *"Şeriat nefes gibidir, insan nasıl nefes almadan yaşayamazsa şeriat olmadan da hayat düzgün bir şekilde idame ettirilemez." (İFÖ-195)*
- *"Şeriat yaşam gibidir ondan koptuğumuzda canlılığımızı ve benliğimizi kaybederiz." (İFÖ-186)*

3.8. Keskin Sınırları Olan, Değişmeyen Şeriat

Bu kategori altında 10 öğrenci tarafından 9 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %3,8'dir. Bu kategoride üretilen metaforlardan bazıları “Kur'an ve sünnet(2)”, “dikenli tel(1)” ve “bıçak(1)” metaforlarıdır. Üretilen metaforlar incelendiğinde, öğrencilerin şeriatı kesin sınırlarla belirlenmiş, bağlayıcı ve değişmez bir normlar bütünü olarak algıladıklarını göstermektedir. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “*Şeriat kaya gibidir çünkü her zaman kurallarda ve uygulamalarda gevşeme olmayan dinin değişmezliğini yansıtır.*” (İFÖ-259)
- “*Şeriat çerçeve gibidir çünkü belli bi kalıbın çerçevenin içine sığmamızı, o kurallar dahilinde yaşamamızı ön görür.*” (İFÖ-245)
- “*Şeriat dikenli tel gibidir net çizgileri vardır. Onlardan dışarıya çıkmak çok zordur ve zarar verir.*” (İFÖ-89)
- “*Şeriat değişmeyen şey gibidir, bu kurallar Allah'tan geldiği için hiçbir zaman değişmez.*” (İFÖ-144)

3.9. Ceza Veren Olarak Şeriat

Bu kategori altında 8 öğrenci tarafından 6 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %3'dür. En fazla üretilen metafor 3 öğrenci tarafından üretilen “kılıç” metaforudur. Bu kategoride üretilen metaforlardan bazıları “futbol maçı(1)”, “yağmur bulutları(1)”, “anayasa(1)” metaforlarıdır. Bu kategoride üretilen metaforlar incelendiğinde, öğrencilerin şeriatın caydırıcı müeyyideler uygulayan, adil bir şekilde cezalandıran yönüne vurgu yaptıkları görülmektedir. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “*Şeriat su gibidir çünkü iyi şeyler yaparsan su seni normal alır gider. Ama sen buna uymazsan sel olur taşar gider.*” (İFÖ-188)
- “*Şeriat kılıç gibidir, mazlumu korur, zalimi keser.*” (İFÖ-184)
- “*Şeriat yağmur bulutları gibidir, yağarak varlığı besler, çakarak azgınlığı dizginler.*” (İFÖ-196)
- “*Şeriat futbol maçı gibidir çünkü kuralların dışına çıkana ceza verilir.*” (İFÖ-14)

3.10. Dayanıklı ve Sürekli Olarak Şeriat

Bu kategori altında 7 öğrenci tarafından 7 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %2,6'dır. Bu kategoride üretilen metaforlardan bazıları “toprak(1)”, “duvar(1)”, “dağ(1)” metafor-

larıdır. Bu kategoride yer alan metaforlar, öğrencilerin şeriatı zaman ve şartlar karşısında sarsılmayan, güçlü ve sürekliliği olan bir yapı olarak algıladıklarını göstermektedir. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “Şeriat toprak gibidir, ondan daha sağlam bulunmaz.” (İFÖ-9)
- “Şeriat demir gibidir, çünkü sağlam ve yıkılmazdır.” (İFÖ-34)
- “Şeriat su gibidir çünkü ne kadar önünü kesseler de bir şekilde akar ve doğruluğu ortaya çıkar.” (İFÖ-122)
- “Şeriat çınar ağacı gibidir, çınar ağacı nasıl ki yıllar boyu dimdik, ayakta durur şeriat de böyledir.” (İFÖ-209)

3.11. Kötüye Kullanılabilen Olarak Şeriat

Bu kategori altında 6 öğrenci tarafından 5 farklı metafor üretilmiştir. Bu kategorideki metaforların toplam metaforlar içindeki oranı %2,3’dür. Bu kategoride üretilen metaforlardan bazıları “ilaç(2)”, “karanlık(1)” ve “trafik kuralları(1)” metaforlarıdır. Bu kategoride üretilen metaforlar incelendiğinde, bu kategoride yer alan metaforlar, öğrencilerin şeriatı özünde iyi ve işlevsel olmakla birlikte, yanlış yorumlandığında veya kötü niyetli uygulandığında suistimal edilebilen bir yapı olarak algıladıklarını ortaya koymaktadır. Bu metaforlara ilişkin bazı örnek ifadeler şu şekildedir:

- “Şeriat ilaç gibidir çünkü yanlış ilacı alırsan sana zarar verir. Yani yanlış karar seni öldürür veya sana zulmeder.” (İFÖ-49)
- “Şeriat katı kurallar gibidir çünkü din kullanılıp bazen de yanlış yorumlanıp ülke katı kurallarla yönetilir. Her ülkenin şeriat anlayışı farklıdır. Bu yüzden doğru anlamak dini de kötüye kullanmamak gerekir.” (İFÖ-147)
- “Şeriat trafik kuralları gibidir, bazı ülkeler kuralları yanlış uygulasa da veya abartsa da amaç aslında güvenliği sağlamaktır.” (İFÖ-123)
- Şeriat karanlık gibidir, şu anda şeriat uygulanan ülkelerin hali bana korkunç geliyor. (İFÖ-133)

Sonuç

Bu araştırmada, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin şeriat kavramına ilişkin algılarının metaforlar yoluyla incelenmesi amaçlanmıştır. Analizler sonucunda, katılımcıların şeriat kavramı ile ilgili ürettikleri metaforların on bir farklı kategori altında toplandığı görülmüştür. İlahiyat Fakültesi öğrencileri en çok “yol gösterici ve rehber” kategorisi altında metafor geliştirmişlerdir. Bunu, “düzenleyici ve şekillendirici” “kural koyucu ve adalet sağlayıcı”, “ilahi kaynaklı”, “manevi iyi

oluş kaynağı”, “temel teşkil eden”, “ihtiyaç duyulan, hayati”, “keskin sınırları olan, değişmeyen”, “ceza veren”, “dayanıklı ve sürekli” ve “kötüye kullanılabilen” kategorileri izlemiştir. En az metafor üretilen kategori ise “kötüye kullanılabilen” kategorisi olmuştur.

“Yol gösterici rehber olarak şariat” kategorisi en fazla metaforun üretildiği kategoridir. Bu kategoride üretilen metaforlar, öğrencilerin şeriatı ağırlıklı olarak yön gösteren, rehberlik eden ve hedefe ulaştıran ilahi bir kılavuz olarak algıladıklarını göstermektedir. Bu metaforlar incelendiğinde İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %27,6’sı şeriatı; takip edilen doğru yola, gitmek istenilen yere götüren haritaya, doğru yolu gösteren pusulaya... benzetmiştir. Yol, harita, pusula, köprü, ay, ışık ve güneş gibi metaforların yoğun biçimde tercih edilmesi, şeriatın insana istikamet kazandırdığı düşüncesini ortaya koymaktadır. Öğrencilerin, *“insanın hayat yolculuğunda doğru yolu gösteren bir rehber”, “Allah’a itaat ile onun rızasına götürür”* ve *“yönünü kaybeden birisine yol gösterir”* ifadeleri şeriatı; bireyin hem dünyevi hem de uhrevi hayatını kuşatan uzun bir yolculukta doğru yönü tayin eden, yanlış yollara sapmayı engelleyen ve nihai hedef olarak Allah’ın rızasına ulaştırmayı amaçlayan bir sistem şeklinde değerlendirdiklerini göstermektedir. Bu kategori altında en sık tekrarlanan metafor yol (22) metaforudur. Bu durum, şariat kavramının sözlük anlamının da “yol, izlenen istikamet”⁸⁶ anlamına gelmesiyle örtüşmekte; öğrencilerin metaforik algılarının kavramın etimolojik anlamıyla güçlü bir paralellik taşıdığını göstermektedir.

“Düzenleyici ve şekillendirici olarak şariat” kategorisi altında yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %13,4’ünün şeriatı; bireysel ve toplumsal hayatın tüm alanlarını kuşatan, düzenleyici ve şekillendirici bir sistem olarak algıladıkları görülmektedir. Öğrencilerin *“yaşamımızı düzene sokan dini maddelerdir”* ve *“hayata dair bir bakış açısı ve davranış biçimi sağlar”* gibi ifadeleri şeriatı hayatın işleyişini şekillendiren temel bir referans noktası olarak gördüklerine işaret ederken; *“hayatın sınırlarını belirler”, “bize yol belirler, sınırları çizer”* ifadeleri onun sınır koyucu yönünün, denge ve düzen sağlayıcı bir işlevle anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. *“Bu kurallara uyar-sak hayatımız temiz ve düzenli olur.”*, *“insanların ahlakını arttırır.”* gibi ifadeler ise şeriatın yalnızca kural koyan değil, bireyin ahlaki ve davranışsal yapısını inşa eden eğitici bir boyuta sahip olduğunu düşündürmektedir. Bu metaforlar bir arada değerlendirildiğinde, öğrencilerin şeriatı sadece bir kurallar bütünü değil, hayatla iç içe ve pratik karşılığı olan bir yapı olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Bu durum şeriatın dinin hayata yansıyan ameli boyutunu temsil ettiği yönündeki

86 Talip Türkan, “Şariat”.

yaklaşımlarla örtüşmektedir.⁸⁷ Nitekim İslâm düşüncesinde şeriat, dinin inanç ve ahlâk temelli özünün toplumsal hayatta somutlaşmasını sağlayan düzenleyici bir mekanizma olarak da ele alınmıştır.

“Kural koyucu, adalet sağlayıcı olarak şeriat” kategorisinde yer alan metaforlar, incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %11,9’unun şeriatı; kural koyan, hak ve sorumlulukları belirleyen ve adaleti tesis eden ilahi bir hukuk düzeni olarak algıladıkları görülmektedir. Öğrencilerin *“haklarını en güzel şekilde savunur”*, *“onda her şey ölçülüdür”*, *“adalet ve düzeni sağlar”* gibi ifadeleri şeriatı, ölçülü, dengeli ve adil bir sistem olarak konumlandıklarını; *“Doğru yanlış ayrımını belirleyen”*, *“helal ile haramı..”*, *“haklı ve haksız ayıran”*, şeklindeki ifadeleri ise haksızlığı engelleyen ve toplumsal güveni sağlayan bir mekanizma olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Öğrencilerin ifadelerinde öne çıkan adalet vurgusu, bu düzenin kaynağının insan aklının sınırlı tasarrufları değil; insanı en iyi tanıyan, hikmet ve isabet üzere hükmeden ilâhî irade olduğu inancıyla temellendirilmiştir.

“İlahi kaynaklı olarak şeriat” kategorisinde yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %10’unun şeriatı; temelde beşerî iradedden bağımsız, ilahi kaynaklı ve vahye dayalı bir sistem olarak algıladıkları görülmektedir. *“Kur’anı Kerim ve sünnet çerçevesinde bir yönetim biçimi”*, *“Allah’ın yasalarının bütünü”*, *“Allah’ın insanlar için koyduğu ilahi düzen”* gibi ifadeler, şeriatın kaynağının doğrudan Allah olduğu ve meşruiyetini vahiyden aldığı düşüncesini yansıtmaktadır. Öğrenciler şeriatı, insan aklının ürünü olan hukuk sistemlerinden farklı olarak, Allah’ın mutlak bilgisi ve hikmetiyle belirlenmiş, yanılma ihtimali bulunmayan bir düzen şeklinde konumlandırmaktadır. *“Haşa biz Allah’tan daha iyi bilemeyiz.”* ve *“Allah’ın kanunları şaşmaz”* gibi ifadelerle de ilahi iradenin üstünlüğünü özellikle vurgulamaktadırlar.

“Manevi iyi oluş kaynağı olarak şeriat” kategorisinde yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %9,9’unun şeriatı; manevi iyi oluşu besleyen, insanı koruyan ve ferahlatan bir rahmet kaynağı olarak algıladıklarını göstermektedir. Öğrencilerin *“olduğu her yer aydınlıktır”*, *“rahmettir”*, *“temizler, rahatlatır”* gibi ifadeleri, şeriatın insanın iç dünyasını arındıran, huzur veren ve canlılık kazandıran bir işleve sahip olduğunu yansıtmaktadır. *“Dıştan sert görünür ama içi lezzetli ve şifalıdır.”*, *“Gerçekleştiği zaman meyvesi çok olur.”* gibi ifadeler ise şeriatın dışarıdan sert veya zorlayıcı algılansa bile, özü itibarıyla faydalı bir yapıya sahip olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Kalkan, çelik yelek ve demir kubbe gibi metaforlar ise şeriatın bireyi hem dünyevi hem

87 Güler, “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler”, 66.

de uhrevi zararlar karşısında güvenlik ve emniyet hissi sağlayan koruyucu sistem olarak algılandığını göstermektedir.

“Temel teşkil eden olarak şeriat” kategorisinde yer alan yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %4,6 sının şeriatı; dini ve toplumsal yapının kurucu, taşıyıcı ve vazgeçilmez temeli olarak algıladıkları görülmektedir. Taş, temel, kolon, binanın temeli ve ağacın gövdesi gibi metaforlar, şeriatın yapının ayakta kalmasını sağlayan asli unsur olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır. Buna göre şeriat, ahlak, adalet ve düzenin üzerine inşa edildiği zorunlu zemin niteliğindedir. *“Temeli sağlam olmayan bir yapı ilk sarsıntıda yıkılır.”*, *“temel doğru kurulursa güvenli, ihmal edilirse yıkıcı olabilir”* gibi ifadeler şeriatın ihmal edilmesi hâlinde bireysel ve toplumsal düzenin sarsılacağı, doğru kurulduğunda ise güvenli ve istikrarlı bir yaşamın mümkün olacağı düşüncesini yansıtmaktadır. Bu algı, şeriatın Allah tarafından vazedilmiş hükümler bütünü olarak asli ve değişmez bir konuma sahip olduğu; fıkıhın ise bu ilâhî zeminde dayanarak geliştirilen, yorumlanan ve uygulanabilir hâle getirilen beşerî bir faaliyet olduğu yönündeki klasik anlayışla da örtüşmektedir.⁸⁸

“İhtiyaç duyulan hayati olarak şeriat” kategorisinde yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %3,8’inin şeriatı; hayatın sürdürülebilmesi için zorunlu, vazgeçilmez, yaşamsal bir ihtiyaç olarak algıladıkları görülmektedir. Su, nefes, ışık ve güneş gibi metaforlar, şeriatın insanın bireysel ve toplumsal hayatını ayakta tutan yaşamsal bir unsur olarak konumlandırıldığını göstermektedir.

“Keskin sınırları olan, değişmeyen olarak şeriat” kategorisinde yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %3,8’inin şeriatı; kesin sınırlarla belirlenmiş, bağlayıcı ve değişmeyen hükümler olarak algıladıkları görülmektedir. *“Keskin, yapılması zaruri”*, *“kurallarda ve uygulamalarda gevşeme olmayan”*, *“net çizgilerinden dışarıya çıkmak çok zordur”* gibi ifadeler şeriatın esnekliğe kapalı, ihlal edildiğinde yaptırımı olan ve dışına çıkılması zor bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Öğrencilerin ifadelerinde değişmezlik vurgusunun özellikle *“Şeriat Kur’an ve sünnet gibidir çünkü değişmez hükümlerdir.”*, *“Şeriat Kur’an ve sünnet gibidir çünkü hiçbir zaman değişmeyen kurallar bütünüdür.”* gibi Kur’an ve Sünnet’e atıfla temellendirilmesi, İslâm düşüncesinde şeriatın nass ile sabit olan, değişmez ve bağlayıcı hükümler oluşuna karşılık gelmektedir. Ancak bunun yanında bir kategori oluşturmaya yetecek sayıda olmadığından “diğer” başlığı altında yer alan metaforların bir kısmı, aksi bir düşünceye işaret etmektedir. Öğrencilerin *“Tüm zamanlara uygun”*, *“bulunduğu yerin şeklini alabilir”*, *“dönemin ihtiyacına göre belirlenir”* gibi ifadeleri şeriatın

88 Zertürk, “Fıkıh ve Şeriat Kavramları Bağlamında İslam Fıkıhının Beşerîliği Konusu”, 495.

zaman, mekân ve toplumsal şartlarla ilişki kurabilen dinamik yönüne işaret etmektedir. Bu algı, fikhın şeriatın değişmez ilkeleri üzerine inşa edilen ve içtihat yoluyla şekillenen beşerî yönünü hatırlatmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin bu metaforlar aracılığıyla şeriatı yalnızca sabit kurallar bütünü olarak değil, içtihat ve yorum yoluyla hayatın değişen ihtiyaçlarına cevap verebilen bir yapı olarak da gördükleri anlaşılmaktadır.

“Ceza veren olarak şeriat” kategorisinde yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %3,4’ünün şeriatı; cezalandırıcı, caydırıcı, koruyucu bir mekanizma olarak algıladıkları görülmektedir. *“Kuralların dışına çıkana ceza verilir.”*, *“Caydırıcı cezaları vardır.”* gibi ifadeler şeriatın önceden belirlenmiş kurallar çerçevesinde işleyen, ihlal durumunda yaptırım uygulayan ancak esasen düzeni ve hakkaniyeti korumayı amaçlayan bir sistem olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır. *“Mazlumu koruduğu, zalimi kestiği”* söylenen kılıç metaforu ve *“yağarak varlığı besleyip çakarak azgınlığı dizginleyen”* yağmur bulutu metaforu şeriatın çift yönlü yapısına işaret ederek onu şiddetle özdeşleştirmekten ziyade adaleti tesis eden, zulmü sınırlayan bir güç olarak konumlandırmaktadır.

“Dayanıklı ve sürekli olarak şeriat” kategorisinde yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %2,6’sının şeriatı; zaman ve şartlar karşısında sarsılmayan, güçlü ve sürekliliği olan bir yapı olarak algıladıklarını göstermektedir. *“Çınar ağacı nasıl ki yıllar boyu dimdik, ayakta durur şeriat de böyledir.”*, *“sağlam ve yıkılmazdır”*, *“ondan daha sağlamı bulunmaz”* ifadeleri şeriatın dış etkilere karşı dayanıklı, yıkılmaz ve sürekliliğe sahip bir nitelik taşıdığına işaret etmektedir. Bu kategori, öğrencilerin şeriatı tarihsel süreçte varlığını koruyan, uygulanmasa dahi meşruiyetini ve gücünü kaybetmeyen, hem dirençli hem de süreklilik arz eden bir ilahi düzen olarak algıladıklarını göstermektedir.

“Kötüye kullanılabilen olarak şeriat” kategorisinde yer alan metaforlar incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %2,3’ünün şeriatı; özünde iyi ve işlevsel olmakla birlikte, yanlış yorumlandığında veya kötü niyetli uygulandığında suistimal edilebilen bir yapı olarak algıladıklarını ortaya koymaktadır. İlaç(2) metaforu şeriatın doğru ve adil bir biçimde uygulandığında fayda ve güvenlik sağladığını; yanlış dozda, yanlış yorumla veya keyfî biçimde uygulandığında ise zulme dönüşebileceğini ifade etmektedir. *“Şu anda şeriat uygulanan ülkelerin hali bana korkunç geliyor.”* ve *“Din kullanılıp bazen de yanlış yorumlanıp katı kurallarla ülke yönetilir.”* gibi ifadeler ise, şeriatın bazı güncel uygulama örnekleri üzerinden korku, baskı ve sertlik ile özdeşleştirilebildiğini, bu durumun şeriatın kendisinden ziyade yorum ve uygulama biçimlerine atfedildiğini göstermektedir.

Sonuç olarak elde edilen bulgular, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin şeriat algısının çok boyutlu olduğunu ortaya koymaktadır. “Yol gösterici rehber olarak şeriat”, “Düzenleyici ve şekillendirici olarak şeriat”, “Kural koyucu, adalet sağlayıcı olarak şeriat” ve “İlahi kaynaklı olarak şeriat”, kategorilerinde metafor üreten öğrencilerin toplamının örneklemin yaklaşık %60’ını oluşturduğu görülmektedir. Bu oran, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin önemli bir kısmının şeriatı; yol gösterici, düzenleyici, kural koyucu ve ilahî kaynaklı yönleriyle kavramsal-laştırdığını ortaya koymaktadır. Bu durum, öğrencilerin şeriatı dinin pratik, ahlaki ve hukuki boyutlarını bütüncül biçimde kuşatan, düzenleyici ve anlamlandırıcı bir sistem olarak algıladıklarına işaret etmektedir. Öğrenciler, şeriatı bir yönüyle ilâhî kaynağa dayanan, sınırları belirli ve gerektiğinde cezai yaptırımlar içeren bir normlar sistemi olarak değerlendirirken; diğer yandan zaman, mekân ve toplumsal şartlarla ilişki kurabilen, içtihat yoluyla şekillenen ve değişen ihtiyaçlara cevap verebilen dinamik bir yapıya sahip olduğunun da farkındadır. Ayrıca şeriatın dayanıklılığına yapılan vurgu, öğrencilerin algısında şeriatın meşruiyetinin tarihsel ya da güncel uygulamalara bağlı olmadığına işaret etmektedir. Bu bakış açısına göre şeriat, herhangi bir yerde fiilen uygulanmasa dahi varlığını sürdüren; meşruiyetini uygulanmasından değil, ilâhî kaynağa dayalı olmasından alan bir düzen olarak konumlandırılmaktadır. Bunun yanında şeriatın kötüye kullanılabilme ihtimaline yönelik eleştirel metaforlar da, öğrencilerin şeriat ile uygulanması arasındaki ayrımı bilinçli biçimde yaptıklarını; sorunlu örnekleri şeriatın özüne değil, insan eliyle gerçekleştirilen yorum ve pratiklere atfettiklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca öğrencilerin şeriatı çeşitli metaforlar üzerinden çok boyutlu biçimde ele almaları, literatürde şeriat kavramının farklı bağlam ve anlamlarda kullanılmış olmasıyla paralellik göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Arğın, Emrah. *Algı Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı*. Ankara: İksad Yayıncılık, 2021.
- Arkonaç, Sibel Ayşen. *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi*. İstanbul: Alfa Basım Yayımları, 1998.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Çelebi, Mustafa. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım., 2022.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Güler, İlhami. “Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler”. *İslâmiyât* 1/4 (1998), 53-76.
- Kahraman, Abdullah. “Ebu Hanife’de Din ve Şeriat Ayrımı Var Mı?”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (Nisan 2012), 467-474.
- Kalra, Mani Bhasin ve Baveja, Bharati. “Teacher Thinking About Knowledge, Learning and Learners: A Metaphor Analysis”. *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 55 (Ekim 2012), 317-326.
- Lakoff, George vd. *Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Miller, Arthur I. “Metaphors in Creative Scientific Thought”. *Creativity Research Journal* 9/2-3 (Mart 1996), 113-130.
- Moser, Karin S.. “Metaphor Analysis In Psychology-Method, Theory, And Fields Of Application” *Forum: Qualitative Social Research* 1/2 (Haziran 2000), 1-10.
- Önal, Recep. “İmam Mâtürîdî Teolojisinden Semantik Analizler: ‘Din, Şeriat, Hak Din Ve İslâm’ Kavramları Örneği”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2015), 67-78.
- Ritchie, L. David. *Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Akademii, 2009.
- Türçan, Talip. “Şeriat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Ocak 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriat>

- Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 25 Aralık 2025. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yaman, Ahmet ve Çalış, Halit. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Zertürk, Hidayet. “Fıkıh ve Şeriat Kavramları Bağlamında İslam Fıkhnın Beşeriliği Konusu”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 14 (Aralık 2019), 481-526.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın etik açıdan uygun bulunduğu ilişkin onay Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulu’ndan alınmıştır (Belge tarihi:22.05.2026 - Belge numarası: 2026-615). Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zeka Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Nazîr İbrâhim Efendi ve Furûk Risalesi

Halit Bektaş

Orcid ID: 0000-0003-0707-8495

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

e-Posta: yavuzselimhalit@gmail.com

Giriş

Arapça, tarih boyunca zengin kelime hazinesi ve kelimelerin mana derinliğiyle dikkat çeken köklü dillerden biridir. Bu durum, birbirine yakın anlamlar taşıyan veya ilk bakışta eş anlamlı gibi görünen lafızların daha ayrıntılı biçimde incelenmesini gerektirmiştir. İslâmî ilimler içerisinde, lafız ile mana arasındaki bu hassas ilişkiyi ortaya koymayı amaçlayan önemli disiplinlerden biri furûk ilmidir.

Furûk kelimesi sözlükte “ayırarak, fark koymak” anlamına gelen fark kelimesinin çoğuludur. Furûk kelimesi bir terim olarak temelde iki farklı alanda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki, fıkıh ilminde benzer görünen meseleler ve kaideler arasındaki farkları ele alan bir ilimdir ve furûk-ı fikihiyye olarak isimlendirilmektedir.¹ Diğeri ise Arapça kelimelerin anlam ve kullanım farklılıklarını inceleyen furûku'l-luğaviyye türüdür.² Bu çalışmamızda bahsedeceğimiz Furûk ilmi de furûku'l-luğaviyyedir. Furûku'l-luğaviyye çalışmaları, Kur'an'ın anlaşılması, belâgatın inceliklerinin kavranması ve ilmî kavramların doğru kullanılabilmesi açısından da ayrıca önemlidir.

Klasik dönem Arap dilcilerinin başlattığı furûk geleneği, sonraki dönemlerde İslâm dünyasının farklı bölgelerinde devam etmiş ve Osmanlı döneminde de varlığını sürdürmüştür.³ Osmanlı döneminde furûk türünde eser kaleme alan âlimlerden biri de 18. yüzyılda yaşamış olan Nazîr İbrâhim Efendi'dir (ö.

1 Şükrü Özen, “Furûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 223-227.

2 Hulusi Kılıç, “Furûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 222-223.

3 Ömer Kara, “el-Furûku'l-Luğaviyye'nin Bir Kur'an İlmi Olma İmkânı Üzerine”, *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 248

1188/1774). Edirne’de doğan Nazîr İbrâhim Efendi, medrese eğitiminin ardından müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Nazîr İbrâhim Efendi aynı zamanda tasavvufî çevrelerle de yakın ilişkiler kurmuş, kendisinden şeyh olarak bahsedilen büyük bir şahsiyet haline gelmiştir. Şiir, tarih, hadis ve tasavvuf gibi farklı alanlarda eserler kaleme alan müellifin yaklaşık otuz civarında eserinin bulunduğu bilinmektedir.⁴

Nazîr İbrâhim Efendi’ye nispet edilen eserlerden biri de kelimeler ve kavramlar arasındaki farkları ele alan bir furûk risalesidir. Günümüze yazma nüshalar hâlinde ulaşan bu eser, nahiv, belâgat, kelâm ve mantık gibi farklı disiplinlere ait kavramlar arasındaki anlam farklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Alfabetik bir düzen içerisinde 230 civarında kavramın ele alındığı risale, Osmanlı döneminde furûk literatürünün devam ettiğini göstermesi bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu çalışmada, öncelikle Nazîr İbrâhim Efendi’nin hayatı ve ilmî şahsiyeti kısaca ele alınacak, ardından ona nispet edilen furûk risalesi tanıtılarak eserin muhtevası, yöntemi ve kaynakları incelenecektir.

1. Nazîr İbrâhim Efendi’nin Hayatı ve Şahsiyeti

1.1. Kimliği, İsmi ve Mahlası

18. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Nazîr İbrâhim Efendi,⁵ hem bir devlet adamı olması itibarıyla hem de edebiyat ve tasavvuf alanındaki kimliğiyle öne çıkan bir şahsiyettir.⁶ Hakkında çok detaylı bilgiler bulunmasa da kaleme aldığı eserler ve intisap ettiği tasavvufî çevre, şahsiyetinin ana hatlarını belirlemeye imkân vermektedir. Hem biyografik kaynaklarda hem de kendi kaleme aldığı eserlerde yer alan bilgiler, Nazîr İbrâhim Efendi’nin farklı sahalarda temayüz etmiş çok yönlü bir kimliğe sahip bulunduğunu göstermektedir.

Nazîr İbrâhim Efendi, çeşitli kaynaklarda farklı ad ve unvanlarla geçmektedir. Sefîne-i Evliyâ’da şeyhliğine vurgu yapılarak “Şeyh İbrâhim-i Nazîra Efendi” olarak tanıtılmıştır.⁷ Bursalı’nın Osmanlı Müellifleri eserinde “Nazîra İbrâhim Efendi”,⁸ *Hediyyet’ül-ârifin*’de ise “Nazîra eş-şâir”⁹ olarak bahse-

4 Mehmet Akkuş, “Nazîrâ İbrâhim Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 454-455.

5 DİA’da ve bazı kaynaklarda ismi “Nazîrâ” olarak kaydedilmiş olsa da hem Necdet Şengün’ün doktora çalışmasındaki tercihi hem de incelememize konu olan risalede adının “Nazîr” şeklinde yazılmış olması sebebiyle bu çalışmada “Nazîr İbrâhim Efendi” ismi kullanılacaktır.

6 Mehmet Akkuş, “Nazîrâ İbrâhim Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 454-455.

7 Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/224.

8 Mehmed Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, ed. Yekta Saraç (Ankara: TÜBA, 2016), 1/464.

9 İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü’l-ârifin esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-musannifin* (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1951), 1/38.

dilmiştir. Bazı kaynaklarda “İbrâhim Çelebi” veya “Nazîr Çelebi” şeklinde de geçmektedir.¹⁰

Nazîr kelimesi müellifin mahlasıdır. Mahlas, şairin kendisini diğer şairlerden ayırt etmek amacıyla şiirde kullandığı ve özellikle divan şairlerinin hiç ihmal etmediği, şairin mizacını ve ruhî yapısını yansıtan, genellikle adından önce zikredilen isimdir.¹¹ Nazîrâ mahlası ile bilinen müellif şiirlerinde aslında Nazîr mahlasını kullanmaktadır. Fakat şiirlerinde Nazîrâ kelimesinin sonunda Farsça nida eki olan uzun “â” harfinin kullanılmasından dolayı “â” harfi mahlasın kendisinden zannedilmiştir.¹² Bu çalışmada tanıtacak olduğumuz furûk risalesinin tespit edebildiğimiz dört farklı nüshasında da müellifin mahlası “nazîr” olarak yazılmıştır.¹³

Müellifin Nazîr mahlasını kullanmasının sebebi, şiir anlayışıyla yakından ilişkili olabilir. Nazîre “Bir şairin manzum bir eserine başka bir şair tarafından aynı vezin ve kafiyyede yazılan şiir” diye tanımlanır.¹⁴ Şairin *Dîvân*’ındaki nazîrelerin çokluğu, nazîre yazan manasında “nazîr” mahlasını tercih etmiş olabileceğini düşündürmektedir.¹⁵

1.2. Doğumu, Ailesi ve Ait Olduğu İlmi Çevre

Nazîr İbrâhim Efendi, 17. yüzyılın sonunda, II. Ahmed’in Osmanlı tahtında bulunduğu dönemde, 1694 (h. 1105) yılında Edirne’de dünyaya gelmiştir.¹⁶

Nazîr İbrâhim Efendi, ilmiye sınıfına mensup, yetiştirdiği âlimlerle şöhet bulmuş bir aileye mensuptur. Annesi, eşi ve çocukları hakkında kaynaklarda net bilgilere rastlanmamaktadır. Babası Müderris Şeyh Hacı Mustafa Efendi (ö.1136/1724), dönemin tanınmış kadılarından Kâmî Mehmed Efendi’nin (ö. 1136/1724) kardeşi ve Edirne Gülşenî Dergâhı şeyhi Manisalı İbrâhim Gülşenî’nin¹⁷ (ö.1100/1689) oğludur.¹⁸ Kardeşi Lebîb Ahmed Efendi (ö.1136/1723-1724) de 18. yüzyıl şairlerinden ve müderrislerindendir.¹⁹ Bu çerçevede, Nazîr

10 Necdet Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 18.

11 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 2.

12 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 4.

13 Nazîr İbrâhim el-Gülşenî, *Risaletü'l-furûk* (Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 9922/1), 1a.

14 M. Fatih Köksal, “Nazîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 456-458.

15 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 3.

16 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 5.

17 Tarikatın kurucusu olan Pîr İbrâhim Gülşenî ile Nazîr İbrâhim’in dedesi Dede İbrâhim Gülşenî arasında doğrudan bir kan bağı yoktur. Dedesi sadece gördüğü bir rüya üzerine tarikata girmiş ve pîr ile aynı adı taşımıştır.

18 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 7.

19 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 8.

İbrâhim Efendi'nin ilmî ve edebî kimliğinin, güçlü bir aile mirası ve zengin bir ilmî çevre içerisinde teşekkül ettiği söylenebilir.

1.3. Tahsili ve İlmî Şahsiyeti

İlim ehli bir aileye mensup olduğu bilinen Nazîr İbrâhim Efendi'nin tahsil hayatına dair kaynaklarımızda maalesef yeterli ve tafsilatlı malumat bulunmamaktadır. Mevcut biyografik eserler ve tabakat kaynakları, onun hangi hocalardan ders aldığı, hangi medreselerde öğrenim gördüğü ve icazet silsilesinin mahiyeti gibi hususlarda açık bilgiler vermemektedir. Edirne medreselerinde bir süre müderris olarak görev yapmış olması ve bunun yanında muhtelif beldelerde kadılık ile kadı nâibliği vazifelerinde bulunması, onun ciddi ve sistemli bir eğitim sürecinden geçtiğini göstermektedir. Bununla birlikte, medrese tahsiliyle yetinmeyerek devrinin önde gelen âlimleriyle temas kurduğu ve onlardan dersler aldığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, *Rûhu'l-beyân* ve *Furûk-ı Hakkı* eserlerinin müellifi İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ile Edirne'de bir araya gelmiş ve kendisinden istifade etmiştir. Zamanla aralarındaki ilmî münasebetin dostluğa dönüştüğü de rivayet edilmektedir.²⁰

Nazîr İbrâhim Efendi'nin tasavvuf, şiir, tarih ve edebiyat gibi farklı ilimlerle meşgul olup bu alanlarda 30 civarında eser yazmış olması, onun ilmî şahsiyetini göstermektedir. Özellikle çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız furûk risalesinde farklı ilim dallarına ait kavramlara yer vermesi ve pek çok kaynaktan alıntılar yapması, Nazîr İbrâhim Efendi'nin islâmî ilimlere olan vukûfiyetini ve geniş literatür bilgisine dayanan ilmî birikimini açıkça ortaya koymaktadır.

1.4. Meslek Hayatı ve Resmî Görevleri

Meslek hayatında İlk olarak bir müddet müderrislik yapan Nazîr İbrâhim Efendi sonrasında Edirne mahkemesi kâtipliği görevinde bulunmuştur. Fakat bu görevleri ne kadar süre ile icra ettiğine dair bir bilgi yoktur. Müderrislik ve kâtiplik vazifelerinin ardından muhtelif yerlerde kadılık ve kadı nâibliği görevlerinde bulunmuştur. Kaynaklarda, Babaeski, Tekirdağ, Mısır ve Eski Zağra'da kadı olarak görev yaptığı, Kesriye²¹ kasabasında ise kadı nâibi sıfatıyla hizmet ettiği belirtilmektedir.²² Nazîr İbrâhim Efendi'nin Mısır kadılığına tayin edildiği yönündeki rivayet ise, Osmanlı kadı teşkilatının işleyişi ve onun görev yaptığı bölgelerin Rumeli Kazaskerliği'ne bağlı olması sebebiyle ihtiyatla karşılanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu rivayet, amcası Kâmî Mehmed Efendi ile birlikte

20 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Divânı (Metin-muhteva-tahli)*, 10.

21 Eski Zağra ve Kesriye bugün bulgaristan sınırları içerisinde kalmaktadır.

22 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Divânı (Metin-muhteva-tahli)*, 11.

1718’de Kahire’ye giderek Şeyh İbrâhim Gülşenî Tekkesi’nde bir süre hizmet etmesinin zamanla yanlış yorumlanmasından kaynaklanmış olmalıdır.²³ Bu görevlerin ardından kazaskerliğe yükseldiği ileri sürülmekle birlikte, Rumeli Kazaskerliğine bağlı herhangi bir vazife üstlenmiş olabileceği ihtimali dışında, bu hususu teyit eden kesin bir bilgi yoktur.²⁴

1.5. Edebî Kişiliği ve Şiir Anlayışı

“Nazîr” ve “Nazîrâ” mahlaslarıyla tanınması, müellifin şiirle olan bağıni ortaya koymakta ve şair kimliğiyle temayüz ettiğini göstermektedir. Şairin en hacimli ve sanatsal yönünü en iyi yansıtan eseri, içerisinde yüzlerce manzume barındıran *Dîvân*’ıdır. Nazîr İbrâhim *Dîvânı*’nda klasik tertibe uygun olarak tevhid ve münâcâtlar, Hz. Peygamber başta olmak üzere sahabîler ve tarikat büyükleri için yazılmış na’atler, devlet adamları ve din büyüklerine sunulan kasideler yer almakta, ayrıca farklı nazım şekilleriyle kaleme alınmış çeşitli manzumeler de bulunmaktadır.²⁵ Nazîr İbrâhim Efendi’nin *Dîvân*’ı üzerine yapılan en kapsamlı çalışma, Necdet Şengün tarafından hazırlanan *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-Muhtevâ-Tahlil)* başlıklı doktora tezidir. Bu çalışmada *Dîvân*’ın tenkitli metni ortaya konmuş, ayrıca eserin muhteva ve tahlil bakımından değerlendirmesi yapılmıştır. Böylece şairin edebî şahsiyetinin daha yakından incelenmesine imkân sağlanmıştır.

Nazîr İbrâhim Efendi, şiir anlayışı bakımından Nâbî’nin tesirinde kalmış bir şairdir. Nâbî ile edebiyatımızda belirginleşen ve “Nâbî ekolü” olarak anılan hikemî söyleyiş tarzı, zaman zaman Nazîr’in *Dîvân*’ında da görülmektedir.²⁶ Nazîr İbrâhim, *Dîvân*’ında süslü bir dil anlayışını benimsemiştir. Sade Türkçeyi sınırlı ölçüde kullanmış, çoğu sözlüğe başvurulmadan anlaşılabilir Arapça ve Farsça kelimeler kullanarak, açık ve anlaşılır olmayı amaçlayan bir üslup tercih etmiştir.²⁷

Şairin sanatkârane yönünü en belirgin biçimde yansıtan eserlerinden biri de Risale-i Ehâdis-i Erbaîn-i Sülâsiyye’dir. Bu eserde her hadisi üç kelimelik, her bölümü de üç mısralık bir yapı içinde kurgulayarak kırk hadis literatürüne özgün bir eser kazandırmıştır.²⁸

1.6. Tasavvufî Hayatı ve Gülşeniyye ile İrtibatı

23 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 12.

24 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 12.

25 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 1030.

26 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 243.

27 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 42.

28 Necdet Şengün, “Nazîr İbrâhim-i Gülşenî ve Farklı Bir Kırk Hadis Denemesi (Risale-i Ehâdis-i Erbaîn-i Sülâsiyye)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2007), 291.

Tarikatta Sezâî-yi Gülşenî'ye müntesip olan Nazîr İbrâhim Efendi tasavvufî eğitimlerini tamamlayıp manevî olgunluğa ulaşmış kabul edilen bir şahsiyettir.²⁹ Müntesibi olduğu Gülşeniyye, Halvetiyye tarikatının İbrâhim Gülşenî'ye (ö. 940/1534) nispet edilen bir koludur. 16. yüzyıldan itibaren özellikle Osmanlı coğrafyasında teşkilâtlanarak yaygınlık kazanan bu tarikat, adını İbrâhim Gülşenî'den almıştır. Seyrüsülûk anlayışı, zikir usulleri, tekke hayatına dair uygulamaları ve zengin edebî mirasıyla Gülşeniyye, Osmanlı tasavvuf geleneği içinde mühim bir konuma sahip olmuştur.³⁰ Nazîr İbrâhim Efendi, Hasan Sezâî'ye intisap etmiş olmakla birlikte kendisini Sezâî olarak nitelendirmemiştir. Buna karşılık, Gülşeniyye mensubu olduğunu ise açıkça ifade etmiştir.³¹

Tasavvufta hocası, kendisine müntesip olduğu Sezâî-yi Gülşenîdir (ö. 1151/1738).³² Nazîr İbrâhim Efendi, ilk tasavvufî terbiyesini babasının yanında almış, otuz yıl boyunca onun hizmetinde bulunmuş, daha sonra yine babasının yönlendirmesiyle Hasan Sezâî-yi Gülşenî'ye intisap ederek seyr-ü sülûkünü onun rehberliğinde tamamlamıştır.³³

Hocası Sezâî-yi Gülşenî, tasavvufî hayatını Edirne'de sürdürmüş ve Halvetiyye'nin Gülşenî koluna intisap ederek seyrüsülûkünü tamamlamış meşhur bir şeyhtir. Sezâî-yi Gülşenî mensubu bulunduğu Gülşeniyye tarikatının pîri İbrâhim Gülşenî'ye ve Gülşenîliğe bağlılığını eserlerinde açıkça vurgulamış, bu çizgi içinde Sezâiyye kolunun teşekkülünde etkili olmuştur. Sezâî-yi Gülşenî Edirne'de irşad faaliyetinde bulunmuş, dîvânı ve mektuplarıyla tasavvufî düşüncesini ortaya koymuştur.³⁴

Nazîr İbrâhim Efendi, mensubu bulunduğu Gülşeniyye tarikatını, tarikat büyüklerini ve bazı tarikat erkânını ele aldığı on varaklık Beyân-ı Tarikat-ı Gülşenî adlı bir risale kaleme almıştır. Müellif bu eserinde, silsileyi, Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar götürmekte, ayrıca tarikatın Edirne'ye intikali ve burada geçirdiği gelişim sürecini ortaya koymaktadır.³⁵

Eski Zağra'daki son görevinden sonra, Erkeri Kesri köyüne yerleşen ve burada inşa ettirdiği tekkede hayatının geri kalanını bir şeyh gibi irşad faaliyetleriyle geçiren Nazîr İbrâhim Efendi'nin halifeliliği ise tartışmalıdır. Şeyh olarak

29 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/224.

30 Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Gülşeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 256-259.

31 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahli)*, 17.

32 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/225.

33 Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/225.

34 Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, "Sezâî-yi Gülşenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 79-81.

35 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahli)*, 14.

vasıflayanlar varsa da hayatının hangi döneminde şeyhlik yaptığı kesin olarak tespit edilememektedir. Muhtemelen o, şeyhlik vasfından ziyade ilmî kimliğiyle temayüz etmiştir. Nitekim kaç müridi bulunduğu ve halife yetiştirip yetiştirmedikleri hususları da kaynaklarda açık bir şekilde yer almamaktadır.³⁶

1.7. Vefatı ve Kabri

Nazîr İbrâhim Efendi, son görevi olan Eski Zağra kadılığının ardından Eski Zağra civarında, günümüz Bulgaristan sınırları içinde kalan ve Kesri (Erkeri Kesri) adıyla bilinen köyde, bir tekke inşa ettirerek ömrünün kalan kısmını burada geçirmiştir. Seksen yıllık bir hayatın sonunda 1188/1774 yılında vefat etmiştir. Nazîr İbrâhim Efendi'nin vefat yeri ve kabrinin bulunduğu yer kesin olarak bilinmemektedir. Rivayetler genellikle üç farklı mekânı işaret etmektedir: Edirne, Kesri'ye bağlı Horpeste ve Eski Zağra yakınlarındaki Erkeri Kesri. Bazı kaynaklar Edirne'de vefat ettiğini belirtirken, diğerleri Eski Zağra veya Horpeste olabileceğini de ifade etmektedir. Nazîr İbrâhim Efendi muhtemelen hayatının son yıllarını Erkeri Kesri köyünde geçirerek burada vefat etmiş ve defnedilmiştir.³⁷

1.8. Eserleri

Bursalı Mehmed Tahir, Nazîr İbrâhim Efendi'nin kendi el yazısıyla kaleme alınmış on altı risaleden oluşan büyük bir mecmuayı gördüğünü söylemektedir. Bursalı ayrıca ona ait yirmi dokuz eserin adını zikretmektedir.³⁸ Bursalının verdiği listede bulunmayan, ancak *Sefîne-i Evliyâ*'da adı geçen *Tuhfetü's-Sâlikîn* de eklendiğinde, Nazîr İbrâhim'e nispet edilen eserlerin toplamı otuz olmaktadır.³⁹ Vassaf, *Tuhfetü's-Sâlikîn* isimli eserin, müellifin vefatından sonra “evrâk-ı perişanından” (dağınık kağıtlarından) derlendiğini not düşmüştür. Listesini vereceğimiz bu eserler telif, tercüme ve şerh türündedir. Şiir ve edebiyat alanında *Dîvân*'ı başta olmak üzere önemli metinler kaleme almıştır. Hadis sahasında özellikle kırk hadis risaleleriyle dikkat çekmiştir. Tasavvuf alanında tarikat geleneğini ve nefis terbiyesini ele alan eserler yazmıştır. Tarih, fıkıh ve ahlâka dair muhtasar ve öğretici çalışmalar da ortaya koymuştur. Necdet Şengün'e göre eserlerin pek çoğu özgün telifler olmaktan ziyade, daha önce kaleme alınmış kitaplardan derlenen bilgilerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur.⁴⁰ Eserlerinin bütünü onun çok yönlü bir âlim ve şair olduğunu göstermektedir.

36 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 17.

37 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*, 26-27.

38 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/464.

39 Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3/226.

40 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*.

Bursalı Mehmed Tahir'e göre *Tuhfetü'z-Zevrâ* isimli eser Nazîr İbrâhim Efendi'ye ait olup Bağdat kadılığı sırasında kaleme alınmıştır.⁴¹ Ancak Nazîr İbrâhim Efendi ve eserleri üzerine çalışmalar yapan Necdet Şengün, Nazîr İbrâhim Efendi'nin Bağdat kadılığı yapmadığını belirterek bu eserin gerçekte amcası Kâmî Mehmed Efendi'ye ait olan *Tuhfetü'l-vüzerâ* olduğunu, Nazîr İbrâhim Efendi'nin ise metni sadece istinsah ettiğini ileri sürmüştür.⁴²

Nazîra İbrâhim Efendi'ye nispet edilen eserler şunlardır: *Dîvân, Risale-i Ehâdîs-i Kudsiyye, Risale-i Erbaîn alâ Kelimeteyn, Risale-i Ehâdîs-i Erbaîn-i Sülâsiyye, Münî'î-Melâl ve Mûsîlî'l-Kemâl, Kavsiye bâ-Ehâdîs-i Şerîfe, Letâîf-i İmam-ı Azam, Muammeyât-ı Manzûme, Risale-i Nuût-ı Şerîfe, Tercüme-i Risale-i Etvâr-ı Seb'a, Tercüme-i Kasîde-i Münferice, İnsannâme, Şerh-i Kit'a-i "Aynânî aynânî...", Şerh-i Gazel-i Mevlânâ, Şerh-i Gazel-i Niyâzî-i Mısrî, Manzûme-i Ahlâkiyye, Beyân-ı Ruh bâ-Akvâl-i Sahîha, Behcetü'l-Ebrâr ve Lem'atü'l-Esrâr, Tuhfe-i Gülşenîyye, Tuhfetü'l-Letâîf, Câmiu'l-Mu'cizât, Tuhfetü'z-Zevrâ, Risale-tü'l-Furûk, Muhtasar Târîh-i Osmânî, Muhtasar Târîh-i Edirne, Tercüme-i Câmiu'l-Hikâyât, Mecmua-i Mekâtib, Şerh-i Gazel-i Usûlî, Beyân-ı Hurûf-ı Teheccî ve Tuhfetü's-Sâlikîn.*

2. Nazîr İbrâhim Efendi'nin Risaletü'l-Furûk'u

2.1. Furûk Kavramının Lügat ve Istılah Anlamı

Furûk kelimesi farklar manasına gelir. Sözlükte "ayırarak, iki şeyi birbirinden ayıran özellik" manasına gelen fark kelimesinin çoğuludur.⁴³ İstilahî açıdan ise temelde iki tür furûk ilminden söz edilebilir. Bunlardan biri, fikhî meseleler veya kaideler arasındaki farkları ele alan ilim dalının ve bu sahada kaleme alınan eserlerin ortak adıdır.⁴⁴ Bu tür furûk, Furûk-ı Fıkhiyye olarak ifade edilir. Bu çalışmada ele alınacak olan furûk türü ise, Arapça kelimelerin anlam ve kullanım farklılıklarını ifade eden terim ve bu farklara dair kaleme alınan eserlerin ortak adıdır.⁴⁵ Bu tür furûk ise furûku'l-luğaviyye olarak isimlendirilmektedir. Furûku'l-luğaviyye çalışmaları ilk bakışta yalnızca sözlükte eş anlamlı görünen kelimeler arasındaki anlam farklarını inceleyen bir alan olarak anlaşılabilir. Ancak furûku'l-luğaviyye türü eserlerin bir kısmında, ele alınan kelimelerin yalnızca sözlük anlamlarıyla sınırlı olmadığı görülmektedir. Bunun yanında farklı ilim

41 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/465.

42 Şengün, *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahvil)*, 58.

43 Özen, "Furûk".

44 Özen, "Furûk".

45 Kılıç, "Furûk".

dallarına ait terimler arasındaki anlam ve mahiyet farkları da bu eserlerde ele alınmaktadır.

Furûku'l-luğaviyye'ye, tanıtımını yaptığımız risaleden bir örnek verebiliriz. Söz konusu risalede müellif, ezel ve ebed kavramları arasındaki farka şu şekilde değinmektedir: Ezel, başlangıcı olmayan geçmiş zamanı ifade eder. Ebed ise sonu olmayan gelecek zamandır.

2.2. Furûk ve Terâdüf Kavramları Arasındaki İlişki

Terâdüf, Arap dilbiliminde iki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama geldiğini kabul eden yaklaşımdır. Buna karşılık furûk, kelimeler arasında ortak bir anlam bulunsa bile mutlaka ince anlam farkları ve nüanslar olduğunu savunur. Tarihsel olarak terâdüf tartışmaları daha erken dönemde ortaya çıkmış, zamanla bazı âlimler bu görüşü eleştirerek furûk anlayışını geliştirmiştir. Böylece iki alan arasında “ya tamamen aynı ya tamamen farklı” şeklinde bir tartışma doğmuştur. Ancak gerçekte bu iki yaklaşım birbirini bütünüyle dışlamak zorunda değildir. Terâdüf anlam benzerliğini, furûk ise anlamdaki incelikleri ortaya koymaya çalışır. Furûk ve terâdüf yaklaşımları, kelimelerin anlam dünyasını farklı açılardan inceleyen iki tamamlayıcı bakış olarak da değerlendirilebilir.⁴⁶ Biz burada terâdüf konusu hakkında bu kadarla yetinip, furûk ilminin ortaya çıkışı ve literatürüne kısaca değineceğiz

2.3. Furûk İlminin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Literatürü

Furûk ile ilgili ilk eserlerde, insanla diğer canlıların benzer görev yapan organlarına verilen isimler üzerinde durulmuştur. Ayrıca onların yaptıkları işler, davranışlar ve yaşam şekilleri için kullanılan kelimeler de incelenmiştir. Bu çalışmalar, aynı ya da benzer durumları anlatan kelimeler arasındaki küçük anlam farklarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu konuda eser veren ilk âlimlerden biri olan Asmaî (ö. 216/831), “oturmak” anlamıyla ilgili olarak her varlık için farklı kelimeler kullanıldığını belirtir. Ona göre insan için “cülûs” ve “kuûd”, tek tırnaklı hayvanlar için “rübûz”, deve için “bürûk”, kuşlar için ise “cüsûm” kelimesi kullanılır. Aynı şekilde “ayak” konusunda da insan için “ricl” ve “kadem”, at gibi hayvanlar için “hâfir”, deve için “huff”, koyun ve sığır için “zılf” kelimelerinin tercih edildiğini söyler.⁴⁷

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175 /791) lafızlar arasındaki farklılıkları fark etmiş ve bu gözlemlerini *Kitâbü'l-Ayn* adlı eserinde, âyetlerden deliller su-

46 Ömer Kara, “Arap Dilbilimindeki ‘Terâdüf’ Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı: el-Furûku'l-luğaviyye'ye Giriş (1)”, *EKEV Akademi Dergisi* 7/14 (Güz 2003), 198.

47 Kılıç, “Furûk”.

narak ifade etmiştir.⁴⁸ Sîbeveyh (ö. 180 /796), hocası Halîl'in izinden giderek *el-Kitâb*'ta lafızlar ile anlamları arasındaki bağlantıyı ele alan özel bir bölüm hazırlamıştır. Onun öğrencisi Kutrub (ö. 210 /825 civarı) ise *Kitâbü'l-Fark* adlı eserinde, insanın organları ile diğer canlıların benzer organları arasındaki isim farklılıklarını ele alan muhtasar bir çalışma yapmıştır.⁴⁹ Terâdüf anlayışını sorgulayarak itiraz getiren ilk kişinin Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846) olduğu kabul edilmektedir. O, müteradif gözüken iki lafızın her birinin, diğer lafızda bulunmayan farklı bir anlam taşıdığını ileri sürmüştür. Sa'leb (ö. 291 /904) de İbnü'l-A'râbî'den sonra furûk nazariyesine dikkat çeken isimlerden birisidir.

Erken dönemde furûk meselesine temas eden âlimlerden biri de İbn Kuteybe (ö. 276/889) olup, *Edebü'l-Kâtib* adlı eserinin bir kısmını lafızlar arasındaki anlam farklılıklarına ayırmıştır. Aynı dönemlerde Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) ise hem *Kitâbü'l-furûk* hem de *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Füâd ve'l-Lübb* adlı çalışmalarıyla konuya katkı sunmuştur. Daha sonraki süreçte Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), furûkun tespitinde izlenecek yöntemleri ortaya koyduğu *el-Furûkü'l-Lugaviyye* adlı öncü eseriyle bu literatürü sistemli bir çerçeveye kavuşturmuştur.⁵⁰

Bu dönem sonrası bu alanda eser yazan müellifler ve eserlerinden bazıları şunlardır: Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1037) *Fıkhü'l-Luga*, Râgıb el-İsfahânî (ö. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*, İbn Sîde (ö. 458/1066) *el-Muhassas*, Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât*, Ebû'l-Bekâ (ö. 1095/1684) *el-Külliyât*, İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137) *Furûku Hakkı*, İbnü'l-Baytâr (ö. 1298) *Mustalahât*, Necefî (ö. 1312) *et-Tuhfetü'n-Nizâmiyye*, Ömer b. Ali el-İspirî (ö. 1788) *er-Risale fi Ma'ne'l-Hamd ve's-Şükr ve'l-Fark Beynehumâ*⁵¹

Son dönemde (2000 sonrası) furûk ilmi ve literatürü üzerine Türkçe çalışmaların artması da bu ilim adına sevindirici bir gelişmedir. Özellikle ilahiyat fakültelerinde yapılan lisansüstü tezler, hakemli dergilerde yayımlanan makaleler ve klasik metinlerin tahkik ve tercümelerine yönelik çalışmalar, furûk geleneğinin anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır.

48 Abdullah Enes Soykan, *Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl El-Askerî ve El-Furûk Fi'l-Luga Adlı Eseri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 35.

49 Soykan, *Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl El-Askerî ve El-Furûk Fi'l-Luga Adlı Eseri*, 36.

50 Muhammet Kasım Erden, "Furûk Teriminin Kavramsal Analizi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 16/95 (2023), 283.

51 Erden, "Furûk Teriminin Kavramsal Analizi", 283.

2.4. Risalenin Adı ve Müellife Aidiyeti

Biyografik kaynaklarda, “Risaletü’l-Furûk” adıyla kaydedilen⁵² eserin günümüze ulaşan nüshalarında eserin müellif tarafından verilmiş özel bir adı bulunmamaktadır. Ancak yazar, eserin içeriğini tanımlarken onu bir furûk türünde bir eser olduğunu belirtmiştir.⁵³

Mevcut nüshalar içerisinde müellif nüshasına rastlanmamaktadır. Ancak incelenen tüm yazmaların giriş bölümünde, eserin müellifinin Nazîr İbrâhim olduğu açıkça kayıtlıdır. Bu kısımda yazarın kimliğine dair; yazarın adı, babasının adı, yazarın mahlası, nisbesi ve sıfatı gibi temel bilgiler net bir biçimde yer almaktadır.⁵⁴

2.5. Eserin Mevcut Nüshaları ve Bulunduğu Kütüphaneler

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, eserin Türkiye’deki çeşitli yazma eser kütüphanelerinde toplam dört nüshası bulunmaktadır.

Ankara Milli Kütüphane Nüshası: Bu nüsha, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu’nda 06 Mil Yz A 378 demirbaş ve 614018 bibliyografik kayıt numarasıyla kayıtlıdır.

Bursa İnebey Kütüphanesi Nüshası: Eser, Bursa İnebey Kütüphanesi bünyesindeki Orhan Gazi Cami Koleksiyonu’nda 1625 demirbaş (Bibliyografik kayıt no: 36309) numarasıyla yer almaktadır.

Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Nüshası: Risale, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler Koleksiyonu’nda BY00009331/2 demirbaş ve 88986 bibliyografik kayıt numarasıyla muhafaza edilmektedir.

Manisa Kütüphanesi Nüshası: Bu nüsha, Manisa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda 9922/1 demirbaş ve 450808 bibliyografik kayıt numaralı arşivde bulunmaktadır

Bu dört nüsha arasında, müellifin kendi el yazısıyla kaleme aldığı bir nüsha tespit edemediğimiz için, Bursa İnebey Kütüphanesi koleksiyonunda yer alan ve istinsah tarihi müellifin vefat yılıyla çakışan nüsha, çalışmamız boyunca eserin asıl nüshası olarak kabul edilmektedir.

2.6. Eserin Telif Sebebi ve Telif Tarihi

Müellif, eseri kaleme alırken, kitaplarda dağınık halde bulunan furûk bilgilerinin düzenli ve akıcı bir şekilde sunmayı amaçlamıştır. Konuları alfabetik sıraya göre tasnif ederek ilim talebelerinin bilgiye kolayca erişmesini sağlamış

52 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/465.

53 Nazîr İbrahim el-Gülşeni, *Risâletü’l-furûk* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan Gazi Cami, 1625), 1a.

54 Gülşeni, *Risâletü’l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 1a.

ve böylece kendisinden sonraki kuşaklar için kalıcı ve faydalı bir ilmî kaynak oluşturmayı hedeflemiştir.⁵⁵ Eserin mevcut nüshalarında ve müellifle ilgili bilgiler veren diğer eserlerde, eserin telif tarihi ile ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır.

2.7. Eserin Muhtevası ve Yapısı

Çoğunluğu lugavî farklardan oluşan eserde, ele alınan kelime çiftlerinin çoğunluğu sözlük anlamları çerçevesinde incelenmekle birlikte farklı ilmî disiplinlere ait terimlere de yer verilmektedir. Eserde luğavi farklar, sarf ve nahiv terimleri, belâgat ıstılahları, kelâm ve mantık kavramları ile yer yer kalıp ifadeler birlikte ele alınmıştır.

Metin klasik anlamda herhangi bir bölüm ve bâb tasnifine sahip olmayıp, sadece furûka dair müstakil incelemelerden oluşmaktadır. Nüshalar arasında küçük farklılıklar bulunmakla birlikte eserde yaklaşık 230 civarında kelime ve kavram çifti incelenmiştir. Genel olarak kelimeleri ikili bir yapıda ele alan eserde 7 yerde ise “Hamd-Şükür-Medh” örneğindeki gibi üçlü gruplar arasındaki farklara değinilmiştir.

Eserin yapısı bakımından dikkat çeken yönlerinden biri de ele alınan kelime ve kavramların tam anlamlarının verilmeden yalnızca aralarındaki farkların ortaya konulmasıdır. Sanki okuyucunun her bir kavramın anlamını zaten bildiği varsayılmakta ve esas olarak birbirine yakın görünen lafızların hangi yönlerden ayrıldığına dikkat çekilmektedir. Bu durum kavramlar arasındaki farkın tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Risaleye dair dikkat çeken bir durum da şudur. Müellif, zikredilen farkların kendi ulaştığı tespitler olduğunu ifade ederek, bu konuda başka farklar bulan kimselerin bunları yerlerine kaydetmelerini istemekte ve bunu yapanlar için Allah’tan mağfiret talep etmektedir. Bu ifade, sonraki süreçte eserin farklı nüshalarını istinsah eden müstensihlerin, kendi ulaştıkları yeni kavram ve farkları metne sonradan eklemiş olabileceğini düşündürmektedir. Dolayısıyla, mevcut nüshalar arasında yalnızca tek bir nüshada yer alan bazı kavramların sonradan ilave edilmiş olma ihtimali de gündeme gelmektedir.

2.8. Eserin Metodolojisi ve Telif Yöntemi

Musannif, eserin mukaddimesinde onu belirli bir tertip üzerine inşa ettiğini belirtmektedir. Eser genel olarak alfabetik bir düzeni takip etmekle birlikte, her harf başlığı altındaki kavramlar kendi içlerinde sistematik bir sıralamaya sahip değildir. Müellif, her harf başlığı altındaki kavramları belirli bir sıraya göre dizmiş olsa bile, elimizdeki nüshalarda bu sıralamanın değişiklik göstermesi

55 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 1a.

nedeniyle, söz konusu düzenin hangi ölçütlere dayandığını tespit etmek güç görünmektedir.

Eseri derleyerek⁵⁶ hazırladığını belirten müellif, bu derleme sürecinde hangi kriterleri esas aldığına dair herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Müellif bu derleme faaliyeti sırasında metinleri birebir aktarmamış, muhtasar bir hale getirerek eseri oluşturmuştur.⁵⁷ Müellif, derlediği kavramları ister okurken karşılaştığı örneklerden toplamış olsun, isterse özel bir plan çerçevesinde araştırıp derlemiş olsun, eserin yapısı onun bu çalışmaya özel bir önem verdiğini göstermektedir.

2.9. Eserde Kullanılan Kaynaklar

Nazîr İbrâhim Efendi, yazdığı risalede yaklaşık elli farklı yerde kaynak bilgisi vermektedir. Bu kaynakların bazılarını birkaç kez zikretmektedir. Bu kaynaklar sarf, nahiv, belâgat, kelam ve tasavvuf gibi farklı ilim alanlarını kapsamaktadır. Bu durum, eserin ne kadar zengin ve geniş bir kaynak listesine sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Aynı zamanda müellifin yalnızca tek bir alana bağlı kalmadığını, farklı ilim dallarından birçok kaynağa başvurduğunu da ortaya koymaktadır. Bu çeşitlilik, eserin hem daha kapsamlı hem de daha değerli olmasına katkı sağlamaktadır.

Nazîr İbrâhim Efendi, eserinde bazen hem yazarın hem de eserin ismini birlikte vererek okuyucuya net bir yönlendirme yapmıştır. Ancak çoğu yerde sadece kitap isimlerini veya yalnızca yazar isimlerini kullanmakla yetinmiştir. Bu durum, okuyucunun hangi kaynağın kastedildiğini tam olarak anlamasını zaman zaman zorlaştırmaktadır. Ayrıca kişi isimleri arasındaki benzerlik ile eser isimlerinin birbirine benzemesi de bu karışıklığı artırmaktadır. Bu yüzden eserde geçen kaynakları kesin ve doğru bir şekilde tespit etmek her zaman kolay olmamaktadır. Müellifin zikrettiği kaynaklardan bazıları şunlardır:

Sözlükler ve Terim Metinleri: Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684): *el-Küllîyyât*.⁵⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413): *et-Ta'rîfât*.⁵⁹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268'den sonra) *Muhtârü's-Sihâh*.⁶⁰ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980): *Tehzibü'l-Luga*.⁶¹ İbnü's-Sikkât (ö. 244/858): *el-Elfâz*.⁶²

56 Müellif, durumu ifade etmek için 'cem'etü' kelimesini kullanmaktadır."

57 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 1a.

58 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 2a.

59 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 13a.

60 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 19a.

61 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 12b.

62 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 9a.

Tefsirler ve Kur'ân İlimleri: Şeyhzâde (ö. 950/1543): *Hâşiye 'alâ En-vâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl*.⁶³ Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574): *İrşâdü'l-Ak-lî's-Selîm*.⁶⁴ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273): *el-Câmi' li-Ahkâ-mi'l-Kur'ân*.⁶⁵ Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122) *Meâlimü't-Tenzîl*.⁶⁶ Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen el-Kevâşî (ö. 680/1281): *et-Telhîş fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîz*.⁶⁷ Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413): *Hâşiye 'a-le'l-Keşşâf*.⁶⁸

Hadis ve Hadis Şerhleri: İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra): *Mebâri-ku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr*.⁶⁹ Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384): *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şahihi'l-Buhârî*.⁷⁰

Fıkıh ve Fıkıh Usulü: Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 593/1197): *el-Hi-dâye*.⁷¹ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457): *Fethu'l-Kadîr*.⁷² Bedrüddîn el-Ay-nî (ö. 855/1451) *Minhatü's-sülûk fî şerhi Tuhfeti'l-mülûk*.⁷³ Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) *Tagyîrü't-tenkîh*.⁷⁴

Tasavvuf ve kelam Kitapları: İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725): *Fe-rahü'r-Rûh-Muhammediyye Şerhi*.⁷⁵ Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî (ö. 973/1565): *Muhtaşarü'l-fütûhât*.⁷⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413): *Şer-hu'l-Mevâkıf*.⁷⁷

Belâgat, Sarf ve Nahiv İlimleri: Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486): *Hâ-şiye 'ale'l-Muṭavvel*.⁷⁸ Kemalpaşazâde (ö. 940/1534): *el-Felâh Şerhu'l-Merâh*.⁷⁹ Hasan Paşa Kara Alaeddinzâde (ö. 827/1424): *el-İftitâh*.⁸⁰ Nukrakâr Seyyid Ab-dullah (ö. 776/1374): *Şerhu's-Şâfiye*.⁸¹

63 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 17a.

64 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 9b.

65 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 20b.

66 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 14b.

67 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 21b.

68 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 8a.

69 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 5b.

70 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 13b.

71 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 9a.

72 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 21a.

73 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 8b.

74 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 11a.

75 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 3a.

76 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 10a.

77 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 18b.

78 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 9b.

79 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 20b.

80 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 5a.

81 Gülşeni, *Risâletü'l-furûk* (Orhan Gazi Cami, 1625), 7a.

2.10. Eserin Furûk Literatüründeki Yeri ve Önemi

Nazîr İbrâhim Efendi'nin *Risaletü'l-furûk*'u, furûk geleneği içinde önemli bir konuma sahiptir. Risalenin en özgün yönü, ele alınan kavramların tek bir ilim dalıyla sınırlı tutulmamasıdır. Müellif, nahiv, belâgat, mantık ve tasavvuf gibi farklı disiplinlere ait kavramları bir araya getirerek disiplinler arası bir yaklaşım sergilemiştir.

Nazîr Efendi, risalesini hazırlarken öğretici bir yöntem benimsemeye çalışmıştır. Kavramları alfabetik bir sırayla dizerek, farklı kaynaklarda dağınık hâlde bulunan teknik bilgileri bir araya getirmiş ve bu birikimi talebeler için kolayca erişilebilir hale getirmeye çalışmıştır. Uzun izahlar ve tartışmalar yerine, çoğu yerde yalnızca kavramların ayrışma noktalarına odaklanması, eseri pratik bir başvuru kitabı olarak tasarladığını göstermektedir.

Nazîr İbrâhim Efendi'nin bu çalışması, klasik furûk geleneğinin Osmanlı topraklarındaki özgün meyvelerinden biri olarak kabul edilebilir. Henüz yazma hâlinde bulunan bu eserin gün yüzüne çıkarılması, hem 18. yüzyıl Osmanlı düşünce ve kavram dünyasını ortaya koyabilmek hem de dilin teknik hafızasını canlandırmak açısından büyük bir önem taşımaktadır. Netice itibarıyla risaledeki kavram ve kaynak çeşitliliği hem müellifin şahsi yetkinliğinin hem de döneminin zengin entelektüel birikiminin somut bir yansımasıdır.

Sonuç

Nazîr İbrâhim Efendi'nin hayatı, ilmî birikimi ve eserleri, 18. Yüzyıl Osmanlı ilim ve edebiyat ortamının zenginliğini ve çok yönlülüğünü gözler önüne sermektedir. Medrese eğitimi, müderrisliği, kadılığı ve tasavvufî hayatı, onun hem devlet ve toplum hayatında hem de ilmî ve edebî sahalarda etkin bir şahsiyet olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Şiir, tarih, hadis ve tasavvuf gibi çeşitli disiplinlerde kaleme aldığı eserler, onun çok yönlü ilmî kimliğini ortaya koymaktadır. Özellikle *Risaletü'l-furûk*'ta müellifin ele aldığı kavramlar ve bunları işlerken başvurduğu eserler hem kendisinin hem de döneminin ilmî birikimini gösteren önemli delillerdir. Eserin düzeni, kısa ve net açıklamaları, kavramların ayrışma noktalarına odaklanması ve farklı kaynaklardan yararlanması, eserin ve müellifin değerini ortaya koymaktadır. Bu yönleriyle *Risaletü'l-furûk*, klasik furûk geleneğinin Osmanlı topraklarındaki özgün ürünlerinden biri olarak literatürde önemli bir yere sahiptir. Sonuç olarak, Nazîr İbrâhim Efendi'nin ilmî ve edebî mirası hem müellifin hem döneminin entelektüel birikimini gösteren değerli bir örnektir. Furûk risalesi ve diğer eserleri, Osmanlı ilim dünyasının zenginliğini anlamak, furûk çalışmalarına katkı sağlamak açısından günümüzde de büyük bir önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Akkuş, Mehmet. “Nazîrâ İbrâhim Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/454-455. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musan-nifin*. 2 Cilt. İstanbul: Maarif Vekâleti, 1951.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. ed. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: TÜBA, 2016.
- Erden, Muhammet Kasım. “Furûk Teriminin Kavramsal Analizi”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 16/95 (2023), 273-286.
- Gülşeni, Nazîr İbrahim. *Risâletü'l-Furûk*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan Gazi Cami, 1625, 1a-22b.
- Gülşeni, Nazîr İbrahim. *Risâletü'l-Furûk*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 9922/1, 1A-21A.
- Kara, Ömer. “Arap Dilbilimindeki ‘Teradüf’ Olgusunun ‘Furûk’ Paralelinde Tarihsel Süreci ve Arka Planı: el-Furûku'l-Luğaviyye'ye Giriş (1)”. *EKEV Akademi Dergisi* 7/14 (Güz 2003).
- Kara, Ömer. “el-Furûku'l-Luğaviyye'nin Bir Kur'an İlmi Olma İmkânı Üzerine”. *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*. ed. Bilal Gökçır vd. 241-274. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009
- Kılıç, Hulusi. “Furûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/222-223. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Köksal, M. Fatih. “Nazîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/456-458. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Özen, Şükrü. “Furûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/223-227. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Soykan, Abdullah Enes. *Terâdüf ve Furûk Nazariyesi Bağlamında Ebû Hilâl El-Askerî ve El-Furûk Fi'l-Luga Adlı Eseri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şengün, Necdet. *Nazîr İbrâhim ve Dîvânı (Metin-muhteva-tahlil)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Şengün, Necdet. “Nazîr İbrahim-i Gülşeni ve Farklı Bir Kırk Hadis Denemesi (Risale-i Ehadis-i Erba'in-i Sülasıyye)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Haziran 2007), 279-298.

- Kara, Musta. “Gülşeniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/256-259. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Konur, Hikmet. “Sezâî-yi Gülşenî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/79-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. ed. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. 6 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın etik açıdan uygun bulunduğuna ilişkin etik kurul izni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlık sürecinde yapay zekâ araçlarından sınırlı düzeyde yararlanılmıştır. Literatürdeki kaynakların taranması ve ön analizinde NotebookLM, metnin akademik dil açısından gözden geçirilmesi ve dilsel düzenlemelerinde ise ChatGPT kullanılmıştır. Araçlar tarafından sunulan tüm bilgiler orijinal kaynaklarla karşılaştırılarak doğrulanmış, içerik ve sonuçların bilimsel sorumluluğu tamamen yazar tarafından üstlenilmiştir.

Enâm Sûresi 137. Âyet Bağlamında Kıraat Eleştirilerine Eleştirel Yaklaşım: Kurtubî'nin *el-Câmi'li-ahkâmi'l- Kur'an* Tefsiri Özelinde Bir İnceleme

Kadir Duman

Orcid ID: 0009-0007-9454-930X

Yüksek Lisans Öğrencisi | Ordu Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: kadiruman9885@gmail.com

Giriş

İslâmî ilimler tarihinde, Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması ve sahih bir şekilde okunmasına yönelik çalışmalar, erken dönemlerden itibaren büyük bir titizlikle yürütülmüş ve zamanla farklı disiplinlerin teşekkül etmesine zemin hazırlamıştır. Bu disiplinler arasında kıraat ilmi hem vahyin lafzî muhafazası hem de doğru telaffuzunun sağlanması açısından son derece önemli bir konuma sahiptir. Kur'an'ın nüzul sürecinde farklı lehçelere hitap eden yapısı ve sahâbe döneminden itibaren nakledilen çeşitli okuyuş biçimleri, kıraat ilminin zenginleşmesine katkı sağlamıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde Arap dilinin kaidelerinin sistematik bir şekilde tedvîn edilmesiyle birlikte, bazı kıraat vecihlerinin nahiv kurallarına uygunluğu meselesi tartışma konusu hâline gelmiştir. Özellikle tevâtür yoluyla sabit olan bazı okuyuşların, sonradan oluşturulan dil kurallarına aykırı olduğu iddiasıyla eleştirilmesi, kıraat ilmi ile nahiv ilmi arasındaki ilişkinin mahiyetine dair önemli tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Bu bağlamda ortaya çıkan temel problem, dil kurallarının mı kıraatlere ölçü alınacağı, yoksa kıraatlerin mi dil kurallarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynadığı meselesidir. Zira Kur'an, Arap dili için en temel referans metinlerden biri olarak kabul edilirken, aynı zamanda bu dilin kurallarının belirlenmesinde de asli kaynaklardan biri olmuştur. Buna rağmen bazı nahiv âlimlerinin, sahih rivayetlere dayanan kıraat vecihlerini sırf dil kurallarına uymadığı gerekçesiyle tenkit etmeleri,¹ ilmî açıdan metodolojik bir sorgulamayı gerekli kılmaktadır.

1 Gânîm Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf: Dirâse luğaviyye târihiyye* (Bağdat: Menşûrâtü'l-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982), 649-650; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 185.

Bu durum, kıraatlerin yalnızca dilsel bir olgu olarak mı değerlendirilmesi gerektiği yoksa rivayet temelli bir bilgi alanı olarak mı ele alınması gerektiği sorusunu da gündeme getirmektedir.

İlim dallarının tarihsel gelişimi incelendiğinde, her disiplinin kendi terminolojisini oluşturduğu ve bu terminoloji aracılığıyla kendine özgü bir ifade alanı kazandığı görülür. Kıraat ilmi de bu anlamda özgün bir kavram dünyasına sahiptir. Arap dilinde genel kullanımı bulunan bazı kavramlar, kıraat ilminde daha teknik ve özel anlamlar kazanarak disiplinler arası farklılaşmayı ortaya koyar. Örneğin “idğam” kavramı, Arap dilinde seslerin birbirine katılması anlamına gelirken, kıraat ilminde belirli harflerin özel şartlar altında birleştirilerek okunmasını ifade eden teknik bir terim hâline gelmiştir.² Bu durum, kıraat ilminin yalnızca teorik bir dil çalışması olmadığını, aynı zamanda rivayet, uygulama ve gelenek boyutlarını da içeren çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

“Kıraat” kelimesi ise Arapçada “قرأ” (karae) kökünden türemiş olup sözlükte okumak, tilâvet etmek ve telaffuz etmek gibi anlamlara gelir.³ Bununla birlikte, bu kökün Kur’an’ın nüzulünden önceki kullanım alanının daha farklı olduğu; zamanın geçmesi, bir şeyin toplanıp bir araya getirilmesi veya hayvanın hamile kalması gibi anlamları da içerdiği bilinmektedir.⁴ Kur’an’ın nüzulüyle birlikte bu kelimenin anlam alanı belirgin bir şekilde değişmiş ve özellikle vahyin okunması bağlamında teknik bir terim hâline geldiği ifade edilebilir. Bu anlam genişlemesi, Kur’an’ın yalnızca dinî bir metin olmanın ötesinde, Arap dilinin semantik ve kavramsal yapısını da dönüştüren bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Kıraat ilmine dair yapılan tanımlar, bu disiplinin kapsamını ve metodolojik çerçevesini belirleme açısından büyük önem arz eder. Bu bağlamda, büyük kıraat âlimlerinden İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) “Kur’an kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu okuyuş farklılıklarını ravilerine nispet ederek ele alan bir ilimdir.”⁵ şeklindeki tanımı, kıraat ilminin mahiyetini en kapsamlı biçimde ortaya koyan tanımlardan biri olarak kabul edilmektedir. Bu tanım, kıraatlerin yalnızca fonetik farklılıklardan ibaret olmadığını; aksine sahih rivayet zincirlerine dayanan, belirli usul ve kaideler çerçevesinde aktarılan ilmî bir disiplin olduğunu açıkça göstermektedir. Dolayısıyla kıraatler, bireysel tercihlerin değil, köklü bir rivayet geleneğinin ürünüdür.

2 Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2024), 21.

3 Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 21.

4 Ebû'l-Fazl Cemalüddin b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, ts.), “Ka-ra-e”, 5/3566.

5 Ebul Hayr Şemseddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mükrîin ve Müridü't-talibîn* (Beyrut: y.y., 1400/1980), 3; Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 21.

Öte yandan, kıraat vecihlerine yöneltile eleştiriler yalnızca dilsel uygunluk meselesiyle sınırlı kalmamış; aynı zamanda bu okuyuşların anlam üzerindeki etkileri de tartışma konusu olmuştur. Bazı nahiv âlimleri, belirli kıraatlerin anlamı zorladığını veya dilsel açıdan problemli olduğunu ileri sürerken,⁶ kıraat âlimleri ise bu eleştirilere karşı kıraatlerin sahih rivayetlerle sabit olduğunu ve dil kurallarının bu rivayetler ışığında değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁷ Bu karşıt yaklaşımlar, İslâmî ilimler içerisinde metodoloji tartışmalarının önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

Bu çalışmada, söz konusu tartışmalar En‘âm sûresi 137. âyet özelinde ele alınacaktır. Bu âyet, kıraat farklılıklarının hem dilsel hem de anlam boyutunda tartışıldığı önemli örneklerden biri olarak öne çıkmaktadır. Özellikle bazı kıraat vecihlerinin nahiv kurallarına aykırı olduğu iddiası,⁸ bu âyet üzerinden somut bir şekilde incelenebilmektedir. Bu çerçevede, klasik tefsir literatürünün önemli temsilcilerinden biri olan İmam Kurtubî'nin (ö. 671/1273) yaklaşımı merkeze alınacaktır. Kurtubî'nin, *el-Câmi 'li-ahkâmi 'l-Kur'ân* adlı eserinde kıraat farklılıklarını ele alış biçimi hem rivayet geleneğine bağlılık hem de dilsel açıklamalara yer verme açısından dikkat çekicidir.

İmam Kurtubî'nin yöntemi, kıraat vecihlerini değerlendirirken sadece nahiv kurallarını esas alan yaklaşımlara karşı daha dengeli ve bütüncül bir perspektif sunmaktadır. O, sahih kıraatleri esas almakla birlikte, bu kıraatlerin dilsel temellerini de açıklamaya çalışarak iki disiplin arasında uzlaştırıcı bir rol üstlenmektedir. Bu yönüyle Kurtubî'nin yaklaşımı, kıraat eleştirilerine karşı geliştirilen ilmî savunuların anlaşılması açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, kıraat ilmi ile nahiv ilmi arasındaki ilişkinin mahiyetini, En‘âm sûresi 137. âyet bağlamında ortaya çıkan tartışmalar üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, kıraat eleştirilerine yönelik yaklaşımlar eleştirel bir perspektifle değerlendirilecek ve İmam Kurtubî'nin görüşleri ışığında daha kapsamlı bir anlayış ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece hem kıraat

6 Bazı eleştiriler için bk. Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ali el-Fârîsî, *el-Hüccce li 'l-kurrâ 'i's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşîr Cüveycâbî (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 3/410-411; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî en-Nehhâs, *İ'râbu 'l-Kur'ân*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/33; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i 'râbi 'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'e-Risâle, ts.), 1/272; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Gâlib el-Muhâribî İbn Atıyye, *el-Muharraru 'l-vecîz fi tefsiri 'l-Kitâbi 'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/349-350; Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gâvâmizi 'l-tenzil ve 'uyûni 'l-akâvil fi vücûhi 'l-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 2/70.

7 Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Mustafa Hatipoğlu - Alim Hatip, "İbn Âşûr Tefsiri'nde Kıraatlerin Sarf ve Nahivle Temellendirilmesi: Dilbilimsel Bir Yöntem Okuması", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 755-782.

8 Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i 'râbi 'l-Kur'ân*, 1/271; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

ilminin epistemolojik temellerine hem de klasik tefsir geleneğinin bu konudaki katkılarına dair daha derinlikli bir değerlendirme yapılması hedeflenmektedir.

1. Kıraat–Nahiv İlişkisi

İmam Kurtubî, tefsirinde kıraat farklarını Arap dilinin nahiv kurallarına göre sıklıkla değerlendirir. Tefsirinde anlamı doğrudan etkileyen kıraat vecihlerini hemen hemen her durumda ele alır ve bu farkları dil kurallarına, rivayetlere ve bağlama dayalı olarak inceler. Müfessir, özellikle nahiv ilminin verilerinden yararlanarak kıraatleri temellendirir ve tercihini gerekçelendirir. Nisâ Sûresi 4. ayetin ilk kısmında geçen “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ” ifadesi buna örnek teşkil eder. Ayette geçen “وَالْأَرْحَامَ” ifadesi, çoğu kıraat âlimine göre (Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım vb.) “وَالْأَرْحَامَ” şeklinde nasb (üstün hâli) ile okunur. Hamza kıraatine göre ise “وَالْأَرْحَامَ” şeklinde cer (esre hâli) ile okunur.⁹

Kurtubî, bu iki kıraati nahiv kuralları açısından değerlendirir ve çoğunluk kıraatini (nasp hâlini) tercih eder.¹⁰ Tercihini şu gerekçelere dayandırır:

“وَاتَّقُوا” fiilinin nesnesi (mef’ûl) olarak takdir edildiğinde veya “بِهِ” edatı mahalline atıf yapıldığında kelimenin mensup (nasp) hâlde okunması nahiv açısından daha uygundur.

Kelimenin, cer hâlinde okunması “بِهِ” üzerine doğrudan atıf yapılması şeklinde bir takdire dayanır, ancak bu takdir, nahiv kurallarına göre daha zayıf kalır.

Kurtubî, Hamza’nın cer kıraatini de zikreder; ancak dilbilgisi kuralları bakımından çoğunluk kıraatinin daha güçlü olduğunu belirtir. Bu değerlendirmede Basra ve Küfe dil ekolleri arasındaki görüş ayrılıklarına da değinir. Özellikle Hamza’nın Küfe ekolüne mensup bir okuyuşu temsil ettiğini, Basra ekolünün ise bu kıraati genellikle kabul etmediğini veya zayıf gördüğünü vurgular.¹¹

Kurtubî, kıraatleri yalnızca rivayet açısından aktarmakla yetinmez; nahiv ilminin kurallarını sistematik bir şekilde kullanarak onları tefsiri bağlamda değerlendirir ve tercihini açık gerekçelerle ortaya koyar.¹² Bu yaklaşım, onun tefsir metodolojisinde dil ilimlerinin önemli bir yer tuttuğunu gösterir. Bu durum, orijinal metnin akademik nesnelliğini korurken, uzun cümleleri kısaltmış, tekrarları azaltmış ve daha akıcı bir üslup kullanmıştır. Kaynak atıfları (İbn Mucâhid,

9 Ebu Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-‘Abbâs b. Mucâhid et-Temimi, *Kitâbu’s-Seb’a fi’l-Kirâât* (Kahire: Dâru’l-Me’arif, 1979), 226.

10 İbn Mucâhid, *Kitâbu’s-Seb’a fi’l-Kirâât*, 226

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim el-Atfeyyeş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Misriyye, 1964), 5/2-6.

12 Bu hususta geniş bilgi için bk. Mustafa Hatipoğlu, “Ahkâmı’l-Kur’ân Literatüründe İhticâc Olgusu: Kurtubî’nin El-Câmi’ li Ahkâmî’l-Kur’ân’ı Üzerinde Bir İnceleme”, *Bir Müfessir Olarak İmam Kurtubî’nin Tefsir Metodolojisi*, ed. Zekî Keskin (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 304-321.

İbnü'l-Cezerî, Semîn el-Halebî vb.) gerekmedikçe metinden çıkarılmış, ancak içerik tamamen korunmuştur.¹³

Kurtubî sadece nahiv kurallarını mutlak bir otorite olarak görmeyip, sahih nakli ve rivayeti esas alan bir ihticac yöntemi benimsemiştir.

Kıraat farklılıklarını açıklamak ve temellendirmek için genellikle nakil ve rivayete dayalı deliller kullanılır.¹⁴ Bu delillere “nakli hüccetler” denir. Bu kapsamda en çok öne çıkan unsurlar; âyetler, hadisler, sahâbelerden gelen kıraat rivayetleri ve Mushafın yazım şeklidir (resmü'l-Mushaf).¹⁵

1.1. Âyetin Âyetle İhticacı

Bir kıraat, başka bir âyetle yer alan benzer bir ifadeyle desteklenebilir. Bu yöntem birçok müfessir tarafından kullanılmıştır. Böylece, kıraat tercihini güçlendirmek için başka âyetlerden yararlanılmış olur. Buna örnek olarak şu âyet gösterilebilir: “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ” Yukarıda verilen âyet, Bakara Sûresi 184. âyettir. Ayette, oruç tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidyeye yeterli olduğu ifade edilmektedir.¹⁶

Ayette geçen “مِسْكِينٍ” ifadesi, tek fakiri ifade etmektedir. Kıraat imamlarının çoğunluğu (Nafi', Ebu Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî) kelimeyi tekil “مِسْكِينٍ” (bir fakir) şeklinde okurken İbn Kesir kelimeyi çoğul formunda “مَسَاكِينٍ” şeklinde okumuştur.¹⁷ Her iki okuyuş şeklinin mana, dolayısıyla ayetten çıkarılacak hüküm konusunda farklı sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Tekil okuyuş, her gün için bir fakirin doyurulması anlamını taşıırken; çoğul okuyuş, daha genel bir fakir kitlesini kapsayan bir anlam ortaya koyar.¹⁸

Müfessirler bu farklılığı değerlendirirken Kur'an'ın diğer âyetlerine başvurmuşlardır. Özellikle kefaretle ilgili âyetlerde birden fazla fakirin doyurulmasının emredilmesi, çoğul okuyuşu destekleyen önemli bir delil olarak görülmüştür. Bu bağlamda Bakara Suresi 215. Ayeti getirilen delillerden biridir. Ayette şöyle buyrulmaktadır:

قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ

13 Hatipoğlu, “Ahkâmü'l Kur'an Literatüründe İhticac Olgusu”, 312.

14 Bazı örnekler için bk. Kurtubî, *el-Câmi*, 1/431; 5/53-54; 2/198; 5/4; 8/354.

15 Hatipoğlu, “Ahkâmü'l Kur'an Literatüründe İhticac Olgusu”, 312.

16 *Kur'an Yolu Meali*, Hayreddin Karaman vd. (İstanbul: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2023), el-Bakara 2/184.

17 Şehabuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdülğani ed-Dımyâtî, *İthâfu fudelaî'l-beşer fî kirââtî'l-erbeati 'aşer* (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 199.

18 Kurtubî, *el-Câmi*, 3/144.

“De ki: “Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır.”¹⁹

Görüldüğü üzere, 184. Ayette “مَسْكِينٍ” şeklinde geçen ifade 215. Ayette “مَسَاكِينٍ” olarak çoğul formunda gelmiştir. Ancak tekil okuyuş da Arap dilinde dağıtıcı anlam ifade edebildiği için geçerliliğini korumuştur. Bu kıraat farklılığı bir çelişki değil, anlamı zenginleştiren bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Âyet delillendirme yöntemi sayesinde, her iki okuyuşun da Kur’an’ın bütünlüğü içinde anlamlı ve kabul edilebilir olduğu ortaya konmuştur.

Örneğin Kurtubî, bir âyetin yorumunda farklı kıraatlerden birini tercih ederken, aynı anlamı destekleyen başka âyetleri de delil olarak gösterir. Nafi’, Ebu Amr, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kisâî rivayetlerine dayanan bir okuyuşu ele alırken, bu okuyuşun başka âyetlerdeki kullanımlarla da uyumlu olduğunu belirtir.²⁰ Müfessirler, genellikle kıraatleri aktarırken önce rivayetleri nakleder, ardından âyetler arasındaki benzerlikleri dikkate alarak değerlendirme yaparlar. Bunun yanında, bazı durumlarda kendi yorumlarını da ekleyerek farklı kıraatler arasındaki anlam farklarına dikkat çekerler. Sonuç olarak, sahih ve yaygın kabul gören kıraatler öncelikli kabul edilirken, daha az yaygın olan kıraatler de tamamen göz ardı edilmez; belirli bir yöntem çerçevesinde değerlendirilir.²¹

1.2. Âyetin Hadisle İhticacı

Müfessirlerin kıraat farklılıklarını temellendirmede başvurduğu yollardan biri de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hadisleridir. Kurtubî, kıraat biçimlerini hadislerle delillendirirken nakli verileri kuvvetli hüccetler arasında değerlendirir.²²

Şehr b. Havşeb Peygamberimizin eşi Ümmü Seleme (ra.)’ye Hz. Peygamber’in “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” ayetini nasıl okuduğunu sorduğunda Ümmü Seleme, Hz. Peygamber’in bu ayeti “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” şeklinde okuduğunu ifade etmiştir.²³ Ümmü Seleme’nin bu rivayetine binaen İbn Abbas (ö. 68/687-88), Urve, İkrime, Yakub ve Kisâî bu ayetin okunuşunu “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ” şeklinde tercih etmişlerdir.²⁴

19 el-Bakara 2/215.

20 Kurtubî, *el-Câmi*, 5/53-54.

21 Hatipoğlu, “Ahkâmu’l-Kur’an Literatüründe İhticac Olgusu”, 305.

22 Hatipoğlu, “Ahkâmu’l-Kur’an Literatüründe İhticac Olgusu”, 306.

23 Ebu Davud, “Huruf”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/319.

24 Kurtubî, *el-Câmi*, 11/134; İbn Keşîr, Ebu’l-Fida İsmail, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame (Riyad: Daru Taybe, 3. Baskı, 1420/1999), 4/326; Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaledin, *ed-Dürri’l-mensur* (Beyrut: Daru’l Fikr, 1431), 4/438.

1.3. Resm-i Mushaf ile İhticac

Kur'ân-ı Kerim harflerin noktaları olmadan yazıldığında anlam bütünlüğü olduğu sürece farklı kıraatler de ortaya konmuştur. Buna örnek olarak Bakara Suresi 259. Ayeti gösterilebilir. Ayette; “وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا” “Kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerine etle kaplıyoruz,” buyrulmaktadır. Ayette geçen “نُنشِزُهَا” kelimesini Kûfeliler ve İbn Âmir Hz. Peygamber'den gelen rivayete göre “نُنشِزُهَا” şeklinde okumayı tercih ederken, diğer imamlar “نُنشِزُهَا” şeklinde okumayı tercih etmişlerdir.²⁵ İmam Âsım'dan Ebân'ın rivayetine göre ise “نُنشِزُهَا” şeklinde de okuduğu rivayet edilmiştir.²⁶

2. Tarih Boyunca Kıraatlere Yöneltilen Eleştiriler

Kur'an'ın farklı okunuş şekilleri (kıraatler), dil ve nahiv ilminin önemli bir konusu hâline gelmiştir. Özellikle Basra dil ekolü mensupları Sîbeveyh (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822-823), Müberred (ö. 285-286/898-899),²⁷ Zeccâc (ö. 311/923),²⁸ İbn Cinnî (ö. 392/1002) vd., bazı sahih kıraat vecihlerini nahiv kurallarına uymadığı gerekçesiyle eleştirmiş, hatta “lahn, hata, galat, zayıf, kabîh” gibi ağır ifadelerle reddetmişlerdir. Bu eleştiri geleneğini başlatan kişi olarak Sîbeveyh kabul edilir.²⁹

Buna karşılık, kıraat âlimleri özellikle İbn Mücâhid (ö. 645/723) ve Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 386/996) gibi isimler, bu eleştirileri reddetmiş,³⁰ söz konusu kıraatlerin Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla nakledildiğini, eski Arap şiirinde bolca örneğinin bulunduğunu ve değişken dil kurallarıyla zayıflatılamayacağını savunmuşlardır. Bu tartışmanın erken dönemde henüz “sahih kıraat” kavramının netleşmediği bir ortamda yaşandığını vurgular ve ülkemizde bu konunun akademik olarak yeterince çalışılmadığını belirterek kapsamlı araştırmalara ihtiyaç olduğunu belirtir.

25 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, 1/696.

26 Kurtubî, *el-Câmi*, 4/305.

27 Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. 'Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik 'Azîme (Beyrut: Âlemü'l-Kitâb, ts.), 4/105-106.

28 Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/398; 5/22.

29 Ebû Bîşr el-Hârîsî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/382-393.

30 Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kirââti's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccehâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 1/363.

Erken dönem Basra dil ekolü, bazı muteber kıraatleri nahiv açısından tenkit ederken;³¹ kıraat âlimleri ise bunları rivayet ve tevatürle savunmuştur.

Nahiv kurallarına uymadığı gerekçesiyle dil bilginleri tarafından Ebu Amr kıraatine yönelik eleştiriler yapılmıştır. Ebu Amr'ın mütevatir kıraatler arasında yer almasına rağmen eleştirilen okuyuşlarından biri, Tâhâ Suresi 63. ayette geçer. Ebu Amr, “إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكَ مِنْ أَرْضِكَ بِسِحْرِهِمَا” bu ayetin ilgili kısmını “إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ” şeklinde okumuştur. Bu okuyuşta “إِنَّ” edatı şeddeli okunmuş, onun ismi olan “هَٰذِينَ” kelimesi ise nasb (yükleme) alameti olarak “-yâ” ile okunmuştur.

Bu kıraat, Arapça dil kuralları açısından eleştirilmese de Mushaf yazımına (hattına) uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Nitekim dil âlimlerinden Ebû İshak ez-Zeccâc, Mushaf hattına uymadığı için Ebu Amr'ın bu okuyuşunu caiz görmemiştir.³² Buna karşılık Semîn el-Halebî ise, Mushaf hattına uymayan bazı okuyuşların da bulunduğunu belirterek, bu tür kıraatlerin tamamen reddedilemeyeceğini savunmuştur.

Nahiv ve lügat âlimleri, şaz kıraatleri dil kuralları açısından incelemiş ve tartışmışlardır. Eğer bir kıraat, Arapçanın genel gramer yapısına veya bilinen kelime kurallarına aykırıysa, bu âlimler o kıraati zayıf saymış, hatta bazı durumlarda tamamen reddetmişlerdir. Bu yaklaşım, sadece rivayeti değil, dil açısından doğruluğu da önemli görmektedir.

Örneğin, Cürçânî (ö. 471/1078-79) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) gibi hem müfessir hem de nahiv âlimi olan isimler, kıraatlerin kabülünde iki temel ölçü benimsemişlerdir.³³ Onlara göre bir kıraatin kabul edilmesi için hem sağlam bir senede dayanması hem de Arapça dil kurallarına uygun olması gerekir.³⁴

Bu iki ölçü nedeniyle, rivayet bakımından güçlü olsa bile dil kurallarına uymayan kıraatlerin kullanımı sınırlandırılmıştır. Böylece tefsirde, dil açısından en sağlam olan okuyuşlar tercih edilmiştir.

31 Emrullah Ülgen, “Kur’ân’da İ’râb Farklılıklarını Ortaya Çıkaran Faktörler ve Bunların Anlam Üzerindeki Etkileri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/11 (Ağustos 2015), 10-12; Ahmet Kütükoğlu, “Kastallânî’nin Mütevatir Kıraatlere Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (Haziran 2018), 183-189; Süleyman Yıldız, “Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 156-157.

32 Kütükoğlu, “Kastallânî’nin Mütevatir Kıraatlere Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı”, 179.

33 Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999), 1/45-48.

34 Abdusalam Çaharbağlı, “Kıraat İlmi ve Arap Dili: Tarihsel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım”, *Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2025), 403.

3. Enâm 137. Âyet Örneği

Kıraat âlimleri, sahih kıraatleri belirlemek için üç temel ölçü kabul etmişlerdir:

1. Kıraatin, en azından bir yönüyle Arapça dil kurallarına uygun olması,
2. Hz. Osman’a ait Mushaflardan birinin yazımına (hattına) uygun olması,
3. Sahih ve kesintisiz bir senetle Hz. Peygamber’e ulaşması.³⁵

Kıraatler, bu üç ölçüye göre isimlendirilir ve sınıflandırılır. Bu üç temel kural, Kurtubî’nin tefsirinde tek bir başlık altında değil, farklı yerlerde dağınık şekilde ele alınır. Bunun sebebi, onun eserinin bir kıraat kitabı değil, bir tefsir olmasıdır. Bu yüzden Kurtubî, bu kuralları kıraatleri açıklarken yeri geldikçe kullanır ve değerlendirir.

Kurtubî, kıraatlerin en önemli dayanağının senet olduğunu sık sık vurgular. Ona göre, bir kıraatin sahih sayılabilmesi için mutlaka Hz. Peygamber’e sağlam bir senetle ulaşması gerekir. Nitekim şöyle der:

“Sahih kıraat, Hz. Peygamber’den sabit olandır; sadece dil açısından doğru olması yeterli değildir.”

Kurtubî, bu sözleriyle, tek başına hiçbir ölçünün yeterli olmadığını, özellikle de senedin temel şart olduğunu ifade eder.

İkinci ölçü olan Mushaf hattına uygunluk da en az senet kadar önemlidir. Çünkü bu ölçü, sahabeye ait bazı okuma farklılıklarını ayıklamaya yarar. Bu farklı okumalar, aslında çoğu zaman sahabenin yaptığı açıklama ve yorumlardır. Ancak kendi Mushaflarında yer aldıkları için zamanla kıraat gibi değerlendirilmişlerdir. İşte bu tür okumaları, Hz. Peygamber’e dayanan sahih kıraatlerden ayıran en önemli fark, Mushaf yazımına uygun olup olmamalarıdır. Kurtubî de bu noktaya sıkça dikkat çeker ve sahih kıraatlerin Mushaf hattına uygun olması gerektiğini vurgular.

Üçüncü ölçü olan dil kurallarına uygunluk ise tüm âlimler tarafından zorunlu görülmemiştir. Çünkü bir kıraat senet ve Mushaf hattı açısından uygunsa, ayrıca dil açısından uygun olup olmadığına bakılmayabilir. Kurtubî’nin de bu konuda dili çok belirleyici bir ölçü olarak görmediği anlaşılmaktadır. O, dili daha çok kıraatleri açıklarken yardımcı bir unsur olarak kullanır. Hatta bazı ifadelerinden, dilin tek başına bir sahihlik ölçüsü olamayacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.³⁶

35 Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâati’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’ (b.y.: el-Matbaatü’t-Ticâriyyetü’l-Kübrâ, ts.), 1/9; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât li fünûni’l-kirâât* (Medine: Merkezü’d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 2013), 1/121; Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi’l-beşer*, 1/70.

36 İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Enam 137. Ayeti kıraat âlimlerinin çoğunluğu şu şekilde okumuştur:³⁷

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِيُرَدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا
عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Bu okuyuşa göre ayetin meali şöyledir:

“Yine bunun gibi, Allah’a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki; onları helâke sürüklesinler ve dinlerini karıştırıp onları yanılsınlar. Eğer Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı. Artık sen onları uydurdukları ile baş başa bırak.”³⁸

Kurtubî bu âyet-i kerimenin dört farklı kıraatinin söz konusu olduğunu ifade etmiş, bunlar arasında en sahih olanının cumhurun kıraati olduğunu belirtmiştir.³⁹ Bununla birlikte, müfessir diğer kıraatlara da değinmiştir. Söz gelimi ilgili ayeti Hasan-ı Basrî’nin şu şekilde okuduğunu dile getirmiştir:

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِيُرَدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا
عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Görüldüğü üzere, Hasan-ı Basrî, çoğunluğun okuyuşundan farklı olarak ayette geçen “زَيْنٌ” ifadesini ötreli ve meçhul siyga ile “زَيْنٌ” şeklinde okumaktadır. Bu kelimeyi meçhul okuduğu için de cümlelin yapısına uygun olarak sahih kıraatte meful konumunda olan “قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ” ifadesi naib-i fail olarak “dammeli/ötreli olarak okumuştur. Onun bu kıraati şaz kıraat olarak değerlendirilmiştir.

Kurtubî, aynı ayeti İbn Âmir’in şu şekilde okuduğunu belirtir:

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ لِيُرَدُّوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا
عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

İbn Âmir’in bu kıraatine göre ayetin meali şöyledir:

“Bunun gibi müşriklerden çoğuna ortakların çocuklarını (kızlarını) öldürmesi hoş gösterildi ki hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar!”

Kurtubî dördüncü kıraat şekli olarak bir kısım Şam ahalisinin kıraatini gösterir ki o da şöyledir:⁴⁰

Doktora Tezi, 2009), 188.

37 Kurtubî, *el-Câmi*’, 9/39.

38 el-En’am, 6/137.

39 Kurtubî, *el-Câmi*’, 9/39.

40 Kurtubî, *el-Câmi*’, 9/40.

وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاٰهُمْ لِيُزْذَوْهُمْ وَيَلْبِسُوْا عَلَيْهِمْ دِيْنََهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا فَعَلُوْهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْعُرُوْنَ

Görüldüğü üzere Şamlılar “رَيْنَ” ifadesini “رَيْنَ” şeklinde okumaktadırlar. Bu anlamda İbn Âmir’le benzeşirken ondan farklı olarak “قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ” ifadesini “قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ” şeklinde okumaktadırlar.

Kurtubî, Hasan Basrî'nin kıraatiyle okumanın caiz olduğunu belirtir. Bu durumda “öldürme” kelimesi, meçhul bir fiilin nâib-i faili (sözde öznesi) konumunda olur. “Onların ortakları” ise, “hoş göstermiştir” fiilinin delalet ettiği mahzûf bir fiille merfû kabul edilir. Yani cümlelerin takdiri, “Onların ortakları bu işi onlara süslü göstermiştir” şeklindedir. Buna göre, **ضَرَبَهُ عَمْرُو**, “Amr onu (Zeyd'i) dövdü” anlamındaki cümleyi **ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرُو** şeklinde söylemek caiz olur. Sibeveyh buna delil olarak şu mısralarla istidlal etmektedir.

[illegible]

“Düşmanlık sebebiyle küçük yaştaki çocuklar Yezid için ağlasın.”

Bu cümlelerin aslının **يُكَيِّهَ ضَارِعٌ** olduğunu, ancak fiil meçhul kullanıldığından meful durumundaki **يَزِيدُ** kelimesinin araya girdiğini ve merfu okunduğunu ifade etmektedir.

En-Nehhâs (ö. 338/949-950), der ki: Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (ö. 224/838-839)'in, İbn Âmir ve Şamlılardan naklettiği ve burada üçüncü sırada verilen kıraatin ne konuşma dilinde ne de şiirde kullanımı caiz değildir. Nahivciler, sadece zarfın araya girmesi suretiyle “muzaf” ile “muzafun ileyh”i birbirinden ayırmayı caiz görmüşlerdir. Çünkü, izafet terkibi arasına bir zarfın girmesi o terkibi birbirinden ayırmış olarak kabul edilmez. Zarf olmayan isimlerle ayırmak ise bir “lahn” addedilir.

Mekkî de der ki: Bu kiraatlerde muzaf ile muzafun ileyhin arasının ayrılması söz konusu olduğundan zaaf vardır. Zira izafet terkiibi arasını bir zarf ile ayırmak yalnızca şiirde mümkün olur. Ancak izafet terkiibinin arasını bir mef'ulun bih ile ayırmak, şiirde dahi uzak bir ihtimal olduğuna göre Kur'an'da bunu caiz kabul etmek daha da uzak bir ihtimaldir.

Mehdevî (ö. 440/1048-1049), ise; İbn Âmir'in bu kıraatinin, muzaf ile muzafun ileyhi birbirinden ayırmayı caiz görenlerin görüşüne göre olduğunu ifade etmektedir. Şairin şu dizelerini de buna delil göstermektedir:

“Ben ona kısa mızrağımı öyle bir sapladım ki Ebu Mezâde’nin genç develere mızrağını saplayışı gibi.”

Görüldüğü gibi o, bununla meful konumunda olan “genç develer” anlamındaki الْقُلُوصَ kelimesini Ebu Mezâde’den sonra zikretmesi gerekirken önce zikretmiş, böylece muzaf ile muzafun ileyhın arasını bir meful ile ayırmıştır. Bu da Arap dilinde bu ayırma eyleminin caiz olduğunu göstermektedir.⁴¹

Ebu Ganim Ahmed b. Hamdan en-Nahvi (ö. 245/859), İbn Âmir’in bu kıraatinin Arap dilinde caiz olmadığını belirtmektedir. Bunun yalnızca bir alimin yanılışı olduğunu, bir alimin yanılması durumunda kendisine tabi olmanın caiz olmadığını ve onun bu yanılısının icmaya sevk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aksi durumda hataya ısrar meydana gelmiş olur.

Abdulkerim b. Talha el-Kuşeyrî (ö 465/1072), der ki: Bazıları bu kullanımın “kabîh” (çirkin) olduğunu söylemişlerdir. Ancak, bunun çirkin olmasına imkân yoktur. Çünkü kıraat, eğer Peygamber (sav)’den tevatüren sabit olmuşsa, o çirkin değil, tam aksine fasih bir kullanımdır. Diğer taraftan bu kabilden kullanımlar, Arap dilinde de geçtiği gibi, Hz. Osman Mushafında; Onların ortakları” anlamındaki شُرَكَائِهِمْ kelimesi شُرَكَائِهِمْ şeklinde “ye” ile yazılmıştır ki, bu da İbn Âmir’in kıraatinin sıhhatine delildir. Bu kıraatte de “öldürme” ifadesi ortaklara izafe edilmiştir. Çünkü, bu işi onlara süslü gösteren ve yapmaya davet eden, onların Allah’a koştukları ortaklardır. O halde burada fiil, zaten gerektiği şekilde failine izafe edilmiştir. Ancak, muzaf ile muzafun ileyhın arası başka kelimelerle ayrılmış ve meful takdim edilerek olduğu gibi mansub bırakılmıştır. Zira, meful itibariyle müteahhidir. Muzafı da tehir edip onu olduğu hal üzere mecrur bırakmıştır. Zira öldürme kelimesinden sonra mütekaddim olarak gelmesi gerekirdi. Bu durumda bu ifadenin takdiri şöyledir:



“İşte böylece müşriklerin birçoğuna onların koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini süslü göstermiştir.”

Nehhâs der ki: Ebû Ubeyd’den başkasının naklettiğine gelince; -ki, bu da dördüncü kıraattir- caizdir. Buna göre ise, “onların ortakları” anlamındaki kelime “evlatları” kelimesinden bedel olur. Zira onların evlatları, nesep ve mirasta onların ortaklarıdır. Bu dördüncü kıraate göre ise buyruğun anlamı şöyle olur: “Böylece müşriklerden birçoğuna -miras ve nesepte- ortakları olan evlatlarının öldürülmesi süslü gösterilmiştir.”⁴² Bu mesele, kıraat farklılıklarının nahiv (gramer) ve anlam üzerindeki etkisini gösteren önemli örneklerden biridir. Özetle birkaç noktada değerlendirmek mümkündür:

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/121; Kurtubî, *el-Câmi*’, 9/41-42.

42 Kurtubî, *el-Câmi*’, 9/43.

Öncelikle, cumhur kıraati hem senet hem de dil bakımından en güçlü kabul edilmiştir. Bu kıraatte anlam açık ve doğrudandır: müşriklere çocuklarını öldürmeyi süslü gösterenler, onların Allah’a koştukları ortaklardır. Bu, tefsir açısından da bağlama en uygun yorum olarak öne çıkar.

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)’ye nispet edilen ikinci kıraat ise her ne kadar şaz kabul edilse de Kurtubî’nin de belirttiği gibi Arap dili açısından tamamen reddedilebilir değildir. Bu kıraatte nahivsel olarak takdir (mahzuf fiil) yoluna gidilerek anlam korunur. Yani lafızda kapalılık bulunsa da mana yine “ortakların süslemesi” fikrine bağlanır. Bu da kıraatlerin sadece lafzî değil, aynı zamanda yorum gerektiren yapılar olduğunu gösterir.

İbn Âmir kıraati etrafındaki tartışma ise daha çok nahiv kaideleri üzerinedir. Muzaf ile muzafun ileyh arasının ayrılması meselesi, dilciler arasında ihtilafıdır. Bir kısım nahivciler bunu “lahn” sayarken, diğerleri şiir ve bazı kullarımları delil getirerek caiz görmüştür. Burada dikkat çeken nokta, kıraat sahih kabul edildiğinde dil kuralının ona göre esnetilebilmesidir. Nitekim Kuşeyrî’nin yaklaşımı bu yöndedir: sahih kıraat varsa, o kullanım fasih kabul edilir.

Dördüncü kıraat ise anlamı daha farklı bir yöne taşır ve “evlatların, miras ve nesepte ortak sayılması” üzerinden bir yorum getirir. Bu da kıraat farklılıklarının sadece gramer değil, anlam dünyasını da çeşitlendirdiğini ifade eder. Sonuç olarak bu mesele, üç önemli gerçeği ortaya koyar:

1. Kıraat farklılıkları anlamı zenginleştirir, çelişki üretmek zorunda değildir.
2. Nahiv kuralları mutlak değil, sahih nakil karşısında esneyebilir.
3. Tefsirde doğru anlamı tespit ederken hem rivayet (kıraat) hem dirayet (dil ve bağlam) birlikte değerlendirilmelidir.

Sonuç

Bu çalışmada, kıraat ilmi ile nahiv ilmi arasındaki ilişki, En‘âm sûresi 137. ayet bağlamında ele alınmış ve özellikle kıraatlere yöneltilen eleştiriler İmam Kurtubî’nin yaklaşımı çerçevesinde incelenmiştir. Yapılan değerlendirmeler, kıraat farklılıklarının yalnızca dilsel bir mesele olarak ele alınamayacağını; aksine sahih rivayetlere, güçlü bir nakil geleneğine ve erken dönem uygulamalarına dayanan müstakil bir ilim alanı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde bazı nahiv âlimlerinin, sahih kıraat vecihlerini kendi oluşturdıkları dil kurallarına arz ederek eleştirdikleri görülmektedir. Ancak bu yaklaşım, dil kurallarının teşekkül sürecinde Kur’an’ın belirleyici rolünü

göz ardı etme riskini taşımaktadır. Nitekim kıraat âlimleri, dilin kıraatlere tâbi olması gerektiğini savunarak, tevâtürle sabit olan okuyuşların dilsel gerekçelerle reddedilemeyeceğini vurgulamışlardır. Bu noktada Kurtubî'nin yaklaşımı, söz konusu iki disiplin arasında dengeli bir metodoloji sunması bakımından önem arz etmektedir. O, kıraatleri değerlendirirken nahiv kurallarından yararlanmakla birlikte, bu kuralları mutlak bir otorite olarak kabul etmemiş; sahih nakli, senedi ve resm-i Mushaf'a uygunluğu esas almıştır.

En'âm sûresi 137. ayet örneği, kıraat farklılıklarının hem nahiv hem de anlam boyutunda doğurduğu tartışmaları somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayette yer alan farklı kıraat vecihleri, dil açısından çeşitli değerlendirmelere konu olmuş; bazı nahiv âlimleri bu okuyuşları eleştirirken, kıraat âlimleri ve müfessirler bunları rivayet, bağlam ve dil imkânları çerçevesinde savunmuşlardır. Bu durum, kıraat farklılıklarının bir problem alanı değil, aksine anlamı zenginleştiren ve metnin çok katmanlı yapısını ortaya koyan bir unsur olduğunu göstermektedir.

Ayrıca çalışma boyunca ele alınan örnekler, kıraat ilminde ihticâc yöntemlerinin çeşitliliğini de gözler önüne sermiştir. Ayetin ayetle, hadisle ve resm-i Mushaf ile delillendirilmesi, kıraatlerin temellendirilmesinde çok yönlü bir yaklaşımın benimsendiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, kıraatlerin değerlendirilmesinde tek bir ölçüte bağlı kalınmadığı; rivayet, dil ve yazı geleneğinin birlikte dikkate alındığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, kıraat eleştirilerine yönelik sağlıklı ve ilmî bir yaklaşım geliştirebilmek için, sadece nahiv kurallarına dayalı dar bir perspektif yeterli değildir. Bunun yerine, sahih rivayetleri merkeze alan, resm-i Mushaf'ı dikkate alan ve dil verilerini tamamlayıcı unsur olarak kullanan bütüncül bir metodoloji benimsenmelidir. Bu çerçevede Kurtubî'nin yaklaşımı, kıraat-nahiv ilişkisini anlamada önemli bir örnek teşkil etmekte ve kıraat farklılıklarının ilmî değerini koruyan dengeli bir bakış açısı sunmaktadır.

Netice itibarıyla, kıraat farklılıkları Kur'an metninde bir ihtilaf değil; anlamı derinleştiren, yorum imkânlarını genişleten ve ilahî kelamın çok boyutlu yapısını ortaya koyan bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir. Bu anlayış, hem klasik tefsir geleneğinin yaklaşımıyla uyumlu olmakta hem de modern dönemde kıraat eleştirilerine karşı daha sağlam ve tutarlı bir zemin oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ali el-Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-se-b'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşîr Cüveycâbî. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2024.
- Çaharbağlı, Abdusalam. “Kıraat İlmi ve Arap Dili: Tarihsel ve Dilbilimsel Bir Yaklaşım”. *Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Aralık 2025), 391-420.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğânî el-Bennâ. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'âs b. İshak. *Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2019.
- Hamed, Gânîm Kaddûrî. *Resmü'l-Mushaf: Dirâse luğaviyye târihiyye*. Bağdat: Menşûrâtü'l-Lecnetü'l-Vataniyye, 1982.
- Hatipoğlu, Mustafa. “Ahkâmu'l-Kur'ân Literatüründe İhticâc Olgusu: Kurtubî'nin El-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân'ı Özelinde Bir İnceleme”. *Bir Müfessir Olarak İmam Kurtubî'nin Tefsir Metodolojisi*. ed. Zeki Keskin. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Hatipoğlu, Mustafa - Hatip, Alim. “İbn Âşûr Tefsiri'nde Kıraatlerin Sarf ve Nahivle Temellendirilmesi: Dilbilimsel Bir Yöntem Okuması”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Aralık 2025), 755-782.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Gâlib el-Muhâribî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. b.y.: el-Matbaa-tü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaud vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2023.

- İbn Kesir, Ebu'l- Fida İsmail. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*. thk. Sami b. Muhammed es-Selame. Riyad: Daru Taybe, 3. Baskı, 1420/1999.
- İlhan, İhsan. *Kurtubî Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Kur'an Yolu Meali*. çev. Hayreddin Karaman vd. İstanbul: DİB Yayınları, 2. Baskı, 2023.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü'l-işârât li fînûnî'l-kırâât*. 10 Cilt. Medine: Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim el-Atfeyyeş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kütükoğlu, Ahmet. "Kastallânî'nin Mütavâtir Kıraatlere Yönelik Eleştirilere Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/39 (Haziran 2018), 171-210.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırââtî's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'e-Risâle, ts.
- Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. 'Umeyr. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik 'Azîme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kitâb, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Abdülmün'im Halil İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr el-Hârîsî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Süyûfî, Abdurrahman b. Ebi Bekr Celaeddin. *ed-Dürü'l-mensur*. Beyrut: Daru'l Fikr, 1431.
- Ülgen, Emrullah. "Kur'ân'da İ'râb Farklılıklarını Ortaya Çıkaran Faktörler ve Bunların Anlam Üzerindeki Etkileri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/11 (Ağustos 2015), 7-32.
- Yıldız, Süleyman. "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 134-164.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmizi't-ten-zîl ve 'uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın etik açıdan uygun bulunduğuna ilişkin onay Ordu Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Çalışmada etik izne ihtiyaç yoktur. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Seküler İddialara Karşı İslâm Kelâmının Teorik Savunusu

Burcu Bulut

Orcid ID: 0009-0000-9430-0650

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

e-Posta: burcu_bulut25@trabzon.edu.tr

Giriş

Modern çağda tartışılan önemli konularından biri de sekülerizm ve sekülerleşmenin dini hayat üzerindeki birtakım etkileri ve iddialarıdır. Günümüz dünyasında bu iddiaları açıklamaya ve değerlendirmeye yönelik çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Din; inanç alanında varlık, bilgi ve ahlaka ilişkin temel iddialar ortaya koyar. Bu bağlamda kelâm, seküler iddialara cevap verirken yalnızca siyasal değil, epistemolojik ve ahlakî düzlemde de cevap vermektedir.

Syed Muhammad Naquib al-Attas (ö. 8 Mart 2026) “sekülerleşme” yi sadece siyasal bir düzenleme değil, kapsamlı bir felsefî süreç olarak tarif eder: Doğadan manevî anlamın çekilmesi, siyasetin kutsaldan koparılması ve değerlerin insan zihninde/eyleminde kutsiyetini kaybetmesi olarak tanımlar.¹ Bu tanım, tartışmanın sadece “din-devlet ayrımı” değil, aynı zamanda “anlam ve değer düzeni” tartışması olduğunu gösterir. Bu bildirinin amacı; Kelâm ilminin, dini savunurken sekülerizmin ortaya koyduğu iddialara verdiği cevaplar ve bu akımların iddialarına savunma yaparken kullandığı yöntemler ele alınarak sistematik bir şekilde analiz etmektir.

Kelâm, İslâm dininin inanca dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen, akli ve mantıkî yöntemlerle temellendirip destekleyen ilim şeklinde tarif edilirken; İslâm inanç esaslarını eleştirilere karşı temellendirmeyi amaçlayan bu ilmin işlevi naklî verilere dayanmakla kalmaz; aynı zamanda akli istidlal yöntemlerini kullanarak inanç esaslarının rasyonel temellerini ortaya koymayı amaçlar.² Sekülerizm ise; Dünya görüşü ve dünyevileşme olarak insanın günlük yaşantısında dinin normlarından uzak kalma ve toplumun dinî değerlerden uzak tutulması

1 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993), 9.

2 Ş. Yusuf Yavuz, “Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Aralık 2025).

anlamında kullanılır. Latince kökenli olan bu kelime dilimize Fransızcadan geçmiştir. Sekülerleşmek de “bilimsel gelişme, rasyonelleşme ve modernleşmeyle birlikte dinin bireysel alışkanlıklardan sosyal kurumlarına varıncaya dek hayatın farklı boyutları üzerindeki etkisinin azalması” şeklinde tanımlanmaktadır.³ Bu düşünce tarzı, din ile gündelik yaşam arasındaki ilişkinin önemli ölçüde ayrıştığı bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.

1. Sekülerleşme Süreci Karşısında Modern Yaklaşımlar

Louay M. Safi, sekülerizmi modern Batı’da ortaya çıkmış ve zamanla farklı toplumlarda çeşitli biçimler kazanmış bir olgu olarak ele almaktadır. Safi’ye göre sekülerizmin temel amacı, devletin belirli bir dini inancı teşvik etmemesi ve devlet gücünün dini baskı aracı hâline getirmemesidir. Nitekim seküler devlet fikrinin Avrupa’daki uzun süreli din çatışmalarına bir tepki olarak ortaya çıktığını ve dindarlığı ortadan kaldırmayı zorunlu bir hedef olarak benimsemediğini ifade eder.⁴

Aynı metinde Safi, seküler devlet fikrinin Avrupa’daki uzun din çatışmalarına bir tepki olarak ortaya çıktığını ve amaç olarak “dindarlığı ortadan kaldırmayı” zorunlu biçimde hedeflemediğini de belirtir.⁵ Burada kelâm açısından önemli bir ayırım doğar: Dini zorla dayatmayı engelleyen bir devlet düzeni ile dinin kamusal hakikat iddiasını dışlayan ideolojik sekülerizm aynı şey değildir. Al-Attas: “Seküler diye anılan bir devlet, zorunlu olarak din eğitime karşı olmak veya doğayı manevî anlamdan arındırmak zorunda değildir; fakat ‘sekülerleşme’ denilen felsefî süreç böyle sonuçlar üretebilir.”⁶ Bu tespit, kelâmın savunusunun hem adalet ve özgürlük boyutunu hem de hakikat ve anlam boyutunun birlikte düşünmesi gerektiğini gösterir. Sekülerleşme literatüründe, modernleşme sürecinin din üzerindeki etkisini açıklamak amacıyla farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bu yaklaşımlar genel olarak; dinin kamusal alandaki görünürlüğünün azalması, bireysel inanç düzeyinde varlığını sürdürmesi ya da sekülerleşme ile din arasında karşılıklı bir etkileşimin bulunması şeklinde tasnif edilmektedir. Söz konusu sınıflandırmalar; modern toplumlarda dinin tamamen ortadan kalkmadığını, ancak işlev ve görünüm bakımından dönüşüme uğradığını göstermeyi amaçlamaktadır.⁷

3 Aşkın Ögüt Marangoz - Nurhan Uluç, “Sekülerizm’in Kavramsal, Kuramsal ve Tarihî Gelişimi”, *Karamaoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (01 Aralık 2021), 335-345.

4 Louay M. Safi, *Islam and the Secular State: Explicating the Universal in Formative Islamic Political Norms*, (Erişim 1 Mart 2026).

5 Safi, *Islam and Secular State*.

6 al-Attas, *Islam and Secularism*, 12.

7 Asım Yapıcı, “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 9/2 (01 Haziran 2009), 1-37.

Modernleşme ve sekülerleşme; dini, kurumsal/sosyal otorite olmaktan indirir. Bu durum dinin toplumsal işlevini zayıflatmakla birlikte din tamamen yok olmaz, bunun yerine; bireyin kendisiyle, vicdanıyla ve maneviyatıyla ilişkili yeni bir özel dinî alan ortaya çıkar. Bu alan ile kişi dinini bireysel olarak yaşar ama bunu dışarıya göstermekten imtina eder; bu durum kendi iç dünyasının, özel hayatının bir alışkanlığı olarak süregider. Dinin kamusal ve kurumsal alandaki otoritesinin kırılması sekülerleşme ile başlayıp siyaset, hukuk, devlet ve eğitim gibi kamusal alanlardaki belirleyiciliği de azalmıştır. Bu durum; modern devletin ve modern toplumsal yapıların kurulmasına din dışı, laik ve rasyonel normların öncelik kazanmasına sebep olmuştur. Sekülerizmin köklerinin Antik Dönem'e kadar uzandığı, ancak kavramsal olarak netleşmesinin Orta Çağ sonrası ve özellikle Reform hareketleriyle başlayıp, modernite, rasyonalizm ve bilimsel düşünce gibi gelişmelerle şekillendiği görülmüştür. Bu durum, sekülerleşmenin yalnızca toplumsal değil; zihinsel ve ideolojik bir dönüşüm olduğunu da ortaya çıkarmıştır. Seküler düşünce ile akıl, bilim ve rasyonalizm; modern bireyin ve toplumun üzerinde temellenen değerler haline gelmiştir. Bu durum gündelik hayatı anlamlandırılmasında geleneksel dini yorum ve otoriteler yerine modern bilimsel anlayışın belirleyici hâle geldiğini göstermektedir. Ancak din ile modern düşünce arasındaki bu ayrışma; zaman içinde değişen, uyum sağlayan bir ilişkiye evrilmiştir. Bu da modern düşüncenin dinsel geçmişle bağlarını tamamen koparmadan onu dönüştürerek sürdürdüğünü öne çıkarmıştır.⁸ Yine seküler kelimesinin karşılığı olarak laiklik kullanılması sık görülen bir durumdur ancak Laiklik genellikle din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ifade ederken, sekülerleşme daha çok dinin toplumsal ve kültürel alanlardaki belirleyiciliğinin azalması sürecini ifade eder.⁹

Nurhâlis Mâcid'e (ö. 29 Ağustos 2005) göre toplumların modernleşme, rasyonalizasyon süreçlerinden geçmesi, dini ve geleneksel yapıların yeniden değerlendirilmesi açısından olumlu bir gelişmedir. Sekülerleşme süreci, dinin toplumsal, siyasal ve düşünsel alanlardaki mutlak otoritesinin zayıflamasını getirir; ancak Mâcid bunu bir özgürleşme ve modern hayatın gerekliliklerine uyum sağlama olarak değerlendirir. Ona göre sekülerizm, Batı düşüncesinde ortaya çıkan ve dini kamusal hayattan dışlamayı amaçlayan ideolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilir ve bu haliyle kabul edilemez. Bunun yerine Mâcid, sekülerleşmeyi akılcı bir dönüşüm çerçevesinde kabul edilebilir, hatta gerekli bir adım olarak görmüş ve sekülerleşmeyi, hurafelere dayalı geleneksel yapıları aşmayı ve bireysel özgürlüğün güçlenmesi şeklinde ifade etmiştir. Bunun aksi olursa dine

8 Marangoz - Uluç, "Sekülerizm'in Kavramsal, Kuramsal ve Tarihsel Gelişimi", 335-345.

9 Volkan Ertit, "Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik" *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1(Nisan 2014), 112-114.

karşı bir tavır alırsa veya dini ortadan kaldırmayı hedeflerse bu İslâm'ın ruhuyla bağdaşmayan bir durumdur. İyi bir sekülerleşme, Müslüman toplulukların hem dinî kimliklerini korumasını hem de modern dünyanın ihtiyaçlarını karşılayarak ilerlemesini sağlar. Bu yaklaşım, İslâm ile modernite arasında bir kopuş değil, tam tersine bir uzlaşma, dinin yeniden yorumlanması ve uyum sağlama çabasıdır. Mâcid, dinin kamusal alandan çekilmesini değil, onun biçimlerinin değişerek çağdaş hayata entegre olmasını savunur; böylece din ile modernlik arasında bir çatışma değil, karşılıklı zenginleşme mümkün olur.¹⁰ Bu yaklaşım din ile modernlik arasında bir çatışma olmadığı fikrini oluşturmakta ve dinin kamusal alandan çekilmesinin değil de kamusal alandaki biçimlerinin değişmesini ortaya koymaktadır. Nurhâlis Mâcid'in Kur'an'a referansla geliştirdiği bu yaklaşımda vahyin tarihsel bağlamında aklı dışlamayan, aksine insanın sorumluluğunu merkeze alan bir bakış açısı görülmektedir. Aklın ve bilimin toplumsal hayatta daha etkin rol üstlenmesi; din adına ortaya atılan hurafe ve efsanelerin mutlaklaştırılmaktan arındırılması açısından önemli bir ihtiyaçtır.¹¹ Shabbir Akhtar (ö. 24 Temmuz 2023), İslâm'ın seküler iddialar karşısında “uzlaşma” yerine “yüzleşme” kapasitesine sahip olduğunu; Müslümanların, Kur'an'ın temel iddialarını modern seküler zihin karşısında değerlendirmesi gerektiğini vurgular.¹² Bu yaklaşımla modern dönemde kelâm, sadece “itirazlara tepki veren” bir dil değil; aynı zamanda kurucu bir açıklama dilidir. Öyle ki kelâm, “Allah, insan, ahlâk, kader, özgürlük” gibi konuları çağdaş sorularla birlikte yeniden konuşur.

2. Kelâm İlminin Tarihsel Amacı ve Yöntemi

Kelâm ilminin doğuşu ve tarihsel gelişimine bakıldığında, Peygamberimizin devrinde sistematik anlamda bir kelâm ilmi mevcut olmamıştır. Çünkü vahiy süreci devam etmekte ve Müslümanlar sorularına doğrudan Hz. Peygamber'e başvurarak cevap almışlardır. Bu nedenle Kur'an ve sünnet, iman esaslarıyla ilgili inançları karşılayan temel kaynak niteliğinde olmuştur¹³. Bu bağlamda Seküler iddia vahiy “özel alan” a iterken genellikle “vahiy doğrulanamaz” ifadesini kullanır. Kelâmda ise; doğrulama yalnızca deneysel testlerle sınırlı değildir, mantıksal tutarlılık, varlığı açıklama kapasitesi ve ahlaki yön vericilik gibi ölçütler de bu süreçte belirleyici olabilir. Attas; “Dinin hakikatine “teslimiyet” boyutunu vurgulayarak dinî bilginin sadece dış gözlemle tüketilemeyeceğini belirtir; iman, yal-

10 İsmail Hakkı Göksoy, “Nurhâlis Mâcid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 17 Aralık 2025).

11 Göksoy, “Nurhâlis Mâcid”.

12 Shabbir Akhtar, *The Quran and the Secular Mind: A Philosophy of Islam* (London: Routledge, 2008), 23.

13 Muzaffer Barlak, “İslam İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum Ve Gelişim Merhaleleri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 487-488.

nızca teorik bir önerme değil, insanın varoluşunu kuşatan bir yöneliştir”¹⁴ ifadesi kelâmî savunuda önemli bir dengedir: Akıl çalışır, delil getirir; fakat dinin amacı sadece “bilgi vermek” değil, insanın yönünü de belirlemektir. Ancak imanın mahiyetine dair bazı bireysel sorular ve vesvese ile ilgili rivayetler, ileride kelâmî tartışmaların çekirdeğini oluşturacak ilk zihinsel hareketlilikler olarak değerlendirilmiştir. İlk itikâdi ayrışmalar kader meselesi etrafında şekillenmiş; özellikle Abdullah b. Ömer’in döneminde kaderi inkâr eden grupların ortaya çıkması bu süreci hızlandırmıştır. Toplumda fiillerin yaratılışı, insanın iradesi ve Allah’ın kudreti gibi konular fikri tartışmaların merkezine yerleşmiş, Hz. Osman’ın şehadeti ardından gerçekleşen Cemel ve Sıffin savaşları ile daha da derinleşmiştir. Mürtekb-i kebre sorunu gibi sorular gündeme taşınmış ve İslâmî fırkaların oluşmasına zemin hazırlanmıştır.¹⁵

İslâm fetihleriyle birlikte Müslümanlar Arap yarımadası dışına yayılmış ve İran, Suriye, Irak ve Mısır gibi köklü medeniyetlerle yoğun temas kurmuştur. Bu süreç yalnızca ticari değil aynı zamanda kültürel ve düşünsel etkileşimleri de beraberinde getirmiştir. Bu coğrafyalarda mevcut olan felsefi, teolojik ve metafizik konuların Müslümanların düşünce dünyasında yeni soruların doğmasına sebep olmuştur. Kur’an’ın bize teşvik ettiği fikir hürriyeti ve çoğulculuk; düşünmeyi, sorgulamayı ve akıl etmeyi gerekli kılmış ve bu özgür ortamda Müslümanlar Kur’an ve hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve açıklaması üzerine yöntemler geliştirmişlerdir. Kelâm ilminin gayesi de tam bu noktada mütalaa edilir. İnsanın imanını taklitten kurtarıp tahkike yükseltmesi, inatçı kimseleri de susturması, akâid esaslarını batıl ehlin ileriye sürecekleri şüphelerden, sarsıntıya uğramaktan koruması, Allah’ın varlığını ve nübüvvetin hak oluşunu ispat çalışmalarını gerekli kılmıştır. Eski kelâm eserlerinin ağırlıklı konusu Allah’ın varlığını ispat idi. Modern akımlar karşısında bu yeterli gelmemiş ve günümüzde inkârcı akımlar arttığı için kelâmın yönteminin yenilenmesini gerekli kılmıştır.¹⁶

Erken dönem kelâm tartışmaları, İslâm toplumunda ilk asırlarda ortaya çıkan itikâdi meseleler etrafında gelişmiştir¹⁷. Bu bağlamda iman ile küfür arasındaki sınırın nasıl belirleneceği, büyük günah işleyen kimsenin dinî statüsünün ne olacağı ve hilafet meselesi gibi konular önemli tartışma başlıkları hâline gelmiştir. Bu meseleler çerçevesinde özellikle Mu‘tezile, Hâricîler ve Kaderiyye gibi fırkaların farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Bunun yanında kader ve cebr meselesi, Allah’ın sıfatlarının mahiyeti, Kur’an’ın yaratılmış olup

14 al-Attas, *Islam and Secularism*, 15.

15 Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınları, 1981), 20-40.

16 Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, 20-35.

17 Barlak, “İslam İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri”, 487-488.

olmadığı tartışması (Halku'l-Kur'an) ve Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği (rü'yetullah) gibi konular da kelâmcıların yoğun şekilde ele aldığı problemler arasında yer almıştır. Ayrıca nübüvvet tartışmaları ile vahiy ve akıl arasındaki ilişkinin mahiyeti de erken dönem kelâm düşüncesinin temel meseleleri arasında değerlendirilmiştir. İslâm'ın genişlediği asırlarda henüz modern dünyanın tartıştığı ve ortaya attığı fikirler tartışılmamıştır ancak kelâmın çeşitli mezheplere ve fırkalara verdiği cevapların dolaylı olarak günümüz modern tartışmalarına da cevap niteliğinde olduğu söylenebilir, daha ziyade açıklayıcı düzeyde olması yeni ilmi kelâm döneminde teşekkül etmiştir.¹⁸

2.1. Kelâm İlminde Bilginin Yeri ve Kaynakları

İnsan, eşyayı doğrudan zihninde bulamaz; eşya ve olgular, duyular aracılığıyla algılanır ya da aklî tasavvur yoluyla kavranır. Ancak akıl, hazır ve bağımsız bir malzeme değildir; duysal verilerden hareketle işleyen bir yetidir. Kelâmın inanç-akıl ilişkisini sistemleştirmesine bakacak olursak Kelâmda bilgiyi elde etme yolları: Duyular (havass-ı selime), akıl ve haber-i sâdıktır.¹⁹ İnsan her şeyi doğrudan duyular yoluyla bilemeyebilir. Duyuların ulaşamadığı alanlarda akıl devreye girerek tasavvur ve tasdik yoluyla bilgi üretir. Bilgi zarurî(bedihî) ve kesbî (nazarî)olarak ikiye ayrılır. Kesbî bilgi, kişinin çabasıyla öğrendiği bilgidir, zarurî bilgi, herhangi bir çıkarım sürecine ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden bilinen bilgileri kapsar. Bütünün parçadan büyük olduğunu bilmek zaruri bilgiye örnekler verilebilir. Bu noktada kelâmın temel iddiası, inancın, yalnızca duysal verilere dayandırılmayacağı; aklın ise bu süreci tamamlayıcı bir unsur olarak devreye girmesi gerektiğidir. Nitekim kişi, güneşi küçük bir tepsi gibi görür ancak akıl, astronomik verileri kullanarak güneşin dünyadan kat kat büyük olduğunu bilir. Eğer sadece duyulara güvenseydik, güneşin gerçek büyüklüğünü asla kavrayamazdık. Yine aynı şekilde su dolu bir bardağın içine bıraktığımız bir kalemi dışarıdan bakanlar kırık gibi görürler dolayısıyla duyu burada yanılır; kalemin aslında düz olduğunu bize akıl söyler. Salt deneyci yaklaşımlara karşı kelâmcılar, duyuların yanılabilir oluşunu gerekçe göstererek yalnızca duyulara dayalı bilginin eksik kaldığını savunurlar. Duyularla algılanamayan gaybî gerçekliklerin kavranması vahyin rehberliğine muhtaçtır. İslâm kelâmına göre duyu

18 Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, 20-40. Yeni İlm-i Kelâm, Hint alt kıtası ve Osmanlı gibi farklı coğrafyalarda gelişmiş olmakla birlikte, ortak olarak İslâm inanç esaslarını modern dünyanın entelektüel meydan okumaları karşısında yeniden temellendirme ve yorumlama çabası şeklinde ortaya çıkmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Rıdvan Özdiç, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelam Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 233-248; Adem Sünger, “Modern Meydan Okumalara Karşı Geleneksel Bir Müdafaa: Eşref Ali et-Tehânevî'nin Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı”, *Din Ve Yenilik*, ed. M. Zahir Ertekin vd. (Mardin: MAU Yayınevi, 2025), 358-369.

19 Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 49.

tek başına yeterli değil akıl olmazsa olmazdır. Bu kelâmın epistemolojik temelidir her hükmün doğruluğu akla göre test edilebilir aklın işleyişi de mantık kurallarıyla oluşabilir. Duyumcu ve deneyci yaklaşımlar ile materyalist ve pozitivist düşünürlerin ileri sürdüğü şüphecî iddialara karşı kelâm geleneği farklı bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Buna göre akıl ve duyuların ulaşamadığı mutlak hakikatleri haber-i sâdık bildirir. Bu haber akılla çelişmez; ancak bazı durumlarda aklın sınırlarını aşabilir.

Kelâm epistemolojisinde nazar, bilinmeyen bir bilgiye ulaşmak amacıyla zihnin deliller üzerinde düşünmesidir. Kişinin amaçladığı bilgiye ulaşması için nazar gerekli ise, bu durumda nazar vacip kabul edilir. Çünkü bir hükmün delilsiz bilinmesi mümkün değildir; insan ya taklitte kalır ya da araştırarak öğrenir. Bu yüzden bilgiye götüren yol zarurî olduğunda nazarın vacip olduğu söylenebilir. Nazarın vacipiliği üzerinde çeşitli tartışmalar vardır. Vacip olma nedeni zarurî bir tehlikeyi defetmek için ya da hakikati bilmek için düşünmekse nazar vacip olur. Nazarın vacipliği hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı alimlere göre akıl sahibi herkese vaciptir. Bazılarına göre ise sadece Allah'ı bilmeye ihtiyaç duyan kimselere vaciptir diğer bir görüşe göre ise ancak dinini anlayabilecek potansiyele sahip olanlara vaciptir.²⁰ Bu çerçevede, seküler iddialardan biri olan Pozitivizm, gerçek bilginin sadece duyu ve deneyle olan bilgisidir iddiasına yönelik, kelâm ise bilginin yalnız duyulardan elde edilmeyeceğini savunur. Akıl, zorunlu delille duyunun ötesine geçebilir. Akıl, kendi sınırları dahilinde rasyonel alanlarda hüküm verebilirken, metafizik ve iman gibi alanlar karşısında yetersiz kalabilmektedir. Kelâmî argümantasyonda duyular sınırlı kabul edilirken, aklın alanı daha geniş bir çerçevede ele alınır. Deney ve gözlemi tek geçerli bilgi kaynağı olarak kabul etmek, bilginin akıl, vahiy ve metafizik boyutlarını dışlamak anlamına gelmekte ve bu yaklaşım epistemolojik açıdan ciddi bir indirgemecilik içermektedir.²¹

2.2. Seküler İddiaların Kelâm Çerçevesinde Değerlendirilmesi

XIX. yüzyıl, Batı düşünce tarihinde sekülerleşmenin ivme kazandığı ve doruğa ulaştığı bir dönem olmuştur. Auguste Comte'un pozitivizmiyle başlayan, Charles Darwin'in evrim teorisiyle biyolojik alana yayılan, Karl Marx'ın diyalektik materyalizmiyle toplumsal ve tarihsel alana taşınan ve Sigmund Freud'un psikanaliziyle insan ruhuna indirgenen bu süreç, dinî inancı, metafiziği ve aşkın gerçeklikleri sistematik olarak dışlayan bir düşünce iklimine yol açmıştır.²²

20 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi* (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017), 140-154.

21 Rabiye Çetin, "Tanzimat'tan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I", *Dini Araştırmalar Dergisi* 16/42 (Ocak-Haziran 2013), 9-38.

22 M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1998), 22-26.

“Dünyada mutlak iyinin var olması, ancak ahlaka uygun bir gücün varlığı ile mümkündür. Bu varlığın Tanrı olduğunu söyleyen Kant, O’nu mutlak iyinin gerekli ön şartı olarak kabul etmiş, böylece akli delillerle ispat edilemeyeceğini savunduğu Allah’ın varlığını ahlaken zorunlu görmüştür. Hume’un, kurduğu sistem gereği her şeyi duyulara hasredip cevher ve sebep-sonuç ilkesi de dahil olmak üzere bütün ideleri reddetmesi, Kant ise, ahlakî alanda Tanrı’ya yer verse de metafiziği bilgi alanının dışına atması, modern düşüncenin giderek sekülerleşmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca nitel, ard arda, sınırlı ve dinî bir dünya anlayışı yerine nicel, atomik, uçsuz ve maddi bir tabiat anlayışı XIX. yüzyıldaki düşüncenin temel karakterini oluşturmuştur.”²³

Günümüz seküler iddialardan biri de nübüvvet kurumuna karşı yapılan itirazlardır bu itirazlara kelâm alimleri çeşitli cevaplar vermiştir. Nübüvveti akıl ve bilim dışı gördükleri, peygamber olmadan da insan aklının hüsuh-kubuh müesseselerini anlamlandırabilir olduğunu, peygamber göndermenin gereksiz olduğunu yine Deistlerin; Allah’ın dünyayı yarattıktan sonra kitap-peygamber göndermediğini iddia etmeleri üzerine verilen cevaplar hususunda denilebilir ki insan aklı tek başına hakikati ve saadeti anlamaya kâfi gelmez bu durumda ilahî bir yönlendirmeye ve yol göstericiye muhtaçtır.²⁴

Abduh, peygamberin gerekliliği hususunu insanın ‘beka’ isteği ve insanların birlik olarak ihtiyaç duydukları ahlaki değerler olduğu şeklinde tarif etmiştir. Tüm bu değerler bizi hakikate ulaştıracak ilahi bir egemen güce muhtaç kılar bu gücün varlığı ve mahiyeti de peygamberler aracılığıyla aydınlanır. Nitekim Peygamberin bulunduğu toplumu ıslah etmesi, Kur’an mucizesi, davranışları bunun en büyük delillerindendir. Reşid rıza bu konuya ilişkin vahyin dışarıdan gelen bir bilgi olup peygamberin bu bilginin vasıtası olduğunu dile getirir bunun aksi ise onun ilahi boyutunu inkâr etmek kabilindendir.²⁵

Modern dönemde seküler zihniyetin tartıştığı konulardan birkaçı, farklı dinlere saygı, eşitlik dini inanç ve düşünce özgürlüğü, dinin kamusal alandan çekilmesi gerektiği gibi birtakım anlayışlardır. Bu görüşlere cevap olarak İslâm dini toplumda kamu hakkının korunması, sosyal haklar, eşitlik ve adalet ilkelelerini gözetken ve koruyan yegâne dindir. Bu durum Kur’ân-ı Kerim’de: “Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl bahanelerle yemeyin. Ancak kendiliğinden anlaştığınız bir ticaret bunun dışındadır. Kendi kendinizi de öldürmeyin. Allah size karşı şüphesiz çok merhametlidir.”²⁶ ayetiyle açıkça ortaya koymuştur. İslâm’ın

23 Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 23.

24 Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 94-96.

25 Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 96-98.

26 Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli, çev. Abdülsemel Tunç-Hüseyin Börekoğlu (Ankara: Sefa yayıncılık, ts.), en-Nisâ 4/29.

Arap yarımadasında doğuşuyla birlikte artık eski adetler terkedilmiş, rızık endişesiyle çocuklarını öldüren bozulmuş toplum İslâm'ın nuruyla Allah'ın emrine uymuş ve bu yanlış ve haksız uygulamaları terk etmiştir.²⁷ Bu da bizi İslâm'ın insan haklarına ve cana ne denli ehemmiyet verdiğinin anlamaya iter. İslâm'da zorla dayatmanın ve baskı rejiminin olmadığını Kur'an-ı kerimdeki "De ki: Ey Kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam. Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz. Hem ben sizin taptıklarınıza tapıcı değilim. Hem de siz benim taptığıma tapıcılardan değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır."²⁸ ayetiyle anlaşılmaktadır. Günümüz seküler iddialardan biri olan laiklik ilkesinin Kur'an bağlamında değerlendirilmesine bakıldığında bireysel düzlemde bir laiklik anlayışını hâkim olduğu söylenebilir. Müslüman olmayanların haklarını koruma noktasında dahi Hz. peygamber zamanında başlatılan cizye vergisiyle onların can, mal ve yaşama güvenliğinin teminat altına alındığı görülmüştür.²⁹ Toplamların dil, renk, zenginlik üstünlüğü olmadığını her toplumun Allah karşısında eşit olduğunun, farklılığın bir üstünlük değil birbirleriyle tanışma ve kaynaşma sebebiyle olduğuna dikkat çekilerek ayrışmanın, kastlaşmanın, ırkçılığın yasaklanması bunun en açık örneğidir. "Ey insanlar! Sizi bir erkekle bir diğiden yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye millet millet, kabile kabile yaptık. Haberinizi olsun ki Allah katında şerefliniz, takvaca en ileride olanınızdır. Şüphesiz ki Allah her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır."³⁰ Toplumda eşitlik ve adalet ilkesinin bin yıl önceden dahi ilahi kitapla korunup teminat altına alınması devrin milletlerinde eşi benzeri görülmemiş bir uygulamayla İslâm toplumu modern dönemde ortaya konulan ve savunulma ihtiyacı hissedilen eşitlik ve adalet anlayışlarının çok daha önceden benimsediği görülmüştür. Kur'an da "Bununla beraber onların Allahtan başka taptıklarına sövmeyin ki cehaletle sınırı aşıp Allah'a sövmesinler..."³¹ ayetiyle başka dinlerin kutsallarına hakaret etmenin yasak olduğu, toplumda adaletin ve yaşama hürriyetinin gözetildiği noktasında bir anlayış kendini belli eder ve bununla halkın yönlendirildiği, eğitildiği anlaşılır. Sekülerizmin en temel kavramlarından olan Hümanizme gelince; Fred Edwords'a göre: "Doğalcı Hümanizm, Bilimsel Hümanizm, Etik Hümanizm ve Demokratik Hümanizm olarak da adlandırılır ve önde gelen savunucularından Corliss Lamont tarafından "doğaüstücülüğü reddeden ve öncelikle akıl ve bilime, demokrasiye ve insan şefkatine dayanan doğalcı bir felsefe" olarak tanımlanır."³²

27 el- En'âm 6/151.

28 el-Kâfirûn 109/6.

29 et-Tevbe 9/29

30 el-Hucurât 49/13.

31 el-En'am 6/108.

32 American Humanist Association, "Hümanizm nedir?" (Erişim:29 Mart 2026).

Fred Edwords'un Modern Hümanizm tanımı, seküler hümanizmin doğaüstü-tücülüğü reddedişini açıkça ortaya koymaktadır. İslâm kelâmı ise akıl ve bilimi reddetmek bir yana, onları ilahi vahyin en önemli iki delili olarak görür. Ancak kelâm âlimleri, “aklı “vahyin hizmetkârı” olarak konumlandırır; akıl tek başına mutlak hakikate ulaşamaz, vahiy ile tamamlanır ve bilgi değeri kazanır” anlayışı hakimdir. Nitekim Peygamber Efendimiz'in Veda Hutbesi'nde; “Ey insanlar! Biliniz ki rabbiniz birdir, atanız da birdir. Bütün insanlar Âdem'den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın da beyaza hiçbir üstünlüğü yoktur. Allah katında üstünlük ancak *takvâ* iledir”³³ hitabıyla insanlığın ortak kökenine ve eşitliğine işaret etmesi, hümanist “insan şefkati” idealini ilahi temelli bir zeminde anlaşılmasını mümkün kılar. Devamında da kadının aile içindeki yeri ve sosyal konumu, ona tanınacak haklar hakkında eşitlik ve adaletin sağlanmasının gerekliliğine değinerek; “Ey insanlar! Kadınların haklarına riayet etmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız. Onların namus ve iffetini Allah adına söz vererek helâl edindiniz. Dikkat edin! Sizin kadınlar üzerinde hakkınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin onlar üzerindeki hakkınız iffet ve namuslarını korumalarıdır. Kadınların sizin üzerinizdeki hakları geleneklere uygun biçimde yiyecek ve giyeceklerini sağlamanızdır. Kadınlar hususunda Allah'tan korkun ve onlara en iyi şekilde davranın”³⁴ Bu bağlamda şöyle denilebilir ki seküler hümanizm ile dinsel hümanizm arasındaki temel fark: Dinsel hümanizm “dini işlevsel olarak kabul ederken, İslâm kelâmı dinin kaynağını ilahi vahiy olarak görür ve bu kaynağı akılla uyumlu kılmayı amaçlar.

2.3. Seküler ve Materyalist İddialara Kelâmî Yanıtlar:

Aklı Deliller, Özgür İrade ve Ahlakın Bağlayıcılığı

Bazı İslâm alimlerine göre; insanın varlığı ve kainattaki düzen Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren en açık kanıtlar arasında yer almaktadır. İnsan, akıl süzgecini kullanarak evrendeki ahengi, düzeni kavrayabilir; bu gözlemleri onu imana ulaştırabilir. Akıl, Allah'ın varlığı ve birliği fikrine belirli ölçüde ulaşabilirse de ancak onun zatının, mahiyetinin ve evrenle olan ilişkisinin nasıl olduğunu yalnızca akıl yoluyla kavramak imkânsızdır. Bu derinlikte bilgiler ancak peygamberler aracılığıyla elde edilebilir. Hiçbir pozitif bilim Allah'ın varlığını kesin olarak ispat edemez. İman ise bilimsel bir ispat meselesi olmaktan ziyade ilahi bir hidayet meselesidir. İmanın asıl değeri kanıtlanmamış olan gayb'a iman edilmesindedir. İşte bu hakikatten dolayıdır Tanrının varlığının bir iman ve ahlak

33 Bünjamin Erul, “Veda Hutbesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 29 Mart 2026).

34 Erul, “Veda Hutbesi”.

konusu olduğunu Kant'ta da görmekteyiz.³⁵ Eğer iman ispatlanmış şeye inanmak olsaydı, o zaman imanın bir erdemi ve değeri kalmazdı. Seküler ahlâk teorilerinin bir kısmı, değerleri toplumsal uzlaşmaya veya faydaya dayandırmaktadır. Bu yaklaşım pratikte işlevsel olabilir; fakat kelâm açısından temel problem şudur: Eğer değerler yalnız fayda" ya göre belirlenirse, güçlü olanın faydası "doğru"ya dönüşebilir. Bu durumda adalet, merhamet ve insan onuru gibi kavramların bağlayıcılığı zayıflar.

Al-Attas'ın sekülerleşme tanımı, "deconsecration of values" ifadesiyle bu soruna işaret eder: Değerlerin kutsiyetinin çekilmesi, insanın davranış dünyasında ahlâkı daha kırılgan hâle getirir.³⁶ İslâmî anlayışta insan sadece tüketen bir varlık değildir; sorumlu bir özne olarak görülür. Djamil ve arkadaşları, Kur'an'da insanın yeryüzünde "halife" olarak tasvir edilmesini ve bu konunun sorumluluk doğurduğunu hatırlatır.³⁷ Ahlâkın bağlayıcılığı buradan güç alır: İnsan bir "emanet" taşır; bu yüzden iyi ve kötü keyfî değildir.

Seküler eleştiri, dinî değerlerin bağlayıcı olmasını bazen zorbalıkla eş tutar. Oysaki değerlerin hakikat iddiası başka, bu değerlerin devlet zoruyla dayatılması başka bir şeydir. Kelâm, her insanda özgür irade ilkesini merkeze alır; iman ve ibadet, zorlama ile gerçek anlamda meydana gelmez; niyet ve irade gereklidir. Allah her insana irade özgürlüğü vermiştir. Kişi dilerse inanır dilerse inkâr eder ve nihayetinde herkes seçiminin karşılığıyla yüzleşir. Bu durum inancın ilahi bir yönlendirme olduğu gerçeğiyle birlikte var olur. Akhtar'ın vurgusu burada tekrar önem kazanır: "İslâm'ın çağdaş seküler iddialarla yüzleşmesi, Kur'an'ın benzersizliğini ve bütünlüğünü koruyarak yapılmalıdır; Kur'an'ı başka geleneklerin içine eritmek veya sadece "etik semboller"e indirgemek, kelâmî açıdan sağlıklı değildir."³⁸ Bu ifade, modern kelâmın temel sorunlarından birine işaret eder: Seküler zihne uyum adına dinin iddialarını "sadece vicdan" a indirgemek, dini, aslî muhtevasından uzaklaştırabilir. Safî'ye göre seküler devlet Avrupa'da uzun din çatışmalarına tepki olarak doğmuş; devlet ve kilise arasında mesafe kurma ihtiyacı öne çıkmıştır.³⁹ Safî ayrıca seküler devletin tasarısının "dindarlığı zayıflatmak" zorunda olmadığını; çok dinli toplumlarda din dayatmasına karşı bir güvence olarak görüldüğünü belirtir.⁴⁰ Devletin tek bir dini temsil etmemesi, her zaman dine karşı olmak anlamına gelmeyebilir. Bununla birlikte, pratikte sekü-

35 Çetin, "Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I", 9-38.

36 al-Attas, *Islam and Secularism*, 16.

37 E. C. M. Djamil vd., "Thoroughly Exploring Secularism in an Islamic Perspective: History, Dynamics, and Interpretation of the Qur'an", *Bulletin of Islamic Research* 2/1 (Mayıs2024).

38 Akhtar, *The Quran and the Secular*, 24.

39 Safî, *Islam and Secular State*, 1.

40 Safî, *Islam and Secular State*, 1.

lerlik bazen “dine müdahale eden” bir ideolojiye dönüşebilir. Safi, devletin dini bastırması ya da dini sembolleri siyasî rekabet için araçsallaştırması gibi risklere işaret eder; seküler düzenin, dini topluluklara karşı baskı aracına dönüşmemesi gerektiğini vurgular.⁴¹ Klasik İslâm toplumlarında, eğitim ve sağlık gibi toplumsal hizmetlerin çoğu sivil kurumlar aracılığıyla yürütülmekteydi ve devlet her alanı tek merkezden kontrol eden bir yapı olarak işlev görmüyordu. Bu durum, “İslâm’ın tüm toplumsal uygulamaları devlet zoruyla dayattığı” yönündeki basitleştirici anlayışları güçten düşürür. Kelâm perspektifinde devlet, ahlâkî düzenin tek belirleyicisi değil; adaletin sağlanması ve hakların korunması amacıyla kullanılan bir araçtır.⁴² Kurzman’ın SSRC’de (sosyal bilimler araştırma konseyi) yayımlanan çalışmasında, an-Naim’in yaklaşımı; “Eğer devlet İslâmî bir ilkeyi uygulamak durumundaysa, bunu zorlayarak değil, İslâmî ilkeleri gönüllülük ve iradeye dayalı olarak hayata geçirmelidir.”⁴³ Zorla uygulama, dinin ahlâkî özünü ve bireysel iradeyi zayıflatabilir. Dinî hakikati, inancın doğruluğu, siyasal zorlamadan bağımsızdır. Devletin uygulama biçimi, dinin özünden ayrı ele alınmalıdır.

Materyalizm, pozitivizm, darvinizm gibi Allah’ın varlığını tartışma konusu yapan akımlara üç kategori halinde cevap verilebilir: Bunlar dış alemden ve tabiat olaylarından hareketle çıkarılan akla, mantığa ve hislere hitap eden metafizik delillerdir. Hudûs, imkân, hareket ve ibda ile illet-i gâiyye delilleri gibi metafiziki delillerdir. Bu deliller akıl yoluyla elde edilip soyut ve rasyonel kavramlara dayanırlar. Ekmel varlık delili ve sonsuzluk tasarrufundan çıkarılan delil. Ahlaki ve vicdani deliller: Bunlar insan tabiatından hareketle çıkarılan vicdana ve ahlaki duyulara hitap eden delillerdir. Kâbul-i amme ve nefsi nâtika’dan (vazife ve alaka duygusundan) çıkarılan delillerdir. Bunlar arasında Klasik dönemde en sık kullanılan deliller hudûs delili, imkân delili, gaye ve nizam delili, kabul-i amme delili, ilm-i evvel delilleridir.⁴⁴

Musa Kâzım, ispat-ı vâcib meselesini ele alırken hudûs ve imkân delillerini merkeze almış; özellikle hudûs delili çerçevesinde materyalistlerin yaklaşımlarını aklî muhakeme yoluyla eleştirmiştir. İmkân deliline dair değerlendirmelerinde ise Spencer’in varlıkların “bi-nefsihî” niteliğini reddeden yaklaşımına itiraz etmiş ve bu görüşün tutarsızlığını vurgulamıştır. İzmirli, materyalist düşüncenin ileri sürdüğü bu görüşlerin bilimsel verilerle ve deneysel bulgularla uyumadığı

41 Safi, *Islam and the Secular State*, 2.

42 Safi, *Islam and The Secular State*, 5.

43 Charles Kurzman, “An Islamic Case for a Secular State”, *The Immanent Frame (Social Science Research Council)* (Erişim 1 Mart 2026).

44 Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Tarih Ekoller Problemler Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 156-174.

ğını savunmuştur. Ona göre modern bilimde maddenin mutlak ve değişmez bir unsur olmaktan çıkıp enerji kavramı ile açıklanmaya çalışılması, maddenin her şeyin temel kaynağı olduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır. Bu durum, materyalist anlayışın ontolojik temelini zayıflatmaktadır. Filibeli Ahmed Hilmi ise maddenin sahip olduğu düşünülen niteliklerin gerçekte enerjiye ait olduğunun anlaşılmasıyla, bağımsız bir madde kavramından söz etmenin anlamını yitirdiğini belirtmiştir. Ayrıca Filibeli, materyalizmi eleştirirken Büchner'in maddenin ezeli ve ebedi oluşunu savunurken metafizik kabullere başvurmasını tutarsız bulmuştur. Zira duyularla sınırlı bir bilgi anlayışını savunan materyalistlerin, sınırlı gözlemlerden hareketle bütün varlığı kapsayan hükümler vermelerinin metafizik bir işlem olduğu sorusunu gündeme getirmiştir. Bunun yanında duyumların, eşyanın hakikatini tam olarak yansıtmadığını ifade ederek duyumculuğa da karşı çıkmıştır.⁴⁵

Kelâmcıların, hudûs delili: Âlem bütün parçalarıyla hâdistir her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır. Âlem hâdistir, O halde bu alemin de bir muhdisi vardır. O da hadis olmayan vacibu-l vücud olan Allah-û teâlâdır. Buradaki temel mantık kıyastır. Bu sonuca varmak için alemin kendisinin varlığının sebebi olamayacağı ispatlanır ve sonsuz nedenler zinciri yani teselsül ile döngüsel nedensellik, gibi kavramlar mantıksal olarak imkânsız kabul edilerek reddedilir.⁴⁶ Bu durum âlemi yaratan kadim bir yaratıcının varlığını zorunlu kılar. İmkân delili: İslâm filozofları tarafından meşhur edilen bu delil alemdeki varlıkların mümkün oluşundan hareketle, Allah'ın varlığını ispatlar. Buradan hareketle alem mümkündür alemdeki her şey de mümkündür çünkü yok olurlar ve alemde sürekli bir yenilenme devam eder. Her mümkün varlık varlığını tercih edecek zorunlu bir varlığa muhtaçtır. O da vacibu-l vücud olan Allah'tır. Gaye ve Nizam delili: Bu delil Kuran'da en çok kullanılan delildir herkesin kolayca anlayabileceği bir kanıttır. Temel fikir, kâinata düzen, uyum, fayda ve amaç bu evrenin tesadüf eseri olmadığını aksine ilim ve akıl sahibi bir yaratıcının eseri olduğunu gösterir.⁴⁷ Kuran'da da Rabbiniz, 'Göklerin ve yerin boşuna yaratılmadığını' ⁴⁸ buyurmuştur. Bu da evrenin belli bir gayeye yönelik, nizam içinde yaratıldığını ispatlar. Bunun da ancak âlim ve akıllı bir illetin eseri olduğunu gösterir. Fıtrat delili: Akılda ilk bakışta peyda olan bilgidir yani insan aklının sonradan kesb ettiği bir şey değil apaçık ortada olan bir bilgidir ikinin birden fazla olmasını bilmek bile insanın beyninin doğuştan boş bir levha (tabula rasa) olmadığını ortaya koyar. Akıl, yaratılan alemin de sonradan olduğunu ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu anlamaya meyillidir bu delil septisizme ve pozitivizme karşı bir savunma sunar ki insan ne kadar şüphe

45 Çetin, "Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I", 9-38.

46 Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistematigi*, 221-225.

47 Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 20-40.

48 Âl-i İmrân 3/190-191.

ederse etsin, deneyselliği yegâne bilgi vasıtası kabul ederse etsin fitraten gelen bilgiler onun zaten mutlak bir güç tarafından kodlandığının bir göstergesidir. Bu da tesadüfi düzene inanma ihtimalini ortadan kaldırır. Kabul-i amme delili: Bu delil insanlık tarihinde ortak olan yaratıcıya inanma fikrine dayanır. Tarihsel kanıt olarak İnsanlık tarihi boyunca hangi devir ve zamanda olursa olsun her medeniyet ve millet de mutlaka bir ilahi güce, inanma ve tapınma ihtiyacının gözlemlendiği, dinsiz yaşamının mümkün olmadığı görülür bu fikir ve şuur birliği yersiz ve asılsız bir şey olamaz. Bu evrensel duygu ancak Allah'ın varlığı ve birliğinin gerçekliğine delalet eder niteliktedir. İlm-i evvel delilli: Bu delil bilginin kaynağı üzerine kuruludur. Kelâmcılar her alimin bilgisini, kendisinden önceki bir alimden öğrenmiş olması prensibinden hareket eder, bu ilim zincirinin sonsuza dek sürmesi imkansızdır varlığı zorunlu olan ve bilgisini başka bir kaynaktan almayan ilk alimde durması gerekir. İslâm filozofları ise bu delillerin yanında Hareket delili ve Ekmel varlık delilini de ortaya koymuşlardır. Hareket delili, kâinattaki hareketi baz alarak Allah'ın varlığını ispat etmeyi amaçlar. Evrende hareket vardır ve her hareketin bir muharriki olmalıdır, hareket ettirenlerin zinciri sonsuza kadar geriye gidemez (teselsül batıldır) bu zincirin başlangıcında, kendisi başka biri tarafından hareket ettirilmeyen, hareketi bizzat kendinden olan bir ilk muharrik bulunmalıdır. Kelâmcılar bu ilk muharriki, 'Allah' olarak tanımlarlar.⁴⁹

Varlık Delili (Ontolojik Delil): Tanrı, zihnimizde en mükemmel varlık olarak tasarlandığında, O'nun yalnızca düşüncede değil, gerçeklikte de var olması zorunludur. Eğer sadece zihinde kalsa, mükemmellik eksik kalırdı bu da bir çelişki yaratırdı. İslâm düşüncesinde bu yaklaşıma benzer şekilde "Ekmel varlık delili" geliştirilmiştir. Bu delilin sistematik hali ilk olarak Farabi'de görülür ve İbn Sînâ tarafından daha da olgunlaştırılır. Immanuel Kant, geliştirdiği ahlak delili çerçevesinde kozmolojik ve ontolojik gibi metafizik delillerin teorik akıl aracılığıyla Tanrı'nın varlığını kesin olarak ispatlayamayacağını ileri sürer. Bununla birlikte Kant, pratik akıl (ahlâk alanı) üzerinden Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışan farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur: İnsan, içinde kendisini zorlayan ve iradesine yabancı olmayan mutlak bir ahlak yasası hisseder. Bu yasa, kişiyi iyi davranmaya mecbur kılar. Dünya hayatında erdemli, faziletli olmak ile mutlu olmak arasında kesin bir uyum bulunmaz ancak ahlak yasasının anlamsız olmaması için, faziletin mutlaka mutluluğu hak etmesi gerektiğine inanılır bu ideal uyumu sağlayabilecek, doğa ve insan iradesinin üstünde olan yüce ve sonsuz varlık, ancak Tanrıdır.⁵⁰ Hegel'in din felsefesinde Tanrı, felsefi düşüncenin dışında kalan aşkın bir varlık değil; aksine düşüncenin kendi iç hareketiyle

49 Gölçük-Toprak, *Tarih Ekoller Problemler*, 156-174.

50 Gölçük-Toprak, *Tarih Ekoller Problemler*, 175-182.

ulaştığı en yüksek gerçekliktir. Hegel’e göre akıl, kendi gelişim sürecinde bilincini aşarak mutlak birliğe yönelir ve bu birlik Tanrı kavramında son bulur. Bu nedenle tanrı bilgisi duyuusal tecrübeden ziyade aklın diyalektik işleyişiyle elde edilir⁵¹. Taylor’a göre modernlik, bireyin özgürlüğünü artırmış gibi görünse de bu özgürlük ahlaki ve toplumsal anlam ufkundan kopuk biçimde anlaşıldığında bireyi yalnızlaştırmakta ve anlam kaybına yol açmaktadır. Anlam artık aşkın bir referansa değil, bireyin iç dünyasına ve toplumsal uzlaşıya bırakılmıştır bu süreç anlamın çoğullaşmasını sağlamakla birlikte anlamın belirsizleşmesine ve kırılganlaşmasına da yol açmaktadır. Taylor, seküler liberal devletin “iyi yaşam” konusunda tamamen tarafsız kalamayacağını savunur; çünkü toplumsal kurumlar zaten belirli değer varsayımlarına dayanır. Charles Taylor’ın seküler modernliğe yönelik eleştirisi, sekülerizmi dinin basitçe gerilemesi olarak değil, anlam ufku-
nun içkinleşmesi ve bireyselleşmesi süreci olarak kavrar.⁵²

Sekülerizmin İslâm’a yabancı ve zorunlu olarak çatışmacı bir olgu olduğu yaygın varsayımı, İslâm düşüncesinin kendi iç dinamiklerini göz ardı etmektedir. Sherman A. Jackson’ın geliştirdiği “İslâmi Sekülerizm” (Islamic Secular) kavramı, bu varsayımı kökten sorgulayarak İslâm kelâmının seküler meydan okumaya karşı güçlü bir teorik savunma zemini sunduğunu gösterir. Jackson’a göre, şeriat vahiy kaynaklarına (Kur’ân, Sünnet ve bunların uzantıları) dayalı bir değerlendirmeye yöntemidir; ancak insan fiillerinin tüm alanları Şeriat’ın doğrudan hükümü altına girmemekte. Siyaset, ekonomi, bilim, sanat ve günlük idari meseleler gibi alanlar, non-shar’î (Şeriat-dışı) yöntemlerle akıl, teamül, örf, maslahat ve zarar-zarar hesabı üzerinden değerlendirilebilir. Bu alan “sekülerdir çünkü doğrudan vahiy metinlerine dayanmaz; ancak “İslâmi”dir çünkü Tanrı’nın varlığı, sıfatları, kulun sorumluluğu ve ahiret hesabı bilinci her zaman korunur.” Tanrı yokmuş gibi” davranılmaz. Böylece İslâm kelâmı, Batı tipi sekülerizmin dayattığı “din-dışı alan” zorunluluğunu kabul etmeksizin, kendi içinden ürettiği “din-bilinçli seküler alan” ile sekülerleşmenin aşırılıklarına karşı korunaklı bir pozisyon alır. Zahirîlerin kıyas karşıtı tutumu, Hanefîlerin örf ve teamüle verdiği ağırlık, erken dönem tartışmalarındaki sınırlandırmalar gibi örnekler, Şeriat’ın kendi koyduğu sınırları zaten tanıdığını gösterir. Dolayısıyla İslâm kelâmı, sekülerizmi “dışarıdan” reddetmek yerine, kendi geleneği içinden ürettiği bu ayrım sayesinde seküler meydan okumaya karşı hem eleştirel hem yapıcı bir cevap verebilir.⁵³

51 Hasan Hüseyin Kargın, “G. W. F. Hegel’in Din Felsefesi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 11/4 (2024), 2426-2441.

52 Elif Duran, “İlmîlikten İkircikliğe: Charles Taylor’ın Otantiklik ve Anlam Ufku Kavramlarının Bir Eleştirisi”, *Temasa* 24 (Aralık 2025), 417-420.

53 Sherman A. Jackson, “The Islamic Secular,” *American Journal of Islamic Social Sciences* 34/2 (2017), 1-38.

Sonuç

Bu bildiri, modern seküler düşüncenin bilgi, varlık ve ahlak alanlarında ileri sürdüğü indirgemeci iddiaları teorik düzlemde ele alarak, İslâm kelâmının bu iddialar karşısında sunduğu argümantif imkânları ortaya koymayı amaçlamıştır. Seküler yaklaşım, evrenin işleyişini, varlığın mahiyetini ve ahlaki değerleri aşkın bir referanstan bağımsız şekilde temellendirmeye yönelirken; kelâmî perspektif, bu açıklamaların ontolojik, kozmolojik ve ahlaki açıdan sınırlı kaldığını savunmaktadır. Bu bağlamda kelâm ilmi, seküler-natüralist anlayışın evrendeki hareketi kendi içinde kapalı bir süreç olarak yorumlamasına karşı, nedensellik zincirinin nihai bir sebebe dayanması gerektiğini ileri sürmektedir. “İlk Muharrik” ve “Vacibü'l-Vücut” gibi kelâmî kavramlar, evrendeki düzenin ve sürekliliğin maddenin ötesinde aşkın bir temele dayandığını göstermek amacıyla teorik bir çerçeve sunmaktadır. Bu yaklaşım, evrenin sahipsiz ve kendiliğinden işleyen bir yapı olduğu yönündeki seküler iddiaları sorgulamaya imkân tanımaktadır. Ahlak alanında kelâmî yaklaşım, ahlaki değerleri yalnızca toplumsal uzlaşıya ya da bireysel tercihlere indirgeyen seküler anlayışlara karşı, insanın iç dünyasında yer alan yükümlülük bilincini esas alan aşkın bir ahlak zemini önermektedir. Ahlaki sorumluluğun anlamlılığı, erdemli yaşamın değeri ve adalet fikrinin tutarlılığı, kelâm açısından ancak aşkın bir varlık tasavvuruyla temellendirilebilir bir yapı arz etmektedir. Bu yönüyle ahlak delili, seküler ahlak teorilerinin sınırlarını gösteren önemli bir teorik imkân olarak öne çıkmaktadır. Ontolojik düzlemde ise kelâm, varlığı yalnızca duyularla algılanabilen maddi unsurlarla sınırlayan yaklaşımlara karşı, zihinde tasavvur edilen en mükemmel varlık fikrinin metafizik bir anlam taşıdığını savunur. Bu çerçevede varlık, sadece fiziksel gerçeklikle sınırlı olmayan, kendi kendine kaim aşkın bir hakikate dayanan mutlak bir irade olarak ele alınmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, seküler iddialara karşı İslâm kelâmının yalnızca savunmacı bir tutum sergilemediğini; aynı zamanda evren, insan ve ahlak alanlarında alternatif ve bütüncül bir teorik çerçeve sunduğunu göstermeyi amaçlar. Modern dönemin entelektüel meydan okumaları karşısında kelâmın yeniden düşünülmesi ve teorik imkânlarının görünür kılınması hem akademik hem de düşünsel düzlemde önemli katkılar sunabilecek bir potansiyel sahiptir.

KAYNAKÇA

- Akhtar, Shabbir. *The Quran and the Secular Mind: A Philosophy of Islam*. London: Routledge, 2008
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993.
- American Humanist Association. “What Is Humanism?”. Erişim 29 Mart 2026. <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/edwards-what-is-humanism/>.
- Barlak, Muzaffer. “İslâm İlim Tarihi İçinde Kelam Disiplininin Oluşum ve Gelişim Merhaleleri”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 480-508. <https://doi.org/10.18317/kader.88777>□
- Çetin, Rabiye. “Tanzimattan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları I”. *Dini Araştırmalar* 16/42 (Haziran 2013), 9-38.
- Djamil, E. C. M. vd. “Thoroughly Exploring Secularism in an Islamic Perspective: History, Dynamics, and Interpretation of the Qur’an”. *Bulletin of Islamic Research* 2/1 (Mayıs 2024).
- Duran, Elif. “İlmîlîkîlikten İkirîkîliğe: Charles Taylor’ın Otantiklik ve Anlam Ufkı Kavramlarının Bir Eleştirisi”. *Temasa* 24 (Aralık 2025), 415-422.
- Erul, Bünyamin. “Veda Hutbesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 29 Mart 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi>
- Ertit, Volkan. “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 9/1 (2014), 103-124. <https://dergi-park.org.tr/tr/pub/akademikincelemeler/issue/1542/18918>□
- Göksoy, İsmail Hakkı. “Nurhalis Macid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nurhalis-macid>
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Tarih Ekoller Problemler Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.
- Jackson, Sherman A. “The Islamic Secular.” *American Journal of Islamic Social Sciences* 34/2 (2017). <https://doi.org/10.35632/ajis.v34i2.184>
- Kargın, Hasan Hüseyin. “G. W. F. Hegel’in Din Felsefesi”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 11/4 (2024): 2426-2441. <https://doi.org/10.46868/atdd.2024.714>

- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailerin Kelam Sistemi*. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2017.
- Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli. çev. Abdülislam Tunç-Hüseyin Börekoğlu. Ankara: Sefa Yayıncılık, Yeni Basım.
- Kurzman, Charles. "An Islamic Case for a Secular State." *The Immanent Frame* (SSRC). Erişim 1 Mart 2026. <https://tif.ssrc.org/2008/05/27/>
- Öğüt Marangoz, Aşkın-Uluç, Nurhan. "Sekülerizm'in Kavramsal, Kuramsal ve Tarihsel Gelişimi". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 23/40 (2021), 335-345. <https://doi.org/10.47948/efad.1022631>
- Özdinç, Rıdvan. "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni İlm-i Kelam Literatürü." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 233–248.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı (İSAM) 1.Basım, 1998.
- Sâbûnî, Nureddin. *Maturidiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Safi, Louay M. "Islam and the Secular State: Explicating the Universal in Formative Islamic Political Norms" *IslamAwareness*. <https://www.islamawareness.net/Secularism/secular.html>
- Sünger, Adem. "Modern Meydan Okumalara Karşı Geleneksel Bir Müdafaa: Eşref Ali et-Tehânevî'nin Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı". *Din ve Yenilik*. ed. M. Zahir Ertekin vd. 358–369. Mardin: MAU Yayınevi, 2025.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Yapıcı, Asım. "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2009), 1-37. <https://izlik.org/JA53FH82DP>
- Yavuz, Şevki Yusuf. "Kelâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Aralık 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--ilim>.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI

Emevîler Döneminde Ensar'ın Siyasi ve İdari Konumu*

Fuat ŞAKA

Orcid ID: 0000-0003-3292-2096

Doktora Öğrencisi | Ankara Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü

e-Posta: fsaka@ankara.edu.tr

Giriş

Câhiliye dönemi Yesrib'inde uzun yıllar devam eden çatışmalar neticesinde toplumsal gücünü kaybetmiş olan Evs ve Hazrec kabileleri, Akabe Biatları ile salt bir inanç birliği değil, Medine'ye hicretle birlikte aynı zamanda İslâm devletinin stratejik zeminini teşkil eden “Ensar” kimliğini oluşturmuştur. Bununla birlikte Ensar, Hz. Peygamber'in Medine merkezli siyasi otorite inşasında “yardımcı” statüsünün ötesine geçerek kurumsal omurgayı teşkil etmiş, hicret sonrasında siyasi-idari yönetim kademelerinde aktif rol almıştır. Bedir'den Mekkelî'nin Fethi'ne uzanan süreçte neredeyse tüm gazve ve seriyyelerin merkezinde yer alan Ensar, İslâm'ın evrensel mesajını kurumsal bir devlet mekanizmasına dönüştürme noktasında önemli bir rol oynamış, böylece İslâm siyasi tarihinin kurucu dinamikleri arasındaki yerini almıştır.

Hiz. Ebû Bekir'in halife seçildiği Benî Sâide Sakîfe'si, Ensar'ın idari nüfuzunun kırılma noktası olmuş, bu durum Emevî iktidarının asabiyet eksenli yönetim anlayışıyla sistematik bir siyasal dışlanmaya evrilmiştir. Emevî devri, Ensar açısından yalnızca bir siyasi mevki kaybı ya da bürokratik bir dışlanma değil; aynı zamanda Bedir Gazvesi'nde hezimete uğratılan Kureys'in önde gelen isimlerinin iktidarın gücünü kullanarak yürüttüğü siyasal hesaplaşma odaklı bir süreçtir. Şam merkezli kurulan yeni nizam, Medine'nin öncü isimlerini yönetim hiyerarşisinin dışına iterek, “Kureyslilik” kriterini iktidar dairesine giriş için mutlak bir ön şart yapmış, böylece Ensar'ın idari fonksiyonunu kısıtlamıştır. Harre Savaşı'yla zirve noktasına ulaşan bu tahakküm merkezli yönetim anlayışı, Ensar'ın Hiz. Peygamber zamanından kalan toplumsal meşruiyetini siyasal mekanizmalardan arındırarak daha çok dini-ilmi bir alanla sınırlandırmıştır.

* Bu çalışma, Prof. Dr. İrfan AYCAN danışmanlığında yürütülen doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Emevî- Ensar ilişkileri, Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye).

Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Bu çalışma, İslâm'ın devletleşme sürecinin Medine safhasında kritik rol oynayan Ensar'ın (Evs ve Hazreç), Emevîler döneminde değişen siyasi ve idari konumunu ele almaktadır. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yı Raşidîn döneminde yönetimin merkezinde yer alan Ensar, Emevîler'in iktidara gelişi ve hilafet merkezinin Şam'a taşınmasıyla birlikte ciddi bir dönüşüm sürecine girmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, Ensar'ın mülki amirlik (valilik) düzeyindeki tasfiyesini ve bu zümrenin adli/ilmi (kadılık ve şûra) sahalara kanalize edilme süreçlerini ve arka planını, Emevîlerin kabileci asabiye politikası bağlamında ele almaktadır.

Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden tarihsel analiz ve kaynak incelemesi teknikleri kullanılmıştır. Ensar'ın yönetim dışı bırakılma süreçleri sadece kronolojik bir argümanla değil, neden-sonuç ilişkisini inceleyen analitik bir perspektifle ele alınmıştır. İlk dönem İslâm tarihi kaynakları taranarak Ensar'dan olan isimlerin idari görevlerdeki dağılımı tespit edilmiş; elde edilen veriler “merkez-çevre” ve “asabiye” kuramları ışığında tahlil edilmiştir. Özellikle yönetimdeki (vali) sayısal azlık ile adli yönetimdeki (kadı) yoğunluk göz önünde bulundurularak, Emevî idaresinin “kontrollü görev dağılımı” politikası üzerinden yorumlanmıştır.

Kaynak Kullanımı

Bildirinin şekillenmesinde kronolojik, biyografik ve modern literatüre müracaat edilmiştir. Bu bağlamda; Medine'nin tarihi için İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*'si ve İslâm tarih yazıcılığının en kapsamlı kaynaklarından olan Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*'u temel kaynaklar olarak kullanılmıştır. Bu kaynakların yanında İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *el-Kâmil fi'l-Târih*'inden, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddimetü İbn Haldûn*'undan da istifade edilmiştir. Medine'nin tarihsel ve mimari dönüşümü için ise Semhûdî'nin (ö. 911/1506) *el-Vefâu'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ* isimli eseri ele alınmıştır.

Bununla birlikte Ensar'ın soyunu ve idari görevlerdeki dağılımını tespit etmek amacıyla biyografik kaynaklara müracaat edilmiştir. Bu noktada; İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sı, İbn Habîb'in (ö. 245/860) *el-Muhabber*'i ve Belâzürî'nin (ö. 279/892) *Ensâbü'l-Eşrâf*'ı birincil kaynaklar olarak kullanılmıştır. Dönemin siyasi ve kültürel coğrafyasını yansıtmaları bakımından İbn Abdîrâbih'in (ö. 328/940) *el-İkdu'l-Ferîd*'i; İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *Üsdü'l-Gâbe*

fî Ma'rifeti's-Sahâbe'si ile İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe* isimli eseri kullanılmıştır.

Modern literatürde ise Julius Wellhausen'ın *Arap Devleti ve Çöküşü* ve Philip Hitti'nin *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi* gibi eserlerinin yanı sıra; Şemseddin Günaltay'ın *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, İrfan Aycan ve Mahfuz Söylemez'in birlikte kaleme aldıkları *İdeolojik Tarih Okumaları* isimli eserleri ve Adem Apak'ın *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri* gibi eserler kullanılmıştır.

1. Hicretten Devletleşmeye Geçiş Sürecinde Evs ve Hazrec: Toplumsal ve Siyasi Dönüşüm

Emevîler döneminde Ensar'ın yönetimden dışlanma sürecini iyi bir şekilde anlamlandırmak için öncelikli olarak bu topluluğun temelini teşkil eden Evs ve Hazrec kabilelerinin tarihsel arka planını ve toplumsal-siyasal zeminini anlamak konumuz açısından önem arz etmektedir. Nitekim Arap geleneğinde soy bağına verilen önem, bu toplumu etnik kimlik bağlamında Arab-ı Bâ'ide ve Arab-ı Bâkiye şeklinde iki temel gruba ayırmıştır.¹ Evs ve Hazrec kabileleri, Arab-ı Bâkiye'nin 'Arab-ı Ârîbe' şubesinde yer alıp, ana yurtları olan Yemen'den hicret eden Kahtânî kökenli saf kabilelerdir.²

Söz konusu köklü nesebin bir sonucu olarak, Hicaz'ın kuzey kesimlerinde bulunan ve eski adı "Yesrib"³ olan Medine'yi yurt edinen bu kabileler, bölgenin toplumsal ve siyasal statüsünde kritik ve etkin bir misyon üstlenmişlerdir. Zira Medine, Hicaz bölgesinin zirai faaliyetler için en elverişli havzalarından biri olma özelliği taşımaktadır.⁴ Şehrin söz konusu verimli toprağından dolayı, tarihsel süreçte birçok topluluk bu coğrafyaya yerleşerek mevcut kaynaklar üzerinde hâkimiyet mücadelesi vermiştir.⁵

1 Hakkı Dursun Yıldız, "Arap (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/273; Adem Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri* (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004), 35.

2 Nureddin Ali b. Ahmed Semhûdî, *el-Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dari'l-Mustafa* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/173; Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980).

3 Semhûdî, *el-Vefâ*, 1/156; Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, 39.

4 Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: Dâru'l-İsfahânî, 1979), 1/164; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzûrî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Muhammed Rıdvan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/13; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *TDVİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/311.

5 Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut, y.y. 1993), 4/130; Muhammed Hamidullah, *İslâm peygamberi: hayatı ve eserleri*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 165; Mustafa Sabri Küçükaşçı, *Cahiliye'den Emevîlerin Sonuna Kadar Haremeyn* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999), 148; Yasin Gadban, *el-Fikru's-Siyasi İnde'l-Ensar* (Jamshoro, Pakistan: Sindh Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 1993), 17.

Tarihsel süreçte üç ana unsur olan Amâlika, Yahudiler ve Yemenli Araplar, şehrin nüfus yapısında belirleyici olmuşlardır.⁶ Bu üç unsurdan biri olan Ensar'ın ataları Evs ve Hazrec kabileleri, Yemen'deki Me'rib⁷ Seddi'nin yıkılmasından sonra (Seylû'l-Arîm)⁸ meydana gelen kuraklıktan sonra kuzeye doğru göç ederek miladi 492 yılında Yesrib'e yerleşmiş, böylece şehrin sosyo-ekonomik ekosistemine dâhil olmuşlardır.⁹ Medine'deki tarımsal başarıları, atalarının Sebe ve Himyeri krallıkları döneminde Me'rib Seddi civarında yaptıkları kadim zirai tecrübelerine dayanmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla Ensar, Medine'ye sadece kabilevi bir güç olarak değil, yerleşik yaşam ve idari tecrübe birikimiyle gelmiştir.

Şehirde ekonomik ve siyasi üstünlüğü elinde bulunduran Yahudi kabileleriyle (Benî Nadîr, Benî Kureyza ve Benî Kaynuka) ilk zamanlar uyum içerisinde yaşayan bu iki kabile,¹¹ zamanla demografik olarak çoğalmış, siyasi açıdan güçlenmiş ve Gassânîlerin de desteğiyle şehirde bağımsız bir güç haline gelmişlerdir.¹² Yahudi kabilelerin sosyal baskılarına karşı isyan ederek şehrin siyasi kontrolünü ele geçirmişlerdir.¹³ Bu zafer, Ensar'ın Medine üzerindeki 'otorite' bilincini pekiştiren ilk büyük tarihsel kırılma olmuştur. Ancak bu durum, Evs ve Hazrec arasında yaklaşık 120 yıl sürecek olan ve hicretten hemen önce Buâs Savaşı ile zirveye ulaşan kanlı bir rekabeti de beraberinde getirmiştir.¹⁴

Medine'de Yahudi nüfuzunun kırılmasıyla birlikte Yesrib, kabile asabiyesinin belirleyici olduğu heterojen bir yapıya evrilmiştir. Bu süreçte Evs ve Hazrec kabileleri gerek iç çatışmalar gerekse Yahudi müttefikleriyle girdikleri askeri mücadelelerde yüksek bir savaş tecrübesi kazanarak bölgedeki güç dengelerini

6 Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Medenî el-Mahzûmî, *Ahbârü'l-Medine*, thk. Selâme, Salâh Abdülâziz Zeyn Selâme (Medine: Merkezi Buhûs ve Dirasâtî'l-Medineti'l-Münevvere, 2003), 165-170; Ebî'l-Abbâs Ahmed el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaâtî'l-İnşâ* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Hidiviyye, 1914), 4/293; Gadban, *el-Fikru's-Siyasi*, 26; Yaşar Çelikkol, "Câhiliye Döneminde Yesrib'in Etnik Yapısı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2005), 319-346.

7 Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu Kabâili'l-Arab el-Kadîme ve'l-Hadîse* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 1/16.

8 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/131; Kehhale, *Mu'cem*, 1/16.

9 Semhûdî, *el-Vefâ*, 1/172; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/133; Muhammad Hamidullah, "Medine'de Sosyo-Ekonomik Hayat", çev. İhsan Süreyya Sırma, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 2006), 1/102.

10 Şemseddin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 104-105; Ömer Faruk Harman, "Arim", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/373-374.

11 Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/127.

12 Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi'l-Târih* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 1/517; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/128; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ - Ömer Enis et-Tabbâ (Beyrut: Müessesetül'l-Maarif, 1987), 26; Ahmet Önkâl, "Hazrec (Benî Hazrec)", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/144.

13 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/517; Önkâl, "Hazrec", 17/144.

14 Semhûdî, *el-Vefâ*, 215-218.

yeniden şekillendirmişlerdir.¹⁵ Özellikle Evs'in Benî Nadîr ve Kureyza, Hazrec'in ise Benî Kaynuka ile kurduğu ittifaklar,¹⁶ Ensar'ın ileride Emevîlere karşı sergileyeceği muhalefetin askeri ve siyasi altyapısına zemin hazırlamıştır.

Medine'nin İslâm öncesi dini hayatında paganist unsurlar hakimdi. Evs ve Hazrec, Kızıldeniz'in sahilinde Müşellel mevkinde bulunan "Menât" putuna büyük tazim göstermekteydi.¹⁷ Aynı zamanda şehirde Yahudi kültürünün baskın olduğu bir sosyal yaşam hakimdi. Bununla birlikte, Araplar arasında Yahudileşenler olduğu gibi, putperestliği terk ederek tevhid inancına yönelen (Ebû'l-Heysem ve Es'ad b. Zürâre gibi) hanif isimler de bulunmaktaydı.¹⁸ Şehrin bu çok katmanlı dini ve siyasi yapısı, Hz. Peygamber'in hicretiyle birlikte "Medine" ismini alarak merkezi bir İslâm devletinin temelini oluşturmuştur.

Hız. Peygamber'in Mekke ve Taif'teki tebliğ davetlerinin olumsuz sonuçlanması, stratejik olarak beraberinde bir değişiklik ve yenilik getirmiştir. Bu süreçte Medineli Evs ve Hazrec kabileleri İslâm ile tanışmış ve bu durum, İslâm tarihinin en önemli siyasi kırılma noktalarından birini teşkil etmiştir.¹⁹ Süveyd b. Sâmit²⁰, Es'ad b. Zürâre²¹ ve Ebû'l-Heysem b. Teyyihân²² gibi şahsiyetlerin İslâm'ı kabul etmesiyle başlayan bu süreç; Akabe Biatları'yla hukuki ve siyasi bir zemine oturmuştur. Birinci Akabe Biatı'nda Medineliler daha çok toplumsal ve ahlaki normlar hususunda Hız. Peygamber'e söz vermiş, İkinci Akabe Biatı'nda ise Hız. Peygamber'i kendi canlarını ve mallarını feda etme pahasına savunacakları bir devlet başkanı ve dini lider olarak şehirlerine davet etmişlerdir.²³

Bu tarihi sözleşme, Muhacir ve Ensar arasındaki siyasi ittifakın ilk somut maddelerini ortaya koyarken, diğer yandan da Medine'de kurulacak olan İslâm Devleti'nin de idari yapısını oluşturmuştur. Bu sözleşmenin ardından Resûlullah

15 Semhûdî, *el-Vefâ*, 1/179; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 4/128.

16 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 162.

17 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdûlmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî, *Siretü'n-Nebi*, thk. Mejdî Fethî es-Seyyid (Tanta: Daru's-Sahabeti li't-Turas bi Tanta, 1995), 1/129; Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Saib el-Kelbî, *Kitabu'l-Asnâm* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1995), 13-15.

18 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebet'ül-Hanci, 2001), 1/185; Hamidullah, "Medine'de Sosyo-Ekonomik Hayat", 105.

19 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/34-38; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/184.

20 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/41.

21 Ebu'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizu-s sahabê*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türk (Kahire, 2008), 1/208.

22 İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/186.

23 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târihu'l-Umem ve'l Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 2/353-354; Ahmet Önkâl, "Akabe Biatları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/211.

dokuzu Hazrecli, üçü Evsli olmak üzere toplam on iki “Nakib”²⁴ seçmiş, böylece hicretten önce Medine’de merkezi bir yönetimin kurulmasının ilk adımını atmıştır. Medineliler, bu biatle birlikte Kureyş’in ticari hegemonyasına ve çevre kabilelerin baskılarına bir başkaldırı olarak şehirlerini “Medinetü’l-İslâm” (İslâm Şehri) idealine dönüştürecek olan bir siyasi irade ortaya koymuşlardır.²⁵ Dolayısıyla Ensar, bu süreçte dünyevi bir beklenti ya da siyasi pazarlık yerine “cennet” karşılığında hakiki ve samimi bir sadakat göstererek, İslâm Devleti’nin hem tebaası hem de asli ortağı kimliğini kazanmıştır.²⁶

Evs kabilesinin aksine Hazrec kabilesi, Medine’nin daha merkezi ve düzlük bölgelerine yerleşmiştir.²⁷ Bu stratejik yerleşim tercihi, Hazrec’in hem nüfus olarak hem de idari ve dini merkeze (Mescid-i Nebevî çevresi) yakınlık bakımından da bölgedeki belirleyici idari konumunu pekiştirmiştir.²⁸

Hazrec’in önde gelen kollarından biri olan Benî Neccâr, Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib’in anne tarafından akrabaları olması hasebiyle İslâm tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir.²⁹ Hz. Peygamber’in hicretten sonra yerleştiği ve Mescid-i Nebevî’nin inşa edildiği araziler de bu boya aittir. Enes b. Mâlik, Hassan b. Sâbit ve Es’ad b. Zûrâre gibi İslâm tarihinin kilit isimlerini yetiştiren Benî Neccâr, Emevi döneminde dahi Medine’nin manevi ve siyasi ağırlığını temsil etmeye devam etmiştir.³⁰ Aynı şekilde Hazrec’in Benî Sâ’ide kolu ise Mescid-i Nebevî’nin yakınında bulunan “Sakîfe” (gölgelik) ile bilinmektedir. Nitekim bu mekân, Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra halife seçiminin yapıldığı yer olarak bilinmektedir.³¹ Hazrec lideri Sa’d b. Ubâde’nin mensup olduğu bu boy, Emeviler döneminde de Medine’nin siyasi özerkliğini ve Ensar’ın haklarını en sert savunan kesimini temsil etmiştir.³² Bu kararlı tutumun arka planında, sadece siyasi bir reaksiyon değil, aynı zamanda İbn Haldun’un asabiyet doktrininde de görüldüğü üzere temelleri çok eski dönemlere uzanan güçlü bir

24 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/49; Taberî, *Tarih*, 2/355.

25 Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm tarihi, (I) - (Hz. Muhammed (sav) Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 1/229.

26 Münir Muhammed Gadban, *Nebevi Hareket Metodu* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1998), 234.

27 Tahsin Koçyiğit, *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında İskân* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 52.

28 Ahmed İbrahim Şerîf, *Mekke ve 'l-Medîne fî'l-Câhiliyye ve 'Asri'r-Rasûl* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1985), 335.

29 Hamidullah, *İslâm peygamberi*, 157; Eyyûb Sabri Paşa, *Mir'âtu'l-Harameyn (Mirâtu Mekke-Mirât Medîne - Mirâtu Cezireti'l-Arab)*, (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1884), 152.

30 Semhûdî, *el-Vefâ*, 1/210; Cemâluddin Matarî, *et-Ta'rif bi mâ Eniseti'l-Hicre min Me'âlimi Dâri'l-Hicre*, ed. Abdülfettâh, Süleyman (Mekke, 1997), 77.

31 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/238-239.

32 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, ed. E. Levi Provençal (Mısır, 1948), 365; Önkâl, “Hazrec”, 17/143.

asabiyet bilinci yatmaktadır.³³ Zira asabiyet, nesep bağıyla kurulan topluluğu birbirine kenetleyen ve harici unsurlara karşı kolektif bir direnç mekanizması kuran en temel kenetleyici unsurlardandır.³⁴

Câhiliye devrinde sadece akrabalık bağına dayanan bu yapı, İslâm ile birlikte hilf, velâ ve muâhât uygulamalarıyla daha kapsamlı bir boyuta ulaşmıştır.³⁵ Yapılan bu hukuki akit, Ensar'ın sadece askeri gücünü değil, aynı zamanda diplomatik yeteneğini ve siyasi kimliğini de ön plana çıkarmıştır.

2. Kurumsal İnşadan İdareye: Hz. Peygamber ve Dört Halife Döneminde Ensar'ın Konumu

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesiyle birlikte, kabile asabiyetine dayalı bir anlayıştan, "ümme" bilincini merkeze alan bir siyasi yapı meydana gelmiştir. Bu sürecin en önemli iki temel direği olan Muâhât³⁶ ve Medine Sözleşmesi³⁷, Ensar'ı bu yeni siyasi yapının kurucu unsuru haline getirmiştir.

Hz. Peygamber, Ensar ve Muhacir arasındaki bu kardeşlik hamlesiyle aralarındaki asabiyet duygularını arka plana iterek onları tek bir ümmet haline getirmiştir. Ayrıca, dönüm noktası niteliğindeki bu antlaşmanın Ensar'dan Enes b. Malik'in ev sahipliğinde yapılması³⁸ ise yeni idari yapının toplumsal bir rıza üzerine kurulduğunu göstermiştir. Akabinde yapılan Medine Sözleşmesi'yle birlikte Ensar hukuksal güvence altına alınmış, aynı zamanda onlara savunma ve maliye gibi kritik görevler yükleyerek, onları yeni kurulacak olan devletin idari ve askeri dayanak noktası yapmıştır.³⁹

Hz. Peygamber döneminde İslâm Devleti'nin sınırlarının genişlemesine paralel olarak Ensar, sadece askeri alanda değil, devletin idari, mali, hukuki ve diplomatik gibi pek çok kademelerinde yer almıştır. Özellikle Medine dışındaki bölgelerin yönetimi ve devletin yönetim mekanizmasında daha çok Ensar'dan isimler ön plana çıkmıştır. Nitekim, İslâm Devleti'nin ilk idari yapılanmasında Hz. Peygamber Ensar'ı, kritik bölgelere vali olarak atamıştır. Hadramut'a Ziyad

33 Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Derviş Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996), 2/494-498.

34 Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, 17.

35 Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, 107-108.

36 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/150-152.

37 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/147.

38 Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1991); İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/205; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Ahmed Ebû Müslim-Ali Necib Adva (Beyrut, ts.), 3/337; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi -İlk Dönem-* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999), 313.

39 Hamidullah, *İslâm peygamberi*, 177-182; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Çöküşü*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: İlav Yayınları, 2020), 27.

b. Lebid'i, Necran'a Amr b. Hazm'ı, Yemen'e ise Muâz b. Cebel'i tayin etmiştir.⁴⁰ Rasûlullah'ın yapmış olduğu bu görev dağılımı, Ensar'ın Medine sınırlarını aşan geniş bir coğrafyada da idari otoriteyi temsil edebilecek yetkinliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Öte yandan Hz. Peygamber, gazve ve seriyye amacıyla Medine'den ayrıldığında, yerine vekil olarak sıklıkla Ensar'ı bırakmıştır. Sa'd b. Ubâde⁴¹, Sa'd b. Muâz⁴², Abdullah b. Revâha⁴³ ve Muhammed b. Mesleme⁴⁴ gibi Ensar'ın önde gelen isimleri, Resûlullah Medine'de olmadığı zaman, şehrin idari ve askeri kontrolünü sağlamışlardır.⁴⁵ Bununla birlikte Ensar'dan pek çok isim elçilik yapmış⁴⁶, bir kısmı da devletin resmi yazışmalarında ve diplomatik faaliyetlerinde aktif görev almıştır. Übey b. Ka'b⁴⁷ devletin ilk resmi kâtibi olmuş, Zeyd b. Sabit ise farklı dillerdeki kabiliyeti ve yetkinliğiyle ilmi alanda öne çıkmıştır.⁴⁸

Bedir Gazvesi'nden hemen önce cereyan eden mübareze (teke tek çarpışma) sahnesi, Ensar'ın politik karakterinin şekillenmesinde tarihi bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Müşriklerin ordusundan Utbe, Şeybe ve Velid b. Utbe ileri atıldığında, bu meydan okumaya cevap olarak Ensar'dan Avf b. Hâris, Muavviz b. Hâris ve Avf b. Afra çıkmıştır.⁴⁹ Ancak Kureyşli müşriklerin, “Bizim karşımıza amcaoğullarımızı, dengimiz olan (Kureyşli) kişileri çıkarın; biz Medineli çiftçilerle (Ensar) savaşmayız” diyerek Ensar'a karşı sergilediği üstenci tavırları⁵⁰, Ensar nezdinde acı bir hatıra olarak kalmıştır. Netice itibarıyla Bedir Gazvesi'nde, Kureyş'in nüfuz sahiplerinin Ensar'a karşı takındığı küçümseyici tutumları, Müslümanların kazandığı galibiyetle yerini derin bir hüsrana bırakmıştır.

Bedir Gazvesi'nde Ümeyyeoğulları'nın ileri gelenlerinin, aynı zamanda Mekkeli müşrik ordunun omurgasını oluşturan lider kadronun öldürülmesi konumuz açısından büyük önem teşkil etmektedir. Nitekim Emevîler döneminde Ensar'ın arka plana itilmesinin gerekçelerinden birisi de Bedir Gazvesi'nin Ümeyyeoğulları'nın hafızasından silinmeyen o ağır yenilgidir. Ümeyyeoğulları'nın en

40 İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/553; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Suheyl Zekkâr, Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 2/189-190.

41 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7.

42 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/70.

43 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/56.

44 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/186; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/151.

45 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/7; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/7-77.

46 İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/54.

47 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/181.

48 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/491.

49 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/284; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitabu'l-Meğâzî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/77.

50 Muhammad Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), 41; Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 362; Apak, *İslâm tarihi (1)*, 263.

kilit beyin takımından olan, aynı zamanda Ebû Süfyân'ın kayınpederi olan Utbe b. Rebîa, kardeşi Şeybe, Utbe'nin oğlu ve Muâviye'nin dayısı Velîd b. Utbe ve Hanzala b. Ebî Süfyan bu savaşta öldürülmüştür. Bununla birlikte İslâm'ın ilk dönemlerinde özellikle Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı şiddetli bir tutum sergileyen Ümeyyeoğulları'ndan Ukbe b. Ebî Muayt Bedir Gazvesi'nin akabinde esir düşerek Evs kabilesinden Âsım b. Sâbit tarafından idam edilmiştir.⁵¹ Ortaya çıkan bu sonuç, ilerleyen süreçte Ümeyyeoğulları'nda Ensar'a karşı derin bir husumetin ve intikamın temelini oluşturmuş,⁵² bu da Emevî hanedanlığının Ensar'ı siyasi otoritenin dışına itmesine ve Harre Vak'ası⁵³ gibi İslâm tarihinin en sancılı hadiselerinden birinin yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Özetle Ensar, Hulefâ-yi Râşidîn döneminde “aslı kurucu ortak” konumunu kaybetmiş, Kureyş merkezli⁵⁴ siyasi otorite karşısında bir çözülme sürecine girmiş ve iktidar alanı kısıtlanmıştır. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesiyle neticeleşen Sakîfe hadisesi⁵⁵, Ensar'ı yönetimden uzaklaştırmış, Hz. Ebu Bekir'in “Biz emiriz, siz vezirsiniz”⁵⁶ stratejik ifadesiyle bir bakıma “danışman/vezir” konumuna indirgemıştır. Daha sonra Hz. Ömer döneminde Ensar'dan Muhammed b. Mesleme ve Osman b. Huneyf gibi isimler idari yapıda teknik görevler üstlenmiş olsalar da⁵⁷ Hz. Osman döneminin ikinci devresinden sonra, kritik eyalet yönetimlerinin Ümeyyeoğulları'na intikal etmesiyle, Ensar tamamen yönetimin dışına itilmiştir.⁵⁸ Bu süreçte Ensar'dan Umeyr b. Sa'd⁵⁹, ve Sabit b. Kays b. Hutaym⁶⁰ gibi öne çıkan isimler valilik görevlerinden azledilmiş, müfettiş olarak görev ya-

51 Vâkidî, *Kitabu'l-Meğâzî*, 1/113; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/312-313; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/428.

52 Apak, *İslâm tarihi*, (1), 266; İrfan Aycan, “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/231.

53 Ebû Amr eş-Şeybânî Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya (Riyad: Dâru't-Taybe, 1985), 182-193; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1985), 1/178-185; Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm tarihi*, (3) - (Emeviler) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 100-104.

54 Sakîfe'de yapılan Halife seçiminde tartışıldığı iddia edilen ve bu çerçevede “İmamlar Kureyş'tendir” hadisinin belirleyici bir argüman olarak öne atılması Ensar'ın idari otoritede saha dışına atılmasının ilk stratejik adımı olarak değerlendirilmiştir. Bk. Buhârî, “Fedâilu'l-Ashâb, 5, “Cenâiz”, 3, “Meğâzî”, 11,81, Müslim, “Hudûd”, 15, Ayrıca Bk. Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi* (2) - (Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 37.

55 Apak, *İslâm Tarihi* (2), 35; Fethullah Zengin, *İslâm Siyasi Tarihinde Ensar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014), 144.

56 İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/364; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, 1/23; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lami li'l-Matbuat, 1993), 2/123.

57 Taberî, *Tarih*, 4/121; Apak, *İslâm Tarihi* (2), 97.

58 Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb*, thk. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 2/263-264; Apak, *İslâm Tarihi* (2), 202.

59 İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*, (Beyrût, 1989), 4/281.

60 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/509.

pan Muhammed b. Mesleme⁶¹ ve kadılık vazifesini yürüten Ebu'd-Derda ve Zeyd b. Sâbit⁶² gibi isimlerin görevleri ise mahalli düzeyde kalmıştır.

H. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Ensar, Muâviye'ye karşı Sıffin'de genellikle H. Ali'ye destek vermiştir.⁶³ Bununla birlikte Ebû Eyyûb el-Ensârî⁶⁴, Kays b. Sa'd⁶⁵ ve Sehl b. Huneyf⁶⁶ gibi isimlerin valilik görevine getirilmesiyle idari nüfuzunu korumaya çalışmıştır.⁶⁷ Ancak bu durum, siyasi ve idari ağırlık merkezi Şam'a kayan Emevî otoritesinin sert muhalefetiyle sonuçlanmıştır. Bu gelişmeleri müteakiben H. Ali şehit olmuş böylece Ensar'ın merkezi otorite nezdindeki kurumsal temsiliyeti bütünüyle yıkılmıştır.

3. Emevîler Döneminde Ensar: Siyasi Tecrit, İdari Tasfiye ve Harre Vak'ası

H. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde daha çok ön planda olan Ensar, yukarıda da bahsedildiği üzere Emevîler döneminde Hilafet merkezinin Şam'a taşınmasıyla birlikte pasif bir konuma indirgenmiştir. Bu süreç, sadece hilafet ve yönetim merkezinin taşınması değil, aynı zamanda Ensar'ın idari ve siyasi etkisinin aşama aşama kırıldığı bir “idari tasfiye” dönemidir.

İslâm devletinin kurucu unsuru olan Ensar için Emevîler dönemi, H. Peygamber zamanındaki “ev sahibi” konumundan, Şam merkezli hilafet için “iktidarın bekası önündeki büyük tehdit” konumuna evrilme sürecidir. Bu süreçte Emevî hanedanlığı, Bedir'de sarsılan Kureyş tabakasını yeniden yapılandırırken, Ensar'ı hem idari hem de finansal anlamda pasivize etmeyi temel bir devlet politikası olarak tercih etmiştir. Muaviye ile başlayan bu süreç, Ensar'ın siyasi gücünü ve idari nüfuzunu Medine'nin sınırlarına hapsetme hamlesidir.

Medine, Emevîler döneminde İslâm dünyasındaki manevi ve siyasi prestijini korumuş, ancak Şam merkezli iktidarın otoritesi altına ve dışlanma politikasına maruz kalmıştır. Hicaz'ın nüfuzundan yararlanmak ve muhtemel muhalefeti bertaraf etmek için eyalet valilerini genellikle hanedan mensupları arasından seçen Muâviye b. Ebî Süfyan,⁶⁸ Tâif, Mekke ve Medine valiliklerini birbirinin

61 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/527; Ataullah Şahyar, “Muhammed b. Mesleme”, *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/555.

62 Taberî, *Tarih*, 4/421-422.

63 Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstater (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l- Cedîde, ts.), 289.

64 Taberî, *Tarih*, 5/139.

65 Taberî, *Tarih*, 4/442.

66 Taberî, *Tarih*, 4/442.

67 Apak, *İslâm Tarihi* (2), 258.

68 Halife b. Hayyât, *Târih*, 157; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve ş-Siyase*, 1/142; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/35; İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 8/153-154.

basamağı haline getirmiştir.⁶⁹ Bunun yanında Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde stratejik konuma sahip olan Humus ve Cezîre eyaletlerinde vali tayin edilen Umeyr b. Sa'd el-Ensari ile Mısır'da Ensar'ın otoritesini temsil eden Kays b. Sa'd b. Ubâde gibi yetkin isimler kademeli olarak görevden alınmışlardır. Söz konusu isimlerin yerine Ümeyyeoğulları'ndan Mervân b. Hakem, Saîd b. el-Âs ve Velid b. Utbe gibi isimler vali olarak atanmışlardır.⁷⁰ Medine valileri bu süreçte aynı zamanda hac emiri olarak vazifelendirilerek iktidarın dini meşruiyeti sağlamlaştırılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte toplumsal tabanın “ehlü'l-hal ve'l-akd”⁷¹ etkisi Muâviye tarafından “altında gönülsüz bir itaat” ve “mesafeli bir nezaket” dengesiyle idare edilmiştir.⁷²

Emevîler döneminde yapılan vali tayinlerinde, önceki dönemlere kıyasla liyakat ve dini temsil arka planda bırakılmış, daha çok “Arap asabiyeti” ekseninde şekillenmiştir. Muâviye b. Ebî Süfyan'ın hilafete gelmesiyle birlikte valilik atamalarında “Arap olmak” temel bir ön koşul sayılmasına rağmen, bu kriter iktidarı sadece çekirdek bir zümreye has kılmış ve Ensar'ı sistemin dışına itmiştir.⁷³ Bu sistemde Ümeyyeoğulları ve iktidarın ortağı olan Sakîf gibi Kuzeyli kabileler öncelenmiş, Ensar, “Arap olma” şartını taşımasına rağmen hasımları (Hâşimîler) ve ikincil kesimlerle eşdeğer tutularak yönetim kademelerinden tecrit edilmiştir.⁷⁴

Muâviye b. Ebî Süfyan'la başlayan pasivize etme süreci birlikte Yezîd b. Muâviye döneminde tamamen bir dışlanma ve kırılmaya evrilmiştir. Muâviye, yönetimden uzak tutarak ve ekonomik kısıtlamalarla Ensar'ı kontrol altında tutmaya çalışmış, Ensar'ı valiliklerden alarak yerlerine Ümeyyeoğulları'nı atamıştır.⁷⁵ Ardında oğlu Yezîd'in halife olmasıyla birlikte bu süreç daha da şiddetlenmiştir. Bunun yanında Yezîd'in gündelik yaşantısı ve yönetim politikası nedeniyle Ensar'ın gözünde idari meşruiyetini de yitirmiştir.

69 Muhammed Hudari Beg, *ed-Devletü'l-Emevîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 440-441; Fatih Zengin, *Emevîler Döneminde Medine'de Siyasi Hayat* (Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2022), 25-26; Hakan Temir, *Emevîlerde Valilik* (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019), 112.

70 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/276; Temir, *Emevîlerde Valilik*, 110.

71 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 148; Abdülhamid İsmail el-Ensari, “Ehlü'l-Hal ve'l-Akd”, *TD-VİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/539-541.

72 Belâzûri, *Ensâbu'l-Eşraf*, 5/146; Ebu'l-Kâsim Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995), 59/155; İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 6/132.

73 İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (Ankara: Kayihan Yayınevi, 1985), 2/132-133; Süleyman Uludağ, *İslâm-Siyaset İlişkileri* (Bursa: Dergâh Yayınları, 1998), 104; Temir, *Emevîlerde Valilik*, 57.

74 İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî ilişkileri: İslâm öncesinden Abbâsîlere kadar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 253-397.

75 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/35; İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 8/153-154; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitabü'l-İber ve Divânü'l-Mübtade-i ve'l-Hâber*, thk. Halil Şahhade- Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 3/22; Temir, *Emevîlerde Valilik*, 62.

Yezîd b. Muâviye'nin veliahtlığı ve halifeliği sürecinde Medine, kritik bir meşruiyet krizi yaşamıştır. Mervân b. Hakem ve Velîd b. Utbe gibi valiler yeni halifeye biat toplamış, ancak Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr gibi önde gelen isimlerin siyasi mukavemetiyle karşılaşmışlardır. Bunun üzerine Velîd b. Utbe, Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr'den biat almaya çalışarak barışçıl bir tutum sergilemiş ancak bu durum zafiyet olarak görülmüş ve bu nedenle de azledilmiştir. Onun yerine Ensar'a karşı çok daha sert bir tutum sergileyen Amr b. Saîd el-Eşdak vali olarak atanmıştır.⁷⁶ Ensar'dan Nu'mân b. Beşîr ise Muaviye'ye olan bağlılığını koruyarak Kûfe valiliği yapmış ancak Müslim b. Akîl hadisesindeki "ılımlı ve esnek" tutumundan dolayı görevden alınmış, daha sonrasında yerine Ubeydullah b. Ziyâd vali olarak atanmıştır.⁷⁷

Yezîd döneminde sıklıkla meydana gelen vali değişiklikleri ve iktidarın liyakatin aksine asabiyeti esas alan kabileci tutumu, Ensar'ın idari ve siyasi nüfuzunu tamamen bitirmiştir. Özellikle Kûfe valisi olan Ensar'dan Nu'mân b. Beşîr'in dahi liyakati göz ardı edilerek ılımlı tutumu nedeniyle valilikten azledilmesi, bu süreçten sonra Ensar'ın artık hiçbir şekilde Emevî idari kademesinde istenmediğini ortaya koymaktadır.⁷⁸ Bu dışlanmanın yanında aynı zamanda Kerbelâ hadisesinin yol açtığı kriz, Ensar'ı Abdullah b. Hanzala liderliğinde nebevî mirasa sahip çıkmak düşüncesiyle pasif tutumdan aktif bir siyasi mukavemete sevk etmiştir.⁷⁹ Ancak bu direniş, Harre Savaşı'yla kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Bu acı hadisenin ardından Ensar'dan sağ kalanlar Yezîd'e zorla biat ettirilmiş, böylece Ensar'ın hem siyasi hem de hukuki olarak nihai tasfiyesi gerçekleşmişti.⁸⁰

Emevîlerin asabiyete dayalı saltanat düzenine karşı Ensar'ın mücadele ettiği son büyük siyasi ve askerî başkaldırı olan Harre Savaşı, Ensar'ı çok derinden yaralamıştır. Bu başkaldırının temelinde; Yezîd b. Muâviye'nin gündelik hayatına dair kaygılar⁸¹ ve Kerbelâ hadisesinin ortaya çıkardığı acı kriz bulursa da asıl kritik nokta Medine halkının ekonomik açıdan engellenmesi ve siyasi otoriteden dışlanmasıdır.⁸² Muâviye ile başlayan ve Yezîd döneminde İbn Mînâ'nın poli-

76 Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 232-233; Ahmed b. Davud Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *el-Ahbârü'l-tvâl*, thk. Abdül-münim Âmir, Cemalettin eş-Şeyyal (Bağdat, 1959), 228; Zengin, *Medine'de Siyasi Hayat*, 57-59.

77 Ahmed İbn Muhammed İbn Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibu'l-Tehzib* (Hindistan: Dâiratu'l-Meârif, 1910), 10/448; İbrahim Hatiboğlu, "Nu'mân b. Beşîr", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/234.

78 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/378; Habîb Zeydân Corcî, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Meğazim (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971), 1/117; Hatiboğlu, "Nu'mân b. Beşîr", 33/234.

79 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, 283; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/319; İlyas Uçar, "Medine Tarihi'nde Kara Bir Gün: Harre Vak'ası", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 8/1 (28 Mart 2022), 45.

80 Mehmet Bahaüddin Varol, "Harre Vakası (Sebeup-Sonuç Değerlendirmesi)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Konya, 1997), 7/531.

81 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/352-353; Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih, *el-ikdu'l-Ferîd*, (Kahire: Dâru'l Fikr, 1940), 4/340; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Tarihu'l-Hulefâ*, thk. Muhyiddin Abdulhamid (Kahire, 1925), 203.

82 Ömer Süleyman Ukaylî, "Vakâtü'l-Harre fî Ahdi Yezid b. Muaviye", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 13 (Ri-

tikasıyla ekonomik baskılar artmış, böylece Ensar' ait olan "savâfî" arazilerinin gelirlerine el konulmuştur. Nihai olarak bu da varoluşsal bir krize yol açmıştır.⁸³ Bu duruma bir çözüm bulmak amacıyla aralarında Abdullah b. Hanzala ile Münzir b. Zübeyr'in de bulunduğu bir heyet Şam'a gönderilmiştir. Bu heyet Şam'da Yezîd'in gayr-i İslâmî yaşantısını görünce Medine'ye dönmüş ve Emevî valisi olan Osman b. Muhammed'i azlederek kendi bağımsız yönetimini ilan etmiştir.⁸⁴ Bu süreçte Ensar, sadece yönetime dair bir hak arayışına girmemiş, aynı zamanda Hz. Peygamber'in mirasını korumaya çalışarak Yezîd'in halifelik şartlarını taşımadığını öne sürerek biati bozmuştur.⁸⁵

Hicri 63 (683) yılında meydana gelen Harre Savaşı'nda Yezîd'in vermiş olduğu talimatla yola çıkan Müslim b. Ukbe⁸⁶, Şam ordusunu Medine üzerine sevk etmiş; Medineliler ise köklü savunma stratejisi olarak hendekler kazarak direnmeye çalışmışlardır.⁸⁷ Ancak bu hadiseden kısa bir süre önce Medine'den sürgün edilen Ümeyyeoğulları'ndan Abdülmelik b. Mervân, Müslim'in ordusuna stratejik istihbaratlar vermiş ve taktiksel hamleler yaparak Ensar'ın direnişinin kırılmasında belirleyici bir rol oynamıştır.⁸⁸ Savaş sona erdiğinde Abdullah b. Hanzala ve yedi oğlu başta olmak üzere, 700'den fazla kişi öldürülmüştür.⁸⁹

Harre Vak'ası'ndan kısa bir süre sonra Yezîd b. Muâviye vefat etmiş ve böylece Abdullah b. Zübeyr ile Şam merkezli Emevî iktidarı arasında on yıllık bir otorite mücadelesi başlamıştır.⁹⁰ Muâviye dönemiyle birlikte başlayan idari tasfiye süreci bu dönemde de artmıştır. Bu nedenle Abdullah b. Zübeyr, Medine'ye hâkim olabilmek amacıyla Ubeydullah b. Zübeyr⁹¹, Câbir b. Esved⁹² ve Talha b. Abdullah⁹³ gibi isimleri peş peşe vali olarak atayarak Hicaz bölgesinde

yad 1986), 165-169; Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Harre Savaşı", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/245.

83 Semhûdî, *el-Vefâ*, 1/104-105; Mustafa Demirci, "Savâfî", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/184; Ünal Kılıç, "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (15 Aralık 2000), 75.

84 Halife b. Hayyât, *Târîh*, 237; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/320.

85 Zengin, *Medine'de Siyasi Hayat*, 76-77.

86 Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/326; ed-Dineverî, *el-Ahbâru'l-tıvâl*, 264.

87 Taberî, *Tarih*, 5/484.

88 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/225; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/323.

89 Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/350-351; Ebu'l-Ferec ibnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümeme ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 6/16; İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 8/220.

90 Halife b. Hayyât, *Târîh*, 259; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/391.

91 ibnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/31.

92 İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 8/293; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâte'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabi, 1993), 5/63.

93 İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/161; Cemal Ağırman, "Talha b. Abdullah", *TDVİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/504.

istikrarlı bir idari yapı kurmaya çalışmıştır. Ancak Ensar bu süreçte dahi, yönetimin merkezinde yer alamamış, Abdullah b. Zübeyr ile Şam merkezli yönetim arasında taraf tutmaya zorlanmış ve her iki tarafın valileri tarafından da baskı altına alınarak pasivize edilmeye çalışılmıştır.⁹⁴ Bununla birlikte İbn Zübeyr döneminde sık sık vali değişiklikleri olmuş ve iktisadi şartlar bozulmuştur.⁹⁵ Bu da Medine'nin siyasi ağırlığını kaybetmesine ve Ensar'ın yönetime dair iddiasının yerini tarafsızlık ve beka mücadelesinin almasına yol açmıştır.

Abdûlmelik b. Mervân, halife olmasıyla birlikte Hicaz üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmış ve Medine'nin idari yapısını ekseriyetle “sadakat” ekseninde tutmaya çalışmıştır. Bu dönemde Haccâc b. Yusuf vali olmuş ve Ensar'ın manevi kimliğinin zedelendiği ağır darbelere sahne olan süreç başlamıştır. Nitekim Ensar'dan Enes b. Mâlik ve Sehl b. Sa'd gibi öne çıkan isimler, Hz. Osman'a yardım etmedikleri gerekçesiyle boyunlarından damgalanarak halkın önünde aşağılanmışlardır.⁹⁶ Aynı zamanda Abdûlmelik döneminde vali olarak atanan Ebân b. Osman ve Hişâm b. İsmail el-Mahzûmî, Ensar'ı tamamen dışlamış ve pek çok durumda yetkilerini bir cezalandırma aracına dönüştürmüşlerdir.⁹⁷ Bizzat Medine fakihlerinden biri olarak temayüz eden Abdûlmelik'in, otoritesini korumak adına Ensar'dan pek çok alimi idari baskıya mahkûm etmesi ve Ensar'ın yönetimdeki yetkinliğini sona erdirmesi bu dönemin en dikkat çekici özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁸

Abdûlmelik b. Mervân vefat ettikten sonra yerine oğlu Velîd b. Abdûlmelik halife olmuştur. Harre Vakası'yla birlikte siyasetten ve iktidardan uzak kalmış olan Ensar için bu süreç kısmî bir “yeniden canlanma” dönemi olmuştur.⁹⁹ Bu dönemin en öne çıkan özelliği, 87/706 yılında Ömer b. Abdülazîz'in Medine valiliğine atanmış olmasıdır. Nitekim Ömer b. Abdülazîz, kendisinden önceki halifelerin aksine Ensar'ı yönetimin merkezine çekerek onlarla istişarelerde bulunmuştur. Ömer b. Abdülazîz, vali olarak atandıktan kısa bir süre sonra Urve b. Zübeyr, Kasım b. Muhammed ve Sâlim b. Abdullah gibi o dönemin seçkin isimlerinin yanında, Ensar'dan Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm ve Süleyman b. Yesâr gibi isimlerin de bulunduğu on kişilik bir “fakihler heyeti” kurmuş; idari kararları bu istişare grubunun onayına sunmuştur. Böylece Ensar'ın önceki dönemlerden gelen “ehlü'l-hal ve'l-akd” vasfını temsili düzeyde kalsa da yeniden

94 İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 8/293; Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî Ebû'l-Arab, *Kitâbu'l-Mihan*, thk. Vehb el-Cebbûrî (Beyrut, 1988), 307.

95 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 5/353.

96 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 13/399; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/575.

97 İbn Sa'd, *Tabakât*, 152; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 7/256; Ebû'l-Arab, *Kitâbu'l-Mihan*, 310-311.

98 İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 9/62-64.

99 Fatih Erkoçoğlu, *Emevî Devleti'nin Dönüm Noktası Abdûlmelik Bin Mervân* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 1/356; Zengin, *Medine'de Siyasi Hayat*, 131.

canlandırmıştır.¹⁰⁰ Bu dönemde ayrıca, her ne kadar soy itibarıyla Ensar'dan olmasa da Ensar için o dönemin en nüfuzlu ismi olarak öne çıkan Saîd b. Müseyyeb de Emevî iktidarına karşı sert muhalefetiyle tanınmaktaydı. Bu süreçte ona yönelik tehditler ve baskılar durdurulmuş, hatta Halife Velîd şehri ziyaret ederken Ömer b. Abdülazîz'in desteğiyle ulema ile iktidar arasındaki gerilim bir nebze de esnetilmeye çalışılmıştır.¹⁰¹

Ömer b. Abdülazîz döneminde yaklaşık yedi yıl süren “huzur dönemi” Medine'nin gerek fiziki gerek manevi havasına olumlu manada etki etmiştir. Ensar'ın yönetimdeki otoritesini yeniden elde etme girişimleri, Şam merkezli asabiyyet eksenli stratejilerin mağduru olmuştur. Nitekim Irak valisi Haccâc b. Yusuf, Medine'yle ilgili Şam yönetimine bir rapor sunarak, Medine'nin Iraklı muhalif unsurlar için bir sığınak haline geldiğini, aynı zamanda Ömer b. Abdülazîz'in “ılımlı ve yumuşak” tutumunun devlet otoritesini sarstığını belirtmiştir. Bu rapor sonucunda Ensar'a karşı iyi tutumuyla bilinen Ömer b. Abdülazîz, 93/712 yılında azledilmiştir.¹⁰² Ayrıca, Abdullah b. Zübeyr'in oğlu Hubeyb, halifenin emriyle kırbaçlanmış ve vefat etmiştir. Bu durum üzerine Ömer b. Abdülazîz'in hissettiği vicdani huzursuzluk, onu yönetimdeki görevinden soğutmuş; böylece görevinden azledilme sürecini hızlandırmıştır.¹⁰³ Nihayetinde Osman b. Hayyân Ömer b. Abdülazîz'in yerine vali olarak atanmış, o da Haccâc'ın etkisiyle Medine'de sert bir rüzgâr estirmiştir. Osman'ın bu politikası da Ensar'ın idaredeki konumunun ne kadar kırılgan bir zeminde olduğunu ve Emevî hanedanlığının kabileci tutumunu bir kez daha tescil etmiştir.¹⁰⁴

Süleyman b. Abdülmelik'in 96/715 yılında hilafete gelmesiyle birlikte Emevî hanedanlığının asabiyyet eksenli iktidar geleneği bir kırılma sürecine girmiştir. Ömer b. Abdülazîz'in yönlendirmesiyle evrilen bu yeni safhada, Emevî yönetimi sürecinde ilk kez, Ensar'ın önde gelen isimlerinden olan Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm el-Ensarî, Medine valiliğine atanmıştır.¹⁰⁵ Hazrec koluna mensup olan Ebû Bekir b. Hazm, Medine'nin en itibarlı ve önde gelen kadısı ve hadis alimidir. Onun valiliğe atanmasıyla birlikte, Ensar'ın “idari ehliyyet” vasfı yeniden şekillenmiştir. Öyle ki, ulemanın önde gelen isimlerinden İmam Mâlik dahi onu etkili ve başarılı bir vali, aynı zamanda işinin ehli bir kadı olarak taltif etmiştir.¹⁰⁶ Ulemaya olan saygısıyla bilinen Süleyman b. Abdülmelik

100 Dineverî, *el-Ahbârü'l-tivâl*, 326; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 6/278; Zengin, *Medine'de Siyasi Hayat*, 135.

101 İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 9/82.

102 Taberî, *Tarih*, 6/482; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/51.

103 İbn kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 9/103; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/52.

104 Taberî, *Tarih*, 6/482; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/51.

105 İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 66/44; Zengin, *Medine'de Siyasi Hayat*, 145-146.

106 İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, 66/44.

ve Ömer b. Abdülazîz'in etkisiyle Ebû Bekir b. Hazm vali olarak atanmış, ancak onlardan sonra bu durum, Emevî yönetiminde sistemsel bir değişikliğe yol açmamıştır. Nitekim II. Yezîd'in halife olmasıyla birlikte Emevî hanedanlığının asabiyet temelli stratejisi yeniden canlanmış; böylece Ebû Bekr b. Hazm 101/720 yılında valilikten azledilerek yerine yeniden bir Kureyşli olan Abdurrahman b. Dahhâk el-Fihri atanmıştır.¹⁰⁷

II. Yezîd ve Hişâm b. Abdülmelik dönemlerinde Ensar'ın yönetimden saf dışı edilmesi daha çok İbrahim b. Hişâm ve Halid b. Abdülmelik gibi katı ve tavizsiz valiler üzerinden devam etmiş; aynı şekilde ulemanın biat etmesine yönelik sert tutumları ve müeyyideler Ensar'ın yerel idarededeki alanını kısıtlamıştır.¹⁰⁸ Buna rağmen, Ensar'ın idari müktesebatı, siyasi tecrübesi ve ilmi donanımı güçlü olduğundan, her ne kadar sık sık görev değişiklikleri olsa da Ebû Bekr b. Hazm gibi simalar, divan ve kadılık gibi makamlarda uzun süre görev almışlardır.¹⁰⁹

Asabiyeti bir devlet politikası olarak kurumsallaştıran Emevîler, Ensar'ın idari yetkisini sadece Medine'ye indirgemekle yetinmemiş, aynı zamanda valilik atamalarında "Kureyşli olma" koşulunu (İmamlar Kureyş'tendir hadisi çerçevesinde)¹¹⁰ Ensar'ın aleyhine kullanmıştır.¹¹¹ Nitekim II. Yezîd döneminde Ensar'dan dindar ve alim bir isim olarak öne çıkan Muhammed b. Evs Kuzey Afrika valiliği için teklif edilmiş, ancak Kureyşli olmadığı gerekçesiyle atanmasına müsaade edilmemiştir. Bu da liyakate rağmen Ensar'ın kabilevi asabiyet yapısını aşamadığının en somut örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹²

Emevî iktidarının çözülme sürecine girdiği II. Velîd döneminde Medine, Şam merkezli Emevî otoritesinin kabile eksenli yürüttüğü atamaların ve itikadi isyanların arasında kalmıştır. Velîd b. Yezîd'in iktidara gelmesiyle birlikte, Ümeyyeoğulları içindeki iktidar mücadelesi dönemin ana gündemi haline gelmiştir. Bu dönemde Yusuf b. Muhammed b. Yusuf es-Sekafi, Medine valiliğine atanmış, Ensar'a dair politikalardan ziyade, selefi Hişâm b. Abdülmelik'in ailesine yönelik hanedan içi bir tasfiye girişimine başlamıştır.¹¹³ Bu otorite zafiyeti sürecinde Ensar hem idari makamlardan hem de kadılık gibi devletin hukukî

107 Halife b. Hayyât, *Târîh*, 332.

108 Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 7/256; Ebû'l-Arab, *Kitâbu'l-Mihan*, 310-311.

109 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 4/120; Ebû Bekr Ahmed İbni Ebi Hayseme, *Tarihu'l-Kebir*, thk. Salah b. Fethî Hilal (Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-Tibaa ve'n-Neşr, 2006), 2/265.

110 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/56; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/659; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 2/262.

111 Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/3-4 (01 Ekim 1978), 1-93.

112 M. Akif Fidan, "Yezid b. Abdülmelik ve Dönemi Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (01 Ağustos 2008), 346.

113 Halife b. Hayyât, *Târîh*, 366; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşraf*, 9/153.

kademelerinden de ivedilikle el çektilmiş; yerleşik olan “istişare” geleneği yerini, her halife değişikliğinde valilerin ve kadıların da topyekûn değiştirildiği bir bürokratik kaosa bırakmıştır.¹¹⁴

Emevî hilafetinin el değiştirmesine zemin hazırlayan Haricî işgali, aynı zamanda Ensar’ın Hz. Peygamber döneminden gelen askerî ve siyasi gücünün eridiğini de hazin bir şekilde ortaya koymuştur. Nitekim Haricîler’in lideri olan Ebû Hamza el-Ezdî 130/747 yılında Medine üzerine yürümüş ve Emevî valisi Abdülazîz b. Abdullah’ın idaresindeki ordu Kudeyd Savaşı’nda yenilmiş ve Medine hiçbir direnç göstermeden Haricîler’in eline geçmiştir.¹¹⁵ Medine’de yaklaşık üç ay kalan Ebû Hamza, bu süre zarfında Ensar’ın ilmi ve siyasi birikimine atfen “Hz. Peygamber’i sahiplenene ecdadın mirasçısı” tabiriyle Emevîlere karşı propaganda yapmaya çalışmıştır. Ancak bu durum Ensar açısından idari bir gelişmeden ziyade iki harici amil arasındaki çatışma olarak görülmüştür.¹¹⁶ Nihayetinde 132/750 yılında gerçekleşen Abbâsî ihtilali ile Medine, herhangi bir direniş göstermeden Abbâsiler’in idaresine geçmiştir. Böylece Ensar, Emevî yönetimi altında yaklaşık 90 yıl boyunca Emevî hanedanlığının idari ve siyasi dışlanmasına muhatap olmuş ve devletin aslı kurucu ortağı olma niteliğini tamamen yitirmiştir.

Sonuç

İslâm’ın siyasi tarihinin ve kurumsal yapısının şekillenmesinde belirgin bir rol oynayan Ensar, nebevî dönemde stratejik “ev sahipliği” ve “aslı kurucu ortaklık” vasfına sahipti. Akabe Biatları ve Medine’ye hicretle birlikte İslâm devletinin siyasi ve askeri koruyuculuğunu üstlenmiş, Bedir’de Kureys’in önde gelen isimlerinin aşağılayıcı tutumlarına karşı askerî yetkinliğini ispat ederek İslâm toplumunun ana omurgasını oluşturmuştur. Hulefâ-yı Râşidîn döneminde de devletin pek çok pozisyonunda aktif olarak yer almıştır. Ancak Emevîler’in kabile eksensiz saltanat düzeninde planlı bir tasfiyeye maruz kalmış ve idari gücü kırılmıştır. Böylece İslâm devletinin yönetim şekli olan liyakat esaslı nebevî gelenek, yerini kabileci bir asabiyet hiyerarşisine bırakmıştır. Muâviye b. Ebî Süfyân ile başlayan bu süreçte Ensar, sadece bir idari nüfuz kaybı yaşamamış; aynı zamanda Bedir’de sarsılan Ümeyyegoğulları’nın, devlet imkanlarını kullanarak yürüttüğü intikam odaklı bir siyasi dönüşümün muhatabı olmuştur.

114 Muhammed b. Halef Vekî, *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâgî (Mısır: el-Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübra, 1947), 1/178; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 370-371.

115 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 9/294; Ebû'l-Arab, *Kitâbu'l-Mihan*, 263; Zengin, *Medine’de Siyasi Hayat*, 160-161.

116 Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi-Emeviler-Abbâsiler* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 78.

Emevî iktidarı, Ensar'ın siyasi otoritesini, Şam merkezli stratejiler ve “Kureyşli olma” gibi kriterler üzerinden değerlendirerek onları bürokratik bir dışlanmaya tabi tutmuştur. Her ne kadar Nu'mân b. Beşîr ve Ebû Bekir b. Hazm gibi Ensar'ı temsil eden isimler idari görevlerde yer alsa da Ensar'ın önde gelen isimleri daha çok kadılık gibi alanlarda görevlendirilmiştir. Bu durum, bir yandan Ensar'ın kontrol altında tutulup dini yetkinliğinden istifade edildiği, diğer yandan ise iktidarın merkezinden uzaklaştırılmaya çalışıldığı bir politikayı yansıtmaktadır. Bununla birlikte Ömer b. Abdülaziz döneminde Ensar'ın fakihler heyetinde yer alarak idari süreçlere dahil edilmesi, genellikle yerelde kabul görmeye yönelik stratejik bir meşruiyet arayışından öteye geçememiştir.

Nihayetinde, İslâm'ın devletleşme sürecinde Ensar'ın ortaya koyduğu kurucu irade, Emevî asrı boyunca idari yönetimden uzaklaştırılarak etkisizleştirilmiştir. Ensar'ın valilik gibi merkezi makamlardan danışman ve kadı seviyesine çekilmesi, sadece bir tasfiye değil, aynı zamanda İslâm siyaset geleneğinde liyakatten asabiyete, istişareden baskın otoriteye geçişin somut bir tezahürüdür. Emevîler'in yıkılışına kadar devam eden bu süreçte Ensar; Nebevî mirası temsil eden ahlaki ve hukuki bir referans kaynağı olarak kalmış, ancak devletin karar alma mekanizmalarında hakimiyetini kaybetmiş “muhalif ama pasif” bir toplumsal sınıfa dönüşmüştür. Netice itibarıyla bu çalışma, Ensar'ın yaşadığı bu dönüşümün, İslâm idari tarihinin sonraki yüzyıllardaki işleyiş tarzını da şekillendiren temel bir kırılma noktası olduğunu ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağırman, Cemal. “Talha b. Abdullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/504. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm tarihi, (1) - (Hz. Muhammed (sav) Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (2) - (Hülefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım., 2014.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm tarihi, (3) - (Emevîler)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Apak, Adem. *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004.
- Aycan, İrfan. “Muâviye b. Ebû Süfyân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Aycan, İrfan - Söylemez, Mahfuz. *İdeolojik Tarih Okumaları*. Ankara: Ankara Okulu, Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye bin Ebî Süfyan*. Ankara: fecr Yayınları, Yıldızlar Matbaası., 1990.
- Belâzürî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu’l-Büldân*. thk. Muhammed Rıdvan. 1 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983.
- Belâzürî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî. *Ensâbu’l-Eşrâf*. thk. Suheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebû’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî. *Fütûhu’l-Büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ’ - Ömer Enîs et-Tabbâ’. Beyrut: Müessesetül’l-Maarif, 1987.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Medine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fî Tarihi’l-Arab kable’l-İslâm*. 10 Cilt. Beyrut, 2. Basım, 1993.
- Cevzî, Ebu’l-Ferec ibnu’l. *el-Muntazam fî Târîhi’l-Ümeme ve’l-Mulûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1992.

- Corcî, Habîb Zeydân. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. çev. Zeki Meğazim. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971.
- Çelikkol, Yaşar. “Câhiliye Döneminde Yesrib’in Etnik Yapısı”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (2005), 319-346.
- Demirci, Mustafa. “Savâfî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/184-185. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dineverî, Ahmed b. Davud Ebû Hanife ed-. *el-Ahbâru’l-tıvâl*. thk. Abdülmünim Âmir, Cemaletdin eş-Şeyyal. Bağdat, 1959.
- Ebû’l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Kitâbu’l-Mihan*. thk. Vehb el-Cebbûrî. Beyrut, 1988.
- Ensarî, Abdülhamîd İsmail. “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erkoçoğlu, Fatih. *Emevî Devleti’nin Dönüm Noktası Abdülmelik Bin Mervân*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Eyyûb Sabri Paşa. *Mir’âtu’l-Harameyn (Mirâtu Mekke-Mirât Medîne - Mirâtu Cezireti’l-Arab)*. 3 Cilt. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1884.
- Fidan, M. Akif. “Yezid b. Abdülmelik ve Dönemi Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (01 Ağustos 2008), 339-355. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_00000000981
- Gadban, Münir Muhammed. *Nebevi Hareket Metodu*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1998.
- Gadban, Yasin. *el-Fikru’s-Siyasi İnde’l-Ensar*. Jamshoro, Pakistan: Sindh Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşafi. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.
- Günaltay, Şemseddin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî. *Târîhu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya. Riyad: Dâru’t-Taybe, 1985.
- Hamidullah, Muhammad. *Hiz. Peygamber’in Savaşları*. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.
- Hamidullah, Muhammad. “Medine’de Sosyo-Ekonomik Hayat”. çev. İhsan Süreyya Sırma. *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Beyan Yayınları, 2006.

- Hamidullah, Muhammed. *İslâm peygamberi: hayatı ve eserleri*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Harman, Ömer Faruk. “Arim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hasan, İbrahim. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. Ankara: Kayıhan Yayınevi, 1985.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Nu’mân b. Beşîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. “İslâm’da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/3-4 (01 Ekim 1978), 1-93.
- Hitti, Philip. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi -İlk Dönem-*. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999.
- Hudârî Beg, Muhammed. *ed-Devletü’l-Emevîyye*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1986.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih. *el-ikdu’l-Ferîd*. 7 Cilt. Kahire: Dâru’l Fikr, 1940.
- İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. Abdullah. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Muhibbuddîn Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Umrevî. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1995.
- İbn Habîb, Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Eliza Lichtenstater. Beyrut: Dâru’l-Afâki’l- Cedîde, ts.
- İbn Hacer, Ahmed İbn Muhammed İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbu’l-Tehzîb*. Hîndistan: Dâiratu’l-Meârif, 1910.
- İbn Hacer, Ebu’l-Fadl Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizu-s sahâbe*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türk. 16 Cilt. Kahire, 2008.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Kitabü’l-İber ve Dîvânu’l-Mübtede-i ve’l-Hâber*. thk. Halil Şahhade- Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2000.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddimetü İbn Haldun*. thk. Derviş Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cemheretü Ensâbi’l-Arab*. ed. E. Levi Provençal. Mısır, 1948.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. *Sîretü’n-Nebi*. thk. Mejdî Fethî es-Seyyid. 5 Cilt. Tanta: Daru’s-Sahabeti li’t-Turas bi Tanta, 1995.

- İbn kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. thk. Ahmed Ebû Müslim-Ali Necib Adva. Beyrut, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-Siyase*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mek-tebet'ül-Hancı, 2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîne-ti'l-Münevvere*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-İs-fahânî, 1979.
- İbn Zebale, Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Medenî el-Mah-zûmî. *Ahbâru'l-Medine*. thk. Selâme, Salâh Abdülazîz Zeyn Selâme. Me-dine: Merkezu Buhûs ve Dirasâtî'l-Medineti'l-Münevvere, 1. Baskı., 2003.
- İbni Ebi Hayseme, Ebû Bekr Ahmed. *Tarihu'l-Kebir*. thk. Salah b. Fethî Hilal. 3 Cilt. Kahire: el-Faruk el-Hadise li't-Tibaa ve'n-Neşr, 2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-Gâbe fî Marifeti's-Sahâbe*,. Beyrût, 1989.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târih*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Saib el-Kelbî. *Kitabu'l-As-nâm*. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1995.
- Kalkaşandî, Ebî'l-Abbâs Ahmed el-. *Subhu'l-A'sâ fî Sinaâti'l-İnşâ*. 14 Cilt. Ka-hire: Daru'l-Kütübü'l-Hidiviyye, 1914.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu Kabâili'l-Arab el-Kadîme ve'l-Hadise*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Kılıç, Ünal. "Harre Vakasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülahazalar". *Cumhu-riyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (15 Aralık 2000), 317-324.
- Koçyiğit, Tahsin. *İslâm Tarihinin İlk Yıllarında İskân*. İzmir: Dokuz Eylül Üni-versitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklo-pedisi*. 16/245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Cahiliye'den Emevilerin Sonuna Kadar Haremeyn*. istanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1999.

- Matarî, Cemâluddin. *et-Ta'rîf bi mâ Eniseti'l-Hicre min Me'âlîmi Dâri'l-Hicre*. ed. Abdülfettâh, Süleyman. Mekke, 1997.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcu'z-Zeheb*. thk. Kemâl Hasan Mer'î. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1991.
- Önkâl, Ahmet. "Akabe Biatları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Önkâl, Ahmet. "Hazrec (Benî Hazrec)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/143-144. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî ilişkileri: İslâm öncesinden Abbâsîlere kadar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. baskı., 2011.
- Semhûdî, Nureddin Ali b. Ahmed. *el-Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dari'l-Mustafa*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Tarihu'l-Hulefâ*. thk. Muhyiddin Abdulhamid. Kahire, 1925.
- Şahyar, Ataullah. "Muhammed b. Mesleme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/555-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Şerîf, Ahmed İbrahim. *Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve 'Asri'r-Rasûl*. Kahirre: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târihu'l-Umem ve'l Mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı., 1987.
- Temir, Hakan. *Emevîlerde Valilik*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2019.
- Uçar, İlyas. "Medîne Tarihi'nde Kara Bir Gün: Harre Vak'ası". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 8/1 (28 Mart 2022), 33-52. <https://doi.org/10.21551/jhf.1070338>
- Ukaylî, Ömer Süleyman. "Vakatü'l-Harre fî Ahdi Yezid b. Muaviye". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* 13 (Riyad 1986).
- Uludağ, Süleyman. *İslâm-Siyaset İlişkileri*. Bursa: Dergâh Yayınları, 1998.
- Üçok, Bahriye. *İslâm Tarihi-Emeviler-Abbâsiler*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitabu'l-Meğâzî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.

- Varol, Mehmet Bahaüddin. “Harre Vakası (Sebeup-Sonuç Değerlendirmesi)”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/513-534. Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997.
- Vekî’, Muhammed b. Halef. *Ahbârü’l-kuḍât*. thk. Abdülazîz Mustafa el-Merâğî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü’t-Ticariyyeti’l-Kübra, 1947.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Çöküşü*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: İlav Yayınları, 2020.
- Yakûbî, Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Ca’fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya’kûbî. *Tarihu’l-Ya’kubi*. Beyrut: Müessesetü’l- A’lami li’l- Matbuat, 1993.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Arap (Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/272-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu’l-İslâm ve vefâyâte’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmirî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 2. Baskı., 1993.
- Zengin, Fatih. *Emeviler Döneminde Medine’de Siyasi Hayat*. Kahramanmaraş: SAMER Yayınları, 2. Basım., 2022.
- Zengin, Fethullah. *İslâm Siyasi Tarihinde Ensar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Çöküşün Sembolü mü, Kriz Yöneticisi mi? Emevî Devleti'nin Son Döneminde Mervân b. Muhammed (132/750)

Nefise ABANOZ

Orcid ID: 0009-0002-1320-6019

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: nefise_abanoz25@trabzon.edu.tr

Giriş

Emevî Devleti, İslâm tarihinde yalnızca kuruluş süreciyle değil, aynı zamanda yıkılışıyla da derin izler bırakmış ve bu yönüyle tarihçiler tarafından sıkça ele alınmıştır. Yaklaşık doksan yıl boyunca tarih sahnesinde varlık gösteren bu devlet, İslâm siyasal tarihinde hanedanlık esasına dayalı yönetim anlayışını benimseyen ilk devlet olma özelliğini taşımaktadır. Bu süreçte idari yapılanmadan askeri organizasyona, kültürel faaliyetlerden siyasi uygulamalara kadar birçok alanda dikkat çekici yenilikler ortaya koymuşlardır. Bu yönleriyle İslâm devlet geleneğinde kalıcı etkiler bırakmışlardır. Ancak söz konusu yenilikler ve uygulamalar, bir yandan devletin güçlenmesini sağlarken diğer yandan çeşitli eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Özellikle yönetim anlayışı ve toplumsal politikalar bağlamında ortaya çıkan tartışmalar, Emevîler'in tarihsel mirasının farklı açılardan değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu sebeple Emevî döneminin sona erişini sağlıklı bir şekilde kavrayabilmek için, bu sürecin hangi şartlar altında başladığını ve nasıl bir gelişim seyri izlediğini doğru bir şekilde analiz etmek büyük önem taşımaktadır.

Emevî Devleti'nin yıkılışı, uzun yıllar boyunca biriken siyasî, toplumsal ve idarî sorunların neticesinde meydana gelmiş çok boyutlu bir süreçtir. Kabilecilik anlayışı, veliahtlık sistemindeki sorunlar, mevalilere yönelik ayrımcı uygulamalar ve merkezi otoritenin zamanla zayıflaması, bu süreci besleyen başlıca unsurlar arasında yer almaktadır. Buna ek olarak, Abbasî ihtilalinin uzun süreli ve sistematik bir biçimde inşa edilmiş olması, Emevî iktidarının sonunu hazırlayan en önemli dış faktörlerden biri olmuştur. Dolayısıyla Emevî Devleti'nin çöküşünü

tek bir sebebe indirgemek mümkün olmadığı gibi, bu yıkımı yalnızca bir halife-nin şahsi hatalarıyla açıklamak da tarihi gerçekliğin bütününe yansıtılmamaktadır.

Bununla birlikte, tarih yazımında Emevî Devleti'nin yıkılışı çoğu zaman son halife olan Mervân b. Muhammed'in şahsı etrafında şekillendirilmektedir. Mervân, bazı kaynaklarda devletin çöküşünden sorumlu tutulan bir figür olarak sunulurken, bazı değerlendirmelerde ise son derece zor bir dönemde iktidara gelmiş, dağılmakta olan bir devleti ayakta tutmaya çalışan bir hükümdar olarak ele alınmaktadır. Bu farklı yaklaşımlar, Mervân b. Muhammed'in tarih yazımında tartışmalı bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, Emevî Devleti'nin son dönemini ve özellikle Mervân b. Muhammed'in hilafeti sürecini merkeze alarak, yıkılış sürecinin yalnızca dönemin halifesi üzerinden değil, dönemin siyasi ve toplumsal şartları çerçevesinde değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda Mervân b. Muhammed'in pasif bir figür mü yoksa mevcut şartlar içerisinde krizi yönetmeye çalışan bir halife mi olduğu sorusu ele alınacaktır.

1. Mervân b. Muhammed ve Hayatı

Mervân b. Muhammed el-Cezire'de 689-695 yılları arasında dünyaya gelmiştir. Mervân'ın künyesi Ebu Abdülmelik'tir.¹ Mervân b. Muhammed'in doğduğu dönemde babası Muhammed b. Mervân el-Cezire valisi olarak görev yapmaktaydı.² Halife Abdülmelik b. Mervân amcası idi. Babası amcasının halife olduğu dönemde çeşitli valilik görevlerinde bulunmuştur. Savaşçı kimliğiyle de bilinen babası Muhammed b. Mervân, Bizans ve Kafkasya cephelerinde yaptığı komutanlık görevlerinde adından başarıyla söz ettirmiştir.³ Mervân b. Muhammed'in annesi hakkında tarihi kitaplarda kesin bir bilgi olmamakla birlikte birbirinden farklı malumatlar bulunmaktadır. Ancak genel kabul annesinin Kürt asıllı olduğu yönündedir. Annesinin adı Ümmüveled'dir. Babası annesini İbnü'l-Eşter'in ordusundan cariye olarak almıştır.⁴

Mervân b. Muhammed'in halifelik makamına gelmeden öncesi yaşamına ilişkin çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bunun sebebi, Emevî dönemini kapsayan genel bir problem olarak, tarih yazımının sonraki dönemde yazılmaya başlanmış olmasıdır. Bir diğer sebep ise Mervân b. Muhammed'in halife olma

1 Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022) 4/993.

2 Cuma Teke, *Mervân b. Muhammed ve Dönemi*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996) 27.

3 Hasan Kurt, "Mervân II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/227-229.

4 Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 4/993.

potansiyeli taşıyan muhtemel bir isim olarak görülmemesidir. En nihayetinde halifelik makamına babasından velayet alarak gelmemiştir. Hanedan karışıklıkları neticesinde halifelğe giden yol Mervân b. Muhammed'in önünde açılmıştır.

İyi bir asker ve komutan olarak anılan Mervân b. Muhammed'in ilk eğitimlerini babasından almış olması muhtemeldir. Savaş becerisi ve kazandığı zaferlerle anılan Mervân b. Muhammed'in babası da onun gibi iyi bir komutandır. O'nun en tanınan hocası ise itikadi görüşleriyle bilinen Cad b. Dirhem'dir. Hatta Mervân'ın lakaplarından biri de hocasına nispetle Ca'dî'dir.⁵ Daha çok bilinen lakabı ise el-Himar'dır. Ona verilen bu ismin nedeni çeşitli kaynaklarda farklı şekillerde açıklanmaktadır. Himar kelimesi, Arapçada eşek manasına geldiği için bunun ilk duyuşta bir hakaret ve yerme amaçlı kullanıldığı düşüncesi ağır basmaktadır. Tarihçilerin yaptıkları açıklamalara göre savaş meydanındaki dayanıklı ve dirayetli duruşu nedeniyle Mervân b. Muhammed'e bu lakabın verildiği söylenir. Ancak tarihte bu tarz bir isimlendirmenin herhangi bir komutana verilmemesi kelimenin övgü manasında kullanıldığı ihtimalini azaltmaktadır. Tarihçilerin bazıları Himar kelimesinin Mervân b. Muhammed'e Zap Suyu savaşında aldığı ağır yenilgi neticesinde küçük düşürme ve hakaret amaçlı verildiğini ileri sürmektedir.⁶ Bizim değerlendirmemiz de bu yöndedir. Mervân bir komutan olarak ordusuna getirdiği ıslahat düzenlemeleriyle devletin askeri gücünü pekiştirmiştir. Orduya getirdiği yenilikler Emevî devletinde bir ilktir. O, orduyu bölüklere ayırarak askerlerin müdahale etmesi gereken durumlarda daha pratik hareket etmelerini sağlamıştır. Mervân, askeri dehasıyla beraber kuzey sınır boylarında Kays kabilesinden aldığı güçle Bizanslılara karşı savaşan en önemli komutanlardan biriydi.⁷ Mervân b. Muhammed Askeri dehasını hem bu ıslahatlarla hem de galibiyetleriyle ispatlamıştır. Fakat Zap Suyu yenilgisinin ardından tüm başarılarının göz ardı edilip bu şekilde bir lakap takılması oldukça talihsiz bir durumdur.

Mervân b. Muhammed 55 yaşından sonra hilafet makamına gelmiştir. Askeri tecrübeleri ve olgun bir yaştan sonra hilafete gelmiş olması iktidarda sergileyeceği duruş için bir avantaj sağlamaktaydı. Hilafete geldiği sırada Emevî hanedanlığı içerisinde kavgalar mevcuttu. Mervân b. Muhammed'in hanedanı içindeki taht kavgalarına karşı sergilediği tavır onun siyasi bir yaklaşımı olduğunu göstermektedir. İkinci Velid hilafete geçtiğinde onu tebrik etmiş ve ondan önceki halife olan amcasını kötülemiştir. Öyle ki amcası ona Ermeniye ve Azerbaycan

5 Mustafa Öz, "Ca'd B. Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542-543.

6 Ali Delice, *Mervân b. Muhammed ve Emevî Devletinin Yıkılışı*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998) 21.

7 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix Yayınları, 2025), 1/341.

valiliklerini vermiştir.⁸ Mervân'ın siyasette çıkarlarını gözeten ve politik dengeyi sağlamaya çalışan bir figür olduğu aşıkardır. Mervân b. Muhammed iyi bir komutan olduğu gibi iyi bir siyasetçi olma vaadi de taşımaktaydı.

2. Mervân b. Muhammed'in Halife Oluşu ve Dönemin Siyasi Ortamı

Mervân b. Muhammed'in Emevî halifelğine doğru uzanan hikayesi amcası Hişam b. Abdülmelik'in hilafetinden itibaren başlamaktadır. Hişam b. Abdülmelik'in 19 yıl boyunca icra etmiş olduğu halifelik görevi, iyi bir idareci olduğu yönünde değerlendirilmektedir.⁹ Hişam b. Abdülmelik'ten önce halifelik makamında Hişam'ın kardeşi ikinci Yezid bulunmaktaydı. İkinci Yezid kardeşi Hişam'ı veliaht tayin ederken oğlu ikinci Velid'i de ikinci veliaht olarak tayin etmiştir. Oğlunu ikinci sıraya almasının sebebi yaşının küçük olmasıydı. Hişam'ın sürdürdüğü ciddi ve istikrarlı yönetim değerlendirilince kardeşini ilk veliaht olarak atamasının isabetli bir karar olduğunu görülmektedir.

İkinci Velid veliahtlık döneminde sergilediği hareketlerden dolayı oldukça eleştirilmekteydi ve veliahtlıktan azledilmesi yönünde baskılara maruz kalmaktaydı. İkinci Velid eğlenceye ve zevk-ü sefaya oldukça düşküncü. Ona verilen görevlerde sergilediği sorumsuz tavırlar hoş karşılanmamaktaydı. Amcası Hişam bu tavırlarından ötürü ondan veliahtlıktan çekilmesini ısrarla teklif etmesine rağmen Velid bundan vazgeçmemiştir. Aynı zamanda Hişam'ın oğlu Mesleme'nin ikinci veliaht olarak atanmasını da kabul etmemiştir.¹⁰

Hişam b. Muhammed vefat edince yerini doğal olarak ikinci Velid halife olarak doldurdu. Ancak veliahtlık döneminde sergilediği uygunsuz davranışlar artarak devam etti. Emevî devletine karşı dışardan hareketlenen mevaliler, hariciler ve Abbasîlerin tehditlerinin dışında artık hanedanın içinde de yıkılmalar ve çatlaklar oluşmaya başlamıştı. İkinci Velid halife olur olmaz birçok devlet adamını geçersiz gerekçelerle yalnızca onu eleştirdikleri için azletmiş. Savurgan harcamalarda bulunarak beytûlmali altı ayda neredeyse boşalttığı söylenmektedir. Halktan da tepki toplayan bu hükümdarlık Emevî ailesinden üçüncü Yezid'in başlattığı isyanla son buldu. İsyân sırasında öldürülen ikinci Velid'in yerine halifelik makamına üçüncü Yezid geldi.

Yezid, isyanını Kaderiyye mensuplarının ve Kelbîlerin destekleriyle gerçekleştirmişti. Yezid'in Kelbîlerin desteğini alması Kaysîler ve Kelbîler arasında Emevî devletinin çöküşüne kadar devam edecek olan bir çatışmayı başlatmıştı.

8 Teke, *Mervân b. Muhammed ve Dönemi*, 35.

9 Nadir Özkuyumcu, "Hişam B. Abdülmelik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/148-150.

10 İsmail Hakkı Atçeken, "Velid II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/31-33.

Yezid hilafet makamına otururken güzel vaatlerle gelmişti. Ancak o hilafetinin ilk günlerinden itibaren giderek artan bir karışıklığın içindeydi. Halifeliğinin altıncı ayında hastalıktan dolayı vefat ederken yerine kardeşi İbrahim b. Velid'i tayin etti. Yezid, Ömer b. Abdulaziz'in yöneticiliğini örnek alarak iyi bir idarecilik sergilemeyi hedefliyordu. Ancak onun döneminde Emevî hanedanı birbirine düşerken Abbasî ihtilal hareketi güç kazanmıştı.¹¹

İbrahim'in dört ay süren hilafeti kargaşalar içerisinde geçti. Birçok vilayet İbrahim'e biat etmeyi reddetti ve İbrahim tüm bu durumlarla baş etmekte yetersiz kaldı. Mervân b. Muhammed'in tam da bu dönemde halifelik makamının hayalini kurmaya başlamış olması muhtemeldir. Her ne kadar ikinci Velid'in suikast ile öldürülmesinin intikamını almak için yola çıktığını söyle de bu durum çok ikna edici gözükmemektedir. Mervân b. Muhammed ikinci Velid'in intikamı ve oğullarının hakkını koruduğunu iddia ederek İbrahim'in hilafetine karşı isyanını başlattı. Mervân'ın kan hakkı üzerine hilafete uzanan yolu Emevî devletinin kurucusu olan Muaviye'nin Hz. Osman'ı öldürenlerin intikamı almak için yola çıktığını söylemesiyle oldukça benzer bir durumdur. Hanedan içerisinde güç birliği olmadığı bu dönemde güçlü bir ordusunun olması ve hanedanın bir üyesi olması, kendisini hilafete layık görmesi temel sebepler arasındaydı. İktidarda meydana gelen bu zayıf halifelik dönemlerinin devlete verdiği zararı durdurmak için Mervân iyi bir aday olarak gözüküyordu.

Mervân, İbrahim'in üzerine yürürken humus halkından biat almıştı. Ardından İbrahim'in ordusu ile Mervân'ın ordusu Ayn'ül-cer denilen yerde karşılaştı ve Mervân galibiyetle çıktığı bu savaş meydana gelirken Süleyman b. Hişam'ın adamları ikinci Velid'in iki oğlunu öldürdü. Böylelikle Mervân'ın yolundaki bir engel daha kaldırılmış oldu. Bunun üzerine Mervân Dimaşk'te halifeliğini ilan etti. İbrahim ise bir süre sonra ona biat etti ve yeni halifeden eman aldı. Mervân'ın İbrahim'e eman vermesinden onun intikamcı bir karakteri olmadığını görmekteyiz. Yani o en başından beri ikinci Velid'in intikamını almak için yola çıkmamıştı.¹²

Emevî Devleti'nin ciddi biçimde sarsıldığı bu halife değişiklikleri döneminde, İslâm tarihinin ilk büyük hanedan devletinin son halifesi hilafeti ele geçirmiştir. Ancak Mervân b. Muhammed'in hilafeti, yalnızca kendi iktidarının değil, aynı zamanda Emevî Devleti'nin de tarih sahnesinden çekilmesiyle sonuçlanacaktır.

11 Mevlüt Koyuncu, "Yezid III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/516-517.

12 İbrahim Sarıçam, "İbrâhim B. Velid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/359.

3. Emevî Devleti'nin Yıkılış Nedenleri

Emevî Devleti'nin çöküşü, Mervân'ın kısa süren iktidar döneminde başlamamıştır. Uzun yıllar boyunca biriken siyasî, askerî ve toplumsal sorunların kaçınılmaz bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. En nihayetinde de 32 yıl boyunca sistematik bir şekilde ihtilali inşa eden Abbas oğulları tarafından Emevî devletine son darbe vurulmuştur.

Emevî Devleti'nin yıkılışında en belirleyici unsurlardan biri kabilecilik meselesidir. Kabilelerinin iktidara olan etkisi Muaviye'nin devleti kurduğu andan itibaren mevcuttu. Ancak kabile dengeleri zamanla kontrol edilemez bir hal almış, devleti destekleyen bir organizmadan çok kendi aralarında güç rekabetine dönüşmüştür. Doğrudan siyaseti etkileyen bu durum devletin temelini sarsmaya başlamıştı. Mervân'ın başkenti değiştirmesiyle Şam merkezli yemeniler topluluğu Kaysiler karşısında ikinci sınıf vatandaş konumuna düşmüştür. Bu durum Emevî yönetimine yönelik bağlılığı ciddi ölçüde sarsmıştır. Hilafet makamı ise kabileler arasında denge sağlamaktan ziyade taraf tutarak olayı daha ciddi bir hale taşımıştır.

Emevî Devleti'nin idari yapısını zayıflatan bir diğer husus ise veliahtlık sisteminde uygulanan iki veliaht tayini geleneğidir. Veliaht tayin etme geleneği Emevî devletinin kurucusu Muaviye ile başlamış bunun sonucunda devlet saltanatlıkla yönetilen bir devlet olmuştur. Arap kültüründe daha önce böyle bir uygulama yapılmamıştı. Veliaht tayini yönetimde kabiliyetli hükümdarların başa gelmesi için pek elverişli bir sistem değildi. Üstelik zamanla iki veliahtın tayin edilmesi hanedan arasında fitne ve rekabete sebebiyet veriyordu. Bu durum merkezi otoriteyi sarsarken siyasi arenada kutuplaşmalara neden oluyordu.

Emevî devletinin yıkılış sürecinde etkili olan bir diğer husus da mevali meselesidir. Emevî yönetimi ırk hiyerarşisine sahipti. Mevalileri ise Müslüman olmalarına rağmen Arap olmadıkları için ikinci plana atmaktaydı. Sosyal, askeri ve idari alanlarda ayrımcılığa maruz kalmaktaydılar.¹³ Emevî devletinde mevalilerin sayısı azımsanamayacak kadar fazlaydı. Öyle ki yalnızca farklı etnik kökenden gelenler değil işledikleri suçtan dolayı kabilesinden kovulan kimseler de mevali tabakasına dahildi.¹⁴ Mevalilerin uzun yıllar boyunca dışlanması Emevî devletine karşı kinlerin artmasına sebep olurken Abbasî ihtilali için Emevîlerin aleyhine kullanacakları propaganda malzemesi niteliği taşımaktaydı.

Emevîlerin yönetim süresi boyunca kötü muameleye maruz kalan bir diğer grup, Ali evladıydı. Emevîler isyan etme potansiyelini yüksek olarak gördüğü

13 Ali Delice "Emevî Devletinin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Aralık 1999), 299-320.

14 Ramazan Altunay, *Emevîlerde Günlük Yaşam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006) 26.

bu gruba karşı baskı politikası izlemekteydi. Abbasiler ise ihtilal hareketinde Ali evladını yanına çekmeyi başarmıştı. Her ne kadar öyle olmasa da Ali evladı Abbasiler döneminde rahatlayacaklarını, hatta devlete ortak olabilecekleri düşünceyle Abbasîlere destek vermişti.¹⁵

Emevîlerin en çok eleştirildiği ve yıkılma sebeplerinden biri de bazı halifelerinin lükse ve refaha fazla düşkün olmalarıydı. Bu durum iktidarın halk nezdindeki meşruiyetini azaltmaktaydı. Aynı zamanda ekonomik olarak hazineye verilen zarar devletin gücünü azaltmaktaydı. Bununla birlikte, Emevî idaresinin uyguladığı siyasi politikalar da yıkımı hızlandıran etkenler arasında yer almaktaydı. Özellikle valilik ve askeri atamalarda liyakatten ziyade kabile ve akrabalık bağlarının gözetilmesi, halk ile merkez arasındaki mesafeyi artırmıştır. Bu kopuş, özellikle Horasan gibi uzak bölgelerde Emevî karşıtı hareketlerin güç kazanmasını kolaylaştırmıştır.

Salgın hastalıklar Emevî devletinin gücünü zayıflatan nedenlerden biriydi. Son halife Mervân b. Muhammed'in döneminde yaşanan selm tâunu salgını toplumsal ve askeri zafiyetlere sebep olmaktaydı. Muhaliflerin işini kolaylaştıran bu durum Mervân için büyük bir meşakkattir. Zaten sınırlı olan insan gücü ve askeri kapasite, salgının etkisiyle daha da zayıflamış ve merkezi otoritenin krizlere müdahale imkanını zedelemişti.¹⁶

Abbasilerin ilmek ilmek işlediği 32 yıllık ihtilal sürecini, yukarıda saydığımız tüm nedenler güçlendiren bir faktör olmuştur. Emevîlere karşı oluşan ve artarak devam eden hoşnutsuzluklardan Abbasiler akıllıca faydalanmışlardır ve devlete son darbelerini vurarak emellerine ulaşmışlardır. Özellikle mevalilerden alınan destekle Abbasî propagandası güç kazanmıştır.

Emevî Devleti'nin yıkılışı, tek bir halifenin yanlış kararlarıyla açıklanamayacak kadar uzun bir süreçtir. Kabile çatışmaları, veliahtlık sistemindeki sorunlar, mevalilere yönelik ayrımcı uygulamalar, idari zaafılar, yöneticiler ile halk arasındaki mesafenin artması, salgın hastalıkların yol açtığı yapısal zayıflıklar ve Abbasi ihtilalinin yükselişi bir araya gelerek Emevî iktidarını sürdürülemez hale getirmiştir. Mervân b. Muhammed ise bu sürecin başlatıcısı değil, uzun süredir devam eden bir yıkımın son direğidir.

15 Ali Aksu, "Emevîlerin, Abbasiler Tarafından Soykırıma Uğratılması ve Ebu'l -Abbas'ın Bu Soykırımdaki Rolü" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 259-268.

16 Hakan Temir- Hüseyin Elmhemit, "Emevî İktidarın Kuruluş ve Yıkılışında Salgın Hastalıkların Etkisi", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 933-960.

4. Mervân b. Muhammed'in Kararlarının Emevî Devleti'nin Çöküşüne Etkisi ve Kriz Yönetimi

Bir devlet yıkıldığı vakit, iktidarın son sahibi akıllara bu yıkımın sebebi olarak kazınır. Emevî devletinin yıkılışında da devletin son iktidarı olan Mervân b. Muhammed için bu durum söz konusudur. Ancak Emevî devletinin yıkılış süreci Mervân'ın beş yıllık iktidar sürecinde başlamamıştır. Lakin doğru hamleler yapılsaydı Mervân b. Muhammed'in ismi bu başarısızlıkla anılmayabilirdi.

Mervân, Emevî devletinin başına geçtiğinde hilafetin tadını çıkarması için bir olanak bulunmuyordu. Karşılaştığı manzara göz boyayan bir hükümdarlıktan çok çöküşüne gebe kalmış bir devlettir. Mervân kısa sürmüş olan hilafet döneminde Emevî tarihinde daha önce hiç görülmemiş birkaç ilke imza atmıştı. O henüz halife olmadan önce bir komutan olarak orduya getirdiği yeni düzenlemelerle de yeniliklere açık bir kişiliği olduğunu göstermekteydi. Ancak halife olduktan sonra aldığı kararlar yenilikçi olmaktan çok cesurcaydı. Ancak cesaret böylesine önemli makamlarda ihtiyatlı olmaktan daha meziyetli bir durum değildir.

Hükümet değişikliğinde, ilk yapılan faaliyetlerden birisi siyasi makamlardaki atamalarıdır. Mervân, vali atamalarında daha önce görülmemiş bir yol izledi. Her bölge halkının kendi valisini seçmesini sağladı.¹⁷ Mervân'ın almış olduğu bu kararın arkasında kabile çatışmaları yatmaktaydı. Her bölge kendi yöneticisini seçerse muhalefetin azalacağını düşünmüş olmalıydı. Ancak mevcut durumdaki kabile çatışmaları bu kararla önlenemeyecek kadar derinleşmiş ve büyümüştü. Aynı zamanda hilafeti yeni almış birisi olarak Emevîlere karşı bu kadar toleranslı ve anlayışlı olması halkın boyun eğmesinden ziyade isyana meyilli bir hale getirmektedir.

Mervân'ın yaptığı bir diğer büyük değişiklik de başkenti Şam'dan Harran'a taşımasıydı. Emevî tarihinde Süleyman b. Abdülmelik, Hişam b. Abdülmelik, Velid b. Yezid gibi isimlerin yönetim merkezinin dışında ikamet ettiğine dair bilgiler mevcuttur. Fakat bu saydığımız isimler başkentte bulunmamış olmalarına rağmen hükümeti başkentten taşımamıştır. Ancak Mervân b. Muhammed hükümeti de Şam'dan taşıyarak daha önce örneği görülme-yen bir hamlede bulundu. Mervân'ın almış olduğu bu karar direkt olarak devletin yıkımına gösterilen sebepler arasında sayılabilir. Başkent Şam'da Yemenilerin etkisi fazla ve çoğunluklardı. Harran ise Kaysîlerin etkisi altındaydı. Mervân'ın başkenti taşıması yemeniler desteğini otomatikman üzerinden çekmiştir. Aynı zamanda hali hazırda mevcut olan Kaysîler ve Yemeniler arasındaki düşmanlığın artmasına sebep olmuştur.

17 Delice, *Mervân b. Muhammed ve Emevî Devletinin Yıkılışı*, 79.

Mervân'ın bu kararı vermesinde el-Cezire bölgesinde doğup yetişmiş olmasının etkisi büyüktür. Aynı zamanda Mervân kendisini Şam halkı arasında güvende hissetmiyordu. Başkentini değişmesiyle Şam halkının çoğunluğunu oluşturan yemeniler desteklerini tamamen çekmişti. Bu durum horasanda gitgide büyüyen Abbasî tehlikesini körükleyen nedenlerden biri olmuştur. Yemeniler desteği Emevî devletinin üzerinde olsaydı halifenin ihtilal karşısındaki şansını arttıracak belki de zaferle çıkmasına neden olacaktı.¹⁸

Mervân b. Muhammed'in hilafeti isyanlarla birlikte başladı. Yalnızca tek bir bölgede tek bir grubun isyanıyla ilgilenmiyor çeşitli gruplarla çeşitli bölgelerde mücadele ediyordu. Devletin gücünü en çok sarsan Şam halkının başlattığı isyanlardı. Başkentini Harran'a taşınmasıyla Emevî devletinin büyük destekçisi olan Suriye halkının artık devletin yanında yer almayıp desteklerini çekmiş olması ciddi dahili karışıklıklara sebebiyet vermiştir.¹⁹ Aynı zamanda Şia isyanları, harici isyanları, itikadi mezheplerin olduğu bu sırada Mürcie isyanlarıyla da mücadele etmiştir. Mervân bu isyanlarla boğuşurken büyümekte olan Abbasî tehlikesini göz ardı etmiştir.

Mervân b. Muhammed, iktidara gelişinden itibaren yaklaşık dört yıl süren mücadeleler neticesinde Cezîre, Şam ve Irak bölgelerinde hâkimiyeti tesis etmeyi başarmıştır. Ancak bu durum ülkenin tamamı için geçerli olmamıştır. Nitekim Şam ve Irak'ta birliği sağlamaya yoğunlaşması, Kaysî-Yemenî ve Arap-mevâlî çekişmeleriyle kaynayan Horasan bölgesiyle gerektiği ölçüde ilgilenmesine engel olmuştur.²⁰

Abbasi ihtilalinin kalbi horasanda atmakta ve oradan yayılmaktaydı. Horasan'ın son Emevî valisi Nasr b. Hüseyin Horasan valisi olduğunda Abbasî ihtilali zaten 22 yıldır horasanda yayılmaktaydı.²¹ Nasr b. Hüseyin her ne kadar geç de olsa fısıltılarla ilerleyen Abbasî ihtilalini fark etmişti. Bu durumu Mervân'a bildirdi. Ancak dahili isyanlarla uğraşmakla meşgul olan Mervân gerekli ilgiyi göstermekte ve durumun ciddiyetini idrak etmekte geç kaldı. Mervân, Abbasî ihtilaline karşı harekete geçtiğinde ise fısıltılar çoktan dört bir yanı sarmış bir gürültüye dönüşmüştü.

18 Delice, *Mervân b. Muhammed ve Emevî Devletinin Yıkılışı*, 221.

19 İlknur Apak, *Abbasi Devleti'nin Kuruluşu ve İlk Halife Ebü'l-Abbâs Es-Seffâh Dönemi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) 22.

20 Âdem Apak, "Son Emevî (661-750) Halifesi Mervân b. Muhammed'in Harran'da Emevîler Devletinin Yeniden Diriltme Çabaları Üzerine", *1. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu (25-27 Mart 2016) Tebliğler*, 2016, 1 /150-156.

21 Yunus Akyürek, "Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın İcraatlarının Abbâsî İhtilâline Yansımaları", *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (Aralık 2024), 131-157.

5. Zap Suyu Savaşı ve Emevî Devleti'nin Fiilî Sonu

Abbasîler açık bir şekilde ihtilallerini başlatmışlardı. Emevî kuvvetlileri Abbasîler karşısında mağlup olmaktadır. Abbasiler Dicle'nin kuzeyinde hakimiyetlerini sağlamışlardı. Bu gelişmeler üzerine Mervân, Suriye ve el-Cezire'den topladığı kalabalık bir orduyla Harran'dan Musul'a hareket etmiş ve Büyük Zap Suyu civarında müstahkem bir ordugâh kurmuştur. Bu sırada Kufe'de Abbâsîler'in ilk halifesi olarak biat alan Ebü'l-Abbas es-Seffah, amcası Abdullah b. Ali'yi ordunun başına geçirerek Musul'a göndermişti.

Zap Suyu'nun iki yakasında konuşlanan Emevî ve Abbasî orduları arasında 132/750 yılı başlarında başlayan çatışmalar, kısa sürede şiddetlenmiştir. İlk safhada Emevî birliklerinin üstünlük sağladığı, hatta Abbasî ordusunun sağ kanadının geri çekilmek zorunda kaldığı görülmektedir. Ancak Abdullah b. Ali'nin askerlerine atlarından inerek savaşmalarını emretmesi ve onları dini ve siyasi sloganlarla motive etmesi savaşın seyrini değiştirmiştir. Bu taktik neticesinde Abbasî piyadeleri Emevî süvarilerini durdurmayı başarmış, Suriye birlikleri geri çekilmeye başlamıştır.

Mervân'ın askerleri toparlama yönündeki çabaları sonuç vermemiş, özellikle ganimet vaadinin askeri disiplini zedelemesi orduda çözölmeye yol açmıştır. Mervân'ın oğlu Abdullah'ın ordugaha yönelmesi, Emevî birlikleri arasında bozgun yaşandığı kanaatini güçlendirmiş ve bunun sonucunda umumi geri çekilme başlamıştır. Nehir üzerindeki köprüde yaşanan izdiham sırasında çok sayıda Emevî askeri boğulmuş, ayrıca Abbasî takibini önlemek amacıyla köprü'nün yıktırılması, karşıya geçemeyen askerler arasında kayıpların artmasına sebep olmuştur.

Zap Suyu Savaşı'ndan sağ kurtulan Mervân, Abbasî kuvvetleri tarafından takip edilmiş ve en nihayetinde Mısır'da yakalanarak öldürölmüştür²². Böylece Emevî Devleti fiilen sona ermiştir. Kaynaklarda bu yenilginin temel sebepleri arasında, Emevî ordusu içerisindeki Kaysî-Yemeni rekabeti, Suriyeli askerlerin Mervân'a olan kırıngnlığı, halifenin Kaysîler'i Yemenliler'e tercih etmesi ve müstahkem ordugâhın terk edilerek nehrin karşı yakasına geçilmesi gösterilmektedir.²³

Mücadelenin başlangıcında Mervân'ın ordusu Abbasîleri mağlup etme yönünde ilerlemekteydi. Sonuç olarak Mervân'ın savaş alanlarındaki tecrübelerinin onu bu mücadelede stratejik olarak ön plana atmasını sağlamıştı. Ancak bir savaşı yalnızca strateji ile kazanmak mümkün değildir. Abbasi ordusunun motivasyonları kuşkusuz daha fazlaydı. Yemeniler ve Kaysîler arasındaki güç savaşı muhare-

22 Michael Cook, *İslâm Dünyası Tarihi*, çev. Hamdi Akyol (İstanbul: The Kitap Yayınları, 2025) 1/245.

23 İsmail Yiğit, "Zap Suyu Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/126-127.

be esnasında bile devam etmişti. Mervân'ın ordusu itaatsiz bir hal içerisindeydi. Mervân askerlerini motive etmek için savaş ganimetlerini ileri sürdü. Ancak bu da bazılarının malları gasp etmesine neden oldu. Mervân'ın oğlu Abdullah dahi ganimetler için adamlarını geri çekmişti. Bu durum orduda çoktan mağlup olunduğu atmosferini oluşturmuştu.²⁴

Tüm bunların bedeli ise Emevî devletinin tarih sahnesinden silinmesi oldu. Mervân sorumsuz bir hükümdar değildi. İçerisinde bulunduğu kargaşa döneminde etrafındaki tehlikelerin öncelik sıralamasını doğru yapamamıştı. Ve güçlü destekçileri bulunmuyordu. Mervân trajik bir şekilde öldürülürken, bu süreç yalnızca şahsi bir yenilgiyi değil, aynı zamanda Emevî mirasının da nihai çöküşünü simgelemektedir.

Sonuç

Emevî Devleti'nin yıkılışı, İslâm tarihinin en önemli kırılma noktalarından biri olarak değerlendirilmelidir. Bu yıkılış, kısa süreli bir iktidar döneminin sonucu değildi. Uzun yıllar boyunca biriken siyasi, askeri ve toplumsal sorunların nihai yansımasıdır. Kabilecilik temelli siyaset anlayışı, veliahtlık sisteminde ortaya çıkan yapısal zaafılar, mevalilere yönelik ayrımcı uygulamalar, idari atamalar-daki liyakat sorunları ve merkezi otoritenin giderek zayıflaması, Emevî iktidarını sürdürülemez hale getiren başlıca etkenler arasında yer almıştır. Buna ek olarak Abbasîlerin uzun soluklu ve planlı ihtilal süreci, bu yapısal zayıflıkları lehlerine çevirerek Emevî Devleti'ne son darbeyi vurmuştur.

Bu bağlamda Emevî Devleti'nin yıkılışını yalnızca son halife Mervân b. Muhammed'in şahsı üzerinden okumak, tarihi sürecin çok boyutlu yapısını göz ardı eden indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Mervân b. Muhammed, iktidara geldiğinde siyasi birliği büyük ölçüde dağılmış, kabile çatışmaları derinleşmiş ve farklı bölgelerde isyanların baş gösterdiği bir devlet devralmıştır. Hilafeti boyunca karşı karşıya kaldığı krizlerin eş zamanlı ve çok cepheli olması, onun hareket alanını ciddi biçimde sınırlandırmıştır.

Bununla birlikte Mervân b. Muhammed'in aldığı bazı kararların yıkım sürecini hızlandırdığı da göz ardı edilmemelidir. Başkentin Şam'dan Harran'a taşınması, kabile dengelerini daha da keskinleştirmiştir. Özellikle Suriye merkezli Emevî desteğinin kaybedilmesine yol açmıştır. Valilik atamalarında izlenen yerel tercih yöntemi, mevcut kabile çekişmelerini yatıştırmak yerine bazı bölgelerde otorite boşluğuna sebep olmuştur. Ayrıca Horasan'da giderek güçlenen Abbasî hareketine karşı gerekli önlemlerin zamanında alınamaması, ihtilalin başarıya

24 Delice, *Mervân b. Muhammed ve Emevî Devletinin Yıkılışı*, 176.

ulaşmasında belirleyici olmuştur. Zap Suyu Savaşı'nda yaşanan askeri çözülme ise yalnızca bir muharebe yenilgisi değil, Emevî Devleti'nin fiili sonuna sebebiyet veren kritik bir dönüm noktası olmuştur.

Sonuç olarak Mervân b. Muhammed, Emevî Devleti'nin yıkılışını başlatan bir figürden ziyade, uzun süredir devam eden bir çöküş sürecinin son halkasıdır. Onun hilafeti, güçlü bir devletin çözülüşünü durdurmaya yönelik sınırlı imkanlarla verilen bir mücadele olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışma, Emevî Devleti'nin yıkılışını dönemin halifesi üzerinden değil, dönemin siyasi ve toplumsal şartları çerçevesinde ele almanın daha sağlıklı bir tarih okuması sunacağını ortaya koymayı amaçlamıştır.

KAYNAKÇA

- Aksu, Ali. “Emevîlerin, Abbasîler Tarafından Soykırıma Uğratılması ve Ebu’l-Abbâs’ın Bu Soykırımdaki Rolü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 259-268.
- Altınay, Ramazan. *Emevîlerde Günlük Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Akyürek, Yunus. “Horasan Valisi Nasr B. Seyyâr’ın İcraatlarının Abbâsî İhtilâline Yansımaları”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 33/2 (Aralık 2024), 131–157.
- Apak, Âdem. Son Emevî (661–750) Halifesi Mervân B. Muhammed’in Haran’da Emevîler Devletini Yeniden Diriltme Çabaları Üzerine, *I. Uluslararası İslâm Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa Sempozyumu* (25–27 Mart 2016) Tebliğler, 2016, C. I, S. 150–156.
- Apak, İlknur. *Abbâsî Devleti’nin Kuruluşu ve İlk Halife Ebü’l-Abbâs Es-Seffâh Dönemi*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Atçeken, İsmail Hakkı. “Velîd II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/31-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Belâzurî. *Ensâbü’l-Eşrâf*, 4.cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Cook, Michael. *İslâm Dünyası Tarihi*. çev. Hamdi Akyol. 1. Cilt. İstanbul: The Kitap Yayınları, 1. Basım, 2025.
- Delice, Ali. *Mervân B. Muhammed ve Emevî Devletinin Yıkılışı*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Delice, Ali. “Emevî Devleti’nin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Aralık 1999), 299–320.
- Hodgson, Marshall G. S.. *İslâm’ın Serüveni*. Çev. Berkay Ersöz. 1.Cilt. Ankara: Phoenix Yayınları, 6.Basım, 2025.
- Koyuncu, Mevlüt. “Yezîd III”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/516-517. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kurt, Hasan. “Mervân II”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/227-229. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Öz, Mustafa. “Ca’d B. Dirhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özkuyumcu, Nadir. “Hişâm B. Abdülmelik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/148-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Sarıcam, İbrahim. “İbrâhim B. Velîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/359. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Teke, Cuma. *Mervân B. Muhammed ve Dönemi*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Temir, Hakan - Elmhemît, Hüseyin. “Emevî İktidarın Kuruluş ve Yıkılışında Salgın Hastalıkların Etkisi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020), 933–960.
- Yiğit, İsmail. “Zap Suyu Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/126-127. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Osmanlı’da Bir Meşruiyet Aracı Olarak Kehanet: (Yavuz Sultan Selim’in Mısır Seferi Özelinde)

Muhammet Yıldırım

Orcid ID: 0009-0000-6643-1418

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: yildirimmuhammet295@gmail.com

Giriş

Yavuz Sultan Selim’in saltanatı (1512-1520), Osmanlı Devleti’nin siyasi ve dini kimliğinde köklü dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. Onun döneminde devlet yalnızca coğrafi ve siyasal anlamda gelişmemiş, aynı zamanda İslâm dünyasında “merkezi otorite” iddiasını da kuvvetlendirmiştir. Bu dönüşümün en belirgin aşaması, 1516-1517 yıllarında gerçekleştirilen Mısır Seferi olmuştur. Bu sefer, Osmanlı tarihinin yalnızca askeri bir zaferi değil, aynı zamanda İslâm dünyasının siyasi liderliğinin Osmanlı hanedanına intikal ettiği bir meşruiyet inşası süreci olarak değerlendirilmiştir.¹

Mısır Seferi’nin arka planında, dönemin önemli İslâm devleti olan Memlûk Sultanlığı ile Osmanlı Devleti arasında uzun süredir devam eden siyasi ve ideolojik bir rekabet bulunmaktaydı. Memlûkler, Abbâsî halifeliğini himaye etmeleri nedeniyle İslâm dünyasında dini meşruiyetin sembolü olarak kabul ediliyordu.² Ancak 16. yüzyılın başlarına gelindiğinde Memlûk Devleti, tarım, ekonomi ve ticaret alanlarında yaşadığı olumsuz gelişmeler sonucunda zayıflamıştı.³ Bu koşullar altında Yavuz Sultan Selim, doğudaki Safevî tehdidini ortadan kaldırdıktan sonra yönünü güneye çevirmişti. Bu doğrultuda Mısır Seferi hem siyasi güvenliğin sağlanması hem de İslâm dünyasında dini liderliğin devralınması amacıyla düzenlenmişti.⁴

- 1 Detaylı bilgi için bk. Feridun M. Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 195-320.
- 2 Süleyman Özbek, “Memlûklerde ‘Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar ‘Sultanı Öldüren Sultan Olur’”, *Tarih Araştırmalar Dergisi* 32/53 (Mayıs 2013), 168.
- 3 R. Stephen Humphreys, “Egypt in the World system of the later Middle Ages”, *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1/461.
- 4 Mısır Seferi’nin sebepleri hakkında detaylı bilgi için bk. Elmas Erdem Akgül Erişti, *Yavuz Sultan Selim’in Mısır Seferi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 42-44.

Yavuz Sultan Selim'in bu amaçlar üzerine düzenlediği ve fiilen yürüttüğü Mısır Seferi'nin askerî safhaları, iki büyük meydan savaşıyla şekillenmiştir. 1516 yılında kazanılan Mercidâbık zaferi sonucunda Suriye, Lübnan ve Filistin'in hâkimiyeti sağlanmış ve böylece Mısır'a giden yol açılmıştır.⁵ Ertesi yıl (1517) gerçekleşen Ridâniye Muharebesi'nde Osmanlı Devleti, Memlûk ordusunun direnişini tamamen kırarak Kahire'ye girmiştir. Bu zaferin ardından Memlûk Sultanı Tomanbay'ın idam edilmesiyle Memlûk Devleti'ne kesin olarak son verilmiştir.⁶

Alınan zaferlerin ardından Mekke ve Medine Emîri, mukaddes şehirlerin anahtarlarını “Sâhibü'l-Haremeyn” unvanı ile Yavuz Sultan Selim'e takdim etmiştir. Ancak dini hassasiyeti güçlü olan padişah, bu unvanı saygısızlık olarak değerlendirmiş ve unvanı “Hâdimü'l-Haremeyn” şeklinde değiştirerek kabul etmiştir.⁷ Mekke ve Medine'nin anahtarlarının yanı sıra birtakım mukaddes emanetler de padişaha gönderilmiştir.⁸ Yaşanan bu gelişmeler sonucunda Osmanlı padişahı, siyasi otoritenin yanında dini otoritenin de temsilcisi hâline gelmiştir.

Mısır Seferi'nin öne çıkan dini yönü, dönemin ulemâsının kaleminde derin tasavvufî yorumlara da konu olmuştur. Bazı müellifler, bu seferi yalnızca tarihî bir olay olarak değil Kur'an'daki gizli işaretlerin tecellisi, kehanetin gerçekleşmesi ve Allah'ın Yavuz Sultan Selim'i bu göreve tayin ettiği şeklinde değerlendirmiştir.⁹ Bu bakış açıları, seferin anlamını siyasi düzlemde çıkararak, ilâhî takdire dayalı dini bir meşruiyet çerçevesinde metafizik bir bağlama taşımıştır.

Enbiyâ Sûresi'nin 105. ayetinin ebced hesabıyla Mısır Seferi ile ilişkilendirilmesi, “Sîn” harfinin “Şin” a girmesi biçimindeki kehanetsel ifadeler, ayetler ekseninde Mısır şehrinin önemi, Yavuz Sultan Selim'in İbnü'l-Arabî'nin kabri-ni onarması ve Mekke ile Medine'ye yaptığı hizmetler, Osmanlı Devleti'ni dini düzlemde manevî meşruiyetini pekiştiren bir zemine oturtmuştur.

5 Mercidâbık Muharebesi hakkında detaylı bilgi için bk. Feridun Emecen, “Mercidâbık Muharebesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2004), 29/174-176.

6 Ridâniye Savaşı hakkında detaylı bilgi için bk. Feridun Emecen, “Ridâniye Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2008), 35/87-88.

7 Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 301.

8 Mukaddes emanetler hakkında detaylı bilgi için bk. Nebi Bozkurt, “Mukaddes Emanetler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2020), 31/108-111.

9 Yavuz Sultan Selim'in bu göreve tayin edilmesi, rüya yoluyla gerçekleştiğine dair rivayet unsurlarına da yer ver verilmiştir. Yavuz Sultan Selim, sefere çıkmadan önce Kapağası Hasan bir rüya görmüştür. Rüya Kapağası Hasan ile görüşen dört yüzü kimse bulunmaktadır. Bu kişiler, Rasulullah'ın ashabından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'dir. Hz. Ali, yanında bulunan üç büyük sahabeyi tanıttıktan sonra Hasan'a şöyle demiştir: “Allah'ın selamı ve duâları ana olsun bizi Rasulullah hazretleri gönderüb Selim Han'a selam itti ve buyurdu ki kalkub gelsün ki Haremeyn hizmeti ana buyruldu”. Rüya, Yavuz Sultan Selim'e anlatıldığında, Hasan'a şöyle dedi: “Biz sana dimezmiyüz ki, biz bir yöne memur olmadan hareket itmemişüz. Baba ve atalarımız ermişlikten el almışlar idi. Kerametleri vardır. İçlerinde heman biz benzemedük”. Hoca Sâdettin Efendi, *Tacü't - Tevarih*, haz. İsmet Parmaksızoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 4/128-130.

Bu çalışmada da Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi, dini ve tasavvufi çerçevede ele alınmakta; seferin Osmanlı düşünce dünyasında "ilâhi işaret" ve "kehanet" kavramlarıyla nasıl anlamlandırıldığı incelenmektedir. Çalışmanın temel amacı, Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi için siyasi bir şablon sunmak değildir. Nitekim siyasi konulara dair giriş bölümünde verdiğimiz bilgilerle yetinilerek, esas odak noktamız Mısır Seferi'ne dair eserlerde öne çıkarılan meşruiyet unsurları, özellikle kehanet söylemleri ve dini meşruiyet dayanakları olacaktır.

Yapılan literatür taramalarında, Mısır Seferi genellikle siyasi bağlamda ele alınmış; dini meşruiyet unsurlarına ise akademik çalışmalarda kısa bölümler hâlinde değinilmiştir. Yüksek lisans tezi olarak Eyüp Öztürk tarafından hazırlanmış olan "*Osmanlı tarihçiliğinde Fezail edebiyatı (Mer'î b. Yusuf'un Kalaidü'l-İkryan fi Fezaili Ali Osman örneği)*" adında ki çalışmada sin-şın temsili noktasında bilgilere yer verilmiş olsa da detaylı olarak ele alınmamış, çalışma daha çok Osmanlı Devleti'nin faziletleri üzerine yoğunlaşmış, kehanetsel söylemler üzerinden konuyu ele almamıştır.¹⁰ İrfan Gündüz, makalesinde Sadreddin Konevî'nin *eş-Şeceretü'n-Nu'maniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye* adlı esere dair yaptığı şerhin değerlendirmesinde bulunmuş ancak bu çalışmada da bir eser incelemesi olmuş olup, kısa şekilde detaylara yer vermeksizin sin-şın temsili, Yavuz Sultan Selim'i temsil eden unsurlara yer verilmiştir.¹¹ Bir diğer zikredeceğimiz çalışma, kendisinden istifade de bulunmuş olduğumuz, Mustafa Kılıç'ın "*İbn-i Kemal'in Mısır Fethine Dair Bir Risale-i Acibesi*" adında ki risale incelemesidir. Çalışmada Enbiya Suresi 105.ayet ve Mısır'a işaret eden ayetlere değinilmiş olsa da, çalışmada dil olarak oldukça ağır bir üslup kullanılmıştır.¹² Bu çalışmada Mısır Seferi bağlamında Osmanlı Devleti'nin meşruiyetini sağlayan unsurlar müstakil başlıklar hâlinde değerlendirilerek, sade bir dilde yazılmış toplu bir metin teşkil edecektir. Böylece Mısır'ın fethi, yalnızca tarihsel ve siyasi bir hâdise olmaktan çıkarak, Osmanlı meşruiyet söyleminin kehanetsel ve dini temelleriyle birlikte okunabilecek bir anlatıya dönüşecektir.

1. Enbiya Suresi 105.âyet ve Mısır Seferi Bağlantısı

Osmanlı düşüncesinde meşruiyet anlayışı yalnızca siyasi temeller üzerine değil, ilahî bir irade anlayışıyla kehanetsel bağlamlar üzerinden de ele alınmıştır. Bu bağlama uygun olarak Kur'an-ı Kerîm'de yer alan "Yemin olsun ki biz

10 Bilgi için bk. Eyüp Öztürk, *Osmanlı tarihçiliğinde Fezail edebiyatı (Mer'î b. Yusuf'un Kalaidü'l-İkryan fi Fezaili Ali Osman örneği)* (Ankara; Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 1-111.

11 İrfan Gündüz, "Sadreddin Konevî'nin Eş-Seceretü'n-Nu'maniyye Fi'd-Devleti'l-Osmaniyye'ye Yaptığı Şerhin Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 1989), 101-111.

12 Mustafa Kılıç, "İbn Kemal'in Mısır'ın Fethine Dair Bir Risale-i Acibesi", *Diyanet Dergisi* 26/1 (Ocak - Şubat - Mart 1990), 111-120

Zikir'den sonra Zebûr'da da: 'Yeryüzüne ancak sâlih kullarım vâris olacaktır.' diye yazdık."¹³ ayetinde işaret edilen vârislerin Osmanlı Devleti olduğu yönünde yorumlar ortaya çıkmış, bu doğrultuda Osmanlı'nın ilahî bir vazife ile yeryüzü hâkimiyetine layık görüldüğü düşüncesi güç kazanmıştır. Aynı zamanda bu anlayıştan hareketle, Osmanlı Devleti'nin kıyamete kadar varlığını sürdüreceğine dair anlatılar da metinlerde yer bulmuştur.

Yâsincizâde Abdülvehhab Efendi (1758-1833), *Terceme-i Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan* isimli risalesinde, Osmanlı Devleti'nin kıyamete kadar varlığını sürdüreceğini şu şekilde yer vermiştir:

"Ve sâhib-i makâm-ı ünsî Abdulgani Nablûsî hazretleri, nazm u inşâd eylediği kasîde-i Arabiye'sinin evvelinde, "Estaîzü billâh. Velekad ketebnâ fî-zzebûri min ba'di-zzîkri enne-l-arâda yerîşuhâ 'ibâdiye-ssâlihûn" ayet-i kerimesinde ibâd-ı sâlihînden muradın selâtîn-i âl-i Osman olup, rûy-i arz ol dûdmân-ı celîlû'shâna neslen ba'de neslin mevrûs olacağını işâr ve buna müeyyid olarak, imam-i hümmâm-ı hakiki eş-Şeyh Mustafa es-Siddîkî, tayyeballâhu serâhu hazretleri, el-Müzîzin bi't-Tarab fî'l-Fark beyne'l-Acem ve'l-'Arab nâmı kitâb-ı müstetâbında, mülûki Arab muzmahil ve ikâme-i emre bazı mülûk-i âhar müstevlî olduktan sonra, mülk ü saltanat hânedânı âl-i Osman eyyedehumullâhu teâlâ ilâ âhiri'z-zamân hazerâtına müntakîl ve muttasıl olup, âyet-i kerîme-i mezkûrede ibâd-ı sâlihîn ile onlara işaret buyurulduğunu beyân eylediğinden, mâ'adâ Şecere-i Numâniye nâm risalesinin ve risale-i dâirenin şerhinde, hulefâ-yı râşidînden sonra düvel-i İslâmiye'nin sâlih ve efdali devlet-i Osmaniye olup, âyet-i kerîme-i mezkûre onlara işaret ve saltanatları ilâ yevmi'l-karâr rehîn-i istimrâr ve istikrâr olduğunu, şerh-i mezkûrun müellifi olan Şeyh Salahuddin Safedî hazretlerinden de naklen bast ve tezkâr eylemiştir."¹⁴

Söz konusu olan bu ayet, Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi ile de ilişkilendirilmiştir. Bu ilişki ancak daha çok ebced hesabıyla gösterilmiştir.¹⁵ Osmanlı Devleti'nin önemli Seyhülislâmlarından, asıl adı Şemseddin Ahmed (1469-1534) olan- Şehzade Bayezid'e (II. Bayezid, 1448-1512) lalalık yapan büyükbabası

13 *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Türkçe Meali* (Erişim 9 Ekim 2025), el-Enbiyâ 21/105.

14 Yâsincizâde Ahmed Abdülvehhab b. Osman b. Mustafa er-Rûmî, *Terceme-i Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 00509), 28-29.

15 Bursalı Mehmed Tahir, *Delîlû'l-Tefâsîr* adlı eserinde, Kur'an ayetlerinden ilm-i havas, cifr gibi bazı ilimlerle çıkarımlar yapıldığını şu şekilde açıklamaktadır: Burda erbab-ı muhade ve ırfan ve ashab-ı muşahade ve ıkan hazeratının ilm-i havas, cifr ve sair gibi ulum-ı garibeyi dahi bilhassa Kur'an-ı Azimü'shân'dan ahz ve istinbat buyurdıkları da âsar-ı aliyele delaletiyle sabittir. Ezan cümle (*Velekad ketebnâ fî-zzebûri min ba'di-zzîkri enne-l-arâda yerîşuhâ 'ibâdiye-ssâlihûn*) ayet-i celilesinde hamil-i hilafet-i kübra olan selatin-i adedtagrin Osmaniyye'ye delalet-i remziyye olmakla beraber hilafet ve saltanat-ı seniyyelerinin ilâ yevmi'l-kıyam devamlarına alamet bulunduğu (Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî) hazretlerinin (*Şecere-i Numaniyye*)'lerinde ve Abdülgani Nablûsî hazretleri de (*el-Ebyatî'n-Nuraniyye fî Muluki'd-Devleti'l-Osmaniyye*) isminde ki eserlerinde ve (Bosnevi Ali Dede) merhum da (*Risale-i İntisariyye*)'sinde remz ve işaret buyurmuşlardır. Mehmed Tahir, *Delîlû'l-Tefâsîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sami Benli, 00292), 15.

Kemal Paşa'ya nispetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal diye anılmaktadır - bu âlim¹⁶, Enbiyâ Suresi'nin 105. ayeti ile Mısır Seferi arasında, ebced hesaplarına dayalı bir bağlantı kurmuştur.

el-Orhânî'nin eserinden yapılabilecek değerlendirmeler sonrasında söz konusu bağlantı şu şekilde açıklanabilir. Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail Safevî'ye karşı kazandığı zaferin ardından, bu kez Mısır Sultanı Gavrî üzerine bir sefer düzenlemeye karar vermiş ve bu mesele üzerine düşünmeye başlamıştır. Bu sırada dönemin önemli âlimlerinden olan Şeyhülislâm İbn Kemal, Yavuz Sultan Selim'in huzuruna gelmiş ve sultana şu şekilde hitap etmiştir: "Ey ulu sultan! Müjdeler olsun, Allah Teâlâ yüce kitabında inşallah Teâlâ bu yıl Mısır'ı fethedeceğinize işarete bulunmuştur." İbn Kemal bu sözlerinin ardından ilgili ayeti (Enbiyâ Suresi 105. ayet) okumuştur. O sırada mecliste birçok âlim ve vezir de hazır bulunur haldeyken, meclistekiler, ayetin Mısır'ın fethiyle ne tür bir ilişkisi olduğunu merak ederek İbn Kemal'e meraklarını soruyla yönlendirmişlerdir. İbn Kemal, ayet ile Sultan Selim'in ismi arasında ebced hesabına dayalı sembolik bir bağlantı bulunduğunu açıklamıştır. Ona göre, ayetin başında geçen "Ve lekad" (وَلَقَدْ) ifadesinin ebced değeri 140'tır ve "Selim" isminin ebced değeri de aynı sayıya (140'a) tekabül etmektedir. Bu benzerlik, ayetin Sultan Selim'in fetih hareketine işaret ettiğini göstermektedir. İbn Kemal ayrıca, ayette geçen "Zebur" kelimesinin Firuzabadi'nin *el-Kamûs* adlı sözlüğünde "yazılmış kitap" anlamında açıklandığını belirtmiş ve kelimenin çoğulunun "züber" olduğunu ifade etmiştir. Bu açıklamayı desteklemek için, Kur'an'daki "züber ve'l-kitâbü'l-münîr" ifadesine de atıfta bulunmuştur. Said bin Cübeyr'in yorumuna göre ise "Zebur" burada Kur'an'ı ifade etmektedir; dolayısıyla ayetteki "zıkr" (الذِّكْر) kelimesi de Kur'an anlamında kullanılmaktadır.¹⁷ İbn Kemal, "zıkr" kelimesinin başındaki elif-lâm harfleri çıkarıldığında ebced değerinin 920 olduğunu hesaplamıştır. Bu değer, hicrî 920 yılına denk geldiğini, dolayısıyla ayette bu tarihten sonra Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethedileceğine dair sembolik bir işaret bulunduğunu söylemiştir.¹⁸

16 İbn Kemal hakkında detaylı bilgi için bk. Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2022), 25/238-240.

17 Burada İbn Kemal bu bağlantıyı, "zebur" kelimesinin anlamını genel bir vahiy kitabı, yani Kur'an da dahil olmak üzere tüm ilâhî kitaplar bağlamında kullandığını göstermek için verdiğini çıkartabilmekteyiz. Nitekim o şunu demek istiyor: "Zebur kelimesi sadece Hz. Davud'a indirilen kitap değil, Kur'an'ı da kapsayabilir; çünkü Kur'an'da 'züber ve ve'l-kitâbü'l-münîr' ifadesi, vahiy kitaplarının genel adı olarak geçmektedir." Bu açıklama, ayetteki "zebur" ve "zıkr" kelimelerinin Kur'an'a atf olabileceğini destekliyor. Böylece İbn Kemal, "zıkr" kelimesinin ebced değeri üzerinden Mısır fethine dair işaret çıkarımını meşrulaştırıyor. 'züber ve ve'l-kitâbü'l-münîr' ifadelerinin açıklaması için bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Ekim 2025), Âl-i İmrân Suresi 3/184.

18 Muhammed b. Abdullah el-Orhânî, *Havâtîmu'l Unvân fi Fezâilî Selâtini Âli Osman* (Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000007709), 4a – 5a; Ayrıca bk. Kılıç, "İbn Kemal'in Mısır'ın Fethine Dair Bir Risale-i Acibesî", 111-120.

Müfessirlerden Âlûsî'de (1802-1854) İbn Kemal'in söz konusu ayette Mısır'ın Selim tarafından fethedileceğini ortaya koymasının meşhur olduğunu ifade etmiştir.¹⁹ Tarihsel olarak bakıldığında, Mısır Seferi'nin hicrî 920 yılında değil, 922 yılında gerçekleştirildiği bilinmektedir. Nitekim giriş kısmında Mısır Seferi'nden bahsedilen bölümde de ifade edildiği üzere miladî 1516 yılı zikredilmiştir ki bu da hicrî 922 yılına karşılık gelmektedir. İbn Kemal, bu tarihsel duruma açıklık getirirken de ebced yöntemi kullanmıştır. Mısır Seferi, hicrî 920 yılından iki yıl sonra, yani 922 yılında meydana gelmiştir. Bu çıkarımını, Enbiyâ Sûresi'nin 105. ayetinde geçen "ba'd" (بعد) kelimesinden hareketle yapmıştır. Buna göre "ba'd" kelimesinin ilk harfi olan "bâ", ebced hesabında iki değerindedir. Bu harf çıkarıldığında geriye "ad" (عد) kelimesi kalır. "Ad" kelimesi Arapçada "sayı" anlamına geldiğinden, İbn Kemal bu çözümlemeyi "zıkr" kelimesinden sonra gelen iki sayısı şeklinde yorumlamıştır. Böylece ayetteki "min ba'di'z-zıkr" ifadesi, "zıkrden (920'den) iki yıl sonra" anlamına gelecek biçimde yorumlanmıştır. Bu yorum, Mısır'ın fethinin hicrî 922 yılında gerçekleşeceğine dair kehanetsel bir işaret olarak değerlendirmede bulunmuştur.²⁰

Bu anlatı, Osmanlı düşünce geleneğinde Kur'an ayetlerinden sembolik ve sayısal yöntemler ile tarihsel olaylara kehanetsel bir bakış açısı geliştirme eğilimini açıkça göstermektedir. İbn Kemal, ebced yöntemiyle ayetlerdeki harflerin sayısal değerlerini hesaplayarak, Mısır'ın fethine dair kehanetsel bir işaret çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, Osmanlı geleneğinde kehanetsel yorumlama pratiğinin nasıl işlediğine dair somut bir örnek sunmaktadır. Ayrıca dönemin düşünce ortamında dini metinlerin güncel olaylarla ilişkilendirilmesinin nasıl meşrulaştırıldığını göstermektedir. Dolayısıyla İbn Kemal'in yorumu Osmanlı Devleti'nde ayetlerin tarihsel olaylarla kehanetsel bir biçimde ilişkilendirilmesine dair uygulamaların, siyasi ve toplumsal alandaki etkilerini anlamak açısından değer taşımaktadır.

2. Kur'an'da Mısır'a İşaret Eden On İki Ayet

Kur'an-ı Kerim'de yer alan "arz" kavramı; yeryüzü, toprak, ülke anlamlarına geldiği ifade edilirken; bazılarında da Mısır, Mekke, Filistin, kutsal topraklar gibi şehir ya da belirli coğrafi bölgelere işaret eden anlamlar barındırdığı şeklinde yorumlar yapılmıştır.²¹

19 Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseyî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru lhyâu't-Turâsî'l Arabî), 1/8.

20 Mezbûr hâdisenin vukû'u, tarih-i hicretin dokuz yüz yigirmisinden iki yıl geçtikten sonra olduğu bildirir. Mebaz-ı ibaret (بعد) dır.: Mebnayı işaret kâide-i tahlîldir. Meselâ harf-i bâ ki i'tibar-ı adede ikidir, ifraz edinecek bâki kelâm (عد) kalur. Medlûl-ı işaret (عد) dır. Zıkrden yigirmiki say demek olur. Bk. Kılıç, "İbn Kemal'in Mısır'ın Fethine Dair Bir Risale-i Acibesî", 115.

21 Mustafa Çağrırcı, "Yer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2013), 43/476.

Konumuz bağlamında Mısır'ın fethine dair önemli argümanlardan sayılan ve Orhânî'nin eserinde atıfta bulunduğu konulardan bir başkası da Abdullah b. Abbas'a (ö. 687-88) nispet edilen *Tenvîrû'l-Mikbâs* adlı tefsirde, Kur'an'da on iki yerde geçen "arz" kelimesinin Mısır'a gönderme yaptığı ifade edilmektedir. - A'râf Sûresi 127, 128, 129; Yûsuf Sûresi 55, 56, 80; Kasas Sûresi 4, 5, 6, 19, 39 ve Mü'min Sûresi 29. âyet - Bu vurgu da tarihi planda, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinde önemli bir bağlam taşıdığını açığa çıkartmaktadır.²²

İbn Kemal de benzer şekilde, "arz" ifadesinin Kur'an-ı Kerim'de on yerde Mısır'a işaret ettiğini iddia etmektedir. Onun beyan ettiği ayetler ise şunlardır: A'râf Sûresi 127, 137; Kasas Sûresi 4, 5, 6, 19; Mâide Sûresi 21; Yûsuf Sûresi 55, 56 ve 80. ayetlerdir. Ayrıca İbn Kemal'in, "arz" ifadesinin Mısır'a işaret ettiği yönündeki bu on ayet delilinin dışında, farklı ayetlerde de benzer işaretlerin bulunduğunu dile getirdiği de ifade edilmektedir.²³

Burada özellikle şu noktaya işaret etmeliyiz ki: Bu bölümde ifade etmiş olduğumuz ayetler, doğrudan Mısır'ın fethine dair bir işaret değildir. Nitekim ayetlere baktığımızda, konu itibarıyla farklı durumlara değinildiği görülmektedir. Kanaatimizce esas vurgulanmak istenen husus, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "arz" kavramlarından Mısır'a işaret edilen yerlerin gösterilerek, Mısır'ın ne denli önemli olduğunun ortaya konması ve Mısır şehrinin önemi üzerinden fethin yollarını açma gayesidir. - Nitekim Mısır şehrinin; Hz. Yusuf'un hayat hikayesi, Hz. Musa- Firavun kıssası gibi olaylar üzerinden tarihiyle önemli olduğu açıktır. - Bunun yanında, bir sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki: Mısır'ın fethedilmesi hâlinde, Kur'an'ın işaret ettiği bir bölgeye sahip olunmasıyla meşruiyet noktasında Osmanlı Devleti'nin güç kazanacağı beyan edilmek istenmiş olduğu sonucu da anlaşılabilmektedir.

3. Sin – Şin Temsili

Osmanlı Devleti'nin gerçekleştirdiği Mısır Seferi'nin meşruiyetini ortaya koymak amacıyla başvurulmuş kehanetsel söylemlerden birisi de İbnü'l-Arabî'ye atfedilen *Eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye fî'd-Devleti'l-'Osmâniyye* adlı eserde yer alan ve literatürde "Sîn'in Şîn'e girişi" şeklinde meşhur olan rivayettir. Söz konusu rivayet, Osmanlı hanedanının geleceğine ilişkin öngörüler içermesi bakımından dikkat çekmektedir. Özellikle Yavuz Sultan Selim'in Şam'a girişini takip eden süreçte bu rivayetin referans gösterilmesi, siyasal meşruiyet üretimi açısından önemli bir işlev görmüştür. Bu anlatı hem tasavvufî geleneğin hem de harfler üzerinden gerçekleştirilen sembolik yorumların Osmanlı siyasi söylemi

22 el-Orhânî, *Havâtîmu'l-Unvân fî Fezâilî Selâtini Âli Osman* (Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000007709), 5a.

23 Bk. Kılıç, "İbn Kemal'in Mısır'ın Fethine Dair Bir Risale-i Acibesi", 115-117.

içinde nasıl anlamlandırıldığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'ye atfedilen bu kehanetin içerdiği sembolik unsurlar, tarihsel bağlamı ve Osmanlı yönetim anlayışında meşruiyet aracı olarak nasıl kullanıldığı incelenmeye değer bir husustur.

Tarihsel veriler ışığında olayı kronolojik bir çerçevede değerlendirdiğimizde, söz konusu rivayetin Osmanlı siyasal söyleminde nasıl konumlandığını ve seferin meşruiyetine nasıl hizmet ettiğini şu şekilde açıklanması mümkündür:

Yavuz Sultan Selim Han, 5 Haziran 1516 tarihinde İstanbul'dan büyük bir orduyla sefere çıkmıştır.²⁴ Sefer sırasında Osmanlı Devleti, Mercidâbık bölgesinde Memlûk Devleti ile karşı karşıya gelmiş; gerçekleşen savaş sonucunda Memlûk Sultanı Gavri öldürülmüş ve Osmanlı Devleti kesin bir zafer elde etmiştir.²⁵ Yavuz Sultan Selim, Mercidâbık Zaferi'nin ardından ulaştığı Halep-i Şehbâ'da bölge halkının emân talebini kabul etmiş ve halka çeşitli ikramlarda bulunmuştur. Ardından zaferle güçlenen ordusuyla Şam'a yönelmiş; Şam halkının da benzer şekilde güvence istemesi üzerine bu talebi kabul ederek onlara da cömertçe ikram ve ihsanlarda bulunmuştur.²⁶

Yavuz Sultan Selim'in Şam'a ulaştığı tarih 28 Eylül 1516 şeklinde ifade edilmiştir. Bu tarihten 16 Aralık 1516 tarihine kadar geçen yaklaşık seksen günlük süreçte Suriye'deki önemli yerleşim merkezleri Osmanlı yönetimine girmiş, gerekli idarî atamalar yapılmış ve Mısır Seferi'ne yönelik hazırlıklar burada tamamlanmıştır. Hazırlıkların bitirilmesinin ardından da 16 Aralık 1516 tarihinde Mısır Seferi'ne çıkmıştır.²⁷ Çeşitli yerlerde gerçekleştirilen konaklamaların ardından, 22 Ocak 1517 tarihinde Ridâniye olarak bilinen düzlükte Memlûk Devleti ile yapılan savaşta Memlûk ordusu kesin bir yenilgiye uğratılmıştır. Memlûk Sultanı Tomanbay savaş meydanından kaçarak bir süre daha direniş göstermiş olsa da, Yavuz Sultan Selim'in Tomanbay'ı idam ettirmesiyle Memlûk Devleti tamamen ortadan kalkmış ve Mısır'da Osmanlı Devleti tarafından tam anlamıyla idarî düzen tesis edilmiştir.²⁸

Yavuz Sultan Selim Mısır'da bir müddet kaldıktan sonra aynı rotadan geri dönerek Şam'a gelmiştir.²⁹ Yavuz Sultan Selim'in Şam'a ulaştığında üzerinde durduğu en önemli meselelerden biri, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kabri

24 Emecen, "Mercidâbık Muharebesi", 29/175.

25 Detaylı bilgi için bk. Selâhattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 135-141.

26 el-Orhânî, *Havâtîmu'l Unvân fî Fezâilî Selâtili Âli Osman* (Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000007709), 5b.

27 Yavuz Ercan, *Kudûs Ermeni Patrikhanesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 7-9.

28 Emecen, "Ridâniye Savaşı", 35/87-88.

29 Feridun Emecen, "Selim I" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2009), 36/412.

olmuştur.³⁰ Sultan Selim, Şam’da bulunduğu süre içinde Büyük Şeyh Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin mezarının yerini sormuş; bunun üzerine söz konusu kabir için son derece sağlam ve gösterişli bir türbe inşa ettirmiş, ayrıca çeşitli vakıflar tesis etmiştir.³¹

Sultan Selim’in inşa ettirdiği türbe, İbnü’l-Arabî’nin *Şecere-i Nu’mâniyye fi’d-Devleti’l-Osmâniyye* adlı eseri ve bu esere dair ele alınan şerhlerin aktardığı sembolik işaretler bağlamında anlam kazanmış ve böylece konu, kehanet niteliği taşıyan bir mahiyet üstlenmiştir. Bu kehanetsel rivayette, Sîn (س) harfinin Şîn (ش) harfine dâhil oluşuyla Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin kabrinin ortaya çıkacağına işaret edilmiştir.

Sadreddin Konevî *Şerhu’s-Şecereti’n-Nu’mâniyye fi’d-Devleti’l-Osmâniyye* adlı eserinde bu rivayeti şu şekilde açıklamıştır:

“Bil ki - Allah seni koruyucu bir ilâhi destekle teyit etsin - Şeyh (r.a.), pergeliyle belirlediği nokta üzerine daireyi çizdiğinde şöyle dedi: “‘Sin’ harfi ‘Şin’ harfine girdiğinde Muhyiddin’in kabri ortaya çıkar.” Bunun anlamı şudur: Şeyh Muhyiddin İbnü’l-Arabî, basiret gözüyle, keşif ve müşâhede yoluyla kabrinin Şam’ın muhafaza edilen Dimaşk şehrinde bulunacağını görmüş ve kabrinin bir süre gizli kalacağı ve izinin silineceği; tâ ki Kur’an’ın ve zamanın sahibi olan, Âl-i Osman neslinden, adının ilk harfi Sin olan biri ortaya çıkıncaya kadar bunun süreceğini ifade etmiştir. İsmi ortaya çıkarılmasında derinlemesine düşünmüş ve sonunda, o harfte ona ‘Selim’ ismi şekillenmiştir. Böylece kabrinin ortaya çıkarılması, onun eliyle (Yavuz Sultan Selim’in) izhar olacağını beyan etmiştir. Bunun üzerine Şeyh Muhyiddin İbnü’l Arabî, ruhâni daire içinde ona hitap ederek şöyle demiş: “Ey Sin, sen temkîn sahibisin; zuhur sana aittir ve sen ilâhi yardım ile desteklenen ve muzaffâr olansın.” şeklinde telkinde bulunmuştur.”³²

el-Orhanî’de *Havâtîmu’l-Unvân fi Fezâili Selâtini Âl-i Osman* adlı eserinde, İbnü’l-Arabî’nin *Şecereti’n-Nu’mâniyye fi’d-Devleti’l-Osmâniyye* adlı eserinden yaptığı iktibasla bu rivayeti şu şekilde açıklamıştır:

“‘Sin’ harfi, ‘Şin’ harfine girdiğinde, Muhyiddin’in (İbnü’l-Arabî’nin) kabri ortaya çıkar. Bu işaretin sebebi, bize Hak tarafından keşif yoluyla bildirilen şu (işarettir): Vefatımız, korunan Şam şehrinde olacak; bu şehir ‘Cillak’ diye anılır. Ve kabrimiz bir süre boyunca gizli kalmış olacak; tâ ki ‘Kâim’ yani Mehdi ortaya çıkıncaya kadar sürecektir. Bu kâim, ‘Bızk’ denilen yerden çıkar. O, büyük Konstantiniyye’den, ismi ‘Sîn’ harfiyle başlayan, ‘Selîm’ olan birisidir. O, Osmanogulları soyundandır. Şam’a girer, bizim kabrimizi sorar, toprağımızı kazar ve onu ortaya çıkarır. Ayrıca el-Orhanî, söz konusu kâimin Arap topraklarına hâkim olacağını; Mağrib sınırla-

30 Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 206.

31 el-Orhânî, *Havâtîmu’l-Unvân fi Fezâili Selâtini Âl-i Osman* (Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000007709), 5b.

32 Ebü’l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf Konevî, *Şerhu’s-Şecereti’n-Nu’mâniyye fi’d-Devleti’l-Osmâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 00625-001), 6a.

rına, Yemen'in ve Irak'ın uç bölgelerine kadar ulaşacağını ve Haremeyn-i Şerîfeyn'e (Mekke ve Medine) tam anlamıyla hizmet edeceğini ifade etmektedir.”³³

Bu rivayetin kehanet niteliği ise açık biçimde şu kronolojik verilerde ortaya çıkmaktadır: İbnü'l-Arabî, *Şecere-i Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-'Osmâniyye* adlı eserini H. 630 (1232/1233) yılında kaleme almıştır. Buna karşılık Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesine çıkışı H. 699 (1299) yılında gerçekleşmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır ve Şam'a yönelik seferi ise çok daha sonraki bir tarihte, H. 922 (1516–1517) yıllarında vuku bulmuştur.³⁴ Bu durum, söz konusu rivayetin Osmanlı hanedanının doğuşundan ve Yavuz Sultan Selim dönemindeki gelişmelerden önce dile getirilmiş olması bakımından kehanetsel bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

Şecere-i Nu'mâniyye geleneğinde yer alan tasavvufî-kehanet içerikli rivayetlerde, Osmanlı hanedanının gelecekteki konumuna dair sembolik bir dil kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen “Sîn harfinin Şîn harfine girmesi” ifadesi, açık biçimde “Selim'in Şam'a girişi” olarak yorumlanmıştır. Rivayete göre İbnü'l-Arabî, keşif yoluyla kabrinin Dımaşk'ta bulunacağını ve bir süre gizli kalacağını, ancak Âl-i Osman soyundan gelecek bir hükümdarın - adı Sîn harfiyle başlayan, yani Selim olan birisinin - Şam'a girişiyle birlikte kabrinin yeniden ortaya çıkarılacağını haber vermiştir.³⁵ Bu hükümdarın “Kâim” olarak nitelendirilmesinde tarihi olaylar, kehanetin Yavuz Sultan Selim'e işaret ettiğini açıkça göstermiştir. Aynı rivayetlerde bu Kâim'in Arap diyarı üzerinde hâkimiyet kuracağı, Mağrib sınırlarına, Yemen ve Irak'ın uç bölgelerine kadar nüfuz edeceği ve Haremeyn'e tam anlamıyla hizmet edeceği de belirtilmiştir.³⁶ Dolayısıyla söz konusu anlatılar, Yavuz Sultan Selim'in Suriye ve Mısır seferini, İbnü'l-Arabî'nin keşif ve rumuzlarla aktardığı ilâhî bir öngörü çerçevesinde anlamlandırmaktadır. Bu şekilde de Osmanlı siyasi iktidarının özel-

33 el-Orhânî, *Havâtîmu'l Unvân fi Fezâilî Selâtinî Âli Osman* (Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000007709), 6a.

34 el-Orhânî, *Havâtîmu'l Unvân fi Fezâilî Selâtinî Âli Osman* (Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000007709), 6b.

35 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* adlı eserinde İbnü'l-Arabî'nin mezarının ortaya çıkışını rüya olgusu üzerinden anlatır. Rivayete göre Yavuz Sultan Selim, Şam'da bulunduğu sırada İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen bir risalede geçen “Sîn harfinin Şîn harfine dâhil olması “ifadesini kendi Şam'a girişine ve İbnü'l-Arabî'nin kabrinin ortaya çıkışına dair bir işaret olarak yorumlamıştır. Kabrin yerinin bilinmediğini öğrenmesi üzerine müteessir olan Selim, aynı gece rüyasında İbnü'l-Arabî'yi görmüş; İbnü'l-Arabî ona ertesi sabah siyah bir ata binmesi hâlinde atın kendisini kabre ulaştıracağını bildirmiştir. Ertesi gün uygun bir at bulunamaması üzerine hazırlanan çakal renkli saka beygirine binen Selim Han, rüyadaki işarete uygun şekilde atın rehberliğinde Sâlihiyye'de çöplük altında kalmış kabri keşfetmiştir. Kabir ortaya çıkarıldıktan sonra Selim Han, bölgede İbnü'l-Arabî adına türbe, cami, imaret, medrese ve çeşitli hayratların inşasını gerçekleştirmiştir. Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* (İstanbul: Devlet Basımevi, 1938), 10/110-112.

36 Yavuz Sultan Selim ve mehdilik ilişkisine dair bk. Eyüp Öztürk – Mehmet Kalaycı, “Bir 11./17. Yüzyıl Aliminin Ahir Zaman Beklentisi: Ahmed b. Hayder el-Harîrî (ö. 1078/1668) ve Mehdilik Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (Kasım 2023), 374-391.

likle Yavuz Sultan Selim döneminde kehanet söylemi aracılığıyla meşruiyetinin güçlendirildiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Yavuz Sultan Selim dönemi, Osmanlı Devleti'nin siyasi kimliği kadar dini yapısını da olumlu anlamda dönüştüren bir dönemdir. Mısır'ın fethiyle sonuçlanan süreç, hem siyasi gelişmelere hem de dini – tasavvufi yorumlara konu edilen çok boyutlu bir anlam dünyası üretmiştir. Osmanlı padişahının Haremeyn üzerindeki hâkimiyeti, yalnızca toprak kazanımının değil, manevî otoritenin de Osmanlı Devleti üzerine bir yansıması olarak değerlendirilmiştir. Bu husus da devletin meşruiyet kurma sürecine anlam kazandırmıştır.

Yavuz Sultan Selim döneminde Mısır'a yönelik, yalnızca askeri gerekçelerle açıklanabilecek bir girişim değildir. Ulemâ, müfessirler ve tasavvuf çevreleri, fethi daha derin bir anlam çerçevesine oturtarak ilâhi işaretlerle uyumlu bir tarihsel sonuç olarak yorumlamıştır. Bu yorumların en dikkat çekici özelliklerinden biri, Osmanlı Devleti'nin siyasi adımlarının Kur'an ayetleri, ebced hesapları ve tasavvufî remizlerle desteklenmesidir. Böylece fetih, yalnızca bir askeri zafer olmanın ötesine geçerek kehanetsel zeminler üzerine kurulmuş, metafizik bir anlam kazanmasını sağlamıştır.

Ayet noktasında, Enbiyâ Sûresi 105. ayetin ebced yorumları, Osmanlı düşünce dünyasında kutsal metinlerin tarihsel olaylarla ilişkilendirilmesinin nasıl işlediğini göstermiştir. Ayette yer alan kelimelerin ebced değerleri üzerinden yapılan sembolik çözümlemeler, Sultan Selim'e, fetih tarihine ve Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girişine yönelik işaretler olarak yorumlanmıştır. İbn Kemal tarafından yapılan bu yorum, ilmi bir hesaplama yanında devletin meşruiyetini ilâhi kaynaklarla güçlendirme çabasının bir ürünü olarak kendisini ön plana çıkarmıştır.

Kur'an'da geçen “arz” kavramının çeşitli ayetlerde Mısır'a işaret ettiği yönündeki değerlendirmeler ise coğrafyanın önemini merkeze almıştır. Mısır, peygamberler tarihinin önemli bir ortak noktası olmasıyla önemli bir yer olarak kabul görmüştür. Bu önemli görülen yerin Osmanlı hâkimiyetine geçmesi, fethedilen toprakların sıradan bir bölge değil, Kur'an'ın tekrar tekrar hatırlattığı tarihsel bir merkez olduğunu düşündürmüştür. Atfedilen bu önemler noktasında da Osmanlı hâkimiyetini yalnızca siyasi bir genişleme değil, dini bir mirasın devamı olarak kendisini sunmuştur.

Tasavvufî düşünce içerisinde yer alan “Sîn'in Şîn'e dâhil oluşu” rivayeti ise, Osmanlı meşruiyet söyleminin metafizik boyutunu ortaya koyan rivayetler

arasında yer almıştır. Harflerin sembolik anlam dünyası, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde geniş bir yer tutmuştur. Rivayette geçen Sîn harfinin Selim'i, Şîn harfinin Şam'ı temsil ettiği yorumları, Yavuz Sultan Selim'in Şam'a girişinin asırlar öncesinden keşfen haber verildiği yönündeki algıyı güçlendirme yoluna gitmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Şam'da bulunan mezarının Yavuz Sultan Selim'in gelişiyle ortaya çıkarılması, rivayetin gerçekleştiğinin bir kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Böylelikle Osmanlı hükümdarı, sadece siyasi bir lider değil, manevî keşiflerle işaret edilen bir figür olarak değerlendirilmiştir.

Yavuz Sultan Selim'in Mısır sefere ilişkilendirilen bu kehanet çizgisi ve devletin otoritesi ile velilerin keşfi arasında kurulan bağ, Osmanlı siyaset kültüründe dünyevî iktidarın ilâhi destekle bütünleştiği bir anlayışı yansıtmıştır. Bu anlayış doğrultusunda Osmanlı padişahı yalnızca bir komutan değil, İslâm coğrafyasının koruyucusu, kutsal mekanların hizmetkârı ve velilerin işaret ettiği kişi olarak kendisini göstermiştir. Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından Haremeyn'in Osmanlı idaresine bağlanması, siyasi ve dini otoritenin aynı merkezde birleşmesini sağlamıştır. Mekke ve Medine anahtarlarının Yavuz Sultan Selim'e sunulması, Osmanlı yönetiminin manevi meşruiyetini pekiştiren önemli bir gösterge olarak kendisini göstermiştir. Ayrıca Yavuz'un Haremeyn'in hizmetkârı sıfatı, Osmanlı padişahının dünyada güç sahibi olması kadar, kutsal mekânların muhafazasında da sorumluluk üstlendiğinin ifadesi olarak değerlendirilmiştir.

Mısır'ın fethiyle birlikte Osmanlı Devleti hem İslâm dünyasının siyasi liderliğini hem de dini otoritenin temsilciliğini devralmıştır. Kur'an'dan çıkarılan işaretler, ebced hesapları, tasavvufî rivayetler ve kehanetsel semboller aracılığıyla Mısır Seferi'nin ilâhi bir misyon olduğu fikrinin güçlenmesi, Osmanlı toplumunda devlet ile dinin iç içe geçmiş yapısını daha çok belirgin hale getirmiştir. Tarihte pek az fetih hem maddi hem de manevî anlamda Mısır'ın fethi kadar büyük bir dönüşüme sebep olmuştur. Maddi sonuçlar açısından Osmanlı Devleti İslâm dünyasının merkezi gücü hâline gelirken; manevi sonuçlar açısından ilâhi işaretlerin gerçekleştiği, keşiflerin yaşandığı, Kur'anî sembollerin somutlaştığı bir dönem olarak gösterilmiştir.

Sonuç itibarıyla Mısır'ın Osmanlı hâkimiyetine girişi, salt bir fetih hareketinden ibaret değil, çok katmanlı bir tarihsel süreçtir. Siyasi genişleme, dini işaretlerle birleşerek kutsal bir misyon çerçevesinde anlaşılmış; Osmanlı padişahının otoritesi, Kur'an'ın sembolik yorumları ve tasavvufî geleneğin keşifleriyle desteklenmiştir. Yavuz Sultan Selim döneminde ortaya çıkan bu meşruiyet anlayışı ile devlet güç noktasında hem siyasal hem de dini yönden büyük gelişme göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Akgül Erişti, Elmas Erdem. *Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Bozkurt, Nebi. “Mukaddes Emanetler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/108-111. Ankara: TDV yayınları, 2020.
- Çağrıçı, Mustafa. “Yer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/476. Ankara: TDV yayınları, 2013.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l Arabî.
- Orhânî, Muhammed b. Abdullah. *Havâtimu'l Unvân fî Fezâili Selâtini Âli Osman*. Konya: Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY0000007709, 1a-14b.
- Emecen, Feridun M. *Yavuz Sultan Selim*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- Emecen, Feridun. “Mercedîbık Muharebesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/174-176. Ankara: TDV yayınları, 2004.
- Emecen, Feridun. “Ridâniye Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/87-88. İstanbul: TDV yayınları, 2008.
- Emecen, Feridun. “Selim I” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/412. İstanbul: TDV yayınları, 2009.
- Ercan, Yavuz. *Kudûs Ermeni Patrikhanesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Er-Rûmî, Yâsincizâde Ahmed Abdülvehhab b. Osman b. Mustafa. *Terceme-i Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 00509, 1-31.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. İstanbul: Devlet Basımevi, 1938.
- Gündüz, İrfan. “Sadreddin Konevî'nin eş-Şeceretü'n-Nu'maniyye fî'd-Devleti'l-Osmaniyye'ye Yaptığı Şerhin Değerlendirilmesi”. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık1989), 101-111.
- Hoca Sâdetin Efendi. *Tacü't – Tevarih*. 5 Cilt. haz. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Humphreys, R. Stephen. “Egypt in the World system of the later Middle Ages”. *The Cambridge History of Egypt*. Ed. Carl F. Petry. 1/461. Cambridge: Cambridge University Press, Second edition, 2006.
- Kılıç, Mustafa. “İbn Kemal'in Mısır'ın Fethine Dair Bir Risale-i Acibesi”, *Diyanet Dergisi* 26/1 (Ocak - Şubat - Mart 1990), 111-120.

- Konevî, Ebû'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yûsuf. *Şerhu's-Şecereti'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 00625-001, 1a-245b.
- Kur'an Yolu*. Erişim 10 Ekim 2025. Âl-i İmrân Suresi 3/184. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C3%821-i%20%C4%B0mr%C3%A2n-suresi/477/184-ayet-tefsiri>
- Ömer Çelik Meali. Erişim 9 Ekim 2025. el-Enbiyâ 21/105. <https://www.kuranve-meali.com/enbiya-suresi/105-ayeti-meali>.
- Özbek, Süleyman. “Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar ‘Sultanı Öldüren Sultan Olur’”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (Mayıs 2013), 155-172. https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000538.
- Öztürk, Eyüp, - Kalaycı, Mehmet. “Bir 11./17. Yüzyıl Aliminin Ahir Zaman Beklentisi: Ahmed b. Hayder el-Harîrî (ö. 1078/1668) ve Mehdîlik Risalesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/2 (Kasım 2023), 359-405. <https://doi.org/10.33227/auifd.1352583>.
- Öztürk, Eyüp. *Osmanlı tarihçiliğinde Fezail edebiyatı (Mer'î b. Yusuf'un Kalandü'l-İkyan fî Fezaili Ali Osman örneği)* Ankara; Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004. 1-111.
- Tahir, Mehmed. *Delîlü't-Tefâsîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sami Benli, 00292, 1-64.
- Tansel, Selâhattin. *Yavuz Sultan Selim*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Turan, Osman. *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Turan, Şerafettin. “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV yayınları, 2022.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlık sürecinde yapay zekâ araçlarından sınırlı düzeyde yararlanılmıştır. Metnin akademik dil açısından gözden geçirilmesinde ve dilsel düzenlemelerinde yapay zekâ uygulamaları kullanılmıştır. Araç tarafından sunulmuş olan bilgiler kontrol edilerek doğrulanmış, içerik ve sonuçların bilimsel sorumluluğu tamamen yazar tarafından üstlenilmiştir.

19. Yüzyıl Osmanlıda Kâtip Eğitimi: Usûl-i Kitâbet’te Yazma Güçlüğü ve Çözüm Yolları*

Ömer Faruk Turaboğlu

Orcid ID: 0009-0008-9055-2373

Yüksek Lisans Öğrencisi | Ondokuz Mayıs Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: o.farukturaboglu@gmail.com

Giriş

Klasik Türk edebiyatında ve Osmanlı devlet teşkilatında yazılı iletişim, inşâ adı verilen estetik ve kurallı bir nesir geleneği üzerinden yürütülmüştür. İslâm devletlerinin bürokratik bir yapı kazanması sonucunda resmî evrakları kaleme alan kâtiplerin önemi artmış ve bu görevlilere yazışma usul ve kaidelerini öğretmek amacıyla münşeât adı verilen eserler telif edilmiştir.¹ Geleneksel Osmanlı bürokrasisinde kâtiplerin eğitimi, “kalem” adı verilen devlet dairelerinde usta-çırak (münşî-mübtedî) ilişkisi çerçevesinde ve pratik yapılarak verilmekteydi.² Kâtiplere yol göstermek, onlara mesleki kuralları öğretmek ve devletin resmî yazışma usullerini aktarmak için birer el kitabı niteliğinde kaleme alınan münşeât mecmuaları, bu pratik eğitimin teorik temelini oluşturmuştur.³

Asırlarca sürdürülen bu geleneksel yapıdan sonra 19. yüzyılda, Tanzimat’ın ilanı ile birlikte Osmanlı Devleti’nin idari yapısında ve eğitim sisteminde köklü reformlar yaşanmıştır. Devletin büyümesi, kurumların çeşitlenmesi ve diplomasi trafiğinin artması, bürokrasinin belkemiği olan kâtip sınıfının eğitimini daha kuramsal ve sistematik bir yapıya kavuşturmayı zorunlu kılmıştır.⁴ Bu dönüşüm sürecinde kâtiplik eğitimi usta-çırak ilişkisinden çıkarak, devlete nitelikli memur

* Bu çalışma, Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Haksever danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Seyyid Mehmed Sîret Efendi’nin Usul-i Kitâbet Adlı Eseri (Metin-İnceleme), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye).

1 Ersin Kırcâ, “Münşeât Mecmuâlarının Tarihi Gelişimi ve Râmi Mehmed Paşa’nın ‘Hulâsa-i İnşâ’ İsimli Eseri”, *Tarih ve Gelecek Dergisi* 2/3 (Aralık 2016), 86.

2 Fatma Ürekli, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Sistemi ve Kurumları”, *Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1999), 383.

3 Halil İbrahim Haksever, *Eski Türk Edebiyatında Münşeât ve Nergisi’nin Münşeâtı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 16.

4 Ürekli, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Sistemi”, 389-390.

yetiştirmek amacıyla yeni açılan Rüşdiye ve İdâdî seviyesindeki modern mekteplerin müfredatına Usûl-i Kitâbet ve İnşâ adıyla birer ders olarak dâhil edilmiştir. Eğitimin kurumsallaşması ve kategorik hale gelmesiyle beraber, sadece şablon metinler sunan eski münşeât mecmualarının yerini, modern pedagojik ilkelere göre hazırlanmış, didaktik Usûl-i Kitâbet kitapları almaya başlamıştır.⁵

Tanzimat'tan sonra ortaöğretim kurumlarının müfredatına inşâ ve kitâbet derslerinin konulmasıyla birlikte, dönemin eğitimci yazarları tarafından bu ihtiyacı karşılamaya yönelik pek çok önemli ders kitabı kaleme alınmıştır.⁶ Bu eğitim seferberliğinin ve bürokratik modernleşmenin ortaya çıkardığı söz konusu eserlerin en önemlilerinden biri, Seyyid Mehmed Sîret tarafından kaleme alınan ve 1881 (Hicri 1298) yılında basılan Usûl-i Kitâbet adlı eserdir.⁷ Sîret'in bu eseri, Manastırlı Mehmet Rifat'ın Usûl-i İnşâ'sı gibi dönemin diğer modern ders kitaplarıyla metodolojik bir benzerlik taşısa da, kâtipliği salt bir kurallar silsilesi yerine psikolojik bir süreç olarak ele alması bakımından onlardan ayrılmaktadır. Bununla birlikte, alana ilişkin mevcut çalışmalar Usûl-i Kitâbet türü eserleri ağırlıklı olarak Osmanlı bürokrasi tarihi ve münşeât geleneğinin gelişimi bağlamında incelemiş; eserin yazma sürecine ilişkin bilişsel ve psikolojik boyutu ise bugüne dek sistematik biçimde ele alınmamıştır. Bu çalışmanın temel amacı, *Usûl-i Kitâbet*'in on birinci dersini modern bilişsel yazarlık kuramları çerçevesinde analiz etmek, eserin kâtip adaylarında tespit ettiği yazma güçlüklerini ve bu güçlüklerle sunduğu çözüm yollarını günümüz yazarlık pedagojisiyle ilişkilendirmektir. Bu amaçla çalışmada betimsel-analitik metin analizi yöntemi benimsenmiştir. Söz konusu yöntem, tarihsel bir metnin iç yapısını, kavramsal çerçevesini ve pedagojik mantığını kendi bağlamı içinde ortaya koymaya elverişli olduğundan tercih edilmiş; *Usûl-i Kitâbet*'in on birinci dersi bu yaklaşımla derinlemesine incelenmiştir.

Osmanlı inşâ geleneğinde yüzyıllar boyunca kaleme alınan klasik münşeât mecmualarının çoğunluğunda kâtiplere yalnızca protokol kuralları, rütbe dereceleri, ünvanlar ve kalıplaşmış ifade biçimleri öğretilirken;⁸ Sîret'in eseri kâtipliği salt şekilsel bir şablon kopyalama işi olarak görmez. *Usûl-i Kitâbet*, yazma eylemini zihinsel ve psikolojik bir süreç olarak tahlil etmesi bakımından kendisinden önceki klasik inşâ kitaplarından ayrıldığı görülmektedir. Eserde, mesleğe yeni başlayan kâtiplerin yaşadıkları tıkanma ve tutukluk halleri; konuyu zihinde lâyıkıyla tasarlayamamak, imla kaygısıyla odak noktasını kaybetmek ve mükem-

5 Abdurrahman Daş, *Osmanlılarda Münşeât Geleneği, Hoca Sadeddin Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Münşeâtı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 68, 76, 181.

6 Mustafa Uzun, "İnşâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/338.

7 Seyyid Mehmed Sîret, *Usûl-i Kitâbet* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1298), 7-8.

8 Kırca, "Münşeât Mecmuâlarının Tarihi Gelişimi", 86.

melîyetçilik dürtüsüyle metni (müsveddeyi) bitirmeden düzeltmeye kalkışmak gibi tamamen psikolojik ve bilişsel nedenlere bağlanır.⁹ Müellif, bu yazma güçlüklerini aşmak için; zihinde canlandırma, not alma teknikleri, müsvedde kâğıdının ergonomik kullanımı ve cümlelerin akışını bozmamak adına tashih işleminin yazının sonuna bırakılması gibi çözüm yolları sunar. Sîret'in yazma psikolojisi üzerine 19. yüzyılda yaptığı bu ilgi çekici tespitler, sadece kendi dönemi için değil, günümüz yazma eğitimi ve yazarlık pratiği açısından da geçerliliğini büyük ölçüde koruyan, modern yazarlık pedagojisiyle bağdaşan ilkelere aittir.

1. Türk Edebiyatı Tarihinde İnşâ ve Münşeât Geleneği

İnşâ ilminin tarihsel gelişimine geçmeden önce, bu geleneğin temelini oluşturan kavramların çerçevesini çizmek gerekmektedir. Arapça “neş’e” kökünün if’âl babından türeyen “inşâ” kelimesi, sözlükte “yükselmek, icat etmek, meydana getirmek ve yaratmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ İslâmî ilimler terminolojisinde, özellikle fıkıhta, söylendiği anda bir eylemi gerçekleştiren (emir, nehiy, soru, dua gibi) ifadelerle “inşâî ifadeler” denilerek kelimeye normatif bir anlam yüklenmiştir.¹¹ Edebiyat terimi olarak inşâ ise; meramı en fasih ve edebî şekilde ifade ederek kaleme alma, duygu ve düşünceleri belagat kurallarına uygun, estetik bir kaygıyla nesir hâlinde kurgulama sanatıdır.¹² Klasik dönem Osmanlı âlimleri inşâyı basit bir yazma eylemi olarak görmemiş; onu hutbe, risale ve resmî yazışmalardaki mensur terkiplerin inceliklerini, güzelliklerini ve ayıplarını öğreten müstakil bir ilim dalı (ilm-i inşâ) olarak kabul etmişlerdir.¹³ Nitekim dönemin mühim âlimlerinden Kâtip Çelebi de bu ilmi, Arap dilinde söz ve yazı bakımından yanlışa düşmekten sakınıp korunmaya yarayan bir disiplin olarak tanımlayarak, inşânın kuralcı ve hata önleyici yapısına dikkat çekmiştir.¹⁴

“Münşeât” kelimesi ise inşâ kelimesinin çoğulu olup, Kur’an-ı Kerim’de Rahmân Suresi 24. ayette “denizde yelken açmış, dağlar gibi yüksek gemiler” manasında kullanılmıştır.¹⁵ Edebî bir terim olarak münşeât, inşâ ilminin kaidelerine göre kaleme alınmış sanatlı nesir örneklerinin, hususi mektupların ve resmî belgelerin bir araya getirildiği mecmua niteliğindeki eserlere verilen addır.¹⁶

9 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 44-47.

10 Halil İbrahim Haksever, “Münşeât Mecmuaları ve Edebiyat Tarihimiz İçin Önemi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1998), 66.

11 Tahsin Görgün, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 341.

12 Kırca, “Münşeât Mecmuâlarının Tarihi Gelişimi”, 85.

13 Daş, *Osmanlılarda Münşeât Geleneği*, 22.

14 Daş, *Osmanlılarda Münşeât Geleneği*, 69.

15 Kırca, “Münşeât Mecmuâlarının Tarihi Gelişimi”, 86.

16 Mustafa Uzun, “Münşeât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/18.

Zamanla bürokrasinin gelişmesiyle bu kavram, sadece örnek edebi metinleri toplayan mecmuaları değil; kâtiplere yazışma kurallarını, fesahat ve belagat kaide-lerini teorik olarak öğreten didaktik (öğretici) ders kitaplarını da kapsayan genel bir ad halini almıştır.¹⁷

Bu kuramsal çerçeveden bakıldığında inşâ ilmi, yalnızca Osmanlı'ya özgü bir disiplin olmayıp kökleri İslâm tarihinin ilk dönemlerine, Hz. Muhammed'in komşu devlet hükümdarlarına gönderdiği diplomatik mektuplara kadar uzanmaktadır.¹⁸ Emevîler döneminden itibaren resmî bir yazışma kurumu olarak şekillen- bu gelenek, İlhanlı ve Selçuklu dönemi didaktik eserleriyle Türk İslâm dev-letlerine intikal etmiş; Kalkaşendî'nin *Subhu 'l-A'şâ fî Sınâati 'l-İnşâ* gibi şaheser-lerle genel İslâm dünyasında ansiklopedik bir birikim oluşturmuştur.¹⁹ Osmanlı kitabeti bu köklü mirası kendi devlet yapısına özgü bir karaktere büründürmüş;²⁰ XV. yüzyılın başlarında Ahmed-i Dâî'nin *Teressül*'ü ilk Türkçe kılavuz olarak bu bağımsızlaşmayı belgelerken,²¹ Fatih Sultan Mehmed'in Kanunnâmesi'nde "Reisül-küttâb" unvanının yer almasıyla kâtiplik mesleği Osmanlı bürokrasisin- de tam anlamıyla kurumsallaşmıştır.²²

Klasik Osmanlı döneminde Tâcîzâde Cafer Çelebi, Celâlzâde Mustafa Çe- lebi ve Piri Mehmed Paşa gibi meşhur münşîlerin kaleme aldığı münşeât mec- muaları, inşâ sanatını icra eden Osmanlı kâtipleri için birer kılavuz niteliğindeki el kitapları olmuştur.²³ Yetişen genç münşîler, bu tür mecmualarda yer alan ke- lime, terkip ve hatta bazen bir cümlelerin tamamını aynen alarak, sadece isim ve yer adlarında zorunlu değişiklikler yapmak suretiyle mesleklerini icra etmişler- dir. XVII. yüzyıla gelindiğinde ise inşâ sanatı her bakımdan altın çağını yaşamış ve münşîlik müstakil bir edebî sanat dalı olarak kabul edilmiştir. Nergisî, Veysî, Azmîzâde Hâletî ve Nâbî gibi şair ve münşîlerin elinde inşâ metinleri estetik açıdan zirveye ulaşmıştır. Ancak bu klasik münşeâtlarda sanatlı nesir, secili ifa- deler ve ağır tamlamalar zamanla öyle ön plana çıkmıştır ki, metinler edebî hü- ner göstermek amacıyla çetrefilli ve anlaşılmaması oldukça güç bir hâle getirilmiş;

17 Haksever, *Eski Türk Edebiyatında Münşeâtlar ve Nergisî'nin Münşeâtı*, 16.

18 Muhammed Hamidullah, *H. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 13.

19 Somia Eldib, *Süleymaniye Kütüphanesi Bağlamında Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi Münşeât Mecmualarının Kâtiplik Müessesesi ve Belge Yönetimindeki Rolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 12; Hasan Hüseyin Güneş, "el-Kalkaşendî'nin Subhu'l-A'şâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ Adlı Eseri ve Osmanlı Tarihine Dair Muhtevası", *Tarihyazını* 3/1 (Yaz 2021), 75.

20 Daş, *Osmanlılarda Münşeât Geleneği*, 35.

21 Halil İbrahim Haksever, "Ahmed Dâînin Teressülü", *Turkish Studies* 6/1 (Kış 2011), 1265-1266.

22 Daş, *Osmanlılarda Münşeât Geleneği*, 35.

23 Daş, *Osmanlılarda Münşeât Geleneği*, 35, 58.

metnin bu yoğun edebi estetiği, zaman zaman asıl amaç olan anlaşılabilirliğin önüne geçmiştir.²⁴

19. yüzyılda Tanzimat dönemiyle birlikte değişen devlet yapısı ve hızlanan bürokrasi, bu ağır ve sanatlı münşeât geleneğini kırmayı zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda, uzun yıllar kâtip yetiştirme ve öğretim alanında pratik deneyim edinmiş İstanbul doğumlu bir edip ve kâtip olan es-Seyyid Mehmed Sîret el-İstân-bûlî'nin²⁵ *Usûl-i Kitâbet* adlı eseri, Maarif-i Umumiye Nezareti'nin resmî imtiyaz-nâmesiyle 1298/1881'de yayımlanmış²⁶ ve salt şablon kopyalamaya dayalı eski usulü yıkarak devletin yeni ihtiyaçlarına ayak uydurabilecek, daha pratik, açık ve en önemlisi kâtipin zihinsel süreçlerini merkeze alan modern bir inşâ usulü ortaya koymuştur.

2. Tanzimat Döneminde Kâtip Eğitiminin Kurumsallaşması ve Münşî-Kâtip Ayrımı

19. yüzyılda, özellikle II. Mahmud devrinden itibaren devletin idari, mali ve askeri yapısında köklü değişiklikler yaşanmış, Tanzimat reformları ise Osmanlı Devleti'nin eğitim ve bürokratik yapısında radikal bir kırılma meydana gelmiştir. Klasik dönem bürolarında usta-çırak ilişkisiyle memur yetiştirilmesi-nin artık devletin ihtiyaçlarını karşılamadığı görülmüş ve sivil bürokrasiye nitelikli memur yetiştirmek amacıyla modern okulların açılması yoluna gidilmiştir.²⁷ Devlet dairelerine donanımlı bürokratlar sağlamak, memur adaylarına hatasız yazı yazabilme ve resmi usulleri kavrama becerisi kazandırmak amacıyla 1839 yılında Mekteb-i Maarif-i Adliye ve Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye gibi Rüşdiye seviyesinde ortaöğretim kurumları açılmıştır. Dönemin aydınları ve devlet adamları, medeniyetin düzenli bir idari işleyiş gerektirdiğini fark etmiş, devlete sadakatle hizmet edecek, modern kanunları anlayıp uygulayabilecek donanımlı memurlar yetiştirebilmek için açılan bu okulları zorunlu görmüşlerdir.²⁸ Bu okulların açılmasıyla kâtiplik, sadece babadan oğula geçen veya dairede usta-çırak ilişkisi içerisinde öğrenilen bir zanaat olmaktan çıkıp, müfredatı ve ders kitapları belli olan bir ilim hâline gelmiştir.

Bu eğitim seferberliği ve kurumsallaşma, Osmanlı bürokrasisinde “münşî” ve “kâtip” kavramlarının da birbirinden daha net çizgilerle ayrılmasını bera-

24 Daş, *Osmanlılarda Münşeât Geleneği*, 79.

25 Müellif, eserinde kendisini şu şekilde tanıtmaktadır: “es-Seyyid Mehmed Sîret el-İstâbulî bin Mustafa Rahmi Yağcızade.” Hayatına dair bağımsız bir biyografik kaynak tespit edilememiş olup kişisel bilgiler eserin mukaddimesinden elde edilmektedir. Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 8-9.

26 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 2.

27 Ürekli, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Sistemi ve Kurumları”, 383, 389.

28 Ürekli, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Sistemi ve Kurumları”, 383, 385, 390.

berinde getirmiştir. Klasik literatürde münşi; fikri sağlam, Arapça ve Farsçaya son derece hâkim, belagat ilimlerine vâkıf olan ve sanatlı nesirler (inşâ) üreten kişidir.²⁹ Klasik literatürde zaman zaman aynı anlamda kullanılan kâtip kavramı ise Tanzimat sonrasında münşiden ayrılarak, dönemin eğitimcilerinden Mehmed Nüzhet'in de tarif ettiği üzere "kâtip", her yazdığı şeyden kolaylıkla ve doğru anlam çıkarılabilen (bi's-suhule istihrâc-ı meâl olunan), işlevsel ve diplomatik kurallara hâkim resmi görevli olarak tanımlanır.³⁰

Mehmed Sîret'in Usûl-i Kitâbet eseri de tam olarak bu yeni dönemin uygulamaya yönelik ihtiyaçlarına yanıt veren, şairane münşiler değil, devletin yazışma yükünü çekecek, kurallara hâkim, metni anlaşılır ve hatasız kurgulayan kâtipler yetiştirmeyi amaçlayan didaktik bir rehber olarak ortaya çıkmıştır. Usûl-i Kitâbet, tam da bu modern okullardaki öğrencilerin ("mekteb şâkirdânının" ve "mülâzimlerin") eline verilen teorik bir ders kitabıdır. Sîret, kitabını kâtipliğe heveslenen "evlâd-ı vatanın" acemilik sebebiyle yaptıkları hataları (yanlışlıkları) gidermek ve onları belli bir yazım disiplinine ("inzibâta") sokmak amacıyla kaleme aldığını bizzat eserin mukaddimesinde belirtmiştir.³¹

3. Usûl-i Kitâbet'te Metin Kurgusunun Temelleri: Dört Rükün

Seyyid Mehmed Sîret, kâtip adaylarının yazma esnasında yaşadıkları psikolojik tutuklukları tedavi etmeden önce, eserin onuncu dersinde yapısal bir çerçevenin nasıl kurulması gerektiğini anlatır. Bir metnin kusursuz bir mimariye sahip olabilmesi için yazarın "Erkân-ı Erba'a-i Kitâbet" (Kitabetin Dört Rükünü) adını verdiği şu dört temel aşamaya riayet etmesi zorunludur.³² Bu dört rükün, esasen klasik belâgat ilminin 'berâat-i istihlâl' (etkili giriş) ve 'hüsn-i mahlâs' (güzel geçiş) gibi estetik kaidelerinin, Tanzimat bürokrasisinin ihtiyaç duyduğu rasyonel bir metodolojiye uyarlanmış halidir.³³

1. Hüsn-i İbtidâ (Berâ'at-i İstihlâl): Yazılacak metnin veya resmi evrakın ilk cümlesinin pürüzsüz, akıcı ve amacına uygun olmasıdır. Sîret, iyi bir kâtibin asıl meseleye girmeden önce, konunun ne olacağını okuyucuya doğrudan söylemeden kelimelerin içine ustaca gizlemesi gerektiğine dikkat çeker. Modern

29 Oğuzhan Şahin, *Mecmu'a-i Münşeat TDK Ktp. A. 363/1 (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 17.

30 Mehmed Nüzhet, *Mu'addilü'l-İmlâ ve Mükemmilü'l-Inşâ* (İstanbul: Ceride-i Askeriyye Matbaası, 1302), 19; aktaran: Haksever, Halil İbrahim, *Eski Türk Edebiyatında Münşeatlar ve Nergisi'nin Münşeatı*, 7.

31 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 7-8.

32 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 40.

33 Kâzım Yetiş, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/384-387.

metin kurgusunda “etkili giriş” olarak adlandırılan bu aşama, okuyucunun konuya zihnen hazırlanmasını sağlar.³⁴

2. Tahallus: Birinci aşamada yapılan estetik girişten, metnin asıl yazılış amacı olan asıl konuya ustaca ve okuyucuyu rahatsız etmeden (râbita-i mülâyeme ile) geçiş yapma sanatıdır. Bu aşamada konunun bağlamından kopmamak esastır.³⁵ Sîret, kelamın başı ile sonu arasında kurulacak bu kusursuz bağın (hüsn-i irtibât), okuyucunun dikkatini asıl maksada çekmek hususunda çok büyük bir tesiri olduğunu vurgular. Klasik inşâ literatüründe tıpkı kasidelerdeki gibi “girizgâh” olarak da adlandırılan bu geçiş aşaması, mektuplarda saygı, methiye ve dua ifadeleri bittikten sonra asıl talebe yönelirken kullanılan “*ma’rûz-ı bende budur ki*” veya “*arz-ı dâ’i-yi devlet budur ki*” şeklindeki kalıplaşmış köprü cümlelerinden oluşmaktadır.³⁶

3. Hüsn-i Taleb: Yazılacak hususun neticesi genellikle bir talebe dayandığından, kâtinin meramını ve isteklerini zorlamadan (cebr), ısrar etmeden (ilhâh) ve hak iddia ediyormuş gibi görünmekten kaçınarak, makamın ciddiyetine uygun mütevazı kelimelerle ifade etmesidir. Bu kural, ast-üst ilişkisinin yürütüldüğü resmi yazışmalarda diplomatik nezaketin temelini oluşturur.³⁷

4. Hüsn-i İntihâ: Metnin okuyucu üzerinde bırakacağı son intiba olduğundan, kapanışın tatlı bir üslupla ve amaca hizmet edecek mükemmel bir sonuç cümlesiyle (netice-i mükemmelenin uzûbetini havi) bitirilmesidir. Sîret, iyi bir kapanışın, metnin önceki kısımlarında yapılmış olası kusur ve eksiklikleri bile örtecek güce sahip olduğunu belirtir.³⁸

Bu dört yapısal sütun, Sîret’in kâtip eğitiminde zihnin önce büyük resmi çizmesi gerektiğine inandığını; psikolojik ve bilişsel odaklanmanın ancak böyle bir şablon üzerinde başarıya ulaşabileceğini ortaya koymaktadır.

4. Yazma Güçlüğü Doğuran Bilişsel ve Psikolojik Engeller

Tanzimat dönemi bürokrasisinin ihtiyaçlarına cevap vermek üzere kaleme alınan *Usûl-i Kitâbet*, inşâ ilmini yalnızca diplomatika kurallarından ibaret görmemiş, yazma eylemini zihinsel ve psikolojik boyutlarıyla tahlil etmiştir. Eserin on birinci dersi, doğrudan kâtip adaylarının (mübtedîlerin) yazılı ifadede karşılaştıkları zorluklara (mübtedîyi ifâde-i tahrîriyyede dūcâr-ı suûbet iden esbâb) ayrılmıştır. Mehmed Sîret, yazma tıkanıklığını ve başarısızlığını teknik bilgisizlikten

34 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 41.

35 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 41.

36 Şahin, *Mecmu’a-i Münşeat*, 51-52.

37 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 41.

38 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 41,42.

ziyade bilişsel süreçlerin yanlış yönetilmesine bağlayarak, günümüz yazarlık psikolojisiyle örtüşen beş temel sebep tespit etmiştir.

4.1. İmla Kaygısı

Sîret'in tespit ettiği ilk sorun, kâtip adayının yazarken imla kurallarında hata yapma korkusudur. Özellikle Osmanlıcının yapısı gereği Arapça ve Farsça kelimelerin yazımında tereddüt yaşamak, kâtibin asıl odaklanması gereken anlam ve kurgudan uzaklaşmasına yol açar. Müellife göre, kelimelerin doğruluğunu veya yanlışlığını (sıhhat ü sakametini) düşünmek, zihindeki asıl tasarıma ilave bir yük getirir ve kâtibin düşünce kapasitesini daraltır.³⁹ Sîret'in imla kaygısının zihnin asıl tasarım kapasitesini daralttığı yönündeki tespiti, bilişsel yazma araştırmacılarının 'yazma sürecinde eş zamanlı yüklenme' olarak tanımladığı olguyla örtüşmektedir. Nitekim Türkçe yazma eğitimi literatüründe de yazma sürecinin bilişsel aşamalarını (planlama, taslak oluşturma, düzeltme) birbirinden ayırmanın temel ilke olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁰

4.2. Zihinsel Tasarım (Planlama) Eksikliği

Eserde yazma zorluğunun ikinci nedeni olarak “zihinsel tasarım eksikliği” gösterilir. Sîret, yazılacak konunun zihinde layıkıyla tasarlanıp sıralanmadan (zihninde lâyıkiyle tasavvur u tasmim ve maddeleri sırasıyla tertib itmeksizin) doğrudan kâğıda dökülmeye çalışılmasını büyük bir hata olarak görür. Müellif bu durumu oldukça çarpıcı bir metaforla açıklar: Metnin kurgusunu önceden düşünmeden yazmaya başlamak, “giriş çıkacağı kapıyı mülhaza ve teemmül eylemeksizin” bir işe girişmek demektir. Bilişsel bir harita oluşturmada kaleme sarılmak, kâtibin metnin ilerleyen aşamalarında çıkmaza sürüklemektedir.⁴¹

4.3. Odaklanma Problemi

Sîret'in tespit ettiği üçüncü bilişsel engel ise yazılacak konu ya da mesele dinlenirken zihnin odaklanamamasıdır. Kâtibin, kendisine verilen özeti (meâli) dinlerken zihninden başka şeyler geçirmesi, konunun bütünlüğünün kavranamamasına (meâl der-dest anlaşılamaması) ve yazma sürecinin daha baştan tıkanmasına neden olmaktadır.

39 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 44.

40 Halit Karatay, “4+1 Planlı Yazma ve Değerlendirme Modelinin Öğretmen Adaylarının Yazılı Anlatım Tutumlarını ve Yazma Becerilerini Geliştirmeye Etkisi”, *Turkish Studies* 6/3 (Kış 2011), 1029-1031; ayrıca bk. Osman Özdemir, “Yazma Eğitiminde Süreç, Tür ve Süreç-Tür Temelli Yaklaşımların Kullanımları”, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/1 (2019), 546-550.

41 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 44.

4.4. Yazma Kaygısı (İşi Gözde Büyütme)

Türkçe eğitim araştırmalarında ‘yazma kaygısı’ ve ‘yazma tutukluğu’ olarak kavramsallaştırılan bu durumun, öğrencilerin yazılı anlatım başarısını doğru-
dan etkilediği deneysel çalışmalarla kanıtlanmıştır.⁴² Sîret’in ‘nasıl ideyim ve ne
diyeyim yollu düşünerek işi gözde büyütme’ şeklinde tanımladığı bu tıkanma
hâli, söz konusu araştırmaların bulgularıyla tam bir örtüşme içindedir. Kâtip ada-
yının müsveddeyi oluşturmaya başlamadan önce, kelimeleri nasıl bir araya geti-
receği ve cümleleri nasıl kuracağı konusunda aşırı evhama kapılması, işi zihninde
olduğundan daha büyük ve zor bir hâle getirmesine yol açar. Sîret, bu kaygıyı
doğrudan “*nasıl ideyim ve ne diyeyim yollu düşünerek işi fıkırinde büyültmekle
şaşıрма*”⁴³ olarak tanımlar; bu şaşkınlık kalemin kâğıda inmesini engelleyen zi-
hinsel bir bariyere dönüşmektedir.⁴⁴

4.5. Erken Tashih ve Mükemmeliyetçilik Tuzağı

Mehmed Sîret’in günümüz yazarlık atölyelerinde dahi ders olarak verile-
bilecek en önemli tespiti, “erken tashih” yani mükemmeliyetçilik tuzağıdır. Mü-
ellife göre yeni başlayan yazarların en sık düştüğü hata; zihinde belli bir sıraya
konmuş fikirleri yazarken, daha bir iki satır olmuşken durup yazdıklarını okuma-
sı ve hemen düzeltmeye (tashihe) kalkışmasıdır. Yazarın müsvedde tamamlanma-
dan sürekli geriye dönüp bu işlemi tekrarlaması, zihnin düşünce akışını parçalar.
Sîret, bu durumu eserinde şu şekilde tahlil eder: Müsvedde tamamlanmadan ya-
pılan erken düzeltmeler, zihinde daha önceden kurulmuş ve sıraya konmuş olan
ifadelerin unutulmasına (zühûle uğramasına) ve metnin genel dengesinin bozul-
masına (muhtel idileceğine) yol açar. Bu nedenle cümlelerin akışını bozmamak
için düzeltme işlemi kesinlikle metnin sonuna bırakılmalıdır.⁴⁵

5. Usûl-i Kitâbet’in, Yazma Tutukluğunu Aşmak İçin Sunduğu Çözümler

Seyyid Mehmed Sîret, eserin on birinci dersinde kâtip adaylarının yazma
sürecinde karşılaştıkları psikolojik ve bilişsel engelleri teşhis etmekle kalmamış,
aynı zamanda bu tıkanıklıkları aşmak için pragmatik çözüm yolları sunmuştur.
Müellif, “Te’lifde medâr-ı suhûlet olan vesâ’it” (Yazmada kolaylık sağlayan vası-
talar) başlığı altında bu çözümleri beşe ayırır. Sîret, salt imla kurallarının ötesine

42 Kemal Zeki Zorbaz, “Yazma Kaygısı ve Yazma Kaygısının Ölçülmesi”, *Education Sciences* 6/3 (2011), 2271-2280; ayrıca bk. İsmail Karakaya - Hakan Ülper, “Yazma Kaygısı Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Yazma Kaygısının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/2 (2011), 691-707.

43 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 44.

44 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 44.

45 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 44-45.

geçerek zihinsel süreçleri ve fiziksel çalışma şartlarını (ergonomiyi) düzenlemeye yönelik tavsiyeleri şu şekilde sıralanabilir:

5.1. İmla Kusurlarından Arınma ve Hıza Ulaşma

Yazar, ilk vasıta olarak zihnin hızına kalemin yetişebilmesi için imla kusurlarından arınmak gerektiğini belirtir ve bunu, “kâtibiñ imlâsı kuşûr ve haţâsız bulunmağla idâre ve sür‘at-i hâmede mâhir olarak kalem-i zebânı zihn-i kuvve-i nâţıkası hükmünde bulunmaktır” şeklinde ifade eder.⁴⁶

5.2. Zihinde Canlandırma (Tecessüm)

Sîret, yazma sürecini kolaylaştıran ikinci vasıta olarak, zihinsel odaklanma ve “tecessüm” (göz önünde canlandırma) yeteneğinin kullanılmasını önerir. Kâtip adayının, yazacağı konuyu veya kendisine verilen özeti (meâli) dinlerken zihnini tamamen berrak tutması (kemâl-i selâmet-i zihin) ve anlatılan manaları hayal gücünde (kuvve-i hayâliyyede) mümkün mertebe resmetmesi gerektiği vurgulanır.⁴⁷ Yazar, anlamların zihinde bu şekilde görselleştirilmesinin, konunun sırasıyla ve eksiksiz bir biçimde kavranıp zapt edilmesi için çok büyük bir etkisi (dahl-i azîmi) olduğunu belirtir.

5.3. Not Alma (Stenografi) Tekniği

Bununla birlikte, uzun ve çok maddeli konuların sadece zihinde tutulması zor olacağından Sîret, üçüncü bir kolaylaştırıcı vasıta olarak modern “not alma” (stenografi) tekniğini tavsiye etmektedir. Şayet yazılacak konu birden fazla maddeli içeriyor ve uzunsa, kâtibin bunları daha sonra hatırlayabilmesi (der-hâtır it-direcek derecede) için bir kâğıt üzerine sadece bir iki kelimelik kısa notlar alması, yazarın ifadesiyle “stenoğraf” misali işaretlemeler yapması gerektiği ifade edilir. Bu sayede yazar, ayrıntılar içinde boğulmadan metnin ana iskeletini koruyabilmektedir.

5.4. Müsvedde Ergonomisi

Eserde dikkat çeken en özgün yaklaşımlardan biri, fiziksel çalışma ortamının ve kâğıt düzeninin zihinsel süreçlere olan etkisinin tahlil edilmesidir. Sîret, dördüncü çözüm yolu olarak “müsvedde ergonomisine” dikkat çeker ve kaleme alınacak taslağın yazıldığı kâğıdın geniş, satır aralarının ise gerektiği gibi seyrek bırakılması kuralını getirir.

Yazar, bu kuralın gerekçesini (illetini) açıklarken oldukça rasyonel bir argüman sunar: Kâğıdın ufak ve satır aralarının dar olması, daha sonra düzeltme

46 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 45-46.

47 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 45.

(tashih) aşamasında yapılacak silme (nesh u mahv) ve ekleme (zamm u ilâve) işlemlerinde kelimelerin birbirine karışmasına yol açar. Bu durum, müsvedde- nin “başı kıcı anlaşılmaz” bir hâle gelmesine sebep olur.⁴⁸ Sîret’e göre, böylesi karmaşık bir kâğıt üzerinde düzeltme yapmaya çalışmak, zihni fazladan yorarak (sarf-ı efkâra mecburiyet) yazarın asıl amacı olan metni iyileştirme gücüne büyük bir engel (mâni’-i azîm) teşkil etmektedir. Dolayısıyla satırların geniş bırakılması, zihnin kâğıt üzerindeki hareket alanını ferahlatmaktadır.

5.5. Düzeltme (Tashih) İşlemini Sona Bırakma

Sîret, yazma tutukluğunu aşmaya yönelik en önemli çözüm yolunu, konuşma eylemi ile yazma eylemi arasında kurduğu muazzam bir analojiyle açıklar. Müellife göre; bir mesele sözlü (şifâhen) anlatılmaya başlandığında nasıl ki sonuna kadar kesintisiz söylenip meram tamamlanıyorsa, yazılı ifadede (ifâde-i tahrîriyye) de taslağa başlandığında duraksamadan sonuna kadar yazılması esastır. Kusurların silinmesi (me’âyibi mahv) ve eksiklerin tamamlanması (nevâkısı ikmâl) işlemi, ancak metin baştan sona tamamlandıktan sonra okunarak (kırâat idilerek) yapılmalıdır.

Sîret, bu kurala uyulmamasının yaratacağı zihinsel yıkımı eserin “İllet” bölümünde derinlemesine tahlil eder. Müsvedde henüz tamamlanmamışken (nâ-tamâm iken) yazarın geriye dönüp düzeltme yapmaya kalkışması, zihinde daha önceden sıraya konmuş ve tasarlanmış olan ifadelerin unutkanlığa (zühûle) uğramasına neden olur. Fikir akışının bu şekilde sürekli kesintiye uğratılması, metnin genel dengesini ve kurgusunu bozar (muhtel ider).

Sîret’in 19. yüzyılda formüle ettiği; tashih işleminin kesinlikle yazım sürecinden ayrılması ve ancak metin bittikten sonra yapılması gerektiği yönündeki bu kural, günümüz modern yaratıcı yazarlık kuramlarının temelini oluşturan “serbest yazım” ve “içsel editörü susturmak” ilkelerinin birebir karşılığıdır. Böylece müellif, modern yazarlık atölyelerinin en temel kurallarından birini yüzyılı aşkın bir süre önce Osmanlı kâtiplerine bürokratik bir reçete olarak sunmuştu.

6. Okuma-Anlama İlişkisi ve “İllet-i Nisyân” (Unutkanlık) Uyarısı

İyi bir yazma becerisinin inşası, yalnızca kalemi ustaca kullanmakla değil, aynı zamanda nitelikli ve derinlikli bir okuma pratiğine sahip olmakla mümkündür. *Usûl-i Kitâbet*’in yazar adaylarına sunduğu pedagojik yaklaşımlardan biri de okuma ve anlama arasındaki bu kopmaz bağa dikkat çekmesidir. Seyyid Mehmed Sîret, eserin on birinci dersinin sonundaki “Tenbîh” (Uyarı) bölümünde, kâtip

48 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 46-47.

adaylarının okudukları metinlere karşı takındıkları yüzeysel ve özensiz tutumu sert bir dille eleştirir.⁴⁹

Müellife göre, kâtip namzedi gerek kitap ve risaleleri gerekse diğer yazılı evrakları incelerken (nazar-ı mütalaaya aldığı), cümleleri lâıykıyla anlamadan, “anlar anlamaz” bir şekilde hızlıca geçiştirmemelidir. Sîret, bu özensiz okuma alışkanlığının zihni kayıtsızlığa ve tembelliğe sevk ettiğini belirtir. Modern eğitim biliminde “yüzeysel okuma” veya “aktif olmayan okuma” olarak adlandırılabilir bu durum, 19. yüzyıl Osmanlı kâtip eğitiminde zihinsel bir tahribatın başlangıcı olarak görülmüştür.

Sîret’in teşhisine göre, okuduğunu anlamadan geçme alışkanlığı zamanla zihinde bir hastalığa dönüşür. Bu durum süreklilik kazandığında, kişinin kavrama ve idrak aynası “ahmaklık ve unutkanlık tozuyla” (gubâr-ı humk u zühûl) kaplanır. Kâtip adayı, giderek en basit metinlerden bile anlam çıkaramayacak (fehmi-eshel manayı da istihrac edemeyecek) bir idrak gerilemesi yaşar.

Bu bilişsel yıkımın yazma eylemi üzerindeki en ağır faturası ise yazarın kendi metnini kurgularken ortaya çıkar. Sîret, yüzeysel okuma alışkanlığı yüzünden zihni körelen kâtibin, kendi yazdığı bir maddenin ikinci cümlesini kaleme alırken birinci cümlesini aklından çıkaracak derecede bir zihinsel kopukluk yaşayacağını belirtir. Müellif, yazarın cümlelerin başını unutup sonunu bağlayamaz hâle geldiği bu odaklanma ve kısa süreli hafıza kaybı durumunu “illet-i nisyân” (unutkanlık hastalığı) olarak tanımlar. Sîret, bu zihinsel gerileyişi eserinde şöyle tasvir eder: “*âyine-i fehm ü idrâki gubâr-ı humk u zühûl ile mestûr ve refte refte hod kaleme alacağı bir mâddenin ikinci cümlesini te’lif iderken cümle-i ûlâsını hâtırdan çıkar[ır]casına illet-i nisyân ile ma’lûliyyetde meşhûr olur.*”⁵⁰ Bu hastalığa (maluliyete) yakalanmamak için kâtiplere düşen en mecburi görev (derece-i vücûb), inceledikleri hiçbir ibareyi tam olarak anlamadan geçmemektir. Dolayısıyla *Usûl-i Kitâbet*, okuduğunu anlama pratiğini, yazılı ifade yeteneğinin (ifâde-i tahrîriyye) zihinsel temeli olarak şart koşmaktadır.⁵¹

7. Günümüz Yazma Kuramları Işığında Usûl-i Kitâbet’in Değerlendirilmesi

Seyyid Mehmed Sîret’in kaleme aldığı *Usûl-i Kitâbet*, yazma eylemini sadece diplomatika kuralları ve şablonlar bütünü olarak görmemesi yönüyle döneminin ilerisinde bir eser olarak değerlendirilebilir. Müellif, kâtipliği bilişsel bir süreç olarak tahlil etmiş ve kâtip adayının yazarken yaşadığı tutukluğu ilk

49 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 46-47.

50 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 47-48.

51 Sîret, *Usûl-i Kitâbet*, 47-48.

kez pedagojik bir dille teşhis etmiştir. Eserin özellikle on birinci dersinde ortaya konan bu yöntemler, modern yazarlık eğitiminde ve bilişsel psikolojide ulaşılan sonuçlarla benzerlik göstermektedir.

7.1. “Yazar Tıkanıklığı” ile Sîret’in Teşhislerinin Kıyası

Modern bilişsel psikoloji ve yazarlık atölyelerinde sıkça üzerinde durulan “yazar tıkanıklığı”, genellikle yazarın mükemmeliyetçilik kaygısı, konuyu zihninde büyüterek planlama yapamaması ve aşırı dilbilgisi endişesi taşıması gibi sebeplere bağlanır. Sîret, 19. yüzyılda bu durumu birebir teşhis ederek kâtip adaylarını yazılı ifadede zorluğa düşüren engelleri sıralamıştır. Müellif, kâtipin yazmaya başlamadan önce “nasıl ideyim ve ne diyeyim” şeklinde düşünerek işi zihninde büyütmesini ve bu sebeple şaşırmasını, tıkanmanın temel nedenlerinden biri olarak gösterir. Ayrıca, modern psikolojideki “bilişsel yük” kuramına çok benzer bir yaklaşımla Sîret; kâtipin Arapça ve Farsça kelimelerin imlasında hata yapma kaygısı taşımasının (imla sakameti), asıl odaklanması gereken düşünce ve tasarımların üzerine ilave bir yük (“tefekür ü te’emmül bârını zihninde olan tasamimât yüki üzerine ilâve itmiş olacağından”) getirdiğini vurgular. Bu da Sîret’in yazma eyleminin zihinsel arka planını ne kadar doğru okuduğunu teyit etmektedir.

7.2. “Serbest Yazım” Tekniği ve İçsel Editörü Susturmak

Günümüz süreç temelli yazma pedagojisinin temel ilkelerinden biri, yazarın taslak aşamasında düzeltmeyi sona bırakarak metin akışını kesmemesidir. Türkçe yazma eğitimi literatüründe ‘4+1 Planlı Yazma Modeli’ adıyla sistematize edilen bu ilke⁵² kalem düşünce hızına yetişebilmesi için tashih işlemini yazım sürecinden bağımsız bir aşamaya ertelemeyi öngörmektedir. Mehmed Sîret, bu modern yaklaşımı 1881 yılında eserin beşinci kuralı olarak açıkça formüle etmiştir. Sîret, yeni başlayanların en büyük hatasının, müsveddeye başlayıp daha bir iki satır olmuşken dönüp okuyarak tashihe (düzeltmeye) kalkışmaları olduğunu ve bunu alışkanlık haline getirdiklerini belirtir. Yazarın sunduğu çözüm günümüz kuramlarıyla aynıdır: Bir metne başlandığında nihayete kadar duraksamadan yazılmalı, kusurların giderilmesi ve eksiklerin tamamlanması (“me’âyibi mahv ve nevâkısı ikmâl”) için ancak metin bittikten sonra baştan sona okunarak tashih yapılmalıdır. Sîret bu kuralın gerekçesini açıklarken; müsvedde henüz tamamlanmamışken yapılan erken düzeltmelerin, yazarın zihninde daha önceden kurduğu

52 Halit Karatay, “Süreç Temelli Yazma Modelleri: Planlı Yazma ve Değerlendirme”, Yazma Eğitimi, haz. Murat Özbay (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2011), 21-40; ayrıca bk. Osman Özdemir, “Yazma Eğitiminde Süreç, Tür ve Süreç-Tür Temelli Yaklaşımların Kullanımları”, *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/1 (2019), 545-573.

düşünce akışını unutkanlığa uğratarak (“kuvvede müretteb olan ifadâtı zühûle uğradup”) metni bozacağını (“muhtel ideceğinden”) ifade etmiştir.

7.3. Fiziksel Düzenlemelerin Günümüzdeki Karşılığı

Günümüzde kelime işlemci yazılımlarında (Word, Pages vb.) taslaklar oluşturulurken, metin üzerinde daha rahat okuma ve düzenleme yapılabilmesi için satır aralıklarının (1.5 veya 2.0) geniş tutulması standart bir ergonomi kuralıdır. Bölüm 6.4’te detaylıca aktarılan, Sîret’in müsvedde kâğıdında satır aralarının seyrek tutulması yönündeki kuralı ve zihin yorgunluğunu önleme gerekçesi; günümüz dijital yazılım pratiklerinde standart hâle gelen bu ergonomik önlemlerin 19. yüzyıldaki birebir yansımasıdır.

7.4. Modern Okuma Teorileri ve “İllet-i Nisyân”

Türkçe öğretimi araştırmalarında okuma ve yazma becerileri, zihinsel yapılandırma sürecinin birbirini besleyen iki temel bileşeni olarak tanımlanmakta; yüzeysel okumanın yazma sürecindeki kısa süreli belleği ve odaklanma kapasitesini olumsuz etkilediği deneysel çalışmalarla ortaya konmaktadır.⁵³ Sîret, eserin “Tenbîh” bölümünde bu ilişkiyi dönemin koşulları göz önünde bulundurulduğunda muazzam bir öngörüyle tahlil etmiştir. Kâtip adaylarının okudukları metinleri lâyıkıyla anlamadan (“anlar anlamaz”) yüzeysel olarak geçiştirmemeleri gerektiğini, çünkü bu özensizliğin zihni kayıtsızlığa sevk edeceğini belirtir. Sîret’e göre bu alışkanlık zamanla bir hastalığa dönüşür ve yazar, en basit manayı bile anlayamayacak derecede zihinsel bir idrak gerilemesi yaşar. Yazarın yüzeysel okumanın yarattığı bu tahribata verdiği isim “illet-i nisyân” (unutkanlık hastalığı)dır. Bu hastalığa yakalanan kişi, kendi yazdığı bir metnin ikinci cümlesini kaleme alırken, daha birinci cümlesini aklından çıkaracak derecede bir zihinsel kopukluk yaşamaya mahkumdur. Sîret’in ‘illet-i nisyân’ adını verdiği bu zihinsel kopukluk; okuma özensizliğinin odaklanma ve kısa süreli hafıza üzerinde yarattığı yıkıcı etkiyi, modern Türkçe öğretimi bulgularından yaklaşık bir buçuk asır önce pedagojik bir dille saptaması bakımından belirgin biçimde dikkat çekicidir.

53 Ali Göçer, “Türkçe Öğretiminde Yazma Eğitimi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2010), 192-193.

Sonuç

19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde idari ve bürokratik yapının yeniden şekillenmesi, kâtiplerin geleneksel usta-çırak ilişkisi yerine mekteplerde metodolojik bir kitabet eğitime tabi tutulmasını zorunlu kılmıştır. Bu dönüşümün dikkate değer vesikalarından biri olan Seyyid Mehmed Sîret'in *Usûl-i Kitâbet* adlı eseri, klasik münşeât mecmualarının aksine, yazma eylemini yalnızca ezberlenecek diplomatika kuralları ve şablonlar bütünü olarak ele almamıştır. Eser, kâtipliği bilişsel bir süreç olarak tahlil ederek yazar adayının karşılaştığı tikanıklık, imla kaygısı ve erken tashih (mükemmeliyetçilik tuzağı) gibi sorunları pedagojik bir dille teşhis eder. Müellif bu zihinsel sorunları aşmak için metin üzerinde yapılacak düzeltmelerde beyni fazladan yorulmaktan kurtaran “müsvedde ergonomisi” kuralı ile yüzeysel okumanın odaklanma ve hafıza üzerindeki yıkıcı etkilerini saptayan “illet-i nisyân” uyarısı gibi, günümüz yazarlık eğitimine de ışık tutan yenilikçi çözümler sunmuştur.

Bürokratik iletişimin şekilsel şartlarını öğretmekle kalmayıp kâtiplerin entelektüel ve psikolojik terbiyesini de hedefleyen *Usûl-i Kitâbet*, Osmanlı eğitim tarihi bağlamında salt bir yazışma kılavuzunun ötesine geçmekte; inşâ sanatını kuramsal bir zemine oturtmakta ve hem dönemin zihniyet değişimini yansıtmakta hem de yazma öğretimine dair kuramsal bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, temel amacına uygun olarak *Usûl-i Kitâbet*'in on birinci dersi kâtip adaylarının yaşadığı yazma güçlükleri ve bu güçlükleri aşmaya yönelik çözüm yolları olmak üzere iki eksende incelenmiştir. Araştırma bulgularına göre Sîret, yazma tikanıklığının teknik bilgisizlikten değil, bilişsel süreçlerin yanlış yönetilmesinden kaynaklandığını ortaya koymuştur. İmla kaygısı, zihinsel tasarım eksikliği, odaklanma problemi, yazma kaygısı ve erken tashih (mükemmeliyetçilik tuzağı) olmak üzere beş temel güçlüğü pedagojik bir dille teşhis etmiştir. Bu güçlüklerle karşı imla ustalığı ve hız kazanımı, zihinsel canlandırma (tecessüm), not alma, müsvedde ergonomisi ve tashihi sona erteleme ilkesinden oluşan beş somut çözüm yolu önermiştir. Eserdeki bu ikili yapının, günümüz süreç temelli yazma modellerinin (planlama-taslak-düzeltilme döngüsü) temel ilkeleriyle örtüşmesi, Sîret'in dönemine göre belirgin bir pedagojik öngörüye sahip olduğuna işaret etmektedir.

İnceleme, *Usûl-i Kitâbet*'in yalnızca on birinci dersiyle sınırlı tutulmuştur. Eserin diğer bölümleri kapsam dışında bırakılmıştır. Bunun yanı sıra çalışma, Tanzimat döneminin diğer inşâ ve kitabet ders kitaplarıyla sistematik bir karşılaştırma yapmayı öngörmemiştir. Ayrıca Sîret'in pedagojik yaklaşımı, Osmanlı coğrafyasındaki çağdaş eğitim pratiklerinin tamamı ile mukayese edilmemiştir.

Bu sınırlılıklar, çalışmanın bütüncül bir değerlendirme olmaktan çok, eseri temel alan bir inceleme niteliği taşımaktadır.

Tanzimat dönemi Usûl-i Kitâbet ve İnşâ ders kitaplarının bütünüünün yazma psikolojisi ve pedagojisi açısından karşılaştırmalı biçimde incelenmesi, 19. yüzyıl Osmanlı eğitim düşüncesini daha kapsamlı bir çerçevede ortaya koyacaktır. Öte yandan Sîret'in eserinin, İslâm dünyasının daha geniş inşâ geleneği içindeki yeri ve çağdaş Arapça ve Farsça inşâ kitaplarıyla mukayese edilmesi, meseleye uluslararası bir boyut katacaktır. Son olarak Usûl-i Kitâbet'in tam metin yayımı, araştırmacıların birincil kaynağa kolayca erişmesini sağlayacak ve bu çalışmanın alanını genişletecektir.

KAYNAKÇA

- Daş, Abdurrahman. *Osmanlılarda Münşeat Geleneği, Hoca Sadeddin Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Münşeatı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Durmuş, İsmail. “İnşâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/334-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Eldib, Somia. *Süleymaniye Kütüphanesi Bağlamında Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi Münşeat Mecmualarının Kâtiplik Müessesesi ve Belge Yönetimindeki Rolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Göçer, Ali. “Türkçe Öğretiminde Yazma Eğitimi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/12 (2010): 178-195.
- Görgün, Tahsin. “İnşâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/341-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Güneş, Hasan Hüseyin. “el-Kalkaşandî'nin Subhu'l-A'sâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ Adlı Eseri ve Osmanlı Tarihine Dair Muhtevası”. *Tarihyazını* 3/1 (Yaz 2021), 69-93.
- Haksever, Halil İbrahim. “Ahmed Dâînin Teressülü”. *Turkish Studies* 6/1 (Kış 2011), 1265-1273.
- Haksever, Halil İbrahim. *Eski Türk Edebiyatında Münşeatlar ve Nergisî'nin Münşeatı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Haksever, Halil İbrahim. “Münşeat Mecmuaları ve Edebiyat Tarihimiz İçin Önemi”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1998): 66.
- Hamidullah, Muhammed. *H. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. Çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Karakaya, İsmail- Ülper, Hakan. “Yazma Kaygısı Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Yazma Kaygısının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 11/2 (2011): 691-707.
- Karatay, Halit. “4+1 Planlı Yazma ve Değerlendirme Modelinin Öğretmen Adaylarının Yazılı Anlatım Tutumlarını ve Yazma Becerilerini Geliştirmeye Etkisi”. *Turkish Studies* 6/3 (2011): 1029-1047.
- Karatay, Halit. “Süreç Temelli Yazma Modelleri: Planlı Yazma ve Değerlendirme”. *Yazma Eğitimi*. Haz. Murat Özbay. Ankara: Pegema Yayıncılık, 2011. 21-40.

- Kırca, Ersin. “Münşeât Mecmuâlarının Tarihi Gelişimi ve Râmi Mehmed Paşa’nın ‘Hulâsa-i İnşâ’ İsimli Eseri”. *Tarih ve Gelecek Dergisi* 2/3 (Aralık 2016), 85-100.
- Mehmed Nüzhet. *Mu’addilü’l-İmlâ ve Mükemmilü’l-İnşâ*. İstanbul: Ceride-i Askeriyye Matbaası, 1302.
- Özdemir, Osman. “Yazma Eğitiminde Süreç, Tür ve Süreç-Tür Temelli Yaklaşımların Kullanımları”. *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/1 (2019): 545-573.
- Sîret, Seyyid Mehmed. *Usûl-i Kitâbet*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1298.
- Şahin, Oğuzhan. *Mecmu’a-i Münşeât TDK Ktp. A. 363/1 (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Uzun, Mustafa. “Münşeât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ürekli, Fatma. “Tanzimat Dönemi Osmanlı Eğitim Sistemi ve Kurumları”. *Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1999), 383-406.
- Yetiş, Kâzım. “Belâgat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/384-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zorbaz, Kemal Zeki. “Yazma Kaygısı ve Yazma Kaygısının Ölçülmesi”. *Education Sciences* 6/3 (2011): 2271-2280.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Doğu Estetiği, Batı Mekaniği: Arap Tipografisi

Nurdan BAYER

Orcid ID: 0009-0008-2637-5288

Yüksek Lisans Öğrencisi | Çukurova Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü

e-Posta: nurdan505@hotmail.com

Giriş

İnsanoğlu, çağlar boyunca bilgiyi korumak ve nesillere aktarmak için yazıyı kullanmıştır. Bilginin görünür hâle gelmesi ise yazıya kültürel bir estetik temsiliyet atfedilmesine ve yazının bir sanat disiplinine dönüşmesine zemin hazırlamıştır. İslâm sanatı geleneğinde “hüsn-ü hat”¹, Batı sanat literatüründe ise “kaligrafi” olarak kavramsallaştırılan disiplinler, temelde “güzel yazı” anlamına gelmektedir. Her iki gelenekte de yazı, uygulayıcısının teknik yetkinliği ve estetik kavrayışı oranında değer kazanmaktadır. Bu durum yazı eylemini öznel, değişken ve anlık bir süreç hâline getirmektedir. Matbaanın icadı ile ortaya çıkan tipografi ise yazıya mekanik, katı ve nesnel bir yapı kazandırmıştır. Hat veya kaligrafide ilk amaç güzellik iken tipografinin ilk amacı güzellik değil; ulaşılabilirliği artırmak ve okumayı kolaylaştırmaktır. Bununla birlikte tipografinin bu işlevsel yönü, onun sanatsal kullanımını tamamen dışlamamış; aksine yazıya görsel çekicilik katma amacı da taşımıştır. Bu bağlamda, hüsn-ü hat veya kaligrafi ile üretilen harflerin tipografik karakterlere dönüştürülmesi mümkün olmuştur.² M. Bedri Yazır, *Kalem Güzeli* eserinin “hakiki ve mecazi yazı” başlığı altında bu konuya değinerek “El ve kalemle yazarak vücuda getirenlere sadece hat veya yazı, el yazması, orijinal yazı denilir. Mecaziler de mesela çizim yazı, yapma yazı, kopya yazı, basma yazı, işleme yazı diye asıl yazıdan ayırt edilirler.”³ ifadelerini kullanmakta; böylece matbu yazının estetik açıdan el yazmasından farklı bir kategoriye ait olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım, tipografinin sanatsal

1 M. Uğur Derman, “Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/427.

2 Sevim Selamet, “Türk Hat Sanatı, Harf Değişimi ve Tipografi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/39 (2012), 174.

3 Mahmut Bedrettin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli I* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 14.

değerinin çoğu zaman hat ve kaligrafiye göre daha zanaatkârane bir alan olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Ancak eserler her ne kadar tekdüze biçimde basılıyor gibi görünse de baskı öncesindeki harf tasarımı süreci son derece sanat-kârane bir uğraş gerektirmektedir.

Ne var ki Arap harfli tipografinin erken dönemlerine ilişkin bilgiler oldukça sınırlıdır. Üretim süreçlerini, çalışma koşullarını ve tasarımcılarını belgeleyen veriler yetersizdir. Ayrıca eserleri oluşturan tipografik kalıpların çok azı günümüze ulaşabilmiştir.⁴ Bu durum, Arap harfli tipografinin yalnızca teknik gelişimini değil, estetik dönüşümünü de bütüncül biçimde ele alan çalışmaların sınırlı kalmasına neden olmuştur. Literatürde sürecin başlangıç safhasını Avrupa merkezli matbaalarda üretilen ilk tipo karakterler oluşturmaktadır. Emanuela Conidi, doktora tezinde Avrupa’daki kütüphane ve arşivlerde yer alan erken dönem Arap harfli uygulamaları ve yazı tiplerini analiz ederek alfabenin metal hurufat teknolojisine ilk adaptasyon sürecini tarihsel bir zemine oturtmuştur.⁵ Buna karşılık, matbaacılık teknolojisine daha geç dâhil olan ancak bu süreci estetik ve teknik açıdan ileri bir seviyeye taşıyan Osmanlı yazı tipi geleneği ise Onur Yazıcıgil’in doktora teziyle modern tipografi literatürüne kazandırılmıştır.⁶ Bununla birlikte mevcut çalışmalar çoğunlukla teknik adaptasyon süreçlerine odaklanmış; yazının estetik temsiliyetini, başka bir ifadeyle harf kıvrımları, oranları ve ölçü sistemleri üzerinden bir kültürel kimliği yansıtmaya boyutunu ve bunun matbaa teknolojisi içerisindeki dönüşümünü ikincil planda bırakmıştır.

Bu çalışma, Emanuela Conidi ve Onur Yazıcıgil gibi araştırmacıların Arap harfli tipografi üzerine ortaya koydukları teknik verileri temel almakla birlikte, konuyu yalnızca bir teknoloji aktarımı olarak değil, aynı zamanda kültürel bir temsil biçimi olarak ele almaktadır. Çalışmanın temel odağını, Arap alfabesinin metal hurufat teknolojisine adaptasyon sürecindeki teknik ayrıntılar kadar, bu sürecin arka planındaki estetik mükemmeliyet arayışı oluşturmaktadır. Araştırmada tarihsel-betimsel yöntem ile karşılaştırmalı görsel analiz yöntemi birlikte kullanılmıştır. Bu doğrultuda Avrupa ve Osmanlı matbaalarında üretilen Arap harfli tipografik örnekler; harf birleşimleri, varyant kullanımı, satır hizası, harekeleme sistemi, keşide (tatweel) uygulamaları ve yazı üslupları bakımından incelenmiştir. Ayrıca günümüze ulaşabilen hurufat kalıpları, matris örnekleri ve matbu eser sayfaları üzerinden tipografik çözümlemeler yapılarak, yazının estetik sürekli-

4 Emanuela Conidi, “Arabic Typography History and Practice: An Approach To The Study of Arabic Foundry Type”, *Niggli* (2023), 13.

5 Emanuela Conidi, *Arabic Types in Europe and the Middle East, 1514-1924: Challenges in the Adaptation of the Arabic Script from Written to Printed Form* (University of Reading, Doktora tezi, 2018)

6 Onur Yazıcıgil, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729–1928)*, (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2020)

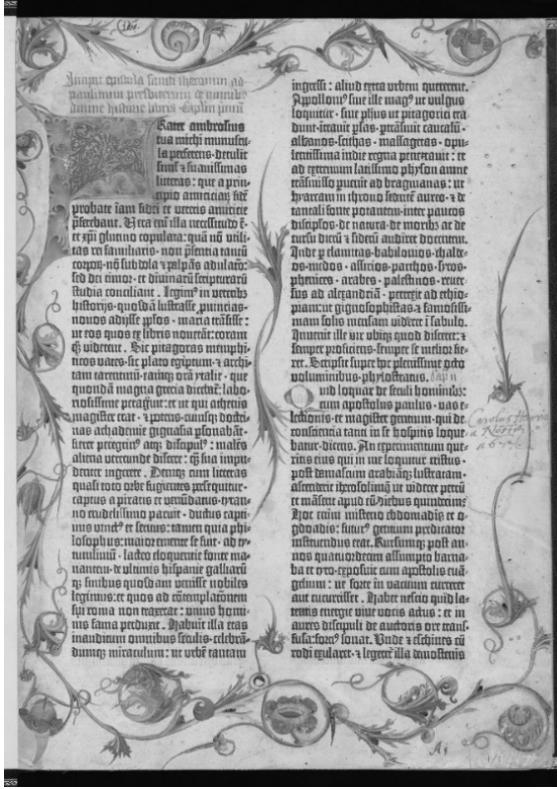
liğin matbaa teknolojisi içerisindeki dönüşümü yorumlanmıştır. Bu bağlamda araştırmada, hattat elinden çıkan yazının sahip olduğu akışkanlığın, dengenin ve kutsiyetin matbaanın mekanik doğası içerisinde nasıl korunmaya çalışıldığı ve bu estetik beklentinin tasarım kararlarını nasıl şekillendirdiği değerlendirilecektir. Ayrıca çalışma, tipografik gelişimi yalnızca bir “basım tekniği” olarak değil; Doğu’nun görsel mirası ile modern üretim standartları arasındaki şekilsel ve kültürel uyum arayışı çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, günümüze ulaşabilen tipografik kalıpların yanı sıra, ağırlıklı olarak kitapların basılmış nüshaları üzerinden estetik ve teknik çözümler yapılabilecektir.

1. Tipografi Tarihi

Tipografinin tarihi, matbaa tarihiyle başlar. Johannes Gutenberg’in icadı matbaa makinasından ziyade metal hurufatla sonsuz sayıda metin basma teknolojisini geliştirmesidir. Bu teknolojik atılımın başarısında, Estetik bir temsiliyet olan Latin alfabesinin sunduğu yapısal avantajlar belirleyici bir rol oynamıştır. Latin alfabesi, yapısal olarak ayrık ve geometrik bir forma sahiptir. Bu “küçük” yapı, metal hurufat dökümünde her harfin bağımsız bir blok olarak üretilmesine ve dizgi aşamasında bu blokların aynı hizada yana getirilmesine olanak tanımıştır. Bir eserin basımı için gerekli olan karakter seti, büyük/küçük harf ve noktalama işaretleri dâhil olmak üzere 118 ila 141 karakterle sınırlı kalmıştır.⁷ Dönemin estetik anlayışına sadık kalan Gutenberg, yeni bir yazı formu arayışına girmemiş; manastırlarda yaygın olarak kullanılan *Textura Gothic* karakterlerini taklit ederek geleneksel yapıyı muhafaza etmiştir.⁸

7 Turgut Kut, *Yazmadan Basmaya: Mütefferika, Mühendisane, Üsküdar* (İstanbul: YKY, 1996), 111.

8 Bk. Şekil 1; Namık Kemal Sarıkavak, “Gutenberg Tipografisinden Çağdaş İletişim Tasarımına”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 1 (2018), 11.



Şekil 1: Gutenberg İncili'nde Kullanılan Textura Gotik Yazı Stili⁹

Gutenberg sonrası dönemde matbaacılık, hızla rekabetin yoğun olduğu bir iş koluna dönüşmüştür. Matbaacılar; kitapları daha okunabilir, çekici ve karlı hale getirmek için sürekli yeni yöntemler denemişlerdir. Yeni yazı tipleri üreterek satır başına düşen kelime sayısını artırıp kâğıttan tasarruf sağlarken rakip matbaacılara karşı bu tipografiler sayesinde kendi markalarını da oluşturmuşlardır.¹⁰ Harfleri dekoratif halde sunmanın farklı yollarını deneyen matbaacılar kraliyet kararnamelelerinde kullanılan dekoratif ve yoğun süsleme öğelerini (*Ornamental Kaligrafi*) kullanmış, yeni tipografik harflerini duyurmak için “abece kitabı” diyebileceğimiz eserler de yayımlayarak ilk reklam yüzünü oluşturmuşlardır.¹¹

9 Gutenberg İncili, Mainz, 1455, 2; “The Morgan Library & Museum: Gutenberg Bible”, (Erişim 23 Mart 2026)

10 Ayrıntılı bilgi için bk. Burcu Dünder, *Matbaanın Bulunuşundan Bu Yana Batıda ve 1970 Sonrası Türkiye’de Grafik Tasarımda Tipografik Dil* (Yüksek Lisans Tezi, 2005), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, 2025; Serpil Kipdemir, *Matbaanın İcadından Sonra Latin Kaligrafi Sanatının Gelişimi* (İstanbul: Arel Üniversitesi, Sanatta Yeterlilik Tezi, 2020).

11 Bk. Şekil 2; Giovanni Tagliente, *Thesavro de Scrittore* (Roma: Antonio Blado, 1535), Galicca (Erişim 23 Mart 2026); Geoffroy Tory, *Champ Fleury* (Paris: y.y., 1529), Internet Archive, (Erişim 23 Mart 2026), *Elegans, et Utiles, Multa et Varia Scribendarum Litterarum Genera Complectens* (Strazburg: y.y 1564), Internet Archive, (Erişim: 23 Mart 2026).



Şekil 2: Latin Harfleri ve Tipo Baskı Örnekleri¹²

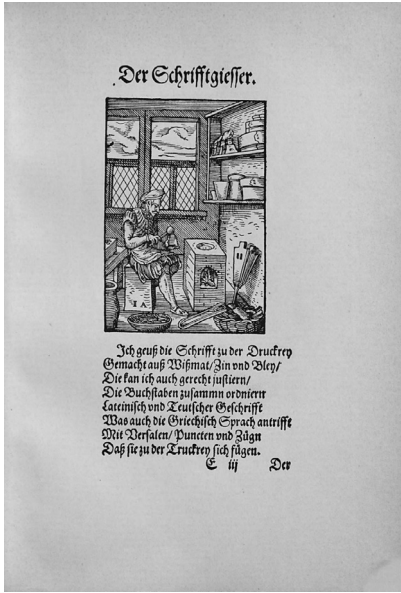
Bir eserin basım sürecine gelene kadar harf tasarımı, kalıp kesme, matris oluşturma, döküm yapma ve nihayetinde dizgi yapımıyla beraber baskı sürecinin kâğıtta sonlanması süreçleri geçmesi gerekir.¹³ Tüm bu işler için farklı yetkinlikte kişilerin iş birliği içerisinde çalışması gerekmektedir. Erken matbaa döneminde döküm için kullanılan malzemeler ve harflerin boyutları ölçü olmaksızın yapılmakta, her matbaacı basacağı kitabın boyutu veya bütçesi mesabesinde bir boyut belirlemek durumunda kalıyordu.¹⁴ Tipografik bu eksiklik maliyeti etkileyen önemli bir husus haline gelmiş zaman içerisinde harflerin orijinaleri, ağırlık stres, serifler, açılar, kıvrımlar gibi formlar üzerinden incelenerek fontlar tek bir harf tasarımı olarak değil birbiriyle ilişkisi açısından da incelenmeye tabi oldular.¹⁵

12 *Thesavro de Scrittori*, Roma, 1535; “Gallica Dijital Kütüphanesi”, (Erişim: 23 Mart 2026),

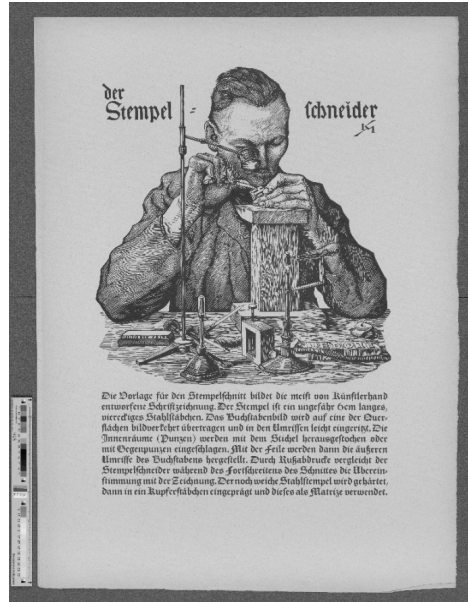
13 Bk. Şekil 3-4.

14 Bk. Şekil 5; Carl B. Lorek, *Handbuch Der Geschichte Der Buchdruckerkunst* (Leipzig: Verlag Von J. J. Weber, 1882), 160.

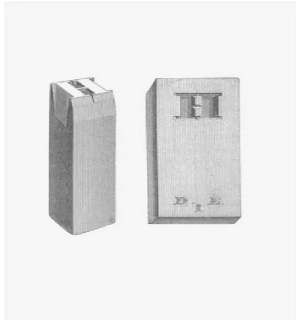
15 Ali Can Metin, *Tipografinin Temel Kavramları ve Türkiye’de Tipografi Eğitimi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 26.



Şekil 3: Tipo Harf Dökümcüsü¹⁶

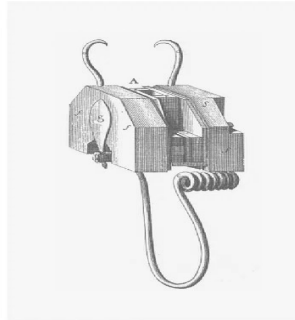


Şekil 4: Kalıp Kesici¹⁷



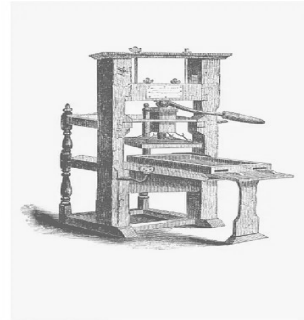
1. Karşıtmuşta ve Matris*

Karşıtmuşta (counterpunch) olarak bilinen dar metal kalıp, bir bıçak ile harfin ayna görüntüsünü oluşturulana kadar kesilir. Oluşuca yetenekli bir harf kesici için, tek bir harf için yapımı zorluğuna ve boyutuna bağlı olarak bir gün ya da fazla sürebilir. Daha sonra, yazı kalıbının hazırlanabilmesi için biçim, matris (matrice) adı verilen başka bir metal çubuğa eklice vurulur.



2. Yazı Kalıbı (Type Mould)

Matris, yazı kalıbına kilitlenir ve orijinal metal üst kısımdan döktürülür. Soğuduktan sonra, basımcı yazı kalıbını açar ve içinden orijinal harfin tam bir kopyasını elde eder. Her sayfadan birden fazla harfe ihtiyacı olduğundan dolayı, büyük miktarlarda harufat yapmaları gerekirdi. Bir harf ne kadar hızlı çoğaltılabiliyorsa, metni o kadar hızlı dizelebiliirdi.



3. Basmı Sürücü

Kalıplar doküman bütün bir alfabe, bir tabia üzerinde cümle ve paragraflar oluşturacak şekilde dizilir ve kolun çekilerek basım yapılmadan önce, harufatların yüzeyleri mürekkeplenir. Yukarıdaki görselde, Benjamin Franklin'in baskı makinesi görülmektedir. Bunu buraya ekliyorum, çünkü bunun 1511 tarihli Albrecht Dürer'in eskizine benzerliği beni çok eder.

Şekil 5: Harf Dökümü İçin Kullanılan Malzemeler¹⁸

- 16 Jost Amman's *Stände und Handwerker; mit Versen von Hans Sachs*, 1568, 47; "Digitale Sammlungen", (Erişim 23 Mart 2026).
- 17 *Vom Entstehen der Schrift*, Offenbach, 1928, 8; "Hamburg Carl von Ossietzky İl ve Üniversite Kütüphanesi Dijital Arşivi", (Erişim 23 Mart 2026).
- 18 "Medium", (Erişim 23 Mart 2026); Terimlerin Türkçe karşılıkları, Prof. Namık Kemal Sarıkavak'ın 2009 tarihli *Görsel İletişim ve Grafik Tasarımında Çağdaş Tipografinin Temelleri* adlı kitabından alınmıştır. (225 ve 227). Yazar, metnin orijinalinde karşıtmuşta (counterpunch) sözcüğünü kullansa da görselde solda görülen mußtadır (punch).

2. Arap Harfli Tipografi Tarihi ve Problemleri

Nabat yazısından türediğine inanılan Arap yazısı¹⁹, tek başına Arapçayı ifade etmek için kullanılan bir yazı türü olmamıştır. Farklı millet ve dillerin bu alfabeği kullandıkları bilinmekte, bu sebepten dolayı yazı stillerinin gelişimi de içinde bulunduğru kültürün estetik temsiliyetine göre şekil almıştır. İslâmiyet'in kabulü ve Kur'an-ı Kerim'in ilk dönemlerden itibaren yazıya geçirilmesiyle yazıya atfedilen metafizik kutsiyet, bu disiplini mimari, tezhip ve cilt gibi kitap sanatlarının merkezine konumlandırmış; aynı zamanda İslâm estetik anlayışının görsel temsiliyetini üstlenen temel unsurlardan biri hâline getirmiştir.

Arap harfli basım, Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıla kadar matbaa konusunda temkinli davranması²⁰, Avrupa'da ise sosyolojik, dini ve siyasi sebepler ve matbaa teknolojisinin bilinirliği²¹ sebebiyle ilk ürünlerini Avrupa'da vermiştir. Erken modern dönem Avrupa'sında Arapça diline vakıf dil bilimcilerin azlığı, hurufat tasarım ve hatasız bir dizgi sürecini imkânsız kılmıştır. Bu zorluklar sebebiyle Avrupa'da Arap harfli basım süreci ağaç baskı yöntemi kullanılarak aşılma-ya çalışılmıştır. Bernhard von Breydenbach'ın 1486 tarihli seyahatnamesindeki ilk Romanize Arap alfabesi örneği²² metal hurufatlı baskı tekniği daha gelişmediği için ağaç blok baskı tekniğinin kullanıldığı Arap harfli inkunabel²³ dönemi örneklerindendir. Ne yazık ki bloğu kimin oyduğı bilinmemektedir.

19 Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/ 276.

20 Detaylı bilgi için bk. Büşra Tosun Durmuş, "Matbaa Teknolojisinin Osmanlı Devleti'ne Giriş Koşulları ve Tartışmalar", *Giresun Üniversitesi, İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 5/2 (2015), 968; İsmet Binark, "Türkiye'ye Matbaanın Geç Girişinin Sosyal- Psikolojik Sebepleri", *Türk Kütüphaneciliği* 26/1 (1977), 23-47.

21 Yahya Erdem; haçlı seferlerinden sonra batılıların Müslüman dünyasına bakış açılarının değişmesi, 1311 yılında Papalığın Avrupa'da şark dilleri öğrenimini teşvik etmesi, Arapça ve Türkçe öğrenen öğrenci ve din adamlarının Yahudi ve Müslümanları Hristiyanlığa geçirebileceğini düşünmesi, Doğulu Hristiyanların dini bilgilerinin eksikliği düşüncesi, kutsal kitapları daha iyi anlayabilmek düşüncesiyle Hümanist bakış açısı, Şark dili matbaalarının üniversite bünyelerine geçmesi, ticari sebepler, bilimsel ve akademik merak gibi sebepler saymıştır. Yahya Erdem, "Avrupa'da Arap Harfleriyle Basılan Arapça ve Türkçe Kitaplar", *Kebikeç Dergisi*, 2 (1995), 216-217.

22 Bk. Şekil 6.

23 Avrupa'da Modern matbaanın yaygınlaşmasıyla birlikte basılan ilk kitaplara Latince "beşik" anlamına gelen "incunabulum" kelimesinden türetilen "inkunabel" (incunabula) adı verilmiştir. Bu terim, matbaanın henüz gelişme aşamasında olduğu dönemde üretilen eserleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Abdülkadir Salgın, "Matbaacılığın İlk Ürünleri: Inkunabeller", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 5/3 (1956), 191.

Dal	Dal	Feh	Heid	Öym	Tech	Te	Be	Aleph
>	>	>	>	>	ف	ف	ب	ا
ayn	Daaz	Ta	adha	Sad	Saym	Saym	Zaym	Fe
ع	ب	ب	و	و	ل	ل	ز	س
hehe	Nun	Mym	lam	lam	apth	fabth	ffa	Saym
60	ف	ع	ا	ف	س	ز	ف	ع
adha	ye	lamah	mau					
ghul	ف	ع	ا					

Şekil 6: Romanize Edilmiş Arap Alfabeti²⁴

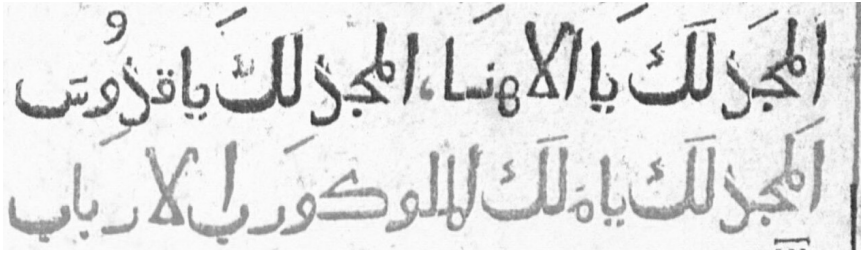
15. yüzyılın sonundan itibaren Avrupa’da Şarkiyat çalışmalarının bir uzantısı olarak gelişen Arap harfli basım, çeşitli tasarımcıların deneme-yanılma süreçleriyle şekillenmiştir. Müteharrik teknikte Arap harfleriyle basıldığı bilinen ilk kitap 1514 yılında İtalya’nın Fano şehrinde yayımlanmıştır. Kitap farklı şekillerde isimlendirilse de “*Kitab-ı Salat As-Sawai*” olarak meşhurdur.²⁵ Gregori de Gregorii tarafından elle kesilen harflerin matrisleri günümüze ulaşamamıştır. Harfler arasında özellikle *dal* ve *zel* harflerinin orantısız şekilde büyük yapıldığı görülmektedir.²⁶ Satırlar birbirlerine kusurlu bir şekilde bağlanmıştır. Harflerin hareketlenmesinde esre harekesi hiç bulunmadığı ağırlıklı olarak üstün ve ötre hareketlerinin yoğun kullanıldığı cezm ve şeddelerinde ara ara yerleştirildiği görülmektedir. Birleştirme ve akış konusunda yetersiz olduğu açıktır. Hizalama konusunda harflerin bazıları yukarıda bazıları aşağıda kalmıştır. Kef örneğinde olduğu gibi harflerin başta, ortada, sonda ve tekil hallerinde dahi farklı varyantlar kullanılmıştır.²⁷

24 Breydenbach *Seyahatnamesi*, 1502, 39; “Internet Archive: Bernhard von Breydenbach”, (Erişim: 23 Mart 2026)

25 Kitabın ismi olarak Septem Horae Canonicae, Horologion, Precatio Horarii, Preces Horarie gibi farklı kullanımları mevcuttur.

26 Maryam Patton, “The Early History of Arabic Printing in Europe”, *Journal of The History of Ideas Blog* (2015), (Erişim 24 Mart 2026).

27 Bk. Şekil 7.



Şekil 7: Nesih Matbaa Yazı Örneği (a) ve Farklı Harf Varyantları (b)²⁸

1516 yılında çok dilli olarak basılan Mezamir ise tipografik anlamda yeni bir denemenin ürünüdür. Augustho Niccolo Giustiniani kullandığı Arapça harfler, dönemin Mağribi (Kuzey Afrika) yazı stilini andırmakla birlikte nesih hattını tercih etmiştir. Hurufatını kendinden önceki Arap alfabesini basan Breydenbach'den aldığı düşünülmektedir.²⁹ Metal hurufat teknolojisine sahip olmadığı için ağaç baskı kullanılarak basım gerçekleştirilmiştir. Harfler, Latince baskı mantığıyla dökülmüş olup birbirinden kopuk ve statik bir formdadır. Bu sebeple son derece köşeli, mekanik ve “ruhsuz” bulunmuştur (bk. Şekil 10).

من اغوستينوسر بوستيناوشر جنود من جمعت الحوات
مواكعين اسقو في من نابيوا بالثما ديه المزمار
ليبابا البلي ليزن العاشر مو قدما

Şekil 8: Latin Harf Standartlarında Dökülmüş Nesih Matbaa Yazısı³⁰

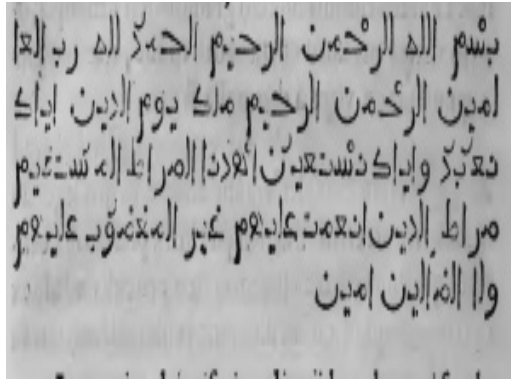
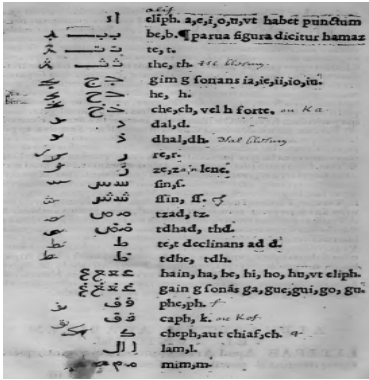
Fransız Şarkiyatçı Guillaume Postel (ö. 1581) ise bu süreçteki en dikkat çekici figürlerden biridir. Postel, 1538 tarihli *Linguarum Duodecim Characteribus Alphabetum* adlı eserini, o dönem Paris'te uygun metal hurufat bulunmadığı için

28 Orthodox Eastern Church, *Kitâb şalât al-savai*, (Fano: Gregorius de Gregoriis de Forli, 1514) s. 4 (a); “Digitale Sammlungen”, (Erişim 17 Mayıs 2026).

29 Camille Aboussouan, “First Impressions: Arabic Early Printed Texts”, *The UNESCO Courier: A Window Open on the World* 41/7 (1988), 26.

30 Agostino Giustiniani (ed.), *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, & Chaldaeum* (Genoa: Pietro Paolo Porro, 1516), 7; “HathiTrust Digital Library”, (Erişim: 17 Mayıs 2026).

ağaç hurufat kullanarak tab etmiştir. Bir filoloji kitabı olması hasebiyle beklentiyi karşılayamamış, harflerin kelime içerisindeki konumlarının anlatımında dahi eksiklikler mevcuttur. Bu eksiklik metin içerisinde kelimelerin bağlam sorunda daha da belirgin hale gelmektedir. Ağaç hurufalı tipografik çözümünün görsel kalitesinin düşük bulunması ve eleştirilmesi üzerine, Postel daha sonra Grammatica Arabica eseri için tamamen farklı bir karakter seti geliştirmiştir.³¹ Rutgher Spey tarafından hazırlanan, harf tasarımcı hakkında bilgi sahibi olmadığımız *Epistola Pauli ad Galatas* eseri de aynı eleştirilerin odak noktasında bulunmaktadır.



Şekil 9: Farklı Harf Varyantları (a) ve Fatiha Suresi (b)³²

Arap tipografisinde gerçek anlamda bir kırılma noktası, Robert Granjon (1513-1590) ile yaşanmıştır. Arap alfabesinin el yazması geleneğinden mekanik üretim standartlarına aktarılmasındaki en temel güçlük biçimsel olarak birbirine eklemlenerek yazılmasıdır. Her bir harfin kelimenin başında, ortasında, sonunda veya yalın halde bulunmasına göre biçim değiştirmesi, matbaada dökülmesi gereken karakter sayısını yaklaşık 480 ile 600 arasına kadar çıkarmaktadır.³³ Okunurluğu etkileyen harflerin altına veya üstüne gelen harekeleme sistemi, satır aralıklarının ve harf yüksekliklerinin standardizasyonunu zorlaştırmıştır. İlk tasarımlardaki harfler arasında bırakılan düzensiz boşluklar, bu problemin tam anlamıyla çözülemediğini göstermektedir. Arap alfabesinin Latin harflerinin tam tersi bir dizgi yönüne sahip olması nedeniyle, matbaa süreçlerinde önce Latin alfabesiyle dizgi yapılmakta, ardından kalıp 180 derece çevrilerek Arap harfli metin dizimine

31 Josée Balagna, *L'imprimerie arabe en Europe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1984), 25.

32 Guillaume Postel, *Linguarum Duodecim Characteribus Differentium Alphabetum Introductio* (Paris: 1538), 34 (a), 72 (b); "Internet Archive", (Erişim: 24 Mart 2026),

33 Harf dizgisi sayısı konusunda en somut örnek Robert Granjon'un damgaları, Floransa'daki Medici basım evi kapandıktan sonra Paris Ulusal Kütüphanesine taşınmış ve 1811'den beri Paris Ulusal kütüphanesinin bulunmaktadır. Sergilenen damgalardan büyük boy harflerden 356, küçük boy harflerden 353 adet bulunmaktadır. Osmanlı dizgi kutularında ise 600 civarında hurufat bulunduğu tespit edilmiştir.

geçilmektedir.³⁴ Bu süreçte dizgi ustasının, harflerin kelime içindeki konumlarına azami dikkat göstermesi gerektirmiştir.

Bu alanda önemli bir yenilik getiren öncü, 1578’den itibaren Medici Matbaası bünyesinde çalışan Robert Granjon, Arap harflerinin akışkanlığını metal kalıplara en başarılı şekilde yansıtan isimdir.³⁵ Önceki dizgiciler söz konusu sorunu aşabilmek için yazıyı eğik bir biçimde kullanma yoluna giderken Granjon farklı bir çözüm geliştirmiştir. Buna göre baş ve son harflerde “tepe (*peak*)”, orta konumdaki harflerde ise “çengel (*hook*)” biçiminde vuruşlar kullanarak harflerin dizgi sırasında daha uyumlu biçimde birleşmesini sağlamıştır.³⁶ Böylece kelimenin bütünlüğü dizgi aşamasında daha kolay oluşturulabilmektedir. Granjon ‘un geliştirdiği bu tepe sistemi, onu izleyen harf tasarımcıları tarafından geniş ölçüde benimsenmiş ve taklit edilmiştir. Nitekim Granjon’un harf birleşimlerinde kullandığı yöntemin yansımaları; 17. yüzyılda François Brifaut ve 18. yüzyılda Lübnanlı Al-Jabri tarafından hazırlanan Arap harfli kalıplarda açıkça gözlemlenmektedir. Brifaut ve Al-Jabri gibi matbaacıların, Granjon’un geliştirdiği biçimsel çözümleri kendi dökümlerine entegre etmeleri, 16. yüzyılın sonlarında ortaya konulan bu teknik yeniliğin evrensel bir standart haline geldiğini doğrulamaktadır. Bu durum, Granjon’un mirasının sonraki yüzyıllarda hem Batı hem de Doğu matbaacılık literatürünü şekillendiren, estetik ve teknik açıdan belirleyici bir referans noktası teşkil ettiğini göstermektedir.³⁷ Granjon’un tasarladığı harflerin matbaanın sorumlusu Giovanni Batista Raimondi’ye ait olduğu düşünülmektedir. Matrisler ilk kez 1584-1585 *Kutub el Bustan Fi Aca’ib el Ard vel-Buldan* eserinde hayat bulmuştur. Medici’lerin son yayını olan 1594 “*Kitab Tahrir Usul Öklides*” eseri matrislerin içinde bir son olmamış Napolyon tarafından yağmalanarak Mısırda kurulan matbaa da kullanılmıştır. Daha sonra Bulak matbaası olarak ismi değiştirilen atölyede bu malzemelerin kullanıldığı bilinmektedir.³⁸ Bu da Granjon’un tipografik harflerinin doğu basımevlerini de etkilediğine dair en net örneklerdendir.³⁹

34 Emanuela Conidi, *Arabic Types in Europe and the Middle East, 1514-1924: Challenges in the Adaptation of the Arabic Script from Written to Printed Form* (Doktora Tezi, University of Reading, 2018), 169-171.

35 Paul Lunde, “Arabic and the Art of Printing”, *Saudi Aramco World Magazine* (1981), 27.

36 Conidi, *Arabic Types in Europe and the Middle East*, 309.

37 Emanuela Conidi, “Uncovering Arabic Type History, Informing Design”, *YouTube*, (Erişim 1 Aralık 2025).

38 Lunde, “Arabic and the Art of Printing”, 94; Olga Verlato, “What’s in a Font? Pathways of the Medici Oriental Press Arabic Typeface”, *Borderlines*, (Erişim 9 Kasım 2025).

39 Bk. Şekil 12.



Şekil 10: Granjon'nun Arap Harfli Baskı Matrisleri⁴⁰

Hat sanatında satır düzenini sağlamak amacıyla kullanılan keşide⁴¹, tipografide tatweel⁴² olarak adlandırılmıştır. Keşide hat sanatında klasikleşmiş haliyle çanaklı⁴³ harflere yapılır. Arap tipografisinde bu uygulama, satır doluluğunu sağlamakla kalmayıp görsel ritmi de belirleyen önemli bir estetik unsura dönüşmüştür. Özellikle nesih ve sülüs temelli tipografi karakterlerde tatweel kullanımı, yazının yatay hareketini vurgulamıştır. Mediciler, Arap harfli matbu eserlerde sıkça kullanmış, nitelik açısından kullanımı fayda getirse de fazla kullanımından kaynaklı bazı kelimelerin bağlamından çıktığı da görülmüştür⁴⁴. Yine de sayfa hizalama ve tipografyanın sınırlılıklarına dair çaba dikkat çekicidir.

40 “Imprimerie Nationale Patrimoine”, (Erişim: 24 Mart 2026).

41 Talip Mert, “Hat Sanatı ve Hüsn ü Hatt Nev’ileri (Dört yazı bir arada)”, *Milli Gençlik Dergisi* 21/5 (1977), 42-43.

42 “Codepoints (U+0640)”, (Erişim 12 Kasım 2025).

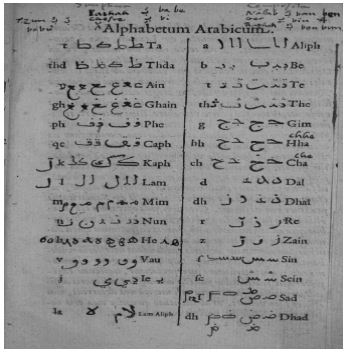
43 sin (س), şın (ش), sad (ص), dad (ض), fe (ف), kaf (ق) ve ye (ی) gibi

44 Bk. Şekil 13; Titus Nemeh, “On Arabic Justification, Part 1 – A Brief History”, *TypoArabic* (2019), (Erişim 12 Kasım 2025).



Şekil 11: Tatwel örneği⁴⁵

Granjon'un estetik mirasını devralan Franciscus Raphelengius (ö.1597), geliştirdiği yeni karakter setiyle Kuzey Avrupa'da 300 yıl sürecek bir tipografik standart oluşturmuştur. Raphelengius, bu hurufatını tanıtmak için ilk kez 1595 yılında *Specimen Characterum Arabicorum* eserinde kullanmıştır.⁴⁶ Harf dökümünde ve varyantlarda bir artışın olduğu gözlenmektedir. Birleşimler kusursuz olamamakla birlikte kendinden önceki tasarımlara göre daha iyi durumdadır. Ancak metinde kelimelerin birbirinden ayrık olması sayfa içi bütüncül görüntüye ters düşmektedir.⁴⁷



Şekil 12 : Arap Harfli Tipo Harf Varyantları (a), Metin İçi Kullanımı (b)⁴⁸

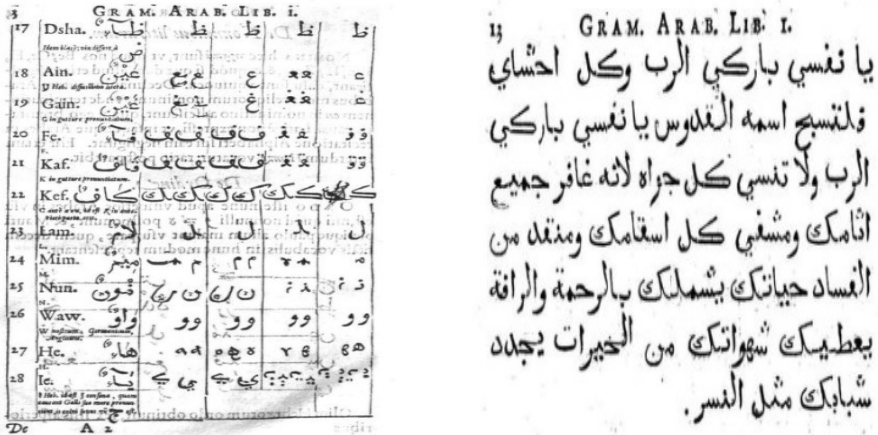
45 *Sacrosanctum Evangelium Iesu Christi Domini Nostri* (Roma: Typographia Medicea, 1591), 137, Internet Archive, (Erişim: 18 Mayıs 2026).

46 Beverly Schneller, "First Arabic Printing Press", *EBSCO Research Starters: Language and Linguistics*, (Erişim 24 Mart 2026).

47 Bk. Şekil 14.

48 *Franciscus Raphelengius, Specimen Characterum Arabicorum Officinae Plantiniana* (Leiden: Plantin, 1595), s. 4 (a), s. 5; "Digitale Sammlungen", (Erişim: 24 Mart 2026).

17. yüzyıla gelindiğinde Arap harfli matbaa teknolojisi ciddi bir yayılım göstermesinin yanında estetik yaklaşımlarda gelişme göstermiştir. 17. yüzyılda Arap hurufatı tasarlayan ilk isim olan Peter Kirsten (ö. 1640), Thomas Erpenus'un kaleme aldığı 1613 tarihli *Grammatica Arabica* eserinde kullanarak Arapça baskı teknolojisini İsveç'e taşımıştır. Harflerin kelime içerisindeki hallerine dair çeşitli varyantlar oluşturulmuş, harekeleme konusunda başarı gösteremese de harf birleşim yerlerindeki uyum ve satır hizasını koruyan dizgiler dikkat çekicidir.⁴⁹



Şekil 13: Arap Harfli Tipolarının Farklı Varyantları (a) ve Metin İçi Kullanımı (b)⁵⁰

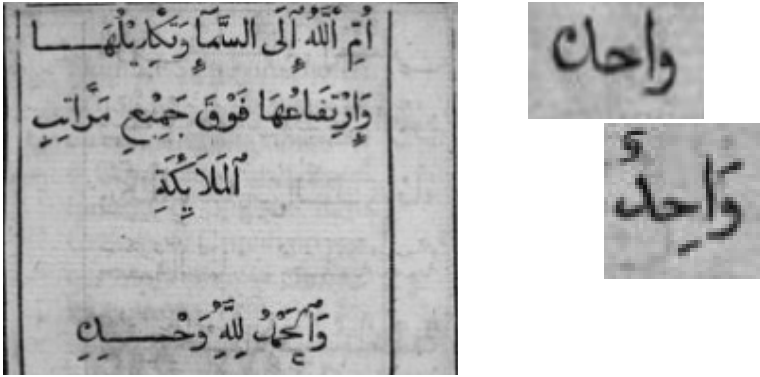
Osmanlıda Fransız elçiliği yapan François Savary de Brèves (1560-1628), bölgedeki kaligrafik birikimi doğrudan gözlemlene şansı bulmuştur. De Brèves⁵¹, Doğu tarzına en yakın ve hat sanatının estetiğini en iyi yansıtan hurufat tasarımını gerçekleştirmiş; bu tasarımı ilk olarak *Doctrina Christina* eserinin basımında kullanmıştır. Savary’in döktürdüğü hurufatın nerde döküldüğüne dair çelişkili görüşler bulunmaktadır. Görüşler İstanbul ve Roma şehirleri etrafında döner. Erdem Yahya delilleriyle bu konuyu tartıştıktan sonra görüş olarak İstanbul’un kendisine daha isabetli olduğunu belirtir.⁵² Harekelemeler de hiç eksik bulunmamakta hatta med işaretine kadar Arapçaya ve yazısına hâkimiyet söz konusudur. Dal harfi örneğinde olduğu gibi harflerin kelime içerisindeki varyantlarında çeşitlilikler görülmektedir.

49 Bk. Şekil 15.

50 Edward Edwardes, *A Guide to Elocution* (Londra: 1814), Internet Archive, (Erişim 18 Mayıs 2026), 3 (a), 4 (b).

51 Savary'nin matbaası ile ilk Türk matbaasının ilişkisine dair ayrıntılı bilgi için bakınız: Gerald Duverdier, "İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi: Savary De Brèves İle İbrahim Müteferrika", çev. T. Acaroğlu, *Belleten* 56/215 (1992), 275-306.

52 Yahya Erdem, “Avrupa’da Arap Harfleriyle Basılan Arapça ve Türkçe Kitaplar”, *Kebikeç Dergisi*, 2 (1995), 194-196.



Şekil 14: Harflerin Metin İçi Kullanımı(a) ve Dal Harfinin Farklı Varyantları (b)⁵³

Harf tasarım problemlerinin bir diğeri yazı stilini tercih etmektir. Avrupalı matbaacıların ağırlıklı olarak Nesih ve Sülüs yazısını tercih ettikleri görülmektedir. Aklam-ı sitte yazılarından yazı yazmaya en uygun olanı sülüstür. Kalemın üçte ikisinin üçte biri içinde gizlenerek yürümesidir. Sülüs kalem de denir.⁵⁴ Türkler keskin hatlara sahip kufî yazıdan ziyade Türk estetiğine daha yatkın olan sülüsü ve büyütülmüş hali olan Celi sülüs 'ünü tercih etmişleridir. Yuvarlak hatlı sanat yapmaya daha uygun olan sülüs, istif hususunda aşağıdan yukarıya doğru iki-üç katlı bir sıralama takip edilerek yapılır.⁵⁵ Avrupa Arap harfli baskılarda da bu yazı şekli takip edilmiştir. Granjon, özellikle başlık yazıları için bu hattı tercih etmiştir.

Nesih, özellikle yazma ve basma eserlerde kullanılan yuvarlak ve ince hatlı bir yazıdır. Arap takvimine göre 4. Yüzyılda İbn Mukle tarafından geliştirildiği yazmaktadır.⁵⁶ Nesih kalemi, sülüs kaleminin üçte biri kadar olup 1cm'lik kalemle yazılır. İstife uygun değildir.⁵⁷ İlk Arapça basılı kitabın sahibi Gregori, nesih hat ile basım yapmıştır. Dizgi sahiplerinden Paganini, Postel, Granjon, metin için nesih yazıyı tercih etmiştir.⁵⁸ Ancak ilk harf tasarımcıları olması hasebiyle teknik problemler de farklı çözüm yollarına gitmiş ve her biri özgün tipografyalar ortaya koymuştur.

53 Robert Bellarmino, *Doctrina christiana illustrissimi, & reverendiss. D. D. Roberti S. R. E. Card. Bellarmini, nunc primum ex Italico idiomate in Arabicum*, çev. Victorius Scialac - Gabriel Sionita (Roma: Typographia Savariana, 1613) 170 (a); "Google Books", (Erişim 24 Mart 2026)

54 Mahmud Bedrettin Yazır, *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 219.

55 M. Uğur Derman, "Türk Hat Sanatı: İncelikleri ve Bedii Değerleri", *Arış Dergisi*, 3 (1997), 58.

56 Carl Faulmann, *Yazı Kitabı: Tüm Yerkürenin Tüm Zamanların Yazı Göstergeleri ve Alfabeleri*, çev. İtut Arda (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 95.

57 Abdulkadir Yılmaz, *Türk Kitap Sanatları Tabir ve İstılahları* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2004), 259.

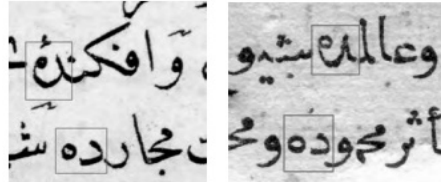
58 Yılmaz, *Türk Kitap Sanatları Tabir ve İstılahları*, 32.

İlk Türk matbaası olan Müteferrika Matbaası, 1729 yılında bastığı *Vankulu Lugatı*'nın birinci cildi olan *Vesiletü't Tıbbâ*'nın girişinde matbaanın faydalarından bahsederken matbaasında kullanacağı yazı karakterinin “güzel” niteliklerde olacağı vaadiyle ortaya çıkmıştır. Kendilerinden önceki Avrupalı matbaacılar ve hurufatlar için şu ifadeler geçer; “...Avrupalılar, Arabi, Farisi ve Türkçe kitapların kıymetini bilip batırıyorlar. Yalnız bastıkları kitaplar hem yanlışlıklarla doludur hem de yazıları “Mağribi hattı ve taklitleri de ona müşahib (benzer) olmakla hüsn-i zinnetten ari ve galat ve hata üzere cari” dir...”⁵⁹

İbrahim Müteferrika nesih hattı tercih etmiş ancak matrisleri elde bulunmadığından özellikleri hususunda ve hakkakı hususunda kesin bilgiler bulunmamaktadır. Erken dönem Avrupalı matbaacıların nesih hattına karşın Osmanlı nesih hattının temsiliyetini başarmıştır.⁶⁰ Buradaki avantajın Avrupalıların İslâmî elyazması sıkıntısı çekerken Müteferrika'nın coğrafi ev sahipliği olduğu açıktır. 1710 yılında Müteferrika tarafınca kaleme alınan ancak hattat kaydı bulunmayan “Risale-i İslâmiye” eserindeki yazı karakterinin Müteferrika nesih hattıyla bağlantılı olduğu Onur Yazıcıgil tarafından tespit edilmiştir.⁶¹ Avrupa'daki seleflerine nazaran Müteferrika'nın yazı karakteri tutarlı bir şekilde Osmanlı nesih hattını yansıtmaktadır.⁶² Hem hat üslubu hem de nevi yapısı itibariyle ve Avrupa'daki nesih yazı karakterlerinden farklı olması ve Osmanlı nesih yapısını yansıtmaması sebebiyle yazı karakterinin İstanbul'da döktürtüldüğü düşünülmektedir.⁶³



Şekil 15: *Tarih-i Naimâ*, Birinci ciltten bir metin (Onur Yazıcıgil Koleksiyonu)⁶⁴



Şekil 16: Solda: Müteferrika'nın *Risale-i İslâmiye* Eserinin El Yazması Nüshasından Detay Görünüm. (SYEK, Esad Efendi No: 1187) Sağda: Müteferrika'nın Nesih Yazı Karakteri İle Benzerlikleri⁶⁵

59 Selim Nüzhet Gerçek, *Matbuat Tarihi*, haz. Mustafa Kirenci (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 88-89.

60 Bk. Şekil 17.

61 Yazıcıgil, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729–1928)*, 127.

62 Bk. Şekil 18.

63 Yazıcıgil, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729–1928)*, 124- 125.

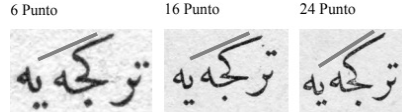
64 Yazıcıgil, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729–1928)*, 145.

65 Yazıcıgil, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729–1928)*, 127.

Müteferrika matbaasının kapanmasının üzerinden yaklaşık yarım asır sonra devlet eliyle kurulan Mühendisane matbaası Ta'lik hat ile basım hayatına girmiştir. Müteferrika matbaasının nesih hattına yaptığı katkıyı zirve noktasına taşıyan iki yöntem ile “*Yeni Hurufat*” ve “*Hülasat-ı İtibar*” kitaplarını basmıştır.⁶⁶ Punto çeşitliliği yaparak ideası ortada iken harfleri daha yakınlaştırmış, yüksek harf birleşmesini sağlamış, yığma tekniğini basma kültürüne aktarmış ve satır dizgi problemlerini çözmüştür.⁶⁷



Şekil 17: Mühendisyan'ın 16 Ve 24 Puntolarla Diziilmiş İki Yüz Altmışaltı Sözcüğünün Karşılaştırılması.⁶⁸



Şekil 18: Mühendisyan'ın Türkçe Sözcüğünün 3 Yazı Karakterinde Kef Kolunda Görülen Açık Farkı Görülmektedir.⁶⁹

3. Doğu Estetiği Açısından Arap Harfli Tipografinin Gelişimi ve Değerlendirilmesi

Hat yazısının değerlendirilmesi kısmında yazar kişinin bilgi ve yetkinliği değerlendirilir. Yazar kişinin becerisine ve yazının statik formlarına dair bilgisi yazının okunaklılık düzeyini ve estetik yapısını belirler. Arap tipografisi, yazının matbaa teknolojisiyle karşılaşması sonucunda ortaya çıkan ve hat sanatının teknik çoğaltımı ile özgün bir görsel kültür alanıdır. Sanat tarihi açısından Arap tipografisi, yalnızca Batı'nın teknik uygulaması değil; İslâm yazı estetiğinin matbu formda yeniden yorumlanma süreci olarak değerlendirilmelidir. Bu süreçte temel mesele, hat sanatının akışkan, birleşik ve ritmik yapısının mekanik dizgi sistemlerine uyarlanmasıdır. Hat sanatında doğal olarak gerçekleşen bu durum doğu estetiğinde temel şart olarak kabul gördüğü erken dönem Avrupa matbaalarında üretilen tipografik malzemelerin beğenilmemesinden anlaşılabilir.⁷⁰

Arap alfabesinin sağdan sola yazılması, harflerin kelime içindeki konumlarına göre başta, ortada ve sonda farklı formlar alması ve harf birleşmelerinin süreklilik arz etmesi, Latin temelli tipografi sistemlerinden köklü biçimde ayrılmaktadır. Sanat tarihçisi açısından bu teknik zorunluluklar, yazının estetik karakterinin korunmasına yönelik bilinçli tercihler olarak da okunabilir. Yazı tiplerinin

66 Conidi, 2018, 595.

67 Bk. Şekil 19-20.

68 Onur Yazıcıgil, Yazıcıgil, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729-1928)*, 169.

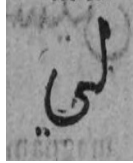
69 Onur Yazıcıgil, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729-1928)*, 176.

70 Olga Verlato, “What's in a Font? Pathways of the Medici Oriental Press' Arabic Typeface”, *Borderlines*, (Erişim 28 Mart 2026).

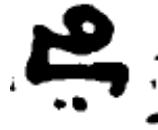
kalitelileri, hat bilgisinin yetersizliği, teknik imkânsızlıklar, ekonomik yatırımların eksikliği ve zaman problemlerinden kaynaklanarak çeşitli şekillerde açıklanabilir. Tüm bu durumlar, erken dönem Arap harfli baskılarda yüzlerce farklı harf matrisi kullanımını zorunlu kılmıştır. Matris sayısını azaltmak için çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. Bunlardan en barizi harflerin birleşik halde matris hazırlaması olmuştur. Örneğin “lam ve elif”, “lam ve ye”, “fe ve ye” harflerini birleşik olarak matrisleri çıkarılmıştır.⁷¹



Şekil 19: Birleşik olarak tasarlanmış “lam ve elif” harfleri,⁷²



Şekil 20: Birleşik olarak tasarlanmış “lam ve ye” harfleri⁷³



Şekil 21: Birleşik olarak tasarlanmış “fe ve ye” harfleri⁷⁴

Harekeleme meselesi de Arap tipografisinin estetik ve teknik açıdan en karmaşık alanlarından biridir. Harf üstü ve altı boşluklara yerleştirilen hareketler, erken baskılarda dizgiyi yavaşlatmış; hareketlerin ayrı matrislerini kullanmak ise maliyetleri artırmıştır. Buna rağmen hareketlerin korunması, metnin kutsal ve edebî niteliği açısından vazgeçilmez görülmüştür. Bu durum, Arap tipografisinin işlevsellikten ziyade anlam ve estetik bütünlüğü önceliğini göstermektedir.

İslâmî Tipografide ilk dönüm noktası Arap tipografisini Avrupalıların teknik yetersizliklerinden kurtarıp yerel hat zevkine yaklaştırmaya konusundaki en önemli girişim, 1727’de İbrahim Müteferrika’nın kurduğu ilk Osmanlı-Müslüman matbaasıdır. İdeası olduğu üzere nesih hattın Osmanlı tarzını tam anlamıyla yansıtmıştır.⁷⁵ Diğer büyük devrim, 1860’larda Ohannes Mühendisyan tarafından gerçekleştirilmiştir. Mühendisyan, ünlü hattat Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin yazılarından yola çıkarak Arap tipografisini hat sanatının standartlarıyla tam anlamıyla buluşturmuştur. Bu görsel özellik geleneksel İslâmî hat kompozisyonlarında zaten vardı ancak Mühendisyan bunu alıp tipografide bir satır dizgi problemi çözücüsü olarak farklı bir işleve uyarlamıştır.⁷⁶

İslâm estetik geleneğinde hat yazısı, yalnızca bir iletişim aracı değil, fizikî ve manevî bir ahengin sonucu olarak icra edilen merkezi bir unsurdur. Bu disip-

71 Bk. Şekil 21-22-23.

72 Orthodox Eastern Church, *Kitâb şalât al-savai*, (Fano: Gregorius de Gregoriis de Forli, 1514)

73 Franciscus Raphelengius, *Specimen Characterum Arabicorum Officinae Plantiniana* (Leiden: Plantin, 1595)

74 Agostino Giustiniani (ed.), *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, & Chaldaicum* (Genoa: Pietro Paolo Porro, 1516)

75 Bk. Şekil 24.

76 Yazıcıgil, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729–1928)*, 178.

linde yazının estetik yapısını ve okunaklılık düzeyini, bizzat uygulayıcının teknik yetkinliği, becerisi ve yazının statik formlarına dair sahip olduğu derin bilgi belirler. Arap tipografisi ise, bu geleneksel “el ve kalem” eyleminin matbaa teknolojisiyle karşılaşması sonucunda ortaya çıkan, hat sanatının teknik bir çoğaltımı ve özgün bir görsel kültür alanıdır. Sanat tarihi perspektifinden bu süreç, salt bir Batılı teknik uygulama değil; İslâm yazı estetiğinin matbu formda yeniden yorumlanma ve temsil edilme çabasıdır.

Sonuç

Araştırma sonucunda görülmüştür ki Arap harfli tipografinin gelişim süreci, yalnızca yazının matbaa teknolojisine teknik olarak uyarlanmasından ibaret değildir; aynı zamanda İslâm yazı estetiğinin görsel sürekliliğini modern üretim koşulları içerisinde koruma çabasını da yansıtmaktadır. Özellikle harf birleşimleri, keşide kullanımı, satır dengesi ve hareke sistemleri üzerinden şekillenen tipografik tasarımlar, hattın estetik temsiliyetini mekanik baskı sistemi içerisinde sürdürebilmek amacıyla geliştirilmiştir. Erken dönem Avrupa merkezli Arapça baskı denemeleri ise bu teknik zorlukları aşabilmek adına yazıyı statik ve birbirinden kopuk formlara indirgemiş; bu nedenle “Doğulu hissi” yeterince yansıtamadığı gerekçeyle eleştirilmiştir. Bununla birlikte Robert Granjon gibi tasarımcıların geliştirdiği “tepe” ve “çengel” sistemleri, hat sanatındaki akışkanlığın metal hurufat içerisinde de temsil edilebileceğini göstermiş ve bu yaklaşım sonraki yüzyıllarda hem Batı hem de Doğu matbaacılığı için önemli bir estetik referans noktası hâline gelmiştir.

İslâm dünyasında yazıya atfedilen kutsiyet ve hattat elinden çıkan “canlı” formun muhafaza edilme arzusu, matbaanın bölgeye girişinde uzun süre teolojik ve sosyolojik bir mesafe oluşturmuştur. Ancak 18. yüzyılda İbrahim Müteferrika ile birlikte bu süreç yeni bir evreye taşınmış; Müteferrika, Avrupalı örneklerde görülen estetik yetersizliklere karşılık Osmanlı nesih hattının karakterini tipografiye daha başarılı biçimde aktararak mekanik üretim ile geleneksel estetik arasında görece uyumlu bir denge kurmuştur. Böylece Arap tipografisinin tarihi, bir yönüyle teknik kısıtlamalar ile el yazması mükemmelliği arasındaki gerilimin tarihi hâline gelmiştir. Avrupalı matbaacıların okunabilirlik ve üretim kolaylığı adına geliştirdiği sadeleştirici çözümler çoğu zaman estetik reddedişle karşılaşırken, yerel ustaların el yazısının akışkanlığına sadık kalma çabaları, karmaşık ligatürler ve varyasyonlar aracılığıyla matbaa teknolojisinin sınırlarını zorlamış ve kabul edilebilir bir Arap tipografisi standardının oluşmasını sağlamıştır. Sonuç olarak Arap tipografisi, yalnızca teknik bir basım yöntemi değil; Doğu’nun görsel hafızasını, estetik anlayışını ve kültürel kimliğini modern üretim teknolojileri içerisinde yeniden görünür kılmaya çalışan çok katmanlı bir estetik temsiliyet alanıdır.

KAYNAKÇA

- Aboussouan, Camille. “First Impressions: Arabic Early Printed Texts”. *The UNESCO Courier: A Window Open on the World* 41/7 (1988), 25-27.
- Balagna, Josée. *L'imprimerie arabe en Europe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*. Paris: Maisonneuve & Larose, 1984.
- Binark, İsmet. “Türkiye’ye Matbaanın Geç Girişinin Sosyal-Psikolojik Sebepleri”. *Türk Kütüphaneciliği* 26/1 (1977), 23-47.
- Conidi, Emanuela. *Arabic Types in Europe and the Middle East, 1514-1924: Challenges in the Adaptation of the Arabic Script from Written to Printed Form*. Doktora Tezi, University of Reading, 2018.
- Çetin, Nihad M. “Arap (Yazı)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Derman, M. Uğur. “Hat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/427-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Derman, M. Uğur. “Türk Hat Sanatı: İncelikleri ve Bedii Değerleri”. *Arış Dergisi* 3 (1997), 54-68.
- Durmuş, Büşra Tosun. “Matbaa Teknolojisinin Osmanlı Devleti’ne Giriş Koşulları ve Tartışmalar”. *Giresun Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 5/2 (2015), 968-987.
- Dündar, Burcu. *Matbaanın Bulunuşundan Bu Yana Batıda ve 1970 Sonrası Türkiye’de Grafik Tasarımda Tipografik Dil*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Duverdier, Gerald. “İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi: Savary De Brèves ile İbrahim Müteferrika”. çev. T. Acaroğlu. *Belleten* 56/215 (1992), 275-306.
- Erdem, Yahya. “Avrupa’da Arap Harfleriyle Basılan Arapça ve Türkçe Kitaplar”. *Kebikeç* 2 (1995), 191-217.
- Faulmann, Carl. *Yazı Kitabı: Tüm Yerkürenin, Tüm Zamanların Yazı Göstergeleri ve Alfabeleri*. çev. İtır Arda. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Gerçek, Selim Nüzhet. *Matbuat Tarihi*. haz. Mustafa Kirenci. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.
- Kipdemir, Serpil. *Matbaanın İcadından Sonra Latin Kaligrafî Sanatının Gelişimi*. Sanatta Yeterlilik Tezi. İstanbul: Arel Üniversitesi, Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2020.
- Kut, Turgut. *Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendisane, Üsküdar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

- Lorck, Carl B. *Handbuch Der Geschichte Der Buchdruckerkunst*. Leipzig: Verlag Von J. J. Weber, 1882.
- Lunde, Paul. “Arabic and the Art of Printing”. *Aramco World* (January-February 1981), 27-32.
- Mert, Talip. “Hat Sanatı ve Hüsn ü Hatt Nev’ileri (Dört Yazı Bir Arada)”. *Milli Gençlik Dergisi* 21/5 (1977), 42-43.
- Metin, Ali Can. *Tipografinin Temel Kavramları ve Türkiye’de Tipografi Eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Salgın, Abdülkadir. “Matbaacılığın İlk Ürünleri: İnkunabeller”. *Türk Kütüphaneler Derneği Bülteni* 5/3 (1956), 168-175.
- Sarıkavak, Namık Kemal. “Gutenberg Tipografisinden Çağdaş İletişim Tasarımına”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 1 (2018), 8-27.
- Selamet, Sevim. “Türk Hat Sanatı, Harf Değişimi ve Tipografi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/39 (2012), 171-183.
- Yazıcıgil, Onur. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Nesih Hattının Tipografik Evrimi (1729-1928)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanatta Yeterlilik Tezi, 2020.
- Yazır, Mahmut Bedrettin. *Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde Kalem Güzeli*. 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Abdulkadir. *Türk Kitap Sanatları Tabir ve İstılahları*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2004.

İnternet ve Dijital Arşiv Kaynakları

- Başârat Yasû ‘al-masîh*. Roma: Typographia Medicea, 1591. Erişim 24 Mart 2026. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10184168?page=4,5>
- “Codepoints (U+0640)”. Erişim 12 Kasım 2025. <https://codepoints.net/U+0640>
- Conidi, Emanuela. “Uncovering Arabic Type History, Informing Design”. YouTube. Erişim 1 Aralık 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=GkHAgysQvS4>
- Ebu’z-Ziyâ Mehmed Tevfik. *Rebî’-i Ma’rifet*. İstanbul. 1880. Erişim 25 Mart 2026. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/639530>
- “Google Books Arşivi”. Erişim 24 Mart 2026. <https://play.google.com/books/reader?id=1SJiAAAACAAJ&pg=GBS.RA1-PA170&hl=tr>
- “Internet Archive: Bernhard von Breidenbach”. Erişim 23 Mart 2026. <https://archive.org/details/bernhardvonbreid00davi/page/39/mode/1up>
- “Internet Archive: Linguarum Duodecim”. Erişim 24 Mart 2026. <https://archive.org/details/linguarumduodeci00post/page/n33/mode/2up>

- “Imprimerie Nationale Patrimoine”. Erişim 24 Mart 2026. <https://www.imprimerie-nationale-patrimoine.fr/ark:/55748/00267>
- Nemeh, Titus. “On Arabic Justification, Part 1 – A Brief History”. Erişim 12 Kasım 2025. <https://research.reading.ac.uk/typoarabic/on-arabic-justification-part-1/>
- Patton, Maryam. “The Early History of Arabic Printing in Europe”. *Journal of the History of Ideas Blog* (2015). Erişim 24 Mart 2026. <https://www.jhiblog.org/2015/04/15/the-early-history-of-arabic-printing-in-europe/>
- Rendle, Robin. “Tipografinin Geleceği”. çev. Murat Ertürk. çev. ed. Oğuzhan Öçalan. Erişim 23 Mart 2026. <https://medium.com/tipografi/tipografinin-gelece%C4%9Fi-8c4b01c088b3>
- Schneller, Beverly. “First Arabic Printing Press”. Erişim 24 Mart 2026. <https://www.ebsco.com/research-starters/language-and-linguistics/first-arabic-printing-press>
- Tagliente, Giovanni. *Thesavro de Scrittori*. Roma, 1535. Erişim 23 Mart 2026. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1511494d/f5>
- The Morgan Library & Museum: Gutenberg Bible*. Erişim 23 Mart 2026. <https://www.themorgan.org/collections/works/gutenberg/page/2>
- Tory, Geofroy. *Champ Fleury*. Paris, 1529. Erişim 23 Mart 2026. <https://archive.org/details/champfleuryauque00tory>
- Verlato, Olga. “What’s in a Font? Pathways of the Medici Oriental Press Arabic Typeface”. Erişim 9 Kasım 2025. <https://borderlines-cssaame.org/posts/2023/8/9/whats-in-a-font-pathways-of-the-medici-oriental-press-arabic-typeface>
- Wyss, Urban. *Libellus Valde Doctus Elegans, et Vtilis, Multa et Varia Scribendarum Literarum Genera Complectens*. Strazburg, 1564. Erişim 23 Mart 2026. https://archive.org/details/gri_libellusvald00wyss

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Bermekî Ailesinin Abbâsî Devletinde Kültürel ve Sosyal Hayata Etkileri

Muhammet Çavuş

Orcid ID: 0009-0007-4848-3821

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: muhammet_cavus25@trabzon.edu.tr

Giriş

Erken dönem İslâm tarihi çalışmaları genellikle siyasi yapılar, halifeler, askerî figürler, diplomatik ilişkiler ve bürokratik gelişmeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yaklaşım, özellikle Emevî ve Abbâsî devletlerinin siyasi ve kurumsal açıdan anlaşılmasına önemli katkılar sağlamış; ancak siyasal aktörlerin kültürel ve sosyal alanda gerçekleştirdikleri faaliyetler çoğu zaman siyasi alanın alt başlıkları olarak değerlendirilmiştir. Oysa Abbâsî Devleti'nin kuruluş ve kurumsallaşma sürecinde, yalnızca halifeler değil, onların çevresinde şekillenen ve dönemlerine damga vuran siyasi aktörler ve aileler içinde bulundukları toplum üzerinde belirleyici etkiler bırakmıştır.

Erken Abbâsî dönemine damga vuran siyasi aktörlerden biri de Fars asıllı Bermekî ailesidir. Aile, Abbâsî devlet kademesinde görev almaya Hâlid b. Bermek (ö. 165/781-82) döneminde başlamış; özellikle oğlu Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî¹ halifelik (116-126/ 734-743) mücadelesi sürecinde Hârûnürreşîd'i (170-193/786-809) desteklemesiyle birlikte Abbâsî yönetiminde önemli bir konum elde etmiştir. Hârûnürreşîd'in halife olmasıyla birlikte ailenin yükselişi devam etmiş ve vezirlik makamı fiilen aile bünyesinde toplanmıştır. Yahyâ b. Bermekî'nin oğulları Fazl b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 193/808) ve Ca'fer b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 187/803) de bürokrasiye dahil olmasıyla aile devletin yönetim, sosyal yapı, entelektüel gelişime katkısında zirve dönemi yaşamışlardır.

Modern çalışmalar aile hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Ancak bu rivayetler ağırlıklı olarak ailenin yükselişi, vezirlik faaliyetleri ve tasfiye süreci

¹ Saim Yılmaz, "Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/251-253.

üzerinde yoğunlaşmaktadır.² Aileye dair kültürel ve sosyal faaliyetler ise çoğunlukla siyasi olayların bağlamı içinde aktarılmaktadır. Oysa Bermekî ailesi, yaklaşık on yedi yıllık vezirlik döneminde halife ile yakın ilişkiler kurmuş ve sahip olduğu ekonomik güç sayesinde Abbâsî toplumunda sosyal ve kültürel alanlarda da etkili olmuştur. Bu durum literatürde belirgin bir boşluğa işaret etmektedir. Bermek ailesinin sahip olduğu ekonomik imkânlar ve halifeyle kurduğu yakın ilişkiler, yalnızca siyasi alanda değil; sosyal ve kültürel alanlarda da etkin bir rol üstlenmelerini sağlamıştır. İlmi çevreleri desteklemeleri, tercüme faaliyetlerine katkı sunmaları (örneğin Hâlid b. Bermek'in bazı Farsça eserleri Bağdat'a getirttiği ve tercüme faaliyetlerinde yer alan isimleri himaye ettiği bilinmektedir), şair ve ilim adamlarını desteklemeleri (Yahyâ b. Hâlid'in Ebân b. Abdülhamid el-Lâhikî ve Allân eş-Şuûbî gibi Farsça ve Arapçaya hâkim isimleri tercüman olarak görevlendirmesi), görev yaptıkları bölgelerde imar faaliyetlerinde bulunmaları (Hâlid b. Bermek'in Bağdat'ın kuruluş sürecindeki rolü, Fazl b. Bermek'in Horasan'da cami ve mescitler inşa ettirmesi, Ca'fer b. Bermek'in Bağdat'ta kâğıt imalathaneleri kurması) ailenin yalnızca siyasi bir aktör olmadığını, aynı zamanda sosyal ve kültürel alanlarda da etkili olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmanın temel araştırma problemi şu şekilde formüle edilmektedir: Bermek ailesi sahip olduğu ekonomik ve siyasi gücü hangi sosyal ve kültürel

2 Modern literatürdeki çalışmalar da büyük ölçüde klasik kaynaklardaki yaklaşımı sürdürmektedir. Türkiye'de Necati Aykon, Mehmet Dalkılıç ve Halil İbrahim Hançabay gibi araştırmacılar, ailenin siyasi bürokrasidaki konumunu, idari alandaki faaliyetlerini ve düşüş sürecini ele almıştır. Batı literatüründe ise Dominique Sourdel'in çalışmaları, Bermekîlerin Abbâsî idaresindeki rolü ve vezirlik müessesesinin kurumsallaşması üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalar ailenin tanınması açısından önemli olmakla birlikte, Bermekîlerin sosyal ve kültürel faaliyetlere katkısına doğrudan yoğunlaşmamakta daha çok ailenin yönetimdeki siyasi mekanizmalarla etkileşimini ele almaktadır. Bk. Necati Aykon, *Bermekîler ve Abbâsî Tarihindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999); Levent Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastahaneler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018); Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, ed. Mümin Çevik, çev. Zeki Meğamiz (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2012); Alper Sarıbaş, *Bermekîler İçin Arapça Söylenmiş Şiirler*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015); Zehra Gençel Efe, "Abbâsî Sarayında Rol Alan Hekimler: Buhtîşû' Ailesi ve Tıp Tarihi Açısından Önemi", *Karadeniz Araştırmaları* 20/78 (2023), 477-497; Saim Yılmaz - Ömer Sazak, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020); Sami Okan Köse, *Hârûnürreşid Döneminde Bermekîler*, (Hatay: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Halil İbrahim Hançabay, *Abbasiler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)*, (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016); Mehmet Dalkılıç, "Bermekîlerin Düşüşü," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010); Muvaffak Eflatun, "İslâm Dünyasında Edebi Çevrelerin Ortaya Çıkışı Bağlamında Bermekî Ailesi ve Klasik Türk Şiirine Yansıması," *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 7/21 (2018); Selahattin Polatoğlu, "Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri", *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (Aralık 2019), 208-232; Lucien Bouvat, *Les Bermécides d'après les historiens arabes et persans, (1912)*, 3-131; Wilhelm Barthold, "Barmakids", *Encyclopaedia of Islam*, I. Cilt; Dominique Sourdel, *Le vizirat 'abbâsî de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, II. Cilt; Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Hugh Kennedy, "The Barmakid Revolution in Islamic Government," in Charles Melville (ed.), *History and Literature in Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Kevin van Bladel, "The Bactrian Background of the Barmakids", in Anna Akasoy, Charles Burnett ve Ronit Yoeli-Tlalim ed., *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes* (Farnham/ Burlington: Ashgate, 2011); Tayeb El-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography: Hârûn al-Rashîd and the Narrative of the 'Abbasid Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

alanlarda kullanmış ve bu kullanım Abbâsî toplumunu nasıl etkilemiştir? Bu problem çerçevesinde çalışma üç ana başlık altında irdelenecektir. İlk olarak ilmi çevrelerin himaye edilmesi, tercüme faaliyetlerine katkısı ve şairlerin desteklenmesi, ikinci başlıkta ailenin halkın ihtiyaçlarını dinlemek için tertip ettiği halk meclisleri ve son olarak da Bermekîler'in yürütmüş olduğu imar faaliyetlerinin Abbâsî Devletine katkısı.

Ele alınan üç ana başlık klasik kaynaklarda yer alan rivayetler ve modern literatürdeki çalışmalar ışığında analiz edilerek Bermek ailesinin yalnızca Abbâsî Devleti'nde siyasi bir aktör olmadığı, aynı zamanda bulundukları dönemde sosyal ve kültürel alanlarda kalıcı etkiler bırakan bir aile olduğu ortaya konulacaktır.

1. İlmi Çevrelerin Himaye Edilmesi, Tercüme Faaliyetlerinin ve Şairlerin Desteklenmesi

Abbâsî Devleti'nin kuruluş döneminden itibaren ilk beş halife devrinde etkin rol oynayan ve özellikle Hârûnürreşîd döneminde nüfuzlarının zirvesine ulaşan Bermekî ailesi, sahip oldukları siyasi ve ekonomik güç sayesinde ilmi faaliyetlerin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Aile, ilim adamlarına maddi destek sunmuş ve onlara rahat bir çalışma ortamı sağlayarak bilimsel üretimi teşvik etmiştir.

Aile üyelerini yalnızca Abbâsî coğrafyasındaki alimleri desteklemekle kalmamış, farklı bölgelerdeki ilim adamlarını da himaye altına almaya çalışmıştır. Aile Bağdat'ta bir hastane kurarak başına Hintli doktor İbn Dehn'i getirmiş³, daha sonra İbn Dehn'e Susrata adlı bir hekimin eserini tercüme ettirmiştir. Bu olay ailenin ilmi faaliyetleri desteklemesi ve ilme verdikleri önemin somut göstergesidir. Ayrıca Buhtîşû'ailesi gibi önemli hekimlerin Abbâsî sarayına kazandırılmasında da Bermekîlerin etkisi büyük olmuştur. Buhtîşû' b. Curcis⁴, Cündîşâpûr'da doğmuş ve eğitimini orada tamamlamıştır. Tıp eğitimini babası Curcis'ten öğrenen Buhtîşû, babasının yanında Cündîşâpûr'daki hastanenin yardımcılığını yapmıştır. Buhtîşû'nun babası Curcis daha evvel Abbâsî sarayına gelmiş, fakat saraydaki tabiplerin entrikalarından dolayı geri dönmüştür. Buhtîşû Abbâsî sarayına geriye tekrar Hârûnürreşîd döneminde Yahya b. Bermek'in ta halifeye tavsiyeyle olmuştur. Saraya gelen Buhtîşû halife Hârûnürreşîd'i ilmi ve hitabetiyle etkilemeyi başarmış, halife onu başhekim olarak atamış ve aile Abbâsî Devleti'nde sağlık alanında adlarından söz ettirmişlerdir.⁵

3 Öztürk, "İslâm Dünyasında Hastahaneler", 129.

4 Gençel Efe, "Abbâsî Sarayında Rol Alan Hekimler" 484-485.

5 Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastahaneler*, 128-13; Polatoğlu, "Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri", 211-215; Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 2/750

Bermekîler, ilmî faaliyetlerin gelişiminde tercüme hareketlerini stratejik bir unsur olarak görmüşlerdir. Özellikle Fars kökenli olmaları sebebiyle Farsça ve Hintçe eserlerin Arapçaya kazandırılmasına öncülük etmişlerdir. Özellikle Yahyâ b. Bermekî Arapçaya başka dillerden yapılan tercümelere büyük önem ve destek vermiştir. Aslen Fars asıllı olan Allân eş-Şuûbî (ö. 218/833) Beytü'l-Hikme⁶'de halife Hârûnürreşîd (786-809), Me'mun (813-833) ve devamlı destek gördüğü Bermekîler için kitap çoğaltmış, *İhtiyâr-nâme*'yi Arapçaya *Sîretü'l-Furs* adıyla tercüme eden İshâk b. Yezîd Bermekî ailesinden bolca ihsanlar elde eden tercümanlardandır. Yine örnek olarak, *Kelile ve Dimme*⁷'yi Arapçaya çeviren İbnü'l-Mukaffa'nın⁸ (ö. 142/759) yapmış olduğu çeviriyi Yahyâ b. Hâlid'in nazma (şiire) dönüştürülmesi isteği üzerine Ebân b. Abdülhamid el-Lâhikî⁹ (ö. 200/815-16) üç dört ay süre zarfında eseri şiire çevirdiğinden dolayı Yahyâ b. Halid 100.000 dirhem destek almıştır.¹⁰ Ailenin Fars kökenli olmaları ve ağırlıklarını Farsça ve Hintçeye vermelerinden dolayı eleştirildiği görülmektedir. Ancak aile sadece Farsça ve Hintçe eserleri Arapçaya tercüme etmekle kalmamış, Yahyâ b. Bermekî İskenderiye Patrik'ine tarıma dair bir kitabı Rumcadan Arapça'ya çevirtmesi tercüme faaliyetlerinin yalnızca Farsça ve Hintçe ile sınırlı kalmadığını göstermektedir. Kuruluşu Hârûnürreşîd dönemine dayanan Beytü'l-Hikme Me'mun (ö. 218/833) döneminde altın çağını yaşamıştır. Beytü'l-Hikme'nin bu derece önemli bir konuma gelmesinde Bermekî ailesinin rolü yadsınamaz bir gerçektir. Ailenin Farsça, Hintçe ve Rumcadan yaptırmış olduğu Arapça tercüme Beytü'l-Hikme kütüphanesine önemli katkılar sunmuştur.

Aile şairleri ve tercümanları aktif bir şekilde desteklemiş ve bolca bahşiş vermiştir. Bilhassa Yahyâ b. Hâlid ve oğlu Fazl şairlere cömert ihsanlarda bulunmuşlardır. Hatta bir şair Fazl'ın şairlere cömertliği yüzünden bütün halkın şair olduğunu dile getirmiştir. Yahyâ ise bir şairle karşılaştığında üzerinde para yok ise bindiği atı hibe ettiği anlatılmaktadır.¹¹ Ailenin sağladığı imkanlardan yararlanan, aileye övgülü sözler söyleyip bolca hediyeler alan bazı şairlerin isimleri şunlardır: Nusayb el-Asgar, İbn Munâzir, Ebû Kâbûs el-Hirî en-Nasrânî, el-Es-

6 Mahmut Kaya, "Beytü'l-Hikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 88-90.

7 Adnan Karaismailoğlu, "Kelile ve Dimme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/ 210-212.

8 İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21 /130-134.

9 Necati Kara, "Ebân b. Abdülhamîd el-Lâhikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/65-66.

10 Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya 'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, 172, 232.

11 Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 2/1322-1323.

maî, Ebû Nuvâs, Ebu'n-Nadîr, el-Fadl Abdussamed er-Rakkaşı, Ebân bin Abdulhamid el-Lâhikî, Mansûr en-Nemrî ve Eşca' b. Amr es-Sulemî.¹²

2. Ailenin Halkın İhtiyaçlarını Dinlemek İçin Tertip Ettiği Halk Meclisleri

Bermek ailesi sahip olduğu serveti şairlere, ilim adamlarına ve ihtiyaç sahiplerine cömertçe dağıtmıştır. Böylelikle Ma'n-ı Şeybani¹³ (ö. 189/805) ve Hâtim et-Tâî¹⁴ (ö. 578 [?]) gibi cömertlikleriyle meşhur olan kişilerin yanında Bermekîler de yerini almış ve kazanmış oldukları ün asırlar boyu İslâm dünyasında anlatılmıştır. Bermekî ailesinin cömertliğine dair pek çok hikâye anlatılmaktadır. Burada Yahyâ b. Bermekî'nin cömertliğine dair bir hadiseyi anlatmak faydalı olacaktır. Hârûnürreşîd Bermekî ailesini ortadan kaldırmış, artık hiçbir kimse ailenin isimlerini açıkça söyleyemiyordu. Hârûnürreşîd'in bu yasağı oğulları Emin ve Me'mun dönemlerinde bile devam etmişti. Bir gün ihtiyar bir adam Bermekîler'in söndürülmüş olan hanûmaları harabelerine ara sıra gelerek ağladığını, feryat ve figan ettikten sonra bir şiir ile mersiyece olarak gitmekte olduğunu işitip o adamı huzuruna çağırır. İhtiyar adam halife Me'mun'un huzuruna gelince halife ona sert davranır. İhtiyara ismini ve Bermekîler'e olan hareketi gerektiren sebepleri sorar. Kadr-i kıymet bilen ihtiyar, hiç korkmadan şu cevabı verir: “-Şevketmeab! Bermekîler kulunuza pek büyük lütuflarda, iyiliklerde bulunmuşlardır. Müsaade buyurursanız arz edeyim.” der. Halife tarafından verilen izin üzerine ihtiyar olanı şu suretle hikâye eder:

“Kulunuz Şamlı Münzir b. Mugireyim. Büyük varlık içinde büyüdüm. Fakat o zenginliği kaybedip büyük yoksulluğa düştüm. Elimdeki her şeyi satmaya mecbur kaldım. Bunun üzerine bazı kimseler Bermekîler'e sığınmamı tavsiye ettiler. Ailemle beraber Bağdat'a geldim. Bir mescitte karşılaştığım insanlarla beraber Yahyâ b. Bermekî'nin konağına gittim. Konağın içinde bahçenin üzerinde bir yerde Yahyâ b. Hâlid oturuyordu. Yüz kişi kadar olan bu kişiler oturunca ben de oturdum. Bu mecliste Yahyâ'nın kızının nikah töreni vardı. Merasimin ardından etrafa saçılan hediyeleri misafirler gibi bende toplamaya başladım. Herkes parayı koynuna, tepsiyi kolunun altına alarak çıkmaya başladı. En sona ben kaldım. Onlar gibi parayı, tepsiyi alıp çıkarken telaş ediyor, tepsi ile paranın benden alınmasından korkuyordum. Hareketlerim Yahyâ b. Bermekî'nin dikkatini çekmişti. Perdenin yanına varınca uşaklar beni geri çevirdiler. Paranın elimden alınacağını anlayarak fevkalade üzüldüm. Beni tekrar Yahyâ'nın yanına götürdüler. Hâl ve hâtırımı sordu. Kendisine hikâyemi arz ettim. Üzüntüden ağladı. Sonra oğlu Musa'yı

12 Sarıbaş, “Bermekîler İçin Arapça Söylenmiş Şiirler”, 43-47.

13 Mahmut Kelpetin, “Ma'n b. Zâide”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2/191-192.

14 Süleyman Tülücü, “Hâtim et- Tâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/472-473.

çağırttı. Musa gelince ona: “Oğlum, işte sana iyi yetişmiş bir zat. Zamanın gadri-
ne uğramış yanına al. Hakkında misafirperverliğini göster.” dedi. Musa beni aldı.
Beni bir gün en güzel bir şekilde ağırladı. Ertesi gün kardeşi Abbas’ı çağırttı. Bir
günde Abbas’ın yanında misafir olarak kaldım. Bu zatın yanında da gayet güzel
bir gün misafirlik yaptım. Artık her gün beni bir yerde misafir ediyorlardı. On gün
bu suretle misafirlikle geçirdikten sonra Fazl b. Yahyâ’nın¹⁵ yanına götürüldüm.
Fazl’ın yanında bir gün, bir gece kaldım. Ertesi gün yanıma bir uşak gelerek bana:
“Kalkınız, ailenizin, çocuklarınızın yanına gidiniz.” dedi. Ayağı kalktım; uşakla
birlikte yürümeye başladım. Uşak beni konaktan dışarı götürdü. Sonra beni gayet
güzel ve mükemmelen döşenmiş bir eve getirdi. Hanenin ortasına varınca ailemi
burada ipekli elbise içinde gayet müreffeh bir halde gördüm. Aileme yüz bin dir-
hem ve on bin dinar nakit götürülüp teslim edilmişti. Uşak elime iki köyün senet
tasarruflarını teslim ederek: “Gerek bu ev ve içinde bulunanlar, gerekse bu iki köy
sizindir. Kâmilan ihsan edilmiştir.” dedi. Artık bu ihya edici lütuf beni Bermekî-
ler’e esir etmişti. Şimdiye kadar onların nimetleriyle yaşadım. Fakat adamınız
(Amr b. Mes’ede) beni rahat bırakmadı. İki köye haddinden fazla haraç koydu.
Ben de her üzüntü hali geldikçe beni nimet ve ihsanlarıyla ihya eden Bermekîlerin
konaklarının harabelerine giderek ağlamakla teselli buluyorum.”

Bunun üzerine halife Me’mun, Amr b. Mes’ede’yi çağırır. İhtiyarın köyleri
için fazla alınan paranın tekrar ihtiyara iade edilmesini, Bermekîlerin zamanın-
da bu köylere hangi haraç uygulandıysa o miktardan haraç alınmasını emreder.
İhtiyar şiddetle ağlamaya başlar. Halife “Ne ağlıyorsunuz? Mağduriyetinizi izale
etmedim mi?” diye sorar. İhtiyar: “Evet Şevketmeab! İnayet buyurdunuz. Bu da
onların sayesinde olmadı mı? Cevabını verir. Halife Me’mun ihtiyarın vefasını
ve kadirşinaslığını takdir eder ve “Vefakârlık ve kadirşinaslığın şayan-ı tebcildir.
Vefa mübarektir, ahde vefa imandandır.” sözleriyle adamı övmüştür.¹⁶

Aile kurmuş olduğu halk meclisleri sayesinde halkın sorunları bizzat göz-
lemleyip birinci elden çözümler üretmiştir. Yukarıda anlatılan hikâyeden hare-
ketle o dönemde yaşayan bir kişi derdini bir başkasına anlattığında aldığı cevap
senin sorununu ancak Bermekîler çözer olmuştur. İnsanlar çeşitli bölgelerden
Bağdat’a gelip aile üyelerine başvurup dertlerine derman aramıştır. İnsanlar rahat
bir şekilde aileye ulaşabilmiş, aile üyelerinin saraylarında en güzel şekilde ağır-
lanmış ve aile üleriyle yüz yüze görüşebilme imkânı bulmuştur. Bu parçalar
birleştirildiğinde ailenin halk tarafından bu kadar sevilip, benimsenmesi tesadüf
değildir. Hatta kendi dönemlerinin haricinde insanlara yapmış oldukları cömert-
lik ve iyiliklerle anılmaya devam etmiştir. Yapmış oldukları uygulamalar kendin-
den sonraki dönemlerde dahi uygulanmaya devam etmiştir.

15 Hakkı Dursun Yıldız, “Fazl b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/276.

16 Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 2/1317-1319.

Aile üyeleri Abbâsî toplumun sorunlarını doğru şekilde analiz etmiş, bu sorunlara toplumsal dengeyi gözeterek birtakım çözümler üretmiştir. Halid b. Bermekî, derdi olan, borcu olan kimseler kapısına geliyor, gelenlerin içinde ileri gelen kimseler de bulunuyordu. Daha önce gelenlere “Sü’al: İsteyiciler, dilenciler” denilirdi. Halid “Onların içinde eşraf ve ekâbir de var” diyerek onları “Züvvar/Ziyaretçiler” diye isimlendirmiştir.¹⁷ Ailenin bir diğer üyesi Fazl b. Bermekî ise kendi takdirine göre belirlediği miktarlarda, kendi el yazmasıyla birtakım kağıtlar yazarak herhangi bir vakitte atına binerek sokakları birer birer dolaşarak bu kağıtları havaya atardı. Fazl’a bu hareketinin sebebini soranlara ise “İhsanımın yanına gelemeyen, kendisini tanımadığım gibi beni tanımayan kimselere de şamil olmasını arzu ediyorum.” demiştir. Bu kâğıt her kimin eline geçmiş ise sarrafa gidip kâğıtta yazan miktarı alabiliyordu. Sarrafların kâğıtta yazan miktarı eksik ya da hiç vermemelerine karşı Fazl yanlarında bir memur bulundurmuş, böylelikle kâğıdı büyük, küçük, müslüman, gayrı müslim her kim getirirse sarraf koşulsuz şartsız meblağı ödemiştir. Fazl b. Bermekî’nin yapmış olduğu bu hareketle halkın her kesimine ulaşmak, kendilerine gelemeyenlere bizzat kendileri giderek ve takdir ettikleri ihsanları sarrafların eksizsiz bir şekilde ödemesi için gerekli tedbirleri alması, ailenin halkın ihtiyaçlarına önem verdiğini göstermektedir.

Ailenin halk nezdinde yapmış olduğu çalışmalar ilk dönem halife Hârûnürreşîd ‘in hoşuna gitmiştir. Bir gün halife Hârûnürreşîd Dicle nehri kenarındaki sarayda tabip Buhtîşû ile otururken Yahyâ’nın kapısına bağlı olan atları ve kalabalık insanları görüp şöyle dedi: Allah Yahyâ’nın hayrını artırsın, işleri yürütüyor, beni de rahatlatıyor. Bol bol vaktim oluyor.” Ancak bir süre sonra tabip Buhtîşû halifenin yanına tekrar geldiğinde, bu sefer aile karşı olan olumlu bakış açısını değiştirdiğini, Yahyâ’nın kapısındaki atlara ve insanlara bakıp şöyle dediğini aktarmıştır. “Yahyâ bensiz işleri çekip çeviriyor. Hilafet gerçekte onun, benim ise sadece ismim geçiyor” demiştir.¹⁸

Anlaşılabacağı üzere ilk dönemler ailenin yapmış halk nezdinde yapmış olduğu faaliyetler halife Hârûnürreşîd tarafından olumlu karşılanmıştır. Ancak sonraki zamanlarda halkın Bermekîler’e olan sevgi ve sempatisinin artması, karşılaştıkları sorunlarda halife yerine aileye başvurması halifenin tepkisine ve kıskanmasına sebep olmuştur. Özellikle de 186 (802) yılında halifeyle gerçekleştirdikleri hac yolculuğu sırasında aile, Medine halkına halifeyle eş değerde ihsanda bulunmaları halifenin dikkatini çekmiştir.¹⁹ Halifenin geri planda kalıp Bermekîlerin sürekli göz önünde olması Hârûnürreşîd’i bir karar verme noktasına getirmiştir. Ya süreç

17 Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ İbnü’t-Tıktakâ, *el-Fahrî fi’l-âdâbi’s-sultâniyye ve’d-düveli’l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.s), 157.

18 İbnü’t-Tıktaka, *el-Fahrî*, 208.

19 Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastahaneler*, 133.

bundan sonra da böyle ilerleyecek ya da radikal bir değişiklik yapılması gerekekti. Halife ailenin yapmış olduğu bazı yanlış uygulamalar ve etkinliklerinin ilerleyen süreçte kendisine sorun çıkartacağını öngörüp aileyi ortadan kaldırmış²⁰ ve Bermek ailesinin devlet kademesine yerleştirdiği bürokratları tasfiye etmiştir.

3. Bermekîlerin Yürütmüş olduğu İnşa Faaliyetlerinin Abbâsî Devletine Katkısı.

Bermekîler, Abbâsî Devleti'nin imar ve şehirleşme faaliyetlerinde önemli rol oynamışlardır. Bu bağlamda aileden ilk olarak mimari alanında Halid b. Bermekî ismi karşımıza çıkmaktadır. Hâlid, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Bağdat'ın kuruluşu esnasında istişare ettiği kişiler arasında yer almıştır. Medain şehrinin ve Kisra sarayının yıkılıp, elde edilen enkazın Bağdat'ın kuruluşunda kullanılması fikri ortaya atılmıştır. Halife Mansûr şehrin yıkılması fikrini Halid'e sormuş, Halid ise yıkılmasını uygun görmemiştir. Şehrin İslâm'ın alametlerinden olduğunu söyleyen Halid'in sözünü dinlemeyen Halife Mansûr, şehri ve sarayı yıkmaya karar vermiştir. Devam eden süreçte yıkım ve nakliye işlerinin masraflı olması nedeniyle Mansûr Halid'i tekrar çağırıp istişare etmiş, Halid sarayın yıkılmasına devam edilmesini söylemişse de bu seferde Halid'in sözünü dinlemeyen halife Mansûr yıkım kararından vazgeçmiştir.²¹ Bu durum, Bermekîler'in şehir planlaması ve imar politikalarında etkin bir danışma rolü üstlendiklerini göstermektedir.

Ailenin elde etmiş olduğu gücü anlatan kim tarafından yazıldığı belli olmayan anonim hikâye, adeta Bermekîler'in ulaştığı ekonomik ve siyasi üstünlüğün özeti mahiyetindedir:

“Yeryüzünde bulunan ve üstünde uzlaşmaya varılan Allah'ın Emîn'ine (Hârûnür-reşîd) de ki, bu Yahyâ b. Hâlid (veya Yahyâ b. Hâlid'in çocuklarından herhangi biri) denilen kişi senin gibi bir hükümdar oldu. Böylece aranızda bir sınır da kalmadı. Senin emrin geri çevrilirken, onun emri geri çevrilmez ve reddedilmez oldu. Eşi benzeri ne Fars ne de Hint diyarında olmayan, taşları yakut ve inciden toprağı ise amber ve güzel kokulu tütsülerden oluşan saraylar yaptı. Bizim korkumuz odur ki sen ölünce senin mülkünü (devletini) ele geçirecektir.”²²

Ailenin ekonomik gücü sayesinde Bağdat başta olmak üzere çeşitli bölgelerde saray ve köşkler inşa edilmiştir. Bu yapılar arasında en dikkat çeken, Ca'fer b. Yahyâ tarafından Bağdat'ın doğu yakasında inşa ettirilen Hasenî Sarayı'dır.²³

20 Dalkılıç, “Bermekîlerin Düşüşü”, 183-197.

21 Aykon, *Bermekîler ve Abbâsî Tarihindeki Yeri*, 46.

22 Köse, *Hârûnür-reşîd Döneminde Bermekîler*, 71.

23 Yılmaz- Sazak, “Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı”, 288.

Aile yalnızca saray ve mimari yapılarla sınırlı kalmamış, halk yararına pek çok sosyal (okul, hastane, ribat, sulama kanalları, baraj, atölye ve fabrika) tesis inşa etmiştir. İlk olarak eğitim alanında devletin çeşitli yerlerine okullar açmışlardır. Bunların en bilineni Halid b. Bermek'in yapmış olduğu Eytâm Mektebi (Çocuk Yuvası)'dır.

Sağlık alanında da pek çok önemli işlere imza atan aile çeşitli bölgelerdeki tabipleri Abbâsî Devletine kazandırmış, farklı dillerdeki tıp kitaplarını Arapça'ya çevirtmiştir. Bunlarla yetinmeyen aile Bağdat'ta bir hastane açmış, hastanenin başhekimliğine Hintli meşhur tabip İbn Dehn'i getirmiştir.²⁴ Ayrıca Yahya b. Bermek bir akıl hastanesi yaptırmış, hastaneye çeşitli bölgelerden özellikle de Hint bölgesinden önemli tabipler getirtmiştir. Getirilen hekimlerin isimleri şöyledir: Manka, Bâziker, Kılıbrakl, Sindbaz, Behle.²⁵ Aile sağlık alanında yapılan hiçbir masraftan kaçınmayarak yüklü miktarda harcamalar yapmıştır. Bu yönüyle aile halk sağlığına önem verdiğini göstermektedir.

Abbâsî Devleti'nin merkezi olan Bağdat'a dünyanın çeşitli yerlerinden tüccar gelip ticaret yapmaktadır. Tüccarların yol güzergahlarında konakladıkları yere o dönemde ribat adı verilmekteydi. Horasan valisi olan Fazl b. Bermek'te görev yaptığı bölgelere pek çok ribat yaptırmıştır.²⁶ Abbâsî Devleti'nde uzun yıllar görev yapan aile ulaşım ve haberleşme alanında çalışmalar yapmıştır. Halife Hârûnürreşîd Yahyâ b. Bermek aracılığıyla posta teşkilatını sistemleştirmiştir.²⁷ Kurulan bu teşkilat daha çok eyaletler ile merkez Bağdat arasında idari yönden haberleşmek amacıyla kurulmuştur.

Abbâsî Devleti'nin kurulmuş olduğu topraklar verimli tarım arazileri üzerine kurulmuştur. Bu topraklardan Fırat, Dicle, Seyhan ve Ceyhan gibi önemli akarsular akmaktadır. Doğal olarak da Abbâsî devlet ekonomisinin büyük bir bölümü tarım gelirlerinden oluşmaktadır. Tarım gelirlerinin artması için sulama kanalları ve barajlar gerekmektedir. Kanal ve baraj yapmak maliyetli işlerdi. Bu noktada devreye devlete uzun yıllar hizmette bulunan Bermek ailesi girmektedir. Yahyâ b. Bermek vezirlik görevine yeni başladığı sıralarda Ebu'l-Hayl adı verilen sulama kanalına 20.000.000 dirhem harcamıştır²⁸. Bunun yanında Yahyâ Seyhân ve Ebû'l-Cend adında iki büyük sulama kanalı daha açmıştır. Horasan'da görev yapan oğlu Fazl da bulunduğu bölgeyi tarımsal alanda kalkındırmak amacıyla sulama kanalları açtırmış ve su ulaşmayan bölgelere su ulaştırmıştır.

24 Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastahaneler*, 131.

25 Öztürk, *İslâm Dünyasında Hastahaneler*, 132.

26 Aykon, *Bermekiler ve Abbâsî Tarihindeki Yeri*, 84.

27 Aykon, *Bermekiler ve Abbâsî Tarihindeki Yeri*, 85.

28 Aykon, *Bermekiler ve Abbâsî Tarihindeki Yeri*, 87.

Abbâsî Devleti'ni kendinden önceki İslâm devletlerinden önde kılan önemli olaylardan bir tanesi de hiç şüphesiz kâğıt²⁹ atölyeleridir. Kâğıdın ortaya çıktığı yer Çin bölgesidir. Talas Savaşı sonucunda Türklere esir düşen Çinli kâğıt ustalarının marifetiyle kâğıt ilk olarak Çin dışında Semerkant'ta üretilmeye başlanmıştır. Arapların Türklerle etkileşimi sonucunda Horasan bölgesinde valilik yapan Fazl b. Yahyâ'nın kâğıt atölyeleri dikkatini çekmiş ve Bağdat'ta olan kardeşi Ca'fer'i teşvik edip kâğıt fabrikalarının Bağdat'ta kurulmasına vesile olmuştur. Bağdat'ta kurulan kâğıt fabrikalarından sonra İslâm'ın çeşitli bölgelerinde Mısır, Yemen, Şam ve Menbic gibi şehirlerde kâğıt fabrikaları kurulmuştur. Bu dönemde kullanılan kâğıt çeşitlerine verilen isimlerinden birisi de Bağdat'ta kâğıt fabrikaları kurulmasında etkili olan Ca'fer b. Bermek'e nispetle "Varaka-i Ca'feri"³⁰ ismidir.

Kâğıt üretimini İslâm'a kazandıran genelde Abbâsîler özelde ise Bermekî ailesinin rolü çok büyüktür. Kâğıt üretimi yapılmasından sonra Abbâsî devletinde halife Hârûnürreşîd ve vezir Ca'fer b. Bermekî deri ve parşömen kullanımı yerine kâğıt kullanılmasını emretmiştir. Kâğıt kullanımı İslâm dünyasını olumlu yönde etkilemiştir. Kâğıt kullanımının yaygınlaşması, ilmî eserlerin çoğaltılmasını kolaylaştırmış ve Abbâsîler döneminde bilimsel faaliyetlerin gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Çünkü ilim alanında yazılan eserler kâğıda yazılmış ve pek çok yere kolayca ulaştırılmıştır. Bu sebeple Orta Çağ'da kâğıt kullanımı ilmi yönden İslâm dünyasının altın çağını yaşamasına dolaylı yoldan katkı sağlamıştır.

Sonuç

Abbâsî Devleti'nin kuruluş dönemindeki ilk beş halifeye hizmet eden ve uzun yıllar devlet kademesinde görev alan Bermekî ailesi gün geçtikçe itibarını, gücünü ve servetini artırmıştır. Özellikle Hârûnürreşîd dönemin aile altın çağını yaşayan aile, elde ettikleri güç aileyi yalnızca siyasî alanda değil, sosyal ve kültürel sahada da etkili olmasına imkân sağlamıştır. Bermekîler, sahip oldukları geniş imkânları ilmî faaliyetlerin desteklenmesi, tercüme hareketlerinin teşvik edilmesi ve sosyal kurumların inşası gibi alanlarda etkin bir şekilde kullanmışlardır. Farklı coğrafyalardan ilim adamlarını himaye ederek Abbâsî ilim hayatının zenginleşmesine katkı sağlamış, özellikle Farsça ve Hintçeden yapılan tercümelerle İslâm dünyasında bilgi birikiminin artmasına zemin hazırlamışlardır. Bu faaliyetler, ilerleyen süreçte Beytül-Hikme'nin ortaya çıkışına ve gelişimine önemli bir alt-yapı oluşturmuştur.

29 Osman Ersoy, "Kâğıt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2001), 24/163-166.

30 Aykon, *Bermekiler ve Abbasi Tarihindeki Yeri*, 90.

Bermekîlerin halkla kurduğu yakın ilişki ve oluşturdıkları meclisler, onların toplumsal meşruiyetini artırmış; halk nezdinde güvenilir ve ulaşılabilir bir idari aktör olarak algılanmalarını sağlamıştır. Ancak bu durum, zamanla halife ile aralarındaki güç dengesinin değişmesine ve siyasi gerilimlerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Bermekî ailesi Abbâsî devletinde sosyal tesislere büyük yatırımlar yapmıştır. Çocukların eğitim görmeleri için çeşitli bölgelerde okullar açmışlardır. Halkın sağlık ihtiyaçları önemseyen çeşitli bölgelerden meşhur doktorlar getirip onları devlete kazandırmış ve Bermekîler adında Bağdat'a bir hastane inşa ettirmişlerdir. Ticari alanda faaliyet gösteren tüccarlar için belli noktalara ribatlar inşa ettirmişlerdir. Devlet ekonomisinin temelini oluşturan tarım alanlarını canlandırmak için yüksek bedeller ödeyip su kanalları ve barajlar açmışlardır. Abbâsî Devleti adına en önemli gelişmelerden olan kâğıt üretim fabrikalarını devlete kazandırmış ve bundan sonraki süreçte kâğıt dünyaya genelde Abbâsîler özelde Bermekîler eliyle yayılmıştır.

Literatürde Bermekîler çoğunlukla siyasî rolleri ve vezirlik kurumundaki yerleri çerçevesinde ele alınmış, sosyal ve kültürel faaliyetleri ise ikinci planda kalmıştır. Oysa bu çalışma, Bermekîler'in yalnızca siyasî bir aktör değil, aynı zamanda Abbâsî toplumunun sosyal, kültürel ve ekonomik gelişiminde belirleyici rol oynayan çok yönlü bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, Bermekîler sahip oldukları gücü sadece siyasî nüfuzlarını artırmak için değil, aynı zamanda devletin kurumsallaşması ve toplumun refahının yükseltilmesi için de kullanmışlardır. Bu yönleriyle, Abbâsî Devleti'nin erken dönem gelişiminde ve İslâm medeniyetinin yükselişinde önemli bir paya sahip oldukları söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Aykon, Necati. *Bermekiler ve Abbasi Tarihindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Barthold, Wilhelm. “Barmakids”. *Encyclopaedia of Islam*.
- Bladel, Kevin van. “The Bactrian Background of the Barmakids.” *Islam and Tibet: Interactions along the Musk Routes*, ed. Anna Akasoy, Charles Burnett ve Ronit Yoeli-Tlalim. Farnham/Burlington: Ashgate, 2011.
- Bouvat, Lucien. *Les Bermécides d’après les historiens arabes et persans*. 1912.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Dalkılıç, Mehmet. “Bermekîlerin Düşüşü.” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010).
- Durmuş, İsmail. “İbnü’l-Mukaffa ‘. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 21/130–134.
- Eflatun, Muvaffak. “İslâm Dünyasında Edebi Çevrelerin Ortaya Çıkışı Bağlamında Bermekî Ailesi ve Klasik Türk Şiirine Yansıması.” *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 7/21 (2018).
- El-Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography: Hârûn al-Rashîd and the Narrative of the ‘Abbâsîd Caliphate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ersoy, Osman. “Kâğıt.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 24/163–166.
- Gençel Efe, Zehra. “Abbâsî Sarayında Rol Alan Hekimler: Buhtîşû’ Ailesi ve Tıp Tarihi Açısından Önemi.” *Karadeniz Araştırmaları* 20/78 (2023), 477–497.
- Hançabay, Halil İbrahim. *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295–530/908–1136)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi. 2016.
- Kara, Necati. “Ebân b. Abdülhamîd el-Lâhikî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/65–66.
- Karaismailoğlu, Adnan. “Kelîle ve Dimne.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022, 25/210–212.
- Kaya, Mahmut. “Beytülhikme.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 6/88–90.
- Kelpetin, Mahmut. “Ma’n b. Zâide.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019, 191–192.

- Kennedy, Hugh. “The Barmakid Revolution in Islamic Government.” *History and Literature in Iran*, ed. Charles Melville. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Köse, Sami Okan. *Hârûnürreşîd Döneminde Bermekîler*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2020.
- Öztürk, Levent. *İslâm Dünyasında Hastahaneler*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Polatoğlu, Selahattin. “Çağının Tanığı Olarak Abbâsî Saray Tabipleri.” *Van İlahiyat Dergisi* 7/11 (Aralık 2019), 208–232.
- Sarıbaş, Alper. *Bermekîler İçin Arapça Söylenmiş Şiirler*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Sourdel, Dominique. *Le vizirat 'abbâside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*. II. Cilt.
- Tülücü, Süleyman. “Hâtım et-Tâî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 16/472–473.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Fazl b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12/276.
- Yılmaz, Saim. “Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43/251–253.
- Yılmaz, Saim – Sazak, Ömer. “Doğu Bağdat’ta Dârülhilâfe’nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945).” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020).

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde metin düzenlemesinde ChatGPT yapay zekâ uygulamasını ve yabancı dildeki eserlerin çevirisinde DeepL ve Google Translate uygulamaları kullanılmıştır.

Osman Fevzi Olcay'ın Hayatı ve Eserleri

Muhammet Yusuf Uyanık

Orcid ID: 0009-0003-6866-8269

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

e-Posta: m.ysfuykn@gmail.com

Giriş

Tarih, muhtevasından ötürü âlim, vasat, câhil her tabaka insanda merak uyandıran bir ilim dalı olmuştur. Fert ve toplum olarak insanlığın geçmişinden ve insanların meydana getirdikleri değerlerden bahseder. Geçmişteki bir kavmin, bir insanın, bir kurumun, bir eşyanın veya sanat eserinin, bir ülkenin dahî tarihi vardır.¹

Kollektif bir bellek olan tarih, şahısların kendi toplumsal kimlik kavramlarını ve geleceğe dâir beklentilerini oluşturmalarını sağlayan tecrübelerin toplamıdır.² Her nesil tarihi yeniden yazar ve geçmişe yeni sorular sorar. Toplumların diri ve uyanık tecessüsü, karanlığa gömülen yerleri parça parça aydınlatır. Geçmiş geleceğin malzemesi dün ve bugün ise denizden iki damladır. Tarihçiler insanoğlunu tüm günah ve sevaplarıyla kâğıt ummanında mumyalamıştır.³

Tarih yazan, tarihi aktaran kişiler müverrih, vakanüvist olarak isimlendirilmeleri mana itibarıyla Sâmi dillerden Akkadca'da, Sâbi dilinde, Habeşçe'de ve İbrânîce'de "kamer, şehir (ay), zaman" veya "ayı görmek" anlamlarındaki yareah/yerah kelimesinden Arapçaya erreha/verraha şeklinde geçen fiilden türeyen târîh (te'rîh) "aya göre vakit tayin etmek, bir olayın meydana geldiği günü ve yılı, bunların rakamla yazılışını, bir şeyin oluş zamanını ve olaylar dizisini tesbit etmek" gibi çok geniş mânalara gelmektedir.⁴ Bu tanım ve edebî benzetmeler muvâcehesinde tarih, yalnızca geçmişte meydana gelen olayların kronolojik bir tasnifi değil, aynı zamanda bu olayları seçen, yorumlayan ve anlamlandıran tarihçinin bakış açısıyla şekillenen ibret vesikalarıdır. Tarih yazımı, tarihçinin yaşadığı dö-

1 Halit Çil, *Tarih Bilinci (Bilim-Felsefe-Yöntem)* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 14.

2 Çil, *Tarih Bilinci*, 19.

3 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2025), 256.

4 Mustafa Fayda, "Tarih", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/30.

nem, mensup olduğu kültürel çevre, ilmî birikimi ve şahsî tecrübeleri doğrultusunda farklı biçimler almıştır. Bu sebeple tarihçiler, takip ettikleri yöntem ve ele aldıkları konu itibarıyla anlatıcı, rivayetçi, analitik veya mahallî tarihçi gibi çeşitli kategorilerde değerlendirilmiştir.⁵

Herodotos, tarihi gözlem ve anlatıya dayalı bir disiplin olarak ele alırken⁶ Thukydides, sebep–sonuç ilişkileri çerçevesinde siyasî olaylara odaklanan analitik bir tarih anlayışı geliştirmiştir.⁷ İbn Haldun ise tarihi yalnızca geçmişin nakli olarak değil, toplumların işleyiş kanunlarını açıklayan bir ilim olarak değerlendirmiş ve bu yaklaşımıyla tarih felsefesinin temellerini atmıştır.⁸ İslâm tarih yazıcılığında Taberî (ö. 310/923), rivayet merkezli geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olarak öne çıkarken,⁹ Evliya Çelebi yerel hayatı, kültürü ve şahsî gözlemleri merkeze alan anlatımıyla tarih yazıcılığına farklı bir katkı sunmuştur.¹⁰

Bu tarihçilik gelenekleri içerisinde, yaşadığı coğrafyanın ilmî ve kültürel birikimini merkeze alan mahallî tarihçilik önemli bir yer tutmaktadır. Osman Fevzi Olcay da bu anlayışın Cumhuriyet dönemindeki mühim temsilcilerinden biri olarak, büyük siyasî hâdiselerle birlikte Amasya’nın ilmî, kültürel ve ictimâî hafızasını kayıt altına almıştır. Olcay’ın tarihçiliği, biyografik anlatılar, şahsî tanıklıklar ve yazma eserler üzerinden şekillenen yerel kültürü merkeze alan bir tarih yazımı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle Olcay, anlatıcı tarihçiliğiyle Herodotos’la sınırlı bir benzerlik gösterse de esas itibarıyla Evliya Çelebi geleneğine daha yakın bir tarihçi profili ortaya koymaktadır.

Kendisini “Amasya müverrihi, kadîm Türk ve İslâm yazıları mütehasısı” olarak tanıtan Osman Fevzi Olcay’ın hayatı ve eserlerini ele alan bu çalışma, onun kaleme aldığı eserlerde yer alan şahsiyetler, müesseseler ve gündelik hayata dair teferruat üzerinden Amasya’nın ilmî ve kültürel hayatına dair zengin bir malzeme ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu itibarla Osman Fevzi Olcay’ın hayatı ve eserleri, yalnızca bir müverrihin terceme-i hâli olarak değil, aynı zamanda bir şehrin tarihî ve kültürel hafızasını aksettiren kaynaklar mecmuası olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışmanın bundan sonraki kısmında, Osman Fevzi Olcay’ın hayatı, ilmî muhiti ve eserleri ana hatlarıyla ele alınacaktır.

5 Fayda, “Tarih”, 40/32.

6 Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 5.

7 Thukydides, *Peloponez Savaşları*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 11-15.

8 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 163-175.

9 Taberî, *Târihu’r-Rusûl ve’l-Mülûk*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007), 1/15-20.

10 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 1/11-15.

1. Osman Fevzi Olcay'ın Hayatı ve Tahsil Süreci

Osman Fevzi Bey, *Amasya Tarihi* ile ilgili çalışmalarına 1919 yılında başlayıp 1934 yılında tamamlamıştır. Daha sonraki yıllarda bu eserinden *Amasya Meşâhiri* kısmını ayrı bir kitap olarak neşredip terceme-i hâline otobiyografisine yer vermiştir.¹¹ Karavaizzâde Osman Fevzi Olcay aslen Amasya'nın Akdağ nahiyesine bağlı Kızılkışlacık Köyü'nden Hasanoğulları'ndan Kara İsmail Kahya'nın oğlu Karavaiz Ahmed Hilmi Hoca'nın oğludur. 1887'de Amasya'nın Sofular Mahallesinde doğmuştur. Annesinin adı Feride hanımdır.¹²

Osman Fevzi Olcay'ın eğitim hayatı, Amasya'nın Mehmed Paşa Mahallesi'nde bulunan Çukurkonak İlk Mektebi'nde başlamıştır. İlk öğreniminin ardından eğitimine Çevikçe Mektebi'nde devam etmiştir. Daha sonra Saraydüzü İdâdisi'ne kaydolan Olcay, burada aldığı eğitimi pekiyi derece ile tamamlamış ve öğrenim hayatında dikkat çeken bir başarı göstermiştir. İdâdi mezuniyetinin ardından İstanbul Dârülfünûn'da Matematik Bölümüne giren Olcay, burada bir yıl modern eğitim yöntemlerine dayalı bir öğrenim görmüştür. Ancak bu dönemde, özellikle babası Kara Vâiz Ahmet Hilmi'nin yönlendirmesi belirleyici olmuştur. Babasının ilmî ve dinî eğitime verdiği ehemmiyet neticesinde Amasya'ya dönen Olcay, klasik usulde medrese eğitimine yönelmiştir. Bu çerçevede Amasya Mehmet Paşa Camii'nde Arapça dilbilgisi, mantık ve fıkıh dersleri almıştır. Babasının çalıştığı bu medresede kendisi de ders vermeye başlamıştır. Böylece modern eğitim ile geleneksel ilim anlayışını bir arada tecrübe etme imkânı bulmuştur.¹³

1912 yılında Amasya Dârü'l-Muallimîn'e kaydolan Olcay, burada aldığı mesleki eğitimi başarıyla tamamlamış ve öğretmenlik mesleğine intisap etmiştir. Bu eğitim süreci, onun ilerleyen yıllarda üstleneceği görevler için hem teorik hem de pratik bir zemin hazırlamıştır.

Olcay'ın meslek kariyeri hem öğretmenlik hem de kamu hizmeti alanında çeşitli vazifeleri kapsamaktadır. Amasya'da mevcut bütün okullarda Hüsn-i Hat öğretmenliği yapmış, 1912 Balkan Savaşı'na 13 ay süreyle muharip olarak katılmıştır. Birinci Dünya Savaşı süresince 31. Fırka da askere alma kalemi memurluğunu yürütmüştür. 1917 yılında Milli Emlak Dairesi'nde tahsildar olarak çalışmış, ardından Amasya'da Tütün İnhisar Müdürlüğü görevini üstlenmiştir. Zara Nahiyesinde vekil öğretmenlik yaptıktan sonra, 26 Mayıs 1929'da Samsun Bölgesi İskan Müdürlüğü'nde mutemet ve tavizat memuru olarak atanmıştır. Bir yıl sonra İstanbul'a nakledilen Olcay, 1933'te Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal'in

11 Osman Fevzi Olcay, *Amasya Meşâhiri: Amasya Ünlüleri*, sad. Turan Böcekçi (Ankara: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002), 13.

12 Osman Fevzi Olcay, *Amasya Meşâhiri*, (Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, nr. 787), 1b.

13 Olcay, *Amasya Meşâhiri: Amasya Ünlüleri*, 13.

emriyle İstanbul Vilayeti Evrak Kalemi Mümezliği görevine atanmıştır. Bu memuriyetin lağvedilmesi üzerine Sinekli, Rami ve Akçalı nahiyelerinde müdürlük yapmıştır. Nahiye vazifeleri akabinde İstanbul Kütüphaneleri Kitap Tahsisi Komisyonu'na yine Cumhurbaşkanının hususî talimatıyla dahil edilmiştir.¹⁴ İki yıl boyunca Sarıyer Kaymakamlığı Yazı İşleri Müdürlüğü görevini yürüttükten sonra emekliye ayrılmıştır. Bu vazifelerin kendisine hususî tevdi edilmesi onun hem disiplinli hem de özverili bir kamu hizmeti anlayışına sahip olduğunu göstermektedir.

Osman Fevzi Olcay, 11 Aralık 1973 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Vefatının ardından, saygı ve hayranlık duyduğu hattat Hamdullah Efendi'nin Karacaahmed Mezarlığı'ndaki kabrinin ayak ucuna defnedilmiştir.¹⁵ Olcay'ın yaşamı hem klasik hem modern eğitim sistemlerini içselleştirmiş bir entelektüel kimliği ve kamu hizmetine adanmış bir hayatı yansıtmaktadır.

2. Osman Fevzi Olcay'ın Eserleri

Tarih yazmak tarih yapmak kadar ehemmiyetlidir. Her tarih kitabı, geçmiş geleceğe bağlayan köprüdür. Bu köprüler ne kadar çok ve güçlüyse, toplumun geleceği de o kadar güzel olur. Makro tarihçiliğin yanında yer alması gereken mühim tarih kitaplarından birisi de mikro tarih kitaplarıdır. Literatürde yerel tarihçilik olarak tesmiye edebileceğimiz mikro tarihçilik umumi tarihin bir ayrıntısı ve ayrılmaz bütündür.¹⁶ Müfti-zâde Mustafa Vâzih Efendi ve Abdî-zâde Hüseyin Hüsâmeddin Yaşar'dan sonra Amasya'nın üçüncü büyük tarihçisi olarak kabul edilen Osman Fevzi Olcay, Makro tarihçiliğe misal verilebilecek eserleri olması- na mukâbil ihtisas yaptığı yerel tarihe dair de eserlerini bu bölümde zikredeceğiz.

2.1. Amasya Şehri

Osman Fevzi Olcay'ın muasırı Abdizâde Hüseyin Hüsameddin on iki cilt olarak çok geniş bir şekilde *Amasya Tarihi* eserini vücuda getirmiştir. Ancak gerek camii ve gerekse vakıfların mütevellilerinin değişmiş olması hasebiyle ye-

14 Evrak Kalemi Mümezliği, vakıflar dairesinin evrak bölümünde imza yetkisiyle çalışan memurluk pozisyonudur. Bu kişi, gelen-giden belgeleri işler, kaydeder ve resmi işlemler için imza atardı. 1930'lar gibi Cumhuriyet'in erken döneminde de benzer idari yapılar devam etmiştir. Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti'nin 3 Mart 1924 tarihinde 429 sayılı kanunla kaldırılmasıyla, vakıflar yönetimi merkezi olarak Başbakanlığa bağlı Vakıflar Umum Müdürlüğü (daha sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü) haline getirildi. Bu reform, vakıflar idaresindeki dağınıklığı gidermek ve laik devlet yapısına uyum sağlamak amacıyla yapıldı; yerel evkâf kalemleri ve buna bağlı memuriyetler (mümezlük gibi) de bu süreçte etkisiz hale gelerek kaldırıldı veya dönüştürüldü. Olcay'ın 1933'te bu göreve atanması ve aynı yıl memuriyetin lağvı üzerine başka nahiyelere müdür olarak geçmesi, tam da bu geçiş dönemindeki idari değişikliklere işaret eder. Dolayısıyla, ilgili memuriyetin kaldırılması 1933 civarında, 1924 reformlarının yerel uygulamalarıyla tamamlanan süreçte gerçekleşmiştir.

15 Olcay, *Amasya Meşâhiri: Amasya Ünlüleri*, 15.

16 Osman Fevzi Olcay, *Amasya Şehri*, sad. Harun Küçük ve Kurtuluş Altunbaş (Amasya: Amasya Belediyesi, 2017), 15.

niden ve daha kısa bilgi vermek ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu sebeplerden ötürü *Amasya Tarihi* eserine zeyl olarak “*Amasya Şehri, Amasya Meşhurları, Bildiklerim Gördüklerim ve İştiklerim ile Amasya*” bu üç eserini son gelişmeler ve değişmeler ışığında yeniden kaleme almıştır.¹⁷

Osman Fevzi Olcay eserini yazmaya başladığında esere “*Veritable Histoire d’Amassia- Amasya Tarihi Zeyli*” ismini verdiğini 1919’da başlayıp 1932’de bitirdiğini elyazması nüshada belirtmektedir.¹⁸ Ancak daha sonra yazar çeşitli düzenlemeler yaparak eseri yeniden yazmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk kitaplığında Osmanlı Türkçesi ile yazılan iki nüshası vardır.¹⁹ İstanbul Büyükşehir Belediyesinde 147 varaktan müteşekkil nüshası esas alınarak günümüz Türkçesine çevrilmiş ve Amasya Belediyesi tarafından yayımlanmıştır.

Amasya Şehri eseri gayet derecede teferruatlıdır: Amasya’nın doğal ve coğrafi durumu, ilmî, iktisâdî ve sanat açısından ehemmiyeti; memleketin kuruluş tarihinden Osmanlı İmparatorluğu zamanına kadar geçirdiği tarihi aşamalardan ve halkının sosyal durumu âdet ve gelenekleri Amasya’da hüküm süren eski Roma, Yunan ve Selçuk imparatorlarının idarelerinden söz etmektedir. Hususen burada yetişen padişah ve şehzâdelerden, âlimlerden, Şeyhülislâmlardan, büyük mutasavvıflarla tarihçilerden, mücitlerden, matematik âlimlerinden, tıp alanındaki uzmanlardan ve şâirlerden bahsederek biyografilerine yer vermektedir. Sanat tarihine mühim katkıları olup ekol oluşturan hattatlardan, Amasya’da bulunan Selçuklu ve Osmanlı Türklerinin tarihi eserleri, kitâbeleri hatta Amasya’nın mağaralarına kadar teferruatlı yazılmıştır. Şehrin doğusundan başlayarak Erzincan’a kadar uzanıp giden Akdağ silsilesinin bazı kısımlarında meydana gelen doğa olaylarıyla oluşan fosillerden; Dünya Savaşı’nın felaketine uğrayan Millî Mücadelenin öncesinden, savaş sırasındaki vâkıalardan Milli Mücadelenin Amasya’da nasıl oluştuğundan ve Gazi Mustafa Kemal’in Amasya’daki mühim hâtıralarından bahsetmektedir.

2.2. Amasya Meşâhiri

Osman Fevzi Bey, eserin önsözünde kitabı niçin kaleme aldığını izah etmiştir. Buna göre *Amasya Şehri* eseri memleketin devir geçen hadiselerinden

17 Osman Fevzi Olcay, *Bildiklerim Gördüklerim İştiklerim ile Amasya*, sad. Turan Böcekçi – Mehmet H. Seçkiner (Amasya: Kültür Yayınları, no. 8, Ocak 2016), 12

18 Olcay, *Amasya Şehri*, 11.

19 Müellifin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde yer alan eseri, 1920 yılında yazılmaya başlanıp 1932 senesinde tamamlanmış olup toplam 142 varaktan oluşmaktadır. Eserin İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı koleksiyonunda muhafaza edilen ve 1937 yılında nihayete erdirilen diğer bir nüshası ise 147 varaktan müteşekkildir. Bunların yanı sıra eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde, diğer nüshalardan farklı olarak *Hakiki Amasya Tarihi* adıyla kayıtlı bulunan 61 varaklık bir nüshası daha mevcuttur.

bahsederek, isimleri tarihe intikal eden büyük şahsiyetler hakkında da malumatlar vermiştir. Bu suretle ham eseri tekâmül ederek daha ayrıntılı terceme-i hal-leri ile ayrı bir eser olarak yeniden neşretmiştir. Yani *Amasya Şehri* eserinde yer verdiği Amasya'ya mâl olmuş şahsiyetleri ehemmiyetine binâen münferit eser olarak yayımlamıştır. Eserin bilinen dört nüshası vardır. Günümüz Türkçesine yapılan çeviride esas alınan nüsha Amasya Bayezid Halk Kütüphanesi 787 numarada kayıtlı nüshadır.²⁰

Tarih boyunca Medînetü'l-Hükema (Hikmet ve akıl sahiplerinin şehri) Kubbetü'l Ulema (Âlimlerin toplandığı yer) Türbetü'l Evliyâ (Velilerin yattığı yer) olarak vasıflanan Amasya şehri padişahlar, şehzâdeler, alimler, şâirler, tâ-rihçiler, vezirler, emirler, hattatlar yetiştirmiştir. Eser Osmanlı devlet ricâli, ka-lemiyle, ilmiye sınıflarından olup Amasya'da doğan yâhut ataları Amasyalı olan kişiler olmak üzere toplam 185 kişinin biyografisine yer verilmiştir. Türbe, cami, köprü, medrese, bina, çeşme kitâbeleri olmak üzere 39 ayrı kitâbe fotoğrafları ve günümüz Türkçesine transkripsiyonu yapılmış ve okuyucusuna sunulmuştur.

Bununla birlikte mühim bir literatür çalışması addedilebilir. Zira Osman Fevzi Bey bu eseri, Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal'in kendisini "Kitap Tasnif Komisyonuna" verdiği zaman kaleme almıştır. Dolayısıyla eser vücuda getirilirken birçok kaynak eser Osman Fevzi Bey'in istifadesine idi.²¹ Bu bağlamda eserde, Hattat Hamdullah, Kara Mustafa Paşa, Nâmi Efendi, Pir-i Mehmed Paşa, Yörgüç Paşa,²² Yavuz Sultan Selim Han,²³ Rüştü Mehmet Paşa gibi maruf şahsiyetler öne çıkmaktadır.

2.3. Bildiklerim, Gördüklerim, İşittiklerim ile Amasya

Söz konusu eser, *Amasya Hâtıraları (Bildiklerim, Gördüklerim, İşittiklerim)* ismi ile basılmıştır.²⁴ Abdizâde Hüseyin Hüsameddin'in on iki ciltlik *Amasya Tarihi* eserine zeyl olarak yazılıp 1967'de Osmanlı Türkçesi olarak basılan üç eserin sonuncusudur.²⁵

Abdizâde Hüseyin Hüsameddin'in *Amasya Tarihi* eserine kıyas edildiği zaman bu zeyl eser mahalle sayısını az tutmuş fakat mahalle sakinlerine tefer-

20 Olcay, *Amasya Meşâhiri* (nr. 787).

21 Kâtib Çelebi'nin, *Süllemü'l Vusul ilâ Tabâkâtü'l Fuhûl*, Kâtip Isfahânî'nin, *Ceridetü'l Kast ve Feridetü'l Ehli'l Asr* başta olmak üzere eserde 21 kaynak esere yer verilmiştir.

22 Fatih Sultan Mehmet'in lalasıdır.

23 Olcay, Sultan Selim'e dair bilgilere yer verirken hissiyatı galebe çalmış diğer şahıslar hususunda objektif iken Sultan Selim'in lehine subjektif yazmıştır. Kendi döneminin Amasya Belediyesine ise lanetler ve kahrılar zikretmiştir. Buna sebep olan ise Sultan Selim'in ilim tahsil ettiği yeri umûmi tuvalet çevirmiş olmalarıdır.

24 Olcay, *Bildiklerim Gördüklerim İşittiklerim ile Amasya*.

25 Amasya Bayezid Kütüphanesi 1116 numaralı nüshası esas alınarak günümüz Türkçesine transkripsiyonu yapılmıştır.

ruatlı olarak yer vermiştir. Mahallelerdeki evlerin kime ait olduğu, çarşı-pazar esnafı ve iş yerleri hakkında da ayrıntılara yer verilmiştir. Medreselerdeki öğrencilerin sosyal, dini durumlarıyla ilgili ince ayrıntılar kaleme alınmıştır. Eserde “Amasya’nın Gelenek ve Görenekleri” bölümünde hiçbir seyyahın ulaşmadığı bilgelere ulaşip bizâtihi yaşadıklarını izah etmiştir. Misal olarak: Amasya’da “tel-lal” nerede bulunuyor ve duyuru yapıyordu? Diyarbakır Samsun arasında ordu lojistiğinden sorumlu Ömer Ağanın kervanı Amasya’ya geldiğinde nasıl karşılanıyor ve ordunun helva ihtiyacı Amasya’dan nasıl temin ediliyordu? Amasya’daki bağ ve bahçelerin durumları ile ilgili bölümde, bu bağların mevkilerini ve hususiyetlerini ele almış burada bulunan bilgiler başka bir yerde bulunmadığı aktarılmıştır.²⁶

Eserin transkripsiyonunu yapan Turan Böcekçi ve Mehmet Hicabi Seçkiner’e göre bu eser Amasya’nın 65 yıllık son dönem yakın tarihine ışık tutan kalemle çekilmiş fotoğrafıdır. İçeriği itibarıyla orijinal birçok bilgi ve nakle sahip olan eser, Osmanlı Devleti’nin yıkılması, Birinci Dünya Savaşı, İstiklal Mücadelesi ve yeni Türk Devleti’nin kurulması dönemlerinde Amasya halkının sosyal yapısı, yerleşik düzeni, ekonomik ve kültürel özellikleri anlatılmıştır. Yine çevirmenlere göre bu eser soylarla, şahıs ve sülalelerin hususiyetleri hakkında verilen bilgiler soy araştırmaları için yardımcı bir kaynak olacaktır. Değişik din ve milletten olup aynı şehri paylaşan insanların aile ve iş düzenleri eğitim ve kültür hayatı hakkında birçok yer ve olay gün yüzüne çıkmış olacaktır.²⁷

Bu üç eser benzerlik gösterse de “*Amasya Şehri*” eseri şehrin tamamından, “*Amasya Hâtıraları*” şehrin iç kısımlarından, “*Amasya Ünlüleri*” eseri ise şahıslardan bahsetmiştir.

2.4. Muhatasar Menâkıb-ı Mevlâna

1940 yılında kaleme alınan Eserin önsözü mahiyetinde olan kısım şu şekildedir: “Manevî alemde lâıyk olduğu merâtibi bulup “Ulu Tanrıya” kurbıyyet peydâ eden ve Türklerin özce neslinden zuhûra gelen ve mâbihi’l-iftihârımız olan “hazret-i Mevlânâ Celâleddîn” bin hazret- i Sultânü’l-ulemâ-yı Mehemed Bahâeddîn Veled Çelebi’nin nâm-ı âlîlerine yazılan işbu menâkıb-ı şerîfe taraf-ı âcizîden teberrûken yazılmışdır. Muvaffakiyetimi ulu Tanrı’mdan beklerim.”²⁸ 40 varaktan müteşekkil eser Olcay tarafından yazılmıştır. Rik’a hattıyla oluşturulan

26 Olcay, *Bildiklerim Gördüklerim İştittiklerim ile Amasya*, 10.

27 Olcay, *Bildiklerim Gördüklerim İştittiklerim ile Amasya*, 13.

28 Mevlüt İlhan, “Osman Fevzi Olcay’ın Muhtasar Menâkıb-ı Mevlâna Adlı Eserine Dair”, *Uluslararası Amasya Sempozyumu Bildirileri*. haz. Komisyon (Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017), 1081.

metinde yer yer kûfî, sülûs, ta'lik gibi hatlarla başlıklar, özel isimler, dua cümleleri ile ayet, hadis ve beyit alıntıları kaleme alınmıştır²⁹

Osman Fevzi Olcay, eserini Bahâeddin Veled Çelebi'nin sûfiyâne bir üslupla kaleme aldığı çok çetin ve muğlak ibare ve cümlelerin kullanıldığı eserinin herkesin anlayabileceği bir tarza sokulmuş hali olarak ifade etmektedir:

“Müellif “Silsilenameleri” başlığında Mevlana'nın iki ayrı künyesini verir. İlk silsilede Mevlana'nın soyu Hz. Ebubekir'e kadar dayanmaktadır. Verilen ikinci silsilede ise Mevlana'nın soyu, babası Bahaeddin Veled ve dedesi Şeyh Hüseyin Hatibi'nin ismi verildikten sonra Hatibi'nin annesi Şerife Firdevs Hatun'dan bağlantı kurularak Hz. Peygamber'e kadar uzanmaktadır. Yani Mevlâna hem Hz. Ebubekir hem de Hz. Peygamber soyundan gelmektedir. Olcay, Mevlâna'nın babası Sultan Bahaeddin Veled için ayrı bir başlık açmıştır. Sultanü'l-Ulemâ Hazretleri başlığının altında “Bu âlim hazret-i Mevlânâ'nın pederleridir. Nâm u nisbeleri de şudur” diyerek Sultan Bahaeddin Veled'in Hz. Ebubekir'e dayanan silsilesini verir. Eflâkî hâşiyesindeki izahata göre “Belh” hükümdârı olan cenâb-ı İbrâhîm bin Edhem kızını Müsebbib Sıddîkiye virüp bundan Sâbit Belhî ve ondan Mahmûd ve ondan Hüseyin Belhî vücûda gelmişlerdir ki bunlar Sultânü'l-ulemânın vâlid-i mâcidleridir.” Bilgisini verdikten sonra “Annesi tarafından cenâb-ı Peygambere kadar dayanan silsileleri ise şöylece devâm eder.” diyerek yukarıda bahsettiğimiz silsileyi verir. Silsilenin sahilîliğiyle ilgili olarak: “Bu Silsilenâmelerin ilmî derecesi belli değilse de herhangi eski zamanlarda her ailenin kendi elinde bulunan bütün şecerelerin yani silsilenamelerin en sahil kısmından elde edilmiştir.” denilmektedir.”³⁰

Eserde, Mevlâna'nın babasını ve şecerelerini izah ettikten sonra Mevlâna'nın hayat hikayesine geçmiştir. Mevlâna'nın doğumu, Muhyiddin Arabî, Şems-i Tebrizî ile karşılaşmaları, ailesi ve çocuklarına dair malumatlara yer verilmiştir.

2.5. Menâkıb-ı Mîr Hamza Nigârî

Osman Fevzi Olcay'ın İstanbul Atatürk Kütüphanesinde yazma eser hâlinde bulunan eseridir.³¹ Eserin muhtevası beş ana bölümden müteşekkildir. İlk bölümde XIX. yüzyılda Kafkaslar ve Anadolu havzasında temayüz etmiş mühim mutasavvıflardan biri olan Mîr Hamza Nigârî'nin hayatı ele alınmaktadır. Eserin sadece bu bölümüne dair sadeleştirme çalışması yapılmıştır.³²

Nigârî, Azerbaycan'ın Karabağ mıntıkasında yer alan Zengezur kazasına bağlı Ciciimli köyünde doğmuş ve ilk tahsilini burada ikmal etmiştir. Müteakiben

29 Olcay, *Amasya Tarihi*, TBMM Kütüphanesi, nr. HC 175.

30 İlhan, “Osman Fevzi Olcay'ın Muhtasar Menâkıb-ı Mevlâna Adlı Eserine Dair”, 1083.

31 Osman Fevzi Olcay, *Menâkıb-ı Mîr Hamza Nigârî: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn Arabî Hazretlerinin Şecere-tü'l-Kevm Tercümesi* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. OE_888).

32 Ali Rıza Ayar - Recep Orhan Özel, “Osman Fevzi Olcay'ın Menâkıb-ı Mîr Hamza Nigârî Adlı Risalesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2014), 187.

genç yaşta Anadolu'ya intikal eden Nigârî, Amasya'da Halid-i Bağdâdî'nin halîfelerinden İsmail Şirvânî'ye intisap ederek tasavvuf yolundaki seyr ü sülûkunu sürdürmüştür.

Tasavvufî irşad faaliyetlerini İstanbul, Erzurum ve Harput gibi muhtelif Anadolu şehirlerinde icra eden Nigârî, ömrünün son demlerini Harput'ta geçirmiş ve burada vefat etmiştir. Bununla birlikte, vasiyeti mucibince naaşı Amasya'ya nakledilerek defnedilmiştir. Şiirleri muhtelif divanlar hâlinde neşredilen Nigârî hakkında gerek biyografik gerekse edebî mahiyette çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır.³³ Bu çalışmalar arasında Osman Fevzi Olcay tarafından 1938 yılında telif edilen *Menâkıb-ı Mir Hamza Nigârî* adlı risâle, müellifin hayatı ve tasavvufî şahsiyetini ortaya koyması bakımından mühim bir yer işgal etmektedir.³⁴

Eserin ikinci bölümünde Muhyiddin İbnu'l Arabî'nin *Şeceretu'l Kevn* eserinin tercümesi ve birtakım menkıbelere yer verilmiştir.³⁵ Eserin üçüncü bölümünde *Risâle-i Tevhid'in Beyânı* ismiyle müellifi belirtilmeyen eserin muhtevası ve bir takım izahlarla tanıtımı yapılmıştır.³⁶ Dördüncü bölümde *Tarîkat Hakkatleri* başlığıyla hicrî 688 tarihinde Şam'da vefât eden İbrahim Irâkî'nin Farsça telif ettiği bu eserin Mehmet Kemâleddin Harîrîzâde tarafından yapılan tercümesine yer verilmiştir.³⁷ Beşinci ve son bölümde ise *Sırr-ı Ezâni Muhammedî* başlığıyla ezandaki lafızların tekrar etmesinin hikmetlerini izah etmiştir.³⁸

2.6. Mecmua-i Eş'âr ve Fevâid

Toplam 52 yapraktan müteşekkil olan mecmua, Osmanlı Türkçesi alfabesi ile rik'a hattında 1935 senesinde Osman Fevzi Olcay tarafından istinsah edilmiştir. Nüsha günümüzde Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde muhafaza edilerek "Yeniler Kitaplığı" koleksiyonunda 002259 numara ile kayıtlıdır. Bu şiir mecmuası, Üsküdar Mevlevîhânesi'nin son şeyhi olmasının yanı sıra Selim Ağa Kütüphanesi'nde baş memur olarak görev yapmış olan Kayserili Ahmed Remzi Akyürek'e aittir. Sondan 55 yaprak beyaza boş kalmıştır. 1b-6b arasında Akyürek'in hayatı ve ölümü üzerine bilgiler; 6b-9a arasında Süleyman Sami, Mehmed Nuri Gençosman, Arifi (Fahrî Bilge) Şevket kutgan ve Osman Fevzî Olcay'ın Remzi

33 Metin Hakverdioğlu, "Mir Hamza Nigârî ve Süfyânîler", *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 6/12 (2016); Parvana Bayram, "Nigârî, Seyyid Mir Hamza", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, erişim 20 Mayıs 2026, yesevi.edu.tr.

34 Olcay, *Menâkıb-ı Mir Hamza Nigârî* (Osman Ergin Yazmaları, nr. ÖE_888), 1a-55b.

35 Olcay, *Menâkıb-ı Mir Hamza Nigârî* (Osman Ergin Yazmaları, nr. ÖE_888), 52a-188b.

36 Olcay, *Menâkıb-ı Mir Hamza Nigârî* (Osman Ergin Yazmaları, nr. ÖE_888), 189a-203b.

37 Olcay, *Menâkıb-ı Mir Hamza Nigârî* (Osman Ergin Yazmaları, nr. ÖE_888), 204a-218b.

38 Olcay, *Menâkıb-ı Mir Hamza Nigârî* (Osman Ergin Yazmaları, nr. ÖE_888), 224a-229b.

Dede'nin ölümüne yazdıkları ağıt; 9b-41b arasında Akyürek'ten seçilmiş şiirler vardır.³⁹

Eserde; Münâcât, Cüneydi Bağdâdî'nin bir münacâtının tercemesi, Hz. Peygamber, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hz. Hüseyine yazılan notlar ve birçok şiir nakilleri ve kendi şiirleri vardır. Mecmuanın yaprağında, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Abdülbâkî Efendi'nin sakalını kesip şapka giymesi hadisesi münasebetiyle kaleme aldığı bir gazel yer almaktadır.⁴⁰

Topkapı Sarayı Koleksiyonu'nda yer alan, Ahmed Remzi'nin tashihinden geçtiği ve Osman Fevzi Bey tarafından istinsah edildiği bilinen nüshalardan biri, 1987 yılında Hasibe Mazıoğlu tarafından neşredilmiştir. Ne var ki, tarih manzumelerinin sayıca fazla olması sebebiyle bu şiirlerin tamamına söz konusu yayında yer verilmediği belirtilmiş; mecmualar yahut diğer kayıtlar içerisinde ilgili şiirlere rastlanabileceği ifade edilerek, yayımlanan metinler dışında da Osman Fevzi Bey'e ait başka şiirlerin mevcut olabileceği ifade edilmiştir.⁴¹

2.7. Selçuk Türkleri'nin Zuhûru ve Osmanlı İmparatorluğu

Osman Fevzi Olcay'ın 1940 yılında kaleme aldığı el yazması eserin⁴² ilk bölümünde, Selçuklu Türklerinin hangi coğrafyalarda ortaya çıktıkları ve ne şekilde bir siyasî teşkilât kurdukları gibi tarihî meseleler üzerinde durulmuştur. Müellifin, Selçuklu sultanlarını günümüz tarih yazımında yaygın olarak bilinen mahlaslarından farklı biçimlerde adlandırdığı; bu suretle sultanların mensup oldukları zümreler, hüküm sürdükleri bölgeler ve saltanat sürelerine dair birtakım malumatları vermiştir. Ayrıca Selçuklu Devleti'nin yıkılış süreci, Moğol istilası ve Muhammed Harezmsâh ile bağlantılı gelişmeler çerçevesinde özet mahiyetinde ele alınmıştır.⁴³

Eserin ikinci kısmında, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan III. Selim devrine kadar tahta çıkan padişahlar hakkında kısa ve genel bilgiler verilmiştir. Müellifin bu bölümde Tevârih-i Mevleviyye, Selçuknâme, Ravzatü'l-Ebrâr ve çeşitli Arapça tarih kaynaklarından istifade ettiğini özellikle belirttiği görülmektedir. Kronolojik tarih anlatısının III. Selim dönemiyle sonlandırıldığı, bununla birlikte eserde en geniş bölüm Fatih Sultan Mehmed Han'a ayrılmıştır.⁴⁴

39 Osman Fevzi Olcay, *Mecmûa-i Eş'âr ve Fevâid* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Yeniler Kitaplığı, nr. 002259).

40 Olcay, *Mecmûa-i Eş'âr ve Fevâid* (Yeniler Kitaplığı, nr. 002259), 31a.

41 Nuran Öztürk, "Ahmet Remzi Dede (Akyürek) Hayatı (1872–1944) ve Tasavvufî/Edebî Yönü", *Çukurova Üniversitesi Türkoğlu Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Haziran 2022), 345.

42 Osman Fevzi Olcay, *Selçuk Türklerinin Zuhuru ve Osmanlı İmparatorluğu* (Ankara: TBMM Kütüphanesi, Açık Erişim Koleksiyonu).

43 Olcay, *Selçuk Türklerinin Zuhuru ve Osmanlı İmparatorluğu* (Açık Erişim Koleksiyonu), 1b-22a.

44 Olcay, *Selçuk Türklerinin Zuhuru ve Osmanlı İmparatorluğu* (Açık Erişim Koleksiyonu), 22a-38b

Eserin ilerleyen kısımlarında, farklı konu başlıkları altında müellifin şahsî değerlendirmelerine de yer verildiği anlaşılmaktadır. Zaman zaman mimariye dair bahisler açılmış; özellikle Mimar Sinan'ın mimarî mirasına temas edilerek Yeni Cami'nin estetik özellikleri övgüyle anılmıştır. Bunun yanı sıra, Amasya'da valilik görevinde bulunmuş olan II. Bayezid'in inşa ettirdiği yapılar ile bu yapılarda yer alan kitabeler üzerinde de durulmuştur.⁴⁵

Müellifin, Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına ilişkin kanaatlerini ayrı başlıklar altında aktardığı; bu bağlamda Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın Amasya ziyareti ile Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde irad edilen bazı nutuklara eserinde yer vermiştir.⁴⁶

Eserde ayrıca “Millî Şef İsmet İnönü” başlığıyla yeni bir bölüme geçilerek Türkiye Cumhuriyeti'nin yakın tarihine dair bazı bilgiler verildiği ve müellifin bu döneme ilişkin görüşlerini dile getirmiştir. İsmet Paşa'nın ve bazı diğer devlet adamlarının Meclis'te yaptıkları konuşmalar üzerinden, Türkiye Cumhuriyeti'nin yayılmacı bir siyaset izlemediği, başka devletlerin topraklarında gözü olmadığı ve Türk milletinin necip bir millet olduğu gibi hususlar müellif sıkça ve gurur ifadeleri eşliğinde vurgulamıştır.

Eserin son kısmında ise Cemâlizâde Pîrî Muhammed Paşa'nın biyografisine yer verilmiş; “Tarih Notlarımdan” başlığı altında I. ve II. Dünya Savaşlarına dair bazı anekdotlar aktarılmıştır.⁴⁷

2.8. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa

Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde muhafaza edilen eser, “Yeniler Kitaplığı” koleksiyonunda 003554 numara ile kayıtlı bulunmaktadır. Toplam 22 yaprakтан müteşekkil olan nüsha rik'a hattında kaleme alınmıştır.

Notlar kısmında yer alan bilgilere göre, eser kendisine “kadım Türk yazılları mütehassısı” ve “Amasya müverrihi” unvanlarını atfeden Osman Fevzi Olcay tarafından, çeşitli kaynaklardan derleme ve toplama suretiyle telif etmiştir. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 1672-1676 Osmanlı-Lehistan Savaşı ve 1676-1681 Osmanlı-Rus Savaşında kazandığı başarılarla rağmen, II. Viyana Kuşatması ile özdeşleşmiş olan sadrazamdır ve kuşatmanın hüsrarla neticelenmesi üzerine idam edilmiştir.⁴⁸

45 Olcay, *Selçuk Türklerinin Zuhuru ve Osmanlı İmparatorluğu* (Açık Erişim Koleksiyonu) 40a-43a

46 Olcay, *Selçuk Türklerinin Zuhuru ve Osmanlı İmparatorluğu* (Açık Erişim Koleksiyonu), 43a-46b

47 Olcay, *Selçuk Türklerinin Zuhuru ve Osmanlı İmparatorluğu* (Açık Erişim Koleksiyonu), 72a

48 Osman Fevzi Olcay, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Yeniler Kitaplığı, 003â554), 1a-22b.

2.9. Adliye Târihçesi

Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 4094 numara ile kayıtlı bulunan nüshaya dair Mehmet Fatih köksal bir bildiri ile tanıtım yapmıştır.⁴⁹ 57 varaktan ibaret olan eserin önsözünde Olcay eseri telif etme sebebini izah etmiştir:

“Muhterem okuyucularım “Adliye Târihçesi” adlı bu eserim İstanbul Kütüphanelerindeki târihî eserleri tedkike memur kitap komisyonunda âzâ bulunduğum zaman topladığım notlardan vücûda getirilmiştir. Beşeriyetin yaşama kâidelerini nizâma koymak ve câmianın muhtaç olduğu huzur ve sükûnu temin için tanzim kılınan esaslara göre yapılan beşerî teşkilat arasında ön safta gelen adliyecilik ve adliye mefhumu prensiplerinden doğan kanun ve nizâmâtın esaslarına dair kısa malumatı ihtiva eden eserimin adına adliye târihçesi demek uygun buldum. 11/27/1944”⁵⁰

2.10. Güzel Bağdâd Şehri Seyahatime Dair Umumi Notlar

“Güzel Bağdad Seyahatime Dair Umumi Notlar” başlıklı nüsha, Amasya Beyazıt Kütüphanesi Amasya Beyazıt Koleksiyonu'nda 866 numarada muhafaza edilmektedir.⁵¹ Seyahatnâme ve hâtırat nevinde olan bu eser dijital ortama aktarılmış lâkin mürekkep akması neticesinde ciddi oranda tahrip olmuştur. Esere dâir umûmî kanaatimiz Bağdat ve Irak havalisinde bulunan şehirlerin mimârî, iktisâdî ve manzara güzelliği üzerine anekdotlar aktarılmış olmasıdır.⁵²

2.11. Muhtıra Defteri

Yazmalar koleksiyonunda mevcut bu eser üzerine tanıtım yazısı haricinde çalışma yapılmamıştır.⁵³ Mehmet Fatih Köksal eseri: “Dört başı mamur bir kitap olmayıp eskilerin “kırkambar” dedikleri türden, kendisine ve yakın çevresine ait bazı şiirlerin, tarihi bazı notların, yakın döneme ve yaşadığı devre ait kimi notların yer aldığı bir tür “mecmua”dır şeklinde bir bildiri ile tanıtmıştır.⁵⁴

2.12. Durûb-i Emsâl

Amasya Beyazıt Kütüphanesi'nde muhafaza edilen bu eser, Gümüşhacı Köyü Koleksiyonu'nda 126 numara ile kayıtlı olup Osmanlı Türkçesi alfabesi

49 Ermiş Dandan - Mevlût İlhan, *Mevlevilik, Mevlânâ ve Şeyh Gâlip Üzerine İncelemeler*, ed. Mücahit Kaçar - Ömer Arslan - Yasemin Karakuş (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022), 195.

50 Osman Fevzi Olcay, *Adliye Tarihçesi* (Ankara: Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 4094), 2a.

51 Osman Fevzi Olcay, *Güzel Bağdad Seyahatime Dair Umumi Notlarım* (Amasya: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Amasya Beyazıt Koleksiyonu, 866).

52 Olcay, *Güzel Bağdad Seyahatime Dair Umumi Notlarım* (Amasya Beyazıt Koleksiyonu, 866), 3b.

53 Osman Fevzi Olcay, *Muhtıra Defteri* (Ankara: Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, Yz. A 9214). Mehmet Fatih Köksal (ed.), *Uluslararası Amasya Sempozyumu: Tarih, Dil, Kültür, Edebiyat Bildiriler Kitabı* (Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017), 2: 1189

54 Dandan - İlhan, “Mevlevilik, Mevlânâ ve Şeyh Gâlip Üzerine İncelemeler”, 195.

ta'lik hattında kaleme alınmıştır.⁵⁵ Eserin içeriğini, Levnî ve Şerîfî tarafından derlenmiş atasözleri oluşturmaktadır. Genel notlara göre, nüshanın 5a-8a yaprakları arasında eyyâm-ı nusûbet, yol duası, Aristo'ya atfedilen sözler, çeşitli nasihatler, hummaya karşı reçeteler, bir gazel ile basur tedavisine dair ilaç tarifleri yer almaktadır.⁵⁶ Mevlüt İlhan ve Ermiş Dandan, eserin her ne kadar Osman Fevzi Bey'e ait olmadığını ifade etmişlerse de henüz kat'i netice oluşmamıştır.⁵⁷

2.13. Türklerin Faziletleri ve Övgüleri

Arap Edebiyatının mühim yazarlarından Câhız'ın (ö. 255/869) *Fezâilu'l Etrâk* isimli eseri 1939 senesinde Osman Fevzi Olcay tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Tefeyyüz Kitabevi tarafından İstanbul'da basılmıştır.⁵⁸ Eserin mâhiyetini kitabın giriş kısmında Olcay izah etmiştir:

“Ey kudretli Türk: Bu eserde, bir Arap bilgini tarafından atanın nasıl övüldüğünü okursan millî aksoyluğunu sayılmakla tükenmeyen hasletlerini, yer yüzünde başlı başına yaratılmış yüksek bir ulus olduğunu hakkıyla anlamış olursun.”⁵⁹

Bu eserin aslı, Araplar arasında bilgisi ile meşhur ve Cahız lakabıyla tanınan âlim tarafından yazılıp bilhassa Türklerin değerine hasredilerek bahadırılıklarından, silahşörlüklerinden, binicilik, nişancılık, eyi ok atmalarından herhangi bir savaşta-ki erginliklerinden, yaşayış tarzlarıyla, örf ve âdetlerinden, misâfirperverliklerinden ve dövüş kabiliyeti itibarıyla hiç bir ulusa nasip olmayan erginlikleri icabı kan akıtmaktan ve can vermelerinin kendi öz hasletleri bulunduğundan sâir bir çok deyimlerinden bahsedilmek sûretiyle 44 sahifede tamamlanmıştır.⁶⁰ Olcay, bu çeviri eserini Mareşal Fevzi Çakmak ve Trakya Umûm Müfettişi Kâzımdiriğe sunmuştur. Onların da bir takım tenkit ve ıslahlarıyla eseri neşrettiğini ifade etmiştir.⁶¹

Sonuç

Bu çalışmada, Cumhuriyet dönemi Türk tarih yazıcılığı içerisinde mahallî tarihçilik geleneğinin mühim temsilcilerinden biri olan Osman Fevzi Olcay'ın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri ele alınmıştır. Müellifin tarih yazımında yetiştği çevre, aldığı eğitim ve şahsî tecrübeleri, kaleme aldığı eserlerin mâhiyetine tesir etmiştir. Olcay'ın hem klasik medrese eğitimi hem de modern eğitim tahsili onun tarihçilik idrâkini şekillendiren temel faktörler olarak tespit edilmiştir.

55 Osman Fevzi Olcay, *Durûb-ı Emsâl* (Amasya: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Gümüşhacıköy Koleksiyonu, 126).

56 Olcay, *Durûb-ı Emsâl* (Gümüşhacıköy Koleksiyonu, 126), 5a-8a.

57 Dandan - İlhan, “Mevlevilik, Mevlânâ ve Şeyh Gâlip Üzerine İncelemeler”, 196.

58 Câhız, *Fezâilu'l-Etrâk*, çev. Osman Fevzi Olcay (İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1939).

59 Câhız, *Fezâilu'l-Etrâk*, giriş.

60 Câhız, *Fezâilu'l Etrâk*.

61 Câhız, *Fezâilu'l Etrâk*, 4.

Çalışma neticesinde Osman Fevzi Olcay'ın tarihçiliğinin, büyük siyasî olayları merkeze alan makro tarih anlayışından ziyâde, biyografik anlatılar, yazma eserler, kitâbeler ve şahsî mülhazalar üzerinden şekillenen mahallî tarihçilik örneği sunduğu görülmüştür. Olcay, husûsen Amasya'nın ilmî, kültürel ve ictimâî hayatını kayıt altına alarak, bir şehrin tarihî hafızasını koruma ve gelecek nesillere aktarma noktasında önemli bir misyon üstlenmiştir. Bu yönüyle onun eserleri, yalnızca tarih anlatısı olmanın yanı sıra ; şehrin maddî ve manevî hüviyetini kayıt altına alarak mahallî aidiyeti besleyen kurucu birer amil niteliğindedir. Müellifin satırlara döktüğü bu miras, zamanın aşındırıcı tesirine karşı Amasya'nın tarihî şahsiyetini diri tutan birer istinat noktası hükmündedir.

Amasya Şehri, Amasya Meşâhiri ve Bildiklerim, Gördüklerim İştittiklerim ile Amasya adlı eserler başta olmak üzere Olcay'ın çalışmaları, şehir tarihi, biyografi yazımı ve sosyal tarih açısından birincil kaynak niteliği taşımaktadır. Bu eserlerde yer alan birçok bilginin başka kaynaklarda bulunmaması, Olcay'ın çalışmalarını Amasya tarihi açısından vazgeçilmez kılmaktadır. Özellikle şahıslar, soylar, mahalle yapıları, gündelik hayat pratikleri ve kültürel unsurlara dair vermiş olduğu teferruatlar, yerel tarih araştırmaları için mühim bir literatür teşkil etmiştir.

Bununla birlikte Osman Fevzi Olcay'ın ilmî faaliyetleri yalnızca tarih alanıyla sınırlı kalmamış; tasavvuf, edebiyat ve tercüme çalışmalarıyla da geniş bir entelektüel birikimi yansıtmıştır. *Muhtasar Menâkıb-ı Mevlânâ, Menâkıb-ı Mîr Hamza Nigârî ve Türklerin Fazîletleri ve Övgüleri* gibi eserleri, onun hem klasik İslâmî literatüre vukufiyetini hem de millî ve manevî değerlere verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, Olcay'ın çok yönlü bir müellif kimliğine sahip olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak Osman Fevzi Olcay, Cumhuriyet döneminde mahallî tarihçiliği sistemli bir şekilde sürdüren, yaşadığı coğrafyanın ilmî ve kültürel mirasını titizlikle kayıt altına alan mühim bir tarihçidir. Onun eserleri, yalnızca Amasya tarihi için değil, aynı zamanda Türk tarih yazıcılığında yerel tarih çalışmalarının yöntem ve imkânlarını ortaya koyması bakımından da büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Bu çalışma, Osman Fevzi Olcay'ın ilmî mirasını bütüncül bir çerçevede değerlendirmek suretiyle literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemiş ve bundan sonraki mahallî tarih araştırmalarına katkı sağlayacak bir zemin oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Fezâilü'l-Etrâk: Türklerin Faziletleri ve Övgüleri*. trc. Osman Fevzi Olcay. İstanbul: Tefeyyüz Kitabevi, 1939.
- Çil, Halit. *Tarih Bilinci (Bilim-Felsefe-Yöntem)*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Dandan, Ermiş ve Mevlüt İlhan. *Mevlevilik, Mevlânâ ve Şeyh Gâlip Üzerine İncelemeler*. ed. Mücahit Kaçar - Ömer Arslan - Yasemin Karakuş. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Fayda, Mustafa. "Tarih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/30-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Herodotos. *Tarih*. trc. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliiyyüddîn Abdürrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İlhan, Mevlüt. "Osman Fevzi Olcay'ın Muhtasar Menâkıb-ı Mevlânâ Adlı Eserine Dair". *Uluslararası Amasya Sempozyumu Bildirileri*. Amasya: y.y., 2017.
- Köksal, Mehmet Fatih (ed.). *Uluslararası Amasya Sempozyumu: Tarih, Dil, Kültür, Edebiyat Bildiriler Kitabı*. 2 Cilt. Amasya: Amasya Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 11. Basım, 2025.
- Olcay, Osman Fevzi. *Amasya Meşâhiri*. çev. Turan Böcekçi. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2002.
- Olcay, Osman Fevzi. *Amasya Şehri*. sad. Harun Küçük - Kurtuluş Altunbaş. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Olcay, Osman Fevzi. *Bildiklerim, Gördüklerim, İştiklerim ile Amasya*. sad. Turan Böcekçi - Mehmet H. Seçkiner. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2016.
- Olcay, Osman Fevzi. *Menâkıb-ı Mîr Hamza Nigârî*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Nadir Eserler Koleksiyonu, Yazma, 1938.

- Olca, Osman Fevzi. *Selçuk Türkleri'nin Zuhûru ve Osmanlı İmparatorluğu*. TBMM Kütüphanesi, Yazma, Demirbaş No: 71-1129.
- Olca, Osman Fevzi. *Adliye Tarihçesi*. Ankara: Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 4094, 1a-57b.
- Olca, Osman Fevzi. *Durûb-ı Emsâl*. Amasya: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Gümüşhacıköy Koleksiyonu, 126, 1a-39b.
- Olca, Osman Fevzi. *Güzel Bağdad Seyahatime Dair Umumî Notlarım*. Amasya: Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Amasya Beyazıt Koleksiyonu, 866, 1a-25b.
- Olca, Osman Fevzi. *Mecmûa-i Eş'âr ve Fevâid*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Yeniler Kitaplığı, 002259, 1a-bütünü.
- Olca, Osman Fevzi. *Merzifonlu Kara Mustafa Paşa*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Yeniler Kitaplığı, 003554, 1a-22b.
- Olca, Osman Fevzi. *Muhtıra Defteri*. Ankara: Millî Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, Yz. A 9214, 1a-45b.
- Öztürk, Nuran. “Ahmet Remzi Dede (Akyürek) Hayatı (1872–1944) ve Tasavvufî/Edebî Yönü”. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Haziran 2022), 345–381.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2007.
- Thukydides. *Peloponez Savaşları*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlık sürecinde yapay zekâ araçlarından sınırlı düzeyde yararlanılmıştır. Metnin akademik dil açısından gözden geçirilmesinde, dilsel düzenlemelerinde ve noktalama işaretlerinde yapay zekâ uygulamalarından istifade edilmiştir. İçerik ve sonuçların bilimsel sorumluluğu tamamen yazar tarafından üstlenilmiştir.

Büyük Selçuklu ve Abbâsî Hilâfeti İlişkileri Hakkında Mukayeseli Bir Mülahaza (Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan Dönemleri)

Furkan Toramantekin

Orcid ID: 0009-0006-0627-6122

Yüksek Lisans Öğrencisi | Gaziantep İslâm Bilim ve Teknoloji Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: furkantoramantekin@gmail.com

Giriş

Abbâsî Hilâfeti'nin Hârûn er-Reşîd'in ölümünden sonra (809) karşılaştığı siyasî çekişmeler ve askerî baskılar, devletin otoritesini önemli ölçüde zayıflatmış, özellikle Şîî Büveyhî hâkimiyetinde halifenin varlığı sembolik hale gelmiştir. 11. yüzyılda sahneye çıkan Büyük Selçuklu Devleti Bağdat'ı hâkimiyetlerine aldılar ve sonucunda Bağdat'ta Abbâsîler ile siyasi bir birliktelik ve ikili ilişkiler kuruldu.¹

Bu çalışmada temel amaç, Selçuklularla Abbâsîlerin karşılıklı ikili ilk ilişkileriyle şekillenen siyasal birlikteliklerini Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan Dönemleri üzerinden mukayeseli olarak incelemektir. Mevcut literatür, bu ilişkileri tarihî, diplomatik, siyasî ve ailevî boyutlarıyla farklı şekillerde ele alarak önemli katkılar sunmuştur.² Ancak bu ilişkilerin mahiyetinin siyasî, karşılıklı bağımlılık ve her iki tarafın da birbirine karşı belirli sorumluluklar taşıdığı görülmektedir. Bu da konunun bütüncül olarak açıklanması gereken yönlerini gösteriyor.

Bu çalışma, ilk dönem Selçuklu–Abbâsî ilişkilerini siyasî ve mukayeseli bir bakış açısıyla analiz ederek meşruiyet paylaşımı, bürokratik yapılanma, dinî

1 Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/35.

2 Literatürdeki Selçuklu–Abbâsî ilişkilerini inceleyen çalışmalardan bazıları için bk. Hasan Hüseyin Adalıoğlu, *Büyük Selçuklu İle Abbâsî Halifeliği Münasebetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Süleyman Genç, *Fâtımî – Abbâsî – Selçuklu Münasebetleri ve Besâsiri İsyanı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995); Yavuz Selim Altınok, *Büyük Selçuklu Devleti'nde Diplomatik Faaliyetler* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2026); Fuat Ceylanbaş, *Selçuklu–Abbâsî Hilâfeti İlişkilerinde Siyasî Evlilikler* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Mehmet Nadir Özdemir, “Abbâsî Halifeleri İle Büyük Selçuklu Sultanlar Arasındaki Münasebetler”, *Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi* 24 (Aralık 2008), 315-367.

söylemlerin oluşumu, toplumsal kabuller gibi alanlarda bütüncül bir değerlendirme ortaya koyması ve günümüzde bu meseleyle ilgili bazı yorumlamaları ele almaya çalışması ile literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın temel argümanı, Büyük Selçuklu–Abbâsî ilişkisinin sadece bir koruyucu–korunan birlikteliği olmadığı, aksine sultanlığın hilâfete bağlı olduğu bir birliktelikle İslâm dünyasında Sünnî siyasal düzenin yeniden şekillenmesini mümkün kılan ve sonraki dönemlere de yansıdığı muhtemel olan bir siyasal ortaklık olduğudur.

Araştırmanın kapsamı, Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan dönemlerinde hilâfet–sultanlık ilişkisinin geçirdiği dönüşüme odaklanmakta; halifenin otoritesi ile sultanlığın fiilî gücü arasındaki dengenin hangi kabuller ve siyasî uygulamalar aracılığıyla tesis edildiğini incelemektedir. Bu çerçevede çalışma, tarihsel verilerin yorumlanmasında literatürde yer alan yaklaşımları bütüncül bir biçimde değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Yöntem tercihinin temel gerekçesiye, Selçuklu–Abbâsî ilişkilerinin tek bir perspektifle açıklanamayacak kadar çok katmanlı bir yapıya sahip olmasından ötürü ikili ilişkileri mukayeseli bir biçimde ele almaktır. Bu doğrultuda araştırmada tarihsel-analitik bir yöntem benimsenmekte, klasik kaynaklar ile modern çalışmalar birlikte ele alınmaktadır. Bu yöntemin tercih edilmesinin nedeni, modern literatürdeki farklı yorumların ancak tarihsel-analitik bir mukayese yoluyla sağlıklı biçimde değerlendirilebileceği düşüncesidir.

Çalışmanın ilk bölümünde Büveyhîlerin Bağdat hâkimiyetine kadar Abbâsî tarihinin genel seyri, Selçukluların Bağdat hâkimiyetine kadar Büveyhî–Abbâsî ilişkileri ve Bağdat’ı ele geçirene kadar Selçukluların kuruluşu ile ilk dönem devlet politikaları irdelenmeye çalışıldı. İkinci bölümde ise Büyük Selçuklu Devleti’yle Abbâsî Hilâfeti’nin siyasî, politik ve ailevi ilişkileri mukayeseli olarak incelenmeye çalışıldı.

1. Selçukluların Bağdat Hâkimiyetine Kadar Abbâsîler, Büveyhîler ve Selçuklular

1.1. Büveyhîlerin Bağdat Hâkimiyetine Kadar Abbâsîler

Emevîler Devleti, Abbâsîler tarafından M. 750 tarihinde yıkılmış ve Abbâsî Hilâfeti dönemi başlamış oldu.³ Yeni kurulan bu devlet, kendi güvenliklerini sağlama almak için merkezini Bağdat’a taşıdı.⁴ Bağdat, iklim özellikleri yerleşim için son derece uygun olan; kadim ticaret yollarını içinde barındıran ve önemli

³ Yıldız, “Abbâsîler”, 1/34.

⁴ Detaylı bilgi için bk. Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi 4-Abbâsîler Dönemi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 93; Yıldız, “Abbâsîler”, 1/34.

yolların kendisinde kesiştiği kilit bir noktaydı.⁵ Hem müreffeh olması hem stratejik olarak en gözde şehirlerden biri olması hem de İslâm coğrafyasının merkezlerinden birisi olmasından dolayı Bağdat'ın kuruluşundan günümüze önemini koruduğunu söyleyebiliriz.

Hilâfette başkentin değişikliğinin çokça köklü değişimi beraberinde getirdiğini ve bu değişimlerin İslâm coğrafyasının kaderini de etkilediğini söylemek mümkündür. Zira bu değişimlerle birlikte başkent, siyasette Roma ve Arap kültürünün hâkim olduğu Bilâdüşşam'dan İran ve Türk kültürünün hâkim olduğu Mezopotamya'ya taşınmıştır.⁶

Merkezin Bağdat'a taşınmasıyla birlikte Araplar, artık tek başlarına nüfuz sahibi değillerdi. Bu süreçle birlikte devletin merkezi, Araplar ve İranlıların bir-birlerine hâkimiyet kurmaya çalıştığı bir yer haline geldi. Devletin en parlak döneminin halifesi Hârûn er-Reşîd'in ölümünden sonra oğulları Emîn ve Me'mûn arasındaki iktidar olma mücadelesinde anne ve baba tarafından Abbâsî ailesine mensup olan Emîn'i Araplar, annesi İranlı Me'mûn'u da İranlılar destekliyordu. Neticede Me'mûn'un galip gelmesiyle Araplar idareden uzaklaştırıldı.⁷ Halife Me'mûn (813-833), hilâfeti döneminde İranlıların tesiri altından kurtulmak için bölgedeki diğer bir güç olan Türkleri idaresine almaya başladı. Halife Me'mûn Dönemi'nde Türklerin askerî kademedede 8000-10.000 civarında olduğu bilinmektedir.⁸ Böylece Bağdat'taki Araplar-İranlılar çekişmesinin, Türkler-İranlılar çekişmesine dönüştüğü düşünülebilir. Me'mûn Dönemi ile birlikte askerî ve idari kadroya giren Türkler, Bağdat'ta iyice nüfuz sahibi olmaya başladılar. Sonraki dönem halifelerinden Mütevekkil-Alellâh'ın (847-861) Türklerin desteğiyle hilâfete gelişi ve de yine Türklerce azledilip katledilişi buna örnek olabilir.⁹ Abbâsîler'de böylece askerî otoritenin zuhur etmeye başladığını söyleyebiliriz.

Halife Muktedir'in (908-932) 13 yaşında hilâfete gelişinde bu sefer de ümerâ arasındaki rekabet, devleti yıpratır hale geldi. Bu dönemde devletin hazinesi erimiş ve devlet fakir duruma düşmüştü.¹⁰ Halife Râzî Dönemi'nde (934-940) devlet, gücünü çoktan kaybetmiş ve siyasi iç istikrarsızlık daha da şiddetlenmişti. Dönemin Basra ve Vâsıt emiri Muhammed İbn Râik'in merkeze göndermesi gereken vergileri kesmesi gibi vakîâlar hilâfet sarayı için büyük

5 Abdülazîz ed-Dürî, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/426.

6 Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi* 4, 93-96.

7 Detaylı bilgi için bk. Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi* 4, 166-187.

8 Yıldız, "Abbâsîler", 1/34.

9 Detaylı bilgi için bk. Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil-Alellâh Ca'fer b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/212-213.

10 Adan Jarso Golole, *Bağdat Büveyhiler'in Eline Düşerken (279-334/892-945)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 153.

sıkıntılara yol açtı. Sonrasında İbn Râik'in (ö. 942), halifeden devleti bizzat yönetme talebinde bulunması artık bölge liderlerinin devletin merkezine açıkça göz koyduklarını gösteriyordu.¹¹ Halife Râzî, bu duruma bir son vermek için İbn Râik'e halifelik yetkilerini vererek onu emirü'l-ümerâ tayin etti ve böylece Abbâsîler Devleti'nde 'Emîrü'l-ümerâlık Dönemi' başlamış oldu(936).¹² Ancak bu hamle de istenilen sonucu vermedi. Bu sırada devlette çözülme süreci artmış ve halifenin otoritesi Bağdat ve çevresiyle sınırlı kalmıştı.¹³

Halife el-Müstekfî (944-946)'nin hilâfette bulunduğu dönemde Deylemî kökenli Şîî Büveyhîler ile ilk çatışmalar başladı.¹⁴ 945'te Büveyhîlerin tekrardan saldırmak için harekete geçtiği haberi üzerine ümerâ ve Türk askerlerden bir grup Musul'a kaçtı.¹⁵ Hiçbir karşı kuvvetle karşılaşmayan Ahmed b. Büveyhî öncülüğündeki Şîî Büveyhîler, Bağdat'ı ele geçirdi. Halife, İbn Büveyhî'ye 'Muizuddevle' unvanını vererek yetkilerini ona devretti.¹⁶ Bu gelişmelerle birlikte Şîî Büveyhîlerin Abbâsî hilâfetini siyasî nüfuzları altına aldıkları ve emîrü'l-ümerâlık görevini üstlendikleri ifade edilebilir.

1.2. Bağdat'ı Ele Geçirmelerinden Yıkılışlarına Kadar Ana Hatlarıyla Büveyhîler ve Abbâsîlerle İlişkileri

10. yy. başlarında Şîilik üzere İslâm'a giren ve Güney Hazar bölgesinin mahalli güçlerinden olan Büveyhîler, Sâsânî dönemlerinden beri çeşitli devletlerin ordularında paralı askerlik yapmalarıyla tanınan bir millettir.¹⁷

Büveyhîlere göre Abbâsîler, hilâfeti asıl sahiplerinden gasp etmişlerdi ve hilâfetleri hiçbir şekilde meşru değildi. Hatta Muizuddevle (ö.697), Abbâsî hilâfetini sonlandırıp Bağdat'ı Fâtımî hilâfetine bağlamayı bile düşündü ancak onun bu düşüncesi reddedildi ve Bağdat'ta ortak bir iktidar kuruldu.¹⁸ Büveyhîler, Şîî olmalarına rağmen biliyorlardı ki ne kadar zayıf bir halde de olsa Abbâsî hilâfetinin onayını almayan hiçbir otorite, bölgedeki meşruluğunu sürdüremezdi.¹⁹ Bununla birlikte Abbâsî hilâfeti karşıtı siyaset gütmek, çevredeki İslâm devletleri ile

11 Golole, *Bağdat Büveyhîlerin Eline Düşerken*, 156-157.

12 İzzeddin İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 6/634.

13 Celâleddin es-Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, çev. Abdullah Gündüz (İstanbul: Asalet Yayınları, 2024),466; Yıldız, "Abbâsîler", 1/35.

14 Detaylı bilgi için bk. Golole, *Bağdat Büveyhîlerin Eline Düşerken*, 157-167.

15 İzzeddin İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, çev. Ahmet Ağırakça ve Abdülkerim Özaydın (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 7/109.

16 Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 473; İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 7/109.

17 Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/496.

18 Şefaettin Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi 3 Abbâsîler Dönemi -Dinin Hayatından Hayatın Dinine-* (Ankara: Fecri Yayınları, 2024), 330.

19 Merçil, "Büveyhîler", 6/499.

bölgedeki Sünnî Müslümanların ciddi tepkilerine yol açabilir; ayrıca maiyetlerindeki Şîf Deylemilerin Bağdat'ta Şîf halifenin hükmü varken Büveyhî hâkimiyetini tanımayacak olmaları ihtimaline binaen kendi iktidarlara da sarsılabilir.²⁰ Bu minvalde Abbâsî hilâfeti ilga etmek yerine onlarla ortak bir iktidar kurmayı tercih ettikleri düşünülebilir. Büveyhîler, Sünnî hilâfetle ortaklık kurarken bu işi kendi itikatları gereğince de düşünmüş ve mensubu oldukları Zeydîlik'e göre bunun bir fetvasını da oluşturmuşlardı. Buna göre 'efdal' olmayan birisinin hilâfeti caizdi.²¹ Ancak Muizüddeve, otoritesini sağlamlaştırdıktan sonra halife el-Müstekfî'nin gözlerine mil çekti ve onu azledip yerine el-Mutî' Lillâh'ı halife ilan etti. (946)²²

Büvehîlerin Bağdat'ı ele geçirmesiyle birlikte mevcuttaki siyasi krizlere sosyo-politik krizler de eklenmiş oldu. Camilerin duvarlarına Muâviye'ye, Hz. Fâtıma'nın hakkını gasp edenlere, Hz. Hasan'ı Dedesi (s.a.v) ile defnetmekten menedenlere, Ebû Zer'i sürgün edenlere lanet okunan yazıların asılması ve âşûra gününde esnaftan dükkânlarını kapatmalarının istenmesiyle birlikte Bağdat'ta ilk defa resmi olarak Hz. Hüseyin'e matem tutulması²³ gibi vakıalar, Şîîlerin iktidara gelmesiyle sosyal hayatta oluşan huzursuzlukların bazı tezahürlerinden olduğu söylenebilir.

Bu dönemde Abbâsî halifelerinin ellerindeki yetki, sadece hutbelerde ve bastırdıkları paralarda isimlerinin geçmesiyle sınırlı kalmıştı. Halife el-Mutî'-Lillâh'ın (946-974) sonraki dönem Büveyhî sultanı Bahtiyar İzzüddeve'ye (967-978) "Benim hutbeden başka bir şeyim yoktur. Dilerseniz görevimi bırakırım."²⁴ demesi bu durumun göstergelerinden sayılabilir. Abbâsîlere karşı baskıcı bir tutum sergileyen Büveyhîler, bir süre sonra Abbâsî halifelerinin ellerindeki o yetkiyi de almıştı. Zira sonraki dönem Büveyhî Hükümdarı Adudüddeve (978-983), halifenin adını hutbelardan tamamen çıkarmış ve madeni paraların üstünden emîrû'l-mü'minîn yazısını silerek sadece halifenin adını bırakıp halifelerin siyasi varlıklarının alametlerini de hor görmüştü.²⁵

Halife Kâim Biemrillâh Dönemi'nde (1031-1075), Büveyhîlerin önde gelen komutanlarından Arslan Besâsîrî (ö.1060), Bağdat'ta bitmeyen karışıklıkları sonlandırması amacıyla Bağdat'a kurmay olarak atandı.²⁶ Besâsîrî, zamanla di-

20 Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi* 4, 424-425.

21 Abdurahman Acar, "Selçuklu - Abbâsî Halifeliliği İlişkilerine Genel Bir Bakış", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -6- Abbâsîler* (2), ed. Nahide Bozkurt ve Mustafa Demirci (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2025), 6/454-455.

22 Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 473-474.

23 Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 477-478.

24 Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 479.

25 Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi*, 341.

26 Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 12/111-112; Erdoğan Mercil, "Besâsîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayın-

ğer tüm yetkililerden daha etkili bir şahıs haline gelmiş ve Bağdat'ta neredeyse tek otorite olmuştu.²⁷ Bağdat'ta bu gelişmeler yaşanırken Selçuklular, Tuğrul Bey liderliğinde doğuda yeni bir güç olarak ortaya çıkmış ve Abbâsî-Büveyhî Devleti'ne sınır olmuştu.²⁸ Halife, Besâsîrî'nin artan otoritesini Şîî Fâtımîler lehine kullanıp Abbâsî Hilâfeti'ne son verme gayesi olduğunu öğrenince Selçukluları Bağdat'a yardıma çağırmış; sonucunda Selçukluların eline geçen Bağdat'ın hâkimiyeti için beş yıl kadar süren Selçuklu/Abbâsî – Büveyhî/Fâtımî mücadelesinde Besâsîrî öldürüldü (1060).²⁹ Böylece Bağdat'ta Şîî Büveyhîlerin siyasi hâkimiyeti tamamen sona erdi ve Abbâsî-Selçuklu dönemi başladı.

1.3. Bağdat'ta Şîî Siyasi Hâkimiyetine Son Vermelerine Kadar Büyük Selçuklu Devleti'ne Kısa Bir Bakış

Büyük Selçuklu Devleti'nin, ülkenin batısında izledikleri siyaset ve ilk dönem Selçuklu-Abbâsî ilişkileri hakkında doğru bir analiz yapabilmek için Selçuk Bey'i (ö. 1007?), Selçukluların kuruluş dönemini ve bu dönemlerdeki politikalarını da incelemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

24 Oğuz kabilesinin Kınık boyundan olan Selçuklular, adını Dukak Bey'in oğlu Selçuk Bey'den almaktadır ki Selçuk Bey, bu hânedanın kurucusu sayılır.³⁰ İbn Hallikân'ın dediğine göre sayılamayacak kadar kalabalıklardı.³¹ Dukak Bey, Oğuz Yabgu Devleti'nin sübaşısıydı³² ve onun ölümünden sonra oğlu Selçuk, babasının görevini devraldı.³³ Üstün zekâsı ve ender kabiliyetleriyle tanınan, ileri görüşlülüğü ve yüksek mizacıyla da çevresindekiler tarafından sevilen ve sözü muteber olan Selçuk Bey, ilk başlarda Oğuz Yabgu Devleti hakanının tevecüh ettiği bir şahsiyet olsa da daha sonra hakanın eşi ve devlet ricalinin kıskırtmaları neticesinde hakanla arası bozulmuş ve kalabalık maiyetiyle birlikte devletin merkezinden ayrılmıştı.³⁴

Güvenli bir yurt arayışı içine giren Selçuk Bey, efradıyla birlikte Oğuz Yabgu Devleti'nin güneyinde yer alan; merkeze uzak oluşu ve bu bölgede İslâ-

ları, 1992), 5/528.

27 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/126; Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 495.

28 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/130.

29 Merçil, "Büveyhîler", 6/498; a.mlf., "Besâsîrî", 5/529.

30 Faruk Sümer, "Selçuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/365.

31 Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1986), 5/11.

32 Sübaşî: Ordu komutanı.

33 Cihan Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklular Devleti", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -10- Selçuklular*, ed. Yusuf Ayönü ve Mehmet Ersan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2025), 10/18.

34 Coşkun Alptekin, "Büyük Selçuklular", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (Selçuklular)*, redaktör. Hakkı Dursun Yılmaz (İstanbul: Çağ Yayınları, 1988), 7/96-97.

miyet'in hâkim oluşu sebebiyle, hakanın yılda bir kez vergi memurlarını gönderip vergilerini tahsis ettiği kadar hâkim olduğu bir şehir olan Cend'e yerleşti ve burayı beyliğinin merkezi yaptı. (961)³⁵ Bölgenin şartlarını iyi okuyan Selçuk Bey, tarihi bir karar alarak İslâmiyet'i kabul ettiğini ilan etti ve hakanın Cend'e gönderdiği vergi memuruna Müslümanların kafirlere haraç vermeyeceğini söyleyerek onu kovdu.³⁶ Buna binaen Selçuk Bey'in güneydeki Müslümanları tehdit edecek bir kuvvet olmaktan da çıkmış olduğunu söylemek mümkündür. Her ne kadar Selçuk Bey'in İslâm ile tanışmasına vesile olan sebepler siyasi ve ekonomik olarak yorumlanabilse de İslâm'ın yüceliğinin yanında Selçuk Bey gibi bir şahsiyetin aciz kaldığını; bölgedeki Müslüman tüccarların ve mutasavvıfların Selçuklulara tesir etmiş olduklarını da hatırlamak gerekir.³⁷ Selçuk Bey'in ve kabilesinin İslâm'a girişinin tarihin seyrine yön veren bir hadise olduğunu düşünüyoruz. Çünkü onun torunlarının yapacağı fetih hareketleri neticesinde, Hindikuş Dağları'ndan İznik'e tarihin gördüğü en büyük İslâm Devletleri'nden biri peyda olacak, bu devletin bağrından çıkan maddi ve manevi birikim Müslümanları zirvelere çıkaracak; özellikle Anadolu'nun Müslümanlarca alınması ve İslâm'ın Avrupa kapılarına doğudan da dayanmış olması sonucunda Haçlı saldırıları başlayacaktı.

Selçuk Bey'in 4 oğlu vardı: Bunlar Mikail, Arslan (Yabgu), Yusuf (Yinal) ve Musa (Yabgu) idi. Mikail Bey, gayr-i Müslim Türklerle yapılan bir savaşta şehit düştü³⁸ ve onun çocukları Tuğrul ve Çağrı Beyler, dedeleri Selçuk Bey tarafından bizzat yetiştirildiler.³⁹ Böylece Selçuk Bey'in politikalarının, kendisinden sonra hânedanın başına geçen torunları Tuğrul ve Çağrı Beyler ile devam ettiğini düşünebiliriz.

Selçuk Bey'in vefatından sonra Tuğrul ve Çağrı Beylerin başında bulunduğu Selçuklular, bulundukları bölgede sürekli tehdit altında olduklarından güvenli bir yurt arayışı içindeydiler.⁴⁰ Bu arayış neticesinde Çağrı Bey öncülüğünde Anadolu'ya keşif seferi düzenlendi.⁴¹ Bu yolculuğun sonunda Çağrı Bey, Rum diyarına göç etmenin bölgede Karahanlı ve Gaznelilerle mücadele etmekten daha kolay olacağını önerse de Gaznelilerle girişilen mücadeleler sonucunda bu fikir

35 Sümer, "Selçuklular", 36/365.

36 İzzeddin İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi t-târih*, çev. Abdülkerim Özaydın (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 8/77; Abdülkerim Özaydın, "Selçuk Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/365.

37 Alptekin, "Büyük Selçuklular", 7/96.

38 Özaydın, "Selçuk Bey", 36/365.

39 Ali Sevim, "Çağrı Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/183.

40 İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi t-târih*, 8/77-79.

41 Sümer, "Selçuklular", 36/366; Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklular Devleti", 23-25.

askıda kaldı.⁴² Bu sefer ile öğrenilen Rum diyarının askerlerinin zayıf olmaları, buralara yerleşme ve buralara yapılması gereken gaza fikri⁴³, hem yapacakları fetihler için hem de maiyetlerindeki kalabalık Oğuzlara yurt verebilmek için, ileride kurulacak devletlerinin genel politikalarından birine dönüşecekti.

Dandanakan zaferinden sonra Selçuklular, kesinkes bir devlet kurdu ve Tuğrul Bey, bu devletin sultanı ilân edildi. (1040)⁴⁴ Sultan Tuğrul, çevredeki devletlerin başkanlarına zafernameler gönderirken halifeye de Ebû İshak el-Fuk-kâî'yi elçi olarak göndererek halifeye Horasan'da adaletle hükmedeceğini ve emîrölmü'minîne itaatini beyan ediyordu.⁴⁵

Devletlerini kurduktan sonra maiyetindeki kalabalık Oğuzlara yurt vermek ve bölgede meşruiyet kazanmak isteyen Selçuklular, İran bölgesine yönelerek Hazar denizinin güneyini ele geçirdi. Selçukluların batıya ilerlemesi, bazı başı bozuk Türkmenlerin Rey şehrine musallat olmasına sebep oldu. Bunun üzerine Rey hâkimi Alâüddeve, bu durumu halifeye şikâyet etti. Halife Kâim Biemrillah, Sultan Tuğrul'dan bu duruma bir son vermesini istedi. Selçuklular, bunun üzerine Rey'e girdi ve burası devletin yeni başkenti oldu.⁴⁶ Bundan sonraki İran seferleri Selçuklu melikleri üzerinden devam edecek ve böylece Büveyhîlerin İran topraklarındaki hâkimiyetleri sona erecekti.⁴⁷ Sultan Tuğrul'un başkenti batıdaki Rey şehrine taşınmasındaki amacını, karışıklıklar içinde olan Mezopotamya bölgesini kontrol altına alabilmek, maiyetlerindeki kalabalık Oğuzları bölgedeki İslâm ülkelerine zarar vermeden Anadolu'ya yönlendirebilmek, Abbâsîlerle iyi ilişkiler kurabilmek ve bölgede tek çatıda Sünnî bir otorite kurabilmek şeklinde yorumlayabiliriz.

Selçuklular yeni topraklar ele geçirirken kuzeyden gelen Oğuz göçleri devam ediyordu. Sultan Tuğrul, onlara kimseye zarar vermeden yurt verebilmek adına çareler düşünüyordu. Zira gerek halife gerekse de diğer liderler, bu başı bozuk Türkmenlerin çıkardıkları sorunlardan Sultan Tuğrul'u sorumlu tutuyorlardı. Çağrı Bey'in Anadolu'ya yaptığı seferler neticesinde Anadolu topraklarının yeni yurt arayışında olanlar için elverişli olduğunu, bu bölgelerin ele geçirilmesi fikrinin ta devlet kurmalarından önce peyda olduğunu zikretmiştik. Bu minvalde Oğuz göçmenleri, devlet eliyle Anadolu topraklarına yönlendiriliyordu. Toprak-

42 Detaylı bilgi için bk. İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/79-84.

43 Detaylı bilgi için bk. Sevim, "Çağrı Bey", 8/183.

44 Detaylı bilgi için bk. Ali Sevim, "Dandanakan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/456-457.

45 Sümer, "Selçuklular", 36/368.

46 Osman Gazi Özgüdenli, "Rey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/41.

47 Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklular Devleti", 10/43.

larının doğu hududunu korumak isteyen Bizans ile buraları yurt edinmek isteyen Selçuklular arasında ilk çatışmaların yaşandığı bu süreçte Musa Yabgu oğlu Hasan Bey şehit oldu. Amcazadesinin şehadet haberi üzerine Sultan Tuğrul, kardeşi İbrahim Yinal'a Bizans'ın üstüne yürümesini emretti. Tarihe Pasinler Savaşı olarak geçen bu muharebeyi Selçuklular kazandı. (1048)⁴⁸

Çokça ganimet kazanılan bu savaşta, Bizans Vassalı esir düştü. İmparator, batıda Peçenekler ile uğraştığından Selçuklularla anlaşma yoluna girdi. Sultan Tuğrul, yapılan anlaşmada Bizans'tan Konstantinopolis'teki Emevîlerden kalma Arap Camii'nde hutbeyi Abbâsî halifesi ve kendi adına okutturulmasını ve de İslâm dünyasının lideri olarak Şîî Fâtımîleri değil, Sünnî Abbâsîleri ve Selçukluları tanımasını istedi. Sultan Tuğrul'un bu davranışları Müslüman dünyasında prestijini artırmıştı. (1050)⁴⁹ Tüm bunlardan Sultan Tuğrul'un batı eksenli bir siyaset güttüğünü ve de onun İslâm dünyasını içinde bulunduğu buhrandan kurtarmaya mutedil bir aday olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Çağrı Bey'in Anadolu Seferi ve Pasinler savaşı ile başlayan Anadolu akınları devlet politikası haline gelmiş, Sultan Tuğrul da Bağdat seferlerine kadar Anadolu seferleri düzenlemiştir.⁵⁰

Halife, Selçuklular henüz devlet olmadığı vakitlerde Irak bölgesindeki Oğuz beyleriyle Tuğrul Bey'e elçiler göndererek onlardan yağmacılığı bırakmalarını istemiş, Tuğrul Bey de elçiye halifenin talebini yerine getireceklerini bildirmişti.⁵¹ Halifenin, ilk başta yağmacı Oğuz göçmenleri olarak gördüğü Selçukluları bu ikaz ile tanımaya çalıştığı düşünülebilir.⁵² Zira sonraki yıllarda halife, Selçuklulara bakış açısını değiştirmiş olsa gerek, İmam Mâverdî'yi Bağdat'ta iktidar kavgasında bulunan Celâlüddevle ve Ebû Kalicar'ın arasını bulması için Sultan Tuğrul'a elçi olarak gönderdi. O sıralarda Cürcan'da bulunan Sultan Tuğrul, halifenin elçisini şehrin 4 fersah ötesinden karşılayarak hilâfet makamına olan saygısını gösterdi. Bir sene kadar Sultan Tuğrul'un yanında kalan Mâverdî, döndüğünde halifeye Sultan Tuğrul'un itaatini, hürmetlerini ve hediyelerini takdim etti.(1044)⁵³ Mâverdî'nin Selçuklular lehinde sunduğu raporundan sonra olsa gerek, halifenin Tuğrul Bey'e hilat, nişan vb. sultanlık alameti göndermesine Sultan Tuğrul'un teşekkür babında cevabı ise halifeye 20.000 dinar, maiyetine 5.000 dinar, reisü'rüesaya 2.000 dinar ve çokça hediyeler göndermesi şeklinde

48 Detaylı bilgi için bk. İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/129-130; Ayrıca bk. Faruk Sümer, "Tuğrul Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/345.

49 Alptekin, "Büyük Selçuklular", 7/105-109.

50 Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklular Devleti", 10/46-48.

51 Sümer, "Selçuklular", 36/367.

52 Adalioğlu, *Büyük Selçuklu ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri*, 40-41.

53 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/142.

oldu.⁵⁴ Dandanakan ve Pasinler Savaşı ile iki devlet arasında iyi ilişkilerin başladığını ve Abbâsîlerin artık Selçukluları yağmacı göçmenler olarak değil, yeni bir ittifak adayı olarak gördüğü söylenebilir.

Selçuklular'da bu gelişmeler sürerken, Bağdat'ta Besâsîrî halifenin üstünde bir otorite haline gelmiş, buna mukabil hilâfet sarayını yağmalamaya ve hali-feyi tutuklamaya yeltenmişti.⁵⁵ Bu durumun Abbâsî hilâfetinin ilgasına delalet ettiğini söylemek mümkündür. Abbâsî veziri İbnü'l-Müslime, bu durumdan kurtulmak için, hac farızasını yerine getirmek adına Bağdat'a gelmek isteyen ama aslında Suriye ve Mısır'ın hâkimi Fâtımîleri ortadan kaldırmayı hedefleyen Sultan Tuğrul'un Bağdat'a gelmesi için halifeye teklifte bulunuyordu.⁵⁶ Bu duruma bir son vermek isteyen halife, Sultan Tuğrul'u Bağdat'a davet etti ve Sultan Tuğrul, Aralık 1055'te ordusuyla Bağdat'a girdi.⁵⁷ Halifenin Şîî baskısından kurtulmak için Selçukluları daha öncesinden neden yardıma çağırmadığı sorusunu, Selçukluları ilk başlarda çok yakından tanımadığı ve Sünnî Selçuklular yerine güçten düşmüş ve yakından tanıdığı Şîî Büveyhîleri yeğlediği ancak Besâsîrî tehlikesi aşıkâr olunca, vezirinin de ısrarıyla harekete geçtiği şeklinde cevaplamak mümkündür.

Selçuklular Bağdat'ı ele geçirdiğinde Besâsîrî Bağdat'tan kaçıp Fâtımîlerin himayesine girerek Rahbe şehrinin valisi olarak Şîî Fâtımî propagandacılığını sürdürdü.⁵⁸ Bağdat'ta bulunan Büveyhîlere mensup askerler ve Deylemliler, Selçuklu askerlerine karşı düşmanca davranınca Sultan Tuğrul, bu olaylardan Büveyhîlerin son hükümdarı Melikü'r-Rahîm'i sorumlu tutup onu ve efradını tutukladı, böylece Büveyhîlerin 110 yıllık Bağdat hâkimiyeti son buldu.⁵⁹ Halife, kendisine bizzat eman verdiği Melikü'r-Rahîm'in ve adamlarının serbest bırakılmasını Sultan Tuğrul'dan istemiş, aksi halde kendisinin Bağdat'tan ayrılacağını ifade etmişti. Bunun üzerine Sultan, Melikü'r-Rahîm ve adamlarını serbest bıraktı, onlar da Bağdat'tan kaçan Besâsîrî'ye sığındı.⁶⁰ Sultan Tuğrul, bundan sonra Bağdat'ta bazı ekonomik ve sosyo-politik düzenlemeler yaparak Sünnî otoriteyi pekiştirdi.⁶¹

54 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/161.

55 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/166; Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 495.

56 İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/178; Merçil, "Besâsîrî", 5/528.

57 İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/179; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/167; Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 495.

58 Özdemir, "Abbâsî Halifeleri ile Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", 325; Merçil, "Besâsîrî", 5/528.

59 İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/180-181; Merçil, "Büveyhîler", 6/498.

60 İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/181; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/167.

61 Detaylı bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/170; Ayrıca bk. Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi*, 346-347.

Bağdat'tan kaçan Besâsîrî, oluşturduğu yeni kuvvetiyle Sincar bölgesinde Bağdat'ı hala tehdit eder haldeydi. Sultan Tuğrul, Besâsîrî'nin üzerine sefere çıktıysa da Besâsîrî kaçtı, bu seferin sonucunda Musul ve Sincar Selçuklu hâkimiyetine girdi.⁶² Sultan Tuğrul, sefer sonrasında Bağdat'a dönerken şehre bu ikinci girişinde muazzam bir törenle karşılandı.⁶³

Tarihçi İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-nihâye isimli eserinde, sultan ve halifenin görüşmesi ana hatlarıyla şu şekilde anlatılır:

“Sultan halifeyi görünce yeri öperek saygılarını sundu. Halife, Sultan Tuğrul'u yanında kurduğu bir tahta oturttu. Halife, sultanı takdir ettiğini, Allah'ın kendisine ihsan ettiği ülkelerin ve memleketlerin idaresini ona verdiğini ve bu ülkeleri adaletle yönetmesini söyledi. Sultan Tuğrul da cevaben: ‘Ben müminlerin emirinin hizmetçisi ve kölesiyim. Onun emir ve yasakları doğrultusunda tasarrufta bulunacağım. Bana verdiği yetki ve görevden dolayı da şerefyâb olmaktayım. Bu işi başarıyla yapmak için Allah'tan yardım ve muvaffakiyet diliyorum.’ dedi.”⁶⁴

Ayrıca halife, Sultan Tuğrul'a çift kılıç kuşandırarak onu doğunun ve batının sultanı ilân etti (1058).⁶⁵

Bağdat'ta işler yoluna koyulmaya başlandığı sıralarda Besâsîrî tehlikesi henüz geçmiş değildi. Sultan Tuğrul, bu meseleyle ilgileneceği sırada kardeşi İbrahim Yinal'ın isyanıyla karşılaşınca Selçuklu kuvvetleri, Sultan Tuğrul'a yardım etmek için Bağdat'tan ayrılmak zorunda kaldı. Besâsîrî, Selçukluların Bağdat'tan çekilmesini fırsat bilerek Bağdat'ı ele geçirmesi, klasik eserlerde şu şekilde aktarılır:

“Besâsîrî, ellerinde Fâtımî bayrakları ile Bağdat'ı Fâtımî hilâfeti adına yönetmeye başladı. Mansûr Camii'nde Şii Fâtımî halifesi Mustansır için dualar edilip onun adına hutbe okunurken Abbâsî halifesinin adı hutbelerden tamamen çıkarıldı. Ezana ‘Hayya âlâ hayri'l-amel’ ibaresi⁶⁶ eklendi. Şiîler, Sünnîlerin evlerini ve mallarını yağmaladı. Halife ve veziri, hilâfet sarayını az bir maiyetiyle savunmaya çalıştılsa da teslim oldular. Sonra Besâsîrî, vezir İbnü'l-Müslime'yi işkenceyle öldürüp hilâfet sarayını yağmaladı ve Kâim Biemrillah'ı sürgün etti.”⁶⁷

Sultan Tuğrul, İbrahim Yinal İsyanı'nı bastırmakla ve ayrıca abisi Çağrı Bey'in ölümü üzerine ülkenin doğusundaki idari işleri halledip hâkimiyeti te-

62 Detaylı bilgi için bk. Piyadeoğlu, “Büyük Selçuklular Devleti”, 10/51; Alptekin, “Büyük Selçuklular”, 7/111.

63 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/469.

64 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/175.

65 İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/197; Hasan, *İslâm Tarihi*, 19.

66 “Amelin hayırlısına geliniz.” manasındaki Şiî ezan. Bk. Abdurrahman Çetin, “Ezan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/37.

67 Detaylı bilgi için bk. İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/201-205; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/182-185; Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 496.

sis etmekle bir yıl kadar meşgul oldu.⁶⁸ Hâkimiyeti tamamen ele aldıktan sonra Bağdat'a yürüten Sultan Tuğrul, Şîî hâkimiyetine son verdi, Besâsîrî ise Vâsıt'a kaçtı. Bağdat'ı ikinci ve son kez ele geçiren Sultan Tuğrul, sürgün halifeye hürmetlerini arz ettikten sonra ona Besâsîrî fitnesini ortadan kaldıracığını bildirip halifeyle birlikte Bağdat'a girdi ve halifeyi makamına tevdi etti.⁶⁹ Besâsîrî'nin peşine düşen Selçuklu ordusu, Vâsıt yakınlarında onu yendi, Besâsîrî kaçmak istese de öldürüldü. (1060)⁷⁰ Böylece Bağdat'taki Şîî otorite, siyasi ve askerî olarak tamamen son buldu.

2. Büyük Selçuklu ve Abbâsî İlişkilerine Mukayeseli Bir Bakış

Selçukluların Bağdat hâkimiyetleriyle birlikte Abbâsî-Selçuklu ikilisinde karşılıklı sorumlulukların netlik kazandığını; ayrıca Sultan Tuğrul ve Sultan Alparslan Dönemlerinde Selçukluların hilâfetle olan ilişkileri, mukayeseli olarak incelendiğinde, sonraki dönem Selçuklu sultanlarının ve bölgedeki sonraki dönem yönetimlerin halife ile olan ilişkilerine büyük ölçüde ışık tuttuğunu söylemek mümkündür.

2.1. Abbâsîler Nezdinde Büyük Selçuklu Devleti ve İkili İlişkiler

Hilâfet konusundaki fikirler farklılık gösterse de Müslümanlar, başlarında bir halife olmasını benimsiyor; bu da hilâfet makamını tüm devletler arasında üst bir konuma getiriyordu.⁷¹ Dolayısıyla güçleri ne kadar zayıflasa da Abbâsîlerin İslâm coğrafyasındaki hatırı sayılır halinin süregeldiği ifade edilebilir.⁷² Çünkü farklı itikatta da olsa kimsenin Müslümanların siyasi temsilcisini yok saymak istemeyeceğini, aksine onlarla veya onları kullanarak hareket etmeyi tercih edeceğini söyleyebiliriz. Bu minvalde Abbâsîlerin Selçukluları yardıma çağırması pek tabiiydi. Çünkü Abbâsî halifeleri zaman zaman bu politikaları benimsemiş, hilâfet nüfuzlarını kendilerini ve Bağdat'ı korumak için kullanmışlardı. Abbâsîlerin, devletin kurulduğu zaman Araplara karşı İranlılardan, sonrasında İranlılardan kurtulmak için Türklerden, en sonunda Şîîlerden kurtulmak için Selçuklulardan yardım istemeleri bunun bir delili olsa gerek.⁷³

Abbâsîler, ilk başta Selçukluları idarede çıkan boşluğu tamamlayan ve askerî güçleri ile Abbâsîleri himaye eden bir güç olarak görüyorlardı⁷⁴ ancak özel-

68 Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 497.

69 Detaylı bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/188-191.

70 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/192.

71 Detaylı bilgi için bk. Casim Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/541. Ayrıca bk. Adalıoğlu, *Büyük Selçuklu ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri*, 18-19.

72 Adalıoğlu, *Büyük Selçuklu ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri*, 40.

73 Hasan, *İslâm Tarihi*, 24.

74 Acar, "Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", 6/456.

likle Pasinler Savaşı sonrasında Selçukluların Sünnî hilâfet makamını tek otorite yapma isteği, Abbâsîlerin Selçuklulara yaklaşımını değiştirdiği düşünülebilir.

Halifenin sultanlara karşı görevleri arasında, kendisine biat edilmesi karşılığında hükümdarların sultanlığının meşruiyeti için hilat giydirmesi, adının hutbelerde okutulması ile adına para bastırılması ve sultana, hâkim olduğu bölgelerde kendi adına hükmetmesi için menşur göndermesi ve unvanlar vermesi yer alır. Halifenin, Sultan Tuğrul’a menşur göndermesi,⁷⁵ Sultan Tuğrul’un Bağdat’a ilk gelişinde ekonomik ve sosyal bazı düzenlemeler yapmasına halifenin itiraz etmemesi⁷⁶ ile Bağdat’a ikinci gelişinde halifenin ona hâkim olduğu bölgelerde kendi adına hükmetme yetkisi vermesi⁷⁷ gibi vakıalar bu durumun örneklerindendir. Ayrıca Abbâsîlerle olan ilişkilerin gelişmesiyle Sultan Tuğrul’a verilen unvanlar da artmıştı: ‘Rüknü’l-dünya ve’l-din, kasîmü emîri’lmü’min (halifenin ortağı), Melikü’l-İslâm ve’l-Müslimin, Burhanu Emiri’l-mü’minin, Ye-minu Emiri’l-mü’minin, Melikü’l-meşrik ve’l-mağrib’.⁷⁸

Sultan Alparslan tahta geçtiğinde de halife, minberler üzerinde hutbelerde Alparslan’a dua ettirmiş ve Sultan Alparslan’a Nakibü’n-Nükaba Şerif, Hadim Muvaffak, Ebû Muhammed et-Temimî ve Tarrad b. Muhammed unvanları ile hilatler ve nişanlar göndermişti.⁷⁹ Zehebî, Alparslan’ın tahta çıkışını şu şekilde ifade eder: “Bağdat minberlerinin üstünde ilk defa sultan olarak anılan kişidir. Sultanlardan hiçbirinin ulaşamayacağı bir konuma ulaştı...”⁸⁰ Mekke’nin Bağdat ve Rey’e itaat arz etmesinden⁸¹ sebeple halife, Sultan Alparslan’a ‘Burhanü Emiri’l-mü’minin’ (halifenin delili, halifenin halife olduğunu ispat eden) unvanını verdi.⁸² Aynı yıl Sultan Alparslan halifeden bir ricada bulundu. Sultan, halifeden veliahtı Melikşah’ın adının dinar ve dirhemlerin üzerine basılmasını istiyordu, halife de bunu kabul etti.⁸³ Sultan Alparslan’ın sağlığındayken veliahdının meşruiyeti için halifeden bu talebini, kendisinden sonra bir taht kavgasının yaşanmaması için aldığı önlemler olarak yorumlayabiliriz.

Abbâsî halifesinin unvan verdiği tek yetkili, sultanlar değildi. Sultan Alparslan döneminde Selçukluların veziri olan Nizâmülmülk, meşhur lakabını biz-

75 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 12/161.

76 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 12/170; Avcı, “Hilâfet”, 17/542; Detaylı bilgi için bk. Piyadeoğlu, “Büyük Selçuklular Devleti”, 10/51; Severcan, *Din-Siyaset İlişkisi*, 346-347.

77 Hasan, *İslâm Tarihi*, 19; Sümer, “Tuğrul Bey”, 41/345.

78 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/468-469.

79 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 12/203-204.

80 Süyûtî, *Târihu’l Hulefâ*, 497-498.

81 Süyûtî, *Târihu’l Hulefâ*, 498.

82 İbrahim Kafesoğlu, “Alparslan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/529.

83 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 12/217.

zat halifeden almış, yine halife tarafından ona Razî emîri'l-mü'minîn ve Kıvâ-müddevle ve'd-dîn gibi lakaplar da verilmişti.⁸⁴

Abbâsî halifelerinin görevlerinden birisi de İslâm adına sefere çıkan sultan ve kumandanlara maddi ve manevi destek verilmesi için İslâm alemini seferberliğe davet etmektir.⁸⁵ Halifenin, özellikle Malazgirt Savaşı olmak üzere tüm camilerde Selçukluların zafer kazanması için dua etmesi emri de⁸⁶ yine halifenin görevlerindendir. Tabi burada, halifenin Selçuklular için okunmasını istediği duaların tüm camilerde yapılmasından kastın, Bağdat ve çevresindeki camilerle sınırlı olduğunu düşünüyoruz.

Abbâsî Hilâfetin'in bir diğer önemi de şikâyet makamı olması, anlaşmazlığa düşen kimseler arasında hakemlik yapması ve arabulucu olmasıdır.⁸⁷ Gerek Dandanakan Harbi öncesinde gerekse de Dandanakan Harbi sonrasında, Selçuklular aleyhine gelen yağmacılıkla ilgili şikâyetler üzerine halifenin Selçukluları ikaz etmesi⁸⁸; Selçukluların Malazgirt Savaşı öncesinde imparatora barış teklif ederken ona hakem olarak halifeyi önermesi⁸⁹; Nizâmülmülk'ün Bağdat'ta açtığı Nizâmiye Medresesi'nin açılışına bazı sebeplerden ötürü katılmak istemeyen ünlü Şâfiî alimi Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin halifenin ricası üzerine Nizâmiye medresesinde göreve başlaması⁹⁰ buna verilebilecek bazı örneklerdendir.

Bağdat'ın Selçuklulara karşı jestlerden birisi de Selçuklulardan birinin vefat etmesi üzerine Bağdat'ta matem ilan etmesi ve taziye kurulmasıdır. 1063'te vefat eden Sultan Tuğrul için Bağdat'ta yapılan taziye merasimiyle ilgili olarak tarihçi Sibî İbnü'l-Cevzî şunları yazmaktadır:

“Halifelik veziri İbn Cehîr, 22 Eylül Salı günü Sahnü's-Selam'da sultanın ölümü dolayısıyla bir taziye merasimi düzenledi. Taziye günü o kadar kalabalık idi ki, sanki sultanın Bağdat'a 1055 yılındaki geliş gününü andırıyordu.”⁹¹

Sultan Alparslan'ın, 1072'deki Barzem kalesini zapt etmesi sırasında ölümü⁹² sonrasında onun için Bağdat'ta kurulan taziye hakkında yine tarihçi Sibî'ten şu bilgiler aktarılır:

84 Abdülkerim Özeydin, “Nizâmülmülk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/194.

85 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/468.

86 Detaylı bilgi için bk. Alptekin, “Büyük Selçuklular”, 7/124-125.

87 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/469.

88 Sümer, “Selçuklular”, 36/367; Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/456.

89 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/457.

90 Detaylı bilgi için bk. Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/470.

91 Detaylı bilgi için bk. Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/481.

92 Detaylı bilgi için bk. Kafesoğlu, “Alparslan”, 2/530.

“Halifelik Veziri İbn Cehîr, sultanın ölümü dolayısıyla taziye kabul etti; taziye üçüncü ve son günü halife, bir tevkide Sultan Alparslan’ın ölümü dolayısıyla üzüntüsünü beyan etmiş, onun Allah yolundaki cihadı, Müslümanların işlerini yürütme hususundaki çabaları, Bizans’ı yenmesi, yolların emniyetini sağlaması, orduda disiplin kurması gibi yaptığı diğer işleri tek tek belirtip kendisine teşekkür ediyordu. Sultanın ölümü dolayısıyla Bağdat’taki çarşılar kapatıldı. Halifenin eşi (Arslan Hatun) Hilâfet Sarayında taziye kabul etti.”⁹³

Nizâmülmülk, 1092’de vefat ettiğinde Abbâsî divanında 3 gün boyunca onun taziye kabul edildi.⁹⁴ Ayrıca Nizâmülmülk’ün vefat eden kızının naaşı onun hatırına Darü’l-Hilafe’ye defnedilmişti.⁹⁵

2.2. Selçuklular Nezdinde Abbâsîler ve İkili İlişkiler

Selçuklular, daha Gaznelilere karşı bağımsızlık mücadelesi verdikleri tarihlerde Abbâsîlerce tanınmak ve onların dostluğunu kazanmak istemişti. Bu yüzden 1038’de Gaznelileri Serahs’ta mağlup etmeleri üzerine halifeye elçi göndermişlerdi.⁹⁶ Çünkü kendilerinden önceki her otorite gibi Selçukluların da İslâm aleminde meşruiyet kazanmak istediğini; Selçuk Bey’den bu yana yürütülen dinî siyasetin Sultan Tuğrul’la birlikte Abbâsîlerin dostluğunu kazanma amacına dönüştüğünü söylemek mümkündür. Sultan Tuğrul’un bu politikaları bağlamında, Pasinler Savaşı’ndan sonra sadece Selçukluların çıkarlarını gözeterek yapacağı bir anlaşma yerine İslâm alemini de düşünerek bir anlaşma yapıp Bizanslılara Müslümanların lideri olarak Sünnî Abbâsîleri ve Selçukluları kabul ettirmesi, onun Sünnî İslâm’a ve de Abbâsî hilâfetine verdiği önemi gösterir niteliktedir. Bu minvalde halifeden gelen Bağdat’ı Büveyhîlerden kurtarma daveti, Selçukluların hem meşruiyet kazanması için hem ideallerinden olan İslâm dünyasına hizmetleri için hem de rakipleri Şîîleri bertaraf etmek için büyük bir fırsattı. Böylece oluşan Sünnî Abbâsî/Selçuklu ittifakı rakip Şîî Fâtımî/Büveyhî ittifakını Bağdat’ta sonlandırdı.⁹⁷ Bununla da Selçukluların ve Abbâsîlerin İslâm dünyasındaki prestijlerinin ve otoritelerinin karşılıklı güvence altına alınıp arttığı da düşünülebilir.

Şîî Büveyhî baskısının bitmesiyle tüm siyasi yetkilerin Sultan Tuğrul tarafından idare edilmesi ve halifenin buna ses çıkarmaması, Abbâsîler ve Selçukluların siyasi bir ortaklığı olarak yorumlanabilir. Halife, Sultan Tuğrul’u kendi

93 Detaylı bilgi için bk. Acar, “Selçuklu-Abbâsî ilişkileri”, 6/482.

94 Acar, “Selçuklu-Abbâsî ilişkileri”, 6/482.

95 Acar, “Selçuklu-Abbâsî ilişkileri”, 6/462-463.

96 Acar, “Selçuklu-Abbâsî ilişkileri”, 6/466.

97 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 12/188-192.

idaresine ortak ve yardımcı görmüş, bu da Selçuklular nezdinde memnuniyetle karşılanmıştır.⁹⁸

Selçuklular, kendilerinden önceki Bağdat hâkimi Şîî Büveyhîler gibi baskıcı bir tavır takınmayıp halife şehrinde hem asayiş sağlamaya hem hilâfet sarayının güvenliğini sağlamak hem de Selçukluların buradaki hâkimiyetlerini göstermek adına Bağdat'ta sadece şahnesi⁹⁹ Aytekin'i bırakmıştı.¹⁰⁰ Bu da Selçukluların diğerlerine kıyasla Abbâsîlere daha saygılı davranışlarıyla açıklanabilir. Selçukluların Bağdat şahaneleri, Selçuklu-Abbâsî ilişkilerinin iletişim kanalı olmakla birlikte, Selçuklu Sultanlarının bölgedeki hükümlerini de simgelemektedir.¹⁰¹

Tüm siyasi yetkilerin Sultan Tuğrul tarafından idare edilmesi ve halifenin buna ses çıkarmaması meselesi hakkında, günümüzde bazı modern anlayışa göre 'İslâm tarihindeki ilk laikleşme örneği' vb. gibi iddialar ileri sürülmektedir¹⁰² ancak İslâm dininde böyle bir ikili sistem öngörülmemiştir.¹⁰³ Bu fikrin savunucularının, bu fikirleri günümüzde meşrulaştırmak için İslâm tarihinden yararlanmaya çalıştıklarını düşünmek ihtimal dahilindedir. Zira "tamamen batı uygarlığına ait olan ve devletin din konusunda mutlak tarafsızlığı anlamına gelen laikliği"¹⁰⁴, anakronizm¹⁰⁵ ile geçmişe taşınmanın etik olmadığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca hilâfet makamına olan saygıları ve hilâfeti ihya etmeleri sonucunda siyasi işlerin Selçuklu sultanlarınca yürütülmesi¹⁰⁶ meselesinden, İslâm Devleti olan Abbâsî Devleti'nde veya Büyük Selçuklu Devleti'nde günümüzdeki gibi bir sistemin ilk örneklerinin zuhur ettiğini iddia etmek güçtür. Bu minvalde, halifenin siyasi işlerinin Sultan Tuğrul'a geçmesinin İslâm tarihindeki ilk laiklik örneği olması vb. iddialar, detaylı izaha muhtaç bir konudur. Ayrıca Selçuklu Sultanlarına verilen kasîmü emîri'lmü'min (halifenin ortağı), Burhanü Emîri'l-mü'minin (halifenin delili, halifenin halife olduğunu ispat eden) gibi unvanların manalarını

98 Acar, "Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", 6/483-484.

99 Büyük Selçuklular'da bir şehir veya eyaletin askerî valisine verilen isim. Bk. Erdoğan Merçil, "Şahne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/292.

100 Acar, "Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", 6/467.

101 Acar, "Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", 6/475.

102 İslâm tarihinde ilk laiklik örneği fikrinin ilk defa Rus Doğubilimci Barthold (ö.1930) tarafından ileri sürüldüğüne dair geniş bilgi için ve bu fikirleri savunduğu iddia edilen kimseler hakkında detaylı bilgi için bk. Adalıoğlu, *Büyük Selçuklu ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri*, 24-25,42-43. Ayrıca bk. Avcı, "Hilâfet", 17/542. Bu fikirler, ilk defa Barthold tarafından ileri sürülse de laikliği benimseyen herkesin bu fikri savunma ihtimali olduğunu söylemek mümkündür.

103 Avcı, "Hilâfet", 17/542; Özdemir, "Abbâsî Halifeleri ile Selçuklu Sultanları Arasındaki Münasebetler", 323-324.

104 Detaylı bilgi için bk. Kenan Gürsoy, "Laiklik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 27/60-62.

105 Kavramları ait oldukları zaman diliminden kopararak, yanlış bir zaman dilimine yerleştirilmesi sonucu oluşan tarih yanlışlığı.

106 Avcı, "Hilâfet", 17/542.

da hatırdı tuttuğumuzda, halifenin siyasi işlerinin Selçuklularca yürütölmesini din ve devlet işlerinin ayrılması olarak yorumlamak yerine din ve devlet işlerinde siyasi bir ortaklık meselesi olarak yorumlamak mümkündür.

İslâm tarihinde hilâfetle ilgili iktidar savaşları ve mezhepsel kavgalar yaşansa da Müslümanlarca hilâfet makamının varlığı zarurî görülüyordu.¹⁰⁷ Selçukluların da benimsediğı ve siyasetlerini bu yönde geliştirdikleri bu fikir, iki devletin vezirlerince de önemseniyordu. Hilâfet makamı ile nasıl bir ilişki kurulacağı hususunda Sultan Tuğrul'u yönlendiren veziri Amidü'l-Mülk Kündürî, bu iki devletin ittifakı için büyük mesai harcamış,¹⁰⁸ Şîî baskısının artık bertaraf edilmesi gerektiğı fikri de halifeye Abbâsî veziri İbnü'l-Müslime tarafından verilmişti. Zira o, Şîîler yerine Sünnî Sultan Tuğrul'u yeğliyordu.¹⁰⁹ İmam Mâverîdî, İbnü'l-Müslime ve Kündürî ile başlayan Selçuklu-Abbâsî ilişkilerinin yürütölmesinde arka planda, Sultan Alparslan Dönemi'nde veziri Nizâmülmülk rol oynuyordu. Nizâmülmülk, dönemin önde gelen hocalarından dersler almış hafız ve muhaddis bir şahsiyettir.¹¹⁰ Köklü bir İslâmî eğitim alan ve Selçuklularla Abbâsîler arasındaki münasebetlerin olumlu bir seyir takip etmesinde önemli rol oynayan Nizâmülmülk, ünlü eseri Siyasetname'de Selçuklu sultanlarının din konusunda uymaları gereken hususlara dikkat çekmekte, hilâfetin Selçuklular nezdinde önemini vurgulamakta, dinin ve padişahlığın kardeş gibi olduğunu ve memleketinde her ne zaman bir karışıklık olsa dinde de bozukluk olacağını savunmaktadır.¹¹¹ Buna binaen Selçukluların, Nizâmülmülk'ün tavsiyeleriyle dış siyasetlerinde hilâfet eksenli politikalar yürüttüğü, halifelerle çeşitli konularda zaman zaman anlaşmazlığa düşseler de otoritenin kaynağı olarak hilâfet makamını gördükleri savunulabilir.

Sultanların, halifelerine karşı sorumlulukları güç ehli olmaları hasebiyle halifelerinininkinden fazlaydı. Bunların başında halifelerine olan sadakatleri ve biatleri gelir. Yukarıda zikretmeye çalıştığımız gibi, Halifenin Sultan Tuğrul'dan yağmacı Oğuzların durdurulmasını istemesi karşısında sultanın bu mesele için çözümler araması, halifenin onu Bağdat'ı kurtarmaya davetine sultanın icabet etmesi, halifenin talebi üzerine sultanın son Büveyhî hükümdarı Melikü'r-Rahîm'i serbest bırakması, Sultan Tuğrul'un her fırsatta halifeye itaatini arz etmesi¹¹² bunun bazı örneklerindendir. Sultan Alparslan'ın Abbâsîlerle ilk münasebeti ise halifenin kızı olan amcasının eşi Seyyide Hatun'u bazı ümerâ ile Bağdat'a gön-

107 Avcı, "Hilâfet", 17/539.

108 Detaylı bilgi için bk. Acar, "Selçuklu-Abbâsî ilişkileri", 6/462.

109 Merçil, "Besâsîrî", 5/528.

110 Özaydın, "Nizâmülmülk", 33/194.

111 Detaylı bilgi için bk. Acar, "Selçuklu-Abbâsî ilişkileri", 6/458-460.

112 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/198; Acar, "Selçuklu-Abbâsî ilişkileri", 6/457.

dermesiyle başlamıştı ki halife ve ailesi bu duruma çok sevindiler.¹¹³ Sultan Alparslan, halifenin isteğiyle Bağdat şahneliğine Aytekin'in yerine Sa'düddeve Gevherâyin'i atamış olması da yine bu hususa örnek olarak verilebilir.¹¹⁴

Ayrıca sultanlar, halifelerine bakmakla yükümlü olduklarından onlara ve hanelerine maaş bağlamışlardı. Camiu't-Tevarih yazarı Reşidüddin, Sultan Tuğrul'un Abbâsîlerle yaptığı mali protokol konusunda şunları söylemektedir:

“Sultan, veziri Amidül-mülk Kündürî'ye danıştı. Halifelikle ilişkilerin düzenlenmesi konusunu ona havale etti. Ondan sonra Kündürî, katipleri çağırıp Bağdat'ın idaresiyle ilgili mevzuatı (Kanun-ı Bağdat) istedi ve Halife'nin ödeneğini (nan-ı Halife) bu çerçevede yeniden düzenledi. Bağdat yönetimiyle (Sultanîyât-ı Bağdat) ilgili her şeyi kendi kaleminde topladı. Böylece en ufak bir kalp incitmesi olmaksızın Abbâsîler Devleti yenilendi.”¹¹⁵

Selçukluların bir diğer vazifesi de dış siyasetlerinin merkezine Abbâsîleri almaktı. Selçuklular, Abbâsîleri her alanda temsil ediyor, sefere her çıktıklarında yanlarında Abbâsîleri temsil eden siyah sancaklar taşıyorlardı. Sultan Tuğrul Dönemi'nde, 1059'da bazı Selçuklu emirleri Doğu Anadolu topraklarına akınlarda bulunurken ordu siyah bayraklar açmıştı.¹¹⁶ Malazgirt Savaşı öncesinde Sultan Alparslan'ın, imparatora gönderdiği elçilerden birini halifenin kendisine gönderdiği İbn Mahleban'ı seçmiş olması ve elçilerin barış için Abbâsî halifesini önermesi, hilâfet makamının Selçuklular nezdindeki yüksek mevkiine ve ona duydukları saygıya işaret olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁷ Sultan Alparslan'ın, Malazgirt Savaşı sonunda esir düşen imparatoru serbest bıraktıktan sonra ona refakat etmesi için yanlarına verdiği birliğin ellerinde ‘La ilahe illallah Muhammeden Resulullah’ yazan Kelime-i Tevhid bayrakları vardı.¹¹⁸ Bu vb. örneklerle Selçuklu ordusunun Abbâsîleri ve tüm Müslümanları temsil ettiğini düşünebiliriz. Ayrıca Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün açtığı Nizâmiye medreselerinde görevli kişilerin Abbâsî hilâfetini temsilen siyah cübbeler giymeleri de¹¹⁹ bu duruma örneklik teşkil edebilir.

Sultanların bir diğer görevi de İslâm dünyasının temsilcisi konumundaki hilâfeti ve Bağdat'ı, iç ve dış tehlikelere karşı korumaktır. Sultan Tuğrul, 1055'te Bağdat'ı ele geçirse de Besâsîrî tehlikesi sonlandırılıncaya kadar mücadelesini sürdürmüştü. Sultan Alparslan Dönemi'nde ise Irak'tan bir hac kafilesine yola

113 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/203.

114 Merçil, “Şahne”, 32/292; Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/481.

115 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/471.

116 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/477-478.

117 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/457-458.

118 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/219.

119 Acar, “Selçuklu-Abbâsî İlişkileri”, 6/477.

çıktı.¹²⁰ Uzun bir süre sonra Irak'tan hac kafilesinin yola çıkmasıyla bölgenin Selçuklular hâkimiyetinde daha güvenli bir hale geldiği sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca yine Sultan Alparslan Dönemi'nde Bağdat'ta fiyatlar düşmüş ve Bağdat halkı rahatlamıştı.¹²¹ Bu vakialardan Selçuklularla birlikte Sünnîliğin ve Abbâsî Hilâfeti'nin kuvvet kazandığını öne sürebiliriz.

İslâm aleminin hamiliğini üstlenen Selçuklular Bizans'a karşı gaza, Fâtımîlere karşı da fikri mücadele halindeydiler. Zira Şîî Fâtımîlerin merkezi Mısır coğrafyası uzaktaydı ve Şîî dailere¹²² karşı Selçuklular, Sünnî fikirleri sağlamlaştırmak adına Nizâmülmülk'ün eliyle ilki Bağdat'ta olmak üzere Irak, Horasan, Mâverâünnehir, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Nizâmiye Medreseleri'ni kurdular.¹²³ Bazı âlimlerin hocalık yapabilmek uğruna yarıştığı bu medreselerde Kur'ân-ı Kerîm ve ilimleri, hadis, Şâfiî fıkhi ve usulü, Eş'arî kelâmı, Arap dili ve edebiyatı, riyâziye ve ferâiz gibi dersler verilirdi.¹²⁴ Böylece Selçukluların kılıç eliyle bertaraf ettikleri Şîilik'i ve ondan çıkan Batınîlik'i bundan sonra da ilim eliyle de bertaraf etme yoluna girişerek hilâfeti ve Bağdat'ı iç ve dış tehlikelere karşı koruma misyonlarını gerçekleştirdiklerini savunabiliriz. Tüm bunlar, eskiden olduğu gibi Bağdat'ın prestijini artırmış ve onu tekrardan bir medeniyet merkezi haline getirmiştir.¹²⁵ Bununla da yetinmeyen Selçuklular, iç karışıklarla çalkalanan Fâtımî Devleti'ne son vermek için Mısır seferine de çıktı ancak Bizans'la yapılacak Malazgirt Savaşı sebebiyle bu sefer nihayete eremedi.¹²⁶

Selçuklu Devleti'nin politikalarının temelinde Hristiyanlar üzerine gaza etmek ve kalabalık göçmenleri Anadolu'ya yöneltmek olduğunu daha önce zikretmiştik. Sultan Tuğrul'un Bağdat seferleri sebebiyle yarım kalan Anadolu seferleri Sultan Alparslan ile devam etti. Sultan Alparslan, Azerbaycan-Kafkasya bölgelerindeki Hristiyan bölgeleri birer birer tabiiyeti altına aldıktan sonra Doğu Anadolu'da bölgenin en müstahkem şehri Ani'yi Bizanslılardan alınca Halife Kâim Biemrillah, tebriklerini bildirerek Sultan Alparslan'a "Ebû'l-Feth" lakabını vermiştir.¹²⁷ Ani'yi almakla Bizans'a ağır bir darbe indirip gözünü Mısır'a diken; Malazgirt, Erciş, Diyarbakır'ı hâkimiyeti altına alıp Fırat'ın batısına geçen

120 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/203-204.

121 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/208.

122 Şîî propagandacılar verilen isim.

123 Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 498; Detaylı bilgi için bk. Abdülkerim Özeydin, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/188.

124 Özeydin, "Nizâmiye Medresesi", 33/189.

125 Acar, "Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", 6/477-478.

126 Ali Sevim, "Malazgirt Muharebesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27/481.

127 İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, 8/236-237; Kafesoğlu, "Alparslan", 2/527; Alptekin, "Büyük Selçuklular", 7/118-119.

ilk Türk Sultan Alparslan,¹²⁸ Halep'i ele geçirmekle uğraştığı sıralarda Bizans İmparatoru Romanos Diogenes'in Müslümanları Anadolu'dan tamamen atmak ve Müslümanların başşehirleri olan Bağdat ve Rey'i ele geçirmek için büyük bir orduyla Konstantinopolis'ten yola çıktığı haberini aldı. Sultan bu haberi üzerine kuvvetlerinin bir kısmını Mısır seferine devam etmesi için Emir Atsız Bey'in komutasında geride bırakarak Anadolu'ya yöneldi. Sultan Alparslan'ın önce doğuya, dost topraklara yönelerek ordusundaki yaşlı ve yorgun savaşçıları terhis edip yerlerine zinde kuvvetler alması ve çeşitli savaş hazırlıkları yapmaya başlaması Anadolu için Bizanslılarla son kozlarını paylaşma vaktinin geldiğine inanmış olduğunu göstermektedir.¹²⁹ Çeşitli milletlerden oluşması sebebiyle birlikten mahrum 200.000 kişilik Bizans ordusuna karşılık Selçuklu ordusu, hepsi aynı ideale hizmet eden ve şehadet arzusuyla orduda saf tutan yaklaşık 50.000 kişiden ibaretti.¹³⁰ Başta halife olmak üzere İslâm dünyası, Selçukluların zaferi için dua etti.¹³¹ 26 Ağustos 1071 günü, birlikte kılınan Cuma namazının ardından Malazgirt ovasında başlayan savaş, Bizans ordusunun içindeki Türk boylarının Selçuklu tarafına geçmesi ve Selçukluların kadim Türk savaş taktiği olan hilal/turan taktiği ile Bizanslıları bozguna uğratmasıyla Selçukluların kesin zaferiyle sonuçlandı. İmparator bu savaşta esir düştü, sonrasında yapılan anlaşmayla Sultan Alparslan tarafından serbest bırakıldı.¹³² İmparator, barış görüşmelerinin ardından serbest bırakıldıktan sonra sultana halifenin nerede olduğunu sordu. Sultan işaret edince başını gösterdi. Sultan hizmet yönüne işaret etti. (Hizmet ehlinin oturduğu ve dolayısıyla halifenin bir hizmetçi gibi olduğunu ima etti).¹³³

İmparator, başşehrine vardığında çoktan tahttan hal edildiğini öğrendi; gözlerine mil çekilip bir kaleye hapsedildi ve burada vefat etti.”¹³⁴ İmparatorun ölmesi ve dolayısıyla anlaşmanın bozulması ve de Bizanslıların bütün maddi imkanlarını kullanarak hazırladıkları büyük ordunun dağılmasından sonra Müslümanlar önemli bir direnişle karşılaşmadan Selçuklu adına Anadolu içlerine girerek kısa zamanda Ege ve Marmara kıyılarına kadar ilerlediler ancak bu defa istila ve yağma amacı taşımadan fethettikleri toprakları ihya ettiler.¹³⁵ Bu savaşın sonucunda Müslümanların Anadolu'yu fethetmesi ve Avrupa kapılarına doğudan da dayanması sonucunda Avrupa'da Papa önderliğinde Haçlı birlikleri, Müslüman-

128 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/219; Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 499.

129 Kafesoğlu, “Alparslan”, 2/529.

130 Sevim, “Malazgirt Muharebesi”, 27/481-482.

131 Detaylı bilgi için bk. Alptekin, “Büyük Selçuklular”, 7/124-125.

132 Sevim, “Malazgirt Muharebesi”, 482.

133 Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 499; İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 8/258.

134 Sevim, “Malazgirt Muharebesi”, 27/482.

135 Sevim, “Malazgirt Muharebesi”, 27/482.

lara karşı savaşmak için kurulmaya başladı.¹³⁶ Savaştan sonra İsfahan'a giden Sultan Alparslan, başta Abbâsî halifesi olmak üzere bütün İslâm hükümdarlarına fetihnameler göndererek kazandığı zaferi müjdeledi. Halife, sultanı kazandığı zaferden dolayı kutlayarak ona çeşitli unvanlar verdi.¹³⁷ Bu haber ulaştığı her yerde büyük coşkuyla karşılandı ve bütün Müslümanlar üzerinde derin bir sevinç meydana getirdi.

2.3. İki Hânedan Arasında Yapılan Evlilikler

Selçukluların Bağdat'ı almasından sonra Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun, halifeyle evlendirildi.¹³⁸ Selçukluların, bu izdivaçla politik ittifakın yanında ailevi bağlar ile dini ve sosyo-politik hedefler gözettiği de düşünülebilir. Zira Abbâsîlerle akraba olmak Hz. Muhammed (s.a.v) ile de akraba olmak anlamına gelebilir.¹³⁹

Sultan Tuğrul, ailevi bağları güçlendirmek adına halifenin kızı Seyyide Hatun ile evlenmek istemişti. (1060) Bu teklife sıcak bakmayan halife, çeşitli yüksek miktardaki çeyiz bahaneleri ile kızını vermeye yanaşmadı. İbn Kesîr'de geçen rivayetlere göre:

“Sultan Tuğrul halifeye kızarak yeğeni Hatice hatunu ondan almakla tehdit edince halife de Bağdat'ı terk etmekle sultanı tehdit etti. Sultan Tuğrul Bağdat'taki erzak ambarı reisi Beriştak'a bir mektup yazarak ambardaki halifeye ait çoğu şeye el koydu. Sultan, etraf ülkelerin hükümdarlarına ve Kadilku-dat ed-Damiganî'ye yazdığı mektubunda şöyle sitem ediyordu: 'Kâim Biemrillâh'tan gördüğüm muamele bu mu olmalıydı? Halbuki onun uğruna kardeşimi öldürdüm. Onun başarısı için pek çok para harcadım. Ona olan saygım ve sevgim dolayısıyla yakın adamlarımı ve askerimi kaybettim. Onun bir saat vakti için ömrümü verdim ve onun yoluna bütün malımı feda ettim.' Halife, tüm bunlardan haberdar olunca ve de aracılardan ısrarcı ricaları üzerine Sultan Tuğrul'a bir mektup yazarak kızıyla evlenme isteğine olumlu cevap verdi. Sultan Tuğrul bu mektubu alınca çok sevindi ve adamlarına haber salarak halifenin mallarına el sürmemelerini istedi. En sonunda Sultan Tuğrul, bu evlilik neticesinde büyük bir sevince kapılmış ve şunu söylemiştir: 'Ben, halifenin sadık ve halis bir kuluyum. Ömrümün geri kalan kısmında kazanacağım bütün başarılar, onun şerefli hizmetine ait olacaktır.' Nikâh akdi, Sultan Tuğrul Bey'in huzurunda Tebriz'de yapıldı. (1063)”¹⁴⁰

136 Detaylı bilgi için bk. Işın Demirkent, “Haçlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/526.

137 Sevim, “Malazgirt Muharebesi”, 27/483.

138 İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 8/184; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/168-169.

139 Adalıoğlu, *Büyük Selçuklu ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri*, 43.

140 Detaylı bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/196-198.

Sultan Tuğrul, mevcuttaki ilişkilerini geliştirmek adına daha büyük bir adım atarak halifenin kızına talip olmuştu. Halifenin bu talebe ret cevabı vermesinin sebebini kendilerine yöneltilen bu talebin bir ilk olmasına ve kendi geleneklerine ters olmasına bağlayabiliriz. Zira Büveyhîler, Abbâsîlere tahakküm ettikleri halde hiçbir Büveyhoğlu'na Abbâsîlerden gelin giden olmamıştı.¹⁴¹ Ayrıca bir diğer sebeb de Abbâsîlerin hilâfet ailesi ve peygamber akrabası bir hânedan olarak kendilerini göçmen Oğuz Türklerinden üstün görüyor olabilme ihtimaline binaen asabiyetle ilgili olduğunu düşünebiliriz. Çünkü asabiyet, sadece bir ırk müntesibinin kendi ırkını üstün görüp diğerlerini küçük görmesi demek değildir.¹⁴² Asabiyet, Câhiliye döneminden sonra da -günümüzde de dahil olmak üzere- milliyetçilik, mezhepçilik, şehircilik, kabilecilik, aile bazlı çeşitli şekillerde de zuhur edebilmektedir. Halifenin bu tavrıyla da bir nevi hâne üstünlüğü veya devletsel bir asabiyetin zuhur ettiğini söylemek mümkündür.

Halifenin geleneklerine binaen sergilediği bu tavır, Sultan Tuğrul'un ağrına gitmiş olmalı ki sultan halifeye maddi baskılarda bulunmuştu. Halifeninse buna karşı Bağdat'ı terk etme düşüncesi de Selçuklulara yönelik bir tehditti. Ayrıca halife, daha öncesinde de kendisinin bizzat eman verdiği Büveyhîlerin son hükümdarı Melikü'r-Rahîm'in ve adamlarının serbest bırakılmasını Sultan Tuğrul'dan istemiş, aksi halde kendisinin Bağdat'tı terk edeceğini ifade etmişti. Zira halifenin Bağdat'tan ayrılmasıyla Sünnî İslâm alemi başsız kalacak ve bunun sorumlusu Selçuklular olacaktı.¹⁴³ Bu vb. örnekler de iki taraf arasında cereyan eden olumsuzlukların bazılarındandır.

Sultan Alparslan'da, selefinin politikalarını takip etmiş olsa gerek kızı Sefra Hatun'u halifenin torunu Emir Uddetü'd-Din'e vermişti.¹⁴⁴ Ayrıca Sultan Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk de kızını Abbâsî vezirinin oğluyla evlendirmişti.¹⁴⁵ Böylece Sultan Tuğrul Dönemi'nde Abbâsîlerle başlayan ailevi bağların, onun haleflerince de devam ettiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

1040 yılında yeni bir İslâm devleti olarak tarih sahnesine çıkan Selçuklular, Abbâsîlerle yakın ilişkiler kurmayı bir devlet politikası hâline getirdiler. Bu minvalde Pasinler Savaşı sonucunda Bizans'a, İslâm dünyasının tek temsilcisi olarak Abbâsî Hilâfeti'ni kabul ettirdiler. Bu jest, onlara Bağdat'ın kapılarını

141 Süyûtî, *Târihu'l Hulefâ*, 497.

142 Geniş bilgi için bk. Âdem Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2.Bası, 2022), 39-55.

143 Acar, "Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", 6/470.

144 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 225.

145 Acar, "Selçuklu-Abbâsî İlişkileri", 6/462-463.

açtı. Nitekim, Bağdat'ı Şîî nüfuzundan kurtarmak isteyen Abbâsîler, Sünnî Selçukluları yardıma çağırdılar. Bunun üzerine Sultan Tuğrul, bölgedeki Şîî hâkimiyetini sonlandırdı. Sultan Tuğrul'un bu hamlesi sadece askerî bir müdahale değil, aynı zamanda Sünnî siyasî düzenin yeniden tesis edilmesi yolunda atılmış önemli bir adımdı.

Müslümanların geneli başlarında bir halifenin olması gerektiğini zaruri görüyorlardı. Bunu bilen tüm devletler meşruiyetlerini sağlamak için zayıf düşmüş olsa da Abbâsîlerin dostluğunu kazanmak istediler. Selçuklular da bu çizgide ilerlemiş ancak kendilerinden öncekilerden farklı olarak hilâfetle ilişkilerini tamamlayıcı ve destekleyici bir siyasetle şekillendirmişlerdir. Abbâsîler ise kaybettikleri otoritelerini güçlü devletlerin kendilerine yardım etmeleri neticesinde sürdürmeye çalışıyorlardı. İki devletin de bu gayeleri, onları birbirlerine yakınlaştırmış ve sonucunda bir ortaklık kurmuşlardı. Böylece Selçuklular, istediği meşruiyetlerini elde ettikleri gibi İslâm dünyasında hilâfet adına lider oldular. Abbâsîler ise, yitirdikleri otoritelerini Selçuklular eliyle tekrardan kazanarak prestij elde etmişti.

Bu ittifak neticesinde iki tarafında birbirlerine karşı sorumlulukları netleşmişti. Abbâsîler'de bu sorumluluklar, sultanın otoritesini meşrulaştırmak, gazaya çıkacakları zaman İslâm alemine onlara maddi ve manevi yardımda bulunmaya yönelik çağrı yapmak, karşılaşacakları problemlerde arabulucuk ve hakemlik yapmak vs. idi. Selçuklu tarafında ise sorumluluk, güç ehli olmalarından ötürü halifelerine göre fazlaydı. Bu minvalde onların sorumlulukları ilk önce halifelerine biat etmelerinden başlıyordu. Sultanlar, halifenin adına bölgelerinde hükümlerini ettiğini belirtir; İslâm topraklarını iç ve dış tehlikelere karşı savaşla, eğitimle ve sosyal politikalarla korumaya çalışırdı. Ayrıca İslâm'ın yayılması için Hristiyan toprakları üzerinde fetih hareketlerinde bulunurlardı. Selçukluların tüm bu faaliyetleri hilâfet adına yapmış olduklarının delili ise, sefere her çıktıklarında Abbâsîleri temsilen taşıdıkları tevhid ve siyah sancaklardı. Selçuklular her fırsatta hilâfeti ön plana çıkarıp onlara olan saygılarını ifade ederlerdi. İki taraf arasındaki ilişki, sadece siyasi olarak da kalmamış, ailevi bağlar da tesis edilmişti. Selçukluların buradaki amacı Abbâsîler ile akrabalık kurup meşruiyetlerini arttırmak ve Resulullah (s.a.v)'e akraba olabilmektir.

Halifenin siyasi yetkilerini fiilen Sultan Tuğrul'a devretmesi, günümüzde bazı modern yorumlarda savunulduğu gibi İslâm tarihinde bir "laikleşme" örneği değil, iki devlette karşılıklı meşruiyet temelinde şekillenen bir birliktelik olarak görülmelidir. Halifenin, sultanları yönetimde bir ortak ve himaye edici güç olarak görmesi; Selçukluların ise halifenin otoritesini tanıyıp Bağdat'ta baskıcı bir idare kurmak yerine yalnızca bir şahne bırakması, bu iş birliğinin karakterini açıkça ortaya koymaktadır. Sultanların hilâfetle çatışmayan, bilakis onu tamamlayan

unvanlar kullanmaları da bu savı desteklemektedir. Dolayısıyla siyasî idarenin Selçuklu sultanlarınca yürütülmesi ne Abbâsîlerin ne de Selçukluların İslâm hukukundan bağımsız bir yönetim sergilediğini ortaya koymadığını da hatırlamak gerekir. Buna binaen, mezkûr düşünce tarihsel bağlam açısından izaha muhtaç bir yaklaşımdır.

Son olarak, emîrû'l-ümerâ döneminin ve Büveyhî baskısının gösterdiği üzere, orduların siyasete karışması, devletler için yıkıcı sonuçlar doğurabilir. Selçuklu–Abbâsî ittifakı ise tam aksine siyasetin askerî gücü doğru bir zeminde konumlandırmasıyla dengeli bir düzen oluşturmuştur. Bu yönüyle söz konusu ittifak, İslâm siyasal tarihinin hem teorik hem de pratik düzlemde dönüştürücü bir safhasını temsil etmektedir.

Hilâfetin merkeze alındığı bu birliktelik ile bölgesel düzenin köklü değişime uğradığını düşünebiliriz. Zira bu birliktelik mevcut dönemin bir sonucu olmakla kalmamış sonraki dönem İslâm devlet geleneğine de yansımış olmalıdır. Bu çalışmayla ve bu perspektifle de alana katkı sunulması hedeflenmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Selçuklu–Abbâsî ilişkilerini himaye–hâkimiyet ekseninden çıkararak meşruiyet paylaşımı, kurumsal düzenlemeler, dinî söylem ve toplumsal kabuller üzerinden şekillenen çok katmanlı bir birliktelik modeli olarak değerlendirmek suretiyle alana farklı bir bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır. Selçuklu sultanlığının fiilî gücü ile Abbâsî Hilâfeti'nin otoritesi arasındaki dengenin nasıl üretildiğini mukayeseli bir bakışla ve tarihsel-analitik bir yöntemle ortaya koyan bu çalışma hem hilâfet kurumunun yeniden inşasına hem de Sünnî siyasî düzenin 11. yüzyılda geçirdiği dönüşüme dair bulgular sunmaya çalışmaktadır. Elde edilen sonuçlar, bu güç paylaşımının sonraki dönem İslâm siyasal düzenlerini hangi ölçüde şekillendirdiği gibi soruların derinleştirilmesi gerektiğine de işaret etmektedir. Bu yönüyle çalışma, sadece mevcut literatüre katkı sunmayı hedeflemekle kalmamakta, aynı zamanda Selçuklu–Abbâsî ilişkilerine dair gelecekteki araştırmalar için yeni tartışma alanları açarak İslâm siyasal tarihinin bu kritik evresinin yeniden değerlendirilmesine imkân sunmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Abdurrahman. “Selçuklu-Abbâsî Halifeliği İlişkilerine Genel Bir Bakış”. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -6- Abbâsiler (2)*. ed. Nahide Bozkurt ve Mustafa Demirci. 6/443-481. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3. Baskı, 2025.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. Büyük Selçuklu ile Abbâsî Halifeliği Münasebetleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Alptekin, Coşkun. “Büyük Selçuklular”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi (Selçuklular)*. redaktör. Hakkı Dursun Yılmaz. 7/95-130. İstanbul: Çağ Yayınları, 1988.
- Altınok, Yavuz Selim. Büyük Selçuklu Devleti’nde Diplomatik Faaliyetler. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2026.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi 4-Abbâsiler Dönemi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Apak, Âdem. *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyyet*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Avcı, Casim. “Hilâfet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/539-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ceylanbaş, Fuat. Selçuklu-Abbâsî Hilâfeti İlişkilerinde Siyasî Evlilikler. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. “Ezan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/36-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Demirkent, Işın. “Haçlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/525-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dûrî, Abdulazîz. “Bağdat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Genç, Süleyman. Fâtımî – Abbâsî – Selçuklu Münasebetleri ve Besâsirî İsyanı. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Golole, Adan Jarso. *Bağdat Büveyhîler’in Eline Düşerken (279-334/892-945)*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Gürsoy, Kenan. “Laiklik” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/60-62. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Hasan, Hasan İbrahîm. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit. 5. Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. çev. Mehmet Keskin. 12. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbn'ül-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. çev. Abdülkerim Özaydın. 8. Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- İbn'ül-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. çev. Ahmet Ağırakça ve Abdülkerim Özaydın. 7. Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- İbn'ül-Esîr, İzzeddin. *el-Kâmil fi't-târih*. çev. Ahmet Ağırakça. 6. Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Kafesoğlu, İbrahîm. “Alparslan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/526-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kırkpınar, Mahmut. “Mütevekkil-Alellah Ca'fer b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/212-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Merçil, Erdoğan. “Besâsîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/528-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Merçil, Erdoğan. “Büveyhîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/469-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Merçil, Erdoğan. “Şahne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/292-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmiye Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmülmülk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/194-196. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özaydın, Abdülkerim. “Selçuk Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özdemir, Mehmet Nadir. “Abbâsî Halifeleri ile Büyük Selçuklu Sultanlar Arasındaki Münasebetler”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 24 (Aralık 2008), 315-367. <https://izlik.org/JA24FY23ZM>
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Rey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Piyadeoğlu, Cihan. “Büyük Selçuklular Devleti”. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -10-Selçuklular*. ed. Yusuf Ayönü ve Mehmet Ersan. 10/17-67. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3. Baskı, 2025.

- Severcan, Şefaettin. *Din-Siyaset İlişkisi-3 Abbâsîler Dönemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Sevim, Ali. “Çağrı Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/183-186. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sevim, Ali. “Dandanakan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sevim, Ali. “Malazgirt Muharebesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/481-483. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sümer, Faruk. “Selçuklular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sümer, Faruk. “Tuğrul Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/344-346. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Süyûtî, Celaleddin. *Târihu'l Hulefâ*. çev. Abdullah Gündüz. İstanbul: Asalet Yayınları, 3. Basım, 2024.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbâsîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

* Bu çalışma, Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında, Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer Ayvaz danışmanlığında hazırlamakta olduğum “René Guénon’un Materyalizm Eleştirisi” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

eserleri ile konu ile ilgili olduğu belirlenen ikincil literatürün titiz bir şekilde incelenerek nitel araştırma yaklaşımı ve metin analizi yöntemi ile oluşturuldu.

1. Nicelik ve Nitelik Kavramlarına Genel Bakış

1.1. Nicelik ve Nitelik'in Etimolojisi

Orhan Hançerlioğlu'nun Felsefe Ansiklopedisi'nde nicelik kavramının etimolojisine bakıldığında bu kelime, Türkçede şey anlamına gelen ne sözcüğüne çe ekinin eklenmesiyle oluşan nesnenin niceliğini soran sıfat niteliğindeki nece (nice) sözcüğünden türetilmiştir. Bu terim Osmanlı Türkçesinde "Kemmiyet", Fransızcada "Quantité" olarak kullanılmaktadır. Antik Çağ'da bir felsefe terimi olan nicelik kavramını ilk kez Aristoteles kullanmıştır. O, niceliği Kategoriyalar'ındaki ulamlardan biri olarak sayar. Ona göre sayılar ve sözler gibi aralıklı nicelik; çizgi ve zamanla sürekli nicelik olmak üzere iki çeşit nicelik vardır. Orta Çağ'da Aristoteles'in ikiye ayırmış olduğu nicelik, bir de kapsamlı nicelik ve yeğleştirici nicelik olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Sürenin niceliğini dile getirmek üzere "sürerli nicelik", devimin niceliği için de "arasız nicelik" terimleri ortaya konmuştur. Bu şekilde de bir çizginin niceliği (kaplamalı nicelik), zamanın niceliği (arasız nicelik), uzayın niceliği (sürerli nicelik) olmak üzere Aristoteles'in sürekli niceliği gerçekte üçe ayrılmıştır. Aristoteles bu üç niceliği birbirinden ayırmayarak aynı kategoride saymıştır. Skolastik mantıkta terimler ve önermeler tikel ve tümel oluşlarına göre de niceldirler.²

Nitelik kavramının etimolojisine bakıldığında ise bu kelime Türkçede şey anlamına gelen ne sözcüğüne teg ekinin eklenmesiyle oluşan nesnenin kendiliğini soran sıfat niteliğindeki nete (nite) sözcüğünden türetilmiştir. Nite sorusu bir nesnenin özünü ve onu başkalarından ayıran özelliğini sorar. Nitelik Osmanlı Türkçesi'nde Keyfiyyet, Keyf, Sıfat, Vasıf, Hassa, Haslet, Hasise, Ünyan vb. kelimelerle Fransızca'da ise Qualité, olarak kullanılmaktadır. Bu kavram da İlk Çağ'da Aristoteles tarafından Kategoriyalar'ında on ulamdan biri olarak gösterilir. Ona göre niteliğin pek çok türü vardır. Bu türlerden başlıcaları ise şöyledir: "Hal ve yetenek niteliği"; örneğin erdem haldir sürekli ve değişmez olup sağlık yetenektir süreksizdir ve hastalığa dönüşebilir. "Doğal yetenek ve yeteneksizlikler için kullanılan nitelikler"; örneğin iyi veya kötü güreşi, "duyguluk nitelikleri"; örneğin tatlılık ve acılık ve "biçim nitelikleri"; üç köşeli veya dört köşeli olma durumu.³

Orta Çağ'da da Aristoteles geleneğindeki on ulama karşı çıkan ve bu ulamları üçe indirmek isteyen Gilbertus (nicelik, nitelik, bağıntılılık), Büyük Albert

2 Orhan Hançerlioğlu, "Nicelik", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 4/258.

3 Orhan Hançerlioğlu, "Nitelik", *Felsefe Ansiklopedisi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 4/264.

(nitelik, nicelik, töz), Occamlı William (nitelik, oran, töz) gibi düşünürler de niteliği başlıca ulam saymıştır. Skolastik mantıkta nitelikler olumlu ve olumsuz nitelikler olmak üzere ikiye ayrılır. Bir önermenin nitelikleri de tümel ve tikel olabilirliklerine göre dört biçimde oluşur: “İnsanlar bilgilidir; olumlu tümel nitelik”, “İnsanlar bilgili değildir; olumsuz tümel nitelik”, “Kimi insanlar bilgilidir; olumlu tikel nitelik”, “Kimi insanlar bilgili değildir; olumsuz tikel nitelik”.⁴

1.2. Materyalizm ve Nicelikten Niteliğe Geçiş Yasası

Soyut mantığı somut gerçekliğe indirgeyen metafizik, soyut nicelik ve nitelik kavramlarını somut gerçeklikte karşılaştırarak nicel ile nitelin bir ilişkisi olmadığını söylemiştir. Metafizik dilde nicelik ve nitelik birbirlerinin karşıtıdır. Bilimsel gelişmenin nitelden nicele doğru oluşmasıyla bu metafizik yanlış tersine dönüşerek niteliklerin niceliklere indirgenmesi şeklinde bir metafizik yanlış ortaya koymuştur. Bu büyük yanlışın bir ürünü olarak da her şeyi matematik ve mekanik yasalarla açıklamaya çalışan mekanikçilik anlayışı ortaya çıkmıştır.⁵

Nesneyi gerçek sayan ve bilimin temelini özdeğe (madde) dayayan öğretilerin genel adı olan materyalizm, varlık veya gerçeklik hakkında bir görüş olup bu görüşe göre var olan yahut gerçek olan sadece evrenin temel kurucu unsuru olan maddedir. Bu düşünce sistemi, zihni varlıkların, süreçlerin ve bütün olayların sebebinin madde olduğunu; her şeyin madde ve enerji ile açıklanabileceğini; bütün niteliksel farklılıkların niceliksel farklılıklara indirgenebileceğini kabul eden ve her şeyi maddeye irca ederek maddenin dışında hiçbir şekilde gerçeklik tanımayan, felsefi bir akımdır.⁶

Materyalizmin yorum biçimlerinden biri olan diyalektik materyalizm, Marks ve Engels ile birlikte geliştirilen, gerçek realite olan maddenin tez, anti-tez ve sentez merhalelerinden geçerek birlik kazandığı öğretisini sunan bir felsefi doktrindir.⁷ Ontolojik açıdan diyalektik materyalizm; maddenin, zaman ve mantık açısından zihinden önce geldiğini ve şuurun madde olmadan ortaya çıkmayacağını savunur. Diyalektik materyalistlerin varlığın her düzeyinde geçerli olduklarını düşündükleri; birbirlerine girme- bütünlük ve karşıtlarına yönelme, niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşmesi, nefyin nefyi adında belli başlı kanunları vardır. Ontolojiyi mantığa bağlayan bu kanunların bütün şeylerin birbirleriyle bağlı olduğunu aynı zamanda her şeyin de kendiliğinden geliştiğini öne

4 Hançerlioğlu, “Nitelik”, 4/265.

5 Hançerlioğlu, “Nicelik”, 4/259.

6 Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi ve İlk Etkileri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 11-12.

7 Akgün, *Materyalizmin Türkiye’ye Girişi*, 14.

sürmesi bakımından diyalektik metot, esasen bütün şeylerin tarihi metot içerisinde incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸

Diyalektik materyalist çözümleme, nicelikle niteliğin nesnel gerçeğin birbirinden ayrılmaz iki yanı olduğunu açıklamıştır. Bu iki terim bağımlıdır, birbirlerine dönüştürülür ve ayrıştırılamazlar. Bu nedenle sadece nicel ya da sadece nitel diye bir şey yoktur.⁹

Diyalektik Materyalizmin meydana getirmiş olduğu bu yasa, gelişmenin; niceliksel değişmelerin, niteliksel değişmelere dönüşmesiyle gerçekleştiğini ifade eder. Doğa ve toplumda alt olandan üst olana doğru ilerlemenin koşullarını açıklar. Bu yasaya göre her türlü gelişme, nicelikçe birikmelerin zorunlu olarak nitelik değişimi gerektirmesiyle oluşabilir. Mesela yüz dereceye kadar kaynatılan su nitelik değiştirip buhar olur. İşte bu yasa gelişmenin, birbirlerine sıkıca bağımlı olan iki yanı; evrim ve devrim terimleriyle de dile getirilir. Nicelikçe birikmeler (evrim) ve nitelikçe değişmeler (devrim), bu gelişmenin gerçekleşmesi için gereklidir. Nicelikten niteliğe bu geçiş, ani bir sıçramayla gerçekleşir. Yani 99 dereceye kadar niteliğini sürdüren su bir derece daha ısınarak birdenbire buhar olur. Doğa, toplum ve bilinç bu yasa ile gelişir. Diyalektik materyalizmin saptadığı üç evrensel yasadandır biri olan bu yasa ilk olarak idealist Alman düşünür Hegel tarafından ileri sürülmüş olsa da o her üç yasayı da gizemselleştirerek soyutlamıştır. Bu yasayı nesnel gerçekliğin yansıması olarak saptayanlar ise Karl Marx ve Friedrich Engels olmuştur.¹⁰

Marksçı felsefe tarafından ortaya konulan ve nesnel gerçekliğin iki yanı olan nicelik ve nitelik birbiriyle sıkıca bağımlıdır. Bu anlayışta sadece niceliksel hiçbir nesne olamayacağı gibi sadece niteliksel hiçbir nesne de yoktur. Nesne, olgu, olay veya süreci anlayabilmek için onu hem niteliksel hem de niceliksel yanıyla ele almak gerekir. Yani idealistlerin yaptığı gibi sadece nitelik veya nicelikleri ele almak, mekanikçi materyalistlerin yaptığı gibi de nitelikleri niceliklere indirgemek de değil; niceliksel belirtici özelliklerle niteliksel belirtici özellikler arasındaki diyalektik ilişkiyi anlamaktır.¹¹

1.3. Rene Guénon Düşüncesinde Nicelik ve Nitelik Kavramları

René Guénon düşüncesinde nitelik ve nicelik birbirini tamamlayan iki unsurdur. Onun ana temalarında biri olan Hint mitolojisinde yer alan çevrimler öğretisinde “manvantara”, insanlık tarihinin kozmik bir çevrim içinde yol aldığı

8 Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, 14-16.

9 Hançerlioğlu, “Nicelik”, 4/261.

10 Hançerlioğlu, “Nicelik”, 4/259- 260.

11 Hançerlioğlu, “Nicelik”, 4/261.

belirtilir. Hint kozmolojisinde manvantara, insanlığın atası olan Manu'nun saltanatını veya yaşını tanımlayan döngüsel bir zaman dilimini ifade eder. Dört çağa bölünen bu insanlık çevrimi Krta Yuga, Treta Yuga, Dvapara Yuga, Kali Yuga şeklindedir.¹² Söz konusu çevrime göre insanlık, başlangıçta kutsal hakikatin doğrudan tecrübe edildiği bir bilinç düzeyinde varlık göstermekteyken, döngüsel sürecin ilerleyişiyle birlikte kutsaldan uzaklaşmakta ve manevi bir yozlaşma sürecine girmektedir. Bu sürecin nihai evresi olan Kali Yuga, kutsala en uzak düşülen ve ifsadın zirveye ulaştığı bir dönem olarak betimlenir. Bununla birlikte, Guénon'un işaret ettiği gibi, bu tür metafizik kopuş dönemleri aynı zamanda yeni bir hakikat arayışının da başlangıcına zemin teşkil etmektedir.¹³

Zamanla kutsaldan uzaklaşan insan, bu uzaklığın yarattığı huzursuzlukla yeniden anlam arayışına yönelmiş; işte bu arayışın izlerini, Hint felsefesinin temel taşlarından biri olan Upanişadlar'da bulmak mümkündür. Hint felsefesinin gelişme dönemlerinin ilk safhasını oluşturan Vedalar dönemine ait literatürden bir bölüm olan "Upanişadlar"ın, filozofların tefekkür ve meditasyonları sonucunda oluşmuş olduğu görülür. Upanişadlar, felsefî ve metafizik öğretiler içerir ve antroposentrik (insanı evrenin merkezi olarak kabul eden) bir yaklaşım sergiler.¹⁴

Upanişadlar, Veda İrfanının doruk noktası olan Vedanta olarak da bilinir. Upanişadlar'da yaratılış, Pruşa diye bilinen asıl varlığın bölünmesiyle gerçekleşir. Bu bölünme aynı zamanda özne ile nesne arasındaki bir bölünmedir. Özne hissedebilen bilinçli bir varlıkken nesne ise hissedilen uyarıcı çevredir. Pruşa'nın bölünmesiyle Prakriti ortaya çıkar. Pruşa ruhtur ve mükemmeldir. O, bu dünyaya ait olamaz ve cinsiyeti ismi veya biçimi olmayan içsel gerçekliktir. Zamandan ve mekândan etkilenmez, değişmez sabittir. Prakriti ise akıl ve maddedir; hiçbir zaman mükemmel olamaz. O, bu dünyaya ait her şeydir ve cinsiyeti, isimleri ve biçimleri olan dışsal gerçeklik olup sabırsızdır ve değişim arz eder. Bu iki kavram gerçekliğin iki yarısını oluşturarak aynı anda varlık bulmuşlardır ve ikisi de birbirlerinden bağımsız var olamaz.¹⁵

René Guénon, Pruşa ve Prakriti'nin bir başka terminoloji ile kullanıldığına esasında "öz" (essence) ve "madde" (sustance) ikililiğini anlattığını ifade eder. Bu iki terim evrensel ilkelerdir ve bütün zuhurun da iki kutbudur. Nispi

12 René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), 31.

13 Mehmet Evkuran, "René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar", *Bilimname* 4/10 (2006), 103.

14 Ali İsra Güngör - Cemil Kutlutürk, "Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkısı", *Dini Araştırmalar* 12/35 (2009), 36.

15 Devdutt Pattanaik, *Mit ve Mitya: Hint Mitolojisine Giriş*, çev. Çiğdem Erkal İpek (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 50-52.

anlam içinde düşünüldüğünde öz ve madde skolastik filozofların “suret” (forme) ve “madde” (matière) diye adlandırdıkları şeyin aynıdır.¹⁶

Yaratılmış ve zuhur etmiş her varlık bir suret ve bir maddeden meydana gelmiştir. Guénon’a göre Aristo düşüncesinde “fiil” (acte) ve “kuvvet” (puissance) şeklinde adlandırılan terimler de öze ve maddeye tekabül eder. Her varlıkta bir fiil ve kuvvet karışımı vardır, her varlık fiille öze; kuvvetle de maddeye katılır. Saf fiil ve saf kuvvet evrensel öz ve maddenin hakiki karşılıkları olduğundan zuhurun içinde hiçbir yerde bulunamaz.¹⁷

Guénon için dünyamızın özünden ve maddesinden söz edecek olursak bu iki ilke, nitelik ve nicelik görünüşleri şeklinde ortaya çıkar. Nitelik özün içeriğidir ve yalnızca dünyamızla sınırlı değildir. Öz, üst ilkeyi ifade etmektedir. Nicelik ise bu dünyanın özel durumlarına sıkı sıkıya bağlıdır. Aristo hem niteliği hem de niceliği varlığın özel kipleri olan ve varlıkla birlikte var olmayan “kategoriler” arasına yerleştirmesi nedeniyle Guénon’un bu dünya ile sınırlı olmama durumu olan konum değiştirmeyi yapamamaktadır, yapması da gerekmez. Çünkü kategorilerin sayımı dünya ile ilgilidir. Bu yüzden nitelik ancak niceliğin bir müteakibi olarak ele alınabilir.¹⁸

1.4. Niceliğin Göstergesi Olan Madde

Skolastik düşünürler Aristodan sonra, “ilk madde” (materia prima) ve “ikinci madde” (materia secunda) terimlerini kullanarak anlam ayırımına gitmişlerdir. Onların ilk madde dedikleri şey evrensel madde iken ikinci madde diye adlandırdıkları nispi anlamdaki maddedir. İkinci madde dünyanın ya da varlığın bilkuvve yanını oluşturmaktadır, hiçbir zaman saf fiil değildir. Yalnızca evrensel madde saf kuvvettir ve o bütün dünyaların ve evrensel zuhur içine dahil olan bütün durumların da altındadır. Evrensel madde; yok edilmez, değişmez ve gizil güç olduğu için tam anlamıyla anlaşılmaz denilebilecek tek ilkedir. Bu onu anlamaktan aciz olduğumuz için değil, onda gerçekten anlaşılabilecek bir şey olmadığından böyledir. Nispi maddeler ise evrensel maddenin gizil gücüne katılabildikleri kadar, o ölçüde de onun anlaşılmazlığına katılırlar. Bu yüzden varlıkların açıklamasını madde yönünden değil öz yönünden araştırmak gerekir.¹⁹

Fizikçilerin madde dedikleri şey “ikinci madde” (materia secunda)’dır. Onların düşünceleri hissedilebilir dünya ile ilgili olduğundan “ilk madde” (materia prima) konusunda ne yapacaklarını ne düşüneceklerini bilemezler. Guénon’a

16 René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 19-20.

17 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 20-21.

18 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 22.

19 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 26.

göre duyu organları ile algılanabilen her şeye madde diyen fizikçiler onun hareketsiz oluşundan söz ederler. Halbuki madde hareketsiz olsaydı onun hiçbir özelliği olmaz ve hiçbir surette zuhur etmezdi. Hareketsizlik durumu ilk madde (materia prima)'ya uygun düşer ve o saf kuvve haliyle eş anlamlıdır. Madde'nin özelliklerinden söz edip onun aynı zamanda hareketsiz olduğunu kabul etmek René Guénon'a göre apaçık bir çelişkidir.²⁰

Guénon nitelik denilen şeyin tamamen öz ile ilgili olduğunu söylemektedir. Ona göre modern fizikçiler niteliği niceliğe indirgeyip birini diğerine karıştırarak niteliği olduğu gibi kendilerinin madde dedikleri şeye atfetmeye başladılar. Nihayetinde hakikat olarak tanıyabildikleri her şeyi de yani tam anlamıyla “materalizm”i de böylelikle onun içine yerleştirdiler. “İlk madde” (materia prima) ve “ikinci madde” (materia secunda) birbirine karıştırılabilir. Bu yüzden ikinci maddenin ne olduğu saptanmalıdır. René Guénon işte bu ikinci maddeyi Aquino'lu Saint Thomas'ın niceliğin göstergesi madde (materia signate quantitate) olarak tanımladığını söylemektedir. Nitelik sadece hissedilebilir dünya ile ilgili olarak ele alınsa da maddenin özünde olan ve maddeyi ne ise o yapan nitelik değil aksine niceliktir. Nicelik maddenin bir kısmından olup o hissedilebilir dünyanın en gerekli şartlarındandır. İşte ikinci madde denilen şeyde bu dünyayı kapsamına alabilmektedir. Bu dünyada da var olan her şey zorunlu olarak niceliğin egemenliği altındadır. Neticesinde nicelik dünyamızın tamamen madde yönünü oluşturur ve onun esas şartıdır. Nicelik her ne kadar dünyamızın temeli de olsa ona göre temel en alt düzeyde bulunan şeydir. Bu yüzden niteliğin niceliğe indirgenmesi de üstün alta indirgenmesi anlamına gelir.²¹

René Guénon niceliğin değişik biçimleri olduğunu söylemektedir. Sürekli nicelik tamamen sayıdır; sürekli nicelik ise mekânsal ve zamansal düzenin büyüklükleriyle temsil edilir. O modern felsefi ve bilimsel düşüncede önemli bir isim olan Descartes'ın maddeyi uzam ile tanımlayarak onu niceliksel fiziğin ilkesi haline getirmek istediğini ifade eder. Uzam maddeye doğrudan doğruya bağlı olduğundan niceliğin temel biçimini temsil eder. Guénon, Aquino'lu Saint Thomas'ın sayı, maddenin bir kısmından çıkar diyerek bu dünyanın maddesel temelini sayının oluşturduğunu ileri sürdüğünü söylemektedir. Thomas'a göre saf nicelik olarak sayıyı dikkate almak gerekir. Bu temel özelliği sayıya atfetme işi Pisagor öğretisi ile de uyum sağlar. Onun öğretilerinde sayı nesnelerin temel ilkelinin simgesidir. Fakat Guénon için duyulur dünyaya ait olan her şey gibi uzam da niteliksel bir özelliğe sahip olduğundan saf nicelik olarak değerlendirilemez.²²

20 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 27.

21 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 28-29.

22 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 30-31.

Guénon, niceliğe indirgeme yönünde atomcu teorilerin cüretkâr olduğu düşünür. Bu teoriler madde kavramının içine maddeyi uzamın mahiyetinden daha çok sayının mahiyetine yaklaştıran bir süreksizlik kavramı sokmaktadır. Buna göre cisimli maddeler ancak uzam olarak algılanabilir. Bu problemin nedeni de cisim ile maddenin eş anlamlı kelimeler olarak kullanılmasındandır. René Guénon'a göre ise cisimler kesinlikle ikinci madde değildir. İkinci maddeye bu dünyada zuhur etmiş var oluşlar içinde rastlanmasa da cisimler bu ikinci maddeden ileri gelir. İkinci madde cisimlerin maddesel ilkesidir. Sayı da ikinci madde gibi saf bir halde maddi dünyada algılanamaz.²³ Sayı sürekliliği olmayan niceliğin bir alt türüdür ve hiçbir zaman nicelik dışına çıkıp gerçek sonsuz olamaz.²⁴

2. Kozmik Çevrim Teorisi

Geometrik şekiller içerisinde boyutsuz nokta en temel olandır. Nokta olmadan ne bir çember ne de bir kare çizilebilir. Ruhu, içimizdeki kutsalı en iyi nokta temsil edebilir. Nasıl ki bir çemberin varlığı, merkezindeki bir noktanın varlığını varsayıyorsa, dünyanın varlığı da dünyaya şahitlik eden bir varlığı yani ruhu varsayar.²⁵ Hint mitolojisinde ufkun, yıldızların, gezegenlerin su kabarcıklarının da biçimi olan çember doğal biçimlerin en tabiisi olup, Hindular dünyayı zamandan azade, serbest, sınırsız, döngüsel ve nihayetsiz algılamaları sebebiyle Hindu kâinatını en iyi o temsil eder.²⁶ Guénon'a göre Hint Medeniyetinde sahilliğini muhafaza etmiş bir metafizik vardır ve bu yüzden o bu medeniyete eserlerinde sıkça atıfta bulunmuştur.²⁷ Ona göre metafiziğin de evrensel ifadesi sembollerdir.²⁸

René Guénon düşüncesinde merkez, sembolik açıdan ele alındığında her şeyin çıkış noktası ve kökenidir. Birlik fikrinin nicelik alanının ötesine geçişine izin veren de bu merkez sembolizmidir. Sembolik anlamda merkezi nokta ilkedir; yani saf varlıktır. Bu yüzden Guénon, birlik fikrinin temsilini bir dairenin merkezindeki nokta olarak sembolize eder. Merkez ve çevrenin temsil ettikleri şey arasındaki var olan ilişki ise çevrenin merkezsiz var olamayacağı gerçeğidir. Guénon bu sembolün Hint doktrininde kozmik çevrimleri de sembolize ettiğini söylemektedir.²⁹

23 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 31.

24 René Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, çev. Vildan Yalsızuçanlar (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2008), 15.

25 Pattanaik, *Mit ve Mitya*, 151.

26 Pattanaik, *Mit ve Mitya*, 19.

27 Nurullah Koltas, *Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı- René Guénon ve Fritjof Schuon Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 8.

28 Koltas, *Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı*, 18.

29 Saniye Taybuğa, *René Guénon'da Dini Sembolizm Düşüncesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 62.

Hint geleneğinde Manvantara adını alan Kozmik Çevrim Öğretisi'nde insanlık çevriminin dört çağa bölündüğü anlatılmaktadır. Bu çağlar eski Batı geleneklerinin de altın, gümüş, tunç ve demir çağları olarak belirledikleri dönemin aynısıdır. Günümüzde bu çağların dördüncüsü olan Kali Yuga, bir diğer adıyla Karanlık Çağ'dayız.³⁰ Maddi gücün ruhani güçten üstün olabileceği düşüncesi de Hindu geleneğinin Kali Yuga olarak adlandırdığı ve bulunduğumuz çağa tekabül eden bu evrede ortaya çıkmıştır.³¹

Guénon, bu öğretinin daha çok Hint tradisyonunda var olduğu bilirse de Yahudi Kabalasında ve İslâm Bâtınlığında de gözlendiğini söylemiştir.³² Kozmik çevrim teorisinde devir kavramı hem kozmik hem de tarihsel bir karakter taşımaktadır. Yani beşeriyetin dışındaki olaylarla yakından ilişkili olmakla beraber yeryüzü beşeriyetiyle de ilişkilidir. Bir devir en genel anlamıyla tezahürün herhangi bir halinin tekâmül süreci olarak kabul edilir.³³ Her türlü değişim de bu kozmik süreç içerisinde gerçekleşir. Çevrimsel gelişme en ulviden en süfliye doğru gitmektedir. Çevrimsel gelişmenin en ulviden süfliye doğru gitmesini Guénon şöyle açıklar:

“Bir şeyin gelişmesi, ileri geldiği ilkeden gittikçe artan bir hızla uzaklaşmasını gerektirir. En yüksek noktadan hareket ederek mecburen en aşağıya doğru yönelir. Tıpkı ağır cisimler gibi, duruş noktasına varıncaya dek sürekli artan bir hızla aşağıya iner. Bu düşüş ilerleyici bir maddileştirme olarak nitelendirilebilir.”³⁴

Bu öğretiye göre başlangıçta kutsalın tezahür ettiği her şeyin iyi ve güzel olduğu bu dünyada, zamanla asıldan uzaklaşılarak Kali Yuga devresine gelinmiştir. Bununla birlikte bu Kali Yuga'yı çevrim gereği zorunlu olarak kutsal başlangıç dönemi izleyecektir. Birbirini takip eden bu devirler için Guénon “tekerlek” motifini kullanmaktadır. Bu tekerleğin dönmesiyle devirler birbirini takip etmeye başlar. Her devir bir önceki devre göre daha çok yozlaşır. Kozmik çevrimin sonuna yaklaştıkça hareket aşağıya doğru yol alır. O, çevrimin sonuna yaklaştıkça olayların hızının artışı ağır cisimlerin yukarıdan düşüşü sırasındaki hızına benzetmiştir. Bu hareketli cisim aşağıya yaklaştıkça hızı da artacaktır. Zuhurun ve dolayısıyla da zuhurun bir ifadesi olan çevrimin bu inici hareketi, varoluşun pozitif ya da öz kutbundan hareket edip negatif ya da madde kutbuna doğru inen bir hareketle gerçekleştiğinden her şeyin gittikçe nitelik yönünün azaldığı ve nicelik yönünün ise arttığı bir görünüm ortaya çıkmıştır. Yani çevrimin son döneminde

30 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 31.

31 René Guénon, *Maddi İktidar Manevi Otorite*, çev. Birsal Uzma (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 10.

32 René Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 11.

33 Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, 16-17.

34 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 32.

her alanda niceliğin egemenliğini sağlayan bir eğilim söz konusudur.³⁵ Guénon’a göre bu dönemde yeniden ayağa kalkma “tekerleğin dönmeyi durduracağı” durumda yani düşüşün bütünüyle tamamlandığı zaman mümkün olacaktır. Bu duruma noktasına ulaşmaya kadar ise bu durumlar genelde insanların çoğu tarafından anlaşılmayacak; fakat Tanrı tarafından görevlendirilmiş az sayıda insan bunu anlayabilecektir.³⁶

Modern çağda nicelik, çeşitli araçlar vasıtasıyla niteliğe üstünlük sağlamıştır. Bu durum, modern çağın alametleri şeklinde tezahür eder. Aşağıda, bu eğilimi yansıtan bazı alametlere kısaca değinilecektir.

3. Niceliğin Egemenliğine Dair Bazı Alametler

3.1. Bireyselleştirme- Basitleştirme- Avamileştirme

René Guénon’un Modern Çağ’ın bir karakteristiği olarak nitelendirdiği bireysellik, varlığı kendi bütünlüğüyle değişime bağlı kılarak onu bir bireye indirgemesidir.³⁷ Batının bugünkü çöküşünün temel nedeni olan bireycilik, bireysellikten üstün her ilkeyi inkâr eder ve uygarlığı her alanda tamamen sadece insani öğelere indirger.³⁸ Ona göre bireycilik entelektüel sezginin inkârı anlamına gelir. Çünkü entelektüel sezgi bireyüstü bir melekedir.³⁹ Bu durum da metafiziği inkâr demektir.

Guénon’a göre böylelikle bireyciliğin, entelektüel sezginin inkârıyla aklı her şeyin üzerine koyarak bu salt insani ve nispi melekeyi zekânın en üstün parçası yapmak, hatta ona indirgemek gibi bir felsefi sonucu olmuştur. Gerçek kurucusu Descartes olan rasyonalizmin esası da budur.⁴⁰ Bireysellik nedeniyle maddi unsurlar manevi unsurlardan üstün kabul edilmiştir. Moderniteye de temel karakterini veren bireycilik, niceliğin egemenliğini artıran bir ölçüde devam ettirecek bir ilkedir.

Modern zihniyetin belirgin özelliklerinden biri de basitleştirme arzusudur. Guénon bu basitleştirme arzusu konusunda bazı filozofların sözde mantıksal bir ilke gibi “tabiat daima en basit yollarla hareket eder” şeklinde bir önermeyi ortaya koyacak kadar cüretkâr davrandıklarını düşünür. Gerçekte ise bu sahte ilke zihinsel tembelliğin bir ifadesidir. Aynı zamanda bir temenni ve dilekten başka bir şey de değildir. Çünkü nesnelerin mümkün olduğu kadar basit olursa anlaşıl-

35 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 53-55.

36 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 10- 11.

37 Guénon, *Maddi İktidar Manevi Otorite*, 32.

38 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 111.

39 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 95.

40 Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 98.

maları da daha kolay olacaktır. René Guénon, bu durumun böylelikle herkesin anlayabileceği bir seviyede olması gereken bir bilimin modern ve dindışı anlayışıyla da uyuştuğunu söylemektedir.⁴¹ İşte filozofları da evrensel imkânı sınırlama isteğine iten bu basitleştirme arzusudur.

Avamileştirme eğilimi ise modern dünyanın zihniyetini anlatan en anlamlı kelimelerden biridir ve o demokratik düşüncenin bir sonucu olarak her şeyi herkesin seviyesine indirmek iddiasıdır. René Guénon'un ifadesiyle bu eğilim bilgiyi, en geri zekâlıların seviyesine indirmek istemektedir. Bu durum alttan bir eşitleştirmeye götüreceğinden avamileştirme ile nicelik niteliğe feda edilir.⁴²

3.2. Tek Biçimcilik

Akıl, bütün insanlara ait bir niteliktir. İnsanların birbirlerinden farklarını ortaya koyan ise bireylere ait özel niteliklerdir. René Guénon'a göre bireylerin niteliksel farklarının yok sayılması bilginin hem elde edilmesini hem de kullanılmasını anlamsız hale getirir. Böylelikle İnsanlar tek biçimciliğe mahkûm edilmiştir.⁴³ Sıradanlaştırılan bu bilgi ile geniş kitleleri her şeyin bilgisine sahip olabileceği düşüncesine yöneltmiştir. Metafiziki bilgi ise yapısı gereği sıradanlaştırılarak herkesin anlayabileceği bir biçime sokulamaz.⁴⁴

Tek biçimcilik, varlıkları niteliksel özelliklerinden yoksun bırakarak onları basit tarzda birimlere indirgemek ister. Bu anlayışı gerçekleştirmeye yönelik çabaların tamamı özellikle insani alanda varlıkları kendi niteliklerinden tamamen soymaya ve mahrum bırakmaya neden olur. Bu durum da insanları basit makinelere benzeyen bir şey haline getirmektedir.⁴⁵ Modern dünyanın bir ürünü olan makine, niceliğin niteliğe olan üstünlüğünü temsil eder. Toplumsal hayatın her alanında ortaya çıkan bu tek biçimci anlayış bütün insanların her alanda aynı yetenekleri olduğunu söyler. Bu anlayış tabiat yasalarıyla da uyuşmaz.⁴⁶

Tek biçimlendirme yalnızca bireyler üzerinde değil nesneler üzerinde de görülür. Bunun en açık örneği sanayideki tek tipli üretim anlayışıdır. Bu durumda tamamen niceliksel bir bilim kurma istendiğine göre bu bilimden çıkacak olan pratik uygulamalar da aynı karaktere bürünecektir. Bu uygulamalar da bir bütün olarak genellikle sanayi adı ile belirtilir. Modern sanayi her açıdan niceliğin üstünlüğünü temsil eder; yöntemleri ve işleyiş biçimleri gereği sadece nicelik alanına ait bilgilere başvurur ve bu sanayinin ürettiği ürünlerde nicelik niteliğe

41 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 95.

42 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 105.

43 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 115.

44 René Guénon, *Manevi İlimlere Giriş*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 11.

45 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 65.

46 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 66- 67.

feda edilmiştir. Niceliğin niteliğe tercih edilmesi de Guénon için dünyanın sunileştirilmesi anlamına gelir.⁴⁷

3.3. Paranın Yozlaşması

Bugün anlaşıldığı şekliyle para konusuna salt ekonomik bakış açısıyla yaklaşıldığında bu konu tamamen “niceliğin egemenliği”ne ait bir konu gibi gözükmektedir. Bu anlamdaki paranın modern toplumlardaki rolü büyüktür. René Guénon’a göre bu “ekonomik” görüş açısı ve buna bağlı oluşan salt niceliksel para anlayışı bir yozlaşmanın ürünüdür. O, paranın şaşırtıcı bile gözüксе başlangıçta çok farklı ve tamamen niteliksel bir özelliği olduğunu ve bunu da uzun süre koruduğunu söyler.⁴⁸

René Guénon, geleneksel medeniyetlerde madeni paraların sembolik değerlere sahip olduğunu söyler. Dikkat edildiğinde eski paralar, tamamen geleneksel sembollerle kaplıdır ve bu semboller de çoğu zaman çok derin anlamlar taşıyan semboller arasından seçilmiştir. Mesela Keltlerde paraların üzerinde bulunan semboller ancak Druidlere özgü olan öğretisel bilgilere mal edildiğinde o sembollerin açıklaması yapılabilir. Böylelikle bu durumun geleneksel olan uygarlıklarda profan bakış açısının bulunmayışıyla alakalı olduğu görülür. Guénon’un konu ile ilgili ifadeleri şöyledir:

“Paranın mevcut olduğu yerlerde, daha sonra paranın kazanmış olduğu dindışı özellik, o zamanlar yoktu; yani bizzat para din dışı bir şey değildi. Eğer öyle olmuş olsaydı, parayla kesinlikle hiçbir ilgisi bulunmayan manevi bir otoritenin işe el atması nasıl açıklanabilecekti? ... Paranın etkisi/ itibarı ve üzerindeki semboller vasıtasıyla sağlanabilmekteydi.”⁴⁹

Görüldüğü gibi profanlaşmak nesneleri sadece niceliksel görünümlerine indirgemek suretiyle yapılmaktadır. İşte bu noktada paranın basit ve saf bir nicelik temsilinden daha başka bir şey olduğunu anlamak mümkün değildir. Hemen her şeyin nitelik yönünden yozlaşması gibi paranın da yozlaşması ile yakından ilişkilidir. Günümüzde her şeyin para ile ölçülmesi ve para ile değerlendirilmesi olgusu da bu durumun açıkça göstergesidir. Yani günümüzde her şey sadece bir “rakam” bir “miktar” ya da paranın sayısal miktarı olarak değerlendirilmektedir.⁵⁰

3.4. Dünyanın Katılaşması

Kozmik Çevrim Teorisinde de bahsedildiği gibi çevrimsel gelişimin akışı içinde hem bir bütün olarak kozmik zuhur, hem de zorunlu olarak kozmik zuhu-

47 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 68.

48 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 135.

49 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 136.

50 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 138- 140.

run içinde bulunan insanlık zihniyeti inişe doğru gidişi birlikte izlerler. Bu inişte, ilkeden dolayısıyla da zuhurun öz kutbuna bağlı olan ilk maneviyattan tedrici olarak uzaklaşması şeklinde gerçekleşir. Bu uzaklaşma da adeta kozmik ortamın gittikçe maddileşmesi ile tasvir edilebilir. Bu maddileşmede belli bir dereceye ulaşıncaya buna bağlı olarak insanda materyalist düşünce ve pratikte buna uygun düşen genel tutum gözükecektir. “Maddileşme” bir eğilim olarak mevcut olsa da bu eğilimin tam bir sonucu olan “maddilik” gerçekleşmesi mümkün değildir. René Guénon, maddileşmekten daha keskin hatta daha gerçek bir tarzda söz konusu ettiği şey “katılaşma”dır. Katı cisimler yoğunlukları nedeniyle her şeyden daha fazla “maddilik” izlenimi verirler. Bu fiili katılaşma modern bilimin başarılı olmasının gerçek nedenidir. O, materyalist düşüncenin oluşarak etrafa yayılması dünyanın katılaşmasına katkıda bulunduğunu söyler. Bu katılaşma da materyalist düşünceyi mümkün kılmıştır.⁵¹

Dünyamız her ne kadar katı olmuşsa hakikatin öteki alanlarından da o kadar ayrılmış durumdadır. Bununla birlikte dünyanın katılaşması ne kadar ileri noktalara götürülürse götürülsün hiçbir zaman tamamlanamaz. Çünkü bu katılaşmanın varacağı uç nokta en aşağı dereceye de ulaşsa gerçek varoluşla hiçbir zaman bağdaşamaz. Ayrıca bu “katılaşma” ilerledikçe daha da geçici olur. Çünkü en aşağıdaki hakikat en değişken en kararsız hakikattir. Günümüz dünyasındaki değişimlerinin de durmadan artan bir şekilde hızla ilerlemesi de bunu açık bir şekilde göstermektedir.⁵²

Sonuç

Guénon’un perspektifinde niceliğin nitelik üzerindeki egemenliği, insanı metafiziksel hakikatten kopararak onu anlamdan yoksun bir varoluşa sürüklemiştir. Bu egemenliğe neden olan birçok faktör vardır. O, ahir zaman tasavvuruyla buna dair alametleri gözler önüne sermektedir. Guénon gözüyle Modern Çağ, gelenekten ve metafizikten kopuşu nedeniyle ahir zamanla özdeş bir tarihsel gerçeklik olarak ortaya çıkar.

Niceliğin nitelik üzerindeki hükümlanlığı, varlığı metafiziksel alandan soyutlayıp fiziki boyuta indirgeyerek onun aşkınlıkla olan iletişimini kesen, ilkesel birlikten uzaklaştırıp kaosa sürükleyen, tabiatın ötesine geçmesine izin vermeyerek onu, dünyaya sıkıştıran ve bu sıkışmayla modern dünyanın buhranına sebep olan bir durumdur. Bu durum, Avrupa da tezahür ederek bilim ve teknoloji vasıtasıyla büyük bir hızla büyüyen Doğu coğrafyasının da belli bir kesiminin yüzünü Batıya dönmesine sebep olmuştur.

51 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 141- 146.

52 Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, 147- 148.

Modern çağın krizini yalnızca sosyolojik, ekonomik ya da teknolojik gelişmelerle açıklamak yetersiz kalmaktadır. Gu  non'un ortaya koyduğu metafizik temelli eleştiri, bu krizin kökeninde derin bir nitelik kaybı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, niceliğin mutlaklaştırılmasına karşı niteliksel değerlere dayanan bütüncül bir bakışın yeniden inşası insanın hem bireysel hem de toplumsal anlamda toparlanabilmesi için önemli bir gerekliliktir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Evkuran, Mehmet. “René Guénon Düşüncesinde Temel Konu ve Kavramlar”. *Bilimname* 4/10 (2006), 93-116.
- Guénon, René. *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*. çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Guénon, René. *Maddi İktidar Manevi Otorite*. çev. Birsal Uzma. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Guénon, René. *Manevi İlimlere Giriş*. çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: Risale Yayıncılık, 1986.
- Guénon, René. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Guénon, René. *Varlığın Mertebeleri*. çev. Vildan Yalsızuçanlar. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2008.
- Güngör, Ali İsmail- Kutlutürk, Cemil. “Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları”. *Dini Araştırmalar* 12/35 (Haziran 2009): 31-46.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Nicelik”. *Felsefe Ansiklopedisi*. 4/ 258-261. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Hançerlioğlu, Orhan. “Nitelik”. *Felsefe Ansiklopedisi*. 4/261-267. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970.
- Koltaş, Nurullah. *Batıdaki Gelenekselci Ekolün Kelami Konulara Yaklaşımı- René Guénon ve Fritjof Schuon Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Pattanaik, Devdutt. *Mit ve Mitya: Hint Mitolojisine Giriş*. çev. Çiğdem Erkal İpek. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Taybuğa, Saniye. *René Guénon'da Dini Sembolizm Düşüncesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Etik Beyan:** Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Bu çalışmanın

hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dinî Dışlayıcılığın Epistemolojik İmkânı Üzerine Bir İnceleme: Plantinga'nın Güvence Modeli Bağlamında* **

Ümmügülsüm Aksoy Kaya

Orcid ID: 0000-0002-0181-3690

Doktora Öğrencisi | Marmara Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü

e-Posta: ummulsumaksoykaya@proton.me

Giriş

Birbirinden farklı hakikat iddialarına sahip ve temel öğretileri çoğu zaman birbiriyle açık bir uyumsuzluk içerisinde bulunan dinlerin varlığı, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. Ancak 21. yüzyılda iletişim teknolojilerinin gelişmesi, küreselleşme süreçleri ve kültürlerarası etkileşimin yoğunlaşması, bu olguyu yeni bir epistemik ve sosyolojik bağlama taşımıştır. Farklı dinlerin benzeri görülmemiş bir eşzamanlılıkla bireyin bilgi ve deneyim alanına dâhil olması, dinî çeşitliliği salt bir sosyolojik vakıa olmaktan çıkararak felsefi ve teolojik açıdan problematik bir meseleye dönüştürmüştür. Bu bağlamda, dinî çeşitlilik karşısında bireylerin geliştirdikleri tutumlar —çoğulculuk, kapsayıcılık veya dışlayıcılık gibi— güncel tartışmaların hem kavramsal hem de pratik düzeyde canlılığını korumasına neden olmaktadır. Bu çalışma, dinî çeşitliliğin tarihsel yönelimlerini izlemeyi, dinî dışlayıcılığın kavramsal sınırlarını belirlemeyi ve bu tutumun teistik geleneklerdeki karşılıklarını örneklendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede, 21. yüzyıla özgü iletişim biçimleri, kültürel etkileşim alanları ve artan dinî çeşitlilik koşulları dikkate alınarak, dinî dışlayıcılığın epistemolojik imkânını Plantinga'nın güvence modeli çerçevesinde incelemektedir. Böylelikle çalışma, dinî dışlayıcı tutumun imkânı, sınırları ve özneye yüklediği epistemik sorumluluğu tarafsız ve analitik bir yaklaşımla tartışmaya açmakta; mevcut epistemolojik çerçeveler ışığında analitik bir değerlendirme ortaya koymaktadır.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Hümeysra Özturan danışmanlığında yürütülen doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Dini Dışlayıcılığın Epistemolojik ve Ahlaki Temelleri, Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye).

** Çalışma, İlim Yayma Vakfı'nın destekleriyle hazırlanmıştır.

1. Dinî Çeşitlilik Probleminin Felsefi Çerçevesi

Dinler, belirli pratik ve ritüelleri bünyesinde barındırmakla birlikte, özünde kendi bütünlüklerini sağlayan özgün doktrinler üzerine kurulu yapılardır. Tarihsel olarak, örneğin politeist bir toplumda yeni bir din ortaya çıktığında, bu yeni inanç sisteminin mevcut inançtan tamamen ya da kısmen ayrışması beklenir. Zira yeni bir din, çoğunlukla farklı bir varlık tasavvuru, bilgi anlayışı ve ahlâkî düzen teklif eder. Firavun ile Hz. Musa'nın karşılaşmasını düşünmek, bu durumu somutlaştırmaktadır: Burada konu yalnızca iki tarihsel figürün mücadelesi değil, aynı zamanda iki farklı hakikat iddiasının, yani iki ayrı dünya tasavvurunun yüzleşmesidir. Dolayısıyla dinler, kendi önermelerini temellendirirken, bunlarla uyumsuz düşen alternatif hakikat iddialarını reddetme eğilimi gösterir. Teizme dayanan bir inanç sistemi için tek bir Yaratıcı fikrinin kabulü, ilahlık iddiasındaki diğer varlıkların kesin bir biçimde dışlanmasını gerektirir. Teist olmayan geleneklerde de durum farklı değildir; zira kurtuluşa götürücü tek yol olduğu düşünülen yöntem veya prensiplerden birinin reddi, dinin özüne ilişkin temel bir kabule aykırıdır. Dinlerin bu hakikat merkezli yapısı, kimi düşünürleri, böyle bir yapılanmanın zorunlu olup olmadığını sorgulamaya yöneltmiştir.

Geçmiş dönemlerde toplumların daha kapalı ve kültürel bakımdan daha yeknesak bir yapıda varlık sürdürdüğü görülmektedir. Böyle bir toplumsal mimari içinde farklı inanç sistemlerinin içerikleriyle karşılaşma ihtimali sınırlı olduğundan, bu farklılıkların doğurduğu teorik problemler ve etik gerilimler de günümüze göre daha az görünürdür. Tarihsel süreç incelendiğinde, belirli bir toplumsal bağlamda ortaya çıkan yeni dinlerin çoğunlukla ya sessiz biçimde varlığını sürdürdüğü ya da kendisini koruyabilmek için ana akımdan ayrışarak bağımsız bir kimlik oluşturduğu görülmektedir. O dönemlerde bile çatışma ve gerilimler yaşanmış olmakla birlikte, farklı dinlerin eşzamanlı olarak hakikate götürücü yollar sunduğu yönündeki iddia genel kabul gören bir tutum olarak ortaya çıkmamıştır. Bu bağlamda dinî dışlayıcılığın, tarihsel süreç içinde büyük ölçüde toplumsal homojenliğin doğal bir sonucu olarak şekillendiği ve başlı başına felsefi bir problem olarak tematikleşmeksizin varlığını sürdürdüğü söylenebilir.

Her ne kadar dinî çeşitlilik günümüzde belirgin bir problem alanı olarak ele alınıyor olsa da farklı inançlara mensup birey ve topluluklara yönelik tutumlar tarihsel olarak oldukça eskiye uzanmaktadır. Dinî çeşitliliğin bir sorun olarak tematikleşmesi ve kavramsal bir çerçeveye kavuşması modern döneme ait olmakla birlikte, farklı inançların varlığının fark edilmesi ve bu farkındalık karşısında geliştirilen tutumlar, “öteki”nin ortaya çıktığı ilk andan itibaren dinî tutumun parçası olmuştur. Robert Lehe, dinî çeşitliliğin, mevcut durumda teistik inançların güvenilirliğine ciddi bir meydan okuma olduğunu, fakat problemin

yeni bir olgu olmadığını vurgulamaktadır. O, tüm dinlerin farklı inanç sistemleri arasındaki gerilimlerden beslenerek ortaya çıktığını ifade etmektedir. Budizm’in, Hinduizm’in eleştirisinden doğduğunu, Hristiyanlığın şu an Yahudilik dediğimiz ana gelenekten ayrılarak Greko- Romen paganizmin rekabetiyle geliştiğini, Hristiyan teolojisinin İslâm ve Yunan düşüncesine verdiği yanıtlarla olgunluk düzeyine eriştiğini düşünmektedir. Lehe’ye göre Hristiyanlığın misyonu ancak farklı dinlerin bulunduğu dünya bağlamında anlaşılabilir.¹ Bu tespit, dinî çeşitlilik probleminin modern bir icat olmadığını; ancak günümüzde niteliksel olarak farklı bir boyut kazandığını göstermektedir. Bununla birlikte, söz konusu tarihsel bağlamlarda dinî çeşitlilik meselesinin ağırlıklı olarak teolojik bir çerçevede ele alındığı, felsefî düzlemde sistematik bir problemleştirmeye ise sınırlı ölçüde konu edildiği görülmektedir.

Alvin Plantinga da dinî çeşitlilik meselesinin, hatta problemleşmiş halinin, çok eskilere dayandığına dikkat çekmektedir. O, dinî çeşitliliğin farkına varmayla günümüzde bir çeşit kırılmalar, krizler ve Kopernik ya da evrim teorisiyle eş değer entelektüel bir gelişme yaşandığı söylemine haklılık payı vermekle birlikte eski Kenan peygamberlerine, Pavlus’a, Origen ya da Aquinas’a vurgu yaparak ötekilerden bahsedildiğini, dolayısıyla ötekinin farkından olunduğunu göstermek istemektedir. Yine ona göre, on altıncı ve on yedinci yüzyılların Cizvit misyonerleri veya on dokuzuncu yüzyılın Metodist misyonerleri için diğer dinlerin varlığı beklenmedik bir olgu değildir. Plantinga çocukluğunda bile Yeni Meksika’daki Kızılderili Navahoların Hristiyanlıktan farklı bir dine sahip olduklarını bildiğini belirtmektedir. Yine de son yıllarda daha fazla Batılı’nın dinî çeşitliliği fark ettiğini, diğer inançlara sahip insanlar hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğunu; ötekilerin dindarlık ve maneviyat pratiklerine şahit olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Plantinga’ya göre yeni olan şey diğer dinlere karşı daha sempatik bir tutum benimsenmesi, onları daha değerli, hakikat arayışında insanlar olarak görme eğilimidir.²

Bugün, çeşitliliğin neden herkesin gündeminde olduğu sorgulamaya değer bir problem gibi gözükmektedir. Dinî çeşitlilik olgusunda yeni olan şey, ortalama insanın gündemini işgal edebilecek bir yaygınlığa erişmiş olmasıdır.³ Elbette tarihsel olarak bu yaygınlığın sebeplerini açıklamak gerekir. Hristiyanların sömürgeci anlayışla farklı ülkelere koloniler kurmaları, farklı inançlarla karşılaşmaları ve hatta farklı inançlara sahip bireyleri kendi ülkelerine kabul etmeleriyle

1 Robert Tad Lehe, *God, science, and religious diversity, A defense of theism* (Eugene Oregon: Cascade Books, 2018), 121.

2 Alvin Plantinga, “Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism”, *The Philosophical Challenge Of Religious Diversity*, ed. Philip L. Quinn – Kevin Meeker (New York: Oxford University Press, 2000), 174.

3 Mustafa Çakmak, *Dinî Çeşitliliğin Epistemolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2024), 10.

birlikte dinî çeşitlilik meselesi yeni bir boyut kazanmıştır. Bu gelişmeler, yaklaşık olarak 18. yüzyıldan itibaren dinî çeşitlilik probleminin daha görünür hale gelmesine neden olmuştur. Bu bağlamda, kavramların Hristiyan dünyasıyla ilişkisi göz ardı edilmemelidir.

Dinî çeşitlilik problemi içerisinde önemli bir yere sahip John Hick, tarihsel detaylarla problemin doğuşuna işaret etmektedir. Hick, 18-19. yüzyıl İngiltere'sindeki dinî ve kültürel çeşitlenmeye dikkat çekmektedir. Hristiyanların çoğunluğundan oluşan İngiliz toplumu Sih, Hindu, Müslüman, İkinci Dünya Savaşı sürecinde Yahudi kimliğine kucak açmıştır. Daha önce bu inançlar hakkında kişisel bir deneyim elde etmek mümkün değilken aynı topluluk içerisinde yaşamak bireysel tecrübeyi mümkün kılmıştır. Toplumdaki değişim karşısında kiliseler uzun vadeli teolojik problemler ve aciliyet gerektiren pratik sorunlarla karşı karşıya kalmıştır.⁴ Ancak asıl sorun, Tanrı'nın sevgi ve merhametini vurgulayan Hristiyan inancı ile bu inancın dışında kalanların kurtuluştan mahrum kalacağı yönündeki anlayışın ne ölçüde uzlaştırılabileceğidir.

Günümüzde birbirini karşılıklı olarak geçersiz kılan, doktrinel açıdan uzlaşılamaz noktalara sahip olan çok sayıda din aynı toplumsal uzam içerisinde bir arada bulunmaktadır. Bu durum, dinî çeşitlilik olarak kavramsallaştırılmış ve özellikle son yüzyılda hem teolojik hem de felsefi tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Din mensuplarının farklı inançlarla kurdukları iletişim, dinlerin çeşitlilik karşısındaki tutumlarını analiz etmeye yönelik literatürün şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede ortaya çıkan yaklaşımlar, Alan Race'in *Christians and Religious Pluralism* (1983) adlı çalışmasında ortaya koyduğu klasik ayrım- la üç ana başlık altında toplanmaktadır: dinî dışlayıcılık (religious exclusivism), dinî kapsayıcılık (religious inclusivism) ve dinî çoğulculuk (religious pluralism).⁵

Bu üç yaklaşım, dinlerin hakikat iddiaları ve kurtuluş anlayışlarını farklı derecelerde konumlandırır. Dinî dışlayıcılık, hakikatin yalnızca belirli bir din tarafından tam ve doğru biçimde temsil edildiğini ve kurtuluşun yalnızca bu dine mensup olanlar için mümkün olduğunu ileri sürer. Buna karşılık dinî kapsayıcılık, bir dinin nihai hakikati içerdiğini kabul etmekle birlikte, diğer geleneklerin de bu hakikatten pay aldığı ölçüde kurtuluş imkânına sahip olabileceğini öne sürer. Dinî çoğulculuk ise daha farklı bir pozisyon geliştirerek, tüm dinlerin hakikate ilişkin parçalı fakat değerli katkılar sunduğunu ve bu nedenle kurtuluşun yalnızca belirli bir dinle sınırlanamayacağını savunur.⁶

4 John Hick, *God has Many Names, Britain's New Religious Pluralism* (London: The Macmillan Press, 1980), 28–35.

5 Alan Race, *Christians and Religious Pluralism, Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM Press, 1983), 7.

6 Recep Kılıç, "Dinî Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk mu?", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 13.

Söz konusu üçlü sınıflandırmada dışlayıcılık ve kapsayıcılık perspektifinde dinler belirli ölçütler çerçevesinde değerlendirilir; hangi dinin geçerli ya da nihai hakikati temsil ettiği sorusu ele alınırken çoğunlukla belirli bir dinin otoritesi esas alınır. Bu çerçevede kutsal olan ve onun insanla kurduğu ilişki hakkında yapılan açıklamalar genellikle muayyen bir dinin teolojik çerçevesinden hareketle yorumlanır. Buna karşılık çoğulcu yaklaşımda Nihai Olan (Hick’in terminolojisiyle ‘the Real’) hakkında konuşmak, belirli bir dinin otoritesine veya perspektifine bağlı kalmaksızın ele alınır. Bu nedenle çoğulculuğu savunan düşünürler, hakikat ve otorite iddiasını herhangi bir tekil din üzerinde temellendirmekten kaçınırlar.⁷

Dinî Dışlayıcılığın Kavramsal Analizi ve Temel İddiaları

Dinî çeşitliliği anlama ve yorumlama konusunda tarihsel süreçte en yaygın biçimde benimsenen yaklaşım, modern din felsefesi literatüründe “dinî dışlayıcılık” olarak kavramsallaştırılmıştır. Dinî dışlayıcılık, yalnızca belirli bir dinin mutlak hakikati temsil ettiğini ve bu hakikatle bağdaşmayan diğer dinî iddiaların yanlış olduğunu ileri süren bir yaklaşımdır. Bu paradigma çerçevesinde kurtuluş, nihai anlamda söz konusu mutlak hakikati barındıran dine mensubiyetle ilişkilendirilmektedir. Tarihsel süreç incelendiğinde, dinî dışlayıcılığın büyük dinî geleneklerin çoğunda farklı biçimlerde ifade edildiği ve geniş inanan kitleleri tarafından benimsenen bir tutum olarak ortaya çıktığı görülmektedir.⁸

Özünde dinî dışlayıcılık, insanın içinde bulunduğu varoluşsal çıkmazın — ıstırap, anlamsızlık ya da ölümlülük — aşılmasının yalnızca belirli bir dinî gelenekte mümkün olduğunu ileri sürer. Kurtuluş, özgürleşme veya kemale erme gibi dinlerin nihai gayesine karşılık gelen her ne ise, buna yalnızca tek bir dinî gelenek aracılığıyla ulaşılabileceği savunulur. Diğer dinlerin hakikatten belirli ölçüde pay aldığı kabul edilse dahi, inanç bütünlüğü ve nihai kurtuluş bakımından yalnızca bir geleneğin belirleyici olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla bir bireyin nihai gayeye ulaşması, hakikati bütünüyle kuşattığı düşünülen dine mensup olmasına bağlıdır.⁹

Dinî dışlayıcılık tartışmasında öncelikle, mevcut literatürün büyük ölçüde Hristiyan teolojik arka planından beslendiğini belirtmek gerekir. Konuya ilişkin ileri sürülen pek çok tez ve anti-tez, esasen Hristiyanlık bağlamında geliştirilen dışlayıcı anlayış üzerine kuruludur. Bu nedenle söz konusu tartışmaların bir Müslüman, Yahudi ya da Hindu açısından farklı dinamikler içerebileceği göz önünde

7 Rahim Acar, “Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 44/1 (2013), 101.

8 Ruhattın Yazoğlu – Hüsnü Aydeniz, Dinî Çoğulculuk, “John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar” (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 9.

9 Michael Peterson vd., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 494.

bulundurulmalıdır. Problemin ilk olarak Hristiyan teolojisi içerisinde formüle edilmiş olması, tartışmanın genel çerçevesini belirlemiş olsa da dinler arası farklılıklar nedeniyle mesele her gelenekte aynı şekilde ortaya çıkmamaktadır. Nitekim Hristiyan dışlayıcılığına yöneltlen bazı eleştiriler diğer dinî gelenekler açısından aynı ölçüde geçerli değildir. Örneğin Hristiyanlıkta İsa'nın kurtarıcı rolü nedeniyle, onun tarihsel olarak ortaya çıkışından önce yaşamış insanların kurtuluşunun mümkün olup olmadığı önemli bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Buna karşılık İslâm düşüncesinde her topluluğa bir peygamber gönderildiği ve tevhid inancına sahip olan kimselerin kurtuluşa erişebileceği kabul edildiğinden, bu tür bir tarihsel problem aynı yoğunlukta gündeme gelmemektedir. Dolayısıyla dinî dışlayıcılık tartışmalarının farklı dinî bağlamlarda farklı içerikler kazandığını söylemek daha isabetlidir. Sonuç olarak belirli bir din özelinde geliştirilen dışlayıcı yaklaşım ve buna yöneltlen eleştirilerin, diğer dinleri bütünüyle kapsayan genel geçer değerlendirmeler olarak kabul edilmesi isabetli olmayacaktır.

Dinî dışlayıcılığı İslâm düşüncesi bağlamında ele alan Imran Aijaz, bu yaklaşımı üç farklı düzeyde tasnif etmektedir. İlki olan *alethic dışlayıcılık*, bir kişinin belirli bir önermenin doğru olduğuna inanması ve bu önermeyle çelişen tüm iddiaları yanlış kabul etmesini ifade eder. Bir Müslüman için Zeus'un varlığı ya da İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu yönündeki önermeler bu türden bir dışlamaya konu olur. İkinci tür olan *epistemik dışlayıcılık*, yalnızca kendi inancının epistemik olarak temellendirilebileceğini, bununla uyumsuz olan diğer iddiaların ise gerekçelendirilemeyeceğini savunur. İslâm düşüncesinde Kur'an ve hadisler aracılığıyla temellendirilen tevhid inancı ve peygamberlik kurumu bu türün somut bir örneğini oluşturmaktadır. Üçüncü tür ise *soteriyolojik* ya da *kurtarıcı dışlayıcılık* olarak ifade edilir. Bu yaklaşım, kurtuluşun yalnızca belirli bir dine mensup olmakla mümkün olduğunu ileri sürer; diğer dinlerin müntesiplerine kurtuluş imkânı tanıyabileceği iddiasını reddeder. İslâm bağlamında da bir kimsenin nihai kurtuluşu, İslâm inancına uygun bir şekilde ilahî çağrıya nasıl karşılık verdiğiyle ilişkilendirilmektedir. Her ne kadar Aijaz bu tasnifi İslâm bağlamında geliştirmiş olsa da söz konusu üç türün Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm gibi farklı geleneklerde de karşılık bulduğu görülmektedir.¹⁰

Dinî dışlayıcılık, hakikat, mutlaklık, eşsizlik, üstünlük ve kurtarıcılık gibi kavramlar üzerine inşa edilmektedir. Dolayısıyla açık ya da örtük iddialarıyla bu kavramları desteklemesi beklenir. Dinî dışlayıcılık tanımı incelendiğinde, bu yaklaşımın birbirine bağlı bir dizi açık ve örtük iddiayı bünyesinde barındırdığı görülmektedir. Açık iddia düzeyinde tek bir inancın hakikati bütünüyle temsil

10 Imran Aijaz, "Traditional Islamic Exclusivism- a critique", European Journal For Philosophy of Religion 6/2 (Summer 2014), 186–196.

ettiği kabul edilmektedir. Ancak bu açık iddia, daha temel bazı örtük varsayımları zorunlu olarak beraberinde getirir. Her şeyden önce hakikatin tek olduğu varsayılmaktadır; zira birden fazla ve birbiriyle çelişen hakikat anlayışının aynı anda geçerli olması mantıksal olarak mümkün değildir. Bunun yanı sıra bu hakikatin insan aklı ve deneyimi tarafından bilinebilir olduğu, belirli bir inancın bu hakikati mutlak ve eşsiz biçimde temsil ettiği ve dolayısıyla o inancın diğerleri karşısında bir üstünlük iddiası taşıdığı örtük olarak varsayılmaktadır. Soteriyolojik düzeyde ise dinî dışlayıcılık, kişinin nihai gayesine — Hristiyanlıkta kurtuluş, İslâm'da ahiret saadeti, Budizm'de nirvana gibi — yalnızca belirli bir inanma biçimi aracılığıyla ulaşılabileceğini ileri sürer; başka bir deyişle hiçbir alternatif dinî yolun bu nihai gayeye ulaştırma kapasitesine sahip olmadığını savunur. Dolayısıyla dinî dışlayıcılık, yüzeyde tekil bir hakikat iddiasından ibaret görünse de derinde birbirine bağlı epistemolojik ve soteriyolojik bir yapıyı varsaymaktadır.

Bir dindarın dinî dışlayıcı bir tutum benimsemesinde belirli gerekçelerin bulunduğu açıktır. Bu bağlamda en belirleyici unsurlar arasında vahyin ve kutsal metinlerin yorumlanma biçimi ile peygamberlerin, azizlerin ve dinî otoritelerin ortaya koyduğu tutumlar yer almaktadır. Tarihsel süreç incelendiğinde de birçok dinî geleneğin belirli ölçülerde dışlayıcı yorumlar etrafında şekillendiği görülmektedir. Bununla birlikte dinî dışlayıcılık tartışmalarında eleştirmenler tarafından, algı, bellek, tanıklık (*testimony*) temelli dinî inançların epistemolojik değeri çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Oysa din felsefesinde, özellikle dinî bilgi söz konusu olduğunda, bireyin inançlarının oluşumunda meşru epistemik kaynaklar olarak kabul edilmektedir.¹¹ Bu nedenle dinî toplulukların inançlarını ve pratiklerini yönlendiren en temel referans kaynakları olan kutsal metinler ve kutsal şahsiyetler, inananlar için güçlü bir epistemik dayanak oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir dinî dışlayıcının, kutsal metinlere ilişkin yorumlarından hareketle dışlayıcı inançlar geliştirmesi ve bu inançları sürdürmesi söz konusu bağlam içinde değerlendirilmelidir.

Bu teorik çerçeve dikkate alındığında, dinî geleneklerin tarihsel gelişiminde dışlayıcı söylemlerin belirli ölçülerde varlık gösterdiği görülmektedir. Nitekim birçok dinî gelenek, kendi öğretilerinin doğruluğunu vurgularken alternatif dinî iddiaları reddeden bir söylem geliştirmiştir. Bu durum yalnızca sıradan inananların tutumlarında değil, aynı zamanda dinî geleneğin kurucu figürleri olarak kabul

11 Wolterstorff'un "masumiyet karinesi" (innocent-until-proved-guilty) olarak adlandırdığı ilke uyarınca, inançlar aksi kanıtlanmadıkça rasyonel kabul edilir. Bu yaklaşım, bir inancın rasyonel sayılmasını yalnızca açık gerekçelere dayanmasına ya da akıl yürütme yoluyla elde edilmiş olmasına bağlamaz; algı, bellek ve tanıklık gibi doğrudan inanç üreten yatkınlıklar aracılığıyla oluşan inançlar da rasyonel olabilir Bk. Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?", *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, ed. Alvin Plantinga – Nicholas Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 171.

edilen peygamberlerin söylemlerinde de gözlemlenebilmektedir. Bununla birlikte peygamberlerin dışlayıcı görülebilecek tutumlarını, kendi dinlerini yayma veya taraftar kazanma amacıyla açıklamak peygamberlik kurumunun doğasıyla uyumlu değildir. Peygamberlerin söylemlerini bireysel bir strateji ya da toplumsal motivasyonla temellendirmek, onların ilahî mesajı iletme işlevini öznel bir tercihe indirgemek anlamına gelir ki bu, teistik dinî geleneklerin peygamberlik anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Zira peygamberler, kutsal olanla doğrudan kurdukları ilişki nedeniyle bireysel tercihleri doğrultusunda hareket eden kişiler olarak değil, ilahî mesajı iletmekle yükümlü aktörler olarak anlaşılmaktadır.¹² Bu bağlamda dinî dışlayıcılık, yalnızca tarihsel veya sosyolojik bir tutum olarak değil, aynı zamanda vahiy temelli hakikat iddialarının tutarlı bir uzantısı olarak da değerlendirilebilir.

Farklı dinlerin temel doğruluk iddiaları önemli ölçüde birbirleriyle bağdaşmaz niteliktedir. Dinî çoğulculuğun savunduğu “hepsinin kısmen doğru olabileceği” ihtimali bir kenara bırakıldığında, bu mantıksal çerçeve içinde söz konusu iddiaların ya tamamının yanlış olması ya da bunlardan yalnızca birinin doğru kabul edilmesi gerekmektedir. Bu çıkarım, temelde mantıksal bir ilkeye dayanır: birbiriyle çelişen doğruluk iddiaları aynı koşullar altında ve aynı anda doğru olarak kabul edilemez. Dinî dışlayıcı perspektif de bu mantıksal ilkedен hareket eder; belirli bir dinin temel öğretileri doğru kabul edilirken, diğer dinlerin bu öğretilerle çelişen iddiaları yanlış olarak değerlendirilir.¹³

Keith Johnson, dinlerin öğretileri arasında, dinî içerik bakımından üç temel düzeyde çelişki bulunduğunu ileri sürer. İlk olarak, dinler nihai gerçekliğin doğası hakkında birbiriyle çelişen tasavvurlara sahiptir. Monoteist bir din ile plüralist bir dinin nihai gerçeklik tasavvurları birbiriyle çelişmektedir. İkinci olarak bireylerin ölüm sonrası beklentileriyle ilgilidir. Dinler, müntesiplerine ölüm sonrası durumlarına dair birbirinden farklı ve çoğu kez uzlaşmayan açıklamalar sunmaktadır. Cennet, cehennem, yeniden doğuş veya yok oluş gibi kavramlara yüklenen anlamlar, dinler arasında önemli farklılıklar arz etmektedir. Bu kavramlar yalnızca içerik bakımından değil, ölüm sonrası durumun nasıl deneyimleneceğine dair temel varsayımlar bakımından da birbirleriyle bağdaşmaz niteliktedir. Üçüncü olarak ise insanın dünyadaki acı ve ıstırapının kaynağına dair yapılan açıklamalar ve önerilen çözüm yolları bakımından ayrışmalar söz konusudur. Dinler, ıstırapın nedeni ve bunun aşılma biçimi hakkında farklı teolojik ve etik çerçeveler geliştirmektedir.¹⁴ Bu üç alan birlikte değerlendirildiğinde, dinî çeşitliliğin yalnızca

12 Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 27 Mart 2026).

13 Peterson vd., Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş, 494.

14 Keith E. Johnson, “Karşılaştırmalı Dinler: Bütün Yollar Aynı Hedefe Götürürler Mi?”, Dinî Çoğulculuk: John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar, mlf. Ruhattin Yazzoğlu – Hüsnü Aydeniz (İstanbul: İz

pratik değil, temel inanç düzeyinde de derin farklılıklar içerdiği görülmektedir. Bu durum, dinî dışlayıcılığın salt bir hoşgörüsüzlük biçimi olarak değil, birbiriyle bağdaşmaz hakikat iddialarına verilen tutarlı bir epistemik yanıt olarak da okunabileceğine işaret etmektedir.

Bu noktada dinî dışlayıcılığı besleyen iddiaların kaynağına dönmek gerekmektedir. Dışlayıcı tutumun epistemik dayanağını oluşturan unsurlar, her dinin kendi iç öğretileri — kutsal metinler, peygamberlerin söylemleri ve kurucu şahsiyetlerin öğretileri — içerisinde aranmalıdır. Yukarıda ele alındığı üzere tanıklık temelli epistemik kaynaklar, dışlayıcı tutumun oluşumunda belirleyici bir rol üstlenmektedir. Dolayısıyla dinî dışlayıcılığı besleyen unsurların her dinin kendi teolojik çerçevesi içinde üretilip temellendirilebildiği görülmektedir.

Teistik dinî gelenekler incelendiğinde, bu tür dışlayıcı iddiaların farklı biçimlerde temellendirildiği görülmektedir. Yahudilikte bu yaklaşım, seçilmişlik düşüncesi çerçevesinde, belirli bir topluluğun diğerlerine üstün kılındığını ifade eden metinlerde karşılık bulmaktadır: “Tanrınız RAB sizi övgüde, ünde, onurda yarattığı bütün uluslardan üstün kılacağını, verdiği söz uyarınca kendisi için kutsal bir halk olacağınızı açıkladı.”¹⁵ Bu ifade sadece bir ayrıcalık değil, diğer topluluklar karşısında ontolojik bir üstünlük iddiası içermektedir. Hristiyanlıkta ise dinî dışlayıcılık daha çok kurtuluş öğretisi üzerinden temellendirilmektedir: “Başka hiç kimsede kurtuluş yoktur. Bu göğün altında insanlara bağışlanmış, bizi kurtarabilecek başka hiçbir ad yoktur.”¹⁶ “İsa’nın Rab olduğunu ağzıyla açıkça söyler ve Tanrı’nın O’nu ölümden dirilttiğine yürekten iman edersen, kurtulacaksın. Çünkü insan yürekten iman ederek aklanır, imanını ağızıyla açıklayarak kurtulur.”¹⁷ Kurtuluşun yalnızca İsa’nın adına bağlandığı ve bu adın evrensel bir zorunluluk olarak sunulduğu görülmektedir. İslâm’da ise bu iddia, Hz. Muhammed’in son peygamber olarak gönderilmesi ve önceki dinî uygulamaların nihai vahiy ile tashih edilmesi anlayışı çerçevesinde temellendirilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu hakikat ve üstünlük iddiası şu şekilde ifade edilmektedir: “Müşrikler istemese de bütün dinlerin üzerindeki yerini alsın diye resulünü doğru yol rehberi ve hak din ile gönderen O’dur.”¹⁸ Bu örneklerden de görüldüğü üzere, dinî dışlayıcılık her bir dinin kendi teolojik çerçevesi içerisinde üretilip temellendirilebilmektedir.

Yayınçılık, 2006), 82–86.

15 Tevrat (Erişim 18 Mart 2026), Yas. 26:19.

16 İncil (Erişim 18 Mart 2026), Elç. 4:12.

17 Rom. 10:9-10.

18 Kur’an Yolu Meali ve Tefsiri (Erişim 18 Mart 2026), Saff Suresi 61/9.

2. Dinî Dışlayıcılığın Epistemolojik İmkânı

Dinî dışlayıcılığa yöneltilen eleştirilerin büyük çoğunluğu, bu yaklaşımın epistemolojik açıdan savunulamaz olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bunların bir kısmı dinî-teolojik ve analitik din felsefesi geleneği içinden gelmekte; dinî dışlayıcılığın nihai gerçekliğin doğası, kurtuluşun kapsamı ve mistik tecrübelerin evrenselliği konularındaki iddialarını tutarsız bulmaktadır.¹⁹ Bir diğer kısmı ise dinî iddiaları hedef alan yanı büyük ölçüde Aydınlanma rasyonalitesi ve pozitivist gerekçelendirme anlayışları çerçevesinde şekillenmiştir. Bu doğrultuda, dinî inançların bilgi statüsü kazanabilmesi için klasik bilgi tanımında -gerekçelendirilmiş doğru inanç- yer alan doğruluk ve gerekçelendirme şartlarını karşılaması gerektiği ileri sürülmektedir. Ancak bilişsel yapıların ve değerlendirme ölçütlerinin tarihsel ve kültürel bağlamdan bağımsız olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durum, dinî inançların değerlendirilmesinde bilimsel rasyonalitenin ölçütlerinin tek ve evrensel bir standart olarak benimsenmesinin sorunlu olduğuna işaret etmekte; dinî bilgi için daha esnek bir epistemik çerçevenin gerekliliğini gündeme getirmektedir.

Modern bilimsel rasyonalite ve gerekçelendirme anlayışı, bilgi erişiminin temel ölçütü olarak kamusal gözlemi, deneysel tekrar edilebilirliği ve nesnel doğrulamayı esas almaktadır. Bu yaklaşım sonucunda öznel tecrübeye dayanan ve aşkın bir gerçekliğe işaret eden dinî inançlar, bilişsel değerden yoksun kabul edilerek rasyonalite alanının dışında konumlandırılmaktadır. Oysa bu tutum, insan deneyiminin ahlâkî, varoluşsal ve metafizik boyutlarını epistemik değerlendirme alanının dışında bırakma riskini taşımaktadır. Bilimsel yöntemin kendi alanında ki başarısına karşın, bu paradigmanın dinî inançların epistemolojik değerlendirmesine uygun kavramsal araçlar sunmada yetersiz kaldığı görülmektedir.

Bu bağlamda, dinî iddiaların rasyonel statüsünün belirlenmesi, bilimsel rasyonalite anlayışının ölçütleriyle sınırlandırılmayacak kendine özgü epistemik bir alanı gerekli kılmaktadır. Dinî iddiaların yöneldiği gerçeklik düzeyi, bilimsel yöntemin ampirik ölçütleriyle kavranabilir nitelikte değildir. Zira dinî iddialar, varoluşsal bir anlam, kişilerin nihai gayesine ve aşkın olanla ilişkisine dair bütüncül bir gerçeklik tasavvuru çizmektedir. Bu nedenle dinî önermelerin rasyonelliği ve gerekçelendirilebilirliği ancak işaret ettikleri gerçeklik alanı dikkate alınarak tutarlı bir biçimde değerlendirilebilir.²⁰

19 Bu eleştiriler hakkında daha kapsamlı bilgi edinmek için John Hick, Paul Knitter, David Basinger, Ernst Troeltsch gibi düşünürlerin metinleri incelenebilir.

20 Yasin Ramazan Başaran, “Dini İddialar Ne Kadar Rasyonel Olabilir?”, Ekoller ve Kurumlar: Din Bilimleri, ed. M. Nesim Doru – Kamuran Gökdağ (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022), 290.

Öte yandan günümüzde dinî inançların değerlendirilmesine yönelik daha esnek ve çok boyutlu epistemolojik yaklaşımların geliştiği görülmektedir. Plantinga, Wolterstorff ve Alston gibi düşünürlerin öncülük ettiği reformcu epistemoloji, dinî inançların geleneksel gerekçelendirme ölçütlerinden bağımsız olarak da epistemik açıdan meşru kabul edilebileceğini savunmaktadır. Bu yaklaşımın katkısıyla dinî inançlar, daha esnek bir epistemik çerçeve içerisinde ele alınmaya başlanmış; tartışmanın odağı “kesinlik” meselesinden, belirli inanç biçimlerinin hangi koşullar altında rasyonel ve gerekçelendirilebilir kabul edilebileceği sorusuna — yani “imkân” meselesine — kaymıştır. Bu çerçevede Plantinga’nın geliştirdiği güvence (*warrant*) modeli, dinî inançların epistemolojik statüsünü temellendirmede özellikle belirleyici bir rol üstlenmektedir.

Plantinga’nın ‘uygun şekilde temel inanç’ (*properly basic belief*) kavramı, dinî inançların gerekçelendirme sürecini yeniden ele almanın bir yolunu sunmaktadır. Buna göre bazı inançlar, başka önermelerden çıkarılmadan ya da dışsal kanıtlarla desteklenmeden de epistemik açıdan temel bir statü taşıyabilir. Plantinga’nın özellikle güvence kavramı etrafında geliştirdiği yaklaşımın, dinî dışlayıcı iddiaların epistemolojik imkânını temellendirme açısından önemli bir zemin hazırladığı görülmektedir. Nitekim Plantinga, bu modelde özneyi merkeze alarak, dinî inançların oluşumunu ve gerekçelendirilmesini daha esnek ve bağlama duyarlı bir epistemik çerçeve içerisinde açıklamaktadır.

Plantinga’nın güvence anlayışı, bir inancın epistemik açıdan yeterli temele sahip olabilmesi için birbirine bağlı birkaç koşulun bir arada bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Bu koşulların ilki, öznenin bilişsel yetilerinin işlevsel bir bozukluktan arınmış olmasıdır. Gündelik yaşamda da karşılık bulan bu ölçüt, tıbbi bir değerlendirmede organların beklenen işlevlerini yerine getirip getirmediğinin sorgulanmasından, alkol ya da çeşitli maddelerin bilişsel süreçler üzerindeki bozucu etkilerine kadar geniş bir alanda geçerliliğini korur.²¹ Bilimsel düşünce ve rasyonel muhakeme de örtük biçimde aynı varsayıma dayanır: öznenin bilişsel donanımının sağlıklı işlediği kabulü olmaksızın hiçbir epistemik değerlendirme temellendirilemez. Ne var ki uygun işlevsellik tek başına güvence için yeterli bir koşul değildir.

Plantinga’nın geliştirdiği Alpha Centauri düşünce deneyi bu sınırlılığı açıkça ortaya koymaktadır. Bu senaryoda tüm bilişsel yetileri sağlıklı işleyen bir özne, farkında olmaksızın Alpha Centauri’ye nakledilmektedir. Orada kendisine özgü bir radyasyon türü öznenin bilişsel süreçlerine müdahil olarak belirli inançların oluşumunu tetikler; örneğin görünmez bir filin yakınından geçmesiyle yayılan radyasyon, öznenin zihninde bir trompet sesinin duyulduğuna dair bir inancın

21 Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (New York: Oxford University Press, 1993), 4–6.

kendiliğinden oluşmasına yol açar. Bu senaryoda öznenin ne epistemik ihmali ne de akıl yürütme kusuru söz konusudur; bilişsel yetileri tam anlamıyla sağlıklı işlemektedir. Buna karşın oluşan inanç güvenceden yoksundur; zira inancın meydana geldiği çevresel koşullar, öznenin bilişsel yapısının tasarlandığı ortamla uyumlu değildir.²² Dolayısıyla güvence, yalnızca öznenin iç durumuna değil, aynı zamanda inancın oluştuğu çevresel bağlama da bağlıdır.

Güvencenin üçüncü bileşeni ise tasarım planıdır. Plantinga'ya göre insan bilişselliği rastlantısal değil, belirli amaçlara yönelik biçimde yapılandırılmıştır. Tıpkı bedensel organların kendine özgü işlevleri bulunduğu gibi, bilişsel yetiler de belirli bir tasarım planı doğrultusunda faaliyet gösterir. Bir inancın güvenceli sayılabilmesi için o inancı üreten bilişsel sürecin bu tasarım planıyla uyumlu olması ve söz konusu planın doğruluğu hedeflemesi gerekmektedir. Başka bir deyişle, inancı üreten bilişsel mekanizmanın amacının doğru inanç üretmek olması ve elverişli koşullarda bu amaca fiilen ulaşabilmesi beklenmektedir.²³

Bu kuramsal çerçeve dinî dışlayıcılık tartışmasına şu şekilde uygulanabilir: Dinî dışlayıcı bir birey, kendi inancının bütünüyle hakiki olduğunu ve kuruluşun ya da nihai gayeye ulaşmanın yalnızca bu inanç aracılığıyla mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Böyle bir iddianın güvenceli sayılabilmesi için öznenin bilişsel yetilerinin sağlıklı işlemesi, inancın oluştuğu çevresel koşulların bu yetilerle uyumlu olması ve inancı üreten sürecin doğruluğa yönelik bir tasarım planı çerçevesinde işlemesi gerekmektedir. Plantinga'nın modelinde bu koşulların karşılandığı bir özne için dinî dışlayıcı inançların epistemik güvenceden yoksun olduğunu ileri sürmek güçleşmektedir.

Öte yandan bu noktada önemli bir sınır çizilmelidir. Güvence modeli, belirli bir dinin içeriksel doğruluğunu kanıtlamayı değil, dinî inançların epistemik açıdan mümkün ve rasyonel olabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Nitekim Plantinga da güvence anlayışını öznenin bilişsel durumuna içkin bir yapı olarak ele alır; inançların rasyonel statüsünü evrensel ikna edicilikle değil, nesnel doğrulukla uyumlu bir ilişki üzerinden temellendirmeyi hedefler. Bu çalışmada da güvence yaklaşımı yalnızca bir model olarak, herhangi bir dinî geleneği ayrıcalıklı kılmaksızın, dindar bir öznenin kendi inanç sistemine epistemik güvence atfetmesinin nasıl mümkün olabileceğini göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Dolayısıyla tartışma, belirli bir dinin doğruluğundan ziyade, özne ile inanılan şey arasındaki ilişkiyi güvence kavramı ekseninde ele alan genel bir epistemolojik imkânın analizine yöneliktir.

22 Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 6–7.

23 Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 13–14.

Güvence kavramına ilişkin bu çözümleme kısaca şöyle özetlenebilir: Bir öznenin herhangi bir inancının güvenceye sahip olabilmesi için, o inancı üreten bilişsel yetilerin tasarım planıyla uyumlu bir çevrede düzgün işlemesi; bu işle-
yişin doğruluğu hedeflemesi ve söz konusu koşullar altında üretilen inançların doğru olma nesnel olasılığının yüksek olması gerekmektedir. Plantinga, bu ko-
şulların kesin sınırlarla belirlenemeyebileceğini kabul etmektedir.²⁴ Ancak bu-
rada Aristoteles'in metodolojik uyarısını hatırlatmak yerinde olur: bir konunun doğası, o konuda ulaşılabilecek kesinliğin sınırlarını da belirler.²⁵ Güvence gibi epistemik bir kavramdan, matematiksel bir aksiyom gibi kapalı ve tartışmasız bir tanım beklemek, hem gerçekçi olmayan bir standart ortaya koymak hem de teorik tartışmayı baştan kısıtlamak anlamına gelir.

21. yüzyılda her türlü bilgiye erişimin kolaylıkla sağlanması, toplumun en ufak yapı biriminin bile çok kültürlü organizmalara dönüşmesi, farklı inanç ge-
leneklerinin hakikat iddialarını bireyin doğrudan deneyim alanına taşımaktadır. Bu durum dinî dışlayıcı tutumu epistemik açıdan daha tartışmalı bir konuma ge-
tirmektedir; zira özne rakip hakikat iddialarıyla gündelik yaşamda yüzleşmek du-
rumundadır. Ne var ki; söz konusu koşulların, dışlayıcı tutumu epistemik açıdan imkansız kıldığı sonucuna varmak güçtür. Aksine bu şartlar bağlamında öznenin kendi dinî dışlayıcı tutumunu hangi epistemik zeminde sürdürebileceğini daha açık ve tartışılabilir bir biçimde gündeme getirmektedir.

Bu bağlamda Plantinga'nın güvence modeli, dinî dışlayıcılığı bir dogma olarak değil, belirli epistemik koşulların sağlandığı bir özne için rasyonel ve mümkün bir tutum olarak konumlandırmaktadır. Plantinga da güvence modelinin bir inanç için evrensel düzeyde bağlayıcılık sağlamayacağını farkındadır. Bu-
nun yerine inancı üreten bilişsel yetilerin düzgün işlemesi, tasarım planına uygun olarak uyumlu bir çevrede işlev görmesi, doğruluğu hedeflemesi ve bu koşullar altında doğru inanç üretme olasılığının nesnel olarak yüksek olması yeterlidir. Güvence modeli, dışlayıcı tutumun epistemik sorumluluğunu ortadan kaldırmak yerine onu öznenin bilişsel durumuna içkin bir zemine taşımaktadır. Dolayısıyla tartışma dinî dışlayıcı inançların bir özne için epistemik açıdan güvenceli olup olmadığına yönelmektedir.

Dinî dışlayıcılık güvence modeli perspektifinde değerlendirildiğinde dış-
layıcı öznenin belirli epistemik koşulları fiilen karşılaması gerektiği ortaya çık-
maktadır. Plantinga'nın bu konuda öne sürdüğü ilk koşul, bireyin rakip dinî ge-
leneklerden salt bir haberdar olma düzeyinde değil, bu geleneklerin temel öğretileri ve hakikat iddiaları hakkında içerikli bir bilgiye sahip olması gerektiğidir. Yalnız-

24 Plantinga, *Warrant and Proper Function*, 19–20.

25 Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 30-31 (1098b).

ca ötekinin varlığından haberdar olmak, dışlayıcı bir tutum için yeterli epistemik zemin oluşturmaz. İkinci koşul ise bireyin bu bilgiyi pasif biçimde edinmekle yetinmeyip kendi inancının hakikat iddiasını söz konusu alternatif iddialar karşısında aktif olarak sorgulamış olmasıdır. Bu sorgulama, karşılaştırmalı bir epistemik değerlendirmeyi zorunlu kılar. İsaetliyle kendi inanç dünyasının sınırları içinde kalan ve rakip geleneklerle gerçek anlamda yüzleşmemiş bir bireyin dışlayıcı olarak nitelendirilmesi Plantinga'ya göre epistemik açıdan isabetli değildir.²⁶ 21. yüzyılın enformasyon ortamı ve çok kültürlü toplumsal yapısı bu koşulları daha önce hiç olmadığı kadar karşılanabilir kılmaktadır. Farklı dinî geleneklere ilişkin bilgiye erişim artık coğrafi ya da toplumsal engellerle sınırlı değildir; üstelik çok kültürlü yaşam biçimleri bu geleneklerle doğrudan ve kişisel temas imkânı sunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında 21. yüzyıl, dinî dışlayıcılığın imkânını ortadan kaldırmak bir yana, Plantinga'nın öngördüğü epistemik koşulların daha bilinçli ve sorumlu biçimde karşılanabileceği bir zemin sunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, dinî dışlayıcılığın günümüz koşullarında epistemolojik açıdan mümkün olup olmadığı sorusu, tarafsız ve analitik bir perspektiften ele alınmıştır. Bu doğrultuda öncelikle dinî çeşitliliğin tarihsel arka planı incelenmiş; onun modern bir icat olmadığı, ancak küreselleşme ve bilgiye ulaşma teknolojilerinin bu olguyu bir problem haline getirerek farklı bir boyuta taşıdığı görülmüştür. Ardından dinî dışlayıcılığın kavramsal çerçevesi, temel iddiaları ve farklı dinî geleneklerdeki tezahürleri incelenmiş; bu tutumun salt bir hoşgörüsüzlük biçimi olarak değil, vahiy temelli hakikat iddialarının tutarlı bir uzantısı olarak da yorumlanabileceği ortaya konulmuştur.

Epistemolojik imkân meselesi bağlamında ise bilimsel rasyonalitenin dinî inançları değerlendirmedeki yetersizliği tartışılmış ve reformcu epistemolojinin bu alanda sunduğu yeni zemin incelenmiştir. Plantinga'nın güvence modeli, dinî dışlayıcılığın epistemik statüsünü temellendirme açısından belirleyici bir işlev üstlenmektedir. Bu model çerçevesinde dinî dışlayıcı tutum, belirli epistemik koşulların sağlandığı bir özne için rasyonel ve mümkün bir tutum olarak konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla günümüzün çok kültürlü ve yoğun enformasyon ortamının, dinî dışlayıcılığı epistemolojik açıdan geçersiz kılmak için yetersiz olması bir yana, Plantinga'nın öngördüğü koşulların -rakip inançları tanımak ve karşılaştırmalı sorgulama yapmak- daha bilinçli biçimde karşılanabileceği bir zemin sunmaktadır.

26 Plantinga, "Pluralism", 175.

Bununla birlikte güvence modelinin dinî dışlayıcılığa sağladığı epistemolojik imkân, bu tutumun özneye belirli sorumluluklar yüklediği anlamına gelmez. Rakip dinî geleneklere ilişkin bilgiye erişimin oldukça kolaylaştığı bu çağda, dışlayıcı tutumu sürdüren bir öznenin bu sorumluluğu göz ardı etmesi epistemik açıdan savunulabilir değildir. Bu mesele, dinî dışlayıcılığın sınırları ve özneye yüklediği epistemik yükümlülükler bağlamında hususi olarak ele alınmayı hak eden bir alan olarak önümüzde durmaktadır.

KAYNAKÇA

- İncil*. Erişim 18 Mart 2026. <https://www.kutsalkitap.org/online-incil-oku/>
- Tevrat*. Erişim 18 Mart 2026. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-oku>
- Kur'an Yolu Meali ve Tefsiri*. Erişim 18 Mart 2026. <https://kuran.diyamet.gov.tr/Tefsir/>
- Acar, Rahim. “Dini Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013), 99–122 (Erişim 12 Kasım 2024). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/162834>
- Aijaz, Imran. “Traditional Islamic Exclusivism- a critique”. *European Journal For Philosophy of Religion* 6/2 (Summer 2014), 185–209.
- Aristoteles. *Nikomakos’a Etik*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Başaran, Yasin Ramazan. “Dini İddialar Ne Kadar Rasyonel Olabilir?”. *Ekoller ve Kurumlar: Din Bilimleri*. ed. M. Nesim Doru – Kamuran Gökdağ. 285–296. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Çakmak, Mustafa. *Dinî Çeşitliliğin Epistemolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2024.
- Hick, John. *God has Many Names: Britain's New Religious Pluralism*. London: The Macmillan Press, 1980.
- Johnson, Keith E. “Karşılaştırmalı Dinler: Bütün Yollar Aynı Hedefe Götürürler Mi?”. *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*. mlf. Ruhattin Yazzoğlu – Hüsnü Aydeniz. 79–93. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Kılıç, Recep. “Dinî Çoğulculuk mu Dinde Çoğulculuk mu?”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004), 13–17.
- Lehe, Robert Tad. *God, science, and religious diversity: A defense of theism*. Eugene Oregon: Cascade Books, 2018.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş* 5. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Plantinga, Alvin. “Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism”. *The Philosophical Challenge Of Religious Diversity*. ed. Philip L. Quinn – Kevin Meeker. 172–192. New York: Oxford University Press, 2000.
- Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press, 1983.

Wolterstorff, Nicholas. “Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?”. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. ed. Alvin Plantinga – Nicholas Wolterstorff. 135–186. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Peygamber”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Mart 2026. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/peygamber>

Yazoğlu, Ruhattin – Aydeniz, Hüsnü. *Dinî Çoğulculuk: John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*. çev. Ruhattin Yazoğlu – Hüsnü Aydeniz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Çalışmanın akademik dil ve üslup açısından kontrolleri Claude yapay zekâ aracı ile yapılmıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Sürgün Sonrası Yahudi Kimliğinin İnşasında Ezra Reformlarının Merkezî Rolü

Salihanur Ertem

Orcid ID: 0009-0001-0857-2148

Yüksek Lisans Öğrencisi | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: salihanur.ertem@gmail.com

Giriş

Yahudilikte din ve etnisitenin iç içe olmasından dolayı Yahudilikten söz etmek aynı zamanda bir millettten ve bu milletin tarihinden de bahsetmeyi gerektirmektedir. Kendilerini tarihsel olarak İsrailoğullarına dayandıran günümüz Yahudileri için İsrailoğulları tarihi denildiğinde akla gelen en önemli olayların başında Babil Sürgünü gelmektedir. Kendilerine ait krallık ve Mabet'e sahip olan İsrailoğulları, siyasi ve dini olarak bağımsız bir şekilde güvenli bir yaşam sürerken Babil İmparatorluğu'nun Kudüs'ü ve Mabet'i yıkmasıyla Davut Krallığı sona ermiş ve toplum büyük bir sarsıntı yaşamıştır. Babil'e sürgün edilmeleri sonucunda ise hayatta kalma ve asimilasyona karşı var olma mücadelesi içine giren Yehudalılar, bu süreçte kendilerini diğer toplumlardan ayırmak amacıyla çeşitli uygulamalar yürütmüşlerdir. Pers Kralı Koreş'in dönüş fermanıyla Kenan topraklarına geri dönen Yehudalılar, İkinci Mabet Dönemi'nde Sürgün sürecinde yürüttükleri uygulamaları sistemleştirerek kendilerine özgü bir kimlik inşa etmişlerdir.

Kimlik inşasının yanı sıra dini uygulamalar ve toplumsal yapılanma açısından önemli adımların atılmasını sağlayan kişilerin başında kohen ve yazıcı Ezra gelmektedir. Pers İmparatorluğu tarafından görevlendirilerek Kudüs'e gönderilen Ezra, gerçekleştirdiği reformlarla dönemin belirleyici bir figürü haline gelmiştir. Rabbani gelenekte "ikinci Musa" olarak nitelendirilen Ezra'nın, Kutsal Kitap Dönemi ile Rabbani Dönem arasında bir köprü vazifesi gördüğü kabul edilmektedir. Rabbani Dönem'de, Ezra'nın gerçekleştirdiği reformlar geliştirilerek daha sistematik bir yapıya kavuşturulmuş ve bu süreç günümüz Yahudiliğine uzanan bir gelişim çizgisi göstermiştir. Dolayısıyla günümüz Yahudiliğinin temelini teş-

kil eden İkinci Mabet Dönemi'ni anlamak, Yahudi kimliği ve ibadet anlayışı başta olmak üzere bu dini geleneğin anlaşılmasını büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır.

Asimilasyon ve kimlik kaybı sorunlarına karşı, Sürgün esnasında ve sonrasında üretilen çözüm yolları üzerinde duran bu çalışmanın amacı, Ezra reformlarının Yahudi kimliği ve dini yapılanma üzerindeki etkisini incelemektir. Bu amaç doğrultusunda, çalışmanın ilk bölümünde Sürgün öncesi inanç yapısı ve toplumsal düzen ele alınacak ardından Babil Sürgünü ve onun yıkıcı etkileri karşısında Sürgün'deki Yehudalıların geliştirdiği tedbirlere yer verilecektir. Çalışmanın asıl bölümünü oluşturan ikinci bölümün ilk kısmında ise İkinci Mabet Dönemi'nin belirleyici figürü olan Ezra'nın bu reformları hangi otoriteye dayanarak gerçekleştirdiği sorusuna cevap aranacak, bu bağlamda Ezra'nın kimliği ve otoritesi incelenecektir. Ardından Ezra'nın gerçekleştirdiği reformlar, Tevrat'a dayalı toplumsal düzenin inşası ve kutsal soya dayalı saf bir Yahudi kimliğinin tesisi olmak üzere iki başlık altında değerlendirilecektir.

Bu çalışmada, erken dönem Yahudi tarihine ilişkin literatürde yer alan Ali Osman Kurt'un *Erken Dönem Yahudi Tarihi*²⁷ ile Salime Leyla Gürkan'ın *İbrahim'den Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi*²⁸ adlı eserleri başta olmak üzere ilgili çalışmalardan istifade edilmiştir. Söz konusu çalışmalar konuyla ilgili önemli katkılar sunmakla birlikte Ezra reformlarının kimlik inşası sürecindeki rolüne dikkat çekme bakımından sınırlı kalmaktadır. Bu çalışma, Kutsal Kitap Dönemi ile İkinci Mabet Dönemi arasındaki farklılıkları ele alarak Ezra'nın reformları sonucunda şekillenen kimlik ve dini uygulamaların günümüz Yahudilik anlayışının temelini oluşturduğunu ortaya koymayı ve bu çerçevede alana katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda yer yer Kitab-ı Mukaddes ve Talmud anlatılarına başvurularak tarihsel metin analizinden yararlanılacak, ayrıca sosyal ve dini yapı analizlerine de yer verilecektir.

1. Babil Sürgünü Öncesi İnanç Yapısı ve Sürgün Tecrübesinde Yaşanan Sorunlara Karşı Alınan Tedbirler

İsrailoğulları kimliğinin Sürgün sonrasında Yahudi kimliğine dönüşümünü anlayabilmek için öncelikle Sürgün öncesi dönemdeki inanç yapısı ve toplumsal düzenin anlaşılması gerekmektedir. Kutsal Kitap Dönemi olarak da isimlendirilen bu dönem, peygamberlerin yanı sıra kralların da söz sahibi olduğu, toprağın önem teşkil ettiği ve Mabet merkezli ibadet anlayışının yer aldığı bir yapıdadır ve bu bakımdan Yahve ile İsrailoğulları arasındaki teolojik ve kurumsal boyutu

27 Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020).

28 Salime Leyla Gürkan, *İbrahim'den Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi* (Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019).

şekillendirmektedir. Ancak söz konusu yapı Sürgün ile köklü bir kırılmaya uğramış ve ciddi bir dönüşüm sürecine girmiştir.²⁹ Bu nedenle Sürgün öncesi dönemin dini ve toplumsal özelliklerinin incelenmesi, Sürgün sonrası kimlik inşasının anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

1.1. Sürgün Öncesi İnanç Yapısı ve Toplumsal Düzen

Tanrı, ilk İbrani atası olan İbrahim ile ahit yaparak onun soyunu bereketli kılmış; bu soyun taşıyıcısı olarak oğlu Yakup'u seçmiş ve Yakup ile on iki oğlunu Kenan topraklarına varis kılmıştır.³⁰ Bu ahitle başlayan İsrailoğulları tarihi, İbrahim'in ardından İshak ve Yakup üzerinden Yakup'un on iki oğlu aracılığıyla devam etmiştir. Yusuf vesilesiyle Mısır'a yerleşen bu geniş aile, Mısır döneminde on iki kabileden oluşan bir topluluğa dönüşmüştür.³¹

İsrailoğulları tarihinin ikinci dönüm noktası, Yahve'nin Musa aracılığıyla İsrailoğullarıyla gerçekleştirdiği Sina Ahdi'dir. Bu ahde göre Yahve, ahit hükümlerine uymaları karşılığında İsrailoğullarını has kavmi kılacak ve onları İbrahim'e vaat edilen Kenan topraklarına yerleştirecektir.³² Söz konusu ahit hükümlerinin başında, İsrailoğulları'nın başka tanrılara tapmayarak yalnızca Yahve'ye ibadet etmeleri emri gelmektedir.³³ Bu hükümde yer alan "benden başka tanrın olmayacak" ifadesi başta olmak üzere, Kitab-ı Mukaddes'te Yahve'nin tanrılar kurulunun en yücesi olduğuna yönelik ifadeler, Antik İsrail dininin katı bir monoteizmden ziyade, birden fazla tanrının varlığını kabul etmekle birlikte ibadete layık tek tanrının kendi tanrıları olduğu fikrini içeren monolatrist bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.³⁴ Sina Ahdi çerçevesinde Antik İsrail dini, monolatrist bir nitelik taşıması bakımından bulunduğu politeist geleneklerden ayrılarak kendine özgü bir yapıya sahip olmaktadır.

İsrailoğulları'nın Kenan topraklarına yerleşmelerinin ardından, diğer milletler gibi kendilerini yönetecek bir kral talep etmeleri üzerine Peygamber Samuel, önce Saul'ü ardından da Davut'u kutsamış ve bu sayede İsrailoğulları tarihinde Krallık Dönemi'ne geçilmiştir.³⁵ İsrailoğulları tarihindeki üçüncü önemli ahit ise Kutsal Kitap Dönemi'nde Yahve'nin Kral Davut ile gerçekleştirdiği ahittir. Bu ahde göre Yahve, krallığı ebedi olarak Davut soyuna verdiğini ve onun ardından krallığa geçecek oğlunun Yahve için bir mabet inşa edeceğini bildirmektedir.

29 Salime Leyla Gürkan, Yahudilik (Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 35-43.

30 Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar (İstanbul: Kitabı Mukaddes, 2003), Yar.12:2; 17:7-10, 19-21.

31 Salime Leyla Gürkan, Yahudilik (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 36.

32 Çık.19-24.

33 Çık.20:3-6.

34 Gürkan, Yahudilik, 151-152.

35 1.Sam.10:1; 16:12-13.

Yahve, Davut ile gerçekleştirmiş olduğu bu ahit aracılığıyla söz konusu Mabet ve krallığı sonsuza dek koruyacağını vaat etmektedir.³⁶ Bu ahit sayesinde Yahve'nin koruması altında olan krallık ile peygamberler tarafından kutsanan krallar toplumda önemli bir konuma yükselmiştir. Bu süreçte önceden peygamberlerin söz sahibi olduğu Antik İsrail dini yapısı, Süleyman'ın Mabet'i inşa etmesiyle birlikte Kudüs ve Mabet'in de merkezi bir konum kazanması sonucunda dönüşüm uğramış, peygamberlerin yanı sıra kralların da söz sahibi olduğu ve ibadetlerde Mabet'in merkezi bir konumda yer aldığı bir yapı ortaya çıkmıştır.

Bu dönemle ilgili Kitab-ı Mukaddes anlatılarında, Mabet'in yanı sıra Dan ve Betel gibi ibadet merkezleri ile sunuların gerçekleştirildiği yüksek yerler isimli mekanlardan bahsedilmektedir.³⁷ Bu doğrultuda Kudüs'te bulunan Mabet'in merkezileştirilmesi amacıyla reformlar gerçekleştiren kralların başında Hizkiya gelmektedir. Kuzeydeki İsrail Krallığı'nın yıkılmasının ardından Yehuda Krallığı'nı korumaya yönelik çalışmalar yürüten Hizkiya, yabancı tanrılara sunuların takdim edildiği sunakları yok ederek ibadetin merkezileştirilmesi yönünde önemli bir adım atmıştır. Onun ardından gelen kralların, zaman zaman politeist uygulamalara yeniden sapsmalarına karşı Kral Yoşiya Dönemi'nde, Mabet'te Musa'ya ait Tevrat kitabının bulunmasıyla birlikte ibadetin merkezileştirilmesine yönelik kapsamlı düzenlemeler yapılmıştır. Kral Yoşiya, Kudüs dışındaki tüm ibadet merkezlerini ortadan kaldırmış ve Mabet'teki politeist unsurları temizleyerek burayı restore etmiştir.³⁸ Ardından Mabet'te ileri gelenleri toplayan Yoşiya, onlara Ahit Kitabı'nı okumuş ve Yahve ile yapılan ahdi yenilemiştir.³⁹

Sonuç olarak, Antik İsrail dini, merkezinde Yahve'ye ibadetin bulunduğu monolatrîst/monoteist bir yapıya sahiptir. Toplumun yönetiminde Yahve'nin sözcüleri olan peygamberlerin yanı sıra peygamberler aracılığıyla kutsanan krallar da Davut ile yapılan ahit sonucunda söz hakkına sahip olmuşlardır. İsrailoğulları, Yahve'nin Mabet'i ve Davut Krallığını sonsuza dek koruyacağına olan inançlarıyla varlıklarını sürdürmüştür.

1.2. Babil Sürgünü Esnasında Karşılaşılan Sorunlara Yönelik Alınan Tedbirler

Savaşlar, dinden çıkmalar ve sürgünler yoluyla pek çok kez kırılma ve sapsmalar yaşanan İsrailoğulları tarihinde, en etkili ve kapsamlı olayların başında Asur Sürgünü ile Babil Sürgünü gelmektedir.⁴⁰ Birleşik İsrail Krallığı'nın Sü-

36 1.Ta.17:11-14.

37 1.Kr.12:28-31; 22:43.

38 Gürkan, *Yahudilik*, 43-44.

39 2.Kr.23:1-3.

40 Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi* (Eskiyei Yayınları, 2020), 13.

leyman'ın ardından bölünmesi sonucunda kuzeydeki İsrail Krallığı, Tevrat öğretisinden saparak politeist uygulamalara yönelmiş ve MÖ 722-721 yıllarında Asurlular tarafından sürgün edilmiştir. Bu sürgün neticesinde kuzeydeki on kabile Asur'a götürülmüş ve burada asimile olarak kimliklerini kaybetmişlerdir. Bu sürgüne şahit olan güneydeki Yehuda Krallığı'nda ise toprakları politeist unsurlardan temizleme ve ahde dönüş amacıyla Kral Hizkiya ve Kral Yoşiya tarafından reformlar gerçekleştirilmiştir. Daha sonraki kralların yeniden politeist unsurlara yönelmesi sonucunda Mabet, MÖ 586/587 yılında Babilliler tarafından yıkılmış ve Yehuda Krallığına son verilerek Yehuda halkı Babil'e sürülmüştür.⁴¹

İsrailoğulları tarihinde pek çok sürgün gerçekleşmiş olsa da hiçbirisi Babil Sürgünü kadar derin etkiler bırakmamıştır. Kudüs'ün, Mabet'in ve Davut Krallığı'nın ebedi korunmuşluğu ve yıkılmazlığı inancına sahip olan İsrailoğulları, bu merkezlerin yıkılması ve Davut Krallığı'nın sona ermesi sonucunda siyasi bağımsızlıklarını kaybederek ciddi teolojik ve kültürel sarsıntılar yaşamışlardır. Yahve'nin ikametgah olarak seçtiği yerin yıkılması ve krallığın sonsuza kadar korunacağı sözünün gerçekleşmemesi üzerine, bazı Yehudalılar Sürgün'ü Yahve'den uzaklaşma olarak değerlendirerek Yahve'ye ibadeti tamamen bırakıp egemen güç Babil'in tanrılarına ibadete yönelmiş; bazıları ise Yahve'nin yanında Babil tanrılarına da ibadet etmeye başlamışlardır. Bu sapmalara karşı Sürgün Dönemi peygamberleri, Babillilerin zafer kazanmasının ve Yehudalıları sürmesinin Yahve'nin zayıflığını göstermediğini söyleyerek Yahve'nin iradesinin sürgünde de devam ettiğini vurgulayarak önlem alma çabasında olmuşlardır.⁴²

İsrailoğulları'nın bireysel ve toplumsal olarak haddi aşmalarının bir sonucu olarak görülen Sürgün, ilahi bir ceza olarak yorumlanmış ve Yahve'nin İsrailoğullarından ahde, Şabat kurallarına ve sünnete riayet etmelerini beklediği ifade edilmiştir. Bu kurallara riayet ettikleri takdirde Mabet'in yeniden inşa edileceği bildirilerek toplum, Yahve'ye ibadet etmeye ve ahde uymaya teşvik edilmiştir. Bu bakımdan Sürgün, İsrailoğullarının unuttukları ya da ihmal ettikleri dinsel yaşamı hatırlamalı için bir araç olmuştur. Aynı dönemde, tanrı anlayışı da evrensel bir boyut kazanmıştır. Yahve'nin yalnızca İsrailoğulları'nın değil, tüm dünyanın Tanrısı olduğu vurgulanarak kabilesel bir tanrı inancından evrensel bir Tanrı inancına geçişin ilk adımları, Sürgün Dönemi'nde atılmıştır.⁴³ Buna paralel olarak On Emir'de yer alan "Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın. Çünkü ben, Tanrın Rab, kıskanç bir Tanrı'yım. Benden nefret edenin babasının işlediği

41 Gürkan, *Yahudilik*, 43-45.

42 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 45-50.

43 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 47-50; Ali Osman Kurt, "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün", *Dini Araştırmalar* 9/25 (01 Haziran 2006), 62-67.

günahın hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım.”⁴⁴ ifadesi üzerinden işlenen günahın cezasının sonraki nesillerden dahi çıkabileceği inancı Sürgün Dönemi’ne gelindiğinde “Ölecek olan günah işleyen kişidir. Oğul babasının suçundan sorumlu tutulamaz, baba da oğlunun suçundan sorumlu tutulamaz. Doğru kişi doğruluğunun, kötü kişi kötülüğünün karşılığını alacaktır.”⁴⁵ şeklinde ifade edilerek ataların günahına dayalı kolektif sorumluluk anlayışı reddedilmiş ve günahın bireyselliği vurgulanmaya başlanmıştır.

Kitab-ı Mukaddes, Babil Sürgünü’nü ilahi planın tecellisi olarak yorumlamakta ve Sürgün sonrasında İsrailoğullarını bekleyen güzel bir geleceğe işaret ederek onları teselli etmektedir.⁴⁶ Nitekim, Babil’de sürgünde olan Yehudalılar, Mısır’a giden veya sürgüne gitmeyen İsrailoğullarına kıyasla daha güvenli bir yaşam sürmüşlerdir. Sürgün’e giden Yehudalılar, Mezopotamya topraklarında milli ve dini kimliklerini koruyarak dini inanç ve uygulamalarını özgürce sürdürmüşlerdir. Bu süreçte Talmud’un oluşumuna katkıda bulunarak Yahudiliğin yeniden formüle edilmesi yönünde önemli adımlar atmışlardır. Dolayısıyla Babil Sürgünü tecrübesi, Antik İsrail dininin yeniden şekillenerek evrensel bir boyut kazanmasına olanak sağlamıştır.⁴⁷

Siyasi bağımsızlıklarını ve kült merkezlerini kaybeden Yehudalılar, sürüldükleri topraklarda kimlik kaybı tehdidiyle karşı karşıya kaldıklarından dolayı birtakım önlemler almak zorunda kalmışlardır. Varlıklarını sürdürebilmek amacıyla tüm yabancı etkilerden kesin biçimde ayrılmayı tercih eden Sürgün’deki Yehudalılar, Yahve inancında birleşerek mutlak monoteizmi uygulama çabası içerisinde olmuşlardır.⁴⁸ Bu sayede Sürgün’deki Yehudalıların Babil tanrılarına ibadet etmelerinin önüne geçilerek Yahve’ye ibadet etmeleri sağlanmıştır. Aynı zamanda Yahve’ye ibadetin bir göstergesi olarak Şabat ve bayram kurallarının yanı sıra sünnete riayete önem vermeleri, Yehudalıların kimliklerini korumalarını ve varlıklarını sürdürmelerini imkân tanımıştır. Bu durum Yehudalıların Babil’deki diğer halklardan ayrışmalarını sağlayarak kimlik kaybına karşı önemli bir tedbir olmuştur. Sünnet olmayan Babillilere karşı sünnet uygulaması, ahdin ve Yehudalı kimliğinin bir işareti olarak yeniden önem kazanmıştır. Bu durum Yehudalıların Babil’deki diğer halklardan ayrışmalarını sağlayarak kimlik kaybına karşı önemli bir tedbir olmuştur.⁴⁹

44 Çık.20:5.

45 Hez.18:20.

46 Yer.29:10-14.

47 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 53-55.

48 Ulrich Berges, “Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict?”, *Biblica* 98/2 (2017), 180.

49 Salime Leyla Gürkan, İbrahim’den Ezra’ya İsrailoğulları Tarihi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2019), 221; Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 58-59.

Mabet ve kurban takdimesi, Sürgün Dönemi'nde bağımsızlık ve özgürlüğün yanı sıra güç ve zenginliğin sembolü olarak görülmüş, buna karşın kutsal mekân olan Mabet'in yokluğu, kutsal zamanı daha önemli hale getirmiştir. Bu nedenle Sürgün'deki Yehudalılar için Şabat ve bayramlar, ahde bağlılığın bir işareti olarak önem kazanmış ve kutlanmıştır. Aynı zamanda bu uygulamalar, Sürgün'deki Yehudalıların birbirlerini tanımalarına olanak sağlayarak Yahve'ye ibadetin birleştirici ve millileştirici gücünden faydalanılmıştır.⁵⁰ Sürgün Dönemi'nde Şabat'a riayet ve sünnet uygulaması, Mabet'in yıkılmasıyla birlikte aile ve nesep uygulamalarının önem kazanması sonucu daha fazla dikkat edilen iki temel uygulama haline gelmiştir.⁵¹ Yehuda halkının dini topluluk olarak sürekliliğini sağlama kaygısı, aile ve nesep merkezli diğer uygulamaların da önem kazanmasına yol açmıştır. Bunlar arasında nesep bilgilerinin kaydedilmesi ve yeme-içme kurallarına sıkı bir şekilde riayet edilmesi öne çıkmıştır.⁵²

Mabet ve dolayısıyla kurban ibadetinin olmayışı, Sürgün'deki Yehudalıların Tevrat çalışmalarına ve Tevrat'a dayalı dua ibadetine ağırlık vermelerine yol açmıştır. Mabet'te gerçekleştirilen törenlerin yerini, Kudüs'e yönelerek yapılan günlük dua ibadeti almıştır.⁵³ Babil topraklarında yeni bir mabetin inşa edilmesi bir yandan Kudüs'e dönme ümidini canlı tutarken bir yandan da asimile olma riskine karşı önlem gayesini içermektedir.⁵⁴ Sürgün'ün ilk yıllarında, lider konumunda olan Peygamber Hezekyel'in evi dini yaşantının geliştirilmesi amacıyla toplanma yeri olarak seçilmiş ve burada düzenli toplantılar gerçekleştirilmiştir. Şabat ve bayramlarda vatan özleminin dile getirilen ve birlikte dua edilen bu toplantılar, aynı zamanda siyasi ve sosyal sorunların tartışılmasına da imkân tanımıştır. Bu yapı sonraki dönemlerde geliştirilerek diasporadaki Yahudi toplumunun temelini oluşturacak olan sinagoglara dönüşmüştür.⁵⁵

Görüldüğü üzere asimilasyon ve kimlik kaybı tehdidiyle karşı karşıya kalan Sürgün'deki Yehudalılar, Yahve'ye ibadet çatısı altında birleşerek milli kimliklerini korumak için önlem almışlardır. Bu doğrultunda, Babil toplumundan kesin bir şekilde ayrılmak amacıyla Şabat kurallarına uymuşlar, bayramları önemseyerek kutlamışlar ve sünnete riayet etmişlerdir. Mabet'in ve kurban ibadetinin yokluğunda Tevrat çalışmalarına ağırlık veren Sürgün'deki Yehudalılar, Kudüs'e

50 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 57-59.

51 Marc Zvi Brettler, "Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism", *The Catholic Biblical Quarterly* 61/3 (1999), 436-438.

52 Gürkan, *Yahudilik*, 45.

53 Şinasi Gündüz, "Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet", *İslâmi İlimler Dergisi* 13/2 (23 Aralık 2018), 222-223; Gürkan, *İbrahimden Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi*, 219.

54 Gürkan, *İbrahimden Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi*, 220.

55 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 56-57.

yönelerek günlük dua ibadetini oluşturmuş ve Peygamber Hezekyel'in evinde düzenli toplantılar gerçekleştirerek birlik ve beraberliklerini sürdürmüşlerdir.

2. Ezra'nın Kimliği, Reformları ve Sürgün Sonrası Yahudi Kimliğinin İnşası

Pers İmparatorluğu, MÖ 539 yılında Babil'i ele geçirerek Babil İmparatorluğu'na son vermiş ve bölgenin yeni hâkim gücü olmuştur. Pers Kralı Koreş, MÖ 538 yılında yayınladığı ferman ile Babil İmparatorluğu tarafından topraklarından sürgün edilip Babil'e getirilen milletlerin kendi topraklarına dönmelerine izin vermiştir. Yahudi geleneğine göre, yetmiş yıllık sürgün hayatının ardından Yahve tarihe müdahale ederek Pers kralı Koreş'e sürgündeki Yehudalıların kendi topraklarına geri dönmeleri ve Mabet'i yeniden inşa etmeleri için bir ferman yayınlaması ilhamını vermiştir.⁵⁶ Bu ferman, Yahve'nin sürgündeki oğullarının yeniden topraklarına dönmeleri ve refah içinde yaşamaları için bir çıkış kapısı olarak görülmüştür. Böylece Pers Kralı Koreş'in fermanıyla Kenan topraklarına geri dönen Yehudalılar için dini ve toplumsal açıdan yapılanma süreci başlamıştır.⁵⁷

Sürgün'den dönen ilk grup, Mabet'in bulunduğu yerde bir sunak kurarak Yahve'ye Sürgün sonrasında ilk kurban takdimesini gerçekleştirmiştir. Ardından, Davut soyundan gelen ve Yehuda'ya vali olarak atanan Zerubbabel liderliğinde Mabet'in temelleri atılmıştır. Yehudalıların düşmanlarının Mabet'in inşasını engellemeye çalışmaları sonucunda Mabet'in tamamlanması ancak Kral Daryüs zamanında gerçekleşmiştir. Mabet'in inşasının tamamlanmasının ardından Vali Nehemya ile kohen ve yazıcı Ezra bölgenin kalkınması amacıyla reformlar gerçekleştirmek için Kudüs'e gönderilmiş ve bu sayede Mabet ve Tevrat merkezli yeniden yapılanma süreci tam manasıyla başlamıştır.⁵⁸

Babil topraklarında varlıklarını tehdit eden sorunlarla karşı karşıya kalan Yehudalılar, kendi topraklarına döndüklerinde de sünnet, Şabat, Yahve kültü ve toplumsal yaşamın organizasyonu gibi sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır.⁵⁹ Kraldan aldığı tam yetkiyle Kudüs'e gelen Ezra, Yehuda halkının karşılaştığı sorunlara çözüm arayışı içerisinde olmuştur. Sürgün sonrası dini bir cemaat oluşturmayı amaçlayan Ezra, bu amaç doğrultusunda reformlar üzerinden bölgeye düzen getirmek ve İsrailoğullarının gerçek varislerini tek bir çatı altında toplamak için önemli adımlar atmıştır.⁶⁰

56 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 73-85.

57 Gürkan, *İbrahimden Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi*, 222.

58 Gürkan, *İbrahimden Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi*, 225-227; Gürkan, *Yahudilik*, 47.

59 Berges, "Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah", 180.

60 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 206-207.

Ezra'nın gerçekleştirdiği reformları iki başlık altında incelemek mümkündür: Tevrat'a dayalı toplumsal düzenin inşası ve kutsal soya dayalı saf bir Yahudi kimliğinin tesisi. Bu bölümde öncelikle Yahudilik için bu kadar önemli reformları hayata geçiren Ezra'nın kimliği ve otoritesi ele alınacak ardından yaptığı reformlar söz konusu iki başlık çerçevesinde incelenecektir.

2.1. Ezra'nın Kimliği ve Otoritesi

Pers Kralı Koreş'in dönüş fermanıyla birlikte Sürgün'den dönen Yehudalılar ile uzun süredir bu topraklarda yaşayan halk arasında çeşitli sorunlar ortaya çıkmıştır. Yehuda topraklarında yaşayan halk, kurulu düzeninden feragat etmek istemezken Sürgün'den dönen Yehudalılar atalarının sahip olduğu topraklarda hak iddia ederek bu topraklara yerleşmek istemişlerdir. Buna ek olarak Sürgün'den dönenler Babil kültüründe yetiştiklerinden dolayı yerleşik halkla uyum problemi yaşamışlar, kendilerini İsrailoğullarının gerçek varisleri olarak görerek yerel halkı dışlamışlardır. Bu durum, bölgede huzursuzluğa yol açmıştır. Söz konusu karmaşayı düzeltmek adına harekete geçen Pers İmparatorluğu, kohen ve yazıcı Ezra ile vali Nehemya'yı görevlendirerek Kudüs'e göndermiştir. Pers Kralı I. Artahasta, iki toplum arasındaki husumeti gidermek, ülkede huzuru sağlamak ve Sürgün'den dönenlerin dini ve kültürel yapılanmalarına öncülük etmek amacıyla Ezra ve Nehemya'ya geniş yetkiler vermiştir. Vali Nehemya'nın gerçekleştirdiği dış yapılanma çalışmalarıyla birlikte kohen ve yazıcı olan Ezra, iç dönüşümü sağlayarak Yahudiliğin yapılanmasını hususunda önemli adımlar atmıştır.⁶¹

Ezra, Yahudi geleneğinde son derece önemli olan kohen ve yazıcılık sıfatlarına sahiptir. Kohen sıfatı Ezra'yı dini otoritenin temsilcisi olarak başkohen Harun ile ilişkilendirerek gerçekleştirdiği uygulamalara meşruiyet kazandırmaktadır. Yazıcı sıfatı ise kutsal metinlerin aktarımı ve yorumlanmasındaki rolü sebebiyle Ezra'yı Musa geleneği ile irtibatlandırmakta ve Tevrat'a yönelik çalışmalarına otorite sağlamaktadır.⁶² Ayrıca Talmud'ta yer alan rivayetlere göre Ezra'nın Peygamber Yeremya'nın başkatibi Baruh'un öğrencisi olması, onun Tevrat üzerindeki yetkinliğini pekiştirmekte ve bu alandaki otoritesini güçlendirmektedir.⁶³

Ezra, İsrailoğullarının gerçek varisleri olduklarını vurgulamak amacıyla her kohenin soyunu ispat etmesini istemiştir.⁶⁴ Bu uygulamanın temel amacı kutsal soyun kendilerinden devam ettiğini göstermenin yanı sıra Yahve'nin kutsallığının intikalini de göstermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla soy zincirinin is-

61 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 203-207.

62 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 159-162.

63 *Tractate Megillah* (Brooklyn, NY, 2011), 16b:19.

64 Ali Osman Kurt, "İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (15 Aralık 2006), 450-452.

patı, söz konusu dönemde son derece önem arz etmiş ve soyunu ispatlayamayanlar Yahudi toplumundan dışlanmışlardır. Soy zincirinin tespiti aynı zamanda soyun en saf halini taşıyan kohenlerin, Yahve tarafından seçilen krallar ve peygamberler gibi otorite sahibi olmalarına da imkân tanımıştır.⁶⁵ İkinci Mabet Dönemi'nde etnik yapının devamlılığına yapılan vurgunun artması nedeniyle toprak yerine soy ön plana çıkmıştır. Tevrat'ın yazıya geçirilmesiyle birlikte liderlik, peygamberler ve Davut soyuna mensup olan krallardan kalkarak din alimi sınıfı olan kohenlerin eline geçmiştir.

Büyük liderlerin kahramanlıkları yerine Sürgün'den dönen toplumun kahraman kabul edilip ön plana çıktığı bu dönemde, sınırlı kutsallık yerini kapsayıcı bir kutsallığa bırakmakta ve sözlü otoriteden ziyade yazılı kaynakların otoritesi hissedilmektedir.⁶⁶ Sürgün'den dönen Yehudalılar, bu dönemde tam anlamıyla monoteist bir topluluk haline gelmiş; sinagog, düzenli dua ibadeti ve Tevrat çalışmaları üzerinden toplumsal ve dini kimliklerini şekillendirmişlerdir. Dolayısıyla bu dönem, Yahudiliğin sistemleşmeye başladığı döneme karşılık gelmekte ve "ikinci Musa" olarak yüceltilen Ezra, dini yapılanmanın mimarı olarak karşımıza çıkmaktadır. Pers yönetimine bağlı yarı teokratik bir düzen kuran Ezra, uygulamalarıyla dini olarak Tevrat öğretilerine dayanan ve etnik olarak da Yehuda merkezli yeni bir Yahudi kimliği oluşturmuştur. Bu sayede Kudüs'ün yeniden yapılandırılmasının yanı sıra Tevrat öğretisi ve buna bağlı dini ve sivil yapılanmalarda da ilerleme gösterilmiştir.⁶⁷ Tevrat'ın yazılı hale getirilmesi ve Tevrat çalışmalarına ağırlık verilmesiyle birlikte peygamberler temel misyonlarını kaybetmişlerdir. Krallığın sona ermesi ve Sürgün'den dönenlerin Pers kralının hakimiyeti altında bulunması, toplum liderliğinin din adamları olan kohenlerin eline geçmesine yol açmıştır. İkinci Mabet Dönemi'nde dini ve siyasi liderlik, kohen ve yazıcı olan Ezra'nın yanı sıra vali olan Nehemya ve toplumun ileri gelenlerinden oluşan Büyük Meclis aracılığıyla yürütülmüştür. Mabet'in yeniden inşa edilmesi ve burada yapılan Tevrat çalışmaları, kohenlerin hâkim güç olarak konumlarını pekiştirmelerine imkân sağlamıştır.⁶⁸

2.2. Tevrat'a Dayalı Toplumsal Düzenin İnşası

Ezra'nın Kudüs'e gelişi, ancak ilk Sürgün dönüşünden yaklaşık seksen yıl, İkinci Mabet'in inşasından ise elli yıldan fazla bir süre sonrasına denk gelmektedir. Bu gecikmenin nedeni Talmud rivayetlerine göre Ezra'nın Peygamber

65 Kürşad Demirci - Tolga Savaş Altın, "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (01 Ağustos 2017), 32

66 Kurt, "İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", 449-450.

67 Gürkan, *Yahudilik*, 47-49.

68 Kurt, "İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", 454-457.

Yeremya'nın başkatibi Baruh ile Babil'de Tevrat çalışmalarına devam etmesi ve hocasının ölümünün ardından ancak Kudüs'e gelebilmesidir.⁶⁹ Ezra'nın gerçekleştirdiği reformların başında Sürgün esnasında unutulmaya yüz tutmuş Tevrat'ın yeniden tespit edilmesi, yazıya geçirilmesi ve yazı karakterinin düzenlenerek Sâmirî Tevrat'ından farklı bir metin geleneğini oluşturulması yer almaktadır. Oluşturulan bu metni halka okuyan ve gerekli yerlerde açıklamalarda bulunan Ezra, Tevrat öğreniminin tüm topluluk için bir yükümlülük olduğunu vurgulamış ve metnin anlaşılmasının da en az aktarımı kadar önemli olduğunu ortaya koyarak yorum faaliyetlerine ağırlık kazandırmıştır. Bu yönüyle Ezra, Tevrat yorum geleneğinin ve sözlü geleneğin başlangıcında etkili bir figür olarak değerlendirilmektedir. Ezra'nın Tevrat emirleri üzerine yaptığı yorumlar arasında yabancılarla evlilik yasağını tüm yabancıları kapsayacak şekilde genişletmesi ve Şabat yasakları kapsamında olmasına rağmen görmezden gelinen eylemleri yeniden yasak kapsamına alması yer almaktadır.⁷⁰ Görüldüğü üzere, Ezra'nın reformları, İkinci Mabet Dönemi'nde halkın yaşamını şekillendirmekle kalmayıp dini, toplumsal ve kültürel yapılanmanın da temelini oluşturmaktadır.

Sözlü vahyin yazıya geçirilmesiyle birlikte Antik İsrail dinindeki Mabet kültü, yerini kutsal kitap kültürüne bırakmış ve bu dönemden itibaren Tevrat çalışmaları Yahudilik için önemli bir konuma gelmiştir.⁷¹ Kral Yoşiya reformları, Tevrat'ın kanun olarak gelişiminde önemli bir dönüm noktası olmakla birlikte Tevrat'ın Yahudiler için resmi yasal kanun statüsü kazanması İkinci Mabet Dönemi'nde gerçekleşmiştir. Ezra'nın reformları sonucunda Tevrat yasal bir kanun statüsü kazanmış ve dini otoriteler tarafından yorumlanarak uygulanan bir hukuk sistemine geçilmiştir.⁷²

Sürgün Dönemi'nde Mabet'in ve kurban ibadetinin yokluğundan dolayı gelişen dua geleneği, İkinci Mabet Dönemi'nde Ezra tarafından sistemleştirilmiştir. Gün içerisinde okunması gereken dualar ve bunların vakitleriyle ilgili düzenlemeler yapan Ezra, günlük ibadeti sabah, öğle ve akşam olmak üzere üç vakte göre ayarlamıştır. Ayrıca pazartesi ve perşembe günü toplu dua ibadeti ile Şabat'ta öğleden sonra yapılan ibadet düzeni Ezra tarafından başlatılmıştır. Günlük dua ibadeti, Sürgün'den dönen Yehudalıların Yahve ile kişisel irtibatını güçlendirirken toplu dua ibadetiyle toplumsal birliğin sürekliliği sağlanmıştır.⁷³

69 Isidore Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud* (London: The Soncino Press, 1984), Megillah 16b:19.

70 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 215-229.

71 Ömer Faruk Yıkar, "Yazılı ve Sözlü Tora'nın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme", *Danışman Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (20 Eylül 2022), 36.

72 John J. Collins, "The Transformation of the Torah in Second Temple Judaism", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 43/4/5 (2012), 459-460.

73 Yasemin Yurteri, *Ezra, Philo ve Maimonides Özelinde Yahudilikte Değişimler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 56-57.

Ezra, bu reformları yürürlüğe koyarken içinde kohenlerin, peygamberlerin ve toplumun ileri gelenlerinin bulunduğu yüz yirmi kişilik bir meclis ile hareket etmiştir. Büyük Meclis olarak adlandırılan bu yapı, döneminin anayasal ve toplumsal konularında karar verme bakımından en yüksek hukuki otorite kabul edilerek Tevrat kurallarının titizlikle uygulanması ve korunması amacı doğrultusunda çalışmalar yürütmüştür. Tevrat'ın tespiti, nakledilmesinde ve kanonlaşmasında aktif görev alan Büyük Meclis, Tevrat'ı Yahudi yaşamının temeli haline getirerek takvim, gelenek ve göreneklerin düzenlenmesi gibi konularda çalışmalar yürütmüştür.⁷⁴ Yaklaşık olarak 200 yılına kadar varlığını sürdüren bu meclis, toplumsal düzenin yeniden yapılandırılmasında önemli bir rol oynamasının yanı sıra sonraki dönemlerde kurulan Sanhedrin'in öncüsü kabul edilmesi bakımından da önemlidir.

2.3. Kutsal Soya Dayalı Saf Bir Yahudi Kimliğinin Tesisi

Yahudi kavramının etnik ve biyolojik tanımı, ilk defa Ezra kitabında geçmektedir. Ezra'ya göre İsrailoğullarının gerçek varisleri, ancak Sürgün'e gidip oradan geri dönenlerdir. Çünkü kutsal soyun taşıyıcıları olan bu kişiler, ataları gibi Mezopotamya topraklarından Kenan topraklarına gelmişlerdir. Bu tanımlama ile Ezra, Sürgün'den dönenler ile Sürgün'e hiç gitmeyen ya da sonradan bu topraklara yerleşenler arasında toplumsal ve dini bir ayrım gerçekleştirmiştir. Ezra'nın Sürgün'e gitmeyenleri ya da sonradan bu topraklara yerleşenleri "murdar" olarak nitelendirmesi bu ayrımı pekiştirmiştir.⁷⁵

Diğer toplumlar arasında asimile olma kaygısı taşıyan Sürgün'den dönenler, Yahudi kimliğini inşa etme sürecinde kendilerini diğer toplumlardan kesin biçimde ayırmaya yönelmişler ve bu bağlamda "kutsal soy" ve "saflık" kavramlarını kimlik inşasının temel unsurları haline getirmişlerdir.⁷⁶ Sürgün'den dönenler Babil topraklarının atalarıyla ilişkilendirilmesinden hareketle aynı güzergahı takip ederek Kenan topraklarına geri döndüklerini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda kendilerini İsrailoğullarının gerçek varisleri ve kutsal soyun taşıyıcısı olarak konumlandırmışlardır.⁷⁷ Kutsal soy anlayışı, Sürgün'den dönenlerin diğer toplumlardan ayrılması gerekliliğini beraberinde getirmiştir. Putperest inançlara sahip olan diğer toplumlar, putperestlik uygulamaları nedeniyle ahlaki ve ritüel açıdan kirli kabul edilmiştir. Bu durum İsrailoğullarının gerçek varisleri olan Yehudalıların varlığını ve sürekliliğini tehdit etmiştir. Bu durum yabancıların toplumsal

74 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 255-258.

75 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 241-242; Berges, "Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah", 180-181.

76 Saul M. Olyan, "Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35/1 (2004), 2.

77 Berges, "Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah", 180-181.

ve dini yaşamdan dışlanmasına yönelik uygulamalara meşruiyet kazandırmıştır.⁷⁸ İsrailoğullarının varisleri olarak kabul edilmeyip dışlanan toplumların başında Sâmîrîler gelmektedir. Sâmîrîlerin kendilerini İsrailoğullarından saymalarına ve ellerinde Tevrat nüshasının bulunmasına rağmen Sürgün'den dönenler, onları Asur Sürgünü sonrasında kuzey İsrail topraklarına yerleşen yabancı milletler olarak kabul etmiş ve zamanla İsrailoğullarının dinine yönediklerini iddia ederek onları dışlamışlardır. Bu dışlama durumu, Tevrat'ın yazı stilinin değiştirilmesi ve Mabet'in inşasında Sâmîrîlerin dahil edilmemesiyle de devam etmiştir. Dolayısıyla Sâmîrîler, gelenek olarak Sürgün'den dönenlerle benzerlik göstermesinin yanı sıra kutsal soy olan Yahudiler arasına kabul edilmemiş ve yabancı kategorisinde değerlendirilmişlerdir.⁷⁹

Sürgün'den dönenler, kutsal soyun taşıyıcıları olmalarından dolayı saf nesbe mensupken ellerindeki Tevrat aracılığıyla saf ve doğru inancın temsilcileridir. Bu çerçevede söz konusu saflığın korunması temel ilke haline gelmiştir. Saf inanç bakımından Tevrat öğretisi ve saf nesep bakımından Sürgün'den dönen Yahudiler üzerinden bir Yahudi kimliği oluşturma gayesinde olan Ezra, dönemin en tartışmalı ve radikal reformlarından birini gerçekleştirerek yabancı evliliklere dair radikal bir yasaklama getirmiştir.⁸⁰ Tevrat'a dayandırılmak istenen bu yasağa rağmen Tevrat'ta tüm yabancılarla evliliğin yasaklanmasına dair herhangi bir emir yer almamaktadır.⁸¹ Sürgün sonrası saf nesebin korunması amacıyla böyle bir düzenleme getirilmiş ve bu emrin otorite kazanması için Tevrat'taki bilgiler yorumlanarak bir mesned oluşturulmaya çalışılmıştır.

Kitab-ı Mukaddes'te yabancılarla evliliğe dair ilk kısıtlama Tesniye Kitabı'nda "Ammonlu ya da Moavlı biri Rabbin topluluğuna girmeyecek. Onların soyundan gelenler de onuncu kuşağa dek asla Rabbin topluluğuna girmeyecek."⁸² ifadesiyle yer almış ve İsrailoğullarının Ammonlu ve Moavlılar ile evliliği yasaklanmıştır. 1. Krallar Kitabı'nda ise bu sınırlama biraz daha genişletilmiştir:

"Kral Süleyman firavunun kızının yanı sıra Moavlı, Ammonlu, Edomlu, Saydalı ve Hititli birçok yabancı kadın sevdi. Bu kadınlar Rabbin İsrail halkına, "Ne siz onların arasına girin, ne de onlar sizin arınıza girsinler; çünkü onlar kesinlikle sizi kendi ilahlarının ardınca yürümek üzere saptıracaklardır" dediği uluslardandı..."⁸³

78 Bu konuda bk. Olyan, Saul M. "Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community". *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35/1 (2004), 1-16.

79 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 136-141.

80 Gürkan, *İbrahimden Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi*, 231-232.

81 Berges, "Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah", 183.

82 Yas.23:3.

83 1.Kr.11:1-2.

Pasajda da belirtildiği üzere Tesniye Kitabı'nda Ammonlu ve Moavlı kadınların yanı sıra Edomlu, Saydalı ve Hititli kadınlarla evliliğe de kısıtlama getirilmiş ve bu sınırlamanın gerekçesi olarak bu toplulukların kadınlarıyla evliliğin Yahve'nin yolundan saptırma tehlikesi içermesi gösterilmiştir. Pasajda dikkat çeken bir diğer husus, Yahve'nin burada tüm yabancı toplumları değil, yalnızca belirli sayıda yabancı toplumla evliliği sınırlamasıdır. Ancak Ezra ve Nehemya dönemine gelindiğinde, Ezra Tevrat'tan delil göstererek tüm yabancı kadınlarla evliliği yasaklamış, bu yasağın gerekçesi olarak da soyun karışmasını önlemek olarak göstermiştir. Bu durum başlangıçta sınırlı ve seçici bir yasa olarak var olan evlilik sınırlamasının zaman içinde politik bir boyut kazanarak radikal ve kapsamlı bir yasa haline dönüştüğünü ortaya koymaktadır.⁸⁴

Sürgün Dönemi'nde Mabet'in ve dinsel kurumların yokluğu nedeniyle Şabat ve bayram kutlamalarına önem veren ve uygulayan Yehudalılar, Sürgün'den dönüşle bu gelenekleri devam ettirmişlerdir. Şabat ve dini bayramlar Ezra'nın teşvikleriyle birlikte Yahudi kimliğinin en önemli belirleyicileri haline gelmiş ve bu uygulamalar Yahudilerin diğer milletlerden farklı ve üstün olduğu düşüncesini pekiştirmiştir.⁸⁵ Tüm bu reformlar sonucunda Sürgün sonrası toplumun dini ve toplumsal yapısı şekillenmiş ve bu doğrultuda metin merkezli, sınırları belirgin bir kimlik anlayışının temelleri atılmıştır.

Talmud'ta Ezra önderliğinde Babil'den çıkış, Musa önderliğindeki Çıkış'a benzetilerek Ezra'nın önemi vurgulanmıştır.⁸⁶ Bu yaklaşım sayesinde Kutsal Kitap Dönemi'nin otoritesi, Ezra aracılığıyla İkinci Mabet Dönemi'ne aktarılmış ve yapılan uygulamaların aslına uygun olarak gerçekleştirildiği gösterilmek istenmiştir. Rabbani gelenek, monarşik hayatın hâkim olduğu Kutsal Kitap Dönemi'nden Tevrat'ın rehberliğinde bir hayata geçişin yer aldığı İkinci Mabet Dönemi'ni, değişim dönemi olarak değerlendirmektedir. Ezra, Yahudiliğin varlığını sürdürmesi amacıyla gerçekleştirdiği reformlarla Kutsal Kitap Dönemi ile Rabbani Dönem arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Rabbani dönemde Ezra'nın biçimlendirdiği Yahudi yaşam tarzı geliştirilerek metin merkezli din anlayışı daha da sistematik hale getirilmiştir.⁸⁷ Dolayısıyla Ezra reformları, Rabbani gelenek üzerinden gelişen günümüz Yahudiliğinin oluşmasında da merkezi ve belirleyici bir rol oynamakta ve Yahudiliğin teolojik ve kurumsal temelini oluşturmaktadır.

84 Brettler, "Judaism in the Hebrew Bible?", 441-444; Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 244-254.

85 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 237-240.

86 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 131-132.

87 Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, 212-213.

Sonuç

Babil Sürgünü ve sonrasında İsrailoğulları'nın karşılaştığı sorunlara yönelik alınan tedbirleri inceleyen bu çalışma, Sürgün sonrası Yehudalıların dini ve toplumsal dönüşümünü ele almaktadır. İkinci Mabet Dönemi olarak adlandırılan bu süreç, İsrailoğulları tarihinin başlangıcını teşkil eden Kutsal Kitap Dönemi'nden belirgin farklılıklar göstermektedir. Merkezinde Mabet'in ve sözlü vahyin yer aldığı Kutsal Kitap Dönemi'nde toplumun liderliğini peygamberlerin yanı sıra krallar üstlenirken Babil Sürgünü sırasında Mabet'in yıkılması ve İkinci Mabet Dönemi'nde Tevrat'ın yazılı hale getirilmesiyle birlikte peygamberlik kurumu işlevini büyük ölçüde yitirmiştir. Krallığın ortadan kalkması ve peygamberliğin etkisinin azalması sonucunda kohenler bu dönemde toplum liderliğini üstlenerek dini ve toplumsal hayatı yönlendiren başlıca otorite haline gelmiştir. Aynı dönemde, Mabet merkezli ibadet anlayışı yerini Tevrat merkezli bir yapıya bırakmış ve bu doğrultuda Tevrat ve kutsal soy vurgusuna dayalı Yahudi kimliği, Yahudiliğin vazgeçilmez unsurları hâline gelmiştir.

İkinci Mabet Dönemi'nde Sürgün sonrası Yahudi kimliğinin inşasında Ezra belirleyici bir figür olarak öne çıkmıştır. Kohen ve yazıcı kimliğiyle öne çıkan Ezra, Pers Kralı'ndan aldığı yetki doğrultusunda gerçekleştirdiği reformlarla toplumun dönüşüm sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Ezra'nın reformlarını, Tevrat'a dayalı toplumsal düzenin inşası ve kutsal soya dayalı saf bir Yahudi kimliğinin tesisi olmak üzere iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede Ezra, unutulmaya yüz tutmuş Tevrat'ı tespit ederek yazıya geçirmiş ve halka okuyup açıklamalarda bulunmuştur. Bu uygulama, dini otoriteler tarafından yorumlanıp uygulanabilen bir hukuk sistemine geçişi sağlamış ve Tevrat'ın yasal bir kanun statüsü kazanmasına yol açmıştır. Aynı zamanda sözlü Tevrat geleneğini başlatarak yazılı ve sözlü Tevrat'ın eş zamanlı olarak halkın yaşamında etkili olması sağlanmış ve böylece Tevrat merkezli dini ve toplumsal düzen tesis edilmiştir. Bu dönemde toplumsal birliği tesis etmek amacıyla günlük ve toplu dua geleneği sistemleştirilmiş, Şabat ve bayramlar üzerinden toplumsal bağın güçlendirilmesi hedeflenmiştir. Saf bir Yahudi kimliğinin inşası bağlamında İsrailoğullarının gerçek varisleri yalnızca Sürgün'den dönenlerle sınırlandırılmış ve diğer gruplar "murdar" olarak nitelendirilerek toplumsal ayrışma radikal bir biçimde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca yabancılarla evlilik yasaklanarak soyun asimilasyonlara karşı korunması amaçlanmıştır. Tüm bu reformlar sonucunda Yahudi kimliği, Tevrat merkezli, normatif ve sınırları belirgin bir yapıya kavuşmuştur.

Rabbani gelenekte Ezra'nın "ikinci Musa" olarak nitelendirilmesi ve Kutsal Kitap Dönemi ile İkinci Mabet Dönemi arasında köprü işlevi gördüğünün ifade edilmesi, onun Yahudilik konusunda merkezi ve yetkin bir figür olarak

benimsendiğini göstermektedir. Rabbani Dönem’de Ezra’nın gerçekleştirdiği reformlar geliştirilerek sürdürülmüş ve sonraki dönemlere aktarılmıştır. Sonuç olarak, Ezra’nın reformları yalnızca İkinci Mabet Dönemi’ni değil, aynı zamanda Rabbani geleneğin şekillenmesini de etkileyerek günümüz Yahudiliğinin teolojik ve kurumsal temelini oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

- Berges, Ulrich. “Trito-Isaiah and the Reforms of Ezra/Nehemiah: Consent or Conflict?” *Biblica* 98/2 (2017), 173-190.
- Brettler, Marc Zvi. “Judaism in the Hebrew Bible? The Transition from Ancient Israelite Religion to Judaism”. *The Catholic Biblical Quarterly* 61/3 (1999), 429-447.
- Collins, John J. “The Transformation of the Torah in Second Temple Judaism”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 43/4/5 (2012), 455-474.
- Demirci, Kürşad - Altınel, Tolga Savaş. “Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/2 (01 Ağustos 2017), 31-61. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001471
- Epstein, Isidore (ed.). *The Babylonian Talmud*. London: The Soncino Press, 1984.
- Gündüz, Şinasi. “Namaz ve Yahudilikteki Günlük İbadet”. *İslâmi İlimler Dergisi* 13/2 (23 Aralık 2018), 215-238. <https://doi.org/10.34082/İslâmiilimler.511589>
- Gürkan, Salime Leyla. *İbrahim’den Ezra’ya İsrailoğulları Tarihi*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2. Basım, 2019.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 8. Basım, 2020.
- Kurt, Ali Osman. *Erken Dönem Yahudi Tarihi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Kurt, Ali Osman. “İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (15 Aralık 2006), 437-454.
- Kurt, Ali Osman. “Yahudilik’te Sürgün Teolojisi Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün”. *Dini Araştırmalar* 9/25 (01 Haziran 2006), 61-78.
- Olyan, Saul M. “Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community”. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35/1 (2004), 1-16.
- Yıkar, Ömer Faruk. “Yazılı ve Sözlü Tora’nın Teşekkül Sürecine İlişkin Genel Bir Değerlendirme”. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (20 Eylül 2022), 31-51. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7090807>

Yurteri, Yasemin. *Ezra, Philo ve Maimonides Özelinde Yahudilikte Değişimler*.

Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

Tractate Megillah. Brooklyn, NY, 2011.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Jacques Derrida Sanatı Nasıl Ortaya Koyar?*

Ramazan Bayraktar

Orcid ID: 0000-0003-3240-5953

Doktora Öğrencisi | Ankara Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: Bayraktarramocan61@hotmail.com

Giriş

Evrende bazı şeyler insanlıktan bağımsız olarak varken bazıları ise ona bağlı biçimde meydana gelmiştir. İnsana bağlı olarak oluşturulan şeylerden bir tanesi de sanattır. Sanatın ne olduğunun anlaşılması bakımından öncelikle onu meydana getiren öznenin hangi yönlere sahip olduğunu kavramak gerekir. İnsanın ya da felsefi ifadeyle öznenin tek katmanlı olmak yerine birçok farklı nitelikleri barındırması hasebiyle çok yönlü bir yapıya sahip olduğu fark edilebilir. Bu bağlamda insanın en temel yönlerinden birisi olarak onun estetik nesnelere karşı estetik bir tavra sahip oluşudur. İnsanlığın başlangıcından günümüze kadar sanat, öznenin kendisini ifade ediş şekillerinden birini teşkil etmiştir. Bu duruma ek olarak sanat, öznenin duygularına, duygulanımlarına, bir yönüyle hissedişlerine aynı zamanda deneyimlemelerine göre kendini tezahür ettirir. Bu durumda felsefi olarak şöyle bir ikilem meydana gelir: Sanat özne merkezli mi yoksa öznenin azade bir şekilde mi ele alınmalıdır? Bu hadise felsefe tarihinde birçok sanat anlayışının hasıl olmasına imkân tanımıştır.

Antik çağdan modern döneme kadar felsefe ile sanatın hakikat bağlamındaki ilişkisi sanatın hakikate kadir olup olmaması ya da üçüncü ihtimal olarak böyle bir şeyin olmasının gerekmemesi açısından her daim var olmuştur. Badiou'ya göre sanatın hakikatle ilişkisinde antik çağda hakikate kadir olduğu romantik şema, sanatın hakikate kadir olamayacağını belirten didaktik şema ve sanatın hakikate kadir olma gibi bir iddiasının bulunmadığını belirten Aristotelesçi klasik şema gibi yapılar mevcuttur. Onların modern dönem açısından yansımaları ise didaktik şemanın karşılığı olarak Marksist sanat anlayışı çerçevesinde oluşturulan şema, romantik şemanın karşılığı olarak Heidegger'ci yorum bilgisi ve

* Bu çalışma, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Felsefe Tarihi bilimsel doktora öğrencisi Ramazan Bayraktar tarafından herhangi bir tezden bağımsız biçimde hazırlanmıştır.

Aristotelesçi klasik şemanın karşılığı olarak da Psikanalist sanat anlayışıdır. Bu sanat anlayışlarının gerek antik dönemde gerekse modern dönemde doygunluğa ulaşması, bu sanat anlayışlarının ortak ifade noktası olan hakikat açısından konfigüratif bir sanat anlayışını da beraberinde getirmiştir.² Dolayısıyla hakikat kavramı sanat ile felsefeyi ilişkilendiren ve bir noktada birleştiren ya da ayıran bir hüviyete sahip olduğu doğal olarak ortaya çıkmaktadır.

Felsefe ile sanatın ilişkisinde ortak kavram olan hakikat kavramı din ile sanat ilişkisi açısından da ortak bir nokta teşkil edebilmektedir. Gerek ilahi kökenli gerekse insan kaynaklı olsun yeryüzünde teşekkül etmiş her din bir hakikat minvalinde var olmuştur. İslâm dini açısından düşünülürse ve kutsal kitabına referans olarak ele alınırsa Ali İmran suresinde ‘*Hakikat rabbindendir, artık ondan şüphe içinde olma.*’³ şeklinde hakikat merkezci bir din tasavvuru örneği sergilenmektedir. Dolayısıyla hakikat kavramı her iki alan için tıpa tıp olmasa da benzerlik açısından ortaklık oluşturabilmektedir. Buna ilaveten hakikat meselesinden ziyade sanata kaynak olması bakımından; büyü,⁴ mitos,⁵ genellikle Marksist sanat anlayışını yansıtan toplumsal çalışma ve emek,⁶ zamansal bakımdan kaynak sorunundan varlıksal kaynak sorununa geçişi ihtiva eden oyun⁷ ve son olarak da din⁸ zikredilebilir. Dinin sanata kaynak olması meselesi bir başka kaynak olan büyüden insanlığın dine geçişiyle başladığı varsayılır. İnsanlığın oluşumunda büyüden dine geçişte en önemli nokta ikincisinin olduğu yerde var olan tapınma faaliyetidir. Buna ek olarak aralarındaki en önemli fark ise büyüün belli kişilere münhasır olması dinin ise toplumun her ferdine hitap etmesi zikredilebilir. Bu bağlamda ilk durumda sanatın kaynağı olan büyüün yerini alması sanatın anlaşılmasında ortak noktalarının ortaya çıkarılmasını da gerektirmektedir. Hem büyüün hem dinin hem de sanatın ortak noktası, insan üzerinde bıraktığı etki olarak zikredilebilir. Buna ilaveten konunun dışında olsa da mitolojinin insanlar üzerinde bıraktığı etki düşünülürse burada da kaynaklık etkisinden bahsedilebilir. Sözelimi mitosun etkisi bakımından Tanrı’nın İsa Mesih’te vucüd bulması ve insanları bu şekilde etkilemesi örnek gösterilebilir.⁹

2 Alain Badiou, *Başka Bir Estetik*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis Yayınevi, 2013), 11-29.

3 *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 2015), Âl-i İmrân/60.

4 Ömer Naci Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 72.

5 Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 84.

6 Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 114.

7 Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 121.

8 Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 106.

9 Soykan, *Estetik ve Sanat Felsefesi*, 106.

Sanatın neliği ve kaynağı üzerinde genel bir giriş yaptıktan sonra çalışmamızda Jacques Derrida¹⁰'nın yapısöküm felsefesi bağlamında sanatı nasıl ortaya koyduğuna yönelik meselelere dair bir çerçeve oluşturulacaktır. Diğer bir ifadeyle bu bildiride onun düşüncesinde sanatın konumunun olup olmadığı, eğer bir konumu varsa hangi kaynağa dayandığı, ne tür bir sanat anlayışına sahip olduğu ve bunu inşa ederken hangi temel dinamiklere ve eleştirilere sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Esasında onun sanat anlayışı üç temel eleştiriyle şekillenmektedir: Batı metafizik geleneği eleştirisi, Modern öznenin yerinden edilişi ve Kant'ın sanat anlayışının eksiklikleri. Derrida bu eleştirilerini yapısöküm yöntemiyle gerçekleştirmektedir.

1. Derrida ve Yapısöküm Düşüncesi

Derrida'nın felsefesini özetleyen ve onun düşüncesinde ön planda olan en mühim kavram dekonstrüksiyon (yapısöküm) dur. Bu kavramı kullanmakla onun amacı “bulunuş metafiziği” diye adlandırdığı Platon'dan beri süregelen logos/söz merkezli felsefe geleneğiyle hesaplaşmaktır. Derrida'ya göre yapısöküm bir sistem değil esasında dilin değişkenliği ortaya koyan bir yönelimdir. Yapısöküme göre kavramlar, batı metafizik geleneğinin söylediğinin aksine sabit bir manayı haiz olmadığı, mevcut olanın arkasında başka anlamlara sahip olabileceğini gösterir.¹¹ Yapıbozum ya da yapısöküm Derrida'nın ifadesiyle bir bakıma “olan” her şeyin otoritesinin veya belirleyici iktidarının reddedilmesinden başlar ya da basitçe ve genel olarak otoritenin reddine işaret eder.¹² Mana açısından ele alındığında bir metnin birden çok anlam ihtiva etmesi nedeniyle farklı yorumlarının olduğu

10 Derrida yirminci yüzyılın en etkili ve üretken filozoflarından birisi olarak kabul edilir. Edebiyattan sosyolojiye, dil biliminden felsefeye çeşitli alanlarda çalışmalar yapan Derrida batı metafiziğine yaptığı eleştirilerden dolayı felsefe tarihinde dönüm noktası olarak kabul edilebilecek filozoflardan biridir. Kendi döneminde Fransız felsefesine hâkim olan egzistansiyalizm, fenomenoloji ve yapısalcılık akımlarından farklı olarak felsefesini inşa ettiği yapısöküm(dekonstrüksiyon) akımıdır. Temelde bu felsefe akımı olumsuz gibi görünse de Batı felsefesinin metafizik geleneğindeki önemli eksiklikleri ortaya koyması, eleştirmesi ve varlık hakkında bütüncül bir yapı ortaya koyması açısından bir farklılık gösterir. Genellikle onun ilk dönem çalışmaları Husserl üzerine fenomenoloji geleneğinde olmuş buna ilaveten düşüncesinin şekillenmesinde Nietzsche, Saussure, Levinas ve Freud etkili olmuştur. Bk. Banu Alan Sümer, “Jacques Derrida”, Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo, Banu Alan Sümer, (Ed). *Çağdaş Fransız Felsefesi*, (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019), 1/309-330. (Ankara: Phoenix Yayınevi, Şubat 2019), 309. Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz filozoflara ek olarak Derrida'nın düşüncesini yoğuran dört tane daha filozoftan bahsetmek mümkündür. Bunlar Hegel'den, özellikle Husserl'den kaynaklanan fenomenolojik soruşturma; Heidegger'in özellikle Friedrich Nietzsche'nin şekliyle metafiziği sökme girişiminde varlık/olan(sein/seinde) karşılığında yaptığı soruşturma, Emmanuel Levinas'ın Yahudi düşüncesinden, özellikle talmud üzerinde oluşturduğu öteki sorunsalı üzerine yaptığı soruşturma ve son olarak Freud'un 'söz'ün karmaşıklığını konu edinen, bu karmaşıklıklardan yola çıkılarak ulaşılan bilinçdışı kavramının yönettiği ruh çözümsel yaklaşımdır. Ragıp Ege, “Jacques Derrida” Ahmet Cevizci(ed.) *Felsefe Ansiklopedisi* Cilt 4: 181-194 (İstanbul: Say Yayınları: 2006), 182.

11 Sümer, “Jacques Derrida”, 1/321.

12 Niall Lucy, *Derrida sözlüğü*, Çev. Sabri Gürses (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2012), 208.

nu, bütün bu yorumların şöyle ya da böyle metinsel dayanaklarının bulunduğunu fakat bunların birbirlerine indirgenemeyeceğini savunur.¹³

Derrida'nın bu düşüncesi sadece felsefi sistemi ele alan bir hareket değil aynı zamanda batı düşüncesinde edebiyattan siyasete ve gündelik hayatta yer alan birçok meseleyle ilişkilidir. Derrida eleştirisini yapmadan önce batı metafizik geleneğini bir mevcudiyet metafiziği olarak isimlendirir ve onu şöyle tarif eder. Bu sistemde varsayıldığı kabul edilen mevcudiyet metafiziği bir merkeze ve kendine yeten bir sisteme sahiptir. Dolayısıyla son kertede yapının tüm elemanları bu merkeze göre belirlenir ve bunun dışında kalanlarsa yok kabul edilir. Bundan dolayı merkez, yapıyı belirleyen bir hüviyete sahip olduğu için burada olmayan ve kendini buraya dayatmayan bir yapının varlığını kabul etmek mümkün değildir. Yani bir yapı hakkında konuşmanın tek yolu bu merkeze yapılacak referansla mümkündür. Söz konusu merkezde olmayan yapı hakkında konuşmanın da bir anlamı olmadığı için onu düşünmek ya da göz önünde bulundurmamak mümkün değildir. Derrida bu merkez yapısının içerisinde var olan anlayışın bir şiddet içerdiğini belirtir. Ona göre batı felsefesinin düşünme mantığını belirleyen bu merkez kavramlara şiddet uygulayarak ve önceden kabul ettiği kavramı öne çıkararak ortaya çıkar. Derrida'nın yapısökümsel metin analizi bu noktada şiddet temelli oluşturulan anlayışın haksızlığını gün yüzüne çıkarmaktadır.¹⁴

Yapısökümsel metin eleştirisinin bir diğer amacı mevcudiyet metafiziğinin şiddet niteliği sebebiyle görünmesine engel olduğu, kıyada köşede kalmış yönelim ve manaları bulup belirginleştirmektir. Derrida'nın isimlendirdiği batı mevcudiyet metafiziği kavramları merkezileştirmek düşüncesi itibarıyla düalist bir yapıya sahiptir. Yani bu yapının oluşumu kavramlar karşıtlığıyla mümkündür. Merkezde yer alan kavramlar bir yandan mevcudiyet anlayışının tahakkümünde olurlar diğer taraftan bu mevcudiyet metafiziğin inşasında aktif bir şekilde vazife görürler. Bu yapı kendi kendini üretir ve dolayısıyla aynı kavramlar merkezde olduğu için kendini sürekli tekrar eder. Merkezde yer alan kavramlar dışarda kalan kavramları sürekli dışladığı için merkezdekiler saf ve birincil konumda bunun dışında kalanlarsa daima ikincil konumda kabul edilirler. İkincil konumda yer alan kavramlar daima âtıl konumda olmakla birlikte araştırıldığında anlamı saptıracağından dolayı aynı zamanda zararlı nitelikleri haizdir.¹⁵ Derrida “Mevcudiyet Metafiziği”ni bu biçimde ifade ettikten sonra şu eklemeyi yapar: Bu yapı sadece epistemolojik bir yapı değildir aynı zamanda etik, siyasi ve kültürel karakterlidir; sadece batı felsefesini değil batı uygarlığını tümüyle kapsamaktadır. Dolayısıyla

13 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 453.

14 Evren Erman Rutli, “Derrida'nın Yapısökümü”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 5/1 (2016): 51-53.

15 Rutli. “Derrida'nın Yapısökümü”, 54.

yapısöküm okuması batı mevcudiyet metafiziğini ve onun dayandığı batı uygarlığının temel merkezini ortadan kaldıran ya da sarsan bir yapı arz etmektedir.¹⁶

Yukarıda da değindiğimiz üzere Batı metafizik düşüncesi temelde söz-yazı karşıtlığına dayanmakta; ikili karşıtlıkta söze merkezi bir konum verilmekte bundan dolayı da söz birincil konumda yer almaktadır. Derrida söze verilen üstünlükten dolayı batı metafizik düşüncesini sesmerkezci bir düşünce olarak isimlendirmektedir. Sözün merkeze girmesi durumunda sözün kendisini bir mevcudiyete dayandırması söz konusudur. Buna karşılık yazıysa bir yokluğa karşılık geldiği için ikincil konumda kalmıştır. Öyleyse yazı mevcudiyet metafiziğine göre daima ikincil konumda kalmaktadır. Derrida yapısöküm işleminde dile verilen birincil konumdan dolayı ilk etapta dille ilgilenmektedir. Yapısöküme göre dil hem bu yapıyı ortaya koyacak hem de bu yapının içerisindeki çelişkileri ortaya çıkaracaktır.¹⁷

Bir önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi Derrida Saussure'un yöntemlerini kullanarak söz-yazı karşıtlığında sözün birincil konumunu ortadan kaldırmıştır ve dilde anlamın sınırsız olduğunu keşfetmiştir. Bu durumda, Derrida'ya göre dilin herhangi bir amaca yönelmediği sadece bağlantısal olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla bu bağlantısallıkta herhangi bir değişme tüm durumu değiştireceğinden dolayı sabit bir anlam durumu ortadan kalkacak ve sürekli anlam değişimi yaşanacaktır.¹⁸ Sürekli değişikliklerin yaşanması merkezin olmadığını, bir son ya da bir başlangıcın da olamayacağını ortaya çıkarır. Bir son ya da bir başlangıcın olmaması batı metafiziğinin bir merkezinin olamayacağını doğal olarak ortaya çıkaracaktır. O halde batı metafiziğinin öne çıkardığı kadın karşısında erkek, töz karşısında öz, siyah karşısında beyaz, yazı karşısında sözün birincil konumu mantıken ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla bu ayrımlar ve ayrıcalık tanınarak birincil konuma sokulanların hepsinde bir keyfilik söz konusudur.¹⁹

Derrida batılı düşünme mantalitesini bu hamleyle değiştirdikten sonra yeni bir düşünme mantığı hedefler. Bu düşünce tersyüz edilmesinin akabinde artık dil ve dil aracılığıyla üretilen kültür ve zemin yoktur. Sabitliğin olmaması yeni üretilecek olan düşüncede bir anlam arayışının sabitliğinin de olamayacağı ortaya çıkar. Burada belirleyici ölçütler fark ve anlamın ertelenmesi gibi şeyler olacaktır. Yeni kabul edilen sisteme göre dil yapısında anlamlı bir şeyi söylememeyi de göze almak gerekecektir. Zira diğer sistemde sabitliklerden ötürü her şey yerli

16 Kasım Küçükalp, Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.), 12-20.

17 Sümer, "Jacques Derrida", 1/315-320.

18 Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri* çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yay, 2001.), 173-185.

19 Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu, 2014), 43-66.

yerinde ve anlamlı olmak zorundaydı. Anlamlı şey söylememek için öncelikle göstergeler arasında var olabilecek bir oyunu da kabul etmeyi gerekir. Köken ve merkezden yoksun olan bu sistemde anlam sabit değil daima ertelemelerle mevcut olacaktır. Sabit bir anlam yoksa burada her gösterge diğerini takip etmek zorunda kalacağı için bir ‘iz’leme de doğal olarak ortaya çıkacaktır. Bu ‘iz’leme mantiken batı metafiziğinin mevcudiyetini de geçersiz kılmaktadır.²⁰

Derrida’nın buraya kadar yapısöküm yönteminde daha ağırlıklı yıkmadan ziyade sökme ve bu sökmenin de amacı bakımından oluşturulma mantığını ortaya koymak esas görünüyor. Derrida’ya göre var olan yapıyı anlamak ve sabitliğini belirlemek için nasıl inşa edildiği ancak sökerek anlayabiliriz. Sözgelimi çorabı yırtmakla sökmek birbirinden çok farklı şeylerdir. Yırtmak sadece yıkmak anlamında sökmek ise nasıl işlendiğini, yapıldığını ortaya koymak adına farkı ortaya koyar. İşte Derrida’nın da yapısöküm stratejisinde bu amacın olduğu ortaya çıkmaktadır. Derrida ‘difference’ kavramını kullanarak anlamı daima erteleneceğini de eklemektedir.

2. Derrida’nın Düşüncesinde Sanatın Konumu

Derrida’nın sanat felsefesi İngilizceye *The Truth in Painting* şeklinde tercüme edilen Türkçesi ise *Resimde Hakikat* şeklinde olan eserinde kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. O, şu sorularla başlamaktadır. Sanat nedir? Nereden geliyor? Sanatın kökeni nedir? Bu, sanat sözcüğü tarafından neyi anladığımız konusunda anlaşılmaya vardığımızı varsayar. Dolayısıyla: “sanat” anlamının kökeni nedir? gibi kökensel sorularla başlar.²¹ Bu minvalde Derrida’nın yapıtlarına bakıldığında kaynak bakımından postmodernizmin modernizme olan bakışı bir eleştiri olarak görülmektedir. Derrida bununla da kalmamakta aynı zamanda postmodernizmin estetik ve estetik dışını ve sanat-hakikat farkını da yapısökümüne uğratmaktadır. Zira modern sanatın hükmünün kalmamasını müteakip daha yeni ve alternatif bir postmodern sanat anlayışları teşekkül etmiştir. Bu aşamada Derrida’nın yapısöküm düşüncesi minvalindeki sanat yapıtları birçok çağdaş sanatçının istifadesine sunulmuştur. Söz gelimi Derrida, oluşturduğu yapısöküm tekniği sayesinde resme çok çeşitli boyutlar eklemesiyle alışlagelen yapıların alt üst edilmesine neden olmuştur. Onun sanat anlayışı eklektik bir yapı arz ettiği için kendisinden önceki sanat eserlerinin biricikliğini yerinden edip çoğulcu bir sanat anlayışına kapı aralamıştır. Dolayısıyla bu dönem itibarıyla sanat alanında sabit ve tek bir anlam yerine çoğulcu bir anlam anlayışı hâkim olmaktadır.²²

20 Rutli, “Derrida’nın Yapısökümü”, 58.

21 Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, Çev. Geoff bennington and Lam mcleod, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987),19.

22 Derrida, *The Truth in Painting*, 39-50.

Postmodernizmin sanat yönelimleri, yapıtları ve düşünce şekilleri 1970’lerde ortaya çıkan postyapısalcı ve yapısökümcü(dekonstrüksif) düşünce kuramlarından etkilenmiştir. Buradan hareketle bu kuramların etkileri postmodern sanat bağlamında belirmiş ve bilhassa yapısökümcü düşünce şekli resim sanatında ön plana çıkmıştır. Yapısöküm felsefesi ilk etapta sanat ve gerçeklik ilişkisinin zeminini araştırarak bunlar arasındaki zorunluluğu ortadan kaldırmıştır. Bu felsefi düşünce ilgili yıllarda resim sanatının onulmaz sorunlarını ve başarı oranının azalmasına neden olacak iç problemleri gün yüzüne çıkarmıştır. Bu süreçten sonra kesin, mutlak yargılardan ziyade daha müstakil ve çok parçalı sanat anlayışları var olmaya başlamıştır. Bu hususa mesnet olması bakımından Derrida sanatçının oluşturduğu eserle, yazarın dil ile oluşturduğu eseri aynı noktada değerlendirir. Sanatçı imgelerden istifade ederek yansıtma yöntemini tercih ederken yazar da kendi iç dünyasını yazıya dökerek aynı metodu farklı amaçlarla kullanmaktadır.²³

Derrida’nın yapısöküm tekniğinin postmodern sanata yansımalarının bir şekli de parça bütün ilişkisidir. Postmodern sanatta parça bütün ilişkisi ve gerçeğinin ortaya koyulabilmesi için bu felsefi yönleme ihtiyaç vardır. Zira Derrida gösterge gösterilen sisteminde dili ayırma tabi tuttuğu gibi benzer yöntemi sanata uygulamıştır. Hem dil de hem de sanatta ne anlatıldığından ziyade onlarda nasıl bir kurgunun hâkim olduğu önem kazanmıştır. Bu bağlamda sanatçının dikkat etmesi gereken nokta parçalardan kurgulama işleminin nasıl yapılacağıdır.²⁴

Derrida’ya göre metnin dilsel manasını her daim erteleyen “iz” kavramı, göstergenin ikili işleyen yapısını duyulur düşünülür olanın ya da gösterenle gösterilenin birliği üzerine kurar. Saussure’un bu insanın gerekçesini açıklığa kavuşturamama ısrarına karşın “iz” anlamın indirgenemez birimi olarak kalır. Göstergenin birliğinin dışladığı şey, Derrida’ya göre onun dışsallıkla göstergenin “dışında” olan ama ondan ayrılamaz olanla kurduğu ilişkidir. Derrida bu durumu şu şekilde dile getirir: “Hiçbir öge kendisi açıkça mevcut olmayan bir başka ögeye gönderme yapmadan bir gösterge işlevi göremez.” Bir sistemin bütün öğeleri iç içe geçmiş ya da metinler arası bir nitelik kazanmıştır; her biri öge sistemin veya zincirin diğer parçalarındaki “iz”ler üzerine inşa edilir. Dolayısıyla göstergeden evvel gelen bir şey vardır bu da onun içindeki “iz”dir.²⁵

Bir kaynak sorunu olarak “iz” sanatı varlık ve yokluk arasında konumlandırılır. Söz gelimi herhangi bir şeyin izi fark edildiğinde halihazırda onu meydana getirenin orada olmadığını ancak bir zamanlar orada olduğunu seslendirir. Daha

23 Derrida, *The Truth in Painting*, 1-15.

24 Jacques Derrida, *Dissemination*, Translated, with an Introduction and Additional Notes, by Barbara Johnson (London: Athone Press, 1981), 290-340.

25 Lucy, *Derrida Sözlüğü*, 82-83.

açık ifadeyle bir sanat eseri bağlamında ele alındığında sanatçının mevcut eseri meydana getirirken temsil ettiği gerçeklik bire bir o eserde vücut bulmaz. Eserde hasıl olan şey sanatçının gerçekliği temsil etme gayretindeyken o gerçekliğin “iz”idir. Söz gelimi resim sanatında ressamın kullandığı her fırça darbesi sanatçının niyet ve gerçekliğinin bir parçasıdır ve kalıntısıdır, bir sonraki fırça darbesinde sanatçı artık önceki aşamada değildir fakat bıraktığı “iz” oradadır. Dolayısıyla geleceğe yönelik her hamle sürekli bir ertelemeye sebep olmakta, anlam hiçbir zaman şimdi ve burada tam olarak hazır bulunmamaktadır.

Derrida, Saussure’ün “gösterge” ve “gösterilen” kavramlarındaki ayrımlarından hareketle eleştirel bağlamda “gösterge” kavramı yerine anlamın her daim ertelenmesini ifade eden “iz” kavramını getirmiştir. “İz” kavramı, her daim “iz”in üzerinden gitmek, “iz”in olmadığı yerde geride kendisinde kalanları ortaya çıkarmak ya da alternatifleri üretmek anlamında kullanılabilir. Derrida’ya göre bu kavram sanatta dil aracılığıyla kullanılabilirdiği gibi nesne olmadığı durumlarda da kullanılabilir. Dolayısıyla “iz” anlam bağlamında kullanıldığında mananın çeşitli olmasını sağlamaktadır.²⁶ Derrida’nın kavramları yapısökümcü okuma metoduna göre ele alındığında, kavramın metnin kendi içerisindeki kelimelerden hareketle, aslında tek bir hakiki anlamın bulunmadığını, her kelimenin sadece tek bir anlamı içermediği ve dolayısıyla da anlamın her daim yenilendiği tespit edilmiştir. Buna ek olarak Derrida’nın önerdiği yeniden okuma yöntemi ile birlikte eserlerin tek anlamla sınırlı kalmayacağı da ifade edilmektedir.²⁷ Ona göre, metinlerden elde edilen ya da elde edilecek olan anlam okuyucunun deneyimin malumatına ve yaratıcı tavrına bağlı bir şeydir. Bu onun “aşılama” olarak isimlendirdiği süreçte meydana gelir. Okuyanın inisiyatifine bırakılan metinler özgün bir okuma ve manalandırmayla tekrar tekrar hayata dönme şansına sahip olur. Bu hususa ilaveten Derrida için yapısöküm, dilbilim veya hermeneutik ile sınırlandırılması da mümkün değildir. Buna ilaveten her alanda uygulanabilir olma özelliği de düşünülmelidir.²⁸ Metindeki anlamın ertelenmesi ve çoklu biçimde yorumlanma imkanının Derrida tarafından geliştirilmesinin ardından o sanat eserleri bağlamında “ergon” ve “parergon” üzerinden Kant’ın sanat teorisi-ne birtakım eleştirilerde bulunur.

“Parergon” Antik Yunan felsefesinde kullanılan ve “ergon”un zıddı bir konuda yer alan bir kavramdır. “Parergon” kavramı her daim eksikliği, tamamlanmamışlığı, nakışlığı, kendi kendine yetmezliği, boşluğu temsil ederken bunun tam karşısında yer alan “ergon” kavramı ise tamlığı, doluluğu, tamamlanmışlığı-

26 Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, Çev. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 367-380.

27 Derrida, *Gramatoloji*, 67-90.

28 Derrida, *Dissemination*, 355-356.

ğı, saflığı temsil eder. Her iki kavram hem antik felsefede Platon ve Aristoteles tarafından hem de modern ve postmodern felsefede İmmanuel Kant ve Jacques Derrida tarafından kullanılmıştır. Platon *Devlet* adlı eserinde sanat ve zanaat ayrımında “ergon” ve “parergon” kavramlarından istifade etmiştir.²⁹ Aristoteles ise ahlaki bir eylemin “ergon”undan bahsederken onun üzerinde yeterince çalışmak gerektiğini ama bunu fazla ya da eksik yapmamanın lüzumlu olduğunu ve çalışma aşamasında akla uygun hareket etmenin doğru olacağını ifade eder.³⁰ O, burada eylemin ergonomik olmasına işaret eder. Immanuel Kant felsefesinde “parergon” sanat eseri, edebiyat eseri ve müzik eseri, vb. bir kişinin alanının çalışması olarak “ergon” ile ilişkili bir şekilde kullanılmıştır. Kant’a göre, “ergon” ötesinde “parergon” izahına örnek olması bakımından binalar için sütunlar veya bir tablo için çerçevedir. Daha geniş bir ifadeyle “parergon” üç örnekte ortaya koyulabilir. Bunlardan birincisi bir heykel üzerinde kıyafet şeklinde ikincisi bir binadaki sütunla ve son olarak da bir resmin çerçevesi şeklindedir. Kant’ın bu yaklaşımı, Derrida’nın bu terimi kullanmasına zemin hazırlamıştır. Derrida, özellikle Kant’ın resim çerçevesi kavramsallaştırmasını kullanarak, bu kavramın bir yapısöküm nesnesi olarak işlevini netleştirmiştir. Derrida da “parergon” kavramını özellikle “ergon” açısından öne çıkarır çünkü bu kavramlardan her birinin tanımını diğerine bağlıdır. Sanat yapıtlarında, “parergon” çerçevelediği ve onunla bir araya geldiği bir sanat eseriyle birleşir ve bu da onlarla bütünleşmesini sağlar.³¹

Kant “Parergon” kavramının *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din* adlı eserinde zenginleştiren şey minvalinde “Genel Gözlem”e ait bir kavram olarak kullanmıştır. Ona göre kitabın her bir bölümü “ilave” olarak bir “parergon” içerir. Bu bağlamda o, ne içsel ne de dışsal olacak şekilde eseri uygun bir şekilde çerçeveler ve onu yetkin bir hale getirir.³² Ancak Derrida, bu noktada kritik bir tespitte bulunur: “Parergon”, eserin(ergon) dışsal bir ilavesi gibi görünse de aslında eserin kendi içindeki bir eksikliği ve nakıslığı açık eder. Bu durum içsel olan ile dışsal olan arasındaki keskin ayrımın çökmesine yol açar. “Parergon” dışsal bir unsur olarak kabul edilse de çerçeve olmak bakımında resme baskı uygulayarak eserin bütünlüğündeki açığı ve eksikliği ortaya çıkarır.³³

Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı eserinde “parergon” kavramını hem güzel bir formun güzelliğini arttıran hem de onun süsleyici bir işlevi olan anlamıyla ortaya koyar. Örnek vermek gerekirse bir resmin çerçevesi hem resmin hem

29 Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 42-50.

30 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 129.

31 Wikipedia, ‘Parergon’ Erişim 29.03.2026, <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Parergon>

32 Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Çev. Lokman Çilingir (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 69, 105, 157, 206.

33 Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida*, 224.

de çerçevesinin içerisinde bu özellikleri görmek mümkündür. Zira bu tabloda “parergon” olarak çerçeve sadece süsleyici özelliği icra ettiği için sanatın yetkinliğine hanel getirmeyecektir.³⁴ Zira Kant’ın tanımıyla herhangi bir sanat eserine bakıldığında bütünlük arz etmesinden ötürü kendisinden bir şey çıkarılamaz ya da kendisine bir şey eklenemezdir. Buradan hareketle “parergon” olarak çerçeve eksikliği ihtiva etmez. İşte tam da burada Kant’a Derrida’nın yaptığı eleştiriler kendini göstermektedir. Derrida’ya göre Kant’ın sanat eserini “ergon” üzerinde tanımlaması dolayısıyla “parergon” olan bir eklentiye neden ihtiyaç duyması gerektiğini eleştirerek başlar. Söz gelimi bir resim kendi başına bir sanat eseri ise yani tamamlanmış ise eser neden çerçeveye ihtiyaç duymaktadır? Şayet eser çerçeveye ihtiyaç duyuyorsa eser eksik demektir ki burada eser “ergon” olamaz. Şayet ihtiyaç duymuyorsa o zaman çerçeveye gerek yoktur. Diğer bir itiraz ise duvar üzerinden esere bakış açısından kaynaklanır. Duvardaki esere bakıldığında çerçeve esere ait değilmiş gibi görünür diğer taraftan duvara bakıldığında ise çerçeve esere ait bir şeymiş gibi görünür. Derrida burada içsellik ve dışsallık kavramları üzerinde çerçevenin konumunun hiçbir zaman tam olarak belirlenemeyeceğini ancak çerçevenin varlığından dolayı eserin her daim eksiklik içerisinde olacağını yani “ergon” yerine “parergon” olacağını belirtir. Yani bu bize hiçbir zaman eserin saf olarak “ergon” şekliyle anlaşılamayacağını ifade etmektedir.³⁵

Sonuç olarak Derrida’ya göre sanat eseri metindeki anlamın her daim ertelenmesi gibi asla tamlığa yani “ergon” oluşa erişemez. Fakat burada “parergon” olarak çerçeve hem esere(ergon) hem de dış dünyaya aittir. Zira resimde çerçeve olmadığı kabul edildiğinde eserin hangi aşamada son bulduğu ve rastgele nesnelerden nasıl ayrıldığına dair herhangi bir sonuna erişmek imkânsız olurdu. Bu bağlamda her “ergon” hem de “parergon” a sanat eserlerinde ihtiyaç vardır. İç ve dış arasında “parergon” aynı zamanda eseri muhafaza ederken diğer taraftan onu dünyanın bir parçası haline getirir. Diğer bir ifadeyle “parergon” işlev itibarıyla “ergon” içerisindeki eksikliği tamamlamaktadır. Buradan hareketle sanat eseri kendi başına tamlık niteliğine sahip olmadığı için her daim bir ek unsura ihtiyaç duyar. Bu noktada ek unsur eseri diğer nesnelerden izole ederek ona “sanat eseri” niteliği kazandırır.³⁶

Bu itibarla herhangi bir sanat mahsulünün tamlıktan ve bütünlükten azade biçimde her daim eksik oluşu imlemesinde dolaylı sanat eserleri her daim ertelenmelere ve ek unsurlara ihtiyaç duyacaktır. En nihayetinde Derrida’da sanat bitmez tükenmez olmakla birlikte yeni anlamlara da kapı aralayacaktır. Bu noktada

34 Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 61-83.

35 Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida*, 223.

36 Derrida, *The Truth in Painting*, 39-60.

ona göre en genel anlamıyla sanat herhangi bir sabit merkezde olmak yerine esnek bir konumdadır. Bunun yanında tıpkı sanat da bir bakıma diğer alanlar(etik,-siyaset,ontoloji) gibi yapısöküm düşüncesi dolayımında şekillenen imkânsızlık deneyimi gibi yeni sesleri gerektirmektedir.

Sonuç

Jacques Derrida 20. Yüzyılda ön plana çıktığı temel düşünce yapısökümcülük düşüncesi olmuştur. O ilk etapta Saussure’ün içinde bulunduğu yapısalcı dil bilimin kavramlarını ve yöntemlerini kullanarak Batı düşüncesinin temelini anlamaya ve onun eksikliklerini sunmaya çalışmıştır. Saussure’ün teorileştirdiği göstergelerin keyfiliği durumu Derrida’nın yapısökümcü stratejiyi oluşturmaya ve geliştirmesine neden olmuştur. Adeta Saussure göstergelerin keyfiliği meselesiyle kapıyı açmış Derrida da anlamın sabitliği ortadan kaldırarak ve söz-yazı karşıtlığında sözün yerine yazıyı temele yerleştirerek içeri girmiştir. Dolayısıyla Derrida’nın bu yapısökümcü stratejisi Platon’dan beri gelen sesin ve sözün birincil olduğunu savunan Batı Metafizik geleneğini yapısöküme uğratmıştır. Özdeşlik temelli Batı Metafizik geleneğini kavramlara uyguladığı şiddetten ötürü mevcudiyet metafiziği olarak isimlendiren Derrida bu stratejiyle artık metnin anlamının oynak olduğunu ortaya koymuş ve fark temelli bir yapıyı da beraberinde getirmiştir. Derrida’nın bu stratejisi tamamen bir yıkma değil Batı Metafizik geleneğinin nasıl oluşturulduğunu anlamadır. Dolayısıyla bu yöntemin bir yandan yıkarken bir taraftan da inşa ettiği fark edilebilir.

Batı metafiziğiyle ilgili ilk dönem çalışmalarını bunun üzerine yapan Derrida daha ağırlıklı dil ve anlam üzerinde çalışmıştır. Dil ve anlamın sabitliği olmadığını ve doğal olarak da mutlak hakikatin olamayacağını ortaya koyduktan sonra özellikle 1970’lerden sonra kullanılan “postmodernizm”in sanat anlayışına önemli katkılar sunmuştur. Onun sanat anlayışının gelişmesinde diğer alanlarda olduğu gibi yapısalcılığın etkileri ve bunun üzerine yaptığı kapsamlı yapısöküm temelli eleştiriler yer almıştır. Postmodern sanat felsefesinde yapısöküm düşüncesi olumsuz bir anlam içeriyor gibi görünse de hem modern hem de postmodern dönemin sanat anlayışlarının eksikliğini ortaya koymakta diğer taraftan anlamın ertelenmesi ve sanat yapıtının “ergon” olamamasından ötürü sanatta her daim zenginliği ve çeşitliliği sağlamaktadır.

Sonuç olarak Derrida sanatı nasıl ortaya koyar diye bir soruyla bitirebiliriz. Derrida’nın sanat anlayışı ne Platon’un didaktik şemada önerdiği “mimesis” gibi taklittir ne Protogoras’ın romantik şemada belirttiği şekliyle hakikate kadir bir şeydir ne de Aristoteles’in sanat ile felsefe arasında barışa sebebiyet veren klasik şemadaki sanat anlayışı gibidir ne de Alain Badiou’un içsellik ve tekillik

kavramları üzerinden ortaya koyduğu konfigüratif sanat anlayışı gibi bir şeydir. Derrida'ya göre hakikat asla ulaşılamayacak bir şeydir. Çünkü onun yapı söküm felsefesi yukarıda önerilen bütün sanat anlayışlarını dekonstrüksiyona uğratabilecek bir hüviyete sahiptir. En nihayetinde ona göre sanat bireyin, öznenin inisiyatifinde tamamlanmamışlığı içeren fakat aynı zamanda öznellik çerçevesinde zenginliği ve çeşitliliği imleyen bir şeydir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Badiou, Alain. *Başka Bir Estetik*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Derrida, Jacques. *The Truth in Painting*, çev. Geoff Bennington and Lam Mcleod, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- Derrida, Jacques. *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji* çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu, 2014.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*, Translated, with an Introduction and Additional Notes, by
- Barbara Johnson, London: Athone Press, 1981.
- Ege, Ragıp. "Jacques Derrida" Ahmet Cevizci(ed.) Cilt 4:181-194, *Felsefe Ansiklopedisi* İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
- Kant, Immanuel. *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Lokman Çilingir Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Küçükaltı, Kasım. Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Lucy, Niall. *Derrida Sözlüğü*, çev. Sabri Gürses. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012.
- Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Rutli, Evren Erman. "Derrida'nın Yapısökümü" *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 5/1 (2016): 49-68.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri* çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001.
- Soykan, Ömer Naci. *Estetik ve Sanat Felsefesi*, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Sümer, Banu Alan. "Jacques Derrida", Işıl Bayar Bravo, Hamdi Bravo, Banu Alan Sümer, (Ed). *Çağdaş Fransız Felsefesi*, 1/ 309-330. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2019.

Kur'an'ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Wikipedia, 'Parergon' Erişim 29.03.2026, <https://en.m.wikipedia.org/wiki/Parergon>

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Yeni Dini Hareketlerin Kurtuluş Öğretisinde Karizmatik Otorite: Peoples Temple ve Heaven's Gate Örneği

Şeydanur Özdemir

Orcid ID: 0009-0002-2206-4016

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: seydanur01aktas@gmail.com

Giriş

Yeni dini hareketler, modern toplumlarda yaşanan anlam krizi, kurumsal dinî yapılara yönelik güvensizlik ve bireysel aidiyet arayışlarının yoğunlaştığı bir bağlamda ortaya çıkan yüksek kırılmalığa sahip inanç sistemleri olarak değerlendirilmektedir. Bu hareketlerin yükselişi, modernizmin ve sekülerleşme süreçlerinin bireyde yarattığı manevi açmazların bir sonucu olarak görülmektedir.¹ Bu hareketlerin en belirgin özelliklerinden biri, soteriyolojik içeriğin yani kurtuluş öğretisinin kurumsal teoloji yerine büyük ölçüde karizmatik lider figürü etrafında yeniden üretilmesidir. Max Weber'in karizmatik otorite yaklaşımı, bu tür yapılarda meşruiyetin geleneksel ya da yasal-rasyonel temellerden ziyade, liderin olağanüstü niteliklerine atfedilen inanç üzerinden kurulduğunu göstermektedir. Bu çerçevede kurtuluş, soyut bir teolojik vaat olmaktan çıkarak liderin yorumlarıyla şekillenen, gündelik yaşamı düzenleyen ve topluluk sınırlarını belirleyen somut bir örgütlenme mekanizmasına dönüşmektedir.²

Yeni dini hareketler literatürü, bu dönüşümü açıklamak üzere çok sayıda vaka ve örneklem sunmakta; farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda benzer karizmatik örüntülerin tekrarlandığını göstermektedir. Bununla birlikte, söz konusu olgunun tüm çeşitliliğini kapsamlı biçimde ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle, karizmatik otorite ile soteriyolojik yapı arasındaki ilişkinin daha dar ve yoğun bir örneklem üzerinden analiz edilebilmesi amacıyla, temsil gücü yüksek iki vaka olarak Peoples Temple (Jim Jones) ve Heaven's Gate (Mar-

1 Cengiz Kanık, "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlere Genel Bir Bakış", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017), 177-200. Süleyman Turan ve Fatih Sancar (Ed.), *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 27-46.

2 Ahmet Şenol Ok, "Max Weber'de Otorite ve Meşruiyet Tipolojisi", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 4/8 (2017), 42-54.

shall Applewhite) hareketleri seçilmiştir. Bu seçim, farklı soteriyolojik kurgulara rağmen benzer biçimde karizmatik otoriteye mutlak bağımlılık geliştiren iki uç örneğin karşılaştırılmasına imkân tanımaktadır.

Bu çalışmada, karizmatik otoritenin soteriyolojik yapıyı nasıl dönüştürdüğü söz konusu iki vaka üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Her iki vakada da kurtuluş anlayışının lider merkezli bir mutlaklığa büründüğü, alternatif yorum alanlarının ortadan kalktığı ve soteriyolojik söylemin nihai olarak kolektif davranışları radikal biçimlerde yönlendirdiği görülmektedir. Böylece çalışma, karizmatik otorite ile kurtuluş öğretisi arasındaki ilişkinin yeni dini hareketlerde nasıl yapısal bir bağımlılık ürettiğini ve bu bağımlılığın hangi koşullarda aşırı sonuçlara evrilebildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Otorite

1.1. Karizmatik Otorite ve Liderlik

Otorite, yalnızca bir bireyin diğerleri üzerinde güç kullanabilme kapasitesi olarak açıklanamaz. Asıl belirleyici olan, bu gücün meşru kabul edilmesini sağlayan rıza üretim süreçleridir. Dolayısıyla otorite, zorlayıcı gücün ötesine geçerek, bireylerin belirli bir düzeni bağlayıcı ve geçerli olarak kabul etmeleri sonucu ortaya çıkan bir meşruiyet biçimini ifade eder. Meşruiyet ise, toplumsal düzenin sürekliliğini sağlayan ve bireylerin eylemlerini belirli normatif çerçeveler içinde yönlendiren temel bir kabul sistemi olarak işlev görür. Bu nedenle otorite, yalnızca dışsal bir baskı mekanizması değil, aynı zamanda içselleştirilmiş bir rıza üretim sürecidir.³

Max Weber'in otorite tipolojisi, modern sosyal bilimlerde meşruiyetin nasıl kurulduğunu anlamak açısından temel bir çerçeve sunar. Weber'in yaklaşımında otorite, güç kullanımından ziyade bu gücün toplumsal olarak meşru kabul edilmesine dayanır; bu nedenle odak, zorlamadan çok rıza üretimidir. Güç, bir aktörün dirençle karşılaşsa bile istediğini yaptırabilme ihtimalini ifade ederken; otorite, bu gücün toplumsal olarak haklı ve bağlayıcı görülmesi anlamına gelir.⁴ Weber'in yaklaşımında otoritenin gerçek dayanağı zor değil, inançtır. İnsanlar yalnızca korktukları için değil, bir düzeni geçerli ve kabul edilebilir buldukları için ona uyarlar. Bu yönüyle meşruiyet, toplumsal rızayı üreten kurucu bir ilkedir.

Weberci yaklaşımda otorite, meşruiyetin kaynağına göre üç temel ide- al tipe ayrılmaktadır: geleneksel, yasal-ussal ve karizmatik otorite. Geleneksel otorite, tarihsel süreklilik kazanmış alışkanlıklar ve yerleşik inançlar üzerinden

3 Ok, "Max Weber'de Otorite ve Meşruiyet Tipolojisi", 42-54.

4 Ok, "Max Weber'de Otorite ve Meşruiyet Tipolojisi", 42-54.

meşruiyet üretirken; yasal-ussal otorite, rasyonel olarak oluşturulmuş hukuk kuralları ve bürokratik yapı üzerinden işler. Buna karşılık karizmatik otorite, bu iki yapısal formdan farklı olarak, bir bireyin olağanüstü niteliklerine duyulan inanç üzerinden meşruiyet kazanır.⁵ Bu sınıflandırmada karizmatik otorite, Weber'in tipolojisi içinde diğer otorite türlerine kıyasla daha kırılgan ve dönüşüme açık bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Çünkü burada meşruiyet bir kurumdan, bir yasal prosedürden ya da kökleşmiş bir gelenekten değil; doğrudan liderin kişiliğine atfedilen istisnai özelliklerden beslenir.

“Karizma” kavramı, etimolojik olarak Yunancada “ilahi hediye”, “lütuf” veya “tanrı vergisi” anlamlarına gelen *charisma* kelimesinden türetilmiştir.⁶ Weber, bu teolojik terimi sosyolojik bir kategoriye dönüştürerek, onu bir meşruiyet tipi olarak tanımlamıştır. Karizmatik otorite, liderin takipçileri tarafından “doğaüstü”, “insanüstü” veya en azından “sıradan insanların ulaşamayacağı” yeteneklere sahip olduğunun düşünülmesi üzerine kuruludur.⁷ Burada karizma, rasyonel temellerden ziyade yoğun duygusal yönelimler üzerinden işleyen bir meşruiyet üretim sürecine dayanır. Karizmatik liderin etkisi yalnızca akla hitap etmez; çoğu zaman kriz, belirsizlik, korku ve kurtuluş arzusu gibi yoğun duygusal durumlar üzerinden güç kazanır.⁸ Ancak karizmanın gücü kadar kırılganlığı da vardır. Weber'in analizinde karizmatik otorite istikrarsızdır; çünkü meşruiyetini kişiye yüklenen olağanüstü niteliklerden alır ve bu niteliklerin doğrulanması sürekli başarıya bağlıdır.⁹ Lider beklentileri karşılayamazsa, takipçilerin gözünde mucizevi niteliklerini kaybederse ya da önemli bir başarısızlık yaşarsa, otorite hızla aşınır. Bu yönüyle karizmatik otorite, kurumsallaşmış yapılara göre çok daha kırılgan bir zemine sahiptir. Onu ayakta tutan şey hukuk, gelenek veya prosedür değil; inançtır. Bu inanç zayıfladığında karizma da çözülmeye başlar.¹⁰ Yani başlangıçta son derece kişisel ve olağanüstü olan bu otorite biçimi, zaman içinde örgütlenmek, süreklilik kazanmak ve devam edebilmek için daha düzenli yapılara ihtiyaç duyar.

Dini bağlamda karizmatik otorite daha da belirgin hale gelir. Weber'in din sosyolojisinde peygamber figürü, karizmatik liderliğin en açık örneklerinden bi-

5 Ok, “Max Weber’de Otorite ve Meşruiyet Tipolojisi”, 42-54. Muhammed M. Yüksel, “Max Weber’de Otorite Tipleri”, *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 5 (2022), 143-158.

6 Nejla Şahin, “Karizmatik Liderlik Yaklaşımlarının Betimsel Analizi”, *Hakkâri Eğitim Fakültesi Dergisi (HEFDER)* 3/1 (2024), 1-17. Ramazan Bulut, “Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 246-256.

7 Yüksel, “Max Weber’de Otorite Tipleri”, 143-158. Birkan Uysal Sezer, “Yeni Dinî Hareketler ve Toplumsal Etkileri”, *Amme İdaresi Dergisi* 57/4 (2024), 1-26.

8 Yüksel, “Max Weber’de Otorite Tipleri”, 143-158.

9 Ok, “Max Weber’de Otorite ve Meşruiyet Tipolojisi”, 42-54.

10 Yüksel, “Max Weber’de Otorite Tipleri”, 143-158.

ridir. Peygamber, mevcut dini düzeni yeniden üretmekle yetinmez; onu sorgular, aşar ve dönüştürür. Bu yönüyle rahipten ayrılır. Rahip, var olan düzenin sürdürülmesini sağlarken, peygamber yeni bir çağrıyla ortaya çıkar ve kurulu kalıplara meydan okur.¹¹ Bu ayırım, karizmatik otoritenin neden yeni dini hareketlerde bu kadar önemli olduğunu da açıklar. Yeni dini hareketler çoğu zaman yerleşik dinî kurumlara karşı alternatif bir kurtuluş ve anlam sistemi kurarlar; bunu yaparken de güçlü biçimde karizmatik lidere dayanırlar. Bu noktada yeni dini gruplarda liderin işlevi yalnızca öğretici olmak değildir; aynı zamanda kurucu, bütünleştirici ve yönlendirici olmaktır. Bulut'un çalışması, dini grupların oluşumunda ve grup dayanışmasının sağlanmasında kurucu liderin otoritesinin belirleyici olduğunu vurgular.¹² Bir dini grubun kimliğini, hedeflerini ve iç dayanışmasını büyük ölçüde lider figürü şekillendirir. Lidere atfedilen sıra dışılık, grubun mensuplarını ortak bir inanç ve amaç etrafında toplar. Böylece karizma, bireysel bir özellik olmaktan çıkar; kolektif bir aidiyet inşasının aracı haline gelir.

Bulut'un çalışmasında dikkat çeken bir başka nokta, karizmatik liderin otoritesinin sosyal temsiller aracılığıyla pekiştirilmesidir. Grup üyeleri, lidere ait olağanüstü nitelikleri soyut ve anlaşılması zor bir düzeyde değil, günlük hayatın içinde tanıdık ve kabul edilebilir semboller üzerinden deneyimler. Dini cemaat yapılarında karizmatik lider, takipçilerinin sadece manevi dünyasını değil; giyim kuşamından evlilik kararlarına, siyasî görüşlerinden günlük rutinlerine kadar her alanı kontrol eder.¹³ Karizmanın bu kapsayıcı gücü, grubu dış dünyadan izole ederek "seçilmişlik" ve "ayrıcalıklı kurtuluş" inancını pekiştirir.

Karizmatik otoritenin bir diğer önemli yönü, lider ile takipçiler arasındaki ilişkinin normatif bir sadakatten ziyade, adanmışlık temelli bir bağ olmasıdır. Takipçiler, lidere yalnızca itaat etmekle kalmaz; aynı zamanda onun misyonuna ortak olduklarına inanırlar. Böylece, liderin otoritesini sıradan bir yönetim ilişkisi olmaktan çıkararak, kutsal veya yarı-kutsal bir bağlam içine yerleştirir. Liderin kendisini bir "misyon taşıyıcısı" olarak konumlandırması ve takipçilerin de bu misyonu içselleştirmesi, karizmatik otoritenin yapısal özelliklerinden biridir.¹⁴

Sezer'in "Çağdaş Karizma" başlıklı çalışması ise karizmanın modern bağlamdaki işleyişini daha açık biçimde ortaya koyar. Ona göre karizmatik kişi, doğaüstü ya da en azından olağandışı niteliklere sahip olduğuna inanılan kişidir; fakat önemli olan bu niteliklerin nesnel olarak kanıtlanması değil, başkaları tarafından bu şekilde algılanmasıdır. Bu tanım, karizmanın tamamen ilişkisel bir

11 Yüksel, "Max Weber'de Otorite Tipleri", 143-158.

12 Bulut, "Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri", 246-256.

13 Bulut, "Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri", 246-256.

14 Sezer, "Yeni Dini Hareketler ve Toplumsal Etkileri", 1-26.

olgı olduğunu gösterir. Yani karizma, kişide “var olan” sabit bir öz değil; izleyici kitlesinin atfettiği, onayladığı ve sürdürdüğü bir toplumsal anlamdır. Karizmatik lider, takipçilerinin beklentileriyle bulunduğu ölçüde güçlüdür. Sezer ayrıca karizmatik liderin kendisini bir misyona çağırılmış olarak gördüğünü ve takipçilerinin de onu bu görev bilinciyle kabul ettiğini belirtir.¹⁵ Bu, karizmatik otoritenin etik boyutunu da açığa çıkarır. Lider yalnızca etkileyici değildir; aynı zamanda kutsal, tarihsel veya kurtarıcı bir görevin temsilcisidir. Bu nedenle ona yönelen itaat, sıradan bir bağlılık değil, görev ve yükümlülük duygusu taşır. Takipçi, lidere sadece hayran olmaz; onun misyonuna ortak olduğunu hisseder. Bu duygu, karizmatik otoriteyi sıradan liderlik ilişkilerinden ayıran en önemli unsurlardan biridir.

Karizmatik liderlik kavramını daha geniş liderlik teorileri içinde konumlandıran Şahin, karizmanın kriz dönemlerinde ortaya çıkan, özgüveni yüksek, risk almaya açık ve takipçilerine güçlü bir vizyon sunan liderlik biçimi olduğunu belirtir.¹⁶ Bu değerlendirme, Weber’in karizma anlayışını modern örgütsel liderlik tartışmalarıyla birleştirir. Karizmatik lider, mevcut düzeni korumakla yetinmez; dönüşüm üretir. Takipçilerini yalnızca yönlendirmez, onları motive eder, harekete geçirir ve çoğu zaman onlara bir kurtuluş ufku sunar.

Şahin’in çalışması ayrıca karizmatik liderliğin karanlık yönlerine de dikkat çeker. Karizmatik liderlik eleştiriye kapalı hale geldiğinde otoriterleşebilir; hatta demokratik görünen yapılar içinde bile liderin iradesi tartışılmaz bir norm haline gelebilir.¹⁷ Bu nokta, karizmatik otoritenin neden bazı yeni dini hareketlerde tehlikeli sonuçlar doğurabildiğini anlamak açısından önemlidir. Çünkü karizmatik liderin mutlak kabulü, takipçilerin eleştirel muhakemesini zayıflatabilir. Liderin her sözü doğru kabul edildiğinde, grup içi denetim mekanizmaları ortadan kalkar. Bu da karizmanın yalnızca bir meşruiyet biçimi değil, aynı zamanda yoğun bir itaati örgütleyen sosyolojik bir güç olduğunu gösterir.

Genel olarak değerlendirildiğinde Max Weber’in karizmatik otorite kuramı, toplumsal değişimin ve dini grupların dinamiklerini anlamak için vazgeçilmez bir araçtır. Karizma, meşruiyetini “inanç” ve “olağanüstülük” atıflarından alan, mevcut düzeni yıkma gücüne sahip ancak bir o kadar da kişiye bağımlı ve kırılgan bir otorite biçimidir. Karizmatik liderin sunduğu kurtuluş öğretisi, takipçileri için mutlak bir anlam dünyası inşa etse de bu yapının sürekliliği liderin “ispatlanmış başarısına” mahkûmdur. Bu bağımlılık, karizmatik hareketlerin neden çoğu zaman dramatik ve sarsıcı sonlarla bittiğini akademik olarak açıklamaktadır. Bu nedenle karizmatik otorite, özellikle yeni dini hareketlerde güçlü

15 Sezer, “Yeni Dinî Hareketler ve Toplumsal Etkileri”, 1-26.

16 Şahin, “Karizmatik Liderlik Yaklaşımlarının Betimsel Analizi”, 1-17.

17 Şahin, “Karizmatik Liderlik Yaklaşımlarının Betimsel Analizi”, 1-17.

biçimde görünür. Çünkü bu tür hareketler, klasik dinlerde olduğu gibi kurumsal ve doktriner süreklilikten değil; çoğu zaman liderin sunduğu kurtuluş vaadinden beslenir. Liderin ölümü, başarısızlığı veya itibar kaybı halinde sistemin sarsılması da büyük ölçüde kaçınılmaz hale gelir.

1.2. Yeni Dini Hareketlerde Karizmatik Otorite

Karizmatik otoritenin yeni dini hareketlerdeki işleyişi, somut örnekler üzerinden analiz edilmesi gereken bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Catherine Wessinger’in belirttiği üzere, bu hareketlerde karizma, takipçilerin liderde “sıradan insanların erişemediği görünmeyen bir otorite kaynağına” (Tanrı, uzaylılar veya kozmik enerji gibi) erişim gücü olduğuna inanmasıyla şekillenen dinamik bir ilişkidir.¹⁸ Bu ilişkisel yapı, soteriyolojik sistemin tamamen liderin şahsına endekslediği bir model üretmektedir. Bu model, literatürde “kısıtlanmış karizma” (restricted charisma) olarak kavramsallaştırılmaktadır.

Wessinger’a göre, karizmanın kısıtlanmış bir modelde işlemesi, soteriyolojik sistemin esnekliğini yok ederek onu son derece kırılgan bir hale getirmektedir. Bu kırılganlık, özellikle Peoples Temple (Halkın Tapınağı) ve Heaven’s Gate (Cennetin Kapısı) gibi hareketlerin trajik sonlarını anlamlandırmak için kilit bir öneme sahiptir. Jim Jones örneğinde görüldüğü gibi, lider başlangıçta sosyal adalet ve ırksal eşitlik vaat eden karizmatik bir “peygamber” figürü olarak ortaya çıkmış, ancak soteriyolojik sistemi tamamen kendi fiziksel varlığına bağlamıştır. Wessinger, karizmatik liderin dış dünyadan gelen baskıları (medya eleştirileri veya hükümet soruşturmaları gibi) kendi meşruiyetine yönelik bir tehdit olarak algıladığında, takipçilerini “şehitlik” veya “devrimci intihar” gibi radikal bir soteriyolojik finale sürükleyebileceğini vurgular.¹⁹

Bu doğrultuda benzer bir yapı Heaven’s Gate hareketinde de görülmektedir. Heaven’s Gate lideri Marshall Applewhite’in karizması, daha çok “ezoterik bir öğretmen” profili üzerine kuruludur. Applewhite, takipçilerine bir “üst seviyeye” geçiş vaat etmiş ve karizmasını bu bilginin tek kaynağı olması üzerinden meşrulaştırmıştır. Wessinger’ın analizine göre, bu tip karizmatik yapılarda şiddet her zaman dış dünyaya yönelik bir saldırganlık olarak değil, bazen “kurtuluşu hızlandırmak için fiziksel bedenden vazgeçme” şeklinde içsel bir yönelimle de sonuçlanabilir.²⁰ Her iki vakada da ortak olan unsur, karizmanın “rutinleşemesi” ve sistemin liderin yaşlanması, hastalanması veya dış baskılarla köşeye

18 Catherine Wessinger, “Charismatic Leaders in New Religions”, *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, ed. Olav Hammer – Mikael Rothstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 80-96.

19 Wessinger, “Charismatic Leaders in New Religions”, 80-96.

20 Wessinger, “Charismatic Leaders in New Religions”, 80-96.

sıkışması durumunda başka bir çıkış yolu (metin veya kurumsal makam gibi) üretememiş olmasıdır.

Bu iki vaka birlikte değerlendirildiğinde Wessinger’ın sunduğu perspektif, yeni dini hareketlerdeki şiddet potansiyelinin sadece liderin “patolojisi” ile açıklanamayacağını; aksine karizmatik otoritenin yapısal özellikleri, dış baskılar ve soteriyolojik sistemin kısıtlılığı arasındaki etkileşimin bir sonucu olduğunu göstermektedir.²¹ Bu bağlamda, Peoples Temple ve Heaven’s Gate vakaları, karizmatik otoritenin kurumsallaşmadığı ve soteriyolojik sistemin tek bir kişiye hapsediği durumlarda “kurtuluş vaadinin” nasıl yıkıcı sonuçlar doğurabileceğinin somut örnekleri arasında yer almaktadır.

Karizmatik otoritenin yeni dini hareketlerdeki işleyişi, yalnızca lider-merkezli bir meşruiyet yapısını değil, aynı zamanda bu yapının yöneldiği soteriyolojik anlam çerçevesini de görünür kılmaktadır. Bu çerçevede karizma, soteriyolojik içeriği belirleyen temel haline gelmekte; kurtuluş vaadi, teolojik bir öğreti olmaktan çıkarak lider merkezli bir örgütlenme biçimi içerisinde yeniden üretilmektedir. Bu doğrultuda, dinler tarihinde kurtuluş (soteriyoloji) anlayışının temel çerçevesi ele alınarak, yeni dini hareketlerde bu yapının nasıl yeniden üretildiği değerlendirilecektir.

2. Kurtuluş

2.1. Kurtuluş Kavramı ve Farklı Dinlerdeki Yansımaları

İnsanlık tarihi boyunca dinlerin varlık nedenini ve merkezi dinamiklerini oluşturan temel olgu kurtuluş (soteriyoloji) düşüncesidir. Etimolojik kökeni Grekçe *soter* (kurtarıcı) ve *logos* (öğreti) kavramlarına dayanan soteriyoloji, en yalın ifadesiyle insanın içinde bulunduğu eksik, kusurlu veya acı verici durumdan arınarak nihai bir esenlik ve mutluluk haline ulaşma sürecini ifade eder.²² Dinler tarihinin gelişimiyle birlikte kurtuluşun tüm inanç sistemleri için evrensel bir kategori ve dinlerin “canlı kalbi” olduğu gerçeği tescillenmiştir. Kurtuluş arzusunun tetikleyen temel faktör, insanın içinde bulunduğu mevcut durumun “yetersiz” veya “problemlili” olarak tanımlanmasıdır. İnsanın neyden ve nasıl kurtulacağı sorusuna verilen cevaplar, dinlerin soteriyolojik yapısını şekillendirmektedir.

Semavi dinlerde kurtuluş anlayışı, Tanrı ile insan arasındaki ahit ilişkisi, günah ve ilahi rahmet çerçevesinde şekillenmektedir. Bu geleneklerde soteriyoloji, yalnızca bireysel bir dönüşüm sürecini değil, aynı zamanda hem dünyevi hem de uhrevi boyutları olan çok katmanlı bir kurtuluş tasavvurunu ifade eder.

21 Wessinger, “Charismatic Leaders in New Religions”, 80-96.

22 Fuat Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 101-108.

Kurtuluşun mahiyeti, insanın Tanrı ile ilişkisini yeniden kurma biçimi üzerinden tanımlanmakta ve her din kendi teolojik sistemi içerisinde bu ilişkiyi farklı kavramsal çerçevelerle açıklamaktadır.

Yahudi geleneğinde kurtuluş düşüncesi Yeşuah (kurtarmak), go’el (kurtarıcı) ve ge’ula (kurtuluş) kavramları etrafında şekillenmektedir. Başlangıçta daha çok toplumsal ve siyasî bir nitelik taşıyan kurtuluş beklentisi, özellikle Babil sürgünü sonrası dönemde önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Bu süreçten itibaren kurtuluş, bireysel arınma fikrinden ziyade Mesih figürüyle ilişkilendirilmiş ve eskatolojik bir karakter kazanarak “gelecek dünya” beklentisi içerisinde yeniden yorumlanmıştır.²³

Hristiyan soteriyolojisi ise insan doğasının “asli günah” nedeniyle kökten bir bozulmaya uğradığı varsayımı üzerine inşa edilmektedir.²⁴ Bu doktrinde kurtuluş; salvation, redemption ve justification kavramlarıyla açıklanmakta ve insanın kendi çabasıyla aşamayacağı ontolojik bir durum olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle kurtuluş, dışsal bir müdahaleyi zorunlu kılmakta ve İsa Mesih’in çarmıhtaki ölümü insanlığın günahlarına karşılık verilen nihai bir kefarete olarak yorumlanmaktadır.²⁵ Bu çerçevede Hristiyanlıkta soteriyoloji, ilahi lütuf ile iman arasındaki ilişki üzerinden gerçekleşen bir aklanma süreci olarak sistematize edilmektedir.

İslâm soteriyolojisi ise insanı fitrat üzere yaratılmış, yani özünde saf ve günahsız bir varlık olarak kabul etmektedir. Bu nedenle kurtuluş, doğuştan gelen bir günahın temizlenmesinden ziyade, bu fitri yapının korunarak ilahi rızaya ulaşılması şeklinde tanımlanmaktadır.²⁶ İslâm düşüncesinde kurtuluş; felah, necat, fevz, selamet ve hidayet gibi kavramlarla ifade edilmekte ve yalnızca ahiyet merkezli değil, aynı zamanda dünya hayatında da denge ve huzuru kapsayan bütüncül bir yapıya sahip bulunmaktadır. Bu bağlamda kurtuluş, ilahi rehberlik doğrultusunda iman ve salih amel bütünlüğü ile elde edilen bir sonuç olarak değerlendirilmektedir.

Hint kökenli dini geleneklerde ise kurtuluş anlayışı, semavi dinlerdeki günah-sevap eksenli yapıdan farklı olarak varoluşun döngüsel karakteri üzerine kurulmaktadır. Bu sistemlerde temel problem, cehalet (avidya) ve bunun doğurduğu karma yasasıdır. Bu çerçevede insan, samsara adı verilen doğum-ölüm-yeniden doğum döngüsü içerisinde varlığını sürdürmekte ve kurtuluş bu döngüden kurtul-

23 Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı”, 101-108.

24 Nadide Şahin, “Hristiyanlıkta ve İslâm’da Kurtuluş Anlayışı”, *Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science* 5/29 (2018), 477-498.

25 Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı”, 101-108.

26 Şahin, “Hristiyanlıkta ve İslâm’da Kurtuluş Anlayışı”, 488.

ma anlamına gelmektedir. Bu bağlamda mokşa, söz konusu döngüden özgürleşmeyi ifade eden temel kavram olarak öne çıkmaktadır.²⁷

Özellikle Budist gelenekte nirvana kavramı, kelime anlamı itibarıyla “sönme” ya da “tutkuların sona ermesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu anlayışta kurtuluş, metafizik bir mekâna geçişten ziyade, dünyevi yanılsamaların (maya) ve arzuların ortadan kaldırılmasıyla ulaşılan bir bilinç durumu olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla kurtuluş, entelektüel bir bilgi ediniminden çok, varoluşun hakikatinin doğrudan idrak edilmesi ve bu yolla yeniden doğum döngüsünden özgürleşme süreci olarak anlaşılmaktadır.

Dinlerin önerdiği kurtuluş yolları genel olarak üç temel kategori etrafında şekillenmektedir: eylem, bilgi ve iman. Eylem yolu, şeriat ve hukuk normlarına tam uyumu esas almakta ve Halakha ile fıkıh gibi sistemlerde karşılığını bulmaktadır. Bilgi yolu, gnostik ve mistik bir idrak üzerinden hakikate ulaşmayı hedeflemekte ve mokşa ile irfan anlayışlarında ifadesini bulmaktadır. İman yolu ise tamamen aşkın bir varlığa duyulan güven ve ilahi inayete teslimiyet üzerine kurulmakta olup kurtuluş ve şefaat kavramlarıyla ilişkilendirilmektedir.²⁸

Sonuç olarak, soteriyoloji kavramı farklı dini geleneklerde özgün terimlerle ifade edilse de insanlığın kusurlu ve geçici olan durumdan kalıcı ve mükemmel olana geçme arzusunun ortak adıdır. Yahudilikte milli bir umut, Hristiyanlıkta ilahi bir kefarete, İslâm’da iradi bir felah ve Hint dinlerinde ontolojik bir özgürleşme olarak tezahür eden kurtuluş; dinlerin teolojik iddialarını ve pratik uygulamalarını belirleyen en temel unsurdur. İster bu dünyada bir aydınlanma ister öte dünyada bir esenlik vaadi olsun, kurtuluş düşüncesi insanın varoluşuna anlam katan ve kutsal ile olan bağını kurumsallaştıran soteriyolojik bir zorunluluktur.

2.2. Yeni Dini Hareketlerde Kurtuluş Anlayışı

Yeni dini hareketlerde (YDH) soteriyoloji, klasik dinlerde görülen kurum-sallaşmış, teolojik olarak sistematize edilmiş ve tarihsel süreklilik kazanmış kurtuluş doktrinlerinden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Bu ayrışma, yalnızca içerik düzeyinde değil, aynı zamanda kurtuluşun kaynağı, yöntemi ve toplumsal örgütlenme biçimi açısından da kendisini göstermektedir. Söz konusu hareketlerde kurtuluş, bireysel ahlaki dönüşüm ya da metafizik bir kurtuluş hedefi olmaktan ziyade, karizmatik otorite etrafında yapılandırılmış bütüncül bir yaşam sistemi içerisinde anlam kazanmaktadır. Bu nedenle YDH soteriyolojisi, teolojik bir doktrinden çok sosyolojik bir örgütlenme ve anlam üretim mekanizması olarak değerlendirilmektedir.

27 Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı”, 101-108.

28 Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı”, 101-108.

Yeni dini hareketlerin ortaya çıkış bağlamı, modern toplumlarda yaşanan kültürel dönüşümler, anlam krizi, bireyselleşme süreçleri ve geleneksel dinî yapı-lara duyulan güvensizlik ile doğrudan ilişkilidir. Bu tür hareketler, özellikle genç nüfus üzerinde etkili olmakta ve alternatif bir aidiyet ve anlam dünyası sunmak-tadır. Misyonerlik faaliyetleri ve modern iletişim kanallarının kullanımı, bu yapı-ların yayılmasında belirleyici unsurlar arasında yer almaktadır.²⁹ Bu bağlamda soteriyoloji, yalnızca bireysel bir kurtuluş öğretisi değil, aynı zamanda toplumsal bir mobilizasyon ve anlam üretim mekanizması olarak işlev görmektedir.

Eşmeli ve Topal'ın çalışması da bu çerçeveyi destekler biçimde, yeni dini hareketlerin ortaya çıkışında toplumsal dönüşüm, anlam arayışı, gençlik bunalı-mı ve geleneksel yapılara yönelik tatminsizliği temel belirleyiciler olarak ortaya koymaktadır.³⁰ Bu durum, soteriyolojinin yalnızca teolojik bir içerik değil, mo-dern bireyin anlam krizine verilen yapısal bir yanıt olduğunu göstermektedir.

Bu toplumsal zemin, yeni dini hareketlerin soteriyolojik örgütlenme biçi-mini de doğrudan etkilemektedir. Özellikle genç nüfusun bu hareketlerin temel hedef kitlesi olması, soteriyolojinin yalnızca teolojik bir içerik değil, aynı za-manda iletişimsel ve örgütsel bir mekanizma olarak işlediğini göstermektedir.³¹ Misyonerlik faaliyetleri aracılığıyla bireyler sisteme kademeli olarak dahil edil-mekte; önce cemaat yapısıyla temas etmekte, ardından öğretiyi içselleştirmekte ve son aşamada karizmatik lider figürüyle bütünleştirilmektedir. Bu süreç, so-teriyolojinin aynı zamanda yönlendirici bir örgütlenme mekanizması olduğunu göstermektedir.

Öte yandan yeni dini hareketlerin sunduğu kurtuluş modelleri, yalnızca metafizik bir vaat olarak değil, mevcut toplumsal sorunlara karşı alternatif çö-zümler üreten bir yapı olarak da kurgulanmaktadır. Ekonomik belirsizlikler, kül-türel çözülme süreçleri ve kimlik krizleri, bireylerin bu tür yapılara yönelmesini kolaylaştıran temel faktörler arasında yer almaktadır.³²

Bu sosyolojik ve psikolojik zemin, yeni dini hareketlerde soteriyolojinin iç yapısal örgütlenmesini belirlemektedir. Sarıkçıoğlu'nun ortaya koyduğu çer-çeveye göre bu yapı üç temel unsur üzerinden şekillenmektedir: Kutsal Üstad, Hidayet Reçetesi ve Kurtarılmış Aile.³³ Bu durum, soteriyolojinin toplumsal

29 Sena Sultan Topal ve İsmet Eşmeli, "Yeni Dinî Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi", *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022), 91-107.

30 Topal ve Eşmeli, "Yeni Dinî Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi", 91-107.

31 Topal ve Eşmeli, "Yeni Dinî Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi", 91-107.

32 Topal ve Eşmeli, "Yeni Dinî Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi", 91-107.

33 Ekrem Sarıkçıoğlu, "Yeni Dinî Akımlar", *Dinler Tarihi Araştırmaları – II (Sempozyum: 1998, Konya)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 81-88.

koşullardan bağımsız bir doktrin olmaktan çıkarak, karizmatik otorite tarafından yeniden üretilen bir yapı haline geldiğini göstermektedir.

Bu sistemin merkezinde yer alan Kutsal Üstad, yalnızca öğretiyi aktaran bir figür değil, aynı zamanda kurtuluşun bizzat kendisini temsil eden karizmatik otorite olarak işlev görmektedir. Çoğu zaman mesihî ya da mehdi benzeri bir konumda algılanan bu figür, soteriyolojik sürecin hem başlangıç noktası hem de süreklilik sağlayıcısıdır.³⁴ Bu durum, Weberci anlamda karizmatik otoritenin kurumsallaşmamış ancak soteriyolojik alanı belirleyen temel bir meşruiyet biçimi olduğunu göstermektedir. Üstadın otoritesi yalnızca inanç düzeyinde değil, gündelik yaşamı belirleyen normatif bir çerçeve olarak da işler ve bireysel iradeyi itaat ve teslimiyet eksenine taşır.

Bu yapının ikinci bileşeni olan Hidayet Reçetesi, kurtuluşa ulaşmanın tek ve mutlak yolu olarak sunulan öğretisel ve pratik sistemleri ifade etmektedir. Farklı hareketlerde içerik açısından değişkenlik gösterse de ortak özellikleri mutluluk, alternatifsizlik ve evrensellik iddiasıdır. Scientology’de auditing, Krishna hareketinde “Krishna bilinci”, Moon hareketinde “İlahi Prensipler” ve Transandantal Meditasyon’da mantra teknikleri bu çerçevede kurtuluşun zorunlu araçları olarak konumlandırılmaktadır.³⁵ Bu bağlamda kurtuluş, ahlaki bir dönüşümden ziyade teknik bilgi ve uygulama üzerinden işleyen sistematik bir süreç haline gelmektedir.

Soteriyolojik yapının üçüncü unsuru olan Kurtarılmış Aile ise toplumsal aidiyet boyutunu temsil etmektedir. Kurtuluş burada bireysel bir deneyim olmaktan çıkarak kolektif bir kimlik ve aidiyet üretimi sürecine dönüşmektedir. Cemaat yapısı bireyin güvenlik, anlam ve aidiyet ihtiyacını karşılayan bir mikro-evren işlevi görürken, aynı zamanda keskin bir “iç” ve “dış” ayrımı üretmektedir. İçerisi kurtuluş, düzen ve hakikat ile özdeşleştirilirken; dışarısı kaos, sapma ve kaybolmuşluk olarak tanımlanmaktadır.³⁶ Bu ikili yapı, soteriyolojiyi yalnızca bireysel bir inanç sistemi olmaktan çıkararak sosyal sınırların üretildiği bir anlam rejimi haline getirmektedir. Cemaatten kopuş, yalnızca dini bir ayrışma değil, aynı zamanda kurtuluştan uzaklaşma olarak algılanmakta ve bu durum aidiyet bağını daha da güçlendirmektedir. Böylece Kurtarılmış Aile, hem alternatif bir toplumsal düzen modeli hem de birey için güvenli bir varoluş alanı sunmaktadır.

Soteriyolojik yapıların yeni dini hareketlerde karizmatik otorite ile birleşmesi, kurtuluşun yalnızca bireysel bir inanç meselesi olmaktan çıkıp lider merkezli bir anlam ve yaşam sistemine dönüşmesine yol açmaktadır. Bu dönüşüm,

34 Sarıkçıoğlu, “Yeni Dini Akımlar”, 81-88.

35 Sarıkçıoğlu, “Yeni Dini Akımlar”, 81-88.

36 Sarıkçıoğlu, “Yeni Dini Akımlar”, 81-88.

Peoples Temple ve Heaven's Gate örneklerinde belirgin biçimde görünürlük kazanmakta; kurtuluş öğretisinin teolojik bir söylemin ötesine geçerek toplumsal aidiyet, disiplin ve mutlak lider otoritesi etrafında örgütlenen bütüncül bir yapıya evrildiği ortaya çıkmaktadır. Bu dinamiklerin en belirgin ve yoğun biçimde gözlemlendiği örneklerden biri Peoples Temple'dır.

3. Peoples Temple (Halkın Tapınağı)

3.1. Peoples Temple: Tarihsel ve İdeolojik Oluşum Süreci

Bu bölümde Peoples Temple hareketinin ortaya çıktığı tarihsel koşullar ve Jim Jones'un ideolojik ve kişisel formasyon süreci ele alınmaktadır.

Peoples Temple (Halkın Tapınağı), Amerika Birleşik Devletleri'nde 20. yüzyılın ikinci yarısında belirginleşen toplumsal dönüşüm süreçleri içinde tezahür etmiştir. Bu dönemde özellikle etnik temelli eşitsizlik, sosyal gerilimler ve Soğuk Savaş'ın yarattığı nükleer tehdit algısı, alternatif dini ve toplumsal hareketlerin gelişimine elverişli bir zemin hazırlamıştır. Hareket, 1954 yılında James Warren Jones (Jim Jones) tarafından Indianapolis'te "Community Unity" (Birlik Cemaati) adıyla kurulmuştur. İlk aşamada geleneksel Hristiyan kilise yapısına benzer özellikler taşıyan bu yapı, zamanla farklı dini ve ideolojik unsurların bir araya geldiği daha karmaşık bir nitelik kazanmıştır.³⁷ Topluluk, 1965 yılında nükleer felaket endişesi ve alternatif bir toplumsal düzen oluşturma amacıyla Kaliforniya'ya taşınmıştır. Artan kamuoyu baskısı ve siyasî incelemeler sonucunda, 1970'lerin ortasında hareket üyeleri için alternatif bir yaşam alanı olarak Guyana'da Jonestown yerleşimi kurulmuştur.³⁸

Peoples Temple hareketini anlamak için lideri James Warren Jones'un (1931-1978) hayatı ve ideolojik evrimiyle şekillenen karakter yapısını incelemek gereklidir. Jones, 13 Mayıs 1931'de Indiana'nın Crete kasabasında, ekonomik sıkıntılar ve ailevi huzursuzlukların belirgin olduğu bir ortamda dünyaya gelmiştir. Babası James Thurman, Birinci Dünya Savaşı malulü ve Ku Klux Klan (KKK) ile bağlantılı, alkol sorunu yaşayan ırkçı söylemlere sahip; annesi Lynetta Putnam, oğluna sosyal adalet, radikal eşitlik ve ezilenlerin yanında olma fikrini aşıl原因, mistik eğilimleri olan baskın bir karakterdir.³⁹ Bu ebeveyn çatışması Jones'un karakterinde belirgin bir ikilik ortaya çıkarmıştır: Ezilenlerin yanında yer alan bir "kurtarıcı" figürü ile babasından miras aldığı otoriter, kuşkucu ve

37 Emine Battal, "Halkın Tapınağı", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan – Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 211-215.

38 Ali Köse, *Milenyum Tarikatları: Batıda Yeni Dini Akımlar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020)

39 Battal, "Halkın Tapınağı", 211-215. Ruhi Bağcıvan, "Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı: Karanlık Bir Liderin Toplu İntihara Götüren Konuşmaları ve Sonucun Önlenemezliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (2024), 597-616.

mutlak kontrol arayışına sahip bir karakter arasında sıkışmış, çelişkilerle dolu bir portre çizmektedir.⁴⁰ Bu kişilik yapısı, liderin ileride kuracağı topluluğu hem bir sığınak hem de kapalı ve denetleyici bir yapıya dönüştürmesinin temelini oluşturmuş, aynı zamanda insanları “kurtarma” vaadiyle yönetmenin ruhsal zeminini hazırlamıştır.

Jones, çocukluk yıllarında kasabadaki farklı Protestan kiliselerini ziyaret ederek bu yapılardaki hitabet tekniklerini, cemaat yönetimini ve ayin usullerini dikkatle gözlemlemiştir. Özellikle Pentekostal gelenekteki “Kutsal Ruh” deneyimi, dillerde konuşma ve “şifa dağıtma” pratikleri, onun ileride sergileyeceği karizmatik liderlik anlayışının dini altyapısını oluşturmuştur.⁴¹ 1949’da Marceline Baldwin ile evlenmiş ve 1952’de Indianapolis’te Metodist bir kilisede göreve başlamıştır. Fakat ırkların kardeşliğine yönelik radikal vaazları ve Afro-Amerikalıları dini törenlere dahil etme çabası yerleşik kilise düzeniyle ihtilaf sürecini tetikleyerek kendi doktrinini ve topluluğunu oluşturmalarının önünü açmıştır. 1954 yılında “Community Unity” (Birlik Cemaati) adıyla temelleri atılan hareket, 1955’te “Wings of Deliverance” ve nihayet 1956’da “Peoples Temple” (Halkın Tapınağı) adını almıştır.⁴²

Jones’un toplumsal statüsü, 1961 yılında Indianapolis İnsan Hakları Komisyonu’na yönetici olarak atanmasıyla belirgin bir şekilde yükselmiş, siyahiler tarafından çıkarılan gazetelerde “insan ilişkileri onur listesi”ne dahil edilmiştir.⁴³ Fakat bu aydınlık tablo, Jones’un kişiliğindeki “Karanlık Üçlü” (narsisizm, mak-yavelizm ve psikopati) eğilimleriyle gölgelenmeye başlamıştır. Hall’un çalışmasında belirtildiği üzere, Jones’un liderliği bir “Gökkuşağı Ailesi” (Rainbow Family) kurma iddiasıyla başlasa da zamanla üyelerin lidere yüksek düzeyde bağlılık geliştirdiği kapalı bir örgütlenme yapısına dönüşmüştür.⁴⁴ Jones, 1965 yılında bir nükleer felaket kehanetini ve Esquire dergisinde okuduğu “Dünyada Sığınılacak Dokuz Yer” makalesini gerekçe göstererek 150 sadık takipçisiyle Kuzey Kaliforniya’daki Redwood Valley’e taşınmıştır Kaliforniya dönemi, hareketin hem büyüme hem de içsel gerilimlerinin arttığı bir dönemdir. Üye sayısı beş bin kişiye ulaşırken, Jones’un teolojisi Hristiyanlıktan koparak “Apostolik Sosyalizm” adını verdiği, İncil’i (“Kara Kitap”) reddeden ve liderin kendi tanrılığını ilan ettiği bir yapıya evrilmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan “seks skandalları”, çocuk istismarı ve mali usulsüzlük iddiaları, medyanın ve muhaliflerin baskısını

40 Bağçıvan, “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı”, 597-616.

41 Bağçıvan, “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı”, 597-616.

42 Bağçıvan, “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı”, 597-616. Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215.

43 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215.

44 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215. Catherine Wessinger, *How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven’s Gate* (New York: Seven Bridges Press, 2000)

artırmıştır.⁴⁵ Jones, bu dış baskıları soteriyolojik bir “kıyamet” olarak nitelendirmiş ve kurtuluşun tek yolunun “vadedilmiş topraklar” olarak gördüğü Guyana’ya göç etmek olduğunu savunmuştur. 1974’ten itibaren kurulan ve 1977’de Jones’un da dahil olmasıyla tamamlanan Jonestown, artık bir sosyalist ütopya değil, lider merkezli kapalı bir toplumsal yapının mekânsal karşılığı haline gelmiştir.⁴⁶ Jones, Jonestown’ı “Amerika’daki tek cennet bahçesi” olarak betimleyerek, dış dünyayı ise ırkçı ve faşist bir “Babil” olarak ötekileştirmiştir, böylece takipçilerini fiziksel ve zihinsel olarak tam bir izolasyona mahkûm etmiştir.⁴⁷

3.2. Karizmatik Otoritenin İnşası ve Teolojik Dönüşüm

Bu bölümde Jones’un liderliğinin Weberyen karizma temelinde nasıl inşa edildiği ve teolojik dönüşüm süreci ele alınmaktadır.

Jones’un teolojisi 1960’ların sonundan itibaren geleneksel Hristiyanlıktan radikal bir kopuş sergilemiştir. Jones, takipçilerinin zihnindeki Tanrı tasavvurunu yıkmak amacıyla İncil’i “Kara Kitap” olarak adlandırmış ve onun kapitalizmi, köleliği, kadın düşmanlığını ve ırkçılığı meşrulaştıran bir “baskı aracı” olduğunu iddia etmiştir. 1970’lerin başında yayınladığı *“The Letter Killeth”* (Yazılı Yasa Öldürür) adlı provokatif kitapçığında, kutsal metindeki çelişkileri ve şiddet ifadelerini derleyerek İncil’in ontolojik otoritesini müritlerinin zihninde ciddi biçimde sorgulatmıştır.⁴⁸ Bu dönüşümle birlikte Jones, ortaya çıkan otorite boşluğunu kendi liderliğiyle doldurmuş ve “Tanrı benim” ifadesiyle soteriyolojik (kurtuluşçu) otoriteyi şahsında toplamıştır. Bu bağlamda kendisini yalnızca bir dinî öğretmen olarak değil, aynı zamanda fiziksel ve ruhsal sorunlara çözüm sunan bir “iyileştirici güç” olarak konumlandırmıştır. Bu imaj, sahte iyileştirme seansları, “zihin okuma” gösterileri ve benzeri pratikler aracılığıyla pekiştirilmiş; bu uygulamalar takipçilerin eleştirel değerlendirme kapasitesini zayıflatan bir işlev görmüştür.⁴⁹ Maaga’nın vurguladığı üzere, cemaat içindeki her bireyin ona “Dad” (Baba) şeklinde hitap etmesi, bu teolojik otoritenin artık sorgulanamaz bir paternalist (babacan) tahakküme dönüştüğünü simgeler.⁵⁰ Jones artık bir din lideri değil, müritlerinin hem fiziksel hem de ruhsal varlığından sorumlu tek “ontolojik kaynak” haline gelmiştir.

Weberyen karizmatik otorite yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde, Jim Jones’un liderliği yasal-rasyonel ya da geleneksel otorite biçimlerinden ziya-

45 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215.

46 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215. Köse, *Milenyum Tarikatları*.

47 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215.

48 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215.

49 Bağçıvan, “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı”, 597-616. Köse, *Milenyum Tarikatları*.

50 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*.

de, takipçilerin ona atfettiği olağanüstü nitelikler üzerinden şekillenmiştir. Jones, erken dönem faaliyetlerinde dini şifa ritüelleri ve toplumsal yardım faaliyetleri aracılığıyla görünürlüğünü artırmıştır. Bu uygulamalar, hareketin meşruiyetinin inşasında işlevsel bir rol oynamıştır. Bu çerçevede Jones, karizmasını pekiştirmek amacıyla Pentekostal geleneğe ait “şifa seanslarını” (faith healing) bir ikna aracı olarak kullanmıştır. Bağçıvan’ın analizinde belirttiği üzere, bu seanslar aslında takipçileri ikna etmek için kurgulanmış “karanlık liderlik” taktikleridir. Bu süreçte gerçekleştirilen iyileştirme gösterileri, takipçiler nezdinde Jones’un “mucizevi” niteliklerle donatılmış bir lider olarak algılanmasına katkı sağlamıştır. Takipçileri açısından o, sadece bir din adamı değil, her türlü felaketten kurtaracak kutsal bir varlık olarak tanımlanmıştır.⁵¹ Bu bağlamda Jones’un liderliği, farklı toplumsal rollerle birlikte inşa edilmiştir. Kendisi hem dini bir otorite figürü hem de toplumsal eşitlik söylemiyle hareket eden bir lider olarak konumlandırılmıştır.⁵²

3.3. Soteriyolojik Yapı ve Kolektif Kurtuluş Anlayışı

Bu bölümde hareketin kurtuluş anlayışının bireysel düzlemde kolektif ve lider merkezli bir yapıya dönüşümü ele alınmaktadır.

Peoples Temple örneğinde kurtuluş anlayışı, bireysel dini deneyimden ziyade kolektif bir yaşam biçimi ve lider merkezli bir yapı üzerinden tanımlanmıştır. Bu soteriyolojik yapı içerisinde kurtuluş, bireyin topluluğa katılımı ve liderin otoritesine bağlılık düzeyiyle ilişkilendirilmiştir. Jones’un İncil yorumlarını eleştirel bir şekilde yeniden çerçevelemesi, hareketin geleneksel dini referanslardan kısmen uzaklaşmasına neden olmuştur.⁵³ Bu bağlamda kurtuluş anlayışı, yalnızca metafizik bir hedef olmaktan çıkarak topluluk içi aidiyet ve liderlik otoritesi üzerinden tanımlanan bir yapıya dönüşmüştür; böylece soteriyolojik sürecin bireysel özerklikten ziyade kolektif yapı ve liderlik otoritesi tarafından belirlendiğini görülmüştür.

Bu anlayışın mekânsal karşılığı olarak Jonestown yerleşimi, topluluk için alternatif bir toplumsal düzenin somutlaştığı bir alan olarak kurgulanmıştır. 1977 yılında Guyana’ya taşınan topluluk için bu yerleşim, başlangıçta dış dünyadaki “ırkçı Babil”den (ABD) kaçışın ve sosyalist bir ütopyanın yegane fiziksel mekanı (Vadedilmiş Topraklar) olarak kurgulanmıştır.⁵⁴ Ancak yerleşkedeki yaşam kısa sürede yüksek düzeyde kontrol ve gözetim içeren kapalı bir yapıya dönüşmüştür. Müritler günde 12-14 saat ağır tarım işlerinde çalıştırılmış, protein eksikliği olan

51 Bağçıvan, “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı”, 597-616.

52 Wright, *The Jonestown Appeal: A Rhetorical Analysis of Jim Jones’ “The Death Tapes”* (2024), 12.

53 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215. Köse, *Milenyum Tarikatları*.

54 Köse, *Milenyum Tarikatları*. Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*.

bir diyetle beslenmiş ve uykusuz bırakılmıştır.⁵⁵ Bu fiziksel yorgunluk, zihinsel direnci kırmak için kullanılan sistematik bir araçtır.

Bu yapı içerisinde karizmatik otorite, aynı zamanda bir sosyal kontrol mekanizması olarak işlev görmüştür. Topluluk içinde düzenlenen ve “Katarsis Seansları” olarak adlandırılan itiraf toplantıları bireylerin kişisel deneyimlerini açık biçimde paylaşımlarını zorunlu kılan bir uygulama olarak kullanılmıştır. Bu seanslarda üyeler, en mahrem günahlarını, sisteme karşı şüphelerini veya cinsel fantezilerini topluluk önünde itiraf etmeye zorlanmıştır.⁵⁶ Bu itiraflar Jones tarafından yazıya dökülmüş ve altına üyelerin imzası alınmıştır. Bu belgeler daha sonra gruptan ayrılmak isteyenlere karşı bir kontrol ve yaptırım aracı veya “ihnetin belgesi” olarak kullanılmıştır. Ayrıca yerleşkenin her yerine yerleştirilen hoparlörlerden 24 saat boyunca Jim Jones’un vaazları ve talimatları yayınlanmış, bu da müritlerin kendi iç seslerini duymalarını engelleyen bir “psikolojik kuşatma” yaratmıştır.⁵⁷

Topluluğun dış dünyadan fiziksel olarak izole edilmesi, iletişim ve bilgi akışının sınırlandırılmasına neden olmuştur. Bu olay, liderlik otoritesinin daha belirgin hale gelmesini sağlamıştır. Ayrıca “Beyaz Geceler” olarak adlandırılan uygulamalar, topluluk içi bağlılık ve itaatin sınandığı ve zamanla toplu intihar provalarına dönüşen ritüeller olarak işlev görmüştür.⁵⁸ Bu provalar, topluluğu ölüm fikrine karşı duyarsızlaştırmıştır. Wright’ın retorik analizine göre Jones, bu süreçte “Double-Bind” (Çıkamaz Döngü) yöntemini kullanarak müritleri “onurlu bir ölüm” ile “düşman elinde işkence görmek” arasında bir seçim yapmaya zorlamıştır.⁵⁹

Wright’ın retorik analizi, Jones’un otoritesini (ethos) ve takipçilerini ölümüne razı etme biçimini (pathos/logos) 18 Kasım 1978 tarihli “Ölüm Teypleri” (The Death Tapes) üzerinden derinlemesine inceler.⁶⁰ Bu kayıtlar arasında en sarsıcı olanı, Christine Miller adındaki bir müridin toplu intihar kararına itiraz ettiği andır. Bu diyalog, karizmatik otoritenin rasyonel itirazı nasıl “soteriyolojik bir ihanet” olarak yaftaladığını gösterir:

Miller: “Henüz ölmek için hazır olduğumuzu düşünmüyorum. Çocukların yaşama hakkı yok mu? Rusya’ya gidemez miyiz?”

55 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*.

56 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215.

57 Bağçıvan, “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı”, 597-616.

58 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215. Köse, *Milenyum Tarikatları*.

59 Wright, *The Jonestown Appeal*.

60 Wright, *The Jonestown Appeal*.

Jones: “Christine, sen her zaman bir parça korkaktın. Rusya bizi kabul etmeyecek. Eğer biz şimdi burada onurumuzla ölmezsek, dışarıdaki faşistler (CIA/Ordu) buraya gelecek, çocuklarımızı bizden alacak ve onları birer köle ya da faşist olarak yetiştirecekler. Onlara bu acıyı mı yaşatmak istiyorsun?”⁶¹

Burada Wright, Jones’un “Double-Bind” (Çıkmaz Döngü) tekniğini nasıl kullandığını açıklar: Jones, ölümü bir “kurtuluş” ve “merhamet eylemi” olarak sunarken, yaşamda kalma isteğini “çocuklara yönelik bir zulüm” olarak çerçevelemiştir. Jones’un şu ifadesi, soteriyolojik tahakkümün zirvesidir: “Size hayat verdiğim için teşekkür etmenizi değil, size ölümü de verdiğim için teşekkür etmenizi istiyorum”⁶² Bu retorik, ölümü biyolojik bir son olmaktan çıkarıp, “düşmana karşı kazanılmış son bir zafer” (Devrimci İntihar) seviyesine yükseltmiştir.⁶³

Jonestown trajedisi, yıllarca süren “Beyaz Geceler” (White Nights) provalarının doğal bir sonucudur.⁶⁴ Bu provalarda müritler defalarca zehir içtiklerini sanmış ve liderlerine olan sadakatlerini kanıtlamışlardır. Bu durum müritleri ölüm karşı tamamen duyarsızlaştırmıştır.⁶⁵ 18 Kasım akşamı, Kongre üyesi Leo Ryan’ın öldürülmesinin ardından Jones, sarsılmaz bir kararlılıkla son emrini vermiştir: “Biz intihar etmiyoruz; biz bu insanlık dışı dünyaya karşı devrimci bir intihar eylemi gerçekleştiriyoruz.”⁶⁶ O gün Jonestown’da 276’sı çocuk olmak üzere toplam 918 kişi, siyanür karışımı içecekler tüketerek veya enjektörlerle damarlarına zerk ederek hayatına son vermiştir Jones’un kendisi ise bir kurşun yarasıyla intihar etmiştir.⁶⁷

Peoples Temple vakası, karizmatik bir liderin kurtuluş vaadinin mutlak izolasyon, ideolojik kapanma ve sistematik psikolojik yönlendirme ile birleştiğinde kitlesel yıkıma nasıl dönüşebileceğini gösteren çarpıcı bir örnek olarak değerlendirilmektedir. Bu süreçte soteriyolojik söylemin bireysel bir inanç alanı olmaktan çıkarak tamamen lider merkezli bir yapıya dönüşmesi, topluluğun dış dünyayla tüm bağlarını koparmasına ve alternatif düşünme imkanlarını kaybetmesine yol açmıştır. Jim Jones’un son dönem söylemlerinde kurtuluş kavramının yaşam ile ölüm arasındaki sınırdan yeniden tanımlandığı ve bu yeniden tanımlamanın “devrimci intihar” fikri üzerinden meşrulaştırıldığı görülmektedir.⁶⁸ Bu bağlamda Peoples Temple örneği, karizmatik otorite ile soteriyolojik söylem arasındaki iliş-

61 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*. Wright, *The Jonestown Appeal*.

62 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*.

63 Bağcıvan, “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı”, 597-616. Wright, *The Jonestown Appeal*.

64 Köse, *Milenyum Tarikatları*.

65 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*.

66 Bağcıvan, “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı”, 597-616.

67 Battal, “Halkın Tapınağı”, 211-215.

68 Wright, *The Jonestown Appeal*.

kinin denetimsiz biçimde merkezileşmesi durumunda yapının kırılğanlaştığını ve dış etkilere tamamen kapalı hale gelerek kendi kendini yıkıma sürükleyebildiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak bu vaka, yeni dini hareketlerde kurtuluş anlatılarının lider merkezli bir yapıya indirgenmesinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde geri dönülmez sonuçlar doğurabileceğini göstermesi bakımından önemli bir vaka olarak değerlendirilmektedir.

4. Cennetin Kapısı (Heaven's Gate)

Yeni Dinî Hareketler (YDH) içerisinde özellikle UFO temelli inanç yapıları, modern teknoloji ile dini anlatıların sentezlendiği özgün soteriyolojik örüntüler ortaya koymaktadır. Bu hareketler arasında 1997 yılında Kaliforniya’da 39 üyesinin toplu intiharıyla veya kendi deyimleriyle “yeryüzünden çıkışlarıyla” gündeme gelen Heaven’s Gate (Cennetin Kapısı) hareketi dikkat çekmektedir. Söz konusu hareket, basit bir kült etiketinin ötesinde; karizmatik otorite, bedensel disiplin ve bilimkurgu temelli soteriyolojik bir kurtuluş öğretisini birleştiren bir inanç sistemidir. Bu bağlamda, karizmatik otoritenin yeni dini hareketlerdeki işleyişi, Heaven’s Gate örneğinde somut biçimde gözlemlenmektedir.

4.1. Tarihsel Süreç ve Liderliğin İnşası

Heaven’s Gate’in oluşumu, 1972 yılında Houston’da Marshall Herff Appleswhite ve Bonnie Lu Nettles’in bir hastanede tanışmasıyla başlamıştır.⁶⁹ Appleswhite’in akademik ve kişisel yaşamında yaşadığı kırılmaların ardından Nettles ile kurduğu ilişki, onun dini ve metafizik yorumlarını yeniden yapılandığı bir süreci beraberinde getirmiştir.⁷⁰ Bu süreçte hemşire Bonnie Nettles ile tanışması, Appleswhite’in yaşadığı kimlik krizini mistik bir çerçeveye oturtmasını sağlamıştır.

1973 yılı itibarıyla Appleswhite ve Nettles, kendilerini İncil’in Vahiy Kitabı’nda geçen “iki tanık” figürüyle özdeşleştirmeye başlamışlardır.⁷¹ Bu dönemde kullandıkları farklı isimlendirmeler ve hareketi tanımlama biçimleri, grubun kimliğinin henüz sabitlenmemiş ancak yoğun biçimde yeniden inşa edilen bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.⁷² Hareketin ilk yılları, Oregon ve Wyoming gibi bölgelerde izole bir kamp hayatı ve yoğun bir “tebliğ” faaliyetiyle geçmiştir. 1975 yılında medyanın ilgisini çekerek popülerleşen grup, zamanla dış dünyadan tamamen kopan monastik bir yapıya bürünmüştür.⁷³

69 Emine Battal, “Cennetin Kapısı”, *Yeni Dinî Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan – Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 118-122.

70 Köse, *Milenyum Tarikatları*.

71 Köse, *Milenyum Tarikatları*.

72 Battal, “Cennetin Kapısı”, 118-122.

73 Köse, *Milenyum Tarikatları*.

4.2. Karizmatik Otorite ve Mutlak Kontrol

Karizmatik otorite, Heaven's Gate örneğinde gündelik yaşam pratiklerinin sistematik biçimde düzenlenmesi üzerinden görünür hale gelmektedir. Wessinger'a göre grup, Hindu ve Budist manastır geleneklerine benzer bir disiplin uygulamış; ancak bu disiplin "karizmatik bir liderin" sarsılmaz vizyonuna bağlanmışır.⁷⁴ Applewhite, kendisini "Cennetin Krallığına girmenin tek kapısı" olarak konumlandırmış ve takipçilerinden mutlak bir bağlılık talep etmiştir. Bu otorite, zihinsel ve fiziksel bir kontrolü de beraberinde getirmiştir. Üyelerin dış dünyayla (aile, arkadaş, televizyon) bağı koparılmış, isimleri değiştirilmiş ve üniforma kullanımı zorunlu kılınmıştır.⁷⁵ Daha radikal bir adım olarak Applewhite ve bazı erkek üyeler, "dünyevi arzuları terk etmenin" bir sembolü olarak kendilerini hadım ettirmişlerdir. Karizmatik liderlik, başarısız kehanetleri devam birer "test" veya "aklıleştirme" süreci olarak sunabilmiştir. Örneğin, üye sayısının azalması "zaten çok az kişinin bu evrimsel seviyeye geçebileceği" argümanı ile meşrulaştırılmışır.⁷⁶

4.3. Soteriyoloji: Bir "Mezuniyet" Olarak Kurtuluş

Heaven's Gate'in soteriyolojik sistemi, Hristiyan eskatolojisi, teosofi ve UFO mitolojisinin eklektik bir sentezidir. Applewhite'a göre dünya bir "bahçe"-dir ve insanlar bu bahçede yetişen, ancak bir üst düzeye (TELAH-The Evolutionary Level Above Human) geçmesi gereken varlıklardır.⁷⁷ Hz. İsa, 2000 yıl önce bu kurtuluş yolunu göstermek için gelen bir "uzay aracı kaptanı" olarak tanımlanmış, ancak öğretisi şeytan tarafından tahrif edilmiştir. Hareketin kurtuluş anlayışını diğer "intihar kültlerinden" ayıran en temel fark, ölüme bakış açısıdır. Jim Jones'un Peoples Temple (Halkın Tapınağı) üyeleri umutsuzluk ve dünyadan kaçış amacıyla intihar ederken, Heaven's Gate üyeleri ölümü bir "mezuniyet" ve "beden elbisesinden kurtuluş" olarak görmüşlerdir.⁷⁸ Wessinger'ın "kırılgan milenyumcu grup" olarak nitelediği yapı, dış dünyanın baskısı ve lider Nettles'ın 1985'teki ölümüyle soteriyolojik vizyonunu "bedensiz yükseliş" fikrine evrilmiştir.⁷⁹ Bu inanca göre, 1997 yılında dünyanın yakınından geçen Hale-Bopp kuyruklu yıldızının arkasında gizlenen bir uzay aracı, onları "Next Level"a (Bir Sonraki Seviye) taşıyacaktır.⁸⁰

74 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*.

75 Battal, "Cennetin Kapısı", 118-122.

76 Köse, *Milenyum Tarikatları*.

77 Battal, "Cennetin Kapısı", 118-122.

78 Köse, *Milenyum Tarikatları*.

79 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*.

80 Köse, *Milenyum Tarikatları*.

27 Mart 1997 tarihinde, San Diego’da bulunan bir yerleşkede 39 üye, hareketin soteriyolojik öğretisi doğrultusunda “yeryüzündeki görevlerini tamamladıkları” inancıyla hayatlarına son vermiştir. İntiharın detayları, grubun soteriyolojik ciddiyetini ve organizasyon yeteneğini göstermektedir: Her üye temiz üniformalar giymiş, kollarında “Heaven’s Gate Away Team” (Cennetin Kapısı Keşif Ekibi) arması taşımış ve yanlarına sembolik bir miktar para almışlardır.⁸¹ Geride bıraktıkları video kayıtlarında, korku veya umutsuzluk yerine, “evlerine dönecek olmanın” heyecanı ve sevinci görülmektedir.⁸² Bu durum, karizmatik liderin müritlerin ölüm algısını nasıl radikal bir şekilde dönüştürdüğüne en somut kanıtıdır.

Sonuç

Peoples Temple ve Heaven’s Gate vakaları, farklı tarihsel ve sembolik bağlamlarda ortaya çıkmalarına rağmen, her iki yapıda da kurtuluş fikrinin doğrudan liderin karizmatik otoritesi tarafından üretildiği ve yeniden tanımlandığı görülmektedir. Weberyen çerçevede karizmatik otorite, meşruiyetini olağanüstü niteliklere duyulan inançtan almakta ve kurumsallaşmadığı ölçüde liderin yorumlarını mutlaklaştıran bir yapı üretmektedir. Bu bağlamda Jim Jones ve Marshall Applewhite, yalnızca dini liderler değil, aynı zamanda soteriyolojik sistemin kurucu öznesi haline gelmiş; kurtuluşun içeriği, sınırları ve yöntemi doğrudan onların söylemleri üzerinden belirlenmiştir. Jonestown’da Jones, kurtuluşu dış dünyaya karşı geliştirilen politik-dinsel bir kopuş ve nihai aşamada “devrimci intihar” ile tamamlanan kolektif bir zorunluluk olarak çerçevelerken; Heaven’s Gate’te Applewhite, kurtuluşu kozmolojik bir yükseliş ve “mezuniyet” olarak tanımlayarak ölüm fikrini ontolojik bir geçiş sürecine dönüştürmüştür.

Bu iki örnekte ortak nokta, kurtuluşun bağımsız bir teolojik kategori olmaktan çıkıp tamamen liderin söylemsel otoritesine bağlanmasıdır. Liderin mutlaklaştırılmış yorumu hem Jonestown’da hem de Heaven’s Gate’te alternatif soteriyolojik imkanları ortadan kaldırmış ve takipçilerin gerçeklik algısını tek merkezli bir anlam sistemine sıkıştırmıştır. Wessinger’in milenyumcu kırılmalık yaklaşımıyla birlikte değerlendirildiğinde, bu lider merkezli soteriyolojik yapıların dış baskılar, iç izolasyon ve karizmatik bağımlılık ilişkisi içinde giderek radikalleştiği; sonuçta Jonestown’da kolektif yıkıma, Heaven’s Gate’te ise ritüelize edilmiş gönüllü ölüme evrildiği görülmektedir. Bu açıdan her iki vaka, kurtuluş fikrinin içeriğinden ziyade onu tanımlayan liderin otoritesinin, hareketlerin nihai yönünü belirleyen temel unsur olduğunu ortaya koymaktadır.

81 Wessinger, *How the Millennium Comes Violently*.

82 Köse, *Milenyum Tarikatları*.

Bu çalışma, yeni dini hareketlerde karizmatik otorite ile soteriyolojik yapı arasındaki ilişkinin, kurtuluş anlayışını belirleyici ölçüde dönüştüren temel bir dinamik olduğunu ortaya koymaktadır. Weberyen çerçevede karizmatik otorite, yalnızca liderin meşruiyetini değil, aynı zamanda topluluğun hakikat ve kurtuluş tasavvurunu da belirleyen merkezi bir yapı olarak işlev görmektedir. İncelenen iki vaka olan Peoples Temple ve Heaven's Gate, farklı tarihsel, kültürel ve teolojik bağlamlara sahip olmalarına rağmen, kurtuluşun doğrudan lider figürü üzerinden tanımlandığı ve alternatif yorum alanlarının sistematik biçimde dışlandığı örnekler olarak öne çıkmaktadır. Jim Jones'un toplumsal kurtuluş ve eşitlik vaadi ile Marshall Applewhite'ın kozmolojik yükseliş temelli soteriyolojisi, içerik bakımından farklılık gösterse de her iki yapıda da liderin mutlak otoritesinin kurtuluşun tek meşru yolu olarak kabul edilmesi ortak bir örüntü oluşturmaktadır. Bu durum, karizmatik otoritenin kurumsallaşmadığı veya dengeleyici mekanizmalarla sınırlandırılmadığı yapılarda soteriyolojik söylemin radikalleşme potansiyelini artırdığını göstermektedir. Sonuç olarak, yeni dini hareketlerde kurtuluş öğretisinin biçimlenişi, yalnızca teolojik bir mesele değil, aynı zamanda toplumsal örgütlenme, otorite ilişkileri ve kolektif davranış biçimlerini doğrudan etkileyen yapısal bir olgu olarak değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Fuat. “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)”. *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 101-108.
- Bağçivan, Ruhi. “Jim Jones ve Halkın Tapınağı Tarikatı: Karanlık Bir Liderin Toplu İntihara Götüren Konuşmaları ve Sonucun Önlenemezliği”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/2 (2024), 597-616.
- Battal, Emine. “Cennetin Kapısı”. *Yeni Dinî Hareketler Ansiklopedisi*. Ed. Süleyman Turan – Emine Battal. İstanbul: Okur Akademi, 2020, 118-122.
- Battal, Emine. “Halkın Tapınağı”. *Yeni Dinî Hareketler Ansiklopedisi*. Ed. Süleyman Turan – Emine Battal. İstanbul: Okur Akademi, 2020, 211-215.
- Bulut, Ramazan. “Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri”. *RUSUH Uşak Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 246-256.
- Kanık, Cengiz. “Batı’da Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlere Genel Bir Bakış”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/17 (2017), 177-200.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları: Batıda Yeni Dini Akımlar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Ok, Ahmet Şenol. “Max Weber’de Otorite ve Meşruiyet Tipolojisi”. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 4/8 (2017), 42-54.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. “Yeni Dini Akımlar”. *Dinler Tarihi Araştırmaları – II* (Sempozyum: 1998, Konya). İstanbul: İSAM Yayınları, 2000, 81-88.
- Şahin, Nadide. “Hristiyanlıkta ve İslâm’da Kurtuluş Anlayışı”. *Sosyal Bilimler Dergisi/ The Journal of Social Science* 5/29 (2018), 477-498.
- Şahin, Nejla. “Karizmatik Liderlik Yaklaşımlarının Betimsel Analizi”. *Hakkâri Eğitim Fakültesi Dergisi (HEFDER)* 3/1 (2024), 1-17.
- Sezer, Birkan Uysal. “Yeni Dinî Hareketler ve Toplumsal Etkileri”. *Amme İdaresi Dergisi* 57/4 (2024), 1-26.
- Topal, Sena Sultan – Eşmeli, İsmet. “Yeni Dini Hareketler ve Kurtuluş Öğretisi”. *Universal Journal of Theology* 7/2 (2022), 91-107.
- Turan, Süleyman – Sancar, Fatih (ed.). *Yeni Dinî Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014, 27-46.
- Yüksel, Muhammed M. “Max Weber’de Otorite Tipleri”. *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 5 (2022), 143-158.
- Wessinger, Catherine. *How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven’s Gate*. New York: Seven Bridges Press, 2000.

Wessinger, Catherine. “Charismatic Leaders in New Religions”. *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. Ed. Olav Hammer – Mikael Rothstein. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 80-96.

Wright, L. E. *The Jonestown Appeal: A Rhetorical Analysis of Jim Jones’ “The Death Tapes”*. 2024.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Gazzâlî'nin Ahlâk Felsefesinde Temel Kavramlar ve Benlik Tasavvuru

Ömer Gür

Orcid ID: 0009-0009-8419-0385

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: omer_gur25@trabzon.edu.tr

Giriş

İslâm felsefesinin dönüm noktasını oluşturan, zamanına ve kendinden sonrasına derin izler bırakan, ilmi ve ameli noktada en ayrıntılı sentezci Gazzâlî'dir. Kitaplarını en ince hassasiyetle ve hakikatle yazmaya çalışmıştır. Öncelikle devrini anlamaya çalışan, en büyük/etkili oluşumları inceleyen ve Bağdat Nizamiye Medresesine baş müderris olan Gazzâlî, NizâmülMülk'ün desteğiyle birçok araştırma, çeviri ve ders halkası yapmıştır.

Gazzâlî devrinde Kelâm, Felsefe, Bâtınlık (İsmailiyye) ve Tasavvuf ön planda olmuş ve insanlar tarafından tercih edilen 4 büyük oluşumdur. Baş Müderris olan Gazzâlî bu dört oluşumun hepsini eleştirmiş olumlu ve olumsuz yanlarını ayrıntılı ele alarak Kelâm¹, Felsefe², Bâtınlık(İsmailiyye)³ ve Tasavvuf'a⁴ cevap niteliğinde kitaplar yazmıştır. Hatta Gazzâlî insanın fikir dünyasını düzenlemesi ve kabul/red hususunda fikirlerin ortak bir ölçüyle tartılması noktasında mantık⁵ kitabı da yazmıştır. Gazzâlî, gerçek yol/yolculuğun Tasavvuf olduğu kanaatine vararak şu şekilde ifade eder: “Kesin olarak anladım ki, Allah'a giden yolların yolcuları bilhassa sûfîlerdir. Hayat tarzları en güzel hayat tarzı, yöntemleri yöntemlerin en doğrusu, ahlâkları ahlâkın en güzelidir”⁶

1 İmam Gazzâlî, *Kelâm ve Halk İlcamu'l-avam an ilmi'l-kelâm*, çev. Mahmut Kaya-Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

2 İmam Gazzâlî, *Mekâsîdü'l-Felasife*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2022).

3 İmam Gazzâlî, *Feddaihu'l-Batıniyye*, çev. Avni İlhan (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2023).

4 İmam Gazzâlî, *İhyâ-ü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023).

5 İmam Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakim*, çev. Muhammed Yazıcı (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024).

6 İmam Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Mahmut Kaya- Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 91.

Gazzâlî ahlâki sistemini önce Mizân'ül-Amel⁷ kitabıyla yazıya geçirmiştir. Akabinde ahlâki ve dini eseri İhyâü Ulûmi'd-Dîn olmuştur. Gazzâlî kendine özgü geniş bir ahlâki sistem oluşturmuştur. Ahlâk felsefesi iki temel üzerine inşa etmiştir: ilim ve amel.⁸ O ilim ve ameli bir kardeşçesine birbirinden ayırmamış, teorik ve pratik ahlâkın her zaman dinamik bir şekilde birbiri ile uyumlu olmasından bahseder ki günümüzde de insanın temel problemlerinden biri de söz ve davranışları arasında uyumun olmamasıdır. Kitaplarında âyet ve hadislerden bahsederek “Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin.”⁹ Efendimizin ilim ve amel noktasında zirve olduğunu gösterir.

Kişi teorik ahlâkta birçok bilgiye sahip olsa da uygulamada nefesine yenik düşebilir. O sebeple mutluluğa ulaşmanın yolu ilim ve amelin birleşimi olacaktır. Ayrıca kişi âhîret saâdeti için kısa süren dünya saâdetinden vazgeçerek âhîret gününe iman etmeli ve gevşeklik göstermemelidir, gevşeklik gösterenin ahmak olduğundan bahsetmektedir.¹⁰

Gazzâlî'nin ana hedefi toplumu âhîret noktasında uyandırmak/uyarmak olmuştur. O her zaman Mârifetullahı ön plana alarak kişinin kendisini tanımasını istemiştir. Kişi kendini tanıırken hem mânevî hem de maddî boyutuyla tanımalı, ruhun ve nefsin özelliklerini ayrıntılı incelemelidir.

O kişinin kendini bilmesi hususunda “Sen Nesin, nereden gelmişsin, nereye gideceksin, bu dünyaya ne yapmak için geldin, seni niçin yarattılar, saâdetin nedir, nedendir; şâkiliğin, ziyanın nedir, nedendir?”¹¹ Sorularını insanın kendisine sormasını ister ki, “Nefsini bilen Rabbini bilir!..”¹² hadisine binâen kişi âhîret saâdetine ulaşabilsin.

Gazzâlî uhrevî mutluluğu her zaman merkeze alarak kişinin bilgisinin taklitten burhanî noktaya belki daha da üst noktalara ulaşmasını ister. O ilmi noktada Kalp, Ruh, Nefs, Akıl ve İrade-Hürriyet noktasında bilginin hakk'el-yakin derecesinde olması gerektiğini, ameli noktada ise olumlu eylemler (Cömertlik, Sabır, Tevazu, Tevekkül, Tevbe, Sıdk, Dünyevî İhtiyaçlar) ile olumsuz eylemler (Öfke, Haset, Kibir, Riya vb) gibi iki kısma ayırmaktadır. Sentezci bir filozof olması hasebiyle, ahlâki en ince ayrıntısına kadar incelemiştir.

Bütün bu süreç ilahî bir aydınlanma ile hakikat bilgisine ulaşmakta, kişiyi uhrevî saâdete ulaştırmaktadır.

7 İmam Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, çev. Osman Bayder (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024).

8 Gazzâlî, *El-Münkız*, 86.

9 *Diyanet İşleri Başkanlığı Meali* (Erişim 15 Şubat 2026), el-Kalem 68/4.

10 Gazzâlî, *El-Münkız*, 20-21.

11 İmam Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. Ahmet Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1970), 17.

12 Muhammed El-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*. çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019) 4/52

“İnsanda ilk yaratılan dokunma hissidir, akabinde görme, sonra işitme ardından tatma duyusu yaratılır. Yedi yaşında temyiz gücü yaratılır. Manevî aşamalardan yükselerek duyu aleminde olmayan şeyleri idrak eder, akabinde zorunluluklar, mümkünler ve imkansızlar ve bulunmayan bazı şeyleri idrak eder, en üst aşamada kişide bir göz açılır ve geleceği görür.”¹³

Kişi bu noktada duyu ve aklın getirdiği bilgileri değil de ilahî bir nur ile kalbine inen nur, manevî bir sezgi yolu ile hakikat bilgisine ulaşabilir.

Gazzâlî'nin Tasavvuf merkezli felsefesi kişiyi bütüncül olarak seyr-i sülûkünü ilahî bir nur ile tamamlamasıdır. Gerçeğe ve hakikate ancak bu yolla ulaşabilecektir. İnsan bir ayağı dünyada, bir ayağı âhirette olacak şekilde yaratılmıştır ki, hakikate ulaşması da dünyayı âhirete hizmet olarak kullanmasına bağlı olacaktır. Aksi halde kişi nefesine yenik düşüp olumsuz eylemler peşine düşerse Allah'ın rızası ondan uzak olacak, kötülüğü hayatın merkezine yerleştirip helak olacaktır.

Mârifetullah olmadan kişinin yaşamı her zaman öz'den uzak ve hastalık şeklinde kişide belirecektir. Kişi âhiret mutluluğu ve ilahî rızayı istiyorsa akıl ile birlikte ilim-amel kardeşliğini kullanarak gidilen yol hem onu tedavi edecek hem de ilahî rızaya ulaşacaktır.

1. Ahlâk

Ahlâk Arapça'da “seciye, tabiat, huy” gibi anlamlara gelen hulk kelimesinin çoğuludur. Sözlüklerde insanın fizikî yapısı için halk, mânevî yapısı için hulk kelimelerinin kullanıldığı kaydedilir¹⁴. İslâm tarihinde güzel ve kötü ahlâk birçok isimlerde geçmektedir. Bunlar; iyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde, kötü huylar ve fena hareketler ise sûü'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie.

Birçok filozofa kaynaklık eden Tehzîbü'l-Ahlâk kitabının yazarı İbni Miskeveyh'e göre ahlâk, insanın düşünüp taşınmadan bir huy/karakter olarak kendi davranışlarını sergilemesini sağlayan durumdur. Bu iki durumdan kaynaklanır:

a) Mizaçtan beslenen tabii ahlâk

b) Alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâk yani Kalıtım ve Eğitim¹⁵

Gazzâlî'nin ahlâk felsefesinde kalıtım ve eğitimi kabul ederek, temel kaynak olarak Kur'an ve Sünnet vardır. Gazzâlî birçok filozoftan faydalansa bile

¹³ Gazzâlî, *el-Münkız*, 93.

¹⁴ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Şubat 2026).

¹⁵ İbni Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022), 51.

bu merkezietten hiçbir ödün vermemiştir. Çeviri faaliyetleri ile Aristoteles, Platon, Râgıp el-İsfahânî, İbni Sina gibi alimlerin kitaplarını incelemiş ve eleştirmiş olumlu taraflarını kitaplarında kullanmıştır. Bu minvalde Gazzâlî'nin eklektik bir bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz. O kendinden önce alimlerin görüşlerini bu minvalde kabul etmiş ve geliştirmiştir.

Gazzâlî'ye göre ahlâk “Peygamberlerin sıfatı” “Siddîkların en kabul gören ameli gayretlerinin bir meyvesi, imanın yarısı¹⁶ olarak tanımlar. O ahlâk için “Halk” ve “hulk” kavramlarını ayrıntılı incelemiştir. “Halk” kelimesi kişinin su-reti, “hulk” kelimesini ise sîreti, iç güzelliği ve ahlâkı olarak ele alır. Çünkü insanın hem manevî hem de maddî tarafı vardır. Bunu “insan, gözüyle görebildiği bir vücuttan, bir de basiret aracılığıyla gördüğü nefis ve ruhtan müteşekkildir. Bâtini olan ruh, gözle görülen bedenden daha değerlidir. Bunlardan her biri bir şekil ve sûrete sahiptir. Bunlar çirkin ve güzel olabilmektedir.”¹⁷ şeklinde ifade etmektedir.

Gazzâlî'de irade kavramı önemli yer tutar ki, ahlâk anlayışında Allah'ı Te-ala insanı en güzel şekilde halk edip, ilahî nefhayı üfledikten sonra kişinin ahlâkı ve manevî gelişim göstermesini kendi iradesine bırakmıştır. Kişinin ilmi noktada bilip de *özgürce* yapılmayan eylemi ahlâktan yoksun olacaktır. Bu minvalde yapılacak davranışların tekrarı ve olgunlaşması onun için ayrı bir öneme sahiptir ki, burada Aristo felsefesinden etkilendiğini söyleyebiliriz.

Ona göre bir eylemin ahlâksal olarak ele alınması için dört başlığın birlikte olması gerekmektedir:

- a) İyi ve kötünün işlerin olması,
- b) Bu iyi ve kötü davranışı sergilemeye insanın gücünün iradesinin olması,
- c) Kişinin bu davranışlarının iyi veya kötü olduğunun farkında olması,
- d) Kişinin nefsinde yer alan bir dürtüyle nefsin iyi ve kötülerinden birisine meyil etmesi ve o işin kendisine kolaylaşması¹⁸

Kişi iyi ve kötünün farkında olarak özgür iradesi ile sırf Allah rızasını maksat edinmelidir. Kişinin temel gayesi kendi öz iradesi ile Kur'ân ve Sünnet merkezli hareket ederek, davranışlarının bilincinde olarak hayatının her alanına bu fikriyatı inşa etmelidir. Bu ahlâki sistem dört haslet üzerinde hareket eder ki, kimde olursa mutlak manada ahlâk üzere olacaktır. Bunlar: (ilim) hikmet, (yiğit-

16 İmam Gazzâlî, *İhyâ-ü Ulûmi 'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 3/13.

17 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/125.

18 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/125.

lik) şecaat, iffet ve adalettir.¹⁹ Gazzâlî'ye göre hikmetin kemali güzel ahlâk, gazap ve şehvet güçlerinin orta yolda olup akla ve dine bağlı olmasıyla gerçekleşir.

1.1. Teorik Ahlâk

Gazzâlî'nin ana hedefi Mârifetullah yani Allah'ı bilmektir. Bu hedefe ulaşması için kişi öncelikle kendini tanıması gerekmektedir. İnsan kendisinin sadece bedenden ibaret olduğunu sanmamalı, öz'de manevî alem ile irtibatlı bir ruhunun olduğunu bilmelidir. Bu bilinçle birlikte kişiye ilahî bir nur ile hakikat bilgisi görülecektir. Gazzâlî teorik olarak önemli olan Kalp, Nefs, Ruh, Akıl ve İrade kavramlarını açıklamıştır.

1.1.1. Kalp

Gazzâlî, insan nedir sorusuna binaen, şöyle cevap vermektedir:

“... bil ki, seni yaratan Allah Teâlâ sende iki şey yaratmıştır: Biri zâhirî diğeri bâtınî. Zâhirî olan göz ile görülebilen beden kalıbıdır: El ayak gibi. Bâtınî olana da bazan nefs, bazan ruh ve bazan da kalb derler...Biz buna kalb (gönül) ismini vereceğiz. Kalb dediğimiz zaman biliniz ki, insanın hakikati demek istiyoruz.”²⁰

Gazzâlî kalp kelimesini iki manada kullanmıştır. Bunlardan ilki cismani olarak bildiğimiz bedenî, fiziki kalp, diğeri ise ruhani kalptir. Ona göre asıl olan bu ruhani kalptir ki şöyle ifade eder: “Kalp, rabbânî ve ruhânî bir lâtife ve incelik-tir. Onun cismanî kalp ile ilişkisi vardır. O lâtife, insanoğlunun hakikatidir. İdrâk eden, bilen ve kavrayan odur. Muhatap olan, cezalandırılan, kınanan ve sorumlu tutulan o! Onun cismanî kalp ile bir ilgisi vardır.”²¹ İnsan hakikatinin sırrı bu ikinci kalpte gizlidir.

1.1.2. Ruh

“İnsan konuşan, düşünen, gülen, amudî (dikey, yukarıya doğru dik) boya sahip olan canlı bir varlıktır. Bu yaratık üç unsurdan yaratılmıştır. Bunlar cisim (ceset), nefs ve ruhtur.”²² Gazzâlî ruhu ilahî nefhaya nispeten damarlardaki hayat iksiri şeklinde tanımlamaktadır.²³ Ruh insanda latif bir özellikte bulunurken kalp ile birlikte iradenin kudrete dönüşmesi için işlevi yerine getirmektedir.

Gazzâlî ruhu evin bir köşesinde yakılan lamba misali görmektedir ki evin her tarafı aydınlanmaktadır. Ruh olmayınca beden de bir ceset gibi kalmaktadır.

¹⁹ Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroglu, 3/126.

²⁰ İmam Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1970), 1/20.

²¹ Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroglu, 3/9.

²² İmam Gazzâlî, *Yükselme Basamakları*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 73.

²³ Gazzâlî, *Yükselme Basamakları*, 73.

Gazzâlî ruh ile alakalı olarak “Ruh insandaki idrâk edici ve bilici latifedir. Allâh Teâlâ’nın şu âyetinde kastedtiği ruh da bu ruh’tur: De ki: Ruh, rabbimin emrindendir’ Ruh, rabbânî ve acâib bir şeydir. Onun hakikatini idrâk etmekten akılların ve anlayışların çoğu âciz kalmaktadır.”²⁴ diyerek ilahî emrin açıklamadığını, biz izahtan beri durarak açıklamaya kalkışmayız, diye belirtmektedir.

1.1.3. Nefs

Gazzâlî nefsin birçok manaya geldiğini ancak bunlardan ikisinin önemli olduğunu belirtir. Bunlar:

a) Nefs’ten insanoğlundaki şehvet ve öfke kuvvetini toplayan mânâ murad edilir. Tasavvuf ehli çoğu zaman bu mânâyı kullanmaktadırlar. Çünkü ehl-i tasavvuf nefsten, insanoğlunun çirkin sıfatlarını toplayan asıl ve esası kastederek “Nefsle mücâhede etmek ve nefsi kırmak muhakkak lâzımdır, demektir.”²⁵ Nitekim bu mânâyı Hz. Peygamberin şu hadis-i şerîfi işaret etmiştir: “En büyük düşmanın, iki yanın arasındaki nefsidir.”²⁶

b) İnsanın hakikati olan bu lâtifedir. Bu lâtife insanın zâtıdır. Fakat bu lâtife aynı zamanda hallerinin değişmesi hasebiyle çeşitli hallere, isimlere dönüşmektedir. Bu bakımdan emrin altında durduğu ve şehvetlerin muhalefetinden ötürü tir tir titrediği zaman kendisine nefs-i mutmainne adı verilir.²⁷ Allah Teâlâ bu nefis hakkında şöyle buyurmaktadır: “(Allah şöyle der:) “Ey huzur içinde olan nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!”²⁸

Gazzâlî’ye göre nefsin ilk hali insanı Allah’tan uzaklaştırmaktadır. Bu manada şer ve çirkinlik bulunmaktadır. Yedi nefis mertebelerinden ikinci ve sonraki-lerin hali ise insana hakikatini öğretir ve eşref-i mahlûkâta çıkarır.

1.1.4. Akıl

“Akıl, yaratılış itibariyle bir garîze/asıl/huy ve kişiyle eşyanın hakikatini kavrayan esas bir nurdur. Zekâ ve zeyreklik; ahmaklık ve gabâvet fitridir. Bunlar yaratılış suretiyledir. Ahmak ve gabi insan, kendisini aldanmaktan koruyamaz. Akıl ve fehm, insanın yaratılışında olacak. Yaradılışında akıl ve fehinden mahrum olanlar, bunları sonradan temin edemezler. Ancak bunların asılları kimde varsa, o, tecrübe ve denemelerle bunları inkişaf ettirebilir, geliştirebilir. Demek ki bütün saâdetlerin esası, akıl ve zekâdır.”²⁹

24 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/10.

25 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/10.

26 El-Beyhakî, *Kitabü’-Zühâd*, çev. Enbiya Yıldırım (Sivas: Semerkand Yayınları, 2010), 73.

27 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/11.

28 el-Fecr 89/27-28.

29 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/872.

Gazzâlî’de kavramların iki manası bulunmaktadır. Maddiyata bakan taraf ve maneviyata bakan taraf. Akıl da Gazzâlî’de iki manaya gelmektedir. Bunlar:

- a) Akıl bazen emirlerin hakikatini bilmek mânâsında kullanılır. O zaman, merkezi kalp olan ilim sıfatından ibaret olur.
- b) Kendisinden ilimleri idrâk eden şey kastedilir. O vakit kalbin kendisi demektir. Kalpten gayem; o lâtifedir. Bizler biliyoruz ki, nefsinde varlığı olan her âlim, kendi nefsiyle kâim olan bir asıl ve esastır.³⁰

Gazzâlî akıllı her zaman hakikati kavrama noktasında bir basamak olarak kullanmış ve belli bir yere kadar önemsemiştir. Akabinde sezgi ve ilahî nur ile desteklenirse hakikate ulaşacağını belirtir.

1.1.5. İrade-Hürriyet/Özgürlük

İrade kavramı sözlükte “isteme, dileme, emir buyruk ve padişah fermanı”³¹ anlamlarına gelse de terim anlamı ise “nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi veya canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik yahut bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim”dir³².

Hürriyet kavramı da sözlükte “esir ve köle olmayıp, kendine malik ve müstakil olma, azatlık”³³ anlamına gelse de terim anlamı olarak “hürriyet insanın, eylemlerinin kendisine sağlayacağı peşin hazzlara kapılmadan iyi ile kötü arasında fark gözeterek iyi olanı seçip yapma yeteneğidir”³⁴ diye Farabî’nin tanımını ortak tanım olarak alabiliriz.

Gazzâlî akıl ve irade ile işin sonunu anlayacak ve iyilik tarafını tercih edecektir. Sonuçta iyilik tarafını tercih etmesi onun iradesidir. Akıl, kalp merkezli olduğu için ilahî emre uygundur. Ona göre göre akıl sahibi olmak ahlâki gayelere ulaşma yolunda yeterli olmayacaktır. Üstün ahlâka ulaşabilmek ancak aklın beraberinde kuvvetli bir çabanın olması ile mümkün olabilmektedir.³⁵

2. Pratik Ahlâk

Gazzâlî ilim ve ameli kardeş olarak görmekte, kişi eğer hakikat bilgisine ulaşmak istiyorsa bu yolculukta ikisini de kullanmak zorundadır. Bu sebeple ameli kısmı pratik kısmı olacaktır. Söz ve davranışın uyumu neticesinde kişi

30 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroglu, 3/12.

31 Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul: Derin Yayınları, 2003), “İrade”, 652

32 Mustafa Çağrı, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Şubat 2026). Hayati Hökelekli, “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Şubat 2026).

33 Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki*. (İstanbul: Şifa Yayınları, 2012), “Hürriyet”, 557.

34 Çağrı, “Hürriyet”.

35 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroglu, 3/19-20.

seyr-i sülûkünü daha kuvvetli tamamlayacaktır. O, Aristo gibi ahlâkî davranışın hiçbir zorunluluk olmadan, düşünmeden ve sühûletle yapılması gerektiğini belirtir.³⁶ Gazzâlî kişinin cömertliği bilmesi noktasında en ince ayrıntılı bir şekilde fehmetmesi onun cömert olduğunu göstermez, bunu uygulamada görmek gerekir, fikrini savunmaktadır. Kişinin hem duygu noktasında hem de düşünce noktasında hem ameli/davranış noktasında bir bütünlük olması gerektiğini belirtir.

Başlangıçta da belirttiğimiz gibi ahlâkın ana esası hikmet, şecaat, iffet ve adalet olup, bu bütünlük içerisinde kişinin ahlâklı olması için hikmet, şecaat, iffet ve adalet kuvvetlerini ölçülü bir şekilde insan bulunması gerekir.³⁷ Gazzâlî bu erdemleri Aristo, Platon ve İbn Miskeveyh'den etkilenererek aldığını söyleyebiliriz.

Hikmet'ten bizim gayemiz; nefsin bir durumudur ki nefis onun vasıtasıyla bütün ihtiyarî fiillerde doğruyu yanlıştan ayırır. *Adalet*'ten gayemiz; nefsin bir durumu ve kuvvetidir ki, nefis onunla gazap ve şehvet kuvvetlerini idare edip onları hikmetin istediği istikamete sevk eder. Diğer üç erdem birlikte olmadan adalet tecelli etmez. Diğer üç erdem orta yoldan, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde kişide bulunursa adalet tecelli eder. Hikmetin işaretine göre, onları kışkırtır veya frenler. *Şecaat*'ten gayemiz; gazap kuvvetini göndermekte ve durdurmakta akla itâat etmesidir. *İffet*'ten gayemiz; aklın, şehvet kuvvetini ilahî nizamın edebiyatı ile edeblandırmasıdır.³⁸

Bu erdemlere sahip olan her kişinin bu erdemleri orta yol olarak yaşamalı, ifrat ve tefritine hiçbir şekilde kaymamalıdır. İtidal olma durumu hikmete ulaşmak için zorunlu bir durumdur. Her faziletin ifrat ve tefriti bulunmaktadır. Orta yol olmadığı zaman reziletler ortaya çıkar ki, şöyle bir tablo ile ifade edilebilir:

Tablo 1: Değerler ve Bağlı olduğu güç ve reziletler

TEMEL ERDEMLER	AŞIRISI	AZLIĞI	ZİDDİ	BAĞLI OLDUĞU GÜÇLER
Hikmet	Kurnazlık	Ahmaklık		Nazari Güç
Adalet			Zulüm	Ameli Güç
İffet	Günahkarlık (Sınırı Aşma)	Şehvet Azlığı		Şehvet Gücü (Arzu)
Cesaret	Saldırganlık	Korkaklık		Gazap

İnsani nefis, idrak ve hareket ettirici olmak üzere iki gücü bulunmaktadır. İdrak gücü ile nefis, aklın idrak edebilmesine olanak tanır. Bu noktada ise iki görünüm karşımıza çıkar. Bunlar ise nazari güç ve ameli güçtür. Nazari gücün

36 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/126-128.

37 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/126-128.

38 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/126-128.

aşırılıktan ve yoksunluktan uzak durup itidal de olması ile hikmet ortaya çıkar. Ameli güç, eylemlerin itidalde olması sonucunda adaletin ortaya çıkmasıdır.³⁹

Gazzâlî adalet erdemini etkilendiği diğer üç filozoftan farklı olarak üç kısma ayırmaktadır. Bunlar: a) *Siyasi adalet*, şehir ve ülkenin birbirleriyle ilişkileri b) *Ahlâki adalet*, nefsin bölümlerinin uyumlu olması c) *İktisadi adalet*, ticari işlerde dürüstlük.⁴⁰ O sadece sosyal hayatta değil, ülkelerin geleceği için adalet kavramını siyasetin içinde de düşünmüştür.

2.1. Pratik Ahlâkta Olumlu Eylemler (Hüsni'l-Huluk)

Gazzâlî'ye göre pratik ahlâkta yapılan bütün olumlu davranışlar kişinin hür iradesine bağlı olarak bilerek ve isteyerek yapılması gerekmektedir. Kişinin iradesi burada mevzu bahistir. Yoksa kişi bu durumdan sorumlu tutulamaz.

2.1.1. Cömertlik

Farsça cevan-merd kelimelerinden türeyen cömertlik⁴¹ kelimesi sözlükte eli açık, elindekini her zaman paylaşan kimse olarak tanımlanmaktadır.⁴² Gazzâlî'ye göre bu tanım kısır kalmakta, O bu tanıma geliştirerek ihtiyacı olduğu zaman paylaşım yapıldığında kavram anlam bulacaktır. Bu sınıflamanın en tepesinde “İsâr” kavramı bulunmaktadır.⁴³ Bu da ihtiyacı olduğu halde kişinin paylaşabilmesidir.

2.1.2. Sabır

Sözlükte “olacak ya da gelecek bir şeyi telaş görmeden bekleme”⁴⁴ malarına gelmektedir. Gazzâlî'ye göre sabretmek, zorluklar karşısında dirâyetini bozmamak ve dünyevî isteklerden arınmak demektir. Bunu yapan insan, Allah'ın rahmetine kavuşacak ve cennete ulaşacaktır.⁴⁵ Gazzâlî'ye göre üç şey insanda varsa sabır ortaya çıkmaktadır. Bunlar: Bilgi, Hal ve amel.⁴⁶ Bu üçü varsa kişi sabırlı olup bu sabır sadece insana özgüdür, hayvanda bulunmamaktadır. Sabrı iki kısma ayıran Gazzâlî ilki yaşantı sıkıntısı ikincisi nefsin arzularına sabır.⁴⁷

39 Aliye Çınar, *Değerler Felsefesi ve Psikolojisi*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 160.

40 Macit Fahri, *İslâm Ahlâk İlkeleri*, (İstanbul: Litera Yayınları, 2024), 274.

41 Çağrı, “Cömertlik”.

42 Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004), “Cömertlik”, 286.

43 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/569.

44 Püsküllüoğlu, “Sabır”, 286.

45 İmam Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*. çev. Abdulhalık Duran. (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010), 25.

46 İmam Gazzâlî, *Mizânü'l-Ahlâk*, çev. H. Ahmed Arslantürkoglu. (İstanbul: Eskin Matbaası, 1974), 191.

47 Gazzâlî, *Mizânü'l-Ahlâk*, 198.

Sabır yoksunluğu nefsin olumsuz özelliklerinin ortaya çıkmasına sebebiyet verir ki bu kişinin helâki olur. Sabrını kaybeden insan Allah'ın rahmetinden ümidini kaybetmiştir. Hem hakikatten hem de Rahmetten mahrum kalacaktır.

2.1.3. Tevazu

Sözlükte tevazu, 'alçak gönüllü olmak' anlamına gelmekte olup ahlâki kavram olarak da "kişinin nefsinin Hakk'ın huzurunda kulluk mevkiine koyması, insanlara karşı kibirli ve gururlu olmaması" anlamına gelmektedir.⁴⁸

Gazzâlî'ye göre ifrat derecesinde kibir, tefrit derecesinde hakir, zillet gerçektir. İtidal derecesine ise tevazu denir. İnsana yakışan da orta yolda olan tevazudur. Tevazu insanı kibirden uzaklaştırır, güzel eylemlere sevk eder. Güzel ahlâklılık isteyen insan etrafına karşı tevazu sahibi olmalıdır ki, insana tevazu gösteren Allah katında doğru eylem yapmış olacaktır.

Allah katında değerli olabilmek için kişi tevazu sahibi olmalı ve insan kibirden uzak durarak ilahî nimete ulaşacaktır. İnsan fitri olarak sahip oldukları ile hakikat bilgisine ulaşmada ancak nefsin olumsuz özelliklerinden uzak durarak ve olumluları yaparak ulaşabilir.

2.1.4. Tevekkül

Sözlük anlamı, "dayanmak güvenmek, vekil tutmak" manasına gelmektedir. Dini terim olan tevekkül, insanın yapmış olduğu işlerde, Allah'a sığınıp kendini O'na teslim etmesi ve güvenmesidir.⁴⁹

Gazzâlî'ye göre tevekkül yalnız vekile itimattan ibarettir.⁵⁰ Havale ederken o kişiye güvenir ve kalbi mutmain olur. Gazzâlî'nin kriterlerinden ilim, amel ve hal tevekkül için de geçerlidir. Kişi ilmî açıdan her şeye kâdirin Allah olduğunu bilir, O'na güvenen bir hissiyatla her zaman hareket eder ve davranışlarını da ona göre sergiler. İnsan tevekkül ettiği şeyin sonucu ne olursa olsun, Allah'ın kudretinin bir neticesi olduğunu bilmeli ve bunu kabul etmelidir.⁵¹

2.1.5. Tevbe

Sözlükte "günah ve kabahatten rucu'la Cenabı Hakka rücu' etme, işlediği günah ve kabahatten pişman olup daha yapmamaya ahdetme"⁵² olarak geçmektedir. Gazzâlî'ye göre tevbe peygamberler sürekli olarak yapmakta ve bu tevbeden haz duymaktadırlar. Varlık sınıflamasında irade sahibi insan olduğu için Tev-

48 İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 657.

49 İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 658.

50 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 4/476.

51 Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, 418.

52 Sami, "Tevbe", 454.

be sahibi de insan olmalıdır. Çünkü insan günaha da ve kademe kademe manevî yükselişe de mahkûm olma durumundadır.

Şeytan iradesini kullanıp isyan etti ve Allah’a tevbe etmedi. İnsan da Tevbe silahını şeytana karşı kullanmazsa onun seviyesine düşecektir. Nefsin istekleri peşinde giden insan için dönüş ancak Tevbe ile olur. Şehvet rüyasından uyanıp şeriat ve akıl rehberliğinde yürümesi gerekmektedir.⁵³

2.2. Pratik Ahlâkta Olumsuz Eylemler (Sûû’l-Huluk)

Gazzâlî’ye göre bu eylemler ifrat tefrit noktasında insanda ortaya çıkan kuvvelerdir. Kişi orta yolu tercih etmesi, olumsuz eylemlerden (ifrat ve tefritten) uzak durması, olumlu eylemleri alışkanlık haline getirmesi ve huy edinmesi onu hakikate ulaştıracaktır. Kişi bu orta yoldan uzaklaşınca onda olumsuz özellikler ortaya çıkacaktır.

2.2.1. Öfke

Sözlükte sinirlenmek, kızmak anlamlarına gelse de Gazzâlî gazab ve hışım olarak kullanmaktadır. Öfke “Allah’ın yaktığı gönülleri kuşatan bir kıvılcımdır”⁵⁴ diye belirtir. İnsanın fitratında bulunan bu öfke, insanların kendilerini koruması için yaratılmıştır.

İtidal noktasında insanı ilim ve amele yöneltmelidir. Yoksa öfke kişide akıl-irade yoksunluğuna neden olmaktadır. Öfke hissi şeytanın insana oynadığı ve en kolay kandırabileceği bir eylemdir. Bu durumdan besmele ve tevekkül ile kurtulur.⁵⁵

2.2.2. Haset

Sözlükte “başkasının nimet ve faziletini çekemeyip zevalini arzu etme, kıskanma”⁵⁶ anlamlarına gelmektedir. Gazzâlî’ye göre kin gütmenin akabinde insanda haset oluşur. Yani haset öfke ağacının bir dalıdır. Kötülüklerin asıl kaynağı bu öfkedir.⁵⁷ Öfkenin sebeplerini yedi başlıkta incelemektedir. Bunlar:

- a) Düşmanlık
- b) Teazzüz (Üstünlük taslamak)
- c) Kendini büyük görme, başkasını küçük görme
- d) Taaccüb (Başka insanlarda kendisinininki gibi varlıkları görüp şaşırarak ve çekememek)

53 Gazzâlî, *Mükâşefetü ’l-Kulûb*, 323.

54 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroglu, 4/369-370

55 Gazzâlî, *Mükâşefetü ’l-Kulûb*, 205.

56 Sami, “Haset”, 454.

57 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroglu, 2/419.

e) Hasetlik (Kişide gayesine ulaşamazsa haset olur)

f) Kibir

g) Allah'ın başkalarına mal/mülk vermesinin kişide hasetlik oluşturması⁵⁸

Haset insanda olduğu vakit hastalıklar ortaya çıkacaktır. Bu duygu insanı imanından eder ve ilim-amelden uzaklaştırır. Hasetlik ettiği kişiye zarar vermiyor, haset sadece haset edene zarar verir. Bu hastalıktan ancak ilim ve amel ile kişi kurtulabilir.

2.2.3. Kibir

Sözlükte “büyüklük, büyük olma”⁵⁹ anlamlarına gelen kibir başkasında kendi üstün özelliklerinin olmaması durumunda onlardan daha kıymetli olduğunu bilerek üstünlük taslama halidir. Gazzâlî kibri iki yönlü ele almaktadır. Bunlar: iyiliğe yönelik kibir, kötülüğe ve başkalarına karşı üstün görme anlamına gelen kibir.⁶⁰ Kibrin insanın zahiri ve batınini ele geçirmesi durumu vardır ki, bu iç alemde huy olarak, davranış olarak dış alemde kendini gösterir. İnsan iç ve dış alemde kendini tevazu ilacıyla temizleyerek ahlâklı bir yapıya sahip olacaktır.⁶¹

Gazzâlî insanın Allah'a ve Peygambere karşı kibri üç şekilde açıklamaktadır. Bunlar:

i. Kişinin ibadetten uzak durup, Allah korkusunun etkisi üzerinde görülmezse

ii. Sünneti bırakıp, uygulamamak

iii. Kendini üstün görüp, insanları küçümserse, insanda kibir var demektir.⁶²

Kişî bu kibir hastalığından kurtulması için şu beş şey yapması gerekir. Bunlar:

i. Akranıyla tartıştığında karşı taraf haklı çıkarsa kabul etmeli, sakin olmalı

ii. Çevresindeki akranlarıyla vakit geçirmeli ve saygılı olmalı

iii. Yoksulların evlerini ziyaret etmeli ve işlerine yardım etmeli

iv. Akranların ihtiyaçlarında yardıma koşmalı

v. Sade bir giyim kuşamı tercih etmelidir.⁶³

58 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/438.

59 Sami, “Kibir”, 1164.

60 Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, 252-253.

61 Gazzâlî, *Mizânü'l-Ahlâk*, 52.

62 Gazzâlî, *Mizânü'l-Ahlâk*, 53-54.

63 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/785-787.

Gazzâlî'ye göre kibir insanı yalnızlaştırır, kör eder. İnsanlar tarafından olumsuz anılmasını sağlar. Hayatına her zaman zarar verir. Yapması gereken bilgi-ilim ve amel noktasında hayatını tekrar düzenlemelidir.

2.2.4. Riya

Sözlükte “İki yüzlülük, yalandan gösteriş, mürâîlik”⁶⁴ anlamına gelmektedir. “Saygınlık kazanma, çıkar sağlama gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğuna başkalarını inandıracak tarzda davranma” anlamlarına da gelmekte olup daha çok sıdk ve ihlas kavramlarının zıddı olarak tanımlanmaktadır.

Gazzâlî'ye göre Riya kişinin kendini üstün görüp, makam için yaptığı davranışları ibadet diye sergilemesidir.⁶⁵ Bu davranışlar kişide haz duymasına neden olur. Riyakâr davranışların birçok çeşidinden bahsederek onları şöyle sıralar:

- a) Vücut ve bedenle riya yapmak
- b) Vaziyet ve duruşla riya yapmak
- c) Elbise, kılık ve kıyafetle riya yapmak
- d) Sözle riya yapmak
- e) İbadeti güzelleştirmek suretiyle riya yapmak
- f) Sevenleri, talebeleri ve mensuplarıyla riya yapmak

Bu benzeri davranışları sergilemek riya ve haramdır.⁶⁶ Ancak kişinin samimi ihlasından geliyorsa bu riya değildir. Riya ve ihlas yan yana bulunmamaktadır.

Gazzâlî riya gösteren insanın temel gayesi kendisini olduğundan farklı göstermektir. Fakat Allah’u Teala kişinin temel gayesini gâyet net bir şekilde bilmektedir. Yapmış olduğu eylemler Allah rızası için görünse de şöhret ve önemsenmek için yapılan riyakar davranışlar kişiyi ilahî rızadan uzak tutacaktır.

2.2.5. Cimrilik

İfrat ve tefrit noktasında bulunan cimrilik, israfın tam zıddında bulunmaktadır. Elinde olan bir şeyi paylaşmama durumudur. Îsâr kavramıyla zirveye çıkan manevî süreç, cimrilik ile esfel duruma düşmektedir.

Gazzâlî'ye göre cimrilik kişinin kendi malını kendi hastalığına dahi kullanmamasıdır. Nefislerini para harcama, paranın azalması korkusuyla alıkoyarlar. Dünya nimetlerinden bile kendisini alıkoymaktadır.⁶⁷ O’na göre iki sebep bulun-

64 Sami, “Riya”, 692.

65 Gazzâlî, *Mizânü'l Ahlâk*, 55.

66 Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, 284.

67 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/569-570.

maktadır. Bunlar servet için oluşan arzu ve şehvet, servete beslenen sevgi.⁶⁸ Kişi cimrilik ile sadece kendine zarar vermez, etrafına da zarar vererek hem dünya hayatının hem de âhîret hayatının kaybına yol açar.

3. Gazzâlî'ye göre İyilik ve Mutluluğun Türleri

Gazzâlî'ye göre mutlu olma en yüksek iyi olma hali gibidir. İnsanın dünyevî mutluluğu mecazi, uhrevî mutluluğu hakikidir. İnsanı uhrevî mutluluğa ulaştıracak dört iyilik vardır. Bunlar:

- a) Dört erdem
- b) Bedensel erdemler (sağlık vb.)
- c) Harici erdemler (zenginlik, asâlet vb.)
- d) İlahi erdemler (hidâyet, rüşd vb.)

Bütün iyiliklerin temel taşı hidâyettir. İlahi erdemler/Hidâyet olmadan insanın uhrevî mutluluğa ulaşması imkansızdır. Hidâyetin insanda üç tür etkisi vardır. Bunlar:

- a) Akıl aracılığıyla iyiyi kötünden ayırt edebilme
- b) Salih amelleri arttırabilme
- c) Nübüvvet ve velâyet dünyasından sudûr edenleri, aklın keşfedemeyeceklerini görebilme.⁶⁹

4. Gazzâlî'ye göre Allah Sevgisi / Mârifetullah

Gazzâlî'nin ahlâk felsefesinin temeli ana gayesi Allah'ı arama noktasında teşvik ve tenbih'tir. O dünyevî kayıplardan dolayı insanın üzülmemesi gerektiğini, acıya sabır ve ilahî emirlere de uymada sabır göstermesi gerektiğini belirtir.

Ölüm korkusunu Allah ile karşılaşmaya benzetir ve o özlemle kişinin yaşamasını ister. Kişi ilahî huzura doğru her zaman yürüyüş halinde olmalıdır. Uhrevî hırs, irade ve talep ile kalbini mâsivâdan uzak tutup ilahî rızaya yönelerek hakikate erecektir.⁷⁰

5. Gazzâlî'de Benlik Tasavvuru

Sözlükte “Bir kimsenin öz varlığı, kişiliği, onu kendisi yapan şey”⁷¹ anlamına gelen benlik insanı eski çağlardan beri tanımlamaya zorladığı temel kavramlardan biri olmaktadır. İnsanın anlam arayışı var oluşundan beri var olmak-

68 Gazzâlî, *İhyâ* çev. Ahmet Serdaroğlu, 3/569-577.

69 Fahri, *İslâm Ahlak İlkeleri*, 274-275

70 Fahri, *İslâm Ahlak İlkeleri*, 278-280

71 *Türk Dil Kurumu*, “Benlik”. (Erişim 17 Mart 2026).

tadır. “Ben kimim” sorusunu her zaman kendisine sormuştur. İnsanın kendini ve sınırlarını bilmesi aslında özünü, hakikatini ve hayatın amacını bilme gayretidir. Bu sorulama hem duyu hem akıl vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İnsanın benlik/kimlik arayışı antik yunandan itibaren insanın arayış içerisinde olduğu bir durumdur. Gazzâlî kendi dönemindeki bütün temel fikirleri inceleyerek kimlik sorununa cevap bulmaya çalışmıştır. Gazzâlî, antik felsefenin bütün eserlerini inceleyip, felsefenin ne olduğuna dair yazdığı kitap ile kendi döneminin mantık yapısını ve insana bakış açılarını çözmeye çalışmıştır. Bu mantık yapısından kendi düşünceleriyle sentezleyerek ilim-amel/ruh-beden bütünlüğü noktasında fikir dünyasını oluşturmuştur. Felsefi bir altyapı ile hâsıl olan bu oluşum onu ontolojik ve epistemolojik olarak ayırmaya değil de ilahî bir bütünlük olarak görmeye meyl ettirmiştir.

5.1. İnsan’ın Ne’liğine Dâir

Gazzâlî devrinde tercih edilen temel fikirlerin aksine tasavvufa yönelerek insanın benliğinin yine kendinde araması gerektiğini ve ilahî nurun insanın içine yansmasıyla kendi hakikatini bulacağını belirtir. Felsefenin kimlik arayışlarını ayrıntılı inceleyen Gazzâlî istediği cevabı bulamamakta, Antik yunanın bu noktada aciz kaldığını belirtmektedir. O’nun varlık felsefesi ontolojik olarak 2’ye ayrılmaktadır: 1. Gerçek Nur 2. Gerçek Olmayan Nur.⁷² O’na göre Nur yaratan dışında kullanıldığında mecazi olarak tanımlanmakta olup, gerçek nur Allah diğerleri mecaz. Gerçek nur olan Allah hiçbir şeye ihtiyaç duymazken, insan Yaratanına her zaman muhtaç olmaktadır. Yaratanına her an muhtaç olarak dünyaya gelmiş olan insan, kendi varlık hakikatini her zaman arama yolculuğuna çıkmak durumundadır. Gazzâlî bu durumu baş müderris olduğu dönemde fark ederek, iç yolculuğuna doğru manevî bir yolculuğuna çıkmıştır.

Gazzâlî insanın ne’liğine dair olarak, insanın aslının ruh olduğunu belirtmekle birlikte beden bu ruhun emrinde olmalıdır. Kalp dediğimiz ruh da yaratıcının bilme yeridir.⁷³ Gazzâlî düşüncesinde bu üç yapının uyum içerisinde olması büyük önem arz etmektedir. Bu uyum ruh yönetiminde kalp ve bedene hâkim olmasıyla oluşacaktır. Ruh kendi icraatları için organa ihtiyacı yoktur, çünkü ilahî bir emir/nur ile birlikte insanın kalp gözü açıldığı an herhangi bir şeye hacet kalmayacaktır.⁷⁴

72 İmam Gazzâlî, *Mışkatı’l-Envar Nurlar Alemi*, çev. Şadi Eren, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019).

73 Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 20.

74 Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 286

Ruh, beden ve akıl üçgeninde Gazzâlî genel bir insan çerçevesi oluşturmaktadır. Bu çerçevede ruh yönetici olarak bedenin ifrat ve tefritinden uzak kalarak kalbin ilahî bir merkeze dönüştürme gayretinde oluşmasıyla insana ilahî bir nur gözü açılacaktır. İnsan ancak bu yolculukla Kâmil mânada insan olabilmektedir.

Gazzâlî, bu durumu Kimyâ-yı Sa'âdet kitabında şu şekilde izah etmektedir:

“Kendini tanımak, bilmek istersen, iki şeyden yaratılmış olduğunu bilmelisin. Biri zahiri kalıp, buna beden derler. Göz ile görülebilir. Diğeri bâtın manasındadır. Ona da nefis derler, ruh derler ve kalp derler. Bu ancak hakikat gözü ile bilinir. Baş gözü ile görülmez. Senin hakikatin, aslın, bu bâtın manasındadır. Ondan gayrisi ona tabidir.”⁷⁵

Gazzâlî ruh kavramına bakış açısı Kur'an-ı Kerim'in bakış açısıdır. “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir.”⁷⁶ Âyetini merkeze alarak fikirlerini ortaya koymaktadır.

Ona göre ruh, Allah'a ait ve âlemi emirdendir. İnsan bedene de sahiptir ama ruh-beden ayrımında hangisi asıl, hangisi araz değerlendirmek gerekir. Kalbin hakiki olduğu görüşünü benimseyen Gazzâlî, insanın hakikati görmesi için kalp gözünün açık olması gerektiği kanaatindedir.

Gazzâlî, kişi kendi hakikatini bilmesi için soru sorma ve cevaplarını arama-ya çalışmalıdır. Hakikat önce nereden geldiğini bilme ile başlar, akabinde nereye gideceğin ile ilgilidir. Kişi özünü, kökenini ve varacağı yeri bilmelidir. O sebeple *Kimyâ-yı Sa'âdet* kitabına “kendi nefsini bilmek” ile başlamaktadır. İnsan hem bedeni hem de manevî özelliklerini ayrıntılı bir şekilde bilmeli ki, tuzaklarından kurtulup, yardımını kullanabilsin.

İnsan manevî ve şehvi istekleri karşısında dengeli davranmalıdır. Çünkü bu denge insanın fitratına en uygun olanıdır. Nefsin olumlu ve olumsuz özellikleri karşısında bunların nasıl kullanılması hususunu ayrıntılı bilmelidir. İfrat ve tefritten uzak kalmalı, orta yolu tercih etmelidir.

Gazzâlî'yi benlik algısını hem dünyevî hem de uhrevî olarak düşünebiliriz. Onun insanın fitratına, maneviyatına, ruhuna ve kalbine dokunan, insanı küllî olarak değerlendirmesini düşündüğümüzde, her alanda insanın gelişimine göre ayrıntılı bilmeyi gerektirmektedir.

5.2. Dünyevî Kimlik/Benlik Algısı

Gazzâlî'nin dünyevî/maddî benlik algısını hem sosyal hem de eşyanın hakikati noktasında iki bölümde düşünebiliriz. O insanı kendi çevresinden soyut-

⁷⁵ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 19.

⁷⁶ el-İsra 17/85.

lamamış sosyal çevresinin insana olan etkilerini de düşünmüştür. Eşyanın ve insanın kendi özünü de düşünmesi/tefekkür noktasında hakikate ulaşmada önemli bir etken olarak görmektedir. İnsan bedeni kimliğini duyu-akıl-sezgi noktasında bilmeli sınırlarının ve yapabileceklerinin farkına varmalıdır.

Gazzâlî'nin gençlik çağında yaşadığı hırsızlık olayı⁷⁷ kendisinde büyük izler bırakmıştır. Özgüven noktasında sıkıntı yaşamasına, yeterlilik hususunda bocalamasına özbenliğine bir darbe olarak inmesine neden olmuştur. Bu durum sosyal çevrenin etkisiyle kendisini keşfetmesine vesile olacaktır. Ayrıca genç yaşta baş müderrisliğe atanması, telif eserler yazması, fetvalar vermesi ve makam ve mevkide hızla yükselmesi onun kendi algılarını değiştirmesine ve kendini tanımasına yardımcı olacaktır. Yaşadığı bunalım sonucunda Bağdat'tan çıkmaya karar verse de bunu başaramıyordu.⁷⁸ Sahip olduğu dünyevî benlik onu manevî seyr-i sülûkünü yaşamasına bir nevi engel oluyordu. Bu ikilem ile ilgili şöyle der: “şeytan bana ‘Bu geçici haldir, sakın boyun eğme, çabuk geçecektir.’ der. İman münadisi ise ‘Göç vakti Göç. Ömrün çok az kaldı, önünde uzun bir yolculuk var. İlim ve amel adına sahip olduğun her şey riya ve aldatmacadır.’ der.”⁷⁹ Bu minvalde Gazzâlî ve benlik/kimlik arayışına doğru yolculuğa çıkar.

Gazzâlî'nin benlik anlayışında insanın sahip oldukları ve hakikat noktasında insan her an teyakkuzda olmalı ve tuzaklara düşmekten kendini alıkoymalıdır. Dünyevî sahip olunan her şey benlik algısı noktasında onu olumlu-olumsuz etkileyecektir. Bu olumsuz benlik algısını kişi manevî süreçlerle olumlu/ideal benlik algısına çevirmelidir.

Gazzâlî kesin bilgiye ulaşmak için şüpheyi bir araç olarak kullanmıştır.⁸⁰ O bilinenin herkes tarafından kabul edilen açık ve seçik olmasından yanadır. İlim-amel noktasında bu duyusal bilgi, imanî noktada bir problem arz etmektedir. Gazzâlî şüphe terazisini önce duyulara sonra akla uyguluyor. Duyuların geçici olduğunu, aklın ise yeterli olmayacağı kanaatine varmaktadır. Sınırsız bilgilerin sınırlı olanla anlaşılamayacağını belirtmektedir. Bilginin “onun üçten büyük olması gibi” kesin olması gerekmektedir.⁸¹ Bütün bu şüphelerden, kesin bilgiye ulaşmak için yola çıkarsa “Allah'ın mayama kattığı (ilahî nur), kendi çabama bağlı değildir.”⁸² dediği ilahî bir nur ile gerçek bilgiye ulaşacaktır. Tabi olarak bu süreçte bedeninin olumlu ve olumsuz özellikleriyle savaşı halinde olacaktır.

77 Mustafa Çağrı, *Gazzali'ye göre İslâm Ahlâkı (Teorik ve Pratik)*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 59-61.

78 Gazzâlî, *el-Münkız*, 27.

79 Gazzâlî, *el-Münkız*, 88.

80 Gazzâlî, *el-Münkız*, 53.

81 Gazzâlî, *el-Münkız*, 53.

82 Gazzâlî, *el-Münkız*, 52.

Benlik arayışında kişi bilgiye vahiy aracılığıyla ulaşamayacağı için, sezgi yoluyla bu yolda olmalıdır. Kişi bilgi-gayret noktasında ilahî nura ulaşacaktır. Yaratan bu hakikati direkt olarak insana vermemekte sezgi yoluyla yardımcı olmaktadır.

Sonuç olarak Gazzâlî'ye göre bir şeyi bilmek demek onu maddî, manevî, hakikat, öz gerçekliğiyle bilmek demektir. Kişi kendi özünü bedeninin erdem ve reziletlerini bilerek, şüpheyi kullanarak akıl ve sezgi ile hakikat yoluna girerse ilahî bir nur/göz ona açılacaktır. Gazzâlî ilim-amel noktasında bu bakış açısı ayakları yere basan bir benlik tasavvuru oluşturmasını sağlamıştır. Sadece ilim noktasında bilgi vermemiş, kişiyi bildikleri ile amel etme ve ilahî bağlantı noktasında gelişmesini sağlamak için gayrete teşvik etmiştir.

5.3. Uhrevî Kimlik/Benlik Algısı

Gazzâlî ontolojik bir varoluş bunalımına girmiştir. Kendi görüneninden ötesine ulaşmak hakikate varma gayretinde olmuştur. Varlık sancısı onun hayatını, eğitimini ve derslerini etkilemektedir. Çektiği bu sancı onu kendini bulma/gerçekleştirme yoluna çıkmasına sebep olmuştur. Bunalım sürecine kadar yaşadıkları onun insan algısını ve gerçek bilgi noktasında bildiklerinin değişmesine neden olmuştur. Bu bunalımı sezgi-ilahî nur ile üstesinden gelen Gazzâlî öz'de bulunan ben'i ortaya çıkarmak için uğraşmıştır. Gazzâlî insanın hakikatini, kim olduğunu, ne için yaşadığı arama yolunu kendi seçerek kendini bulma yoluna koymuştur. Kendini bulmak Gazzâlî'nin kaybettiği bir şey anlamında değil, öz'ün ne olduğunu bilme anlamındadır.

Gazzâlî'nin uhrevî benlik algısı, kişinin manevî yeteneklerinin farkına varması ile beden üzerindeki etkisini dikkate alarak kişiyi ilim-amel noktasında ilahî bir uyum içerisinde yaşamasını sağlayacak, sonuçta kalbi ilahî bir karargah olduğundan ilahî nur orayı mesken edindiğinde kişi hakikati bulacaktır.

Gazzâlî manevî yolculuğa çıkanlar için hakikatin var olduğunu, kendisi de dönemindeki bütün fikirleri araştırmak için iç yüzünü keşfetmek için derinliklerine dalmıştır.⁸³ Felsefe, Kelam ve Bâtınîliğin iç yüzünü mantık kuralları çerçevesinde açıklayıp, yanlışlarını ortaya koyan Gazzâlî hakikati Tasavvuf yolunda bulmuştur. Huzuru ve manevî tatmini ilim ve amel – teorik ve pratik çerçevede yaşayarak Tasavvufta olacağını belirtmiştir. “Anladım ki sûfîlerin yöntemi ilim ve amel ile tamamlanır. Onların ilimlerinin gayesi kalbin Allah'ın rızasından başka şeylerden temizlenmesi ve zikriyle beslenmesi, nefsin kötü huylarından temizlenmesi ve çirkin kötü huylardan arındırılmasıdır.”⁸⁴

83 Gazzâlî, *el-Münkız*, 52.

84 Gazzâlî, *el-Münkız*, 86.

Gazzâlî'nin uhrevî benlik algısı tasavvuf ve sûfî yolundan geçmektedir. Seyr-i Sülûk tasavvufu "insanı Hakk'a ulaştıran tavır, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları"⁸⁵ anlamına gelmektedir. Gazzâlî âhiret mutluluğu için dünyevî heveslerden vazgeçmiştir. Dünyevî meşgalelerden uzak kalarak kendi hakikatini bulma yolunu tercih etmiştir. Gazzâlî'nin yapmış olduğu bu yol tercihi ve yaptıkları hakikat yolcusunun için bir rehber olmaktadır. Her insan için tercih edeceği yol Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirilerek sonuca varılması gerektiğini belirtmektedir. Eğer bu yolda düşük bir benlik algısı olursa "Manevî kalp, düşük benliğin yani nefsin özelliklerinden etkilenirse insan manen hasta olur, nefsin baskısına uğrarsa manevî hayat ölür"⁸⁶ izahatını yaparak bu yola sağlam bir düşünce yapısı ile çıkmak gerektiğini belirtmektedir. O zamanın dört fikir yapısı hakkında fikirlerini ortaya koyarak tasavvufa yönelmiştir.

Gazzâlî'nin tasavvufa yönelerek maddi ve manevî dünyasını Allah'a yönelterek ilim-amel noktasında bütün bir şekilde hayatını şekillendirmiştir. Çünkü tasavvuf insanın geçmiş-şimdi-gelecek noktasında tatmin edici bir cevap sunduğunun farkına varmıştır. Bu yolculukta Gazzâlî sezgi gücünü kullanmış, sezginin öneminden bahsetmiştir. Ona göre vahiy peygamberlere özgü ama insanın irtibatı sezgi ile olmaktadır diye belirtmektedir.

O'nun manevî benlik algısı yeme-içme vb. gibi düzenleme yaparak dünyevî, tevbe, takva, rıza, zikir vb. uygulamalarla ahlâki, aşk, marifet vb. tecrübelerle ruhu aydınlatmaktadır.⁸⁷ O her ne kadar dünya ve âhireti ayrı olarak görse de birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak ruh idaresinde bir yapı olarak görmektedir.

Sonuç olarak kişinin uhrevî benlik algısı hakikatinin sınırlarını, bedenî yeteneklerinin bilerek, nefsinin özelliklerinin farkına varıp olumsuz özellikleri ıslah ederek, manevî yolunda kişiyi ilahî bir yükselişe sebep olacak uygulamalarla oluşmaktadır. Bu yolculuk hayatı boyunca devam etmelidir. Kendisi de bu manevî buhranı sonucunda toplumdan uzaklaşmayarak tekrar topluma yönelip halkı aydınlatmaya çalışmıştır.

Sonuç

Gazzâlî ahlâk ve benlik kavramını hayatın tam ortasından ele alır. Ona göre insan âhireti, ilahî rızayı, eşyanın hakikatini ve hakikat bilgisini istiyorsa bilgi, hal ve amel noktasında kendini geliştirmelidir. O'na göre maddî ve manevî hayat iç içedir. Kişi sadece beden veya ruh değildir. O artık yeni bir şeydir. Fizik alemi ile metafizik aleme uzanan ve ilahî bir nur ile gerçek hakikati bilen insandır. Kişi

85 Uludağ, "Sülûk".

86 Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları), 78-79.

87 Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, 229.

bu süreçte nefsin arzu ve isteklerine de karşı koymalı sürekli savaş ve gayret içinde olmalıdır. İnsan yaşadığı sürece nefs ile beraber olacaktır. Ve peşin dünya veresiye âhiretten daha süslü insana gösterilebilir. Nefsinin hevâ ve isteklerine karşı manevî yetenekleriyle karşı durmalı, ilim noktasında kendini geliştirmeli, ameli hususta eksiklik göstermemelidir.

Ahlâkın teorik kısmını akıl, nefs, ruh, kalp ve irade ile açıklarken manevî pozitif özelliklerimize vurgu yapar, onları huy olarak karakter haline getirmemizi ister. Pratik kısmında ise nefsin insanı alıkoyması için yapmaması gereken davranışlar ve sakınması gereken davranışlar olarak boşluk bırakmayacak şekilde inceler. Nefsin bilinen birçok özellikleri olsa da kişi bilmediği olumsuz özellikleri hakkında her an bilinci açık olmalıdır. Gazzâlî, nefsin yeteneklerinin çok fazla olduğunu ve kişinin sürekli teyakkuzda olması gerektiğini her zaman dile getirir. Ayrıca ifrat ve tefrit noktasında bulunan insanın, nefsin tuzağına düştüğünde yapması gereken faziletleri de ayrıntılı ele almaktadır.

O'nun benlik algısı hem dünyevî hem de uhrevî olarak bir ayağı dünyada, bir ayağı âhirette olmaktadır. O dünyanın geçici olduğunun farkında fakat manevî olarak kullanılması gerektiğinin bilincindedir. Kişinin dünyevî ve uhrevî benlik algısı âhiret mutluluğu için her zaman yüksek düzeyde ilahî nur ile bağlantılı olmak zorundadır. Kişi bu yola öz benliği ile çıktığında ilahî bir nur ile her zaman aydınlanacaktır.

KAYNAKÇA

- Atalay, Ayşe İlknur. “*Gazali’nin İlim Hakkındaki Görüşlerinin Onun Ahlak Anlayışındaki Yeri*” Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bal, Hayriye. “*Tasavvufî Gelenekte Hürriyet Algısı*”. Karabük: Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bal, Hayriye. *Tasavvufî Gelenekte Hürriyet Algısı*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Bozaba, Ahsen. “*Gazâlî’de Pratik Ahlak*” Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Çağrııcı, Mustafa. “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Şubat 2026). <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/irade#1>
- Çağrııcı, Mustafa. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Şubat 2026. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahlâk>
- Çağrııcı, Mustafa. “Cömertlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Şubat 2026. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/comertlik>
- Çağrııcı, Mustafa. “Hürriyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Şubat 2026. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hurriyet>
- Çağrııcı, Mustafa. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Şubat 2026. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/irade#1>
- Çağrııcı, Mustafa. *Gazzali’ye göre İslâm Ahlâkı (Teorik ve Pratik)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013
- Çınar, Aliye. *Değerler Felsefesi ve Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demir, Helin. *Gazâlî Düşüncesinde Güzel Ahlâkın Önündeki Engeller*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Meali*, 15 Şubat 2026. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- El-Aclûnî, Ebul-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfu’l-Hafâ*. çev. Mustafa Genç IV Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- El-Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Kitabüz-Zühed*. çev. Enbiya Yıldırım. Sivas: Semerkand Yayınları, 2010.

- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Kimyâ-i Saâdet*, çev. Ahmet Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1970.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Mîzânü'l Ahlâk*. çev. H. Ahmed Arslantürkoglu. İstanbul: Eskin Matbaası, 1974.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. IV Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1993.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. IV Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Yükselme Basamakları*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Mükâşefetü'l- Kulûb*. çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *El-Erba'în fî Usuli'd-Dîn*. çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Mişkatu'l-Envar Nurlar Alemi*. çev. Şadi Eren. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *El-Munkız Mine'd-Dalal*. çev. Mahmut Kaya - Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Kelam ve Halk İlcamu'l-avam an ilmi'l-kelam*. çev. Mahmut Kaya - Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018a.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Mekasidü'l-Felasife*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2022.

- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *İhya-u Ulumi'd-Din*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Fedaihu'l-Batıniyye*. çev. Avni İlhan. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *el-Keşf ve't-Tebyin fi Ğururi'L-Halki Ecmain*. çev. Muhammed Yazıcı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *el-Kıstâsü'l-Müstakim*. çev. Muhammed Yazıcı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- El-Gazzâlî et-Tûsî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Mizânü'l Amel*. çev. Osman Bayder. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024.
- Fahri, Macit. *İslâm Ahlâk İlkeleri*. İstanbul: Litera Yayınları, 2024.
- Hanönü, Mahmut. *Gazzâlî'nin Ahlâk Felsefesinin Psikolojik Temelleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Hayati, Hökelekli, “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Şubat 2026).
- Hökelekli, Hayati. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Şubat 2026.
- Kanar, Mehmet, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- Karagöz, İsmail – Canbulat, Mehmet – Karaman, Fikret – Paçacı, İbrahim. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009
- Miskeveyh er-Râzî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. *Tehzibül Ahlâk*. çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022.
- Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2004.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-i Türki*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2012.
- Türk Dil Kurumu*. Erişim 17 Mart 2026. <https://sozluk.gov.tr/>

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma

sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Yeni Dini Hareketlerde Lidere Atfedilen Karizmatik Gizemli Geçmiş ve Şifa Dağıtma İddialarına Dair Bir İnceleme*

Rumeysa Şentürk

Orcid ID: 0009-0006-3588-3837

Yüksek Lisans Öğrencisi | Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: rumeysa_senturk23@erdogan.edu.tr

Giriş

Karizma kavramını sosyal bilimlere kazandıran Max Weber'e göre, bir bireyin sıradan insanlardan ayrılmasını sağlayan ve ona doğüstü güçler atfedilmesine imkân tanıyan karizma, özel bir niteliktir. Bu özelliğe sahip olan birey, ilahi kökenli ya da örnek teşkil edici kabul edilerek toplumsal olarak ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilir.¹ Bununla birlikte, karizma yalnızca bireylere değil topluluklara, gruplara, uluslara ve kurumlarla onların liderlerine de atfedilebilir.² Dolayısıyla karizmatik liderlik, siyasetten eğitime, iş dünyasından askeriye kadar yaşamın pek çok alanında değer görmekte; dinî yaşamda ise papazlar, vaizler ve mistikler aracılığıyla otorite ve meşruiyetin inşasında belirleyici bir işlev üstlenmektedir.³ Bu kişiler, gerçekleştirdikleri uygulamalar aracılığıyla olağanüstü bir güce sahip olduklarını gösterir ve bu sayede otoritelerini kurarlar. Karizmatik otorite, hem karizmatik bireyin olağanüstü yeteneklere sahip olduğu iddiasını hem de bu iddiaların takipçiler tarafından kabul edilmesini içerir. Hatta takipçiler de lider adına bu iddiaları dile getirebilir. Tanrı inancının mevcut olduğu toplumlarda bu otorite, Tanrı tarafından verilmiş bir görev olduğu düşün-

* Bu çalışma, Süleyman Turan danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Yeni Dini Hareketlerde Şifa Ritüelleri, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye).

1 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth - Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 2/241-242.

2 Catherine Wessinger, "Charismatic Leaders in New Religions", *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, ed. Olav Hammer - Mikael Rothstein, Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 94.

3 Lorne L. Dawson, "Psychopathologies and the Attribution of Charisma: A Critical Introduction to the Psychology of Charisma and the Explanation of Violence in New Religious Movements", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 10/2 (Kasım 2006), 5.

cesiyle sürdürülmektedir.⁴ İnananların lidere yönelik bağlılığını derinleştiren bu durum dinî otoritenin sürekliliğini sağlarken, karizmatik liderin bu sürekliliği nasıl sağladığı sahip olduğu özellikler üzerinden anlaşılabilir. Bu noktada liderin yalnızca sahip olduğu nitelikler değil bu niteliklerin takipçiler tarafından nasıl algılandığı ve anlamlandırıldığı da belirleyici olmaktadır. Karizmatik liderler, konuşma ve iletişim becerilerini başkalarını ikna etmek ve harekete geçirmek amacıyla ustalıkla kullanır; yüksek ifade güçleri sayesinde bir sahne sanatçısı gibi takipçilerini büyüleyebilirler.⁵ Yeni dini hareket (YDH)'ler, karizmatik liderlik olgusu, etkisi ve bu liderliğe atfedilen özelliklerin açıkça gözlemlendiği; bu yönüyle karizmatik liderliğin en belirgin biçimde tezahür ettiği alanlardan biridir.⁶ Nitekim YDH'leri inceleyen araştırmacılar, karizmatik liderin genellikle kurucu bir figür olarak grubun kimliğini temsil ettiğini ve âdeta hareketin somut bir ifadesi olduğunu belirtmektedir.⁷ Bu tespit, karizmatik otoritenin hangi araç ve söylemlerle inşa edildiği sorusunu gündeme getirmektedir. Nitekim söz konusu otoritenin oluşumunda birçok etken sayılabilmekle birlikte, liderlere atfedilen gizemli geçmiş anlatıları ile şifa dağıtma iddialarının önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu bağlamda literatürde karizmatik otoriteye ilişkin yapılan çalışmaların nasıl bir çerçeve sunduğu önem arz etmektedir. Uluslararası literatürde, Benjamin E. Zeller ve George D. Chryssides editörlüğündeki çalışmalar ile Catherine Wessinger ve Lorne L. Dawson gibi araştırmacıların analizlerinde, YDH'lerdeki karizmatik liderlerin kurucu figür olarak rolü ve liderliğe ilişkin tipolojileri genel bir çerçevede ele alınmaktadır. Bununla birlikte söz konusu çalışmalarda büyük ölçüde karizmanın oluşumu, meşrulaştırılması ve şiddetle ilişkisi gibi boyutlara odaklandığı görülmektedir. Ülkemizdeki literatüre bakıldığında Süleyman Turan tarafından kaleme alınan *Abusionem* başlıklı kitapta, karizmatik liderin gizemli geçmişi ve kehanetleri ile fiziksel ve manevi şifa dağıtımının bölüm başlığı olarak yer almaktadır. Benzer şekilde Süleyman Turan ve Zehra Bayraktar tarafından hazırlanan *Yeni Dini Hareketlerin Yayılmasında Karizmatik Liderlerin Rolü* başlıklı kitap bölümünde de karizmatik liderliğin YDH'lerin yayılma süreçlerindeki etkisi ele alınmaktadır. Yapılan tez ve makalelerde ise karizmatik otoritenin daha çok siyaset ve tasavvufi oluşumlar çerçevesinde ele alındığı dikkat çekmektedir. Söz konusu çalışmalarda karizmatik liderliğin inşasında önemli rol oynayan “gi-

4 Weber, *Economy and Society*, 2/1112; David G. Bromley, “Charisma and Leadership: Charisma and Charismatic Authority in New Religious Movements (NRMs)”, *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*, ed. George D. Chryssides - Benjamin E. Zeller (London: Bloomsbury Academic, 2014), 103-104.

5 William L. Gardner - Bruce I. Avolio, “The Charismatic Relationship: A Dramaturgical Perspective”, *Academy of Management Review* 23/1 (1998), 33.

6 Süleyman Turan, *Abusionem: Yeni Dini Hareketlerin İstismar Dünyası* (İstanbul: Okur Akademi, 2022), 160.

7 Bromley, “Charisma and Leadership: Charisma and Charismatic Authority in New Religious Movements (NRMs)”, 103-104.

zemli geçmiş anlatıları” ile “şifa dağıtma iddiaları” genellikle birbirinden bağımsız temalar olarak ele alınmış ve yüzeysel düzeyde incelenmiştir. Bu çalışma, söz konusu boşluktan hareketle YDH’lerde karizmatik liderliğin inşasında bu iki unsurun birbirinden beslenerek nasıl bir arada işlediğini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu kapsamda, coğrafi çeşitliliği sağlamak amacıyla farklı kıtalardan YDH’ler seçilerek çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışmanın kapsamını aşmamak adına her kıtadan örneklem seçimine gidilmemiş; bunun yerine Amerika’dan Branhamizm, Avrupa’dan Beyaz Kartal Locası ve Asya’dan Sathya Sai Baba hareketinin liderleri, gizemli geçmiş anlatıları ve şifa dağıtma iddiaları açısından incelenmiştir.

1. YDH’lilerin Oluşumunda Karizmatik Lider Faktörü

YDH’lerin en üst katmanında sınırsız otoriteye sahip karizmatik bir lider bulunmaktadır. Bazı hareketlerde ise bu karizmatik lider, “mehdi” veya “mesih” kimliğine bürünerek karşımıza çıkmaktadır.⁸ Karizmatik liderler çoğu zaman YDH’lerin ortaya çıkışı ve gelişiminin temel kaynağıdır. Bu liderlerin başarılı olması karizmalarına bağlı olmakla birlikte bu karizmaya ilgi duyan ve liderin söylediklerinde kendine anlam bulabilen bir insan kitlesinin varlığı da gereklidir. Nitekim Hall ve Schuyler’in vurguladığı gibi bir lider ne kadar etkileyici olursa olsun eğer insanların ihtiyaçlarına, sorunlarına ve kaygılarına hitap etmiyorsa başarılı olması zordur. Bu nedenle, bir liderin taraftar kazanabilmesi için “kurtuluş formülü” sunması gerekmektedir. Zira YDH’ler çoğu zaman toplumdaki kriz anlarında ortaya çıkmaktadır. İnsanların alıştıkları düşünce ve değerlerin artık yaşanan sorunları açıklayamadığı ya da insanların hedeflerine ulaşmasını zorlaştırdığı kriz anlarında insanlar yeni anlamlar ve çözümler aramaya başlarlar. Söz konusu liderlerin de bu krizleri fırsata çevirerek çözüm sunduklarını iddia ettikleri görülmektedir. Tarihte de bunun örnekleri vardır. Örneğin, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Japonya ve Kore’de ya da Vietnam Savaşı döneminde Amerika ve Batı Avrupa’da yaşanan krizler, YDH’lerin artmasına zemin hazırlamıştır. Bu doğrultuda, kriz süreçlerini etkin biçimde yönetme ve dikkat çekici faaliyetler gerçekleştirme gibi çeşitli stratejiler geliştirerek karizmatik liderliklerini oluşturmaktadırlar.⁹ Bu bağlamda, karizmatik liderliğin hangi özellikler üzerinden şekillendiği ve nasıl sürdürüldüğü sorusu önem kazanmaktadır.

8 Ali Rafet Özkan, “Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”, *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*, ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 39.

9 Bromley, “Charisma and Leadership: Charisma and Charismatic Authority in New Religious Movements (NRMs)”, 105-107; Joseph Laycock, *New Religious Movements: The Basics* (New York: Routledge, 2022), 97-98.

1.1. Karizmatik Liderin Yapısal Özellikleri

Karizmatik lider olarak kabul edilen bireylerin kişilik özellikleri birbirinden farklılık gösterse de Lorne Dawson'ın vaka analizleri ve biyografik incelemeleri bu kişilerin birçok ortak nitelik taşıdığını göstermektedir. Dawson'a göre bu liderler genellikle yüksek enerjili, savundukları düşüncelere güçlü bağlılık gösteren ve davranışlarıyla takipçilerine örnek olan bireylerdir. Aynı zamanda gelişmiş iletişim becerilerine sahip olan bu liderler, insanların yaşadığı sorunlara ikna edici çözüm önerilerinde bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, kendilerini mitolojik ya da tarihsel anlatılarla ilişkilendirme konusunda başarılıdır.¹⁰ Zaman zaman kendi söylemlerini güçlendirmek için rakip iddiaları geçersiz kılmaya da çalıştıkları görülmektedir.¹¹ Bu çerçevede liderler, karizmatik ve kararlı bir profil çizerek hem yeni üyeleri cezbetmeyi hem de mevcut üyeler üzerindeki denetimi sürdürmeyi amaçlamaktadır. Bu süreçte bireylerin iş yaşamlarından ve sosyal çevrelerinden uzaklaşmaları da söz konusu olabilmektedir. YDH liderleri bu özellikleri bakımından geleneksel dinî liderlerden ya da sıradan grup önderlerinden belirgin biçimde ayrışırlar. Nitekim Margaret Singer'ın "tarikat, liderinin bir yansımasıdır" yaklaşımı, bu yapıların büyük ölçüde liderin kişilik özellikleri doğrultusunda şekillendiğine işaret etmektedir.¹² Bu bağlamda, söz konusu bulguların güncel örneklerle de desteklendiği görülmektedir. Netflix'te yayımlanan, modern toplumlarda tarikat yapılanmalarını ve bu yapıların liderlik dinamiklerini ele alan *How to Become a Cult Leader* adlı belgesel bu anlamda önemli bir örnektir. Charles Manson, Jim Jones, Marshall Applewhite ve Shoko Asahara gibi YDH liderleri üzerinden "bir tarikat lideri nasıl olunur?" sorusuna yanıt veriyor izlenimi yaratsa da gerçekte bu liderlerin kullandığı manipülasyon tekniklerini, şifa söylemleri gibi ortak araçlar üzerinden bireyleri nasıl etkilediklerini ve benzer davranış kalıpları sergilediklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle belgesel, YDH yapılanmalarında liderlik inşasının ve manipülasyon mekanizmalarının anlaşılmasına katkı sağlayarak konunun analitik bir çerçevede değerlendirilmesine imkân sunan önemli bir örnek teşkil etmektedir.¹³

2. Gizemli Geçmiş Anlatıları ve Şifa İddiaları

YDH'ler incelendiğinde, liderlere atfedilen sıra dışı yaşam öyküleri, kehanetler, mucizeler ve şifa dağıtma gibi unsurlar hem mevcut mensupların grup içindeki konumlarını anlamlandırmalarına katkı sağlamak hem de potansiyel

10 Wessinger, "Charismatic Leaders in New Religions", 90-91.

11 Laycock, *New Religious Movements*, 97-98.

12 Hatice Koç Kanca, "İnsanları Yeni Dini Hareketlere Yönelten Psiko-Sosyal Nedenler", *Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik*, ed. Süleyman Turan (Konya: Eğitim Yayınevi, 2022), 34-37; Turan, *Abusiyonem*, 73-77.

13 *How to Become a Cult Leader*, haz. Ron Myrick (Belgesel Dizisi, 2023), *Netflix* (2023).

katılımcılar için hareketi cazip kılan bir tablo sunmaktadır. Karizmatik liderlerin ortaya çıkışı genellikle kendilerine ait olduğu iddia edilen veya kendilerinin yarattığı esrarengiz bir geçmiş anlatısıyla başlar. Bu bağlamda liderler, yaşamlarında dönüm noktası olarak sundukları bazı tecrübelerden söz etmekte; yaşamlarını derinden etkileyen deneyimlerin ardından bu yola yöneldiklerini ya da Tanrı tarafından doğrudan yönlendirildiklerini ileri sürmektedirler.¹⁴ Dolayısıyla bu durum çoğunlukla bir karşılaşma, vahiy ya da aydınlanma anı şeklinde tasvir edilmektedir. Örneğin, Rael hareketinin lideri Claude Vorilhon, sönmüş volkanların bulunduğu bir bölgede yürürken UFO ve Elohim'in temsilcisiyle karşılaştığını ileri sürmüştür.¹⁵ Mormonluk olarak da bilinen Mesih İsa'nın Son Zaman Azizleri Kilisesi lideri Joseph Smith, genç yaşta Tanrı ve İsa ile bir deneyim yaşadığını ve daha sonra melek Moroni tarafından kendisine kutsal levhaların bildirildiğini iddia etmiştir.¹⁶ Benzer şekilde Scientology lideri L. Ron Hubbard da insan zihninin yapısına dair keşiflerini bir tür içsel aydınlanma ve deneyimler ile elde ettiğini ileri sürmüştür.¹⁷ Yedinci Gün Adventistleri hareketinin lideri Ellen G. White; Yehova'nın Şahitleri lideri Charles Taze Russell; Moonculuk hareketinin lideri Sun Myung Moon; Cennetin Kapısı lideri Marshall Applewhite ve Branch Davidian hareketinin lideri David Koresh gibi burada bahsedilemeyecek kadar fazla liderin de benzer iddialarda bulundukları görülmektedir. Bu noktada, şifa dağıtma iddiaları da liderin yaşadığını iddia ettiği vizyon ya da tanrısal bir görevle yetkilendirildiği iddiasının en görünür biçimlerinden biridir. Çünkü liderlerin şifa dağıtma uygulamaları, çoğu zaman yaşandığı ileri sürülen bir vizyon deneyimi ya da ilahi bir mesajın ardından ortaya çıkmaktadır. Liderler, söz konusu deneyimleri tanrısal bir yetkilendirmenin göstergesi olarak sunarak kendilerini şifa verme gücüne sahip kişiler olarak tanımlamaktadırlar. Bu çerçevede, şifa uygulamaları bir iyileşme pratiği olmanın ötesinde liderin sıradan bir birey olmaktan ayrıştırarak Tanrı tarafından yetkilendirildiği iddiasını görünür kılmaktadır. Bu hususta, Hristiyan Bilimi liderinin ölümlerden mesaj alması sonrası şifa dağıtması; Ammachi liderinin göğsü yükselmesi, Fadia İbrahim liderinin Meryem Ana'dan mesaj alarak mucizevi yağlarla şifa vermesi; Hristiyan liderinin Mekke'de vahiy alması sonrası şifa iddiası; Daheşizm liderinin beşikte konuşma, suda yürüme ve ölümleri diriltme iddiaları dikkat çeken örneklerdendir. Bu bağlamda, YDH'lerdeki

14 Turan, *Abusioem*, 160.

15 Bromley, "Charisma and Leadership: Charisma and Charismatic Authority in New Religious Movements (NRMs)", 107-108.

16 Rodney Stark, "A Theory of Revelations", *Sociology of Religion: A Rodney Stark Reader*, ed. Dedong Wei - Zhifeng Zhong (Waco: Baylor University Press, 2015), 34-35.

17 Hugh B. Urban, *The Church of Scientology: A History of a New Religion* (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011), 26-28.

karizmatik liderliğin oluşumunda belirleyici rol oynayan gizemli geçmiş anlatıları ve şifa söylemleri incelenmeye değerdir.

2.1. Branhamizm (William Marrion Branham)

Amerika’da ortaya çıkan Branhamizm hareketi, kurucusu William Marrion Branham’ın gizemli yaşam anlatıları ve mucizevi şifa iddialarıyla dikkat çeken YDH’lerden biridir. Branham, Kentucky’de sıradan bir kulübede doğmasına rağmen¹⁸ kendi anlatımlarına göre hayatı doğduğu kulübeden farklı olarak sıradışı seyretmiştir. Branham, samanla doldurulmuş bir yatakta ve mısır koçanından yapılmış bir yastıkta dünyaya geldiğini belirterek doğduğu evin fiziksel koşullarını oldukça yetersiz olarak tasvir etmektedir. Bu yoksulluk ve mahrumiyet anlatıları, liderin sıradan bir geçmişten gelip seçilmiş olarak yükseldiği imajını güçlendirmektedir. Nitekim Branham bu yoksulluk anlatımlarının ardından doğaüstü deneyimlerini aktarmaya başlamaktadır. Doğumu sırasında odada bir ışığın belirdiğini ve bu ışığın kendi bulunduğu yerin üzerinde durduğunu anlatan Branham, doğumundan itibaren doğaüstü deneyimler yaşadığını ileri sürmektedir.¹⁹ Anlatımına göre henüz üç yaşındayken ilahi bir ziyaret yaşamış; yedi yaşına geldiğinde ise Tanrı’nın kendisine seslenerek özellikle içki ve sigaradan uzak durmasını öğütlediğini belirtmektedir. Gençlik yıllarında derin bir ruhsal arayış içine girerek bir kilisede yaşadığı deneyimi hayatının dönüm noktası olarak anlatmakta; bu deneyimde yağ ile mesh edilerek kişisel bir şifa bulunduğunu ifade etmektedir. Bu deneyimin ardından yaklaşık altı ay içinde vaaz verme yönünde bir çağrı alıp aynı süreçte İsa Mesih’e iman ederek derin bir dönüşüm yaşadığını anlatmaktadır.²⁰ Bu süreçte yaşadığını öne sürdüğü vizyonlar sayesinde etrafında bir destekçi kitlesi oluşturarak hareketin temelini atmıştır.²¹ Bununla birlikte, şifa dağıtmakla görevlendirildiğini ileri sürmüş ve çeşitli iyileştirme iddialarında bulunmuştur. Branham, sol elinde ortaya çıktığını ifade ettiği titreşimleri, şifa verme ile yetkilendirildiğine dair ilk belirti olarak yorumlamıştır. Söz konusu yeteneğin “Rabb’in Meleği” tarafından kendisine verildiğini ve bu varlığın ona hem hastalıkları teşhis edebilme hem de dua aracılığıyla iyileştirme gücü kazandırdığını iddia etmiştir.²² Onun samimiyetle dua etmesi durumunda kanser dahil en

18 Stanley M. Burgess - Eduard M. van der Maas (ed.), *The New International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements* (Michigan: Zondervan, 2010), 1140-1142.

19 “Life Story | William Branham”, *The Voice - William Branham & The Message of The Hour* (Erişim 26 Mart 2026).

20 David Edwin Harrell, *All Things Are Possible: The Healing and Charismatic Revivals in Modern America* (Bloomington: Indiana University Press, 1978), 28.

21 Suat Yorulmaz, “Branhamizm”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2024), 201.

22 Harrell, *All Things Are Possible*, 37; Yorulmaz, “Branhamizm”, 201.

ağır hastalıkların dahi ortadan kalkması mümkündür.²³ Uygulama sürecine ilişkin anlatımlarda ise Branham'ın, hastanın elini tutarak bedensel rahatsızlıkları tespit edebildiğini ve bu esnada belirli titreşimler hissettiğini söylediği görülmektedir.²⁴ Branham'ın şifa dağıtması İncil'deki İsa'nın şifa dağıtma hikayeleriyle ilişkilendirilmiş hatta Branham kendisinin İsa'nın mucizevi şifa dağıtma yönteminin modern bir tezahürü olduğunu vurgulamıştır. İyileşmenin asıl anahtarının kendisine bir peygamber olarak inanmak olduğunu söyleyerek kendi başına herhangi bir iyileştirme gücüne sahip olmadığını da dile getirmiştir. Ona göre asıl iyileştirici güç, İsa Mesih'in melek aracılığıyla sunduğu etkidir. Tüm hastalıkları iyileştirebildiğini öne sürmesi nedeniyle dünyanın çeşitli yerlerinden birçok insanın şifa arayışıyla Amerika'ya akın ettiği anlatılmaktadır. Bu bağlamda Tanrı tarafından insanlara şifa ulaştırmak amacıyla gönderildiğine inanılan Branham, şifa hizmeti kapsamında Avrupa'yı üç kez dolaşan ilk Amerikalı olarak da anılmaktadır.²⁵

Branham'ın, eski senatör ve uzun yıllar koltuk değneklerine bağlı yaşayan William D. Upshaw'ı iyileştirdiğine dair tanıklıklar, onun şifa dağıttığına ilişkin iddialarının en somut kanıtı olarak sunulmuştur. 1951 yılında Upshaw, Calvary Tapınağı'nda bir gecede iyileştiğini duyurmuş; koltuk değneklerini bir kenara bırakarak şifa bulduğunu ifade etmiştir.²⁶ Branham'ın sağır, dilsiz ve kanser gibi çeşitli hastalıkları iyileştirdiğine hatta ölü bir adamı yeniden hayata döndürdüğüne dair pek çok anlatı bulunmaktadır. Bu çerçevede, farklı rahatsızlıklar üzerinde etkili olduğuna ilişkin çok sayıda şifa ritüelinden söz edilmekte ve bunların çeşitli kişiler tarafından bizzat gözlemlendiği ileri sürülmektedir. Bu tür tanıklıkların bir kısmı, Branham'ın öğretilerini kayıt altına alıp yayan Voice of God Recordings adlı organizasyonun internet sitesi üzerinden paylaşılmaktadır. Aynı platformda Branham'ın vaaz kayıtlarına, yayımlanmış eserlerine ve diğer materyallerine de ulaşmak mümkündür.²⁷ Branham'ın dünya çapında tanınarak geniş kitleleri etkileyebilmesinde, gizemli bir çerçevede sunulan yaşam öyküsü ile şifa vaadinin belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Onun hakkında aktarılanlar incelendiğinde, gösteriştensef yaşam tarzı ve mütevazı görünümünün, bu gizemli anlatıyı daha inandırıcı ve samimi kıldığı anlaşılmaktadır. Yoksulluk ve hastalık gibi zorluklarla şekillenen kişisel geçmişi de hitap ettiği kitleyle arasında güçlü bir yakınlık kurulmasına katkı sağlamıştır. Bu yönüyle Branham, birçok çağdaşı

23 “William Branham”, *Voice Of God Recordings* (Erişim 26 Mart 2026).

24 Yorulmaz, “Branhamizm”, 201.

25 C. Douglas Weaver, *The Healer-Prophet William Marrion Branham: A Study of the Prophetic in American Pentecostalism* (Georgia: Mercer University Press, 2000), 57, 81-87.

26 “Congressman Upshaw”, *Voice Of God Recordings* (Erişim 27 Mart 2026).

27 Harrell, *All Things Are Possible*, 30, 38; Rumeysa Şentürk - Süleyman Turan, “Yeni Dini Hareketlerdeki Şifa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri”, *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslâmi ve Politik Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2024), 143.

olan şifa vaizinin gösteri odaklı yaklaşımından ayrılarak alçakgönüllü üslubuyla dinleyicileri üzerinde daha derin ve kalıcı bir etki bırakmıştır.²⁸

2.2. Beyaz Kartal Locası (Grace Cooke)

Bir önceki başlıkta ele alınan örnekte görüldüğü üzere, lider figürünün otoritesi çoğunlukla erken dönemden itibaren kurgulanan gizemli geçmiş anlatıları ve doğaüstü deneyim iddiaları üzerinden inşa edilmektedir. Benzer bir tablo, İngiltere’de ortaya çıkan Beyaz Kartal Locası lideri Grace Cooke bağlamında da gözlemlenmektedir. Henüz yedi yaşındayken annesini kaybeden Cooke’un, doğuştan geldiğini ileri sürdüğü yetenekleri aracılığıyla birçok kişiye kayıp deneyimiyle başa çıkma ve ölümden sonra yaşamın varlığına dair teselli sunduğu aktarılmaktadır.²⁹ Elbette bu iddiaların arka planını oluşturan gizemli bir geçmiş iddiası da bulunmaktadır. Zira Cooke erken yaşlardan itibaren ruhsal deneyimler yaşadığını ve şifa dağıtma ile görevlendirildiğini iddia etmektedir. Nitekim çocukken bir gece yatağının başında gördüğünü iddia ettiği “Beyaz Kartal” adlı Kızılderili ruh rehberi, onu temel ruhların bulunduğu bir alana götürmüş ve kendisine, birlikte büyük bir ruhsal görev gerçekleştireceklerini bildirmiştir. İlerleyen süreçte Cooke, küçük yaşlardan itibaren söz konusu ruhsal varlığın vizyonlarını görmeye devam ettiğini ileri sürmüş; 1936 yılında ise “Beyaz Kartal”ın kendisine, bir yapı kurma ve şifa yayma görevi verdiğini ifade etmiştir.³⁰ Cooke, bu deneyimlerin ardından ruhsal bir görevle yükümlü kılındığını düşünerek şifa faaliyetlerine yöneldiğini ifade etmektedir.³¹ Cooke, tecrübe ettiği deneyimleri *The Illumined Ones* adlı eserinde ayrıntılı biçimde anlatmakta; Beyaz Kartal isminin neyi ifade ettiğine de açıklık getirmektedir. Bu anlatımlardan hareketle Beyaz Kartal’ın mor pelerinli Bilge Şövalye tarafından eğitilen, barış ve şifayı dünyaya yaymaya çalışan bir üstat olduğu ve aynı zamanda onun efsanevi *Hiawatha*³² ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır.³³ Bu anlatımlar çerçevesinde şekillenen öğretiler, yalnızca bireysel deneyimlerle sınırlı kalmamış, zamanla kurumsal bir yapı kazanarak örgütlü bir harekete dönüşmüştür. Birleşik Krallık başbakanlı-

28 Burgess - van der Maas, *The New International, Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements*, 1140-1142.

29 “Origin of White Eagle Lodge”, *White Eagle Lodge* (Erişim 30 Mart 2026).

30 Ayhan Aslanoğlu, “Beyaz Kartal Locası”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2024), 179; Theresa Cheung, “COOKE, GRACE [1892–1979]”, *Yakniga.org* (Erişim 29 Mart 2026).

31 Joan Hodgson, *A White Eagle Lodge Book of Health and Healing* (New Land: The White Eagle Publishing Trust, 1983), 1-2.

32 Hiawatha, Kuzey Amerika Kızılderililerinin Onondaga kabilesinin efsanevi şefidir ve mucizevi karakteriyle medeniyetin simgesidir. Hiawatha, insanlığa tarımı, denizciliği, tıbbi ve sanatları öğretmiş, doğanın insana karşı savaşan tüm güçlerini büyüyle yenmiştir. Bk. “Hiawatha”, *Encyclopedia Britannica* (Erişim 17 Mayıs 2024).

33 Grace Cooke, *The Illumined Ones* (Liss-Hampshire: The White Eagle Publishing Trust, 1966), 6.

ğ görevini yürüten Ramsay MacDonald'ın ve spiritüalist çevrelerin Cooke'un öğretilerini onaylaması ile hareket oluşarak hızla büyümüştür.³⁴ Grace Cooke, eşi Ivan Cooke birlikte şifa faaliyetlerini insanlara, hayvanlara ve doğaya yönelterek bu hususta meditasyon, el koyma terapisi, enerji aktarımı, renk terapisi ve inziva gibi birçok uygulama gerçekleştirmiştir.³⁵ Öncelikli olarak ruhsal iyileşme ile tüm hastalıklardan kurtulmanın mümkün olduğunu söyleyen Cooke, doğal ilaçlar, renkler, kokular ve müzik gibi birçok şeyi şifa aracı olarak kullanmıştır. Ayrıca Cooke, Branham'ın iddiasına benzer şekilde iyileşme için çağrılan şifa meleklerinin önemli bir rol üstlendiğini ve Mesih'e ait meleklerin de bu sürece katıldığını ileri sürmektedir. Bu anlayışa göre söz konusu melekler, hastanın içsel enerjilerini harekete geçirerek iyileşme sürecinin gerçekleşmesine katkıda bulunmaktadır.³⁶

Şifa dağıtma yalnızca Cooke'a özgü olmayıp takipçileri tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu çerçevede Grace Cooke, şifa uygulamalarını bireysel deneyimlerin ötesine taşıyarak sistemli bir pratik hâline getirmiş; dua grupları aracılığıyla öğrenci olarak gördüğü takipçilerini de şifa verme konusunda eğitmiştir.³⁷ Nitekim hareketin sitesinde şahsen veya uzaktan manevi şifanın sağlanacağı ve tüm insanların şifacı olabileceği ifade edilmektedir. Bu çerçevede hareketin üyesi olarak önce uzaktan şifacı olmak için başvurulabilme ve daha sonrasında temaslı şifacı olmak için eğitim alınabilme imkânı da vardır.³⁸ Psikiyatri hemşiresi olan Sarah Sourial, Beyaz Kartal Locası'na katılımını ve bu süreçte ruhsal anlamda şifa bulduğunu ifade etmektedir. Sourial, koruyucu meleğin 2006 yılında kendisine görüldüğünü ve İsa ile doğrudan iletişim kurduğunu söylemekte; bu deneyimler sonucunda kundalini enerjisinin uyanış yaşadığını dile getirmektedir. Yaşadığı olumsuz deneyimleri aşmasında ve kabullenmesinde hareketin önemli ölçüde etkili olduğunu belirtmektedir.³⁹ Bu gibi anlatılarla birlikte hareketin günümüzde de aktif bir hareket olarak varlığını sürdürdüğü, örgütün resmi internet sitesinde yayımlanan etkinlik takvimiyle gözlemlenmektedir. Burada düzenli olarak gerçekleştirilen temaslı şifa seansları, yoga ve meditasyon çalışmaları gibi etkinlikler hareketin sadece tarihsel bir spiritüalist öğretiden ibaret olmadığını; aynı zamanda güncel ve deneyim merkezli bir uygulama alanı sunduğunu göstermektedir. Bu durum, Cooke'un öğretilerinin yalnızca anlatı ve gizemli geçmiş

34 Karen, "GRACE COOKE: Physical Trance Medium", *Spiritual Path Church* (Erişim 29 Mart 2026).

35 J. Gordon Melton, *Melton's Encyclopedia of American Religions* (Detroit: Gale, 2009), 768; Aslanoğlu, "Beyaz Kartal Locası", 179; "Healing", *White Eagle Lodge* (Erişim 17 Mayıs 2024).

36 *The Living Word of St. John: White Eagles Interpretation of the Gospel* (Liss, Hampshire, England: The White Eagle Publishing Trust, 2010), 52.

37 Hodgson, *A White Eagle Lodge Book of Health and Healing*, 1-2.

38 "Healing".

39 Sarah Sourial, "A Personal Experience of Kundalini", (2007).

iddiaları üzerinden değil kurumsallaşmış olarak sürekli uygulanan şifa pratikleri ve katılımcı deneyimleri aracılığıyla canlı tutulduğunu göstermektedir.

2.3. Sathya Sai Baba (Ratnakaram Sathyanarayana Raju)

Ratnakaram Sathyanarayana Raju, Hindistan’da ortaya çıkan ve kısa sürede küresel bir takipçi kitlesine ulaşan Sathya Sai Baba hareketinin kurucusu olarak karizmatik liderlik özelliklerini belirgin biçimde yansıtan figürlerden bir diğeridir. Anlatılara göre Sai Baba’nın sessiz ancak hızlı hareket etmesi ve çoğu zaman beklenmedik anlarda ortaya çıkması çevresinde sürekli bir dikkat ve beklenti atmosferi oluşturarak güçlü ve çarpıcı bir etki yaratmıştır. Beden dilini âdeta performatif bir araç olarak kullanmasının inanmayan bireyler üzerinde dahi etkili olduğuna dair iddialar mevcuttur. Nitekim 1973 yılında Hindistan’da kendisinden daha büyük kalabalıkları yalnızca dönemin başbakanının toplayabildiğine dair değerlendirmeler de bu karizmatik etkinin toplumsal ölçekteki yansımalarına işaret etmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte, Sai Baba’nın erken dönem yaşamına ilişkin çok sayıda anlatı ve şifa dağıttığına yönelik iddialar, onun karizmatik otoritesinin inşasında önemli rol oynamıştır. Nitekim Sai Baba, kendi yaşam öyküsünün kurgulanması ve sürdürülmesi sürecine doğrudan müdahil olmuş; bu bağlamda ortaya çıkan mucizevi anlatılar büyük ölçüde onun tarafından teşvik edilmiş ya da pekiştirilmiştir.⁴¹ Sai Baba’nın kendi anlatımına göre sahip olduğu ilahi güçler doğuştandır hatta bu durum doğumundan da önceye uzanmaktadır. Bu çerçevede, doğumunu ve annesini bizzat kendisinin seçtiğini ileri sürmüş; 2003 yılındaki bir anlatıda annesini Tanrı’nın annesi (*Theotokos*) figürü olarak yeniden kurgulayarak doğumundan önce annesinin rahmine bir ışığın girdiğini ifade etmiştir.⁴² Sai Baba’nın daha doğmadan önce ailesinin evindeki müzik aletlerinin kendi kendine çalması,⁴³ doğumundan hemen önce evinde duyulan esrarengiz davul seslerinin yaklaşan doğumu haber vermesi⁴⁴ gibi pek çok mucizevi olayın yaşandığı rivayet edilmektedir. Doğumundan kısa bir süre sonra yatağının altında bir kobra bulunmuş ve bu Hindu tanrısı *Vishnu*’nun tasviri olarak yorumlanmıştır.⁴⁵ Sai Baba verdiği bir röportajda, okul yıllarında arkadaşları için çikolata, misket ve çeşitli nes-

40 D. A. Swallow, “Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man’s Cult”, *Modern Asian Studies* 16/1 (Şubat 1982), 124-125.

41 Tulasi Srinivas, *Winged Faith: Rethinking Globalization and Religious Pluralism through the Sathya Sai Movement* (New York: Columbia University Press, 2010), 54-59.

42 Srinivas, *Winged Faith*, 54-59; B. N. Narasimha Murthy, *Sathya Sai Baba: Life Story of Bhagawan Sri Sathya Sai Baba 1980-85* (Prasanthi Nilayam: Sri Sathya Sai Books & Publications Trust, 2005), 5/5.

43 Mehmet Aydın, *Türkiye’ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar* (Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 283.

44 Richard Weiss, “The Global Guru: Sai Baba and the Miracle of the Modern”, *New Zealand Journal of Asian Studies* 7/2 (Aralık 2005), 8.

45 George D. Chryssides, *Exploring New Religions* (London-New York: Continuum, 2001), 182.

neler yarattığını; bir öğrencinin kalemini kaybetmesi durumunda yeni bir kalem, hasta olması halinde ise şifalı otlar ortaya çıkarabildiğini ifade etmektedir. Söz konusu nesnelerin birçoğunun da o bölgede bulunmadığını vurgulamaktadır.⁴⁶ On üç yaşındayken Sai Baba'nın sağ ayak parmağını bir akrebin sokması, yaşamının dönüm noktası olarak anlatılmaktadır. Bu olayın ardından kendisinden sekiz yıl önce vefat eden kutsal bir şahsiyet olan Shirdi Sai Baba'nın yeniden bedenlenmiş hâli olduğunu ve onun bütün yeteneklerini aldığını iddia etmiştir. Rivayetlere göre akrep sokmasından sonra daha önce bilmediği hâlde Sanskritçe ilahiler söylemeye başlayıp nasihatler verdiği ve zaman zaman transa girdiği gözlenmiştir.⁴⁷ Ailesi ve çevresi bu durumu hastalık olarak değerlendirerek tıbbi tedaviler ve cin çıkarma girişimlerinde bulunmuş hatta kör olmasına yol açan işkencelere maruz kalmıştır. Sai Baba daha sonra bu deneyimleri kimliğinin anlaşılması için gerekli gördüğünü ifade etmiştir.⁴⁸ Bu olayın ardından Sai Baba'nın halka açık bir şekilde şekerlemeler ve çiçekler ortaya çıkardığı, endişeye kapılan babasının “Sen Tanrı mısın, yoksa bir ruh mu ya da bir deli misin?” sorusuna karşılık “Ben Sai Baba'yım” şeklinde yanıt verdiği aktarılmaktadır.⁴⁹ 1940'ta ise ailesiyle bağlarını kopararak dünyevi kimliğini geride bıraktığını ve hayatını bütünüyle kutsal misyonuna adanmış ilan etmiştir. Takip eden yıllarda ise hızla artan bir takipçi kitlesine ulaşarak geniş çapta tanınmaya başlamıştır.⁵⁰

Takipçilerini özel güçlere sahip olduğuna ikna etmek amacıyla basit sihirbazlık numaralarıyla ışınlanma, zihin okuma, materyalizasyon ve telekinezi gibi birçok yeteneğe sahip olduğunu göstermiştir.⁵¹ Tüm bu anlatılar, Sathya Sai Baba'nın hem karizmatik otoritesini oluşturmuş hem de ilerleyen yıllarda sergilediği şifa uygulamalarına zemin hazırlamıştır. Sai Baba, zamanla şifa verme ve ölüleri diriltme iddialarıyla daha da ünlenmiştir. Bu bağlamda şifa dağıtımının sembolik bir aracı olarak *vibhuti* adı verilen kül merkezi bir öneme sahiptir. Sai Baba'nın avuç içlerinden ve parmaklarından ortaya çıkardığı ifade edilen bu kül ziyaretçilere dağıtılmakta, başlarına serpilmekte ya da uzatılan kaplara konulmaktadır. Takipçileri bu külü alınlarına veya boğazlarına sürmekte, yutmakta ya da yaraların üzerine uygulamakta ve böylece onun tedavi edici ve mucizevi etkiler taşıdığına inanmaktadır. Bu uygulamalar sırasında Sai Baba'nın herhangi

46 Chryssides, *Exploring New Religions*, 182; Narasimha Murthy, *Sathyam Sivam Sundaram*, 5/5-6.

47 Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dini Cereyanlar*, 283.

48 Srinivas, *Winged Faith*, 54-59; Narasimha Murthy, *Sathyam Sivam Sundaram*, 5/8-9.

49 Weiss, “The Global Guru”, 8; Narasimha Murthy, *Sathyam Sivam Sundaram*, 5/8-9.

50 Swallow, “Ashes and Powers”, 124-125.

51 Margaret Thaler Singer, *Cults in Our Midst: The Continuing Fight Against Their Hidden Menace* (San Francisco: Jossey-Bass, 2003), 163; Tulasi Srinivas, “The Sathya Sai Baba Movement”, *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, ed. Olav Hammer - Mikael Rothstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 187.

bir maddi karşılık talep etmediği ve külün tükenmediğine inanılmaktadır.⁵² Bu hususta, her kesimden insanın tanıklığı literatürde mevcuttur. Örneğin eski bir asker, eşinin küpesine baktığı bir anda Sai Baba'nın yüzünü gördüğünü düşünmüş; ardından onun vibhuti yarattığına şahit olmuş ve kendi düşüncelerini bildiğini hissetmesiyle birlikte kısa sürede müridi hâline gelmiştir. Benzer şekilde ABD'de eğitim görmüş bir iş insanı, Sai Baba'nın kalabalık önünde aniden kül çıkardığına kendi gözleriyle tanık olduğunu anlatır. Öte yandan bir mali müşavir, çocuğunun anne karnında hayatını kaybettiği bildirdiği anda çaresizlik içinde Sai Baba'nın fotoğrafının önünde dua etmeye başladığını ve kutsal külü annenin bedenine sürerek çocuğun sağlıklı bir şekilde dünyaya geldiğini iddia etmiştir.⁵³ Bu tür toplu şifa gösterileri ve tanıklık anlatıları, mevcut takipçilerin zihninde liderin ilahi niteliğini sürekli olarak pekiştirmiş aynı zamanda hareketin takipçi kitlesinin genişlemesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır.

Sonuç

Çalışmada ele alınan YDH'ler incelendiğinde, liderlere atfedilen gizemli geçmiş anlatıları ile şifa dağıtma iddialarının karizmatik otoritenin oluşumunda ve sürdürülmesinde birbirini tamamlayan iki temel araç olduğu görülmektedir. Gizemli geçmiş anlatıları, lideri sıradan bireylerden üstün tutup onun karizmatik otoritesini inşa ederken, şifa iddiaları da bu otoriteyi daha görünür, deneyimlenebilir ve sürdürülebilir bir zemine taşımaktadır. Bu bağlamda karizma, ritüeller, tanıklık anlatıları ve şifa uygulamaları aracılığıyla sürekli olarak pekiştirilen dinamik bir olgudur. Nitekim William Marrion Branham örneğinde şifa iddialarının gizemli geçmiş ile iç içe geçerek liderin otoritesini küresel ölçekte yaydığı; Grace Cooke bağlamında ise bu otoritenin kurumsallaşmış şifa uygulamaları ve düzenli etkinlikler aracılığıyla güncelliğini koruduğu görülmektedir. Benzer şekilde Sathya Sai Baba örneğinde, gizemli geçmiş ve mucize anlatıları, karizmanın hem görünürlüğünü artırmış hem de takipçi kazanmada büyük rol oynamıştır. Söz konusu hususların yalnızca belirli tarihsel bağlamlarla sınırlı kalmadığı, günümüzde de farklı biçimlerde varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Özellikle sosyal medya platformları, karizmatik otoritenin inşası ve yayılımı açısından yeni imkânlar sunarak, çok daha geniş kitlelere hızlı bir şekilde ulaşmasına zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla YDH'lerde karizmatik liderlere atfedilen gizemli geçmiş ve şifa dağıtma iddiaları günümüzde dönüşerek devam etmekte; bireylerin ikna edilme, yönlendirilme ve bu yapılara dâhil olma biçimlerini anlamada önemli bir çerçeve sunmaktadır.

52 Charles S. J. White, "The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints", *The Journal of Asian Studies* 31/4 (Ağustos 1972), 869; Weiss, "The Global Guru", 10-11; Aydın, *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dinî Cereyanlar*, 284.

53 Lawrence A. Babb, "Sathya Sai Baba's Magic", *Anthropological Quarterly* 56/3 (Temmuz 1983), 118.

KAYNAKÇA

- Aslanoğlu, Ayhan. “Beyaz Kartal Locası”. *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 179-181. İstanbul: Okur Akademi, 2. Basım, 2024.
- Aydın, Mehmet. *Türkiye'ye Yönelik Batı Kökenli Dinî Cereyanlar*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2010.
- Babb, Lawrence A. “Sathya Sai Baba’s Magic”. *Anthropological Quarterly* 56/3 (Temmuz 1983), 116-124.
- Bromley, David G. “Charisma and Leadership: Charisma and Charismatic Authority in New Religious Movements (NRMs)”. *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements*. ed. George D. Chryssides - Benjamin E. Zeller. 103-117. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- Burgess, Stanley M. - Eduard M. van der Maas (ed.). *The New International, Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements*. Michigan: Zondervan, 2010.
- Cheung, Theresa. “COOKE, GRACE [1892–1979]”. Yakniga.org. Erişim 29 Mart 2026. <https://yakniga.org/theresa-cheung/ebooks/the-element-encyclopedia-of-the-psychic-world-the-ultimate-a-z-of-spirits-mysteries-and-the-paranormal/37>
- Chryssides, George D. *Exploring New Religions*. London-New York: Continuum, 2001.
- Cooke, Grace. *The Illumined Ones*. Liss-Hampshire: The White Eagle Publishing Trust, 1966.
- Dawson, Lorne L. “Psychopathologies and the Attribution of Charisma: A Critical Introduction to the Psychology of Charisma and the Explanation of Violence in New Religious Movements”. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 10/2 (Kasım 2006), 3-28. <https://doi.org/10.1525/nr.2006.10.2.3>
- Gardner, William L. - Avolio, Bruce I. “The Charismatic Relationship: A Dramaturgical Perspective”. *Academy of Management Review* 23/1 (1998), 32-58. <https://doi.org/10.5465/amr.1998.192959>
- Harrell, David Edwin. *All Things Are Possible: The Healing and Charismatic Revivals in Modern America*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- Hodgson, Joan. *A White Eagle Lodge Book of Health and Healing*. New Land: The White Eagle Publishing Trust, 1983.

- Karen. “GRACE COOKE: Physical Trance Medium”. *Spiritual Path Church*. Erişim 29 Mart 2026. <https://spiritualpathspiritualistchurch.org/grace-cooke-physical-trance-medium/>
- Koç Kanca, Hatice. “İnsanları Yeni Dini Hareketlere Yönelten Psiko-Sosyal Nedenler”. *Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik*. ed. Süleyman Turan. 15-45. Konya: Eğitim Yayınevi, 2022.
- Laycock, Joseph. *New Religious Movements: The Basics*. New York: Routledge, 2022.
- Melton, J. Gordon. *Melton's Encyclopedia of American Religions*. Detroit: Gale, 8. Basım, 2009.
- Narasimha Murthy, B. N. *Sathyam Sivam Sundaram: Life Story of Bhagawan Sri Sathya Sai Baba 1980-85*. Prasanthi Nilayam: Sri Sathya Sai Books & Publications Trust, 2005.
- Özkan, Ali Rafet. “Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri”. *Yeni Dini Hareketler: Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*. ed. Süleyman Turan - Faruk Sancar. 27-46. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Singer, Margaret Thaler. *Cults in Our Midst: The Continuing Fight Against Their Hidden Menace*. San Francisco: Jossey-Bass, Revised Edition., 2003.
- Srinivas, Tulasi. “The Sathya Sai Baba Movement”. *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. ed. Olav Hammer - Mikael Rothstein. 184-197. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Srinivas, Tulasi. *Winged Faith: Rethinking Globalization and Religious Pluralism through the Sathya Sai Movement*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Stark, Rodney. “A Theory of Revelations”. *Sociology of Religion: A Rodney Stark Reader*. ed. Dedong Wei - Zhifeng Zhong. 31-58. Waco: Baylor University Press, 2015.
- Swallow, D. A. “Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult”. *Modern Asian Studies* 16/1 (Şubat 1982), 123-158. <https://doi.org/10.1017/S0026749X0000072X>
- Şentürk, Rumeysa - Turan, Süleyman. “Yeni Dini Hareketlerdeki Şifa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri”. *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslâmî ve Politik Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2024), 125-154. <https://doi.org/10.24013/jomelips.1523120>

- Turan, Süleyman. *Abusionem: Yeni Dini Hareketlerin İstismar Dünyası*. İstanbul: Okur Akademi, 2022.
- Urban, Hugh B. *The Church of Scientology: A History of a New Religion*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011.
- Weaver, C. Douglas. *The Healer-Prophet William Marrion Branham: A Study of the Prophetic in American Pentecostalism*. Georgia: Mercer University Press, 2000.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. ed. Guenther Roth - Claus Wittich. 2 Cilt. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Weiss, Richard. "The Global Guru: Sai Baba and the Miracle of the Modern". *New Zealand Journal of Asian Studies* 7/2 (Aralık 2005), 5-19.
- Wessinger, Catherine. "Charismatic Leaders in New Religions". *The Cambridge Companion to New Religious Movements*. ed. Olav Hammer - Mikael Rothstein. 80-96. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- White, Charles S. J. "The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints". *The Journal of Asian Studies* 31/4 (Ağustos 1972), 863-878.
- Yorulmaz, Suat. "Branhamizm". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 200-204. İstanbul: Okur Akademi, 2. Basım, 2024.
- Voice Of God Recordings. "Congressman Upshaw". Erişim 27 Mart 2026. https://branham.org/en/articles/1192015_CongressmanUpshaw
- White Eagle Lodge. "Healing". Erişim 17 Mayıs 2024. <https://www.white-eagle.org.uk/what-we-offer/healing/>
- Encyclopedia Britannica. "Hiawatha". Erişim 17 Mayıs 2024. <https://www.britannica.com/topic/Hiawatha>
- How to Become a Cult Leader*. yön. Ron Myrick (Belgesel Dizisi, 2023). Netflix.
- The Voice - William Branham & The Message of The Hour. "Life Story | William Branham". Erişim 26 Mart 2026. <https://williambranham.com/life-story/>
- White Eagle Lodge. "Origin of White Eagle Lodge". Erişim 30 Mart 2026. <https://whiteeaglelodge.org/origin-of-white-eagle-lodge/>
- Voice Of God Recordings. "William Branham". Erişim 26 Mart 2026. <https://branham.org/en/williambranham>

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Yapay Zekâ Destekli Eğitim Sürecinde Din Eğitimi: İmkânlar, Riskler ve Etik Sınırlar

Meryem Yener Altınışık

Orcid ID: 0009-0007-5122-6076

Yüksek Lisans Öğrencisi | Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: merya22@gmail.com

Giriş

İnsanlık tarihinde üç büyük devrim dalgası yaşanmıştır. ‘tarım devrimi’, ‘sanayi devrimi’ ve ‘sanayi sonrası’ devrim isimleriyle anılan bu dönemler kendilerinden önceki dönemleri akla gelmeyecek şekilde dönüştürmüştür.¹ Üçüncü dalgaanın ekonomik üretim birimleri, bilgi ve iletişim teknolojisidir.² Bilgi ve İletişim teknolojilerinde 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan ilerleme, insanlık tarihinde toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel alanda hızlı bir değişimi de beraberinde getirmiştir. Sanayi çağı ve toplumundan farklı olan bu 3. dalga-ya, ‘sanayi sonrası toplum’, ‘enformasyon toplumu’, ‘post kapitalist toplum’ ‘ağ toplumu’, ‘teknokratik çağ’ isimleri verilmiştir.³ İletişim dünyasını temelinden değiştiren “iletişim galaksisinin farklı gezegenlerini birleştiren başlıca güç” bilgisayarlar ve internet çok kısa sürede kişilerin hayatını etkilemiş, gündelik yaşam planlarını, aktivitelerini baştan başa yönlendirmeye başlamıştır.⁴ Bu dalgalar Endüstri 1.0 (Buhar gücüne dayalı makinelerin devreye girmesi), Endüstri 2.0 (Elektrikli motor-otomotiv endüstrisi), Endüstri 3.0 (Bilgisayarların ve internetin üretimi) olarak da adlandırılmaktadır.⁵ 21. yüzyılın birinci çeyreğinden itibaren de dijital teknolojilerin öncülüğünde yapay zekâ, makine öğrenmesi, nesnelerin

1 Alvin Toffler, *Üçüncü Dalga*, çev. Selim Yeniçeri, 1. bs. (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2008), 10.

2 İbrahim Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi: Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: DEM Yayınları, 2023), 59-60.

3 Celalettin Aktaş, “Enformasyon Toplumu Bağlamında Türkiye”, *Selçuk İletişim* 4/4 (2007): 182.

4 Massimo Baldini, *İletişim Tarihi*, çev. Gül Batuş (İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 2000), 104.

5 Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi*, 70.5 Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi*, 70.5 Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi*, 70.5 Aşlamacı, *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi*, 70.

interneti ve bulut sistemlerin üretim aşamasında kullanılmasıyla da Endüstri 4.0 devrimi gerçekleşmiştir.⁶

İnsanlık tarihi boyunca üretim ve teknolojik gelişmeleri esas alarak toplumsal yapılarıdaki değişimler için de farklı sınıflamalar yapılmıştır. Toplum 1.0 (Avcı-Toplayıcı Toplum), Toplum 2.0 (Tarım Toplumu), Toplum 3.0 (Sanayi Toplumu), Toplum 4.0 (Bilgi Toplumu) ve son olarak 21.yy. Toplum 5.0 (Süper Akıllı Toplum) olarak adlandırılmaktadır.⁷ Bu tanımlamalar toplumların genel özelliklerini betimleyen ve gelişmeleri hakkında bilgi veren sınıflandırmalardır.

Toplum 5.0 ve Endüstri 4.0 olarak kabul edilen günümüz önceki devrimlerden farklı olarak eğitimden sağlığa, mühendislikten mimariye kadar insan hayatının her alanına dâhil ve vazgeçilmez olduğu bir dönem söz konusudur. Bu yeni toplumsal yapının merkezinde yer alan yapay zekâ teknolojileri, dijital dünyada bırakılan ‘ekmek kııntısı’⁸ gibi izlerden veriler olarak algoritmalar oluşturmakta ve kitleleri yönlendirmektedir.

Yapay zekâ kavramı ilk olarak 1956 yılında Dartmouth Konferansı’nda John McCarthy ve arkadaşları tarafından dile getirilmiştir. Mucidi olarak ise McCarthy kabul edilmektedir.⁹ Yapay zekâ günümüze kadar elde ettiği değişimle teknolojinin itici gücü olarak kabul edilmektedir. Yapay zekâ öğrenme, akıllı tahminlerde bulunma, karmaşık problemleri çözme gibi özellikleriyle doğrudan eğitim ve öğretime katkı basamağında yer almaktadır.

Toplum 5.0 süper akıllı toplum yapısının eğitim modeli de Eğitim 5.0 olarak ifade edilmektedir. Eğitim 5.0 toplum yapısının ihtiyaç duyduğu insan kaynağını yetiştirmeyi, ortaya çıkan yeniliklerin etkisini daha geniş kitlelere yaymayı amaçlamaktadır. Bu süreçte teknolojik yenilikler eğitim alanına da entegre edilmektedir.¹⁰

“21. yüzyıl Becerileri” olarak adlandırılan bu entegrasyon sürecinde beceri çerçeveleri, bireylerin bu çağın ihtiyaçlarına uyum sağlamalarını, hayatta başarıyla üretken bireyler olmalarını ve topluma katkıda bulunmalarını hedeflemektedir.¹¹ 21. yüzyıl öğreneni, 21. yüzyıl öğretmeni, 21. yüzyıl eğitim programı, 21. yüzyıl öğrenme deneyimi, 21. yüzyıl öğretim öğrenme ortamı becerilerin temel bileşenlerini oluşturmaktadır. Türk eğitim sistemi de dünyadaki gelişmelerden

6 Klaus Schwab, Dördüncü Sanayi Devrimi, çev. Zülfü Dicleli (İstanbul: Optimist Yayınları, 2016), 16.

7 Erdem Sait Arı, “Süper Akıllı Toplum: Toplum 5.0”, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 23, sy. 1 (2021): 457.

8 Schwab, Dördüncü Sanayi Devrimi, 20.

9 Ethem Alpaydın, Yapay Öğrenme (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013), 1.

10 Aşlamacı, 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi, 85.

11 Aşlamacı, 21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi, 87.

etkilenerek 21. yüzyıl becerileri kapsamında eğitimde reformlar yapmıştır. Bu reformlardan her ders etkilendiği gibi din eğitimi dersleri de etkilenmiştir.

Din eğitimi, doğası gereği insan odaklı, değer merkezli ve “rol modellik” esasına dayanan bir disiplindir. Ancak Eğitim 5.0 ile birlikte algoritmaların ve yapay zekânın sunduğu imkânlarla karşılaşmak durumundadır. Geleneksel öğretim yöntemlerinin dijitale dönüştüğü bu süreçte, yapay zekâ uygulamalarının din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde nasıl konumlandırılacağı, öğretmenlerin bu sürece nasıl uyum sağlayacağı ve üretilen dinî içeriklerin güvenilirliği kritik birer soru işareti olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çalışma; yapay zekâ teknolojilerinin din eğitimi bilimindeki konumunu, Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin bu teknolojilere yönelik algılarını ve yapay zekâ tarafından üretilen dinî verilerin güvenilirliğini doküman incelemesi yöntemiyle analiz etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada elde edilecek bulguların, din eğitimcileri için stratejik bir yol haritası sunması ve dijital din eğitimi literatürüne katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Bu hedef doğrultusunda “Makine öğrenmesi, büyük veri analizi ve akıllı sistemler gibi algoritmik ve duygu aktarımından yoksun yapay zekâ teknolojilerinin eğitim alanına entegre edilme sürecinde insan ruhuna, maneviyata ve değer aktarımına dayalı bir alan olan din eğitimi nasıl etkileniyor?” ana problemi çerçevesinde şu sorulara da cevaplar aranmıştır.

- a) Mevcut literatürde yapay zekâ, din eğitimi bağlamında nasıl tanımlanmakta ve “Dijital Din Eğitimi” kavramı hangi teorik temellere dayandırılmaktadır?
- b) Yapay zekâ uygulamaları, din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde materyal geliştirme, kişiselleştirilmiş öğrenme ve soyut kavramların somutlaştırılması noktalarında ne tür pedagojik fırsatlar sunmaktadır?
- c) Yapay zekâ sistemlerinin dinî bilgi üretiminde sunduğu verilerin güvenilirliği ve sınırlılıkları nelerdir?
- d) Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin eğitimde yapay zekâ kullanımına yönelik farkındalık düzeyleri ve bu teknolojiyi sınıf ortamına entegre etme konusundaki tutumları nasıldır?
- e) Din eğitiminde yapay zekâ kullanımı; mahremiyet, dinî otoritenin dijitalleşmesi ve insani-manevi değerlerin korunması bağlamında hangi etik tartışmaları beraberinde getirmektedir?

- f) Yapay zekânın gelecekte din eğitimi politikalarını, öğretmenlik mesleğinin dönüşümünü ve hibrit öğrenme modellerini nasıl şekillendireceği öngörülmektedir?

1. Yöntem

Bu araştırma; teknolojinin din ile bağlantısını, yapay zekânın din eğitimi bilimine etkilerini, din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin yapay zekâ kullanımına bakış açıları, yapay zekâ uygulamalarının güvenilirliğini sistematik bir çerçevede incelemek amacıyla literatür taramasına dayalı doküman analiz yöntemi benimsenmiştir.

Araştırma yapay zekâ ve din eğitimi eksenli; yapay zekânın tarihçesi, yapay zekânın toplumu dönüştürücü etkisi, yapay zekâ ile din eğitimi bağlantısı, yapay zekâ uygulamalarının güvenilirliği, din eğitimi temsilcilerinin yapay zekâya bakış açıları bağlamında yapılan akademik çalışmalar üzerine kurulmuştur.

Araştırma yöntemi olarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman analiz deseni benimsenerek literatür din-teknoloji-yapay zekâ ve eğitim başlıkları altında derinlemesine taranmıştır. Veri seti oluşturulurken; akademik veri tabanlarında ‘yapay zekâ’, ‘din eğitimi’, ‘ChatGPT ve din’ anahtar kelimeleriyle arama yapılmış, literatürün güncelliği ve teknolojik dönüşümün hızı dikkate alınarak 2024-2025 yılları arasında yayımlanmış, doğrudan din eğitimi disipliniyle ilişkili olan çalışmalar ölçüt örnekleme yöntemiyle yedi bilimsel makale seçilmiştir. Makaleler ayrıntılı okunarak ‘kodlar’ çıkarılmış, ardından bu kodlar benzerliklerine göre bir araya getirilerek ‘kavram analizi’, ‘eğitimsel fırsatlar ve içerik üretimi’, ‘veri güvenilirliği ve sınırlılıklar’, ‘öğretmen tutumları’, ‘etik ve teorik tartışmalar’ ve ‘gelecek senaryoları’ gibi üst temalara dönüştürülmüştür. Verilerin değerlendirilmesinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. “Doküman incelemesi” araştırma kapsamında incelenen konuyla ilgili olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı belgelerin analiz edilmesiyle veri sağlanmasına denilmektedir.¹² İçerik analizinde de temelde yapılan işlem birbirine benzeyen verileri, belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve düzenleyerek yorumlamaktır.¹³

Mevcut literatürde yapay zekânın eğitimindeki kullanımı üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Ancak din eğitimi alanında yapılan çalışmalar akademik makaleler dışına çıkmamıştır.¹⁴ Literatür taramasında yapay zekâ konusunda kelim, fıkıh alanında çalışılmış yüksek lisans tezleri vardır. Ancak din eğitimi

12 Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 188.

13 Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 227.

14 Faik Tanrıku – Abdülhalim İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi: Küresel Uygulamalar, Etik Tartışmalar ve Teorik Yansımalar”, *Mizanü'l-Hak İslâmi İlimler Dergisi*, sy. 20 (20 Haziran 2025): 130.

alanında yapay zekâ ve din eğitimi alanında yüksek lisans ve doktora tezi bağlamında herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır.¹⁵ Bu araştırmanın yapay zekâ ve din eğitimi adına yapılacak bir çalışmaya zemin oluşturması hedeflenmektedir.

2. Bulgular

Din eğitimi biliminde yapay zekânın ele alınış konusuna odaklanan akademik literatür incelendiğinde bu alandaki yayınlarda son yıllarda hızlı bir artış olduğu, çalışmaların daha çok ChatGPT ve zeki öğretim sistemleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Elde edilen literatür genel olarak değerlendirildiğinde yapay zekânın ders içeriklerini hazırlamada ve öğrenmeyi kolaylaştırmada sunduğu fırsatlar ile dini bilgilerin doğruluğu ve etik sınırlar konusundaki risklerin ele alındığı saptanmıştır.¹⁶ Araştırmaların sadece teknolojik bir yeniliği tanıttığı, aynı zamanda yöntemleri, öğretmen rolleri ve dini bilginin güvenilirliği üzerinde çalışmalar olduğu da görülmüştür.¹⁷ Çalışmaların seyri dikkate alındığında konunun felsefi ve teorik tartışmalardan, uygulama odaklı tartışmalara doğru dönüştüğü saptanmıştır.¹⁸ Elde edilen verilere göre akademik çalışmalar, yapay zekâ sistemlerini tamamen reddetmek yerine, din eğitiminin temel prensiplerine zarar vermeden ondan nasıl yararlanılabileceğini araştırmaya odaklanmıştır. Bu doğrultuda, dünyadaki din eğitimi literatürünün yapay zekâ bağlamında kavram analizleri, eğitimsel fırsatlar ve içerik üretimi, veri güvenilirliği ve sınırlılıklar, öğretmen tutumları, etik ve teorik tartışmalar, gelecek senaryoları başlıkları altında ele alındığı tespit edilmiştir.

2.1. Kavram Analizi

Dijitalleşme ve yapay zekâ teknolojilerindeki hızlı ilerlemeler eğitimde derin dönüşümler gerçekleştirmiştir. Geleneksel eğitim yöntemlerinin yerini büyük ölçüde dijital tabanlı sistemler almakta, yapay zekâ uygulamaları da eğitimde etkisini hissettirmektedir. Bundan nasibini alan din eğitiminin de dijitalleşmesi ile dini öğretilerin yayılma ve anlaşılma biçimi yeniden şekillenmektedir.¹⁹ ‘Dijital Din Eğitimi’ kavramıyla adlandırılan bu yeni dönem arttırılmış erişebilirlik, kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimleri, öğrenme materyalleri oluşturma, farklı

15 Ahmet Çakmak – M. Fatih Genç – Abdurrahman Hendek – Bahaeddin Budak, “Din Eğitimi Biliminin Temel Konularında ChatGPT Yapay Zekâ Uygulama Verilerinin Güvenilirliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Özel Sayı: Yapay Zekâ ve İlahiyat: Yeni Paradigmalar, Aralık 2024): 329.

16 Ali Gül – Mete Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü: Fırsatlar, Zorluklar ve Geleceğe Yönelik Çıkarımlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Özel Sayı: Yapay Zekâ ve İlahiyat, Aralık 2024): 323.

17 Çakmak vd., “Din Eğitimi Biliminin Temel Konularında ChatGPT Yapay Zekâ Uygulama Verilerinin Güvenilirliği”, 352.

18 Ashhan Atik, “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı: Hz. Yusuf Örneği”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2025), 943.

19 Gül – Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 306.

öğrenme biçimlerini destekleme, iş birliğini güçlendirme, akademik başarıyı artırma gibi fırsatlar sunmaktadır.²⁰

‘Yapay Zekâ Destekli Din Eğitimi’ kavramı yapay zekâ teknolojilerinin sunduğu yeniliklerle geleneksel din eğitimi yöntemlerini dönüştürme rolü üstlenmiştir. Bu teknolojiler etkileşimli, kişiselleştirilmiş öğrenme deneyimleri sunarak öğreneni aktif kılmaktadır.

Sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik teknolojileri ile dini mekânların sanal olarak ziyaret edilmesi, tarihi olayların yeniden canlandırılması, yapay zekâ destekli din eğitiminin sağladığı imkânlardandır. Eğitimde kapsayıcılık bağlamında dinî metinlerin sesli olarak okunması, açıklanması erişebilirlik açısından özel bireylere de sunulan fırsattır. Bu tür teknolojiler öğrenme süreçlerini zenginleştirmekte ve farklı öğrenme ihtiyaçlarına cevap vermektedir.²¹

Bu kavramlarla daha net gördüğümüz gibi geleneksel din eğitimi yerini teknolojiyle desteklenmiş öğretim yöntemlerine bırakmaktadır.

2.2. Eğitimsel Fırsatlar ve İçerik Üretimi

Öğrencilerin öğrenme biçimleri ve ilgi alanları geniş bir çeşitlilik göstermesine rağmen geleneksel eğitim kurumlarında verilen tek tip öğretim modeli ile farklı öğrenme stillerine sahip öğrenciler potansiyellerini tam anlamıyla yerine gerçekleştirememektedirler.²² Yapay zekâ teknolojileri, din eğitiminde geleneksel bilgi aktarımını dinamik, aktif ve etkileşimli bir sürece dönüştürmektedir. Eğitimde öğreneni merkeze alan bu dönüşüme göre yapay zekâ, farklı ihtiyaçlara hitap etmektedir. Kişiye özel öğrenme yöntemleriyle öğrencinin kapasitesine göre metinleri sadeleştirmekte veya zenginleştirmektedir.²³ Ayrıca öğrencilerin ilgi alanları, güçlü ve zayıf yönleri gibi faktörleri dikkate alarak öğrenme içeriklerini ve yöntemlerini özelleştirmektedir.²⁴

Yapay zekâ eğitimde öğrenme süreçlerini zenginleştirerek öğrencilere hızlı ve çeşitli bilgilere ulaşma imkânı sunmaktadır. Ayrıca farklı bakış açılarını keşfetmelerine de yardımcı olmaktadır.²⁵ Dinî metinlerin dijital muhafazası ile öğrenciler, dinî bilgileri yalnızca sınıf ortamında değil, çevrim içi ortamlarda da elde etme imkânı bulacaklardır.²⁶

20 Adem Güneş, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımına İlişkin Görüşleri”, *Kocatepe İslâmî İlimler Dergisi* 8/2 (15 Kasım 2025): 395.

21 Tanrıkulu – İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 129.

22 Süleyman Sarıbaş – Gonca Babadağ, “Temel Eğitimin Temel Sorunları”, *Anadolu Eğitim Liderliği ve Öğretim Dergisi* 3, sy. 1 (Haziran 2015): 21.

23 Tanrıkulu – İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 134.

24 Tanrıkulu – İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 137.

25 Güneş, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımına İlişkin Görüşleri”, 399.

26 Gül – Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 299.

Yapay zekânın din eğitimindeki en somut fırsatlarından biri, öğretim materyallerini öğrencilerin bilişsel ve duyuşsal gelişim düzeylerine göre kişiselleştirebilme kapasitesidir. ChatGPT'nin 'Godly Play' (yapılandırmacı ve anlatı temelli din eğitimi) yaklaşımını kullanarak Hz. Yusuf kıssası üzerine pedagojik açıdan başarılı ders planları üretebildiği ortaya konmuştur.²⁷ Araştırma bulgularına göre yapay zekâ; okulöncesi dönemi için hikâyeyi daha sade, ritmik, duygu odaklı ve sembolik materyallerle kurgularken; ilkökul düzeyi için daha karmaşık cümle yapıları, neden-sonuç ilişkileri ve empati kurmayı gerektiren analitik bir içerik tasarlayabilmektedir.²⁸ Bu durum, yapay zekânın sadece metinden oluşan bir bilgi kaynağı değil, aynı zamanda yaşa uygun esneklikte pedagojik materyal üretebilen güçlü bir tasarım asistanı olduğunu göstermektedir.²⁹

Yapay zekâ tabanlı değerlendirme araçlarıyla öğrenci ödevlerini hızlı ve doğru şekilde değerlendirerek öğretmenlerin zamandan tasarruf etmelerini sağlamaktadır. Hızlı ve doğru değerlendirme ile öğrencilerin güçlü ve zayıf yönlerini tespit ederek öğrenme süreçlerini bireyselleştirme ve sorunlara erken müdahale etme fırsatı sunmaktadır.³⁰ Aynı zamanda planlama, kayıt tutma gibi zaman alıcı idari görevleri otomatikleştirerek öğretmenlerin iş yükünü hafifletmektedir.³¹ Böylece öğretmen din eğitiminin en önemli kısmı olan 'karakter inşası' ve 'manevi rehberlik' ile ilgilenebileceklerdir.

Yapay zekâ tabanlı uygulamalar ile öğrenciler farklı ders materyalleri oluşturabilir, dikkat çekici oyun tabanlı uygulamalar geliştirebilirler. Ölçme değerlendirme konusunda anlık geri bildirimler vererek öğrenenleri öğrenme sürecine çekebileceklerdir. Ayrıca yapay zekâ, öğrencilerin sosyal kaygılar nedeniyle sınıfta sormaya çekindikleri dinî soruları yargılanma endişesi duymadan yöneltebildikleri, 7/24 erişilebilir bir sanal öğrenme partneri işlevi görmektedir.

Yapay zekâ bilimsel bilgi üretme konusunda da önemli bir rol üstlenmektedir. Din alanının ana kaynaklarından olan Kur'an- Kerim ayetlerinin açıklanıp yorumlanmasında (Tefsir) farklı kaynakları bir arada görme imkânı tanıyacaktır. Peygamber Efendimizin Hadis-i Şeriflerinin sahihliği ve ayete uygunluğu konusunda çıkarımlar yapabilecektir.³² Fıkıhtaki hüküm çıkarma yollarından icma-kıyas gibi hükümlere daha çabuk ulaşacaktır.³³ Arapça'yı üst düzey bilmesi

27 Atik, "Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...", 933.

28 Atik, "Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...", 941.

29 Atik, "Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...", 943.

30 Tanrıkulu – İnam, "Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...", 135-136.

31 Tanrıkulu – İnam, "Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...", 138.

32 Abdulaziz Kıranşal, "Siyer Uygulamalarında Yapay Zekâ Kullanım Alanları", *Marifetname* 12, sy. 1 (2025): 317.

33 Yusuf Çınar – Ahmet Ekinci, "Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma", *Kafkas Üniversitesi*

ile dini metinlerin açılımlarında çok iyi sonuçlar verecektir. Tüm bunlar makineyi iyi eğitmekle gerçekleşecektir.³⁴

2.3. Veri Güvenilirliği ve Sınırlılıklar

Yapay zekânın ürettiği bilgiler, makine öğrenimi ve derin öğrenme mimarilerini kullanarak eğitilen sistemlerle elde edilmektedir.³⁵ Yapay zekâ uygulamalarının din eğitimi biliminin temel konularındaki veri güvenilirliğini incelemek amacıyla yapay zekâ uygulamalarından ChatGPT’nin ücretsiz (3.5 versiyonu) ile ChatGPT’nin ücretli (4.0 versiyonu) sürümlerinin performansları Revize Bloom taksonometrisinin hatırlama, anlama, uygulama, analiz, değerlendirme ve yaratma düzeylerine göre karşılaştırma yapılmıştır. Araştırma bulguları ücretli sürümde daha ayrıntılı tarihsel analizler yaparken ücretsiz sürüm, yüzeysel ve genel bilgiler sunmaktadır. Kaynaklar bölümünde her iki sürümde de yanlış atıflar yaparak kullanıcıyı yanlış yönlendirmektedir.³⁶ Bu konuyla alakalı olarak da uygulama ‘ChatGPT hata yapabilir, önemli bilgileri kontrol edin’ diyerek uyarıda bulunmaktadır.

ChatGPT’nin güvenilirliğini ölçmek için yapılan farklı bir araştırmada da ChatGPT’nin günümüzde ortaya konulan dil işleme modellerinden en yaygın ve en başarılı olduğu ifade edilmektedir. Ancak kendisine fıkıh, siyer ve tefsir ile ilgili sorulan sorularda her ne kadar Kur’an-ı Kerim’i, hadisi, fıkıhı, akademik ve bilimsel makaleleri, resmi fetva kurul kararlarını kaynak kaldığını ifade etse de verilen cevaplar İslâm’ın ana kaynağı Kur’an-ı Kerim’i ve hadisleri referans almamakta, güncel kaynaklardan beslenmektedir.³⁷

Yapay zekânın mantıklı görünen ancak gerçekte var olmayan ayet meal-leri, uydurma hadis rivayetleri veya hayali müellif isimleri üretmesi literatürde ‘halüsinasyon’ (kaynak uydurma) olarak tanımlanmaktadır.³⁸ Bu durum, din eğitiminin en temel ilkesi olan ‘sahih bilgi’ ilkesine yönelik ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.

İlahiyat Fakültesi Dergisi 12, sy. 23 (Ocak 2025): 68.

34 Ali Kemal Acar, “Yapay Zekâ ve Din: Bireysel Hayatta Yeni Bir Dönüşüm Senaryosu”, *Dergiabant* 13, sy. 2 (30 Kasım 2025): 665.

35 Çınar – Ekinci, “Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri...”, 67.

36 Çakmak vd., “Din Eğitimi Biliminin Temel Konularında ChatGPT Yapay Zekâ Uygulama Verilerinin Güvenilirliği”, 326.

37 Çınar – Ekinci, “Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri...”, 85.

38 Çakmak vd., “Din Eğitimi Biliminin Temel Konularında ChatGPT Yapay Zekâ Uygulama Verilerinin Güvenilirliği”, 354.

Yapay zekâ uygulamalarının diğer bir sınırlılığı da aşırı kullanımı sebebiyle teknolojiye olan bağımlılığı artırması ve bunun sonucunda da bireylerde zihinsel ve duygusal özelliklerinin pasifleşmesidir.³⁹

Yapay zekâ modellerinin batı merkezli veri setleriyle eğitilmiş olması, İslâmi kavramların açıklanmasında yetersiz ve sığ kalabilmektedir.⁴⁰ Aynı zamanda Batı merkezli veri setleriyle eğitilen makineler, İslâm dünyasındaki yerel ve kültürel zenginlikleri tek tipleştirme riski söz konusudur.⁴¹ Dini metinlerin çok boyutlu anlamlarını ifade ederken veya ‘ihlas’, ‘takva’, ‘tevhit’, ‘huşu’ gibi manevi kavramları açıklarken kullandığı dil mekanik kalmaktadır. Bu da din eğitiminin duyuşsal, manevi, insani yönlerini derinlemesine yansıtmamaktadır.

Yapay zekâ konusunda sınırlılıklarından bir diğeri de maddi imkânsızlıktan ve teknolojik altyapı eksikliklerinden dolayı bir kısım öğrenci yapay zekâ destekli araçlara erişememektedir. Bu da eğitimde fırsat eşitliğini ortadan kaldırmaktadır.⁴²

2.4. Öğretmen Tutumları

Modern çağın hızla değişen şartlarıyla birlikte din eğitimi ve öğretiminde etkili olan öğretmenin değişim ve dönüşüm sürecinde etkin olması kaçınılmazdır.⁴³ Dijital yerli olan öğrencilere rehberlik edecek dijital göçmen öğretmenler sınıfta yetkin ve etkin rehber olabilmek için dijital okuryazarlık konusunda yeterli eğitime sahip olmalıdır. Ayrıca, din eğitimi veren eğitimcilerin bu teknolojileri etkili ve bilinçli biçimde kullanabilmeleri için teknoloji okuryazarlığını geliştirecek mesleki gelişim programlarının yaygınlaştırılması elzemdir.⁴⁴ Eğitim politikaları Araştırma Merkezi (EPAM) tarafından yayımlanan Türkiye’de Din Eğitimi: Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022) isimli raporda hızla değişen dijital çağda geleneksel din eğitimi anlayışının yapay zekâ yazılımları ve bilgiye kolay erişim ile yeniden değerlendirilmesi ve gelecek nesillerin din okuryazarlığı becerilerini geliştirmek için köklü bir dönüşüm geçirmesini zorunlu hale geldiği ifade edilmektedir.⁴⁵

39 Güneş, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımına İlişkin Görüşleri”, 401.

40 Tanrıku - İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 152.

41 Gül - Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 315.

42 Güneş, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımına İlişkin Görüşleri”, 401.

43 Gül - Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 296.

44 Tanrıku - İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 157.

45 Nurullah Altaş ve Umut Kaya, *Türkiye’de Din Eğitimi: Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*, Hazırlayan: Mehtap Nur Öksüz, Araştırmacılar: Nuran Çınar, Büşra Serinsu, Fatmanur Kalkavan, Katkıda Bulunanlar: Meryem Beyza Aydın vd., İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı (İstanbul: 2023), s. 181, https://ilke.org.tr/images/yayin/din_egitimi_rapor.pdf.

Yapay zekâ uygulamalarını kullanan öğretmenler interaktif öğretim materyalleri üretmenin dersin akışını renklendirdiğini, ibadetler ve uygulamalı din eğitimi konusunda infografiklerin ve artırılmış gerçeklik uygulamaların verimli olduğunu, güncel dinî sorulara yönelik hazırlanan yapay zekâ programları ile doğru cevaplara ulaşılabilirdiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca manevi rehberlik, tarihi şahsiyetler ve metafizik alanında da yapay zekâ programları üretilirse kişilerin manevi gelişimlerine katkısı olacağı kanaatinde dirler.⁴⁶

Araştırmalar, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin bu teknolojiyi öğrenmeye istekli olduklarını ancak “yanlış bilgi aktarma korkusu” nedeniyle profesyonel bir desteğe ihtiyaç duyduklarını göstermektedir. Bunun için de hizmet içi eğitimlerle yüz yüze, online veya hibrit modeliyle eğitim almak istemektedirler.⁴⁷

2.5. Etik ve Teorik Tartışmalar

Teknolojik gelişmelerle birlikte yapay zekâ hayatın her alanında etkili olmakta ve beraberinde etik sorunları gündeme getirmektedir.⁴⁸

Yapay zekâ sistemlerinin eğitimde kullanımı, veri gizliliği ve güvenliği açısından önemli endişelere yol açmaktadır. Bu uygulamalar öğrencilerin kişisel ve hassas verilerini toplamakta ve analiz etmektedir. Bu verilerin gizliliğini ve güvenliğini sağlamak, öğrenci ve eğitici verilerini kötü kullanımlardan korumak kritik derecede önemlidir.⁴⁹

Yapay zekâ destekli araçların öğretmen veya eğitici rollerinde kullanılması durumunda sistemin yanlış bilgi vermesi, öğrencilerin davranışlarını, onların rızası olmadan izlemesi gibi durumlarda etik ihlaller karşımıza çıkmaktadır. Yapay zekâ tarafından üretilen hatalı bir dinî bilginin veya etik dışı bir yönlendirmenin yol açacağı pedagojik ve manevi zararların sorumluluğunun kime ait olacağı literatürde henüz netleşmemiş bir etik problemdir.⁵⁰ Bu durum, din eğitiminde yapay zekânın bir ‘karar verici’ değil, mutlaka insan denetimindeki bir ‘destekleyici’ olarak kalması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Din kültürü ve ahlak bilgisi eğitimi öğrencilere yalnızca din aktarımının yapıldığı dersler değil, aynı zamanda öğrencilerin ahlaki ve manevi gelişimine rehberlik eden bir süreçtir. Öğretmeni rol model alan din eğitiminin yapay zekâ destekli uygulamalarda karşılığının tam olarak alınamayacağı söz konusudur.

46 Güneş, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımına İlişkin Görüşleri”, 402.

47 Güneş, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımına İlişkin Görüşleri”, 403.

48 Gül – Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 310.

49 Tanrıkulu – İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 140.

50 Tanrıkulu – İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 141.

Öğrenciye dokunamayan merhamet, vicdan gibi duyguları aktaramayan bir makinenin din eğitiminde rol model olması, duygusal etkileşim olmaması nedeniyle mümkün görünmemektedir.⁵¹

Yapay zekâ her ne kadar yaş gruplarına uygun, yaratıcı ve pedagojik olarak dramatik duraklamalar ve empatik sorular içeren içerikler, zengin ders planları üretebilse de bu teknoloji öğretmenin yerini alacak bir özne değildir.⁵² Yapay zekâ, anlam üretimi ve değer aktarımı süreçlerinde insanî bağlamın yerini tutamaz.⁵³ Din eğitimi insan merkezli, ilişki temelli ve manevi bir süreç olduğundan, üretilen dijital içeriklerin ruh kazanması ve öğrenciye manevi bir rehberlik sunulması ancak öğretmenin pedagojik liderliği ve yüz yüze etkileşimi ile mümkün olmaktadır.⁵⁴

Dinî etik insanın niyetine ve yaptığı seçimlerin manevi anlamına odaklanırken, yapay zekâ niyet ve seçim süreçlerinden bağımsız olarak işleyen algoritmalarla kararlar alır. Bu durum dinî etik açısından ciddi bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵

Yapay zekâ dil modelleri batı merkezli ve belirli baskın kültürlerin verileriyle eğitildiğinden ulaşılmak istenen bilginin temsil gücüne ilişkin ihtilaflar doğabilecektir. İslâm gibi farklı inanç sistemlerine ait kavramları yorumlarken kültürel ve teolojik bağlamı göz ardı edebilmekte veya çarpıtabilmektedir.⁵⁶

Yüzyıllar boyunca insana, manevi, rehberlik ve ahlaki öğretiler sunan kutsal metinlerin yapay zekâ tarafından yalnızca veri olarak görülmesi metinlerin manevi boyutunun göz ardı edilmesi riskini taşımaktadır.⁵⁷

Yapay zekâ destekli mobil uygulamaların dini pratiklere entegrasyonu, ibadetlerin manevi derinliğini zedeleyerek ‘mekanikleşme’ riskini de beraberinde getirmektedir. Örneğin, ibadetleri takip eden ve istatistiksel veriye dönüştüren uygulamalar, kullanıcıyı ibadeti Allah rızası için yapmaktan ziyade bir ‘görev tamamlama’ veya ‘skor elde etme’ psikolojisine sokabilir. Bu durum, İslâm ahlakının temeli olan ‘ihlas’ (samimiyet) ilkesine gölge düşürme potansiyeli taşıdığından, teknolojinin araç olarak gereken yerde bir amaç haline dönüşmesi teolojik bir etik sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁸

51 Güneş, “DKAB Öğretmenlerinin Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımına İlişkin Görüşleri”, 400.

52 Atik, “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...”, 941.

53 Atik, “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...”, 934.

54 Atik, “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...”, 943.

55 Gül – Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 310.

56 Gül – Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 311.

57 Gül – Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 312.

58 Gül – Sipahioğlu, “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü...”, 307.

Yapay zekâ uygulamalarının mantıklı görünen ancak dinî metinlerde var olmayan ayet ve hadisleri uydurma, hayalî atıflar yapma özelliği de kişinin doğru bilgiye ulaşma hakkını ortadan kaldırarak ciddi bir etik sorun ortaya koymaktadır.⁵⁹

2.6. Gelecek Senaryoları

Gelecekte yapay zekâ uygulamalarının din eğitimi alanında da kullanılmasına yönelik senaryolar üretilmiştir. Buna yönelik en dikkat çekici senaryo, ‘Sanal Bilge Vicdan’ olarak da adlandırılan, vicdanı destekleyen ve nefse muhalefet eden bir iç ses rolünü üstlenebilir yapay zekâ destekli bireysel bir asistan, geniş bir perspektif ve zengin bilgi birikimiyle kişinin dini hayatına destek olacaktır. Yapay zekâ bireyin ibadet alışkanlıklarını takip eden eksikliklerini hatırlatan, kişiyle anladığı dilden konuşan, şüphe ve korku anlarında onu teselli eden, sakinleştiren psikolojisine göre yönlendiren bireyin sağlık verilerine göre yaşam süresini hesaplayıp bireyi ahirete hazırlığı teşvik eden, yaptıklarını kaydederek ölmeden önce nefis muhasebesi yapmasını sağlayan bireysel bir asistan olarak programlanabilir. Bireysel asistan dinen olumlu anlamda programlandığı gibi tam tersi din karşıtı olarak da programlanması ihtimal dâhilindedir.⁶⁰

Gelecekte din eğitimi ortamlarının, tamamen dijitalleşmiş veya tamamen geleneksel yapılar olmak yerine, hibrit öğrenme modellerine evrilebileceği öngörülmektedir. Yapay zekânın sunduğu duygusal bağ ve düşünceye bağlı sorgulamayı destekleyen araçlar sınıf içi uygulamalarla harmanlanarak, öğrencilerin dini değerleri çok boyutlu bir şekilde içselleştirmelerini sağlayacak yeni pedagojik ekosistemler oluşturulacaktır.⁶¹

Yapay zekânın sadece bireysel değil, kurumsal din eğitimi ve hizmetlerini de dönüştüreceği öngörüler arasındadır. Gelecekte din eğitim kurumları ve Diyanet gibi teşkilatlar büyük veri analiziyle toplumun ihtiyaçlarını, inanç problemlerini ve sorularını önceden tespit edecektir. Geniş bilgi ağı ile çözümler önereceklerdir. Dinî grupların sorun alanlarına, güçlü-zayıf yönlerine yönelik tedbirler geliştirilebilecektir.⁶²

Gelecekte din eğitimi metaverse ve artırılmış gerçeklik ile birleşerek mekânsal sınırları ortadan kaldırabilecek, bir sanal zaman yolculuğu ile Kâbe ziyaret edilebilecek önemli yerler yakından görülebilir halde eğitim materyali olarak kullanılabilecektir.⁶³

59 Acar, “Yapay Zekâ ve Din: Bireysel Hayatta Yeni Bir Dönüşüm Senaryosu”, 667.

60 Acar, “Yapay Zekâ ve Din: Bireysel Hayatta Yeni Bir Dönüşüm Senaryosu”, 661.

61 Atik, “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...”, 943.

62 Atik, “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...”, 664.

63 Tanrıkuşu – İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 153.

Yapay zekâ uygulamalarında dil bariyerinin aşılmasıyla birlikte din eğitimi yereliktikten çıkıp küresel bir etkileşim halinde olacaktır. Türkiye’deki bir öğrenci, Endonezya’daki bir hocadan ders alabilecektir.⁶⁴

Geleceğin din eğitimcisinin rolü, yapay zekâ araçlarını sadece kullanan değil, bu araçların ürettiği esnek içerikleri kendi yaş gruplarına göre yeniden tasarlayan bir ‘pedagojik liderliğe’ dönüşecektir. Bu dönüşüm, öğretmenlerin geleneksel formasyonlarının ötesinde ‘dijital pedagojik becerilerle’ donatılmasını zorunlu kılmaktadır.⁶⁵

Yapay zekâ ile üretilen dinî ve manevî içeriklerin hızla artacağı gelecekte, bu içeriklerin pedagojik ve teolojik uygunluğunu denetleyecek yeni mekanizmalara ihtiyaç duyulacaktır. Bu doğrultuda, yapay zekâ çıktılarının doğruluğunu ve yaşa uygunluğunu test edecek özgün ölçme ve değerlendirme araçlarının geliştirilmesi stratejik bir gerekliliktir. Ayrıca din eğitimi uzmanları, ilahiyatçılar ve teknoloji geliştiricilerinin iş birliğiyle yapay zekâyı özgü ‘etik rehberlerin’ oluşturulması, içerik üretiminde güvenilir standartların sağlanması açısından geleceğin en önemli gündem maddelerinden biri olacaktır.⁶⁶

Sonuç

Yapay zekâ teknik bir yenilik olmanın ötesinde öğretim sürecini dönüştürme potansiyeline sahip, öğrenmeye destek bir sistem olarak görülmektedir. Din eğitiminde materyal hazırlama, kişiselleştirilmiş öğrenme ve bilgiye erişim konularında fırsatlar sunmaktadır. Ancak bu teknoloji “rol model olma”, “manevi rehberlik” boyutlarında yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla yapay zekâ öğretmenin yerini alacak durumda değil, öğretmenin iş yükünü hafifletecek destek, tamamlayıcı güç olarak konumlandırılmalıdır. Araştırmalar yapay zekâ uygulamalarının ücretli veya ücretsiz versiyonlarının verilerinde dini metinlerden kaynak uydurma, yanlış atıflarda bulunma riskinin olduğunu böylece kişileri yanlış yönlendireceğini göstermektedir. Bu sebeple bilgilerin doğruluğu tam araştırılmadan sınıfa ve öğrenciye doğrudan taşınmamalıdır.

Eğitimciler yapay zekâyı derslerine entegre ederken bu araçları kullanabilecek teknik bilgiye sahip olmaları gerekmektedir. Bu sebeple eğitimciler yüz yüze, online veya hibrit eğitimle yapay zekâ uygulamaları hakkında eğitim almalıdırlar. Profesyonel desteğe yönelik olarak da Millî Eğitim Bakanlığı ÖBA

64 Tanrıkulu – İnam, “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi...”, 148.

65 Atik, “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...”, 943.

66 Atik, “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı...”, 943.

platformuyla yüz yüze ve online etkileşimli eğitimle öğretmenlerini Yapay Zekâ Teknolojileri konusunda yetiştirmeye gayret göstermektedir.⁶⁷

Gelecekte yapay zekânın, bireylerin ibadet ve ahlaki gelişimini takip eden ‘bireysel asistan’ veya ‘sanal bilge vicdan’ rolünü üstleneceği öngörülmektedir. Buna ilişkin kurumsal düzeyde MEB gibi yapıların büyük veri analizleriyle toplumun manevi ihtiyaçlarını tespit etmesi ve veriye dayalı eğitim politikaları geliştirmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ayrıca mevcut yapay zekâ modellerinin batı merkezli veri setlerinden kaynaklanan kültürel ve teolojik önyargılarını aşmak adına, yerli ve milli yapay zekâ sistemlerinin geliştirilmesi stratejik bir zorunluluktur.

Yapay zekâ mobil uygulamaların ibadetleri istatistiksel verilere indirgeyen yapısı, din eğitiminin özü olan ‘ihlas’ ilkesini zedeleyerek bireyi robotlaştırma riski taşımaktadır. Bu nedenle teknoloji kullanımı manevi derinliği koruyacak bir pedagojik denetimle sınırlandırılmalıdır.

Yapay zekâ teknolojileri karşısında eğitimcilerin yanı sıra öğrencilerin de bilinçli birer tüketici olmaları sağlanmalıdır. Yapay zekânın ürettiği bilgilerin her zaman doğru veya tarafsız olmayabileceği gerçeğinden hareketle, öğrencilere bu kaynaklardan elde ettikleri verileri sorgulama ve teyit etme becerisi kazandıracak eleştirel düşünme ve dijital okuryazarlık becerileri verilmelidir.

Dezavantajlı bölgelerdeki okullara teknolojik alt yapı desteği sağlanmalı, yapay zekâ araçlarına erişim devlet politikalarıyla desteklenmelidir. Öğrencilerin eşit şartlarda uygulamalardan faydalanması sağlanmalıdır.

Yapay zekâ kullanımında etik kuralların benimsenmesi ve uygulanması kritik derecede önemlidir. Bu bağlamda dinî eğitimde kullanılan yapay zekâ sistemlerinin tasarımında eğitici ve öğrencilerin veri güvenliğini ve kişisel bilgi mahremiyetini sağlayacak devletler açısından bağlayıcı katı kurallar belirlenmelidir.

Din eğitimi bireyin manevi gelişimini, kimlik inşasını ve değerler sistemini şekillendiren bir yapısı olması nedeniyle yapay zekâ sistemlerinin etik ilkelere, kültürel bağlama ve pedagojik duyarlılıklara uygun olarak tasarlanması gerekmektedir. Bu sürecin sağlıklı yönetilmesi, yalnızca mühendislerin veya eğitimcilerin çabasıyla değil; ilahiyatçılar, eğitim bilimciler ve teknoloji uzmanlarının ortak çalışacağı disiplinlerarası bir iş birliği ile mümkündür. Bu sebeple farklı iş kollarının birlikte çalışması yapay zekâ sistemlerini daha nitelikli hale getirecektir.

67 Millî Eğitim Bakanlığı, “ÖBA Eğitim Paketleri: Dijital Yetkinlik Eğitim Paketi”, Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Bilişim Ağı (ÖBA), erişim: <https://www.oba.gov.tr/egitim-paketleri/9?view=list> (erişim: 04.01.2026).

KAYNAKÇA

- Soyad, Acar, Ali Kemal. “Yapay Zekâ ve Din: Bireysel Hayatta Yeni Bir Dönüşüm Senaryosu”. *Dergiabant* 13/2 (30 Kasım 2025): 656–675.
- Aktaş, Celalettin. “Enformasyon Toplumu Bağlamında Türkiye”. *Selçuk İletişim* 4/4 (2007): 181–193.
- Alpaydın, Ethem. *Yapay Öğrenme*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2013.
- Altaş, Nurullah – Kaya, Umut. *Türkiye’de Din Eğitimi: Genel Görünüm ve Eğilimler* (2012–2022). haz. Mehtap Nur Öksüz. İstanbul: İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı, 2023. https://ilke.org.tr/images/yayin/din_egitimi_rapor.pdf.
- Arı, Erdem Sait. “Süper Akıllı Toplum: Toplum 5.0”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/1 (2021): 455–479.
- Aşlamacı, İbrahim. *21. Yüzyıl Becerileri ve Din Eğitimi: Eleştirel Bir Yaklaşım*. 1. Basım. İstanbul: DEM Yayınları, 2023.
- Atık, Aslıhan. “Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı: Hz. Yusuf Örneği”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2025): 933–945. <https://doi.org/10.33206/mjss.1715377>.
- Baldini, Massimo. *İletişim Tarihi*. çev. Gül Batuş. İstanbul: Avcıol Basım Yayın, 2000.
- Çakmak, Ahmet vd. “Din Eğitimi Biliminin Temel Konularında ChatGPT Yapay Zekâ Uygulama Verilerinin Güvenilirliği”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Aralık 2024): 325–357. <https://doi.org/10.33415/daad.1590460>.
- Çınar, Yusuf – Ekinci, Ahmet. “Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2025): 62–97.
- Gül, Ali – Sipahioğlu, Mete. “Yapay Zekânın Din Eğitimindeki Rolü: Fırsatlar, Zorluklar ve Geleceğe Yönelik Çıkarımlar”. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Aralık 2024): 293–323.
- Güneş, Adem. “DKAB Öğretmenlerinin Eğitimde Yapay Zekâ Kullanımına İlişkin Görüşleri”. *Kocatepe İslâmi İlimler Dergisi* 8/2 (15 Kasım 2025): 393–411.
- Kaya, Yakup – Eliyatkin, Elif. “Din Eğitiminde İçerik Oluşturma ve Kişiselleştirilmiş Öğrenme Aracı Olarak ChatGPT”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (Aralık 2024): 615–646.

- Kıranşal, Abdulaziz. “Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanım İmkânı”. *Marifetname* 12/1 (Haziran 2025): 299–325. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1656449>.
- Millî Eğitim Bakanlığı. “ÖBA Eğitim Paketleri: Dijital Yetkinlik Eğitim Paketi”. Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmen Bilişim Ağı (ÖBA). Erişim: 04.01.2026. <https://www.oba.gov.tr/egitim-paketleri/9?view=list>.
- Schwab, Klaus. *Dördüncü Sanayi Devrimi*. çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Optimist Yayınları, 2016.
- Tanrıkulu, Faik – İnam, Abdülhalim. “Yapay Zekâ ve Din Eğitimi: Küresel Uygulamalar, Etik Tartışmalar ve Teorik Yansımalar”. *Mizanü’l-Hak İslâmi İlimler Dergisi* (20 Haziran 2025): 127–162.
- Toffler, Alvin. *Üçüncü Dalga*. çev. Selim Yeniçeri. 1. Basım. İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2008.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 8. Basım. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Etik Beyan: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Hint Mistisizminde Teolojik Bir Dönüm Noktası: *Śvetâśvatara Upanishad*’da “Rudra”nın Uluhiyet Tasavvuru ve Tektanrıci (Monoteistik) Vurgular

Yiğit Can Kırmaç

Orcid ID: 0009-0002-6192-7128

Doktora Öğrencisi | Ankara Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü
e-Posta: yigitcankirmac@ankara.edu.tr

Giriş: Vedik Panteondan Upanishadik Teizme Geçiş

Dinler tarihi incelemelerinde, inanç sistemlerinin donuk birer yapı olmadığı, aksine insan zihninin anlam arayışıyla birlikte sürekli bir tekâmül geçirdiği bilinen bir gerçektir. Hindistan coğrafyasının felsefi serüveni de bu tekâmülün en şeffaf şekilde izlenebildiği alanlardan biridir.

Hindistan alt kıtasına giren Aryanların beraberlerinde getirdikleri ilk inanç formları, temelde doğa güçlerinin kişileştirilmesine dayanan natüralist ve çok tanrılı bir yapı arz etmekteydi.¹ Erken dönem Hint düşüncesinde bu doğa tanrılarına sunulan kurban ritüelleri (Yacña) inancın merkezini oluştururken, zamanla bu dışsal pratiklerin yerini ruh göçü (Samsara) kavramına odaklanan ve ölümsüzlüğün doğasını sorgulayan daha içsel felsefi arayışlar almıştır.²

Hindu geleneğinde vahiy (Śruti) kabul edilen Upanishad metinleri, bu içsel arayışın teolojik zeminini inşa etmiştir. Nitekim bu metinlerle birlikte klasik kurban kültüründen uzaklaşılarak, nihai kurtuluşa (Moksha) ancak yüksek bir felsefi bilgiyle ulaşılabileceği fikri temellendirilmiştir.³ Bu dönemin ana teolojik ve felsefi gayesi ise, Altuner’in doğrudan ifadesiyle “Tanrıyı tanımak ve ona giden yolda hayatı geçirerek ölümsüzlüğe erişmektir.”⁴

1 Murat Sultan Özkan, “Antik Hint ve Çin’de Panenteist Varlık Anlayışı ve Mitolojik Kökenleri”, *Dört Öge* /23 (Temmuz 2023), 47.

2 Romila Thapar, “Sacrifice, Surplus, and the Soul”, *History of Religions* 33/4 (May 1994), 324.

3 Ali İsmail Güngör ve Cemil Kutlutürk, “Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları”, *Dinî Araştırmalar* 12/35 (Haziran 2009), 31.

4 İlyas Altuner, “Upanişad Metinlerinde Varlık Düşüncesi”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 47.

Erken dönem Upanishadlarda (özellikle Bṛhadâraṇyaka ve Chândogya) evrenin temel ilkesi olarak sunulan Brahman, çoğunlukla niteliksiz (nirguṇa), şahsi olmayan ve nesnel bir mutlaklık olarak formüle edilmiştir. Ancak bu soyut felsefî zemin, inanan öznenin (bireyin) mutlak varlık ile kurması beklenen iradi ve duygusal bağı ontolojik olarak zorlaştırmıştır. *Śvetâśvatara Upanishad*, tam da bu epistemolojik boşluğu doldurmak amacıyla, erken dönem metinlerin soyut monizmini (tekçiliğini), şahsi bir teizm ile entegre etme fonksiyonunu üstlenmiştir. Metin yazarının temel problemi, Vedik ritüalizmin mekanik yapısına geri dönmeden, felsefî Brahman kavramını erişilebilir, sığınılabilir ve irade sahibi bir otoriteye dönüştürmektir. Bu bağlamda Rudra figürünün merkeze alınması, Hint düşüncesinde sadece panteon içi bir hiyerarşi değişimi değil; evrenin salt bir yasa (ṛta) veya mekanik bir süreç etrafında değil, şuurlu bir ‘yaratıcı zekâ’ etrafında şekillendiği argümanının sisteme dâhil edilmesidir. Bu süreç, çalışmamızın ilereleyen bölümlerinde incelenmiş olan teistik monizm yapısının tarihsel önkoşulunu oluşturmaktadır.

Upanishad külliyyatı genel hatlarıyla incelendiğinde, var olan her şeyin mutlak gerçeklik olan Brahman’dan neşet ettiği panteist veya panenteist bir çerçeve sunduğu görülmektedir.⁵ Ancak *Śvetâśvatara Upanishad*, bu genel yapıdan ayrılarak son derece belirgin bir şahsi tanrıci (teistik) eğilim barındırmasıyla büyük bir istisna oluşturur. Öyle ki bu metin, Vedik panteonda fırtına ve ormanlarla ilişkilendirilen Rudra’yı evrenin hem maddi hem de fail nedeni olan Yüce Brahman ile özdeşleştirmiş ve onu mutlak yaratıcı makamına yerleştirmiştir. Esasen Hindu kutsal metinlerinde yer alan mitolojik anlatılarda genellikle yok ediciliği ve gazabıyla ön plana çıkan Şiva’nın (Rudra), aynı zamanda yüce, müşfik ve mutlak bir hakikat olarak tasavvur edilmesi de bu teolojik dönüşümün en çarpıcı yansımalarındandır.⁶

Bu çalışma *Śvetâśvatara Upanishad*’ın bilhassa 3. ve 4. bölümlerini merkeze alarak, Vedik panteonda doğa güçlerini temsil eden Rudra’nın “Şahsi Tanrı” statüsüne geçiş sürecini Sanskrit filolojisi temelinde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada metnin aslındaki *Eka* (Bir), *Îşvara* (Tanrı) ve *Mâyin* (Doğa gücünün sahibi) kavramları analiz edilerek, korkulan bir fırtına tanrısından mutlak ve sevgi duyulan bir yaratıcıya uzanan Hint inanç sistemindeki teistik yapının kökenleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

5 Özkan, “Antik Hint ve Çin’de Panenteist Varlık Anlayışı”, 47.

6 Arzu Yıldız, “Hindu Kutsal Metinlerinde Geçen Şiva Efsanelerine Dair Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022), 401.

1. “Eko Hi Rudro”: Fırtına Tanrısından Mutlak Yaratıcıya (Maheşvara) Dönüşüm

Śvetâsvatara Upanishad’ın teolojik mimarisi, Vedik panteonun korkulan doğa gücü Rudra’nın nasıl evrensel ve mutlak bir yaratıcı (Maheşvara) statüsüne yükseltildiğini en berrak haliyle 3. bölümün 2. mantrasındaki (şlokasındaki) ifadelerde ortaya koyar.

“एको हि रुद्रो न द्वितीयाय तस्थुर्य इमाल्लोकानीशत ईशनीभिः ।

प्रत्यङ् जनास्तिष्ठति सञ्चुकोचान्तकाले संसृज्य विश्वा भुवनानि गोपाः ॥ २ ॥”

eko hi rudro na dvitīyāya tasthurya imāṃllokān īṣata īṣanībhiḥ/ (2.1)

pratyāñcanāmstishṭhati sañchukoçāntakāle saṃsṛcya viṣvā bhuvanāni gopāḥ
// (2.2)

Türkiye’deki en yetkin Sanskrit çevirilerinden birine imza atan Kaya, bu can alıcı mantrayı (*eko hi rudro na dvitīyāya tasthurya...*) şu şekilde Türkçeye aktarmıştır: “İkincisi olmayan, tek olan, doğrusu, Rudra’dır. Yönetim güçleriyle tüm dünyaları yönetir. O, zıt canlılarda durur. O koruyucudur. Tüm canlıları yarattıktan sonra zamanın bitimine kadar onların içine karışır kaybolur.”[□] Bu ifadenin teolojik derinliği, doğrudan metnin Sanskrit aslındaki filolojik yapıda gizlidir. Mantranın girişinde kullanılan eril, nominatif ve tekil haldeki *Eka* (Bir) kelimesi; yalnız, münferit ve eşsiz anlamlarını barındırarak mutlak bir tevhidi (monoteizmi) vurgular. Hemen ardından gelen eril, datif ve tekil yapıdaki *dvitīya* kelimesi ise “ikinci, eşlik eden, yarısı” anlamlarına gelmektedir. Metin, “ikinciye yer olmadığını” (*na dvitīyāya tasthu*) kesin bir dille belirterek, panteist veya politeist bir çokluk fikrini net bir şekilde reddeder. Bu dışlayıcı vurgunun gramatik analizinde dikkat çeken bir diğer unsur, $\sqrt{\text{sthā}}$ (durmak, kalmak, bulunmak) fiil kökünün *tasthur* (bulunmadılar / yer almadılar) formundaki kullanımıdır. Bu fiil kökü, statik bir ontolojik durumu işaret etmektedir; yani ikinci bir gücün veya yaratıcının varlık sahnesinde geçici olarak bile ‘duramayacağı’ kesin bir dille ifade edilmektedir. Hint düşüncesindeki Sâṃkhya düalizminde (ikiciliğinde) görülen Puruṣa (ruh) ve Prakṛti (madde) şeklindeki iki ayrı bağımsız töz (cevher) anlayışı, bu fiil yapısıyla teistik bir zeminde reddedilmektedir. Rudra’nın tekliği, evrenin geri kalanını yok sayan bir teklik değil, evrendeki tüm çeşitliliği (çokluğu) kendi mutlak iradesinde toplayan bir merkeziliktir. O, varlığın hem maddi (upādāna) hem de fail (nimitta) nedenidir. *Tasthur* fiilinin taşıdığı bu durağan kesinlik, politeizmin (çok tanrılı sistemin) değişken ve parçalı güç dengelerinin yerine, sarsılmaz ve sabit bir evrensel otoritenin ikame edildiğinin dilbilimsel kanıtıdır. Dolayısıyla *na dvitīyāya tasthur* ifadesi, Hint mantık geleneğinde dışlayıcı bir önerme fonksiyonu görerek mutlak teizmi (tektanrıcılığı) formüle etmektedir.

Vedik literatürde köken itibarıyla “ağlayan, uluyan, kükreyen ve dehşet verici” anlamlarına gelen fırtına tanrısı *rudra*, bu mantrada tüm evrenlerin (loka) tek hakimi konumundadır. Bu hakimiyet, metinde *îşana* kavramıyla desteklenir. Geniş zaman, âtmanepadam üçüncü çoğul şahıs takısıyla çekimlenmiş olan $\sqrt{îş}$ fiil kökü; sahip olmak, efendi olmak ve hüküm sürmek demektir. *îşanî* kelimesi ise bu kökten türeyen *îşa* (hükümdar/efendi) ile *nî* (önderlik eden, rehber) kelimelerinin birleşimi olan bir dvandva (ikiz) bileşiğidir. Bu durum, Rudra’nın salt yıkıcı bir güç olmaktan çıkıp, tüm alemlere önderlik eden bir “Şahsi Tanrı”ya dönüştüğünün filolojik ispatıdır.

Mantranın ikinci dizesi (*pratyāñcanāmstishṭhati sañçukoçāntakāle samśr-cya viśvā bhuvanāni gopāh*), bu Şahsi Tanrı’nın hem aleme içkinliğini hem de aşkınlığını (panenteistik teizm) aynı cümlede formüle eder. Metindeki *pratyāñç* (içe dönük/içsel) ve *cana* (yaratık, canlı varlık) kelimelerinin birlikteliği, Tanrı’nın tüm canlıların özünde yer aldığını gösterir. Öte yandan o, bir çoban ve bekçi (*gopā*) olarak eksiksiz tüm dünyaları (*viśvā bhuvanāni*) yaratan (*sam+src*) gücün ta kendisidir. Son olarak, Rudra’nın o eski “yıkıcı” doğası burada tamamen felsefi bir kozmolojiye dönüştürülmüştür. Metindeki *antakāla* (ölüm anı, son an, yok oluş) kelimesi ile *sam+kuç* (büzülme, daraltma, geri çekme) fiil kökünün kullanımı son derece manidardır. Rudra artık öfkeyle can alan bir fırtına tanrısı değil; zamanın sonunda (antakāla) tüm evreni kendi içine geri çeken (sañçukoça) ve kendi iradesiyle tekrar yaratan Mutlak Varlıktır.

2. Şahsi Tanrı (Personal God) Tasavvuru: İşvara ve Eka (Bir) Kavramlarının Filolojik Analizi

Hindu kutsal metinleri incelendiğinde, *Śvetāśvatara Upanishad*’daki uluhiyet tasavvurunun sıradan bir mitolojik anlatının çok ötesinde, derin bir teolojik kırılmayı temsil ettiği görülür. Kaya’nın *Upanishadlar* çevirisinde de vurguladığı üzere, Vedik dönemin kurban ve ritüel odaklı yapısı, Upanishadlar ile birlikte yerini evrenin kökenini ve mutlak gerçekliği (Brahman) arayan felsefi bir sorgulamaya bırakmıştır.⁷ İşte *Śvetāśvatara Upanishad*, bu felsefi sorgulamayı bir adım daha ileri taşıyarak, mutlak gerçekliği soyut bir prensip olmaktan çıkarıp Rudra’nın şahsında somutlaşan evrensel ve eşsiz bir yaratıcıya dönüştürmüştür.

Bu teolojik dönüşümün en sarsılmaz filolojik kanıtlarından biri, metinde Rudra için kullanılan eril, nominatif ve tekil haldeki *Eka* kelimesidir. Dilbilimsel olarak bir, yalnız, tek, münferit, yalnızca bir kez olan, türünün tek örneği ve eşsiz gibi anlamlara gelen bu kelime, saf anlamı itibarıyla kalabalık bir tanrılar panteo-

⁷ J. N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India* (London: Oxford University Press, 1920), 44.

nunda (politeizm) kendisine yer bulamayacak derecede mutlak bir “üstün teklik” ifade etmektedir. Nitekim Çağdaş, Upanishad felsefesinin temel dinamiklerini incelerken, bu metinlerin düşünsel evriminin çokluktan tekliğe; yani parçalı doğa güçlerinden, bütün evreni kapsayan ve her şeyin kendisinden neşet ettiği tek bir mutlak gerçeklik fikrine doğru ilerlediğinin altını çizerek ⁸ *Eka* kelimesinin tam da Rudra’yı nitelemek için seçilmesi, bu “Tevhid” arayışının dilsel düzlemdeki en net yansımasıdır.

Metinde Rudra’nın mutlakiyetini pekiştiren ve onu panteondaki diğer sıradan tanrılardan (deva) ayıran ikinci temel kavram ise *Îşvara*’dır. Bu kelimenin köken bilimi (etimolojisi), tanrısal hiyerarşideki köklü değişimi açıkça gözler önüne serer. *Îşvara* kelimesi; sahip olmak, bulundurmak, ait olmak, geçerli ve güçlü olmak, emretmek, yönetmek ve hüküm sürmek gibi otorite bildiren $\sqrt{î}$ fiil kökü ile; seçmek, kendi için seçmek, daha çok beğenmek ve tercih etmek anlamlarına gelen $\sqrt{vr}$ fiil kökünün “-a” (fiilleri isimleştiren ek) son ekiyle türetilmesinden meydana gelmiş bir tatpurusha bileşiğidir. Sanskrit dilinin en otoriter lügatlerinden biri olan Monier-Williams’ın sözlüğünde *Îşvara* kelimesi; yapabilen, kabiliyetli, efendi, lord, prens, kral, yüce ruh (*âtman*) ve doğrudan Yüce Yaratıcı anlamlarında karşılık bulmaktadır. ⁹ Bu etimolojik yapı, Rudra’nın “yöneten” ve “seçen” (kendi iradesiyle dilediğini yapan) mutlak bir efendi konumunda olduğunu ispatlar.

Îşvara kavramının bu metindeki kullanımı, Hint dinler tarihindeki ‘Tanrı’ algısının evriminde bir parametre değişimidir. Vedik dönem literatüründe tabiat güçlerini nitelemek için çoğunlukla deva (parlayan, ışık saçan) kelimesi tercih edilirken; Şvetâşvatara yazarının Rudra’yı nitelemek için otorite, sahiplik ve yönetim bildiren $\sqrt{î}$ kökünden türetilmiş bir kelimeyi (*Îşvara*) kullanması, metnin teolojik hedefini yansıtmaktadır. Deva kavramı, doğanın işleyişine içkin olan ancak evrenin nihai kontrolünü elinde tutmayan parçalı güçleri (Agni, İndra, Vâyu vb.) tanımlarken; *Îşvara*, bizzat o doğayı ve tanrıları yaratan, yönlendiren ve onlara hükmeden bir üst hiyerarşiyi temsil eder. Bu durum, kavramın sadece bir ‘sıfat’ değil, ontolojik bir ‘makam’ olduğunu göstermektedir. Seçme ve kendi iradesiyle dilediğini yapma fiilini ($\sqrt{vr}$) barındıran bu yapı, felsefi Brahman kavramındaki o ‘tepkisiz’ ve ‘eylemsiz’ mutlaklığı kırarak, Tanrı’yı evrenin dinamik süreçlerine aktif olarak katılan, karar veren ve yöneten bir aktör olarak yeniden tanımlamaktadır. Bu bağlamda Kaya’nın Hint inanç sistemindeki tanrı tasavvuruna dair yaptığı analizler de konuyu aydınlatmaktadır; zira erken dönemlerde doğa olaylarının dehşetini simgeleyen tanrı figürleri, zamanla evreni ahlaki ve fiziksel yasalarla yöneten mutlak bir iradeye (*Maheşvara*) doğru evrilmiştir. ¹⁰ Sonuç ola-

8 Korhan Kaya, *Upanishadlar* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 280.

rak, metinde kullanılan *Eka* ve *Îşvara* kelimeleri yan yana okunduğunda; Rudra'nın sadece bir fırtına tanrısı olmaktan tamamen sıyrıldığı, evrenin üzerinde yegâne söz sahibi olan, irade gösteren ve kendisine sığınılan tek bir “Şahsi Tanrı” makamına oturtulduğu filolojik olarak kesinleşmektedir diyebiliriz.

3. Aleme İçkin ve Aşkın Bir Güç: Mâyâ ve Mâyin Bağlamında Teistik Vurgular

मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् ।

तस्यवयवभूतैस्तु व्याप्तं सर्वमिदं जगत् ॥ १०॥

mâyâm tu prakṛtiṁ vidyânmâyinaṁ tu maheṣvaram / (10.1)

tasyâvayavabhûtaistu vyâptam sarvam idam jagat // (10.2)

Hint felsefi düşüncesinin Vedic dönemden klasik döneme evrilme sürecinde en tartışmalı ve bir o kadar da belirleyici kavramı *mâyâ* olduğu görülmektedir. Erken dönem metinlerinde genellikle “olağanüstü güç” veya “yaratıcı yeti” olarak karşımıza çıkan bu terim, özellikle Advaita Vedânta geleneğiyle birlikte “yanılsama” (*avidyâ*) anlamıyla özdeşleşmiş olsa da, *Śvetâśvatara Upanishad* bu noktada eşsiz bir duruş sergiler. Metin, *mâyâ*'yı Tanrı'dan bağımsız bir illüzyon değil, bizzat Yüce Yaratıcı'nın (*Maheṣvara*) kozmik ve sanatsal bir enstrümanı olarak tanımlayarak Hint dinler tarihinde “Teistik” (Şahsi Tanrı) bir devrim gerçekleştirir. Bu teolojik zirve, 4. Adhyâya'nın 10. mantrasındaki (*mâyâm tu prakṛtiṁ vidyânmâyinaṁ tu maheṣvaram / tasyâvayavabhûtaistu vyâptam sarvam idam jagat*) ifadelerde kristalize olmaktadır. Kaya, bu can alıcı şlokayı şu şekilde aktarır: “Doğa'nın (Prakriti) yanılsama (Maya), ulu tanrının da (Maheṣvara) yanılsama yaratıcısı (Mayin) olduğu bilinmelidir. Bütün bu dünya onun parçalarıyla doludur.”⁹

3.1. Mâyâ ve Prakṛti Özdeşliğinin Kozmolojik Analizi

Mantranın ilk dizesinde kurulan *mâyâ* ve *prakṛti* özdeşliği, filolojik olarak incelendiğinde metnin hem Sâṃkhya düalizmini kullandığı hem de onu teistik bir monizme dönüştürdüğü görülmektedir. Dışıl ve akuzatif haldeki *mâyâ*; hayal, sanat, bilgelik ve doğaüstü güç gibi anlamları bünyesinde barındırır. Monier-Wiliams'ın lügatinde bu kavram, “bir nesnenin dış görünüşünü değiştiren ilahi güç” olarak tanımlanırken, *Śvetâśvatara* bağlamında bu güç doğrudan *prakṛti* (maddi dünyanın asıl üreticisi, köken) ile eşitlenir.¹⁰ Metinde yer alan ve √vid (bilmek, algılamak) fiil kökünden türetilen optatif (istek/gereklik) kipi *vidyât* (bilinmeli-

9 Kaya, Upanishadlar, xi.

10 Kemal Çağdaş, “Upanishad'lar”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 19/3-4 (1961), 144.

dir), okuyucuya bu özdeşliğin rastgele bir benzetme olmadığını, evrenin ontolojik yapısının ancak bu şekilde kavranabileceğini ihtar eder. Nitekim Çağdaş'ın da vurguladığı gibi, Upanishadlarda madde ve ruhun (Prakṛti ve Puruṣha) birliği fikri, parçalı doğa algısından tek bir mutlak iradeye geçişin anahtarıdır.[□] Kaya'nın *Hintlilerde Tanrı* eserinde belirttiği üzere, Vedik panteondaki Rudra'nın bu metinle birlikte *Maheṣvara* (Yüce Tanrı) makamına oturması, onun evrenin hem maddi (*prakṛti*) hem de fail (*mâyin*) nedeni olarak kabul edilmesine bağlıdır.[□] Bu durum, Rudra'nın sadece doğa olaylarını yöneten bir "deva" olmaktan çıkıp, bizzat doğanın (prakṛti) kendisini bir illüzyon ve sanat eseri (*mâyâ*) gibi şekillendiren mutlak bir iradeye dönüştüğünü kanıtladığı söylenebilir.

3.2. Mâyin ve Maheṣvara: İlahi Sanatçı Tasavvuru

Mantranın devamında karşımıza çıkan *mâyin* kelimesi, teistik vurgunun dilbilimsel mühürüdür. Eril ve akuzatif haldeki *mâyin*, "mâyâ'ya sahip olan, bu kudreti elinde tutan" anlamındadır. Sanskrit dili grameri açısından buradaki "-in" eki sahiplik bildirir; yani *mâyâ* (yaratıcı güç) kendi başına buyruk bir doğa yasası değil, bir "sahibi" olan araçtır. Bu sahip ise doğrudan *Maheṣvara*'dır. Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü*'nde Rudra-Şiva maddesini açıklarken, onun Vedik metinlerdeki "korkulan fırtına tanrısı" kimliğinin burada nasıl "iyicil, sığınılan ve her şeye hükmeden yüce efendi" kimliğiyle sentezlendiğine dikkat çeker.¹¹ Bu noktada Yıldız'ın Şiva efsaneleri üzerine yaptığı incelemede belirttiği "yücelik, mutlak hakikat ve müşfiklik" unsurları, *mâyin* sıfatıyla bütünleşir; zira yaratıcı kudretin sahibi olan Tanrı, aynı zamanda bu kudretiyle alemini çekip çeviren merhametli bir yöneticidir.[□]

Bu bölümdeki teolojik sıçrama, Tanrı'yı sadece alemini yaratan değil, alemini "kendi sanatıyla" (mâyâ) süsleyen bir aktör olarak konumlandırır. Kunst'un *Şvetâşvatara* üzerine yaptığı notlarda belirttiği "upanishadizasyon" süreci, tam da burada karşımıza çıkar: Vedik Rudra'nın ham ve yıkıcı gücü, bu mantrada sofiştike bir yaratıcı zekâyı tahvil edilmiştir.[□] Tanrı artık dünyadan kopuk, ulaşılmaz bir soyutluk değil; aksine her an yaratımına devam eden, illüzyonun iplerini elinde tutan şahsi bir varlıktır.

3.3. Vyâpta ve Avayava: Panenteistik İçkinlik ve Aşkınlık

Mantranın ikinci dizesi (*tasyāvayavabhūtaistu vyâptam sarvam idam ca-gat*), çalışmamızın en temel savı olan "panenteistik teizm" fikrinin filolojik zirvesidir. Buradaki her bir kelime, Tanrı ile evren arasındaki o ince ve sarsılmaz bağı açıklar. Metindeki eril, genitive (tamlayan) ve tekil yapıdaki *tasya* (onun) zamiri, doğrudan bir önceki dizedeki *Maheṣvara*'ya işaret eder. Eril/nötr kökenli,

11 Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1899), 171.

instrumental (vasıta) ve çoğul haldeki *avayavabhûtaih* kelimesi ise birleşimsel bir yapıdır. *Avayava* (uzuv, parça, bölüm) ve $\sqrt{bhû}$ (olmak, var olmak) fiil kökünün geçmiş zaman pasif ortacı olan *bhûtaih* (olmuş olan) yan yana gelerek “Onun parçalarından/uzuvlarından var olmuş olan” anlamını kurar. Bu ifade, evrenin Tanrı’dan kopuk bir “yoktan var ediş” değil, O’nun kendi özünden (*Brahman*) neşet eden bir tezahür olduğunu ilan eder. Ancak bu neşet ediş, panteizmde olduğu gibi Tanrı’yı evrenle sınırlamaz. Metindeki *vyâptam* kelimesi bu noktada devreye girer. *vi+âp* (yayılmak, nüfuz etmek, kaplamak) fiil kökünün partisip hali olan bu kelime, Tanrı’nın yarattığı her bir zerreye “nüfuz ettiğini” gösterir. Nötr, nominatif ve tekil haldeki *sarvam* (bütün), *idam* (bu) ve *cagat* (hareket eden canlılar dünyası) kelimeleri ise bu ilahi nüfuzun kapsayıcılığını vurgulamaktadır.

Metinde mââyâ kavramının pratiği (doğa/madde) ile özdeşleştirilmesi, sonraki dönem Advaita Vedânta (İkinci Olmayan Vedânta) okulunun yorumlarından yapısal olarak ayrılmaktadır. Şankara gibi klasik dönem düşünürleri mââyâ’yı mutlak bir yanılısma veya epistemolojik bir bilgisizlik (avidyâ) olarak tanımlarken; Şvetâşvatara Upanishad, bu kavramı Yüce Tanrı’nın (Maheşvara) bizzat sahip olduğu ve kullandığı ‘gerçek’ bir yaratıcı kudret (şakti) olarak konumlandırır. Eril formdaki mâyin (mâyâ’yı elinde tutan/sahip olan) kelimesi, bu gücün kendi başına bağımsız bir doğa yasası değil, şuurlu bir iradenin enstrümanı olduğunu ispatlamaktadır. Bu bağlamda, Tanrı’nın parçalarından var olma (*avayavabhûtaih*) ve her şeye nüfuz etme (*vyâptam*) eylemleri, ontolojik bir zorunluluk değil, Tanrı’nın mââyâ fonksiyonu aracılığıyla gerçekleştirdiği iradi bir eylemdir. Panenteistik (süreç teizmi) modelin temelini oluşturan bu *vyâptam* (*vi+âp*) kökü, Tanrı’nın evreni ‘yoktan var edip’ dışarıda bırakması (deizm) şeklinde değil; evreni ‘kendi özünden var edip’ onun her hücrelerini doldurması, ancak sınırlarına hapsolmaması şeklinde bir içkinlik-aşkınlık dengesi kurmaktadır.

Özkan’ın panenteizm analizlerinde isabetle belirttiği üzere, “Her şey Brahman’da yer alır ancak Brahman değildir”; zira O bir yönüyle varlığa aşkınken diğer yönüyle her varlığa içkindir.¹² Varlık düşüncesine de bu filolojik yapıyı destekler: Atman olarak varlığın içine sızan Tanrı, aynı zamanda sonsuzluğunda aşkın kalmaya devam eder. Bu durum, Rudra’nın *Şvetâşvatara* yazarı tarafından nasıl hem “korkulup sığınılan bir Tanrı” (*Îşvara*) hem de “her şeyin içindeki öz” (*Atman*) olarak sentezlendiğini göstermektedir. Metinde kurulan bu ontolojik içkinlik ve aşkınlık dengesi, aynı zamanda epistemolojik bir dönüşümü de beraberinde getirmektedir. Erken dönem Vedik literatürde evrenin işleyişi (ṛta) daha çok dışsal kurban ritüelleri (yacña) üzerinden kavranırken, Şvetâşvatara Upanishad yazarının kurduğu bu yeni teistik monizm yapısında, evreni kavramak doğrudan

12 Korhan Kaya, *Hintlilerde Tanrı* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015), 11.

Maheşvara'nın (Yüce Tanrı) kendi iradesiyle biçimlendirdiği mâyâ fonksiyonunu idrak etmekle eşdeğer hale gelmiştir. Tanrı'nın parçalarının (avayava) tüm varlık alanına nüfuz etmesi (vyâptam), evrendeki her bir nesneyi ilahi varlığın bir göstergesi konumuna yükseltmektedir. Bu durum, bireyin (cîva) kurtuluşa (moksha) ulaşma sürecinde evreni dışlamasını değil, evrenin içindeki o 'tek' ve 'mutlak' iradeyi tanınmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim vyâptam kelimesinin taşıdığı 'kaplamak' ve 'sirayet etmek' anlamları, Tanrı'nın evrendeki varlığının statik bir duruş değil, sürekli devam eden dinamik ve iradi bir nüfuz ediş süreci olduğunu filolojik olarak temellendirmektedir.

3.4. Bhakti Tohumları ve Teistik Monizm

Dördüncü Adhyâya'daki bu teolojik tablo, Hint dinler tarihinde daha sonra zirveye ulaşacak olan *Bhakti* (tanrısal aşk ve bağlılık) geleneğinin de en erken yazılı kanıtıdır. Tanrı'nın alemini kendi parçalarıyla kaplaması (*vyâptam*) ve her canlıya içsel bir öz olarak yerleşmesi (*pratyāñcana*), kul ile yaratıcı arasında kurulan duygusal bağın ontolojik zeminidir. Kutlutürk'ün de belirttiği gibi, Upanishadlar ritüelden bilgiye, bilgiden ise mutlak bir içsel bağlılığa (teosantrizm) giden yolun kapısını aralamıştır.¹³ Vedik dönemdeki kurbanların mekanik yapısı, bu metindeki "kişisel ve her yerde hazır ve nazır Tanrı" tasavvuruyla yerini kalbi bir yönelişe bırakmıştır.¹⁴ Eğer Tanrı evreni kendi parçalarıyla doldurduysa (*vyâptam*), O'na ulaşmak için uzaklara değil, bizzat yaratılanın içindeki yaratıcıya bakmak gerekecektir. Bu felsefi duruş, Rudra'yı bir "fırtına tanrısı" olmaktan çıkarıp, tüm evreni kuşatan, koruyan ve sevgi duyulan bir "Şahsi Tanrı" makamına sarsılmaz bir biçimde yerleştirmiştir.

Netice itibarıyla, *Śvetâşvatara Upanishad*'ın 4. bölümü, Sanskrit dilinin tüm gramatik imkânlarını kullanarak Hint düşüncesinde yeni bir "Tevhid" ufku açmıştır. *Mâyâ*, *Mâyin* ve *Vyâpta* kavramları üzerinden kurulan bu yapı; Tanrı'yı hem sanatçı hem de eser, hem aşkın hem de içkin, hem tek hem de her şey olarak tanımlayan o teistik paradoksun ta kendisi olarak görülebilir.

Sonuç

Śvetâşvatara Upanishad üzerine yürütülen filolojik ve teolojik incelemeler, metnin Hint felsefi düşüncesinde paradigmatic bir dönüşümü temsil ettiğini göstermektedir. Bu dönüşümün temel göstergesi, Vedik dönemin çoğulcu pantheon yapısı içerisinde ikincil bir konumda bulunan Rudra figürünün, sistematik bir uluhiyet kurgusuyla merkezi ve mutlak bir otoriteye dönüştürülmesidir. Söz konusu değişim, sadece mitolojik bir yer değiştirme olarak değil, Sanskrit dilinin

13 Kaya, Upanishadlar, 280.

14 Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, 811.

gramatik ve etimolojik imkânlarının teolojik bir sistem inşası için araçsallaştırıldığı teknik bir süreç olarak saptanmaktadır. Kök fiillerin (dhātu) isimlere ve sıfatlara dönüştürülmesi süreci, basit bir dilbilgisi kuralının ötesinde, dinamik doğa olaylarının (fırtına, yıkım vb.) nasıl sabit, ebedi ve şahsi niteliklere (hükmetmek, yaratmak, korumak) tahvil edildiğinin teknik göstergesidir. Şvetâşvata metninin Hint düşünce tarihindeki kalıcılığı ve monoteistik (tektanrı) tezlerinin sağlamlığı, büyük oranda Sanskrit morfolojisinin sağladığı bu dilbilimsel mühendislikten kaynaklanmaktadır.

İnceleme sonucunda elde edilen en somut bulgu, metnin “teklik” (monizm) ve “şahsi tanrı” (teizm) kavramlarını tek bir ontolojik zeminde birleştirme başarısıdır. Erken dönem Upanishadlarda karşımıza çıkan soyut Brahman ilkesi, bu metinle birlikte Rudra şahsında somut bir irade kazanmıştır. Metinde yer alan Eka (Bir) teriminin eril, nominatif ve tekil formdaki kullanımı, Rudra’nın panteon içindeki hiyerarşik bir unsur olmadığını, aksine panteonu mümkün kılan aşkın bir temel olduğunu göstermektedir. Özellikle “ikinciye yer olmadığına” dair dative (yönelme) haldeki kesin ifadeler, Vedik dönemin doğacı çoğulculuğuyla girilen hesaplaşmanın dilsel çıktısıdır. Bu durum, Hint düşünce sisteminde şahsi bir merkeze sahip olan tevhid arayışının ilk somut verisi olarak değerlendirilmektedir.

Rudra’nın bu metin özelinde kazandığı otorite, Îşvara ve Maheşvara kavramlarının etimolojik kökenleriyle doğrudan ilişkilidir. √îş (hükmetmek/sahip olmak) fiil kökü üzerinden kurulan bu terminolojik set, Tanrı’nın evren karşısındaki konumunu “edilgen bir ilke”den “etken bir özne”ye tahvil etmektedir. Bu değişim, Hint dinler tarihinde “irade” kavramının uluhiyet tasavvuruna dâhil edilmesi bakımından kritik bir boyuttur. Tanrı artık dünyadan kopuk bir mutlaklık değil; seçen, tercih eden (√vr) ve bizzat eylemde bulunan bir karakteristiğe bürünmüştür. Çalışmada analiz edilen bu karakteristik, felsefi monizm ile teistik bağlılık arasındaki gerilimi rasyonel bir senteze ulaştırmaktadır.

Çalışmanın bir diğer önemli saptaması, Mâyâ kavramının ontolojik statüsündeki köklü revizyondur. Klasik Hint okumalarının bir kısmında “gerçek dışılık” veya “ontolojik bir yanılgı” olarak kategorize edilen bu kavramın, Şvetâşvata bağlamında Tanrı’nın yaratıcı kapasitesi ve “kozmetik bir fonksiyonu” olarak tanımlandığı görülmektedir. Mâyâ’nın Prakṛti (Doğa) ile kurulan özdeşliği, maddi dünyanın bir illüzyon değil, ilahi bir iradenin (Mâyin) şuurlu bir tasarımı olduğunu doğrulamaktadır. Bu bulgu, evrenin Tanrı’dan bağımsız bir hata olduğu fikrini ortadan kaldırarak; alemi, Tanrı’nın kendi özünden neşet ettirdiği bir süreç olarak konumlandırmaktadır.

Tanrı-alem ilişkisinde karşımıza çıkan panenteistik yapı, vyâptam (nüfuz eden) ve avayavabhûta (parçalardan var olan) terimleriyle teknik bir netliğe kavuşmaktadır. İncelemeler sonucunda, Tanrı'nın evrene sadece "yukarıdan" hükmetmediği, aynı zamanda evrenin her bir zerresine "içeriden" nüfuz ettiği saptanmıştır. Bu durum, Tanrı'nın hem aşkın otoritesini korumasını hem de her canlıda içsel bir öz olarak hazır bulunmasını sağlamaktadır. Söz konusu denge, Hint mistisizminin Batılı panteizm ve teizm kategorilerine sığmayan özgün yapısının temel parametresidir.

Metnin son bölümlerinde yoğunlaşan sığınma (şaraṇam) ve lütuf (prasāda) temaları, din fenomenolojisi açısından bir zihniyet değişimini işaret etmektedir. Vedic dönemin kurban ritüellerine dayalı mekanik kurtuluş anlayışı ve erken Upanishadların elitist bilgi (gñāna) merkezli tutumu, bu metinde şahsi bir bağlılık (bhakti) ile revize edilmiştir. İnsanın Tanrı karşısındaki acziyeti ve bir sığınma-ğa duyduğu gereksinim, Rudra'nın "koruyucu" (gopā) niteliğiyle karşılanmıştır. Bu karakteristik değişim, Hint dinler tarihinde kitleleri harekete geçirecek olan duygusal inanç sistemlerinin (Bhakti hareketi) yazılı literatürdeki ilk çekirdeğini oluşturmaktadır.

Ayrıca, Rudra'nın kadim "yıkıcı" niteliğinin, kozmik bir "geri çekme" (sañcukoça) fonksiyonuna tahvil edilmesi, metnin rasyonel kozmolojiye yaptığı katkıdır. Kaosun kaynağı olarak görülen bir gücün, zamanın sonunda her şeyi kendi merkezinde toplayan ve düzeni sağlayan bir otorite olarak sunulması, Hint düşüncesinde kaosun sisteme dâhil edilmesi sürecini tamamlamaktadır. Bu durum, Rudra-Şiva figürünün ilerleyen yüzyıllarda neden Hint panteonunun en başkın şahsi ilahı haline geldiğinin de nedenini açıklamaktadır.

Sonuç olarak; Şvetâşvata Upanishad, Sanskrit dilinin sunduğu tüm gramatik imkânları kullanarak, soyut bir metafiziği hayatın her alanına sirayet eden bir teizme dönüştürmüştür. Eka, Îşvara, Mâyâ ve Vyâpta kavramları, bu yeni sistemin kurucu sütunlarıdır. İncelememiz, bu metnin Hint düşüncesinde monoteistik vurguların dışarıdan bir etkileşimle değil, bizzat Vedic mirasın kendi içindeki filolojik ve felsefi evrimiyle ortaya çıktığını doğrulamaktadır.

Rudra'nın fırtına tanrısından "Mutlak İrade"ye evrilmesi, insanın evren karşısındaki güvensizlik hissini, mutlak bir sığınak tasavvuruyla dengeleme çabasının rasyonel bir sonucudur. Bu teolojik dönüm noktası, bugün dahi Hinduizmin temel karakteristiklerini belirleyen "birlik içinde çeşitlilik" algısının en temel vesikasıdır. Sanskrit aslından hareketle yapılan bu tahlil, metnin uluhiyet kurgusundaki başarısının, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik mesafeyi "şahsi irade" ve "nüfuz" kavramları üzerinden kapatmasından kaynaklandığını ortaya

koymaktadır. Hint dinler tarihinin bu sarsılmaz basamağı, teklik arayışının sadece bir fikir değil, dilsel bir zorunluluk olarak nasıl inşa edildiğinin en somut kanıtı olarak görülmektedir.

Çalışma boyunca sunulan filolojik bulgular ışığında saptanmıştır ki; Rudra başlangıçtır, sondur, evrendir ve yarattığı her bir zerreye nüfuz eden mutlak, tek iradedir. Bu mutlakiyet, metnin her bir satırında Sanskrit dilinin teknik hassasiyetiyle ilan edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Altuner, İlyas.”Upaṇiṣad Metinlerinde Varlık Düşüncesi”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (Ekim 2015).
- Çağdaş, Kemal.”Upanishad’lar”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 19/3-4 (1961).
- Farquhar, J. N. *An Outline of the Religious Literature of India*. London: Oxford University Press, 1920.
- Güngör, Ali İsmail - Kutlutürk, Cemil.”Upaṇiṣadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları”. *Dinî Araştırmalar* 12/35 (Haziran 2009).
- Kaya, Korhan. *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.
- Kaya, Korhan. *Hintlilerde Tanrı*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2015.
- Kaya, Korhan. *Upanishadlar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Kunst, Arnold.”Some Notes on the Interpretation of the Śvetâśvatara Upaniṣad”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31/2 (1968).
- Kutlutürk, Cemil. *Hint Kutsal Metinleri - Upaniṣadlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1899.
- Özkan, Murat Sultan.”Antik Hint ve Çin’de Panenteist Varlık Anlayışı ve Mitolojik Kökenleri”. *Dört Öge* 23 (Temmuz 2023).
- Thapar, Romila.”Sacrifice, Surplus, and the Soul”. *History of Religions* 33/4 (May 1994).
- Yıldız, Arzu.”Hindu Kutsal Metinlerinde Geçen Şiva Efsanelerine Dair Bir İnceleme”. *Dinî Araştırmalar* 25/63 (Aralık 2022).

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeri-

ğİ, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Seküler Yahudilikte Şiddet Karşıtı Söylem: Norman G. Finkelstein Örneği

Semanur Şöhret

Orcid ID: 0009-0007-0998-392X

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: semanur_eyupoglu23@trabzon.edu.tr

Giriş

Yahudilik, vahiy temelli bir inanç sistemi olarak bir din olmanın ötesinde bir hayat tarzını ve dinî-etnik kimliği ifade etmektedir. ¹ Bunun yanında tarih, kolektif hafıza ve etik normlar etrafında şekillenen bir gelenek olarak değerlendirilmektedir. Modern dönemde bu geleneğin dinî bağlayıcılıktan kısmen ayrılarak kültürel ve etik bir kimlik biçimine dönüşmesi seküler Yahudilik kavramıyla ifade edilmektedir. Seküler Yahudilik, Yahudi kimliğini teolojik inançlardan ziyade tarihsel tecrübe, kültürel aidiyet ve ahlaki sorumluluk temelinde tanımlayan bir yaklaşımı yansıtmaktadır. ² Günümüzde bu ekolün en çarpıcı ve tartışmalı temsilcilerinden biri olan Norman G. Finkelstein, seküler Yahudi kimliğini evrensel bir adalet arayışı ve radikal bir şiddet karşıtlığı ile birleştirmektedir.

19. yüzyılda daha çok felsefi ve siyasi bir kavram olarak ortaya çıkan sekülerizm, günümüzde sosyolojik bir içerik kazanmıştır.¹ 20. yüzyıldan itibaren seküler yaşam tarzı ve düşünce biçimi, dünya Yahudilerinin geniş bir kesimi tarafından benimsenmiştir. Bu durum özellikle Amerika Birleşik Devletleri, İsrail ve Avrupa'daki Yahudi toplulukları için halen geçerliliğini sürdürmektedir. Ancak seküler Yahudiliğe dair tek tip bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir; bazı seküler yaklaşımlar din karşıtı değildir.² Yahudi kimliğinin tanımlanmasında artık yalnızca dinî gelenekler değil, etnik, ideolojik ve kültürel unsurlar da belirleyici rol üstlenmektedir. Yahudi kimliği, tarihsel olarak dinle iç içe gelişmiş bir topluluğun etnik unsurlarını barındırdığı için, modern dönemde dinin merkezî rolünün zayıflamasıyla birlikte “Yahudi olmanın anlamı” üzerine yeni tartışmalar

1 Salime Leyla Gürkan, “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Mart 2026).

2 Norman G. Finkelstein, *Holokost Endüstrisi: Yahudi Acılarının İstismarı*, çev. Utku Umut Bulsun, (İstanbul: Kutadgu Yayınları, 2025), 31-57.

doğmuştur. Seküler Yahudiler, geleneği aşarak veya dışlayarak Yahudilikten kopmadıkları gibi, Yahudi kimliğinin dışında da konumlanmamaktadır. Dindar Yahudiler açısından dinî bağdan arındırılmış bir Yahudi kimliği hem anlamsız hem de tehdit edici görülse bile seküler Yahudiler için sekülerleşme yalnızca geleneğin reddiyle sınırlı değildir. Bunun ötesinde, Yahudi varlığının alternatif bir biçimini ortaya koyma çabasıdır. Bu yaklaşımda Yahudiliğin dinî boyutu yerine tarihsel ve kültürel yönleri ön plana çıkarılmaktadır. Dolayısıyla seküler Yahudiler, kendi kimliklerini “eksik” bir Yahudilik olarak değil, aksine daha doğru, daha bilimsel ve daha tarihsel bir Yahudilik olarak değerlendirmektedir.³ Bu nedenle, seküler Yahudiler çoğu zaman Yahudiliğe karşı ilgisiz olmakla eleştirilseler de giderek artan bir şekilde kendilerini Yahudilik içinde seküler kimlikleriyle meşru bir konumda tanımlamakta ve bunu “Seküler Yahudi” veya “Seküler Hümanist Yahudi” gibi kavramlarla ifade etmektedirler. Çalışmamızda da kendisini bir Seküler olarak gören Finkelstein’in şiddete dair söylemlerini inceleyeceğiz.

Finkelstein için Yahudi olmak, yalnızca bir soy bağı veya teolojik bir aidiyet değil; aynı zamanda mazlumun yanında durma ve şiddetin her türlü meşrulaştırma çabasına karşı çıkma yükümlülüğüdür. O, özellikle İsrail devletinin politikalarını ve bu politikaların arkasındaki ideolojik aygıtları eleştirirken, aslında Yahudi tarihinin en acı tecrübelerinden süzülen etik değerlere sadık kalmaya çalışmaktadır. Bu çalışma, Finkelstein’in şiddet karşıtı söylemini; *Holokost Endüstrisi*, *Gazze: Şehadete Tanıklık* ve *Bu Kez Çok İleri Gittik* adlı temel eserleri üzerinden, seküler bir Yahudi entelektüelinin vicdani sorumluluğu bağlamında ele alınacaktır.

Norman G. Finkelstein’in düşünce dünyasında şiddet karşıtlığı, pasif bir kabullenişten ziyade, uluslararası hukukun ve insan haklarının tavizsiz bir savunusu olarak tezahür eder. Kendini “eski moda bir aydın” olarak tanımlayan Finkelstein için etik, rasyonel bir tutarlılık gerektirir. Yazara göre ahlaki tutarlılık, bir eylemin (şiddet, işgal, kolektif cezalandırma) başkası tarafından yapıldığında “suç” kabul edilmesi durumunda, Yahudi kimliği adına yapıldığında da aynı şiddetle mahkûm edilmesini zorunlu kılar.⁴ Finkelstein’in şiddet karşıtı söylemi, şiddetin yalnızca fiziksel boyutuna değil, aynı zamanda onun “entelektüel ve ideolojik meşrulaştırılma” biçimlerine de odaklanır. Ona göre, bir halkın geçmişte yaşadığı büyük acılar ve tarihsel mağduriyetler, o halkın bugünkü şiddet pratikleri için bir “ahlaki dokunulmazlık kartı” veya “stratejik bir kalkan” olarak kullanılamaz. Aksine, Holokost gibi trajediler, şiddetin her türlüsüne karşı evrensel bir

3 Salime Leyla, Gürkan, “Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri”, *İnsan ve Toplum*, 2/4, (Aralık 2012), 206.

4 Gürkan, *Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği*, 212.

duyarlılık geliştirmenin ve “bir daha asla” ilkesini tüm insanlık için savunmanın gerekçesi olmalıdır.⁵ Finkelstein, seküler bir Yahudi olarak, kendi toplumunun tarihsel hafızasını güncel siyasi şiddeti perdelemek için kullanan yapıları birer “ideolojik endüstri” olarak niteler ve bu durumun Yahudi ahlaki mirasına ihanet olduğunu savunur.

Finkelstein’a göre Yahudi kimliği, ancak evrensel adalet, hukuk ve insan hakları ilkeleriyle uyumlu bir duruş üzerinden anlamlı bir biçimde sürdürülebilir. Bu bağlamda şiddet karşıtlığı, yalnızca politik bir tercih değil, seküler Yahudi kimliğinin varoluşsal bir parçasıdır. Yazarın eserlerinde sıkça vurguladığı üzere, eğer Yahudi kimliği evrensel ahlaki değerlerden koparılırsa, bu durum yalnızca mağdurlara zarar vermekle kalmaz, aynı zamanda Yahudi mirasının etik özünü de tahrip eder. Bu nedenle Finkelstein’ın geliştirdiği söylem, tarihsel travmaların şiddeti doğuran değil, şiddeti engelleyen birer ahlaki pusula olması gerektiğini hatırlatmaktadır.

1. Holokost Endüstrisi: Şiddetin İdeolojik Kalkanı ve Etik Eleştirisi

Norman G. Finkelstein’in 2000 yılında yayımlanan eseri Holokost Endüstrisi, yazarın şiddet karşıtı söyleminin entelektüel noktasını oluşturur. Finkelstein bu çalışmasında, Nazi soykırımının tarihsel gerçekliği ile bu gerçekliğin üzerine inşa edilen ve siyasi-ekonomik çıkarlara hizmet eden “Holokost” ideolojisi arasında radikal bir ayırım yapar.

1.1. Mağduriyetin Araçsallaştırılması ve Siyasi Meşruiyet

Finkelstein’a göre Holokost’un Batı dünyasında merkezi bir moral referans haline gelmesi, trajedinin hemen ardından değil, 1967 Arap-İsrail Savaşı’ndan sonra gerçekleşmiştir. Bu tarihten itibaren Holokost, İsrail’in ABD’nin stratejik müttefiki konumuna yerleşmesiyle birlikte, bölgedeki askeri operasyonları ve yerleşim politikalarını rasyonalize eden bir aygıtla dönüştürülmüştür. Yazara göre, İsrail’e yönelik her türlü eleştiri “yeni anti-semitizm” suçlamasıyla susturulmakta ve bu süreçte Holokost anlatısı, şiddet pratiklerini eleştiriden muaf kılan bir “dokunulmazlık zırhı” işlevi görmektedir. Finkelstein, bu durumu ahlaki bir yozlaşma olarak tanımlar; zira geçmişteki bir acı, bugünkü haksızlıkların perdesi haline getirilmiştir.

Holokost hafızası, Yahudi kimliğini ortak bir payda etrafında güçlendirmek ve Yahudilere yönelik toplumsal empatiyi artırmak amacıyla bilinçli biçimde kurgulanmıştır. Bu yaklaşım Karaarslan’ın şu değerlendirmesiyle açıklık kazanır: “Hafızanın iki işleyiş yönü vardır: geçmiş ve gelecek. Modern siyasi yapıların

5 Gürkan, *Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği*, 213.

kimlik inşa etme süreci bu noktada görünürlik kazanır. Geçmişe müdahale etmek esasında şimdiyi ve geleceği kurgulama arzusunu barındırmaktadır.”⁶ Bu bağlamda Norman Finkelstein, özellikle 1967’deki Altı Gün Savaşı sonrasında Amerika Birleşik Devletleri ile İsrail arasındaki ilişkilerin güçlenmesiyle birlikte Holokost anmalarının Amerikan kamuoyunda daha fazla görünürlik kazandığını belirtir. Ona göre Holokost’un ABD’deki hatırlanma biçimi yalnızca tarihsel bir duyarlılığın ürünü değildir; aynı zamanda çıkar amaçlı bir kullanımın da göstergesidir.

“Amerikan Yahudiliği, Haziran Savaşı’ndan sonra Nazi Holokost’unu istismar etmeye başladı. Holokost, ideolojik olarak bir kez biçimlendirildikten sonra, İsrail’e yönelik eleştirileri saptırmak için mükemmel bir silah olduğunu kanıtladı. Benim de bu kitapta tam olarak göstereceğim şey budur. Burada vurgulanması gereken, Holokost’un Amerikan Yahudi elitleri için de İsrail’le aynı işlevi gördüğüdür: Yüksek bahisli bir iktidar oyununda paha biçilmez bir koz.”⁷

1.2. Ekonomik İstismar ve Tazminat Politikaları Üzerinden Etik Eleştiri

Finkelstein, kitabında ayrıca “Holokost Endüstrisi”nin tazminat davaları üzerinden nasıl devasa bir mali yapı kurduğunu belgeleriyle ortaya koyar. Özelikle İsviçre bankaları ve Alman sanayi kuruluşlarından talep edilen milyarlarca dolarlık tazminatların, asıl ihtiyaç sahibi olan soykırım mağdurlarına ulaştırılmadığını savunur. Bunun yerine fonların, Yahudi örgütlerinin bürokratik yapılarını beslemek ve siyasi lobicilik faaliyetlerini finanse etmek için kullanıldığını iddia eder. Bu durum, Finkelstein’in şiddet karşıtı söyleminin etik boyutunu güçlendirir: Trajedi bir kazanç kapısına ve siyasi baskı aracına dönüştüğünde, o trajedinin şiddeti durdurma potansiyeli olan “moral dersi” de ortadan kalkmaktadır. Ona göre, Nazi dehşetinden sağ kurtulan bir ailenin çocuğu olarak, bu mirasın siyasi şiddeti meşrulaştırmak için kullanılmasına sessiz kalmak, soykırımın asıl kurbanlarına yapılabilecek en büyük ihanettir.⁸

Finkelstein’in kitabının son bölümü olan “Çifte Vurgun”, Holokost’tan sağ kurtulanlara yönelik tazminat taleplerinin özellikle Almanya gibi ülkelere elde edildiğini, ancak bu fonların mağdurlara tam anlamıyla ulaşmadığını ileri sürmektedir. Yazar, tazminatların adil bir biçimde dağıtılmadığını, bazı kuruluşların sürekli yeni talepler üreterek süreci kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirdiğini vurgular. Bu bağlamda, Holokost mağdurlarının ihtiyaçlarının geri planda

6 Finkelstein, *Holokost Endüstrisi*, 31-56.

7 Norman G. Finkelstein, *Bu Kez Çok İleri Gittik*, çev. Deniz Özlem Çevik, (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2014).

8 Faruk, Karaarslan, *Toplumsal Hafıza Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi* (İstanbul, Ketebe Yayınları, 2019), 145.

bırakıldığı ve asıl amacın belirli kurumların ekonomik kazançlarını sürdürmek olduğu iddia edilmektedir. Sürecin ilerleyen aşamalarında sahte mağdurların ortaya çıkması ve bu kişilerin de maddi yardımlardan faydalanması, ayrıca süreci yöneten yetkililerin tazminatların önemli bir kısmını kendilerine ayırması dikkat çekmiştir. Finkelstein, tazminatların aktarımında rol oynayan bankalarda da ciddi yolsuzlukların bulunduğunu belirtir. Ona göre mağdurlar için oluşturulan fonların ve kampanyaların arka planı, finansal çıkarların ön planda olduğu karmaşık bir yapı sergilemektedir. Bankalarda mağdurlar için düzenlenen fonların ve kampanyaların arka planıyla ilgili kitaptan şu alıntı verilebilir:

“...Holokost dönemi hesaplar içinde sadece birkaç Yahudi hesabı bulunursa, İsviçre bankalarına karşı yürütülen kampanya güvenilirliğini yitirecekti; çok sayıda Yahudi hesabı bulunursa, tazminat ödenecek olanlar yasal hak sahipleri olacaktır, Yahudi örgütleri değil. Holokost endüstrisinin diğer bir düsturu da tazminatın “para meselesi değil, doğruluk ve adalet meselesi” olduğuydu. İsviçreli de artık bununla dalga geçiyordu: “Mesele para değil. Mesele daha çok para”.⁹

1.3. İdeolojik Bir Silah Olarak Anti-Semitizm Suçlaması

Finkelstein, Holokost anlatısının günümüzde “anti-semitizm” kavramını nasıl genişlettiğini de inceler. Yazara göre, İsrail’in işgal ve şiddet politikalarına yönelik haklı eleştiriler, bu endüstri tarafından sistematik olarak “Yahudi düşmanlığı” potasına sokulmaktadır. Bu durum, rasyonel tartışma zeminini yok ederek şiddetin devam etmesini sağlayan ideolojik bir ortam yaratır. Seküler bir Yahudi olarak Finkelstein, gerçek anti-semitizm ile siyasi eleştiri arasındaki bu kasıtlı bulanıklığın hem düşünce özgürlüğüne hem de Orta Doğu’daki barış arayışına darbe vurduğunu savunmaktadır.

Finkelstein, Amerika Birleşik Devletleri’nde Holokost hafızasının kurumsallaşmasına özel bir vurgu yapmaktadır. Ona göre, ülkenin on yedi eyaletinde okullarda Holokost eğitimi ya zorunlu tutulmuş ya da resmi olarak tavsiye edilmiştir. Bunun yanı sıra, birçok üniversite ve kolejde Holokost araştırmalarına yönelik akademik kürsüler oluşturulmuş, ulusal ölçekte düzenli anma törenleri gerçekleştirilmiştir. Bu gelişmeler, yalnızca tarihsel bilinç ve duyarlılık üretme çabası olarak değil, aynı zamanda Holokost endüstrisinin sürekliliğini sağlamak için bir altyapı inşası olarak değerlendirilir. Eğitim ve farkındalık çalışmalarına yapılan yatırımlar, gelecekte daha fazla maddi kaynak elde etmeye yönelik stratejik bir girişim olarak görülmektedir.¹⁰

9 Finkelstein, *Holokost Endüstrisi*, 49.

10 Finkelstein, *Holokost Endüstrisi*, 99-136.

Bu üç bölüm birlikte ele alındığında, Norman G. Finkelstein'in Holokost'un tarihsel ve ahlaki anlamının korunmasına yönelik eleştirilerini bütüncül bir çerçevede ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Eserin her bir bölümü, Holokost hafızasının ticarî bir zemine taşınması, tazminat süreçlerinin adalet ilkesinden uzak biçimde yürütülmesi ve Holokost'un siyasal amaçlar doğrultusunda araçsallaştırılmasının doğurduğu etik sorunlara dikkat çekmektedir. Bununla birlikte kitap, gerek belirli kişi ve kurumlara yönelttiği eleştiriler gerekse Holokost anısının muhafazasına ilişkin tartışmalı değerlendirmeleri nedeniyle akademik ve kamusal alanda yoğun tartışmaların odağında yer almıştır. Finkelstein, tarihsel travmaların ekonomik ve politik çıkarlar doğrultusunda kullanılmasının ortaya çıkarabileceği etik ve toplumsal sonuçlara işaret ederek konuya eleştirel bir perspektif kazandırmaktadır.

2. Bu Kez Çok İleri Gittik

Norman G. Finkelstein'in *Bu Kez Çok İleri Gittik* adlı eseri, İsrail'in 2008–2009 yıllarında Gazze'ye yönelik gerçekleştirdiği operasyonları tarihsel, politik ve normatif bağlamlarda inceleyen kapsamlı bir çalışmadır. Kitap, Gazze'nin modern durumunun sadece 2008 saldırısıyla açıklanamayacağını, bu durumun köklerinin Filistin'in bölünmesi, İsrail'in işgali ve bölge üzerindeki uzun süreli politik ve askeri uygulamalara dayandığını ortaya koymaktadır. Yazar, bu operasyonların yalnızca askeri bir müdahale olarak değil, modern uluslararası sistemde şiddetin meşrulaştırılma biçimlerinin paradigmatik bir örneği olarak değerlendirir. Kitap, tarihsel travmaların güncel politikada araçsallaştırılması, uluslararası hukuk normlarının güç politikaları karşısında işlevsizleşmesi ve şiddetin ideolojik söylemlerle normalleştirilmesi gibi temaları derinlemesine tartışır. Bu bağlamda Finkelstein, Gazze saldırısını analiz ederken şiddet karşıtı bir etik perspektif geliştirir ve uluslararası toplumun sorumluluğunu hatırlatır.

2.1. Tarihsel Arka Plan ve Yapısal Şiddet

Gazze'nin tarihsel oluşumu 1947 BM taksim planı ve 1948 Arap-İsrail Savaşı'na dayandırılır. Bu süreçte yüzbinlerce Filistinli yerinden edilmiş ve Gazze'ye sığınmıştır. 1967 savaşının ardından İsrail'in işgali, bölgenin ekonomik ve sosyal gelişimini sistematik biçimde engellemiş ve ideolojik şiddet içeren bir süreç başlamıştır.¹¹ Bu kavram, yalnızca ekonomik kaynakların kısıtlanmasını değil, aynı zamanda toplumsal yapının bilinçli olarak zayıflatılmasını ifade eder. Gazze, bu bağlamda modern uluslararası ilişkilerde yapısal şiddetin en görünür örneklerinden biri hâline gelir.

11 Finkelstein, *Bu Kez Çok İleri Gittik*, 25-47.

Kitap, öncelikle Filistin topraklarının 1947 yılında Birleşmiş Milletler tarafından iki devlete bölünmesi kararını ele alarak başlar. Bu karara göre Filistin topraklarının yaklaşık yüzde 56'sı Yahudi devletine, yüzde 44'ü ise Arap devletine bırakılmıştır. Ancak 1948 savaşı sonrasında İsrail kontrol ettiği alanı genişletmiş ve Filistin'in yaklaşık yüzde 80'i İsrail kontrolüne geçmiştir. Gazze Şeridi ise Mısır'ın yönetimine bırakılmıştır. 1948 savaşı sırasında yüzbinlerce Filistinli yerlerinden edilmiş ve bunların büyük bir bölümü Gazze'ye sığınmıştır.¹² Günümüzde Gazze nüfusunun büyük kısmını bu mülteciler ve onların torunları oluşturmaktadır. Gazze, küçük yüzölçümüne rağmen yoğun nüfusu nedeniyle dünyanın en kalabalık bölgelerinden biri hâline gelmiştir.

1967 Arap-İsrail Savaşı sonrasında İsrail, Gazze Şeridi ile Batı Şeria'yı işgal etmiş ve bölge üzerindeki kontrolünü genişletmiştir. Bu işgal süreci boyunca Gazze'de ekonomik ve sosyal gelişimi sınırlayan politikalar uygulanmıştır. Bu politikalar, bölgenin ekonomik kaynaklarının kontrol altına alınması, üretim kapasitesinin zayıflatılması ve yerel ekonominin dışa bağımlı hâle getirilmesi gibi uygulamaları içermektedir. Bu süreç, Gazze'de ekonomik gerileme ve sosyal yapının zayıflamasıyla sonuçlanmıştır. İşgal döneminde Filistinli nüfus çeşitli şekillerde direniş göstermiştir. Bu direniş zaman zaman silahlı mücadele biçiminde ortaya çıkarken, bazı dönemlerde sivil direniş biçimleri de görülmüştür. 1987 yılında başlayan Birinci İntifada bu direnişin en önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilir. Bu ayaklanma büyük ölçüde sivil protestolar, grevler ve gösteriler şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak İsrail güvenlik güçlerinin müdahalesi sert olmuş ve birçok Filistinli hayatını kaybetmiştir. Bu süreçte tutuklamalar, idari gözaltılar ve çeşitli güvenlik uygulamaları yaygınlaşmıştır.

2008 yılında Hamas ile İsrail arasında bir ateşkes anlaşması yapılmıştır. Ancak aynı yılın Kasım ayında gerçekleşen bir sınır operasyonu sonrasında ateşkes fiilen sona ermiştir. Bu gelişmelerin ardından İsrail Aralık 2008'de "dökme kurşun operasyonu" adı verilen geniş kapsamlı askeri operasyonu başlatmıştır. Operasyonun ilk aşaması yoğun hava bombardımanları şeklinde gerçekleşmiş, daha sonra kara birlikleri Gazze'ye girmiştir. İsrail savaş uçakları binlerce hava saldırısı gerçekleştirmiş ve Gazze'ye büyük miktarda patlayıcı bırakılmıştır. Operasyon sırasında Gazze'de büyük çaplı yıkım meydana gelmiş ve çok sayıda sivil hayatını kaybetmiştir. Uluslararası insan hakları örgütleri ve Birleşmiş Milletler tarafından hazırlanan raporlarda operasyon sırasında sivil altyapının hedef alındığı, evlerin, okulların ve kamu tesislerinin zarar gördüğü belirtilmiştir. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Konseyi tarafından oluşturulan Goldstone Komis-

12 Finkelstein, *Bu Kez Çok İleri Gittik*, 229-45.

yonu raporu, savaş sırasında ciddi insan hakları ihlalleri ve olası savaş suçlarının işlendiğini ifade etmiştir.¹³

Kitap ayrıca İsrail'in bu operasyonu meşru müdafaa gerekçesiyle gerçekleştirdiğini ileri sürdüğünü, ancak çatışma öncesindeki ateşkes süreci, ölü sayıları ve bölgedeki güç dengesi gibi faktörlerin bu gerekçenin tartışmalı olduğunu gösterdiğini belirtmektedir. İsrail güvenlik güçlerinin operasyon öncesinde de Gazze'de çok sayıda Filistinlinin ölümüne yol açtığı ve iki taraf arasındaki ölü sayıları arasında büyük fark bulunduğu ifade edilmektedir. Ayrıca İsrail'in askeri stratejisinde caydırıcılık kavramının önemli bir yer tuttuğu belirtilmektedir. Bu strateji, askeri güç kullanımı yoluyla rakip aktörlerin gelecekteki eylemlerini engellemeyi amaçlamaktadır. Gazze'ye yönelik operasyonun da bu caydırıcılık politikasının bir parçası olarak değerlendirildiği ifade edilmektedir.

Uluslararası hukuk perspektifinden ele alındığında eser, Filistin sorununun çözümüne ilişkin olarak uluslararası toplum nezdinde geniş ölçüde kabul gören bir mutabakatın varlığına dikkat çekmektedir. Bu mutabakat; iki devletli çözüm modelinin benimsenmesi, İsrail'in 1967 sınırlarına çekilmesi, bağımsız bir Filistin devletinin kurulması ve Filistinli mültecilerin durumuna kalıcı bir çözüm üretilmesi gibi temel ilkeler etrafında şekillenmektedir. Ayrıca Birleşmiş Milletler Genel Kurulu kararları ile Uluslararası Adalet Divanı tarafından ortaya konulan görüşler de söz konusu hukuki ve diplomatik çerçeveyi destekleyen başlıca uluslararası dayanaklar arasında değerlendirilmektedir. Özellikle Filistin halkına yönelik şiddet politikalarının, şovenist milliyetçi söylem ve uygulamalardan bağımsız değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Bunun yanı sıra, Siyonist saldırıların sona erdirilmesi ve kadınlar, çocuklar ile yaşlı sivillerin yaşam hakkının korunmasına yönelik Birleşmiş Milletler bünyesinde yürütülen diplomatik girişimlerin, İsrail'in koşulsuz biçimde desteklenmesine yönelik politik yaklaşımın da etkisiyle, küresel ölçekte belirleyici bir aktör olan ABD tarafından çoğu zaman sınırlandırıldığı veya engellendiği ileri sürülmektedir.¹⁴

Kitap ayrıca Hamas'ın zaman içinde siyasi söyleminde değişiklikler olduğunu ve bazı açıklamalarında 1967 sınırlarına dayalı bir Filistin devletini kabul edebileceğini ifade ettiğini aktarmaktadır. Buna rağmen İsrail'in Hamas'ı meşru bir müzakere partneri olarak kabul etmediği belirtilmektedir.

13 Finkelstein, *Bu Kez Çok İleri Gittik*, 30-39.

14 Mehmet Katar, "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma", *Journal of İslamic Research*, 20/2, (2007), 458-462.

2.2. Direniş ve İntifadalar

Gazze halkının İsrail işgaline karşı direnişi hem sivil hem de silahlı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Birinci İntifada (1987), büyük ölçüde sivil protestolar ve kitlesel grevlerle şekillenmiş, İsrail'in sert askeri yöntemlerle karşılık vermesi kitlesel tutuklamaları beraberinde getirmiştir. İkinci İntifada (2000) ise yoğun çatışmalara dönüşmüş, Gazze sık sık askeri operasyonların hedefi olmuştur. Bu süreç, şiddetin giderek normalleştiği ve meşrulaştırıldığı bir dönemi temsil eder. 1990'lı yılların başında İsrail ile Filistin Kurtuluş Örgütü arasında Oslo Anlaşmaları imzalanmıştır. Bu anlaşmalar Filistin meselesinin çözümü için bir geçiş süreci öngörmüş ve Filistin Yönetimi kurulmuştur. Ancak bu süreç kalıcı bir çözümle sonuçlanmamıştır. Anlaşmaların uygulanması sırasında taraflar arasında güven sorunu devam etmiş ve siyasi müzakereler zamanla tıkanmıştır. Camp David görüşmeleri ve daha sonraki diplomatik girişimler de kalıcı bir barış anlaşmasına ulaşamamıştır. 2000 yılında başlayan İkinci İntifada sırasında bölgede şiddet yeniden artmıştır. İsrail ile Filistinli gruplar arasında yoğun çatışmalar yaşanmış ve özellikle Gazze birçok askeri operasyonun hedefi olmuştur. İsrail bu dönemde Gazze'ye yönelik çeşitli askeri operasyonlar gerçekleştirmiştir. Bu operasyonlar sırasında sivil altyapı zarar görmüş ve çok sayıda insan hayatını kaybetmiştir. 2005 yılında İsrail Gazze'den askerlerini ve yerleşimcilerini çektiğini ilan etmiştir. Ancak uluslararası kuruluşlara göre İsrail, sınırlar, hava sahası, deniz erişimi ve ekonomik hareketlilik üzerinde kontrolünü sürdürmeye devam etmiştir. Bu nedenle birçok uluslararası kurum Gazze'nin hâlâ fiilen işgal altında olduğunu değerlendirmiştir. 2006 yılında yapılan Filistin seçimlerinde Hamas hareketi seçimleri kazanmış ve Gazze'de yönetimi ele geçirmiştir. Bunun ardından İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri Gazze'ye ekonomik yaptırımlar ve abluka uygulamaya başlamıştır. Bu abluka Gazze ekonomisi üzerinde ağır etkiler yaratmış, işsizlik oranı yükselmiş ve temel hizmetlerde ciddi sorunlar ortaya çıkmıştır. Uluslararası raporlara göre Gazze'de başta sağlık hizmetleri olmak üzere elektrik, su altyapısı önemli ölçüde zarar görmüştür. Nüfusun büyük bir bölümü gıda güvensizliği yaşamaya başlamıştır.¹⁵

2.3. Oslo Süreci ve Siyasal İllüzyon

1993 Oslo Anlaşmaları, Filistin meselesine çözüm arayışında önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak Finkelstein, bu sürecin kalıcı bir barış getirmediğini, aksine işgalin farklı biçimlerde devam ettiğini savunur. Oslo süreci, Filistin Yönetimi'ni yerel güvenlik kontrolünü üstlenen bir aracı konumuna getirmiştir. Bu durum, bağımsızlık yerine yeni bir kontrol mekanizması anlamına gelir.¹⁶ Yazar,

¹⁵ Finkelstein, *Bu Kez Çok İleri Gittik*, 51-77.

¹⁶ Finkelstein, *Bu Kez Çok İleri Gittik*, 72-74.

Oslo sürecini “siyasal illüzyon” olarak nitelendirir; çünkü normatif söylem ile pratik güç ilişkileri arasındaki uçurumu görünür kılar.

Finkelstein, uluslararası toplumda iki devletli çözüm konusunda geniş bir uzlaşa bulunduğunu, ancak İsrail’in bu çözümü sürekli engellediğini savunur. Bu durum, uluslararası hukuk normlarının güç politikaları karşısında işlevsizleştiğini ve normatif söylemin pratikte etkisiz kaldığını ortaya koyar. Finkelstein’in şiddet karşıtı söylemi, kitabın bütününe yayılan bir eleştirel perspektif olarak öne çıkar. Yazar, “meşru müdafaa” söyleminin ideolojik işlevini açığa çıkarır, orantısız güç kullanımını eleştirir ve uluslararası hukukun sınırlarını görünür kılar. En önemlisi, tarihsel travmaların evrensel insan hakları bilinciyle yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.¹⁷ Bu yaklaşım, şiddetin meşrulaştırılmasına karşı etik bir alternatif öneri sunar.

Finkelstein’in çalışması, Gazze saldırısını yalnızca bölgesel bir çatışma değil, modern dünyada şiddetin meşrulaştırılma biçimlerinin paradigmatic bir örneği olarak ele alır. Sonuç olarak Finkelstein, Gazze saldırısını analiz ederken şiddetin ideolojik, politik ve hukuksal düzeylerde nasıl meşrulaştırıldığını açığa çıkarır. Onun şiddet karşıtı söylemi, yalnızca İsrail-Filistin çatışmasına değil, modern uluslararası sistemde normatif söylem ile güç politikası arasındaki gerilime dair evrensel bir eleştiri olarak okunmalıdır. Böylece girişte ortaya konan tarihsel ve politik bağlam, sonuçta şiddet karşıtı etik bir perspektifle bütünleşir.

3. Gazze Şehadete Tanıklık

Norman G. Finkelstein kitabın önsözünde çalışmasının Gazze’nin kendisinden ziyade Gazze’ye yapılanlar üzerine olduğunu belirtir. Gazze’nin içinde bulunduğu durumun bireysel irade veya politik tercihlerle açıklanamayacak ölçüde dışsal koşullar tarafından belirlenmiş olduğunu ifade eder. Gazze, dış kontrol altında yaşayan bir toplum olarak tanımlanır ve günlük yaşamı belirleyen temel kararların yerel halkın kontrolü dışında olduğu vurgulanır. Bölge, eski Britanya başbakanı David Cameron’ın ifadesiyle “açık hava hapishanesi” olarak nitelendirilir ve İsrail’in bu yapının yöneticisi konumunda olduğu aktarılır.¹⁸ Kitap, Gazze’de uygulanan abluka ve askeri operasyonların yalnızca roket saldırılarına tepki olarak değil, daha çok politik hesapların sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Yazar, Gazze’de yaşananların uzun süreli ve insan eliyle oluşturulmuş bir felaket olduğunu ifade eder.

¹⁷ Finkelstein, *Bu Kez Çok İleri Gittik*, 119-152.

¹⁸ Norman G. Finkelstein, *Gazze Şehadete Tanıklık*, çev. Kadir Yılmaz, Eyüp Togan, Hakan Aydın, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2024).

19. yüzyılın sonlarında Siyonist ideolojinin güç kazanmasıyla birlikte ortaya çıkan sorunlar, zaman içerisinde barış girişimlerini sekteye uğratan genişlemeci politikalar ve askerî güç kullanımını önceleyen militarist uygulamalar nedeniyle daha da derinleşmiştir. Bu süreç, yalnızca siyasal bir ihtilaf olmanın ötesine geçerek, Filistin halkının kendi toprakları üzerindeki varlığını tehdit eden teolojik ve politik boyutları iç içe geçmiş kapsamlı bir çatışma alanına dönüşmüştür.¹⁹ Yahudilerin söz konusu toprakların tarihsel ve meşru mirasçıları olduğu yönündeki inancın güç kazanması, aynı zamanda “vadedilmiş topraklar” anlayışının kutsal bir nitelik kazanmasına da zemin hazırlamıştır. Yahudi geleneğinin kimliğini bu coğrafya üzerinden tanımlaması ise zamanla dışlayıcı söylem ve politikaların gelişmesine, bununla bağlantılı olarak çatışmacı ve saldırgan tutumların ortaya çıkmasına katkı sağlayan unsurlardan biri hâline gelmiştir.²⁰ Eserde Gazze’nin tarihsel arka planı 1947’de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nun Filistin’i iki devlete bölme kararıyla başlatılır. Bu kararın ardından gerçekleşen savaşta İsrail’in kontrol ettiği alanın genişlediği ve Filistin topraklarının büyük bölümünün İsrail’in eline geçtiği anlatılır. Gazze’nin Mısır yönetimine bırakıldığı ve 1948 savaşında yerinden edilen yüz binlerce Filistinlinin Gazze’ye sığındığı belirtilir. Günümüzde Gazze nüfusunun önemli bir kısmının bu mülteciler ve onların torunlarından oluştuğu, bölgenin son derece yoğun nüfuslu olduğu ve genç nüfus oranının yüksek olduğu aktarılır.

1967 savaşının ardından İsrail’in Gazze’yi yeniden işgal ettiği ve bu tarihten itibaren bölge üzerinde askeri ve ekonomik kontrol kurduğu ifade edilir. Bu süreçte Gazze’de ekonomik kaynakların sınırlandırıldığı, üretim kapasitesinin zayıflatıldığı ve yerel ekonominin dışa bağımlı hâle geldiği belirtilir. Gazze’deki bu durum “de-development” yani gelişimin tersine çevrilmesi kavramıyla açıklanır. İsrail yönetiminin uyguladığı politikaların sosyal yapıyı zayıflatığı ve direniş hareketlerini tetiklediği vurgulanır.

Kitapta İsrail işgaline karşı Filistinlilerin direniş biçimleri ele alınır. Bu direniş hem silahlı mücadele hem de sivil protestolar şeklinde ortaya çıkmıştır. 1987’de başlayan Birinci İntifada’nın büyük ölçüde sivil direniş karakteri taşıdığı, grevler ve gösteriler şeklinde geliştiği aktarılır. İsrail’in bu sürece sert askeri yöntemlerle karşılık verdiği, kitlesel tutuklamalar ve çeşitli güvenlik uygulamalarının yaygınlaştığı ifade edilir.

1993 Oslo Anlaşmaları kitabın önemli dönüm noktalarından biri olarak ele alınır. Bu anlaşmaların İsrail ile Filistin Kurtuluş Örgütü arasında imzalandığı ve

19 Serkan Sayar, “Siyonizm ve Anti-Siyonizm: Hahamların Perspektifinden İsrail-Filistin Sorunu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 25/2, (2025), 945-971.

20 Mahmut Aydın, “İsrail’in Kudüs Politikasının Dini Nedenleri Üzerine Bir Analiz”, *Milel ve Nihal*, 16/1 (01 Temmuz 2019), s.33.

Filistin Yönetimi'nin kurulmasına zemin hazırladığı belirtilir. Ancak anlaşmanın kalıcı bir çözüm getirmedeği ve işgalin farklı biçimlerde devam ettiği ifade edilir. Oslo sürecinin Filistin yönetimini yerel güvenlik kontrolü görevini üstlenen bir aracı konumuna getirdiği ve İsrail askerlerinin doğrudan temasını azaltmayı amaçladığı anlatılır.²¹ 2000 yılında başlayan İkinci İntifada'nın başlangıçta sivil direniş karakteri taşıdığı, ancak zamanla yoğun çatışmalara dönüştüğü belirtilir. Bu dönemde İsrail'in Gazze'ye yönelik çok sayıda askeri operasyon gerçekleştirdiği ve bölgedeki altyapının büyük zarar gördüğü ifade edilir. Operasyonların her birinin Gazze'deki yaşam koşullarını daha da ağırlaştırdığı aktarılır. 2005 yılında İsrail'in Gazze'den askerlerini çektiğini ilan ettiği, ancak sınırlar, hava sahası ve deniz erişimi üzerinde kontrolünü sürdürdüğü ifade edilir. Bu nedenle uluslararası kuruluşların Gazze'nin hâlâ fiilen işgal altında olduğunu değerlendirdiği aktarılır. Bu dönemde Gazze ekonomisinin büyük ölçüde dış yardımlara bağımlı hâle geldiği ve temel hizmetlerde ciddi sorunlar yaşandığı belirtilir.²² 2006 yılında Hamas'ın seçimleri kazanmasının ardından Gazze'ye yönelik ekonomik yaptırımların ve abluka politikalarının giderek ağırlaştığı belirtilmektedir. Söz konusu yaptırımların işsizlik oranlarının yükselmesine, sağlık ve altyapı hizmetlerinin ciddi biçimde zarar görmesine ve gıda güvensizliğinin yaygınlaşmasına neden olduğu ifade edilmektedir. Uluslararası raporlar da Gazze'de yaşayan sivilin temel ihtiyaçlara erişiminde ciddi kısıtlamalar meydana geldiğine işaret etmektedir. 2008 yılında Hamas ile İsrail arasında bir ateşkes sürecinin sağlandığı, ancak kısa süre sonra gerçekleştirilen sınır operasyonlarıyla bu sürecin sona erdiği aktarılmaktadır. Bunu takiben İsrail'in "Dökme Kurşun Operasyonu" olarak bilinen geniş çaplı askerî harekâtı başlattığı belirtilmektedir. Operasyonun yoğun hava saldırılarıyla başladığı, ilerleyen süreçte kara birliklerinin de çatışmalara dahil olduğu ve bunun sonucunda Gazze'de büyük ölçekli fiziksel yıkımın meydana geldiği ifade edilmektedir. Uluslararası insan hakları raporları ise bu süreçte sivil altyapının hedef alındığını ve çok sayıda sivilin yaşamını yitirdiğini belgelemektedir.²³

Sonuç

Genel olarak toparlayacak olursak İsrail'in askeri stratejisinde caydırıcılık kavramının önemli bir yer tuttuğunu ve operasyonların bu stratejinin bir parçası olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Uluslararası hukuk açısından Gazze'nin statüsü ve işgal tartışmaları ele alınmaya devam edecektir. Birleşmiş Milletler kararları ve Uluslararası Adalet Divanı görüşleri bağlamında Filistin meselesinin

21 Finkelstein, *Gazze*, 27.

22 Finkelstein, *Gazze*, 24-43.

23 Finkelstein, *Gazze*, 471-483.

çözümüne ilişkin uluslararası uzlaşî noktalarına yer verilmekle birlikte bundan kaçınıldığı da gözlemlenmektedir. Eserler boyunca Gazze’de yaşananların tarihsel, politik ve askeri süreçlerin bir sonucu olduğu ve bölgedeki insani durumun uzun süreli politik kararlarla şekillendiği anlatılır. Kitap, Gazze’deki gelişmeleri uluslararası hukuk, insan hakları raporları ve diplomatik girişimler çerçevesinde kronolojik bir anlatı içinde ele alır.

Finkelstein’in incelenen eserleri, şiddetin ideolojik ve sahada nasıl meşrulaştırıldığını sentezler. Noam Chomsky’nin vurguladığı üzere o, “güç odaklarının karşısına dürüstlükle dikilen” bir entelektüeldir. Chris Hedges’e göre o, adaletin sesini yükseltmek uğruna kariyerini feda eden bir vicdan adamıdır. Finkelstein’in şiddet karşıtlığı, hukukun üstünlüğünü her türlü ideolojik endüstrinin üzerinde tutan aktif bir entelektüel direniş ve evrensel bir etik çağrısıdır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mahmut. “İsrail’in Kudüs Politikasının Dini Nedenleri Üzerine Bir Analiz”, *Milel ve Nihal*, 16/1, 01 Temmuz 2019.
- Finkelstein, Norman G. *Bu Kez Çok İleri Gittik*, çev. Deniz Özlem Çevik, İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2014.
- Finkelstein, Norman G. “*Gazze Şehadete Tanıklık*”, çev. Kadir Yılmaz, Eyüp Togan, Hakan Aydın, İstanbul, İz Yayıncılık, 2024.
- Finkelstein, Norman G. *Holokost Endüstrisi: Yahudi Acılarının İstismarı*, çev. Utku Umut Bulsun, İstanbul: Kutadgu Yayınları, 2025.
- Gürkan, Salime Leyla. “Bir Yahudi Karşı-Geleneği Olarak Yahudi Sekülerliği: Kökenleri ve Dinamikleri”, *İnsan ve Toplum*, 2/4, Aralık 2012.
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 25 Mart 2026).
- Karaarslan, Faruk. *Toplumsal Hafıza Hatırlamanın ve Unutmanın Sosyolojisi*, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2019.
- Katar, Mehmet, “İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma” *Journal of İslâmic Research*, 20/2, 2007, 458-462.
- Sayar, Serkan. “Siyonizm ve Anti-Siyonizm: “Hahamların Perspektifinden İsrail-Filistin Sorunu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 25/2, 2025.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

İnsan Sonrası Tartışmaları Bağlamında Transhümanizm ve Posthümanizm¹

Muharrem Öztürk

Orcid ID: 0009-0001-8952-098X

Yüksek Lisans Öğrencisi | Trabzon Üniversitesi | Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
e-Posta: ozturkmuharrem5@gmail.com

Giriş

Bu tebliğin ana konusu, teknolojik gelişmelerden istifade ederek insanı yeniden tanımlamaya ve inşa etmeye, şekillendirmeye çalışan transhümanizm ve posthümanizmdir. Bu iki önemli yaklaşım da insanı hem teorik düzeyde tanımlamayı hem de pratik olarak yeniden şekillendirmeyi hedeflemektedir. Bu tebliğin amacı, çağdaş düşüncede insanın geleceğine ilişkin iki önemli yaklaşım olan transhümanizmi ve posthümanizmi, niteliği ve temel iddiaları bakımından, tarihî arka planını da göz önünde bulundurarak karşılaştırmalı olarak ele almaktır. Transhümanizm, insanın biyolojik ve bilişsel sınırlarının teknoloji aracılığıyla aşılabileceğini savunarak insanın geleceğine dair ilerlemeci bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda insan, bilişsel, fiziksel ve sezgisel açıdan daha sağlıklı, dayanıklı ve güçlü bir tür hâline gelmektedir. Mevcut sınırlarını aşan insan, normal insandan farklı olarak, teknoloji aracılığıyla dönüşmeye başlayan biyolojik-teknolojik bir organizmadır. Posthümanizm ise modern Batı düşüncesinde yaratılan kategorik ayrımları ve ikilikleri kabul etmeyen; insanın kendisiyle ve çevresiyle ilişkisini (doğa, bitkiler, hayvanlar, makineler ve diğer tüm var olanlar) birbirine dolanık sistemler ve çoklu yapılar içinde anlamanın epistemik yolunu ifade etmektedir. İnsanı merkezde konumlandıran özcü anlayışlara karşı olan posthümanizm, teknoloji aracılığıyla insanı aşma düşüncesinden ziyade, insanı tüm var olanlarla birlikte yeniden tanımlamayı amaçlamaktadır. Çalışmada kavramsal ve karşılaştırmalı analiz yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle her iki yaklaşımın felsefi arka planı ve temel kavramları açıklanmış, ardından insan anlayışı,

1 Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer Ayvaz danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Batı Düşüncesinde Transhümanizme, Posthümanizme Eleştiriler (Feminist Din Felsefesi Bağlamında), Trabzon Üniversitesi, Trabzon/Türkiye).

teknolojiye atfedilen rol ve ontolojik varsayımlar açısından benzerlik ve farklılıkları ifade edilmiştir. Sonuç olarak transhümanizm, insanın merkezde olduğu bir anlayıştan hareketle insanı her anlamda aşmayı amaçlayan ilerlemeci bir anlayıştır. Posthümanizm ise insanın merkezde olmasını eleştiren, insanı ilişkisel ve çoğul bir ontoloji içinde yeniden tanımlamak isteyen bir anlayıştır.

1. Transhümanizm

Modern çağda insan, teknolojik ilerlemelerle birlikte doğasını ve sınırlarını yeni bir bakış açısıyla ele almaya başlamıştır. Bu bakış açılarından biri olan transhümanizm; insanı hem teorik düzeyde tanımlamayı hem de pratik olarak yeniden şekillendirmeyi hedeflemektedir. Nick Bostrom’a göre transhümanizm; yaşlanmayı ortadan kaldıracak, insanın zihinsel, fiziksel ve psikolojik potansiyelini yükseltecek teknolojileri kullanmayı ve geliştirmeyi arzu eden entelektüel ve kültürel bir harekettir. Max More ise transhümanizmi; insanın mevcut formu ve sınırlamalarının ötesine geçmeyi, akıllı yaşamın evrimini teknoloji ve bilim aracılığıyla hızlandırmayı amaçlayan, yaşamı destekleyen ilkeler ve değerler çerçevesinde şekillenen yaşam felsefeleri (örneğin extropian² perspektifleri)³ olarak tanımlamaktadır.

Tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla gerek Nick Bostrom gerekse Max More, bilim ve teknoloji yoluyla insanın geliştirilmesi hususunda aynı fikirdedir. Tanımların içeriğinden yola çıkarak Nick Bostrom’un daha çok teknolojik ve kültürel boyuta, Max More’un ise felsefi boyuta vurgu yaptığı görülmektedir. Böylece transhümanizmin toplumsal ve bireysel yönü olan; teknolojik, kültürel, felsefi ve her ne kadar harici otoriteyi kabul etmeseler de iddiaları sebebiyle dini bir dönüşüş şekli olduğunu söyleyebiliriz.

Transhümanizmin tarihi arka planına geçmeden önce, transhüman ve posthüman kavramlarını açıklamak yerinde olacaktır. ‘Transhüman’; hâlihazırdaki insan ile gelecekte var olacağı öngörülen ‘posthüman’ arasında konumlanan ara insanı ifade eden bir kavramdır. Kısaca, transhümanizmin ilkelerini benimseyen kişileri tanımlar. Geçmişte yaşayanların hayallerinde yer alan birçok imkânı gerçekleştiren insan, transhüman aşamasında mıdır yoksa bu aşamaya ileride mi

2 Extropianizm: Sürekli ilerleme, öz dönüşüm, pratik iyimserlik, akıllı teknoloji, açık toplum, öz yönelim, rasyonel düşünme gibi ilkeleri olan transhümanist felsefedir. Extroian transhümanist felsefe, bilimi ve akli temele alır, insanın biyolojik ve fiziksel sınırlarının sonsuz değişime açık olduğu görüşü benimsenir. Exropian transhümanist felsefe insanın, bilimin, teknolojinin, canlılığın kapasitesinin gelişime sürekli elverişli olduğu hayatı yücelten değer katan bir anlayışı kabul eder. Max More, “The Extropian Principles Version 3.0: A Transhumanist Declaration”, Extropy Institute, 1999, <http://www.extropy.org> (Erişim 22 Eylül 2025).

3 Max More, “The Philosophy of Transhumanism”, The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future, der. Max More – Natasha Vita-More (Chichester: Wiley-Blackwell, 2013), 3-17.

ulaşacaktır? Bu sorulara net bir cevap verilememekte; ayrıca transhüman kavramının sınırları da kesin olarak çizilememektedir.⁴ Natasha Vita-More’a göre ise transhüman; gelişen teknolojiyle evrimini devam ettiren biyolojik-teknolojik bir üst türdür.⁵

Anlaşıldığı üzere; transhüman, mevcut insanın sınırlarını aşmaya çalışan bir geçiş insanıdır. Normal insandan farklı olarak; teknoloji aracılığıyla dönüşmeye başlayan biyolojik-teknolojik bir organizmadır. Bu süreçte insan; bilişsel, fiziksel ve sezgisel açıdan daha sağlıklı, dayanıklı ve güçlü bir tür hâline gelmektedir. Normal insandan daha donanımlı olan transhüman, her ne kadar bir üst tür olsa da hâlâ insan türü içinde tanımlanmaktadır. Transhüman; organik yönleriyle insan olarak tanımlanabilirken, teknolojik yönleriyle insanı aşan mekanik melez bir varlık hâline gelmektedir.

Her ne kadar transhüman kavramı kafa karışıklığı oluştursa da posthüman kavramına göre daha anlaşılır görünmektedir. Çünkü çağdaş dönemde posthüman kavramı; ontolojik-epistemolojik ve bilimsel-biyoteknolojik gelişmelerde yaşanan farklı gelişmelere binaen, birçok düşünce akımı tarafından insanı tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Günümüzde, farklı alanları kapsayan çalışmaları ifade etmek için şemsiye kavram olarak ele alınmaktadır. Bu alanlar şunlardır: transhümanizm (ekstropiyancılık, liberal ve demokratik transhümanizm gibi çeşitli türleri dâhil olmak üzere), posthümanizm (felsefi, kültürel ve eleştirel), yeni materyalizm (posthümanist yazına özgü çalışmalar), insan merkezcilik karşıtlığı (antihümanizm), post-insancılık (posthumanities) ve meta-beşerî bilimler (metahumanities).⁶

Bu başlık altında; konu bütünlüğünü sağlamak, kafa karışıklığını önlemek ve tekrara düşmemek için, transhümanizm çalışmalarının ulaşmayı arzu ettiği posthüman (insan sonrası) ele alınacaktır. Bostrom’a göre; mevcut insanın, posthüman varlıkların üstün niteliklerini anlayabilecek sezgileri yoktur. Nasıl ki hayvanlar insan olma durumunu idrak edemiyorsa, aynı şekilde insan da posthüman olma durumunu idrak edemez. Posthüman varlık; insan tecrübesinin sınırlarını aşan bir varlıktır. Bu tür; kendisini biyolojik ve teknolojik güçlendirmelerle daha uzun ömre, kapasitesi artırılmış zekâyâ, dayanıklı bedene ve daha yoğun hazlara sahip olacak şekilde tasarlayacaktır.⁷ Posthüman süreç; insanı NBIC (Nanoteknoloji, Biyoteknoloji, Bilişim, Bilişsel Bilimler) teknolojileri vasıtasıyla tarihsel

4 Humanity+, “Transhumanist FAQ (SSS)”, erişim 23 Eylül 2025.

5 Transhümanizm Derneği. “Transhümanist SSS”. Erişim 23 Eylül 2025.

6 Ferrando, Francesca. “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”. *Humanity & Society* 37/3 (2013), 26-35.

7 Bostrom, Nick. “Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective”. *Journal of Value Inquiry* 37/4 (2003), 493-506.

kimliğinden (Homo sapiens) uzaklaştırarak, Robosapiens/android hâline dönüştürecektir.⁸

Mekanik bir tür olan posthüman, hastalıklara karşı dirençli, yaşlanmanın önüne geçmiş, daima genç ve diri kalan; psikolojik olarak acıdan, nefretten ve öfkeden uzak durabilen; her zaman artan ve ilerledikçe yoğunlaşan haz, sevgi ve estetik özbilince sahip olabilen bir varlık olmayı ister. İnsan sonrasındaki varlık; sentetik yapay zekâ olabilir, insan bilincinin dijital ortama veya bilgisayara yüklenmiş hâli olabilir ya da insana yapılan küçük eklentiler zamanla evrimleşerek birikimli post-insanı ortaya çıkarabilir. İkinci seçenek; insan biyolojisinin nanoteknoloji kullanılarak yeniden biçimlendirilmesini veya genetik mühendislik, psikofarmakoloji, yaşlanmayı geciktirici tedaviler, sinirsel arayüzler, ileri düzey bilgi yönetimi araçları, hafızayı güçlendirici ilaçlar, giyilebilir teknolojiler ve bilişsel teknikler gibi teknolojik eklentilerle temelden değişim yaratacak yeniden yapılandırılmalarla var olabilir.⁹ Anlaşıldığı kadarıyla transhümanistler, posthüman aşamada insanın doğasından kaynaklanan sıkıntıları aşmış bir gelecek tasarlamaktadır. Tekno-insanlar, beden, doğanın ve zihnin kusurlu zincirlerini kırmak istemektedir. Özgürlüklerini ellerine alarak, cennetvari bir dünyada veya sanal gerçekliklerde sonsuz yaşam aramaktadırlar. Yeryüzü cennetine alternatif olarak teknoloji vasıtasıyla gelecekte mümkün olabilecek bilinç aktarımı veya sanal gerçeklikle ulaşılabilecek dijital ölümsüzlük biçimini arzulamaktadırlar.

Modern çağda insanın kendisini aşma çabasının adı olan transhümanizm, her düşünce gibi tarihsel bir arka plana sahiptir. Transhümanizm kelimesi; ‘trans’ ve ‘hümanizm’ kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşmuştur. ‘Trans’ ön eki; geçme, aşma veya bir şeyden bir şeye geçme anlamına gelir.¹⁰ Hümanizm ise; insanın kendisini temel ve biricik değer olarak görmesi; doğasını, çıkarlarını ve özgürlüğünü, doğaüstü bir alana gerek duymadan, rasyonel ve yaratıcı aklıyla doğal yoldan gerçekleştirebileceğini öne süren felsefi akımdır.¹¹ İnsan artık kendisini biricik aklıyla özne olma konumuna yükseltmiştir. İnsan dışındaki bütün her şey, öznenin gözünden nesne olarak tanımlanacaktır. Tanrı merkezli dünya görüşü yerine insan merkezli dünya görüşü ikame edilmiştir. İnsan aklı dışındaki otoriteler reddedilmiştir. İlerleyen bölümlerde; bu düşüncelerin transhümanizm ve posthümanizmi nasıl etkilediklerini göreceğiz.

Transhümanizmin temeli, seküler hümanist düşünceye dayanır. Hümanizm, insanın gelişiminde eğitim ve kültürel ilerleyiş gibi klasik yöntemleri

8 Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (İstanbul: Akademim Yayınları, 2024), 133.

9 Humanity+, “Transhumanist FAQ (SSS)”.

10 Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 133.

11 Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 980.

kullanırken; transhümanizm ise, insan doğasının bazı yönlerini teknik şartlar oluştuğunda tamamen değiştirmek amacıyla tıp ve teknolojinin uygulanmasına yönlendirmesi bakımından daha radikaldir.¹² Modern düşüncenin en önemli kavramlarından biri olan hümanizm, 14. yüzyıl İtalya'sında başlayıp süreç içinde Avrupa'ya yayılmıştır. İnsanı tek değer ve ölçüt olarak en üste koyan entelektüel ve edebi bir felsefedir. Hümanizm, klasik düşünceye, Antik Yunan'a ve Roma'ya dönüş hareketidir. Hümanistler orta çağda unutulmuş insan ve ruhun yeniden dirilişi gibi kavramlara canlılık katmışlardır. Özgür ruh kavramı, insana doğal ve tarihsel süreçte kendine yetme becerisi kazandırmış ve bu koşulları tayin edecek rasyonel özerkliği ortaya çıkarmıştır. Hümanistler, klasik dönemde eğitilmiş ve özgür bireyleri ortaya çıkaran (hümanitas) beşerî bilimleri-tarih, etik, politika, şiir ve retorik (güzel söz söyleme sanatını)-benimseyip Orta Çağ'da kaybolmuş insan yetilerini yeniden keşfetmişlerdir.¹³

Rönesans'ın ortaya çıkardığı insan merkezli düşünce (hümanizm); ontolojik ve epistemolojik anlamda kendisine referansta bulunan bir varlık ortaya çıkarmıştır. Rönesans insanı; kendi anlamı ve amacını Tanrı'ya referansla değil, kendi özünden hareketle temellendirmeye başlamıştır. Bu fikirler, Descartes'ın *cogito ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım) ifadesinde vücut bulmuş ve yeni insan tanımının dayanak noktası olmuştur. Orta Çağ'da her şey karşısında temel kategori olarak kabul edilen Tanrı; süreç içerisinde yerini, her şeyin değerini belirleyen kategori konumuna yükselen insana bırakacaktır.¹⁴

Hümanizm, insanı klasik dünyaya döndürse de Orta Çağ'ın inanç ve alışkanlıklarını tamamen terk edilmemiştir. İnsan kendisini merkeze koysa da hâlâ Tanrı inancına sahip olup kilise alışkanlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Michelangelo'nun Musa heykeli, dönemin bu anlayışını güzel bir biçimde yansıtmaktadır. Heykeldeki Musa, Tanrı ile ilişkisini sürdürmekte; fakat onun karşısında pasif durumda olan bir varlık olmaktan çıkmaktadır. Artık Musa, Tanrı karşısında güçlü, akıllı ve iradeli bir özne olarak temsil edilmektedir.

“Ey Adam! Biz sana ne hazır bir yüz ne de özgün, doğuştan gelen bir özellik verdik, ta ki kendi yerini biçimini, yeteneklerini kendin seçesin, onları kendi yargın, kendi kararın ile edinebilesin. Bütün öteki yaratıkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenip sınırlanmıştır. Oysa senin önünde böyle sınırlamalar yok, kendi yüzünün çizgilerini sana koruma görevini verdiğimiz özgür isteğinle çizebilir-

12 Nick Bostrom, “Transhumanist Values”, *Ethical Issues for the 21st Century*, ed. Frederick Adams (Oxford: Philosophical Documentation Center Press, 2003), 1-20.

13 Nicola Abbagnano, “Humanism”, çev. Nesrin Kale, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Free Press, 1976), 763.

14 Mustafa Tekin, “Transhümanizm ve Posthümanizm Bağlamında Din ve Toplum”, Mustafa Tekin ve Muhammet Özdemir (Ed.), *Transhümanizm ve Posthümanizm: Disiplinlerarası Bir Çalışma*, Eski-Yeni Yayın, 2021, s. 151.

sin. Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha kolay görebilesin diye. Seni ne yersel ne göksel ne ölümlü ne ölümsüz olarak yarattık; özgür, olağandışı bir yontucu gibi kendini, kendi seçiminle biçimleyebilesin diye. Aşağıya, yaşamın kaba biçimlerine inmek de tanrısal yaşam sürenlerin düzenine çıkmak da senin elinde.”¹⁵

Mirandola, Rönesans’la ortaya çıkan insan anlayışının hümanizmle ilişkisini ortaya koymaktadır. Yeni insan, evrenin merkezinde kendini gören, kendi değerini inşa edebilen ve potansiyellerini ortaya çıkarabilecek güçte bir varlık olmaktadır. İnsanın potansiyeli dünya ile kısıtlı değildir; artık dünya ötesi Tanrı’ya ait alanı da kendi akıllı ve iradesiyle inşa etmektedir. Böylece, Rönesans’ın yeni hümanist insanı; kendini belirleyen ve tanımlayan sınırları kabul etmeyen özgür iradesiyle, kendi kendini geliştirme kapasitesine sahip bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır.

Modern düşünce; geleneği yok sayarak insanı tarihin öznesi yapmıştır. Teosantrik (Tanrı merkezli) felsefe ve bilim anlayışından homosantrik (insan merkezli) felsefe ve bilim anlayışına geçilmiştir. Modern felsefede ana yönelim rasyonalizm olmuştur. Rasyonalizm, Orta Çağ’da Tanrı’nın rolünün yerine geçmiştir. Rasyonalizm; akıl, bilim ve felsefe başta olmak üzere her sahada tek otorite olmuştur. Modern düşünce, bilimsel devrimlerle paralel gelişme göstermekle beraber bu zamandan tek hâkim otorite kabul edilmiştir. Bu dönemde Tanrı, dünya ve doğa tanımlamaları ile tasavvurları; bilimsel gözlem ve akıl yürütmeden hareketle yeniden ele alınmıştır.¹⁶

Modern düşüncenin ilk düşünürü Francis Bacon; hakikate ve bilgiye ulaşmanın en iyi yolunun bilim ve bilime dayanan yöntemler olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre uygulamalı bilim, insana doğaya hükmetme gücü verecektir. Bu anlamda bilgi, artık güçle eşdeğer görülmüştür. Yeni bilimsel yöntem olan kümülatif deneysel bilgi; yeni teknik icatlar ve mekanik keşiflerle kendini ispatladığında, tarihin itici gücü olacaktır. Böylece Francis Bacon, modern teknolojik ilerlemenin en büyük temsilcilerinden biri olmuştur.¹⁷ Nitekim *Yeni Atlantis*’te, Ben Salem Adası’nda kurulan Süleyman Evi (Salomon House), bilimsel yöntemle doğayı gözlemlemek için kurulmuştur. Bilimsel teknik gelişmeler, ideal toplumu ortaya çıkaracak insanlar sağlıklı ve birikimli olacaklardır. Bu halk; mağaraları, doğal madenleri, kaynakları ve mineralleri kullanarak hayatı kolaylaştırmakta; sağlık odaları, üretim çiftlikleri, ilaç mağazaları yoluyla hem insanın refahını artırmakta hem de insanın sağlıklı ve daha uzun yaşamasını sağlayacak

¹⁵ Giovanni Pico Della Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, çev. Levent Özşar (Bursa: Biblos Kitabevi, 2006), 17.

¹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 275-276.

¹⁷ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, 279-280.

imkânları geliştirmektedir.¹⁸ Francis Bacon'ın bilimi insan yararı için kullanma isteği ve teknolojik icatlarla insan hayatını ve sağlığını iyileştirmeyi amaçlaması, transhümanizmin hedefleriyle uygunluk göstermektedir. Tam manasıyla aynı fikri savunmasalar da Francis Bacon'un dolaylı olarak transhümanist bir tarafı olduğunu söylemek mümkün olmaktadır.

Modern düşüncenin ve Aydınlanma'nın öncü isimlerinden bir diğeri olan Descartes gerek düşünceleri gerekse ardında bıraktığı tartışmalarla konumuz açısından büyük önem taşımaktadır. Descartes'ın günümüzde güncelliğini devam ettiren ve hâlâ tartışmalara sebep olan üç görüşü vardır: Birincisi, felsefeyi özne (ben) üzerinden başlatması; ikincisi, doğayı teleolojik nedenlerle değil, mekanizmaya dayanan doğal yollarla açıklaması; üçüncüsü ise özne-nesne, maddi-manevi, kültür-doğa ve fiziksel-psişik gibi ayrımları belirgin bir şekilde ortaya koymasındır.¹⁹

Descartes'ın süje temelli felsefesi, modern felsefenin başlangıcı olmuştur. Modern felsefe süje temellidir. Bu süjenin temel özelliği, otonomi sahibi olmasıdır. Hakikati bilmek ve inşa etmek için istediği her şeye sahiptir. Klasik felsefede süje, bilmek için dışarıdan, harici bir otoriteye ihtiyaç duyar. Descartes; evreni bilimsel ve matematiksel yollarla açıklayabileceğini söyleyerek evrende ve hatta insan bedeninde mekanizmi hâkim kıldı. *Res cogitans* (düşünen şey) – *res extensa* (yer kaplayan şey) ayrımı ve buna bağlı ayrımlar, ikilikleri ortaya çıkarmıştır. Descartes; transhümanizmi, posthümanizmi ve feminizmi dolaylı biçimlerde etkilemiş bir filozoftur. Transhümanizm; Descartes'ın bedeni mekanik olarak görmesinden hareketle, bedenin teknolojik olarak değiştirilebileceğini savunur. Posthümanizm; Descartes'ın insan merkezli süje anlayışının aşılması gerektiğini ifade eder. Feminizm ise; Descartes tarafından yaratılan ikiliklerin kadını hep edilgen bir konumda tanımlaması nedeniyle bu yapıyı eleştirmiştir. Düalizmlerin ikinci tarafı, birinci tarafa nispetle ikincil ve aşağı bir konumda kabul edilmiş; bu nedenle kadın tecrübesi ve deneyimleri dışarda bırakılmıştır.

Aydınlanma dönemi, insanın aklına olan inancın arttığı bir dönemdir. Bu dönemde; geleneksel dogmalara, üstünlük göstergesi otoritelere ve cehalete aklıyla karşı koyan insan; akılı aracılığıyla bilgiyi elde etmeyi, mutluluğu, refahı sağlamayı ve toplumsal ilerlemeyi elde edeceğini düşünmüştür. Artık insan, teolojilerden ve gereksiz otoritelerden kurtularak bağımsızlaşmış ve özgürlüğünü kazanmıştır. Mutluluk öteki dünyada değil; akıl ve bilim aracılığıyla bu dünyada

18 Sait Özsoy, "Utopia, Güneş Ülkesi ve Yeni Atlantis: Dayanışma Bir Hayal Mi, Yoksa Bir Hakikat Mi?", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1322.

19 Heinz Heimsoeth, "Filozof Olarak Descartes", çev. Nermi Uygur, *Felsefe Arkivi* 3/3 (1949), 105, aktaran Atilla Erdemli, *Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 45.

elde edilecektir. Yeni kurulan dünyanın insanları; doğuştan iyi, aydınlanmış ve ahlaklı bireyler olacaktır.²⁰

Immanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" (1784) denemesinde aydınlanma; insanın ergin olamama halinden çıkması, korkaklığı ve cesaretsizliği yüzünden düştüğü durumdan kendini yine cesaretlendirerek aklıyla kurtarmasıdır. Kant'a göre "Sapere Aude!" yani "Aklını kullanma cesaretini göster!" ifadesi; aydınlanmanın temel prensibi ve sloganı olmuştur.²¹ Kant'ın "aklını kullanarak özgürleşme" mottosu, insanın zihinsel özgürlüğünü sağlarken; transhümanizm ve posthümanizmin bu düşüncüyü insanın biyolojik ve fiziksel bedenden özgürleşmesi gibi daha ileri boyutlara taşıdığını söyleyebiliriz.

Transhümanizmin gerek akla verdiği önem gerekse mekanik-laik yöntemi kabul eden bilim-teknik anlayışı, köklerini Rönesans, Hümanizm ve Aydınlanma düşüncesinde bulur. Bu anlamda transhümanist düşünce; akılcı, ilerlemeci ve iyimser olan yapısıyla, hümanizmin aşırı hali olan "ultra-hümanizm" olarak görülebilir. Rönesans resim, mimari ve edebiyatla; Aydınlanma akıl, bilim ve teknikle; transhümanizm ise sibernetik ve teknoloji aracılığıyla insanın gelişebileceğine inanır. Tanrı'nın yerine insanı koyan hümanist yaklaşım, bununla yetinmeyip insanı da aşmak isteyen transhümanist süreci meydana getirmiştir. Hümanizm insanı hurafenin zincirlerinden, transhümanizm ise biyolojik zincirlerden kurtarmayı amaçlamaktadır.²²

Transhümanizmin dini kökene de sahip olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an'da geçen Hz. Âdem ve Havva kıssasında; şeytanın Âdem ve Havva'ya vaat ettiği ölümsüzlük ile transhümanistlerin ulaşmak istediği ölümsüzlük arasında bir benzerlik kurulabilir. Aynı şekilde, onları cennetten çıkarmak için söylediği ölümsüzlük yalanı ile transhümanistlerin ölümsüzlük anlayışı arasında bir bağ kurulabilir.²³ Ayrıca, Hristiyanlık inancında Tanrı'nın insan kimliğine girerek Tanrı-insan olması; Tanrı'nın insan kimliğine girebileceğini gösterirken insanın da Tanrı olabileceği inancını desteklemektedir.²⁴ Hristiyanlık inancında Tanrı, insanı yaratma sıfatına haiz bir varlık olarak kendi suretinde yaratmıştır. Bu nedenle insan da kendinde tanrısal bir parça, bir öz taşımaktadır. Transhümanistler; Tanrı'nın yaratma özelliğini devralarak insanın kendisi ve doğa üzerinde tasar-

20 Gunnar Skirbekk – Nils Gilje, *Felsefe Tarihi: Antik Yunan'dan Modern Döneme*, çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), 316.

21 Nejat Bozkurt, *Felsefe Işığıyla Arayışlar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 319-320.

22 Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsansız Dünya* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 24-28.

23 İsmail Kurt, "Kur'an Perspektifinden Bir Transhümanizm Eleştirisi," in *Din ve Transhümanizm*, ed. Talip Demir (İstanbul: Eskiyei Yayınları, 2022), 62.

24 Muhammet Yeşilyurt, "Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 833, aktaran Stephen Garner, *Transhumanism and the Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope* (Eugene: Wipf & Stock, 2011), 79-89.

rufta bulunma ve kendine benzer varlıklar yaratma yeteneğine sahip olduklarını ifade ederler.²⁵

Transhümanist düşüncenin kökleri, teknolojinin modern anlamıyla gelişmediği eski çağlara kadar geri götürülebilir. Bu görüşü benimseyen Nick Bostrom, düşüncesini M.Ö. 1700’lü yıllardaki Gılgamış Destanı’ndaki kralın hikâyesine dayandırmaktadır. En yakın arkadaşını kaybeden kral, ölüm gerçeğiyle yüz yüze gelmiş ve bu olayın ardından ölümsüzlüğü elde etmenin yollarını aramaya başlamıştır. Ölümsüzlüğün yolu olarak denizin dibinde yetişen ve ebedî yaşam sağlayan bir bitkinin varlığını öğrenir. Bitkiyi aramaya başlar ve bulur. Fakat kral Gılgamış’tan önce bitkiyi bir yılan çalar. Bu olay, insanın ölüme karşı verdiği mücadelenin en eski örneklerindendir. Transhümanizm mitolojik kökene de sahiptir. En bilindik örneklerden biri Zeus’a karşı gelen Prometheus’tur. Prometheus, bir tören esnasında Zeus’u kandırır. Bunun üzerine Zeus, Prometheus’a kızıp insanlara refah ve tarım yapmaları için gerekli olan ateşi vermez. Prometheus ise bu cezaya karşılık tanrılardan ateşi çalarak insanlara vermiştir. Bu mitte ateş; bilgi arayışını ve insan gücünü sembolize etmektedir.²⁶

Transhümanizm kavramını, bugünkü anlamıyla örtüşecek şekilde ilk kullanan İngiliz biyolog ve düşünür Julian Huxley olmuştur. 1957 yılında yazdığı *New Bottles for New Wine* (Yeni Şişeler İçin Yeni Şaraplar) adlı kitabında kullanmıştır. Julian Huxley bu bölümde dünyanın yeni kâşif Kolomb’unu beklediğini ifade ediyor. İnsan; biyolojik evrimiyle sınırlı kalmayıp evrimin yöneticisi olmalıdır. Bu şekilde insan, biyolojik ve fiziksel olarak kendini aşabilecektir. Bu süreç; sadece bireysel olarak değil, toplumsal düzeyde de insanlık olarak yönetilmelidir. Julian Huxley bu yeni düşüncayı şöyle ifade etmiştir:

“Bu yeni inanç için bir isme ihtiyacımız var. İnsanın insan kalması, ama kendi insani doğasının bilinen ve bilinmeyen olasılıklarını gerçekleştirerek kendini aşması anlamında transhümanizm kullanılabilir. ‘Transhümanize’ inanıyorum. Bunu içtenlikle söyleyebilecek yeterli sayıda insan bulunduğu anda, insan türü yeni bir varoluşun eşğinde duruyor olacaktır. Şu anda bizler, Pekin Adamı’ndan ne kadar farklıysak, o da bizlerden o kadar farklı olacaktır. Ve nihayet, gerçek kaderini bilinçli bir şekilde yerine getiriyor olacaktır.”²⁷

25 Muhammet Yeşilyurt, “Hristiyanlığın ‘Imago Dei’ Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (Aralık 2020), 3336.

26 Tink Fleischmann, “Prometheus and the Theft of Fire”, *EBSCO Research Starters*, 2021, <https://www.ebsco.com/research-starters/religion-and-philosophy/prometheus-and-theft-fire> (Erişim 29.09.2025).

27 Julian Huxley, “Transhumanism”, *New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), 13-17; çev. Murat Öznaneci, “Transhümanizm”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 4/11 (Mayıs 2022), 49-53.

2. Posthümanizm

Posthümanizm, kelime anlamı itibarıyla “hümanizm sonrası” ya da “hümanizmin ötesinde” olarak anlaşılabilir. 21. yüzyılda hümanizmin insan istisnacılığına bir cevap olarak Kıta Avrupası’nda ve eleştirel teori içinde ortaya çıkan bir fikirdir. Posthümanizm; antihümanizmi, kültürel posthümanizmi, felsefi posthümanizmi, teknolojik posthümanizmi, feminist posthümanizmi ve ekolojik posthümanizmi ifade eden bir şemsiye bir kavram olarak kullanılır.²⁸

David Bolter; posthümanizmi felsefe, bilim ve teknoloji araştırmaları, edebiyat çalışmaları, eleştirel teori, teorik sosyoloji ve iletişim çalışmaları alanındaki çağdaş teorik görüşleri içeren bir kavram olarak görür. Bu alanlar için posthümanizm; modern Batı düşüncesinde yaratılan kategorik ayrımların reddini ve özellikle insanın doğayla ilişkisini anlamının farklı bir yolunu ifade eder. Posthümanist teori; insanın merkezde olmadığı ve Kartezyen ikilikleri kabul etmeyen yeni bir epistemolojik yoldur. İnsan, hayvan ve teknoloji arasında konumlandığı varsayımıyla, özcü görüşlerin kesin sınırlarını yıkmayı hedefler.²⁹ Posthümanizm; insanı diğer var olanlarla ilişki halinde olan bir varlık olarak görür ve insanın kendini istisnai gördüğü anlayışı ve konumu ortadan kaldırır. Böylece; insanların refahı kadar insan dışı canlıların, makinelerin ve çevrenin refahını da önemseyen, iç içe geçmiş melez bir tür anlayışı kabul edilir. Felsefi posthümanizm; varlığı Descartesçi ikiliklerin ötesinde ele alarak insanın ayrıcalıklı varlığını ve konumunu eleştirir.³⁰

Günümüz terimsel anlamıyla posthümanizm kavramını ilk kullanan kişi Ihab Hassan’dır. O; 1976 tarihli postmodern sanat üzerine düzenlenmiş bir bildiriyi binaen yazdığı *Bir Sanatçı Olarak Prometheus: Posthümanist Bir Kültüre Doğru* adlı denemesinde posthümanizmden³¹ bahsetmiş ve şöyle ifade etmiştir:

“Bizim ilkin –insanın hayranlığı ve onun bütün dışsal temsillerini içerecek şekilde- insan formunun radikal bir seviyede değişebileceğini ve bu nedenle onun mutlaka revize edilmesinin gerekeceğini anlamaya ihtiyacımız vardır. Hümanizm kendini bizim çaresizce posthümanizm demek zorunda kalacağımız bir şeye dönüştürüyor olduğu için beş yüz yıllık hümanizmin sona geldiğini anlamaya gereksinim duymaktayız.”³²

28 “Posthumanism”, *Wikipedia*, son güncelleme 29.09.2025, <https://en.wikipedia.org/wiki/Posthumanism> (Erişim 30.09.2025).

29 Jay David Bolter, “Posthümanizm”, *Major Reference Works*, 03.03.2016, <https://doi.org/10.1002/9781118766804.wbiect220> (Erişim 30.09.2025).

30 Francesca Ferrando, “Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman”, *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, ed. Debashish Banerji – Makarand R. Paranjape (New Delhi: Springer, 2016), 243-256.

31 Muhammet Özdemir – Nevin Başaran, “Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı”, *Journal of Islamic Research* 32/1 (2021), 4.

32 Robert Ranisch – Stefan Lorenz Sorgner, *Post- and Transhumanism: An Introduction* (Frankfurt: Peter

Ihab Hassan'ın da ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla; insanı “sabit bir öz”, “ayrıcılık bir tür”, “değişmeyen bir varlık” gibi mottolarla tanımlamak, insanı anlamakta ve açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Yaşadığımız teknolojik ve bilimsel ilerlemeler, insanın değişebilir ve dönüşebilir yapısını ortaya koymaktadır. İnsan artık; kendini “öteki” konumunda gördüğü canlılarla aynı düzlemde görebileceği epistemolojik, ontolojik ve etik düzlemler inşa etmelidir. Kısaca bilim ve teknolojinin devamlı artarak ilerlemesi; insan doğasının yeniden değerlendirilmesini, hatta inşa edilmesini gerektirmektedir.

Francesca Ferrando'ya göre posthüman, 20. ve 21. yüzyıl insan oluşuna dair kapsayıcı bir çerçeve içinde cevap oluşturmaya çalışan; ontolojik, epistemolojik, bilimsel ve biyoteknolojik gelişmelere binaen kullanılan bir kavramdır. Posthüman, şemsiye bir kavramdır; içerisinde birçok düşünce hareketi ve okulu barındırır. Bu hareketler, ulaşılmak istenen geleceğe dair olası insan opsiyonlarını ifade etmek için “posthüman” kavramını kullanır ve bu durum, düşünürler ve okurlar için anlam karışıklığına neden olmaktadır. Karışıklığın en temel nedeni; transhümanistlerin ulaşmak istedikleri posthüman ile felsefi posthümanizmin ulaşmak istediği posthüman gelecek senaryoları için aynı “posthüman” kavramını ortak kullanmalarıdır. Fakat iki görüş için de posthüman aynı durum ve imkânları ifade etmez. Transhümanizm ve posthümanizmin ortak paydaları olsa da aynı kökene ve bakış açısına sahip değildirler.³³

Başak Ağın da posthümanizmin; felsefe, edebiyat, dilbilim, çevre bilimi, tarih, bilim ve teknoloji çalışmaları, sualtı biyolojisi ya da kuantum fiziği gibi birbiriyle az ilişkili olan alanları, farklı hatta zıt görüşte olan ekolleri ve kuramcıları bir araya getiren bir hareket olduğunu ifade eder³⁴ ve şöyle söyler: “*Posthümanizm, kümülatif ve karmaşık görünümlü, heterojen ama yine de toplu hâlde bir hareketin temsildir.*”³⁵ Bu ifadelerden yola çıkarak posthümanizmin; çeşitli ekolleri kapsayan, çoklu perspektifleri içeren bir alan olduğunu ifade edebiliriz.

Çağımızda bilim ve teknolojinin gelişimiyle ortaya çıkan yeni insan tasavvurları; Aydınlanma ve Rönesans hümanizminin temel ilkelerini, iddialarını, yönlerini ve sorularını temelden çözümleme gereksinimi doğurmuştur. Aydınlanma ve Rönesans hümanizminin ussal otonomiye sahip insanı, 20. yüzyılda etkisiz kalmıştır. Klasik hümanizme karşıt söylem olan antihümanizm, hümanizmi iki noktada eleştirmektedir: Bunlardan birincisi, insan doğasını tanımlamak ve an-

Lang, 2014), 15, aktaran Muhammet Özdemir – Nevin Başaran, “Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı”, *Journal of Islamic Research* 32/1 (2021), 4.

33 Francesca Ferrando, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, *Existenz* 8/2 (Güz 2013), 26.

34 Başak Ağın, *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*, 2. bs. (İstanbul: Siyasal Kitabevi, 2022), 34.

35 Ağın, *Posthümanizm*, 49.

lamlandırmak için doğa üzerinde egemenlik iddia eden aklın tek başına otorite kabul edilmesidir. Çünkü insan yalnızca akıldan ibaret bir varlık değildir; algıları, duyguları ve hayalleri de kendiliğinin vazgeçilmez parçalarıdır. İkincisi ise Batı hümanizminde temsil edilen özne; beyaz, Batılı, sağlıklı, mülk sahibi, Hristiyan ve evin babası olan erkektir. Öznenin bu kategorik belirlenimleri; siyahi, sağlıksız, köle, Hristiyan olmayan ve kadın gibi, birinciye nispetle ikincil ve aşağı görülen sahte öznellikleri inşa etmiştir. Günümüze kadar gelen tarihin yapıcısı ve anlatıcısı; bütün öznellikleri içeren insanlık tarihi değil, hususen merkeze kendisini koyan belli özelliklerle diğerlerinden kendini ayıran Batılı beyaz erkektir. Hümanizmin öznesinin bu şekilde ayrımlaşması ve otorite sahibi olması, tarihsel anlatıları istediği ölçekte birliğe, tekdüzeliğe ve doğrusallığa zorlamıştır. Bunun sonucunda; tanımlı yapılamayan, dikkate değer bulunmayan ve üzeri kapatılan parçalanmışlık, çeşitlilik ve farklı zamansallık deneyimlerine sahip gruplar, anlatıların dışında kalan kimlikler olarak tanımlanmıştır.³⁶

Başka bir ifadeyle; Orta Çağ'da Tanrı, anlamın ve düzenin tek kaynağıydı. İnsan, doğa, diğer varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkiler ilahi kaynakla tanımlanıyordu. Platon ve Aristoteles; varlık hiyerarşisini üst-ast ilişkisine göre düzenlemiş ve en üstte olanın daha yüce, en altta olanın ise değersiz kabul edildiği bir yapıyı inşa etmişlerdi. Ayrıca bu düzen; “duyuların dünyası” ve “aklın dünyası” şeklinde bir ayrıma tabi tutulmuştur. Bilinmeyen dünya, bilinen âleme göre daha üstte konumlandırılmıştır. Bilinmeyen âlemde, en üstte Tanrı olacak şekilde melekler ve ruhani varlıklar yer almaktaydı. Maddi âlemde düzenin en üstünde, “eş-ref-i mahlukat” olan insan bulunuyordu. İnsan cinsi de erkek olanın üstte, kadın olanın altta olacağı bir düzende temsil edilmekteydi. İnsanın ardından; önem sırasına göre sırayla hayvanlar, bitkiler ve en altta ise maden vb. gibi cansız varlıklar geliyordu. Her türlü dini, hukuki, ahlaki ve siyasi değer; anlam ve önem sırasına göre üstten aşağıya olacak şekilde varlıklara dağıtılıp düzenleniyordu.³⁷

2000 yılında “The Anthropocene” makalesini kaleme alan Crutzen ve Stoermer; bilim ve teknolojinin gelişmesiyle insanın çevreyi ve ekolojik düzeni eskiye nazaran daha fazla şekillendirdiğini ifade etmişlerdir. 18. yüzyılda Sanayi Devrimi'nin neticesinde artan sanayileşme, fosil yakıt kullanımı ve nüfus artışı; sera gazlarının yükselmesine ve ekolojik dünyada kalıcı hasarlar bırakmasına yol açmıştır. Sanayi Devrimi'nin olmadığı zamanlarda, yani Holosen Çağı'nda, insanlar ekolojik dengeyi koruyup onunla uyum içinde yaşamışlardır. Bu dönem; doğal dünyada kalıcı tahribatların olmadığı, türlerin yok olmadığı ve iklim şart-

36 Seyla Benhabib – Judith Butler – Drucilla Cornell – Nancy Fraser, *Çatışan Feminizmler*, çev. Ferda Ergun Sezer (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2006), 28.

37 Mustafa Akın Tüzen, “Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna”, *Mavi Atlas* 6 (2018), 107-125.

larının tabii seyrinde ilerlediği zamandır. Son yüzyıllarda merkezde olan insanın; bilim ve tekniğin gücüyle ekolojiye geniş müdahaleler yaptığı, iklim koşullarını bozduğu, hayvanları ve bitkileri yok ettiği bir dönemdir. İnsan etkisinin yoğun olduğu modern yıllar, “Antroposen” olarak adlandırılmaktadır.³⁸

Kısaca; Rönesans’ın ve Aydınlanma’nın hümanist öznesi Tanrı’yı, insanı, doğayı ve ekolojik dünya tanımlamalarını ile düzenlemelerini sorgular hâle getirmiştir. Bilim ve tekniğin gelişmesi, yeni anlam dünyalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hümanist öznenin kendinden hareketle her şeyi belirlemek istemesi; diğer var olanlar üzerinde bencilce düzenlemelere ve yok edici hırsa sebep olmuştur. Günümüz dünyasında Antroposen hâlâ devam etmekte var olan gücünü sürdürmek istemektedir. Fakat iklimler, hayvanlar ve doğal dünya eski hâlinde değildir. Bu yaşanan süreç ve eleştiriler, posthüman süreci ortaya çıkarmıştır. Posthüman anlam arayışı; “ötekiler” diye sınıflandırılan ve üzerinde egemenlik kurulan varlıkların değişken kimliklerle ve yapılarla doğrusal olmayan bir çizgi-de yaşama imkânını savunmaktadır.

Posthümanizm; hümanizmin belli bir gruba hasrettiği temel haklar, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kavramları eleştirse de bununla kalmayıp bu kavramların her var olan “kişi” için uygulanıp uygulanmadığını sorgular. Burada ifade edilen “kişi” sözcüğü; insan ve insan dışı varlıklar için kullanılmaktadır. Ayrıca, daha önce de değindiğimiz gibi; posthümanizm, teknikle insanı dönüştürme noktasında transhümanizmle aynı vizyonu paylaşır.³⁹ Fakat insanın ilkeleri ve iddiası noktasında farklı fikirlere sahiptirler.

Transhümanizm; teknolojiyi tek kurtuluş olarak görmekte ve tüm hayatı buna göre dizayn etmek istemektedir. İnsanın şekillendirilmesi, hatta geliştirilmesi; tekniğin sağladığı olanaklarla mümkün olacaktır. Geliştirilen insan, en sonunda insandan bağımsız bir siberetik özne olacaktır. “İnsan 2.0” olarak tanımlanacak ancak onun nasıl bir varlık olacağına dair belirsizlik devam edecektir.⁴⁰ Buradaki problem şudur: Transhümanizm; hümanizmin Vitruvius Adamı’nın ego merkezli ve erk odaklı öznesini sürdürmektedir; varlık zincirinde ise kendisini hayatın ve varoluşun merkezi olarak mevzilendirmektedir. Belli bir kesime özel olan hakları, insan türcülüğünü ve istisnacılığını açık etmekte ve insanmerkezçiliği güçlendirerek devam ettirmektedir. Diğer var olanların hakları ve özgürlüğü; yine belli bir kesimin tanımlamalarına, düzenlemelerine ve isteklerine göre belir-

38 Paul J. Crutzen – Eugene F. Stoermer – Will Steffen, “The ‘Anthropocene’”, *The Future of Nature: Documents of Global Change*, ed. Libby Robin – Sverker Sörlin – Paul Warde (New Haven: Yale University Press, 2000), 485–490.

39 Ağin, *Posthümanizm*, 63.

40 Ağin, *Posthümanizm*, 40.

lenmektedir. Transhümanist perspektifte araçlar değişse de insana, özelde diğer bütün canlılara bakış değişmemektedir.

Posthümanizm; insanın kendisini doğadan bağımsız, üstün, ayrıcalıklı ve her şey üzerinde kontrol sahibi bir özne olarak görmesini sorgular. Bu perspektif; ırk, cinsel yönelim ve sınıf gibi kategorik ayrımlar inşa etmiştir. Bir tarafta yönetme gücü olan “mükemmel insan”—Batılı, beyaz, sağlıklı, Hristiyan, erkek—diğer tarafta ise insan olma bakımından eksik olan diğer bütün insanlar, hayvanlar, bitkiler ve makineler vardır. Ayrıca bu görüşler, feminizmle posthümanizmi keşsettirmektedir.⁴¹ Posthümanizm; canlı-cansız, doğal-yapay, et ve mekanik devreler gibi ikilikler arasındaki sınır hatlarını yok eder. Posthümanizm; bilim ve tekniğin yardımıyla varlık düzenindeki hiyerarşiyi ve Kartezyen düaliteleri belirsizleştirmek, daha geçişken hâle getirmek istemektedir. Var olduğu kabul edilen ayrıcalıklar ve sınırlar birer kurgu ve inşadır. Posthüman gelecek; teknolojinin ilerlemesiyle kategorik ayrımların anlamsızlığını ortaya koyacak olan imkânlar dünyasıdır.

İnsanın doğa üzerindeki yıkıcı tahakkümü posthümanist düşüncede ekolojik perspektif bağlamında değerlendirilmektedir. Serpil Oppermann; “From Posthumanism to Posthuman Ecocriticism” adlı makalesinde, posthüman duruşun insan doğasının dünyadaki konumunu dönüştürmesinin yanında, posthüman bir ekoeleştiriyi de şekillendirdiğini ifade etmektedir. Makale; insanın çevre üzerindeki etkisi kadar çevrenin insan üzerindeki etkisini, insanın öznelliğinin yanında insan dışı türlerin öznelliğini ve yapay zekâ, robot gibi teknolojik gelişmelerle artan insan-makine geçirgenliğini vurgulayarak, posthümanizmin ekoeleştiriyi nasıl yeniden kurguladığını tartışır. Posthüman ekoeleştirisi; çevresel, biyolojik ve teknolojik etkileşimlerin geçirgen, hibrit bir doğaya sahip olduğunu vurgulayarak yeni posthüman doğallıklar inşa eder.⁴²

Posthümanizm ekolojik krizin temelinde sadece insan faaliyetlerini görmesi nedeniyle tarihsel materyalizm tarafından eleştirilmiştir. Tarihsel materyalizm; posthümanist ve Antroposen çalışmalarının yeterli perspektifi sağlayamadığını, hatta insana yönelik sert eleştirisiyle ekolojik krizin diğer müsebbiplerini göz ardı ettiğini söylemektedir. Çevresel sorunları yalnızca insana indirgemen; kapitalist üretim ilişkilerini, küresel sermaye sahiplerini ve toplumsal eşitsizlikleri denkleme katarak toplum-doğa ilişkisi olarak ele almaktadır.⁴³ Buradan ha-

41 Mühahit Gültekin, “Feminizmin Queer Sınavı: Kadın Yoksa Feminizm Var mı?”, *Tezkire* 74 (2021), 159-175.

42 Serpil Oppermann, “Posthümanizmden Posthüman Ekoeleştiriyi”, çev. Gülşin Çiftçi – Tan Gedik – Sümeyye Aslan – Şafak Horzum – Başak Ağın, *Pentacle*, 11.07.2021, <https://thepentacle.org/2021/07/11/posthumanizmden-posthuman-ekoelestiriyi/> (Erişim 30.09.2025).

43 Yunus Erçandır, “Antroposen, Posthümanizm ve Uluslararası İlişkiler Kuramının ‘Ekoloji’ Taahhüdünün Tarihsel Materyalist Eleştirisi”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 18/71 (2021), 104.

reketle Moore; kapitalist düzenin genişlemesi olan kapitalist üretim ilişkileri ve sermaye birikimleri nedeniyle bu çağı “Kapitalosen” olarak adlandırmaktadır.⁴⁴ Kısaca eleştirilerin özünden çıkan sonuç hangi ismi koyarsak koyalım, çevresel sorunların çözümünde yeterli bir perspektif sağlanamamaktadır. Bu yüzden; ekolojik krizi önlemek için insanı, toplumsal ilişkileri, kapitalist devletler ile sermaye sahiplerini ve doğayı kapsayan bütüncül, eleştirel bir bakış açısı benimsenmelidir.

Sonuç

Bu çalışmada trashümanizm ve posthümanizm insanın geleceğine dair tasavvurları bakımından karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Her iki yaklaşım da teknoloji merkezli düşünceden hareket ederek kuramsal ve uygulamalı perspektiflerini ortaya koyduğu fakat teknolojiye yükledikleri anlam ve işlev birbirinden farklılaştığı görülmüştür. Transhümanizmin insanın biyolojik ve zihinsel sınırlarını teknoloji aracılığıyla aşmayı hedefleyen ilerlemeci bir yaklaşım olduğu anlaşılmıştır. Buna karşılık posthümanizm ise insan merkezci özcü yaklaşımların yerine insanı doğa, teknoloji ve diğer var olanlarla ilişkisel bir bütünlük içinde düşünmenin imkânı olduğu vurgulanmıştır. Buradan hareketle iki yaklaşım arasındaki en temel ayrım insanın aşılması mı yoksa insan merkezli konumun sorgulanması mı gerektiği sorusunda düğümlenmektedir; sorunun cevabına göre insanın anlamı ve geleceği farklı bağlamlarda farklı şekillerde ele alınmaktadır.

44 Jason W. Moore, “The Capitalocene, Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis”, *The Journal of Peasant Studies* 44/3 (2017), 596, aktaran Yunus Erçandırı, “Antroposen, Posthümanizm ve Uluslararası İlişkiler Kuramının ‘Ekoloji’ Taahhüdünün Tarihsel Materyalist Eleştirisi”, *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 18/71 (2021), 102.

KAYNAKÇA

- Abbagnano, Nicola. "Humanism". çev. Nesrin Kale. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: The Free Press, 1976.
- Ağın, Başak. *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*. İstanbul: Siyasal Kitabevi, 2022.
- Benhabib, Seyla. vd. *Çatışan Feminizmler*. çev. Ferda Ergun Sezer. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2006.
- Bolter, Jay David. "Posthümanizm". *Major Reference Works*. 03.03.2016. <https://doi.org/10.1002/9781118766804.wbiect220> (Erişim 30.09.2025).
- Bostrom, Nick. "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective". *Journal of Value Inquiry* 37/4 (2003), 493-506.
- Bostrom, Nick. "Transhumanist Values". *Ethical Issues for the 21st Century*. ed. Frederick Adams. Oxford: Philosophical Documentation Center Press, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Crutzen, Paul J. vd. "The 'Anthropocene'". *The Future of Nature: Documents of Global Change*. ed. Libby Robin. vd. New Haven: Yale University Press, 2000, 485-490.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm – İnsansız Dünya*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2024.
- Erçandırılı, Yunus. "Antroposen, Posthümanizm ve Uluslararası İlişkiler Kuramının 'Ekoloji' Taahhüdünün Tarihsel Materyalist Eleştirisi". *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 18/71 (2021), 91-110.
- Ferrando, Francesca. "Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman". *Critical Posthumanism and Planetary Futures*. ed. Debashish Banerji – Makarand R. Paranjape. New Delhi: Springer, 2016, 243-256.
- Ferrando, Francesca. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations". *Humanity & Society* 37/3 (2013), 26-35.
- Fleischmann, T. "Prometheus and the Theft of Fire". *EBSCO Research Starters*. 2021. <https://www.ebsco.com/research-starters/religion-and-philosophy/prometheus-and-theft-fire> (Erişim 29.09.2025).

- Gültekin, Mücahit. “Feminizmin Queer Sınavı: Kadın Yoksa Feminizm Var mı?”. *Tezkire* 74 (2021), 159-175.
- Helmsoeth, Heinz. “Filozof Olarak Descartes”. çev. Nermi Uygur. *Felsefe Arkivi* 3/3 (t.y.), 105. Aktaran Atillâ Erdemli. “Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes”. *Felsefe Arkivi* 21 (1978), 105-115.
- Humanity+. “Transhumanist FAQ (SSS)”. Erişim 23.09.2025. <https://humanityplus.org/philosophy/>.
- Huxley, Julian. “Transhumanism”. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957, 13-17. çev. Murat Öznaneçi. “Transhümanizm”. *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 4/11 (Mayıs 2022), 49-53.
- Kurt, İsmail. “Kur’an Perspektifinden Bir Transhümanizm Eleştirisi”. *Din ve Transhümanizm*. ed. Talip Demir. İstanbul: Eskiyei Yayınları, 2022, 61-84.
- Mirandola, Giovanni Pico della. *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*. çev. Levent Özşar. Bursa: Biblos Kitabevi, 2006.
- More, Max. “The Extropian Principles Version 3.0: A Transhumanist Declaration”. Extropy Institute. 1999. <http://www.extropy.org> (Erişim 22 Mart 2025).
- More, Max. “The Philosophy of Transhumanism”. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More – Natasha Vita-More. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, 3-17.
- Oppermann, Serpil. “Posthümanizmden Posthüman Ekoeleştiriyeye”. çev. Gülşin Çiftçi – Tan Gedik – Sümeyye Aslan – Şafak Horzum – Başak Ağın. *PENTACLE*. 11.07.2021. <https://thepentacle.org/2021/07/11/posthumanizmden-posthuman-ekoelestiriyeye/> (Erişim 30.09.2025).
- Özdemir, Muhammet – Başaran, Nevin. “Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı”. *Journal of Islamic Research* 32/1 (2021), 30-51.
- Özsoy, Sait. “Utopia, Güneş Ülkesi ve Yeni Atlantis: Dayanışma Bir Hayal Mi, Yoksa Bir Hakikat Mi?”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017), 1322-1340.
- Tekin, Mustafa. “Transhümanizm ve Posthümanizm Bağlamında Din ve Toplum”. *Transhümanizm ve Posthümanizm: Disiplinlerarası Bir Çalışma*. ed. Mustafa Tekin – Muhammet Özdemir. İstanbul: Eski-Yeni Yayınları, 2021, 145-165.

- Transhümanizm Derneği. “Transhümanist SSS”. Erişim 23.09.2025. <https://transhumanizm.org/sss>.
- Tüzen, Muhammet Ali. “Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna”. *Mavi Atlas* 6 (2018), 107-125.
- Wikipedia. “Posthumanism”. Son Değişiklik 29.09.2025. <https://en.wikipedia.org/wiki/Posthumanism> (Erişim 30.09.2025).
- Yeşilyurt, Muhammet. “Hristiyan Transhümanizmi: Hristiyanlığın Tekno-Eskatolojik Yeni Yorumu”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 833-850. Aktaran Stephen Garner. *Transhumanism and The Imago Dei: Narratives of Apprehension and Hope*. Eugene: Wipf & Stock, 2011, 79-89.
- Yeşilyurt, Muhammet. “Hristiyanlığın ‘Imago Dei’ Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (Aralık 2020), 3336-3354.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dini Anlama Sürecinde Sabite ve Dinamizm İlişkisi

Beyzanur Ergin

Orcid ID: 0009-0002-7031-0357

Yüksek Lisans Öğrencisi | İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | Sosyal Bilimler Enstitüsü

e-Posta: ergin.beyza7595@gmail.com

Giriş

Din kavramı, ihtiva ettiği kavramsal çeşitlilik ve kuşatıcılığı itibarıyla pek çok farklı yaklaşıma, disiplinler arası okumaya ve yoruma açık bir alan teşkil etmektedir. Bu bakımdan dinin anlaşılması sürecinde dine farklı bakış açılarından hareketle farklı yaklaşımlar oluşturulmuş ve bu yaklaşımların her biri belli vurguları ön plana çıkarmıştır. Bu noktada dinin anlaşılmasına dair pek çok görüşten bahsetmek mümkün olmakla beraber bu çalışmada dinin sabitelerini ön plana çıkaran özcü, dindeki dinamizmi vurgulayan işlevselci ve bu ikisinin bir sentezine imkân olup olmadığının tartışıldığı uzlaşmacı yaklaşımlar ele alınacaktır.

Dinler, kendi fenomenolojik yapıları içerisinde tetkik edildiğinde, her inanç sisteminin bünyesinde birtakım değişmez sabiteler ve hakikatler bulunur. Dinin bu şekilde algılanması, doğrudan inanan öznenin perspektifiyle şekillenmektedir. Ne var ki din olgusu, yalnızca mensuplarının algı ve tasavvurlarından ibaret değildir. Din, inanana mutlak ve değişmez bir hakikat üzerine kurulu bir yaşam vaat ederken; bir sosyal bilimcinin dışarıdan bakışıyla incelendiğinde, dinin pratik yansımalarının kültürden kültüre, hatta aynı kültür içerisinde dönemden döneme farklılaştığı görülmektedir. Aynı zamanda dine dair tek bir olay, bir fenomen, bir ritüel, bir anlatı farklı alanlar tarafından ele alındığında tamamen ortak tek bir şahitliğe rağmen bambaşka yorumlar ortaya çıkabilmektedir.

Din ve din çalışmalarıyla ilgili olarak bir diğer problemli nokta ise sabite vaad eden dinlerin kavramlarının veya beklentilerinin, kültürden kültüre ve dönemden döneme değişebilme durumudur. Bu duruma şahit olduğunda dine karşı farklılaşan şeylerin sadece onun ele alınış biçimleri değil, aynı zamanda dinin kendisinde de değişiklik olup olmadığı sorgulanmasıdır. Dinde bu değişim ve dönüşüm geçiren kavramlar din içerisinde nasıl konumlandırılmalıdır? Değişmez

bir hakikat iddiası taşıyan dinler için bu kavramlar ne ifade etmektedir? Yoksa dinlerin hakikat iddiası aslında bir yanılsamadan ibaret olup asıl din dediğimiz şey din adına oluşturulmuş yorumlar bütünü müdür?

Din ve din çalışmaları bağlamında karşılaşılan temel tartışma noktalarından biri olan hakikat iddiasının yanında devam eden değişim dönüşüm gerçeği dinin anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Mensuplarına sabitlik ve değişmezlik temelinde bir yaşam biçimi vaat eden dini sistemlerin; kavramsal ve yapısal olarak tarihsel ve kültürel süreçlere göre uğradığı değişim ve dönüşümler dinin anlaşılmasını nasıl şekillendirir? Mutlakiyet iddiası üzerine kurulu dini geleneklerin, sosyokültürel çevre, dönem ve şartlar değiştikçe gösterdikleri yapısal farklılıklar, dinin anlaşılması sürecinde problemler doğurmaktadır.

Dinlerin ve dini olguların zaman ve mekân bağlamında gösterdiği bu çeşitlilik, sadece yorumlama biçimlerinin değil, bizzat dinin ontolojik mahiyetinin de değişebilir olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu noktada temel soru şudur: Mevcut değişim ve dönüşümler, değişmeyen bir hakikat çekirdeği etrafında şekillenerek dinin dinamik yanını mı temsil etmektedir; yoksa dinlerin öne sürdüğü mutlak hakikat iddiası bir kurgudan ibaret olup, “din” olarak tanımlanan olgu aslında tarihsel-toplumsal yorumların ve işlevlerin bir bütünü müdür?

Dinle ilgili olarak birbirini dışlayıcı nitelikteki bu özcü ve işlevselci yaklaşımların bir uzlaşma zeminine çekilmesinin imkânı da tartışma konularından biridir. İlk iki yaklaşım birbirlerini dışlayıcı unsurları üzerinden dinin anlaşılmasında eksik noktalar bırakırken bu eksikliklerin iki yaklaşımın önemli noktalarının ele alınması yoluyla yeni sentez bir yaklaşım ortaya konulabilir mi? Din ve din çalışmaları hem inananın hakikat iddiasını hem de dışarıdan bakanın yorum birikimini birleştirerek dinde özü sabit tutarak dinamizm gerçekleştirebilir mi? Yoksa bu sentez denemesi dahi dini anlama süreci için yeterli sonuçlara ulaşılmasında eksik kalmaktadır? Bu sorulara cevap verebilmek için din ve din çalışmaları etrafında şekillenen özcü ve işlevselci iki zıt görüş ilk iki bölümde ayrı ayrı ele alınacak daha sonrasında bu iki noktanın uzlaşıp uzlaşamayacağı konusu üçüncü bölümde tartışma konusu edilecektir. Bu üç bölümdeki yaklaşımlar ele alınırken çeşitli dinler üzerinden meseleler dair örnekler verilecek ve ayrıca bu yaklaşımları görüşleriyle temellendiren bazı düşünürlerin fikirlerine yer verilecektir. Ayrıca farklı örnekler ve bağlamlar üzerinden her bir yaklaşım tutarlı ve tutarsız yönleriyle ele alınacak olup eleştiri noktalarına da bölümlerde yer verilecektir. Sonuç olarak bu çalışmada 3 yaklaşım üzerinden dini anlama sürecinin ne şekilde gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği problemi değerlendirilecektir.

1. Dinin Ontolojik Yapısı Olarak İlahi Öz ve Sabite İlkesi

Din adına bütün dinlerin özelliklerini kapsayacak şekilde tek tip bir tanımları ortaya koymak pek mümkün görünmemektedir. Halihazırda en bilinen dinler olarak İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm gibi dinler her biri kendi teolojilerini, doktrinlerini, amentülerini, hakikat ve kurtuluş adına iddialarını barındırmaktadır. Bunun yanı sıra her bir din kendi içerisinde belirli tarihi arka planlar taşımakta ve bu tarihi süreçlerle beraber ayrıca dinlerin birbirleriyle olan ilişkileri de dinler içindeki gelişim ve değişimlerde rol alan etkenlerden biridir. Dinlerin yaşayan ve insan hayatıyla iç içe olan bu yanı göz ardı edilemeyecek olmakla beraber her bir dinin kendisini hakikat olarak gördüğü de bir gerçektir. Dinlerin bu hakikat iddialarını ele bu ilk bölümde ele alınacaktır.

Dinin sabite vurgusunu ön plana çıkaran görüşler özcü yaklaşım etrafında karşımıza çıkmaktadır. Dinleri bu öz vurgusuyla açıklayanlar, inananların kutsalla olan ilişkisini ortaya koymaktadır. Bu kutsalla ve dolayısıyla aşkınla olan ilişkinin dışında kalan ve dinin sosyo-ekonomik, kültürel ve tarihle şekillenip gelişen farklı tezahürleri yok sayılmaktadır. Dinin sabiteleri dışında kalan şeyleri dışlaması sebebiyle bu yaklaşım etrafında oluşturulan tanımlar dar tanımlar olarak görülmektedir.¹ Bu bakış açısına göre her bir din için o dinin dışında kalanlar, hakikatin karşısında konumlanmaktadır. Bir dinin merkeze alınarak diğer dinlerin hakikat dışı sayılması dine dair özcü yaklaşımları ortaya çıkarmaktadır.

Dinlerin sahip olduğu müstakil hakikat iddiaları, diğer inançların bu hakikat tasavvurundan dışlanmasını kaçınılmaz hale getirmektedir. Özcü yaklaşımla ilgili önemli eleştiri noktalarından biri budur. Örneğin bu konuya dair dinlerden örneklere baktığımızda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm olmak üzere üçü de monoteist dinler arasında yer alırken; üçünün de monoteistlik anlayışları, Tanrı tasavvurları birbirinden farklılık göstermektedir. Bu farklı tasavvurlar beraberinde farklı kurtuluş öğretilerini getirmiş ve bundan hareketle her din, kurtuluş adına kendi şartlarının uygulanması durumunda kurtuluşun gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Ortak gelenekten beslenmelerine ve hatta bu dinler arasından Hristiyanlık Yahudilik zemininde ve onun içinden çıkmış bir din olmasına rağmen hakikat iddiaları yine de birbirinden ayrılmıştır. Söz konusu dinler temelde benzerlikler gösterebilir de kendi değişmez sabitelerini ve hakikat iddialarını temellendirebilmek adına özcü yaklaşımlarını daha keskin hale getirmektedirler.

Dinlerin bir öz ve bu özün hakikat olduğu iddiası etrafında şekillenmesinden sonra gelen dışlayıcı tutum dinlerin bu hakikatler aracılığıyla kurtuluşun da gerçekleşeceği inancından kaynaklandığını vurgulamıştık. Bu noktada her din

¹ Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 76.

kendi kurtuluş teorisini ortaya koyarken diğerinin geçersiz olduğunu da beraberinde savunur. Her bir dinin sahip olduğu mutlaklık iddiası, kaçınılmaz olarak kurtuluşa giden tek geçerli yolun ancak o dinin kendi bünyesinde bulunabileceği inancını da beraberinde getirmektedir. Örneğin kurtuluşu İsa-Mesih inancı etrafında açıklayan Hristiyanlığa göre İsa-Mesih'e ve onun getirdiklerine inanmayanlar kurtuluştan pay alamayacaktır. Aynı şekilde İslâm'da Allah'ın birliği ve Muhammed'in O'nun elçisi olduğunu inkâr eden biri için kurtuluş söz konusu değildir. Bu örneklerden de hareketle her bir din kendi mensuplarının, kendi sınırları içerisinde belirli bir topluluk oluşturmalarını sağlamıştır. Böylece hakikat iddialarıyla berber dinler, kendi içerisinde kurtuluşu tekelleştirerek açıklamış ve kendinden olmayanı dışlamıştır.²

Dinlerin birbirini dışlayan bu özcü yapıları, yalnızca tek doğru kaynak, hakikat olma iddiasında değil, kurtuluşun mahiyetine yükledikleri anlamda da kendisini göstermektedir. İslâm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin aksine bazı gelenekler, metafiziksel bir kurtuluştan ziyade dünyevi bir erdemliliği esas alır. Örneğin Konfüçyanizm'de aşkın bir kurtuluş fikrinden ziyade, dünya hayatında ahlaki mükemmelleşme odağı hakimdir. Bu durum, her dinin kendi hakikat dairesini sadece metodolojik değil, aynı zamanda teleolojik amaçsal olarak da diğerlerinden ayırdığını kanıtlamaktadır.

Özcü yaklaşımlarla ilgili olarak bir diğer mesele dinlerin hakikatlerini bir vahye dayandırmasıdır. Vahyin tanrı kaynaklı oluşu ve bu kaynağın değişmezliği; özün de tek olduğu ve değişmeyeceği sonuçlarını doğurmaktadır. Bu durumda örneğin İslâm vahyi Kur'an'ı Kerim olarak ifade ederken, Hristiyanlıkta vahiy ete kemiğe bürünmüş bir şekilde İsa olup, Yahudilikte ise Tora'yı ifade etmektedir. Bu vahiylerden her biri de kendi içerisinde farklı mahiyetler barındırmaktadır. Her bir vahiy kendi içerisinde farklı şekillerde algılanmakta farklı şekillerde önem atfedilmektedir. İman konusu olan vahiyler arasındaki niteliksel farklılıklar, bir dinin doğrulanmasını diğerlerinin yanlışlanması üzerine kuran dışlayıcı bir yapıyı beraberinde getirir. Dolayısıyla her inanan için kendi vahyine dayalı bilgi, mutlak ve yegâne doğru olarak kabul edilir.³

Dinlerin hakikat iddialarının bir diğer getirisi dinlerdeki özlerin değişmezlik ilkesini barındırmasıdır. Bundan hareketle dindarlarına bir kurtuluş fikri de sunan dini hakikatler sosyal, kültürel, psikolojik, tarihi süreç etkenlerinden bağımsız olarak var olup varlığı da bu bakımdan değişmez, değiştirilemez niteliktedir. Bu noktada İslâm dinin özünü teşkil eden vahyi yani Kur'an- Kerim'i ele aldığımızda; vahiy, Allah tarafından kulu ve peygamberi Muhammed'e Cebrail

2 Tülay Demir, "Dini Çoğulculuk", *Liberal Düşünce Dergisi* 71 (01 Haziran 2013), 47.

3 Latif Tokat, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", *Milel ve Nihal* 4/2 (Ocak 2007), 73.

aracılığıyla peyderpey gönderilmiş olup Kur'an-ı Kerim'in de kendi ifadesiyle değiştirilmesi, kendisine eklemesi yapılması veya kendisinden bir şeylerin çıkarılması mümkün değildir. En'am suresi 115. Ayette geçtiği şekliyle *"Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O her şeyi işitmekte, her şeyi bilmektedir."* Bu ayetle vahyin değişmezliği vurgulanmaktadır. Bu durumda dinin özünü teşkil eden Kur'an-ı Kerim'i vahiy, dolayısıyla hakikat olarak kabul eden bir Müslüman için diğer dinlerin hakikat iddiaları da yanlış olarak konumlanmaktadır.

Ancak bu noktada, farklı dönem ve şartlar altında dinlerin özlerini teşkil etmesi bakımından vahyin her daim aynı şekilde algılanıp algılanamayacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim, lafzî itibarıyla tarih boyunca değişmezliğini korumuş olsa da metin üzerine inşa edilen yorum geleneği zamanla ve zemine göre farklılıklar arz etmektedir. Bu duruma, ayetleri modern bilimsel veriler ışığında yeniden okuyan Muhammed Abduh'un yaklaşımı somut bir örnektir. Abduh'un bilim merkezli vahiy tasavvuru; her ne kadar metafizik alandan fiziksel alana geçişin yönetsel olarak yeterince açıklanamaması gibi eleştirilere maruz kalsa da⁴ değişen çağın şartlarının, değişmez kabul edilen vahyin özünü ne denli farklı şekillerde anlamlandırabileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Ayrıca çağın değişen şartlarının yanı sıra, dinin sabitelerinde bir dönüşüm yaşandığı izlenimini uyandıran temel etkenlerden biri de dinin farklı toplumlarda büründüğü özgün tezahürlerdir. Örneğin; Türkiye, Pakistan, Afganistan, İran ve Afrika ülkeleri gibi Müslüman nüfusun yoğun olduğu coğrafyalardaki pratiklerin çeşitliliği, tekil bir din algısından ziyade; farklı kültürler, yerel gelenekler ve sosyal dinamikler etrafında şekillenen heterojen bir dini hayat tasavvurunu ön plana çıkarmaktadır. Yani dinlerin birbirinden öz ve hakikat bakımından ayrışmasının yanı sıra tek bir din içerisinde, tek bir sabite iddiası çerçevesinde dahi farklı tezahürlerin bulunması bazı soruları beraberinde getirmektedir. Eğer bir din adına tek bir hakikat söz konusu olsaydı her din mensubu farklı coğrafyalarda da olsa aynı dini yaşantıya sahip olması gerekmez miydi sorusu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu noktada dinin değişen kısmının hangi noktayı teşkil ettiği dikkate alınmalıdır. Örneğin farklı bölgelere gittiğimizde o bölgenin coğrafi şartlarına uyum sağlayarak iman şartlarını da beraberinde yerine getiren biri için dindarlığı adına hala bir sabite fikri devam etmektedir. Afrika şartlarında yaşanan İslâm olduğu gibi Türkiye Müslümanlarından talep edildiğinde bu durum absürt bir duruma sebep

4 İslâm Can, "Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Anlayıcı Yöntemin İmkânı ve Sınırlılıkları: Diltey ve Weber Örneği", *Dini ve Felsefî Metinler*, Sultanbeyli Belediyesi kültür ve sosyal işler müdürlüğü kültür yayınları, No: 8 (Sultanbeyli, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2012), 1/526.

olacaktır.⁵ Ancak bir dinin farklı uçlarından tutan bu farklı dindarlıklar tek bir öze, sabiteye bağlı kalmaya da devam etmektedir.

Dini anlama sürecindeki yaklaşımlardan biri olarak özcü iddialar, büyük ölçüde ilgili dinin kendi mensupları tarafından oluşturulmasına ve savunulmasına dayanmaktadır. Bu yaklaşımın merkezinde yer alan hakikat iddiaları; kutsal, değişmez ve çoğu zaman doğrudan ilahi bir kaynağa atfedilen dayanaklar aracılığıyla meşruiyet kazanır. Söz konusu bu kabuller, dinlerin kendi içine kapalı, korumacı ve normatif bir bakış açısı geliştirmesini beraberinde getirmektedir.

İnananlar tarafından sürdürülen bu sabite vurgusu, dini anlama ve anlamlandırma sürecinde statik bir kutbu temsil eder. Bu perspektife göre din; zamanın, mekânın ve insan tecrübesinin ötesinde, özsel bir hakikate sahiptir. Ancak bu özcü yaklaşım, dini yalnızca metinsel veya dogmatik bir çerçeveye hapsetme riski taşımaktadır. Zira dinin insanlık tarihindeki tezahürleri, din anlamlandırma adına farklı yaklaşımlarında dikkate alınması gerektiği fikrini uyandırmaktadır.

Özcü yaklaşımların büyük oranda dışarıda bıraktığı; dinin sosyo-kültürel etkileşimlerle şekillenen, psikolojik ihtiyaçlara yanıt veren ve tarihsel süreçte dönüşüme uğrayan dinamik yapısı, meselenin diğer boyutunu oluşturmaktadır. Dinin toplumsal yaşamdaki karşılığını, bireysel deneyimlerdeki yansımaları ve pragmatik işlevlerini önceleyen işlevselci görüş, özcü yaklaşımın sunduğu statik tabloyu tamamlayan veya onu eleştiren bir karşı kutup olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, dinin tarihsel ve toplumsal zeminlerde kazandığı esnek, dinamik yapıyı anlamak adına, bir sonraki bölümde işlevselci yaklaşım ele alınacaktır.

2. Bir Süreç ve İşlev Olarak Dinamik Yapıda Din

Dini anlama sürecinde, dinlerin dinamik yönünün vurgulandığı işlevselci yaklaşımlara baktığımızda bu noktada dinin daha yaşanan ve tecrübe edilen, insan hayatıyla şekillenen yönü vurgulanmaktadır. Bu noktada dinin insan hayatının bir parçası olarak kültürel, sosyal, psikolojik, felsefi, tarihi vb. yönleri öne çıkarılmakta olup din daha çok bu alanlarda nasıl var olduğuyla anlam kazanmaktadır.

Dini insan hayatının dinamik bir yönü olarak ele aldığımızda, dindarlar adına pek çoklarının tercihen bir dine yönelmesinden daha fazla o dinin içinde doğduğu bir gerçektir. Dolayısıyla bu durumda insanlar içinde bulunduğu toplumun, kültürün, sosyal hayatın şartlarının bir ürünüdür. Dini hayatı da bu şartlar etrafında şekillenmektedir. İnsan hayatının bu sosyal yönü dini yaşamına da yön vermesi bakımından belirleyici olmaktadır. Bu durumda çoğunlukla bireyin tercihinden bağımsız görünen bu süreçte bir dinin diğerine hakikat bakımından ter-

⁵ Zeki Tan, “Geçmişten Günümüze Dini Yorum Farklılıklarını Belirleyen Unsurlar”, *Günümüz İslâm Dünyasında Din Anlayışları*, ed. Alaaddin Yanardağ vd. (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 171.

cih edilebilirliği problemleri bir konu haline gelmektedir.⁶ Bundan hareketle din kendi başına hakikat kaynağı olmayıp beşerî tecrübenin bir ürünü olarak hayat bulmaktadır. Dinler farklı kültür, dil, gelenek, coğrafya bakımında ele alınması gereken bir kavram haline gelmektedir. Din aracılığıyla bireyler ve toplumlar için güvenli bir alan oluşturulabilmektedir. Ayrıca dinin kaos durumundaki gerilimi hafifletici işleviyle de ele almak mümkündür.

Dinin işlevselci ve dinamik yönünü önceleyen tanımlar, odağı dinin yaşanılan gerçekliğine kaydırmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında din, sosyolojik ve psikolojik zeminde sürekli yeniden üretilen bir olgu olarak karşımıza çıkar. Dinin bireysel ve toplumsal tecrübelerin canlı bir ifadesi haline gelmesi, onun yalnızca aşkın bir kaynakla sınırlı kalmayıp, gündelik hayatın içinde somut bir karşılık bulmasını sağlar.

Bu bağlamda, dini anlama ve anlamlandırma sürecinde sosyoloji ve psikoloji disiplinlerinin sunduğu veriler önemlidir. Sosyolojik bakış açısı, dinin toplumsal dayanışma, kimlik inşası ve kolektif bilinç üzerindeki yapıcı veya dönüştürücü gücünü çözümlerken; psikolojik yaklaşım, inancın bireyin iç dünyasındaki huzur, anlam arayışı ve aidiyet gibi temel ihtiyaçlarına nasıl yanıt verdiğini ortaya koyar. Dolayısıyla, dinin dinamik yapısını kavramak, birey ve toplum ekseninde şekillenen tecrübe alanlarına vurgu yapmakla mümkün görünmektedir.

Dini sosyoloji ve psikoloji bağlamında ele aldığımızda ise karşımıza çıkan problemlerden biri dinlerin değişmez tek bir öz ve hakikatten meydana geldikleri iddialarını yok saymayı gerektirmesidir. Çünkü bu işlevselci yaklaşıma göre dinler bireylerin psikolojik ve sosyolojik istek ve ihtiyaçlarını giderebildiği ölçüde tanımlanmaktadır.⁷

Dine dair işlevsel tanımlarıyla öne çıkan isimler arasında Auguste Comte ve Emile Durkheim gibi isimleri verebiliriz. Bu isimler dini sosyolojik bakış açısıyla ele almışlardır. Örneğin Durkheim dinin cemaatçi ruhuna vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan din ona göre fertleri bir araya getiren bir dayanışma unsuru olarak konumlanmaktadır. Öyle ki Durkheim inanç ve ibadet gibi bireysel tecrübenin ürünü olan konuları dahi birer sosyal olgu olarak tanımlamaktadır.⁸ Dinin sosyolojik işlevini ortaya koyan isimlerden bir diğeri ise “Talcott Parsons olup ona göre din, sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma gibi spesifik bütünleştirici fonksiyonu sayesinde insanın hayal kırıklığının (frustration), yaşadığı çatışma ve engellenmelerin üstesinden gelmesine yardımcı olur.”⁹ Bu tanım-

6 Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, 89.

7 Kurt, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, 78.

8 Kurt, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, 79.

9 Kurt, “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, 80.

lardan anlaşılacağı üzere din ancak toplumdaki işlevleri ölçüsünde tanımlamaya tabi tutulmaktadır.

Dinlerin kendi hakikatlerinin önüne farklı bakış açıları temel alınarak, daha işlevselci yönlerinin vurgulanmasının arkasında yatan sebeplerden biri de din kavramının farklı dönemlerde üstlendiği farklı rollerdir. Din, tarih boyunca bireyler ve toplumlar üzerinde önemli bir rol oynamış olsa da bu rol farklı zamanlarda farklı şekillerde kendini göstermiştir. Örneğin daha geleneksel toplumlarda din belirleyici bir otorite olarak görülürken; modern döneme geldiğimizde dinin yanı sıra yeni otoritelerin eklendiği ya da farklı otoritelerin daha ön plana çıktığı görülmektedir. Hayatımıza kapitalizm, sanayileşme, kentleşme, demokrasi, rasyonelleşme, gibi yeni kavramların dahil olması dine dair algıların da değişmesinde etkili olmuştur.¹⁰ Yahudilik üzerinden bir örnek verecek olursak Yahudiliğin ilk dönemleri ve Orta Çağ'da, Tora'nın ve dolayısıyla şeriatin Yahudiler üzerindeki önemli ve belirleyici rolü Yahudi Aydınlanması'yla beraber modern dönemlere geldiğimizde Yahudiler içerisindeki farklı mezhepler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu kavramların otoritesi kimi mezhepler tarafından daha az kabul edilir bir konuma gelmiştir. Bu durumda bir dönemler bir din için öz, hakikat ifade eden şeyler, aynı dinin farklı dönemdeki mensupları için başka anlamlar ifade etmeye başlamıştır. Bu durum, dinlerin değişmez öz fikrinin yerine zamanla ve farklı şartlar altında şekillenen yönünü öne çıkarmaya ortam hazırlamıştır.

Modernleşme süreci ve bu sürecin beraberinde getirdiği dinamikler, dindar bireylerin yaşam pratiklerinde ve tercihlerinde de dönüştürücü bir rol üstlenmiştir. Modern zamanın şartları ile dini kabullerin eş zamanlı varlık gösterme çabası, inanç dünyasında yeni yorumların ve sentezlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu etkileşim bağlamında, geleneksel dindar kimliğin eylem ve ibadet pratikleri modern hayatın getirileriyle birleşmiş örneğin, ibadet ve dindarlık eksenli faaliyetler turizm gibi seküler ve ekonomik bir alanın içerisinde yeniden tanımlanarak helal turizm veya inanç turizmi yeni örneklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bir dindarın hassasiyeti kapitalizmde bu bireyler için birer hizmet olarak sunulur hale gelmiştir. Bu noktada “kutsal alanla seküler alan kesişerek” neyin dini olup neyin din dışı olduğu bulanıklaşmaktadır.¹¹ Dolayısıyla moda, turizm, yeme-içme sektörü gibi daha çok seküler alanın konusu olan alanlarda varlığını sürdürmeye devam ettiren dindarın dini bu bağlamda ele alması ve anlamlandırmaya çalışması dine farklı bir bakış açısından dinamizm kazandırmıştır.

10 Hasan Hüseyin Aygül - Özgür Öztürk, “Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü”, *Moment Journal* 3/1 (15 Haziran 2016), 192.

11 Aygül - Öztürk, “Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü”, 194-195.

Modern dünyanın bir başka getirisi olarak bireysellik de dinin anlaşılması sürecinde işlevselci yaklaşımların ve dolayısıyla dinin dinamik yönlerinin ön plana çıkmasında rol almıştır. Öncelikle modernleşmeyle beraber bireysel özgürlüğün ön plana çıkarıldığı hümanist yaşam biçimi benimsenmiştir. Özellikle Batı ve Rönesans kaynaklı gelenekselin bu şekilde bireyselleşmeye evrilen değişim süreci, beraberinde dinden bağımsızlaşmaya doğru ilerleyen bir süreci de getirmiş olup dinlerin sabitelerinin yerine insan merkezli bir anlayış hâkim bakış açısı haline gelmeye başlamıştır. Daha çok mitsel kaynaklı açıklamaları barındıran geleneksel anlayışın yerini bilim temelli açıklamalar almıştır.¹² Bu durum da din ve bilim olmak üzere iki alanın birbirinden bağımsız kavramlar olarak algılanmasına sebep olmuştur. Böylece Rönesans, Reform ve Aydınlanma'yla beraber dinin karşısına seküler kavramı yerleştirilerek öncelikle modernleşmenin dinden kopuşu sağlayacağı öngörülmüştür. Ancak beklenilenin aksine modernleşme, bireyselleşme ve sekülerleşme kavramları tam bir dinden kopuşu ve din kavramının ortadan kalkması yerine dinin bireysel hayat etrafında şekillenen yeni görünüm kazanmasına imkân sağlamıştır.¹³ Din ne kadar seküler ve her bireyin kendi iç dünyasında göreceli olarak anlamlandırıldığı dar bir zemine çekilmeye çalışılsa da dinler varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir.

Dinin dinamik yönünü ortaya koyan özelliklerinden biri ise dinin aynı zamanda inanları adına sosyal bir kimlik inşa etmesidir. Bu bakımdan kültürü oluşturmada da rol oynar.¹⁴ Dinin değişmez sabite iddialarının yanı sıra bireyler ve onların oluşturduğu toplumlar üzerindeki bu değiştirici ve dönüştürücü etki dine dinamik bir yön kazandırmaktadır. Ayrıca din ve dini kurumlar aracılığıyla dinin otoritesi, toplum içerisinde kabul ve destek gördüğünde aynı zamanda din, sosyal gruplar için meşruiyet kaynağı haline de gelebilmektedir.¹⁵ Bu bakımdan din otorite işleviyle toplum ve sosyal hayat içerisinde dinamik yapısını sürdürülebilmektedir.

Dinin felsefî bakış açısıyla ele alındığı durumlar da dini kavramsal boyuttaki dinamik yönünü temsil etmektedir. Öyle ki dinin tanımlanması hangi bakış açıları etrafında dinin anlaşılacağı problemi felsefenin de problemli konularından biridir. Ayrıca dinlerin ahlaki ilkeleri ve kurtuluş öğretileri, bu hakikatlere saf akıl ve felsefe yoluyla ulaşip ulaşamayacağı problemi etrafında felsefî bir tartışma alanı oluşturmuştur. Dinin sembolik bir dille mensuplarına sunduğu hakikatlere,

12 Hakan Sari, "Hakikatler Arasında Kaybolmak: Dinî Çoğulculuğun Anlam Krizi ile İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (GİFAD)* 15/29 (15 Ocak 2026), 193-194.

13 Sari, "Hakikatler Arasında Kaybolmak", 196.

14 Halil Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (01 Haziran 2010), 194.

15 Aydınalp, "Sosyal Çatışma ve Din", 195.

rasyonel yöntemlerle de ulaşılabileceği fikri; her dinin kendine has tikel iddiaları yerine, felsefe aracılığıyla ulaşılan evrensel bir hakikat tasavvurunu mümkün kılmıştır. Bu perspektifte dinlerin sembolik dili, kitlelerin hakikati kavramasını kolaylaştıran pedagojik bir araç olarak görülmüş; böylece dinlerin birbirinden farklılaşan özgün iddiaları, felsefi ve evrensel bir zeminde yeniden konumlandırılmıştır.¹⁶ Bu noktada dinler kendi iddialarında ziyade felsefi, rasyonel zeminde açıklanabilir yönleriyle açıklanmıştır. Bu durumda dinlere yüklenen sembolik görevle farklı dinlerin aynı andaki öz iddiaları mümkün görünmektedir.

Dinin dinamik yapısını ön plana çıkaran işlevselci yaklaşımlar dinlerin hakikat iddialarını kurtuluş öğretileri gibi statik yapısından ziyade dinin insan ve toplum hayatıyla şekillenen felsefe, kültür, tarih gibi beşerî kavramlar altında açıklanabilen yönünü ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımdan anlaşılabileceği üzere dini değişen insan ve toplum hayatıyla beraber değişen ve bu yapılarda üstlenildiği rol ölçüsünde önem kazana bir kavram haline gelmektedir. Bu durumda da dinin belli alanlara indirgenerek açıklanması durumu söz konusudur. Özcü yaklaşımların dinlerin insan ve toplum eksenli yönünü dışlamasına benzer olarak işlevselci yaklaşımlar da dinlerin kutsaldan, aşkın fikrinden ve teolojik temellerden oluşan yönlerini göz ardı etmektedir. Bu durumda bahsi geçen bu iki yaklaşım da dini anlama süreci adına yeterli ve tatmin edici tanımlar ortaya koyamamaktadır. Bu noktada ise bu iki yaklaşımın uzlaşısı üzerinden yeni bir anlama sürecinin sağlanıp sağlanamayacağı problemi ise bir sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır.

3. Sabite ve Dinamizm Uzlaşısı

Sabite ve dinamizm vurgularıyla öne çıkan özcü ve işlevselci yaklaşımlar kendi içlerinde vurguladıkları noktalar bakımından tutarlı ve din kavramının önemli yönlerini ortaya koyuyor gibi görünmekle beraber iki bakış açısının da birbirlerinin en temel iddialarını göz ardı ettiği aşıkardır. Peki, birbirine zıt iki kutup olarak özcü ve işlevselci yaklaşımları bir uzlaş zemininde buluşturmak ve dini anlama sürecinde daha kapsayıcı bir model inşa etmek ne derece mümkündür? Bu uzlaş zemiyle beraber dinin hem sabite hem de dinamik yönü aynı anda ortaya koyulabilir mi? Eğer bu uzlaş mümkünse hangi yolla nasıl gerçekleştirilebilir?

Öncelikle tarih boyunca kültür, sosyal, ekonomik hayat, dil, gelenek ve din bakımından ne kadar farklılıklara sahip olurlarsa olsunlar insanların, ayrı ayrı bireysel ve grup tecrübelerinin yanı sıra beraberce bir insanlık tecrübesi taşıdığı unutulmamalıdır. İnsanların benzerlik ve farklılıklarıyla beraber birbirleriyle

16 Tokat, "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", 64-65.

le kurduğu ilişkiler kaçınılmaz olup dini tecrübeleri de bu kaçınılmaz ilişkidir beslenmektedir. Bu durumda dinleri ne sadece iddia ettikleri tek bir hakikat ve öz bağlamlarında ne de sadece insan tecrübesiyle şekillenen beşeri yönüyle açıklamak dinler adına yeterli olmayacaktır. Bu noktada din kavramını anlamlandırabilmek adına daha kapsayıcı bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmak gerekli görünmektedir. Dini ihtiva ettiği her bir anlamla geniş bir şekilde anlamak istiyorsak her dinin kendi hakikat hakkını o dini mensuplarına tanımak ve bunun yanı sıra bu hakikatlere ek olarak dinlerdeki değişim ve dönüşümün farkında olmak gerekmektedir. Bu uzlaşma zeminini ifade eden yaklaşımlardan biri ise çoğulculuk olarak ifade edilmektedir. Ancak bu yaklaşıma göre ortak tek bir mutlak varlık, hakikat bulunup farklı dinler bu hakikate ulaşmanın farklı yönlerini temsil etmektedir.¹⁷

Din kavramının uzlaşmacı bir zeminde kavranması çabası, sanılanın aksine farklı dinlerin birbirine yönelik geliştirdiği itidalli yaklaşımlardan ziyade, ilk olarak tek bir dinin kendi içindeki mezhepsel çeşitliliği üzerinden şekillenmiştir. Çoğulculuk tartışmalarının bu ilk adımları, tarihsel olarak Hristiyanlık içerisinde atılmıştır. Özellikle Protestanlık ile Roma Katolik Kilisesi arasındaki gerilimler ve bu gerilimlerin aşılması yönündeki arayışlar, uzlaşmacı yaklaşımın ilk örneklerindendir. Mezhepsel temelli bu içsel zorunluluğun yanı sıra, Hristiyan toplumların yoğun göçlerle farklı dinlerin mensuplarıyla doğrudan temas kurmak durumunda kalması, süreci hızlandırmıştır. Bu toplumsal değişim, dinlere yönelik bakış açısının yeniden gözden geçirilmesini ve daha kapsayıcı bir mahiyet kazanmasını kaçınılmaz hale getirmiştir.¹⁸

Dinlere bu uzlaşmacı yaklaşımı sergileyerek çoğulcu görüşü temellendiren isimlerden biri John Hick'tir. Hick dinlerin mutlak varlığa götüren yollardan olması fikrinin yanı sıra dindarlar bu hakikat tecrübelerini edinirken bu tecrübeyi kendilerine özgü tarihsel, sosyal ve psikolojik melekeleri çerçevesinde edinebileceğini savunmaktadır.¹⁹ Bu durumda özün insan tecrübesiyle idrak edilmesi fikri ortaya çıkmaktadır. Ancak Hick'in dinlere dair bu uzlaşmacı yaklaşımında dinlerin tebliğ ettiği şeylerin doğru olmasıyla beraber asıl hakikatin bu doğrulardan çok daha fazlası olduğu da unutulmamalıdır.²⁰ Ayrıca çoğulcu görüşe göre Hick'in görüşlerinden de anlaşılacağı üzere bütün dinler hakikat iddialarında eşit konumda bulunmaktadır. Hick'in çoğulcu görüşünün bir diğer özelliği ise aşkın Tanrı bilinemez olarak kalırken dinin birey ve toplum üzerinde yaptığı dönüşüm-

17 Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Milel ve Nihal* 6/2 (01 Haziran 2009), 11.

18 Demir, "Dini Çoğulculuk", 49.

19 Aydın, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar", 12.

20 Aydın, "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar", 12.

ler merkeze alınmalıdır. Bu bakımdan dinler için birini bir diğerine üstün kılan bir hakikat anlayışı üzerinde tercih yapmak mümkün görünmeyip dinler arasında bir karşılaştırma yapacaksak bu hakikat iddiaları üzerinden değil dinlerin sebep olduğu değişim ve dönüşümler üzerinden yapılmalıdır.²¹

Ancak Hick'in bu görüşü dinler, hakikatleri ve dinin yaşayan yönünü ortak bir zeminde ele alıyormuş gibi görünmekle beraber bazı eksiklikler barındırmaktadır. Birincisi bu yaklaşım dinin özünü Tanrı olarak açıklayan dinlere uygun görünmekle beraber dini hakikatleri bir vahye dayandıran İslâm gibi dinler için yetersiz bir açıklama olarak kalmaktadır. Ayrıca indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınırken dinlerin ahlaki dönüşümlere indirgendiği sonucu da ortaya çıkmaktadır. Ve ayrıca bu ahlaki iyi mutlak varlıktan ayrı bir iyi olarak konumlandırılmakta olup bu da dinler adına çelişki doğurmaktadır.²²

John Hick'in Kant'ın numen-fenomen ayrımıyla tek bir gerçek var ancak bu gerçek her dinin öz olarak iddia ettiklerinden bağımsız ve daha aşkın bir gerçektir düşüncesini temellendirmektedir. Bu durumda her din aynı hedefe yönelen eşit derecedeki yollardır. Her bir din için eşit derecede anlam yüklenmesi, bütün dinlerin farklılıklarının dışlanıp tek bir din anlayışına yönelme fikrini oluşturuyor gibi görünmektedir. Ancak aslında bu çoğulcu görüşte dinin farklılıklarını teşkil eden ibadet, ritüel gibi kısımlarının varlığını kabul etmeye devam edilmektedir. Ancak yine de her dinin eşit derecede hakikate giden yol olması bir problem olarak kalmaya devam etmekte ve bu bakış açısıyla dinlerin inanç sistemleri ve onlara yüklenen uluhiyyet ve kutsiyeti göz ardı ediliyor gibi görünmektedir.²³

Dini çoğulculuk görüşünü savunan isimlerden bir diğeri ise Wilfred Cantwell Smith'tir. Smith çoğulculuk görüşünün gerekliliğini farklı dinlerin ve bunların mensuplarının birbirleriyle kurmak zorunda olduğu ilişki üzerinden açıklar. Smith öncelikle dinleri her dinin kendi mensubu üzerinden ele alınması gerektiğini vurgular ve ayrıca dinleri “birikimsel gelenek” ve “iman” olmak üzere iki kavram üzerinden açıklar. Bunlardan birikimsel gelenek dinin değişen, dönüşen gözlemlenebilen yönünü teşkil ederken; iman diye isimlendirdiği kısım ise dinin aşkın ve birikimsel gelenek gibi gözlemlenemeyen yönünü ifade etmektedir.²⁴ Smith bu görüşüyle beraber dini ne sadece aşkınla ne de dinin sadece değişip dönüşen yönleriyle sınırlandırmamış, bu ayrımla dinin farklı yönlerine aynı anda işaret edilebileceğini ortaya koymuştur. Dinin iman ve geleneksel birikim yönü aynı zamanda birbirleriyle ilişki barındıran iki kavramdır. Bu ilişki

21 Recep Kılıç, “Dini Çoğulculuk Mu, Dinde Çoğulculuk Mu?”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 14.

22 Kılıç, “Dini Çoğulculuk Mu, Dinde Çoğulculuk Mu?”, 16.

23 Demir, “Dini Çoğulculuk”, 60.

24 Hasan Tanrıverdi, “Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)”, (ts.), 1047.

ise şu şekilde açıklanabilir: Smith'e göre birikimsel gelenek dinlerde uluhiyet anlayışı şeklinde kendisini gösteren özlerin tarihi bağlamda yeniden anlamlandırılması demektir. "Bu birikimsel gelenek vahiy gibi bir öz hakikat teşkil etmeyip ait oldukları kültürün mensupları tarafından ortaya konulan tarihsel yapılardır."²⁵

İslâm geleneğinden bir örnek olarak Seyyid Hüseyin Nasr ise çoğulculuk meselesini farklı dinlerin tek bir hakikate ulaşma yolları olarak ele alarak, Kur'ân- Kerim'i de kaynak göstermiştir. Vahyin evrensel olup dinlerin farklı dillerde ifade edildiğini dile getirmektedir. Ona göre Budizm'den Taoizm'e, Amerikan Kızılderili dinlerinden İbrahimi dinlere her bir dinin kendi dili içerisinde ele alınıp anlaşılması makul olan bir durum olması yanı sıra bu farklı dinlerin lisaniyla dinlere bakarken İslâm'a bağlı bir hayatın yaşanması da pek tabi mümkündür.²⁶

Dini çoğulculuğun temellendirildiği bu görüşlerin yanı sıra bu çoğulculuk fikrine ortam hazırlayan durumlardan biri de küreselleşme olarak karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşmeyle beraber birbirleriyle ilişkisi daha da artan dinlerin birbirlerini kabul etme süreci de gerekli görülmektedir. Ancak küreselleşmenin dinler üzerindeki mecburi etkileşim ve diyalog fikirlerinin yanı sıra ayrıca dinler adına yerelleşmeyi de arttırdığı dikkat çekicidir. Böylece dindarlar bir taraftan ²⁷farklı dindarlarla ilişki kurup globalleşirken bir taraftan dini kimliğin korunması adına yerelleşmeye doğru da çekilmektedir.

Dini çoğulculuğun her dinin mensuplarına kendi hakikat iddialarını sürdürrebilme imkanlarının yanı sıra bu müsamahakâr ortamın dindarlar üzerinde farklı sonuçlar doğurması da mümkündür. Her hakikat iddiasına alan açmak demek inananların kendi iddialarını da belirsiz hale getirmektedir. Dinleri inananlarına tek bir hakikat ve kurtuluş inancını şart koşarken çoğulculukla beraber inananın inandığı dışında kalanları da kabul etmelidir. Bu durum ise inananı bir çelişkiye ve dolayısıyla da çıkmaza sürüklemektedir. Her din kendi içerisinde inananlarına bir anlam alanı oluştururken çoğulculuk bu özel anlamları bir kenara bırakarak daha kapsayıcı ve evrensel bir anlayışı kabullenmeyi destekler. Bu da inananın anlam dünyasının göreceli bir hale gelmesine sebep olur. Dinlerin dindarlara içlerinde bulundukları kültürel, sosyal, coğrafi, tarihi şartlara da uyum sağlayacak şekilde sağladığı güvenli ortamlar çoğulcu yaklaşımla beraber sınırların ve dindarlara sağladığı güvenlik fikrinin ortadan kalkmasına sebep olabilmektedir.²⁸

25 Tanrıverdi, "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)", 1050.

26 Seyyid Hüseyin Nasr, "Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat" (Bilimname: Düşünce Platformu), 45.

27 Demir, "Dini Çoğulculuk", 52.

28 Sari, "Hakikatler Arasında Kaybolmak", 204-205.

Dinin sadece sabite veya dinamik yönün vurgulanmasının önüne geçilerek dini anlama adına uzlaşmacı bir zemin sağlama fikri iki uç fikrin bazı eksikliklerini tamamlamakla beraber yine tam olarak bir çözüm önerisi niteliğinde değildir. Bu süreçte net bir çözüme ulaşılamamasının temel sebeplerinden biri tanımın konusu olan din kavramının aynı anda ihtiva ettiği hem dar hem de geniş anlamlardır. Örneğin benzer özellikler, hassasiyetler, evrensel ilkeler, doktrinler ve inançlar bakımından ortaklaşan dinler aynı zamanda bu konular itibarıyla farklılıklar da teşkil etmektedir. Dolayısıyla din kavramını başlı başına anlama çabasında aynı anda bu benzerlik ve farklılıkları koruma hedefi süreci zorlaştırmaktadır.

Sonuç

Bütün bu yaklaşımların değerlendirilmesinden hareketle dini anlama süreci için tek tip bir çözüm yöntemini kabul etmek yeterli görünmemektedir. Dinin kutsalla, aşkınla ilişkisini ifade etmesi bakımından dinin özüne yüklenen hakikat fikri ve bu hakikat fikrinin inananlarını ulaştıracak olan kurtuluş fikri din mensupları için vazgeçilmez niteliktedir. Bu özcü yaklaşımlar bir sabite etrafında şekillenen dini yaşamı savunurken diğer dinlerin sabitelerini dışlayıcı bir tutum sergilemektedir. Bu dışlayıcı tutum sebebiyle dinin yaşanan, tecrübe edilen, kültürel, ekonomik, sosyal, psikoloji, tarih gibi alanlarla her dönem ve coğrafyada yeni anlamlar kazanan dinleri ve bu bağlamlarda ortaya atılan yorumların da göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir. Bir bakımdan teolojik bir korku temelinde şekillenen bu yaklaşım her din adına kendi sabitesin korumaya imkân sağladığı gibi, dinin yaşanan yönü bu yaklaşım içine dahil edilmemektedir. Ayrıca bu sabite fikrini dinlerde vahiy, Tanrı gibi kavramlar teşkil etmektedir.

Dinin sabitelerinin merkeze alınmasından ziyade insan ve toplumda hayat bulan pratik ve dinamik yönüyle ortaya koyulan işlevselci yaklaşımlar ise dinin dönem, coğrafya, kültür, sosyal, ekonomik ve psikolojik bağlam ve şartlarında ele alınmasını ifade etmektedir. Bu bakımdan dinler değişmez sabit özler barındırılmak yerine insan hayatında konumlandırılabilirdiği ölçüde anlama sürecinin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bu noktada dini anlamların sürekli farklı bağlamlarda ele alınmasıyla ortak bir zeminde din kavramını anlamamanın zorluğu problemi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca modernleşme ve bireyselleşmeyle beraber dinin seküler alan dışına itilerek ortadan kalkacağı öngörülerinin artış göstermiştir. Bu yaklaşımla beraber dinin birey üzerindeki güvenli alan etkisi yok sayılmaya çalışılmıştır. Ayrıca dinin seküler alanla sentezlenmesi aşamasına gelindiğinde dini olguların seküler alanda yeni anlamlar kazandığı da görülmektedir. Bu yaklaşıma dair görüş bildiren düşünürler arasında Durkheim, Comte, Parsons gibi isimler bulunur.

Çalışmada savunduğumuz üzere; dini sadece zaman ve mekân üstü donmuş bir hakikat olarak gören özcü yaklaşımın katı sınırları çerçevesinden dinleri anlamlandırmak dinin insan hayatındaki pratik ve sosyolojik karşılığını yok saymaktır. Öte yandan, dini tamamen toplumsal şartların bir ürününe, kapitalist pazarın tüketim nesnesine ya da pragmatik bir işleve indirgeyen işlevselci yaklaşımı kabul ederek dinlerin ilahi boyutlarını yok saymak da devamında gelecek olan görecelilik sebebiyle insanın anlam arayışı daha da fazla artacaktır.

Sağlıklı bir din tasavvuru ve anlama yöntemi; dinin merkezinde yer alan aşkın “iman ve hakikat” çekirdeğinin mutlaklığını koruyan, ancak bu ilahi özün farklı çağlarda, kültürlerde ve sosyal sınıflarda insan zihni tarafından üretilen kurumsal, fıkhi ve yorumlayıcı yansımalarının de kaçınılmaz bir zenginlik olduğunu kabul eden bir uzlaşi zemini dini anlama süreci adına denenmesi uygun seçeneklerden biri olarak görünmektedir. Ancak bu yaklaşımda da her dine eşit derecede aynı anlamı aynı değeri yükleme problemi hala anlama sürecinin tam olarak gerçekleşmesine engel teşkil eden durumlardan biridir. Bir uzlaşi zemini olarak hem sabitenin hem dinamik yapının aynı anda ele alınabileceğini ortaya koyan görüşlere örnek olarak Hick ve Smith’in görüşleri verilebilir.

Sonuç olarak, dinî otorite kaybı endişesinin de beslediği sabiteye tutunma arayışı ile dinin ilahî ve kutsal iddialarından ziyade onun toplumsal hayatta değişen, dönüşen ve dinamik kalan yönünü vurgulayan işlevselci yaklaşımlar, ilk bakışta birbirini dışlayan iki uç gibi görünmektedir. Ancak bu iki yaklaşım, aslında din kavramına dair iki farklı perspektifin tezahürleridir. Dini anlama sürecinde bu bakış açıları yeniden değerlendirildiğinde; taraflar arasında %100'lük mutlak bir uzlaşi zemini inşa etmek mümkün olmasa da her iki tarafın eksikliklerini ve indirgemeci yanlarını giderecek bütüncül bir çözüm önerisi geliştirmek mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mahmut. “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar”. *Milel ve Nihal* 6/2 (01 Haziran 2009), 9-30.
- Aydınalp, Halil. “Sosyal Çatışma ve Din”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (01 Haziran 2010), 187-215.
- Aygül, Hasan Hüseyin - Öztürk, Özgür. “Dini Çoğulculuk ve Kamusal Alanda Dindar Tüketim Kültürü”. *Moment Journal* 3/1 (15 Haziran 2016), 190-206. <https://doi.org/10.17572/mj2016.1.190206>
- Can, İslâm. “Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Anlayıcı Yöntemin İmkânı ve Sınırlılıkları: Diltey ve Weber Örneği”. *Dini ve Felsefi Metinler*. Sultanbeyli Belediyesi kültür ve sosyal işler müdürlüğü kültür yayınları, No: 8. Sultanbeyli, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, Ege Bim., 2012.
- Demir, Tülay. “Dinî Çoğulculuk”. *Liberal Düşünce Dergisi* 71 (01 Haziran 2013), 41-64.
- Kılıç, Recep. “Dini Çoğulculuk Mu, Dinde Çoğulculuk Mu?” *Dini Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 13-17.
- Kurt, Abdurrahman. “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 73-93.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat”. Kayseri: Bilimname:Düşünce Platformu.
- Sari, Hakan. “Hakikatler Arasında Kaybolmak: Dinî Çoğulculuğun Anlam Krizi ile İlişkisi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (GIFAD)* 15/29 (15 Ocak 2026), 185-215. <https://doi.org/10.53683/gifad.1766501>
- Tan, Zeki. “Geçmişten Günümüze Dini Yorum Farklılıklarını Belirleyen Unsurlar”. *Günümüz İslâm Dünyasında Din Anlayışları*. ed. Alaaddin Yanardağ vd. 165-177. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Tanrıverdi, Hasan. “Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick’in Görüşleri Bağlamında)”.
Tokat, Latif. “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?” *Milel ve Nihal* 4/2 (Ocak 2007), 49-102.

Etik Beyan: Bu çalışmada, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Araştırma niteliği itibarıyla etik kurul iznine gerek duyulmamaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

