

DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
cilt XV, sayı 2, 2013/2



DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

D Ü İ F D

ULUSAL HAKEMLİ DERGİ

CİLT: XV, SAYI: 2

2013/2

DİYARBAKIR / 2013

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
D Ü İ F D**

ISSN: 1303-5231

2013/2, Cilt: XV, Sayı: 2

**Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi: Prof. Dr. Abdulkarim ÜNALAN**

**Editör: Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK
Editör Yardımcıları: Yrd. Doç. Dr. İsmail AYDIN
Yrd. Doç. Dr. Mücahit ARPACI**

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
Prof. Dr. H. Musa BAĞCI
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
Doç. Dr. Nazım HASIRCI
Doç. Dr. Metin YİĞİT
Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ
Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR
Yrd. Doç. Dr. M. Sait MERMUTLU
Yrd. Doç. Dr. Oktay BOZAN
Yrd. Doç. Dr. Necmi DERİN
Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCE
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ
Yrd. Doç. Dr. Nihat TOSUN

Mizanpaj & Tasarım

Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK

Kapak

Abdullah ERDOĞAN

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 31

ISSN 1303-5231

GÜZ-2013

Basım Yeri ve İletişim

Diyarbakır / tel: 0 412 248 80 27

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN DANIŞMA KURULU**

**DİCLE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: XV, Sayı: 2 HAKEMLERİ**

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülkerim ÜNALAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Asım YAPICI
(Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemal TOSUN
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa BAĞCI
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI
(Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin BOZAN
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhittin AKGÜL
(Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Edip ÇAĞMAR
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin TURGAY
(Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali ÇOLAK
(Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)

Doç. Dr. İshak ÖZGEL
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail AYDIN
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Kerim BULADI
(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Cevat ERGİN
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Metin YİĞİT
(Dicle Üniversitesi)

Doç. Dr. Murtaza KÖSE
(Atatürk Üniversitesi)

Doç. Dr. Özer ÇETİN
(Uşak Üniversitesi)

Doç. Dr. Recep ARDOĞAN
(Kahramanmaraş Sütçü İmam
Üniversitesi)

Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY
(Bozok Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Abdulvahid SEZEN
(Dicle Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ahmet GÜNEŞ
(Kahramanmaraş Sütçü İmam
Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Aydın TAŞ
(Dicle Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yrd. Doç. Dr. Hacı ÖNEN

Kıraatların Fıkhî Hükümlere Etkisi1-24

The Effect of Kiraats in Fiqhî Provision

Yrd. Doç. Dr. Celal ÇAYIR

Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma25-60

A Study on the Concept of God in Children

Dr. İskender ŞAHİN

Dünya Hayatı Çerçevesinde Kur'an'da Yer Alan Fiilî Cezalar61-110

Within the Framework of the Life of This World the Actual Penalties
Located in the Holy Quran

Yrd. Doç. Dr. Mustafa YÜCE

İnanç-Ahlak İlişkisi Bağlamında İman, İslâm ve İhsan Kavramları

.....111-148

In the Context of Belief-Moral Relation, Concepts of Faith, Islam and
Ihsan

Yrd. Doç. Dr. Muhammed Tayyib KILIÇ

Evliya Çelebi Seyahatnamesini Fıkıh Merkezli Bir Okuma149-259

A Reading Evliya Celebi's Seyahatname Based on the Fiqh

Yrd. Doç. Dr. Ömer YILMAZ

Kaffal Şâşî'de Arabî Örf Anlayışı261-294

The Tradition of the Arab society at Qaffal Shashi

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ

İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un "Kitâbu'l-Ezdâd" Adlı Eseri

Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu.....295-339

The Phenomenon of Azdâd in the Arabic in the Perspective of "Kitâb Al-Azdâd" Written by Kutrub, Who is One of Linguistics of First Period

Dr. Reşit HAYLAMAZ

Hız. Peygamber'e "Ebter" Diyenlerin "Neseb" Yönüyle

Akıbetleri.....341-363

The Progeny of the Defamers who Called the Prophet "Abtar"

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ

Molla Halil es-Siirdî'nin Vad' İlmi ile İlgili Risalesinin Tahlîli ve

'Adûduddîn el-Îcî'nin Risalesi ile Karşılaştırılması.....365-391

Analysis and Evaluation Mullah Khalil es-Siirdî's Treatise that About Vad' Science and Comparison with Treatise for 'Adûduddîn el-Îcî

KIRAATLARIN FIKHÎ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Hacı ÖNEN*

Özet

Kıraat ihtilafları sonucu Kur'an'ın farklı şekillerde okunması mümkün olmuştur. Kıraat vecihlerinin bir kısmının ayetlerin anlamı üzerinde etkisi yoktur. Kıraat ihtilaflarının bir kısmı ise ayetlerin farklı anlamlar kazanmasını sağlamış, böylece bu ayetlerde anlam zenginliği oluşmuştur. Kıraatlar sonucu ayetlerin farklı yorumlanabilmesi, fikhî hükümlere de etki etmektedir. Çünkü farklı yorumlanabilen ayetlerin fikhî neticesi de farklı olmaktadır. Dolayısıyla kıraatlar, tefsir ilmine kaynaklık ettiği gibi, fıkıh ilmine de kaynaklık etmektedir. Bu makalede fıkha kaynaklık etmesi açısından kıraatlar incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Tefsir, Fıkıh, Hüküm.

The Effect of Kiraats in Fiqhî Provision

Abstract

As a result of the variances of kıraat have been able to read Quran differently. Same variances of kıraat has no effect on the meaning of verses. Same variances of kıraat was provided to gain different meanings, so in this verses was formed mean width. As a result of the variances of kıraat different intepretation about verses has effect fiqhî provisions. Because different intepretation about verses will be different result of

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

fıkhi. So kıraat is resource for tafseer and fıkh. it will be research kıraat as a source of fıqh in the paper.

Key Words: Kıraat, Quran, Tafseer, Fıqh, Provision.

GİRİŞ

Kıraat, Kur'an'ın okunuşuyla ilgili farklılıkları ve bunların kimlerden nakledildiğini araştırma konusu yapan bir ilimdir. Kıraat ilminde Kur'an kelimelerinin eda keyfiyetleri ve okunma tarzları incelenmektedir.¹

Kıraat ilmi sayesinde kıraat imamlarından Hz. Peygambere kadar ulaşan kıraat vecihleri bilinir.² Kıraat ilmi, Kur'an kelimelerinin okunuş ve eda ediliş biçimini, ittifak ve ihtilaf yönleriyle, rivayet edilen her vechi, nakledenin kendisine dayandırarak inceler.³ Kelimelerdeki ihtilaftan kasıt fiillerin muhatap veya ğaib sığılarıyla gelmesi, isimlerin cem'i veya müfred gelmesi gibi ihtilaflardır. Eda keyfiyeti ise hazf, isbat, işmam, imale gibi hususlardır.

Bazı durumlarda kıraat farklılıkları, Kur'an ayetlerinin anlamlarını etkilemektedir. Bilindiği gibi farklı okunabilen bir metin farklı şekillerde yorumlanabilir. Bu yönüyle kıraat farklılıkları Kur'an lafızlarının okunuş şekliyle ilgili olduğu gibi, bazı durumlarda ayetlerin anlamıyla da alakalıdır. Çünkü kıraat farklılıkları sonucu ayetlerde anlam zenginliği oluşabilmektedir.

İnsanları hidayete erdirmek için gönderilen Kur'an, kendisinin apaçık bir kitap olduğunu ifade etmektedir.⁴ Kur'an'ın açıklayıcı yapısı Kur'an'ın farklı vecihlerle okunmasında kendisini

¹ Ali İsmail Seyyid Hindavî, *el-Camiu'l-Mufid fi Şerhi's-Şatibiyye fi'l-Kıraati's-Seb'a*, Daru'l-Kimme, İskenderiyye 2011, s. 7, İsmail Karaçam, *Kur'an'ın Nüzulü ve Kıraatı*, İfav Yay., İstanbul, 2012, s. 235.

² Muhammed Ahmed, Ahmed Halid, Muhammed Halid Mansur, *Mukaddimat fi'l-Kıraat*, Daru Ammar, Ürdün, 2001, s. 48.

³ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr Yay, İstanbul, 2005, s. 15.

⁴ Maide, 5/15.

göstermektedir.⁵ Kur'an'ın farklı okunması sayesinde bazen Kur'an ayetleri farklı anlamlar kazanmıştır. Bu yönüyle kıraatlar, bazı durumlarda bir tür tefsir yerine geçip, ayetin anlamına açıklık kazandırmıştır.

Kıraatlar sonucu ayetlerin farklı yorumlanabilmesi, ayetten çıkması muhtemel fikhî hükümleri de etkilemektedir. Bu yönüyle kıraatlar, tefsir ilmine kaynaklık ettiği gibi, fıkıh ilmine de kaynaklık etmektedir. Ayetlerin farklı okunabilmesi ayetlerden farklı hükümlerin çıkarılması sonucunu doğurmuştur. Bundan dolayı Fıkıh alimleri kıraat vecihlerini ahkam konusunda delil olarak kullandığı gibi, kıraatın fıkıh üzerindeki etkisini de inceleme konusu yapmıştır.⁶

Bu makalede kıraatların fikhî hükümleri nasıl etkilediği bazı örnekler üzerinden incelenecektir. Fikhî hükümler konusuna geçmeden önce, kıraatların ayetlerin anlam ve yorumuna etkisini ele almaya çalışacağız.

1. Kıraatların Ayetlerin Anlamına Etkisi

Kıraatlar sonucu Kur'an kelimelerinin farklı şekillerde okunabilmesi, Kur'an metninin icazî yönünü ortaya koymaktadır. Bu yönüyle kıraatlar, sarf-nahiv gibi ilimlerle ilişkili olduğu gibi, tefsirle de alakalı bir ilimdir.

Bazen kıraat farklılıkları ayetlerin anlamına açıklık kazandırdığı için⁷, sözkonusu farklılıklar, bir tür tefsir sayılabilir. Şüphesiz bütün kıraat farklılıklarının ayetlerin anlamını etkilediğini söylemek mümkün değildir. Çünkü bazı kıraat ihtilafları seslerin farklılaşmasından ibaret kalmaktadır. O halde kıraatlar, tefsir ile ilgili olması açısından iki kısımda ele alınabilir:

⁵ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat*, s. 193.

⁶ Muhammed b. İsmail el İsmail, *İlmü'l-Kıraat, Mektebetu Tevbe*, Riyad, 2000, s. 367.

⁷ Muhammed b. Ömer Bazemül, *el-Kıraat ve Eseruha fi't-Tefsir ve'l-Ahkam*, y.y. 1413, I, 325.

a. Manaya tesir etmeyen kıraatlar.

Manayı etkilemeyen kıraatlar, hareke ve harflerin telaffuzu konusunda Kur'an'ın ihtilaf ettiği vecihlerdir. Sözelimi medlerin uzatma miktarı, teshil, tahfif, imale, tahkik, cehr, hems, ğunne, ihfa gibi vecihler bu kısma girer. Bu okuyuşlar ümmet için bir kolaylık⁸ olmakla beraber anlama etkisi olmaz.

b. Manayı etkileyen kıraatlar.⁹

Tefsirle alakalı olan ve manayı farklı açıdan etkileyen kıraatlar iki kısımda ele alınabilir:

ba. Lafız ve mananın değişmesine rağmen aralarında farklılık olmayan, anlam olarak bir noktada birleşebilen kıraat vecihleri. Bu kıraatlar birbirine muhalif olmadığından bir arada ele alınmaları mümkündür.

bb. Lafız ve manası ihtilafı olan, anlam itibariyle bir araya gelmeleri caiz olmayan kıraatlar. Bunların bir arada ele alınması mümkün değildir.¹⁰

Kıraat farklılıkları, ayetin anlamını açıklayıcı bir niteliğe sahip olduğu için kıraatları bir tür tefsir saymak mümkündür. Kıraat farklılıkları tefsir hükmünde olduğuna göre, kıraatların tefsirin hangi kısmına dahil edildiğinin tespit edilmesi gerekir.

Bilindiği gibi tefsirler, kaynakları bakımından genellikle rivâyet ve dirâyet tefsirleri şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Rivâyet tefsiri, Kur'an'ın sünnetle tefsirini kapsadığı gibi, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, sahabeden mevkuf olarak nakledilen ve tâbiinden rivâyet

⁸ Bazemül, *el-Kıraat*, I, 307.

⁹ Bazemül, *el-Kıraat*, I, 307.

¹⁰ Bazemül, *el-Kıraat*, I, 307.

edilen haberlerle Kur'an'ı tefsir etmeyi ihtiva eder.¹¹ Dirâyet tefsiri ise, dil, şiir, edebiyat vb. bilgilere dayanılarak yapılan tefsirdir.¹²

Farklı kıraatları, yukarıdaki tefsir türleri göz önüne alarak değerlendirilebilir. Buna göre kıraatlar tefsir açısından şu kısımlara ayrılabilir:

a. Makbul kıraatların ihtilafı sonucu ortaya çıkan tefsirî manalar, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir.¹³

b. Şaz kıraat vecihleri sonucu ortaya çıkan tefsir ise, kendisinde kesinlik olmadığı için Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri değildir. Bu Hz. Peygamber'in kavliyle veya en azından sahabe kavliyle yapılan bir tefsir sayılır.¹⁴ Bu tür kıraatlar haber-i vahid hükmünde sayılır.

c. Red edilen kıraatlara tefsirde yer verilmez.¹⁵ Bu tür kıraatlar uydurma (mevzu) olduğundan, tefsir açısından kaynaklık değeri yoktur.

2. Kıraat İlmi ve Fıkıh

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi kıraatlar, farklı disiplinlere kaynaklık ettiği gibi, fıkıh ilmine de kaynaklık etmektedir. Bundan dolayı kıraat ilmi ile fıkıh ilmi arasında bir ilgi vardır. Bu ilgi, fıkıh ilminin kıraat farklılıklarından istifade etmesi şeklinde tezahür etmektedir.

Fıkıh ilmi, müctehidlerin, tafsili şer'î delillerden istinbat ettiği şer'î-amelî hükümlerdir. Bir başka anlatımla, müctehidlerin, her bir amelî meseleyi ilgilendiren delilleri inceleyip onlardan çıkardıkları

¹¹ Muhâmmmed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, y.y., 1976, I, 156.

¹² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996, II, 210.

¹³ Bazemül, *el-Kıraat*, I, 305.

¹⁴ Bazemül, *el-Kıraat*, I, 305.

¹⁵ Bazemül, *el-Kıraat*, I, 305.

hükümlere fıkıh denir.¹⁶ Fıkıh usûlü ise, Müctehidin şerî-amelî hükümleri tafsilî delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütünüdür.¹⁷

Kıraat ilmi ise, Kur'an-ı Kerim'e ait kelimelerin eda (okunuş ve söyleniş) tarzlarıyla bunların çeşitlerini inceleyen bir ilimdir. Bu yönüyle Kıraatın konusu, okunuş açısından Kur'an kelimeleridir.¹⁸

Kıraat ihtilafları sonucu ayetlerin farklı yorumlanması ve ayetlerden farklı hükümlerin çıkarılması mümkün olduğuna göre, fıkıh ilmi açısından hangi kıraatlar makbuldür? Şüphesiz kıraatların tamamının makbul olması mümkün değildir. Bu sebeple bu bölümde fıkıhta kabul edilebilirlik açısından kıraatları değerlendirmeye çalışacağız.

a. Fıkıh Açısından Kıraatların Kabul Edilebilirliği

Kur'an'ın farklı kıraatlarla okunması ve kıraatlar sonucu ortaya çıkan hükümlerle amel edilmesi konusunda her hangi bir tartışma yoktur.¹⁹ Ancak hangi kıraatlardan çıkan hükümlerle amel edileceği konusu ihtilaflıdır. Kıraatlar genel olarak kabul edilebilirlik açısından üç kısma ayrılmaktadır:

aa. Makbul kıraat: Bunlar mütevatir ve resm-i mushafa muvafık olan ahad kıraatlardır.²⁰ Esasen bir kıraatın mütevatir olması için, resm-i mushafa muvafık olması, Arapçaya muvafık olması ve sahih bir sened ile rivayet edilmesi gerekir.

¹⁶ Zekiyüddin Şaban, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslamî*, Mektebetu'l-Hanefiyye, y.y., 1996, s. 9, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ter. İbrahim Kafi Dönmez, T.D.V.Y., Ankara, 1996, s. 28

¹⁷ Şaban, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslamî*, s. 10

¹⁸ Muhammed Mes'ud, Ali Hasan İsa, *Eseru'l-Kiraati'l-Kur'aniyye fi'l-Fehmi'l-Luğaviyye*, Daru's-Salam, Kahire 2009, s. 16.

¹⁹ Al İsmail, *İlmu'l-Kıraat*, s. 370.

²⁰ Bazemül, *el-Kıraat*, I, 304.

ab. Hakkında vakf edilen kıraatlar: Bunlar senedi sahih olan ancak res-i mushafa uymayan kıraatlardır.²¹ Bu tür kıraatlar hakkında tevakkuf yapılsa da resm-i mushafa uymadığından mütevatir kıraatlara dahil edilemez.

ac. Red edilen kıraatlar: Bunlar senedi sahih olmayan ve âlimlerin makbul kıraatlar için ileri sürdüğü şartlara uymayan kıraatlardır.²²

Mütevatir kabul edilen on kıraat, Kur'an'dan kabul edildiği için bunlar fıkıh için bir kaynaktır. Ancak tefsir ve fıkıh açısından kaynak olabilmesi için kıraatların mütevatir olmasının şart olup olmadığı konusu ihtilaflıdır. Kıraatları kabul edilebilirlik açısından değerlendiren iki farklı görüş vardır:

a. Makbul kıraat için tevatür şarttır. Buna göre Arap diline ve resm-i mushafa muvafık olan, ancak sened açısından sahih olmakla beraber mütevatir olmayan kıraatların Kur'anî bağlamda bir değeri yoktur.²³

b. Sahih kıraatın üç şartını taşıyan kıraatlar, makbul olan ve okunması caiz olan kıraatlardır.²⁴

Bir kıraatın sahih sayılabilmesi için, Arap diline muvafık olması, resm-i mushafa uyması ve sened açısından sahih olması şarttır. Nitekim İbnü'l-Cezerî bunu şöyle ifade etmiştir: “Nahiv kaidelerine uyan, resm-i mushafa uygun olan, sened açısından sahih olan kıraat vecihlerinin bütününe Kur'an denir.”²⁵ Buna göre sahih kıraatların şu üç şart taşıması gerekir:

1. Arap diline muvafık olmak,

²¹ Bazemül, *el-Kıraat*, I, 304.

²² Bazemül, *el-Kıraat*, I, 304.

²³ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat*, s. 140.

²⁴ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat*, s. 140.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 7.

2. Resm-i mushafa uymak,
3. Sened açısından sahih olmak.²⁶

Sahih kıraatın üç şartını taşıyan tüm kıraatlar, mütevatir olmasa dahi, sahih kıraattır ve Kur'an tefsiri ve açıklamasında kaynak değeri, diğer kıraatlarla aynıdır. Söz konusu kıraatlarla elde edilen hukukî neticeler, diğer ayetlerle elde edilen hukukî neticeler gibidir. Buna göre, sahih olan her kıraat ister mütevatir, ister meşhur, isterse ahad olsun, kıraatlar açısından birinci derecede kendilerinden yararlanılacağı gibi aynı şekilde Kur'an tefsirinde de kendisinden faydalanılabilir.²⁷

Şaz kıraatların Kur'an tefsirinde ve ahkâma taallük eden ayetlerin çözümünde, hüccet olup olmamaları konusunda İslam bilginleri farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bu kıraatların kabul edilebilirliği ve fıkhî konularda delil olarak kabulü konusunda iki farklı görüş vardır:

a. Bu kıraatlar delildir ve bunlarla amel edilmelidir. Hanefî, Şafiî mezhepleri ve Maverdî, Rafi'î gibi alimler de bu görüştedir.²⁸

b. Bu kıraatlar delil değil ve bunlarla amel edilemez. İmam Malik bu görüştedir.²⁹

Kimi düşünürler bu iki görüşün ortasını bulmaya çalışarak, yeni bir hüküm ortaya konduğunda şaz kıraatların kullanılamayacağını, ancak hükümler arasından tercih yapılırken kullanılabileceğini ifade etmiştir.³⁰ Şaz kıraatlar en azından ahad haber niteliği taşıdığı için tefsir ve fıkıh konusunda bu kıraatlardan

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, s. 7

²⁷ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat*, s. 140.

²⁸ Al İsmail, *İlmü'l-Kıraat*, s. 371.

²⁹ Al İsmail, *İlmü'l-Kıraat*, s. 372.

³⁰ Al İsmail, *İlmü'l-Kıraat*, s. 374.

yaralanılabilir. Şaz kıraatlar, senedle nakledildiği için delil olarak kullanılabilir.³¹

b. Fıkıh Açısından Kur'an-Kıraat Münasebeti

Kıraat farklılıkları sonucu bazen ayetlerin yeni anlamlar kazandığını, bazen de farklı hükümlerin ortaya çıktığını ifade etmiştik. Bu konuda "Kıraat ve Kur'an aynı anlamda mıdır?" sorusu tartışılmıştır. Kıraat ve Kur'an'ın aynı anlamda olup olmadığı konusunda iki görüş ileri sürülmüştür:

a. Kur'an ve kıraat birbirinden farklıdır. Kur'an, Hz. Peygamber insanlara açıklasın diye indirilen vahiydir. Kıraat ise bahs ettiğimiz vahyin lafızlarının harf ve keyfiyet olarak farklı okunması anlamındadır.³²

b. Kur'an ve kıraat aynı anlamdadır. Muhammed Muhaysin bunun Kur'an ve kıraatın tanımından ve kıraatların nazil olduğuna dair hadislerden çıkarılabileceğini ifade eder.³³ İbnu'l-Cezerî, kıraatı "Nahiv kaidelerine uyan, resm-i mushafa uyan, sened açısından sahih olan kıraat vecihlerinin bütününe Kur'an denir."³⁴ şeklindeki tarif ederek, Muhaysin'in bu görüşünü pekiştirmektedir:

Bu konuda en azından kıraatların da vahiy sonucu ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Genel kabule göre mütevatir kıraatlar, Hz. Peygamber'e nazil olan yedi harften geri kalan okuma vecihleridir. Buna göre kıraatın tek kaynağı mütevatir bir nakille gelen vahiydir.³⁵

³¹ Muhammed Mes'ud Ali Hasan İsa, *Eseru'l-Kıraati'l-Kur'aniyye fi'l-Fehmi'l-Luğaviyye*, Daru's-Salam, Kahire, 2009, s. 42.

³² Muhammed Salim Muhaysin, *el-Kıraat ve Eseruha fi U'lumi'l-Arabiyye*, I, Kahire, 1983, s. 10.

³³ Muhaysin, *el-Kıraat*, s. 10.

³⁴ İbnu'l-Cezerî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, s. 7.

³⁵ Muhammed Ahmed, Ahmed Halid, Muhammed Halid Mansur, *Mukaddimat fi'l-Kıraat*, Daru Ammar, Ürdün 2001, s. 48.

Kur'an ve kıraat arasındaki alaka iki açıdan ele alınabilir. Kıraat, Kur'an'ın bazı kelimelerinin okunuş biçiminden ibarettir. Kur'an'ın sayılı kıraatlardan biriyle okunması zorunludur. O halde Kur'an ve kıraat arasında sahih bir ilişki vardır, bu da kül ve cüz ilişkisidir. Kur'an ve kıraat arasında bir farklılık da vardır. Çünkü Kur'an'ın sadece bir kıraatla okunması da mümkündür. Geri kalan okuma biçimleri ise farklı kıraatlardır. Bu kıraatların içinde sahihleri olduğu gibi, şaz kıraatlarda vardır. Biz bu şaz kıraatlara kıraat denebilir, ancak bunlara Kur'an denemez.³⁶

Sonuç olarak Kur'an ve kıraat arasında bir fark olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü mütevatir kıraatlar dahi Kur'an'ın bir cüzüdür. Kur'an bütün kıraatları ihtiva ettiği için Kur'an kül, kıraatlar ise onun bir cüzüdür.³⁷

Şüphesiz Kur'an'ın on kıraatla okunması on ayrı Kur'an'ın var olduğu³⁸ anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur'an'da geçen her ayette on farklı okuma biçimi yoktur. Bir ayette zaman zaman iki, üç farklı okuma biçimleri vardır. Ayrıca her ayette farklı okumalar yoktur. Şüphesiz her kıraat vechi anlam farklılığı ortaya koymamaktadır. Anlama hiç bir etkisi olmayan, seslerin değişmesinden ibaret olan kıraat vecihlerine de rastlanmaktadır.

3. Fıkḥî Hükümleri Etkiyen Kıraat Farklılıkları

Kıraatlar, farklı açıdan fıkḥî hükümleri etkileyebilmektedir. Kıraat farklılıkları, ayetle ilgili var olan bir hükmü onayladığı gibi, ayete açıklama da getirebilir. Zaman zaman kıraat farklılıkları sonucu farklı bir hüküm de ortaya çıkabilir.

Kıraat farklılıkları bazen, hakkında icma' olan şer'i bir hükmü açıklarken, aynı zamanda söz konusu hükmün doğruluğunu

³⁶ Muhammed Mes'ud Ali Hasan İsa, Eseru'l-Kıraati'l-Kur'aniyye fi'l-Fehmi'l-Luğaviyye, Daru's-Salam, Kahire, 2009, s. 16.

³⁷ Muhammed Ahmed, *Mukaddimat*, s. 49.

³⁸ Mehmet Erdoğan, "Kıraat Farklılıklarının Hüküm Çıkmada Etkisi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları", Ensar Yay., İstanbul, 2002, s. 402.

pekiştirir. Sözelimi Nisa Süresinin 12. ayetinde şaz bir kıraat ayetin anlamına açıklık kazandırmıştır: "Yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra eşlerinizin, eğer çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de, yapacağınız vasiyetten ve borçtan sonra, bıraktığınızın dörtte biri onlarındır (zevcelerinizindir). Çocuğunuz varsa, bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer bir erkek veya kadının, ana babası ve çocukları bulunmadığı halde (kelâle şeklinde) malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler üçte bire ortaklırlar. (Bu taksim) yapılacak vasiyetten ve borçtan sonra, kimse zarara uğramaksızın (yapılacak)tır. Bunlar Allah'tan size vasiyettir. Allah her şeyi hakkiyle bilendir, halîmdir."

Mealini verdiğimiz bu ayetin وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ kısmı Sa'd b.

Vakkas'tan şaz olarak rivayet edilen bir kıraate göre من ام ziyadesiyle okunmuştur. Bu kıraat ortaya koymaktadır ki ayette anne tarafından kardeş olanlar kast edilmektedir. Alimler arasında da bu konuda ittifak vardır.³⁹

Kıraatlar, bazen ihtilafli konularda bir tercih ortaya koyar. Sözelimi Maide süresinin 89. ayetinde şaz bir kıraat ayetten çıkan hüküm konusunda tercih ifade etmektedir: "Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamıyan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun (onlara riayet edin). Allah size âyetlerini açıklıyor; umulur ki şükredersiniz!" Mealini verdiğimiz ayetin أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ kısmı şaz bir kıraatte مُؤْمِنَةٌ ziyadesiyle okunmaktadır. Bu kıraate göre, yemin kefaretinde azad

³⁹ Muhaysin, *el-Kıraat*, I, 37.

edilen kölenin iman sahibi olması şart koşulmaktadır. İmam Şafiî de bu görüştedir.⁴⁰

Kıraatlar iki farklı hüküm ifade ederken, her iki hüküm de doğru olabilir. Kıraat imamları, Bakara sûresi 222. ayette geçen ve “Temizleninceye kadar” diye tercüme edilen حَتَّى يَطْهُرَ ibaresini farklı şekillerde okumuşlardır:

a. Bazı kârîler bu ibareyi yukarıdaki gibi okumuştur. Buna göre ayetin manası şöyle olur: “Sizler adet gören hanımlarınıza hayız kanları kesilip temizlenmelerine kadar yaklaşmayın.”

b. Diğer bir kısım kârîler ise ayetin bu bölümünü يَطْهُرْنَ şeklinde okumuştur. Buna göre ayetin manası, “Kendilerini temizleyinceye kadar” şeklinde olur.⁴¹

Taberî (ö. 310) ikinci görüşü tercih etse de⁴² iki anlamı bir arada düşünülerek iki anlam da doğrudur, demek mümkündür.⁴³

Kıraatlar, bir hükmü açıklayıcı nitelikte olabilir. Sözelimi Cuma' süresinin 9. ayetinde "Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun ve alış verişinizi bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır." geçen إِلَى دُكَّانٍ ifadesi, şaz bir kıratte فامضوا şeklinde okunmuş ve bu emir fiili "Yürüyün." anlamına gelmektedir. Birinci kıraatte göre namaz için acele yürünmelidir. Oysa namaz için acele yürümek gerekli değildir. Buna göre şaz kıraat bu duruma açıklık getirmektedir.⁴⁴

⁴⁰ Muhaysin, *el-Kıraat*, I, 37.

⁴¹ Muhaysin, *el-Kıraat*, I, 38.

⁴² Muhammed b. İbn Cerir Taberî, *Camîu'l-Beyan A'n Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-İhya, Beyrut, try., II, s. 461- 462.

⁴³ Muhaysin, *el-Kıraat*, I, 38.

⁴⁴ Muhaysin, *el-Kıraat*, I, 38

Kıraatlar farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Maide 6. ayette "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve –başınızı mesh edip- her iki topuğa kadar da ayağınızı yıkayın." geçen *ارجلکم* ifadesi ile ilgili iki kıraat rivayet edilmiştir.

Hicaz kûrrasının geneli bu âyeti, *إِلَى الْكُعْبَيْنِ وَأَرْجُلِكُمْ* şeklinde mensub olarak okumuştur. Bu kıraata göre bu âyetin te'vili şöyle olur: Namaza kalktığınızda yüzünüzü, dirseklere kadar ellerinizi ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Başınızı mesh edin. Bu durumda âyette geçen *ercule*, *eydiye* kelimesine atfedilmiş olur. Bu kurrâlar âyeti bu şekilde te'vil etmişlerdir, çünkü Allah kullarına ayaklarını yıkamasını emretmektedir, meshi emretmemektedir. Hz. Ali, Ömer, İkrime ve Mücahid bu görüştedirler.⁴⁵

Bir kısım Hicaz ve Irak kurrâları ise, *ercul* kelimesini mecrur okumuşlardır. Âyeti bu şekilde okuyan kurrâlar âyeti şu şekilde te'vil etmişleridir: Allah kullarına abdestte ayaklarını mesh etmelerini emretmektedir, yıkamayı emretmemektedir. Bunlar *ercul* kelimesini *re's'e* atfetmişlerdir. Taberî bu görüşle ilgili İbn Abbas ve Enes gibi sahabelerden rivâyetler nakletmektedir.⁴⁶

Taberî'ye göre, abdestte ayakların su ile mesh edilmesi farzdır.⁴⁷ Taberî'nin meshten kast ettiği ayakların yıkanırken ovulmasıdır. O halde ona göre ayakları ovmadan sadece onlara su dökmek abdest için yeterli değildir. Ayakları ovmak da yıkamanın bir şartıdır.⁴⁸

Taberî her ne kadar bu âyette iki kırâatın da doğru olduğunu kabul etse de o, mecrur kırâatı tercih etmektedir.⁴⁹ Taberî'nin mesh

⁴⁵Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 152-158.

⁴⁶ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 152-158.

⁴⁷ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 159.

⁴⁸ bkz. Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 159.

⁴⁹ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VI, 158.

konusunda ısrarcı olmasının bir sebebi de bu onun bu kırâat tercihi olsa gerek.

Kur'an-ı Kerim'deki abdest ayetinin yapısında yer alan "ercüleküm" kelimesinin kıraat açısından okunuşuna bakarak ayakları mesh etmek mümkün değildir. Çünkü sözkonusu kelime mecrur da, mansub da okunsa ayakların yıkanacağı anlaşılmaktadır. Kur'an'da Yüce Allah yıkanacak yerleri belirtirken dirsekleri ve topukları zikretmekle, ayakları yıkamanın da farz olduğunu ortaya koymaktadır."⁵⁰

Esasen Hz. Peygamber'in tatbiki de ayakların yıkanması şeklinde olmuştur. Hz. Osman'dan rivayet edilen bir hadiste, Hz. Osman'ın her ayağını üçer defa yıkadığı ifade edilmektedir. Hz. Osman, Hz. Peygamber'in de böyle yaptığını gördüğünü söylemiştir.⁵¹ Enes b. Malik "Kur'an meshi getirdi. Sünnet ise yıkamayı getirdi."⁵² demiştir.

Bazen farklı kıraat vecihleri fıkḥ meseleye tesir edip, ayetin anlamını zenginleştirir. Bakara sûresinin 282. ayeti, "Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun)." Ayet, şu üç şekilde okunmuştur:

a- Bütün Hicaz ve Medine halkı ile Irak halkından bir kısmı, ayetin اِنْ تَضِلَّ اِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ اِحْدَاهُمَا الْاُخْرٰى kısmını bu şekliyle okumuştur. Buna göre ayetin manası "Şayet şahitlik edecek iki erkek bulunmazsa, bir erkek ile iki de kadın şahitlik etsin." şeklinde olur. Onlara göre gerekli olan hatırlatma, unutma sebebiyledir.

⁵⁰ Remzi Kaya, "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", U.Ü.İ.F.D., V, Bursa, 1993, s. 264.

⁵¹ Buharî, İlm 28.

⁵² Taberî, *Camii'l-Beyan*, V, 156.

b- Bu ayet *فَشَدَّكَ* şeklinde de okunmuştur. Bu taktirde iki türlü mana ortaya çıkar:⁵³

1- İkisinden biri diğeri için hatırlatma sebebi olmaktadır. Bu durumda iki şahidin şهادeti bir araya gelirse, şahidliği caiz olur. Dolayısıyla ikisinin şahitliği bir erkeğin şahitliği gibi olur.

2- Kadınlardan biri unutacak olursa, diğərinin ona hatırlatması için bir erkeğin yerine iki kadının şahitliği aranmıştır.

c- Bir kısım alimler ayette geçen *en* edatını şart edatı olarak okumuştur. Onlara göre mana şöyledir: “Erkeklerinizden iki de şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa, şahitlerden kendisine güvendiğiniz bir erkek ve iki kadın şahit tutun. Eğer kadınlardan biri unutacak olursa diğeri ona hatırlatsın.” A’məş ayeti bu şekilde okumuştur.

Taberî, birinci kıraatı tercih etmektedir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: Eğer iki erkek bulunamazsa, biri yanıldığı takdirde diğərinin ona hatırlatması için, bir erkek ile iki kadın şahit olsun.⁵⁴

4. Fıkıh Usulünü Etkileyen Kıraat Farklılıkları

Kur'an tefsirinde karşılaşılan özelliklerden biri de bazı ayetlerin başka bir ayet ile açıklanabilmesidir. Çünkü Kur'an'ın bir kısmı bir başka kısmını tefsir etmektedir.⁵⁵ Kur'anda geçen bir ayetin bir başka ayet ile açıklandığı veya mutlak bir ayetin bir başka ayette mukayyet kılındığı görülmektedir. Her nerede tahsis edilmesi geren âmm bir lafız, takyid edilmesi geren bir mutlak veya tafsil edilmesi gereken bir mücmel nass ile karşılaşırsak, bir başka yerde onu tahsis eden, takyid eden veya tafsil eden bir nasla karşılaşıabiliriz.⁵⁶

Kur'an yorumunda göz önünde bulundurulması gereken hususlardan biri de lafızların ifade ettiği anlamdır. Fakat Kur'an'ın

⁵³ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, III, 147, 148.

⁵⁴ Taberî, *Camiu'l-Beyan*, III, 147, 148.

⁵⁵ Subhî Salih, *Mebahis fi U'lumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm, Beyrut, 2007, s. 299.

⁵⁶ Subhî Salih, *Mebahis*, s. 299 .

yorumuyla ilgili incelenmesi gereken bu kavramlar daha çok fıkıh üsûlü alimleri tarafından incelenmiştir.

Fıkıh usulünde lafızlar farklı açıdan kısımlara ayrılmıştır. Buna göre konulduğu mana itibariyle lafızlar âmm, has ve müşterek olmak üzere üçe ayrılır. Kullanılan anlamın, vaz edilen mana olup olmaması açısından hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olarak dört kısma ayrılır. Kullanıldığı manaya delaletinin açıklığı açısından zahir, nas, müfesser, muhkem; kapalılık derecesi açısından hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih gibi kısımlara ayrılmaktadır.⁵⁷

Kur'an'ın bir kıraatında âmm olan bir ifade, bir başka kıraat ile tahsis edilebilir. Yine mutlak bir ifade, farklı bir kıraat ile takyîd edilebilir. Bazı kıraatlar da ayetin manasındaki kapalılığı giderebilir. Burada fıkıh usûlü kavramları olan âmm, mutlak ve mücmeli kıraatlarla ilişkili olarak ele almaya çalışacağız.

a. Kıraatların Âmm Lafızları Tahsis Etmesi

Âmm, tek bir vaz' ile bir mana için konmuş olan veya muayyen bir miktarla sınırlı olmadan, bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan manadır.⁵⁸ Âmmın umum ifade eden anlamından bazı fertlerinin çıkarılıp, kapsamının daraltılmasına tahsis denilmiştir.⁵⁹

Tahsisin gerçekleşmesi için bir tahsis delinin bulunması gerekir. İşte âmm olan lafzın ifade ettiği anlamların bazı fertlere tahsis edilmesine gerekçe olan bu delile muhassıs denilmektedir. Muhassıs muttasıl ve munfasıl olarak iki kısma ayrılır. Muttasıl tahsis delilleri, istisna, şart, sıfat ve gayedir. Munfasıl tahsis delilleri ise, his, akıl, şerî delillerden Kur'an, mütevatir ve meşhur sünnet, haber-i vahid, icma',

⁵⁷ Şaban, *Usûlu'l-Fıkıh*, s. 294.

⁵⁸ Şaban, *Usûlu'l-Fıkıh*, s. 327.

⁵⁹ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam Yay., İstanbul, 1996, s. 104.

sahabe kavli, kıyas, örf ve adet; karinelerden siyak, zamir, hususî sebep ve benzerleridir.⁶⁰

Munfasıl haber delilleri arasında sayılan meşhur sünnet ve haber-i vahid de yer alır. Mütevatir ve sahih kıraatlar ile sahabeden nakledilen müdrec kıraatlar da aynı kapsamda değerlendirilir.⁶¹

Bu durumda Meşhur ve ahad sünnet, Kur'an'ın âmm lafızlarını tahsis ettiğine göre, aynı derecede kabul edilen ahad ve müdrec kıraatların da Kur'an'ın bu tür lafızlarını tahsis etmesi gerekir. Bakara süresinin 198. ayetinde biri sahih diğeri şaz olmak üzere iki kıraat nakledilmiştir:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ
الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِّن قَبْلِهِ لَمِن الضَّالِّينَ

"(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur. Arafat'tan ayrılıp akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin ve O'nu size gösterdiği şekilde anın. Şüphesiz siz daha önce yanlış gidenlerden idiniz."

a. On kıraat imamı ayeti yukarıdaki şekilde okumuştur.

b. İbn Abbas ve İbn Zübeyr ise,

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ

şeklinde okumuştur. Bu okuyuşta *الحج* kısmı ilave dilerek okunmuştur.

Birinci kıraate göre Allah'tan gelecek bir lütfu her yer ve zaman için mutlak olarak ifade edilmiştir. Şaz olan ikinci kıraat ise, yapılan ilave ile ayetin bu genel anlamının bir kısmını tahsis etmiştir.⁶²

⁶⁰ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat*, s. 225.

⁶¹ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat*, s. 225.

b. Kıraatların Mutlak Lafızları Takyid Etmesi

Mutlak, muayyen olmayan ferd veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlandığını gösteren bir delil bulunmayan lafızdır. Mukayyed ise muayyen olmayan ferd veya fertleri gösteren ve kendisinin herhangi bir sıfatla kayıtlandığına dair delil bulunan lafızdır.⁶³

Mutlak olan bir ayet diğer bir ayet ile mukayyed olabilmektedir. Bunun örneklerini kıraatlarda görmek mümkündür. Sözelimi Bakara süresinin 183. ve 184. ayetinde iki kıraat rivayet edilmiştir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ
يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ
تَعْلَمُونَ

Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz. Sayılı günlerde olmak üzere (oruç size farz kılındı). Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eger bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.⁶⁴

a. On kıraat imamı ayeti yulardaki şekilde okumuştur.

⁶² Bazemül, *el-Kıraat*, II, s. 595.

⁶³ Zekiyüddin Şaban, *Usûlu'l-Fıkḥ*, s. 300.

⁶⁴ Bakara, 2/183, 184.

b. Ubeyy b. Ka'b ise ayeti *فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرٍ* şeklinde okumuştur.

Mütevâtir olan birinci kıraate göre Ramazan orucunun kazası ayrı ayrı veya ard arda tutulabilir. Şaz olan Ubeyy b. Ka'b'ın kıraatına göre ise Ramazan orucunun kazasının ard arda tutulması gerekir. Buna göre ikinci kıraat birinci kıraatı takyid etmektedir. Ancak ikinci kıraatın hükmünün mensuh olduğu ifade edilmiştir. Çünkü dört mezhebe göre de Ramazan orucunun kazasının ayrı ayrı zamanlarda tutulması caizdir.⁶⁵

c. Kıraatların Mücmel Lafızları Açıklaması

Mücmel, sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadan kendisi ile kast edilen mananın anlaşılmadığı lafızdır.⁶⁶ Bir lafzın mücmel olmasının farklı sebepleri vardır. Bir lafız, birçok manaya gelip, hangi manaya hamledileceğine dair bir karinenin olmaması sebebiyle, Şari'in kast ettiği özel bir manaya nakledilmesi sebebiyle veya lafzın kullanıldığı mananın alışılmış olmaması sebebiyle mücmel olabilir.⁶⁷

Kur'an'da mücmel olan bir ifade bir başka ayette açıklama yapılarak bu kapalılık giderilmektedir. Bunun örnekleri kıraatlarda da görülmektedir. Bazı kıraatlar ayetin anlamındaki kapalılığı gidermektedir.

Bakara süresinin 135. ayetinde iki kıraat rivayet edilmiştir:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

"Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde bulundukları (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerine: Bir

⁶⁵ Bazemül, *el-Kıraat*, II, s. 615.

⁶⁶ Zekiyüddin Şaban, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 362.

⁶⁷ Zekiyüddin Şaban, *Usûlu'l-Fıkh*, s. 363.

kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik."⁶⁸

a. İmam-ı Hamza bu ayeti فَأَرْأَاهُمَا şeklinde okumuştur.

b. Diğer kıraat imamları yukarıdaki gibi okumuştur.

Birinci kıraate göre kelimenin anlamı zeval anlamında olup, birinin bir başkasını yerinden etmesi anlamına gelir. İkinci kıraate göre bu kelime birinin doğruluktan ayrılıp hata etmesi anlamındadır.

Bu kıraatlardan ikincisi birincisinin anlamındaki kapalılığı gidermektedir. Çünkü birinci kıraate göre İblis, Hz. Adem ve eşini yerinden etmiş, onların cennetten çıkmasına sebep olmuştur. Bu kıraatte anlam kapalılığı vardır. İkinci kıraate göre şeytan ikisini günaha sürüklemiş, hata yapmalarına sebep olmuştur.⁶⁹

Sonuç

Kıraat ilmi, lafzı ve manası ile ilahî olan Kur'an kelimelerinin okunuş ve telaffuzunu konu edinmiştir. Kıraatlar, Kur'an lafzının okunuş şeklini, telaffuzunu ilgilendirdiği gibi, bazen belli ölçüde anlamını da ilgilendirmektedir. Kıraat farklılıkları sonucu ayetler bazı durumlarda yeni anlamlar kazanabilmektedir. Esasen Kur'an'ın farklı şekillerde okunabilmesi ve anlamlandırılabilmesi onun icaz boyutunu ortaya koymaktadır.

İnsanları hidayete erdirmek için gönderilen Kur'an, apaçık bir kitaptır. Kur'an'ın açıklayıcı yapısı Kur'an'ın farklı vecihlerle okunmasına da kendisini göstermektedir. Kur'an'ın farklı okunması sayesinde bazen Kur'an ayetleri farklı anlamlar kazanmıştır. Bu yönüyle kıraatlar, bazı durumlarda bir tür tefsir yerine geçip, ayetin anlamına açıklık kazandırmıştır.

⁶⁸ Baraka, 2/36.

⁶⁹ Bazemül, *el-Kıraat*, II, s. 636, 637.

Kıraatlar sonucu ayetlerin farklı yorumlanabilmesi, ayetten çıkması muhtemel fikhî hükümleri de etkilemektedir. Bu yönüyle Kıraatlar, tefsir ilmine kaynaklı ettiği gibi, fıkıh ilmine de kaynaklık etmektedir. Ayetlerin farklı okunabilmesi ayetlerden farklı hükümlerin çıkarılması sonucunu doğurmuştur.

Kur'an'ın makbul kıraatlardan biriyle okunması gerekmektedir. Kur'an ve kıraat arasında sahih bir ilişki vardır, bu da kül ve cüz ilişkisidir. Kur'an ve kıraat arasında bir farklılık da vardır. Çünkü Kur'an'ın sadece bir kıraatla okunması da mümkündür. Geri kalan okuma biçimleri ise farklı kıraatlardır. Bu kıraatların içinde sahihleri olduğu gibi, şaz kıraatlarda vardır. Biz bu şaz kıraatlara kıraat diyebiliriz, ancak bunlar Kur'andır, diyemeyiz.

Şüphesiz Kur'an'ın on kıraatla okunması on ayrı Kur'an'ın var olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Kur'an'da geçen her ayette on farklı okuma biçimi yoktur. Bir ayette zaman zaman iki, üç farklı okuma biçimleri vardır. Ayrıca her ayette farklı okumalar yoktur. Şüphesiz her kıraat vechi anlam farklılığı ortaya koymamaktadır. Anlama hiç bir etkisi olmayan, seslerin değişmesinden ibaret olan kıraat vecihleri de vardır.

Fıkıh ve tefsir ilmi açısından Mütevatir kıraatlar, makbul kabul edilirken, mütevatir dışındaki kıraatlardan hangilerinin kabul edileceği tartışma konusu olmuştur. Arap diline ve resm-i mushafa muvafık olan ve sened açısından sahih kıraatların makbul olup olmadığı konusunda tartışmalar yapılmıştır. Genel kabüle göre bunlar makbul olan ve okunması caiz olan kıraatlardır.

Şaz kıraatların Kur'an tefsirinde ve ahkâma taallük eden ayetlerin çözümünde, hüccet olup olmamaları konusunda İslam bilginleri iki farklı görüşe sahip olmuştur:

- a. Bu kıraatlar delildir ve bunlarla amel edilmelidir.
- b. Bu kıraatlar delil değil ve bunlarla amel edilemez.

Ancak yeni bir hüküm ortaya konduğunda şaz kıraatların kullanılamazken, hükümler arasından tercih yapılırken bu kıraatlar haberî vahid hükmünde olduğu için kullanılabilir.

Kıraatlar, bazen şerî bir hükmü açıklar, bezende ihtilaflı konularda bir tercih ifade eder. Kıraatlar, iki farklı hüküm ifade edip, bu hükümlerin ikisi de doğru olabilir. Kıraat farklılıkları, ayetle ilgili var olan bir hükmü onayladığı gibi, ayete açıklama da getirebilir. Zaman zaman kıraat farklılıkları sonucu farklı bir hüküm de ortaya çıkabilir.

Kıraatlar fıkıh usûlü açısından da ele alınmıştır. Kur'an'ın bir kıraatında âmm olan bir ifade, bir başka kıraat ile tahsis edilebilir. Yine mutlak bir ifade, farklı bir kıraat ile takyid edilebilir. Bazı kıraatlar da ayetin manasındaki kapalılığı giderebilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki kıraatlar, farklı yorumlara imkân tanıyarak tefsire kaynaklık ettiği gibi, fıkha da kaynaklık etmiştir. Bu yönüyle kıraat ilmi, fıkâ hükümleri etkilemiş, bazı durumlarda farklı hükümlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Kaynakça

Ahmed, Muhammed, Ahmed Halid, Muhammed Halid Mansur, *Mukaddimat fi'l-Kıraat*, Daru Ammar, Ürdün, 2001.

Al İsmail, Muhammed b. İsmail, *İlmü'l-Kıraat*, Mektebetu't-Tevbe, Riyad, 2000.

Bazemül, Muhammed b. Ömer, *el-Kıraat ve Eseruha fi't-Tefsir ve'l-Ahkam*, I, b.y.y. 1413.

Buharî, *el-Camiu's-Sahih*, Daru's-Selam, Dimeşk, 1421.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 1996.

_____, *Tefsir Usulü*, t.d.v.y., Ankara 1995.

Erdoğan, Mehmet, *Kıraat Farklılıklarının Hüküm Çıkarmada Etkisi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, Ensar Yay., İstanbul, 2002.

Kaya, Remzi, "Kıraat Açısından Abdest Ayeti", *U.Ü.İ.F.D.*, V, Bursa, 1993.

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İsam Yay. İstanbul, 1996.

Hindavî, Ali İsmail Seyyid, *el-Camiu'l-Mufid fi Şerhi's-Şatibiyye fi'l-Kıraati's-Seb'a*, Daru'l-Kimme, İskenderiyye, 2011.

İbnu'l-Cezerî, Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru'l-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, b.t.y.

İsa, Muhammed Mes'ud Ali Hasan, *Eseru'l-Kıraati'l-Kur'aniyye fi'l-Fehmi'l-Luğaviyye*, Daru's-Selam, Kahire, 2009.

Karaçam, İsmail, *Kur'an'ın Nüzülü ve Kıraatı*, İfav Yay. İstanbul, 2012.

Okçu, Abdulmecid, "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin yorumu ve Taberînin Konuyla ilgili Görüşleri Üzerine Bazı Mulahazalar", *Ekev Akademi Der.* S.19, 2003.

Muhaysin, Muhammed Salim, *el-Kıraat ve Eseruha fi U'lumi'l-Arabiyye*, I, Kahire, 1983.

Nesaî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Haleb, 1986.

Subhî Salih, *Mebahis fi U'lumi'l-Kur'an*, Daru'l-İlm, Beyrut, 2007.

Şaban, Zekiyüddin, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslamî*, el-Mektebetu'l-Hanifiyye, b.y.y., b.t.y.

____ *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev. İbrahim Kafi Dönmez, t.d.v.y., Ankara, 1996.

Şimşek, Said, “Kiraatların Kaynağı Problemi”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları IV*, Ensar Yay, İstanbul, 2002.

Taberî, Muhammed b. İbn Cerir, *Camiu'l-Beyan a'n Te'vili Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-İhya, Beyrut, try.

Ünal, Mehmet, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, Fecr yay. İstanbul, 2005.

ez-Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-Mufessirun*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1976, b.y.y.

ez-Zerkanî, Muhammed Abdulaziz, *Menahilu'l-İrfan fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1990.

ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *El-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1988.

ÇOCUKLARDA TANRI TASAVVURU ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Celal ÇAYIR*

Özet

Bu çalışmada Müslüman bir toplumda yaşayan çocukların Tanrı tasavvurları ele alınmıştır. 5-12 yaşları arasında 203 çocuk üzerinde betimsel bir yöntemle yapılan bu çalışmada yaş, cinsiyet, anne baba dindarlığı ve ebeveynsel imajların, Tanrı tasavvurları üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Araştırma sonucunda, Allah'ın daha çok olumlu sıfatlarla tanımlandığı, küçük yaş grubundaki çocuklarda antropomorfik Tanrı tasavvurlarının daha yoğun olduğu tespit edilmiştir. 5-6 yaş grubundaki çocukların %9,1'i, Allah'ı anne veya teyzeye benzetirken, benzetilen kişiler arasında baba figürüne ise hiç rastlanmamıştır. Yaş ve cinsiyet değişkenleri ile Allah korkusu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu, *ceza verdiği, eceli/ölümü getirdiği, büyük olduğu ve kendilerini yarattığı için* Allah'tan korktuğunu belirtenlerin oranının, yaşın artmasına bağlı olarak arttığı tespit edilmiştir. Dindar olmayan aile çocuklarının %19,9'unun, dindar ve ibadetlerini yerine getiren aile çocuklarının %18,5'inin, Allah'tan "ceza verdiği için" korktukları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı tasavvuru, Bilişsel gelişim, Ebeveynsel imajlar, Antropomorfizm.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

A Study on the Concept of God in Children

Abstract

In this study, the concept of God in a Muslim society's children is discussed. A descriptive analysis based on 203 children aged ranging from 5 to 12, is conducted on age, gender, parental piety, and the effect of parental images on concept of God. The results of the study revealed that God is mostly perceived with positive adjectives and anthropomorphic concepts of God are intensively used in younger age groups. Children aging from 5 to 6 perceive God as aunts or moms with %9.1, however none of them perceives the God as dad. A significant relationship is detected between age, sex and the fear of God as the older the children are the more they fear God for punishment, death, greatness and creative. It is concluded that %19.9 of children from non-pious families and %18.5 of pious families fear from God as it punishes.

Key Words: God image, Cognitive development, Parental images, Anthropomorphism.

Giriş

Semavî ve beşerî dini inançların en önemli kavramlarından birisi olan Tanrı fikri, insan hayatının en önemli bir gerçekliği olarak her dönemde varolagelen bir olgu olmuştur. Geçmişten günümüze insanların önemli bir çoğunluğunun kendilerinden daha üstün güçleri olan bir varlığa inandıkları görülmektedir. Din psikolojisi literatüründe insanın dış müdahale ve telkinden bağımsız olarak fıtraten inanma kabiliyetiyle dünyaya geldiği savunulan bir görüştür.¹ Burada kişinin inanıp inanmamasından ziyade, neye ve nasıl inanacağı konusunun daha önem kazandığı söylenebilir.²

¹ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 252; Kayıklık, Hasan, *Değişen Dünyada Birey, "Din ve Dindarlık", Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi-içinde* (Ed. Ü. Günay & C. Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006, s. 157.

² Özakpınar, Yılmaz, *Psikolojinin Kavramsal Yapısı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, s. 73.

Yapılan çalışmalarda, Tanrı fikri ve düşüncesi ile Tanrı tasavvuru ve imgesinin³ aynı kavramlar olmadığı, hem duygusal hem kavramsal açıdan her ikisinin farklı olguları ifade ettiği vurgulanmıştır.⁴ Mehmedoğlu, Rizzuto'ya atıfla, Tanrı kavramıyla teologların varlığı ve yokluğunu metafizik olarak tartıştıkları olgunun anlaşıldığını; Tanrı tasavvuruyla ise, insanın duygusal olarak kabul ettiği Tanrı tasvirinin ifade edildiğini vurgulamıştır.⁵

Düşüncenin bir çeşidi olarak kabul edilen tasavvur; psikolojik güç ve duygusal uyarıcılarla zihinde önceden oluşan nesne ya da eylemin zihinde tekrar canlanması ve anlam kazanması şeklinde tanımlanmıştır.⁶ Sınırlı bir varlık olan insanın doğrudan tecrübe edip karşılaşmadığı, bizatihi idrak etmediği Tanrı'nın gerçek mahiyetini kavraması, O'nu bütün özellikleri ile tasavvur etmesi imkânsız bir durumdur. Sinanoğlu, dini öğretilerde anlatılan Tanrı tasavvurlarının her birey tarafından farklı biçimlerde tasavvur edileceği gibi, O'nunla ilgili söylenen söz ve tasavvurların Tanrı'yı tam olarak yansıtmayacağını vurgulamıştır.⁷

Tanrı'nın varlığına inanma ve onu tasavvur etmede, insanın iç dinamikleri kadar, içinde yaşanılan kültürel yapı ve mensup olunan dinin de etkisi bulunmaktadır. Çocukluk döneminin ilk yıllarından

³ İmge, gerçekte olmayan bir şeyin zihinsel resmi; daha önceki bir duyu yaşantısının dış uyarıcı olmaksızın hatırlanan kopyası; hayal gücünün yarattığı bir fikir şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ank., 2000, s. 397.

⁴ Fikir (idea), kavram (concept), tasavvur/imge (representation/image) kelimeleri arasında bir farklılığın olmadığını savunanlar olduğu gibi, bunların hem duygusal hem de kavramsal açıdan farklı olguları ifade eden kavramlar olduğunu ve birbirinden farklı anlamlara geldiğini ifade eden araştırmacılar da bulunmaktadır. Bkz. Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2007, s. 8-9; Vergote, Antoine, *Dini İnanç ve İnançsızlık* (çev. Veysel Uysal), MÜİFY, İst. 1999, s. 181.

⁵ Mehmedoğlu, Ali Ulvi, "Tanrı Tasavvurları", *Din Psikolojisi-içinde*, Anadolu Üniv. Yay., 2. Baskı, Eskişehir 2011, s. 172.

⁶ Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, D.İ.B Yay., Ankara 1987, s. 159.

⁷ Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Avrasya Yay., 2005, ss. 15-21.

itibaren oluşmaya başlayan Tanrı tasavvurlarının bireylerin duygu, düşünce, tutum ve davranışları üzerinde önemli ölçüde etkili olduğu kabul edilir. Kişinin zihinsel gelişim süreci, yetiştirilme tarzları, çevreyle olan etkileşim ve bağlı olunan dini inanç yapıları, Tanrı'nın zihinlerde anlamlandırma ve algılanma biçimini etkilemektedir.⁸

Kişinin sahip olduğu dini düşünce yapısı, dine verdiği değer, Tanrı'yı algılama ve tasavvur etme biçimi, kişinin dini hayatını birçok açıdan etkilemektedir. Bireylerin dindarlık anlayışları, ilk yaşlardan itibaren oluşmaya başlayan Tanrı algısı ve tasavvuruna göre şekillendiğinden, bu yaşlarda etkili olan faktörlerin araştırılması önem kazanmaktadır

1. Tanrı Tasavvurunun Oluşmasında Etkili Olan Faktörler

Din ve Tanrı düşüncesinin gelişmesinde etkili olan faktörlerin Tanrı tasavvurunun oluşmasında da etkili olduğu söylenebilir. Wulf, Tanrı tasavvurunun oluşmasına etki eden faktörleri şu altı grupta toplamıştır:⁹ a. Ebeveynle kurulan ilişkiler, b. Önemli kişi ve gruplarla etkileşim, c. Benlik saygısına yönelik duygular, d. Tanrı hakkındaki öğretim ve Tanrı-insan ilişkisi, e. Dini ibadet, dua ve dini konularla ilgili tartışmalar, f. Kişinin Tanrı'yla ilişkisinde yaşadığı bireysel tecrübeler.

Yapılan araştırmalarda çocuklardaki Tanrı kavramı ve Tanrı tasavvurlarının şekillenmesinde etkili olan faktörlerin başında anne ve baba imajlarının olduğu belirtilmiştir.¹⁰ Çocuklar, belli bir yaşa gelinceye kadar Tanrı'yı fizyolojik ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılayan

⁸ Allport, G. W., *Birey ve Dini* (çev. Bilal Sambur), Elis Yay., Ankara 2004, s. 49; Boyatzis, Chris J., "Çocukluk Dönemi Manevi Gelişim" (çev. Mustafa Koç), *Din ve Maneviyat Psikolojisi*-içinde (Derleyen: Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park), Phoenix Yay., Ankara 2013, ss. 249-257; Mehmedoğlu, Tanrı Tasavvurları, s. 171.

⁹ Wulf, David M., *Psychology of Religion* (Classic and Contemporary), Second Edit., New York 1997, s. 368.

¹⁰ Kirkpatrick, Lee A. & Shaver, Phillip R., "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1990, 29 (3), s. 320.

ebeveyni ile kurduğu ilişki modeline göre algılamaktadır. Yapılan araştırmalarda çocukların Tanrı'yı tasvir ederken, insanlar için kullanılan sıfatlardan ve özelliklerden yararlandıkları ve insanî imgeleri Tanrı imgesine transfer ederek algıladıklarına dair bulgular elde edilmiştir. Mehmedoğlu, çocukların Tanrı'yı öğrenmiş oldukları ve zihinlerinde canlandırdıkları diğer nesne ve kişilere benzeterek, karşılaştırma yaparak veya yansıtma yoluyla tasavvur etmeye çalıştıklarını belirtmiştir.¹¹ Davranışların belirlenmesinde bireysel ve sosyo-kültürel faktörler tek başına yeterli olmayıp, çoğu durumda bu ikisinin ortaklaşa katılımını gerekli kılmaktadır. Dini duygunun gelişmesi, Tanrı inancının uyanmasına yol açtığı gibi, iç dünyada yaşanan tecrübeler ve sosyal-kültürel çevreyle etkileşim biçimlerinin de Tanrı inancının gelişmesine etki etmektedir.¹²

Tanrı tasavvurlarının oluşmasında etkili olan diğer bir faktör ise kutsal metin açıklamalarıdır. Birey ve toplumların benimsemiş oldukları dini inanç yapılarında Tanrı'ya ait birtakım sıfat ve anlatımlar yer alır. Vergote, bir dine inanan kişinin aynı zamanda o dinde anlatılan Tanrı'nın vasıf ve mahiyetine göre Tanrı'yı tasavvur ettiğini belirtir.¹³

Her bir dini gelenekte birbirinden farklı Tanrı tasavvurları görülebileceği gibi, aynı dini geleneğe bağlı ortaya çıkan mezheplerde farklı Tanrı tasavvurları görülebilir. Güler, Tanrı'nın tasavvur edilmesi ve anlaşılmasında bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından oluşturulan imajlar bulunsa da, kişinin içinde bulunduğu sosyo-psikolojik yapıya göre insan zihni tarafından yeniden anlam bulduğunu ve tasvir edildiğini belirtmektedir.¹⁴ Dolayısıyla bir dini

¹¹ Kuşat, Ali, "Ergenlerde Allah Tasavvuru", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi-içinde* (Ed. Ü. Günay & C. Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006, s. 116; Mehmedoğlu, a.g.m, s. 171.

¹² Gürses, İbrahim, "Tutumlar ve Otoriteriyen Kişilik İlişkisi", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Edit. Hayati Hökelekli), Dem Yay., İstanbul 2006, s. 88; Gürses, İbrahim, *Dindarlık ve Kişilik*, Emin Yayınları, Bursa 2010, ss. 88-96.

¹³ Vergote, Antoine, *Dini İnanç ve İnançsızlık*, s. 181.

¹⁴ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara, 2000, s. 11.

geleniğin kutsal kitaplarında anlatılan Tanrı tasavvuru, insanların bireysel bilgi kalıpları ve tecrübelerine göre farklılaşabilmektedir.

Tanrı tasavvurlarının oluşmasında etkili olan önemli bir diğerk faktör ise bireysel ve sosyo-kültürel farklılıklardır. Sosyo-kültürel yapı ve kişilik farklılıkları, bireysel dindarlık yapılarının oluşmasında ve Tanrı tasavvurlarının şekillenmesinde etkili olmaktadır.¹⁵ Her bireyin arzu ve beklentileri, endişe, kaygı ve sorunları birbirinden farklıdır. Bireysel anlamda yaşanan bu tecrübeler, çocukluk döneminden itibaren oluşmaya başlayan Tanrı tasavvuruna aktarılır.¹⁶ Dolayısıyla, bir toplumda aynı dini gelenek veya mezhebe bağlı kişilerin farklı bireysel kişilik özelliklerine sahip olmalarından dolayı birbirinden farklı Tanrı tasavvurlarına sahip olabilirler.

2. Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişmesi

Tanrı tasavvurlarıyla ilgili çalışmalar incelendiğinde, bu konunun ağırlıklı olarak çocukluk dönemi içerisinde ele alındığı görülmektedir. Yaşın ilerlemesi, bilişsel ve sosyal gelişmeyle birlikte aile ve sosyal çevreyle kurulan etkileşim sonucunda taklit, sosyalleşme, rol model alma vb. yollarla dindarlığın ve Tanrı tasavvurunun şekillendiği belirtilmektedir.¹⁷ Çocuktaki dini duyguların diğerk duygularla yakından ilişkili olduğu ve bebeklikten itibaren çevresindeki yaşıntılara göre şekillendiği bilinmektedir. Clark, çocuğun dini duygulara sahip olmadan dünyaya geldiğini, daha sonraları anne ve babasıyla kurduğu ilişki biçimine göre Tanrı tasavvurunu oluşturduğunu belirtmiştir.¹⁸ Vergote ise, çocukta doğal olarak bulunan dini duygu ve dini eğilimin, ebeveynle kurulan ilişki sonucunda ortaya çıktığını ifade etmiştir. Ebeveyn-çocuk ilişkisinin,

¹⁵ Mehmedoğlu, "Tanrı Tasavvurları", s. 170.

¹⁶ Evkuran, Mehmet, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi*, 2 (1), 2007, ss. 45-62.

¹⁷ Köse, Ali & Ayten, Ali, *Din Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2012, s. 114.

¹⁸ Clark, Walter Houston, "The Religion of Childhood" (Chapter: 5, pp. 83-92-çev. Neda Armaner), *The Psychology of Religion*, The Macmillan Company, New York, 1961,

Tanrı tasavvurunun oluşmasının yanı sıra, Tanrı'ya bağlılık, güven ve saygı gibi dini tecrübelerin şekillenmesinde de etkili olduğunu belirtmiştir.¹⁹

Yapılan bazı araştırmalarda, yetişkinlerin dini yaşantısına ait temellerin çocukluk döneminde atıldığı, ilk yaşlarda oluşan imgelerin bazı özelliklerinin yetişkinlik döneminde de devam ettirildiğine dair sonuçlara ulaşılmıştır.²⁰

Çocuklarda 3 yaşına kadar bilinçli bir dini tutum ve davranış görülmez. Bu yaşlardan itibaren kendilerinden ve anne babalarından daha üstün bir gücün olduğunu yavaş yavaş hissetmeye başlarlar. Dil yeteneğinin gelişmesiyle birlikte, mahiyetlerini tam olarak algılayamasalar da, aile ve çevreden Allah, peygamber, melek, cennet, cehennem gibi bazı dini kavramları öğrenmeye başlarlar. 5-6 yaşlarında Tanrı ve dini konularla ilgili sorular sormaya başlayan çocuklarda henüz soyut düşünce tam olarak gelişmediğinden, antropomorfist bir Tanrı anlayışı hakimdir ve Tanrı insana benzetilerek anlaşılmaya çalışılır.²¹

Çocuklar, Tanrı hakkındaki ilk bilgileri erken yaşlardan itibaren anne-babası ve ailenin diğer üyelerinden öğrenmeye başlarlar. Din ve Tanrı düşüncesine yönelik olumlu veya olumsuz düşünce ve tutum geliştirilmesinde aile fertlerinin payı büyüktür.

Tanrı tasavvurlarını ele alan yaklaşımların *bilişsel ve ilişkisel* olmak üzere iki temel başlık altında ele alındığı görülmektedir.²² Bilişsel gelişimi esas alan yaklaşımlarda, zihinsel tasavvurların

¹⁹ Vergote, A., "Concepts of God and Parental Images", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1969 (8), ss. 79-87.

²⁰ Allport, G. W., *Birey ve Dini*, s. 49; Köylü, Mustafa, "Farklı Din ve Kültürlere Mensup Çocukların Dini İnanç ve Tanrı Tasavvurları", *Ekev Akademi Dergisi*, 2014, 8/19, ss. 17-26.

²¹ Köse & Ayten, *a.g.e.*, ss. 114-115.

²² Ruchgy, W. J., *The Realtionship of Mental Representation of God to Levels of Faith Development* (yayınlanmamış doktora tezi), The University of Detroit Mercy, Michigian, 2004,, s. 78-79'dan akt. Murat Yıldız, *a.g.e.*, s.15; Mehmedoğlu, "Tanrı Tasavvurları", s.174.

oluşabilmesi için bilişsel gelişimin önemli bir faktör olduğu kabul edilir. Bu yaklaşıma göre bireyin kendini ve çevresini anlamlandırması, düşünme, tasavvur etme, karşılaştırma gibi zihinsel etkinlikleri gerçekleştirebilmesi, bilişsel gelişmesiyle yakından ilgilidir.²³ Kişinin dine ve Tanrı düşüncesine ilişkin geliştirdiği algı, bilinç, tasavvur gibi kavramlar da bilişsel gelişim içerisinde ele alınan konular arasındadır. Tanrı tasavvurunu ilişki ve etkileşime göre ele alan yaklaşımlarda, bireyin diğer nesne ve kişilerle kurduğu ilişkiler ele alınır.

İnsan tabiatı, birbirleriyle etkileşim ve bağlantılı olan farklı yapılardan oluşmaktadır. Tanrı tasavvurlarını bilişsel gelişim ve ilişkisel süreçlere göre açıklamaya çalışan bu iki yaklaşımın açıkladığı hususların kesin çizgilerle birbirinden ayrılması oldukça zordur. Çünkü bu süreçte hem ilişkisel hem de bilişsel faktörler iç içe geçmiş durumdadır. Toplum tarafından anlamlandırılmış, sembol ve anlatım kalıplarına aktarılmış Tanrı tasavvurlarını hazır olarak bulan çocuklar, bu imaj ve algıları kendi duygusal ve zihinsel yapılarına göre içselleştirerek kendi Tanrı tasavvurlarını oluşturmaktadırlar.

Çok boyutlu bir olgu olan Tanrı tasavvurunu tüm yönleri ile burada ele almak, araştırmanın sınırlarını zorlayacağından, bu konuda öne çıkan belli başlı yaklaşımlara kısaca yer verilecektir.

Psikanaliz ekol içerisinde Freud, Tanrı fikrini ve Tanrı tasavvurunu “ilişki ve etkileşim” temeli bağlamında ele almıştır. Tanrı fikri ve tasavvurları, biyolojik anne-babaya ait özelliklerin Tanrı’ya yansıtılmasıyla oluştuğu belirtilse de Tanrı daha çok yüceltilmiş bir baba olarak tasavvur edilmiştir.²⁴ Aynı ekol

²³ Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, ss. 135-137; Grusec, Joan E. & Hastings, Paul D., *Handbook of Socialization (Theory and Research)*, The Guilford Press, New York, London, 2007, s. 1-2.

²⁴ Freud, insanın hastalık, ölüm, acizlik, hayal kırıklığı vb. durumlarla başa çıkarak için bir yanılsama olarak Tanrı fikrine sığınarak kendi zihnini korumaya çalıştığını belirtir. Bkz. S. Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği* (çev. H. Z. Kars), Kaynak Yay., İstanbul 1985, ss. 68-69; Ali Köse, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2011, ss. 93-95.

içerisindeki Jung'un düşünce sisteminde ise, Tanrı bilinçdışı arketipsel bir varlık olarak kabul edilir ve kişinin bunu kendi zihninde psikolojik bir gerçeklik olarak hissedebileceği vurgulanır. Aydın, "Batı inanç ve düşünce sisteminde bastırılan ve dışsallaştırılan Tanrı fikrinin", Jung tarafından yeniden insan ruhuna yerleştirildiğini,²⁵ insan için Tanrı'nın vazgeçilmez bir olgu olarak vurgulandığını belirtmiştir.²⁶

Tanrı tasavvurunu ilişkisel süreçlere göre açıklayan yaklaşımlardan birisi de Bağlanma teorisidir. Nesne ilişkileri teorisinin eksik bıraktığı ve açıklayamadığı noktaları sosyo-psikolojik açıdan gelişime dayalı daha geniş bir temelle ele almaya çalışmıştır.²⁷

Duygusal ilişki temeline dayanan bağlanma teorisinde, bebekle ilk bağlanma figürü arasındaki ilişkinin güvenli veya güvensiz olma durumu dikkate alınmıştır. Bu yaklaşıma göre dünyaya gelen bebeğin kendini güvende hissetmesi için bir bağlanma figürüne ihtiyaç duyduğu, bu yüzden bağlanmanın kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır. Bağlanma teorisine göre, çocukla anne ve babasında kurulan ilişki modeli, yetişkinin Tanrı'yla kurduğu ilişkiye uyarlanmaya çalışılmıştır. Tanrı tasavvurlarının çocukluk döneminde anne ve babayla kurulan bağlanma biçimine göre şekillendiği ileri sürülmektedir.²⁸ Kişinin Tanrı ile girdiği ilişki, çocuğun anne ve babasıyla kurduğu ilişkiye şekil olarak benzese de nitelik olarak Tanrı ile kurulan ilişki, çocuğun anne ve babasıyla kurduğu ilişkiden daha yüce ve daha üstün bir özelliğe sahiptir.²⁹

²⁵ Aydın, Ali Rıza, "Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış", *OMÜİFD*, 2010 (28), ss. 53-61.

²⁶ Aydın, a.g.m., s. 28, s. 60.

²⁷ Hayta, Akif, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru", *DED*, 2006, 4 (12), s. 31.

²⁸ Kirkpatrick, L., "An Attachment-Theory Approach to The Psychology of Religion", *International Journal for the Psychology of Religion*, 1992 (2), s. 6.

²⁹ Oates, W. E., "The Role of Religion in The Psychoses, Religion and Human Behavior", (Edit. Simon Doniger), Association Press, New York, ss. 21-30.

Tanrı tasavvurunu ilişkisel süreçlere göre açıklayan diğer bir yaklaşım ise Nesne İlişkiler teorisidir. Bu yaklaşımın öncü psikologları, Tanrı tasavvurlarının oluşmasında içgüdüsel dürtüler ve ebeveyn imgelerinin yanında diğer nesne ve kişilerle ilişkilerin önemini vurgulamışlardır.³⁰ Rizzuto, yaptığı araştırmasında Erikson'un belirlediği sekiz gelişim evre modeli ile Batı toplumundaki bireylerin Tanrı tasavvurlarının gelişim özelliklerinin aynı psikolojik kuralları takip ettiğini belirtmiştir.³¹ Bu kuramın önde gelen temsilcilerine göre, her bireyin kendisini karşılıksız sevecek, tehlikelerden koruyacak birisine ihtiyaç duyduğu, ilk yıllarda anne ve baba, daha sonraları ise bu ihtiyacın ideal Tanrı'yla giderilmeye çalışıldığı vurgulanmıştır.³²

Allport, bireylerin gelişim basamakları bakımından geliştikçe dini yönden daha da olgunlaştıklarını ve benmerkezcilikten sıyrılıp evrensel ahlaki değerleri benimsediklerini belirtir.³³ Yıldız, ahlaklı olmanın duygusal, bilişsel ve davranışsal olmak üzere üç temele dayandığını, kişinin bir şeyin yapılıp yapılmaması konusunda öncelikle akıl yürüttüğünü, daha sonra ise nasıl davranışta bulunması gerektiğiyle ilgili kararlar verdiğini belirtmiştir.³⁴

Bilişsel yaklaşımlarda ele alınan Tanrı tasavvuru, kişinin düşünce, algı ve tasavvur gibi zihinsel yeteneklerine göre çeşitli yaklaşımlarla ele alınmaktadır.³⁵ Bilişsel gelişim teorisyenlerinin

³⁰ Nesne İlişkileri Teorisyenlerinin görüşleri için bkz. David M. Wulf, *a.g.e.*, ss. 320-370.

³¹ Rizzuto, A. M., *Religious Development: A Psychoanalytic Point of View*, *New Directions for Child Development*, 1991 (52), s. 56.

³² Ruchgy, a.g.tez, s. 29'dan aktaran Murat Yıldız, *a.g.e.*, s. 20.

³³ Allport, G., *Birey ve Dini* (çev. Bilal Sambur), ss. 71-76.

³⁴ Yıldız, *a.g.e.*, s. 44.

³⁵ Dini gelişim, Tanrı düşüncesi ve tasavvurlarını bilişsel yaklaşıma göre ele alan David Elkind; Jean-Pierre Deconchy; Ronal J. Goldman; James Fowler'ın teorileri hakkında detay bilgi için bkz. Kalevi Tamminen, & Kari E. Nurmi, "Developmental Theories And Religious Experience" (Edit. R. W. Hood), *Handbook of Religious Experience*, Religious Experience Press, Birmingham, Alabama, 1995; Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, Dem Yay., İstanbul 2007; Üzeyir Ok, *İnanç Gelişimi*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 2007.

öncüsü olarak kabul edilen Piaget, Tanrı tasavvuru ve dini gelişim konularıyla doğrudan ilgili olan araştırmalar yapmamışsa da onun ortaya koymuş olduğu kuram, dini ve ahlaki gelişim teorilerine çok önemli katkılar sağlamıştır. Piaget, geliştirdiği bilişsel gelişim teorisinde, kişinin düşünme, algılama ve problem çözme yeteneklerinin ilk yaşlardan itibaren farklı nitelik ve düzeylerde olduğunu belirterek, gelişimi dört basamağa ayırarak ele almıştır.³⁶ Kendisinden sonra dini gelişim süreçlerini bilişsel yaklaşımla ele alan teorisyenlerin, Piaget'nin geliştirmiş olduğu bilişsel gelişim basamakları ile ilgili yaptığı tasnifi örnek aldıkları görülmektedir.

Tanrı tasavvurunu bilişsel gelişime göre ele alan yaklaşımların en önemli ortak özelliği, dini gelişimi kronolojik yaşa bağlı bilişsel yetenek düzeylerine göre açıklamaya çalışmalarıdır. Bilişsel gelişim basamaklarıyla ilgili farklılık, daha çok yaş aralıklarının belirlenmesinden ve belirlenen bu düzeylerin farklı kavramlarla ifade edilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Araştırmanın Problemi

Araştırmanın problemini, çocukların Tanrı tasavvurlarının tespit edilmesi oluşturmaktadır. Yaş, cinsiyet, ailenin dindarlık düzeyi, ebeveynsel imajlarla Tanrı tasavvurları arasındaki ilişkinin tespit edilmesi, araştırmanın alt problemlerini oluşturmaktadır. Bu çalışmada ayrıca şu sorulara da cevap aranmaktadır:

1- Tanrı'ya atfedilen sıfatlarla ebeveynsel imajlar arasında ilişki var mıdır?

2- Tanrı tasavvurunun oluşması ve gelişmesi, yaş grupları, cinsiyet ve anne baba dindarlığı ve ebeveynsel imajlara göre nasıl farklılaşmaktadır?

³⁶ Piaget, Jean, *Çocukta Zihinsel Gelişim* (çev. H. Portakal), Cem Yay., İstanbul 2000, ss. 18-19.

3-Müslüman bir toplumda yetişen çocukların Tanrı tasavvur biçimleriyle diğer kültürlerde yetişen çocukların Tanrı tasavvur biçimleri arasında benzerlik ve farklılıklar var mıdır?

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız betimsel bir yöntemle yapılmıştır. Betimsel yöntemle yapılan çalışmalarda araştırılan konuyla ilgili teorik bilgilerin yanı sıra, araştırmadan elde edilen verilerin çeşitli değişkenlerle ilişkisinin olup olmadığı, önceki araştırma bulguları ile örtüşüp örtüşmediği araştırılır. Ayrıca, araştırma sonucunda elde edilen bulguların yorum ve analizlerine yer verilir.³⁷

Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini, Diyarbakır il merkezindeki okulöncesi öğrencileri ve ilköğretim birinci kademedede eğitime devam eden öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırma örnekleme, tabakalama örnekleme tekniğiyle belirlenmiştir. 2012-2013 eğitim ve öğretim yılında Diyarbakır il merkezinde sosyo-ekonomik açıdan farklı özelliklere sahip Huzurevleri, Kayapınar ve Bağlar semtlerindeki okullar seçilmiştir. Bu okullardan Huzurevleri Anaokulu'na yalnızca anaokulu öğrencileri devam etmektedir. Şehit Öğretmen Ayşe Numan Konakçı, Tefik Pehlivan ve Vali Kurt İsmail Paşa okullarına ise, hem ilköğretim programı birinci kademedeki (Milli Eğitim Bakanlığının 4+4+4'lü sistemine geçmeden önceki 1-5 arası sınıflar) öğrencileri, hem de okulöncesi öğrencileri devam etmektedir.

Veri Toplama Aracı ve Analizi

Verilerin toplanmasında, demografik bilgi formu, yarı yapılandırılmış ve açık uçlu sorular olmak üzere toplam 17 sorudan oluşan Tanrı Tasavvuru anketi kullanılmıştır. Bu anketin

³⁷ Punch, Keith F., *Sosyal Araştırmalara Giriş, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar* (çev. D. Bayrak, H. B. Arslan, Z. Akyüz), Sayısal Kitabevi, Ankara 2005, s. 16-17; Arslanoğlu, İbrahim, *Sosyal Bilimlerde Metod ve Araştırma Teknikleri*, Ankara 2012, s. 24.

oluşturulmasında, Yavuz ve Yıldız tarafından yapılan araştırmada kullanılan bazı anket sorularından yararlanılmıştır. Ebeveyn dindarlığı ve imgelerinin Tanrı tasavvurlarıyla ilişkisi ile ilgili sorular ise tarafımızdan oluşturulmuştur.³⁸ Anket sorularından 5'i demografik bilgi sorusu, 4'ü yarı yapılandırılmış anket, 8'i ise, açık uçlu sorulardan oluşmaktadır. Anket formunda **“Tanrı”** yerine toplumumuzda daha yaygın olarak kullanılan **“Allah”** terimi kullanılmıştır.³⁹ Araştırmanın başlangıcında, sınıf öğretmenlerine araştırma konusunda ve anket uygulamasıyla ilgili bilgi verilmiştir.

Araştırmaya başlamadan önce, 10 öğrenci üzerinde pilot uygulama yapılmış, anlaşılmayan kavramlar ve sorularla ilgili düzenlemeye gidilmiştir. Araştırma 5-12 yaşları arasındaki öğrencilere uygulanmıştır. 5-6 yaş aralığında olan okulöncesi öğrencileri okuma-yazma bilmediğinden, yarı yapılandırılmış ve açık uçlu sorulardan oluşan anket formları öğretmenleri tarafından kendilerine birebir okunmuş, çocukların verdiği cevaplar anket formlarına aktarılmıştır. Okulöncesi öğrencilerine uygulanan anketler, oyun ve etkinlik aralarında ve tek tek görüşülerek uygulandığından 3 ayda tamamlanabilmiştir. Okulöncesi çocukların anne ve babalarının eğitim düzeyleri, öğrenci dosyalarının incelenmesiyle, ailelerin dindarlık durumları ise, anne babalarına sorulmak suretiyle belirlenmeye çalışılmıştır. “Sana göre Allah kimdir?; “Sana göre Allah nerededir?.....; şeklinde sorulan açık uçlu sorulara verilen cevaplar tek tek incelenerek aynı anlama gelen benzer ifadeler birleştirilerek kategori sayısı azaltılmıştır.

³⁸ Yavuz, a.g.e., 1987; Yıldız, Murat, a.g.e., 2007.

³⁹ Toplumumuzda “Allah”, “Rab” ve “Tanrı” kelimeleri kullanılmakla birlikte, “Allah” kelimesi daha yaygın kullanılan bir isimdir. Türk İslam kültüründe 16. yüzyıl ve sonrasında özellikle dini metinlerde Tanrı kelimesinin yerine Allah kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Harun Güngör, Harun, “Tanrı”, TDVİA, Cilt: 39, Ankara 2010, s. 571.

Verilerin değerlendirilmesinde SPSS istatistik programı kullanılmıştır. Verilerin analizinde frekans analizi ve nonparatmetrik fark testleri (Mann Witney U ve Kruskal-Wallis) kullanılmıştır. Elde edilen verilerin frekansları alınmış, katılımcıların her bir soruya verdikleri cevapların toplam puanları üzerinden analizleri yapılmıştır. İstatistiki anlamlılık düzeyi $p<0.05$ olarak kabul edilmiştir.

Bulgular

Tablo 1 Değişkenlere Göre Dağılım

<i>Değişkenler</i>		<i>N</i>	<i>%</i>
<i>Yaş grupları</i>	5-6	77	37,9%
	7-8	24	11,8%
	9-10	61	30,0%
	11-12	41	20,2%
<i>Cinsiyet</i>	Erkek	120	59,1%
	Kız	83	40,9%
<i>Anne-Baba Dindarlığı</i>	Dindar-İbadetlerini yapar	146	71,9%
	Dindar-İbadet etmez	36	17,7%
	Dine İlgisiz	21	10,3%

Araştırmaya katılanlarla ilgili bazı demografik bilgiler Tablo 1’de gösterilmiştir. Bu tabloda görüldüğü gibi araştırmaya toplam 203 çocuk katılmış olup, bunlar arasında erkeklerin oranı %59,1, kızların oranı ise %40,9’dur. Örneklemin %37,9’u 5-6 yaş, %11,8’i ise 7-8 yaş, %30’u 9-10 yaş, %20,2’si ise 11-12 yaş grubu aralığındadır. Çocukların %71,9’unun anne ve babasının dindar ve ibadetlerini yerine getirdiği, %17,7’sinin dindar, ancak ibadetlerini aksattığı, %10,3’ünün ise dine ilgisiz olduğu görülmektedir.

Tablo 2 Yaş ve cinsiyet değişkenlerine göre Allah kimdir?

		Sana göre Allah kimdir?							Toplam
		Yaratandır	Allah Allah'tır	Yücedir	Bilmiyorum	Büyükdür/ Güçlüdür	İyi bir kişidir	Melektir/ Peygamberdir	
Yaş Grupları	5-6	11	9	1	29	4	16	7	77
		14,3%	11,7%	1,3%	37,7%	5,2%	20,8%	9,1%	100,0%
	7-8	5	2	1	6	7	3	0	24
		20,8%	8,3%	4,2%	25,0%	29,2%	12,5%	0,0%	100,0%
	9-10	18	3	10	1	15	10	4	61
		29,5%	4,9%	16,4%	1,6%	24,6%	16,4%	6,6%	100,0%
	11-12	19	3	11	0	7	0	1	41
		46,3%	7,3%	26,8%	0,0%	17,1%	0,0%	2,4%	100,0%
Cinsiyet	Erkek	35	10	22	15	21	14	3	120
		29,2%	8,3%	18,3%	12,5%	17,5%	11,7%	2,5%	100,0%
	Kız	18	7	1	21	12	15	9	83
		21,7%	8,4%	1,2%	25,3%	14,5%	18,1%	10,8%	100,0%
Toplam		53	17	23	36	33	29	12	203
		26,1%	8,4%	11,3%	17,7%	16,3%	14,3%	5,9%	100,0%
Yaş grupları: $X^2=88,017$; $sd= 18$; $p=.000$						Cinsiyet: $X^2=25,757$; $sd=6$; $p=.000$			

Tablo 2'ye göre çocukların yaş grupları ile *sana göre Allah kimdir?* sorusuna verilen cevapların istatistiksel olarak anlamlı olduğu bulunmuştur ($X^2=88,017$; $p=.000$). 5-6 yaş aralığındaki çocukların %37,7'si, 9-10 yaş aralığında olanların %1,6'sı *sana göre Allah kimdir?* sorusuna "bilmiyorum" cevabını vermiştir. Yaş arttıkça "bilmiyorum" cevabını verenlerin sayısının azaldığı görülmektedir. Yaş düzeyleri arttıkça Allah'ı "yaratan" ve "yüce" sıfatları ile tanımlama oranları da artmaktadır. Antropomorfik Tanrı tasavvurunun küçük yaş grubundaki çocuklarda daha yüksek oranda olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyetle Tanrı tasavvurları arasındaki ilişki incelendiğinde elde edilen sonuçların istatistiksel olarak anlamlı olduğu bulunmuştur ($X^2=25,757$; $p=.000$). Erkeklerin %18,3'ü Allah'ın "Yüce" olduğunu belirtirken, kızlarda bu oran %1,2'dir. *Allah kimdir?* sorusuna, Erkeklerin %12,5'i, kızların %25,3'ü "bilmiyorum" cevabını vermiştir.

Tablo 3 Yaş ve cinsiyet değişkenlerine göre Allah kime benzer

		Sana göre Allah kime/neye benzer?							Toplam
		Kimseye benzemez	İnsana benzer	Bilmiyorum	Periye/meleğe benzer	Anne/Teyzeye Benzer	Görünmez Bir varlığa benzer	Peygambere Benzer	
Yaş Grupları	5-6	10	14	31	6	7	3	6	77
		13,0%	18,2%	40,3%	7,8%	9,1%	3,9%	7,8%	100,0%
	7-8	8	3	8	1	0	0	4	24
		33,3%	12,5%	33,3%	4,2%	0,0%	0,0%	16,7%	100,0%
	9-10	39	5	8	7	0	1	1	61
		63,9%	8,2%	13,1%	11,5%	0,0%	1,6%	1,6%	100,0%
11-12	34	3	3	0	0	1	0	41	
	82,9%	7,3%	7,3%	0,0%	0,0%	2,4%	0,0%	100,0%	
Cinsiyet	Erkek	62	18	25	6	2	3	4	120
		51,7%	15,0%	20,8%	5,0%	1,7%	2,5%	3,3%	100,0%
	Kız	29	7	25	8	5	2	7	83
		34,9%	8,4%	30,1%	9,6%	6,0%	2,4%	8,4%	100,0%
Toplam		91	25	50	14	7	5	11	203
		44,8%	12,3%	24,6%	6,9%	3,4%	2,5%	5,4%	100,0%
Yaş grupları: $X^2= 84,959$; $sd=18$; $p=.000$					Cinsiyet: $X^2= 19,512$; $sd=5$; $p=.002$				

Tablo 3'e göre, çocukların yaş grupları ile *Allah kime/neye benzer?* sorusuna verilen cevapların istatistiksel olarak $p=.000$ düzeyinde anlamlı olduğu bulunmuştur ($X^2=84,959$; $sd=18$). Araştırmaya katılan çocuklardan 5-6 yaş aralığında olanların %9,1'i, Allah'ı anne veya teyzeye benzetmiştir. Yaş artıkça *Allah kime/neye benzer?* sorusuna "bilmiyorum" cevabını verenlerin oranının ise ters orantılı olarak azalırken, Allah "kimseye benzemez" şeklinde cevap verenlerin oranının arttığı görülmektedir. 5-6 yaş grubundaki çocukların %13'ü, 11-12 yaş grubundakilerin %82,9'u Allah'ın kimseye benzemediğini belirtmiştir. Küçük yaş grubundaki çocukların Tanrı'yı insana benzetme oranlarının büyük yaş gruplarına göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. 5-6 yaş grubundakilerin %18,2'si, 11-12 yaş grubundakilerin %7,3'ü, Allah'ın insana benzediğini belirtmiştir. Cinsiyetle *Allah'a kime/neye benzer?* şeklindeki sorudan elde edilen bulguların istatistiksel olarak $p=.002$

düzeyinde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür ($X^2=19,512$; $sd=5$). Erkeklerin %15,1'i, kızların %8,4'ü Allah'ı insana benzetmiştir. Allah "kimseye benzemez" diyen erkeklerin oranı %51,7, kızların oranı ise %34,9'dur.

Tablo 4 Yaş ve cinsiyet değişkenlerine göre Allah nerededir

			Sana göre göre Allah nerededir?				
		Yukarıda/ Uzayda	Her yerde	Cennette	İçimizde/ Yanımızda	Bilmiyorum	Toplam
Yaş Grupları	5-6	46	7	7	9	8	77
		59,7%	9,1%	9,1%	11,7%	10,4%	100,0%
	7-8	10	2	11	0	1	24
		41,7%	8,3%	45,8%	0,0%	4,2%	100,0%
	9-10	26	13	17	5	0	61
		42,6%	21,3%	27,9%	8,2%	0,0%	100,0%
	11-12	6	6	29	0	0	41
		14,6%	14,6%	70,7%	0,0%	0,0%	100,0%
Toplam		88	28	64	14	9	203
		43,3%	13,8%	31,5%	6,9%	4,4%	100,0%
Cinsiyet	Erkek	48	43	22	3	4	120
		40,0%	35,8%	18,3%	2,5%	3,3%	100,0%
	Kız	40	21	6	11	5	83
		48,2%	25,3%	7,2%	13,3%	6,0%	100,0%
Toplam		88	64	28	14	9	203
		43,3%	31,5%	13,8%	6,9%	4,4%	100,0%
Yaş: X2= 68,850; sd=12; p=,000			Cinsiyet: X2= 15,900; sd=4; p=,003; p<.05				

Tablo 4 incelendiğinde, farklı yaş gruplarındaki çocukların *Allah neredir?* sorusuna verdikleri cevapların istatistiksel olarak $p=,000$ düzeyinde anlamlı olduğu bulunmuştur ($X^2=68,850$; $sd=12$). Allah "yukarıdadır/uzaydadır" ve "cennettedir" şeklinde cevap verenlerin oranı yaş arttıkça azalmaktadır. Bulgular cinsiyet değişkeni açısından incelendiğinde ise, Allah "yukarıdadır", "içimizdedir" ve "bilmiyorum" şeklinde cevap veren kızların oranının erkeklerin oranından daha yüksek çıktığı görülmektedir. *Allah neredir?* sorusuna verdikleri cevapların cinsiyet değişkeni açısından istatistiksel olarak $p=,003$ düzeyinde anlamlı olduğu bulunmuştur ($X^2=15,900$; $sd=4$).

Tablo 5 Yaş ve cinsiyet değişkenine göre Allah'ı sevmeye dağılımı

		Allah'ı seviyor musun? Seviyorsan niçin seviyorsun?						Toplam
		Seviyorum, çünkü O güçlüdür	Seviyorum, çünkü O bizi yaratmıştır	Seviyorum, çünkü O bize iyi davranır	Seviyorum, çünkü O bize her şeyi vermiştir	Seviyorum, çünkü O bizi korur	Sevmiyorum	
Yaş grupları	5-6	33	13	13	9	8	1	77
		42,9%	16,9%	16,9%	11,7%	10,4%	1,3%	100,0%
	7-8	6	3	6	6	3	0	24
		25,0%	12,5%	25,0%	25,0%	12,5%	0,0%	100,0%
	9-10	17	22	14	3	5	0	61
		27,9%	36,1%	23,0%	4,9%	8,2%	0,0%	100,0%
	11-12	11	19	7	1	3	0	41
		26,8%	46,3%	17,1%	2,4%	7,3%	0,0%	100,0%
Toplam		67	57	40	19	19	1	203
		33,0%	28,1%	19,7%	9,4%	9,4%	,5%	100,0%
Cinsiyet	Erkek	36	39	25	11	8	1	120
		30,0%	32,5%	20,8%	9,2%	6,7%	,8%	100,0%
	Kız	31	18	15	8	11	0	83
		37,3%	21,7%	18,1%	9,6%	13,3%	0,0%	100,0%
Toplam		67	57	40	19	19	1	203
		33,0%	28,1%	19,7%	9,4%	9,4%	,5%	100,0%
Yaş grupları: $X^2= 28,932$; $sd=12$; $p= ,016$					Cinsiyet: $X^2= 6,013$; $sd=5$; $p=,305$; $p>.05$			

Tablo 5'e bakıldığında, yaş grupları bakımından *Allah'ı seviyor musun? Seviyorsan niçin seviyorsun?* şeklindeki soruya verilen cevapların istatistiksel olarak $p=,016$ düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir ($X^2=28,932$; $sd=12$). Araştırmaya katılan 5-6 yaş grubundaki çocukların %42,9'u, 11-12 yaş arası çocukların %26,8'i Allah'ı "güçlü olduğu için" sevdiklerini belirtmişlerdir. Yaş arttıkça Allah'ı "kendilerine her şeyi verdiği için" sevdiğini belirtenlerin oranı azalırken, Allah'ı kendilerini yarattığı için sevdiğini belirtenlerin oranı ise artmaktadır. Bulgular cinsiyet açısından değerlendirildiğinde, "kendilerini koruduğu", "güçlü olduğu" ve "kendilerine her şeyi verdiği" için Allah'ı sevdiğini belirten kızların oranının erkeklerin oranından daha yüksek olduğu bulunmuştur.

Buna karşılık, “kendilerini yarattığı” ve “iyi davrandığı” için Allah’ı sevdiğini belirten erkeklerin oranı ise, kızların oranından daha yüksek çıkmıştır.

Tablo 6 Anne imajı ile Allah’ın sevilmesi arasındaki ilişki

		Allah'ı seviyor musun? Seviyorsan niçin seviyorsun?						Toplam
		Severim, O da bizi sever	Severim, çünkü O bizi yarattı	Severim çünkü O bize iyi davranır	Severim, O bize her şeyi vermiştir	Severim, çünkü O bizi korur	Sevmem	
Anne deyince aşağıdakilerden en çok hangisi aklına gelir?	Sevgi	40	48	29	10	14	0	141
		28,4%	34,0%	20,6%	7,1%	9,9%	0,0%	100,0%
	Yemek	9	3	5	4	4	0	25
		36,0%	12,0%	20,0%	16,0%	16,0%	0,0%	100,0%
	Ceza/ Korku	6	0	0	1	0	0	7
		85,7%	0,0%	0,0%	14,3%	0,0%	0,0%	100,0%
	Güçlü	12	6	6	4	1	1	30
		40,0%	20,0%	20,0%	13,3%	3,3%	3,3%	100,0%
Toplam		67	57	40	19	19	1	203
		33,0%	28,1%	19,7%	9,4%	9,4%	,5%	100,0%
X ² = 26,961; sd=15; p=.029; p<.05								

Tablo 6’da, “anne deyince en çok akla gelen duygu” ile Allah sevgisi arasında istatistiksel olarak $p=,029$ düzeyinde anlamlı ilişki bulunmuştur. Anne denilince en çok “sevgi” motifine atıf yapanların %34’ü, “kendilerini yarattığı için”, %28,4’ü ise “kendilerini sevdiği için” Allah’ı sevdiğini belirtmiştir. Anne denilince en çok “ceza/korku” motifine vurgu yapanların %85,7’si, “Allah kendilerini sevdiği için” onların da O’nu sevdiğini belirtmiştir. Anneyi “güçlü” motifiyle tanımlayanların arasında “Allah’ı sevmediğini” belirtenlerin oranı %3,3; “kendilerine her şey verdiği” için sevdiğini belirtenlerin oranı %13,3’tür.

Tablo 7 Yaş ve cinsiyet değişkenlerine göre Allah'tan korkma dağılımı

		Allah'tan korkuyor musun? Korkuyorsan niçin korkuyorsun?						Toplam
		Korkmuyorum çünkü O iyi birisidir	Korkuyorum çünkü O bizim ecelimizi verir	Korkuyorum, çünkü O bizi yaratmış	Korkuyorum, çünkü O bize ceza verir	Korkuyorum Çünkü O Büyüktür.	Korkmuyorum, çünkü O'nu seviyorum.	
Yaş grupları	5-6	36	12	2	11	5	11	77
		46,8%	15,6%	2,6%	14,3%	6,5%	14,3%	100,0%
	7-8	4	5	0	3	7	5	24
		16,7%	20,8%	0,0%	12,5%	29,2%	20,8%	100,0%
	9-10	5	20	3	13	16	4	61
		8,2%	32,8%	4,9%	21,3%	26,2%	6,6%	100,0%
	11-12	1	12	4	13	8	3	41
		2,4%	29,3%	9,8%	31,7%	19,5%	7,3%	100,0%
Toplam		46	49	9	40	36	23	203
		22,7%	24,1%	4,4%	19,7%	17,7%	11,3%	100,0%
Cinsiyet	Erkek	23	30	6	27	26	8	120
		19,2%	25,0%	5,0%	22,5%	21,7%	6,7%	100,0%
	Kız	23	19	3	13	10	15	83
		27,7%	22,9%	3,6%	15,7%	12,0%	18,1%	100,0%
Toplam		46	49	9	40	36	23	203
		22,7%	24,1%	4,4%	19,7%	17,7%	11,3%	100,0%
Yaş grupları: $X^2= 61,200$; $sd=15$; $p= ,000$					Cinsiyet: $X^2= 11,241$; $sd=5$; $p=,047$; $p<.05$			

Tablo 7'de görüldüğü gibi yaş arttıkça "ceza verdiği, eceli/ölümü getirdiği, büyük olduğu ve kendilerini yarattığı" için Allah'tan korktuğunu belirtenlerin oranı artmaktadır. Allah'ı "iyi birisi" olduğu ve "sevdiği" için O'ndan korkmadığını belirtenlerin oranı ise, yaş arttıkça azalmaktadır. Örneğin "Allah'tan korkmuyorum, çünkü O iyi birisidir", şeklinde cevap veren 5-6 yaş gruplarındakilerin oranı %46,8 iken, bu oran 11-12 yaş grubunda %2,4'e düşmektedir. *Allah'tan korkuyor musun?* soru maddesinden elde edilen sonuçların, yaş değişkeni açısından istatistiksel olarak ($p=,000$) düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir ($X^2=61,200$; $sd=15$). Bulgular, cinsiyet değişkeni bakımından incelendiğinde,

“Allah iyi birisi olduğu için” ve “Allah’ı sevdiğim için” O’ndan korkmuyorum diyen kızların oranının erkeklerin oranından daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Erkeklerin %19,2’si, kızların %27,7’si Allah “iyi birisi olduğu” için O’ndan korkmadığını belirtmiştir. *Allah’tan korkuyor musun? Korkuyorsan niçin korkuyorsun?* soru maddesinden elde edilen sonuçların cinsiyet değişkeni bakımından istatistiksel olarak ($p=,047$) düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir ($X^2=11,241$; $sd=5$).

Tablo 8 Ebeveyn dindarlığı ile Allah korkusu arasındaki ilişki

		Allah'tan korkuyor musun? Korkuyorsan niçin korkuyorsun?						Toplam
		Korkmam çünkü o iyidir	Korkarım, çünkü çok güçlüdür	Korkarım, çünkü O bizi yaratmış	Korkarım, çünkü O bize ceza verir	Korkarım çünkü O büyüktür	Korkmam çünkü O'nu seviyorum	
Anne ve babanızın dindarlığı nasıldır?	Dindar, ibadetlerini yapar	29	32	8	27	31	19	146
		19,9%	21,9%	5,5%	18,5%	21,2%	13,0%	100,0%
	Dindar, ibadet yapmaz	12	10	0	9	2	3	36
		33,3%	27,8%	0,0%	25,0%	5,6%	8,3%	100,0%
	Dine ilgisiz	5	7	1	4	3	1	21
		23,8%	33,3%	4,8%	19,0%	14,3%	4,8%	100,0%
Toplam		46	49	9	40	36	23	203
		22,7%	24,1%	4,4%	19,7%	17,7%	11,3%	100,0%
X²= 11,754; sd=10; p=.302; p<.05								

Tablo 8’de Anne-baba dindarlığı ile çocukların Allah’tan korkmaları arasındaki ilişki ele alınmıştır. Anne babası dindar ve ibadetlerini yerine getiren çocukların %21,9’u, Allah’tan “güçlü olduğu” için; %21,2’si “büyük olduğu” için, %18,5’i “ceza verdiği” için korktuklarını belirtmiştir. Allah’tan “korkmam, çünkü O iyi biridir,” şeklinde cevap verenlerin en yüksek oranının dindar ancak

ibadet etmeyen aile çocuklarında görüldüğü (%33,3), ikinci sırada dine ilgisiz aile çocuklarının yer aldığı (%23,8), üçüncü sırada ise, kendisini dindar ve ibadetlerini yerine getiren aile çocuklarının olduğu görülmüştür (%19,9). Dine ilgisiz aile çocuklarının %33,3'ü "güçlü olduğu" için, %19'u "ceza verdiği" için, %14,3'ü "büyük olduğu" için Allah'tan korktuklarını belirtmişlerdir. Anne baba dindarlığı ile Allah'tan korkma sebepleri arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki olduğu görülmüştür ($X^2=11,754$; $sd=10$; $p=,302$; $p<,05$).

Tablo 9 Yaş ve cinsiyete göre Allah'a atfedilen sıfatların dağılımı

		Sana göre Allah nasıldır?				Toplam
		İyi birisi	Güçlü	Merhametli	Ceza veren	
Yaş grupları	5-6	33	23	15	6	77
		42,9%	29,9%	19,5%	7,8%	100,0%
	7-8	11	8	3	2	24
		45,8%	33,3%	12,5%	8,3%	100,0%
	9-10	31	17	8	5	61
		50,8%	27,9%	13,1%	8,2%	100,0%
	11-12	13	8	15	5	41
		31,7%	19,5%	36,6%	12,2%	100,0%
Cinsiyet	Erkek	49	32	26	13	120
		40,8%	26,7%	21,7%	10,8%	100,0%
	Kız	39	24	15	5	83
		47,0%	28,9%	18,1%	6,0%	100,0%
Toplam		88	56	41	18	203
		43,3%	27,6%	20,2%	8,9%	100,0%
Yaş: $X^2=11,851$; $sd= 9$; $p=.222$; $p>.05$				Cinsiyet: $X^2=2,112$; $sd=3$; $p=.549$; $p>.05$		

Tablo 9'da bakıldığında, çocukların genel anlamda Allah'ı daha çok olumlu sıfatlarla tanımladıkları görülmektedir. Yaş arttıkça Allah'ı "ceza veren" şeklinde tanımlayanların oranlarında da artış görülmektedir. Yaş grupları bakımından *sana göre Allah nasıldır?* sorusundan elde edilen sonuçların istatistiksel olarak anlamlı olmadığı ($X^2=11,851$; $sd=9$; $p=.222$) görülmüştür. Bulgular cinsiyet açısından incelendiğinde, Allah'ı "iyi birisi", "güçlü" ve "merhametli" sıfatları ile tanımlayan kızların oranının erkeklere göre

daha yüksek olduğu, buna karşılık Allah'ı "ceza veren" şeklinde tanımlayan erkeklerin oranının ise kızlara göre daha yüksek olduğu görülmüştür. *Sana göre Allah nasıldır?* sorusundan elde edilen sonuçların cinsiyet değişkeni açısından istatistiksel olarak anlamlı olmadığı tespit edilmiştir ($X^2=2,112$; $sd=3$; $p=.549$).

Tablo 10 Allah'tan en çok kabul edilmesi istenen dileklerin dağılımı

		Yaş grupları									
Allah'tan en çok yapmasını istersin?	Allah'tan en çok kabul edilmesi istenen dilekler	5-6		7-8		9-10		11-12		Toplam	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
	<i>Hiçbir şey istemem</i>	2	2,6	1	4,2	2	3,3	0	0,0	5	2,5
	<i>Sağlıklı ve başarılı olmayı</i>	6	7,8	4	16,7	10	16,4	7	17,1	27	13,3
	<i>Dilek/dualarımın kabul olunmasını</i>	18	23,4	1	4,2	12	19,7	8	19,5	39	19,2
	<i>Beni sevmesini</i>	6	7,8	4	16,7	3	4,9	2	4,9	15	7,4
	<i>İyileri Cennete-Kötüleri Cehenneme almasını</i>	2	2,6	4	16,7	8	13,1	6	14,6	20	9,9
	<i>Anne ve babamın ölmemesini</i>	4	5,2	2	8,3	3	4,9	5	12,2	14	6,9
	<i>Beni ve ailemi korumasını</i>	4	5,2	3	12,5	10	16,4	4	9,8	21	10,3
	<i>Yemek/Oyuncak vb. vermesini</i>	33	42,9	4	16,7	3	4,9	0	0,0	40	19,7
	<i>Cennete gitmeyi</i>	2	2,6	1	4,2	10	16,4	9	22,0	22	10,8
$X^2=73,14$; $sd=24$; $p=.000$											

Tablo 10'da görüldüğü gibi yaş grupları arasında Allah'tan en çok kabul edilmesi istenen dileklerden elde edilen bulguların istatistiksel açıdan $p=.000$ düzeyinde anlamlı olduğu bulunmuştur ($X^2=73,14$; $sd=24$). Düşük yaş grupları arasında Allah'tan "yemek, oyuncak, vb." maddi şeyler isteyenlerin oranının büyük yaş gruplarına göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Yaş arttıkça Allah'tan "dilek ve dualarının kabul edilmesini isteyenlerin oranı azalmaktadır. Yaş grupları arasında Allah'tan "beni sevmesini isterim" şeklinde cevap verenler arasında en yüksek oran 7-8 yaş grupları tarafından ifade edilirken (%16,7), aynı tema ile ilgili en

düşük oranın %4,9 ile 11-12 yaş grupları tarafından ifade edildiği görülmektedir.

Tartışma

İster inansın ister inanmasın her devirde insanların Tanrı fikriyle bir şekilde ilişkili olduğu kabul edilir. Tanrı'yla kurulan ilişkiler, insanın tüm ruhsal hayatını ve davranışlarını etkilediğinden, kişinin neye inandığı kadar, Tanrı'yı nasıl tasavvur edip algıladığı da önemlidir. Yaşanan olay ve hadiseler anlam verilmesi, dini inanç, tutum ve davranışların şekillenmesi, önemli ölçüde bireylerin öznel Tanrı tasavvurlarına göre şekillenmektedir.

Allah kimdir? şeklinde sorduğumuz soruya, yaş arttıkça “bilmiyorum” cevabını verenlerin oranı azalırken, Allah'ı “yüce” ve “yaratıcı” olma sıfatı ile tanımlayanların oranı yüksek çıkmıştır. Tanrı tasavvuru ile ilgili yapılan birçok araştırmada olduğu gibi yaptığımız araştırmada da Tanrı'yı yaratıcı olma sıfatı ile tanımlama oranının yüksek olduğu bulunmuştur. Yıldız (2012) tarafından 9-12 yaş aralığındaki çocuklar üzerinde yapılan araştırmada da yaş arttıkça çocukların Tanrı'yı “yaratıcı” olma sıfatı ile tanımlama oranlarının da arttığı görülmüştür.⁴⁰ Araştırmamıza katılan küçük yaş grubundaki çocukların Allah'ı insan biçimli algılama oranları daha yüksek çıkmıştır. Elde edilen bu sonucun diğer araştırma sonuçlarıyla örtüştüğü görülmektedir.⁴¹ Yaptığımız araştırmada cinsiyet değişkeni bakımından kızların insan biçimli Tanrı tasavvurlarının erkeklere göre daha yüksek olduğu sonucu görülmüştür. Yıldız (2007)'ın yaptığı araştırmada, kızların Allah'ı birilerine benzetme düzeyinin erkeklere göre daha düşük olduğunu bulmuştur.⁴²

Sana göre Allah kime/neye benziyor? şeklinde sorduğumuz soruya küçük yaş grubunda olan çocukların, büyük yaş grubundakilere göre

⁴⁰ Yıldız, Mualla, a.g.tez., s. 91.

⁴¹ Yavuz, a.g.e., 1987, s. 175; Yıldız, Murat, a.g.e., 2007, s.141; Yıldız, Mualla, a.g.tez., 2012, ss. 89-90.

⁴² Yıldız, Murat, a.g.e., s. 199.

Allah'ı insana benzer biçimde tasavvur etme oranlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tanrı'nın insan biçimli bir imge ile tasvir edilmesiyle ilgili elde ettiğimiz bu sonucun diğer araştırma sonuçlarıyla örtüştüğü görülmektedir. Yapılan araştırmalarda, küçük yaştaki çocukların Tanrı'yı daha çok insana benzer bir biçimde algılandığına dair bulgular tespit edilmiştir.⁴³ Küçük yaş gruplarında antropomorfik Tanrı tasavvurlarının daha yüksek çıkması, soyut düşünce ve bilişsel gelişmenin yaşa paralel olarak gelişmesiyle açıklanabilir.⁴⁴ Yavuz tarafından yapılan araştırmada, az sayıda çocuğun antropomorfik Tanrı imgesine sahip olduğu tespit edilirken,⁴⁵ Yıldız (2007) tarafından yapılan araştırmada 7-11 yaş gurubundaki çocukların 12 ve 13-15 yaş grubunda olanlara göre insan biçimli Tanrı tasavvurlarının daha yüksek olduğu sonucu bulunmuştur.⁴⁶ Tanrı tasavvurları ile ilgili ülkemizde yapılan diğer bir araştırmada, katılımcıların %18,6'sının Tanrı'yı antropomorfik biçimde algıladıkları, bunların içerisinde 9 yaşındaki çocukların %42'sinin, 10 yaşındakilerin ise %37'sinin insan biçimli Tanrı imgesine sahip oldukları bulunmuştur. 9 yaşındaki çocukların %11,5'inin, 11 yaşındakilerin %49'unun Tanrı'nın diğer varlıklara benzemediğini sonucunu bulmuştur.⁴⁷ Araştırmamızda yaş arttıkça "Allah kimseye benzemez" şeklinde cevap verenlerin oranlarının arttığı tespit edilmiştir. Allah'ın kimseye benzemez oluşuyla ilgili elde edilen bu sonuç, bilişsel gelişme ile açıklanabilir. Çocukların Allah'ı kimseye benzeyen şeklindeki algılarının oluşmasında İslam kültür geleneğinde Allah'ın "kimseye benzemeyen, eşi ve benzeri

⁴³ Renzo Vianello, Kalevi Tamminen and Donald Raecliff, "The Religious Concepts of Children," *Handbook of Children's Religious Education* (edit. Donald Raecliff), Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1992, s. 58'den akt. Mustafa Köylü, a.g.m., s. 21.

⁴⁴ Köse & Ayten, a.g.e., ss. 114-115.

⁴⁵ Yavuz, a.g.e., s. 106.

⁴⁶ Yıldız, Murat, a.g.e., s. 108.

⁴⁷ Yıldız, Mualla, a.g.tez., ss.89-90.

olmayan, görünmeyen vb.” şekillerde anlatılan öğretilerin ezberlenmiş formülasyonlardan kaynaklanmaktadır.⁴⁸

Cinsiyet değişkeni açısından *Allah’a kime/neye benzer?* şeklindeki soruya verilen cevapların istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmüştür. Allah’ın insana benzediğini belirten erkeklerin oranı %15 iken, kızlarda bu oran %8,4; Allah’ı Anne/Teyze’ye benzediğini belirten kızların oranı %6 iken, erkeklerde ise bu oranın %1,7 olarak bulunmuştur. Araştırmamızda az sayıda da olsa Allah’ın iyilik perisi, melek, peygambere benzediğini belirtenler olmuştur, ancak Allah’ı “Baba” figürüne benzeten hiç kimse çıkmamıştır. Bazı araştırmalarda Freud’un görüşlerinin aksine, Tanrı’nın yüceltilmiş baba şeklinde algılanmayıp anneye benzetilerek algılandığı tespit edilmiştir.⁴⁹ Çocukların Tanrı’yı anneye benzetilerek algılanmasında ilk yaşlardan itibaren fizyolojik ve ruhsal ihtiyaçların daha çok anne tarafından karşılanmasının etkili olduğu söylenebilir. Bağlanma teorisiyle ilişkili yapılan araştırma sonuçları, bu görüşü destekler mahiyettedir.⁵⁰

Sana göre Allah neredir? sorduğumuz soruya yaş düzeyi arttıkça Allah her yerdedir şeklinde cevap verenlerin oranı artmaktadır. 5-6 yaş grubundakilerin %59,7’si, 11-12 yaş grubunda olanların ise %14,6’sı Allah yukarıdadır, şeklinde cevap vermiştir. Yavuz (1987) tarafından yapılan araştırmada, *Allah neredir?* sorusuna çocukların “gökyüzünde”, “yukarıda”, “bulutların üstünde”, “Cennette”, “nerede olduğu bilinmez” şeklinde cevap verdikleri tespit edilmiştir.⁵¹ Elde ettiğimiz bulgular, Yavuz (1987) tarafından yapılan

⁴⁸ Yıldız, Murat, a.g.e., s. 179; Karaca, a.g.m., 2011, s. 126.

⁴⁹ Spilka, B., Addison J. ve Rosensohn M., 1975, “Parents, Self and God: A Test of Competing Theories of Individual-Religion Relationships”, *Review of Religious Research*, 16 (3), pp. 154-165.

⁵⁰ Bağlanma teorisi ile ilgili yapılan araştırma sonuçları için bkz. Simone A de Roos, “Young Children’s God Concepts: Influences of Attachment and Religious Socialization in Family and School”, *Religious Education*, Vol: 101, No:1, 2006, pp. 84-103; Samir Trimeche and Genevieve Vinsonneau and et al., “Individual Differences in the Theological Concept of God”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16 (2), pp. 83-100.

⁵¹ Yavuz, a.g.e., ss. 177-179.

araştırmanın bulgularıyla içerik olarak benzerlik göstermektedir. Gündüz (2007) tarafından okulöncesi çocuklar üzerinde yapılan çalışmada, örneklemenin %53,1'i Allah "yukarıda", %12,1'i "cennette, camide", %11,7'si "uzakta", şeklinde cevap verdiği tespit edilmiştir.⁵² Karaca (2011), 12 yaşındaki çocukların Allah'ı beşeri bir modele göre, bir taraftan insan gibi düşünürken, diğer taraftan Allah'ı başka bir alemde tasavvur ederek, O'nu insandan ayırt etmeye çalıştıklarını belirtir.⁵³ Çocuklar Tanrı'yı yüce ve değerli olarak kabul ettiklerinden, en güzel ve en değerli olarak kabul ettikleri Cennet ve gökyüzü gibi mekânları O'na en layık yerler şeklinde tasavvur etmiş oldukları düşünülebilir.

Cinsiyet değişkenine göre Allah'ın sevilmesinin sorgulandığı soruya, 5-6 yaş grubundaki çocukların %42,9'u, 11-12 yaş arası çocukların %26,8'i, Allah'ı "güçlü" olduğu için sevdiğini belirtmiştir. Küçük yaş grubundaki çocukların Tanrı'yı daha çok her şeye gücü yeten şeklinde algıladıkları anlaşılmaktadır. Araştırmada elde ettiğimiz diğer bir sonuç ise, yaş yükseldikçe kendilerine her şeyi verdiği için Allah'ı sevdiğini belirtenlerin oranının azalmasıdır. Cinsiyet açısından ise, "kendilerini koruduğu" ve "güçlü olduğu" için Allah'ı sevdiğini belirten kızların oranının erkeklerin oranından daha yüksek olduğu bulunmuştur. Allah'ı koruyucu olma sıfatıyla tanımlama oranının kızlarda erkeklere göre daha yüksek çıkmasında, onların korunmaya daha çok muhtaç olmasının etkili olduğu söylenebilir.

Ebeveynsel imajlarla Allah sevgisi arasındaki ilişkinin sorgulandığı açık uçlu soru maddesiyle ilgili olarak, anne denilince en çok akla gelen duygu ile Allah sevgisi arasında istatistiksel anlamlı ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Anne denilince en çok "sevgi" motifine atıf yapanların %28,4'ü; yine anne denilince en çok

⁵² Gündüz, Fatma, Okulöncesi Dönem Çocuklarda Dini Tasavvurlara Psikolojik Bir Yaklaşım, KSÜ, Sos. Bil. Enst., (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), K. Maraş 2007, s. 40.

⁵³ Karaca, a.g.m., s. 121.

“ceza/korku” motifine vurgu yapanların %85,7’sinin Allah kendilerini sevdiği için Allah’ı sevdiklerini belirtmişlerdir. Anne denilince en çok ceza/korku duygusunun akla geldiğini vurgulayan çocukların anne denildiğinde “sevgi” motifine vurgu yapanlara göre “Allah kendisini sevdiği için” onun da Allah’ı sevdiğini belirtenlerin oranından daha yüksek bulunmuştur. Bu sonuç, sevgiden yoksun olan çocukların mahrum oldukları sevgi ihtiyacını Tanrı objesiyle telafi etmeye çalışmalarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bununla ilgili olarak bağlanma teorisyenlerinden Granqvist, ebeveynle çocuk arasında sevgi, yakınlık, güven gibi duygusal bağın bulunmaması durumunda, bu yoksunluğun başka figürlerle telafi edilmeye çalışıldığını ileri sürmüştür.⁵⁴

Allah korkusu ve korku sebeplerinin sorgulandığı diğer bir sorudan elde edilen sonuçların yaş ve cinsiyet değişkeni açısından anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Allah’tan “ceza verdiği, eceli/ölümü getirdiği, büyük olduğu ve kendilerini yarattığı için korktuğunu belirtenlerin oranının, yaşın artmasına paralel olarak arttığı tespit edilmiştir. Allah’ı “iyi birisi olduğu” ve “sevdiği için” O’ndan korkmadığını belirtenlerin oranının ise, yaş arttıkça azaldığı tespit edilmiştir. Gündüz (2007: 43), tarafından yapılan araştırmada, Allah’tan korkar mısın?” sorusuna katılımcıların %64,1’inin “korkarım”, %34,8’inin ise “korkmam” şeklinde cevap verdiği tespit edilmiştir. Serim (2010), tarafından 8-18 yaşları arasındaki kız ve erkek çocuklarının korkularını ve bu korkularının kaynağını incelendiği araştırmada, çocuklardaki en yoğun korku kaynağının Tanrı olduğu, sosyo-ekonomik düzeyi düşük aile çocuklarındaki korku düzeylerinin diğerlerine göre daha yüksek olduğu bulunmuştur. Yıldız (2007: 154), “eğer bir çocuk yanlış yaparsa Allah o çocuğa ne yapar” şeklindeki soruya, 7-11 yaş grubunda olanların

⁵⁴ Granqvist, P., “Religiousness, Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1998 (37), pp. 350-367; Shin, Heuikwang Joseph, “Asian-American College Students' Parental Attachment and Their Relationship with God”, *Christian Education Journal*, 2009 (6), 2, p. 354.

%59,5'i, 12 yaşında olanların %35,8'i, 13-15 yaş grubundakilerin %25,9'unun "cezalandırır" şeklinde cevap verdiğini tespit etmiştir. Burada görüldüğü gibi, yaş arttıkça Allah'ın ceza veren şeklindeki algıların azaldığı görülmektedir. Aynı soruya Allah "affeder" şeklinde cevap verenlerin oranının yaşın artmasına paralel olarak arttığı bulunmuştur. Albayrak (2006, 392, 400) tarafından yapılan araştırmada, Tanrı'ya yaklaşımda sevgi motifinin daha etkili olduğunu, çocukluk ve ergenlik dönemlerinde sevgi ve ilgiden yoksun yetişen kişilerde ilerleyen dönemlerde dini inanç ve tutum bakımından bazı sapmaların görülebileceğini belirtmiştir.

Allah korkusu ve korku sebeplerinin anne baba dindarlığıyla ilişkisinin sorgulandığı soruya dine ilgisiz aile çocukların %19,9'u, dindar ve ibadetlerini yerine getiren aile çocuklarının %18,5'i, "ceza verdiği için" Allah'tan korktuklarını belirtmiştir. Anne babası dindar ancak ibadetlerini yerine getirmeyen aile çocuklarının %33,3'ünün; ailesi dine ilgisiz olan çocukların %23,8'inin ve ailesi dindar olup ibadetlerini yapan çocukların %19,9'unun Allah iyi birisi olduğu için O'ndan korkmadıklarını belirtmiştir.

Allah'a atfedilen sıfatlarla ilgili olarak, sana göre Allah nasıldır? şeklindeki açık uçlu soruya verilen cevaplarda Allah'ın daha çok olumlu sıfatlarla tanımlandığı görülmüştür. Ayrıca, küçük yaş grubundaki çocukların büyük yaş grubundakilere göre Allah'ı ceza veren şeklinde tanımlama oranlarının daha düşük olduğu bulunmuştur. Allah'ı "iyi birisi", "güçlü" ve "merhametli" olma sıfatları ile tanımlama oranları kızlarda daha yüksek çıkarken, erkeklerde ise Allah'ı "ceza veren" şeklinde tanımlama oranının daha yüksek olduğu görülmüştür. Tamminen ve Nurmi tarafından yapılan araştırmada, bütün yaş gruplarında Tanrı, "güvenilir", "merhametli", "seven ve yardımsever" sıfatları ile tanımlandığı; kızların, erkeklere göre Tanrı'yı daha çok "seven" ve "merhamet eden" şeklinde

tanımladıkları tespit edilmiştir.⁵⁵ Tamminen'in araştırma sonuçları ile, bizim araştırma bulgularımızın nitelik olarak örtüştüğü, her iki araştırmada da Tanrı'nın daha çok olumlu sıfatlarla tanımlandığı görülmektedir. Yavuz'un yaptığı araştırmasında, 9-12 yaş grubundaki çocukların Allah'ı her şeyin yaratıcısı; her şeyi bilen ve dilediğini yapan; bağışlayan ve affeden gibi daha çok olumlu sıfatlarla tanımladıkları tespit edilmiştir.⁵⁶ Bacanlı tarafından yapılan araştırmada katılımcıların tamamının Allah'ı en çok "affedici/merhametli" olma sıfatı ile ilk sırada tanımladıkları; hem erkek hem de kızların Tanrı'yı "yaratıcı" olma sıfatıyla ikinci sırada tanımladıkları tespit edilmiştir.⁵⁷ Yıldız'ın yaptığı araştırmada, küçük çocukların daha çok cezalandıran, yaşı büyük olanların ise affedici ve bağışlayan bir Tanrı imgesine sahip oldukları tespit edilmiştir.⁵⁸ Tamminen ve Nurmi tarafından yapılan araştırmada bütün yaş gruplarında Tanrı, "güvenilir", "merhametli", "seven ve yardımsever" sıfatları ile tanımladıkları; kızların, erkeklere göre Tanrı'yı daha çok "seven" ve "merhamet eden" şeklinde tanımladıkları tespit edilmiştir.⁵⁹ Tanrı'yı seven, koruyan, merhamet eden, bağışlayan gibi olumlu sıfatlarla algılayanların Tanrı algısının da olumlu ve sevgi yönelimli olduğu; Tanrı hakkında cezalandıran, korku duyulan gibi olumsuz atıfları baskın olan bireylerin Tanrı algılarının korku yönelimli olduğu söylenebilir.

Araştırmamızda Allah'tan en çok yerine getirmesi istenen dileklerle ilgili bulgular incelendiğinde; küçük yaş grubundaki çocuklarda daha çok yemek, oyuncak gibi maddi isteklerinin öne çıktığı, yaş arttıkça somut ve maddi isteklerin yerini Cennete gitmek, başarılı olmak gibi manevi isteklere bıraktığı görülmüştür. Yaş

⁵⁵ Tamminen, Kalevi & Nurmi, Kari E., "Developmental Theories And Religious Experience" (Edit. Ralph W. Hood), *Handbook of Religious Experience*, Religious Experience Press, Birmingham, Alabama, 1995, s. 280.

⁵⁶ Yavuz, a.g.e., ss. 166-168.

⁵⁷ Bacanlı, Hasan, "Tanrı ve Peygamber Kavramları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2002 (2), s. 158.

⁵⁸ Yıldız, Murat, a.g.e., s. 154.

⁵⁹ Tamminen ve Nurmi, a.g.m., ss. 279-280.

grupları içerisinde Allah'tan en çok "beni sevmesini istiyorum" şeklinde cevap verenlerin en yüksek oranının 7-8 yaş gruplarında olduğu tespit edilmiştir. Yıldız, yaptığı araştırmasında çocukların Allah'tan istediği dileklerin içerik olarak "maddi", "sosyal", "ölüm, ayrılık", sağlık, mutluluk, başarı", "ekonomik" ve "dini" konularda yoğunlaştığını tespit etmiştir.⁶⁰

Sonuç ve Öneriler

Araştırma sonucunda, Müslüman bir toplumda yaşayan çocukların yaş ve cinsiyet değişkeni ile Allah kimdir? Allah kime veya neye benzer? Allah nerededir? Allah'tan korkuyor musun? sorularına verilen cevapların istatistiksel olarak anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, anne baba dindarlığı ile Allah'tan korkusu ve ebeveyn imajları ile Allah sevgisi arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir.

Anne ve babaların kendi istek ve kurallarını yaptırmak veya onları korkutmak için din ve Tanrı figürlerinin araç olarak kullanmaları, çocukların Tanrı tasavvurları ve dini gelişimleri üzerinde olumsuz etkiye yol açmaktadır. Dine yönelik olumlu veya olumsuz algı ve tutumlar, küçük yaşlarda şekillenmeye başladığından, olumlu bir dini gelişim için özellikle ilk yaşlarda affeden, merhamet eden, koruyan, yardım eden ve seven bir Tanrı anlayışına daha fazla yer verilmesi önem kazanmaktadır.

Bilişsel gelişime göre dini gelişim ve Tanrı tasavvuru konularını ele alan araştırmalarda daha çok yaş gruplarının esas alındığı görülmektedir. Aynı yaş grubunda olan kişilerin bireysel kişilik farklılıkları ve gelişim hızlarının çoğu zaman göz ardı edildiği görülmektedir. Konu ile ilgili yapılacak çalışmalarda bu özelliklerin hesaba katılması durumunda elde edilen sonuçların daha sağlıklı olacağı düşünülmektedir.

⁶⁰ Yıldız, Murat, *a.g.e.*, ss. 143-146.

Yaptığımız araştırmada elde ettiğimiz sonuçlar, kendi örneklem grubumuzla sınırlıdır. Farklı örneklem grupları üzerinde yeni araştırmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. Farklı örneklem, yöntemle yapılan her bir araştırmadan elde edilen verilerin birbirini tamamlayıcı ve destekleyici sonuçlarla literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

KAYNAKÇA

Allport, G. W., *Birey ve Dini* (çev. Bilal Sambur), Elis Yay., Ankara 2004.

Albayrak, Ahmet, “Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Edit. Hayati Hökelekli), Dem Yay., İstanbul 2006, , ss. 369-405.

Arslanoğlu, İbrahim, *Sosyal Bilimlerde Metod ve Araştırma Teknikleri*, Ankara 2012.

Aydın, A. Rıza, “Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış”, *OMÜİFD*, 2010 (28), ss. 53-61.

Boyatzis, Chris J., “Çocukluk Dönemi Manevi Gelişim”(çev. Mustafa Koç), *Din ve Maneviyat Psikolojisi-içinde* (Derl. Raymond F. Paloutzian & Crystal L. Park), Phoenix Yay., Ankara 2013, ss. 243-299.

Bacanlı, Hasan, “Tanrı ve Peygamber Kavramları”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2002 (2), ss. 155-163.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara 2000.

Clark, Walter Houston, *The Religion of Childhood-Chapter: 5*, (çev. Neda Armaner), *The Psychology of Religion*, The Macmillan Company, New York, 1961.

Evkuran, Mehmet, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, *İslami İlimler Dergisi*, 2 (1), 2007, ss. 45-62.

Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği* (çev. H. Z. Kars), Kaynak Yay., İst. 1985.

Granqvist, P., "Religiousness, Perceived Childhood Attachment: on the Question of Compensation or Correspondence", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1998 (37), pp. 350-367.

Grusec, Joan E. & Hastings, Paul D., *Handbook of Socialization (Theory and Research)*, The Guilford Press, New York & London, 2007.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Güler, Özlem, "Tanrı'ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu: Yetişkin Örneklem", AÜSBE., (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), Ank., 2007.

Gündüz, Fatma, "Okulöncesi Dönem Çocuklarda Dini Tasavvurlara Psikolojik Bir Yaklaşım", KSÜ, SBE., (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), 2007.

Güngör, Harun, "Tanrı", *TDVİA*, Cilt: 39, ss. 571, Ankara 2010.

Gürses, İbrahim, *Dindarlık ve Kişilik*, Emin Yayınları, Bursa 2010.

Gürses, İbrahim, *Tutumlar ve Otoriteryen Kişilik İlişkisi, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Edit. Hayati Hökelekli), Dem Yay., İstanbul 2006, ss. 83-137.

Hayta, Akif, "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru", *DED*, 2006, 4 (12), ss. 29-63.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

Karaca, Faruk, *Dini Gelişim Psikolojisi*, Dem Yay., İstanbul 2007.

Karaca, Faruk, Dindarlığın Gelişimi, *Din Psikolojisi-içinde*, Anadolu Üniv. Yay., 2. Baskı, Eskişehir 2011, ss.119-142.

Kirkpatrick, L., "An Attachment-Theory Approach to The Psychology of Religion", *International Journal for the Psychology of Religion*, 1992 (2), ss. 3-28.

Kirkpatrick, Lee A.& Shaver, Phillip R., "Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1990, 29 (3), pp. 315-334.

Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 3. Baskı, İstanbul 2011.

Köse, Ali & Ayten, Ali, *Din Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2012.

Köylü, Mustafa, "Farklı Din ve Kültürlere Mensup Çocukların Dini İnanç ve Tanrı Tasavvurları", *Ekev Akademi Dergisi*, 2014 (8), Sayı: 19, ss. 17-26.

Kuşat, Ali, "Ergenlerde Allah Tasavvuru", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi* (Ed. Ü. Günay & C. Çelik), Karahan Kitabevi, Adana 2006, ss.113-156.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, Tanrı Tasavvurları, *Din Psikolojisi-Anadolu Üniv. Yay.*, 2011.

Oates, W. E., "The Role of Religion in The Psychoses, Religion and Human Behavior", (Edit. Simon Doniger), Association Press, New York, ss. 21-30.

Ok, Üzeyir, *İnanç Gelişimi*, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 2007.

Özakpınar, Yılmaz, *Psikolojinin Kavramsal Yapısı*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.

Piaget, Jean, *Çocukta Zihinsel Gelişim* (çev. H. Portakal), Cem Yayınları, İstanbul 2000.

Punch, Keith F., *Sosyal Araştırmalara Giriş*, Nicel ve Nitel Yaklaşımlar (çev. D. Bayrak, H. B. Arslan, Z. Akyüz), Sayısal Kitabevi, Ankara 2005.

Rizzuto, A. M., Religious Development: A Psychoanalytic Point of View", *New Directions for Child Development*, 1991 (52), pp. 47-60.

Roos, Simone A de "Young Children's God Concepts: Influences of Attachment and Religious Socialization in Family and School", *Religious Education*, Vol: 101, No: 1, 2006, pp. 84-103.

Serim, B. Nature, Severity and Origins of Fears Among Children and Adolescents With Respect to Age, Gender and Socioeconomic Status, METU (Unpublished Master Thesis in The Department of Educational Sciences), Ankara 2010.

Shin, Heuikwang Joseph, "Asian-American College Students' Parental Attachment and Their Relationship with God", *Christian Education Journal*, 2009 (6), 2, pp. 353-375.

Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Avrasya Yayınları, Ankara 2005.

Spilka, B., Addison J. ve Rosensohn M., 1975, "Parents, Self and God: A Test of Competing Theories of Individual-Religion Relationships", *Review of Religious Research*, 16 (3), pp. 154-165.

Tamminen, Kalevi, *Religious Development in Childhood and Youth: An Empirical Study*, Helsinki 1991.

Tamminen, Kalevi & Nurmi, Kari E., "Developmental Theories And Religious Experience" (Edit. Ralph W. Hood), *Handbook of Religious Experience*, Religious Experience Press, Birmingham, Alabama, 1995.

Trimeche, Samir and Vinsonneau, Genevieve and et al., "Individual Differences in the Theological Concept of God", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 16 (2), pp. 83-100.

Vergote, Antoine, *Dini İnanç ve İnançsızlık* (çev. Veysel Uysal), MÜİFY, İst. 1999.

Vergote, Antoine, "Concepts of God and Parental Images", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1969 (8), ss. 79-87.

Wulf, David M., *Psychology of Religion* (Classic and Contemporary), Second Edition, John Wiley & Sons, inc, New York 1997.

Yavuz, Kerim, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1987.

Yıldız, Murat, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2007.

Yıldız, Mualla, "İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgesinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", AÜSBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2012.

DÜNYA HAYATI ÇERÇEVESİNDE KUR'AN'DA YER ALAN FİİLÎ CEZALAR

İskender ŞAHİN*

Özet

Kur'an'da yer alan fiilî cezalar, Allah'ın bizzat uyguladığı, uygulamasından toplum veya toplumun ilgili birimlerinin sorumlu tutulduğu ve uygulamasından bireyin sorumlu tutulduğu cezalar olmak üzere üç şekilde kategorize edilebilir. Allah'ın bizzat uyguladığı cezalar, dinin tebliğine karşı verdikleri olumsuz tepkiler neticesinde geçmiş toplumlara verilmiştir. Bunlar, kıssalar yoluyla aktarılan ve daha çok inzâr niteliği taşıyan cezalardır. Diğer taraftan uygulanmasından toplumun ve bireylerin sorumlu tutulduğu cezalar, hukuka dayalı bir toplumsal düzenin sağlanması ve bireysel sorumluluğun geliştirilmesi çerçevesinde verilmiştir. Bunlar, daha çok canın, mülkiyet hakkının, ailenin, neslin ve dinin korunmasını amaçlayan cezalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Problemlere getirilen somut ve pratik çözüm amaçlı bu cezaların içeriği, keyfilikten çok öte olup insanın ve toplumun varlığının garantisi olarak sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hak, Toplum, Ceza, Hukuk, Kur'an.

* Dr., Başöğretmen, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, mail: sahin_iskend@hotmail.com Tel: 0505 452 26 74

Within the Framework of the Life of This World the Actual Penalties Located in the Holy Quran

Abstract

The actual punishments in the Quran, can be categorized as a Allah himself applied and to be responsible for the implementation of community or the relevant departments of the community and to be responsible for the implementation of the individual in three ways. Penalties imposed by Allah himself, has been given to previous societies as a result of their negative reactions to against notification of religion. These are punishments that transmitted through stories and more, characterized as criminal intimidation. On the other hand, penalties to be responsible for the implementation of the community and individual, had been given to provision of social order based on law and within the framework of the development of individual responsibility. These, are aimed at the protection of life, the right to property, generation emerges as the penalties. Concrete and practical solutions to the problems brought for the content of this penalties is far from arbitrariness and emerges as the guarantee of man and society.

Key Words: Right, Society, Penalty, Law, Quran.

Giriş

Hukuka işlevsellik kazandıran ceza, aynı zamanda onun temelini de oluşturmaktadır. Bu çerçeveden baktığımızda ceza ve hukuk arasında sıkı bir bağın olduğunu görürüz. Ceza temeline dayanmayan hukukun sadece felsefi bir kuramdan öteye geçemeyeceği muhakkaktır. Onun yokluğunda hakların korunması, elde edilmesi veya savunulması imkânsız hale gelecektir. Bildiğimiz kadarıyla yeryüzünde ceza temelli hukuk oluşturmada yaşamış bir toplum yoktur. Kendileri vahiyle tanışmış olsun veya olmasın öyle veya böyle bir şekilde bireyler kendilerine ve başkalarına ait olan ve korunması gereken bir takım hakları kabul etmişlerdir ki bu insanın fıtratında var olan bir gerçektir. Fakat en nihayetinde insanın fıtratında var olan bu hakikat, ilk önce ilahi yasalarla vücuda gelmiştir. Nitekim vahiy, insanlığın tarihine dair bilgi verirken, aynı

zamanda cezanın tarihin bilgisini de vermiş olmaktadır. İlk insan Hz. Adem'e secde etme emrinin özünde Allah'ın hakkı olan itaat vazifesini yerine getirme ve şerefli olan insanın varlığının tanınması söz konusudur. Diğer taraftan cennetteki ağaca yaklaşma yasağı ve onun ihlali neticesinde cennetten çıkarılma olayı¹, oluşturulan hukukun ilk adımları olarak görülebilir.

İlahi yasaların kaynağı Allah'tır. O, söz konusu yasalarını elçileri ve kitapları vasıtasıyla insanlara ulaştırmıştır. Öyleyse ilahi irade, insanların aklını kullanarak onları bireysel ve toplumsal yaşamlarına uyarlamalarını istemektedir. Söz konusu yasaların amacı, genel anlamda insan fıtratının muhafazasına ve toplumsal düzenin sağlıklı bir şekilde kurulup aynı şekilde işlemesine yöneliktir. Bunun içindir ki semavî dinler, mensuplarının medenileşmesi yolunda ilk adım olarak görülen vahye dayalı hukuk sistemlerini oluşturmuş, geliştirmiş ve derinleştirmiştir.² Hukuk, hakların korunması için var olduğundan, hakların ihlal edildiği veya çiğnendiği her fiil suç olarak değerlendirilmiş ve karşılık olarak bir ceza verilmiştir.³

Kur'an'ın korunmasını istediği hakları genel hatlarıyla şöyle tasnif edebiliriz:

1- Sadece Allah'a ait olan haklar.

2- Sadece kula ait ve kişisel maslahata yönelik olan haklar.

3- Allah hakkı ile kul hakkının bir araya geldiği ve Allah hakkının fazla olduğu haklar.

¹ Bakara 2/34-35.

² Gerek Tevrat, gerek İncil ve gerek Kur'an olsun Allah'ın gönderdiği vahiylerin tümü insanlar arasında hüküm verilmesi için gönderilmiştir. Nitekim Kur'an, semavî dinlere mensup olan Yahudileri, Hristiyanları ve Müslümanları, kendilerine gönderilen bu kitaplarla hükmetmelerini istemektedir. Nisa 4/105; Maide 5/48, 49, 50, 105.

³ Şûrâ 42/40.

4- Her iki hakkın bir arada olduğu ve kul hakkının daha fazla olduğu haklar.⁴

Vahiy, söz konusu hakları bu şekilde çeşitlendirince, cezaları sadece insan haklarının korunması ile sınırlandırmamakta, buna paralel olarak onları genişletmektedir.

Bu açıklamalarımız doğrultusunda Kur'an'da yer alan cezaları incelemeye geçebiliriz. Ondaki bütün hükümler Allah'a ait olduğu için suçlara verilecek cezaları da Allah tayin etmiştir. Bu sebeple O, bazı cezaları kendisi uygulamışken, bazılarını uygulama görevini topluma/hakime/bir başka kişiye, bazılarını uygulama görevini de suçu işleyen bireylere vermektedir. Dolayısıyla Kur'an'daki cezaları bu çerçevede, uygulayıcısına göre ele almayı amaçlıyoruz. Böyle bir tasnif, ondaki mevcut cezaların maksadını daha net bir şekilde görmemizi sağlayacaktır.

Bilindiği üzere Kur'an'da cezalar; dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Her ki cezayı ele alıp incelemek bir makale için oldukça geniş bir konu olacağından çalışmamızı sadece fiilî olan dünyevî cezalarla sınırlandırmak istiyoruz. Dolayısıyla makalemiz, konuyu bir bütün olarak Kur'an özelinde etraflıca incelenmektedir. Vahiy merkezli bir ceza çalışmanın mevcudiyetinin, ilgili okuyucuların veya araştırmacıların, konunun derli toplu bir şekilde görmesinin ve daha verimli bir şekilde istifade etmesinin zeminini oluşturacağı muhakkaktır. Diğer taraftan, Kur'an'da geçen cezaların profilinin çıkarılmasının, bizlere vahyin bu konudaki maksadı konusunda sağlıklı ipuçları vereceği aşikardır. Bu yolla, bir bakıma Kur'an'daki cezalar üzerinden ona yapılan eleştirilere de daha sağlam cevaplar hazırlanmış olacaktır. İslam hukukunda konu, mezheplerin görüşleri doğrultusunda çok ayrıntılı ve geniş olarak ele alındığından söz konusu telif edilmiş eserleri

⁴ Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000, ss. 82-86; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, MÜİFV. Yay., İstanbul, 1998, ss. 165-166.

mümkün olduğunca dışarıda tutacağız ve çalışmamızı sadece âyetlerle sınırlandırmaya çalışacağız.

Kur'an'a baktığımızda, o, bizlere, kendisiyle hüküm verilmesi için gönderildiğini açıkça beyan etmektedir.⁵ Bu çerçevede o, Allah'ı da "Hakim/hüküm verici" olarak tanıtır.⁶ Dolayısıyla hakim ve hüküm söz konusu olduğunda suç ve ceza mutlaka söz konusu olmaktadır. İşlenen suçların karşılıksız kalmayacağını ifade eden Kur'an, onlara verilen cezalar için genellikle ikâb, intikâm, cezâ, nekâl, vaîd ve azâb kelimelerini kullanır. Âyetlerde yaklaşık olarak yirmi defa geçen **ikâb**,⁷ sözlükte, peşinden gelmek, takip etmek, kişinin çocuğu veya torunu, varis gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁸ Kelime, Kur'an terminolojisi içerisinde kötülük yapan, günah işleyen kimseyi işlediği kötülüğe karşı cezalandırmak anlamını ifade eder. Akıbet kelimesinden türediği için de sanki kötülük yapanın fiilinin akıbeti kastedilmiştir. Bu tıpkı şöyle diyenin sözü gibidir: "sen mutlaka yaptığının akıbetini tadacaksın."⁹ Bu anlamda ikâb, Allah'a nispet edilerek "şedîdü'l-ikâb" şeklinde kullanıldığında, Allah'ın, toplumun veya bireyin yaptıkları kötü fiillerin sonucunu onlara çok çetin bir şekilde göstereceği anlamını ifade etmektedir. **İntikâm** kelimesinin kökü olan "nikme" sözlükte hoşlanılmayan veya hoş karşılanılmayan şey, ukûbetle olan ceza ve mükafat anlamlarına gelir. İftial kalıbında intikam ise azap etmek suretiyle suçu cezalandırmak,

⁵ Nisa 4/105; Maide 5/49-50.

⁶ Söz konusu kelimenin Allah'a nispet edilmek suretiyle "Hakîm" şeklinde tüm âyetlerde kullanımı için bkz.: Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Müfreh li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/2000, ss. 271-273.

⁷ M. Fuâd Abdülbâki, *Mu'cem*, ss. 593-594.

⁸ el-Ferâhidî, Halil bin Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Daru'l-İhyai'd-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2005, ss. 659- 661; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Necib el-Macidi, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1427/2006, ss. 357-359; Mütercim Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basit fi Tercimetü'l-Kâmûsi'l-Muhit*, , Asitâne Kitabevi, İstanbul, trsz. c. I., 209-210.

⁹ Fahreddin bin Allâme Ziyaeddin Ömer er-Razî, *Tefsir-i Kebir/Mefatihu'l-Gayb*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1992,, c. IV., 486.

bir azap ile nimeti çekip almak şeklinde manalar kazanır.¹⁰ Kelime, Kur'an'da türevleriyle birlikte on yedi yerde geçmektedir.¹¹ Kavram, Allah'a nispet edilerek kullanıldığında ise O'nun, nimetlere nankörlük eden kullarına verdiği nimet türünden ne varsa hepsini gönderdiği azapla onlardan geri alması veya onların işledikleri suçları azap etmek suretiyle cezalandırması manasını ifade eder.¹² **Ceza** kelimesi ise, bir nesnenin mukabili olan şey, mükâfat vermek, yeterli olmak, ödemek gibi anlamlara gelmektedir.¹³ Kavram, türevleriyle birlikte mutlak manada hem iyiliğin hem de kötülüğün karşılığı olmak üzere Kur'an'da yüz on yedi kez kullanılmaktadır.¹⁴ **Nekâl**, sözlükte men etmek, alıkoymak, insanları benzeri bir günahı yapmaktan men eden ağır ceza anlamına gelmektedir. Bu manada geme ve kelepçeye de "nikl" denmiştir.¹⁵ Kelime, Kur'an'da bu anlamlarında dört defa geçmektedir.¹⁶ **Vâid**, şer konusunda korkutmak, tehdit etmek manalarını ihtiva etmekte¹⁷ ve Kur'an'da altı âyette geçmektedir.¹⁸ Cezayı ifade eden **azâb** kelimesi ise ceza, elem, işkence, acı hissi, sıkıntı, eziyet manalarına gelmekte¹⁹ ve pek çok âyette kullanılmaktadır.²⁰

¹⁰ Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, s. 984; Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullah bin Sehl bin Said, *el-Furûk fi'l-Luga*, thk. Cemal Abdulganî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1427/2006, s. 425; İsfahânî, *Müfredât*, s. 523; Asım Efendi, *Okyanus*, c. III., 570.

¹¹ M. Fuâd Abdulbâki, *Mu'cem*, ss. 888-889.

¹² Askerî, intikam kelimesinin, nimet vermenin zıddı olduğunu ifade etmektedir ki, kavrama verdiğimiz manayı destekler mahiyettedir. Askerî, *Furûk*, s. 425.

¹³ Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, s. 139; İsfahânî, *Müfredât*, s. 106; Asım Efendi, *Okyanus*, c. III., 784.

¹⁴ M. Fuâd Abdulbâki, *Mu'cem*, ss. 593-594.

¹⁵ Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, s. 987; İsfahânî, *Müfredât*, s. 525; Asım Efendi, *Okyanus*, c. III., 367.

¹⁶ Bakara 2/66; Nisa 4/84; Mâide 5/38; Müzemmil 73/12; Nâziât 79/25.

¹⁷ Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, s. 1057; İsfahânî, *Müfredât*, s. 560; Asım Efendi, *Okyanus*, c. I., 710.

¹⁸ İbrahim 14/14; Taha 20/113; Kâf 50/14, 20, 28, 45.

¹⁹ Ferâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, s. 613; İsfahânî, *Müfredât*, s. 345; Asım Efendi, *Okyanus*, c. I., 199-200.

²⁰ M. Fuâd Abdulbâki, *Mu'cem*, ss. 572-578.

A- ALLAH'IN BİZZAT KENDİSİNİN VERDİĞİ FİİLİ CEZALAR

Vahyin tarihi, aynı zamanda insanlığın iman ahlak ve ibadet tarihidir. Allah, insanı insan yapan bu değerleri yaşamaları, yaşatmaları ve korumaları için onlara peygamberleri vasıtasıyla mesajlarını göndermiştir. Kendilerine gelen bu mesajlara karşı insanların tepkisi çoğu zaman olumsuz olmuş ve söz konusu değerleri tanımadıklarını açıkça ilan etmişlerdir. Genelde kitlesel bir hareket olarak ortaya çıkan, Allah'ı ve O'nun yasalarını hiçe sayma şeklinde tezahür eden inkar faaliyeti, insanlığın ortak ilahi değerleri, aynı zamanda Allah'ın emirleri olduğu için Allah'a ve insanlığa karşı suç girişimi olmuştur. Bu bakımdan Allah, böylesi kitlesel suç girişimlerini yine kitlesel olarak cezalandırmış ve bunlar helak/ölüm olarak sonuçlanmıştır. Kur'an'ın geçmiş toplumlara verdiği cezalardan haber vermesi, elçilere ve onların getirdiği prensiplere karşı çıkmanın ve inkar etmenin nihaî noktasını göstermesi açısından müşriklere karşı bir inzârdır. Bu açıklamamızdan sonra âyetlerde geçen, Allah'ın bizzat kendisinin verdiği cezaları tespit etmeye geçebiliriz.

1-Baraj Sularının Baskını ile Ceza

Kur'an, baraj sularının baskını ile Sebe kavminin²¹ cezalandırıldığını bildirmektedir. Onlar, sahip oldukları verimli ve

²¹ Sebe Krallığı Güneybatı Arabistan'da yerleşik bir kavimdir. Zamanla topraklarını Habeşistan'a kadar genişletmişlerdir. Sebeliler, Yemen'de başkentleri Mer'ib şehri olan ve Sebe de denilen şehrin çevresinde yüzlerce yıllık bir zaman kesiti içerisinde, günümüze kadar ayakta kalabilmiş muhteşem kalıntılarıyla tarihte büyük bir ün yapmış olan olağanüstü barajlar, bentler ve su yolu şebekeleri inşa etmişlerdir. Sebeliler, Arabistan'da muazzam gelişimini bu büyük barajlara borçluydular. Tarım, ticaret ve önemli ticaret yollarını kontrol etme faaliyetleri onları zenginleştirmiştir. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı-Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, c. II., 875-876, 23. Dipnot. Önceleri güneşe taparlarken, Belkıs idaresinde Hz. Süleyman'a itaat ederek memleketlerini kurtarmışlar ve ilerlemişlerdir. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini*

güzel arazileriyle ve refah seviyesi yüksek yaşamlarıyla tanınmışlardır.²² Nimetler içerisindeyken Sebelileri birden çok peygamber dine davet etmiş,²³ bunların kaynağının Allah olduğunu bildirmiştir.²⁴ Fakat onlar davetçilere kulak asmamışlar ve Allah onlara sulama amaçlı olarak inşa edilen, içerisine çay, sel ve yağmur sularının biriktiği büyük bir barajın patlamasıyla meydana gelen Arim selini göndermiş ve halkın sahip olduğu verimli arazileri yok etmiştir: *“Ancak onlar yüz çevirdiler, böylece Biz de onlara Arim selini gönderdik. Ve onların iki bahçesini, buruk yemişli, acı ılgınlı ve içinde az bir şey de sedir ağacı olan iki bahçeye dönüştürdük.”*²⁵ Küfürde ısrarları neticesinde böyle bir ilahi cezaya maruz kalmışlardır: *“Böylelikle küfürleri sebebiyle onları cezalandırdık. Biz kafirlerden başkasını cezalandırır mıyız?”*²⁶ Ayetler, Sebe kavminin cezalandırılmasını, Allah'ın hakkını ihlal ve ihmal etme suçunun karşılığı olarak karşımıza çıkarmaktadır.

2-Tufan ile Ceza

Hız. Nuh'un kavmine gönderilen tufan cezası, Allah'a şirk koşmaları, ayetleri ve elçiyi reddetmeleri neticesinde meydana gelmiştir: *“Kavminden, ileri gelen inkarcılar: “Biz seni yalnızca bizim gibi bir beşerden başkası görmüyoruz; sana, sığ görüşlü olan en aşağılıklarımızdan başkasının uyduğunu görmüyoruz ve sizin bize bir*

Kur'an Dili, sad. İsmail Karaçam ve arkadaşları, Azim Yayıncılık, İstanbul, trs., c. VI., 360.

²² Sebe 34/15.

²³ Söz konusu peygamberlerin sayısının on üç olduğu bildirilmektedir. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud bin Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhu't-Te'vîl*, thk. Halil Me'mun Şeyho, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1426/2005, s. 871; Elmalılı, *Hak Dini*, c. VI., 360.

²⁴ Sebe 34/15.

²⁵ Sebe 34/16. Söz konusu felaketin tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Fakat barajın yıkılış tarihi m.s. II. yy. olması muhtemeldir. Bu olaydan sonra Sebe' Krallığı büyük ölçüde harap olmuş ve bu da güneyli pek çok kabilenin Arap yarımadasının kuzeyine doğru göç etmesine sebep olmuştur. Felaketin ardından söz konusu barajlar ve kanallar onarıldıysa da ülke eski refah düzeyine bir daha çıkamamış ve İslam'ın zuhurundan 20-30 yıl önce bu baraj tamamen çökmüştür Esed, *Kur'an' Mesajı*, c. II., 876, 2. Dipnot.

²⁶ Sebe 34/17.

*üstünlüğünüzü de görmüyoruz. Aksine, biz sizi yalancılar sanıyoruz” dedi.”*²⁷ Bütün uyarılara kulak asmayan topluma Hz. Nuh cezayı önceden haber vermesine rağmen,²⁸ onlar bunu umursamamışlar ve alay ederek haber verdiği şeyi hemen getirmesini istemişlerdir.²⁹ Bunun üzerine Allah, bu menfi tutumlarına karşılık onları suda boğacağını Hz. Nuh’a bildirmiş ve bir gemi yapmasını emretmiştir.³⁰ Hz. Nuh, gemiyi tamamlayıp kendisine inananlarla birlikte ona bindikten sonra tufan oluşmaya başlamış ve bir süre sonra da gemi yüzecek şekilde her taraf adeta dalgalı bir deniz haline gelmiştir: *“(Gemi) onlarla dağlar gibi dalga(lar) içinde yüzüyordu...”*³¹ Böylece inkarcıların tümü tufanda boğulmuşlar³² ve iman edenler kurtulmuşlardır: *“Denildi ki: “Ey yer, suyunu yut ve ey gök, sen de tut.” Su çekildi, iş bitiriliverdi, (gemi de) dağın üstünde durdu ve zalimler topluluğuna da: “(Rahmetten) uzak olsunlar” denildi.”*³³ Kur’an, Nuh kavminin cezalandırılmasını, Allah’ın hakkını ihlal ve ihmal etmeleri olarak karşımıza çıkarmakta ve imanla ilişkilendirmektedir.

3-Kum Fırtınası Şeklinde Şiddetli Kasırga ile Ceza

İlahi cezalardan bir diğeri şiddetli kasırgadır. Hz. Hud’un gönderildiği müşrik Ad kavmi de³⁴ cezalandırılan önceki kavimler gibi Allah’a şirk koşmuş, ayetlerini ve elçisini reddetmişlerdir: *“Ey Hud” dediler. “Sen bize apaçık bir belge (mucize) ile gelmiş değilsin ve biz de*

²⁷ Hud 11/27. Ayrıca bkz. A’raf 7/60; Yunus 10/71; Hud 32; İbrahim 14/9; Furkan 25/37; Nuh 71/23.

²⁸ Yunus 10/26; A’raf 7/59; Nuh 71/1.

²⁹ Hud 11/32.

³⁰ Hud 11/37.

³¹ Hud 11/42.

³² Furkan 25/37. Nitekim tufanda Hz. Nuh’un oğlu da boğulanlar arasında yer almıştır. Onu boğulmak üzereyken gören Hz. Nuh, oğlunu kurtarmak istemiş fakat Allah buna izin vermemiştir. Hud 11/42-46.

³³ Hud 11/44.

³⁴ Hz. Hud’un mensup olduğu Ad kavmi, Ahkaf adıyla bilinen ve Uman ile Hadramevt arasında yer alan geniş çöl bölgesinde yaşamış ve büyük nüfuz ve iktidarlariyle tanınmış bir kavim olup İslam’ın zuhurundan asırlarca önce tarih sahnesinden silinmiş fakat hatırası Arap geleneğinde her zaman canlı kalmıştır. Esed, *Kur’an Mesajı*, c. I., 284, 48. Dipnot.

senin sözünle ilahlarımızı terk etmeyiz. Sana iman edecek de değiliz.”³⁵ Hz. Hud onlara, böyle devam ederlerse ilahi cezaya uğrayacaklarını bildirmiş, fakat onlar çağrıya kulak asmamışlardır: “O zaman kavmini: “Allah’tan başkasına kul olmayın, gerçekten ben, sizin için büyük bir günün azabından korkarım” diyerek Ahkaf’la uyarmıştı. Bunun üzerine onlar: “Sen, bizi ilahlarımızdan çevirmek için mi, bize geldin? Şu halde eğer doğru söylüyorsan, tehdit ettiğin şeyi, bize getir.””³⁶ Bunun üzerine ilahi ceza kendini göstermeye başlamıştır. Önceleri gökyüzünde gözüküp daha sonra kaybolan siyah bir bulut vadinin üzerinde belirmiş ve onlar bunu yağmur yağdıracak bir bulut sanıp sevinmişlerdir.³⁷ Fakat bulut onları kuşatacak olan bir kasırga getirmiştir. Söz konusu kasırga çölde şiddetli sıcak bir rüzgar estirmiş³⁸ ve orada ikamet edenlerin çadırlarını söküp içinde ne varsa hepsini gökyüzüne kaldırmıştır. Ad kavmi, kasırganın gökyüzüne kaldırdığı insanları ve hayvanları görünce bunun kendilerine geleceği haber verilen ceza olduğunu anlamışlar ve evlerine sığınmışlardır. Fakat çok şiddetli esen kasırga onları da evleriyle birlikte gökyüzüne kaldırmış,³⁹ tekrar yerlere savurmuş ve üzerlerine kumlar yığmıştır.⁴⁰ Kur’an, kasırganın yedi gece sekiz gün aralıksız devam ettiğini haber vermektedir.⁴¹ Hz. Hud ve kendisine inananlar ise bu kasırgadan etkilenmemişlerdir.⁴² Nihayetinde Hud kavminin de önceki kavimler gibi Allah’ın hakkını

³⁵ Hud 11/53.

³⁶ Ahkaf 46/21-22. Ayrıca bkz.: A’raf 7/71.

³⁷ Ahkaf 46/24.

³⁸ Hakka 69/6.

³⁹ Zariyat 51/41; Kamer 54/18-21. Ayrıca Mü’minûn 23/31-41’de de isim vermeksizin Hûd kavminin inkarları sebebiyle başlarına gelen ilahi cezadan bahsedilmektedir. Söz konusu toplumun Hûd kavmi olduğuna dair bkz.: Râzî, *Tefsir*, c. XVI., 420-422.

⁴⁰ Razi, *Tefsir*, c. XX., 45.

⁴¹ Hakka 69/7.

⁴² A’raf 7/72. Hz. Hud’un, kasırganın geleceğini anladığında kendisi ve inananlar için fışkıran bir pınarın yanına bir çizgi çizdiği, böylece onlara isabet eden rüzgarın, yumuşak, rahatlatıcı ve hoş olduğu; aynı rüzgarın, inkarcılara isabet ettiğinde onları yerden kaldırıp tekrar yerlere çaldığı ve söz konusu rüzgarın bir mucize olarak iki farklı bir şekilde zuhur ettiği rivayetlerde nakledilmektedir. Razi, *Tefsir*, c. XX., 45-46.

ihlal ve ihmal etmelerinden dolayı cezalandırıldığını ve bunun da imanla ilişkilendirildiğini görmekteyiz.

4-Sayha ile Ceza

Kur'an'ın "Ashab-ı Karye" olarak isimlendirdiği kimselere verilen ceza, sadece sayha ile helak olmalarıdır. Ashab-ı Karye, müşrik bir toplum olmakla birlikte kendilerine gelen elçilere sert bir şekilde karşılık veren bir toplum olmuştur. Sadece Yasîn suresinde anlatılan bu olayın yeri, zamanı ve kişiler hakkında Kur'an'da bilgi verilmez. Fakat tercih edilen yaygın görüşe göre Hz. İsa, havarilerinden iki tanesini Antakya'ya göndermiş, onlar da orada Habib-i Neccar ile karşılaşmışlardır. Havarilerin de Hz. İsa gibi ölüleri diriltme ve hastaları iyileştirme özelliklerine sahip oldukları ve Habib-i Neccar'ın hasta oğlunu iyileştirdikleri rivayetlerde aktarılmaktadır. Neticede Habib-i Neccar, onların davetlerini kabul etmiştir. Daha sonra iki elçi Antakya şehrinde irşad faaliyetlerine başlamışlar, fakat halk tebliğ karşı çıkmış ve onları hapsedmişlerdir. Antakyalılar elçilere çok sert tepki göstermiş ve bu iki elçiyi öldürmek istemişlerdir. Sonradan Habib-i Neccar, hapsedilen elçileri desteklemek üzere şehre gelmiş, toplumuna kendisinin o elçilere iman ettiğini ve halkın da iman etmesi gerektiğini söylemiştir.⁴³ Kur'an, bu olayı bizlere şöyle aktarmaktadır: *"Onlara, ashabı karyeyi/şehir halkını misal ver: Bir zamanlar onlara elçiler gelmişti. O vakit biz, onlara iki elçi göndermiştik de o elçileri yalanladılar. Bunun üzerine üçüncü bir elçi ile onları destekledik. Onlar: Biz size gönderilmiş elçileriz! dediler. Elçilere dediler ki: Siz de ancak bizim gibi birer insansınız. Rahmân, herhangi bir şey indirmedir. Siz ancak yalan söylüyorsunuz. (Elçiler) dediler ki: Rabbimiz biliyor; biz gerçekten size gönderilmiş elçileriz. Bize düşen, açıkça tebliğ etmekten başka bir şey değildir dediler. (Bunun üzerine onlar:) Doğrusu siz bize uğursuz geldiniz. Eğer bu işten vazgeçmezseniz, muhakkak sizi taşlarız da böylece bizden size fena bir kötülük dokunur, dediler. Elçiler şöyle cevap verdiler: Sizin uğursuzluğunuz sizinle beraberdir. Size nasihat*

⁴³ el-Begavî, Muhammed bin Hüseyin bin Mesud el-Ferrâ *Meâlimu't-Tenzîl*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2010, c. IV., 5-6.

ediliyorsa bu uğursuzluk mudur? Bilakis, siz aşırı giden bir toplumsunuz. Bu esnada şehrin uzak yerinden bir adam koşarak geldi. “Ey kavmim! dedi, bu elçilere uyunuz! Sizden herhangi bir ücret dahi istemeyen bu kimselere tâbi olun, çünkü onlar hidayete ermiş kimselerdir. (mesela ben kendi adıma diyorum ki:) Bana ne olmuş ki, beni yaratana ibadet etmeyecekmışim! Halbuki, hepiniz O’na döndürüleceksiniz. O’ndan başka ilahlar mı edineyim?”⁴⁴ Eğer Rahman bana bir zarar dilerse onların (ilahların/putların) şefâati bana hiçbir fayda vermez, beni kurtaramazlar. İşte o zaman ben apaçık bir sapkınlığın içinde olmuş olurum. Muhakkak ben, Rabbinize iman ettim, bu sözlerime kulak verin.” Ona: Cennete gir, denilince. “Keşke”, dedi, “kavmim, Rabbinin beni bağışladığını ve beni ikram edilenlerden eylediğini bilseydi!”⁴⁵ Habîb-i Neccar ile toplumu arasında geçen bu diyalogdan sonra onu yakalayıp öldürmüşlerdir.⁴⁶ Bu öldürme olayından sonra sayha ile cezalandırıldılar: “Biz ondan sonra, onun toplumunu helâk etmek için üzerlerine gökten herhangi bir ordu indirmedik ve indirecek de değildik(buna gerek de yoktu). Zira **sadece bir sayha/şiddetli bir ses yetmişti**. O anda öfkeleriyle sönuvermişlerdi.”⁴⁷ Böylece söz konusu sayhayı iştirir iştirmez helak olmuşlardır.⁴⁸ Ayetin devamında onları yakalayan bu cezanın sebebi açık bir şekilde ifade edilmektedir: “Çok yazık oldu şu kullara! Onlara bir elçi geliverse, onu hemen alaya alıyorlardı.”⁴⁹ Kur'an, Ashab-ı Karyenin cezalandırılmasını da, Allah'ın hakkını ihlal ve ihmal etmeleri olarak karşımıza çıkarmakta, suçu ve cezayı imanla ilişkilendirmektedir.

⁴⁴ Ayetteki “O’ndan başka ilahlar edinir miyim” ifadesinden, ashâbı karyenin müşrik bir toplum olduğunu ve ayrıca elçinin toplumuyla girdiği diyalogdan da o toplumda genel hatlarıyla elçilerin yalanlandığını ve Allah'ın birliğinin inkar edildiğini anlıyoruz.

⁴⁵ Yasîn 36/13-27.

⁴⁶ Rivayetlerde elçinin, taşlanarak, ayaklar altında çiğnenerek, veya yakılarak öldürüldüğü ifade edilmektedir. Begavî, *Mealim*, c. IV., 7-8.

⁴⁷ Yasîn 36/28-29.

⁴⁸ Râzî, *Tefsir*, c. XVIII., 476.

⁴⁹ Yasîn 36/30.

5-Şiddetli Gürültü/Sayha, Yıldırım/Saika ve Sonrası Sarsıntı/Recfe İle Ceza

Böylesi bir ceza sadece iki kavmin başına gelmiştir ki bunlardan biri Hz. Salih'in gönderildiği Semud halkı, diğeri de Hz. Şuayb'ın gönderildiği Medyen halkıdır. İbn Abbas'ın beyanına göre bu iki kavim hariç, Allah hiçbir zaman iki ümmete ayrı cezayı vermemiştir.⁵⁰

a) Bu türden bir cezaya maruz kalanlardan biri Hz. Salih'in gönderildiği Semud kavmi⁵¹ olmuştur. Onlar da kendilerinden önce cezalandırılan toplumlar gibi Allah'ı, mucizeleri ve elçileri reddetmişler, müreffeh ve sınır tanımaz bir şekilde yaşamışlar ve kibirlenmişlerdir.⁵² Allah onlara bir imtihan vesilesi olarak mucizevî bir şekilde deve göndermiştir.⁵³ Söz konusu deveye “Nâkatullah/Allah'ın devesi” ismi verilmişti ki bunun sebebi, Allah'ın arzına yani kamu arazisine bırakılıp yayılmasına bakarak, Allah'ın mülkü hükmüne tabi olan vakıf veya beytü'l-mal/maliye hazinesi malları gibi idare edilmiş bir cins sağlamal mala benzemesiydi.⁵⁴ Öyle

⁵⁰ Razi, *Tefsir*, c. XIII., 110.

⁵¹ Yaşadıkları yerin suyunun az olması nedeniyle bu bölgeye nispet edilerek “Semud” olarak isimlendirilen kavim (Elmalılı, *Hak Dini*, c. IV., 551) Semud'lu Nebati kabilesi olup Ad kavminin soyundan gelmektedir. Bu yüzden olacak ki İslam öncesi Arap şiirinde çoğu zaman kendilerinden “ikinci Ad” olarak söz edilmektedir. Arap kaynakları dışında bir seri eski kaynak da Semûd isminin ve Semûd toplumunun tarihsel varlığını doğrulamaktadır. M.Ö. 715 yılına ait Sargon kitabesi, Semûd halkından Asurların egemenliği altındaki doğu ve orta Arabistan toplumlarından biri olarak söz etmektedir. Kur'an'ın anlattığı dönemde Semûd kavmi, Hicaz'ın kuzey bölgesinde, Suriye'ye yakın bir yerde meskundular. Onlara atfedilen kaya yazılarına Hicr bölgesinde dağılmış olarak hâlâ rastlanmaktadır. Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I., 285-286, 56. dipnot.

⁵² A'râf 7/74-75; Hûd 11/62; Kamer 54/23-26.

⁵³ Hûd 11/64; Şuarâ 26/155; Kamer 54/26.

⁵⁴ Deve, Semûd halkı arasında su içme hakkına sahipti. Halk kendi nöbetinde sularını alırken, devenin su içme nöbetinde ise onun sütünü sağmaktaydılar. Bu yönüyle deve onlara bir yönüyle külfet, diğer yönüyle de nimet olmaktaydı. Bir kere su nöbeti, bütün halkın su nöbetine eşit bir günü işgal edivermiş, böylece onları tazyik eden bir deneme oluvermişti. Buna mukabil

anlaşıyor ki deve, Allah'ın hakkı olan kamu hakkını temsil etmekteydi. Semudlular, deveye zarar vermemeleri konusunda ihtar edilmiştir.⁵⁵ Oysa onlar deveden istifade etmelerine rağmen deveyi kesmişler,⁵⁶ bunun üzerine Salih peygamber onlara üç gün sonra ilahi cezanın geleceğini söylemiştir.⁵⁷ Dördüncü günün sabahı şiddetli bir yıldırım sesi ve akabinde şiddetli bir yer sarsıntısı onları yakalamıştır: *"Onları da sabaha çıkarırken o korkunç ses(sayha) yakaladı."*⁵⁸, *"Rablerinin emrine karşı geldiler. Bu yüzden, bakıp dururlarken onları yıldırım çarpıverdi."*⁵⁹, *"Bunun üzerine onları o şiddetli sarsıntı(recfe) yakaladı da yurtlarında diz üstü dona kaldılar."*⁶⁰ Sonuçta çobanların ağıllarına biriktirip yaktığı çalı çırpı gibi helak oldular.⁶¹ Salih

onlara çok süt vermiş ve bu yönüyle de durumlarına genişlik veren bir nimet olmuştur. Elmalılı, *Hak Dini*, c. VII., 353.

⁵⁵ Hûd 11/65.

⁵⁶ A'râf 7/77; Hûd 11/65; Şuarâ 26/157; Kamer 54/28.

⁵⁷ Hûd 11/65. Hz. Salih'in onlara: " Yarın yüzleriniz sararacak, yarından sonra kızaracak, üçüncü gün kararacak, sonra da sabahleyin başınıza azap gelecek" şeklinde ihtar ettiği rivayetlerde nakledilmektedir. Begavî, *Mealim*, c. II., 329.

⁵⁸ Hûd 11/67; Hicr 15/83; Kamer 54/28. Hud 11/94. Semud halkını yakalayan şiddetli ses/sayha yerin altından geldiği İbn Abbas'tan nakledilmektedir. Razi, *Tefsir*, c. XIII., 110; ; Elmalılı, *Hak Dini*, c. IV., 565.

⁵⁹ Zariyat 51/44. Nitekim Ra'd suresinde Allah, yıldırımları dilediğine gönderip onlara isabet ettireceğini beyan etmiştir: *"Gök gürültüsü Allah'ı hamd ile tesbih eder. Melekler de O'nun heybetinden dolayı tesbih ederler. Onlar, Allah hakkında tartışırken O, yıldırımlar gönderip onlarla dilediğini çarpar. O, şiddetli olandır."* Ra'd 13/13.

⁶⁰ A'raf 7/78. Semud kavmine gelen cezanın mahiyetini Kur'an bizlere, sayha, saika ve recfe kelimeleriyle bildirmektedir. Bu kelimelerden sayha ile ilk önce şiddetli bir sesin duyulduğu (Ferahidî, *Kitabu'-Ayn*, s. 537), saika ile içerisinde ateş bulunan ve yakı özelliği olan müthiş bir yıldırımın onların üzerine düştüğü (Ferahidî, *Kitabu'-Ayn*, s. 520) ve recfe ile de hemen akabinde de şiddetli bir depremin (Ferahidî, *Kitabu'-Ayn*, s. 339) meydana geldiğini anlıyoruz.(Cezanın bu sıra ile olduğu ile ilgili bkz. Elmalılı, *Hak Dini*, c. V., 217; c. VII., 354.) Diğer taraftan Muhammed Esed, ayette geçen sarsıntı/depremin, Semud kavminin tarihi yerleşim yerlerini bir vakit etkisi altına almış olduğu bilinen bir volkanik patlamayla birlikte vukuu bulmuş olmasını mümkün görmektedir. O, bu iddiasına böyle bir volkanik patlamaya, bugün bile varlığını sürdüren ve kuzey Hicaz'da özellikle Medain Salih yöresinde görülen geniş esmer renkli volkanik arazilerin bulunmasını delil göstermektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I., 288, 62. dipnot.

⁶¹ Kamer 54/31. Elmalılı, *Hak Dini*, c. VII., 354.

peygamber ve iman edenler ise bu cezadan kurtulmuşlardır.⁶² Tıpkı diğer kavimler gibi Semud kavmi de Allah'ın hakkını ihmal ve ihlal etmekle ilahi cezayı hak etmişlerdir. Nitekim Kur'an, onların suçlarını ve cezalarını imanla ilişkilendirmektedir.

b) Kur'an, Medyen kavminin⁶³ de sayha ve sonrasında meydana gelen recfe ile cezalandırıldığını haber vermektedir. Medyen halkına gönderilen Şuayb peygamber, onları Allah'a kulluk etmeye, ahirete inanmaya, ölçü ve tartıda eksiklik yapmamaya, bu ikisinde adaleti gözetmeye, arzda fesat çıkarmamaya çağırdı.⁶⁴ Şayet bunlardan vazgeçmezlerse Nuh, Hûd, Salih'e Lut peygamberlerin kavimlerinin cezalandırıldıkları gibi kendilerini de bir gün ilahi cezanın bulacağını haber verdi.⁶⁵ Fakat onlar şirkten vazgeçmeyeceklerini, ölçü ve tartıda duyarlı olmayacaklarını beyan ettiler.⁶⁶ Hz. Şuayb'ı ciddiye almadılar ve onu dışladılar. Nihayetinde Allah, onu ve müminleri kurtardıktan sonra sayhayı takip eden şiddetli bir yer sarsıntısı ile Medyen halkını cezalandırmıştır: *"Emrimiz gelince, Şuayb'ı ve onunla beraber iman edenleri tarafımızdan bir rahmetle kurtardık; zulmedenleri ise şiddetli bir ses/sayha yakaladı da yurtlarında diz üstü kalakaldılar."*⁶⁷, *"Derken o şiddetli sarsıntı/deprem*

⁶² Hud 11/66. İnkarcıların, kendilerine ilahi ceza gelmeden Salih peygamberi ve müminleri öldürmek istedikleri fakat onların bu sebeple Filistin'e göç ettikleri nakledilmektedir. Elmalılı, *Hak Dini*, c. VII., 354.

⁶³ İslamî kaynaklarda Medyen bölgesinin sınırları, Hicaz ile Suriye arasında kuzeyde Lut gölü, güneyde Vadilkura, doğuda Nüfud Çölü, batıda Akabe körfezi olarak verilmektedir. Medyen şehri ise, Suriye'yi Yemen'e ve Mısır'ı İran'a bağlayan uğrak yolların kavşağındaydı. Kur'an'a göre Medyen meçhul bir şehir değil, bizim bile gidip görerek ibret alabileceğimiz bir yol üzerindedir. El-Bed' ile iç içe olan tarihi Medyen şehrinde Kavm-i Şuayb denilen harabeler mevcuttur. Ahmet Bedir, *Tevhid Yurdu Kur'an-ı Kerim Atlası*, Kaynak yay., İstanbul, 2010, c. I., 327.

⁶⁴ A'raf 7/85; Hud 11/84-86Ankebût 29/36. Deniz ve kara ticaret yollarının merkezinde bulunan Medyen halkı ticarî ilişkileri açısından tamamen bozulmuşlardı. Bu nedenle Hz. Şuayb, onlardan, ticari ilişkilerini düzeltmeleri için bir dizi tedbirler almalarını istemiştir. Bedir, *Atlas*, c. I., 328.

⁶⁵ Hud 11/84, 89, 93.

⁶⁶ Hud 11/87.

⁶⁷ Hud 11/94. Medyen halkının cezası olan şiddetli ses/sayhanın yerin üstünden geldiğine dair İbn Abbas'tan bir rivayet nakledilmektedir. Razi, *Tefsir*, c. XIII.,

onları yakalayiverdi de yurtlarında diz üstü kalakaldılar."⁶⁸ Kur'an, Semud kavminin cezasında sayha, sâika ve recfe ifadelerini kullanırken Medyenlilerin cezasında sayha ve recfe kelimelerine yer vermektedir. Nihayetinde Medyenliler de Allah'ın hakkını ihmal ve ihlal etmekle ilahi cezayı hak etmişlerdir. Nitekim Kur'an, onların suçlarını ve cezalarını da imanla ilişkilendirmektedir.

6-Gölgelerle Kaplı Gününün Azabı ile Ceza

Bu tür bir ceza, aynı zamanda Medyen halkına da gönderilen Şuayb peygamberin ve başka elçilerin⁶⁹ risalet görevini icra ettiği Eyke kavmine verilmiştir. Hz. Şuayb, Medyen halkına yaptığı çağrıların benzerlerini Eykeliler'e de yapmış, onlardan, Allah'tan sakınmalarını, kendisinin O'nun elçisi olduğunu ve bu hakikati kabul etmelerini, ölçü ve tartıda dürüst olmalarını, ticarete adaleti gözetmelerini, arzda fesatlık yapmamalarını istemişti.⁷⁰ Fakat onlar da Medyenliler gibi Şuayb peygamberi yalancı olmakla itham edip onu ciddiye almamışlar⁷¹ daha da ileri giderek ondan, kendilerine gökten azap yağdırmasını da istemişlerdir.⁷² İlahi çağrılara karşı bu umursamaz ve alaycı tavırlarına karşılık Allah onlara cezayı bir bulut vasıtasıyla göndermiştir: *"Sonuçta elçiye yalanladılar da, kendilerini o gölgelerle kaplı gününün azabı yakalayiverdi. Gerçekten o, muazzam bir günün azabıydı."*⁷³ Rivayetlere göre Allah onlara sürekli kumlu,

110; Elmalılı, *Hak Dini*, c. IV., 565. Fahreddin Razi, söz konusu sayhanın, Cebra'il'in nârası olduğunu ve onların bu sesi duyduklarında bulundukları yerde öldüklerini ifade etmektedir. Razi, *Tefsir*, c. XIII., 110.

⁶⁸ A'raf 7/91; Ankebût 29/37. Muhammed Esed, Semud kavminde olduğu gibi ayette geçen sarsıntı/depremin, Medyen halkının tarihi yerleşim yerlerini bir vakit etkisi altına almış olduğu bilinen bir volkanik patlamayla birlikte vukuu bulmuş olmasını mümkün görmekte ve buna söz konusu arazinin volkanik yapısını delil göstermektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I., 290, 73. dipnot.

⁶⁹ Suarâ 26/176'da "Eyke halkı da *elçileri* yalancı addettiler" ifadedden anladığımız kadarıyla Eyke halkına Hz. Şuayb'dan başka peygamberler de gelmiş ve tebliğ görevini icra etmişlerdir.

⁷⁰ Suarâ 26/176-187.

⁷¹ Suarâ 26/176, 185-186; Kâf 50/14.

⁷² Suarâ 26/187.

⁷³ Suarâ 26/189.

tozlu topraklı rüzgar estirmiş ve adeta onları nefes alamaz duruma getirmiştir. Sonuçta çöle çıkmaya mecbur olmuşlar, orada Allah onları, serinliğini ve tatlı esintisini hissettikleri bir bulutla gölgelemiş, nihayetinde hepsi o bulutun altına toplanmışlardır. Sonuçta buluttan adeta ateş yağmış ve hepsi helak olup gitmişlerdir.⁷⁴ Kur'an, Eykelilerin suçlarını ve cezalarını da imanla ilişkilendirmiştir.

7-Sayha ve Taş Yağmuru ile Ceza

Kur'an, bu tür bir cezanın Lut peygamberin kavmine gönderildiğini haber vermektedir.⁷⁵ Nitekim söz konusu toplumun eşcinselliği yaşam tarzı haline getirdiği⁷⁶ ve kadınlarla evlenmeyi bırakıp homoseksüel evlilikler yapmaya başladığı bilinmektedir.⁷⁷ Ayrıca Allah'ın elçilerini yalanladıkları ve Allah'tan sakınmadıkları âyetlerde ifade edilmektedir.⁷⁸ Hz. Lut, kavmine bu tür günahları terk etmelerini söylemesine rağmen⁷⁹ onlar, Hz. Lut'u ve iman edenleri sürgün etmekle tehdit ettiler.⁸⁰ Bunun üzerine Allah meleklerini, Hz. İbrahim'e Lut'un kavmine gelecek cezayı haber vermek üzere gönderdi.⁸¹ Hz. İbrahim, ilahi cezanın gelmemesini talep edince melekler bunun mümkün olmadığını belirtmişlerdir.⁸² Sonra melekler Hz. Lut'a kavminin sabah vakti cezalandırılacağını, bu yüzden gece vakti hanımı hariç ailesi ile birlikte şehri terk etmesi gerektiğini haber

⁷⁴ Begavî, *Mealim*, c. III., 340; Razi, *Tefsir*, c. XVII., 371. Muhammed Esed, Eyke halkına verilen bu cezanın volkanik patlama yada yer sarsıntısıyla birlikte çöken fiziksel bir karanlığa işaret edebileceği gibi geç kalınmış bir pişmanlıkla birlikte baş gösteren ruhsal bir karanlığa ve kasvete de işaret edebileceğini ileri sürmektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II., 757, 78. dipnot.

⁷⁵ Hz. Lut birkaç şehre peygamber olarak gönderilmiştir. Bu şehirler, Erden havzasında bulunan ve her biri en azından yüz bin nüfusa sahip olan Sodom, Gomorah, Admah, Zeboiim ve Zoar şehirleridir ki Hz. Lut'un Sodom'da yirmi yıl kaldığı ifade edilmektedir. Bedir, *Atlas*, c. I., 300, 327.

⁷⁶ A'raf 7/80-81; Şuarâ 26/165.

⁷⁷ Bedir, *Atlas*, c. I., 301.

⁷⁸ Şuarâ 26/161-163.

⁷⁹ A'raf 7/80-81.

⁸⁰ A'raf 7/82; Şuarâ 26/167.

⁸¹ Hûd 11/70.

⁸² Hûd 11/76.

vermişler,⁸³ böylece Hz. Lut, hanımını geride bırakarak⁸⁴ ailesiyle birlikte şehri terk etmiştir.⁸⁵ Böylece sabah vakti ilahi ceza günahkârları kuşatmıştır: “Güneş doğarken onları **şiddetli bir ses/sayha yakaladı** akabinde **oranın altını üstüne getirdik** ve üzerlerine **sicilden taşlar yağdırdık**.”⁸⁶ Ayetler, bizlere Lut kavminin sayha, altını üstüne getirmek ve taş yağmuru gibi üç aşamalı bir cezayla karşılaştıklarını göstermektedir.⁸⁷ Cezanın özelliği ile ilgili Kur'an biraz daha ayrıntı sunarak yağın taşların işaretli olduklarını haber vermektedir: “Yağan bu taşlar Rabbinin katında damgalanmışlardı.”⁸⁸ Müfessir Elmalılı'nın beyanına göre söz konusu taşlar, kumla çamurdan yapılmış, dondurulmuş, cehennemde pişirilmiş ve taşlaşmış olan kil taşından olup kime ve nereye isabet edeceği ezelde takdir edilmiş, suretine nakşedilip işlenmişti ve bunu Allah'tan başka bilen yoktu. Yaratılıştaki böylece yapılmış, kendi özel yerine istif edilmiş, hazırlanmıştı.⁸⁹

⁸³ Hûd 11/81; Ankebût 29/34; Zâriyât 51/33.

⁸⁴ Hz. Lut'un karısı Sodom'un günahkar halkıyla birlikte hareket etmiş, kocasına sırt çevirmiş, onun davetini kabul etmemiş, bilerek ve isteyerek geride kalmıştır. Hûd 11/81; Şuarâ 26/171; Tahrim 66/10. Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I., 289, 66. dipnot.

⁸⁵ Hz. Lut'un, beraberindekilerle birlikte Şam'a veya Ürdün'e gittikleri ifade edilmektedir. Bedir, *Atlas*, c. I., 303.

⁸⁶ Hûd 11/82; Hicr 15/73-74; Neml 27/62.

⁸⁷ Olayla ilgili en meşhur rivayet şöyledir: Cezanın habercisi olan sayhanın peşi sıra, Cebrail, bir kanadını Hz. Lut'un tebliğini yaptığı beş şehrin altına sokmuş, onları kökünden söküp oldukça yükseklerle kaldırmış fakat o şehirlerde yaşayanlardan hiç birisi bu durumu fark etmemişler sonra onların hepsini birden altını üstüne çevirip yere çalmış ve akabinde de taş yağdırmıştır. Begavî, *Mealim*, c. II., 334. Begavî'nin beyanlarına göre şehirlerde yaklaşık dört yüz bin insan yaşamaktaydı. Böyle bir cezanın nihayetinde bu şehirlerden hiç kimse sağ kurtulamamıştı. Şuarâ 26/172; Ankebût 29/32-34; Zâriyât 51/35-36.

⁸⁸ Hûd 11/83; Zâriyât 51/34.

⁸⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, c. IV., 556. Lut kavmine verilen bu cezanın atomik bir patlama olduğunu ileri sürenler olmakla birlikte (Bedir, *Atlas*, c. I., 303) onun bir volkan patlaması olduğunu söyleyenler de olmuştur. . Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I., 442, 114. dipnot. Oysa Elmalılı bu gibi olayların tesadüfen meydana gelmiş, durup dururken kendiliğinden oluşmuş bir tabiat olayı gözüyle görüp geçmemek gerektiğini zira gerçekte tesadüf denen bir şeyin söz konusu olamayacağını, bunun âlemleri yaratan yüce kudretin tasarrufu olduğunu ifade etmiştir. Elmalılı, *Hak Dini*, c. IV., 556.

Böylece Lut kavmi işledikleri homoseksüellik gibi büyük bir günahın cezasını ağır bir şekilde ödemişler ve hep helak olmuşlardır. Helak edilen şehirlerden Sodom, sonradan gelenlere ibret için bugün Lut gölünün güneyinde harabe olarak mevcuttur.⁹⁰

8-Kuşlar Vasıtasıyla Taş Yağdırma Cezası

Kur'an, bu tür bir cezanın fil ashabına verildiğini haber vermektedir. Her ne kadar olayın meydana geliş sebebi ayetlerde açıklanmasa da tarihi kaynaklar, kuşlarla taş yağdırma cezasının kutsal bir mekana yani Kabe'ye saldırıp onu tahrip veya yok etme teşebbüsünden kaynaklandığını belirtmektedirler.⁹¹ Henüz Hz. Peygamberin doğumundan iki yıl önce meydana gelen bu olayın haber verilmiş olması,⁹² Allah'ın kudretinin gösterilmesi açısından oldukça manidardır. Rivayete göre Ebrehe, güçlü bir askerî birlik nezaretinde büyük bir fil ordusuyla, Kâbe'nin yıkılması için harekete geçmiş,⁹³ sonrasında kuş sürüleri bu ordunun üzerine saldırmışlar ve onların üzerlerine taş yağdırmışlardır. Bu olay Kur'an'da Fil suresinde şöyle geçmektedir: "*Rabbinin fil ashabına ne yaptığını bilmez*

⁹⁰ Bedir, *Atlas*, c. I., 303. Kur'an, Mekkelilerin taş yağmuruyla cezalandırılan halkın yaşadığı bu bölgeden haberdar olduklarını haber vermektedir: "*Muhakkak (müşrikler), belâ ve felâket yağmuruna tutulmuş olan o beldeye uğramışlardır. Orayı görmezler mi? Bilakis, onlar öldükten sonra dirilmeyi kabul etmiyorlar.*" Furkan 25/40.

⁹¹ Habeşistan kralığının bir Hristiyan valisi olan Ebrehe, çeşitli kışkırtmalar neticesinde m. 569 yılında Mekke şehrine karşı çoğunluğu fillerden oluşan hatırı sayılır bir askeri birlikle harekete geçmiştir. Nitekim İslam öncesi Mekke ile ilgili tarihi bilgiler arasında "Fil Senesi" şeklinde bir deyimın bulunması bu hakikate dayanmaktadır. et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi-i'l-Kur'ân*, thk. Halil el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995,, c. XV., 381-392; Begavî, *Mealim*, c. IV., 494-496; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İrfan yay, İstanbul, 1993, c. I., 287-291.

⁹² Kur'an'ın bu ayetleri, olaydan ancak kırk iki sene sonra vahyolunmuştur ki o sırada Hz. Peygambere karşı duran müşrik zümre içinde bu olayı gözleriyle görmüş şahitler vardı. Bundan dolayı müşrikler Kur'an'da haber verilen bu olayla ilgili hiçbir tenkit ve alaya alma teşebbüsünde bulunmamışlardır. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I., 291.

⁹³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I., 287-291.

misin? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı?, onlara pişmiş balçıktan taşlar/siccîl atan Ebâbil kuşlarını gönderdi de onları yenilmiş ekinlere çevirdi"⁹⁴ Nihayetinde Ebrehe başta olmak üzere bütün ordu helak olmuş, kaçanlar ise kaçtıkları yerde taşlanarak ölmüşlerdir.⁹⁵ Taşların ve kuşların özellikleri ile ilgili rivayetlerde pek çok malumat verilmiş olsa da bizler için önemli olan böyle bir olayın meydana gelmiş olmasıdır. Fakat Kur'an bu olayı açıkça zikretmesine rağmen bu cezanın çiçek hastalığı veya tifüs olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁹⁶ Görüldüğü gibi Kur'an, fil ashabına verdiği cezayı kutsal mekanlara saldırı suçuyla ilişkilendirmektedir.

9-Denizde Boğmak Suretiyle Ceza

Ayetler, böyle bir cezanın Firavun'a ve askerlerine verildiğini beyan etmektedir. Musa peygamberin tebliğinin muhatabı olan Firavun ve tebaası, onun peygamberliğini kabul etmediler. Firavun, hüküm sürdüğü topraklarda kendisini tanrı ilan etti,⁹⁷ sihirbazlık müessesesi ile oluşturduğu dinsel yapıyı daha da güçlendirdi⁹⁸ ve Mısır'ın kaynaklarının sadece kendisine ait olduğunu halkına benimsetti.⁹⁹ O, halkını istediği şekilde yönetebilmek için guruplara ayırmak suretiyle sınıfsal bir yapı meydana getirdi.¹⁰⁰ Bunun yanında Hz. Yusuf zamanından beri Mısır'da yaşayan İsrail oğullarını da

⁹⁴ Fil 105/1-5.

⁹⁵ Bedir, *Atlas*, c. I., 69.

⁹⁶ Fil suresinde anlatılan kuşların taş atma cezasının çiçek hastalığı olduğu yönündeki görüşlerin kaynağında, o sene bölgeyi çiçek hastalığı ve başka birtakım bulaşıcı hastalıkların kaplamış olduğu şeklindeki haberlerdir. Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III., 1308, 2. dipnot. Şu an için böyle bir iddiayı kanıtlayacak ciddi bir bilgi ya da belgeye sahip değiliz. Zira o zaman meydana gelen bu tür salgın hastalıkların sebebinin, fil olayında ölen Ebrehe'nin askerlerinin bozulup kokuşan cesetleri olduğu da söylenebilir.

⁹⁷ Naziât 79/24.

⁹⁸ Firavun toplumunda siyasal yönetim, sihir yoluyla topluluğun güven ve itimadını sağlamaya yönelmiş ve bunda başarılı olmuştur. Ayrıca anılan toplulukta sihirle uğraşan kesim, din adamları ve din kurumlarıdır. Sayı, Ali, *Kur'an Etrafında Makaleler*, ABAM yay., İzmir, 1994, s.192.

⁹⁹ Zuhruf 43/51.

¹⁰⁰ Kasas 28/4.

köleleştirip onlara zulmetmeye başladı.¹⁰¹ Nihayetinde Allah'ın elçileri Musa ve Harun peygamberlerle birlikte Mısır'dan kaçan İsrail oğullarını yok etmek üzere büyük bir ordu tertip ederek onları takip etmeye koyuldu.¹⁰² Sonunda Firavun ve askerleri onlara Kızıldeniz'in kenarında yetişti. Bunun üzerine Musa peygambere: *"Asân ile denize vur!"*¹⁰³ diye vahyolundu. O da asasını denize vurunca, *"derhal yarıldı (on iki yol açıldı), her bölük koca bir dağ gibi oldu."*¹⁰⁴ Böylece denizin içerisinde İsrail oğullarının geçmesi için kuru yollar meydana geldi.¹⁰⁵ Önde Hz. Harun ve arkasında Hz. Musa olmak üzere¹⁰⁶ bütün İsrail oğulları denizde açılan bu kuru yollardan karşıya geçtiler. Bu durumu gören Firavun ve askerleri de denizde açılan yollara girerek onları takibe koyuldular.¹⁰⁷ İsrail oğullarının geçişinden sonra¹⁰⁸ Firavun ve ordusu, içerdeyken denizde açılan yollar kapanıverdi. Kur'an, onların açık bir şekilde denizde boğulmak suretiyle cezalandırıldıklarını haber vermektedir: *"Biz de âyetlerimizi yalanlamaları ve onlardan gafil kalmaları sebebiyle kendilerinden intikam aldık ve onları denizde boğduk."*¹⁰⁹ Fakat boğulma esnasında Firavun: *"Gerçekten, İsrail oğullarının inandığı İlahtan başka ilahın olmadığına ben de iman ettim. Ben de teslim olanlardanım"*¹¹⁰ demesine rağmen boğulmaktan kurtulamamıştır.¹¹¹ Böylece Allah'ın dinini hiçe sayarak elçilere ve müminlere karşı zulüm hareketine girişen Firavun, yaptıklarının karşılığı olarak hak ettiği cezayla karşılaşmış ve kendi

¹⁰¹ A'râf 7/141; Mü'minûn 23/46-47; Şuarâ 26/22. Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Ali Sayı, *Firavun, Hâman ve Kârun Karşısında Hz. Musa*, İz yay., İstanbul, 2012, ss. 33-37.

¹⁰² Taha 20/77-78; Şuarâ 26/60, 61, 62.

¹⁰³ Şuarâ 26/63.

¹⁰⁴ Bakara 2/50; Taha 20/77; Şuarâ 26/63.

¹⁰⁵ Taha 20/77.

¹⁰⁶ Sayı, *Hz. Musa*, s. 194.

¹⁰⁷ Yunus 10/90; Taha 20/78; Şuarâ 26/64.

¹⁰⁸ Şuarâ 26/65.

¹⁰⁹ A'râf 7/136. Ayrıca bkz. Şuarâ 26/66.

¹¹⁰ Yunus 10/90.

¹¹¹ Yunus 10/92. Rivayetlerde Firavun ordusunun bir milyon civarında olduğu ifade edilmektedir. Sayı, *Hz. Musa*, s. 186. Bu rakam abartılı olsa da en azından azımsanamayacak bir sayıda Kıpti'nin söz konusu orduda yer aldığı muhakkaktır.

sonunu hazırlamıştır. Kur'an, Firavun ve takipçilerinin suçunu ve cezasını da imanla ilişkilendirmektedir.

10- Yerin Dibine Geçirme Cezası

Kur'an'da yerin dibine geçirme cezasına maruz kalan kişi, zenginliğiyle meşhur Karun'dur.¹¹² Ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla o, mâlî baskı ve vurgunculuğun sembolü olup hikâyesi de ihtikarcı, vurguncu bir kapitalist kıssasıdır.¹¹³ Hz. Musa ile akrabalığı da bulunan Karun, İsrail oğullarından olmasına rağmen¹¹⁴ Mısır'da Firavun tarafından kendi toplumuna bir lider olarak tayin edildi. Fakat Firavun yararına çalışarak zaman zaman İsrail oğullarına zulmetmeye başladı. Firavun ile işbirliği içerisinde olduğundan Mısır siyaset arenasında önemli bir statü ve ekonomik bir güç elde eden Karun,¹¹⁵ Hz. Musa tebliğine başladığı dönemde Firavun ve Hâman ile birlikte ona karşı çıkmıştır.¹¹⁶ "Çıkış" olayından önce iman etmiş ve Hz. Musa'ya olan akrabalığı gibi birtakım nedenlerden dolayı da İsrail oğullarıyla birlikte Mısır'ı terk etti.¹¹⁷ Yakışıklı olduğu zikredilen Kârun, bundan ötürü "münevver" olarak isimlendirilmiştir. İman ettikten sonra İsrail oğulları içerisinde Tevrat'ı en çok okuyan kişi olarak bilinmektedir.¹¹⁸ Tevrat'ı çok iyi bildiği anlaşılan Kârun, zamanla onunla hüküm verme seviyesine kadar ulaşmıştır. Nitekim Hz. Musa'nın, ona bir bölgede kadılık görevi dahi verdiği bilinmektedir. Ayrıca Hz. Musa ile birlikte Mikat'e çıkan yetmiş kişi içerisinde de yer almıştır.¹¹⁹ Fakat Kârun, Allah'ın kendisine verdiği nimetlere karşı nankörlük etmiş, sahip olduğu makam ve servet kendisini şımartmış ve serveti Allah'ın iradesi doğrultusunda harcama konusunda cimrileşmiştir. Diğer taraftan yaptırdığı görkemli

¹¹² Kur'an Kârun'un oldukça zengin olduğunu bildirmektedir. Kasas 28/76.

¹¹³ Elmalılı, *Hak Dini*, c. VI., 202.

¹¹⁴ Kasas 28/76.

¹¹⁵ Begavî, *Mealim*, c. III., 390.

¹¹⁶ Mü'min 40/24.

¹¹⁷ Söz konusu nedenler için bkz. Sayı, *Hz. Musa*, s. 293.

¹¹⁸ Râzî, *Tefsir*, c. XVII., 558.

¹¹⁹ Sayı, *Hz. Musa*, s. 295.

bir sarayda yandaşlarıyla birlikte İsrail oğulları arasında fesat çıkarmak suretiyle halkı Hz. Musa ve Hz. Harun'a karşı kıskırtmış ve yönetimi ele geçirmeye çalışmıştır. Daha da ileri giderek Hz. Musa'ya komplo kurmuş ve fahişe bir kadını ayartmak suretiyle ona iftira attırmıştır.¹²⁰ Bütün bu taşkınlıklar neticesinde ilahi cezayı hak etmiştir. Nitekim Kur'an ona verilen bu cezayı ve başına gelenleri: *"Nihayetinde onu da, sarayını da yerin dibine geçirdik. Böylece Allah'a karşı kendisine yardım edecek yandaşları olmadığı gibi, o, kendini kurtarabilecek kimselerden de değildi."*¹²¹ şeklinde haber vermektedir.¹²² Her ne kadar ayette ifade edilen yerin dibine geçirme olayının mecaz olduğunu ileri sürenler olmuşsa da¹²³ böylesi olayların zahiren vukuu bulunduğunu kabul etmek en doğrusudur. Zira bu türden olayların meydana gelmesi imkan dahilindedir ve Kur'an bunların gerçekliğini pek çok pasajda bizlere sunmaktadır. Sonuçta Kur'an, Karun'a verilen ilahi cezayı, Allah'ın elçisine karşı gelme, toplumda fitne çıkarma ve zekât ve sadakayı vermeme fiiliyle ilişkilendirmektedir.

11-Şiddetli Sarsıntı/Recfe ve Saika/Yıldırım ile Ceza

Ayetler, bu tür bir cezaya İsrail oğulları maruz kaldıklarını beyan etmektedir. Nitekim onlar, Hz. Musa'dan Allah'ı kendilerine açıkça göstermesi cüretinde bulunmuşlar ve *"Ey Musa, bize Allah'ı*

¹²⁰ Kasas 28/76-78; Taberî, c. XI., 128-143; Begavî, *Mealim*, c. III., 390-393; Râzî, *Tefsir*, c. XVII., 559-564.

¹²¹ Kasas 28/81.

¹²² Bu olayla ilgili olarak aktarılan en meşhur rivayet şöyledir: Kârun'un Hz. Musa'ya iftirasından sonra Hz. Musa *"ey yer, onları yakala"* demiş ve bunun üzerine toprak Kârun ve yandaşlarını diz kapaklarına kadar içine çekmiş, sonra yine *"onları yakala"* deyince yer onları bellerine kadar içine çekmiş, Hz. Musa'nın yere üçüncü kez aynı hitabı sonucu onlar boyunlarına kadar toprağa gömülmüşler. Kârun ve yandaşları Hz. Musa'dan yardım istemişlerse de o, çok öfkeli ve hiddetli olduğu için onların bu çağrılarına kulak asmamış ve yere aynı hitapta bulunmuş ve toprak onları tamamen içine çekmiş ve üzerlerini kapatmıştır. Taberî, *Tefsir*, c. XI., 142; Râzî, *Tefsir*, c. XVII., 566.

¹²³ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, 800, 92. dipnot.

*açıkça göstermedikçe sana asla iman etmeyeceğiz*¹²⁴, bize Allah'ı açıkça *göster!*"¹²⁵ demek suretiyle ona karşı çıkmışlardır.¹²⁶ Kur'an, onların bu isteklerini "zulüm" olarak nitelemektedir.¹²⁷ *Bu isteklerinin akabinde "onları zulümleri sebebiyle şiddetli bir sarsıntı/recfe ve hemen akabinde saika/yıldırım yakalamış"*¹²⁸ ve sonrasında ölmüşlerdir. Aradan bir gün geçmiş¹²⁹ ve sonra Hz. Musa'nın, diriltilmeleri yönünde yaptığı duaları neticesinde tekrar hayata geri döndürülmüşlerdir.¹³⁰ İsrail oğullarının Allah'ı görme isteği, mazisi Mısır'dan kalma bir taleptir. Nitekim Mısır'da Tanrıyı görme, O'nunla görüşme ve firavunların onlarla görüştüğü kültlerinin İsrail oğullarına etkisine işaret etmektedir.¹³¹ Sonuçta Kur'an, onların suçlarını ve cezalarını Allah'a ve elçisine karşı ciddiyetsizlikle ve Allah'ı cismen görme fiiliyle ilişkilendirmektedir.

¹²⁴ Bu olayda İsrail oğullarının Hz. Musa'ya iman etmeme şartlarından maksat, onun peygamberliğini reddetmek değil, fakat onu takip etmemektir. Sayı, Hz. Musa, s. 240.

¹²⁵ Bakara 2/55; Nisa 4/153.

¹²⁶ Nakillere göre Hz. Musa Tûr dağından kavminin yanına dönünce, onları buzağıya taptıklarını görmüş, kardeşi Harun ile Samiri'ye öfkelenmiş ve buzağıyı yakarak denize atmıştır. Kavminin ileri gelenlerinden yetmiş kişi seçmiş; onlar Tûr'a çıkınca Hz. Musa'ya: "Rabbinden, kelamını bize duyurmasını iste" demişler, Hz. Musa bu istek üzerine dua etmiş, Allah da onun bu isteğini yerine getirmiştir. Hz. Musa Tûr dağına yaklaşıncı, orayı bir bulut kaplamış, Hz. Musa bulutun içerisine girmiştir. Hz. Musa kavmine, "Buluta girin ve söylenenleri belleyin!" demiştir. Allah, Hz. Musa ile konuştuğu zaman, onun alınına hiç kimsenin bakmaya güç yetiremeyeceği parlak bir ışık düşmüş ve kavmi Musa ile beraberce, Allah'ın kelamını dinlemişlerdir. Allah, Hz. Musa'ya. "yap yapma" şeklinde konuşmuş, söz tamamlanınca da Hz. Musa'nın içinde bulunduğu bulut kaybolmuştur. Bu olaydan sonra Allah'ı görmek istemişlerdir. Taberi, *Tefsir*, c. I., 416.

¹²⁷ Nisa 4/153.

¹²⁸ Bakara 2/55; Nisa 4/153; A'râf 7/155.

¹²⁹ Kadı Hazin, *Lübabu't-Te'vil fi Maani't-Tenzil*, Daru'l-Fikr Beyrut, 1979/1399, c. I., 63.

¹³⁰ Bakara 2/56; Taberi, *Tefsir*, I., 416. Söz konusu olayın detayları için bkz. İskender Şahin, "Kur'an'da Ba's Kavramı", *Şırnak Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. III., Sayı 6, 2012/2, ss.120-122.

¹³¹ Sayı, Hz. Musa, s. 239.

B-ALLAH'IN, UYGULAMASINI TOPLUMA/HAKİME VERDİĞİ FİİLÎ CEZALAR

Vahiy, bireyin ve toplumun haklarına dokunulmazlık getirmekte, onlara yeltenen her türlü fiili suç saymış ve söz konusu girişimleri cezasız bırakmamaktadır. Ayrıca bu cezaların uygulanması konusunda topluma birtakım sorumluluklar yüklemektedir. Toplum, oluşturduğu kurumların temsilcileri vasıtasıyla Allah'ın istediği ceza uygulama sorumluluğunu yerine getirmekle mükelleftir. Onları yerine getirmeyenler, Kur'an'da ağır bir şekilde eleştirilmektedir.¹³² Vahiy, bu çerçevede toplumsal düzenin kurulmasının zeminini oluşturmaktadır. Bu kısa açıklamamızdan sonra âyetlerin işaret ettiği söz konusu cezaları tespit etmeye geçebiliriz.

1-İdam Cezası

Allah, meşru sebep olmaksızın insan öldürmeyi yasaklamaktadır. Nitekim bir cana kıymak, ayette ifade edildiğine göre bütün insanların canına kıymak gibi ağır bir suçtur.¹³³ Böylesi ağır bir suçun karşılığı olan kısas yoluyla idamın uygulanması Tevrat'ta da emredilmektedir.¹³⁴

a)-Kisas Gereği İdam: Kur'an kasten insan öldürmenin cezasının idam olduğunu açıkça beyan etmektedir. Nitekim bu ceza ile ilgili olarak dört tane ayet bulunmaktadır. Pasajlardan birinde haklı bir gerekçe olmadıkça cana kıyma yasaklanmış ve haksızca öldürülen kimsenin velisine, öldürülenin hakkını alması için yetki verilmiştir: *"Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın öldürülmesini yasakladığı cana kıymayın. Bir kimse haksız yere öldürülürse, onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak bu velî de ileri gitmesin. Zaten (kendisine bu*

¹³² Maide 5/44, 45, 47.

¹³³ Maide 5/32.

¹³⁴ *"Onda/Tevrat'ta onlara/Yahudilere cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe dişe ve yaralara karşılıklı ödeşme yazdık. Kim haktan vazgeçerse bu, onun günahlarına keffaret olur. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, işte onlar zalimlerdir."* Mâide 5/45.

yetki verilmekle) o, alacağını almıştır.”¹³⁵ Ayetteki “haklı bir sebep” ifadesi, bizlere öldürmenin ancak meşru bir sebebinin olması gerektiğini haber vermektedir ki bu da idama işaret etmektedir. Diğer iki pasajda ise “kisas” kelimesi açıkça zikredilmek suretiyle yine idamın hukuki temeli oluşturulmuştur.¹³⁶ Nitekim bu ayetlerin ilkinde idam cezasının farziyeti ve mahiyeti açıkça dile getirilir: “Ey iman edenler! **Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.** Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için acı bir azap vardır.”¹³⁷ Ayetin iman edenlere hitap etmesinden, idam cezasını uygulanma görevinin Müslüman topluma/temsilcilerine verildiğini ve “size farz kılındı” ifadesinden ise bu cezayı Müslüman toplumun/temsilcilerinin yerine getirmesinin farz olduğunu anlıyoruz. Diğer taraftan, ayetin devamı, toplumun/temsilcilerinin bu görevi yerine getirme konusunda öldürülen kimsenin velisinin kararına göre hareket etmesi gerektiğini beyan etmektedir. Bu durumda veli, idam istediği takdirde katilin cezası bu toplum/temsilcileri tarafından uygulanmalıdır.¹³⁸ Bunun yerine diyet isterse o takdirde söz konusu meblağ katilden alınıp maktulün velisine verilmelidir. İdamla ilgili diğer ayette ise kısasın toplum için yararına işaret edilmektedir: “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Bu sizlerin insan öldürmekten sakınmanız içindir.”¹³⁹ Âyet, aynı zamanda idam cezasının, haksız yere insan öldürme gibi ağır bir suçtan insanları caydırma özelliği olduğunu da açıklamaktadır. Her ne olursa olsun sonuçta Elmalılı'nın ifadesiyle katil veya katiller, maktul veya maktullerden daha fazla yaşama

¹³⁵ İsrâ 17/33.

¹³⁶ Bakara 2/178, 179.

¹³⁷ Bakara 2/178.

¹³⁸ Kısası düşürme sebebi olan veya anlaşma olmadığı sürece kısas yoluyla idamın uygulanması bütün iman edenlere farzdır. Elmalılı, *Hak Dini*, c. I., 494.

¹³⁹ Bakara 2/179.

hakkına sahip değildirler.¹⁴⁰ Sonuçta Kur'an, söz konusu cezayı, bireylerin haklarının korunması sadedinde toplumsal düzenle ilişkilendirmiştir.

b)-Kıyas Olmaksızın İdam: Kur'an, kıyas haricinde bazı fiillerin yapılması halinde de idam cezasının tatbikini vurgulamıştır. Nitekim yol kesip insan öldürme suçu bu tür bir cürümdür ve bunu yapanlar idam edilir: *"Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri, ya asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvalığıdır. Onlar için ahrette de büyük azap vardır."*¹⁴¹ Ayet, yol kesicilik suçu işleyen kimseler hakkında inmiştir¹⁴² ki sayılan cezalar da bu fiili işleyen kimselere tatbik olunmak üzere ifade edilmektedir. Fakat ayette ilk bakışta sanki yol kesicilik suçunu işleyen kimselere uygulanacak bu cezalarda bir muhayyerlik varmış gibi gözükmemektedir. Oysa burada sayılan cezaların her birisi, işlenilen suçların derecelerine göre sıralanmaktadır. Eşkıyalar şayet adam öldürmüşler ise affı caiz olmamak üzere idam edilmeleri, hem adam öldürmüş hem mal gasp etmiş hem de ırza tecavüz etmiş ise ölününün asılıp halka teşhiri, yalnız mal gasp etmişler ise bir sağdan bir soldan olmak üzere birer elleriyle birer ayaklarının kesilmesi, söz konusu fiillerden hiç birini yapmayıp sadece tehdit etme ve huzur bozma faaliyetinde bulunmuşlar ise sürgün edilmeleri gerektiği vurgulanmıştır.¹⁴³

¹⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, c. I., 495.

¹⁴¹ Maide 5/33.

¹⁴² Ayetin iniş sebebi ile ilgili birden fazla rivayet nakledilmektedir. Onlardan biri şöyledir: Ukûl, Ureyne ve Becîle'den bir topluluk yoksul ve hasta olarak Medine'ye gelmişler ve Müslüman olmuşlardır. Hz. Peygamber onları, beytü'l-mal'a ait olan develerin otladığı yere göndermiş ve bunların sütlerinden istifade etmek suretiyle geçimlerini temin etmelerini ve onların sidikleriyle tedavi olmalarını buyurmuştur. Bir müddet sonra bu topluluk hastalıklarından iyileşmiş ve geçimleri iyileşmiştir. Daha sonra onlar dinden dönerek çobanları öldürmüş, develeri sürüp götürmüş, yol kesip insan öldürme, gasp, soygun, tecavüz gibi pek çok yasaklı fiili işlemişlerdir. Ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetlerin tümü için bkz.: Begavî, *Meâlim*, c. II., 26.

¹⁴³ Râzî, *Tefsir*, IX., 47; Elmalılı, *Hak Dini*, c. II., 229.

Sonuçta Kur'an'a göre haksız yere insan öldürme suçu, ne surette olursa olsun idam cezasıyla karşılığını bulmaktadır. Elbette bu fiilin cezası, toplum adına ilgili kurumlar ve onları temsil eden kimseler tarafından uygulanmalıdır.¹⁴⁴ Böylece Kur'an, söz konusu cezayı, bireylerin haklarının korunması sadedinde toplumsal düzenle ilişkilendirmiştir.

c)-Görıldükleri Yerde Öldürölme Cezası: Bu tür bir ceza, Kur'an'da dört yerde geçmektedir. Bunlardan birinde söz konusu cezanın, Müslümanlarla yaptıkları antlaşmayı bozan müşriklerle verilmesi istenmektedir. Hz. Peygamberle müşrikler arasında Kâbe'yi tavaftan kimseyi engellemek ve Mekke'de kimse tehdit edilmemek ve korkutulmamak" üzere bir genel sözleşme, ayrıca Huzaa, Müdlic vs. Arap kabileleri ile o kabilelerin özelliklerine göre yapılmış olan ve belli süreleri içeren ikili sözleşmeler vardı. Ne zaman ki, Hz. Peygamber Tebük seferine çıktı, o zaman Medineli münafıklar etrafa yalan haberler yaymaya başladılar. Bunun üzerine müşrikler yaptıkları antlaşmaları bozmaya başladılar. Hatta Hz. Peygamber seferden döndüğünde onların bir çoğu ahitlerini bozmuştu.¹⁴⁵ Müşriklerin bu menfi tutumlarının karşılığı olarak böylesi bir ceza verilmiştir: *"Hürmetli aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayıp hapsedin; her gözetleme yerinde onları bekleyin. Şayet tevbe eder, namaz kılar ve zekat verirlerse yollarını serbest bırakın. Doğrusu Allah Ğafûrdur, Rahîmdir."*¹⁴⁶ Âyette, antlaşmalarını bozan müşriklerle uygulanacak olan öldürme ve hapse etme cezaları arasında Müslümanlar muhayyer bırakılmıştır. Zira bu pasajın başı, Müslümanlara, karşılaştıkları zaman onları öldürme yetkisini vermekte iken, devamında işaret edildiği üzere esir etmek suretiyle hapse de koyabilirler. Fakat burada ifade edilen ceza, genel olmaktan daha çok savaş halindeyken uygulanması gereken bir durumdur.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, c. I., 495.

¹⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, c. IV., 272-273.

¹⁴⁶ Tevbe 9/5.

¹⁴⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I., 346, 8.dipnot.

Diğer âyette de “görüldükleri yerde öldürülme” cezasının yine müşriklere hasredilmiştir. Mekke’nin fethi sırasında indiği anlaşılan âyet,¹⁴⁸ açık bir şekilde saldırımaları halinde Allah’ın emri ile kafirlere bir ceza olmak üzere, uygulanması için Müslümanlar mükellef tutulmuşlardır: “Onları **bulduğunuz yerde öldürün**. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, öldürmekten daha kötüdür. Mescidi Haram’ın yanında, onlar savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Sizinle savaşarlarsa **onları öldürün**. İnkâr edenlerin cezası böyledir.”¹⁴⁹ Ayette müşriklere uygulanması istenen ceza, savaş zamanında ve içerisinde, çevresinde savaşın haram olduğu kutsal mekan olan Harem-i şerif ile sınırlıdır. Dikkat edilirse burada vurgulanan öldürme cezası, müşriklerin “fitne” şartına bağlanmıştır ki bu kelime, onların, insanları işkence veya tehdit yoluyla baskı altında tuttuklarını ifade etmektedir. Halkı kendi kanaat ve fikirlerini benimsemiyor diye taciz ve baskı usulleriyle yola getirmeye çalışmak büyük bir suçtur ve sosyal hayatı ıslah edici fikir ve kanaatlere bağlılığı, söz konusu fikir ve kanaatleri yayması sebebiyle halka zulüm yapmanın, onları öldürmekten çok daha kötü bir hal alacağı aşikardır. Bu sebeple onlarla diyalog yerine kaba kuvveti çare görenlere karşı kuvvet kullanılması oldukça meşru ve haklı bir harekettir.¹⁵⁰

Bu tür cezanın geçtiği diğer âyetler ise Nisa suresinde yer almaktadır. Bir Arap toplumu, Medine’ye gelip Müslüman olduklarını açıkladıktan sonra Medine’den sıkıldıklarını bahane ederek çöle çıkmak için Hz. Peygamberden izin istemişler ve sonradan müşriklere katılmışlardı. Müslümanlar, onlara nasıl bir hükmün tatbik edileceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdi. Bu sebeple onların münafık oldukları açıklanmak suretiyle genel bir şekilde savaş hukuku ile ilgili bazı hükümler tebliğ edilmek üzere inen âyette¹⁵¹ müşriklere katılan bu insanların, yakalandıkları yerde

¹⁴⁸ Esed, *Kur’an Mesajı*, c. I., 56, 169.dipnot.

¹⁴⁹ Bakara 2/191.

¹⁵⁰ el-Mevdûdî, Ebu’l-Ala, *Tefhîmu’l-Kur’an*, çev.: Ahmet Asrar, Bengisu yay., İstanbul, 1997, c. I., 171-172.

¹⁵¹ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III., 43.

öldürülmeleri emredilmektedir: *“Onlar, kendileri inkar ettikleri gibi, sizin de inkar etmenizi ve eşit olmanızı isterler. Allah yolunda hicret etmedikçe onlardan dost edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları tutun, **bulduğunuz yerde öldürün**. Onlardan dost ve yardımcı edinmeyin.”*¹⁵²

Bir diğer görüldükleri yerde öldürülme cezasının geçtiği âyet ise şudur: *“Diğerlerinin de sizden ve kendi toplumlarından güvende olmayı istediklerini göreceksiniz. Ne var ki fitneye çağırıldıklarında ona can atarlar; şayet sizden uzak durmazlar, barış teklif etmezler ve sizden el çekmezlerse onları yakalayın, **bulduğunuz yerde öldürün**. İşte onların aleyhlerine size apaçık yetki verdik.”*¹⁵³ Esed ve Gatafan kabilesinden bazı insanlar Medine'ye gelmişler ve Müslümanların güvenini celbetmek, bir savaş durumunda da canlarını ve mallarını güvence altına almak için Müslüman görünmüşler, fakat, kendi memleketlerine gidince tekrar eski dinlerinde olduklarını ilan etmişlerdi.¹⁵⁴ Allah, Müslümanlara, onların bu iki yüzlü tutumlarının ve fitneci oluşlarının cezası olarak gördükleri yerde öldürme yetkisi vermiştir. ¹⁵⁵ Sonuçta Kur'an, söz konusu cezayı, hem birey haklarının korunması ile hem de toplumsal düzenle ilişkilendirmek suretiyle onları korumayı gaye edinmiştir.

2- Diyet Ödeme Cezası

Meşru bir sebep olmaksızın insan öldürmek yasaklanan bir fiil olup suçtur. Bu sebeple kasten öldürme suçu idam cezasını gerektirirken, kasıt olmaksızın hata ile öldürme suçunun cezası ise köle azat etme ve diyet ödemedir: *“...Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir **diyet vermesi** gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti bağışlamış ola. (Bu takdirde diyet vermez). Şayet öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdan ise mümin bir köle azat etmek gerekir. Şayet kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir **diyet** ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin,*

¹⁵² Nisa 4/89.

¹⁵³ Nisa 4/91.

¹⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III., 45.

¹⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, c. I., 495.

Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması gerekir. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”¹⁵⁶ Ayet, hata ile öldürme suçunun cezasını çeşitlendirmiştir. Bunlardan birincisinde öldürülen mümin olduğu halde, kendisiyle düşmanlık olan bir toplumdan ise mümin bir köle azat etme; ikincisinde kendileriyle antlaşma bulunan bir toplumdan ise diyet ve bir mümin köleyi azat etme cezası verilmiştir. İslam alimleri hata ile öldürmeyi, kasta benzer/şibh-i amd ve sırf hata ile öldürme şeklinde ikiye ayırmışlar ve her birinin diyet miktarını farklı olarak tespit etmişlerdir.¹⁵⁷ Köle azat etme cezası da ölen kişinin canına bedel olarak görülmektedir. Zira bu ceza, adeta hürriyeti elinden alınmış birini hürriyetine kavuşturmakla ona hayat vermiş, onu diriltmiş gibi olunmaktadır. Ayrıca köle azat etme cezasının şart koşulması, İslam’ın kölelik müessesesini toplumdan kaldırma amacını güttüğünü de söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, Kur’an insan öldürme suçunda velinin isteği doğrultusunda kısıstan vazgeçilmesi durumunda da yine diyet ödeme cezasının verilmesini istemektedir.¹⁵⁸ Yine bu şekilde öldürme cezasının diyet miktarı da kasta benzer öldürme cezasının diyet miktarına eş değer görülmüştür.¹⁵⁹ Kur’an, diyet cezasını, hem birey haklarının korunması hem de toplumsal düzenle ilişkilendirmiştir.

3-Organ Kesme Cezası

a)-El Kesme: Allah’ın verdiği ve uygulanmasını istediği cezalardan biri de el kesme cezasıdır. Kur’an’da sadece bir ayette dile getirilen bu tür bir ceza, hırsızlık suçu işleyen erkek ve kadına verilmektedir: *“Hırsız erkek ve hırsız kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah’tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet*

¹⁵⁶ Nisa 4/92.

¹⁵⁷ Kasta benzer öldürmenin diyet miktarı ile ilgili İslam uleması arasında tam bir mutabakat söz konusu değildir. İlgili görüşler için bkz.: Râzî, *Tefsir*, c. VIII., 238-239, 242.

¹⁵⁸ Bakara 2/178.

¹⁵⁹ Râzî, *Tefsir*, c. VIII., 238.

sahibidir."¹⁶⁰ Ayette söz konusu edilen ceza, sadece çalınan malın karşılığı değil, aynı zamanda Allah'ın hakkına tecavüz olan hırsızlık fiilinin cezasıdır. Zira bir malı Allah görmüyormuş gibi çalmaya kalkışmak elbette Allah'ın izzetine bir saldırı ve gizliden gizliye bir harptir.¹⁶¹ Öyle anlaşıyor ki el kesme cezasıyla hem hırsızın, hırsızlıktan caydırılması, hem de toplumun hırsızlık suçundan arındırılması amaçlanmaktadır.

Allah, hırsızın elinin kesilmesi cezasını uygulama konusunda Müslüman toplumu mükellef tutmaktadır. Zira âyetteki "kesmek" fiili emir mahiyetinde çoğul sığasıyla "kesiniz" şeklinde geçmektedir. Tabi ki söz konusu cezayı toplum adına uygulayacak olan da yine toplumu temsil eden ilgili kamu kurum ve kuruluşları ile buralarda toplum adına görev yapan şahıslardır. Diğer taraftan her ne kadar âyetteki el kesme cezasını, hırsızın elinin bir şekilde kanatılıp hırsızlığına tanık olunacak biçimde işaretlenmesi şeklinde değerlendirenler olmuşsa da¹⁶² hakikatte âyetle kesme fiiline karşılık kullanılan *kat'* kelimesi, bir şeyi gözle idrak edilebilecek şekilde ayırmak anlamına geldiği¹⁶³ için bu cezanın mahiyeti, elin koldan gözle görülecek şekilde kesilmek suretiyle ayrılması şeklinde bir uygulamayı ihtiva etmektedir. Öte yandan İslam alimleri elin, dirsekten bileğe kadar olan bir yerden kesilmesi gerektiği konusunda icmâ etmişlerdir.¹⁶⁴ Kur'an, söz konusu cezayı, bireylerin mülkiyet hakkının korunması ile ve toplumsal düzenle ilişkilendirerek onları korumayı amaçlamıştır.

b)-Elin ve Ayağın Çapraz Kesilmesi: Kur'an, bu tür bir cezanın, yol kesmek suretiyle eşkıyalık yapan kimseler için uygulanmasını açıkça dile getirmektedir: "*Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya*

¹⁶⁰ Maide 5/38.

¹⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III., 238.

¹⁶² Yaşar Nuri Öztürk, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2000, s. 196.

¹⁶³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 425.

¹⁶⁴ Zeccâc, *Meânî*, c. II., 141.

*öldürülmeleri, ya asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvaıdır. Onlar için ahrette de büyük azap vardır.”*¹⁶⁵ Yukarıda da belirttiğimiz üzere ayet, yol kesenlere verilen cezaları içermektedir. Burada sadece el ve ayakların çapraz kesilmesi cezası üzerinde duracağız. Hırsızlık suçunda elin bilekten kesilmesi söz konusuyken, yol kesmek suretiyle insan öldürmeksizin gasp ve soygun yapanların suçunda hem elin hem de ayağın kesilmesi söz konusudur ki bu ceza hırsızlık suçunun cezasından daha ağırdır. Nitekim bu ceza, biri sağdan biri soldan olmak üzere birer elin ve birer ayağın kesilmesi şeklinde uygulanmaktadır.¹⁶⁶ Kur’an, böylesi bir cezanın, Firavun tarafından Hz. Musa’ya iman eden sihirbazlara tatbik edildiğini de haber vermektedir.¹⁶⁷ Kur’an, bu cezayı, bireylerin, can ve mülkiyet haklarının korunması ile ve toplumsal düzenle ilişkilendirmiştir.

4-Celde/Sopa Cezası

Sopa cezasının günümüz modern hukuka sahip Avrupa ülkelerinde uygulandığı bilinen bir gerçektir. Üstelik pek çok modern hukukçu da söz konusu cezanın tatbik edilmesi gerektiği konusunda görüş bildirmektedirler.¹⁶⁸ Dolayısıyla uygulanması evrensel olan sopa cezasını Kur’an, zina ve zina iftirası suçlarının karşılığı olarak sunmaktadır.

a)-Yüz Celde/Sopa Cezası: Kur’an zinayı yasaklar ve onun çirkin, kötü bir fiil olduğunu bildirir.¹⁶⁹ Öte yandan söz konusu fiili işleyen kimselerin, iffetini koruyan kimselerle evlenmesini de yasaklar.¹⁷⁰ Ayrıca Kur’an, zina fiilini suç saymış ve bu suçu işleyen

¹⁶⁵ Maide 5/33.

¹⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III., 229.

¹⁶⁷ A’râf 7/124; Taha 20/71; Şuarâ 26/49.

¹⁶⁸ Ahmet Yaşar, *İslam Ceza Hukukunda İdamı Gerektiren Suçlar*, Beyan Yay., İstanbul, 1995, ss. 71-72.

¹⁶⁹ İsrâ 17/32.

¹⁷⁰ Nur 24/3.

erkek ve kadına yüz sopa vurulmasını emretmiştir: “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine **yüz sopa vurun**; Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acımayınız. Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.”¹⁷¹ Zina fiilini icra ettikleri dört şahit ile sabit olan erkek ve kadın¹⁷² yüzer defa sopayla vurulmak suretiyle cezalandırılırlar. Uygulamada eğlence maksatlı çok hafif veya öldürme kasıtlı şiddetli vuruşlar yapılmamalıdır. Bu ikisi arasında, eti çürütmeyecek ve tehlikeye sebebiyet vermeyecek şekilde orta şiddette bir ceza uygulamasına gidilir.¹⁷³ Âyet, cezanın uygulanması sırasında bir gurup müslümanın da hazır bulunmasını istemiştir ki bunun sebebi, söz konusu fiili işleyenleri toplum nazarında deşifre etmek suretiyle onları itibarsızlaştırmak ve bu yolla zina suçunu ortadan kaldırmaktır. Ayette, bu cezasının zina eden evli veya bekar kimseler için uygulanacağına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat Hz. Peygamberin, cezayı zina yapan evli insanlara uygulamadığını biliyoruz.¹⁷⁴ Bu yüzden, âyetin, söz konusu cezanın bekar olanlara tatbik edilmesini istediğini söyleyebiliriz. Elbette cezanın tatbiki bireylerin değil, fakat toplumu temsilen ilgili kurumların temsilcilerinin görevidir. Kur’an, zina suçuna verdiği bu cezayı neslin, ailenin ve toplumsal düzenin korunmasıyla ilişkilendirmiştir.

b)-Seksen Celde/Sopa Cezası: Kur’an, böyle bir cezayı iffetli ve temiz kadınlara zina isnadında bulunma fiiline has kılmıştır. Nitekim ilgili suç ve cezası âyetle şöyle geçmektedir: “*Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin.*

¹⁷¹ Nur 24/2.

¹⁷² Nisa 4/15.

¹⁷³ Celde cezasını tatbik etmek için sopada, cezayı uygulayan kimsede aranan bir takım şartlar vardır. Buna ilaveten sopanın ne kadar ve vücudun nerelerine vurulup vurulmayacağı konusunda da bir takım şartlar mevcuttur. Celde cezasının tüm ayrıntılarıyla uygulanış şekli konusunda detaylı bilgi için bkz.:Elmalılı, *Hak Dini*, c. V., 544-545.

¹⁷⁴ Buhari, Ahkam 21; Müslim, Hudûd 22, 23; Ebû Davud, Hudûd, 23.

*Onlar tamamen günahkârdırlar.*¹⁷⁵ Namuslu bir kimseyi, özellikle ırz ve namus sahibi bir kadını zina ile itham etmek, onun canını almaktan ağır olduğu için seksen celde vurma cezası uygun görülmüştür.¹⁷⁶ Diğer taraftan bu cezanın miktarı zina cezasından düşük olmasına rağmen, iftira suçu, namuslu kadınların onurlarına yönelik olmak üzere onların maneviyâtı şahsiyelerini toplumda rencide ederek adeta öldürme niteliği taşıdığı için bu cezanın, iftira sahiplerinin şahitliklerinin asla kabul edilmemesi yönüyle zina cezasından daha ağır bir ceza olduğu muhakkaktır. Kur'an böyle bir ceza vermekle insanı ve onurunu korumayı amaçlamıştır.

c-Elli Celde/Sopa Cezası: Bu ceza, kendileriyle evlenildikten sonra zina suçu işleyen cariyelere verilmiştir: *“Sizden, hür mümin kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen kimse, ellerinizdeki mümin cariyelerinizden alsın. Allah sizin imanınızı çok iyi bilir. Birbirinizdensiniz, aynı soydansınız. Onlarla, zinadan kaçınmaları, iffetli olmaları ve gizli dost tutmamış olmaları halinde, velilerinin izniyle evlenin ve örfe uygun bir şekilde mehirlerini verin. Evlendiklerinde **zina edecek olurlarsa, onlara, hür kadınlara verilen cezanın yarısı verilir.** Cariye ile evlenmedeki bu izin içinizden, günaha girme korkusu olanlardır.”*¹⁷⁷ Normal şartlarda evli ve hür bir mümin kadına İslam hukukuna göre recm cezası uygulanır. Fakat âyet, evli ve hür bir cariyenin zina suçuna hür kadınlara uygulanan cezanın yarısını vermektedir. Elbette burada recm cezasının yarısını uygulama gibi bir durum söz konusu olamaz. Kur'an, bu âyetle evli cariyelerin cezasını, evlenmemiş hür kadınların cezasının yarısına eş değer kabul etmiştir ki bunun sebebi de onların nihayetinde köle olma vasıflarını taşımalarıdır. Diğer taraftan evlenmemiş cariyeye elli sopa cezası hafif olarak uygulanırken, evli olan cariyenin bu cezası daha da sert bir şekilde tatbik edilir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Nur 24/4.

¹⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, c. V., 552-553.

¹⁷⁷ Nisa 4/25.

¹⁷⁸ Nitekim sahabe döneminde benzer suçlara elli celde cezası tatbik edilmiştir. Begavî, *Meâlim*, c. I., 330. Âyetteki söz konusu cezanın ifade ettiğimiz şekilde anlaşılması gerektiği hususundaki geniş izah için bkz.: Râzî, *Tefsir*, c. VII., 523-524.

Kur'an'ın verdiği bu cezanın, neslin, ailenin ve toplumsal düzenin korunmasıyla ilişkili olduğunu görüyoruz.

5-Sürgün Cezası

Kur'an'da bahsi geçen cezalardan bir diğeri de sürgün cezasıdır. Böylesi bir cezanın karşılığı, yukarıda bahsi geçtiği üzere yol keserek eşkıyalık yapmaktır: *“Allah ve Resûlüne karşı savaşanların ve yeryüzünde düzeni bozmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri, ya asılmaları, yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki rüsvalığıdır. Onlar için ahrette de büyük azap vardır.”*¹⁷⁹ Nitekim bu ceza, sadece yol kesmek suretiyle insanları tehdit etmiş ve onları korkutmuş olan fakat insan öldürme, gasp ve soygun gibi suçları işlemeyen kimseler için uygun görülmüştür.¹⁸⁰ Kur'an, verdiği bu cezayı toplumsal düzenle ilişkilendirmiş ve söz konusu düzeni korumayı amaçlamıştır.

6- Hapis Cezası

Kur'an, kadınların lezbiyenlik/sevicilik¹⁸¹ yapma suçuna karşı hapis cezasının uygulanmasını istemektedir: *“Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Şayet şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm götürünceye yahut Allah onlara bir yol açmıyaya kadar evlerde hapsedin.”*¹⁸² Bu âyetin Nur suresinin ikinci âyeti ile neshedildiğini ve hükmünün kalmadığını âlimlerin ekserisi beyan etmiş olsa da¹⁸³ İsfehânî, âyette neshi gerektirecek bir durum söz konusu olmadığını, burada bahsedilen suç ile Nur suresinin ikinci âyetinde ifade edilen suçun birbirinden farklı olduğunu ifade etmiştir. Nitekim âyet, kadınların kendi aralarındaki cinsel ilişkide bulunma suçunu “fuhuş” olarak nitelemiş ve bu suça da “ölüm

¹⁷⁹ Maide 5/33.

¹⁸⁰ Râzî, *Tefsir*, c. IX., 47; Elmalılı, *Hak Dini*, c. II., 229.

¹⁸¹ Sevicilik/lezbiyenlik; Kendi cinsiyle ilişkiye girmek. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu yay., Ankara, 2011, s. 2081.

¹⁸² Nisâ 4/15.

¹⁸³ Elmalılı, *Hak Dini*, c. II., 530.

kendilerini götürünceye kadar evlerinde hapsedin” ifadesiyle ömür boyu hapis cezasının uygulanmasını gerekli görmüştür.¹⁸⁴ Diğer taraftan Süleyman Ateş de âyette bahsi geçen suçun kadınlar arasında meydana gelen sevicilik olduğunu, bu tür fiilin, kapalı Arap toplumunda varlığını sürdürdüğünü, dolayısıyla pasajda geçen bu suç için verildiğini belirtmiştir¹⁸⁵ ki bizim de kanaatimiz bu yöndedir. Elbette bu cezanın uygulanması için dört şahit şartı getirilmiştir. Diğer taraftan kadınlar arasında meydana gelen fuhuş/lezbiyenlik suçuna hapis cezası vermekle Kur’an’ın, toplumda söz konusu fiilin yaygınlaşmasını önlemeyi, aile düzenini ve nesli korumayı hedeflediği muhakkaktır.

Bir diğer hapis cezası, Müslümanlarla yaptıkları anlaşmaları bozmalarının karşılığı olarak müşriklere verilmiştir: *“Hürmetli aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayıp hapsedin; her gözetleme yerinde onları bekleyin. Şayet tevbe eder, namaz kılar ve zekat verirlerse yollarını serbest bırakın. Doğrusu Allah Ğafûrdur, Rahîmdir.”*¹⁸⁶ Âyette belirtildiği üzere, buradaki hapsetme cezası, müşrikleri öldürme cezasının bir alternatifi olarak sunulmuş fakat, Müslümanların bu iki cezadan birini tercih etmeleri serbest bırakılmıştır.

7- Eziyet Etme Cezası

Kur’an, Livata/homoseksüellik suçuna karşı uygulanmasını istediği eziyet etme cezasıdır: *“İçinizden (zina) suçuyla gelmiş olan iki kimseye eziyet edin, tevbe edip düzeltirlerse onlara eziyet etmekten vazeçin. Muhakkak Allah tevvâbdır, rahîmdir.”*¹⁸⁷ Ayetin hükmünün Nur suresinin ikinci âyeti ile neshedildiği söylenmiş olsa da¹⁸⁸ böyle bir

¹⁸⁴ İsfehânî’nin bu konudaki geniş izahı için bkz.: Râzî, *Tefsir*, c. VII., 420-421.

¹⁸⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, 1997, c. II., 227.

¹⁸⁶ Tevbe 9/5.

¹⁸⁷ Nisa 4/16.

¹⁸⁸ Begavî, *Meâlim*, c. I., 321; Elmalılı, *Hak Dini*, c. II., 531.

durumun söz konusu olamayacağına dair yorumlar yapılmıştır.¹⁸⁹ Buna göre ayette erkek erkeğe ilişkide bulunanlar “ellezânî” ismi mevsulü ile ifade edilmiştir ve bu durum livata suçuna işarettir. Nitekim tefsir geleneği içerisinde Mücâhid ve İsfahânî âyeti bu şekilde yorumlamışlar ve neshi kabul etmemişlerdir.¹⁹⁰ Ayrıca Reşit Rıza ve Süleyman Ateş, İsfahanî'nin bu görüşünün en uygun görüş olduğunu ifade etmektedirler¹⁹¹ ki bizim de kanaatimiz bu yöndedir. Ceza olarak verilen eziyet kavramı âyette müphem bırakılmıştır. Fakat âlimler, bu eziyetin mutlaka dil ile sıkıntı vermek şeklinde ki bu bir ayıplama ve kınamadır-gerçekleşeceğinde ittifak etmişlerdir. Bu ise, “yaptığınız bu iş ne kadar kötüdür, siz kendinizi Allah'ın gazabına ve cezasına dâçar kıldınız. Siz kendinizden adalet, liyakat ve ehliyetini uzaklaştırıp, şahitlik etme hakkını yitirdiniz...” şeklinde iğneleyici ifadelerden oluşmaktadır.¹⁹² Öyle anlaşılmaktadır ki bu tür bir cezanın uygulanmasından Kur'an toplumun genelini mükellef tutmuştur. Öte yandan, söz konusu fiili işleyenler tevbe edip bu fiilden vazgeçtikleri takdirde onlara böyle bir ceza uygulanmaz. Kur'an'ın bu tür cezayla aileyi, nesli ve toplumsal düzeni korumayı hedeflediği muhakkaktır.

8- Yatağı Ayırma ve Darb/Dövme Cezası

Kur'an, toplumsal düzenlemelerin yanı sıra aile içerisinde meydana gelen bazı sorunların giderilmesi için birtakım hükümler getirmiştir. Nitekim evlenme, boşanma, mihir, miras, geçimsizlik/nüşûz gibi hususlar bunlardan bazılarıdır. Bunlar içerisinde sadece yaptırım olarak kadının nüşûzu konusunda net bir şekilde ceza vermiştir. Kur'an'da sadece bir yerde geçen ve aile içerisinde kadına yönelik olan bu ceza, günümüzde üzerinde oldukça çok konuşulan, tartışılan konuların başında yer almaktadır. Nitekim

¹⁸⁹ Râzî, *Tefsir*, c. VII., 420-421; Elmalılı, *Hak Dini*, c. II., 531.

¹⁹⁰ Râzî, *Tefsir*, c. VII., 420-421; Elmalılı, *Hak Dini*, c. II., 531; Ateş, *Tefsir*, c. II., 224-228.

¹⁹¹ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakim*, Daru'l-Menar, 1366, Kahire, c. IV., 439; Ateş, *Tefsir*, c. II., 224-228.

¹⁹² Râzî, *Tefsir*, c. VII., 427.

Nisa suresinde geçen bu âyet şöyledir: “Allah’ın kimini kimine üstün kılmuş olması ve onların mallarından infak etmeleri sebebiyle erkekler, kadınlar üzerine hakimdirler. İyi kadınlar; itaatli olan ve Allah’ın kendilerini korumasına karşılık, kendileri de gizliyi koruyanlardır. **Nüşûz** etmelerinden endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin, **kendilerini yataklarında yalnız bırakın, (yine uslanmazlarsa) darp edin**, size itaat ederlerse aleyhlerinde bir yol aramayın. Muhakkak Allah; Yücedir, Büyüktür.”¹⁹³ Âyette ifade edilen şekliyle yatağı ayırma ve kadını darp etme cezası, kadının nüşûz etmesi şartına bağlanmıştır. Bu terim, günümüzde “ruhsal baskı” olarak tanımlanan durumu da içine alan, kadının kocasına veya kocanın karısına karşı her türlü bilinçli kötü davranışını ifade eder. Bu terim, koca ile ilgili olarak da kocanın karısına fiziksel anlamda kötü muamelesini gösterir(Nisa 4/128) Bu bağlamda kadının kötü davranışı/kötü niyeti, evlilik sorumluluğunu kasıtlı ve sürekli olarak ihmal etmesine delalet etmektedir.¹⁹⁴ Dolayısıyla eşin evlilik sorumluluğunu kasıtlı ve sürekli olarak ihmal etmesi anlamını içeren nüşûz suçu, evlilik yaşamının devamı, selameti ve aile müessesesinin korunması için, yatağı ayırma ve darp etme cezasıyla cezalandırılmış ve yasaklanmıştır. Elbette nüşûz suçuna uygulanacak ceza, önce yatağın ayrılmasıdır. Söz konusu suç devam ettiği takdirde bu defa darp etme cezası verilir¹⁹⁵ ki bu da sanıldığı gibi tekme, tokat veya sopa ile bir kimseyi dövme şeklinde değil, daha çok hafif şekilde olması gerekir. Nitekim müfessirler bu cezanın, zarar verme maksadı olmaksızın misvak ve benzeri bir şeyle veya da katlanmış bir bez ile verilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir¹⁹⁶ ki kanaatimizce en doğru olan da budur. Kur’an’ın verdiği yatağı ayırma ve darp cezası, nihayetinde aile düzenini korumayı amaçlamaktadır.

¹⁹³ Nisa 4/34.

¹⁹⁴ Esed, *Kur’an Mesajı*, c. I., 143, 44. dipnot.

¹⁹⁵ Zeccâc, *Meâni*, c. II., 39.

¹⁹⁶ Taberî, *Tefsir*, c. IV., 96-98; Begavî, *Meâlim*, c. I., 336; Râzî, *Tefsir*, c. VIII., 22.

C-ALLAH'IN, UYGULAMASINI SUÇU İŞLEYEN BİREYE VERDİĞİ FİİLÎ CEZALAR

Kur'an, bir takım suçların cezasının uygulamasından, onu işleyen kimseyi sorumlu tutmuştur. Bu cezalar, köle azat etme, kurban kesme, oruç tutma, yoksulu giyindirme veya yedirme şeklinde ifade edilmektedir. Genel hatlarıyla bunlara “kefare” denilmektedir. Vahiy, kefareti, zaruret durumu ve suç durumu olmak üzere iki şekilde sunmaktadır. Bunlardan birincisi suç teşkil etmediği için yapılan ibadetin telafisi veya tamamlayıcısı niteliğini taşımaktadır. Mesela Ramazan ayında oruç tutmaya engeli olan veya Hacc ibadetini yaparken bir takım fiziki problemleri olan kimselerin yerine getirdikleri kefaretlere bunlardandır.¹⁹⁷ Biz bu başlık altında suç teşkil eden fiillerin kefareti olan cezaları tespit etmeye çalışacağız.

1-Köle Azat Etme

Kur'an, kölelik düzeninin toplumdaki varlığına sıcak bakmamış ve her fırsatta bu yapının ortadan kalkması için Müslümanları teşvik etmiştir. Nitekim bu çerçevede köleyi hürriyetine kavuşturmayı hem büyük bir iyilik olarak takdim etmiş,¹⁹⁸ hem de söz konusu fiili bazı kabahatlerin cezası olarak ortaya koymuştur.¹⁹⁹

Köle azat etmeyi gerektiren suçlardan bir tanesi, hata ile bir mümini öldürmektir. Nitekim âyette bu ceza açık bir şekilde ifade edilir: “...Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir **köle azat etmesi** ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir. Meğer ki ölünün ailesi o diyeti başıslamış ola. (Bu takdirde diyet vermez). Şayet öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdan ise **mümin bir köle azat etmek** gerekir. Şayet kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir **mümin köleyi azat etmek** gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından

¹⁹⁷ Bakara 2/185; 196.

¹⁹⁸ Bakara 2/177; Tevbe 9/60; Beled 90/13.

¹⁹⁹ Nisa 4/92; Mâide 5/89; Mücâdele 58/3.

tövbésinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması gerekir. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”²⁰⁰ Ayet, hata ile öldürme suçunun cezasını çeşitlendirmesine rağmen her iki farklı durumda da köle azad etmeyi şart koşturmuştur. Nitekim bunlardan birincisinde öldürülen mümin olduğu halde, kendisiyle düşmanlık olan bir toplumdan ise sadece mümin bir köle azat etme; ikincisinde kendileriyle antlaşma bulunan bir toplumdan ise diyet ve bir mümin köleyi azat etme cezası verilmiştir.

Bir köleyi hürriyetine kavuşturma cezasının verildiği diğer bir suç, yapılan yeminin yerine getirilmemesidir ve bu kefarete olarak ifade edilir. Kefaretlerde ibadet manası olduğu gibi ceza manası da vardır.²⁰¹ Dolayısıyla kefareti ceza olarak kabul etmekte herhangi bir mahsur yoktur. “Allah, kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut onları giydirmek, yahut da bir **köle azat etmektir**. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun. Allah, şükretmeniz için size âyetlerini işte böyle açıklıyor.”²⁰² Âyet, yemini yerine getirmeme suçuna, on fakire yedirmek, on fakire giyindirmek ve **köle azat etmek** şeklinde üç çeşit ceza vermiştir. Söz konusu suçu işleyen mükellef, yeminin kefaretinde bu üç yaptırımdan sorumlu olup onu yerine getirmesi vaciptir ve bunların tayininde serbesttir.²⁰³

Kur’an’da, köle azad etmeyi gerektiren bir diğer suç zihar âyetinde geçmektedir: “Kadınlardan zihar ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin eşleriyle ilişkiye girmeden önce bir **köleyi hürriyete kavuşturmaları** gerekir. Size öğütlenen budur. Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.”²⁰⁴ Cahiliye Arap kültüründe bir erkek hanımına öfkelenildiğinde “sen bana anamın sırtı gibisin” demek suretiyle eşini kendisine haram kılıyordu. İşte bu tür bir davranışı

²⁰⁰ Nisa 4/92.

²⁰¹ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III., 332.

²⁰² Mâide 5/89.

²⁰³ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III., 333.

²⁰⁴ Mücâdele 58/3.

Kur'an yasaklamış ve onu suç olarak görmüş ve yapanı da bir köle azat etmekle cezalandırmıştır. Nitekim zihar, kocanın karısına el sürmesine mani bir günah olduğundan dolayı, zihardan dönmek isteyen kocanın temizlenmesi için, karısıyla ilişkiye girmeden önce köle azat etme fiilini mutlaka gerçekleştirmesi gerekir.²⁰⁵ Sonuçta Kur'an'ın, verdiği köle azat etme cezalarını, bireysel sorumluluğun geliştirilmesi ile ve toplumsal düzenin sağlanmasıyla ilişkilendirdiğini ve bunları korumayı amaçladığını görmekteyiz.

2-Yoksulu Doyurma veya Giyindirme

Kur'an, sürekli yoksulun doyurulmasını ve ihtiyaçlarının giderilmesini büyük bir iyilik olarak âyetlerde vurgulamış ve toplumda ihtiyaçlı kimsenin kalmamasını istemiştir. Bu hedefi gerçekleştirmek için ihtiyaçlıyı doyurmayı imanın bir gereği ve müminin şiarı, doyurmamayı ise küfrün bir gereği ve kafirin şiarı olarak nitelemiştir.²⁰⁶ Diğer taraftan söz konusu amaca ulaşmak için Kur'an, kefarete yoksulu doyurma veya giyindirme fiilini bir ceza olarak da kimi yerde ifade etmektedir. Fakat bu kefaretin uygulamasını birkaç alternatif ceza arasında mükellefin tercihinin bırakmıştır. Yeminlerini bozan veya yerine getirmeyen kimselerin durumlarını ortaya koyan âyette söz konusu cezayı görebiliriz: *“Allah, kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden **on fakire yedirmek**, yahut **onları giydirmek**, yahut da bir köle azat etmektir. Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun. Allah, şükretmeniz için size âyetlerini işte böyle açıklıyor.”*²⁰⁷ Âyette yer alan bu kefaretin miktarı on fakirle sınırlandırılmıştır.

²⁰⁵ Zihar ile ilgili daha geniş malumat için bkz.: Elmalılı, *Hak Dini*, c. VII., 452-455.

²⁰⁶ Yâsîn 36/47; Hâkka 69/34; Müddessir 74/44; İnsan 76/8; Fecr 89/18; Beled 90/14; Mâun 107/3.

²⁰⁷ Mâide 5/89.

Benzer bir ceza, zıhar günahı işleyip de köle azat etme ve oruç tutma gücüne sahip olmayan kimseler için alternatif bir yaptırım olarak verilmiştir: “(Köle azat etme imkanı) olmayan kimse, eşiyle ilişkiye girmeden önce aralıksız iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen, **altmış yoksulu doyurur**. Bu (hafifletme), Allah’a ve elçisine iman etmenizden dolayıdır. Bunlar Allah’ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır.”²⁰⁸ Önceki âyette geçen doyurulacak yoksul sayısının burada altmış olarak zikredildiğini görüyoruz ki bu durum zıharın ne denli büyük bir günah olduğunu gözler önüne sermektedir. Çünkü suçun büyüklüğü arttıkça ona verilen cezalarda da artış olmaktadır.

Bir başka âyette fakiri doyurma cezası, ihramlı iken av yapma yasağını kasten ihlal etme suçu işleyene verilmektedir: “Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. Kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe’ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder). Yahut (avlanmanın cezası), **yoksulu doyurmaktır**, yahut onun dengi oruç tutmaktır. Ta ki (yasak av yapan) kişinin cezasını tatmış olsun. Allah geçmişini affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah da ondan karşılığını alır. Allah galiptir, intikam alandır.”²⁰⁹ Bu âyette ifade edilen yoksulu doyurma cezası, sadece bir yoksulu doyurmaktan ibaret değildir. Nitekim burada hakem devreye girerek avın kıymetini takdir ettikten sonra o değerle ya kurban alınıp kesilir ya da her yarım sa’(1sa’=2. 917 kg.) için bir yoksul doyurulur.²¹⁰ Bu ceza, kurban kesme veya oruç tutma cezasına alternatif olarak getirilmiş olup kişi bunlardan birini yerine getirmekle mükelleftir. Kur’an, verdiği bu cezalarla bireysel sorumluluğu geliştirmeyi, aileyi ve Allah’ın koyduğu sınırları geliştirmeyi amaçlamaktadır.

²⁰⁸ Mücâdele 58/4.

²⁰⁹ Mâide 5/95.

²¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III., 343.

3-Kurban Kesme

Kur'an, ihramlı iken kasten av hayvanı öldürme yasağına kurban kesme cezası vermiştir: *“Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. Kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe'ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengini takdir eder). Yahut (avlanmanın cezası), yoksulu doyurmaktır, yahut onun dengi oruç tutmaktır. Ta ki (yasak av yapan) kişinin cezasını tatmış olsun. Allah geçmiş affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah ondan intikam alır. Allah galiptir, intikam alandır.”*²¹¹ Elbette bu ceza, yoksulu doyurmak veya oruç tutmak cezasına alternatif olarak getirilmiş ve kişi bunlardan birini yerine yetirmekle mükellef tutulmuştur. Diğer taraftan, âyete göre öldürülen hayvanın dengi olabilecek kurbanlık hayvanın adalet sahibi iki kişinin takdir etmesi gerekir ki, söz konusu suç fiili işleyen kimse, kurbanlık hayvan konusunda ya cimri davranır ya da o konuda ehliyetsiz olur da öldürdüğü hayvanın dengi bir hayvanı kesmekte yanlış düşebilir. Kur'an, kurban kesme cezası ile bireysel sorumluluğu geliştirmeyi ve Allah'ın çizdiği sınırları korumayı amaçlamaktadır.

4-Oruç Tutma

Oruç tutma cezasını Kur'an, yeminin yerine getirilmemesi, ihramlıyken kasten av hayvanının öldürülmesi ve zihar yapılması suçlarına verilmektedir. Bunlardan bir tanesi, alternatif, diğeri de verilecek cezanın şartlarının mevcut olmaması sonrasında mükellef tarafında yerine getirilmektedir.

Yeminlerini bozan veya yerine getirmeyen kimselerin durumlarını ortaya koyan âyette oruç tutma cezası şöyle dile getirilir: *“Allah, kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerinizden sizi sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden sizi sorumlu tutar. Bunun da keffâreti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden on fakire yedirmek, yahut*

²¹¹ Mâide 5/95.

onları giydirmek, yahut da bir köle azat etmektir. **Bunları bulamayan üç gün oruç tutmalıdır.** Yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin keffâreti budur. Yeminlerinizi koruyun. Allah, şükretmeniz için size âyetlerini böyle açıklıyor.”²¹² Âyet, buradaki cezayı üç günle sınırlı tutmuştur. Söz konusu ceza, yoksulu doyurma, onları giyindirme veya köle azat etme gibi maddi imkanı gerektirecek durumların yokluğunda onlara alternatif olarak sunulmaktadır.

Bir diğer oruç tutma cezası da eşlerine zihar yapan kocalara verilmiştir: “(Köle azat etme imkanı) olmayan kimse, eşiyle ilişkiye girmeden önce **aralıksız iki ay oruç tutar.** Buna da gücü yetmeyen, altmış yoksulu doyurur. Bu (hafifletme), Allah’a ve elçisine iman etmenizden dolayıdır. Bunlar Allah’ın hükümleridir. Kâfirler için acı bir azap vardır.”²¹³ Burada verilen cezanın miktarı aralıksız iki ay gibi uzun bir zaman dilimini kapsamakta ve zihar yapmanın çok büyük bir günah olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan söz konusu ceza, köle azat etme imkanının olmadığı durumda alternatif bir ceza olarak ifade edilmektedir.

Kur’an’ın ifade ettiği bir diğer oruç tutma cezası, ihramlı iken kasten av hayvanı öldürme suçudur: “Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin. Kim onu kasten öldürürse öldürdüğü hayvanın dengi (ona) cezadır. (Buna) Kâbe’ye varacak bir kurban olmak üzere içinizden adalet sahibi iki kişi hükmeder (öldürülen avın dengisini takdir eder). Yahut (avlanmanın cezası), yoksulu doyurmaktır, yahut onun dengi **oruç tutmaktır.** Ta ki (yasak av yapan) kişinin cezasını tatmış olsun. Allah geçmişi affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah da ondan intikam alır. Allah galiptir, intikam alandır.”²¹⁴ Âyet, oruç tutma cezasını, kurban kesme ve yoksulu doyurma cezalarının alternatifi olarak sunmuş ve bu fiili işleyen kişiyi, bu üçü arasında muhayyer bırakmıştır. Burada hakem devreye girerek avın kıymetini takdir ettikten sonra o değerle ya kurban alınıp kesilir ya da yoksullar doyurulur. Yahut da söz

²¹² Mâide 5/89.

²¹³ Mücâdele 58/4.

²¹⁴ Mâide 5/95.

konusu miktardan her yarım sa'(1sa'=2. 917 kg.) için bir gün oruç tutulur.²¹⁵ Kur'an, oruç tutma cezasıyla bireysel sorumluluğu geliştirmeyi, aileyi korumayı ve Allah'ın çizdiği sınırları koruma amaçlı olarak sunmaktadır.

SONUÇ

Kur'an, geçmiş toplumlarla ilgili birtakım bilgiler vermektedir. Daha çok iman ve ahlak yönleriyle tanıtılan kavimlerin, imanın toplumda kök salmasına engel olmaları ve ilahi ahlak ilkelerinin işlevselliğini kaybetmesi için çabalamaları sebebiyle Allah'ın verdiği fiilî cezalar neticesinde tarih sahnesinden silindiğini görmekteyiz. Tamamıyla Allah'ın bizzat kendisinin verdiği ve kıssalar yoluyla bildirilen bu türden cezalar, insanlara Allah'ın kudretini, elçilerin ve davalarının hak olduğunu, haber verdikleri hususların gerçek olduğunu, kendilerine vaat edilen azabın da gerçekleşeceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla kavimlerin toplu cezalandırılmaları, iman konusuyla birebir ilişkilendirilmiştir.

Diğer taraftan vahiy, birtakım fiilî cezaların uygulanmasını Müslüman topluma vermiştir ki bunun temelinde toplumu ve bireyi korumayı amaçlayan bir hukuk oluşturma çabası yatmaktadır. Nitekim İslam'dan önce gönderilen semavi dinler, kendilerine verilen kutsal kitapları vasıtasıyla söz konusu maslahatları temin eden kendi hukuk sistemlerini oluşturmuşlar ve böylece kendi medeniyetlerini inşa etmişlerdir. Kur'an'la birlikte yeni bir İslam toplumunun ve medeniyetinin inşa sürecinde vahye dayalı bir hukuk sisteminin de temelleri atılmıştır. Kur'an, bu sebeple uygulamasını topluma tevdi ettiği cezaları daha çok hukûkî nitelikte sunmaktadır.

Kur'an, birtakım fiilî cezaların uygulamasını bireyin bizzat kendisine bırakmıştır ki bunlar daha çok bireyin Allah'a, çevresine ve kendine karşı sorumluluk bilincini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple vahiy söz konusu cezaları ahlak çerçevesi olarak sunmaktadır.

²¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini*, c. III., 343.

Hukukunun temelini oluşturan Kur'an'ın getirdiği ahlaka ve imana dayalı prensipler, bireyi ve toplumu var eden hakların korunmasına yöneliktir. Bu yönüyle söz konusu prensipler, bireyin ve toplumun varlığının teminatı olarak görülebilir. Bu çerçeveden bakıldığında Kur'an'ın, hukukun üstünlüğü prensibini daima ön planda tuttuğu ve ilgili hakları bu şekilde korumayı amaçladığı söylenebilir. Vahiy somut örnekler vermek suretiyle haklara yönelik yapılan bir takım illegal hareketleri suç saydığını, sunduğu ceza yöntemleriyle de onları cezalandırdığını ve cezalandırılması gerektiğini bizlere göstermiştir.

Vahyin sunduğu ilahi cezaların temelinde, mutlak manada zulüm/haksızlık suçu vardır. Bu anlamda Allah, kullarına zulüm/haksızlık etmemekte fakat onlar bizzat kendilerine zulüm/haksızlık etmektedirler.²¹⁶ Dolayısıyla verilen her bir ceza, katiyetle bir suçun karşılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin ve toplumun, ilahi iradenin yörüngesinden çıkması olarak niteleyebileceğimiz zulüm, Kur'an'ın sunduğu cezalar sayesinde yok edilebilir. Dolayısıyla ilahi iradenin ortaya koyduğu cezalar, zulmü/suçu yok etme ve zalimi/suçluyu caydırma prensibine dayanmaktadır.

İncelediğimiz kadarıyla Allah, insanların maslahatına yönelik olarak onlara bir takım cezalar vermiştir. Vahyin cezalarla yok etmeye çalıştığı imansızlığın ve bunun paralelinde gelişen ahlaksızlığın, insan onurunu zedeleyen, insana zarar veren en önemli iki menfi tavır olduğunda şüphe yoktur. Kur'an'ı, içerisinde barındırdığı cezalar nedeniyle eleştirenler ve bu perspektiften Allah'ı reddedenler, nihayetinde ilahi iradenin insan hakkındaki müspet hedeflerini de görmezlikten gelmektedirler. Onların bu olumsuz tutumlarının nedeni, söz konusu cezaları ilkel bulmalarından ileri gelmektedir. Oysa Kur'an, bizlere sunduğu birtakım ceza örnekleriyle bir mesaj vermek istemektedir ki o da iman ve ahlak temelinde inşa edilecek olan sorumluluk bilincine sahip birey ve toplum, ancak iman

²¹⁶ Ankebût 29/40.

ve ahlaka dayalı olarak geliştirilecek olan bir hukuk sistemiyle mümkün olmaktadır.

Özü itibariyle vahyin reddettiği olumsuz fiillerin tümü günah olmakla birlikte aynı zamanda suçtur. Kur'an, insanları günah/suç işlemekten alıkoymak ve ilahi emir ve yasakların devamlılığını sağlamak için cezalar ortaya koymuştur. Bu bakımdan Kur'an'daki cezalar, engelleyici ve zorlayıcı olmak üzere çift boyutlu bir özelliğe sahiptir. Sonuçta emir ve yasaklara aykırı hareket edenleri cezalandırmadıktan sonra bu emirlerin ve yasakların hiçbir anlamının olmayacağı muhakkaktır.

Kaynakça

Asım Efendi (Mütercim), *el-Okyanusu'l-Basît fî Tercimeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Asitâne Kitabevi, İstanbul, trs.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, MÜİFV. Yay., İstanbul, 1998.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşr., İstanbul, 1997.

Bedir, Ahmet, *Tevhid Yurdu Kur'an-ı Kerim Atlası*, Kaynak yay., İstanbul, 2010.

el-Begavî, Muhammed bin Hüseyin bin Mesud el-Ferrâ, *Meâlimu't-Tenzîl*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2010.

el-Buhârî, Muhammed bin İsmail bin İbrahim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1257.

Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullah bin Sehl bin Said, *el-Furûk fî'l-Luga*, thk. Cemal Abdulganî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1427/2006.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı-Meal Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.

el-Ferâhidî, Halil bin Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Dâru'l-İhyâi'd-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2005.

el-Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya bin Ziyad, *Meâni'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemseddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.

el-İsfehânî, Râgıb, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Necib el-Macidi, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1427/2006.

Hazin, Abdullah Ali bin Muhammed, *Lübabu't-Te'vil fi Maani't-Tenzil*, Daru'l-Fikr Beyrut, 1979/1399,

el-Mevdûdî, Ebu'l-Ala, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Ahmed Asrar, Bengisu Yayınları, İstanbul, 1997.

Muhammed Fuad Abdalbaki, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/2000.

Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İrfan yay, İstanbul, 1993.

Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakim*, Daru'l-Menar, Kahire, 1366.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn bin Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. M. Fuad Abdalbaki, Mısır, 1375/1956.

Öztürk, Yaşar Nuri, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 2000.

er-Razî, Fahreddin bin Allâme Ziyaeddin Ömer, *Tefsir-i Kebir/Mefatihu'l-Gayb*, trc. Suat Yıldırım ve diğerleri, Akçağ Yayınları, Ankara, 1992.

Sayı, Ali, *Kur'ân Etrafında Makaleler*, ABAM Yayınları, İzmir, 1994.

.....*Firavun, Hâman ve Kârun Karşısında Hz. Musa*, İz yay., İstanbul, 2012.

Şahin, İskender, "Kur'an'da Ba's Kavramı", *Şırnak Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, III., Sayı 6, 2012/2.

et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Halil el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu yay., Ankara, 2011.

Yaşar, Ahmet, *İslam Ceza Hukukunda İdamı Gerektiren Suçlar*, Beyan Yay., İstanbul, 1995.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam ve arkadaşları, Azim Yayıncılık, İstanbul, trs.

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim bin es-Sirrî, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdulcelîl Şelebî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1426/2005.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2000.

İNANÇ-AHLAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İMAN, İSLÂM VE İHSAN KAVRAMLARI

Mustafa YÜCE*

Özet

Müslümanın, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasında en önemli husus “iman”dır. Bireyin imanı hem iç hem de dış dünyasında özümseyip onunla bütünleşmesi, imanın keyfiyetini doğru bir şekilde kavramasıyla mümkündür. Bu da, iman, islam ve ihsan kavramlarının bir bütün olarak ele alınmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Söz konusu kavramlar arasındaki ilişkileri doğru olarak tespit edebilmek için bu üç kavramın mahiyetini irdelemek gerekir. Böylelikle dinin doğru bir şekilde anlaşılmasına ve inanç-ahlak irtibatının kurulmasına katkı sağlanmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, İman, İslam, İhsan, Ahlak, İlişki.

In the Context of Belief-Moral Relation, Concepts of Faith, Islam and Ihsan

Abstract

For a Muslim, it is possible to reach to the happiness of the world and hereafter by means of “faith”. An individual’s consolidation and internalization of the faith both in his interior and external worlds is related to his proper grasp of the quality of the faith. Therefore, this makes it inevitable to approach the concepts of faith (iman), Islam and

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

ihşan as a whole. Determining the system of the relationship between these mentioned concepts properly is possible by scrutinizing the essence of these three concepts. Thus, this will be a contribution to the proper understanding of the religion and grasping the relationship between the faith-moral.

Key Words: Qur'an, Faith, Islam, Ihsan, Morals, Relationship.

GİRİŞ

Kur'an'da yer alan kavramların bir bütünlük içerisinde işlenmesi, dinin doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Tarihi süreç içerisinde kavramların birbirinden bağımsız olarak ele alınması, iman ve islam odaklı bazı önemli tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu da ahlakın göz ardı edildiği bir din anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İman konusu, kelim ve akâid kitaplarında yer almış, Müslümanın hangi durum ve şartlarda mü'min sayılacağı veya imandan çıkacağı ele alınmıştır. Konu, meseleyi tahlil etmekle birlikte daha çok netice cümleleri ile incelenmiş, bazı eserlerde ise kısmen fetva şeklinde ele alınmıştır. Bu durum, ihşan'ın dikkate alınmadığı bir iman anlayışını beraberinde getirmiştir.

Mü'min için ideal olan ve arzulanan hayat, dinin inanç ve amelî yönünü kaynaştıran, onları bir bütünün birbirinden ayrılmaz iki parçası olarak gören bir yaşamdır. İman, insanın bütün yönleriyle ilişkilidir. İmanın kâmil manada kendinden bekleneni yerine getirmesi, onun ilişkili olduğu hakikatlerin gerçek anlamda yaşanmasına bağlıdır. Diğer bir ifade ile iman sadece bir kalp amelî olarak kalmaması, beden ve dil ile de ilgili olan hakiki fonksiyonunu eda etmesi, bütün inceliklerinin değerlendirilmesi ile mümkün olur. Bundan dolayı iman, islam ve ihşan kavramlarının bir bütün olarak ele alınması ve inanç ile ahlak arasındaki irtibatın ortaya konulması gerekmektedir.

Tarihi süreç içerisinde Kur'an'daki bazı kelime ve kavramların Müslümanlar tarafından özüne uygun olmayacak bir şekilde algılandığı görülmüştür. Kur'an'daki kavramsal yapının yaşayan dile

intikal ettirilememesi, zaman içinde değiştirilmesi, basitleştirme ve ihmaller yoluyla bozulması İslam medeniyetinin gerilemesinde etkili olmuştur.¹ Bu çelişkileri ortadan kaldırmak için Kur'ân'da ifadesini bulan temel kavram sistemini anlamak, gerçekliğe bu kavramlar sisteminin kazandırdığı açıdan yeniden bakmak ve onu olduğu gibi görmeye çalışmak gerekir.²

Kavramlar, zaman içerisinde anlam değişimine uğramadan veya ekollerin mezhepsel fikri süreçlerinin sistematığı içerisinde anlam genişlemesi veya daralmasına maruz kalmadan ya da psikolojik ve sosyal olaylar ile milletlerin kurdukları medeniyetlere bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli faktörlerin etkisiyle muhteva değişimine uğramadan önceki semantik anlamlarını yansıtabilirler.³ İslâmî gelenekte tarihi süreç içerisinde bazı kavramlarda semantik kaymalar veya anlam değişimleri olmuştur.⁴ Bu anlam kaymaları, ayetlerdeki anlam çerçevesinden uzaklaşma olabilir. Bu durumda meydana gelen değişimin tespit edilmesi ve Kur'ân'a isnat edilmemesi gerekir. Mesela bir Kur'ân kavramı olan "fâsık",

¹ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân'ı Anlamada Semantik Yöntem", *Hikmet Yurdu*, Yıl. 6, c. 6, s. 11, Ocak-Haziran 2013/1, s. 113.

² Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 9-11.

³ Semantiğin (ilmü meâni'l-elfâz) özellikle yöntem açısından iki türü vardır. Birincisi artzamanlı semantik, diğeri de eş zamanlı semantiktir. Artzamanlı semantiğe, geleneksel, gelişmeli, tarihi ve diachronic semantik isimleri de verilmektedir. Tarihi süreç göz önünde bulundurularak kelimenin anlam değişmelerini ve gelişmelerini tespit etmeye art zamanlı semantik denir. (Bkz.: Enis, İbrahim, *Dealetü'l-elfâz*, Kahire 1992, s.7; Doğan Aksan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1978, ss. 27-44.) XX. Yüzyılın başlarında semantik denilince artzamanlı semantik anlaşılmaktaydı. F. De Saussure artzamanlı ve eşzamanlı semantik ayrımını yapmış (Bkz.: Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Ankara 1998, III, 142; Mücâhid, Abdülkerim, *ed-Delâletü'l-luğaviyye*, Amman ts, ss. 14-15.) ve O'nunla beraber eşzamanlı semantik önem kazanmıştır. Eş zamanlı semantiğe synchronic ve modern semantik ismi de verilir. Eşzamanlı semantik, anlamın, hâlihazırda, belirli bir zaman diliminde veya belirli bir bölgeyi kapsayacak şekilde araştırılması demektir. (Bkz.: Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (trc.: Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., ss. 48-49.)

⁴ Ebû Üde, Üde Halil, *et-Tatavvuru'd-delâlî beyne luğati's-Şi'ri ve luğati'l-Kur'ân*, Ürdün 1985, s. 45; Doğan Aksan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1978, s.118.

başlangıçta sadece kâfirler ve münafıklar hakkında kullanılırken, zaman içerisinde özellikle kelâmî tartışmaların etkisiyle, günah işleyen Müslümanlar için de bir sıfat olmuştur.⁵ Benzer bir durum, iman, İslam ve ihsan kavramları için de söz konusudur.

Kur'ân'daki bir kavramın tefsiri ve semantik tahlili için öncelikle, söz konusu kelimenin gerek Kur'ân'ın nuzûlü öncesi gerekse nuzûlü sırasında taşıdığı ve delâlet etmiş olduğu manaların tespit edilmesi gerekmektedir. Daha sonra, Kur'ân'ın bütününde kelimeye yüklenen anlam ve yapılan katkılarının belirlenmesi suretiyle anlam çerçevesinin tayin edilmesi gerekir.⁶

Kur'ân'ın evrene bakışı temelde Tanrı merkezlidir. Kur'ân'da hiçbir şeyin Allah'tan bağımsız olmadığı ve olamayacağı vurgulanır.⁷ Bu hususiyetin benzeri, Kur'ân'ın anlam örgüsü için de söz konusudur. Kur'ân'daki her bir temel kavramın Allah kavramıyla bir ilişkisi vardır.⁸ Allah-âlem ilişkisi bağlamında insanın çok önemli bir yeri vardır.

Kur'ân ve Sünnet, daha sonra İslam bilginleri tarafından geliştirilen ahlak anlayışlarının temelini oluşturur.⁹ Kur'ân'ın belirttiğine göre Allah insanı en mükemmel şekilde yaratmıştır. Allah yeryüzündeki her şeyi insanın hizmetine sunmuştur. Allah insanı yeryüzündeki halifesi kıldığından, dünyaya Allah'ın görevlendirmesi ile gelmiştir.¹⁰ İnsanlar ahlakla dini bir arada düşünürler ve ikisi arasında sıkı bir bağın olduğunu varsayarlar. Bundan dolayı dindar

⁵ Metin Özdemir, "Anlam Kaymasına Uğrayan Kur'ânî Bir Kavram: Fâsık", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, 1998, ss. 499-521.

⁶ Neseî, Ebu'l Muîn, *Tabsiratü'l-Edille-2*, (thk.: Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün), DİB Yay., Ankara 2003, II, 406-407; Muhammed Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, Beyrut ts., I, 22.

⁷ Bkz.: En'âm, 6/59; Şûrâ, 42/10-12.

⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (trc.: Selahaddin Ayaz), Pınar Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 38.

⁹ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı* (sad.: Ali Arslan Aydın), İstanbul 2006, Sistem Matbaacılık, ss. 9-10; Mustafa Çağrı, "Ahlak", *DİA*, İstanbul 1989, II, ss. 1-2

¹⁰ Bakara, 2/30.

olarak ifade ettikleri kimselerin herkesten daha çok ahlaklı olmalarını beklerler. Bundan dolayı dindar olarak nitelendirdikleri kimselerin ahlaki değerlerde gösterdikleri gevşeklik fazlasıyla insanların dikkatini çeker. Bu nedenle teist olanların en çok eleştiri aldıkları hususlardan birisinin inançlarıyla davranışları arasındaki çelişki olduğunu söylemek mümkündür. Aynı durumlar dindar olmayan kimselerde bulunması ise fazla yadırganmaz. Bütün bunlar inanç ile ahlak arasındaki sıkı irtibatı göstermesi açısından önemlidir.¹¹

Bu yönüyle bireyin ahlâkı içselleştirmesinde dinin ve inancın çok önemli bir yeri vardır. İmânî ve vicdânî destekten yoksun bir ahlakî prensip, duygu planında yeterince temellenemez. Bir davranış biçiminin iyi olduğunun akla dayalı olarak bilinip fikren benimsenmesi, onun içselleştirilmesi ve davranış haline gelmesi için yeterli değildir.¹² Din, insanı içten ve dıştan kuşatan, onu duygularıyla, sezgileriyle, inançlarıyla, düşünceleriyle bir bütün halinde içten kavrayan ve yönlendiren bir kurum olarak en sıkı nizam ve kanunlardan daha etkili bir kontrol sağlar.¹³ Ahlakı içermeyen ve ahlaklı davranış ile dine bağlanmayı bir arada değerlendirmeyen bir din neredeyse yoktur.¹⁴

İslâmî kavramların bazılarının kelâmî bir kimliğe büründükleri ilk dönemlerden itibaren, İslam, iman ve ihsan kavramlarının ihtiva ettiği anlamlar ile bu kavramların birbirlerini kapsayıp-kapsamadığı hususu itikadî mezhepler arasında tartışılan konuların başında gelmiştir. Buna bağlı olarak iman, marifet, ikrar ve amel kavramları, imanın artma ve eksilmesi, imanda istisna, mukallidin imanı ve büyük günah işleyeninin durumu da tartışılmaya başlanmıştır.

¹¹ Enbiya Yıldırım, "Hz. Peygamber Örneğinde İnanç-Ahlak Bütünlüğü", Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007, *İslami İlimler Dergisi Yayınları*, Ankara 2007, ss. 100-102.

¹² Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, Ankara 1992, ss. 49-51, 157-163.

¹³ Bkz.: Günay Tümer, "Din", *DİA*, IX, 317.

¹⁴ Yasin Ceylan, "Din ve Ahlak", *Doğu Batı, Felsefe Sanat ve Kültür Derneği Yayını*, Yıl. 1, s. 4, Ağustos-Ekim 1998, s. 107.

Söz konusu bu kavramların sahip oldukları literal anlamlarda mezhepler arasında ihtilaf bulunmazken, kavramlarla ifade edilen mananın aynı olup-olmadığı, birbirlerini kapsayıp kapsamadığı ve aralarındaki ilişki tartışma konusu olmuştur. İman ve islam kavramlarının özdeşliğini veya farklılığını savunanların düşüncelerini, imanın tanımındaki amele yer verip-vermemeleri belirlemiştir.¹⁵

Bir din olarak İslam'ın yerleştirmek istediği temel esaslardan birisinin teorik ve teolojik amaç ile pratik ve ahlakî amacı birleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. İslam'da "iman-objeleri", yani inanılacak şeyler, üzerinde tartışmaya gerek olmayacak derecede açıktır. Öyle ki önemli olan, onlar hakkında tartışmak değil, onlar karşısında "ne yapılacağı" ve "nasıl inanılacağı"dır.¹⁶ Öyle anlaşılıyor ki İslam, teorik çerçeveye ait konularda bile, aynı zamanda pratik bir amaca da dikkat çekmektedir. Örneğin, İslam'ın teorisine ait bir esas olarak "Allah'a inanmak" ifadesi, salt nazarî bir hususa işaret etmenin yanında amelî bildirimleri de olan bir ifadedir. Yani bu dinin Rabbi, sair tanrı inançlarından oldukça farklı olarak, sözgelimi Deist'lerin varlığını kabul ettikleri, ama âleme ve içindekilere karıştırmadıkları ilkesel bir tanrı değildir. İslam'da bu ifadeden anlaşılan anlam, her şeyi yaratan ve yöneten, dolayısıyla her şeyi yarattığı gibi onları öylece muhafaza eden ve ayakta tutan, insanın yaptıklarıyla beraber aklından geçenleri de bilen, insanın vicdanî sorumluluğunun kendisine bağlı olarak anlam kazandığı etkin bir varlığa inanmaktır. Görüldüğü gibi, İslam dininde teoriye ait olan bir hususta, çoğunlukla aynı zamanda pratik bir veçhe de dikkat çekmektedir. İşte teori ile pratiği bir arada bulunduran, teoriye işaret ederken pratik amaca, yani ahlakî hedefe vurgu yapan bir mesele olarak meşhur Cibril hadisini anmak mümkündür.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Hilmi Karaağaç, "İtikadî Mezheplerde İman-İslam İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. II, S. 2, ss. 103-120.

¹⁶ Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre "İman-İslam-İhsan" ve "Küfür" İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, S.8, s. 179.

İslam dinine müntesip bireylerin adeta inançsal profilini çizen Cibril hadisi, bu üç kavramı aynı anda ve farklı yönleriyle ihtiva ettiğinden, bu üç kavramın birbirleriyle olan münasebetini anlama noktasında önemli bir yere sahiptir.

Abdullah b. Ömer'in, babası Ömer ibnü'l-Hattâb'tan bildirdiğine göre o şöyle demiştir: Bir gün Resûlullah'ın (sas) yanında bulunduğumuz bir sırada aniden yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir zât çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor; bizden de kendisini kimse tanımıyordu. Doğruca Peygamber'in (sas) yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu. Ve:

"Yâ Muhammed! Bana İslâm'ın ne olduğunu haber ver!" dedi. Resulullah (sas),

"İslâm: Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resulü olduğuna şehâdet etmen; namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve yol (kölfe) cihetine gücün yeterse Beyt'i hacc etmendir." buyurdu. O zât, "Doğru söyledin." dedi. Babam dedi ki:

"Biz buna hayret ettik. (Zira) hem soruyor hem de tasdik ediyordu. "Bana imandan haber ver!" dedi. Resûlullah (sas), *"Allah'a, Allah'ın Meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine ve âhiret gününe inanman, bir de kadere; hayrına şerrine inanmandır."* buyurdu. O zât (yine): "Doğru söyledin." dedi. (Bu sefer):

"Bana ihsandan haber ver!" dedi. Resûlullah (sas): *"Allah'a: Onu görüyormuşsun gibi ibâdet etmendir. Çünkü her ne kadar sen Onu görmüyorsan da O seni muhakkak görür."* buyurdu. O zât: "Bana kıyametten haber ver!" dedi. Resûlullah (sas), *"Bu mes'elede sorulan, sorandan daha âlim değildir."* buyurdular.

"O halde bana onun alâmetlerinden bari haber ver!" dedi. Peygamber (sas): *"Cariyenin kendi sahibesini doğurması ve yalın ayak,*

çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış ettiklerini görmendir.” buyurdu. Babam dedi ki:

Bundan sonra o zât gitti. Ben hayli bir müddet (bekledim) durdum. Nihayet Resûlullah (sas) bana: “Yâ Ömer! O sual soran zâtın kim olduğunu biliyor musun?” dedi. “Allah ve Resulü bilir.” dedim. “Gerçekten o Cibril’di. Size dininizi öğretmeğe gelmiş.” buyurdular.¹⁷

Bu hadiste iman, islâm ve ihsan kavramlarına açıklık getirilmektedir. Bu üç kavram, bu hadisten de yararlanılarak pek çok değişik açıdan ele alınmıştır.¹⁸ Bu noktada biz ihsan kavramına, imanın dış dünyadaki, birey ve toplum hayatındaki tezahürü; hayata ve topluma yansması, insanı davranış güzelliğine güdülemesi olarak yaklaşacağız. Fakat ihsanın bu boyutu, kelamcılar tarafından teorik olarak büyük oranla merkeze alınmadığından dolayı, tarihi süreç içerisinde bu kavram diğer iki kavramın gölgesinde kalmış ve inancın teorik ve pratik boyutunun yansması olan ihsandan yoksun salt bir iman-islam polemiği tartışıla gelmiştir. Bundan dolayı bu temel kavramlar arasındaki ilişkinin tespit edilmesi ve ahlakla olan irtibatının incelenmesi gerekmektedir.

1.İMAN KAVRAMI

1.1. İman Kavramının Etimolojik Anlamı

İman kelimesi “أَمِنَ” kökünden türemiştir. “أَمِنَ” kelimesi, nefsin sükûneti, huzuru, itminanı ve güven içinde olması anlamlarını taşır.

¹⁷ Bkz. Buhârî, *İman*, 37; Müslim, *İman*, 1, 5; Nesâî, *İman*, 6; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 17; Tirmizî, *İman*, 4.

¹⁸ Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, Basılmamış Doktora Tezi (AÜSBE), Ankara 2005; Bekir Tatlı, “Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibril Hadîsi ve Metin Tahlilleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 22, s. 205-238; Fuat Karabulut, “Cibril Hadisi ve Eğitsel Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XVI, sayı: 1, s. 427-451.

Emniyet ve asude olmanın yanında başkasına güvenme ve kişiye tevdi edilen emanet anlamlarına da gelmektedir.¹⁹

İman, “sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” manasındaki i’tikad kelimesiyle aynı anlamda da kullanılmaktadır.²⁰ Terim olarak iman genellikle “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” diye tanımlanır.²¹

Araplar arasında, mal ve mülkün en kalitelisine, sahibinin yanında en kıymetli olanına “آمَنُ مَالٍ” denilir.²² Müminin, çevresine güven veren manasına gelen bir kelime ile isimlendirilmesi dikkat çekicidir. Evrensel bir değer olarak güvenilirlik, Allah, âlem ve insan ilişkilerinde de çok önemlidir.

“Âmene” fiili sayrûret için kullanıldığında, emin ve güvenilir olmak, yalanlanma korkusu taşımamak; teaddî olarak kullanıldığında ise, emniyet veya güven vermek, yalanlamadan uzak kılmak anlamlarına gelir. Yine “bâ” harf-i cerriyle, müteaddî olduğunda “ikrâr ve i’tirâf” manasını, “lâm” harf-i cerriyle ise, “iz’ân ve kabul” anlamını taşır.²³ İslam âlimlerinin çoğunun belirttiği üzere “iman” kelimesi, luğavî açıdan tasdik anlamına gelir. Tasdik ise, bir kişiyi

¹⁹ İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya, *Mu’cemu Mekâyisü’l-luğa*, “e-m-n” mad., Mısır 1969, I, 135; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *Esâsü’l-Belağa*, s. 20; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1990, XII, 21. Zikredilen luğavî anlamların Kur’ân’da kullanımı için bkz. Âl-i İmrân, 3/97; Bakara, 2/125; Fetih, 48/27; Enfâl, 8/27.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XII, 21.

²¹ Bekir Topaloğlu & İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 154; Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 213.

²² Zemahşerî, *Esâsü’l-belağa*, s. 20; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya’kub, *Kâmusu’l-muhît*, Beyrut 1996, s. 1518.

²³ İsfahânî, Ragıb, *Müfredât*, Dîmeşk 1992, s. 91; Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, (thk.: Abdurrahman Umeyra) Beyrut 1989, V, 176.

verdiği haberde, söylediği sözde doğruluğa nisbet etmek ve söylediğini kabul veya onun doğru söylediğine itikat etmektir.²⁴

Kur'ân-ı Kerim'de iman kavramı 800'den fazla yerde geçer. İbn Kayyım el-Cevziyye (v. 751/1350), "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlarla amel" şeklinde tanımladığı imanın Kur'ân'da tasdik, ikrar, tevhit, peygamberi onaylama ve namaz beş anlamda kullanıldığını kaydetmektedir.²⁵

İman kavramının odak noktası tasdiktir. Ebû Hanife (v. 150/767), Mâtürîdî (v. 333/944), Nesefî (v. 508/1115) de imanı tanımlarken tasdiki merkeze almışlardır.²⁶ Mâtürîdî'ye göre imanın sözlük anlamı "tasdik"tir. O, imana yaptığı bu tanımın hem dilsel hem de Kur'ân merkezli olduğunu ifade eder. Kur'ân'da geçen "iman ettiler" sözünün hemen her yerde "tasdik ettiler" şeklinde açıklandığını, dolayısıyla "iman etme" ile "tasdik etme"nin aynı anlama geldiğini belirtir.²⁷ Mâtürîdî, imanın anlam çerçevesini bu şekilde çizdikten sonra da dile ve mantığa dayalı bir açıklamayla iman-tasdik bağlantısını izaha çalışmaktadır. İman tasdik olunca zıddı da tekzib olur; imanın zıddı tekzib olunca tekzibin zıddının da tasdik olması gerekir. Buna bağlı olarak denilebilir ki, iman tekzibin zıddı olunca tekzib de tasdikın zıddı olur.²⁸

Bundan dolayı İslam âlimleri dinî anlamdaki tasdik ile luğavî tasdikın aynı şey olmadıklarını ifade etmişlerdir. Çünkü dinî manada tasdik; inâd, inkâr ve istikbârı terk ederek ihtiyar ve kesb ile iz'an ve

²⁴ Vâhidî, Ali b. Ahmed, *el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, I, 79-80; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini*, Eser Neşr., İstanbul ts., I, 168.

²⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, (thk.: Muhammed Hamid el-Faki), Beyrut 1972, s. 124.

²⁶ Mağnisavi, Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Fikhu'l-Ekber*, İstanbul, 2007, s.8; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, (thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yay., Ankara 2005, ss. 604-613; Nesefî, *Tabsıra-1* (thk.: Hüseyin Atay), DİB Yay., Ankara 1993, I, 38, 46.

²⁷ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (thk.: Mecdî Baslûm), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 2005, IX, ss. 338-339.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, ss. 612-613.

kesb olarak tarif edilmiştir.²⁹ İman tasdiktir, fakat bazı hususiyetleri ve şartları olan bir tasdiktir. Tasdikın ihtiyarî olması, onu, mantıktaki tasavvurun zıddı olan tasdikten farklı kılmaktadır. Çünkü mantıktaki tasdik, bazen ihtiyarî ve iradî olmayabilir.³⁰

İman bir bilgi veya marifet değildir. Marifet ile tasdik arasında da fark vardır. Tasdikın zıddı tekzîb, marifetin zıddı cehalettir. Tasdik kalbin haber verilen şeye bağlanmasıdır. Yine tasdik kesbî ve ihtiyarî bir ameldir. Marifet ise bazen kesbe ihtiyaç olmadan da tahakkuk edebilir.³¹

İman sadece dil ile ikrardan ibaret de değildir. “Ey Muhammed! Münafıklar sana gelince: Senin şüphesiz Allah’ın peygamberi olduğuna şahadet ederiz, derler. Allah senin kendisinin resûlü olduğunu bilir, ayrıca ikiyüzlülerin yalancı olduklarını da bilir.”³² Münafıklar, Hz. Muhammed’e Resûlullah demekle mü’min olmamışlardır. Çünkü iman (veya dinî anlamda tasdik), dil ile ikrardan ibaret değildir.

Medine dışında, bâdiyede yaşayan Benî Esed kabilesinden bir grubun, bir kıtlık senesinde Allah Resûlüne (s.a.v) gelerek iman ettiklerini, bundan dolayı ve zekâtı kendilerine bir şeyler vermesi gerektiğini söylemişlerdi. Bunun üzerine şu ayet nazil olmuştur. “Bedeviler, ‘İnandık’ dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama ‘boyun eğdik’ deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi...”³³ Bedevîlerin ‘Amennâ’ demeleri mü’min olmak için yeterli olsaydı kendilerine ‘iman etmediniz ve iman kalbinize girmedi’ şeklinde bir mukabele yapılmazdı.³⁴ Bundan da imanın kalbî bir amel olduğunu anlaşılmaktadır.

²⁹ Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, V, 184-189.

³⁰ Temel Yeşilyurt, “İmanın Mahiyeti”, *Kelam*, (ed.: Şaban Ali Düzgün) Grafiker Yay., Ankara 2012, ss. 290-294.

³¹ Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, V, 184-186.

³² Münâfikûn, 63/1.

³³ Hucurât, 49/14.

³⁴ Râzî, *Mefatihü’l-ğayb*, X, 115-116; Nesefî, *Tabşıra*, II, 412.

Ebû Hanife bu konuyla ilgili olarak: “Allah kalplerde olanı bildiği için kâfiri kâfir olarak, mü’mini de mü’min olarak isimlendirmiştir. Biz ise böyle bir şeye sahip olmadığımızdan dolayı dillerden sadır olan tasdik ve tekzibe yani zahire göre isim veririz”³⁵ demektedir.

İmanın kalbin tasdiki olması, dilin ikrarının hiç öneminin olmadığı anlamına gelmemektedir. Kalpteki imanın sebepsiz yere veya bir mazeret olmaksızın ikrar edilmemesi, günahtır.³⁶ Dünyada bir kimseye Müslüman muamelesi yapılabilmesi ve İslâm’ın dünyevî hükümlerinin uygulanabilmesi için de dilin ikrarı gereklidir.³⁷

1.2. İman-Ahlak İlişkisi

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı üzere imanı tasdik olarak tanımlamak her şeyi çözmemektedir. Zira tasdikin nasıllığı önem arz etmektedir. İman kesin bir inanç, iradî bir cehd ve kalbî fiillerden oluşan bir yapıya sahiptir.³⁸ İmanî ve ahlakî durumların ve eylemlerin her biri kalple doğrudan bağlantılıdır.³⁹ İman ile ahlâk arasındaki ilişki pratiğe yansıdığı takdirde imanın gücü ortaya çıkar. İnsanın iç ve dış dünyasını aydınlatmayan, ondaki iç ve dış ahlâkî güzellikleri yansıtmayan bir imanı sorgulamak gerekmektedir. Gerçek bir iman ahlâkî güzellikleri meydana getirmemesi mümkün değildir.⁴⁰ Bir kimsenin güzel ahlaka sahip olması, onun imanının kemâliyeti

³⁵ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri içinde, nşr.: Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 24.

³⁶ Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984, s. 31.

³⁷ Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim*, s. 12; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, ss. 606-607; Sâbunî, Nureddin, *el-Bidâye fi Usûluddîn*, (thk.: Bekir Topalaoğlu), DİB Yay., Ankara 1991, ss. 87-88; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 154.

³⁸ İlhami Güler, “İman ve İnkârın Ahlakî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri”, *İslamiyat*, c.1, s.1, Ocak-Mart 1998, ss. 10-11.

³⁹ Talip Özdeş, “Kur’ân’da Ahlakî Değerler”, *IX. Kur’ân Sempozyumu 14-16 Nisan Konya*, Fecr Yayınları, Ankara 2007, s. 85.

⁴⁰ Komisyon, (Şaban Ali Düzgün, Muammer Esen, Mahmut Ay), *Sistematik Kelam*, (ed.: Ahmet Akbulut), Ankuzem, Ankara 2005, s. 167.

ölçüsünde gerçekleşir.⁴¹ İman özü gereği zorlamayı kabul etmez. İmandaki bu hususiyet güzel amelleri ve ahlakî değerleri netice vermesi açısından önemlidir. İncanın bilgi blokajı üzerine oturtulması incanın şüphe ve tereddütten uzak olması noktasında önemli bir yeri vardır. Bu açıdan iman akıl yürütme ve istidlalle teyit edilmeli; birey itikadın konu ve yüklemine bilincinde olmalıdır. Dinin inanç ve ahlakla ilgili hükümleri bilinçsiz bir şekilde gerçekleşmez.⁴²

İman kavramının salih amel kavramı ile çok yakından bir ilişkisi vardır. İman ile salih amel arasındaki semantik irtibat, imanın tanımlanmasında önemli bir yer işgal eder. İslam kelimelerindeki amelin imandan bir cüz olup olmadığı meselesi ile kebîre tartışmaları hep zikredilen hususa endekslidir.⁴³

Kur'an iyi amellerden bahsetmeksizin tek başına imandan, inananlarla inanmayanları karşılaştırdığı yerde bahseder.⁴⁴ Kur'an'da salih amel kavramı elli küsur yerde imanla⁴⁵ birlikte zikredilmiştir.⁴⁶ Bu da bize her türlü müsbet ve ma'ruf fiilin kaynağının iman olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Salih amelin, itikad, ahlak, ibadet, hukuk ve siyaset gibi başka alanları da kapsadığı görülmektedir. Çünkü hayırlı, iyi, uygun veya yararlı iş, faaliyet anlamına gelen bu ifade, bu nitelikleri taşıyan hukuk, ibadet, ahlak ve siyasetle ilgili bütün olumlu faaliyetleri kapsar.⁴⁷ Hz. Peygamber (s.a.v), "gönülden teslim olma" anlamına gelen İslâm'ı ve "kuşkusuz bir

⁴¹ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî* (Taş Baskı), Matbaatu'l-Bulak, Bulak 1248, s. 16.

⁴² Recep Ardoğan, "Kelâmî Açıdan İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 41, sayı:1, Ocak-Şubat-Mart 2005, ss. 46-53.

⁴³ Toshihiko Izutsu, *Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 269; Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi*, Ankara 1992, s. 245.

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı-Makaleler I-*, (trc.:Adil Çiftçi) Ankara 1997, s. 3.

⁴⁵ Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, *Beşâ'iru zevi't-temyiz fî letâîfî'l-Kitabî'l-Aziz, el-Mektebetü'l ilmiyye*, Beyrut ts., IV, 365; Toshihiko Izutsu, *Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, 151.

⁴⁶ Mesela, "Gerçek şu ki iman edip salih amel işleyenlere gelince elbette biz işini güzel yapanın ecrini zayi etmeyiz." (Kehf, 18/30)

⁴⁷ Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, DEM Yayınları, İstanbul 2013, s. 37.

şekilde inanma" anlamına gelen imanı amel diye isimlendirmiştir.⁴⁸ Amel imandan bir parça olmasa da kâmil imanın dışı yansıması, ahlâkîliğin çok önemli bir şartıdır. Bir kimsenin kâmil bir mümin olması günahlardan sakınması ile mümkün olur.⁴⁹ Kur'ân'da olduğu gibi hadislerde de birçok yerde salih amelin imanla ilişkilendirilmesi, iman-ahlak irtibatının ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Mesela yoldaki eziyet verici bir şeyi alıp kenara koymanın imandan bir şube sayıldığı hadisi⁵⁰ bu hususa misal gösterilebilir. Hatta bu konuda Beyhakî'nin (v. 458/1066) iman şubelerine hasrettiği kitabının bölümlerine bakıldığında salih amel ile ilgili maddelerin yoğunluğu göze çarpmaktadır.⁵¹

2. İSLÂM KAVRAMI

2.1. İslâm Kavramının Sözlük Anlamları

Sözlükte "kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, vermek; barış yapmak" anlamlarındaki سلم kökünden türemiş olan İslâm'ın etimolojisini yapan ilk âlimlerden İbn Kuteybe (v. 276/889) kelimeyi "boyun eğmek ve iradî olarak uymak suretiyle barış ortamına girmek"⁵² olarak, İbn Manzûr (v. 711/1311) da "boyun eğmek ve itaat etmek"⁵³ şeklinde tanımlamıştır.

Sonraki kaynaklarda genellikle bu açıklamalar tekrar edilmiş, "sulh ve selamet gayesiyle boyun eğmek, tâbi ve teslim olmak" manaları öne çıkarılmıştır. İslâm'ın sözlük anlamındaki *inkıyat* ve *itaat*, her ne kadar mutlak ise de bu kelime İslam terminolojisinde

⁴⁸ Buhari, *Tevhid*, 47.

⁴⁹ Hasan Tefvik Marulcu, "Kınalızâde Ali Çelebi'de Ahlâkîliğin Dinamiği Olarak İman" -Kelâm Ahlâk İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, S.27, s. 151.

⁵⁰ Müslim, *İman* 58

⁵¹ Bkz.: Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, (thk.: Abdulâlî Abdulhamîd), Mektebetü'r-Rüşd, Bombay 2003.

⁵² İbni Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kuran*, (nşr.: Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1973, s. 479.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, VII, 322.

sadece “doğruya ve hakka uyma” manası taşır. Yanlış ve kötüye boyun eğme şeklinde bir teslimiyet, İslam’a aykırı hatta isyan olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴

سَلِمَ kökünden hemzeyle ta’diye edilerek yapılan “أَسْلَمَ” fiili ise şu anlama gelmektedir: “Bir kimsenin kendisi için çok değerli olan ve vazgeçilmesi çok güç olan bir şeyi isteyen kimseye vermesi.” Bu durumda kelimenin anlamı “kendini teslim etmek”⁵⁵ olur.

İslam kavramı bu kalıpla Kur’ân’ın sekiz yerinde, aynı kökten türeyen fiil ve isim formlarıyla da Kur’ân’ın değişik yerlerinde farklı bağlamlarda kullanılmıştır.⁵⁶ Kavramın fiil kalıbıyla geçtiği yerlerde daha çok, “Allah’a yönelme”⁵⁷ “O’na teslim olmak”⁵⁸, “tevhid inancına sahip bulunmak”⁵⁹, “Allah’a teslimiyetin gereğini yapmak”⁶⁰ manalarında kullanıldığı görülmektedir.

2.2. İslâm-İman İlişkisi

İslam ve iman kavramları muhtelif ayet ve hadislerde eş anlamlı kelimeler⁶¹ olarak kullanılmakla beraber farklı anlamlarda da kullanılmıştır.⁶² Hadis kaynaklarında İslam kavramı ile ilgili çok sayıda rivayet bulunmaktadır. “Allah katında dinin İslam olduğunu vurgulayan”⁶³ ve bunu “kolaylaştırılmış haniflik” şeklinde açıklayan⁶⁴ hadisler, ilgili ayetlerle bütünlük arz etmektedir. Ayrıca ayet ve

⁵⁴ Mustafa Sinanoğlu, “İslam”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, s. 1.

⁵⁵ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, III, 90.

⁵⁶ Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfazi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’l-Marife, Beyrut 2009, s. 234.

⁵⁷ Bkz.: Bakara, 2/112; Lokman, 31/22.

⁵⁸ Bkz.: Bakara, 2/131; Mü’min, 40/66.

⁵⁹ Bkz.: Enbiyâ, 21/108.

⁶⁰ Bkz.: Zümer, 39/54.

⁶¹ Zâriyât, 51/35-36; Yûnus, 10/84; Âl-i İmrân, 3/85, 102; Hucurât, 49/17.

⁶² Hucurât, 49/14; Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010, ss. 54-57.

⁶³ Tirmizi, *Menakıb*, 32.

⁶⁴ Buhari, *İman*, 29.

hadislerde İslam kavramı ile hanif ve fitrat kavramları arasında bir anlam ilişkisi kurulduğu da gözlerden kaçmamaktadır.⁶⁵

Kur'an, dünya ve ahiret mutluluğunu inanç ve iyi davranışın beraberliğine bağlamıştır. İslam âlimleri ilk dönemlerden itibaren iman-amel münasebeti üzerinde durmuş, Haricîler ve Mutezile ile bazı Şîî grupları amelsiz imanı ahiret planında geçersiz kabul etmiştir. Sünnî çoğunluk ise imanı zihnî ve kalbin tasdikinden ibaret sayarak imanla ameli ayrı düşünmüşlerdir. Ancak bu husus, dini hayatta amelin önemini küçümseme anlamı taşımamaktadır.⁶⁶

İslam kelimesini ele alan ilk dönem âlimleri, ona daha çok iman kavramıyla ilişkisi bakımından tanımlar getirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede İmam Eş'arî (v. 324/935-36), İslam'ı "Allah'a tam teslimiyet, hükümlerine boyun eğme ve emirlerine uyma"⁶⁷ şeklinde tanımlarken, Mâtürîdî "kişinin kendini bütünüyle Allah'a teslim etmesi, sadece ve tamamıyla O'na kulluk edip ortak koşmaması" diye bir tarif etmiştir.⁶⁸ İmam Mâtürîdî, İslam'ı "başkasını ortak koşmaksızın her şeyin Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi ve her şeyin O'na boyun eğmesi (inkiyad)"⁶⁹ diye tanımlamıştır.

Mâtürîdî'ye göre, iman ve İslam birbirlerini gerektirmektedir. Mâtürîdî, imanı insanın Allah'ın kulu olduğunu tasdik etmesi; İslam'ı ise nefsinin O'na teslim etmesi şeklinde anlamaktadır. İman aynı şeyin gizli olan yönünün adı, İslâm ise açık olan yönünün adıdır. Bundan dolayı, İslam'da şehadet getirme, imanda ise kalp ile tasdik gerekli görülmüştür.⁷⁰ Yani, "iman genel, İslam nesneldir. Bu iki terim

⁶⁵ Bkz. Rûm, 30/30; Buhari, *Cenaiz*, 79, 80, 93; Müslim, *Kader*, 22-25.

⁶⁶ Bekir Topaloğlu, "İslam", *DİA*, , İstanbul 2001, XXIII, s.5.

⁶⁷ Bâkîllânî, Kadi Ebu Bekr, *el-İnsâf*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türa, Mısır 1369, s. 123.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 633.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, IX, 338-339.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, ss.633-634; Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre "İman-İslâm-İhsan" ve "Küfür" İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, S. 8, s. 90.

arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır.”⁷¹ Bu iki kavram da teslimiyet ifade etmektedir. İslam teslimiyetin zahirî boyutunu, iman ise teslimiyetin içten ve kemâl halini ifade etmektedir.⁷²

Daha sonraki dönemlerde İslam kavramına daha kapsamlı tanımlar getirildiği görülmektedir. Örneğin Râğıb el-İsfehânî (v. 502/1108) İslam’ı “kalpteki inancı dille ifade edip fiillerle göstermek suretiyle Allah’ı takdir ve hükmettiği her hususta O’na boyun eğip teslimiyet göstermek”⁷³ şeklinde tarif etmiştir. Seyyid Şerif el-Cürcânî (v. 816/1413) de “Hz. Peygamber’in haber verdiklerini samimiyetle benimseyip onlara uymak”⁷⁴ şeklinde bir tanımlı tercih etmiştir.

İslam kelimesinin semantik tahlilini yapan Toshihiko Izutsu’ya (v. 1993) göre İslam, “kişinin bilerek ve samimiyetle kendisini Allah’a teslim etmesi”⁷⁵ demektir. İslam kavramının semantik tahlilini merkeze alan Izutsu, İslam’la sağlanmış olan teslimiyetin, eskiden başlayıp devam eden bir şeye değil yeni başlayan bir dönüşüme işaret ettiğini ifade etmiştir. Bu durumda İslam’a teslim olan Müslim, Allah’a kayıtsız şartsız teslim olmak suretiyle bir atılım cesaretini gösteren kimsedir.⁷⁶ Bu sebeple İslam’ı, imanın “somutlaşması” veya “normatif toplumun arıtılması (sublimation)” olarak adlandırmak mümkündür.⁷⁷

Buraya kadar İslam kavramı etrafında serdedilen görüş ve tanımlar hemen hemen birbirini tamamlar niteliktedir.

⁷¹ Komisyon, (Şaban Ali Düzgün, Muammer Esen, Mahmut Ay), *SistematiK Kelam*, Ankuzem, Ankara 2005, s. 166.

⁷² Recep Ardoğan, *Delillerden Temellere –SistematiK Kelam ve Güncel İnanç Sorunları-*, Klm Yayınları, İstanbul 2014, s. 343.

⁷³ Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredat fî Garîbi’l-Kur’ân*, s. 23.

⁷⁴ Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifât*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 21.

⁷⁵ Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (trc.: Selahaddin Ayaz) Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 115.

⁷⁶ Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 105.

⁷⁷ Fazlur Rahman, *Allah’ın Elçisi ve Mesajı-Makaleler I-*, (trc.:Adil Çiftçi), s. 9.

2.3. İslam-Ahlak İlişkisi

İslam başkasına ortak koşmaksızın her şeyin Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi ve her şeyin O'na boyun eğmesi (inkıyad)dir. Bu genel tanımı insanla ilgili olarak değerlendirirsek, diyebiliriz ki, İslam insanın a) nefsini, b) fiilini, c) dinini Allah'a teslim etmesi demektir.⁷⁸ Ahlak ise insanın fıtratındaki kötülük (rezîlet/fücûr) yönünün arındırılması ve iyilik (fazilet/takva) yönünün geliştirilmesi ve böylece insanlar arası ilişkilerin daha barışçıl bir biçimde sürdürülmesi; ilahi inayet ve insani deneyimlere dayalı olarak oluşturulmuş bulunan; insanların/toplunun ve vicdanların çoğunluğunun değerini ve önemini kabul ettiği; düşünsel ve duygusal haller, faydalı davranışsal etkinlikler ve bunların gerçekleşmesine yönelik kurallar ve öğütlerdir.⁷⁹

Denilebilir ki, İslam, doğrudan ahlaki olarak nitelenemeyecek inançsal boyutlarında bile insanın ahlaki ciheti ile doğrudan ilgilidir. İnsanın bizzat kendisi de dâhil her şeyin Allah'a ait olduğunun kabul edilip teslim olunması, aynı zamanda kişinin fiillerinin Rabb'e teslimiyet duygusu içerisinde yapılması gereğini de içermektedir. Dolayısıyla Müslüman olmak, hem Allah'a ve Resulüne inanmak, hem de ahlaklı olmak anlamına gelmektedir. Açıktır ki, İslam, inanmada ve yaşamada doğru yolu gösteren bir dinin adı olduğu gibi, ahlâkın da hem bizzat kendisini sunması, hem de onun kaynağı olması yönüyle, ta başından beri, ahlaki boyutu oldukça belirgin olan bir din olmuştur.

Amaç birliği açısından İslam ve ahlakın hem teorik hem de pratik yönleri bulunmaktadır. Hz. Peygamber (sas) İslam'ın inançtan kaynaklanan davranışlar bütünü olmasından dolayı "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim."⁸⁰ buyurmuştur. İslam'da emredilen bütün kuralların bir ahlakî yönü vardır. Bu yönüyle

⁷⁸ Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre "İman-İslam-İhsan" ve "Küfür" İlişkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, S.8, s. 185.

⁷⁹ Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, s. 9.

⁸⁰ Muvatta, *Husnü'l-Hulk*, 8.

Müslüman, ahlaklı olma durumundadır. İslam en kâmil anlamda dindarlığı, imanı, iyi ahlaklı olmanın temel şartı saymıştır. İbadetlerin yerine getirilmesindeki hikmetlerden biri de insanları kötü ahlaktan korumak ve kurtarmaktır.⁸¹ Kur'ân-ı Kerim'de "Şüphesiz Allah adaleti, iyilik yapmayı (ihsanı; yapılan işin kaliteli ve düzgün bir şekilde yapılmasını) yakınlarla yardım etmeyi emreder. Hayâsızlığı, fenalığı ve azgınlığı da yasak eder. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor."⁸² ayeti İslâm ahlakını özetlemektedir.

Ahlak ve din, insanın neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmesini yeterli görmez. Bu bilginin eyleme, pratiğe dönüştürülmesini ve pratik bir çıkar sağlamasını ister. Ahlakî değerler eylemle bütünleşirse bir kıymet ifade eder. Bu bağlamda din ve ahlak biliminin, teorik yönü kadar eylemsel yönünün de önemli olduğunu bilmek gerekir.⁸³ Bu bağlamda "insaniliğin" oluşmasında dinin önemli bir yeri vardır.⁸⁴ Din bu noktada önemli bir görevi üstlenerek, ahlakî ilkelerin yaşama yansıtılması için önemli bir motivasyon kaynağı olacaktır.

3. İHSAN KAVRAMI

3.1. İhsan Kavramının Sözlük Anlamları

Sözlükte "güzel olmak" manasına gelen hüsn kökünden türetilmiş if'âl kalıbının masdarı olup genel olarak "başkasına iyilik etmek", "yaptığı işi güzel yapmak" ve "iyi, doğru, güzel ve yararlı bir fiil işlemek" şeklinde üç farklı anlamı vardır. "Ahsene" fiili, "esâe" fiilinin zıddıdır.⁸⁵ Bir insanın gerçekleştirdiği işin ihsan seviyesine

⁸¹ Ankebût, 29/45

⁸² Nahl, 16/90

⁸³ İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s:35, Erzurum 2011, s. 16.

⁸⁴ Vahdettin Başçı, "İnsaniliğin oluşumunda Dinin Rolü", *Felsefe Dünyası*, s:33, 2001/1, s. 43.

⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 115; Asım Efendi, Seyyid Ahmed, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1996, IV, 590.

ulaşabilmesi için hem neyi nasıl yapması icap ettiğini iyi bilmesi hem de bu bilgisini en güzel biçimde eyleme dönüştürmesi gerekir.⁸⁶

İhsan kelimesi Türkçe'ye "iyilik etmek, ikram ve in'amda bulunmak anlamında girmiştir. Türkçe sözlükte bu kelime şu şekilde tanımlanmıştır: İyilik etmek, iyi davranmak, bağışlamak, bağışta bulunmak, bağışlanan şey, lütuf, inayet ve âtîfet, karşılık beklemeden yapılan yardım, iyilik.⁸⁷

Kur'ân'da ihsan kavramı hem Allah'a hem de insanlara nisbet edilerek yetmiş aşkın ayette masdar, fiil ve isim şeklinde geçmektedir.⁸⁸ İhsan kavramı Kur'ân'da sözlük anlamına paralel olarak farklı anlamlarda kullanılmıştır: "Rabbin yalnız kendisine ibadet etmenizi ve ana-babaya iyilik etmenizi, iyi davranmanızı (ihsân) emretti"⁸⁹ ve "... Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap..."⁹⁰ ayetlerinde '*iyilik etmek, iyi davranmak*'; "Dünya'da güzel amel yapanlara güzellik vardır"⁹¹ ve "Güzel amel işleyenlere güzellik (cennet) ve fazlası vardır"⁹² ayetlerinde '*iyi ve güzel amel işlemek*'; "Gerçek şu ki iman edip salih ameller işleyenlere gelince elbette biz işini güzel yapanın ecrini zayi etmeyiz"⁹³ ve "O Allah yarattığı her şeyi güzel yapandır"⁹⁴ ayetlerinde ise '*bir ameli, bir işi ve bir görevi en güzel biçimde yapmak*' anlamlarında kullanılmıştır. Ayrıca ihsan Kur'ân'da, "iyiliklerde farz olan asgari ölçünün ötesine geçip

⁸⁶ Mustafa Çağrı, "İhsan", *DİA*, İstanbul 2001, XX, 544.

⁸⁷ Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK, I, 686; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara 1981, s. 454; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1976, s. 499.

⁸⁸ Abdülkâfi, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-Marife, Beyrut 2009, s. 334.

⁸⁹ İsrâ, 17/23; Bakara, 2/83; Nisâ, 4/36; En'âm, 6/151; Ahkâf, 46/15.

⁹⁰ Kasas, 28/77.

⁹¹ Nahl, 16/30

⁹² Yûnus, 10/26.

⁹³ Kehf, 18/30.

⁹⁴ Secde, 32/7.

isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak” manasında da kullanılır.⁹⁵

İhsan kavramı Allah’a nisbet edildiğinde, “O, yarattığı her şeyi güzel yapmıştır”⁹⁶, “O sizi şekillendirdi ve şeklinizi güzel yaptı”⁹⁷ mealindeki ayetlerde olduğu gibi Allah’ın kusursuz yaratıcılığına işaret eder.

3.2. İhsanın iman ve İslam ile ilişkisi

İhsanın imanla çok yönlü bir irtibatı söz konusudur. İmanın olduğu yerde salih amel bulunur/bulunmalıdır. Zira 50 küsur ayette iman edip salih amel işlemek yanyana zikredilmiştir.⁹⁸ İyi ahlaklı olmak ve ahlaksızlığın yayılmasını engellemek gibi bazı hususları imanın şubeleri bağlamında ele alan Beyhakî, iman ile ahlak arasında ciddi bir irtibatın olduğunu belirtmektedir.⁹⁹

İhsanın İslam’la, bir açıdan da salih amelle de önemli irtibatı vardır. Zira ihsan sahipleri, salih amelleri ve hayır-hasenatı en güzel biçimde yerine getirirler.¹⁰⁰ Ayrıca Allah Resulü yapılan ibadetlerin ihsan üzere yapılmasını tembihlemiştir.¹⁰¹ Dinin temeli imandan sonra adalet ve ihsan üzerine kurulmuştur. Bir yönüyle her ihsan, bir amel-i salih, her amel-i salih ise ihsandan ibarettir.¹⁰²

Mâtürîdî, Cibril hadisindeki عبد fiilini عمل fiili ile te’vil etmiştir. Bu durumda “Onu görüyormuş gibi ibadet etmendir” cümlesi “Onu görüyormuş gibi davranmandır/eylemde bulunmandır” şeklinde olacaktır. Ayrıca, teorik bir içereği olan فعل yerine pratik muhtevası

⁹⁵ Rağîb el-İsfehanî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân*, s. 29.

⁹⁶ Secde, 32/7.

⁹⁷ Teğabûn, 64/3.

⁹⁸ İzutsu, *Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 269.

⁹⁹ Bkz.: Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 42. ve 56. bab isimleri.

¹⁰⁰ Bkz.: Tevbe, 9/120; Hûd, 11/114-115; Yûsuf, 12/90.

¹⁰¹ Müslim, *Sayd ve'z-Zebâih*, 57.

¹⁰² Mahir İz, “Amel-i Salih: İhsan”, *İslam Düşüncesi*, 1969, c, II, S. 8, s. 485.

olan عمل fiilinin de Mâtürîdî tarafından bilinçli olarak tercih edildiğini söyleyebiliriz. Allah'ın kendisini sürekli gözetlediğini düşünerek hareket eden kişi, bütün davranışlarında devamlı Onun hoşnutluğunu arayacak ve böyle davranma bütün yapıp-etmelerindeki samimiyetin de bir göstergesi olacaktır.¹⁰³

Binaenaleyh biz, kâmil manada bir imanın ihsansız olamayacağını ayrıca kâmil manada bir İslâm'a da ancak ihsan ile ulaşılabileceğine inanıyoruz. Her ne kadar kelimî ekoller ve bazı âlimler, İslâm tarihi boyunca konu ile ilgili pek çok farklı görüş bildirmiş olsa da aslında iman ve İslâm'ın boyutları adına ifade edilen hususlar bu iddiamızı zımnen desteklemektedir. İhsan ile iman ve İslâm birleştirilince islamî hayattaki ahlakî problemler en aza inecek, İslâm âlemi pek çok ahlakî buhrandan kurtulacaktır. Bu da ancak iman ve İslâm'ın ahlakî boyutu diye özetleyebileceğimiz ihsan şuuruna sahip olmaya bağlıdır.

Cibril hadisinde, iman, İslâm ve ihsan kavramları üzerinden adeta İslâm dinini temellendirilmektedir. Hiç şüphesiz bu üç kavramı bir sistem halinde birleştiren belirli bir yapı bulunmaktadır. İbn Teymiye bu yapıyı şu şekilde izah etmektedir: "Bu üç kavram, İslâmî manada dinin üç ayrı derecesini oluşturur. En yüksek derece ihsan, ortası iman ve onun peşinden İslâm gelmektedir. Böylelikle her muhsin mü'mindir, fakat her mü'min muhsin değildir, her mü'min Müslüman'dır ama her Müslüman da mü'min değildir."¹⁰⁴ Yani ihsan terimi bu üç terim arasında kapsam açısından en dar, mana bakımından ise en geniş olanıdır. Mana bakımından en geniş olmasının nedeni, ihsanın, iman ve İslâm'ı içermesi; kapsam bakımından en dar oluşunun sebebi ise doğal olarak imandan da İslâm'dan da daha az sayıda kimseyi kapsamasıdır. Görüldüğü gibi İbn Teymiye'nin ortaya attığı ihsan, iman ve İslâm teorisi, son derece

¹⁰³ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak/Felsefi Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 131.

¹⁰⁴ İbn Teymiye, *el-İman*, (thk.: Muhammed ez-Zebîdî), Daru'l-Kitâbî'l Arabî, Beyrut 1993, s. 29.

ilginçtir ve İbn Teymiye'nin derin semantik dil görüşünden kaynaklanmaktadır. Eğer diğer İslam kelimacıları da İbn Teymiye gibi iman ve İslam kavramları karşısında, böyle esnek ve dinamik bir tavır takınmış olsalardı, amelin iman ile ilgisi ve dinin ahlakî boyutu bu denli sorunlu hale gelmeyebilirdi.¹⁰⁵

Bu üç kavramın ahlak boyutu, imanın tasdik manasına gelmesi ile yakından ilişkilidir. Ehl-i Sünnet kelimacılarına göre imanın esası kalbin tasdikinden ibarettir. Tasdikin mahiyeti de haberin ve haber verenin doğruluğunu kabul etmektir. Neye nasıl ve niçin inanıldığının bilinmesi yönünden imanın oluşumunda bilgi unsuru önemli olmakla birlikte, bilinen şeyin imana dönüşebilmesi için de onun his ve kalp yoluyla benimsenmesi gerekir. Tasdikin mantıkta kullanılan bir terim olarak “zihnin bir hükme varması” şeklinde tanımlandığı dikkate alınırsa onun mantıkî anlamıyla dindeki imanı karşılamakta yeterli olmadığı görülür. Zira mantıkta dış dünya ile ilgili önermeleri doğrulamak bir tasdikse de iman değildir. Çünkü imanın gayb, ahlak, derûnî, ferdî ve sosyal hayatla ilgili boyutları bulunmaktadır.¹⁰⁶

İman, islam ve ihsan kavramlarının kelâmî açıdan temellendirilmesi için ele alınan Cibril hadisinin muhtevasına bütüncül bir yaklaşımla bakıldığında, iman, Hz. Peygamber'in dilinden inanılması gereken hususlara inanmak; İslam, teorik olarak inanılanları pratik olarak hayata taşımak, ihsan ise, teorik olarak inanılan, pratik olarak da uygulanan amelleri bir temsiliyet ruhuyla eda etmenin adı olarak tanımlanmıştır.

Hz. Peygamber (sav) böylece bir Müslüman'ın hem bütün inanılacak hususlara samimi olarak inanması, sadece kalben inanmakla yetinmemesi, bütün dini görevlerini yapması ve Allah'a ibadetini gafletle değil, bütün dikkatiyle Allah'ın huzurunda bulunduğunu unutmadan yapması gerektiğini bildirerek bunların

¹⁰⁵ Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 77.

¹⁰⁶ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 213.

tümünün din olduğunu bildirmek istemiştir. Burada önemli olan dinin her yönü ile yaşanmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber, bu soruları soran kişinin Cebrail olduğunu, Müslümanlara dinlerini öğretmeye geldiğini haber veriyor. Bu hadis bize, İslâm'ın kalpte hapsedilmesinin doğru olmadığını, kalpteki imanın ibadet ve amellerle ortaya çıkması gerektiğini, ibadette ihlâsın ve ihsanın şart olduğunu ve sonuç olarak, bunların hepsinin bir bütün teşkil ederek dini meydana getirdiğini anlatmaktadır.¹⁰⁷

Cibril hadisiyle oluşturulan İslâmî kimliğin bu üç kavramdan bağımsız teşekkül edemeyeceği açıktır. Bu kavramların birbirleriyle olan sıkı ilişkisinin bir tarafa bırakılarak, tekil kavramlar üzerinden yürütülen ve daha çok imanın aslına yönelik olan kelâmî tartışmalar, farklı kelimeler okullarının oluşmasına ve bu üç kavram arasındaki kapsam alanlarının daralıp genişlemesine neden olmuştur. Şöyle ki, imansız müslümanlık münafıklığı, teslimiyetsiz iman fasıklığı ve ihsansız müslümanlık da riyakârlığı beraberinde getirmiştir. İmanın kemaline yönelik çalışmaların yetersizliği de buna sebebiyet vermiş olabilir.

İmanın kişiyi motive eden, davranışlarının norma dönüşmesini sağlayan çok önemli bir yeri vardır. Kavramsal açıdan imanla amel farklı olmakla birlikte, pratikte imanla amelin ayrı değerlendirilmesi Kur'an açısından kesinlikle savunulamaz. Olgun bir iman, bireyin tüm benliğini saracağı için amelleri gerektirecek ve dolayısıyla amel imanın direkt izdüşümü olacaktır. Bu yönüyle kâmil anlamda bir iman, amelleri de içerecektir.¹⁰⁸

Cibril hadisiyle tanımlanan İslâmî kimliğin bu üç kavramın birbirinden bağımsız ya da ikili bir yapı ile temellendirilmeye çalışılması, başta iman-amel ilişkisi olmak üzere çoğu iman endeksli olan bazı kelâmî problemleri beraberinde getirmiştir. Daha önce de

¹⁰⁷ Osman Karadeniz, "İman-Amel İlişkisi ve Büyük Günah (Kebire) Etrafındaki Tartışmalar", *Kelam*, (ed.: Şaban Ali Düzgün) Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 301.

¹⁰⁸ Recep Ardoğan, "Kelâmî Açıdan İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası", *Diyanet İlmî Dergi*, c: 41, s:1, Ocak-Şubat-Mart 2005, ss. 64-67.

ifade edildiği gibi Ehl-i Sünnet'e göre dil ile ikrar imanın hakikatine dâhil olmadığı gibi, amel de imanın hakikatine dâhil olmayıp imandan cüz, parça, kısım değildir. Ancak iman, gaye ve hedefi bakımından mücerret bir itikattan ibaret, ameli değerlerden yoksun vicdanî bir iş de değildir.¹⁰⁹

Başlangıçta işin aslı bu iken ve var olan ihtilaflar daha çok kavramların lafzî yönüne dönük iken, daha sonraki süreçte siyasî mülahazalar ekollerin yönünü belirlemede en önemli etken halini almıştır. Örneğin Hz. Ali'ye karşı tavır takınan Haricîler, büyük günah işleyeni kâfir addederken, siyasî mülahazaların dışında kalmayı tercih edip, çekimser tavır takınan Mürcie,¹¹⁰ böyleleri için hükmü askıya alıp, işi Allah'a havale etmeyi tercih etmiştir. Tarihî süreç içerisinde kavramların siyasî muhtevalarından soyutlanıp, tamamıyla teolojik bir kavram haline dönüştükleri de müşahade edilmektedir.

Siyasî ve ideolojik temayüllerin ilmî idrake galebe çaldığı dönemlerde bu kavramların nasıl da bir tehdit unsuru haline geldiklerinin en önemli kanıtlarından birini; Mutezilî iman anlayışını özetleyen Taftazânî'nin şu sözlerinde görmek mümkündür: "Mutezilî iman tasavvurunda taat fiilleri, imanın özünün öylesine bir direğini teşkil eder ki, her kim bunları ihmal ederse, mümin değildir."¹¹¹ İmanın ameller üzerindeki bu güçlü vurgusunun Mutezilîler arasında Vaîdiyye yahut tehditçiler diye bilinen bir grubun ortaya çıkmasına neden olduğu bilinmektedir.

Kimi fırkalar imanı amelin arkasına koyarken, kimileri de ameli imanın arkasında hayati bir unsur değil de zaid bir cüz olarak görmüşlerdir. Ve her ne hikmetse tarihi süreç içerisinde hep bu uçta yer alanların görüşleri ötekilerin görüşü olmuş ve onun karşısında bir başka uç olan anti tezlerle reddiyeler yazılmıştır. Fırkalar arası bir

¹⁰⁹ Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2012, s. 131.

¹¹⁰ Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 105.

¹¹¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, s. 123.

konuma sahip olanların görüşleri de hep entellektüel mahfillerde saklı kalmıştır. Örneğin Mutezîlî bir düşünür olan Zemahşerî'nin "Gerçek iman kişinin hakikatten emin olması, sonra iç itikadını dil ile ifade etmesi ve sonra onu ameli ile teyit etmesinden ibarettir. İç itikadı olmayan kişi, dili ile istediği kadar şahadette bulunsa da hayırlı işler işlese de münafıktır. Lisanen ikrar etmeyen, kâfir; fiilen işlemeyen de fasıktır"¹¹² görüşü Mutezilî ekol tarafından çok iltifat görmemiştir.

3.3. İhsan-Ahlak ilişkisi

İhsan kavramı ve muhtevası daha çok Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada adalet ilkesini öne çıkaran Mutezile, bir yandan Allah'ın ahlakî kemalini her türlü şaibeden uzak tutmak, diğer taraftan ise insanın sorumluluğunu ahlaki bir zemine oturtmak isterler.¹¹³ Eş'ariler Allah'ın iradesini her türlü sınırlamanın ötesinde gören bir yol takip etmiştir.¹¹⁴ Matürîdîler ise, insan aklının ahlaki değerleri kavrayacak güçte olduğunu ve güç yetirilemeyenle kulun mükellef tutulmasını aklen, hikmet açısından abes ve saçma kabul ederek bu konuda Mutezile'ye yakın bir görüş sergilemişlerdir.¹¹⁵ Bu meselede Ehl-i Sünnet'in görüşlerini benimseyen tasavvuf ehli ise konuyu asıl Allah-kul münasebetinin ahlakî boyutu açısından ele almıştır.

İnsana nisbet edildiği ayet ve hadislerde ihsan kavramı iki bağlamda kullanılır:

a- "Yaptığını güzel yapmak" şeklinde özetlenen anlamına uygun olarak, kulun Allah'a karşı hissettiği derin saygı, bağlılık ve itaat ruhunu ve bu ruh halinin ürünü olan iyi davranışları kapsar. Nitekim Cibril hadisinde ihsan Allah Resulü tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: "İhsan, Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu

¹¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 132.

¹¹³ Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Kahire 1962, I, 177-178, II, 132.

¹¹⁴ Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *el-İrşâd*, Beyrut 1985, ss. 203-205.

¹¹⁵ Matürîdî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, ss. 351-352.

görmesen de o seni görmektedir.”¹¹⁶ Bu minvalde Fîrûzâbâdî ihsanı, imanın özü, ruhu ve kemali, dolayısıyla kulluk mertebelerinin en üstünü olduğunu belirtir.¹¹⁷

b- İhsan, hilm erdeminden kaynaklanan bir anlayışla kişinin başta annesi ve babası olmak üzere diğer insanlar karşısındaki sevgiye dayalı özverili tutumunu ifade eder.¹¹⁸

İhsan kavramı, “iyi amelleri en güzel bir şekilde yapmak” manasıyla ele alındığında asıl maksadı ifade etmede daha kapsayıcı bir özellik arz ettiği görülecektir. İbadetleri yerine getirme bağlamında İhsan kelimesinin keyfiyet yönünden anlamı; Bireyin Allah’a, insanlara ve diğer varlıklara karşı görevlerini yerine getirmesidir.¹¹⁹ Bu kavram geniş bir perspektiften şu sınıflandırmayla ele alınır:

1- Allah’a karşı ihsan: Bu anlamdaki ihsanı, Hz. Peygamber (sav) “*ihsan Allah’ı görüyor gibi O’na kulluk yapmandır*”¹²⁰ şeklinde dile getirmiştir ki sonsuz kerem, kemal ve azamet sahibi yüce Allah’a karşı insanın kulluğunu O’nu görüyormuşçasına en güzel bir şekilde yapması gerektiğini ifade eder. Allah’ın her an kullarının yanında bulunduğunu, yapılan her şeyden haberdar olduğunu bilerek hayatı devam ettirme, her türlü gayr-ı ahlâkî davranışlar ve düşüncelerden uzak kalmasını sağlayacaktır.

2- İnsanlara karşı ihsan: Bireyin insanlara karşı ihsanı, daima onları dünyevî ve uhrevî mutluluk ve huzuruna yarayacak şekilde hareket etmesidir. Kur’ân, insanın kendisi dışındakilerle ilişkilerinin

¹¹⁶ Buharî, *Tefsir*, 31/2.

¹¹⁷ Fîrûzâbâdî, *Beşâ’iru zevi’t-temyiz fi letâifi’l-Kitabi’l-Aziz*, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 465.

¹¹⁸ Mustafa Çağrı, “İhsan”, *DİA*, XX, İstanbul 2001, s. 545.

¹¹⁹ Yener Öztürk, “Hayır ve Şerri Özetleyici Muhtevasıyla Nahl 90. Ayetin Düşündürdükleri”, *EKEV Akademi Dergisi –Sosyal Bilimler-*, 2005, cilt: IX, s.22, ss.92-93.

¹²⁰ Buharî, *İman*, 37; Müslim, *İman*, 1, 5; Nesâî, *İman*, 6; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 17; Tirmizî, *İman*, 4.

huzur ve ahenk içerisinde yürümesini sağlayacak bir esas olarak belirlediği adalet prensibi üzerine ihsan şuurunu da yerleştirmeyi hedeflemiştir. Böylece istikamet ölçülerinin yanına inceliği ve letafeti de koymuştur.

Mevdûdî Bu ayetteki ihsan kavramının muhtevasına cömertlik, hoşgörü, af, merhametli olma, nazik olma, bencil olmama gibi anlamlarında dâhil olduğunu belirttikten sonra, ihsan kavramını adalet kavramı ile birlikte şöyle ele alır: “Adalet sağlıklı ve dengeli bir toplumun temeli ise, ihsan onun mükemmele erişmesidir. Bir taraftan adalet toplumu hakların çiğnenmesi ve zulümden korunurken, diğer taraftan ihsan, toplumu huzurlu ve mutlu yaşamaya değer bir hale getirir. İhsan şuurunun oluşmadığı bir toplumda, sevgi, şükran, cömertlik, fedakârlık, samimiyet ve müsamaha gibi hayatı yaşanır kılan yüce değerlerin oluşmasını sağlayan insanî nitelikler oluşamaz.”¹²¹

İslâm dini inançların gerektirdiği özel durumların dışında, insana insanca muamele yapmak bakımından evrensel bir karakter arzeder. Bu ilkelerden hareket edilen ahlak anlayışına göre din, dil, ırk, milliyet farkı gözetmeksizin bütün insanlara eşit muamele yapmak, müslim ve gayr-i müslim bütün insanların haklarına saygı göstermek, onlara insanî muamele dışında hiçbir zulümde bulunmamak dinin emirleri içerisinde yer almaktadır.¹²²

c- Diğer canlı varlıklara karşı ihsan: İnsanın evrendeki bütün canlılarla olan irtibatında ihsan bilinci içerisinde hareket etmesi şeklinde yorumlayabiliriz. Bu hususta Hz. Peygamber (sav) “Allah her şey hususunda ihsanla muameleyi yazdı (emretti). Binaenaleyh meşru olan bir katli gerçekleştirdiğinizde onu güzelce (ihsanla) yerine getiriniz. Keza

¹²¹ Mevdudî, Ebu'l-A'la, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan Yayınları, İstanbul 1986, III, 48-49.

¹²² Hasan Küçük, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınevi, İstanbul 1980, s. 529.

kestiğiniz bir hayvanın kesimini güzelce (ihsanla) yapınız; sizden biri önce bıçağını bilesin, sonra keseceği hayvanın yanına varsın.”¹²³ buyurmuştur.

Kur’ân’da “مُحْسِن” kavramı; iman etmekle birlikte salih amelleri en güzel şekilde yapan anlamında kullanılmıştır. Şu ayetler bunu açıkça ifade etmektedir:

“Bunlar hikmetli kitabın ayetleridir. Muhsinler için yol gösterici ve rahmettir. (Muhsinler); namazlarını dosdoğru kılan, zekâtlarını veren ve ahirete kesin olarak iman eden kimselerdir. Onlar Rableri tarafından gösterilen doğru yol üzerindedirler ve onlar kurtuluşa eren kimselerdir.”¹²⁴ “Gerçekten muttakiler, bahçelerde, pınarlar başlarındadırlar. Rablerinin kendilerine verdiği mükâfatı almaktadırlar. Çünkü onlar daha dünyada iken Muhsin kimselerdi. Geceleri pek az uyurlardı. Seher vakitleri istiğfar ederlerdi. Mallarında isteyenlerin ve yoksulların haklarını ayırırlardı.”¹²⁵

Bu ayetlerde genel olarak iki özellik zikredilmiştir: İman ve sâlih amel. Müfessirler de Kur’ân’da geçen muhsin kelimelerini bu şekilde tanımlamışlardır:

Zemahşerî (v. 538/1143), “Muhsin, istikamet üzere olan, beş vakit namazını kılan, taşkınlıktan ve zulme meyletmekten sakınan kimsedir.”¹²⁶ şeklinde bir tarif yaparken, Fahreddin er-Razî (v. 606/1209) ise, “Muhsin, iyilikleri yapan kötülükleri terk eden kimsedir.” demiştir.¹²⁷ Kurtubî’ye (v. 671/1272) göre “Muhsin”, tevhit inancı sahih olan, nefsinin yönetimini iyi yapan, farzları eda eden, Müslümanlara zarar vermekten sakınan ve kötülük yapmayan¹²⁸, muttaki¹²⁹ ve muvahhid kimsedir.¹³⁰ Hamdi Yazır (v. 1951) ise, “Muhsin; iyilik ve güzellik yapan, güzel hareket eden, her ne yaptı

¹²³ Muslim, *Sayd*, 57; Ebû Davud, *Edahî*, 11; Tirmizî, *Diyyât*, 14.

¹²⁴ Lokman, 31/2-5

¹²⁵ Zariyat, 51/15-19

¹²⁶ Zemahşerî, Keşşaf, Kahire 1946, II, 436.

¹²⁷ Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Mısır 1935, XI, 59.

¹²⁸ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi'l-Kur’ân*, Kahire 1935, I, 415.

¹²⁹ Kurtubî, *a.g.e.*, III, 203.

¹³⁰ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 399.

ise güzel yapan, hasenât işleyen, seyyiât işlemeyen, işlediği hasenâtı Allah'ın huzurunda yaptığını bilerek, gücü yetebildiği en güzel surette yapan¹³¹, hüsnü niyyet, hüsnü nazar ve hüsn-ü amel sahibi olan, yaptığını en güzel surette yapmayı itiyat edinen kimsedir.”¹³² diyerek şümüllü bir tanım ortaya koymuştur. Âlimlerin bu değerlendirmelerinden de anlaşılacağı gibi İslâm'ın ve salih amelin ihsan ile çok yakından bir ilişkisi vardır.

Özetle ihsan mefhumunun Allah-âlem ve insan ile sıkı irtibatı söz konusudur.

SONUÇ

Kur'ân'ın kavramsal örgüsünün merkezinde Allah kavramı yer alır. Allah kavramının insan kavramıyla irtibatına bakıldığında, iman, islam ve ihsan kavramlarının da, kendi aralarında ne kadar ilişkili olduğu görülmektedir. Birey ve toplumun gerek iyiliklerin yerine getirilmesinde gerekse kötülüklerin önünü alma meselesinde iman ve İslâm'ın ruhunu teşkil eden ihsan bilincine ihtiyaç vardır.

Bu şuurlu, inanç ve ibadet, toplumsal hayatta haklara saygıyı ve vazifelerin ifasını gönüllü şekilde yapacak bir davranış bilinci geliştirmede önemli etkiye sahiptir. İhsan zemininde icra olunan ibadetler, Allah'a bağlılık ve saygının bir ifadesi olmasının yanında olumlu davranışlara yön veren, varlıkla ilişkilerin nezaket ve iyilik merkezine oturmasına vasıta olan, hak ve vazifelerin yerine getirilmesi hususunda davranış bilinci geliştiren bir güce sahiptir. Aynı zamanda bu yönde bir ahlakın oluşması ve yaşamasında da önemli katkısı vardır.

Eğer iman, islam ve ihsan, birbirinden bağımsız olarak kabul edilecek olursa; gerçek Müslümanı mümin, gerçek mü'mini de Müslüman kabul etmek zorlaşır ki bu durumda Kur'ân'ın çizmiş olduğu Müslüman portresinin dışına çıkılır. Hâlbuki gerçekte Allah'a

¹³¹ Yazır, *a.g.e.*, I, 362.

¹³² Yazır, *a.g.e.*, III, 1796.

inanan, ona teslim olmuştur; O'na teslim olanlar gerçekte iman etmiştir ve teslim olup inanan da inandıklarını temsil etmeli, en güzel veçhile yaşamalıdır. O halde imansız bir İslam; İslam'sız bir iman ve dahası ihsansız bir iman ve İslam'dan söz edilmesi oldukça güçtür.

Kelamcıların bu konuya ilgisi, imanun “var” olduğunun asgarî şeklini; iman-küfür arasındaki çizgiyi netleştirmektir. Bunu mütekaddim kelim âlimleri yapmıştır. Bugün de imanun nasıl kemal düzeyine doğru yükseleceği araştırılmalıdır ki bu çalışma, bunun mütevazı bir adımıdır.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim.

Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, , Daru'l-Marife, Beyrut 2009.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah eş-Şeybânî, *Müsned*, Zeyl: Şuayb Arnavût, Müessesetü Kurtuba, Kahire ts.

Aksan, Doğan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1978.

....., *Her Yönüyle Dil (Ana Çizgileriyle Dilbilim)*, Ankara 1998.

Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı* (sad.: Ali Arslan Aydın), Sistem Matbaacılık, İstanbul 2006.

Ardoğan, Recep, *Delillerden Temellere –Sistematik Kelam ve Güncel İnanç Sorunları–*, KLM Yayınları, İstanbul 2014.

.....”Kelâmî Açıdan İmanın Mahiyeti ve Din Özgürlüğünün Muhtevası”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 41, sayı:1, Ocak-Şubat-Mart 2005, ss.47-80.

Asım Efendi, Seyyid Ahmed, *Kamus Tercümesi*, İstanbul 1996.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s:35, Erzurum 2011.

Bâkılânî, Kadî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, el-Mektebetü'i-Ezheriyye li't-Turas, Mısır 1369.

Başçı, Vahdettin, "İnsaniliğin oluşumunda Dinin Rolü", *Felsefe Dünyası*, s:33, 2001/1.

Beyhakî, Şuabu'l-Îmân, (thk.: Abdulalî Abdulhamîd), Mektebetü'r-Rüşd, Bombay 2003.

Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1401.

Ceylan, Yasin, "Din ve Ahlak", Doğu Batı, *Felsefe Sanat ve Kültür Derneği Yayını*, Yıl. 1, S. 4, Ağustos-Ekim 1998, s. 107.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *el-İrşâd*, Beyrut 1985.

Çağrıçı, Mustafa, "Ahlak", *DİA*, İstanbul 1989, II, ss. 1-9.

....., "İhsan", *DİA*, İstanbul 2001, XX, ss. 544-546.

....., *İslam Düşüncesinde Ahlak*, DEM Yayınları, İstanbul 2013.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1976.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara 1981.

Dumlu, Ömer, *Kur'ân-ı Kerim'de Salah Meselesi*, Ankara 1992.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Talik: Kemâl Yûsuf Hût, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz. (Elbânî'nin ahkâmı ile birlikte).

Ebû Hanife, Numan b. Sabit, *el-Alim ve'l-Müteallim*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, nşr.: Mustafa Öz), İstanbul 1992.

Ebû Üde, Üde Halil, *et-Tatavvuru'd-delâlî beyne luğati's-Şi'ri ve luğati'l-Kur'ân*, Ürdün 1985.

Enis, İbrahim, *Delaletü'l-elfâz*, Kahire 1992.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usuli'd-Diyane*, Beyrut ts.

Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı-Makaleler I-*, (trc.:Adil Çiftçi) Ankara 1997.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub, *Beşâ'iru zevi't-temyiz fî letâifi'l-Kitabi'l-Aziz*, el-Mektebetü'l ilmiyye, Beyrut ts.

....., *Kâmusu'l-muhît*, Beyrut 1996.

Gölcük, Şerafettin & Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2012.

Güler, İlhami, "İman ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri", *İslamiyat*, c.1, s.1, Ocak-Mart 1998, ss. 10-11.

İbn Faris, Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyisü'l-luğa*, Mısır 1969.

İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, (thk.: Muhammed Hamid el-Faki), Beyrut 1972.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kuran*,(nşr.: Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1973.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990.

İbn Teymiye, *el-İman*, (thk.: Muhammed ez-Zebîdî), Daru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut 1993.

İz, Mahir, “Amel-i Salih: İhsan”, *İslam Düşüncesi*, 1969, c. II, S. 8, s. 485.

Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Kahire 1962.

Karaağaç, Hilmi, “İtikadî Mezheplerde İman-İslam İlişkisi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. II, S. 2, ss. 103-120.

Karabulut, Fuat, “Cibril Hadisi ve Eğitsel Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XVI, sayı: 1, s. 427-451.

Karadeniz, Osman, “İman-Amel İlişkisi ve Büyük Günah (Kebire) Etrafındaki tartışmalar”, *Kelam*, (ed.: Şaban Ali Düzgün) Grafiker Yay., Ankara 2012.

Kasapoğlu, Abdurrahman, “Kur’ân’ı Anlamada Semantik Yöntem”, *Hikmet Yurdu*, Yıl. 6, c.6, S.11, Ocak-Haziran 2013/1 s. 113.

Kılavuz, Ahmet Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yayınları, İstanbul 1984.

....., *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2010.

Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Ankara 1992.

Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî* (Taş Baskı), Matbaatu'l-Bulak, Bulak 1248.

Kocabaş, Şakir, *İslam’da Bilginin Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

Komisyon, (Şaban Ali Düzgün, Muammer Esen, Mahmut Ay), *Sistemik Kelam*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara 2005.

Komisyon, *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara 1998.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Kahire 1935.

Küçük, Hasan, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Fatih Yayınevi, İstanbul 1980.

Mağnisavî, Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Fikhu'l-Ekber*, İstanbul, 2007.

Malik b. Enes, *Muvatta*, Kahire 1951.

Marulcu, Hasan Tevfik, "Kınalızâde Ali Çelebi'de Ahlâkiliğin Dinamiği Olarak İman" -Kelâm Ahlâk İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, S.27, s. 151.

Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (thk.: Mecdî Baslûm), Dâru'l- Kütübî'l- İlmiye, Beyrut 2005.

....., *Kitabu't-Tevhid*, (thk.: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İSAM Yay, Ankara 2005.

Muhammed Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, Beyrut ts.

Mücâhid, Abdülkerim, *ed-Delâletü'l-luğaviyye*, Amman ts.

Müslim, Ebu'l-Huseyn İbn Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Mukaddime, Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünen (el-Müctebâ)*, Tahkîk: Abdülfettah Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1986.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıra-1* (thk.: Hüseyin Atay), DİB Yay., Ankara 1993.

....., *Tabşiratü'l-Edille-2*, (thk.: Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün), DİB Yay., Ankara 2003.

Özcan, Hanifi, “Mâtürîdî’ye Göre “İman-İslâm-İhsan” ve “Küfür” İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, S.8.

Özdemir, Metin, “Anlam Kaymasına Uğrayan Kur’ânî Bir Kavram: Fâsık”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, 1998, ss. 499-521.

Özdeş, Talip, “Kur’ân’da Ahlakî Değerler”, *IX. Kur’ân Sempozyumu 14-16 Nisan Konya*, Fecr Yayınları, Ankara 2007.

Öztürk, Yener, “Hayır ve Şerri Özetleyici Muhtevasıyla Nahl 90. Ayetin Düşündürdükleri”, *EKEV Akademi Dergisi –Sosyal Bilimler-*, 2005, IX, s.22, ss.87-102.

Ragıb, el-İsfehani, *Müfredât*, Dımeşk 1992.

Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1420.

Sâbunî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûluddîn*, (thk.: Bekir Topalaoglu), DİB Yay., Ankara 1991.

Sinanoğlu, Mustafa, “İman”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 212-214.

....., “İslam”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, ss. 1-2.

Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî’de Ahlak/Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

Taftazanî, Sadeddin Mes’ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1980.

....., *Şerhu'l-Mekâsıd*, , (thk.: Abdurrahman Umeyra,) Beyrut 1989.

Tatlı, Bekir, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, Basılmamış Doktora Tezi (AÜSBE), Ankara 2005.

..... “Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibrîl Hadîsi ve Metin Tahlilleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 22, s. 205-238.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-Kebîr (Sünen)*, Tahkik, tahrîc ve talik: Beşşâr Avvâd Maruf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Birinci Baskı, Beyrut 1996.

Topaloğlu, Bekir, “İslam”, *DİA*, , İstanbul 2001, XXIII, ss.5-10.

Topaloğlu, Bekir & Çelebi İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

Toshihiko İzitsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, (trc.: Selahaddin Ayaz) Pınar Yayıncılık, İstanbul 2012.

....., *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (trc.: Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

....., *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, (trc.: Selahaddin Ayaz), Pınar, İstanbul 1994.

Tümer, Günay, “Din”, *DİA*, IX, İstanbul 1994, ss. 312-320.

Vâhidî, Ali b. Ahmed, *el-Vasit fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecid*, Beyrut 1994.

Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini*, Eser Neşriyat, İstanbul ts.

Yeşilyurt, Temel, “İmanın Mahiyeti”, *Kelam*, (ed.: Şaban Ali Düzgün) Grafiker Yay., Ankara 2012.

Yıldırım, Enbiya, “Hz. Peygamber Örneğinde İnanç-Ahlak Bütünlüğü”, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu 20-22 Nisan 2007, *İslami İlimler Dergisi Yayınları*, Ankara 2007.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud Carullah, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl*, Kahire 1946.

....., *Esâsü'l-Belağ*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

EVLIYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİNİ FIKIH MERKEZLİ BİR OKUMA

Muhammed Tayyib KILIÇ *

Özet

Bu makalede 17. yüzyıl Osmanlı entellektüeli Evliya Çelebi'nin muhalled eseri Seyahatname, fıkıh nokta-i nazarından bir okumaya tabii tutulmuştur. Seyahatname, Evliya Çelebi'nin gezip gördüğü yerler hakkında vermiş olduğu bilgilerden müteşekkil bir eserdir. Bu yönüyle fıkha veya her hangi bir alana hasredilecek bir kaynak değildir. Ancak Balkanlardan Kuzey Afrika'ya, Karadeniz'den Hicaz'a milyonlarca kilometre kareye yayılmış bir İmparatorluğu elli bir yıllık süre zarfında dolaşan bir seyyahın kişileri, toplumlar, olaylar ve bölgeler hakkındaki gözlemleri incelenmeye değer bulunmuş ve fıkıh merkezli bir okuma yapılmaya çalışılmıştır. Buradaki "fıkıh" kavramı klasik manadaki fıkıh anlamından ziyade usul, tarih, şahıs, toplumların veya bölgelerin mezhepsel dağılımı, fetva örnekleri, Müslüman toplumların ibadet ritüelleri, helal-haram algıları, İslam Medeniyetinde önem arz eden fıkıh ve fetva kitapları vb. gibi bütüncül bir üst başlık olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Evliya Çelebi, Seyahatname, İslam Hukuk Tarihi, Osmanlı Hukuku.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, tayyibkilic@yahoo.com

A Reading Evliya Celebi's Seyahatname Based on the Fiqh

Abstract

In this article, It has been subjected to a reading the Seyahatname (Travel Book) of Evliya Celebi that 17th Ottoman intellectual from point of view fiqh (Islamic jurisprudence). Seyahatname (Travel Book) is the work which composed Evliya Celebi's given information about the sightseeing the locations. This aspect of fiqh or a source that is not confined to any particular area. However from the Balkans to North Africa, Black Sea and the Hijaz, millions of square kilometers spread over an empire of fifty-one-year period a wandering pilgrim's people, communities, events and regions on observations worthy of study have been found and fiqh-based reading have been studied. The term "fiqh" in this article was integrated top title as the meaning procedural, history, individuals, communities or regions sectarian distribution fatwa examples of Muslim societies worship rituals, halal-haram perceptions, Islamic civilization, which is important fiqh and fatwa, books and so on rather than classic concept.

Key Words: Evliya Celebi, Seyahatname (Travel Book), History of Islamic Legal Theories, History of Ottoman Law.

Giriş

Evliya Çelebi Seyahatnamesi Türk kültür ve tarihi ile İslam medeniyeti açısından önemli bir kaynaktır. 17. yüzyılın geniş Osmanlı coğrafyası hakkında çok kapsamlı bilgilerin verildiği bu eserin medeniyet tarihimizde bir başka örneği bulunmamaktadır. Ancak bu muhalled eserin bugüne kadar hak ettiği ilgiyi gördüğünü söylemek de oldukça zordur. Ülkemizde Seyahatname üzerine yapılan çalışmalar daha ziyade eserin bir bütün olarak yayımlanması doğrultusunda gerçekleşmiştir. On ciltten müteşekkil bu devasa eser

üzerinde belli bir konunun ele alındığı derinlemesine çalışmalar yok denecek kadar az yapılmıştır.¹

1611 yılında doğan Evliya Çelebi'nin doğumunun 400. yıldönümü münasebetiyle, 2011 yılı UNESCO tarafından Evliya Çelebi Yılı olarak ilan edilmiştir. Bu durum Çelebi ve Seyahatname üzerine yapılan çalışmaların nitelik ve nicelik açısından değişime uğramasına katkıda bulunmuş, gerek ülkemizde ve gerekse dünyada Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi, müstakil konulu çalışmalarla araştırmacılar tarafından adeta yeniden keşfedilmiştir.

Biz de makalemizde 17. yüzyıl Osmanlı entellektüeli Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesini fıkıh nokta-i nazarından bir okumaya tabi tutarak ele almaya çalıştık. Malum olduğu üzere Seyahatname, Evliya Çelebi'nin başta Osmanlı İmparatorluğunun hükümları olduğu bölge olmak üzere çok geniş bir coğrafyayı dolaşmasının neticesinde ortaya çıkmıştır. On ciltten müteşekkıl bu hacimli eserin içinde birçok ilmi disiplinin ilgi alanına girebilecek çok değerli bilgiler bulunmaktadır. Bu düşünceden hareketle Seyahatnameyi, İslam toplumlarının hukukunu oluşturan fıkıh açısından bir okumaya tabi tuttuk. Ancak buradaki "fıkıh" kavramı klasik manadaki fıkıh anlamından ziyade usul, tarih, şahıs, toplumların veya bölgelerin mezhepsel dağılımı, fetva örnekleri, Müslüman toplumların ibadet ritüelleri, helal-haram algıları, İslam medeniyetinde önem arz eden fıkıh ve fetva kitapları vb. gibi bütüncül bir üst başlık olarak ele alınmıştır.

1. İSLAM MEDENİYETİNDE SEYAHATNAMELER

Arapça "gezmek, gezi" anlamına gelen "seyâhat" (aslı siyâhat) ile Farsça "nâme" (risale, mektup) kelimelerinden oluşan seyahat-

¹ Ülkemizde Evliya Çelebi ve Seyahatname ile ilgili yapılan çalışmaların bibliyografyası için bkz: Robert Dankoff and Semih Tezcan, *An Evliya Celebi Bibliography*, <http://tebsite.bilkent.edu.tr/evliya.pdf> (Son erişim tarihi 17-09-2012).

nâme “gezi mektubu, gezi eseri” manasına gelmektedir. Bu terkinin Fars edebiyatındaki karşılığı “sefer-nâme’dir.”²

Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yı Râşidîn döneminden itibaren İslam dinini yaymaya vesile olan fetihleri kolaylaştırma, fetihler neticesinde genişleyen İslam topraklarını oluşturan beldeleri ve halkını tanıma, başta hadis olmak üzere çeşitli ilimleri tahsil etme vb. amaçlarla Müslümanlar tarafından seyahatler gerçekleştirilmiş ve seyahatnameler kaleme alınmıştır.³

Bilinen ve seyahatnamesinden günümüze parçalar intikal eden en eski seyyah, Suriye fıkıh okulunun önemli temsilcisi tabiinden Mekhûl b. Ebi Müslim (ö.730)’dır. Abbasi Halifesi Vâsık-Billâh’ın 842’de Çin Seddi hakkında bilgi edinmek amacıyla Sâmer râ’dan elli adam ve iki yüz katır yükü yiyeceklerle gönderdiği Sellâm et-Tercümân’ın seyahati ve İbrahim b. Yakub et-Turtûşî adlı bir Yahudî’nin 902 yılında Kurtuba Halifesinin elçisi olarak Alman İmparatoru Otto’yu ziyaret edip Alman ve Slav topraklarına dair gözlem ve izlenimleriyle ilgili bazı bilgiler aktardığı seyahati ilk seyahat örneklerindendir.⁴

Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh, 921’de İdil Bulgar Hükümdarı Almuş Han’ın İdil’deki karargâhına İbn Fadlân’ın başkanlığında dinî bir heyet göndermiştir. İbn Fadlân, bu seyahatle ilgili kitabında (*Risâletü İbn Fadlân*) Bağdat’tan ayrılıp yine oraya dönünceye kadar gördüklerini, Bulgar ülkesini ve Rusya’yı, ayrıca buralarda yaşayan halkı ve âdetlerini anlatmıştır.⁵

İslam medeniyetinde iz bırakan bir diğer seyahatname İbn Cübeyr’in 1183’de hac niyetiyle Gırnata’dan yola çıkarak Mısır,

² Hüseyin Yazıcı, “Seyahatnâme”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, c. XXXVII, s. 9.

³ İbrahim Hatipoğlu, “Rihle”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, c. XXXV, s. 107.

⁴ Yazıcı, “Seyahatnâme”, c. XXXVII, s. 9.

⁵ Zeki Velidi Togan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çeviren: Lütfi Doğan, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt. 3, sayı: 1-2, 1954, s. 59-80, Aliyev Salih Muhammedoğlu, “İbn Fadlân”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 477.

Hicaz, Irak ve Suriye'ye yaptığı seyahatleri kaleme aldığı *Rihletü İbn Cübeyr* adlı eseridir.⁶

Dünyanın önemli gezginlerinden kabul edilen İbn Battûta seyahatnamelere yeni bir anlayış ve üslup getirmiş, ülke ve beldelerin özelliklerinden çok insanların ve halkların durumları, sosyal hayat, inanç ve gelenekleriyle ilgili bilgiler vermiş, bundan dolayı seyahatnamesi tarih, coğrafya ve edebiyat yönünden olduğu kadar etnografik, antropolojik, sosyokültürel açılardan da büyük bir değer taşımıştır. Yaklaşık otuz yıl süren seyahatinde Türkiye, Hindistan, Çin, Endülüs, Batı Sudan, Cezayir, Tunus, Libya ve Mısır'ı dolaşmış, buralardaki izlenimlerini *Tühfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâri ve acâibi'l-esfâr* adlı Seyahatnamesinde kaleme almıştır.⁷

Coğrafya kitapları ve Müslüman seyyahların “Hac” niyetleri İslam medeniyetinde seyahatname literatürünün gelişimine doğrudan etki eden iki önemli unsurdur. Nitekim *Kitâbü'l-Buldân* tarzında kaleme alınan eserlerde bir bölgenin beşerî ve fizikî coğrafyası hakkında verilen bilgiler bir taraftan okuyucuda bu bölgelerle ilgili bir merakın uyanmasına öncülük etmiş diğer taraftan da seyahatname literatürünün ilk nüvelerini oluşturmuştur. Aynı şekilde bir Müslümanın İslam'ın şartlarından olan Hac ibadetini yerine getirmek arzusu, Hicaz'a yolculuk yapma fikrini zihinlerde canlı tutmuş, hac niyetiyle yola çıkan gezginler yol boyunca gezip gördüklerini kaleme alarak izlenimlerini başka insanlarla paylaşmışlardır.⁸ Örneğin: İbn Cübeyr, İbn Battûta ve Evliya Çelebi'nin seyahatlerinin temel sâiki Hac ibadetini îfâ etmek üzere yolculuğa çıkmalarıdır.

2. EVLİYA ÇELEBİ VE SEYAHATNAMESİ

2.1. Evliya Çelebi

⁶ Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Cübeyr”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 400.

⁷ A. Sait Aykut, “İbn Battûta”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 361.

⁸ Ahmet Özel, “Hac”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, c. XIV, s. 413-414.

Eserinde yer alan bilgiye göre Evliya Çelebi, 10 Muharrem 1020 (25 Mart 1611)'de İstanbul, Unkapanı'nda doğmuştur. Babası Sarây-ı Âmire kuyumcubaşısı Derviş Mehmed Zillî Efendi'dir.⁹

Evliya Çelebi ilk tahsilini nerede gördüğünden bahsetmemektedir. Ancak onun, ya ailesi yanında ya da bir sıbyan mektebinde ilk öğrenime başladığı tahmin edilmektedir. Öğrenimiyle ilgili ilk bilgiler Seyahatnamesinde zikrettiğine göre Unkapanı Fil Yokuşundaki Şeyhülislam Hamit Efendi Medresesine yedi yıl boyunca devam ettiği şeklindedir. Bu süre zarfında Ahfeş Efendi ismindeki bir müderristen ders almış, Sa'dizâde Darü'l-kurrâsında isminin verilmesine ilham kaynağı olan Evliya Mehmet Efendi yanında hafızlığını ikmâl etmiştir. Daha sonra Enderûn'a giderek tahsiline devam etmiştir.¹⁰

Evliya Çelebi birçok meziyetinin yanı sıra kuyumcu olan babasının yanında çalışan bir Rum çırağtan Rumcayı da öğrenmiş, güzel Kuran okuması kariyerinin dönüm noktası olmuştur. 1045 (1636) Ramazanında Kadir Gecesi Ayasofya'da okuduğu Kuran ile IV. Murad'ın dikkatini çekmiş, Silahtâr Melek Ahmed Paşa, Rûznâmecî İbrahim Efendi ve Hattat Hasan Paşa gibi dönemin önemli şahsiyetlerinin tavassutu ile padişaha takdim edilmiştir. Padişah'ın emriyle Kilâr-ı Hâs'a alınan Evliya Çelebi burada *Kâfiye*, *Molla Cami*, *Misbah*, *Dibâce*, *Mülteka'l-ebhur* ve *Kudûrî* gibi eserleri ikmâl-i nüsaht etmiştir. Güğümbaşı Mehmed Efendi'den hat, Musâhib Derviş Ömer Gülşenî'den musîki, Keçi Mehmed Efendi'den tecvîd öğrenmiş, hoş sohbeti ve nüktedânlığı ile dikkatleri üzerine çeken Evliya Çelebi, IV. Murad'ın sıkıntılı ve üzüntülü zamanlarında yanında görmek istediği kişi olmuştur. Dört yıl boyunca sarayda kalan Evliya Çelebi burada

⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 1.

¹⁰ Mücteba İlgürel, "Evliya Çelebi", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, c. XI, s. 529.

çeşitli kimselerle tanışmış ve muhtelif konularda bilgi ve görgüsünü arttırmıştır.¹¹

Evliya Çelebi, iyi bir medrese eğitimi almasına rağmen muhtemelen genç yaşta saraya girmesinin bir sonucu olarak yükseköğrenimine devam edememiştir. Eserinde ayet ve hadisleri sıklıkla kullanması da bu medrese eğitiminin bir sonucudur. Çelebi'nin bilgi ve görgüsünün artmasına yol açan temel amillerden biri, çocukluğunun ve gençliğinin dönemin güngörmüş, tecrübeli, âlim ve fazıl kimselerin sohbetinde geçmesidir. Kendisindeki "seyahat" arzusunun şekillenmesinde de muhtemelen bu meclislerde geçen sohbetlerin etkisi olmuştur. Nitekim kendisi, seyahat sevdasını şu şekilde dile getirmektedir: "...ve dâima dervîşân-ı dil-rîşân ile hüsn-ü ülfet idübb şeref-i sohbetleriyle müşerref olub ekâlim-i seb'anın ve çâr-gûşe rûy-ı zeminin evsâfını istima' etdikde cân u gönülden seyâhate tâlib ve râğib olub "Ayâ âlemi temâşa idübb Arz-ı mukaddese'ye ve Mısır'a ve Şam'a ve Mekke ve Medine'ye varub ol Mefhar-i Mevcûdât Hazretlerinin Ravzâ-i Mutahtârası'na yüz sürmek müyesser ola mı? Deyu zâr-u giryân ve serseri ve nâlân olurdum..."¹²

Seyahat arzusuyla ilgili olarak 1040 Muharrem'inin aşure gecesini (20 Ağustos 1630) istihâreye yattığını ifade eden Evliya Çelebi, rüyasında Yemiş İskelesi civarındaki Ahi Çelebi Camisinde, Peygamber Efendimiz (s.a.v), sahâbe-i kirâm ve aşere-i mübeşşerenin bulunduğu büyük bir topluluk görmüştür. Hz. Peygamber'i görmenin heyecan ve mutluluğuyla Fahr-i Kâinât Efendimizin elini öperken "Şefaât Ya Rasullah" diyeceği yerde "Seyahat Ya Rasullah" demiş, Hazret-i Risâlet Penâh da kendisini seyahat ve şefaâtle müjdelemiştir. Huzurda bulunan Sa'd b. Ebî Vakkâs da yapacağı seyahatlerde gezip gördüklerini yazmasını tavsiye etmiştir. Böylece Evliya Çelebi'nin yarım asırlık yolculuğu başlamıştır.¹³

¹¹ M. Askeri Küçükkaya, *Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Tasavvufî Kültür*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE, 2002, s. 36-38.

¹² Küçükkaya, *Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde Tasavvufî Kültür*, s. 40.

¹³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 3.

Hiç evlenmemiş olan Evliya Çelebi'nin vefat yeri ve tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Seyahatnâmenin X. Cildinin sonundaki bilgilerden hareketle bazı araştırmacılar Evliya Çelebi'nin 1682 tarihinde Mısır'da vefat ettiğini, bir kısım araştırmacılar ise Mısır'dan İstanbul'a geldiğini ve 1684 tarihindeki II. Viyana Kuşatmasını idrak ettikten sonra vefat ettiğini tahmin etmektedirler. Ancak kuvvetli görüşe göre Evliya Çelebi 7 Ekim 1683'ten sonraki bir tarihte ölmüştür. Çünkü Çelebi, Seyahatnamesinde Ciğerdelen Ovasında meydana gelen büyük savaşa dair bir kaside kaleme almıştır.¹⁴ Osmanlı ordularının yenilgisiyle sonuçlanan bu muharebenin 7 Ekim 1683 tarihinde olduğu dikkate alındığında bu görüş güç kazanmaktadır.

2.2. Evliya Çelebi Seyahatnamesi

Evliya Çelebi'nin Seyahatnâmesi on ciltten oluşmaktadır. Ciltlerde ele alınan konular ana hatlarıyla şunlardır:

Birinci ciltte İmparatorluğun başkenti İstanbul (1630-1640) tanıtılmaktadır.

İkinci cilt, İstanbul dışına yapılan ilk seyahat olan Bursa (1640) ile başlamaktadır. Sonra sırasıyla: İzmit (1640), Samsun (1640), Trabzon (1640), Rize (1640), Kırım (1640), Azak (1640), Hanya (1645), Amasya (1646), Erzurum (1646), Nahçıvan (1647), Tebriz (1647), Erdebil (1647), Revan (1647), Bakü (1647), Tiflis (1647), Erzincan (1648), Gümüşhane (1648), Çorum (1648) ve Ankara'yı (1648) kapsamaktadır.

Üçüncü cilt, Eskişehir (1648), Konya (1648), Adana (1648), Şam (1648), Akka (1649), Filistin (1649) Gazze (1649), Halep (1649), Urfa (1649), Maraş (1649), Kayseri (1649), Sivas (1649), Çankırı (1650), Şumnu (1651), Rusçuk (1651), Silistre (1651), Köstence (1652), Sofya (1652) ve Edirne'ye (1653) yapılan yolculukları içermektedir.

¹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 6 / 219.

Dördüncü cilt, Malatya (1655), Diyarbakır (1655), Mardin (1655), Bitlis (1655), Van (1655), İsfahan (1655), Hemedan (1655), Tahran (1655), Bağdad (1656), Basra (1656), Erbil (1656) ve Musul'u (1656) kapsamaktadır.

Beşinci cilt, Tokat (1656), Varna (1656), İlfov (1657), Kiev (1657), Bükreş (1659), Belgrad (1660), Tımişvar (1660), Saraybosna (1661), Zagrep (1661), Yenipazar (1661), Priştine (1661), Üsküp (1661), Manastır (1661), Semendire (1661), Tiran (1662) ve Podgoriçe'yi (1662) ele almaktadır.

Altıncı ciltte Plevne (1663), Vidin (1663), Mohaç/Mihaç (1663), Estergon (1663), Uyvar (1663), Amsterdam (1663), Dobra-Venedik (1664), Zigetvar (1664), Kanije (1664), Zagrep (1664) ve Budin (1664) ele alınmıştır.

Yedinci cilt, Karlofça (1665) ile başlamaktadır. Sonra sırasıyla Eğri (1665), Viyana (1665), Kişinev (1665), Gözleve (1665) Kırım'da, Bahçesaray (1665), Akmesjid (1665), Sudak (1665), Kefe Kalesi (1665) ile devam etmektedir.

Sekizinci ciltte yer alan şehirler Dimetoka (1667), Gümülcine (1667), Kavala (1667), Dırma (1667), Siroz (1667), Selânik (1667), Karaferye (1667), Alasonya (1667), Tırhala (1667), Atina (1667), Kefalonya (1667), Anavarin (1667), Moton (1667), Koron (1667), Anapoli (1667), Girit, (1667), Hanya (1667), Kandiye (1669), Sudak (1669), Mora (1670), Avlonya (1670), Elbasan (1670), Ohri (1670), İştib (1670) ve Tekirdağı (1670)'dır.

Dokuzuncu ciltte Kütahya (1671), Afyonkarahisar (1671), Uşak (1671), Manisa (1671), İzmir (1671), Aydın (1671), Denizli (1671), Muğla (1671), Antalya (1671), Karaman (1671), Adana (1671), Maraş (1671), Ayntab (1671), Halep (1671), Şam (1671), Trablusşam (1671), Beyrut (1671), Sayda (1671), Kudüs (1671), Medine (1672) ve Mekke (1672) yer almaktadır.

Onuncu cilt ise bir bütün olarak Mısır / Nil Deltasını kapsamaktadır. Bu çerçevede Kahire (1672), İskenderiye (1672), İsne (1672), İsvan (1672), Funcistan (1672), Habeşistan (1672), Sudan (1672-1673), Kenya (1672-1673), Somali (1673), Eritre (1673) ve Cibuti (1673) onuncu ciltte yer alan şehir ve bölgelerdir.¹⁵

Yukarıda on ciltte ele alınan konular kanaatimizce Seyahatnamenin önemini yeterince ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bir başka açıdan Seyahatnamenin önemini şu şekilde ifade etmek mümkündür: Evliya Çelebi, elli bir yıllık bir zaman diliminde yirmi beş milyon kilometrekareyi dolaşmıştır. Dolaştığı yerlerde bugün Almanya'dan Cibuti'ye, Gürcistan'dan Mısır'a kırktan fazla devlet kurulmuştur. Bu geniş coğrafyada yüz kırk yedi dil konuşan topluluklarla karşılaşmıştır. Bütün bunlar Seyahatnamenin dünya tarihinde eş, benzeri olmayan bir 17. yüzyıl metni olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Seyahatname, fıkıh veya fıkıh tarihi açısından da 17. yüzyılın bir fotoğrafını çekmektedir.

Seyahatname sadece Evliya Çelebi'nin içinde bulunduğu zaman dilimine ait olayları değil aynı zamanda geçmiş döneme ait bir takım olayları da aktarmaktadır. Bu kimi zaman halk arasında yer alan bir menkıbenin aktarımı kimi zaman da İslam tarihine ait bir olayın nakledilmesi şeklinde olmaktadır. Bu durum "seyahatname" türü eserlerin güvenilirliğinin de sorgulanmasını beraberinde getirmektedir. Nitekim Çelebi'nin Seyahatnamesinin İstanbul'u ele alan birinci cildinde İstanbul'la ilgili tarihin çok eski zamanlarına ait çok ve çeşitli efsanevî bir takım bilgiler yer almaktadır. Bu yönüyle bakıldığında genel olarak seyahatnamelerin özelde ise Evliya Çelebi Seyahatnamesinin içinde yer alan bilgi ve anlatılar bir bütün olarak tarihî ve ilmî verilere tıpa tıp uymayabilmektedir. Bu bilgiyi, okuyucunun gözünde seyahatnamelerin değerini azaltmak için değil şu hususu vurgulamak için veriyoruz: Seyahatname yazarı eserinde

¹⁵ Seyit Ali Kahraman, *İlk Savaş Muhabirimiz Evliya Çelebi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2013, s. 33-34.

bir konuyla ilgili olarak sadece kendi gözlemlerini aktarmamakta, başka kişilerin de konuyla ilgili bilgi ve görüşlerine yer vermektedir. Bu bilgi kimi zaman efsanevî bir anlatı, kimi zaman da yazarın kendi muhayyilesinin ürünü olmaktadır. Ancak yazar bu bilgiyi sanki kendi görgü ve tecrübesinin sonucuymuş gibi vermektedir. Nitekim Evliya Çelebi de Seyahatnamesinde gezip görmediği yerler hakkında bir takım bilgiler vermekte veya mübalağa ve yanlış ifadeler ile kulaktan dolma bilgilere meyletmektedir.¹⁶ Kanaatimizce bu durum “(zayıf veya) uydurma hadis” şeklinde değerlendirilmelidir. Malum olduğu üzere uydurma hadislerde daha ziyade bir bölgeyi, şehri, herhangi bir sebzeyi vb. övme veya yerme gibi bir takım amaçlar vardır. Her ne kadar uydurma hadisin itikadî veya amelî olarak kaynaklık değeri bulunmuyorsa da antropolojik ve sosyolojik olarak uydurulduğu zaman dilimi ve mekân açısından bizlere bir takım veriler sunmaktadır. Örneğin: “*Mercimek yemelisiniz. Çünkü o mübarektir. Kalbi yumuşatır, gözyaşını akıtır.*”¹⁷ şeklindeki mevzu hadisin itikadî veya amelî olarak her hangi bir şekilde dikkate alınması söz konusu değildir.¹⁸ Ancak diğer bir bakış açısıyla, mercimeğin o günkü toplumun besin kaynağı olduğuna, toplum tarafından bilindiğine, ekim ve dikiminin yapıldığına da işaret etmektedir. Tabii şu hususun altını önemle çizelim ki: Seyahatnamelerde yer alan bütün bilgilerin yukarıda verdiğimiz uç örnek şeklinde kategorize edilmesi en başta bu seyahatnameleri kaleme alan vefakâr ve cefakâr insanlara karşı büyük bir haksızlıktır. İfade etmeye çalıştığımız husus, her ne kadar seyahatnamelerde geçen eleştiriye açık bir takım bilgiler bulunmaktaysa da bunları da farklı açılardan değerlendirmelere tabi tutmak imkânı bulunmaktadır.

¹⁶ Nuran Tezcan, “Seyahatnâme”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2009, c. XXXVII, s. 17.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Nureddin Ali bin Sultan Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, Tahkik: Abdülfettah Ebu Gudde, tercüme: Halil İbrahim Kutlay, İstanbul, 2006, Cilt. 1., s. 225, 212 nolu hadis; Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler*, Ankara, 1970, s. 170.

¹⁸ Selahattin Polat, *Zayıf Hadislerle Amel*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 1, 1983, s. 98.

3. EVLİYA ÇELEBİ SEYAHATNAMESİNİ FIKIH MERKEZLİ BİR OKUMA

Konuya girmeden önce çalışmamızda takip ettiğimiz birkaç hususa dikkat çekmek istiyoruz:

a) Bugüne kadar Seyahatnamenin çok ve çeşitli baskıları yapılmıştır. Çalışmamıza temel oluşturan Evliya Çelebi Seyahatnamesi, dilinin daha anlaşılır ve günümüz Türkçesine daha yakın olmasından dolayı Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı (merhum) tarafından hazırlanan ve Yapı Kredi Yayınları içinde 2012 yılında yayınlanan “*Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*” adlı iki ciltlik toplamda yaklaşık 4500 sayfadan müteşekkil eserdir. Bu baskıyı tercih etmemizdeki temel sebep, Seyahatnamenin günümüz Türkçesine uyarlanması ve paragraflandırma, başlıklandırma ve noktalama gibi hususlarda değişiklikler yapılarak metnin daha kolay okunmasına yardımcı olunmasıdır.

b) Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinden bilgileri aktarırken mümkün olduğunca kompozeden ziyade metinde geçen ifadeleri kullanmaya gayret ettik. Bu çerçevede, alıntı yaptığımız ifadeleri italik olarak gösterdik.

c) Fıkıh merkezli yapmış olduğumuz bu okumada metin-dışı olabilecek herhangi bir değerlendirmeyi ölçüt olarak kullanmadık. Dolayısıyla Seyahatnamede yer alan bilgilerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında her hangi bir değerlendirmede bulunmadık. Ayrıca temel metin olan Seyahatnamenin dışına çıkarak Seyahatnamede yer alan bir konuyla ilgili ilave açıklamalarda – mümkün mertebe- bulunmadık. Burada temel amaç sadece bir fıkıhçı gözüyle Evliya Çelebi Seyahatnamesinde yer alan binlerce resim karesinden “fıkıh resmini” okuyucunun dikkatine sunmaktır. Aksi durumda konunun mukayeseli olarak ele alınması diğer bir ifadeyle Seyahatnamede yer alan fıkıhla ilgili bilgilerin klasik fıkıh eserlerindeki bilgilerle karşılaştırılması veya bu bilgilerle ilgili değerlendirmelerde bulunulması takdir edileceği üzere bir makalenin

sınırlarını aşacaktır. Alanında bir ilk olan bu çalışmanın eksikliklerinin zaman içinde diğer araştırmacılar tarafından giderilmesi halisane temennimizdir.

d) Osmanlı Cihan Devleti'nin aynası konumunda olan Seyahatname yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Evliya Çelebi'nin yarım asırlık gezi serüveninin kronolojik sırasına göre tasnif edilmiştir. Ancak biz çalışmamızı kronolojik sıraya göre değil, çeşitli başlıklar halinde ele alarak tasnif etmeye çalıştık. Bu başlıkların hiçbirisi Seyahatnamede geçmemektedir, tamamı tarafımızdan düzenlenmiştir. Buna göre bir fıkıhçı gözüyle Seyahatname üzerinde yaptığımız bütüncül okumada aşağıda belirlediğimiz çeşitli başlıklar halinde konuyu ele almayı uygun gördük.

3.1. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde İsmi Geçen Fakihler

Evliya Çelebi, bir bölgeyi ziyaret ettiğinde o bölgenin meşhur şahısları, önde gelen âlimleri hakkında da bilgi vermektedir. Bu şahıslar kimi zaman Çelebi'nin çağdaşı olabileceği gibi kimi zaman da Çelebi'den önce yaşamış ancak isimleri halkın dilinde olan, eserleriyle, kerametleriyle, yetiştirdiği öğrencilerle bir şekilde adından söz ettiren kişiler de olabilmektedir. Ancak biz konuya fıkıh nokta-i nazarından baktığımız için Seyahatnamede adı geçen yüzlerce âlimden sadece fıkıh ilmiyle ilgili olanları burada zikredeceğiz. Bu çerçevede Seyahatnamede zikri geçen fakihler tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

3.1.1. Mevlânâ Alâeddin

Evliya Çelebi, Bursa'ya yapmış olduğu ziyarette bu âlimden söz etmekte, halk arasında Esved Hoca adıyla maruf olan Mevlânâ Alâeddin'in *Muğni'l-Lebîb* adlı usul ilmine dair bir eser yazdığını sonra da bunu güzel bir şekilde şerh ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca

Kitâb-ı Vikâye üzerine de güzel bir şerh çalışmasının bulunduğunu bildirmektedir.¹⁹

3.1.2. Mevlânâ Cendereli Kara Halil

Osmanlı Devletinde ilk defa Orhan Gazi tarafından Anadolu Kadiaskerliğine tayin edilmiş, bu yönüyle bütün kadiaskerlere öncü olmuştur.²⁰

3.1.3. Mevlânâ Hasan-ı Kayserî

Çelebi, Bursa'ya yapmış olduğu ziyarette bu âlimden söz etmektedir. Fıkıh ilminde çok önemli bir yeri olan Mevlânâ Hasan-ı Kayserî'nin *Arûz-ı Endülüsî*'ye kısa ve makul bir şerh yazdığını, Muhyiddin'in öğrencilerinden olduğunu, tahsil ve bilgisini tamamlamak için Şam'a gittiğini ifade etmektedir.²¹

3.1.4. Mevlânâ Simavnazâde Şeyh Bedreddin bin Mahmud bin İsrail bin Abdülaziz

Osmanlı döneminin meşhur âlimlerinden Şeyh Bedreddin Seyahatnamede Yıldırım Bayezid Han döneminin ilim deryası olarak tavsif edilmektedir.²²

3.1.5. Şeyh Abdurrahman bin Ali İbn Ahmed el-Bistâmî

Evliya Çelebi, Yıldırım Bayezid Han zamanının tefsir, hadis ve fıkıh ilminde benzersiz bir bilgini olarak nitelediği bu âlimin, şiir ilminde de dengi olmayan belâgat sahibi bir zat olduğunu ifade etmektedir.²³

¹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 24.

²⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 24.

²¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 24.

²² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 29.

²³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 36.

3.1.6. Mevlânâ Yusuf Balı İbn Yegân

Bursa şehrinde yatan bu âlimin *Telvîh* kitabına değerli bir haşiyesi bulunmaktadır.²⁴

3.1.7. Mevlânâ Seyyid Ahmed bin Abdullah-ı Kırîmî

Seyahatnamede geçtiği üzere Bursa'da medfûn olan Kırîmî, *Telvîh*'e bir şerh yazmış, II. Murad Han tarafından Merzifon'daki medreseye müderris tayin edilmiştir.²⁵

3.1.8. Mevlânâ İlyas bin İbrahim

Aslen Sinoplu olup, Bursa'da Zeynîler yanında medfûndur. Çelebi, Mevlânâ İlyas bin İbrahim'in çok hızlı yazı yazdığını ve bir günde muhtasar *Kitab-ı Kudûrî*'yi istinsah ettiğini ve *Fıkh-ı Ekber* üzerinde de bir şerhinin bulunduğunu bildirmektedir.²⁶

3.1.9. Mevlânâ Hazret-i Molla Hüsrev bin Hızır

Çelebi, Molla Hüsrev'i, şu şekilde tanıtmaktadır: “*Dürer ü Gurer sahibi, âlimler sultanıdır. Zeyneddin Hafî yanında medfûndur. Orada bir küçük tekkesi vardır. Gayet karanlık ibadet yeri köşesidir. Dürer ü Gurer'i orada yazmıştır.*”²⁷

3.1.10. Mevlana Kemaleddin

Çelebi, Mevlana Kemaleddin hakkında Seyahatnamede şu şekilde bilgi vermektedir:

“*Kara Dede namıyla meşhurdur. Amasya yakınında Sonisa kasabasındandır. Önce altmış sene debbağlık (deri işleyicisi) işinde ömür tüketip kendini yetiştirmişti. Ancak secde ilimlerini unutmuştu. Hak hidayet edip Amasya müftüsü Hatib Kasımzâde'den kara heceden başlayıp bir senede*

²⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 36.

²⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 36.

²⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 36.

²⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 38.

Kelâm-ı İzzeti tamamladı. Yedi senede de nice ilimleri tamamlayıp Bursa Muradiye Medresesi ihsan olundu. Uzun seneler yaşadıktan sonra yüksek makamlar elde edip ciltlerle değerli kitaplar yazmıştır. Hatta Dede Cöngü adındaki kitap bu zatın telifidir. Geçici dünyaya Bursa'da veda edince Emir Sultan civarında defnedilmiştir.”²⁸

3.1.11. Şeyhülislam Hüseyin Efendi

Seyahatnamede geçtiği üzere Şeyhülislam Hüseyin Efendi Osmanlı Devleti'nin önemli şeyhülislamlarından olup, siyaseten katl edilmiştir:

“(---) tarihinde IV. Murad Han'a, çekemeyen ikiyüzlüler, "Müftü başkasını tahta çıkarmak istiyor" diye Murad Han'a şikâyet ederler. İskender Çelebi bahçesine sürüldükten sonra arkasınca bostancıbaşı yetişip boğarak şehit eder. Orada gömdüler. Osmanoğulları Devletinde ilk defa bu günahsız Hüseyin, Hüseyin-i Kerbelâ gibi şehit olunmuştur. Osmanoğulları devletine öyle bir müftü gelmemiş idi. 40 bin fetva ezberinde idi. Allah'ın rahmeti üzerine olsun.”²⁹

3.1.12. Hazret-i Molla Tatar

Çelebi, Tatarhâniyye kitabının sahibi olarak tanıttığı bu âlim hakkında büyük bir âlim olduğu ve kitabında bütün şeri meselelerin bulunduğu şeklinde bilgi vermektedir.³⁰

3.1.13. Mevlana Zeynelabidin

Çelebi, Mevlana Zeynelabidin hakkında Seyahatnamede şu şekilde bilgi vermektedir:

“Bursalıdır. Keskindede civarında gömülüdür. Bilgili, şişman ve fıkıh ilminde benzersiz idi.”³¹

²⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 38.

²⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 40.

³⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 143.

³¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 209.

3.1.14. Mevlana Kâtibzâde Zeynelabidin

Çelebi Katibzâde ile ilgili olarak şu şekilde bilgi vermektedir:

“Babası Koca Mahmud Paşa’nın kâtibi olduğundan Kâtibzâde derler. Şeyh Vefâ Camiinde gömülüdür. Bütün saygın kitaplarını Vefa Camiine vakfetti. Hakir, Mülteka ve Kuhistânî kitabını hafız-ı kütübden (kütüphane memurundan) alarak okumuştum.”³²

3.1.15. Şeyh Şemsü’l-Eimmetü’l-Hulvânî

Çelebi’nin bildirdiğine göre Kayseri’de medfûndur.³³

3.1.16. Ebussuud Efendi

Osmanlı Devleti’nin en önemli şeyhülislamlarından olan Ebussuud Efendi Seyahatnamede şu şekilde zikredilmektedir:

“Âlimlerin ve fâzılların sultanı Mevlânâ Ebussuud Efendi. İstanbul yakınında Müderris adlı bir köyde doğmuştur. Hz. Peygamber’den beri böyle bir faziletli gelmemiştir. Âlimler arasında ikinci İmam-ı Azam’dır. Muteber bir tefsiri vardır. Üç bin ilimden ve bin yedi yüz tefsirden alarak bir tefsir yazmıştır ki hala âlimler arasında tutulur ve meşhur olup ona denk bir tefsir yoktur. Süleyman Han asrında şeyhülislam idi. Zâhir âlimlerinden olduğundan dervişleri kötülerdi. Sonunda İbrahim Gülşenî hazretleri, Süleyman Han’ın huzurunda Ebussuud Efendi’yi tasavvuf ilminde irşad etti. Bunun üzerine “Tevhid devr ehline helaldir” diye fetvalar verdi. Ümm-i Sinan hazretlerinin ölüsünden irşad olup Sinani tarikatı üzere vefat etti. Gerçekten hayatında asrın biriciği olup mızrak ve kılıç idi.”³⁴

3.1.17. Hazret-i Molla İbn Melek

Evliya Çelebi, İbn Melek hakkında okuyucuyla şu bilgiyi paylaşmaktadır:

³² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 209.

³³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 143.

³⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 234.

*“Nurlu mezarı ve Ferišteoğlu Medresesi Namazgâh yakınındadır. Tire’de medfûndur. İsmi Abdüllatiftir. Lügat ilminde manalar denizidir. Usul ilminde Kitâb-ı Menâr, hadis ilminde Şerh-i Meşârik ve fıkıh ilminde Mecmamü’l-Bahreyn onlarıdır.”*³⁵

3.2. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde İsmi Geçen Fıkıh Kitapları

Bu başlık altında her ne kadar Seyahatnamede zikri geçen fıkıh kitaplarını vermeyi amaçlasak da, Osmanlı’nın kültürel kodlarını oluşturan diğer alanlara ait eserler de zikredilecektir. Söz edilen bu eserler o günkü Osmanlı toplumunun muteber kitaplarını oluşturması açısından önemlidir. Buna göre Evliya Çelebi, Seyahatnamesinde çeşitli vesilelerle şu eserlerden söz etmektedir:

a) Evliya Çelebi İstanbul’u ele aldığı birinci ciltte, IV. Murad’ın Bağdat Seferi için yapılan hazırlıklardan söz etmekte ve çeşitli grupların tören alayları şeklinde geçişini anlatmaktadır.³⁶ Bu çerçevede medrese öğrencilerinin bir alay halinde geçit töreni ile geçmelerinden söz ederken ellerinde *Kudûrî*, *Mülteka’l-Ebhur*, *Keşşâf* ve *Kadıhan* kitaplarının bulunduğunu belirtmektedir.³⁷ Yine aynı amaçla Sahafılar Esnafı’nın geçişini şu şekilde tavsif etmektedir: *“Bunlar da dükkânların nice bin kitaplar ile süsleyip ayak sahafıları ‘Mülteka ve Durerü Gururim iyidir ama Keşşâf’ımı keşf edip Tarikat-ı Muhammedî’den ayrılmam, eyi kitaptır” diye torba torba kitaplarla geçerler.”*³⁸

b) Evliya Çelebi seyahate nasıl başladığına dair gördüğü rüyayı *“Hakir sille sarsıntısından sersem olup gözümü açtım. Evimizin içi nur ile dolmuş. Hemen babamın yine elini öpüp sessizce durdum. Derhal onu gördüm, babam bir heybe içine bir Kitâb-ı Kâfiye, bir Kitâb-ı Şâfiye, bir Molla Cami, bir Kudûrî, bir Mültekâ, bir Kitâb-ı Kuhistanî, bir Hidaye, bir*

³⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 102.

³⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 303-429.

³⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 311.

³⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 390.

Gencine-i Râz, kısacası on iki adet nefis kitaplar ve iki yüz sikkeli küçük altın harcırah verip"³⁹ şeklinde anlatmaktadır. Evliya Çelebi'nin bu anlatısı bize o günkü Osmanlı toplumunda maruf ve meşhur olan el kitapları hakkında bilgi vermektedir.

c) Evliya Çelebi, Bitlis'i ziyaretinde Bitlis Hanı'na misafir olmuştur. Hanın şahsî kütüphanesinden söz ederken, kütüphanede bulunan eserler hakkında da bilgi vermiştir. Buna göre Bitlis Hanı'nın şahsi kütüphanesindeki eserler şunlardır: *Kitâb-ı Manzûm, Şurûtu's-salât, Şeyh Şemseddin el-Fenârî telifi, Kitabu Tabakış'Şâfiyye li İbni's-Sübkî, Kitabu Tabakat'il-Mâlikîyye li İbni Ferhûn, Kitabu Tabakat'il-Hanefiyye li İbni Dokmak, Kitab-ı Kadıhan, Kitâb-ı Bezzâziyye, Kitab-ı Tatarhâniyye, Kudûrî, Mültekâ ve Kuhistânî*.⁴⁰

Bu eserler 1660'lı yıllarda yerel bir idarecinin kütüphanesi hakkında bizlere bilgi vermektedir.

d) Evliya Çelebi, bir sefer dönüşü padişahın huzuruna çıkıp, gezisiyle ilgili sorulan sorulara cevap verdikten sonra Nişancı Paşa'nın kendisini uğurlamasından söz etmekte ve kendisine hediye olarak da bir *Mülteka'l-ebhur* ve bir aruz kitabının bağışlandığını belirtmektedir.⁴¹ Bu bağıştan *Mülteka*'nın sadece Osmanlı'nın muteber kitabı olmadığını aynı zamanda saray protokolünde önemli misafirlere takdim edilen kıymetli bir hediye olduğunu da anlamaktayız.

e) Çelebi, Melek Ahmed Paşa'nın azledilmesine giden süreçte, İstanbul'daki halk ayaklanmasını anlatırken isyancıların kendi istek ve arzuları doğrultusunda bir fetvayı Şeyhülislam Aziz Efendi'den aldıklarını ifade etmektedir. Çelebi, bu fetvanın dayanağının *Tatarhâniyye*'de geçen "*Men şeteme tâlibe'l-ilmi fi hâleti'l-gadabi bi lafzi'l-himâri evi'l-hinzîri ev gayri zâlike, fekad kefere*" (Kim ki kızgınlıkla ulemaya eşek veya domuz gibi sözlerle söverse kâfir olur) mazmunu

³⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 40.

⁴⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 186.

⁴¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 345.

olduğunu ifade etmektedir.⁴² Bu bilgi iki hususu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Birincisi: *Tatarhâniyye*'nin Osmanlı'nın muteber, başucu fetva koleksiyonlarından olduğudur.

İkincisi ise: Çeşitli sebeplerle meydana gelen halk ayaklanmalarında bile meselenin dinî meşruiyetini sağlamak üzere fetva arayışına girilmiş, en azından şekil itibarıyla de olsa şer-i mübîne uygun olmasına dikkat edilmiştir.

3.3. Osmanlı Hukuk Tatbikatına Dair Hususlar

Malum olduğu üzere Osmanlı Devletinde şerî hukuk ile örfî hukukun mezcedildiği bir hukuk sistemi tatbik edilmiştir. Seyahatnamede bu hukuk sisteminin tatbikine örnek olarak kabul edilebilecek bir takım olaylar, hikâyeler ve anlatılar bulunmaktadır. Seyahatname üzerinde yapmış olduğumuz bütüncül bir okuma çerçevesinde Osmanlı hukuk tatbikatiyle ilgili tespit edebildiğimiz hususlar şunlardır:

3.3.1. Kamulaştırma Örneği

İstanbul'un fethini müteakip kalenin genişletilmesi çalışmaları anlatılırken kaleye bitişik yapıların yıkılması ve sahiplerine hazineden ücretlerinin verilmesinden söz edilmektedir.⁴³ Hukuk devleti ilkesinin temel kriteri devletin yapmış olduğu tasarrufları belirli bir sistem içerisinde ve bir takım hukuk kuralları çerçevesinde yapmasıdır. İstanbul'un fethi sonrasında kalenin genişletilmesi uygulamasında devlet, hak sahiplerine ücretlerini ödeyerek mülklerini almıştır. Bu durum, günümüzdeki kamulaştırma uygulamasına, Osmanlı Devletinin hukuka bağlılığına ve yapmış olduğu tasarruflarda, hukuka bağlı bir şekilde hareket ettiğine örnek olarak verilebilir.

⁴² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 211.

⁴³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 18.

3.3.2. Kızların Ebeveynlerinin İzni Alınarak Evlendirilmesi

Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'un fethinden sonra şehirde azınlık konumunda olan Müslüman-Türk nüfusunun artması için başta Anadolu olmak üzere Balkanlar ve Rumeli gibi bölgelerden ahalinin getirilmesini emretmiştir. 1455'te yapılan ilk nüfus sayımından sonra Osmanlı Devleti iskân politikası çerçevesinde bekâr erkek ve kızların çeşitli bölgelerden getirilerek evlendirilmesi yönünde bir strateji izlemiştir. Evliya Çelebi bu olayı:

"Fetih günleri o asırda size adalet eylen buyurduk idi. Şimdi gerektir ki şimdi bu size Haseki olan Akide Hanım ile cariyeliğe gelen 3 bin ümmet-i Muhammed kızlarına bir ferde el koydurmayıp Akka, Gazze, Remle ve Havran ülkelerine bu bakirelerin isim ve resimleri ile deftere kaydedip o defterleri vilayetleriyle gönderip hepsinin baba ve annelerini İstanbul'a getirip ana-baba rızalarıyla her birini birer gaziye nikâhlayıp İstanbul şehrini imar edesin" dedikte Akşemseddin'in bu görüşüyle her diyara adamlar gidip bir anda bütün bakirelerin 10 bin kadarının baba, anne, akraba ve yakınları gelip 3 bin bakire 3 bin yiğitlere şeriat izniyle verip büyük düğünler yapıp İstanbul imar oldu"⁴⁴ şeklinde anlatmaktadır. Burada ifade edildiği üzere evlilikte anne-baba rızası gözetilerek şer-i şerife uygun bir davranış sergilenmiştir.

3.3.3. Mimarbaşı'nın Fatih Sultan Mehmed'i Dava Etmesi

Seyahatnamede anlatıldığı üzere Fatih Sultan Mehmed, yaptırdığı caminin Ayasofya'dan daha alçak olmasına sinirlenmiş ve mimarbaşıya çıkışarak, ellerinin kesilmesini emretmiştir. Mimarbaşı da kadıya gidip *"kanun önünde yüzleşmeyi isterim"* diyerek şikâyetçi olmuştur. İstanbul mollası olan Kadı Efendi, kethüdasını Fatih'e gönderip mahkemeye davet etmiş, Fatih de hemen mahkemeye gelmiştir. İçeriye girince yüksek bir yere oturmak isteyen Sultan Fatih, kadının *"Oturma beyim, hasmınla yüzleşip ayak beraber durun"* ikazı üzerine hasmıyla eşit şekilde ayakta durarak davaya

⁴⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 47.

başlanmıştır. Mimarbaşı, “kendisinin yetkin bir usta olduğunu, İstanbul’da depremin çok olması sebebiyle caminin metanet üzere durması düşüncesiyle iki sütunu üçer arşın keserek Ayasofya’dan kısa yaptığını, buna sinirlenen Sultan’ın bileklerinden ellerini kestirdiğini, bundan sonra her hangi bir iş yapamayacağını ve çoluk çocuğunun aç perişan olacağını” ifade ederek Fatih Sultan’dan şikâyetçi olduğunu söylemiştir. Devamını Seyahatnameden şu şekilde aktaralım:

“Bunun üzerine Kadı Efendi, Sultan’a dönerek: “Beyim ne dersin, bu adamın ellerini siz mi kestiniz?” deyince Sultan Fatih, Mimarbaşının, caminin sütunlarını keserek, camiye alçak yaptığını, bu nedenle caminin de şöhretsiz olacağı düşüncesiyle ellerini kestirdiğini ifade etmiştir. Kadı Efendi: “Beyim şöhret afettir. Cami sahrada ve açık olsa ve alçak olsa ibadete engel değildir. Senin taşın mücevher dahi olsa kıymeti yine bir taştır, ama bir adam melekten üstün, kırk yılda hâsıl olur ve kanuna aykırı elini kesip öfkelenmişsiniz. Bu adam kazançtan kalıp şimdengerü işi cima etmek olsa gerektir. Çoluk çocuğu çok olup geçimleri şer’an senin üstüne lazımdır. Ne dersin beyim?” deyince hemen Sultan Mehmed,

“Emir şer’in” deyince kadı hazretleri,

“Kanunun emri budur ki mimar dava etse şer’an sizin de elleriniz kesilir, zira şer-i şeriften izin almadan kanunsuz iş edenin şeriatın emri ile hakkından gelir” dedikte Fatih,

“Sultanım Müslümanların beytülmalından yetecek kadar maaş verelim” deyince hemen molla,

“Hayır, beytülmale gadr etmen. Bu iş kanunsuz olmuştur, kabahat sizindir. Siz kendi maaşınızdan bu yaralıya her gün onar akçe veririsiniz” diye hükmedince Fatih,

“Yirmişer akçe olsun, ama elini kestiğimi bana helâl etsin” dedikte Mimarbaşı teselli olup,

“Dünyada ve ahirette helâl olsun” diye günlük yirmişer akçenin berat hüccetini alıp gitti.

Sultan Mehmed de davanın bittiğine dair hüccetleri alıp dava ve kavogadan kurtulunca kadı efendi, “Padişahım mahkemeye hoş geldin, o mahalde davacın var idi, şeriatın gerektirdiği şey şeriat önünde davacın ile beraber olmaktır. Onun için sana tazim etmedik, şimdi sana tazim farz mesabesindedir” diye posta oturmasını teklif ettiler.

Hemen kızgın Sultan Mehmed, “Efendi, eğer bu sultandır diye beni koruyup mimara gadr edeydin şu topuz ile seni ezerdim” diye eteği altından topuzu sapıyla gösterdi. Kadı hazretleri de,

“Eğer beyim sen dahi benim şer’i ile hükmettiğime razı olmayıp zerre kadar şeriattan ayrılısaydın şu post altındaki ejdere seni helak ettirirdim” diye postu açınca Allah’ın emriyle post altından bir ejderha fıskırıp ağzından ateş saçarken Molla hazretleri ejdere “Ebsem ol” diye hitap edip postu yine örtünce hemen Sultan Mehmed, kadı hazretlerinin mübarek elini öpüp hayır dualarıyla şereflenip sarayına gitti.

Böyle şanı büyük bir padişah iken şeriat kadısına gelip itaat etti. Sonra mimarın başyardımcısı Abdal Sinan mimarbaşı olup bu camiye nice ek binalar yaptı.”⁴⁵

Bu anlatıda dikkat çeken en önemli husus padişahın mahkeme huzurunda sıradan bir vatandaş muamelesi görmesi ve bu durumdan herhangi bir rahatsızlık duymamasıdır. Hatta tam aksine kendisine farklı bir muamele yapılması durumunda bundan duyacağı rahatsızlığı ifade etmesidir.

3.3.4. Ölen Vatandaşların İsimlerinin Sicillere Yazılması

Çelebi, Mevlana Akçalı Bekir Efendi’den bahsettiği bölümde, bu zatın Edirnekapı dışında Gûr-kazanlar (Mezar kazanlar) ve Türbedarlar Tekkesi yanında bir sofa üzerinde gömülü olduğundan söz ederken, burada görevli olan türbedarların defnedilen herkesi yıl yıl isimleriyle sicillâtlara yazdıklarını, kimi zaman kabir sınırları

⁴⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 64-65.

davası olduğunu, bu davaların çözümü için Padişah Fermanıyla sicillâtlara başvurulduğunu ifade etmektedir.⁴⁶

Ölen kişilerin isimlerinin kayda alınması, ileride ortaya çıkması muhtemel kabir sınırı sorunlarını çözmek için bu sicillere bakılması Osmanlı'nın müesses nizamına güzel bir örnektir.

3.3.5. Tütün İçenin Hapsedilmesi ve Osmanlı Devletinde Kadınlar için Avrat Zindanının Bulunması

Evliya Çelebi, İstanbul'un Büdelâ (Abdallar) ve Melâmîlerini tanıttığı bölümde Divane Burnaz Mehmed Çelebi adında bir meczuptan söz etmektedir. Bu divanenin annesi tütün içerken yakalanmış ve avrat zindanına atılmıştır. Divane, annesini hapisten kurtarmak üzere zindana gelip zindan çavuşundan annesini serbest bırakmasını rica etmiş, Çavuşbaşı meseleyi, Kara Mustafa Paşa'ya arz edince, Paşa da büdelâyâ duyduğu saygıdan annesinin serbest bırakılmasını emretmiştir.⁴⁷

Bu anlatıdan, Çelebi zamanında tütün içmenin yasak olmasını, cezasının hapis cezası olduğunu ve kadınlar için de avrat zindanı adında bir hapishanenin varlığını öğrenmekteyiz.

3.3.6. Bir Bölgede Yetiştirilen Meyve ve Sebzelerin Sicillerde Kayıt Altına Alınması

Çelebi, Bursa'ya yaptığı ziyarette Bursa'nın meyve, sebze ve ipeğinden bahsetmekte ve armudunun çok kaliteli olduğunu ifade etmektedir. "*Evvela kırk çeşit armudu Sicill-i Şer-i Şerifte kayıtlıdır*"⁴⁸ şeklinde bilgi vermektedir.

⁴⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 210.

⁴⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 225.

⁴⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 22.

3.3.7. Çoluk-Çocuğu Olmayan Kimsesizlerin Malının Devlete İntikal Etmesi

Çelebi, Sultan II. Selim Han zamanının defterdarlarından İskender Çelebi'nin Mimar Sinan yapımı, deniz kıyısında İrem bağına benzer bir hünkâr bahçesinden söz etmekte, İskender Çelebi'nin çocuksuz ölmesinden dolayı bu bahçenin devlete intikal ettiğini ve padişahlar için has bahçe olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹

3.3.8. İstanbul'a (Merkeze) Yakın Bölgelerde Müftü ve Nakîbin Bulunmaması

Çelebi, Çatalca'dan söz ederken *“İstanbul'a yakın olmasından dolayı müftü ve nakibi bulunmamaktadır”*, şeklinde bir bilgi vermektedir.⁵⁰ Bugünkü adlî teşkilatta da merkeze yakın bölgelerde mahkeme ve savcılık bulunmaması aynı düşüncenin bir tezahürüdür.

3.3.9. Süleyman Han'ın Resim ve Heykele Karşı Hoşgörülü Tavrı

Seyahatnamede Kanuni Sultan Süleyman'ın hoşgörüsü hakkında şöyle bir bilgi yer almaktadır. Kanuni, Budin Kalesini fethe giderken, ordu-yu hümayun beyaz mermerden yapılmış kanatlı bir ejderha heykelinin önünden geçer. Mermer ustası heykeli o kadar büyük bir ustalıkla yapmıştır ki uzaktan görenler bunun bir tasvir değil, gerçek olduğunu sanır. İslam dininde tevhid ve ulûhiyet inancından kaynaklanan bir hassasiyetle resim ve heykele pozitif bakılmamasından dolayı Şeyhülislam Ebussuud Efendi yol üzerinde bulunan heykellerin yıkılmasını emreder ancak Kanuni olaya müdahale ederek heykellerin yıkılmasının önüne geçer. Olay Seyahatnamede şu şekilde yer almaktadır:

“Fetih sırasında Ebussuud “Resim ve Heykel haramdır, bu heykeli kırmak gerektir” dediklerinde Süleyman Han nezâket edip “Kimse bu heykellere bakmasınlar, Müslüman olanlar tanımasınlar” diye boynundan

⁴⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 40.

⁵⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 356.

Keşmir şalını çıkarıp bu heykellerin üzerine örttürüp kırılmadan kurtarır. Hala ibret verici resim ve heykellerdir.”⁵¹

3.3.10. İsyanların Bastırılmasında Fetvaların İstenmesi

Malum olduğu üzere Osmanlı Devleti’nde zaman zaman iç isyanlar meydana gelmiştir. Devlet bu isyanları bastırmadan önce şeyhülislamlık makamından fetva istemiştir. Bu yönüyle devlet bir taraftan isyanların bastırılmasına hukukî meşruiyet sağlarken diğer taraftan da şer-i şerifin dışına çıkılmadığını göstermek istemiştir. Aşağıda yer alan anlatı, Celâlî isyanlarının bastırılması konusunda fetva istendiğine ve bu çerçevede fetva verildiğine işaret etmektedir:

“Âl-i Osman padişahının serdâr-ı muazzamı Köprülü Mehmed Paşa, Erdel diyarında Kral Rakofçi üzerine sefere çıkmışken Anadolu’da Celâlî isyanları başlamış, Köprülü Mehmed Paşa da seferi yarıda keserek dört mezhepten katillerinin helal olduğuna dair fetvâ-yı şerifeler alarak Celâlîlerin üzerine yürümüştür. “Zulmeden milletin kökü kurutuldu. Âlemlerin Rabbi Allah’a hamdolsun” (Enam/45) bu kesin deliliyle isyanlar bastırılmış ve bu olay Osmanlı Tarihinde gaza-yı ekber olarak isimlendirilmiştir.”⁵²

3.3.11. Çarşı ve Pazarda Eksik Tartan Esnafın Cezalandırılması

Çelebi, pazarda eksik tartıyla işlem yapan esnafın başına gelen durumu şu şekilde anlatmaktadır:

“Sonra pazarbaşı ve muhtesip ağa kethüdası at başları birlikte geçerken muhtesip ağa kethüdası birkaç adamı huzuruna kol oğlanları getirip “Eksik meyve satmışsın” diye Alayköşkü dibinde falaka değnek deyip kimisine değnek kimisine tahta gülle kiminin yüzüne bal sürüp bir köşe başına kulağından mıhlayıp kiminin yüzüne işkembe pisliği sürüp başına boklu işkembeyi külah yerine geçirip ters eşeğe bindirip “Eksik satanın hali budur” diyerek geçip pazarbaşı ardı sıra zırhlara gömülmüş adamlarıyla

⁵¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 6 / 169.

⁵² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 156.

geçip ardi sıra sekizer kat mükemmel mehterhane ile davulunu döğüp sancağı kaldırıp geçerler.”⁵³

3.3.12. Hududnâme

Kanunî, Zigetvar seferi sırasında Balı Efendi adında bir zata bir koru bağışlamış ve bu ormanlık alana hiç kimsenin müdahalede bulunmaması için hududnâme fermanları yazdırmıştır.⁵⁴

3.3.13. Fetva Konusunda Küçük Beldenin Daha Büyük Beldeye Bağlanması

Çelebi, Balkanlara yaptığı ziyaretle ilgili olarak Bihke Kalesi hakkında bilgi verirken müftü ve nakibüleşrafının bulunmadığını, Banyaluka şehrinden fetva aldıklarını, yüz elli akçelik şerif kaza olduğunu, şehir halkının şer-i şerife itaatli olduğunu ve örfi hâkimin kanunun dışına çıkması durumunda hâkime karşı ayaklanarak haddini bildirdiklerini anlatmaktadır.⁵⁵

Burada dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. Birincisi: Fetvada disiplini sağlamak üzere bir nahiye veya beldeye fetva verecek bir makamın bulunmaması durumunda bir beldenin diğer beldeye bağlanması, ikincisi de: Örfî hâkim-şer’î hâkim ayrımı ile hâkimin kanunun dışına çıkması halinde halkın bu duruma tepki göstermesidir.

3.3.14. Bir Padişahın Kendinden Önceki Padişahların Verdiği Ahidnâmelere Bağlılığı

Çelebi, Kudüs bölgesindeki Kumâme adı verilen bir bölgeden söz ederken, burada çeşitli milletlerin bulunduğunu ancak idarenin Rumlarda olduğunu bildirmektedir. Bunun sebebini de şu şekilde açıklamaktadır: Bu bölge Hazret-i Ömer zamanında fethedildiğinde bölgedeki ruhbanlar Hazret-i Peygamber’den almış oldukları

⁵³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 357.

⁵⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 298.

⁵⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 326.

ahidnâmeleri Hazret-i Ömer'e göstermişler, Hazret-i Ömer de Kumâme'yi Rumların elinde bırakmış ve bütün ruhbanlarını haraçtan muaf sayıp ellerine afnâmeler vermiştir. Bu bölge Yavuz Sultan Selim zamanındaki fetihlerde Osmanlıların eline geçmiş, ancak tüm rahipler Hazret-i Peygamber'in, Hazret-i Ömer'in ve diğer Mısır meliklerinin ahidnâmelerini göstererek Selim Han'dan ahidnâme istemişler, Yavuz da bunlara yeni bir ahidnâme vermiştir. Bundan sonra tahta çıkan her Osmanlı Padişahı bunların beratlarını yenilemiş ve idare Rumların elinde kalmıştır.⁵⁶

3.3.15. Sefere Çıkarken Dört Mezhepten Fetva Alınması

Çelebi, Yavuz Selim'in Memluk Sultanı Kansu Gavri üzerine sefere çıkarken, Memluklerin Müslüman olmalarından dolayı ulemadan fetva istediğini, ulemanın da Kansu Gavri'nin İran Şahı Şah İsmail ile ittifak kurmasından dolayı bunlara karşı seferin caiz olduğuna dair fetva verdiğini zikretmektedir. Çelebi bu olayı şu şekilde anlatmaktadır:

*"Sen ki Hâdimü'l-haremeyn olasın, Kızılbaş yardım etmek lâyük-ı Muhammedî değildir. İmdi dört mezhepten elimizde hüccet burhanlar ve sağlam delil fetvalar vardır. Vaktine hazır ol. Evvelbahar-ı hücceste-âsârda seninle inşallah Mısır pazarında bir cenk pazarı ederiz, vaktine hazır ol" deyip 921 tarihinde Belde-i Tayyibe yani Konstantiniyye'den derya gibi asker ile Üsküdar'a çıkıp menzilleri kat ederek Haleb yakınında Merc-i Dâbık adlı ovada buluştular."*⁵⁷

3.3.16. Osmanlı Vakıf Uygulamaları / Vakıf Hukuku

Bilindiği üzere vakıf müessesesi İslam medeniyetinin en orijinal kurumlarından. Çelebi, gezip gördüğü İslam beldeleri hakkında bilgi verirken vakıflardan, vakıf kurumlarından da söz etmektedir. Şöyle ki:

⁵⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 281.

⁵⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 397-398.

a) Çelebi, Eskidâr (Üsküdar) hakkında bilgi verirken, buradaki vakıflardan da bahsetmektedir:

*“Âyan ve eşrafı, âlim ve büyük şeyhleri çok fazladır. Ancak fetva sahibi şeyhülislâmı İstanbul’dadır. Nakibüleşraf kaymakamı vardır. Subaşı ve 600 mütevellisi vardır ki büyük vakıflar ile bezenmiş şehirdir.”*⁵⁸

b) Çelebi Lâdik’ten söz ederken, vakıf olması hasebiyle şehrin bütün yerel vergilerden muaf tutulduğunu belirtmektedir.

*“Maktûul-kalem ve Mefrûzu’l-kadem olmak üzere bütün yerel vergilerden muaf tutulmuş bir şehirdir. Zira merhum Sultan (Şehzade) Ahmed Han’ın annesi Bülbül Hatun vakfidır.”*⁵⁹

c) Çelebi, Halep civarındaki Payas Kalesinden söz ederken bu kalenin Koca Sokollu Mehmed Paşa’nın vakfına ayrıldığını ve “Üç yüz adam ile yönetilir büyük bir vakıf tevliyeti”⁶⁰ olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadeden, Osmanlıdaki kimi vakıfların oldukça büyük ölçekte olduğu sonucunu çıkartmak mümkündür.

d) Çelebi, Burgaz ilindeki vakıftan söz ederken, buradaki vakfın “sultan pazarı” adındaki bir pazarı işlettiğini, bu pazardan alınan bâc-ı pazarın (Pazar vergisinin) müteveli tarafından toplanarak vakıftan geçinen fakirlere ve diğer gerekli olan yerlere dağıtıldığını belirtmektedir.⁶¹

e) Çelebi, Küçük Üsküp Kasabası hakkında bilgi verirken, burada bulunan Kırkkilise sancağının bütün vergilerden muaf Edirne Darülhadişi’nin evkafı olduğunu belirtmektedir.⁶² Bu ifadeden, Darü’l-hadislerin büyük evkafa sahip olduklarını ve bunların da diğer vakıflar gibi her türlü vergiden muaf oldukları sonucunu çıkartmak mümkündür.

⁵⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 277.

⁵⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 260.

⁶⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 37.

⁶¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 224.

⁶² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 6 / 82.

f) Çelebi, Mısır hakkında bilgi verirken, Mısır ulemasının vakıf malları konusunda yapmış oldukları usulsüzlüklerden de bahsetmektedir:

“Kısacası bütün şeraite aykırı işleri Mısır uleması işlerler. Hatta icâre-i tavîle adıyla bir vakfı doksan seneye bir herife satarlar. Oğul oğula miras mülkü olup bütün vakıfları bile böyle uğurlayıp (çalıp) nice bin darülkurra, darülhadis ve medreseleri hane eylemişlerdir.”⁶³

İşin garip tarafı, Mısır’da evkafın çokluğu ve ulemanın bu yönde yapmış olduğu usulsüzlüklere Çelebi’den üç yüz yıl önce İbn Haldûn da dikkat çekmiştir.⁶⁴

g) Çelebi, Yavuz Sultan Selim’in Kâbe’de bir vakıf vakfetmesinden söz etmektedir. Buna göre Yavuz, Kâbe-i Şerifi siyah ipek ile örtmek istemiş, ancak Şecerüddürre Hatun adında bir kadın bu yönde bir vakıf tesis etmiştir. Bunun üzerine Yavuz, bu örtünün yerine çeşitli değerli madenlerle süslü bir örtü ile Kâbe’yi örtmek istemiş, ancak ulema *“Şartu’l-vâkıfı ke-nassı’s-Şâri”* diyerek Yavuz’a karşı çıkmışlardır. Seyahatnamede olay şu şekilde anlatılmaktadır:

“Sonra Selim Şah, bu Şecerüddürre Hatun’un evkafını yoklayıp, “Bir avrat Kâbe-i Şerifi siyah ipek ile örterse hala ben Mekke ve Medine padişahı oldum, ben Kâbe-i Şerifi baştanbaşa dîbâ, şîb ve zerbâf üzere inci ve cevahirli eşyalar ile zerdüz perdelerle örterim” diye buyurdıklarında tüm Mısır uleması, dört mezhep sahipleri ve Ebussuud-ı Cârihî halifeleri izin vermeyip, “Daha önce kisve (örtü) Şecerüddürre Hatun’undur, o hayrat kimseye kısmet olmayıp Cenab-ı İzzet ona nasip eylemiş. Hala onun vakfıdır. “Şartu’l-vâkıfı ke-nassı’s-Şâri” deyip rıza vermediler. Selim Han gıpta edip: “Hay gidi avrat! Ne güzel hayrat yoklamış, Bir sultana nasip olmayıp ona nasip ola” buyurmuşlar. “Ama biz Mekke ve Medine’ye ne hayrat edelim,” deyip o kisveden ziyade Kâbe-i Mükerrreme’nin kapısının yeşil atlas üzere zer-ender-zer perdesini ve Makam-ı İbrahim’i yeniden yapıp sandukasını

⁶³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 37-38.

⁶⁴ Morimoto Kosei, *İbn Haldûn’un Tespitlerine Göre Memlûk Devleti Yargı Sistemi*, çeviren: Muhammed Tayyib Kılıç, İSTEM, yıl: 11, sayı: 21, 2013, s. 169.

*altınlara gömdü. Harem-i şerif minberinin kapısı perdesin zer-ender-zer etti. Harem-i şerifi yeniden tamir etti. Hazret-i Peygamber'in doğduğu mübarek ev ki Âmine Hatun validelerininindir, o nurlu hanenin kubbesinin kurşunlarını yeniletti. Mekke içinde tam bin adet eser edip Osmanoglu'nun hutbesini ilk defa Mekke'de Koca Selim Han okutturdu. Medine-i Münevvere'de Hazret-i Peygamber'in kabri üzere cevahirle zerdüz bir süslü çadır etti ki gözler kamaşır. Ve Medine'de sayısız hayrat ve hasenatlar ettirdi. Mısır Mollası Kemal Paşazade kalemiyle Mısır'ın (---) (---) bin adet köy, kasaba ve beldelerini yazdırdı, kısacası gökte uçan, yerde gezen ve denizde yüzen tüm varlıkları yazdırıp emin ve mültezimlere mukataa yoluyla verip hepsini Haremeynü's-şerifeyne vakfeyletti."*⁶⁵

h) Çelebi, Ahlat'a yapmış olduğu ziyarette, cami duvarında yazılı bir vakıf senedini anlatmaktadır:

*"Bir caminin duvarında camiinin kendi evkafnâmesini yazmış. Bin beş yüz dükkân, bin adet tarla, yüz adet değirmen ve beş lek (yüz bin) altın sikke vakfetmiş. Ve "Her kim bu evkafını harab etken olursa Hâman u Karun u Mervan u Fıraon u Yezid'in laneti öresine ve töresine ve özüne olsun" diye yazmış."*⁶⁶

3.4. Seyahatnamede Geçen Fetva Örnekleri

Evliya Çelebi, Seyahatnamede bir konuyu anlatırken kimi zaman konuyla ilgili bir fetvanın varlığından söz etmekte kimi zaman da metniyle birlikte bir bütün olarak fetvâ-yı şerif suretini vermektedir. Zikri geçen fetvalar daha ziyade sefere çıkarken şeyhülislamdan veya ulemadan alınan fetvalardır. Seyahatnamede geçtiği üzere *"Mana, şairin karnındadır"*⁶⁷ fehvasınca seferler gizli tutulmuş, padişah, vezir-i azam ve şeyhülislam dışında kimse nereye sefer yapılacağını bilmediğinden fetvalarda sefer yapılacak yer doğrudan zikredilmemiştir.

⁶⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 74.

⁶⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 108.

⁶⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 96.

3.4.1. Girit Seferi İçin İstenilen Fetva

Yukarıda da belirttiğimiz üzere seferlerin gizli tutulmasından dolayı fetva metinlerinde sefer yapılacak yerin ismi doğrudan zikredilmemiştir. Ancak aşağıda ilk örnek fetva suretinde geçtiği üzere “*hacıları ve tüccarı vurup yağmalasalar*”⁶⁸ ifadesi gibi şifreli bir takım ifadeler kullanılmıştır. Malum olduğu üzere görevden alınan Kızlarağası Sümbül Ağa Mekke Kadılığına atanan Mehmed Efendi ile birlikte Hacca gitmekte iken binmiş oldukları gemi Malta korsanlarının saldırısına uğramış, gemide bulunan altı yüz kişiden altmış kişi kurtulmuş geriye kalanları öldürülmüştür. Bunun üzerine Köprülü Mehmed Paşa kumandasındaki ordu-yu hümayun Girit Seferine çıkmış ve Girit Osmanlı Eyaletlerine katılmıştır. Girit Seferi için istenen fetva Seyahatnamede şu şekilde yer almıştır:

“Sâbikan bir vilayet dârü'l-İslâm'dan (İslam Diyarından) olup zaman geçmesiyle küffâr işgal edip camiler, mescitler, medreseler, minareler ve mahfilleri kâfirler ve sapık inançlılar ile dop dolu olsa ve nice çirkin işler işlenip hacıları ve tüccarı vurup yağmalasalar, Muhammed (as) ın dinine leke sürseler ve zarar verseler ve bütün âleme çirkin işlerini ve fiillerini yaysalar padişah-ı din-penâh hazretleri İslam gayreti gereğince adı geçen memleketi toprağa gelesi küffârın elinden alıp İslam ülkesine katmaya kâdir olur mu? Beyan buyrula.

el-Cevab: Allahu alem İslam padişahı kefare ile o zaman sulh eylemek meşru olur ki bütün Müslümanlara menfaat ola. Olmayacaksa asla sulh meşru değildir. Menfaat görülüp devamlı veya geçici olduktan sonra menfaatli zamanda sulh bozulması daha yararlı görülse elbette bozmak vaciptir ve çok gereklidir. Hatta Hazret-i Risâlet-penâh Mekkeliler ile sulh edip altıncı senede Hz. Ali sulhu bozmayı daha yararlı görüp sulha aykırı bazı işler işleyip Hicretin sekizinci senesinde Mekke-i Mükerrerme üzerine varıp bizzat Hazret-i Risâlet-penâh Mekke gazasında bulunup fethettiler. Saadetli padişah Resulullah sünnetine uymuşlardır. Gazalarını Allah mübarek eylesin. (---) Ketebehu'l-fakiru'l-hakir (---) (---)

⁶⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 96.

Bu fetvâ-yı şerifi Cem görünüşlü padişah eline alınca sanki sağlam bir ipe yapıştı. O gün Ebu Eyyub el-Ensarî hazretleri ziyaretine varıp orada Şeyhülislam (---) (---) Efendi kemerine iki yerden “niyyetü'l-gaza” deyip, Hazret-i Ömer kılıcını kuşatıp Tersane bahçesine göç etti.”⁶⁹

3.4.2. 1648 Tarihli Atmeydanı Vakıası İle İlgili Fetva

25 Ekim 1648 tarihinde IV. Mehmed'in tahta çıkmasından üç ay sonra sipahiler daha önce tahta çıkan her padişah tarafından kendilerine verilen cülûs bahşişinin verilmemesi gerekçesiyle Sultanahmet'teki Atmeydanı'nda toplanarak isyan etmişler, saraydan gönderilen nasihatçileri dinlememeleri üzerine de katillerinin vacip olduğuna dair fetva çıkarılmış ve yeniçeriler isyanı bastırmıştır. Tarihimize Atmeydanı Vakıası olarak geçen bu isyan ile ilgili fetva, Seyahatnamede şu şekilde yer almaktadır:

“Hanefî imamlarından cevap ne vechiledir ki eşkiyadan birkaç kimse bir mahalde toplanıp katilleri icap etmeyen kimseleri katl ederiz, diye harp aletleri ile üzerlerine yürüseler ve padişah emrine itaat etmeseler şeran ne lazım olur.

el-cevab: kesin nassla (---) suresinde “İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlarla mücadeleni en güzel yol hangisi ise onunla yap” (Nahl, 125)

Diğer ayet-i şerif “Eğer müminlerden iki zümre birbirleriyle döğüşürlerse aralarını bulup barıştırsın” (Hucurat, 9)

Bu kesin deliller üzere öğütler ve nasihatler oluna, sonunda kabul etmezlerse ayet (---) “İşte, bu suretle zulmedenler güruhunun ardı arkası kesilmişti. Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'ındır” (Enam, 45)

Bu kesin ayetler gereği kılıçla defedilmesi gerekse anılan taife ile karşılaşılıp kılıçla karşılık verilmek şeran caiz midir beyan buyurulup müsab oluna,

⁶⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 96.

el-cevab: Ülül emre itaat etmeyip insan öldürmek için ayaklananları kalabalık ile katl etmek caizdir. Ketebehül fakir Abdürrahim.”⁷⁰

3.4.3. Taklit Üzere İman Eden Kişinin Durumuyla İlgili Fetva

Çelebi, ümmi olup, ehl-i sünnet’e uyan ve taklit üzere iman eden kişinin imanı ile ilgili olarak şu ifadeyi kullanmaktadır:

“İmdi, taklitçiler eski olduğundan eski ve yeni âlimlerin fetva kitaplarında “Taklitçinin imanı sağlamdır” demişler, ama taklitçilerden kasıt, bir adam ümmî olup ibadet edip ehl-i sünnet ve’l-cemaate uya, onun imanı sahihtir demişler.

Bu söze güvenip kâfir, sapkın ve diğer sapık inançlılar zümresini taklit etmeyip kâfir kılığında gezmek gerekir ki onun haklarında “Kişi hangi kavme benzerse, ondan olur” demişlerdir.”⁷¹

3.4.4. Memluk Sultanına Sefer Yapılması İçin Alınan Fetva

Memluk Sultanı Kansu Gavri’nin İran Şahına destek olmasından dolayı Kansu Gavri’nin üzerine sefere niyet edilmiş, ancak karşı tarafın da Müslüman olmasından dolayı konuyla ilgili fetva istenmiştir. Bunun üzerine Kemal Paşazade Ahmed Efendi: “Kızılbaş (İranlılara) yardım eden Müslim geçinen adamın katli vacibtir”⁷² şeklinde fetva vermiş ve gazaya niyet edilmiştir. Bu bilgi Seyahatnamenin bir başka yerinde ise: “Oradan dört mezhep şeyhülislamlardan fetvalar alıp Mısır Sultanı Gavri’nin Kızılbaş’a yardım ettiği için üzerine sefer açtı”⁷³ şeklinde geçmektedir.

3.4.5. Yavuz Sultan Selim’in Mısır Seferiyle İlgili Fetva

Yavuz’un, Kansu Gavri’ye gönderdiği elçilerin katledilmesi üzerine, ulemadan alınan fetva ile Mısır Seferine niyet edilmesini Çelebi şu şekilde anlatmaktadır:

⁷⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 324.

⁷¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 413.

⁷² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 43.

⁷³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 133.

“Sonra ziyaretleri tamam edip Selim Şah otağına gelip bütün Osmanlı ulemasını ve dört mezhep müftülerini toplayıp şeriat izni ile Mısır üzere sefer etmeye fetva istedi.

Hadım Sinan Paşa veziriazam idi. Daha önce Mısır’dan gelmiş kırk adet fetvaları meydana çıkarıp bütün âlimler bu fetvaları okudular. Ne yazdıkları belli olunca,

“Onların katline Mısır uleması ve öyle büyük evliyâlar böyle fetvalar verince bizlerin de vereceğimiz fetvalar bunlardır” buyurdular. Fetvalarda şöyle yazılı idi:

“Bir padişah İslam padişahından olup Mekke, Medine ve Hâdimü’l-Haremeyn iddiasında olup Çaryâr-ı Güzîn’e lanet okuyan Kızılbaş üstüne başka İslam padişahı Çaryâr’a laneti men etmek için Kızılbaş üzerine sefer ederken o sırada Mekke ve Medine padişahından Kızılbaş’a yardım gelip laneti men edem diyen padişaha kılıç çekseler, ne lazım olur, beyan buyrula.

el-Cevab: Öyle imamın imameti caiz değildir. Hal’i mutlak farzdır. Rafizî mezhebine girmiş. Eli vilayeti yağmalanıp onlara uyanların kanı atılır, katledilip esir olunmaz. Kadınları haramdır, cariye olunmaz. Üzerine sefer eyleyip mülkünü başkasına vermek gerek” diye fetvayı, Selim Şah eline alıp derhal on iki kişiyi Mısır’da Sultan Gavrî’ye elçi gönderirler. Bu elçileri Gavrî divanhanesine götürüp Selim Han mektubunu ve fetvayı okuyup,

“Daha önce Selim bizim Zülkadiroğlu Alâüddeve’yi yetmiş nefer evladıyla katledip bu kadar ayağı bağlı adamları huzuruma gönderdi. Şimdi sizleri de onların kanına bedel feda edip elçilik bahanesiyle bana gönderdi” diye on nefer elçileri katletti. İkisini bırakıp ellerine ahitnameler verdi ki,

“Biz onu sağ iken Mısır toprağına komam. Vaktine hazır olsun. Haleb altında kendi ile Merc-i Dâbık sahrasında görüşelim. Er ise meydanıma gelsin” diye mektupları gelince Sultan Selim kor ateş oldu. Tüm ulema,

“Bütün zamanlarda kefare elçisine bile katil yok iken İslam tarafından varan elçileri katlede. Gavrî’nin katli helaldir. Kalk hünkârım, şimden geri suç onların tarafına düştü, elem çekme” dediler. Selim bütün işlerini

İstanbul'da Kara Pîrî Paşa'ya ısmarlayıp Rum serdarlığını Şehzâde Süleyman'a ferman etti..."⁷⁴

3.4.6. Minkârîzâde'nin Özür Durumuyla İlgili Vermiş Olduğu Fetva

Çelebi, Varna Şehrinden söz ederken bu şehrin iri burunlu kadısı ile ilgili bir hikâyeyi anlatmaktadır:

"Bu Varna Şehri'nde zamanın fazıllarından bir tutucu kadı var idi. Halk arasında lakabına "Paçavra Kadı" derlerdi, ama o kadar kötüyeyici, hileci, fitne-fesatçı, karıştırmacı ve yağcı idi ki dilinin kılıcından bir kişi bile kurtulamazdı. Ama Allah'ın kudreti bir tuhaf, acayip yüzlü, çirkin çehreli gülyabânî idi ki Semerkand ankası burnu, gerçekte yarım akçe tahtası kadar burnu var idi. Hatta görenler "Minkârîzâde'nin oğludur" derlerdi. Hatta o derece kırmızı koknus burnu o kadar büyük ve uzun idi ki öfkelenip hışıldasa Tatar beygiri gibi burnu hışır hışır öterdi, ama gayet musalli (namaz kılan) idi. Beş vaktini terk etmeyip ibadetle meşgul idi. Ama burnunun büyüklüğünden Cenâb-ı Bâri'ye secde için yere kapandığında alını yere değmeyince secdesi geçerli olmazdı. Öyle olsa bu anılan Paçavra Kadı'nın burnu secde yerine bir karış önce inip alını secde yerine konmaya engel olurdu. Ancak bu manzum beyt üzere: Ser ber-zemin dum be havâ mîküned / Yani ibâdât-ı Hüddâ mîküned (Başı yerde, arkası havada: güya Allah'a ibadet etmede) anlamı üzere ibadet edem sanır, yine halka yergiden ve saldırmaktan geri durmazdı. Bütün belde halkı da, "Efendinin ibadeti sahîh (geçerli) değildir, zira burnunun havalesinden alını şeytan gibi secdeye varmaz" dediklerini fesat kadı duyup daha sonra secdeyi sağ kulağı üzerine ederken hayli acı çekerek. Kısacası şehrin bütün zarıfları Paçavra Kadı'ya zaman zaman takılıp saldırır her mecliste çekiştirirlerdi. Hatta bir gün divan efendimiz Gınayîzâde Ali Çelebi hanesinde bir alay nükteci zarîf dostlar ile şaka ve latife sırasında, "Paçavra Kadı'nın kulağı üzere secde ettiğinin ibadeti sahîh olur mu?" dediklerinde hakir, "Vallahi ey vefalı dostlar, bu müşkil meseleyi hiç kimse çözemez. Ancak "Başına gelen başmakçı eder"

⁷⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 62.

demişler bir atasözüdür. İmdi bu meseleyi halletmez, ancak Molla Paşmakçızâde Efendi yahut üstadımız Rumeli Kadiaskeri Minkarîzâde Efendi halleder. Zira onlar da büyük burunlu olduklarından “Secdelerini nasıl ederler” diye onlardan fetva alın” diye cevap verdim. Sonunda Gınayîzâde ve Varnalı İbrahim Ağa fetvaya başvurup bir haftada ulak gidip geldi. Minkarîzâde fetvasında buyurmuşlar ki: “O kimseye Hak tarafından burun büyüklüğü verilmiş, gururdan değildir ve o kişi burun büyüklüğüne göre özür sahibidir. Şeytan gibi secde etmemeden ise yüzünü yan çevirip kulağı üzere secde etse caizdir. Zira “el-Özrü makbulün inde kirâminnâs.” Biz dahi tenhamızda teheccüd, işrâk-ı ebvâb ve duha namazlarını kılarken kulağımız üzere secde edip bu tür dedi-kodu sorularını işitmeziz. Ama burun büyüklüğü cehennem ehli alametidir. Nakl-i Keşşâf.”

Bu fetvadın adı geçen Paçavra Kadı teselli olup daima kulağı üzere secde edip hamd ü sena ederdi. Ancak kulağı üzere secde ederken gayet zorluk çekip şaka için derdi: “İlahi Minkarîzâde Ördek zâde ve Tat zâde pat burun oğlu gibi olasin” diye şaka edip yericilik, kötöleyicilik ve fitnecilikten vazgeçip şen şakrak, şakacı ve vefa sahibi bir kimse oldu.”⁷⁵

3.5. Osmanlının Hanefî Mezhebine Bağlılığının Müteaddit Yansımaları

Osmanlı Devleti, müslim-gayr-i müslim çok farklı ırk ve kültürlerden müteşekkil geniş bir coğrafyaya yayılmış bir nüfusa sahiptir. Devlet, pek çok yönden farklı özelliklere sahip bu büyük nüfusu temelde din eksenli bir ayrımla idare etmiştir. Bir tarafta devletin aslî unsurunu oluşturan Müslüman halk, diğer tarafta ise İslam geleneği ve hukuku çerçevesinde zimmî statüsü içinde yer alan gayr-i müslim halk bulunmaktadır.

Müslüman halk bir bütün olarak İslam dairesi içinde kabul edildiğinden sevk ve idaresinde ciddi zorluklarla karşılaşmamıştır. Ancak, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı sınırlarının doğuda ve batıda çok hızlı bir şekilde genişlemesi beraberinde bir takım problemleri de

⁷⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 64.

getirmiştir. İmparatorluğun doğal sınırlarının doğuda İran'a dayanmasıyla birlikte İran, Osmanlı Devletiyle rekabete girişmiş, her geçen gün sınırları genişleyen bu devletin kendi bekası için bir tehdit oluşturduğu düşüncesinden hareketle Anadolu'daki mezhepsel yapıyı gönderdiği bir takım propagandacılarla (dâî) yönlendirmeye çalışmıştır. Ayrıca batıya yapılan fetihlerde İslam'la yeni müşerref olan ahaliye dini öğretme arzu ve kaygısı belirli bir mezhebin hukukî istikrarı sağlama adına ön plana çıkartılmasına da sebep olmuştur. Geniş bir coğrafyayı tek bir mezhep altında idare etmek, pratik açıdan toplumun dînî yaşayışında önemli sorunların ortaya çıkmasına engel olmuş, mahkeme ve adliye teşkilatında sürdürülebilir bir istikrarın sağlanmasına katkıda bulunmuştur.⁷⁶

Devletin ana omurgasını oluşturan idareci sınıfın ve Anadolu halkının mezhep itibariyle Hanefî olmaları, ehl-i sünnet çizgisinde yer alan diğer üç mezhebe göre Hanefî mezhebinin ön plana çıkmasına neden olmuştur. Devlet, hukukî istikrarı sağlama adına Hanefî mezhebini terviç etmiştir. Ancak bu durum, Osmanlı Devleti'nin diğer mezhepleri baskı altına aldığı veya hayat hakkı tanımadığı şeklinde yanlış bir yoruma da sebebiyet vermemelidir. Özellikle Osmanlı idaresi altına girmeden önce Müslüman olan toplumların mezhep tercihinin her hangi bir müdahalede bulunulmamış, halkının çoğunluğunun Hanefî mezhebi dışında Şâfiî veya Mâlikî gibi farklı mezheplere mensup olduğu bölgelere kendi mezheplerine göre kadı atamaları yapılmıştır. Hanefî mezhebinin terviç edilmesi daha ziyade Anadolu coğrafyası ile Osmanlı elinde Müslüman olan bölgeler (Balkanlar) için geçerlidir.

Osmanlı Devletinin Hanefî mezhebini ön plana çıkartmasının yalnızca hukukî veya siyasî bir takım sebepler çerçevesinde olduğunu iddia etmenin onlara karşı büyük bir haksızlık olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Hanefî mezhebine bağlılık bir yönüyle de "İslam"a bağlılık şeklinde telakki edilmiştir. Sonuçta yapmış oldukları tasarruflarda

⁷⁶ Muhammed Tayyib Kılıç, *İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2008, s. 186-193.

din-i mübin-i İslam'a ve şer-i şerife uygunluğa mümkün mertebe dikkat etmeye çalışan bir Devlet, İslam'ın amelî hayata taalluk eden konularında, İslam'ın dört yorumundan bir yorumunu dikkate almıştır. Bu yorumun Hanefî yorumu olması bir anlamda devletin İslam dairesi içinde kalma çabasıdır. Nitekim Seyahatnamede başta İmam-ı Azam olmak üzere Hanefî mezhebinin çeşitli vesilelerle zikredilmesi bu çabanın bir göstergesidir.

Seyahatnamenin çeşitli ciltlerinde farklı vesilelerle İmam-ı Azam ve Hanefî mezhebi ifadeleri geçmektedir. Yapmış olduğumuz okumada tespit edebildiğimiz hususlar şunlardır:

3.5.1. İmam-ı Azam'a ve Hanefî Mezhebine Verilen Önemi Anlatan İfadeler

Çelebi, Kanuni Sultan Süleyman'ın Bağdat'ta yapmış olduğu hayır ve hasenattan söz ederken İmam-ı Azam'ın kabrinin mamur hale getirilmesini de anlatmaktadır:

*"Cennet benzeri Bağdat'ı fethettiğinde, Hz. Sabit oğlu Numan ki İmam-ı Azam'dır, mübarek kabri üzere bir kale, bir cami, imaret ve aşevi yaptılar. Şeyh Abdülkadir Cilani hazretleri üzere büyük bir kubbe, bir cami, tekke, imaret ve diğer hayratlar yenilenip vakıfları belirlendi."*⁷⁷

Çelebi, IV. Murad'ın Bağdat'ı fethetmesinden söz ederken, IV. Murad'ın Bağdat'ı fethetmesinden dolayı duymuş olduğu memnuniyeti, yine IV. Murad'ın sözleriyle şu şekilde zikretmektedir:

*"Tanrı'ya hamdolsun Bağdat benimdir. İmam-ı Azam'ı kalles Kızılbaş elinden kurtarırım."*⁷⁸

Çelebi, Bağdat'a yaptığı ziyarette, şehrin önemli yerleri hakkında bilgi verirken İmam-ı Azam'ın türbesinden de söz etmektedir. Bu çerçevede şunları zikretmektedir:

⁷⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 75.

⁷⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 165.

“Mansûr-ı Devânîkî Bağdat’ı yapıp kadılığını İmam-ı Azam’a teklif eder, kadılık teklifini kabul etmediği için haps olunup seksen yaşında mahpusta merhum oldu. Allah rahmet eylesin...”

Ruhânî âlemin kutbu, Rabbanî hikmet madeni Hazret-i Şeyh Hammâd-ı Debbâsî, Allah ondan razı olsun mezarı. Hazret-i İmam-ı Azam’ın üstadı idi. Yine İmam-ı Azam’ın civarında yatmaktadır.

İmam-ı Azam, mezhebi bunlardan öğrendi, aldı. Hammâd’a, Alkamî’den⁷⁹, onlar İbrahim-i Necefî’den⁸⁰, onlar Abdullah İbn Abbas’tan, onlar Habib-i Ekrem sallahu aleyhi ve sellem, onlar Hazret-i İbrahim’den onlar Hazret-i Şîs’den, onlar Hazret-i Âdem’den, onlar Hazret-i Cibrîl-i Emîn’den, onlar Hazret-i İsrâfil’den, onlar Hazret-i Mîkâil’den, onlar bizzat Hazret-i Rabbül Alemin’den celcelalluh hazretlerinin sonsuz kereminden almışlardır. Hisse, Yaratıcı’ya hamd olsun gerçek mezhebimiz böyle bir mezheptir, Allah’a hamd olsun, bu Rabbimin bir fazlıdır.”⁸¹

Bu anlatıda dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. Birincisi: Hanefî mezhebinin gelişim seyri ve silsilesinin anlatılarak, Hanefî öğretisinin Hazret-i Âdem’den dört melek vasıtasıyla Cenab-ı Allah’ın sonsuz keremine dayandırılması, ikincisi de: Bu kadar ehemmiyetli bir mezhebe sahip olmaktan dolayı duyulan memnuniyet karşısında şükredilmesidir.

Çelebi, kimi zaman Osmanlı coğrafyasında yaşamış âlimlerden söz ederken, o kişinin ilmi ve fazileti çerçevesinde bir ölçü olarak *“Zamanesinin sanki küçük İmam-ı Azam’ı idi”⁸²* şeklinde bir takım takdir ifadeleri kullanmaktadır. Bu da bize “İmam-ı Azam” figürünün Osmanlı algısında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Örneğin: Çelebi, Lala Mustafa Paşa Caminin şeyhi Vânî Efendi’den *“Seçkin bilginlerden manalar denizi, sanki ikinci Numan (Ebu Hanife), yani tefsirci,*

⁷⁹ Makaleye esas aldığımız Yapı Kredi Yayınlarında bu şekilde kullanılmıştır. Ancak literatürde Alkame şeklinde kullanılmaktadır.

⁸⁰ Makaleye esas aldığımız Yapı Kredi Yayınlarında bu şekilde kullanılmıştır. Ancak literatürde Nehâî şeklinde kullanılmaktadır.

⁸¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 325.

⁸² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 317.

*hadisçi Vanî Efendi adında, adı yeryüzüne yayılmış, dili açık, anlatışı düzgün bir şeyhi var ki vaaz ve öğütlerini bir kere dinleyen elbette her şeyden tövbe eder, temizlenip güzel hal sahibi olur*⁸³ şeklinde söz etmekte ve O'nu Ebu Hanife gibi âlim ve fazıl bir kimse olarak tavsif etmektedir. Bu tarz ifadeler Osmanlı algısında Ebu Hanife'nin konumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

3.5.2. İmam-ı Azam'ı ve Haneî Mezhebini Sahiplenme Şeklinde Geçen İfadeler

Çelebi, Seyahatnamenin çeşitli yerlerinde Haneî mezhebinden veya İmam-ı Azam'dan söz ederken “mezhebimiz veya imamımız” şeklinde sahiplenme ifadeleri kullanmaktadır. Bu çerçevede şu örnekleri vermek mümkündür:

*“Bizzat kötü işler işleyen Şahı yakalayarak ayağıma getirsen bile bana makbul değildir. Elbette başın sana gerek ise Halife memleketi Bağdat'ı fethedip mezhebimizin kurucusu Sabit oğlu Numan olan İmam-ı Azam'ı ve Hz. Şeyh Abdülkadir-i Gilanî hazretlerini, kalles, kötü işler yapan ve başı tıraşlı Kızılbaş elinden o sultanları kurtaralım” diye hatları gelip 1040 yılının Safer ayının yedinci günü Bağdat siperine girildi ve kırk gün kuşatıldı.*⁸⁴

Malum olduğu üzere Bağdat, Kanuni Sultan Süleyman'ın Irakın Seferiyle Osmanlı topraklarına katılmış ancak 1625'li yıllarda İran'ın yönlendirdiği bir isyan dalgasıyla Osmanlı kontrolünden çıkmıştır. Bağdat, IV. Murad'ın 1639 tarihli Bağdat seferi ile tekrar Osmanlı hâkimiyetine girmişti. IV. Murad, sefere çıkmadan önce Bağdat üstüne Hüsrev Paşa komutasında bir ordu göndermiş ve Hüsrev Paşa'ya yazdığı fermanla “*elbette başın sana gerek ise mezhebimizin kurucusu İmam-ı Azam'ı Kızılbaş elinden kurtaralım*” şeklinde emir buyurmuştu. “Mezhebimizin kurucusu” şeklinde kullanılan ifade ve İmam-ı Azam'ın Bağdat'ta medfûn olmasından

⁸³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 135.

⁸⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 125.

dolayı Bağdat'a ayrı bir önem atfedilmesi Hanefî mezhebinin Osmanlı algısındaki düzeyini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

“Bu içler acısı durumu Murad Han duyunca cennet benzeri Bağdad'a gazaya niyet edip iki yerden gayret kılıcını beline bağlayıp mezhebimiz sahibi Numan ibn Sabit İmam-ı Azam ve hümmâm-ı akdem hazretlerini Kızılbaş elinden kurtarmaya büyük gayret sarfetti.”⁸⁵

Evliya Çelebi, Revan Kalesinden söz ederken, Osmanlı askerinin kızılbaşlar tarafından feci şekilde katledilmesini anlatmakta ve tekrar IV. Murad'ın Bağdat Seferini aktarmaktadır. Yine burada da kullanılan ifadeler Osmanlının Hanefî mezhebini sahiplenmesine örnek olabilecek tarzdadır. Bu noktada belki olaya şu şekilde de bakmak mümkündür: Bu tarz bir anlatım, Osmanlı'nın Hanefî mezhebine duyduğu derin bağlılığı yansıtmaya kadar belki yapılacak askerî seferlere toplumsal bir meşruiyet kazandırma gayretinin de bir yansıması olabilir. Ama hangisi olursa olsun, İmam-ı Azam'ın veya Hanefî Mezhebinin gerek idareciler gerekse halk nezdinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

3.6. Çelebi'nin Gezmiş Olduğu Yerlerin Mezhepsel Durumuyla İlgili Vermiş Olduğu Bilgiler

Evliya Çelebi, gezip gördüğü yerler hakkında bilgi verirken, satır aralarında bölge halkının mezhepsel durumundan da söz etmektedir. Ancak nizamî bir şekilde bütün gezdiği yerler için bu bilgiyi vermediğinden dolayı biz sadece tespit edebildiklerimizi aktaracağız. Ayrıca bu bilgi kimi zaman “filan bölgenin halkı Hanefîdir” şeklinde olabildiği gibi kimi zaman da doğrudan bir bölgenin mezhebini belirtmemekle birlikte “Sadece Şâfiî müftüsü vardır veya dört mezhepten müftüsü vardır” şeklinde de olabilmektedir. Çelebi'nin 17. yüzyıl İslam Dünyasının neredeyse tamamını gezmiş olduğu dikkate alındığında bölgelerin mezhepsel durumuyla ilgili vermiş olduğu bilgilerin İslam Hukuk Tarihi

⁸⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 182.

açısından eşsiz öneme sahip olduğu görülecektir. Çünkü 17. yüzyıla ait bu bilgileri günümüze kadar intikal ettiren elimizde bir başka eser henüz bulunmamaktadır. Aşağıdaki sıralamada Seyahatnamenin sistematığı takip edilmiştir.

3.6.1. Nahcivan Şehrini Mezhebi

“Bütün halkı Şâfiîlerdir, ama kızıl Kızılbaşlardır. “Şâfiî mezhebindeniz” diye iddia ederler, ama yalan söyleyip Caferiye mezhebinde bir alay beşinci mezheplerdir. Ezan okunduğunda beş vakit namazlarını kılarlar, fakat cemaatle asla kılmazlar. Kalabalık cemaatten ayrı düşmüş, garip camiler vardır ki sanki her biri birer Firdevs cennetinin güzel bir bahçesidir.”⁸⁶

3.6.2. Tebriz Diyarındaki Sehlan Şehrini Mezhebi

“Bu kentin de halkı Şâfiî mezhebinden geçinirler ama bunlar da melun Rafizilerdir.”⁸⁷

3.6.3. Merağa Şehrini Mezhebi

“Halkının çoğunluğu gizlice Hanefî mezhebinde salih meşrep insanlardır. Dilleri genellikle Pehlevîce konuşurlar, konuşması düzgün ve ifadesi seçik kimseleri çoktur.”⁸⁸

3.6.4. Eski Şehir Ucan Kalesi Halkının Mezhebi

“Bütün halkı Şâfiî mezhebinden geçinirler, ama “Paranı, yolunu ve mezhebini (düşünceni) gizle” kabilesinden olup gizli mezhepleri bilinmemektedir. Ancak hepsi zevk ehli ve meşrep sahipleridir, mezhep sahipleri değildir.”⁸⁹

⁸⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 151.

⁸⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 156.

⁸⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 172.

⁸⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 172.

3.6.5. Erdebil Şehrinin Mezhebi

“Bütün halkı Şâfiî mezhebinden geçinirler ama yalan söz söylerler. Şah İsmail onları Caferî mezhebine davet edip Sünniliği Şîliğe çeviriliden beri hepsi nohudî mezheplerdir.”⁹⁰

3.6.6. Tebriz Eyaletindeki Safyân Şehrinin Mezhebi

“Cümle halkı Şâfiî mezheplilerdir ama yer yer gizlice Hanefî Sünni mezhebinde kimseleri çoktur.”⁹¹

3.6.7. Tebriz Eyaletindeki Hoy Şehrinin Mezhebi

“Bazı tarihçi âlimler bu şehre Türkistan, Avşaristan, İranistan derler. Eski ve İşlek büyük şehirdir. Yüz seksen parça şenlikli kentleri ve beldeleri vardır. Genellikle halkı Şâfiî-Sünni mezheplerdir. Şah İsmail bu kavimden sakal uzatma haracı almış. Hala Şah Safi'den beri muaflardır. Sakallarını uzatıp sakal haracı vermezler. Ve mahbub u mahbubesine had ve sınır yoktur.”⁹²

3.6.8. Şirvan Bölgesindeki Kaytak Kabilesinin Mezhebi

“Bu diyarda Kaytak Kavmi derler. Yirmi bin kadar nüfusu olan kavimdir ki Dağıstan hududundadır... Şâfiî mezhebinden geçinirler iri yapılı adamlardır.”⁹³

3.6.9. Niyaz-âbâd Şehrinin Mezhebi

“Şirvan hududunda Yazdecurd Şah yapısıdır. Eski zamanlarda büyük şehir imiş. Bu şehrin çoğunluğu Hanefî mezhebinden Sünnilerdir. Zira Şirvan Eyaletidir. 70-80 sene Osmanlılar mutasarrıf idi.”

⁹⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 174.

⁹¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 177.

⁹² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 177.

⁹³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 185.

3.6.10. Şirvan Vilayetinin Mezhebi

*"Halkının çoğunluğu Sünni Hanefî mezhebinde âlimleri ve salihleri vardır. Gizlice cemaatle namaz kılarlar."*⁹⁴

3.6.11. Şirvan Vilayeti Sınırlarındaki Demirkapı Kalesi Halkının Mezhebi

*"Genellikle bütün halkı Sünni ve Şâfiî mezheplilerdir."*⁹⁵

3.6.12. Dağıstan Vilayeti Sınırlarındaki Küre Şehrinin Mezhebi

*"On bin kadar yerli halkı vardır. Tamamı Şâfiî mezhebinden, pâk inançlı, ehl-i sünnet ve'l-cemaat dindar kimselerdir."*⁹⁶

3.6.13. Dağıstan Vilayeti Sınırlarındaki Zahor Şehrinin Mezhebi

*"Sünni Şâfiî mezhebinde yedi bin cengâver, korkusuz ve hünerli yiğit adamları vardır."*⁹⁷

3.6.14. Gürcistan Ülkesindeki Tiflis Kalesi Halkının Mezhebi

*"Gerçi Acem diyarıdır, ama genellikle halkı Osmanlı zamanından beri Sünni, Hanefî ve Şâfiî mezhebinde hesapsız kimseleri vardır."*⁹⁸

3.6.15. Konya Şehrinin Mezhebi

*"Bu şehrin İmam-ı Azam (Hanefî) mezhebi şeyhülislamı vardır amma Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî müftüleri yoktur."*⁹⁹

3.6.16. Antakya Şehrinin Mezhebi

*"Dört mezhepten şeyhülislamı, nakibüleşrafı, sipah kethüdayeri, yeniçeri serdarı şehir naibi ve muhtesibi vardır."*¹⁰⁰

⁹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 190.

⁹⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 199.

⁹⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 200.

⁹⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 201.

⁹⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 204.

⁹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 16.

3.6.17. Hama Şehrinin Mezhebi

“Dört mezhepten şeyhülislamları, nakibüleşrafı, ayanı ve seçkinleri vardır.”¹⁰¹

3.6.18. Akka Şehrinin Mezhebi

“...Dört nezhepten şeyhülislamları vardır.”¹⁰²

3.6.19. Gazze Şehrinin Mezhebi

“Dört mezhepten bütün ilimleri öğrenmiş şeyhülislamları... vardır.”¹⁰³

3.6.20. Urfa Şehrinin Mezhebi

“Dört mezhebe göre fetva verebilen şeyhülislamları vardır.”¹⁰⁴

3.6.21. Sivas Şehrinin Mezhebi

“Sivas şehrinde Hanefî mezhebi müftüsü vardır, ama Mâlikî, Hanbelî, Şâfiî mezhebi müftüsü yoktur. Onlar Arabistan’a mahsustur, ama yine şeri meselelerde dört mezhebe göre fetva verebilecek kadar bilgili, meslekî bilimleri iyi öğrenmiş ulemaları vardır.”¹⁰⁵

3.6.22. Edirne Şehrinin Mezhebi

“Hanefî mezhebi şeyhülislamları (müftüsü) vardır. Onun yönetimi altında Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî müftüleri “el-Cevab: Allahu alem- Allah bilir” demeye fetva başına insanlardan onar akçe alıp geçimlerini sağlarlar. Başka gelirleri yoktur.”¹⁰⁶

¹⁰⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 43.

¹⁰¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 49.

¹⁰² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 85.

¹⁰³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 100.

¹⁰⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 115.

¹⁰⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 155.

¹⁰⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 315.

3.6.23. Diyarbakır Şehrinin Mezhebi

Çelebi, Diyarbakır'dan söz ederken şehirdeki hâkimleri derecelerine göre sıralamaktadır. Buna göre:

“İkinci Hâkim: Hanefî şeyhülislamı, Üçüncü Şeri Hâkimi: Şâfiî müftüsü, Dördüncü Şeri Hâkimi Mâlikî müftüsü, Beşinci Şeri Hâkimi Hanbelî müftüsüdür. Ancak buranın bütün halkı Şâfiî mezhebinde olduğundan Şâfiî müftüsü meşhurdur.”¹⁰⁷

Bu sınıflandırmada iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi: Çelebi, Hanefî mezhebinin müftüsünden söz ederken “şeyhülislam” ifadesini diğer mezhep müftülerinden söz ederken sadece müftü ifadesini kullanmaktadır. İkincisi de: Halkının tamamının Şâfiî mezhebinden olmasına rağmen sıralamada Hanefî mezhebi müftüsü önce gelmiştir. Bu durum da muhtemelen Osmanlının resmi mezhep olarak Hanefî mezhebini terviç etmesinden kaynaklanmış olabilir.

3.6.24. Bitlis Eyaletinin Mezhebi

“Üçüncü Hâkimi Şâfiî mezhebi müftüsüdür, Hanefî müftüsü yoktur. Zira bütün halkı Şâfiî mezhebinde, pâk inançlı, mümin, muvahhid ve tarikat ehli kimselerdir”¹⁰⁸

3.6.25. Van Şehrinin Mezhebi

“Otuz beşinci hâkimi: İmam-ı Azam mezhebi şeyhülislamıdır. Eli altında Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî müftüleri vardır. Kanun üzere her fetvada onar akçe gelirleri vardır.”¹⁰⁹

3.6.26. Van Kalesindeki Ahalinin Mezhebi

“Ve bunların içine bir başka mezhepten adam giremez. Kale içine bir Yahudi ve Acem girse aman vermeyip katlederler. Tamamı Hanefî

¹⁰⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 20.

¹⁰⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 72, 97.

¹⁰⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 139.

mezhebinde mümin, muvahhid, inançlı, pak-mezhep, hile ve aldatmadan uzak ve cenk eri adamlardır.”¹¹⁰

3.6.27. Van Civarındaki Malahın Menzilinın Mezhebi

“Kürt Müslümanlardır ki tamamı Şâfi mezhepli kimselerdir.”¹¹¹

3.6.28. Akra Kavminin Mezhebi

“Halen Akra Kavmi gayet mümin, muvahhid ve Şâfi mezhepli Sünnî kavimdirler.”¹¹²

3.6.29. Tokat Halkının Mezhebi

“...Horasan Sultanı Hacı Bektaşî Veli duası bereketiyle bu eski şehir âlimlerin toplandığı yer, fazılların kaynağı ve şairlerin meskenidir. Bilginleri çoklukla felsefî ilimlerle ilgilenmezler. Ancak hadis ilmi, fıkıh ilmi ve feraiz ilmi görürler. Hepsî Numan İbn Sabit mezhebinde sâbit-kademlerdir. Tamamı pâk inançlı, mümin, muvahhid, vera sahibi ve takva ehli kimselerdir.”¹¹³

3.6.30. Belgrad Şehrinin Mezhebi

“Bu şehir halkında yalan ve dedikodu ayıptır. Hepsî dosdoğru dindar adamlar olduklarından son derece yaşlı, uzun yaşamış adamları çoktur. Hatta Süleyman Han fethinden kalmış adamlarla tanıştık. Ama kuvvetleri gitmiş, heyetleri yitmiş, ömür sermayeleri yüz yetmişe yetmiş, sohbet ve güçten kalmış tirid adamları var. Tamamı Hanefî mezhebinde pâk inançlı namaz kılar, mümin ve birleyici, dünyadan el etek çekmiş güçsüz yaşlıları var.”¹¹⁴

3.6.31. Kırım Halkının Mezhebi

“Kırım halkının mezhepleri Hanefî’dir. Şâfi mezheplileri de vardır, ama Kırım’ın dışındaki ellerde vilayetlerde olan Ulu Nogay, Şıdak Nogay,

¹¹⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 144.

¹¹¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 209.

¹¹² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 383.

¹¹³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 52.

¹¹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 242.

Urumbet Nogay, Kiçi Nogay, Mansurlu, Sincivitli, Şirinli, Mankıtlı, Çobanelli, Nevruzelli, Deveyelli ve nice bunun gibi nice bin çeşit ellerin kişileri tamamen Şâfiî mezheplilerdir. O kadar yüz bin bilginleri var ki anlatılmaz. Bütün elleriyle ovalarda obaları ve medreseleriyle konup göçerler.”¹¹⁵

3.6.32. Tatar Kavminin Mezhebi

“Tatar kavmi Şâfiî mezheptir.”¹¹⁶

3.6.33. Kırım Bölgesindeki Karası Şehrinin Mezhebi

“Halkının çoğunluğu Şâfiî mezhebındendir”¹¹⁷

3.6.34. Kırım Bölgesindeki Kefe Hisarı Şehrinin Mezhebi

“Beş yüz akçe mevleviyet payesiyle Hanefî mezhebi şeyhülislâmı vardır, ama Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî müftüsü yoktur ve gerekmez, ama gerekirse yine Hanefî müftüsü meseleyi halleder.”¹¹⁸

3.6.35. Çerkez Vilayeti Sınırları İçindeki Deveyeli Nogayı Kabilesinin Mezhebi

“Bolatkay ve Âdemî dağları içinde bulunan sekiz bin adet Şâfiî mezhepli mümin ve muvahhid, sadaklı ve salavatlı zor batır, cesur Nogay kavmidir.”¹¹⁹

3.6.36. Şadkirman Kalesi Halkının Mezhebi

“Hepsi Şâfiî mezhepli mümin ve muvahhid adamlardır ki Tohtar Kadı Ali yaz kış oruçlu idi, ama dehrî mezhebinde değillerdir. Lakin mutaassıp Müslümanlardır.”¹²⁰

¹¹⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 234.

¹¹⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 273.

¹¹⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 294.

¹¹⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 304.

¹¹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 341.

¹²⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 345.

3.6.37. Dağıstan Vilayetinin Mezhebi

“Vilayetin bütün halkı mümin, muvahhid, tevhid ehli, Şâfiî mezhepli kimselerdir. Hiçbir zaman haram yemezler ve haram ipek giymezler.”¹²¹

3.6.38. Bakü Şehrinin Mezhebi

“Bunlar bir alay mümin, muvahhide ehl-i sünnet ve'l-cemaat İmam Hanefî mezhebinde ve Şâfiî mezhebinde padişah meşrepli Aristo akıllı fukaralardır.”¹²²

3.6.39. Halep Şehrinin Mezhebi

“Bu şehrin halkı tamamen tarikat ehlidir. Büyük velilere inanırlar. Dört mezhepte sabitlerdir. Başka sapık güruhların mezhebini bilmezler. Gayet inançlı, dindar, mümin ve Müslüman tüccar kavimdir.”¹²³

3.6.40. Şam Eyaletinin Mezhebi

“Dört mezhepten müftüsü vardır, ama İmam-ı Azam mezhebinin müftüsü beş yüz akçe molladır.”¹²⁴

3.6.41. Mekke Şehrinin Mezhebi

“Hepsi Şâfiî mezhebindedirler. Bazıları (muta nikâhı yaptıklarından) Zeydî mezheplidir, derler.”¹²⁵

3.6.42. Sudan Sultanları Devletinin Mezhebi

“Padişahlarına sultan yerine Sudan Muhammed, Sudan Abdullah, Sudan Ali derler. Bunlar da Mâlikî mezhepli insan deryası kavimdir. Birinden birine meliklik intikal etse herkes kabul etmeyince melik olamaz.”¹²⁶

¹²¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 356.

¹²² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 366.

¹²³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 218.

¹²⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 304.

¹²⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 451.

¹²⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 41.

3.6.43. Zilyezan Melikleri Devletinin Mezhebi

“Mümin ve muvahhid Şâfi mezhepli siyah çehreli canlardır. Sikkeleri yoktur, ama hutbeleri vardır.”¹²⁷

3.6.44. Kuzey Afrika’da Funcistan Halkının Mezhebi

“Bu Funcistan Padişahı Mâlikî mezhepli padişah olduğundan Mısır’da Şeyh Bekrî’nin bağlısıdır, onlara daima adamları gidip gelmededirler.”¹²⁸

3.6.45. Mısır Halkının Mezhebi

“Her hamamda fiskiye, selsebil ve havuz elbette bulunur. Zira Mısır halkı başka Şâfi mezheplilerdir. Şâfiüler havuza girmese temiz olmazlar. Mısır’ın suyu ve havasına Şâfi kulleteyni faydalıdır.”¹²⁹

3.6.46. Kuzey Afrika’da Kunûzeyn Kabilesinin Mezhebi

“Şellâl adalarında sakinlerdir. Mâlikî mezhebindedirler.”¹³⁰

3.6.47. Sağlam Sindî Kalesi Halkının Mezhebi

“Bütün halkı Şâfi mezhebinde sâlih ve musallî kimselerdir.”¹³¹

3.6.48. Nil Nehrinin Doğusundaki Vardan Kalesi Halkının Mezhebi

“Tamamı Şâfi mezhebinde müminlerdir.”¹³²

3.6.49. Cebriye Kalesi Halkının Mezhebi

“Bu taş kaya güzel bir kaledir... Ama bu kale dışında sahrada konaklayan kavmine Cebriye kavmi derler. Hepsi Cebriye mezhebindedir.”

¹²⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 42.

¹²⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 203.

¹²⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 157.

¹³⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 482.

¹³¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 492.

¹³² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 493.

Mâlikî değillerdir. Ama yine ibadetleri yerinde, beş vakti asla kazaya koymazlar ve beş vakti bir ezan ile kılarlar. Ve ezanları birer kattır, ama bizim iki Hayyealassalah'tır ve iki hayyeallelfelahtır, hep böyledir ama onların bireridir. Ne taraf olursa secde ederler. Vakıt sahibi değillerdir, yirmi dört saatte beş kere namaz kılarlar, ne vakit olursa olsun. Bazı zaman kasr-ı cem edip beş vakti bir kamet ile kılarlar. Kametleri de mükerrrer değildir. Cebriye mezhebinde bir alay kavimdir."¹³³

3.6.50. Bennî Kalesi Halkının Mezhebi

"İmam Mâlik hazretleri seyahatleri sırasında bu diyara gelip halkını İslam ile şereflendirip Mâlikî olduklarından sonra İmam'ın öğretmesiyle bu kale yapılmıştır, kapısı üzerinde İmam Mâlik'in kûfî hattı vardır. Bu kaleye İmam Mâlik hazretlerinin gelmesinin aslı odur ki kutbü'l-aktâb Şeyh İzzeddin Hazretleri hayatta idi, onlarla tanışıp zamanın yegânesi, seçkini oldu. Hala Şeyh İzzeddin hazretleri kale içinde medfûndur."¹³⁴

3.6.51. Hannak Kalesi Halkının Mezhebi

"Batı tarafta kerpiçten beş köşe bir kaledir... Ama kalenin dışında sahrada kalan Mâlikî mezhebindeki Berberîlerle Cebrî mezhepli kavimle karışık yüz bin kara suratlı reaya vardır."¹³⁵

3.6.52. Berberistan Halkının Mezhebi

"Bütün halkı Mâlikî mezhebindedir."¹³⁶

3.6.53. Sudan Vilayetinin Mezhebi

"Berberistan Sudan diyarları tamamen Mâlikî mezheplidir."¹³⁷

¹³³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 498.

¹³⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 498.

¹³⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 498.

¹³⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 504.

¹³⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 511.

3.6.54. Donkade Kalesi Halkının Mezhebi

*"Mâlikî mezhebindendirler."*¹³⁸

3.6.55. Mukdisu¹³⁹ Şehrinin Mezhebi

*"Halkının hepsi Mâlikî mezhebinde Müslüman geçinirler ama İslam dininin emirlerine uyamazlar, zira ulemaları yoktur, ama beş vakit namazı kılıp oruç ve hacı da yerine getirirler. Dilleri de Arapçadır, ama bir başka çeşit kelimeleri var, kendilerine mahsus garip bir lehçedir."*¹⁴⁰

3.6.56. Mısır'daki Feyyum Şehrinin Mezhebi

*"Bu şehirde üç fetva sahibi şeyhülislamı var, ancak Hanbelî mezhebi müftüsü yoktur."*¹⁴¹

3.7. Seyahatnamedeki Halk Hukuku Örnekleri

Kültür ögesini oluşturan kurumlardan biri olarak hukuk sadece yazılı kurallardan müteşekkil değildir. Halk hukukunun¹⁴² temelini, âdetler, görenekler, gelenekler ve örf-töreler oluşturmaktadır. Bunlar yaptırım gücü olarak örf-töre, gelenek, görenek ve âdet olarak sıralanmaktadır.

Toplumun belleğinde uzun yıllar boyunca oluşan, yazılı olmayan ve toplumun örf ve âdetlerinde kendini gösteren halk hukukunun Seyahatnamede çeşitli örnekleri bulunmaktadır. Çelebi'nin çok geniş bir coğrafyayı dolaştığı dikkate alındığında bu örnekler hem Müslüman olan toplumları hem de İslam dairesinde yer almayan toplumları kapsamaktadır. Her ne kadar makalemizin ana

¹³⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 525.

¹³⁹ Makaleye esas aldığımız Yapı Kredi Yayınlarında Mukdisu şeklinde geçmektedir. Ancak Çelebi'nin anlatımından bu bölgenin Somali olduğu anlaşılmaktadır. Somali'nin bugünkü başkenti olan Mogadişu klasik kaynaklarda Mukdişu şeklinde kullanılmaktadır.

¹⁴⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 549.

¹⁴¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 571.

¹⁴² Burada halk hukuku kavramını, hukukî manasından ziyade antropoloji ve hukuk sosyolojisi açısından ele alıyoruz.

konusunu Seyahatnamenin İslam hukuku açısından ele alınması oluşturuyorsa da konu bütünlüğünün sağlanması açısından Müslüman olmayan toplumlara ait halk hukuku örnekleri de verilecektir. Halk hukukuna ait bilgileri Evliya Çelebi daha ziyade ceza hukuku kapsamında sunmuştur. Bu çerçevede Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinde tespit edebildiğimiz halk hukuku örnekleri şunlardır:

3.7.1. Tebriz Şehrinde Ölçü ve Tartıda Hilekârlık Yapanların Cezalandırılmaları

Çelebi, Tebriz Şehrinden söz ederken çarşı ve pazarda noksan ölçüp tartanların uğradığı akıbeti şu şekilde anlatmaktadır:

“Bütün ölçülerinin ucunda, bütün kilelerinde (tartılarında) ve diğer dokunan değerli kumaşlarında “La ilahe illallah” yazılmıştır. Yine dirhemleri ve terazilerinde de böyle Allah ismi yazılmıştır.

Vay ol kişinin haline ki “La ilahe illallah” üzere alış verişinde yanlışlık yapa. Gözüne mil ve başına kızmış tas koyup o adamı hasta ederler. Bütün şah çarşılarının tüm dükkânlarında ve pazar meydanlarında sarı pirinçten sarı zencirli ve demir zencirli teraziler asılıdır. Asla adam eli yapışmaz, daima asılı durur.”¹⁴³

3.7.2. İran’da Suçluların İşkenceyle Cezalandırılması

Çelebi İran’a yapmış olduğu geziyle ilgili izlenimlerini aktarırken burada suçluların öldürülerek veya asılarak değil işkence edilerek cezalandırıldığını söylemekte ve konuyla ilgili bilgileri *“İran Halkının Yerilecek Halleri”* başlığı altında vermektedir. Burada ayrıntılı bir şekilde hangi suça karşılık hangi işkencenin uygulandığını ve bölgenin idarecisi konumunda olan Tebriz Hanıyla aralarında geçen karşılıklı konuşmaları zikretmektedir. Dikkat çeken iki husustan birincisi Çelebi'nin işkencenin şer-i şerife aykırı olduğunu belirtmesi,

¹⁴³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 156.

ikincisi de: Han'ın İran halkının mezhepsiz olmasından kaynaklanan asi bir guruh olması sebebiyle başka türlü dizginlenemeyeceğini belirtmesidir.

“Nizam ve düzenleri bu şekilde yürümektedir ki bir suçlu adamı öldürmezler ve asmazlar. Daroga ve muhtesib, suçluları siyaset meydanına getirirler. Allah korusun acımasız cellatlar o suçlulara aman vermeden, usta cellatların 360 adet işkence çeşitlerini üç gün üç gece uygulurlar.

Evvela üç yüz tâziyâne kırbaç, kamçı ve kîrifil vurur. Daha sonra dizlerine nakkare sopasıyla devamlı vurur. Bundan sonra tırnaklarına kamış yürütür. Sonra bütün vücudunu dağlağılar (kızgın demir) ile dağlar.

Yağlı bürünceği ipiyle yutturur, ipiyle bürünceği çektiğinde bağirsakları ve midesini dışarı çıkarır. Bu sırada elbette ki o adam suçunu kabul eder.

Ve yağlı sünger yutturur ve şakaklarına ceylan aşığı bağlar, şakağına ve alnına at mihlari ve at nalları mihlar, dirseklerinden tüfenkçi burgusuyla dizlerinden delip burğu tabanının altından çıkar.

Daha sonra tava içinde kurşunu kızdırıp burğu deliğinden döküp ilığıyle bile kurşun akar. İki elini ve iki ayağını başparmaklarının dördünü birlikte bir yere bağlayıp kement ile darağacına asar, altından kibrit ve eşek sidiği tütsüsü verir. Zavallı adamın feryadı göklere çıkar.

Arkasında küreklerini, kaburgalarını, dalısını (köprücü kemiğini) ve egeğilerini çıkarır, sonra çarmıha gerip arkasından sıyrımlar çıkarıp omuzlarına mumlar asar.

Ve hayâlarını kement ile boğar, burnuna kara çalı dikenini sokar, başına kızgın tas ve gözüne mil çeker ve nicesini zekerini dübüründen çıkarır. Nicesinin dübürünü göbeğinden çıkarıp göbeğinden saçar, Allah saklasın. Ve adamın ödünü koltuğu altından çıkarır. Sinirlerini kesip hırsızları total eder.

Yalan şahide damga vurup burnunu ve kulağını budar (keser).

Ve hırsızların ellerini ve ayaklarını keserler.

İnsanı yedi çeşit çengele asarlar. Yedi tür kazığa vurup üç gün üç gece ibret-i âlem insanoğullarını ıslah için böyle işkence ederler.

Bir gün Han huzurunda bu tür işkenceleri ettirip bizlere rağmen övündüğünü arz etti. Hakir,

“Han’ım! Tâ bu derece insanoğluna işkence etmenin manası nedir?” dedim. Han,

“Ey birâder-i mâ (benim kardeşim)! Bunların varlıklarının ortadan kaldırılması âdil şahitler ile ispat olunup kesinleştikten sonra bütün halka rağmen bir anda öldürmeyip gafil insanları uyarmak için bu çeşit ezâ ve cefâ ederiz. İnsandan zorba ve asi yoktur ki Yüce Yaratıcı’ya âsi olur. “İşte ben sizin en yüce rabbinizim” (Naziat, 24) diyen insanoğludur. Onun için böyle işkence ederiz. Hakir ise,

“Ama şeri değil, şeriata aykırıdır ki etkisi yoktur. Şer ile had acıdır ve şer ile kesin nas hükmünce Maide suresinde,

“Erkek hırsızla kadın hırsızın – o irtikab ettiklerine bir karşılık ve ceza ve Allah’dan (insanlara) ibret verici bir ders olmak üzere ellerini kesin” (Maide, 38) (–) hükmüyle ve “Biz onda (Tevrat’da) onların üzerine şunu da yazdık: Cana can... (Maide, 45) fermanı üzere olsa dünya halkı daha fazla korkar ve çekinirdi, dedim.

“Gerçekten yahşi danışık edersin” diye kabul eylediler. Ama böyle fazla işkence eylemeleri halkının asi, mezhepsiz ve sapık fırkalardan oldukları içindir. İstedikleri gibi böyle edegelmişlerdir.”¹⁴⁴

3.7.3. İt-il Kabilesinde Doğan Çocukların Nesebinin Belirlenmesi

Çelebi, Acem diyarında gördüğü garipliklerden söz ederken İt-il Kabilesinde doğan çocukların nesebinin belirlenmesiyle ilgili bir uygulamayı da aktarmaktadır. Buna göre:

¹⁴⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 168.

“Moğol dilinde İt-il demek köpek lisanlı demektir. Yani cenk sırasında bir çeşit av’av ve va’va eder azgın köpek gibi vahşi kavimdir... Hak’dan korkmaz, bed-mezhep, bed-meşrep, leş yer, eşeğe biner, dinsiz ve murdar kavimdirler. Ama sorarsan “Hazret-i Hamza neslindeniz” derler. Oruç ve namaz bilmezler, hacca gitmezler, zekât vermezler ve Allah’ın farz ettiği şeyler nedir bilmezler. Bir avaradı yedi sekiz kişi alıp nikâh kıyarlar. O kadından bir eşkiya veled-i zinâsı doğsa yedi sekiz babası bir yerlere toplanırlar. Haramzâdesinin eline zina etmiş olan annesinin annesi bir elma verir. Oğlan elmayı hangi zinacı adama verirse babası odur, diye hükmederler. Daha sonra kadın onun hükmünde olup kimse karışamaz. “Acem ülkesinde mum söndürürler” diye meşhur olan kavim, bu pis kavmin içindedir. Yoksa başka diyarlarda görmedik ve duymadık. Ama her diyarda uğuru olsun diye şah pabucundan su içmeleri mukarrerdir ki şahlarına ve hanlarına gayet itaatkâr kavimlerdir.”¹⁴⁵

3.7.4. Dürzîlerin Suçlu Kimseyi Ortaya Çıkartma Yolları

Çelebi, Lübnan bölgesinde yer alan Dürzistan vilayetiyle ilgili bilgi verirken Şem’un-ı Safâ Köyü’nde görmüş olduğu garipliklerden söz etmekte ve bölgede yer alan bir türbenin adeta mahkeme gibi kullanıldığını anlatmaktadır:

“Bu Şem’un köyünde bütün halkın koyunları, keçileri ve sığırları çobansız dağlarda sürü sürü gezerler, asla kurt yemez ve haramî uğurlamaz (çalmaz).

Bu köy halkının kapıları gece ve gündüz açıktır ve gayet eli açık Dürzîleri vardır. Bütün malları ortalıktadır. Asla bir kimse bir insanın mallarına el uzatamazlar. Bir kimsenin bir şeyi kaybolda şüphelendiği kimseyi “şerullah” diye bu Şem’un-ı Safâ Türbesine götürür. İddiacı,

“İhkem yâ Şem’un! (Hüküm ver ey Şem’un!) diye selam verir. Şüphelenmiş olduğu adam gelip Şem’un’un kapısına el vurup yemin eder. Eğer habersiz ise asla kendisine zarar gelmez. Eğer hırsız ise Şem’un’un

¹⁴⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 185.

kapısına el vurunca tepesi üstüne düşüp ölür. Bu türbe kapısı önünde yatan bütün ölüler yalan yemin edip Şem'un kapısına el vuranlardır. Niceleri korkup kapıya el vurmada çaldığı şeyi söyleyip aldığı eşyayı geri vererek kurtulur.

Bu diyarın mahkemesi Şem'un Türbesidir. O yüzden mahkeme kadılarına rağbet yoktur. Bu da ibret alınacak bir şeydir. Hristiyanlar yine bir müşkil işleri olsa bu türbeye gelip Şem'un-ı Safâ'nın kendi hattıyla ceylan derisi üzerine Hazret-i İsa'ya doğru İncil bu türbededir. Hristiyanlar o İncil'e el basıp yemin ederler. Suçlu olanlar korkup el basamazlar.

Hakir bu İncil'i yedi kere açıp seyretmişimdir. Ma'kal yazısına yakın bir çeşit yazıdır. Hakir, masraf kâtibi Rum Mehmed Ağa ile bu doğru İncil'den Hazret-i Risalet-penah hakkında Hazret-i İsa'ya indirilen ayeti çıkarıp bu mahalle yazdık.”¹⁴⁶

3.7.5. Kazvin Şehrinde Suçlunun Tespitinde Bir Kuyudan Faydalanılması

Çelebi Acem bölgesine yaptığı ziyarette Kazvin Şehri'ndeki bir uygulamadan söz etmektedir:

“Bir bağda bir susuz eski bir kuyu vardır. Katil sanılan kimseyi hâkimler o kuyunun yanına bağlayıp korlar. Eğer zanlı gerçekten kâtil ise kuyudan bir siyah duman çıkıp çok ağır bir pis koku yayılır. Sonra herifi katlederler. Eğer herif kâtil değil suçsuz ise kuyudan duman çıkmayıp herifi serbest bırakırlar.

Hazret-i Danyal mabedi yakınında yine bir bağda bir kuyu vardır. Bir haramî veya bir hırsız bir şeyi çalsa, zamanın hâkimi o herifi kuyu kenarına kor. Gerçekten de o herif hırsız ise kuyudan “Budur” diye bir ses duyulur, sonra heriflerin ödünü ağzından çıkarırlar. Eğer herifler günahsız ise kuyudan bir ses çıkmaz, o zaman da serbest bırakırlar. Onun için Kazvin

¹⁴⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 81.

Şehrinde kâtil, harâmî, hırsız yoktur, ama yankesicileri, yürütücüleri çoktur."¹⁴⁷

3.7.6. Tulça Adası'nda Fuhuş İşleyen Kadınların Cezalandırılması

Çelebi, Tuna Nehri civarındaki Tulça Adası'nda fahişelerin cezalandırılmasından şu şekilde söz etmektedir:

*"Sivrisineği o kadar çoktur ki akşam vaktinde insanı ve atları helak eder. Tatarcık sineği ve delem arısı insanı öldürür. İsmail, Kili ve Tulça kalelerinde fahişeleri tutup çıplak bu adaya bırakırlar, bir gecede sivrisinek, delem sinek ve tatarcık sinek sokmasından o avrat helak olur."*¹⁴⁸

3.8. Fıkıh Tarihiyle İlgili Hususlar

Seyahatnamede fıkıh tarihi kapsamında değerlendirilebilecek bir takım bilgiler de bulunmaktadır. Tabii diğer konu başlıklarında olduğu gibi bu konu da dağınık vaziyette, her hangi bir düzen çerçevesinde değildir. Çelebi, bir olayı, bölgeyi veya şahsı anlatırken hukuk tarihine taalluk edebilecek konuları da aktarmaktadır. Bu çerçevede tespit edebildiğimiz hususlar şunlardır:

3.8.1. Hanefî Mezhebi ve İmam-ı Azam

Bu başlık altında daha ziyade Hanefî mezhebinin tarihsel süreci vb. konular aktarılacaktır.

3.8.1.1. İmam-ı Azam'ın Süheyb-i Rumî'den İlim Elde Etmesi

Çelebi, Sivas'tan söz ederken, Sivas'ın ziyaret yerleri hakkında da bilgi vermekte ve bu çerçevede "*Abdülvehhab Ziyaret Yeri*" adında bir yeri de zikretmektedir. Çelebi, bu şahsın tam adının Süheyb-i Rumî olduğunu, bu zatın Sivas'tan Medine'ye gelerek bizzat Hz. Peygamber'in huzurunda İslam'la şereflendiğini, gördüğü bir rüyayı

¹⁴⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 269.

¹⁴⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 73.

Haz. Peygamber'e arz ettikten sonra Hazret-i Habib'in bu rüyayı Süheyb-i Rumî'nin büyük bir âlim olacağı şeklinde tabir ettiğini ifade etmektedir.

Çelebi'ye göre İmam-ı Azam dönemin en büyük âlimlerinden biri olan Süheyb-i Rumî'den ilim tahsil etmiş, onun ders halkasında bulunarak çeşitli ilmî tartışmalarda bulunmuştur. Seyahatname'de olay şu şekilde anlatılmaktadır:

*"Ey Süheyb! Müjde sana ki cihan süsü seçkin âlimlerden, müfessir, muhaddis ve musannif olup Ebü'l-Meâl olursun" buyurdular. Ondan sonra bu Süheyl-i Rûmî benzersiz âlim oldu. Ta Hazret-i İmam-ı Azam ve Hümam-ı Akdem'e gelinceye kadar yaşayıp İmam-ı Azam ile ilim tartışmaları yaptılar. İmam bu zattan abdest ve gusül şartlarını, rüku ve secde tertibini Resullullahın sünneti üzere bunlardan almıştır. Hazret asrında bu Süheyb öyle usta şair, Resul meddâhı ve Hazret-i Hamza gazavâtı meddâhı oldu ki sanki Ebü'l-Me'âl-i Kayserî oldu."*¹⁴⁹

3.8.1.2. Hz. Peygamber'in Duasında Numan İsmi Zikretmesi

Çelebi Bağdat'ı anlatırken, Bağdat şehrinin Buhtunnasır zamanında meydana gelen büyük bir depremle yerle bir olduğunu, daha sonra ise Amalika evladından Bağ adında bir şahsın babası Dat ile Irak'tan kalkıp Hz. Peygamber'e gelerek İslam'la şereflendiklerini ve bir kale kurmak üzere Hz. Risâlet Penâhî'den izin istediklerini, bunun üzerine de Hz. Peygamber'in onlara dua ettiğini ve duasında "Numan yurdu ola" ifadesini kullandığını zikretmektedir:

"Hazret-i Risalet buyurdıkları üzere "Numan yurdu ola" dedikleri için Hazret-i Numan İbn Sabit ki Hazret-i İmam-ı Azam'dır, bu Bağdat şehrinin Kufe Şehri'nde dünyaya gelip Muhammedî dine hizmet etmiştir. Ve Hazret'in "Hilafet merkezi ola!" buyurduklarından nimeti için hala öyle

¹⁴⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 164.

heybetli, asaletli ve uzak mesafelerden gösterişli işlek büyük şehir bu yeryüzünde inşa olunmamıştır.”¹⁵⁰

3.8.1.3. İmam-ı Azam'ın Kabri

Çelebi, Bağdat şehrinin ziyaret yerlerinden söz ederken İmam-ı Azam'ın türbesinden de bahsetmektedir:

“Sonra, ümmetin ışığı, hakikat sırlarını keşfedici, mezhep önderi, Arapların fasihi, velilerin müçtehid-i seçkinlerin biriciği, Hazret-i İmam-ı Azam Numan İbn Sabit el-Kufî, Allah sırrını aziz eylesin. Bağdat toprağında nur dolu bir türbe içinde yatmaktadır ki övgüsünde dil kısa kalır.”¹⁵¹

Çelebi, İmam-ı Azam'ın kabrinin Kanuni döneminde yeniden yapılmasını da şu şekilde anlatmaktadır:

“941 (1534-35) tarihinde bizzat Sultan Süleyman Han Hazretleri'nin kutlu yapısıdır. Hatta daha önce Kızılbaş Bağdat'ı istila etmezden Bağdat Kalesi Sünnîlerden Uzun Hasan-ı Bayındırî elinde iken o zamanda İmam-ı Azam'ın bir Sünnî türbedarının rüyasına İmam girip,

“Benim kabrim üzerine sandukamı filan mahaldeki mezara koy ki onda cehennem azabını hak etmiş bir kefare gömülüdür” deyince türbedar uykudan uyanıp İmam'ın öğrettiği gibi eder. Meğer o zamanda İmam'ın nurlu kabrinde kubbe vesaireden bir şey yok imiş. Ancak kendileri kadılık kabul etmediği için Melik Mansûr-ı Devânî adlı padişahın mahpushanesinde hasta iken hapiste seksen yaşında vefat eder, öğrencileri vasiyeti gereği kendisini sünnet üzere defnederler.

Sonra bir Sünnî sultan, üzerine bir sanduka yapar. Adı geçen türbedar da İmam'ın rüyada öğrettiği üzere anılan sandukayı keferenin üzerine kor.

¹⁵⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 312.

¹⁵¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 334.

Az zaman sonra Şah İsmail Bağdat'ı istila edip "Bu İmam ne namlı beladır?" diye cenk öncesi, İmam'ın kabri olmayıp kabridir dediği yere gelip o sandukayı kırar ve kabri açar, pis bir ceset bulup ateşe verir, İmam'ı yaktım zannında bulunup it gibi gider.

Sonra Süleyman Han Bağdat üzere gelirken bir çavuş İmamla ilgili bir rüya görür. Fetihden sonra İmam'ın eski kabrini Taşkın Hoca adında çok yaşlı bir Sünnî bilirmiş. O kişi İmam'ın yerini gösterip kazarlar. Gerçekten de eski temeller gözükrken büyük bir taş çıkar ve o taşı kaldırırılar. Bir ham amber, ud, aselband ve Şam ıtırı kokusu çıkar ki bütün halkın dimağları kokulanır.

Hemen Süleyman Han o büyük taşı hali üzere koyup pak toprak ile doldurup o kabrin bir başka tarafına binanın temellerini atıp "İmam'ın kabri budur" diye nur dolu bir kubbe yapmıştır ki diller ile anlatılmaz."¹⁵²

3.8.1.4. İmam-ı Azam'ın Kadılık Teklifini Kabul Etmemesi

Çelebi, Bağdat'ı anlatırken Ebu Hanife'nin kendisine yapılan kadılık teklifini kabul etmemesini de zikretmektedir:

"Mansûr-ı Devânîkî Bağdat'ı yapıp kadılığını İmam-ı Azam'a teklif eder, kadılık teklifini kabul etmediği için haps olunup seksen yaşında mahpusta merhum oldu. Allah rahmet eylesin."¹⁵³

3.8.1.5. İmam-ı Azam'ın İlim Tahsil Silsilesi

Hanefî mezhebinin katı bir şekilde uygulandığı Osmanlı Devletinde, İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin ilim tahsil silsilesi de Seyahatnamede biraz abartılı bir şekilde verilmektedir:

"Ruhani alemin kutbu, Rabbani hikmet madeni Hazret-i Şeyh Hammâd-ı Debbâsî, Allah ondan razı olsun mezarı. Hazret-i İmam-ı Azam'ın üstadı idi. Yine İmam-ı Azam'ın civarında yatmaktadır. İmam-ı

¹⁵² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 318.

¹⁵³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 325.

*Azam mezhebi bunlardan öğrendi, aldı. Hammâd'a, Alkamî'den¹⁵⁴, onlar İbrahim-i Necefi'den,¹⁵⁵ onlar Abdullah İbn Abbas'tan, onlar Habib-i Ekrem sallahu aleyhi ve sellem, onlar Hazret-i İbrahim'den onlar Hazret-i Şîs'den, onlar Hazret-i Âdem'den, onlar Hazret-i Cibrîl-i Emîn'den, onlar Hazret-i İsrâfîl'den, onlar Hazret-i Mîkâil'den, onlar bizzat Hazret-i Rabbül Alemin'den celcelalluh hazretlerinin sonsuz kereminden almışlardır. Hisse, Yaratıcı'ya hamd olsun gerçek mezhebimiz böyle bir mezheptir, Allah'a hamd olsun, bu Rabbimin bir fazlıdır."*¹⁵⁶

3.8.2. Şâfiî Mezhebi ve İmam Şâfiî

3.8.2.1. İmam Şâfiî'nin Doğumu

Çelebi, Mısır'ın ziyaret yerlerini sayarken İmam Şâfiî'nin medfûn olduğu yer hakkında da bilgi vermekte ve bu çerçevede İmam Şâfiî'den söz etmektedir:

"Elli dört yıl yaşamışlardır, ömürleri müddetinde gün başına birer telifleri vardır. Gazze şehrinde doğmuşlardır. Üç sene valideleri rahminde durdular. Ta ki Numan İbn Sabit, yani İmam-ı Azam hazretleri fani dünyadan ebedi dünyaya intikal etmeyince İmam Şâfiî doğmayıp üç yıl ana rahminde durup İmam- Azam vefat ettiği saat İmam Şâfiî dünyaya gelip yedi yaşına gelince İmam Muhammed'den ve İmam Mâlik'ten ilim öğrenip onların öğrencisi olmuştur. Hâlâ mübarek ayakları tarafında İmam Muhammed halifelerinden İmam Şâfiî'nin iki ders ortağı sandukası yanında yatarlar. Acayip ruhaniyetleri vardır. İsimleri Şeyh Muhammed ve Şeyh Seyyid Abdülaziz.

*İmam Şâfiî hazretleri Abbasilerden Harun Reşid ile hem-sohbet olmuşlardır. Nice yüz telifleri Bağdat'ta olmuştur."*¹⁵⁷

¹⁵⁴ Bakınız 79 nolu dipnot.

¹⁵⁵ Bakınız 80 nolu dipnot.

¹⁵⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 325.

¹⁵⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 331.

3.8.2.2. Mısır Ulemasının Mezhep Sahibi Oluyor Düşüncesiyle İmam Şâfiî'ye Kötü Düşünceler Beslemesi ve İmam Şâfiî'nin Kitaplarının Çalınması

Çelebi, İmam Şâfiî'nin Mısır'da büyük bir âlim olarak temayüz etmesinin Mısır ulemasının gayretine dokunduğunu ve buna çare olarak da İmam Şâfiî'nin yazmış olduğu kitapları çaldırdıklarını, bu kitapların bulunması için oluşturulan adli kolluk kuvvetiyle Mısır'da ilk subaşılık makamının ihdas edildiğini anlatmaktadır:

“Mısır subaşılığı yol ile müteferrika ocağından olur. Subaşıya da Mısır valisi derler. Eskiden subaşılık firavundan kaldı. Firavunun çıkışı subaşılıktandır. Padişahını gece kıyafet değiştirmiş bulup Salîbe Çarşısı'nda padişahı asıp yerine firavun müstakil padişah olup “İşte ben sizin en Yüce Rabbinizim.” dedi. (Naziat / 24)

Zamanla Mısır'da subaşılık kötü ün olup ta Hazret-i İmam Şâfiî'ye kadar Mısır'da subaşı yok idi.

Garip Hikâye:

İmam Şâfiî, Bağdat'tan gelip Mısır'a ayak bastığında haramiler evini yağmalayıp bütün yazdığı teliflerini ve temize geçmemiş nice yüz cilt kitap olacak dağınık evrakını çalarlar. İmam Şâfiî perişan olup ömrünü verip yazdığı nefis kitaplarının ve büyük eserlerinin gittiğine üzüлp Sultan Muhammed-i Ekrâd'a varıp,

“Tez bir gaddar, hunhar, katil bir adamı vali eyle” buyururlar.

Muhammed-i Ekrâd hazretleri ricalarını kabul edip bir zorba adamı subaşı eder. O adam Mısır'ın altını üstüne getirir. Meğer bir tedbirli, ileri görüşlü ve feraset sahibi adam imiş. Bir gece hanesinde mevlid edip bütün Mısır âlimlerini mevlide davet eder. Sohbet sırasında subaşı,

“Ey şeyhler, işitmişsinizdir ki bizi İmam Şâfiî چراغ edip subaşı etti. Şimdi bizden rüşvet ister. Şâfiî mezhebinde böyle etmek helal midir? Sizler Mısır uleması olsanız gerek, bize bu zulmü reva görür müsünüz?” diye

sorunca meğer bütün Mısır uleması İmam Şâfiî'ye mezhep sahibi oluyor diye kinleri var imiş. Hemen Mısır uleması,

“Ey vali! Sakın bir akçe verme. Biz onun mezhebini kabul etmeziz. Eski mezhep Tefsir-i Cerîrî sahibinindir. Biz onun ne kadar kitapları var ise çaldırdık. Birkaç günden sonra bütün eserlerini ateşte yakarız ve kendini de recm ederiz veya Sudan vilayetine sürgün ederiz” dediler.

Subaşı nezaketle haberi alıp,

“Ey nakipler ve Ey üstadlar! Siz mevlidi tamam edin, şimdi surre ve atiyelerinizi alırsınız” diye şehri kol dolaşır bahanesine gidip doğru Sultan Muhammed-i Ekrâd'a varır, ulemalardan duyduğu sözleri bir bir söyler. O gece sultan da atlanıp bütün ulemayı subaşı evinde hapsedip ulemanın evlerini basarlar. İmam Şâfiî'nin bütün eserleri ve malları meydana çıkar. Sabah olunca padişah divanı kurulup subaşı eline İmam Şâfiî izniyle mutlak buyrultusu verip İmam Şâfiî'nin karşısında olanların iki yüz suç işlemiş kimseleri katlederler. Ve iki yüz kadarı da tövbe edip İmam Şâfiî'nin mezhebine geçip kurtulurlar.

Bu yüzden İmam Şâfiî'nin kitapları ortaya çıkıp Şâfiî mezhebi de itibar buldu. Hala Mısır Subaşıları üç yüz eli nobutlu kavas ile ve on iki cellat ile her sabah subaşı kapısını açıp bütün hizmetkârları hazır olup duadan sonra,

“Pîr-perverimiz ve itibar sebebimiz Hazret-i İmam Şâfiî rahmetullahi aleyh” diye dua edip sonra taraf taraf gece ve gündüz dolaşarak hırsız, soyguncu, yankesici var ise elbette bulurlar, diğer bütün Mısır veled-i zinaları subaşıların defterindedir.”¹⁵⁸

3.8.2.3. İmam Şâfiî'nin Hz. Ali'ye Duyduğu Sevgi

Seyahatnamede İmam Şâfiî'nin Hz. Ali'ye duyduğu muhabbet şu şekilde zikredilmektedir:

¹⁵⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 37-38.

“İmam Şâfiî dedi ki: “Eğer Hazret-i Muhammed’in Ehl-i Beytini sevmek Râfîzîlikse, bütün cinler ve insanlar şahit olsun ki ben Râfîzîyim.”¹⁵⁹

3.8.3. İmam Mâlik

Çelebi, Medine’de medfûn bulunan büyük zatlardan söz ederken İmam Mâlik hakkında da bilgi vermektedir:

“Bunlara yakın mezhep sahibi Hazret-i İmam Mâlik bin Enes bin Amir-i Himyeri, Tabiinin büyüklerindendir. Seksen dört sene yaşayıp 179 yılında Harun Reşid zamanında vefat etmiştir, bir türbede yatmaktadır. Bazı Mâlikî fukaraları türbedarları vardır.”¹⁶⁰

3.8.4. Ahmed İbn Hanbel

Çelebi, Ahmed b. Hanbel ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İsmi Ahmed b. Muhammed b. Hanbel’dir. Büyük ataları ile tanınırlar. İmam Mâlik, İmam Ebu Yusuf ve İmam Şâfiî Hazretlerinden ilim tahsil etmişlerdir. Abbasilerden el-Mutasım Billah ile bu İmam Hanbel’in çok mücadelesi olduğundan Mustasım, İmam’a çok eziyet etti. Seksen yaşında iken 240 yılında vefat edip Bağdat’ın batı tarafında Şat aşırı defn edildi. Allah rahmet eylesin.”¹⁶¹

3.8.5. Cebriye Mezhebi

Seyyah-ı Fakir, Nil havzasında yapmış olduğu seyahatleri ele aldığı onuncu ciltte Cebriye mezhebinden söz etmektedir. Çelebi’nin anlatımı dikkate alındığında bu mezhebin genel kanının aksine itikadî değil amelî (fıkî) mezhep olarak değerlendirildiği görülecektir.

¹⁵⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 330.

¹⁶⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 375.

¹⁶¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 326.

Çelebi, Cebriye mezhebini Nil Nehrinin batısında yer alan Cebriye, Hannak ve Handak Kalelerini anlatırken tanıtmaktadır. Buna göre:

“Cebriye Kalesi:

Bu taş kaya güzel bir kaledir. İçinde üç yüz kadar kamıştan evleri ve bir kerpiçten yapılma minaresiz cami vardır. Beş yüz Berberî kavmi sakinlerdir. Ama bu kale dışında sahrada konaklayan kavmine Cebriye derler. Hepsi Cebriye mezhebindedir, Mâlikî değillerdir. Ama yine ibadetleri yerinde, beş vakti asla kazaya koymazlar ve beş vakti bir ezan ile kılarlar. Ve ezanları birer kattır, ama bizim iki hayye ala's- salah'tır ve iki hayye ale'l-felahtır, hep böyledir ama onların bireridir. Ne taraf olursa secde ederler. Vakit sahibi değillerdir, Yirmi dört saatte beş kere namaz kılarlar, ne vakit olursa olsun. Bazı zaman kasr-ı cem edip beş vakti bir kamet ile kılarlar. Kametleri de mükerrrer değildir. Cebriye mezhebinde bir alay kavimdir. Oradan on iki saatte,

Hannak Kalesi:

Batı tarafta kerpiçten beş köşe bir kaledir. İçinde yedi yüz kadar kamıştan Berberî haneleri vardır. Bir camii var, kerpiçtendir. Ama kalenin dışında sahrada kalan Mâlikî mezhebindeki Berberîlerle Cebrî mezhepli kavimle karışık yüz bin kara suratlı reaya var. Bu Func ikliminde bunlar gibi cesur, yiğit, hecin ve file biner ve mızrak atar kavim yoktur...

Handak Kalesi:

Batı tarafta camii ile tamamen kerpiçten bir altın top gibi küçük bir kaledir... Cebri kavmini kaleye koymazlar. Onların saçları iki yanındadır, alınlarından enselerine dek tıraş ederler. Cebrî oldukları ondan bellidir. Ve sahrada yaşar kavimdir... ”¹⁶²

¹⁶² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 498.

3.8.6. Caferî Mezhebi

Seyahatnamenin genelinde aşırı diyebileceğimiz bir Ehl-i sünnet vurgusu bulunmaktadır. Bu durum muhtemelen Osmanlı'nın o günkü İran siyasetinden kaynaklanmış olabilir. Örneğin: Bir kişinin Caferî olmakla itham edilmesi büyük bir iftira sebebi olarak görülmektedir. Buna göre Seyahatnamede Caferîlikle ilgili yer alan bilgileri şu şekilde vermek mümkündür:

3.8.6.1. Caferî Bir Kişinin İmam Şâfiî ile Mücadelesi

Çelebi, Şehir Subaşı esnafı hakkında bilgi verirken, bu mesleğin pirinin İmam Şâfiî olduğundan bahsetmekte ve İmam Şâfiî'nin Mısır'da başından geçen bir olayı nakletmektedir. Bu nakilde dikkat çeken ayrıntı, Caferî mezhebine mensup bir adamın İmam Şâfiî ile mücadelesidir:

“Bu esnaf Hz. Peygamber asrında olmadığından pirleri yoktur. Lakin Mısır meliklerinden Sultan Muhammed Ekrâd asrında Hz. İmam Şâfiî Tekkesine eşkıya girip dört mezhep için yazdığı bütün kitaplarını çaldı, bir şey bulunamadı. Sonunda Şâfiî'yi seven izan sahibi bir kimse Sultan Muhammed Ekrâd'a “Eğer fermanınız olursa Allah'ın izniyle ben bulayım” diye ferman alır. Meğer o asırda bir alim, fazıl bir kimse var idi, beşinci mezhep olmak üzere Cafer'i mezhebini yaymaya çalışırdı. Dört mezhebe aykırı, şeriata uymayan meseleler ortaya atmıştı. Onun fetvasıyla birkaç mesele bulurlar ki İmam Şâfiî'ye iftira etmiştir. Derhal o mezhepsiz adamın evini basarlar, Şâfiî kitaplarının hepsini orada bulurlar ve bu adamı katlederler. Bulan şahıs da Şâfiî izniyle subaşı olarak atanır. Hâlâ subaşılardan zanlarınca pirleri İmam Şâfiî'dir. İlk subaşı Yasavulal'dir. Kabri yine Şâfiî yakınındadır. Kendi neferleri iki yüz, elleri sopalı acımasız adamlardır.”¹⁶³

¹⁶³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 306.

3.8.6.2. Caferî Mezhebine Mensup Olmanın Bir İftira Sebebi Sayılması

Çelebi, İstanbul'un ziyaret yerlerini anlatırken meşhur şair Habîbî'nin kabrinden bahsetmektedir:

*"Şairler sultanı Habîbî ziyaret yeri: Acem evladıdır. Gerçekten çok temiz şiirleri vardır. I. Selim'in nedimlerindendir. Bu Sütlüce'de Caferâbâd Tekkesi'nde gömülüdür. "Caferî mezheb olduğundan Caferâbâd Tekkesi'nde gömülmeyi vasiyet etti" diye iftira ettiler."*¹⁶⁴

Caferâbâd Tekkesinin zannedildiği üzere Caferîlikle uzaktan yakından ilgisi bulunmamaktadır. Seyahatnamede geçtiği üzere tekke, Sultan Süleyman Han zamanında Süleyman Han'ın hademelerinden Cafer adlı zevk sahibi bir kimsenin şehrin yüksek bir yeri üzerinde yaptırdığı bir hayrattır.¹⁶⁵

3.8.6.3. Nahcivan Bölgesindeki Caferîler

Seyahatnamede, Nahşivan'dan (Nahcivan) söz edilirken bu bölgedeki Caferîler hakkında da bilgi verilmektedir:

*"Bütün halkı Şâfiîlerdir, ama kızıl Kızılbaşlardır. "Şâfiî mezhebindeniz" diye iddia ederler, ama yalan söyleyip Caferiyye mezhebinde bir alay beşinci mezheplerdir. Ezan okunduğunda beş vakit namazlarını kılarlar, fakat cemaatle asla kılmazlar. Kalabalık cemaatten ayrı düşmüş, garip camiler vardır ki sanki her biri birer Firdevs cennetinin güzel bir bahçesidir."*¹⁶⁶

3.8.7. Hutbe ve Sikkenin Egemenlik Sembolü Olması

Hutbe dinî fonksiyonunun yanında siyasî hâkimiyetin sembolü olarak da önemlidir. İslam idare hukukunda hutbe ve sikke, bir

¹⁶⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 240.

¹⁶⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 239.

¹⁶⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 151.

idarenin meşruiyet ölçüsüdür. Çelebi, hutbe ve sikkenin egemenlik sembolü oluşunu şu örnekler çerçevesinde anlatmaktadır:

3.8.7.1. Osman Bey'in Hutbe ve Sikke Sahibi Olması

Selçuklulardan sonra Anadolu'da belirginleşmeye başlayan Osmanlı hâkimiyetinin anlatıldığı bölümde Osman Bey'in egemenlik sembolü olarak kendi adına para basması ve hutbe okutması zikredilmektedir:

“Tanrı'nın hikmeti, 600 (1204) tarihinde Selçukluların soyları tükenince bütün Anadolu halkı kendi istek ve iradeleriyle Ertuğrul Bey'i bey edip tuğ ve sancak verdiler, ancak hutbe ve sikke sahibi değil idi. Nice zaman bey olup İznik yakınında Söğütçük adlı kasabada vefat etti, orada gömülüdür. Sonra yerine oğlu Ertuğrul oğlu Osman Bey Gazi bütün büyük velilerin izinleriyle bağımsız padişah olup sikke ve hutbe sahibi oldu.”¹⁶⁷

3.8.7.2. Yıldırım Beyazıt Han'ın Hutbe ve Sikke Sahibi Olması

Yıldırım Beyazıt'ın Ankara Savaşı'ndan önce Anadolu'da hâkimiyet tesis etmesi Seyahatnamede şu şekilde geçmektedir:

“Yıldırım Beyazıt Han, Amasya Kalesi'ni Timur fethetmesin diye daha önceki tarih ile Amasya'yı fethedip İsa Çelebi'yi bey tayin edip sultanların taht merkezi olup hutbe okundu ve “Azze nasruhu, duribe Amasya” diye sikkeli akçesi kesildi.”¹⁶⁸

3.8.7.3. İşneviye Kentinde Cuma Namazında Hutbenin Şah Adına Okunması

Çelebi İran-Azerbaycan taraflarında yer alan İşneviye kentinde cuma namazında okunan hutbeden söz etmektedir:

¹⁶⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 22.

¹⁶⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 120.

“Gayet Sünni İşneviye kavmidir. Ama gizlice cemaatle namaz kılarlar. Cuma namazında hutbeyi şah ismine okuyup yine Cuma namazını tek tek kılarlar.”¹⁶⁹

3.8.7.4. Sikke Sahibi Olmadan Sadece Hutbe Sahibi Olunması

Seyyah-ı Âlem, Zilyezan Melikleri Devleti’nden söz ederken sikkelerinin olmadığını ancak hutbelerinin bulunduğunu ifade etmektedir:

“Mümin ve muvahhid Şâfi mezhepli siyah çehreli canlardır. Sikkeleri yoktur, ama hutbeleri vardır.”¹⁷⁰

Buna göre egemenlik sembolü olarak her ikisinin aynı anda bulunması gerekli değildir.

3.8.8. Haracın Peşin Alınması

Evliya Çelebi, İstanbul hakkında bilgi verirken, İstanbul’un Ömer b. Abdülaziz tarafından kuşatılması ve İstanbul tekfurundan üç yıllık haracın peşin alınmasından söz etmektedir.¹⁷¹ Bilindiği üzere harac, İslam devletinin fethedilen yerin ahalisine başta güvenlik olmak üzere sunulan bir takım kamusal hizmetlerin karşılığında, ahalinin toprağı işlemesi üzerinden alınan bir vergidir. Bu yönüyle henüz üretilmemiş bir hizmet için bu verginin alınması literatürde tartışmalıdır.¹⁷² Zira iki yıllık, üç yıllık süre için alınan bu haraca karşılık, o bölgenin İslam devletinin hâkimiyetinden çıkması veya kıtlık, sel vb. durumlarda alınan harac ne olacaktır? Ayrıca konu bir yönüyle kiracı ve kiralayan (devlet ve ahali) ilişkisine de benzediğinden, vadesinden önce tahsili meselesiyle ilgili olarak mezhepler farklı görüşlere sahiptir. Ancak Çelebi’nin vermiş olduğu

¹⁶⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 231.

¹⁷⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 42.

¹⁷¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 28.

¹⁷² Cengiz Kallek, “Haraç”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1997, c. XVI, s. 83-84.

bu bilgiden haracın peşin alınmasının Osmanlı hukuk düşüncesinde de karşılığının olduğu sonucunu çıkartmak mümkündür.

3.9. Osmanlı Vergi Hukuku / Tatbikatı

3.9.1. Rum İşkembecilerin Vergiden Muaf Olmaları

Seyahatnamede İstanbul esnafı hakkında bilgi verilirken işkembeciler esnafından da bahsedilmektedir. Bu çerçevede önce işkembeyle ilgili bir takım bilgiler verilmekte, daha sonra işkembe esnafının daha ziyade Rumlardan oluştuğu, bunların Yeniçeri Ocağına temizlenmiş işkembe vermek suretiyle her türlü vergiden muaf olduklarını ifade edilmektedir:

“Mekke-i Mükerrede’de (--) mahalde dükkânına bizzat Hz. Peygamber girip herise (işkembe)¹⁷³ yedikten sonra “Yemeklerin efendisi herisedir” buyurmuşlardır. Hala o dükkânda her sene binlerce hacı teberrüken herise yerler. İşkembe de işlenir pâk dükkândır. Ama bu İstanbul işkembecileri tamamen Rum kefereleridir. Bütün örfi vergilerden muaflardır ki yeniçerilerin Zağarcılar Ocağı’na ve Samsonhane Ocağı’na her gün altışar eşek yükü temizlenmiş işkembe tayın verir.”¹⁷⁴

3.9.2. İçki ve Meyhanecilerden Alınan Vergiler / Osmanlı Devletinde İçki ve Meyhanelerin Yasaklanmamasının Sebebi

Çelebi, İstanbul esnafının geçit töreninden söz ederken meyhaneciler hakkında bilgi vermekte, onları *melun*, *uğursuz*, *yerilmiş esnaf* olarak tavsif etmektedir. Çelebi, Osmanlı Devleti’nde meyhanelerin yasaklanmamasını, şarabın önemli bir vergi kalemi olmasına bağlamaktadır. Bu çerçevede İstanbul’un çeşitli yerlerindeki meyhanelerden söz etmekte, bunların kazançlarının oldukça iyi

¹⁷³ Makaleye esas aldığımız Yapı Kredi Yayınlarında “Herîse” yemeği “işkembe” olarak kullanılmıştır. Ancak Anadolu’nun mutfak kültüründe herise, keşkek veya dövme isimleriyle bilinen yarma ve kuşbaşı et (veya tavukla) yapılan bir yemektir.

¹⁷⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 336.

olduğunu ve bu kazançlarından çeşitli gruplara ödemeler yaptıklarını ifade etmektedir:

“Hicret’in dördüncü senesinde kesin emirle damlası haram edilmiştir. Ayet-i şerif “Ey iman edenler, içki, kumar, dikili taşlar, fal okları ancak şeytanın amelinden birer murdardır. Onun için bunlardan kaçının ki muradınıza eresiniz” Maide / 90 buyurmuştur.

Lakin Osmanoğlu’nun ihtişam esbabı çok olduğundan masrafları da fazla olduğundan Huda’nın emri üzere bu şarabı yasaklamayıp senelik (--) kese hâsıl olur başka büyük eminliktir ki yukarıda yazılan otuz üç eminin biri de budur.

Galata’da domuz kapısında oturur dinsiz emin haneleri vardır. Üç yüz yandaşa sahip büyük eminliktir.

İstanbul’un dört tarafında meyhaneler çoktur, ama çokluk üzere olanlar Samatyakapısı, Kumkapı, Yeni Balıkpazarı, Unkaparı, Cibalikapısı, Ayakapısı, Fenerkapısı, Balatkapısı ve karşıda Hasköy’de ve Galata demek meyhane demektir ki Allah korusun sanki Malta ve Alakorna kâfiristanıdır.

Bu içeceklerin her biri İstanbul’un birer köşesinde gizlidir, erbapları varıp her birinde gam def edip can sohbeti ederler, ama mallarını berbat ederler ve meyhaneciler iyi kâr ederler. Bütün içki satanların padişaha, sadramaza, yeniçeri ağasına, asesbaşıya, subaşıya, ağaya, kapı kâhyalarına, Galata mollasına, Galata voyvodasına, içki eminine, Galata çorbacısına kısacası otuz hâkime sandıklarından mallarını çıkarıp cereme verirler. Büyük mal hâsıl olacak yer Şeytan Dolaphanesidir ki değme akıllının feraseti ermez.”¹⁷⁵

3.9.3. Vakıfların Her Türlü Vergiden Muaf Olmaları

Bir kısmı “Vakıflar” konu başlığı altında geçtiği üzere Osmanlı Devleti, bütün vakıfları her türlü vergiden muaf tutmuştur. Bu

¹⁷⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 420.

bağlamda Seyahatnamede geçen çeşitli örnekleri şu şekilde zikretmek mümkündür:

Çelebi, Azerbaycan bölgesine yaptığı ziyarette halkının bir kısmının Şîi olmasından söz etmekte ve bu bölgedeki bir beldeyi tanıtmaktadır:

“Sidirgi Kenti Menzili: Nahçıvan toprağında İmam Rıza Evkafıdır. Bütün vergilerden muaf tutulmuş bakımlı ve şenlikli bin haneli, bağ ve bahçesi hesapsız, suyu ve havası tatlı kenttir ki bütün halkı Şîilerdir.”¹⁷⁶

Tebriz Şehrinden söz ederken:

“Bu şehir halkı bu şehri imar etmeleri şartıyla bütün yerel vergilerden muaf tutulmuşlardır. Ancak İran ülkesi şahına her sene yüz deve yükü filan filan hediyeleri getirirlermiş.”¹⁷⁷

Çelebi, Humus’dan söz ederken, Humus’un kendi gönül rızalarıyla Yavuz’a teslim olduklarını, bunun karşılığında da bütün örfi vergilerden muaf tutulduklarını anlatmaktadır:

“Daha sonra Mısır halifelerinden Sultan Gavrî elinde iken 922 (1516) tarihinde kale halkı Osmanoğulları’nın tantanasını görüp Hazret-i Osman’ın el yazısıyla Kuran-ı Kerim’i ve kalenin anahtarlarını Yavuz Sultan Selim’e teslim ettiler. Böylece bütün örfi vergilerden muaf ve müsellemler oldular.”¹⁷⁸

Çelebi, Ladik hakkında bilgi verirken, vakıf olması hasebiyle şehrin bütün yerel vergilerden muaf tutulduğunu belirtmektedir:

“Maktûul-kalem ve Mefrûzu’l-kadem olmak üzere bütün yerel vergilerden muaf tutulmuş bir şehirdir. Zira merhum Sultan (Şehzade) Ahmed Han’ın annesi Bülbül Hatun vakıfıdır.”¹⁷⁹

¹⁷⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 149.

¹⁷⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 154.

¹⁷⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 52.

¹⁷⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 260.

3.9.4. Bâc-ı Pazarın Tahsili

Çelebi, Burgaz'dan söz ederken burada yer alan Sultan Pazarından mütevellinin vergi topladığını, toplanan gelirin fakir fukaraya dağıtıldığını anlatmaktadır.¹⁸⁰

3.9.5. Âlimlerin Her Türlü Vergiden Muaf Olmaları

Evliya Çelebi, İmâdiye (bugünkü Kuzey Irak sınırları içinde yer alan Dohuk ili) bölgesinden söz ederken şu şekilde bilgi vermektedir:

“Ve bir fırkası tefsir, hadis âlimi kimselerdir ki Molla Şirvî'nin söylediğine göre İmâdiye diyarında kırk üç bin adet âlim vardır ki örfî vergilerden muaflardır. Ama yine hepsi pür silah hançeri belinde cenk sırasında kalkan gibi sarığı elinde cengâver cesur ve yiğit ulemalardır.”¹⁸¹

3.9.6. Girit Halkının Pek Çok Vergiden Muaf Olmaları

Girit'teki vergiler ile ilgili olarak Seyahatnamede şu şekilde bilgi bulunmaktadır:

“Osmanlı'nın tüm reaya ve berâyâyâya salınan kırk dört adet vergilerinden ancak dördü Girit reayasına salındı. Hazret-i Ömer (r.a) yazımı üzere kovan hakkı, senede bir buğday öşrü, bağ dönüm hakkı, bostan hakkı ve yetişkinlerin baş vergisinden başka diğer vergilerden Girit reayâsı muaf olalar diye saadetli padişahattan hatt-ı şerifler gelip mahkeme sicillerine kaydolundu.

Girit Adası'nda olan yirmi üç bin adet zeamet ve timar sahiplerini de ellerine “Mezkûr dört adet öşrü Ömer adaleti üzere alasız” diye fermanlar verildi. “Düşmanlık etmeden ihtiraz üzre olasız” diye onların da ellerine fermanlar verilip sicillâta kaydolunup tellallar ilan ettiler.”¹⁸²

¹⁸⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 224.

¹⁸¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 394.

¹⁸² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8 / 289.

3.10. Adlî Teşkilât / Kadılık Teşkilâtı

Çelebi, gezip gördüğü yerleri anlatırken kimi zaman o yerlerdeki adlî teşkilat hakkında da bilgi vermektedir. Buna göre zikrettiği yerde mahkemenin bulunup bulunmaması, kadının eline geçen ücret ve kadılıkların belirli bir sisteme göre tasnif edilmesi ele alınan konular arasındadır. Seyahatnamede bu şekilde çok yerden söz edilmekte ise de biz örnek kabilinden birkaç yeri zikredeceğiz:

3.10.1. Kadının (Yargıcın) Ücreti

Seyahatnamede bir bölge anlatılırken orada görev yapan kadının ücretinden de söz edilmektedir. Esasen, Osmanlı adlî sisteminde kadıların ücretleri atandıkları yere bağlıydı. Ayrıca, davalardan alınan mahkeme harçları da önemli bir gelir kaynağıydı.¹⁸³

*“Bu şehir Anadolu eyaletinde Gazi Hüdavendigar sancağı ki, ilk taht merkezi Bursa’dır, onun voyvodalığıdır ve yüz elli akçe payesiyle kazadır. Kadıya senede iki bin kuruş gelir sağlar. Bazı zaman Bursa mollalarına paşmaklık bahası olarak verilir, hoş bir kazadır.”*¹⁸⁴

3.10.2. Osmanlı Adlî Teşkilatındaki Kadılıkların Belirli Bir Sisteme Göre Tasnif Edilmesi

Bu konuda Seyahatnamede şöyle bir bilgi verilir:

*“Beş yüz akçelik seçkin kadılıklardandır. Bursa’dan azledilenler Edirne ve İstanbul Mollası olur yüksek makamdır. Senelik kırk bin kuruş geliri olur. (--) adet nahiyesi var ki nahiyeleleri bunlardır: Başka şehir içinde yedi mahkeme naibi vardır. Sonra Kine nahiyesi, Filedar Nahiyesi, Abelyond Nahiyesi, Kestel Nahiyesi ve Çukurca Nahiyesi.”*¹⁸⁵

¹⁸³ İlber Ortaylı, “Kadı”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, c. XXIV, s. 71.

¹⁸⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 3.

¹⁸⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 6.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığına göre kadılıklar çeşitli derecelere göre tasnif edilmişlerdir. Buna göre Bursa Kadılığı üst düzey kadılıklardan olup iyi derecede gelire sahip olan bir kadılıktır. Ayrıca Bursa Kadısının görevden alınması durumunda daha üst bir makam olan Edirne veya İstanbul'a gönderileceği ve kadıya yardımcı olmak üzere çeşitli nahiyelerde nâiblerin bulunduğu ifade edilmektedir.

3.10.3. Kadıların Adaletle Hükmetmemesi Durumunda Halk Tarafından Şikâyet Edilmeleri

Çelebi, Bolu'dan söz ederken kadının adaletle hükmetmemesi durumunda halkın İstanbul'a şikâyetle bulunacağını bildirmektedir:

“Kadısına senelik beş bin kuruş olur, beyine on beş bin kuruş olur. Ama gayet adalet etmek gerek. Kanuna aykırı birkaç akçe alınsa hemen reayaları (halkı) üç günde İstanbul'a varıp şikâyet edip zalim olan hâkimin hakkından gelirler.”¹⁸⁶

Benzeri durum Çelebi'nin Bihke Kalesini anlatırken de söz konusudur. Ancak burada şikâyetten ziyade halkın adaletsiz karara itirazından söz edilmektedir:

“Müftü ve nakibüleşrafi da yoktur. Banyaluka şehrinden fetva alırlar ve yüz elli akçe şerif kazadır. Bazı nahiye köyleri isyan üzeredirler, ama şehir halkı şer-i şerife itaatlidirler. Örfi hâkimi kanunun dışına çıksa hâkime karşı ayaklanıp haddini bildirirler.”¹⁸⁷

3.10.4. Kadı Yerine Şeyhülislam İfadesinin Kullanılması

Seyahatnamenin çeşitli yerlerinde bir beldeden söz edilirken “Hanefî (veya filan mezhebe mensup) Şeyhülislamı vardır” şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Seyahatnamenin geneli üzerinde yapmış olduğumuz bütüncül okumadan, şeyhülislam ifadesinin literatürdeki yerleşik anlamından ziyade “kadı” yerine kullanıldığı sonucunu

¹⁸⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 113.

¹⁸⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 326.

çıkartmak mümkündür. Nitekim bazı yerlerde şeyhülislam kelimesi, fetva veren müftü anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Çelebi “Kadısi ve/veya şeyhülislamı vardır”¹⁸⁸ şeklindeki ifadeleri daha ziyade anlattığı bölgenin mamur bir yer olduğunu, büyük bir yerleşim yeri olduğunu vurgulamak için kullanmaktadır. Örneğin Çelebi Cizre’den söz ederken şöyle der:

*“Dört mezhepten müftüleri, nakibüleşrafi ve devlet tarafından üç yüz akçe payesiyle muteber kadısı vardır, (---) adet köylerinden kadıya senevî adalet üzere üç bin kuruş olur.”*¹⁸⁹

3.10.5. Müslüman Osmanlı Tüccarlarının Bulundukları Gayr-i Müslim Beldelerde / Topluluklarda Ticarî İhtilafların Çözülmesi İçin Kadıların Görevlendirilmeleri

Çelebi, Bükreş Şehri’nden bahsederken halkının büyük çoğunluğunun gayr-i müslim olmasına rağmen Müslüman tüccarların bu bölgeden gelip geçmeleri ve çeşitli ticarî ihtilafların ortaya çıkmalarından mütevellit Bükreş’te de bir kadının görevlendirildiğinden söz etmektedir:

*“Hala kanun üzere yüz elli akçe payesiyle bir mutedil kadısı var, zira Müslüman bezirgânları çoktur, nice şeri davalar düşer. Müslüman ağalara kanun üzere imam ve müezzinler vardır. Beylerin bir âlim, mutedil ve olgun ayar hocası vardır. Kendisine ait olan keferelerden işbaşında yetmiş adet mertebe sahibi hatmanları, kaptanları, kopar ve vamoşlogofetleri vardır. Bunlarda mahalleleriyle mertebelerince yazılacaklar.”*¹⁹⁰

3.10.6. Kadıların Atanmalarında Bölge Halkının Mezhepsel Durumunun Dikkate Alınması

Evliya Çelebi, Kırım’dan söz ederken tek mezhebe bağlı müftünün / kadının bulunduğu bahsetmekte, diğer mezheplere mensup olan vatandaşların meselelerinin de ahalisinin çoğunluğu

¹⁸⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 150.

¹⁸⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 403.

¹⁹⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 218.

hangi mezhebi oluşturunca ona göre hüküm verildiğini ifade etmektedir:

“Beş yüz akçe mevleviyet payesiyle Haneî mezhebi şeyhülislamı vardır, ama Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî müftüsü yoktur ve gerekmez, ama gerekirse yine Haneî müftüsü meseleyi halleder.”¹⁹¹

3.10.7. İstanbul’un Hâkimleri / Kadıları

Çelebi, İstanbul’u anlattığı birinci ciltte fetih sonrası İstanbul’a atanan hâkimler hakkında da bilgi vermektedir. Özellikle İstanbul’un fethinden sonra iskân politikası çerçevesinde Anadolu’nun çeşitli yerlerinden insanların getirilmesi, bunun neticesinde nüfusun artmasından dolayı asayişin sağlanmasında zorlanması ve hâkimlerin görev ve yetkilerinin yeniden düzenlenmesi bu anlatının temelini oluşturmaktadır.¹⁹² Buna göre, görev ve yetkileri çeşitli derecelerde olan hâkimler, Seyahatnamede şu şekilde yer almıştır:

“Birinci Hâkim: İstanbul şehri üç sene içinde o kadar mamur ve bakımlı olup o kadar adam deryası oldu ki zabt u rabtları müşkil oldu, zira yedi iklimden derinti askeri gibi insan toplanmış idi. İlk başta Muhasip Veziriazam Mehmed Paşa’ya beş cellât ve bir oda yeniçeri ile muhızır ağa, sipah kethüdayerleri, cebeci, topçu ve azevistan çavuşları, bir bostancı odabaşısı, yeniçeriden bir tüfekçi, bir mataracı ve şehirli halkını cezalandırmak için falaka deynek verip çarşamba günü kol edip İstanbul içinde dolaşarak Unkapı’nda yapılan sanat erbabı divanhanesine gelip divan etti. Ondan Yemiş İskelesi Çardağı’nda bütün esnaf ile divan edip meyveye narh verdi. Sonra sebze hane divanhanesine gelip sebzeye narh verdi. Sonra Eminönü’nde salhaneye gelip koyun etine narh verip sarayına gitti.

İkinci Hâkim: Sekbanbaşısıdır. Ona falaka deynek verilip cellât verilmedi.

¹⁹¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 304.

¹⁹² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 47.

Üçüncü Hâkim: Şeriat hâkimi İstanbul mollasıdır. Falaka deynek ve borçlu hapsi ferman olundu.

Dördüncü Hâkim: Eyüp mollası, yine azarlama ve hapis sahibi hâkimdir.

Beşinci Hâkim: Galata mollasıdır. İdaresi altında olan vilâyet halkına hükmü geçerlidir.

Altıncı Hâkim: Üsküdar mollasıdır. Bunun da hapis cezası ile hükmü yürür.

Yedinci Hâkim: Ayak naibidir. Şeriat tarafından sanat ehline terazi narhı için azar sahibi hâkimdir.

Sekizinci Hâkim: Muhtesib ağasıdır ki bütün sanat ehline hükmü geçerli olup azarlama ve cezalandırmada bulunur. Alış verişinde hile edenin boynuna tahta kule, başına işkembe koymak, burnundan ve kulağından mıhlamak için memur bilinen bir hâkimdir.

Dokuzuncu Hâkim: Asesbaşı ve dahi

Onuncu Hâkim: Subaşıdır. Gerçi bunlarda cellatlar, kırbaçlar vardır ama falaka deynekleri yoktur. Lâkin zanlıları tutup bağlamaya ve mahkeme naibiyle bazı evleri basmaya memurlardır. Her katlettiklerini şeriat izni ile asarlar.

On birinci Hâkim: İstanbul ağasıdır.

On ikinci Hâkim: Bostancı başıdır. Her gece deniz üzere sabaha dek bütün deniz kıyısında olan köy ve kasabaları dolaşır suçlu bulunursa cezalandırıp katle müstahak ise öldürüp denize atar. Tâ bu derece mutlak hâkimdir.

On üçüncü Hâkim: Çorbacılarıdır. Her gece sabaha dek on iki yeniçeri çorbacıları beşer altışar yüz tabileriyle kol dolaşır sanık adamları yakalayıp bağlarlar ve kapılarına gönderip haklarından gelirir.

On dördüncü Hâkim: Erbaîndir. (Kırklar) Bunlar Resûlullah'ın şeriatı tarafından İstanbul'un dört mevleviyet yerinde kırk mahkeme vardır, onlar kırk hâkimlerdir. Bunlar da azarlama ve hapishane sahipleridir.

On beşinci Hâkim: Yine Resûlullah'ın şeriatı tarafından şeyhülislamdır, ama "el-Cevab, Allahu a'lem olur, olmaz" demekten başka bir hükme memur değildir, ama gerçeğine bakılsa Kitabullah hükmü ile hâkim şeyhülislamdır.

On altıncı Hâkim: Anadolu kadiaskeridir, ama azar sahibi değildir. Dört divanda dava dinleyip bütün Anadolu'da olan (---) kadılara hükmeder, kanundur.

On yedinci Hâkim: Rumeli kadiaskeridir. Bu da azar sahibi olmayıp divanda dava dinleyip düşmanlıkları giderip bütün Rumeli vilayetlerinde olan (---) kadılara hükmü yürüyüp padişah beratı yazmaya Fatih Mehmed Han Kanunu üzere memurdur.

On sekizinci Hâkim: Yedikule dizdarıdır. Kanun üzere arz sahibidir.

On dokuzuncu Hâkim: Mimarbaşısıdır. İstanbul içinde bir bina yapılsa bundan izin alınmadıysa yıkılır, yaparı cezalandırır, kanundur.

Yirminci Hâkim: Tersanede kaptan paşadır. Bütün denize gece gündüz hükmeder.

Yirmi birinci Hâkim: Tersane kethüdasıdır ki gece gündüz Kasımpaşa Şehri'nde bir eşkiya bulsa suçuna göre cezalandırıp cezanın en şiddetlisini verir, hatta öldürmeye bile yetkilidir.

Yirmi ikinci hâkim: Okmeydanı'nda Yeniçeri Ocağı'ndan talimhanecibaşı ve korucular Okmeydanı sınırında kol dolaşıp bir sanık haramzâde tutsalar atçibaşıya götürüp suçuna göre hakkından gelip veya yayların çilesiyle bir ağaca asıp ok yağdırırlar. Elllerinde Fatih Gazi'den mükerrer ve her padişahın yenilenmiş fermanlar vardır ki eğer askeriden olup suçlu ise aman vermeyip bir ağaca asarlar. Sözüün özü: İstanbul'un dört mevleviyet yerinde tâ Karadeniz Boğazı'nın iki tarafında olan kasabalarda

olan toplam otuz üç hâkimdir ve otuz beş nahiye kadısıdır, ama Beykoz Kasabası Kadısı başka kadıdır ki müneccimbaşılardan meşrutasıdır.”¹⁹³

3.10.8. İstanbul’da Bulunan Mahkeme Sayısı

Seyahatnamede belirtildiğine göre İstanbul’da altı yüz yetmiş şerî mahkeme kadılığı bulunmaktadır.¹⁹⁴

3.10.9. Şam Eyaletinde Hanefî Müftünün Diğer Müftülerden Daha Çok Gelire Sahip Olması

Seyahatnamede yer aldığına göre Şam Eyaletindeki Hanefî Müftü, diğer müftülere göre daha yüksek gelire sahiptir:

“...Dört mezhepten müftüsü vardır, ama İmam-ı Azam mezhebinin müftüsü beş yüz akçe molladır...”¹⁹⁵

3.10.10. İstanbul Kadısı Olabilmek için Önce Mekke-Medine Kadılığı Yapmış Olma Şartı

Çelebi’nin anlattığına göre Mekke ve Medine kadılığı çok rağbet görülen makamlar değildi. Çünkü insanlar kutsal bir belde bulundukları bilincinden hareketle mümkün mertebe kavga ve gürültüye mahal vermiyorlar, ortaya çıkan bir takım sorunları da mahkemeye intikal etmeyecek şekilde kendi aralarında çözmeye çalışıyorlardı. Bu durum da kadıların başlıca gelir kaynakları arasında yer alan mahkeme harç ve ücretlerinin düşük seviyede olmasına yol açıyordu. Gelirinin az olmasından dolayı rağbet görmeyen bu iki kadılık için, IV. Mehmed döneminden itibaren farklı bir düzenleme yapılmıştır. Konu Seyahatnamede şu şekilde geçmektedir:

“Medine mollalığı eski kanun üzere beş yüz akçe mollalık idi. Ama mesafe uzak olup verimsiz olduğundan itibarsız mollalık idi. Ama yine

¹⁹³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 50-51.

¹⁹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 300.

¹⁹⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 304.

*Sultan IV. Mehmed Han: "Mekke ve Medine mollası olmayınca İstanbul mollası olmaya" diye kanun haline getirdi. Zira bu Medine gelirsiz, fukara yeridir. Kavga, gürültü, çekişme yoktur, hepsi halim selim adamlardır. Sicille ve hüccete dair bir dava olsa işleri tamam olup Fatiha deyip kapıdan dışarı çıkarlar. Hala mollalara ve şeyhü'l-haremlere padişah suresinden biner altın ve Mısır'dan ikişer yüz erdep tahıl gelirleri vardır. Şeyhü'l-harem beş yüz kadar askerle yönetir. Mollası da kırk-elli adamla "Bu Rasulullah şeriatıdır" diye davaları halleder."*¹⁹⁶

3.10.11. Merkeze Yakın Yerlerde Kadı veya Mahkemenin Bulunmaması

Çelebi, gezip dolaştığı yerlerle ilgili bilgi verirken o yerin mahkemesi, müftüsü, kadısı, mezhepsel durumu vb. konuları da zikretmektedir. Bu çerçevede dikkat çeken bir husus da tıpkı bugünkü adli teşkilât yapılanmasında olduğu gibi merkeze yakın olan yerlerde kadı, mahkeme ve müftü gibi unsurların bulunmamasıdır. Örneğin: Çelebi, Çatalca'dan söz ederken İstanbul'a yakın olmasından dolayı müftü ve nakibi bulunmamaktadır, şeklinde bir bilgi vermektedir.¹⁹⁷ Keza Mısır'daki Kalubiye Kasabasından söz ederken Mısır'a yakın olmasından dolayı dört mezhepten müftüsünün, nakibüleşrafının ve mahkemesinin bulunmadığını bildirmektedir.¹⁹⁸

3.10.12. Mahkemenin Camii Avlusunda Bulunması

Çelebi, İstanbul Kasımpaşa'yı tanıtırken Koca Kasım Paşa Camii hakkında da bilgi vermekte ve cami avlusunda bir mahkemenin bulunduğundan söz etmektedir.¹⁹⁹

Yine aynı şekilde Merzifon'u anlatırken Mahkeme Camii adında tahta minareli bir camiden bahsetmektedir.²⁰⁰ Niçin bu adla

¹⁹⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 352.

¹⁹⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 356.

¹⁹⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 447.

¹⁹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 243.

²⁰⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 268.

isimlendirildiğine dair bir kayıt bulunmamakla birlikte muhtemelen avlusunda mahkeme kurulması sebebiyle bu isim verilmiş olabilir.

3.10.13. Mısır'ın Adlî Sistemi

Yavuz Sultan Selim zamanında fethedilen Mısır, idarî teşkilat açısından Osmanlı zamanında Beylerbeyliği olarak düzenlenmiştir, ancak Memlukler zamanındaki yapı büyük oranda korunmuştur.²⁰¹

Çelebi, Mısır'a yapmış olduğu ziyarette Mısır'ın adlî sistemindeki aksaklık ve anormallikleri kaleme almıştır. Benzeri problemleri kendisinden yaklaşık üç yüz yıl önce Mısır'da uzun yıllar baş kadılık yapan İbn Haldûn da dile getirmiştir.²⁰²

Seyahatnamede Mısır'ın adlî sistemiyle ilgili şu bilgiler yer almaktadır:

“Selim Han Mısır'ı fethettiğinde Kemal Paşazade Ahmed Efendi Rumeli kadiaskeri idi, Mısır mollalığını ilk defa onlara ihsan eyleyip müstakil hâkim nasb edip Mısır Eyaleti'ni Gazali ile Kemal Paşazade'ye yazmaları için ferman verdi. Onların yazımı üzere Mısır mollarının geliri adaletle iki yüz kese olur. Ve yüz kişi hizmetkârla yönetir. Divanında dört mezhepten mollalar vardır. Sicil memuru, mukayyid, şahitler, mahkeme muhızır ve hizmetkârları da yüz adam olur.

Mısır yeniçerilerinden bir oda yeniçeri çorbacıları ile şer'-i şerife yardım edip hizmet ederler. Bu yeniçerilere mülâzım derler. Hepsi siyah dolama ve sırmalı üsküf keçe giyerler. Mısırlı tercümanbaşısı ve sicillât emini vardır. Başka bir kârgâr kubbe içinde Hazret-i Ömer'den beri sicillât-ı Muhammedî dağlar gibi yığılmıştır. Bu sicillât emini hükmündedir.

Sonra Molla kethüdası var, yed-i rişvet odur. Bab naibi ve şehir naibi vardır.

²⁰¹ Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Mısır”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2004, c. XXIX, s. 564.

²⁰² Kosei, *İbn Haldûn'un Tespitlerine Göre Memlûk Devleti Yargı Sistemi*, s. 167-176.

Âsitâne-i saâdetten rü'us-ı hümayûn ile Dergâh-ı âlî kapucularından bir güngörmüş iş bilir bir yaşlı muhızırbaşı vardır, onun idaresinde üç yüz muhızır vardır. Kendine senede beş kese hâsıl olur. Haftada beş gün divan olduğunda bu muhızırbaşı başına altın zerduz üsküfünü giyer, efendi kethüdası başına perişanîsini giyer, önleri sıra, hepsi eli asalı muhızırlar, ardı sıra siyah dolamalı üsküflü yeniçeriler ikişer ikişer geçerler. Molla hazretleri de başında örf-i izafeti, yanında yeniçeri çukadarı, pazara gideni, yirmi-otuz kadar yaya saraçlar ve ardı sıra divan sicilleri kırmızı keseler ile geçip bu tertip üzere padişah divanına varırlar. Bu tarz üzere molla bir diyara mahsus değildir.

Bu Mısır diyarında mollaya kadiasker efendi derler. Zira ilk defa fetihde Kemal Paşazade kadiaskerlik ile mutasarrıf olmuşlardı, onun o zamandan beri kadiasker derler. Bir büyük ve geniş sarayda oturur. Eski zamanda Fatımilerden Sultan Muizzüddin Kâhîr-i Mağribî sarayı imiş.

Molla divanında Âsitâne-i saadette Anadolu kadiaskeri tarafından bir molla askerî kassamı vardır. Tüm askerî muhalefatı onun izniyle yazılıp içinden (--) alıp muhalefatı Paşa zapt eder. Mollanın daima Mısır divanında Paşa yanında bir divan naibi şahitleri ve muhızırlar ile gece gündüz mevcuttur. Zira belki akşamdan sonra bir şey zuhur ede. Şeriat tarafından onun için bir divan naibi hazırır.

Mollanın Mısır içinde yirmi dört naibliği vardır. Her birinde birer Anadolu naibi ve her birinde dörder mezhepten kadıların hizmetkârları vardır.

Evvela, bunlardan mükellef Bab-ı Hark Mahkemesi, Meşhed-i Hüseyin Mahkemesi, bab-ı Nasır Mahkemesi, Bab-ı (--) Mahkemesi, Kaysûniyye Mahkemesi, Rumeli Meydanı Yeni Mahkemesi, Taylûniyye, Bâb-ı Şariyye Mahkemesi, Derb-i Cemâmiz Mahkemesi, Süveyakü'd-dellâlîn Mahkemesi, Bâbü'l-hadîd Mahkemesi, Hâric-i Sur Mahkemesi, Bulak Eski Mısır Mahkemesi, Sâlihiyye Camii Mahkemesi ve şark Atfih Mahkemesi.

Sözün kısası toplam yirmi dört mahkemeden bütün gelirler efendiye haftadan haftaya gelip ulaşır.

Bir naip de muhtesip ile çarşı pazarda kol gezerler ama göstermelidir, sultan narhını icra edemezler. Zira hepsi himayededir, mani olurlar. Mısır etrafında nahiye naipleri de vardır. Beled-i Şubre, Beled-i Besâtin ve Kayıtbay gibi naiplikler vardır...

Mısır'ın eski kanununda dört mezhep müftüleri vardır. Zamanımızda Girit Adası Serdarı Gazi Deli Hüseyin Paşa'nın katli için fetva vermeyen Bolu'î Mustafa Efendi, Köprülü Mehmed Paşa'ya fetva vermediği için Mısır'a sürülmüştü. Arpalık olarak Cizre Kazası verilmiş, Haneî müftüsü idi. Ama fetvasına kimse muhtaç değil idi, zira ihtiyacı olan Cami-i Ezher'e varıp bir ulemaya 2-3 mangır verip istediği şekilde bir fetva alır. Hasını da varıp bir zayıf görüşle o da bir fetva alır, her ikisi de hükmettirirler.

Sonunda sulh hükümlerin efendisidir fehvasınca sulha çekerler, iki taraftan birinin hakkı verilmeyip sulha mecburen razı olurlar. Sözün kısası Mısır diyarında hakkını almak ihtimali yoktur. Zira elbette bir taraftan baskıyla rica ederler veya himaye edip haksız yere hüküm verilir.

Ve yirmi bin fetva sahibi uleması vardır, türlü türlü müşkül meseleler bulurlar...

Ve toplam yüz yetmiş dört bin ulema, kadı ve dersiamları vardır. Hadis ve tefsir ilmi bu Mısır'a mahsustur.

Ve on binden fazla imam ve hatibi, on bin şeyhi vardır. Hemen Camii-i Ezher revakları içinde mevcut on iki bin eli kitaplı ve beli misvaklı uleması mevcuttur.”²⁰³

3.11. Hz. Peygamber'in Sünneti Olduğu İfade Edilen Hususlar

Seyahatnamede çeşitli vesilelerle yer alan ve Hz. Peygamber'in sünneti olarak nitelenen hususlar şunlardır:

²⁰³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 87-88.

3.11.1. Fethedilmek İstenen Beldeye Savaşmadan Önce Sulh Mektubunun Gönderilmesi

İstanbul'un fethi sırasında şehrin kuşatılmasını müteakip Resûlullah'ın sünneti üzere kalenin sulh içinde teslim edilmesini içeren bir mektubun gönderilmesinden söz edilmektedir.²⁰⁴

3.11.2. Hz. Peygamber'in İşkembe Çorbasını Sevmesi

Hz. Peygamber'in Mekke-i Mükەرreme'de işkembe yediği bir yer bulunmaktaymış ve kendileri işkembeyi çok sevdiğinden "Yemeklerin efendisi herisedir (işkembedir)" şeklinde buyururlarmış.²⁰⁵

Çelebi'nin anlatımına göre Mekke'ye gelen binlerce hacı, bu dükkâna gelerek teberrüken herise yerlermiş.

Seyahatnamenin bir başka yerinde ise Hz. Peygamber'in Mekke-i Mükەرreme'nin fetih olunmasına çok sevindiği, bu sevincini de bizzat mübarek elleriyle herise çorbası pişirerek bütün gazilere dağıtmak suretiyle paylaştığı nakledilmektedir.²⁰⁶

3.11.3. Hz. Peygamber'in Kelle Paçayı Sevmesi

Çelebi, Hz. Peygamber'in torunu Hüseyin için bir akika kurbanı kestirdiğini, Şeyh Seyfeddin-i Herâtî'nin de kurbanın kelle paçasını sirke ve sarımsak ile pişirip Resulullah'ın huzuruna getirdiğini ve Hz. Peygamber'in bu yemeği yiyip, Seyfeddin Herâtî'ye hayır dua ettiğini bildirmektedir. Bir başka rivayet ise Hz. Peygamber'in, baş ağrısına tutulunca Ebu Kubeys Dağına çekildiği, Seyfeddin Herâtî'nin de koyun başını pişirip, Hz. Peygamber'e takdim ettiği yönündedir. Bu durumu Hz. Peygamber'in bir sünneti olarak kabul eden binlerce hacı

²⁰⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 36.

²⁰⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 336.

²⁰⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 338.

Ebu Kubeys Dağı üzerinde koyun kellesi yerlermiş. Öyle ki Çelebi'ye göre Ebî Kubeys Dağı hâlâ kelle kemikleri ile doluymuş.²⁰⁷

3.11.4. Hz. Peygamber'in İstenmeyen Tüyler İçin Zırnık Kullanması

Evliya Çelebi, Bosna'yla ilgili izlenimlerini aktarırken Bosna'da zırnık adı verilen tüy dökücü bir çeşit toprağın oldukça bol miktarda bulunduğunu belirtmektedir. Bu vesileyle Hz. Peygamber'in de bu topraktan kullandığını ve ümmete sünnet olarak kaldığını ifade etmektedir.²⁰⁸

3.12. Çeşitli Konular

3.12.1. İpek Giymenin Haramlığı

Seyahatnamede, Dağıstan halkının haram olması sebebiyle ipek giymediği bildirilmektedir:

*"Bunların da esvaplarında asla ipek yoktur, zira "Kim dünyada ipekli giysi giyerse, ahirette onu giyemez" hadisi üzerine erkeği ve kadını asla ipek giymezler."*²⁰⁹

3.12.2. Domuzun Haramlığı

Çelebi, koyun celepleri esnafından söz ederken şöyle der:

"Fakat Allah'ın hikmeti bu ki, bir koyun yılda bir kere doğurur, yine bu kadar kırarlar, yine dağı taşı koyun sürüsü tutmuştur. Gariplik bu ki bir köpek ve domuz yılda iki kere yavrulayıp sekizer, onar enikleri, göblezleri, fino, fitirnevcikleri, balacıkları olur. Domuzun da sekiz-on adet alaca, karaca, sarıca, çuçekaları, bucukları, hırçaları olur. Köpeğin ve domuzun cihanı tutması gerekirdi. Fakat Allah'ın emriyle koyun seher vakti kalktığından rahmet rüzgârına nail olup Cenab-ı Hak dölüne döşüne bereket verir. Ama domuz bütün gece burnuyla yeri nadaz nadaz yarıp yerden kök çıkarıp yer,

²⁰⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 334.

²⁰⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 6 / 332.

²⁰⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 362.

sabah vakti domuz gibi hor hor haplar. Köpek de gece boyu vânvân uluyup seher vaktinde burnunu kuyruğu altına sokup mışıl mışıl uyur. O yüzden gölbezleri, domuz bucukları fazla yaşamaz, acep ilahi hikmettir.”²¹⁰

3.12.3. At Etinin Hükmü

Evliya Çelebi, özellikle Orta Asya bölgesine yapmış olduğu ziyarette bu bölge halkının at etine olan düşkünlüğünden, at etinin ve at etinden elde edilen bir içecek olan kımızın halkın temel gıda maddesi olmasından söz etmektedir. Şâfiî mezhebine göre at etinin yenilebilir olduğunu, Hanefî mezhebinin ise bunu kerih gördüğünü ifade eden Çelebi, bu kerahetin gerekçesini de açıklamaktadır. Ayrıca bölgede Şâfiî mezhebinin yayılmasını halkın temel gıda maddesi olan at etinin yenilmesine verilen cevaza bağlamaktadır:

“Divandan sonra sofrâ çekilip çeşit çeşit nefis yemekler içinde elbette bir tay eti bulunur, zira Tatar kavmi Şâfiî mezheplerdir, at eti onlarda sırf helaldir. Bu yemekleri han ile kalgay, Nureddin, müftü, kadiasker ve şehir mollası bile oturup yerler.”²¹¹

Çelebi, Azak kalesinden Kırım’a giderken başından geçenleri anlatmaktadır:

“Bu nehir kenarında rüzgâr gibi hızlı bütün Tatar askeriyle konakladık. Bir çimenli ve çiçekli yer olduğundan çekinmeden ve sakınmadan çadırlarımızı kurup sekiz yüz bin alaşa atlarımız çimenliğe bıraktık. Bir gece orada konuk olup safâ edip bu menzilde üç yüz at boğazlayıp yenildi... Bu hakirin ilk defa at eti yiyip Tatar askeriyle sefer ettiği bu Azak senesidir... Gayet semiz atları olur. Etleri ceylan etinden fark edilmez. Atlarının etleri, gayet güçlendirici, besleyici ve rahat sindirilir olur.”²¹²

Çelebi, Tatarların yeme-içme alışkanlıklarını şu şekilde tasvir etmektedir:

²¹⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 335.

²¹¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 273.

²¹² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 83.

“Nice kere yüz bin Tatar vardır ki ömründe su içmemiştir. Kımız adında bir çeşit altı-yedi günlük at sütü içerler. Talkan namında darıyı kavurup değirmenden çekip un gibi edip onu at sütü ve deve sütüyle karıştırıp içerler. Açlığı giderdikten başka biraz da sarhoşluk verir. Bir de kurut ayranı, yani ekşimiş ve beklemiş yoğurt keşini ıslatıp yerler. Bir de yazma adında ilik gibi kaymağı alınmamış bir yoğurdu at sütüyle ayran edip onu içerler. İlik gibi koyu ve lezzetli bozaları olur.”²¹³

Çelebi, Kırım ve Tatar bölgeleri hakkında bilgi verirken at etinin bu bölgelerde yenilip yenilmemesini ve mezheplere göre meselenin dini hükmünü de zikretmektedir:

“Kırım halkının mezhepleri Hanefî’dir. Şâfiî mezheplileri de vardır, ama Kırım’ın dışındaki ellerde vilayetlerde olan Ulu Nogay, Şıdak Nogay, Urumbet Nogay, Kiçi Nogay, Mansurlu, Sincivitli, Şirinli, Mankıtlı, Çobanelli, Nevruzelli, Deveyelli ve nice bunun gibi nice bin çeşit ellerin kişileri tamamen Şâfiî mezheplilerdir. O kadar yüz bin bilginleri var ki anlatılmaz. Bütün elleriyle ovalarda obaları ve medreseleriyle konup göçerler.

Bu bilginlerin izinleriyle bütün Tatarlar at eti yerler. Hatta Ebu Hanîfe ki Numan bin Sabit’tir, İmam-ı Azam ve hü mâm-ı akdemdir, onların mübarek görüşlerine göre at eti yemek mekruhtur. Zira at savaş aracıdır, at yemeye ruhsat verilse ihtimaldir atların soyu kesile. Ama İmam Mâlik katında mekruhluk harama yakındır (tahrimen mekruh). Ancak İmam Şâfiî ve İmam Hanbel görüşlerine göre helaldir, zira onlar Hazret-i Peygamber’den gelen bu hadisi senet edinmişlerdir. Hadis. Cabir (r.a) şöyle dedi: “Hayber günü Hazret-i Peygamber ehli eşek etini yasakladı, at etine izin verdi” [Ebu Davud, Kitâbu’l-Et’ime, bab, 26]. Bu sahih hadisi Müslim ve Buhari birlikte naklederler.

Onun için Tatar kavmi at yerler, zira bir alay mücahit gazilerdir. Seferlerde zorluk mutlaka vardır.

²¹³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 233.

Bir hadis-i şerifte de “Yolculuk bir fersah da olsa cehennemden bir parçadır” buyurmuşlardır.

İmdi bu Tatar kavminin yükleri ve ağırlıkları olmayıp seferlere asla zahire cinsinden bir şey götürmezler. Ancak talkan, kurut ve at kaburgası kazısı götürürler. O da yetmeyüp hemen yollarda topal olan atları ve biraz hastalığa yüz tutup yorgun, argın ve durgun atlar kâfire kalmasın diye hemen o an o atı Hak yoluna kurban edip derisiyle paralayıp paylaşırlar. Kimi pişirir, kimi çirki adlı tegeltisi (eyer keçesi) altına koyup üstüne biner, at ile yorta yorta at etinin suyu çekilip pişti diye tegeltisi altındaki at etini yiyip açlığını giderir. Kâfiristana akınlar ve çapullar düzenleyip tüm düşmanlarına keskin kılıçlarını pervasızca sallayıp kılıç artığı olan kâfirleri çoluk çocuk aileleriyle çekerek sürükleyerek İslam diyarına getirip İslam ile şereflendirirler. Allah indinden bir alay yiğit ve gazi Cengizlilerdir. Allah korusun.

Bunların gaza etmekten başka bir işleri de ziraattır, yani ikinci ve çiftçilerdir ki genellikle darı ekerler. Zira darı bu diyarda 1 kilesi 100-110 kile verir. Daima yedikleri darıdır, ama hal ehli olan şeyhler ve sofileri arpa ekip ekmeğini yerler, zira Hz. Peygamber daima arpa ekmeği yedi derler. Onun için buğday ekmeği yemezler.”²¹⁴

3.12.4. Şarap / Sirke ve Pekmezin Hükmü (Üzüm Suyunun Geçirmiş Olduğu Fermantasyona Göre Helal ve Haramlığı Meselesi)

a) Evliya Çelebi, İstanbul Esnafının geçit töreninden söz ederken Sirkeci başı Esnafı hakkında bilgi vermekte ve şarap ile sirke hakkında mukayesede bulunmaktadır:

“Bir evde sirke olmazsa orada bereket olmaz. Tuhaf hikmettir ki sirkenin evvel sırası haram, ortası sirke olur helâl, sonu şarap olup yine

²¹⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 233-235.

haramdır. Şaraba bir avuç tuz atılırsa, sirke olup yine helal olur, Huda'nın garip işidir."²¹⁵

b) İstanbul esnaflarının anlatıldığı birinci ciltte çeşitli türde meşrubat satan esnaflar hakkında da bilgi verilmektedir. Bu çerçevede müselleşiler esnafı adındaki bir gruptan söz edilmektedir. Malum olduğu üzere üzüm suyu taze iken yani gaz kabarcıkları çıkmadan, köpürmeden önce ısıtılıp üçte ikisi uçar, üçte biri kalırsa buna müselles adı verilmektedir. Tadı keskin olmakla birlikte sarhoş etmeyecek kadar içilmesi helaldir.²¹⁶ Anadolu'nun bazı yerlerinde müselles için "ekşi pekmez" ifadesi de kullanılmaktadır. İşte üzüm suyunun çeşitli fermantasyonlarının hükmü bu vesile ile Seyahatnamede ele alınmıştır:

"İlk bulan İmam Züfer'dir derler, ama müselles odur ki üzüm şirasını bir kazana koyup yüksek ateşte kaynarken bir çubuğu kazan içindeki sırayla beraber kesip çubuğa üç adet kertik kertip kaynaya kaynaya o sıra o çubuğun iki kertiği belli olup üçüncü kertik ortaya çıktığı için ona müselles derler, zira üçün ikisi yok olup biri kaldığında helal ü zülâl şeri müselles olur. Öyle ise müselles dedikleri pekmezdir ama İstanbul müsellesi odur ki, yedi yıllık ve bir yıllık keskin şarabı ateşte müselles gibi kaynatıp içerler. Bir fincan içen "...Siz sarhoşken namaza yaklaşmayınız.." (Nisa / 43) mertebesine varır. Müselleşiler de öylece alayda dükkânlarını şişe ve kadehlerle süsleyip geçerler."²¹⁷

3.12.5. Muta Nikâhı

a) Seyahatnamede, Mekke Şehri anlatılırken, muta nikâhı hakkında da bilgi verilmektedir:

"Hepsi Şâfi mezhebindedirler. Bazıları (muta nikâhı yaptıklarından) Zeydî mezheplidir, derler. Muta nikâhı odur ki bir adam seferi olsa bir aya dek bir guruşa ifal babına çekmeye sözleşip bir aylık ücretini verip o herif

²¹⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 337.

²¹⁶ Hüseyin Hilmi Işık, *Tam İlmihal, Seâdet-i Ebediyye*, İstanbul, 1996, s. 625.

²¹⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 420.

başka diyara gider. Eğer kalırsa bir guruşa, beş guruşa o avratla bir sözleşme daha eder veya başka bir kadını alıp istekleri üzere geçinirler. Buna muta nikâhı derler. Bu Mekke Şehrinde eski zamanda olurmuş. O yüzden Mekkeliler yerilirler. Ama zamanımızda hakir bu duruma rastlamadık, onlara iftiradır, temiz mezhepli çelebilerdir.”²¹⁸

b) Çelebi, Sudan Vilayetine yaptığı ziyareti anlatırken muta nikâhından söz etmektedir:

“Siyah derili mahbub ve mahbubelerine nihayet yoktur. Yani esmer tenli olma cihetinden deve dudaklı ve çirkin yüzlü Zenci ola, hayır öyle değildir. Öyle yumuşak, gül dudaklı mahbubu, yürüyüşü, konuşuşu güzel işveli kızları var ki her biri aşığın gönlünü bakışlarıyla yaralarlar. Zira kudret eliyle sürmeli maralî ve gazalî gözlü, şirin sözlü, nazik ve uzun boylu güzelleri olur ki gören hayran olur. Hala Mâlikî mezhebinde görüp nikâha almak caizdir ve muta nikâhı (geçici nikâh) yasaktır. Ama ulemaları bir zayıf görüş üzere mehil vermişler. Bir iki hafta bir hatunu muta nikâhı ile kullanıp bir arşın bez nikâhını verip koyun dalağını yâd edersin, mahbubeleri ondan bellidir.”²¹⁹

3.12.6. Ganimet

Çelebi, gerek kendi dönemindeki gerekse öncesindeki bir takım savaşımlardan söz ederken ganimet meselelerine de değinmektedir:

a) İstanbul’un fethini müteakip ganimet mallarının paylaşımı anlatılırken, *“bütün Müslüman gaziler de ele geçirdikleri gaza malından Allah’ın farz ettiği öşrü (onda bir) padişaha verip bütün esirlerden de onda bir padişah hissesi, 3800 esir padişahın hissesine düştü.”²²⁰* şeklinde ganimetin şer-i şerife uygun dağıtıldığı ifade edilmektedir.

b) Mısır’ın fethedilmesinden sonra yapılan ganimet sayımı Seyahatnamede şu şekilde yer almıştır:

²¹⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 451.

²¹⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 513.

²²⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 46.

“Mısır valisi Hayre Bey ve Gazali: Mısır’ın tahririne (yazımına) memur olmuşlardır. Tahrirden sonra gördüler ki Mısır’da gökte uçan, yerde gezen ve denizde yüzen her şey vakıftır. Padişaha hardal tanesi çıkmadığını Selim Han’a bildirdiklerinde Selim Han, “Bize Hâdimü’l-Haremeyn hizmetçisi olduğumuz yeter” buyururlar.”²²¹

Osmanlı’nın fetih ve gaza hareketlerinin çoğunlukla Batı’ya, İslam dışı bölgelere olmasının muhtemel bir sebebi de bu olabilir. Çünkü İslam beldelerinde vakıfların bolluğu bir anlamda ganimet meselesini sıkıntıya sokmaktadır. Osmanlı yönünü batıya çevirmekle bir taraftan îlâ-yı kelimetullah gibi ulvî bir gayeye hizmet etmekte diğer taraftan da seferlerde ele geçen ganimet, asker için bir motivasyon unsuru olmaktadır.

c) Hilevne Seferinde ele geçirilen ganimetin paylaşılması anlatılırken konuyla ilgili olarak İmam-ı Azam kavlından söz edilmektedir. Buradaki problem sonradan gelen bir grubun ganimetlere ortak çıkmasıdır. Bu duruma göre eldeki ganimet neye göre pay edilecektir:

“Gerçi kale altında mal alıp gelirken küffâr size yetişip sizi kıra kıra dil çıkarmazdı. Bundan sonra iki bin yiğit size imdat yetişip bunlar da sizin uğrunuza bu kadar yiğitleri şehit olup bu kadar kaptan ve harami yunaklar alıp sizleri dahi kurtardılar. Şer’ ile bütün ganimetleri meydana koyup satıp kardeş gibi eşit şekilde hissedar olursunuz, ama İmam-ı Azam kavli üzere kılıcıyla av çıkarana diğerinin hisselerinden çıkardığı esir başına birer altın öğdül (ödül) fazla verilir. Ve at, katır, alet ve silahtan her kimse bir şeyi yok olsa gaza malından onu da ödeyip sonra kalan malı hissedar olursunuz. Şer’-i şerifin hükmü budur.” diye şer-i Resul-i Mübin kadısı ve diğer Müslüman gaziler böyle hükm edip Fatiha-i Ümmül Kitab okundu.”²²²

²²¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 195.

²²² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 5 / 287.

3.12.7. Hanefî ve Şâfiî Havuzları

İslam, temizliği imandan bir parça olarak görmektedir. Allah'a ubudiyetin tezahürü olan ibadetlerin yapılabilmesi bedenlen temiz olmakla mümkündür. Dolayısıyla bir Müslüman için temiz su sadece içme yönünden değil ibadet açısından da oldukça önemlidir. Şebeke suyunun olmadığı bir zaman diliminde suyun hangi usul ve esaslar çerçevesinde temiz kabul edileceği fıkıh kitaplarımızda ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Çelebi, dolaşmış olduğu Osmanlı-İslam coğrafyasında camiler, saraylar, halka açık havuzlar, bağ-bahçe gibi içinde havuz bulunabilecek yapılar hakkında bilgi verirken sıklıkla Hanefî Havuzu ve Şâfiî Havuzu gibi ifadeleri kullanmaktadır.²²³ O günkü literatürde bu kavramların okuyucunun zihninde bir karşılığının bulunmasından dolayı işin teknik detayına girilmemiştir. Ancak, günümüzde okuyucuya kolaylık olması açısından şunu ifade etmemiz mümkündür: Hanefî havuzundan kast edilen yüzeyi 10 * 10 arşın (yaklaşık 680 cm) olan ve avuçlandığında el, dibe değmeyecek kadar derinliği bulunan su birikintisidir (yeri köşeli ise yüzeyi 10x10 arşın/yaklaşık 680 cm, yuvarlak ise 36 arşın/yaklaşık 2448 cm). Şâfiî havuzundan kast edilen ise, asgari su birikintisinin iki kulle (yaklaşık 200 kilogram/ 206/210 litre) miktarında olmasıdır.

3.12.8. Hanefî ve Şâfiî Vakti

Seyahatnamede sıklıkla geçen ifadelerden biri de Hanefî ve Şâfiî vaktidir.²²⁴ Çelebi, bir yerden bir yere gidip gelirken veya bir olayın meydana gelişinden söz ederken bu kavramları kullanmaktadır.²²⁵ Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu tarz ifadelerin okuyucunun zihninde bir karşılığının bulunmasından dolayı işin teknik detayına girilmemiştir. Ancak, günümüzde okuyucuya kolaylık olması açısından şunu belirtmemiz mümkündür: Şâfiîler, sabah namazının erkenden, henüz ortalık karanlık iken kılınmasının

²²³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 8, 2 / 13, 2 / 15, 2 / 162, 2 / 189, 2 / 253, 3 / 50, 6 / 174, 6 / 295, 8 / 30, 8 / 55, 10 / 446.

²²⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 425, 3 / 206, 5 / 126, 8 / 230.

²²⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 17.

daha faziletli olduğu görüşündedirler. Şafilerin ortalık ağarmadan, karanlıkta iken namaz kılması tağlîs kavramı ile ifade edilir. Hanefîlere göre ise, ortalığın biraz ağarmasını beklemek müstehaptır, ki bu durum isfâr olarak adlandırılmaktadır. Bu duruma göre Şâfiî vaktinden kast edilen geceye biraz daha yakın, günün ağarmasına biraz daha uzak olan zaman dilimidir. Hanefîlerde ise Şâfiîlere göre günün ağarmasına daha yakın bir zaman dilimidir. Diğer bir ifadeyle, Şâfiî vakti Hanefî vaktinden öncedir.²²⁶

3.12.9. Gemide Ölen Kişinin Denize Atılması, Savaşta Ölenlerin Toplu Mezara Gömülmesi

Evliya Çelebi, Karadeniz üzerinden Kırım'a giderken, gemide bulunan iki kişinin hastalığa yakalanıp ölmesinden sonra, cesedin denize atılmasından söz etmektedir. Buna göre denizde ölen kişinin toprağa verilmesi zaman alıp, bedenın çürüyüp kokmasına yol açacağından denize atılması yoluna gidilmiştir:

*"Bu hal üzere bir gün bir gece sandal ile denizde gezip güz yaprağı gibi tir tir titreriz. Aç, çaresiz, ağlayıp inler, çıplak durumda Kadı Ali Efendi ve Kısahan Emir Çelebi'yi zâtülcenb hastalıkları tutup ölünce Hüda'nın emri deyip denize attık. Yine sandal içinde eskisi gibi sekiz adam kaldık."*²²⁷

Çelebi, Ciğerdelen Muharebesi olarak tarihe geçen savaşta ölen Osmanlı askerlerinin toplu mezarda gömüldüğünü şu şekilde anlatmaktadır:

"Bu hisseli kıssadan sadrazam hissedar ve haberdar olunca hemen sabahleyin tüm şehitlerimizin nurlu cesetlerini Ciğerdelen Ovasında buldurup hepsini Üstürgon tarafına getirtti. Vezir otağı yakınında Süleyman Han tepesi eteğinde büyük bir çukur kazdırdı. 1060 adet şehidin bir gün bir geceden beri kanları akarak Ordu Mollası Ünsî Efendi şehitlerin gaip namazına imam olup iki yüz bin adet gaziler şehit namazına bir anda

²²⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 2003, s. 90, 49 nolu bab.

²²⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 88.

hazır olup şehit namazı kılınıp tüm şehitleri biri biri üzere balık istifi gibi yığıp defnettiler.”²²⁸

3.12.10. Sakal Bırakma ve Sakal Haracı

Bu konuda Seyahatnamede şu bilgiler geçmektedir:

a) Türkistan’a yapılan gezi çerçevesinde bölge halkıyla ilgili izlenimler aktarılırken, erkeklerin tamamının sakallı olmasından ve vaktiyle Şah İsmail’in ahaliden sakal uzatmalarından ötürü bir “sakal haracı” alınmasından söz edilmektedir:

“Bazı tarihçi âlimler bu şehre Türkistan, Avşaristan, İranistan derler. Eski ve İşlek büyük şehirdir. Yüksen parça şenlikli kentleri ve beldeleri vardır. Genellikle halkı Şâfiî-Sünni mezheplerdir. Şah İsmail bu kavimden sakal uzatma haracı almış. Hala Şah Safi’den beri muaflardır. Sakallarını uzatıp sakal haracı vermezler”²²⁹

b) İran-Azerbaycan taraflarında yer alan İşneviye Kenti anlatılırken, sakal ve sakal haracı tekrar karşımıza çıkmaktadır:

“Sakallarını taze yiğitler asla tıraş etmezler ve ihtiyaçları asla sakal kırmazlar. Moskov diyarının Heşteh kavmi gibi uzun ve kaba sakalları olduğundan şahlığa sakal haracı verirler. Gayet Sünni İşneviye kavmidir.”

²³⁰

c) Dağıstan halkının sakala olan yaklaşımı şu şekilde belirtilmektedir:

“Hepsi Şâfiî mezhepli tutucu adamlardır. Sakalını tıraş eden adama ne selam verirler ne alırlar, tıraşlı adamla yemek bile yemezler.

²²⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 6 / 219.

²²⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 177.

²³⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 231.

“Eğer sen sünnî mezhep olsan sakalını yülütmezdin” derler. “Ne var hey yülük kişi” diye sakalsız adamı yanlarını uğratmazlar.”²³¹

d) Bir başka yerde ise Dağıstan halkının sakala olan yaklaşımı şu şekilde zikredilmektedir:

“Taze oğlanları on yaşında saç sakal sahibi olur. Sakalına ustura değdiren oğlanı ve berberi katle yakın âleme ibret ederler.”²³²

e) Çelebi, Dağıstan’dan Horasan ve Belh kentine yolculuk yaparken karşılaştığı gariplikleri zikretmekte, bu çerçevede Ejderhan bölgesindeki Heşdek kavmi hakkında da bilgi vermektedir. Bölgede sakala olan bağılık adeta farz düzeyindedir. Öyle ki Çelebi’nin birkaç sakalsız hizmetçisi *“kâfirlerden midir”* diye mevzu olmuştur:

“Bu Ejderhan’daki Heşdek kavimleri de onlardan bir alay mümin ve muvahhid adamlardır ki Ejderhan’daki mescitler onlarındır, ama Cuma namazı kılmazlar. Ama gayet katı ve tutucu Müslümanları var. Hatta hakirin birkaç hizmetçilerimin sakalları tıraşlı olmak ile başlarında beyaz Müslüman sarığı var iken, “Bu adamlarınız kâfirlerden midir?” diye sordular. Hakir: “Başlarında beyaz sarıklarını görmez misiniz ve demin cemaatle birlikte namaz kıldıklarını görmediniz mi?” deyince onlar, “Biz de ona hayranız. Müslüman şekilli ola da sakalları tıraş ola” dediler. Hakir, “Osmanlı kulları töresi şolaydır” dedim. Ta bu derece katı ve tutucu Müslümanlardır ki kendileri bir iş işlese sakallarını ikişer çatal edip bellerindeki kuşaklarına sokarlar. Her birinin sakalı onar tane Osmanlı adamına sakal olur. Asla Türkçe ve Tatarca bilmezler ve asla sakal yülütmezler (tırış ettirmezler). Ve aralarında müteşerri kadıları var. Genelde İmadü’l-İslam kitabını ve Bezzâziyye, Kadıhan, Tatarhaniyye, Fıkıh-ı Ferâiz ve Muhammediyye kitabını yine manzum Moskov diline çevirip Moskovca ve Rusça konuşurlar. Ama kadınlarının yüzleri yine Nogay kavmi kadınları gibi açıktır.”²³³

²³¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 357.

²³² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 360.

²³³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 370.

3.12.11. Ramazan Hilalinin Gözetlenmesi

Ramazan ayının girdiğine dair hilalin gözetlenmesiyle ilgili olarak Seyahatnamenin çeşitli yerlerinde bilgiler yer almaktadır. Hilali gözetlemenin en sağlıklı yolu yüksek bir yere çıkmaktır. Hilalin görüldüğünü halka duyurmak ise genellikle top atışı veya ateş yakmak şeklindedir.

a) Seyahatnamede Aksaray Kalesi'nden söz edilirken:

*“Ancak Ramazan ayının hilali belli olduğunda, iki bayram günlerinde ve beylerbeyiler geldiklerinde şenlik topları atacak kadar siyah barutu ve birkaç şahî topları vardır, ama gayri cebehanesi, mühimmat ve levazımatı yoktur.”*²³⁴ şeklinde bilgi verilmektedir.

b) Keşiş Dağı (Uludağ) hakkında bilgi verilirken, hilalin gözetlendiği “Bakacak Menzili” adı verilen bir yerden söz edilmektedir.

*“Burada da ormanlıklar içinde konaklayıp üç gün üç gece hoş sohbetler edip keklik avı, balık avları, tereyağları ve kuzu kebapları zevkleri eyledik. Bu Bakacak adlı mahalle onun için bakacak derler ki Ramazan gecelerinin hilali belli olur mu ve olmaz mı diye Ramazan hilaline baktıkları için “Bakacak” derler. Eğer hilali görürlerse o Bakacak mahallinde ateşler yakıp aşağı şehre işaret ederler. Orada da kaleden toplar atılır, sabahı oruçlu olurlar. Bakacak mahalli fil hortumu gibi şehre eğimli bir yalçın kayadır. İnsan aşağı bakmaya cüret edemeyip aklı perişan olur.”*²³⁵

c) Mısır'da Ramazan hilalinin tespiti şu şekilde anlatılmaktadır:

“Mısır'ın divan çavuşları alkışlayıp kadiasker efendiye varırken efendi dışarı çıkıp karşılar. Kahve, gülsuyu ve buhurdan sonra muhtesip ağa mollaya hitap ederek: “Sahib-i devlet efendimiz cenab-ı şerifinize selam eder. Bu mübarek gece Ramazan gecesi olup sabah Ramazan başlangıcı mıdır, yoksa şüphe günü müdür? İhtiyaten niyet edelim mi? Bize bildirsinler diye

²³⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 148.

²³⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 19.

bu kullarını vekil edip Ramazan-ı Şerife tazimen sultanıma gönderdi" deyip susunca kadiasker hazretleri: "Tez dört mezhep şeyhülislamı gelsin" deyince bütün âlimler ve şeyhülislamlar gelip eğer hilal belli olduysa, "İspat olunur, sicillata yazılıdır, evet sultanım, sabahleyin Ramazan günüdür" diye hüccet-i şeriyeyi muhtesip ağasına verir. Ağa da kethüdasıyla müjdesini paşaya gönderir. Paşa hücceti okuyup "(Hilali) gördüğünüzde oruç tutunuz" mazmununca oruca niyet edip önce Saray Meydanı'nda Düheyşe Camii minaresinde, ardından Kalavan Camii Minarelerinde tabaka tabaka kandiller yanar, iç kaleden gece yarısı kırk elli pare toplar atılınca yer gök tir tir titreyip Mısır içinde sekiz yüz altmış minare kandiller ile süslenip nur üstüne nur olup herkes teravihe gidip namaz kılıp sabaha niyet ederler. Muhtesip ağa molla efendiden sorduğunda eğer hilal görünmediyse tehir için kanun üzere kadiasker efendinin sofrası gelip yenilip tüm ağalar ve ileri gelenler karınlarını doyururlar. Ardından bütün esnaf molla sarayının avlusunda şakalar ve oyunlar ederek alay alay, esnaf esnaf çerağanlarıyla kadiasker ve muhtesip ağa huzurunda geçerler. Bu sırada etraftan "Ramazan hilali görünmedi" diye haber gelirse, paşaya öyle bildirip kandiller yanmayıp Ramazan olmayıp şüphe günü olur. Bu iki halde de muhtesip elbette paşaya haber gönderir. Molla efendiyle veda sırasında muhtesip paşa tarafından mollaya bir samur kürk giydirir, zira molların bu gece ziyafetinde bin guruş gider. Ulema taifesinin bir guruşu gitse aklı gider, o yüzden kanundur, bir kürk gönderir."²³⁶

3.12.12. Kutba Yakın Bölgelerde Yatsı Namazı Vaktinin Oluşmaması

Namazın edâ edilebilmesi için vaktinin girmiş olması gerekmektedir. Kutuplar gibi vaktin oluşmadığı yerlerde ne yapılacaktır? Çelebi, Rusya'ya yaptığı gezide bu sorunla karşılaşmış ve bunu eserinde anlatmıştır:

"Hepsi yirmi adet olan kiliseleri daha önce Selâtin camileri imiş. Hepsi ikişer ikişer minareli manastırlardır. Elli kadar mamur Heşdek kavmi

²³⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 225.

mescitleri vardır. Bu şehirde yedi gün konup dörder vakit namaz kılardık. Bu diyarda asla yatsı namazı kılınmaz, zira yatsı namazı vakti, şer-i şerif üzere yoktur. Hemen pirinç pilavı suyun kaynatıp pirincini salıp yağ ile haşlayıp pilav olacak sırada sabah namazı olup namaz kılınır. Yatsı namazının vakti yoktur. Karanlık gecesi toplam 1,5 saat, 3 derece ve 2 dakikadır. Hakir nice kere rub' daire tuttum. Uzun gündüzü 22,5'tur, ama güneşin sıcaklığı olmayıp aydınlık gündüzü hemen Şâfiî vakti gibi olur. Kışı gayet sert olup meyve ağaçları ve söğüt ile kavaktan başka ağaç yoktur, ama şebekeli bostanları ve ekinlikleri çoktur. Ama biraz mutaassıpça olduğumdan hizmetçilerimle yatsı namazını cemaatle kıldığımı Heşdek uleması görüp men ettiler. "Eskinin müçtehit uleması buraya gelip yatsı namazı vaktini bulamayıp yatsı namazını kılmayıp kitaplar yazdılar" diye nice yüz cilt muteber kitapları hakire gösterdiler. Sonunda ben de adamlarımla nice zaman yatsı namazını kılmayıp latife ile "Tuh ne güzel vilayet olur, gerçekten de kalacak vilayettir" dedim. Baba Halhalî yoldaşım, "Behey imanım, işte elhamdülillah, yatsı namazı kılınmaz diyara geldik. Bir dahi şu sabah namazı kılınmaz vilayete dahi gidebilsek ah canım sabah namazı vah canım Şâfiî namazı" diye latife ettiler. Gerçekten de şu nazik ömrümüzde bir daha bu diyarı görmüş olduk. Bu Mujik şehrinde dört beş kere yüz bin mümin ve muvahhid pak ve silahlı Heşdek kavmi vardır. Onlar da asla yatsı namazını kılmazlar. Bu diyarı Heşdek kavmi ve Nogay kavminin nice türlü eli tutmuştur."²³⁷

Çelebi, dünyayı yedi coğrafi bölgeye ayırarak yapmış olduğu taksimatla ilgili bilgi verirken "Moskov"a yakın bölgelerde yatsı namazının vaktinin oluşmamasıyla ilgili yine bilgi vermektedir:

"Onların diyarında yedi ay ol şiddetli kışta seyahat edip Edil Nehrini öte tarafa ötüp Yuvanıçse adlı kaleye vardık. Orada gündüz 21,5 saat idi, 2,5 saatte sabah olup yatsı namazını Yuvanice Kalesi adamları kılmazlar idi, hakir de onlara tabi idim. Yahşi ulemaları var..."²³⁸

²³⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 380.

²³⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 320.

3.12.13. Cuma Namazının Belirli Camilerde Kılınması

Çelebi, gezip dolaştığı yerler hakkında bilgi verirken o yerin cami ve mescitlerinden de söz etmektedir. Bu cami ve mescitler hakkında “Cuma kılınır” ifadesini oldukça sık kullanmıştır.²³⁹ Bilindiği üzere cuma namazının bir beldedeki en büyük camide veya tek camide kılınması, mezhepler arasında tartışmalı bir konudur.²⁴⁰ Nitekim Çelebi de “Şâfiî mezhebinde cuma namazı sahih olsun diye bu camide cuma namazı kılınır büyük bir camidir”²⁴¹ şeklinde kimi zaman bu görüşlere temas etmiştir. Mezheplerin konuyla ilgili farklı görüşlerinden dolayı bir beldede bulunan bütün mescitlerde cuma namazı kılınmamış, belirli şartlara haiz sınırlı sayıda mescitte bu ibadet ifa edilmiştir.

Mezheplere göre farklı değerlendirmeler olmakla birlikte bu durum aynı zamanda o beldenin veya şehrin “metropol” özelliğini de ortaya koymaktadır. Şehir, nüfus yoğunluğuna sahip bir yer ise, bütün cami ve mescitlerinde cuma namazı kılınmaktadır. Örneğin: Çelebi Bolu’dan söz ederken bütün cami ve mescitlerinde cuma namazının kılındığını belirtmektedir.²⁴² Aynı şekilde, Çorum’u anlatırken “hepsi dokuz hutbe okunur camiidir”²⁴³ ifadesiyle şehirdeki dokuz caminin tamamında, hutbe okunan cuma ve bayram namazlarının kılındığını belirtmektedir. Ama örneğin Gazze şehrinden söz ederken şehirde yetmiş cami ve mescit bulunduğunu ancak bunların sadece on birinde cuma namazı kılındığını ifade etmektedir.²⁴⁴ Yine aynı şekilde Üsküp şehrinden söz ederken “küçük, büyük, cami ve mescit tamamı yüz yirmi adet mihraptır. Bunlardan kırk beş adedi cuma namazı kılınır selatin, vezir ve diğer ileri gelen camilerdir” şeklinde bilgi vermektedir. Yukarıda da arz ettiğimiz üzere konuyla

²³⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 7 / 294, 8 / 126.

²⁴⁰ Hayreddin Karaman, “Cuma”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, c. VIII, s. 86-89.

²⁴¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 4 / 390.

²⁴² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 114.

²⁴³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 273.

²⁴⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3 / 100.

ilgili gerek mezheplerin farklı görüşleri gerekse şehrin durumu, cami ve mescitlerde cuma namazının kılınıp kılınmamasında doğrudan belirleyici unsurdur. Örneğin, Çelebi, Mekke'den söz ederken 17. yüzyıl Mekke'sinde toplamda yedi yüz kırk mihrap bulunduğunu ancak cuma namazının sadece Harem-i Şerif'te kılındığını, bu şehirde bir başka yerde cuma namazının kılınmadığını belirtmektedir.²⁴⁵

3.12.14. Harem-i Şerifte Namazın Nasıl Kılındığı

Evliya Çelebi, hac ibadetini ifa için Mekke ve Medine'de bulunurken, bu şehirler hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. Bu bağlamda Harem-i Şerifte hacıların nasıl namaz kıldıklarını da zikretmektedir:

“Bu mihrabın sağında İmam Şâfiî mihrabı vardır. Ve İmam Mâlik mihrabı ve İmam Hanbelî mihrabı vardır. Bunlar da sanatlı mihraplardır.

Beş vakit namazı önce Şâfiî, sonra Hanefî, sonra Mâlikî ve daha sonra Hanbelîler kılarlar. Ama müezzinler, mahfilinden kalkmayıp namaz kıldıktan sonra üç mezhep kuud üzere müezzinlik ederler.”²⁴⁶

3.12.15. Ferâiz İlminin Önemi ve Dini Kitapların Rusçaya Tercüme Edilmesi

Çelebi, Orta Asya'ya yapmış olduğu ziyarette bölgedeki Müslümanların ferâizle ilgili bir takım kitapları Rus diline çevirmelerinden söz etmektedir:

“Onların diyarında yedi ay ol şiddetli kışta seyahat edip Edil Nehrini öte tarafa ötüp Yuvaniçse adlı kaleye vardık. Orada gündüz 21,5 saat idi, 2,5 saatte sabah olup yatsı namazını Yuwanice Kalesi adamları kılmazlar idi, hakir de onlara tabi idim. Yahşi ulemaları var. Ama hepsinin dilleri Rus dilidir. Kuran-ı Azim'i okurlar, manasını Rusça okurlar. İmâdü'l-İslam'ı

²⁴⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 441-444.

²⁴⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 356.

Rus diline çevirmişlerdir. Ve bazı fıkıh feraiz kitaplarını hep tercüme etmişler."²⁴⁷

Fıkıh ve ferâiz kitaplarının tercüme edilmesi kanaatimizce iki yönden önemlidir. Birincisi: Miras işlemleri bir Müslümanın bilmesi gereken temel bilgiler arasındadır. Bu nedenle ferâizle ilgili bir takım kitapların Rus diline çevrilmesi bu yönde bir eksikliğin giderilme gayretidir. İkincisi de: Bu tarz eserlerin tercüme edilmesi 1670'li yıllarda bölgedeki ilmî hareketliliği göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

3.12.16. Sultanın / Devlet Başkanının Ülkede Birlik ve Dirliği Sağlaması

Seyahatnamede, Osmanlı Devleti'nin çeşitli kurumlarının tanıtıldığı bölümde İslam İdare Hukuku açısından önem arz eden bir tespiti yer verilmektedir:

"Hâkim cihanın canıdır. "Sultanlar olmasa insanlar birbirini yerler" sahih hadisi mazmununca bir diyarda hâkim olmasa âlem halkı birbirini yerler, onun için asker tâifesi gidip bekçiler İslam ordusunun dört tarafında bekçilik etmeye memurlardır."²⁴⁸

3.12.17. Evlilik Adabıyla İlgili Olarak

"İmdi bundan anlaşılan odur ki, bir adam ehliyle oynasırken sarhoş olmaya ve bismillahsız tarlaya tohum ekmeye, gayet sakınmak lazımdır."²⁴⁹

3.12.18. Seferîlik / Mukîmlik

Çelebi, Girit Adası'ndaki Kandiye Kalesinin fethini anlatırken:

*"Herkes konaklarını tamir etmek ve temizlemek ferman olunup Haneî şeyhülislamı molla artık mukîm namazı kılmaya izin verdi"*²⁵⁰

²⁴⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 320.

²⁴⁸ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 308.

²⁴⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 429.

²⁵⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 8 / 250.

şeklinde bir anlatımda bulunmaktadır. Burada dikkat çeken iki husus önemlidir. Birincisi: Dinî olarak üst otoritenin Hanefî şeyhülislamı olmasıdır. İkincisi de: Savaş durumunun getirdiği sefer halinin sona erdiğinin ilanı ve artık mukîm olunduğuna dair bilgidir. Buna göre ordu sefere çıktığında namazlar seferî olarak kılınmakta, fetih müyesser olup da gaziler fethedilen yurda yerleştirildiğinde seferîlik hali sona erip, mukimlik hali başlamaktadır.

3.12.19. Vücut Uzvuna Yönelik Yaralamalarda Kısasın Tatbiki

Seyahatnamede, Hz. Ömer zamanında meydana gelen bir kısas uygulaması anlatılmaktadır:

“Arnavut kavminin atası, yani Cebel-i Elheme’nin Kabri: Bu Cebel-i Elheme bizzat Kureyş kavminden Hazret-i Risaletpenâhın sahabe-i kiramından olup Tebuk, Uhud, Hayber ve Bedr-i Huneyn gazalarında bile olup nice gazalar edip Resul-i Kibriya huzuruna nice kere baş ve diller getirir bir gazi, cesur ve yiğit bir Arap beyi imiş. Sonra Hazret-i Ömer hilafetinde bir Arap şeyhinin ya yanlışlıkla veya kasten gözünü çıkarır. Arap şeyhi de çıkmış gözünü eline alıp Hazret-i Ömer huzuruna gelip, “Ya Ömer, emir Resul-i Mübin şeriatınıdır. Gözüm yerine Cebel-i Elheme’nin gözünü isterim” der. Cebel-i Hazret-i Ömer huzuruna davet edip sorunca Cebel, “Ya Ömer, kendi kabilemden bir Arab’ımın gözüdür, ben çıkardım” deyince itiraftı sicile yazılıp, “Onda (Tevrat’ta) onlara: Cana, can, göze, göz... yazdık.” (Maide, 45) kesin emir uyarınca Cebel-i Elheme’nin gözü çıkması ferman olunca Elheme razı olmayıp tüm oymağıyla kaçıp doğru Rum Kayseri Hırkil’e gelir.”²⁵¹

3.12.20. Haccın Adab ve Rükünleri

Seyahatnamenin dokuzuncu cildi İstanbul’dan Mekke ve Medine’ye yapılan yolculuğu içermektedir. Hac yolcuğu, yol boyunca uğranılan çeşitli menzil ve konaklar, Mekke ve Medine’nin detaylı anlatımı dokuzuncu ciltte ele alınan konulardır:

²⁵¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 387, 8 / 289.

“Evvela Hanefî mezhebinde ihramdan önce gusûl sünnettir. Sonra ihrama girmek gerektir. İhrama girmenin üç şartı vardır. Evvela biri hacdır, ikincisi umredir, üçüncüsü kırandır. Bu diğerlerinden daha üstündür. Ama ümmî adama gayet zordur. Zira farzları, vacipleri, sünnetleri ve müstehaplarının bütün şartlarını hakkıyla yerine getirmek çok zordur. Değme âlim şartlarıyla icra edemez. Ama hakir, zayıf, terkib-i fakir olmakla umre kolay olup umreye niyet eyledim...”²⁵²

Devamında Çelebi, Umre duası,²⁵³ Hac ihramı niyetinin duası,²⁵⁴ Kıran ihramı niyetinin duası,²⁵⁵ Telbiye duası²⁵⁶ gibi hususlar üzerinde durmaktadır. Bölümün ilerleyen sayfalarında *“Cenab-ı Bârî’nin Kesin Fermanıyla Farz Olan Hacçı, İmamların Üzerinde Birleştikleri Bütün Şartlarıyla Yerine Getirmeyi ve On Fasil İçinde Mekke Özelliklerini Bildirir”²⁵⁷* konu başlığıyla ortalama bir fıkıh veya ilmihal kitabında yer alan hac ile ilgili bilgileri okuyucuyla paylaşır. Bu yönüyle seyahatnamenin dokuzuncu cildi adeta *“Menâzil ve Menasik-i Hac”* şeklindedir. Cildin tamamı bu konuya inhisar edildiğinden dolayı makalemizin sınırlarını fazlasıyla zorlayacağı düşüncesiyle, meraklı okuyucunun doğrudan dokuzuncu cilde bakmasını tavsiye ederek konuyla ilgili ayrıntılara girmiyoruz.²⁵⁸

3.12.21. Orucun Farziyeti ve Kiblenin Mekke’ye Çevrilmesi

Çelebi, Hz. Peygamber’in Miraç mucizesini ve Medine’ye hicretini anlatırken orucun farziyeti ve kiblenin Mekke’ye çevrilmesi hakkında da bilgi vermektedir:

²⁵² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 384.

²⁵³ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 391.

²⁵⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 394.

²⁵⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 394.

²⁵⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 395.

²⁵⁷ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 9 / 397.

²⁵⁸ Seyahatnamenin hac ile ilgili kısımlarını ele alan son dönem çalışmalarına bir örnek olarak: *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Hac Kitabı*, Yayına Hazırlayanlar: Asiye Yılmaz Yıldırım-Zeynep Süslü Berktaş, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2010, 837 sayfa.

“Resul-i Ekrem’in bu mucizesi meşhur olduktan sonra Peygamberimiz Mekke münkirleri ile geçinemedi. Sonunda o âlemlere rahmet olan zat asıl vatanını terk ederek muhacirler ile birlikte Allah’ın emriyle Medine’ye hicret etti. On sene Medine’de oturdular. İkinci senesinde oruç farz oldu, kible Kudüs’ten Mekke’ye çevrildi...”²⁵⁹

3.12.22. Din-Devlet İlişkisi Bağlamında Şeyhülislam Bolevî Mustafa Efendi’nin Azledilmesi

Şeyhülislam Bolevî Mustafa Efendi (ö. 1675) dönemin sadrazamı Köprülü Mehmed Paşa’nın istediği fetvayı vermemesi üzerine görevinden azledilmiştir. Azl gerekçesi din-devlet ilişkisini veya devletin dine müdahalesini göstermesi bakımından ilginçtir. Köprülü, kendisine rakip olarak gördüğü Girit Serdarı Hüseyin Paşa için Şeyhülislam Bolevî Mustafa Efendi’den idam fetvası istemiştir. Bolevî ise Köprülü’nün bütün ısrarlarına rağmen büyük bir cesaretle bu değerli Serdarın önemsiz bir kusurla katlinin caiz olmadığını, eğer illa bir ceza verilecekse sürgüne gönderilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu durumdan rahatsız olan Köprülü, padişah nezdinde yapmış olduğu kulisle Şeyhülislam Bolevî Mustafa Efendi’nin azledilmesini sağlamıştır. Olay Seyahatnamede şu şekilde geçmektedir:

“Şeyhülislam Boluî Mustafa Efendi: Osmanoğlu Devletinde şeyhülislam iken Veziriazam Köprülü: Girit’te olan Deli Hüseyin Paşa, Kandiye Kalesi’ni fethedemediği için katline fetva istedi. Boluî Efendi de: “Vezirim, biz Deli Hüseyin Paşa’nın katline o zaman fetva veririz ki siz de onlar gibi mühürsüz sade serdar olup Girit adasına varıp fethederseniz Deli Hüseyin Paşa hata etmiş olur. O zaman da katline fetva veremem. Zira fetih ve yardım Allah ihsanıdır. Hüseyin Paşa katline fetva veremem” diye cevap verince Köprülü, “Ey imdi, Efendi, bir dahi post sahibi olup, el-cevab, Allahu alem, olur, olmaz diyemezsin” deyince hemen Boluî Efendi, “Ne güzel. İşte şimdi ben kendimi fetva hizmetinden azl eyledim” deyip, Köprülü meclisinden kalkıp gitti. Ardında adamlar gönderdi ancak dönmedi ve bir

²⁵⁹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 1 / 289.

daha fetvaya imza atmadı. Ardından fetva yetkisini Esirî Mehmed Efendi'ye verdikleri saat Deli Hüseyin Paşa'nın katline fetva verip Yedikule'de hapiste şehit edildi. Bolu'î Efendiyi Mısır'a sürdüler, Cize kazası arpalık olarak ihsan olunup Mısır'da fıkıh ilmi okutup bütün Mısır uleması fakih oldular. Sanki hanesi medrese idi. Bütün talebelerine iki öğün nefis nimetleri bol bol verilir. Bir Hâtem- Tâî ve Cafer-i Bermekî meşrepli, cömert, vakar sahibi, Salihlikle namlı Bolu şehrinden ve büyük bir âlim kimsedir.”²⁶⁰

3.12.23. Şîanın Kuran ve Sünnet Anlayışı

Çelebi, Tebriz'e yaptığı ziyarette Tebriz'in Dârü'l-kurrâ ve Darü'l-hadislerinden söz ederken, satır aralarında Şîa'nın Kuran ve Sünnet anlayışı hakkında da bilgi vermektedir.

“Tamamı yirmi Dârü'l-kurrâları vardır. Ama Allah'ın emriyle Acem diyarına Kuran-ı Azim'i hakkını vererek tecvid ile okumak verilmemiştir. Genellikle bozuk ve yanlış okurlar. Kuran-ı Kerimlerinde nice ayetler eksiktir.”²⁶¹

“Tamamı yedi yerde Nebevi darülhadisi vardır. Ancak âlimleri hadis ilmiyle meşhur olmamışlardır. Hemen Hazret-i Ali kelamı ve On iki İmam kelamı ile amel ederler. Hatta “Kale Hazret-i Ali sallallahu Teâlâ aleyhi ve selem” diye Ali kelamı okurlar. Gerçi sahih hadis de naklederler, ama Ali kelamı makbuldür. Nice bin Murteza hadisi kitapları vardır.”²⁶²

SONUÇ

Osmanlı Cihan hâkimiyetinin aynası konumunda olan Seyahatname, özelde Osmanlı İmparatorluğunun, genelde ise 17. Yüzyılın bir fotoğrafını sunmaktadır.

Dünya gezi tarihinin tartışmasız en önemli seyyahı Evliya Çelebi elli bir yıllık gezi serüveninde yirmi beş milyon kilometre

²⁶⁰ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 10 / 312.

²⁶¹ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 160.

²⁶² Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 2 / 160.

kareyi dolaşmış, belirli bir disiplin çerçevesinde kendine has üslubuyla gezip dolaştığı yerlerle ilgili izlenimlerini aktarmıştır.

Ülkemizde Evliya Çelebi ve Seyahatname üzerine yapılan çalışmalar son yıllarda nitelik ve nicelik açısından bir değişime uğramıştır. Genelde metin neşri şeklinde çalışmalara konu olan Seyahatname giderek öneminin daha fazla kavranmasıyla disiplinler arası çalışmalara da konu olmaya başlamıştır.

Seyahatname herhangi bir alana hasredilecek bir metin değildir. Dolayısıyla bir fıkıh kitabı da değildir. Ancak, İslam dünyasının hemen tamamını dolaşan Çelebi, bölgelerin mezhepsel durumu, toplumların hukuki muameleleri, ibadet ritüelleri, helal-haram algıları vb. pek çok bilgiyi satır aralarında ilk elden okuyucuyla paylaşmıştır. Bu yönüyle bizler için birincil derecede çok önemli bir kaynaktır.

Seyahatnamede sadece Evliya Çelebi'nin içinde bulunduğu zaman dilimine ait olaylar değil aynı zamanda geçmiş döneme ait bir takım olaylar da yer almaktadır. Bu kimi zaman halk arasında yer alan bir menkıbenin aktarımı kimi zaman da İslam tarihine ait bir olayın nakledilmesi şeklinde olmuştur. Bu yönüyle Seyahatname 17. yüzyıla hasredilecek bir metin olmanın ötesinde bir anlam ifade etmektedir.

KAYNAKÇA

Aliyyü'l-kârî, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali bin Sultan Muhammed, *Uydurma Olduğunda İttifak Edilen Hadisler*, Tahkik: Abdülfettah Ebu Gudde, tercüme: Halil İbrahim Kutlay, İstanbul, 2006.

Aykut, A. Sait, "İbn Battûta", *DİA*, TDV Yayınları, c. XIX, İstanbul, 1999.

Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Yayına Hazırlayanlar; Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Hatipoğlu, İbrahim, “Rihle”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXXV, İstanbul, 2008.

Işık, Hüseyin Hilmi, *Tam İlmihal, Seâdet-i Ebediyye*, İstanbul, 1996.

İlgürel, Mücteba, “Evliya Çelebi”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XI, İstanbul, 1995.

Kahraman, Seyit Ali, İlk Savaş Muhabirimiz Evliya Çelebi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2013.

Kallek, Cengiz, “Haraç”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XVI, İstanbul, 1997.

Kandemir, Yaşar, *Mevzu Hadisler*, Ankara, 1970.

Karaarslan, Nasuhi Ünal, “İbn Cübeyr”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XIX, İstanbul, 1999.

Karaman, Hayreddin, “Cuma”, *DİA*, TDV Yayınları, c. VIII, İstanbul, 1993.

Kılıç, Muhammed Tayyib, İslam Hukukunda Kanunlaştırma Olgusu, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2008.

Kosei, Morimoto, “İbn Haldûn’un Tespitlerine Göre Memlük Devleti Yargı Sistemi”, çev: Muhammed Tayyib Kılıç, *İSTEM*, yıl: 11, sayı: 21, 2013.

Küçükaya, M. Askeri, Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Tasavvufî Kültür, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi SBE, Urfa, 2002.

Muhammedoğlu, Aliyev Salih, “İbn Fadlân”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XIX, İstanbul, 1999.

Nasuhî, Ömer Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul, 2003.

Ortaylı, İlber, “Kadı”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXIV, İstanbul, 2001.

Özel, Ahmet, “Hac”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XIV, İstanbul, 1996.

Polat, Selahattin “Zayıf Hadislerle Amel”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 1983.

Seyyid, Seyyid Muhammed, “Mısır”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXIX, İstanbul, 2004.

Tezcan, Nuran, “Seyahatnâme”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXXVII, İstanbul, 2009.

Togan, Zeki Velidi, “İbn Fadlan Seyahatnamesi”, çev: Lütfi Doğan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 1-2, 1954.

Yazıcı, Hüseyin, “Seyahatnâme”, *DİA*, TDV Yayınları, c. XXXVII, İstanbul, 2009.

KAFFAL ŞÂŞÎ'DE ARABÎ ÖRF ANLAYIŞI

Ömer YILMAZ*

Özet

Kaffal Şâşî'ye göre dînî hükümler, vahye muhatap olan Arap toplumunun geleneği gözetilerek ortaya konulmuştur. Buna bağlı olarak Arap toplumunun geleneğine itibar, Arapların dışındaki toplumlarda ve vahiy döneminin dışındaki zamanlarda da geçerli olmalıdır. Çünkü vahye muhatap olan toplum aslı teşkil etmektedir. Bu toplumun dışındaki toplumlar dinin esas aldığı gelenek açısından ona tabi durumundadır. Örneğin yiyeceklerle ilgili olarak haram ve helâl kılınanların Arapların âdetlerine uygun olduğu görülür. Arapların güzel buldukları helâl kılınmıştır. Arapların iğrendikleri (müstekreh) yiyeceklerin de haram kılındığı görülmektedir. Bu çerçevede Arapların iğrendiği bir yiyeceği beğenerek yiyen bir toplum için de bunun haram kılınması gerekmektedir. Çünkü dinde esas alınan gelenek vahye muhatap Arap toplumunun geleneğidir.

Anahtar Kelimeler: Kaffal Şâşî, Kur'an, Arap Toplumu.

The Tradition of the Arab society at Qaffal Shashi

Abstract

Qaffal Shashi claims that religious rulings have been established by taking the traditions of the first addressees of the revelations, i.e. the Arab society, into consideration. He argues that respect for these traditions should be observed not only by non-Arab societies but also in

* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

the era following the end of revelations because the society to whom the revelation has first been delivered constitutes the essence. Accordingly, all other societies must conform to the Arab society as its traditions have been taken as the basis by Islam. For example, lawfulness in relation to food in Islam is in line with Arab customs. Consumption of foods that the Arabs were fond of has been rendered lawful whereas foods at the sight of which the Arabs felt sick have fallen into the unlawful category. This line of thinking concludes that it should be unlawful to consume any food that the Arabs loathed even in a society where such food is seen as a delicacy simply because the tradition that served as a basis in Islam has been that of the Arab society.

Key Words: Qaffal Shashi, Quran, Arabic Society.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'i okuyanlar onda ilk muhataplarının özelliklerinin gözetildiğini bilirler. Kur'an'ın arabîliği olarak ifade edilen bu durum, bizzat Kur'an'da onun anlaşılmasının ön şartı olarak zikredilmektedir.¹ Kur'an'ın nüzûl döneminde muhatap olan Arap toplumunun Kur'an'ı anlaması için tabii olan bu durum, bundan sonraki zamanlarda farklı coğrafyalarda yaşayan insanlar için anlamayı problem haline getirmektedir. Bu probleme Kaffal Şâşî (ö. 291/904) çerçevesinde cevap aramak araştırmanın konusunu teşkil etmektedir.

Kaffal Şâşî'ye göre hükümler galip manalara dayalıdır ve nadir olanın galip olana katılması adetlerin ve aklın gerekli kıldığı bir durumdur.² Kaffal Şâşî'nin bununla kastettiği, dînî hükümlerin Araplarda mevcut olan gelenek gözetilerek ortaya konulduğudur. Bu geleneğe itibar, ona göre Arapların dışındaki toplumlarda ve vahiy döneminin dışındaki zamanlarda da geçerli olmalıdır. Çünkü vahye muhatap olan toplum aslı teşkil etmektedir. Bu toplumun dışındaki

¹ Yûsuf, 12/1.

² Kaffal, Ebû Bekr Muhammed b. Ali Şâşî, *Mehâsinu's-şerîa fî furûi's-Şâfiyye kitabun fî makâsıd'î-ş-şerîa* (thk. Muhammed Ali Samak), Beyrut 2007, s. 38.

toplumlar dinin esas aldığı örf açısından ona tabi durumundadır.³ Burada örf ile kastedilen; toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın tatbikatı bulunan sosyal davranış biçimleri ve dildeki yerleşik kullanımlardır.⁴ Kaffal Şâşî'nin Arabî örf ile ilgili düşüncelerini ibadetler, muâmelât ve ukûbat başlıkları altında toplamak mümkündür.

I. İbadetler

Kaffal Şâşî, ibadetlerle ilgili hükümleri Allah'ı tazim ve mescide saygı çerçevesinde değerlendirir ve bunun Arap geleneğinde mevcut olduğuna işaret eder. Örneğin namaz için temizlikte Allah'ı tazim manası vardır. Çünkü namaz, kulun efendisine yakarışıdır. O'nun huzuruna girmesi ve O'na tazimde bulunmasıdır. Bundan dolayı namazda insanın görünen uzuvlarının temiz olması, giydiği elbisesinin temiz olması ve Allah'ı tazim maksadıyla namaz kıldığı yerin de temiz olması gerekir.⁵ Nitekim Hz. Musa'ya yönelik "Ayakkabılarını çıkar."⁶ emri de bu şekilde anlaşılmıştır. Çünkü Hz. Musa'nın ayaklarında ölü eşek derisinden yapılmış bir pabuç vardı. Burada ayakkabılarını çıkarmasının emredilmesi içinde bulunduğu vadiye tazim manası taşır.⁷ Kâbe'ye Câhiliye⁸ ehlinin de Allah'ın evi olarak tazimde bulunması Kaffal Şâşî'nin görüşünü destekleyici niteliktedir.

Kaffal Şâşî'ye göre Kâbe'yi tavaf etmek için temizlenmekte de Allah'ı tazim manası vardır. Çünkü din, tavafı namaz gibi saymıştır. Kâbe'yi tavaf, Allah'ın karşısında boyun bükme ve O'nun rızasını aramadır. Tavaf; beden, elbisenin ve içinde bulunulan mekânın temizliğine ihtiyaç duyulması açısından namazı andırır. Bu çerçevede

³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 38.

⁴ İbrahim Kafi Dönmez, "Örf", *DİA*, XXXIV, 58.

⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 48.

⁶ Taha, 20/12.

⁷ İbn Kesir, *Tefsir*, III, 144.

⁸ Câhiliye kelimesinin anlamına ilişkin olarak bkz. Nafiz Danışman, "Câhiliye Kelimesinin Mânâ ve Menşe'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1956, cilt: V, sayı: 1-4, s. 196.

tavaf ederken abdest alınması Kâbe ve ona saygı ile ilişkilendirilmektedir.⁹ Kaffal Şâşî’ye göre Cuma ve bayram namazlarında guslü emreden sünnet de mescide saygı anlamı taşımaktadır. Bu; insanlarla bir araya gelindiğinde pis olmamak ve kötü koku yaymamak içindir. Şöyle ki; Cuma günü gusül abdesti almanın emredildiği dönemde insanlar kendi işlerinde çalışırlardı ve genellikle yünden dokunma kaba elbiseler giymekteydiler. Bu, onlardaki ter kokusunun mescitte diğer insanları rahatsız etmesine sebep olmaktaydı.¹⁰ Mescitle ilgili olarak ona saygı kapsamında değerlendirilebilecek rivayetleri çoğaltmak mümkündür. Soğan ve sarımsak yiyenlerin mescide gelmelerinin yasaklanması¹¹ da buna örnek teşkil etmektedir. Kaffal Şâşî’ye göre cünüp kişinin mescitten geçmesine izin verildiği halde mescitte oturmasının yasaklanması ile mescidin tazimi amaçlanmıştır. Çünkü mescit, Allah’ın evlerinden birisidir. Allah, o evi kendisine izafe ederek şereflemiştir ve orada cünübün bulunmamasını emretmiştir. Çünkü cünübün mescitte oturmasında orayı hafife alma vardır. Mescitte oturmasının yasaklanmasında ise mescide değer verme vardır.¹² Kaffal Şâşî’ye göre mescide değer verme de Arabî özelliğin devamı niteliğindedir. Zira Câhiliye döneminde Araplar Kâbe’ye tazimde bulunurlardı.¹³ Abdest bozma sık ve sürekli bir durum olduğu için abdestsiz olan kimseye ise mescitte bulunma konusunda ruhsat verilmiştir. Peygamberin döneminde ashâb-ı suffe’de olduğu gibi insanların birçoğu orada bulunmak ve orada uyumak zorunda kalabilmiştir. Bu gün de mescitte ikamet edenler olabildiği gibi onun civarında bulunanlar da vardır. Bunların hepsinde kişinin abdestsiz olması

⁹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 49.

¹⁰ Kaffal, *Mehâsin*, s. 40.

¹¹ Buhârî, “Salâ”, 817.

¹² Kaffal, *Mehâsin*, s. 52.

¹³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 55; Ali Bulut, “Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı:18-19, s. 222; Adnan Demircan, “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri)*, 13-15 Nisan 2007 / Konya, 2007, s. 70-71.

önemsiz kılınmıştır.¹⁴ Zira bu durum, mescide karşı bir saygısızlık içermemektedir.

Kaffal Şâşî'ye göre Kur'an'ı taşımak ve ona dokunmak için temizlenmekte de Allah'ı tazim manası vardır. Kur'an'a dokunmak tahâret olmaksızın caiz olmaz. Ezberden Kur'an okumak ise abdestsiz kişi için de caizdir. Loğusa, hayızlı kadın ve cünübe ise haramdır. Kaffal Şâşî, bu durumu Arapların ümmîliği ile ilişkilendirir.¹⁵ Şu ayet de bunu destekleyici niteliktedir: *"Çünkü ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler."*¹⁶ Peygamber'in şu sözü de bunu desteklemektedir: *"Biz ümmî bir topluluğuz. Hesap ve yazı yazmayı bilmeyiz."*¹⁷ Araplardan Müslüman olanlar Kur'an'ı telkin yoluyla alırlardı ve yazılı bir metin olmaksızın ezberlerlerdi. Bu şekilde Kur'an'ı ezberleyebilmeleri için dilde Kur'an'ı çokça tekrar etmeleri gerekirdi. Eğer Kur'an'ı her okuduklarında abdestle mükellef tutulsalardı; bu, onlara zor gelirdi. Onların içerisinde Mushaf'tan okuyan azdı. Kur'an'a dokunup yüzünden okumak bu yüzden onlara zor gelmiyordu. Kur'an okurken abdestsiz olan ile cünüp arasındaki farklılık da bu anlama dayalıdır. Çünkü cünüplük, abdestsiz olmak gibi çok sık ve devamlı olan bir durum değildir. Bu yüzden Kur'an okumak için abdestli olmayı gerekli kılmak meşakkate sebep olsa da; cünüp için guslü gerekli kılmak meşakkate yol açmaz.¹⁸ Bu çerçevede abdestle ilgili bazı hususların, Allah'ı tazim ile anlaşılması gerektiği de belirginlik kazanmaktadır.

Kaffal Şâşî'ye göre hayızlı ve lohusa kadının kanı kesilip gusül abdesti alıncaya kadar cinsel ilişkisinin haram olması da Arabî özelliklerin korunması çerçevesindedir. Yahudiler ve Mecusiler hayızlı kadını bir evde uzlete terk ederlerdi; onunla beraber yeme-

¹⁴ Kaffal, *Mehâsin*, s. 54.

¹⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 50.

¹⁶ Cum'a, 62/2.

¹⁷ Buhârî, "Savm", 1814.

¹⁸ Kaffal, *Mehâsin*, s. 50.

içme ve iletişimi keserlerdi. Peygamber Medine’ye geldiğinde Ensar ona bunu sordu. Onlar daha önceleri çoğunlukla Yahudilere tabi olmakta idiler.¹⁹ Bunun üzerine şu ayet indi: *“Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tövbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever.”*²⁰ Onlar; hayzın, kadının vücudundan çıkan kan olduğunu, kadının bundan –yağmur ve çamurdan ya da dışkıdan çekilen acı gibi- acı çektiğini biliyorlardı. Hayzın kirliliği, kadının eşinin onunla yemeyi içmeyi ve iletişimi kesmeyi gerektirecek boyuta ulaşmamaktadır. Cinsel ilişkiden kaçınmak bu konuda yeterli olmaktadır. Çünkü bu, beraberliğin zirvesini oluşturmaktadır. Bir kadın hayızlı olduğunda ondan cinsel ilişkinin dışında uzaklaşmak gerekmez. Çünkü bunda ondan uzaklaşmada aşırılık ve onu küçük düşürme vardır. Bu yüzden hayızlı kadınla ilgili olarak cinsel ilişki kurmama ile yetinilmiştir. Çünkü beraber yiyip içmede değil sadece cinsel ilişkide temiz olmak gereklidir.²¹ Kaffal Şâşî’ye göre hayızlı kadının oruç tutmaması da aynı toplumsal düşünceye dayalıdır. Eğer hayızlı kadınlarla ilgili bu düşünce tamamen ortadan kaldırılsaydı tüm yönleri ile Arapların hayızlı kadınla ilgili tutumlarını izale etmek imkânsız olabilirdi. Hayızlı kadın, temiz kadın gibi görülseydi toplum, âdetlerine aykırı bu uygulamayı kerih görebilirdi.²²

Kaffal Şâşî’ye göre dinin getirdiği tahâret; akılla ve Arap geleneği ile uyumludur. Dinin tahâret türlerine ilişkin olarak getirmiş olduğu hükümler; insanların kirlilerden temizlenmeye ilişkin âdetlerine uygun, büyüklere saygı kapsamında ve eşit düzeyde insanlar arasında da güzel ilişkiye dayalıdır. Bir kişi büyük bir insanın yanına girmeye niyetlendiğinde kolunu, bacağı su ile temizler, yeni elbiselerini giyer, yüzünü yıkar, böylelikle insanın

¹⁹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 51.

²⁰ Bakara, 2/222.

²¹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 51.

²² Kaffal, *Mehâsin*, s. 75.

iletişim sırasında görülen organları temizlenmiş olur. Bu, insanın teninin parlaması (*dav'u'l-levn*) demektir. Abdest bundan dolayı dinde “*vudû*” olarak isimlendirilmiştir. Bu fiille kirin ve terin bıraktığı kötü koku gider. Buna kötü kokunun giderilmesi için temiz su ile yapılan temizlik de girer. Büyük birisinin yanına girerken bunlara aykırı hareket eden kişi hafife alınır. Bu kişi cahil ve kötü ahlaklı addedilir. Pis elbiseyi giyen kişinin durumu da böyledir. Pis olan mekândan da uzaklaşılır. Dinin getirdiği temizlik akıllı insanların alışageldiklerine uygundur. Örneğin Araplar bir kimsenin ahlakının kötülüğü ile elbisesinin kirli oluşunu birbiriyle ilişkilendirirlerdi. Bir kimsenin güzel ahlaklı oluşu ise elbisesinin temizliği ile ilişkili kılınırdı.²³ Bundan dolayı müfessirler, “*Elbiseni temiz tut.*”²⁴ emrini günah kirlerinden temizlik olarak anlamışlardır.²⁵ Kaffal Şâşî'ye göre şairin şu sözü de bu anlamdadır: “*Benî Avfıların elbiseleri temizdir/Onların yüzleri de topluluk içerisinde parlak.*”²⁶ Kaffal Şâşî'ye göre abdestte de günahlardan temizlenmeye tembih vardır.²⁷ O, bu anlayışı şu ayetle desteklemektedir: “*Allah size zor gelse de hadesten tahâreti emretmiştir. Suyun olmadığı durumlarda su bulup temizleninceye kadar namaz borçlusu olarak kalmak ve geçirdiğiniz namazları iade etmek sizi sıkıntıya sokmaktadır. O, sizi isyanlardan temize çıkarmak ve günahlarınızı yok etmek istedi. Yediklerinizden kalan necasetlerle birlikte günahlarınızdan kalan necasetler de temizlenmektedir. Allah'ın sizi yükümlü kıldığı abdestle iki necaset türünden de temizlenin.*”²⁸ Haberde rivayet edilen de bu anlam üzerindedir: “*Kul abdest alırken yüzünü yıkadığında günahları yüzünden akar, ellerini yıkadığında günahları ellerinden akar.*”²⁹ Baş ve ayaklar da böyledir.³⁰ Teyemmümde de mesh edilen organların, kollar ve yüz olması bu çerçevede Kaffal Şâşî'yi desteklemektedir.

²³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 48.

²⁴ Müddessir, 74/4.

²⁵ İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 442.

²⁶ Kaffal, *Mehâsin*, s. 48.

²⁷ Kaffal, *Mehâsin*, s. 52.

²⁸ Maide, 5/6.

²⁹ Müslim, “Tahâret”, 244.

³⁰ Kaffal, *Mehâsin*

Kaffal Şâşî'ye göre Arapların âdetleri suya necaset bulaştığı zaman ondan uzak durmaktır. Sularla ilgili olarak dinin getirdiği de zorluğun kaldırılması çerçevesinde geneli itibariyle onların geleneğine uygundur.³¹ Kuyularla ilgili hükümler de Arapların âdetleri ile uyum içerisindedir.

Kaffal Şâşî'ye göre hadesten taharetin taşla yapılabilmesindeki ruhsat, suyun az olduğu Arap toplumunun içinde bulunduğu durumu yansıtmaktadır.³² Pabuçlardaki pisliklerin temiz toprağa sürülerek temizlenmesine ruhsat verilmesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Zira onların pabuçlarını su ile temizlemekle yükümlü tutulmaları onlara meşakkat getirecektir. Bundan dolayı taşla temizlik bunun yerini almıştır.³³ Taşla temizliğe cevaz verilmesinde suyun az olması kadar, Câhiliye toplumunda taşın yaygın kullanımı da etkili olabilir. Onlar kullandıkları aletlerin ve oturdukları evlerinin yapımından tapınmaya kadar geniş bir yelpazede taştan faydalanmaktaydılar.

Kaffal Şâşî'ye göre farz namazlar ile nafil namazlar birbirinden ayrılmışlardır. Nafil namazlar için belirli bir vakit tayin edilmiş değildir. Çünkü nafil namazlar için sayı sınırı konulmuş değildir. Nafil namazların ikame edilmesi icab değil nedb yoluyla olmaktadır. Dileyen nafil namazı terk edebilir. Nafil namazlar farz namazlarla aynı vakitlerde kılınabilirler. Güneş doğarken, zevalde iken ve güneş batarken namaz kılmak yasaklanmıştır. Çünkü güneşe tapanlar bu vakitlerde ibadeti âdet edinmişlerdir. Müslümanlar ise onlarla böyle bir benzerlikten -vakit birliği- uzak kılınmışlardır.³⁴

Kaffal Şâşî'ye göre namazlar, vakitleri itibariyle kolaylaştırma ve genişlik ilkelerini barındırır. Arapların âdeti akşam yemeği yemek şeklindedir. Öyle ki akşam yemeği yememenin insanı yaşlandırdığını düşünürlerdi. Kahvaltıyı ise erken yaparlardı. Sonra geçim telaşından

³¹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 67.

³² Kaffal, *Mehâsin*, s. 71.

³³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 73.

³⁴ Kaffal, *Mehâsin*, s. 90.

akşam yemeğini geciktirirlerdi. Güneşin battığı sıralarda onlar genellikle aç olurlardı. Eğer akşam namazının vakti geniş tutulsa idi akşam yemeği için cemaati terk edebilirlerdi. Ya da akşam yemeğini geciktirip namazı vaktin son diliminde kılabilirlerdi. Bundan dolayı akşam namazının vakti geniş tutulmadı. Akşam namazında kıraatin hafif tutulması da sünnettir. Diğer namazlarda olduğu gibi akşam namazından önce iki rek'at nafile namaz kılınmamaktadır. Bu; güneş battıktan sonra fazla zaman geçmeden namazlarını kılabilmeleri içindir. Sonra yemek yerler. Ardından yatsı namazı ve uyku gelir.³⁵ Bu durum, Câhiliye toplumunun günlük yaşayışını yansıtmaktadır.

Kaffal Şâşî'ye göre namazda sesli ya da içinden okuma arasındaki farklılık da bazı Arabî özellikleri içermektedir. İçinden okumada sadece okuma ile meşgul olarak düşünme imkânı vardır. Sesli okumada ise okuyan da dinlemenin getirdiği faydalardan istifade etmiş olur. Kur'an dinlemek; Kur'an'ı anlama ve onun üzerinde düşünme gibi iki faydayı içerir. Cuma namazı dışında gündüz kılınan namazlarda (öğle ve ikindi) kıraat sessiz olur. Çünkü insanların kazanç peşinde koştukları, çarşı pazarda seslerin yüksek olduğu zaman dilimidir. Cuma namazında ise cemaat bir araya gelmektedir. Böylelikle çarşı pazarda insan kalmamaktadır. Sesler durmuş ve herkes Kur'an'a kulak vermiş olur. Bu yüzden Cuma namazında kıraat seslidir. Aynı manaya dayalı olarak bayram namazı da sesli olarak okunur. Akşam ve yatsı namazlarında olduğu gibi bazı namazların kimi rek'atlarında kıraatin sesli olması kimi rek'atlarında ise sessiz olması şöyle izah edilebilir: Bu namazların ilk iki rek'atında Cuma, bayram namazları gibi kıraat sesli olarak okunmaktadır. Sadece sesli kılınan namazlar iki rek'at olanlardır. İki rek'at üzerinde olan ziyadelerde sessizlik vardır. Bunun manası da iki rek'atlık hafif namazların sadece sesli olması; uzun namazların ise hem sesli hem sessiz olmasıdır. Böylelikle namaz kılan kişi ferdi olarak da kılsa cemaat de olsa seslinin ve sessizin faziletine ulaşmış olur. Tek başına kıldığında böyle olduğu gibi eğer imam olursa sesli okuyarak

³⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 91.

dinlemenin faziletine de ulaşmış olur. İmam aynı zamanda Kur'an'ı okuduğu âyetleri ezberlememiş olanlara da ulaştırmış olur. İmam içinden okuduğu yerlerde de sesini yükseltenin ulaşamadığı ölçüde âyetlerin anlamları üzerinde düşünmüş olur. Çünkü sesini yükselten kişinin âyetlerin anlamları üzerinde düşünmesi güçtür.³⁶

Kaffal Şâşî'ye göre Zilhiccenin 10. gününde kurban bayramı namazı; haccı yüceltmek içindir. Nitekim Câhiliye döneminde de Araplar yılda iki gün eğlence için bir araya gelirlerdi.³⁷ İslâm'da da yılda iki bayram olması, Araplar için alışageldiklerine uygun bir durumdu.

Kaffal Şâşî, istiskâ namazlarındaki bazı hususiyetleri de Arap toplumunun örfü ile izah eder. Ona göre istiskâ namazlarının ikincisinde kibleye dönük olarak ridânın çevrilmesi vardır. Çünkü bunda belanın savulması, korku ve yokluğun sona ermesi ve sığınma vardır. Araplar kimi durumları hayra yorar, kimilerini ise uğursuzluk sayarlardı. İslâm'da ise herhangi bir şeyi uğursuz saymak yasaklandı. Çünkü bunda ihtiyacın karşılanması ve korkunun son bulmasında şirke benzeme vardır. Hayra yormak için ridânın çevrilmesinde kibleye dönülmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü imam ve insanlar Allah'a toplu olarak dua etmektedirler. En hayırlı dua ise kibleye dönülerek yapılandır. İnsanlar bundan önce hutbe dinlemekle meşguldürler. Bu yüzden başka bir şeyle uğraşamamaktadırlar. İstiskâ namazına çıkmadan önce birkaç gün oruç tutmak, zulümden uzak olmak, günahlardan tevbe etmek, dargınların barışması ve bütün bunları istiskâ duasının öncesinde yapmak; istiskânın sünnetindendir. Böylelikle duanın kabul edilmesi beklenir.³⁸ İstiskâ öncesinde bu yapılanlara dikkat edildiğinde görülen o ki, bu zikredilenler Câhiliye döneminde de iyi karşılanmaktaydı.

Kaffal Şâşî'ye göre husûf ve kûsûf namazları da diğer namazlardan farklıdır. Çünkü her bir rek'atta iki adet rûkû vardır;

³⁶ Kaffal, *Mehâsin*, s. 100.

³⁷ Kaffal, *Mehâsin*, s. 110.

³⁸ Kaffal, *Mehâsin*, s. 115.

kıraatı ve rükûyu diğer namazlardan daha uzun tutma vardır. Bu namazlarda diğer hutbeler gibi iki hutbe vardır. Hz. Peygamber, bu namazın hutbesinde şöyle demiştir: *“Güneş ve ay Allah’ın ayetlerinden iki ayettir. Herhangi bir kişinin ölmesi ya da yaşaması ile kararmazlar. Güneşin veya ayın karardığını gördüğünüzde Allah’ı anın.”*³⁹ Bazı rivayetlerde şöyle geçmektedir: *“Böylelikle eğer korktuğunuz başınıza gelirse namaz kılar vaziyette ölmüş olursunuz.”*⁴⁰ Önceleri Araplar şöyle demekteydiler: *“Güneşin ve ayın kararması ancak büyük birisinin ölümü ile olur.”* Hatta Araplar büyük bir musibet olduğunda şöyle demekte idiler: *“Gökyüzü, ay ve güneş onun için ağladı.”* İslam’da ise eski söylediklerinin cahillik olduğunu anlamış oldular. Böylelikle aynı zamanda güneşin ve ayın hareketlerinin kullara kıyamete yönelik bir hatırlatma olarak Allah tarafından yapıldığını anlamış oldular: *“İşte, göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneşle ay bir araya getirildiği zaman! O gün insan ‘kaçacak yer neresi!’ diyecektir. Hayır, hayır! (Kaçıp) sığınacak yer yoktur! O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur.”*⁴¹ Böylelikle kullar, güneşin ve ayın karardığını görerek onlara nurun verilmesinin de alınmasının da dünyanın çevrilmesini dilerse Allah’ın kudretinde olduğunu anlamış oldular. Husûf ve küsûf namazı bu iki hususla ilgili kılınmış olduğundan dolayı bunlarda büyük nimete şükür ve kalpleri ürperten korkuyu savma vardır. Kıraat, kıyam, rükû, secdenin uzatılması; rükû sayısının artırılması; bu sürecin tamamında namaz, tazim ve tevhid içerisinde olma-şirkten uzak olma maksadına dayalıdır.⁴² Güneş ve ay tutulması ile ilgili olarak da Câhiliye toplumunun bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Ancak İslâm, bu anlayışı ibka etmemiştir; husûf ve küsûf namazları ile değiştirmiştir.

Kaffal’e göre fitrede de vahye muhatap olan toplumun özellikleri gözetilmiştir.⁴³ Şöyle ki; fitrede esas olan herkesin kendi

³⁹ Buhârî, “Küsûf”, 1044.

⁴⁰ Müslim, “Küsûf”, 618.

⁴¹ Kıyâme, 75/7-12.

⁴² Kaffal, *Mehâsin*, s. 115.

⁴³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 135.

yediğinden vermesidir. Hicaz bölgesinde yaygın olan arpa ve hurma; Tâif’te kuru üzüm; bedevilerde yaygın olan süzme peynirdir. Bu konudaki rivayetler de bu beldelerin yaygın âdetini yansıtmaktadır.⁴⁴ Ancak vahye muhatap olan toplumun dışındakiler bu konuda sadece zikredilen bu ürünlerle sınırlı tutulmamışlardır. Zira fitrede, insanlar yediklerinden vermekle mükellef kılınmışlardır.

Kaffal Şâşî’ye göre i’tikâf; insanlardan uzaklaşıp mescitte Allah’a ibadetle meşgul olmaktır. Bu, İslâm’dan önce de insanların yaptıkları bir şeydir. İslâm’da bu durum hayırlı bir amel olması dolayısıyla devam ettirilmiştir.⁴⁵ Nitekim “İbrâhim ve İsmâil’e: *Evimi onu ziyaret edenler, ibadet için orada kalanlar (âkıfın), rûkû ve secde edenler için tertemiz tutun diye ahid -emir- verdik*”⁴⁶ meâlindeki âyet, i’tikâfın İslâm’dan önce de varlığına delâlet etmektedir.

Kaffal Şâşî’ye göre hacda da Arap geleneğinin izlerine rastlanmaktadır. Her milletin kurban vb. ile Allah’a yaklaşmak için yöneldikleri önemli mekânları vardır. Yahudi ve Hristiyanlar için Kudüs böyledir. Allah, Müslümanlar için haccı farz kılmış ve onlara en faziletli kara parçası olarak Kâbe’yi de içerisinde barındıran Mekke’de hac etmelerini emretmiştir. Orada sürekli duracak bazı semboller vardır ki onları gören ve düşünen herkes anlar. O alametlerin en açık olanlarından birisi şeytan taşlamadır. Çünkü Araplar Hz. İbrahim’in zamanından günümüze gelinceye değin farklı beldelerde olmalarına rağmen hac ederler ve herkes kurban günü ya da iki gün veya üç gün belirli sayıda taş atar. Bu aradan asırlar geçmesine rağmen değişmez; aynı ya da benzer şekilde durur.⁴⁷ Telbiye, Câhiliyede de mevcuttur. Câhiliyede şöyle telbiye getiriyorlardı: “*lebbeyk lâ şerîke lek illâ şerîkun huve lek temlikuhu ve mâ*

⁴⁴ Kaffal, *Mehâsin*, s. 135.

⁴⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 136.

⁴⁶ el-Bakara, 2/125.

⁴⁷ Kaffal, *Mehâsin*, s. 138; Adnan Demircan, “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri)*, 13-15 Nisan 2007 / Konya, 2007, s. 89.

melek"⁴⁸ Safâ ve Merve arasında sa'y de müşrikler tarafından bilinmekteydi. Müşrikler Safâ ve Merve'ye iki put dikmişlerdi. Onlardan birisine Asaf diğerine Nâile adını koymuşlardı. Aralarında sa'y ederek onlara tazimde bulunuyorlardı. İslam gelip bu iki put ortadan kaldırıldıktan sonra Müslümanlar Safâ ve Merve arasında sa'yde (tavafta) müşriklere benzeme sıkıntısına düştüler. Bunun üzerine şu ayet indi: "Şüphesiz, Safâ ile Merve Allah'ın (dininin) nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâ'be'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse şüphesiz, Allah onu bilir, karşılığını verir."⁴⁹ Anladılar ki şer'î menâsikten tavaf, geçmişe dayanır. Allah bunu İbrahim'e öğretmiştir. Evlatları da bunu ondan tevarüs etmişlerdir. Câhiliye ehli ise buna ilaveten iki tane put ortaya koymuştur.⁵⁰ Haccın İslâm'dan önce de Araplarca bilindiğini gösteren çok fazla delil vardır. Bunlar arasında fil vakası en yaygın olanlarındandır.

Kaffal Şâşî'ye göre kurban kesme de Câhiliye'de mevcut bir uygulamadır. Müşrikler putlarına kurban keserlerdi ve keserken putlarının isimlerini anarlardı. İslâm'da ise kurban kesilirken kibleye yönelme ve Allah'ın adını anma emredilmiştir. Böylelikle hayvanların, müşriklerin yaptığı gibi putlara yaklaşma maksadıyla değil Allah'a yaklaşmak maksadıyla kesildiğine işarette bulunmaktadır.⁵¹ Bu durum, aynı zamanda et kesip ihtiyaç sahiplerine dağıtmanın da Câhiliye'de mevcut olduğunu göstermektedir.

Kaffal Şâşî'ye göre şehitle ilgili iş, Arap toplumunda insanların âdetleri üzerine şekillenmiştir. Hükümdarın savaşa gönderdiği

⁴⁸ Kaffal, *Mehâsin*, s. 140.

⁴⁹ el-Bakara, 2/158.

⁵⁰ Kaffal, *Mehâsin*, s. 148. Câhiliyedeki insanların putlarla ilgili tutumlarına ilişkin tespit ve değerlendirmeler için bkz. Ahmet Lütfi Kazancı, "Cahiliyye Devri İnsanında Aklî Durum", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, Yıl:2, Sayı:2, s. 122-124.

⁵¹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 221; Demircan, "Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri)*, 13-15 Nisan 2007 / Konya, 2007, s. 89.

insanlar savaştan dönerlerken onun huzuruna savaş kıyafetleriyle çıkarlardı. Şehidin durumu da böyledir. O Rabbine savaştaki haliyle kavuşmaktadır.⁵² Şehidin vücudundaki kan ve savaştaki hali bir imtiyaz nişanesi olduğu için Rabbinin huzuruna böyle çıkması daha uygundur.

Kaffal, akîka ile ilgili sünnetin de Câhiliye toplumunda köklerinin bulunduğunu ileri sürmektedir. Akîka, doğumlarda uygulanan eski bir âdettir. Câhiliye ehli, kesilen kurbanın kanından çocuğun başına bulaştırırlardı. Aslında akîka çocuk doğduğunda kafasında olan saç demektir. Sonra Arapların âdetinde yeni doğan için kesilen kurbanın kanından, tıraş olduktan sonra onun başına sürüldüğü için bu ismi almıştır. Peygambere bu sorulduğu zaman şöyle demiştir: *“Ben ukuku sevmem. Ancak evladı için kurban kesmek isteyen bunu yapsın.”*⁵³ Muhtemelen Hazreti Peygamber, ukuk ismini kerih görmüştür. İsmi türeyişinden hareketle Câhiliyenin o işinin kabih olduğuna uyarıda bulunmuştur. Peygamberimiz; çocuk için kesilen hayvanın kurban olarak kesilmesi gerektiğini bildirmiştir. Böylelikle kurbanın her bir organı çocuğun ona denk bir organı için feda edilmiş olur. Bundan dolayı alimler, akîkada, kurbanda söylenenlerin söylenmesini müstehap görmüşlerdir: *“Allah’ım senden ve sana. Falandan.”* Bazıları ise şöyle demişlerdir: *“Falanın akîkası. Eti etine, kemiği kemiğine, kanı kanına.”* Akîkanın içerisinde insanların çeşitli durumlarda âdet edindikleri et dağıtma da vardır. Nikah vb. durumlarda velîmenin sünnet edinilmesi de böyledir. Bu, müslümanların şiarını ikame ederek mutluluğun gösterilmesidir. Kardeş, evlat ve yakınlarla hidayet nasip ettiği için ve yoksullara yedirerek kendisine yaklaşmayı nasip ettiği için bunda Allah’a şükür de vardır. İslam’da akîka kabul edildikten sonra bebeğin başına kanın sürülmesi yasaklanmıştır; za’ferân sürülmesi emredilmiştir. Çünkü Câhiliye’de çocuğun başına akîka kurbanının kanını bulaştırırlardı. Akîka kurbanı çocuğun yerine feda edildiği için bu şekilde bereket

⁵² Kaffal, *Mehâsin*, s. 121.

⁵³ Nesâî, “Akîka”, 7/162.

elde etmeyi umarlardı. Bu yüzden de çocuğun başına bulaştırırlardı. Çünkü baş, vücudun en temel organıdır. İslam'da ise bunun terk edilmesi emredilmiştir. Zira bu uygulama, şirk içermektedir. Bunun yerine çocuğun tıraş edilmesi, saçlarının ağırlığınca altın ve gümüşün sadaka verilmesi emredilmiştir. Böylelikle başındaki saçların ağırlığınca sadaka vererek Allah'a yaklaşmış ve o başın sahibine de hürmette bulunmuş olurlardı. Çocuğun başına da kötü kokulu pis kan yerine güzel kokulu ve güzel renkli za'ferân sürülmesi emredildi. Za'ferân, koku ve renk olarak güzeldir. Yeni doğanın başının tıraş edilmesi ondan sıkıntıyı giderme gayesine yöneliktir. Nitekim hadis de bu lafızla rivayet edilmiştir: *"Ondan sıkıntıyı gideriniz."*⁵⁴ Bunda bebeği rahatlatma da vardır.⁵⁵ Bu çerçevede akîkayı da kurban kesip yemek yedirmenin Câhiliye toplumundaki yansıması olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaffal Şâşî'ye göre yeni doğana yapılanlardan bazılarının da İslam'dan önce varlığı bilinmektedir. Yeni doğanın kulağına ezan okunması müstehaptır.⁵⁶ Sünnet olmanın dînî anlamına gelince bazı haberlerde Allah, İbrahim'e ahitte bulundu: *"Bir zaman Rabbi İbrahim'i bir takım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: "Ben seni insanlara önder yapacağım." İbrahim de, "Soyumdan da (önderler yap, ya Rabbi!)" demişti. Bunun üzerine Rabbi, "Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz" demişti."*⁵⁷ Bu çerçevede sünnet olmak, Hz. İbrahim'in dinine girmenin alameti olmuştur. Bu, *"Biz Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir? Biz ona ibadet edenleriz" (deyin).*⁵⁸ âyetinin bu şekilde izah edilmesine de uygundur. Hayvanlarına iz konulması ve o izle hayvanın kime ait olduğunun bilinmesi yaygın bir gelenektir. Bu yolla o hayvan neslinin ilk atası bilinmektedir. Bu âdet kölelerde de

⁵⁴ Buhârî, "Akîka", 5471.

⁵⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 241; Demircan, "Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri)*, 13-15 Nisan 2007 / Konya, 2007, s. 70-71.

⁵⁶ Kaffal, *Mehâsin*, s. 245.

⁵⁷ Bakara, 2/124.

⁵⁸ Bakara, 2/138.

sürdürülmektedir. Kölelerde bu, kulakların ucunun kesilmesi ve dağlama ile olmaktadır. Bazen de bir şeyin izafe edilmesi cins, şehir ve soy yoluyla olmaktadır. Allah, sünnet olmayı dinine inanan kimse için sembol kılmıştır. Hatta bir insanın durumunun iyi olması, sünnet olmasıyla; iyi olmaması da sünnetsiz olmasıyla izah edilmektedir. Öyle ki Yahudiler ve Araplar da sünnet toplumu olarak bilinmektedir. Etek temizliği, tırnakları kesme, istincâ, ağıza ve buruna su verme de bu çerçevededir. Bunların tamamı temizlenmeye yöneliktir.⁵⁹ Aslında Kaffal Şâşî’nin sünnetle ilgili bu değerlendirmeleri, sembollerin İslâm’daki yerine ilişkin olarak da önem taşımaktadır.

II. Muâmelâta İlişkin Hükümler

Kaffal Şâşî’ye göre muâmelâta ilişkin hükümlerde de Câhiliye dönemindeki bazı uygulamaların izlerini görmek mümkündür. Araplarda özellikle Kureyşlilerde muâmelâtın çeşitli türleri mevcuttu. Çünkü Kureyşliler eskiden beri tüccar olarak nitelenmekte idiler.⁶⁰ Kaffal Şâşî, bunu âriyet akdi çerçevesinde örnekendirir. Kaffal Şâşî’nin muâmelâta ilişkin olarak verdiği örnekler mâmelek hukuku, aile hukuku ve helâller-haramlar olmak üzere üç başlık altında toplanabilir.

A. Mâmelek Hukukuna İlişkin Hükümler

Kaffal Şâşî’ye göre âriyet, menfaatinden yararlanması için malın sorumluluğunun faydalanacak olan kişiye verilmesidir. Bir anlamda malın menfaati geçici bir süre hibe edilmiş olmaktadır. Malın menfaatinin hükmü malın kendisinin hükmü gibidir. Malın kendisi ile ilgili tasarruflar kimi zaman satış akdindeki gibi bedelli olur; kimi zaman da hibede olduğu gibi bedelsiz olur. Malın menfaatine ilişkin tasarruflar da kimi zaman kira akdinde olduğu gibi bedelli olur; kimi zaman da âriyet akdinde olduğu gibi bedelsiz olur.

⁵⁹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 245.

⁶⁰ Kaffal, *Mehâsin*, s. 417.

Bunların hepsi irtifakın türleri olup; akıl ve örf bunları yadırgamaz. Araplar bununla övünürlerdi. Âriyet verdileri mallar için çeşitli isimler koyarlardı. Örneğin sütü sağılan bir devenin sütünden içilmesi (faydalanılması) için âriyet verilirse buna “*minha*” denilirdi. Binmek için bir deve âriyet verildiğinde ise buna “*ifkar*” denilirdi. Bu akdin ifade edilmesi için kullanılan en güzel kelime âriyettir. Çünkü âriyet bir şeyin tedavül etmesinden gelmektedir.⁶¹ Âriyet akdinin, Câhiliye döneminde yaygınlığı bilinmektedir. Ancak bu akit, malın menfaatine duyulan duyulan ihtiyaç nedeniyle Câhiliye dönemiyle sınırlı değildir. Hemen her toplumda bilinip uygulanmaktadır.

Ferâize ilişkin hükümlere göz atıldığında bunlarda da Arap toplumunun sosyal ve kültürel özelliklerinin gözetildiği görülmektedir. Kaffal Şâşî'ye göre kadının kocasından aldığı mirasında 1, 2, 3, 4 kadın, bir tutulmuştur. Çünkü Araplarda yaygın olan, kadınlar çoğaldığında aralarındaki yardımlaşmanın da artmasıdır. Bu durumda hepsi bir kadın hükmünde olur.⁶² Kaffal Şâşî'ye göre koca vefat ettiği zaman karısına onun malının ¼'ü miras olarak düşer. Bu, kadının ölen kocasından çocuğu yoksa böyledir. Çünkü Arapların âdetlerine göre kadının çocuğu varsa evlenmekten uzak dururdu. Bunun üzerine ölen kocadan da çocuğa hüküm icra edilmiştir. Kocanın malından çocuğun da ¼'lük hakkı vardır.⁶³ Bu hükümler, kadının Arap toplumundaki yeri ile de uyum içerisinde.

Kaffal Şâşî'ye göre ölünün babası, insanlar içinde ona en yakın kişi durumundadır. Mirasta iş, ölü ile mirasçılar arasındaki ilişkiyi gösteren sebeplere dayalıdır. Bu sebeplerin en güçlüsü ise çocuklarla olan ilişkidir. Çünkü çocuklar ana babanın parçası ya da dalı gibidir. Ana babanın ismi geçtiğinde bu, çocuğu ilgilendirir. Çocuklar ana babanın yerine geçmeye de herkesten fazla hak sahibidirler. Bu açıdan kadın-erkek ayrımı yoktur. Ancak erkek evladın katkısı

⁶¹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 493.

⁶² Kaffal, *Mehâsin*, s. 401.

⁶³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 400.

kadınunkinden daha belirgin ve güçlü olduğunda bu farklılıkla birlikte hisselerinin bir tutulması vâcip kılınmaz. Bundan dolayı örfe uygun olarak kız çocuğunun hissesi erkek çocuğunun hissesinin yarısı kılınmıştır. Çünkü kadınların nafakasını temin eden, erkeklerdir. Savaşta ve savaştan elde edilen ganimette de durum böyledir. Savaşta katkısı olmayan kadınlara ganimette erkeklere verilen hisse verilmemiştir. Verasetle intikal eden malda da erkeklerin kadınlara üstün tutulması bundan dolayı uygun görülmüştür. Arapların kadınlara mirasla ilgili tutumları bu nükteye dayalı idi. Onlar mirasta kadın ve erkeğin eşit tutulmasını garip karşılıyorlardı. Araplar için maslahat, erkeklerin kadınlar üzerinde mirasta daha fazla hak sahibi olmalarını gerektiriyordu.⁶⁴ Bu, evin geçimindeki iktisadi sorumluluğun esas olarak erkeğin uhdesinde olmasıyla izah edilen bir durumdu.

Kaffal Şâşî’ye göre kayıp olan develerle ilgili sünnet de Arap toplumunun geleneği ilişkilidir. Kayıp develer Hz. Muhammed’e sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir: “*Seninle onun ne ilişkisi var? Sahibi gelinceye kadar suya ulaşır, ağacı yer.*”⁶⁵ Kaffal’e göre Arap toplumu develeri olan bir toplumdur. O dönemde deve, beldesi ve cinsi ile tanınırdı. Onlar hayvan gütmek için deveye talip olurlardı. Kimi zaman develerini çobansız olarak gönderirlerdi; deve de uzaklaşır giderdi. Burada böyle bir deveyi almak yasaklanmış ve bu anlama uyarıda bulunulmuştur.⁶⁶ Esas itibarıyla bu hüküm, mülkiyetin korunması olarak da değerlendirilebilir.

⁶⁴ Kaffal, *Mehâsin*, s. 403; Demircan, “Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 3, s. 27.

⁶⁵ Buhârî, “Lukata”, 2427.

⁶⁶ Kaffal, *Mehâsin*, s. 510.

B. Aile Hukukuna İlişkin Hükümler

Arap geleneğinde de zina kötü görülmemekte idi.⁶⁷ Kaffal Şâşî'ye göre Araplar zinayı sefeh olarak isimlendirirlerdi. Çünkü bundan maksat, suyu dökmektir. Zinada herhangi bir hürmet, hukuk, akrabalık bağı ve sıla-i rahim olmaksızın sadece meninin inmesi vardır. Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Câhiliye döneminde dört çeşit nikâh vardır: Birincisi; günümüzdeki nikâhtır. Kişi kızını nişanlar, mehrini belirler ve nikâhlar. İkincisi; kişinin karısını ay halinden temizlendikten sonra birisinden çocuk edinmeye göndermesidir. Kadının gebe olduğu belli olunca koca isterse onunla ilişkisine devam eder. Bu, kadından doğacak çocuğun asil olmasını temine yöneliktir ve istibdâ' nikâhı olarak isimlendirilir. Üçüncüsü; sayı olarak on kişiye varmayan bir grup toplanır ve bir kadınla cinsel ilişkiye girer. Kadın hamile kalıp da çocuğunu doğurdu mu bir müddet sonra gruba haber gönderir. Hiçbirisi geri duramaz. Hepsini toplanınca kadın onlara şöyle der: *"Biliyorsunuz ki bu, sizin işinizden kaynaklanmıştır. Benim doğurduğum bu çocuk senin çocuğundur ey Falan"* Onlardan kimi isterse onun ismiyle çocuğu isimlendirir. Çocuğu ona isnad eder. Adam da bunu kabullenmek zorunda kalır. Dördüncüsü; birçok adam toplanıp bir kadının yanına girer. Kadın geleni geri çevirmez. Bu tür kadınlar, kötü yolludur. Evlerinin önüne yaptıkları işe delalet etmesi için bez bağlarlar. Dileyen onların evine girer. Hamile kalıp doğum yaptıklarında; yanına giren adamlar toplanıp kâif çağırırlar. Sonra çocuk kime benzetilirse onun kabul edilir ve o kişi babası olarak bilinir. O kişi de bunu kabullenmek zorunda kalır. Hz. Âişe şöyle demiştir: *"Allah, Muhammed'i (s.a.v.) hak din ile gönderince Câhiliye nikahını ortadan kaldırdı ve hâli hazırdaki nikahı*

⁶⁷ Demircan; Câhiliyede ahlaksızlık eden kadınları, kız çocuklarını öldürme âdetinin sebeplerinden birisi olarak görür. Bu, Câhiliyede de zinanın maşerî vicdanda kötü kabul edildiğinin delilidir. Bu konudaki değerlendirmeler için Bkz. Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 3, s. 27; Mehmet Erdoğan, "Kur'an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkinin Fıkhi Yorumu", *İslamiyyat*, VII/1, Ankara 2004.

getirdi.”⁶⁸ Kaffal Şâşî’ye göre nikâhı ortaya koyma sebeplerinin en güçlüsü şahit tutmaktır. Arap toplumunun âdeti, nikâhları tef çalarak ve benzer yollarla duyurmak şeklindedir. Nikâhı zinadan ayırmak için buna ihtiyaç duyulmuştur. Zina gizli olduğu sürece ızhar etmek nikâh ile zinayı birbirinden ayırır. Araplar bu yüzden zinaya “sır” derlerdi. Şöhret bulmayan nikâh da sır nikâh olarak isimlendirilir. Bu yönüyle de zina ile benzerlik taşır. Şahit getirmeye de nikâhın ızharı için ihtiyaç duyulmuştur. Şahitlerdeki adalet vasfına da bundan dolayı ihtiyaç duyulmuştur. Çünkü günahta ısrar eden fâsık insanlar nikâhın ızharında bulunamazlar. Nesil yolu ile haramların ve nesebin sabit olması ise nikâhla mümkündür.⁶⁹ Câhiliye Araplarınca zinanın “sır” olarak nitelenmesi dönemin bakış açısını yansıtmaya açısından önem taşır. Zira o dönemde zina, toplumda yaygındı. Ancak maşerî vicdanda yerilmekteydi.

Kaffal Şâşî’ye göre Allah, anneleri ile ilişki kurulması halinde üvey kız çocukları ile evlenmeyi haram kılmıştır. Bu durumda evlilik, kadından ayrıldıktan sonra mümkündür. Kayınvalide ile evlilik ise ilişki olup olmadığına bakılmaksızın haram kılınmıştır. Arapça’da “rabîbe”, kişinin üvey kız çocuğu anlamına gelir. “Rabîb” ise üvey oğul anlamındadır. Bu ismin rabîbden türemesi şöyledir: Onun rabîbi ya da rabîbesi denilir. Rabîb, merbub anlamındadır. Katîlin maktul; adîdin madud anlamında olması da böyledir. Arap toplumunda yaygın olan, dul kadının çocuğu varsa evlenmemesidir. Zira bunu çocuğu için kusur olarak görür. Sadece zaruret durumunda evlenir. Örneğin çocuğu küçük olur. Onun bakımı ve terbiyesinde ona yardım edecek birine ihtiyaç duyabilir ve evlenir. Çocuğunun nafakasını evlendiği kişi karşılar. Bu durumda da o, çocuğun mürebbîsi anlamında “rabbi” olmuş olur. Bu isimlendirmenin aslı böyle olduğundan dolayı anası evlenen her kişiyi bu kapsar. Küçük çocuk da büyük de bu kapsama girer. Üvey babanın nafakasına muhtaç olsa da zengin de olsa bu kapsama girer. Üvey baba ile üvey kızın

⁶⁸ Ebû Dâvûd, Kitâbü’t-talak, 272.

⁶⁹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 274.

evlenmelerinin haram olması, üvey babanın kızını terbiye etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu terbiye, nesebin yerine geçmektedir. Ardından terbiyenin olup olmaması bir kabul edilmektedir. Bu da hükümlerin galip manaya göre verildiğini gösteren bir örnektir.⁷⁰

Kaffal Şâşî'ye göre kişinin üvey annesi ile evlenmesi de böyledir. Câhiliyede bazılarının üvey annesi ile evlendiği olurdu. Ama çoğunluk bunu kerih görürdü. Onlar bir kadının üvey evladından olan çocuğunu *veledü'l-makt* olarak isimlendirirlerdi: “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayasızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu ne kötü bir yoldur.”⁷¹ Bu ayette Kur'an'ın nüzûlünden önce yaptıklarının da kabih olduğuna işaret edilmektedir. Kur'an'ın üvey kızı evlat olarak görüp yasaklaması gibi bir insanın babasının karısı da onun anası gibidir. Çünkü babasına bakmakta onun sorumluluğunu üstlenmektedir. Araplar kişinin babasının karısı ile evlenmesini İranlıların âdeti olarak görürlerdi. Çünkü Araplar üvey anneyi anne makamında görürlerdi.⁷² Câhiliyede üvey anne ile evliliğin, “öfkelenme” anlamına gelen “makt” olarak isimlendirilmesi de aslında toplumun bunu hoş karşılamadığını göstermektedir.

Kaffal Şâşî'ye göre Allah, nikâhta kadına mehir verilmesini tekit etmiştir. Kadın kocasına karşı mehrin maliki olmaktadır. Câhiliye döneminde Araplar kızın babasını mehir konusunda kızıdan daha çok hak sahibi görürlerdi.⁷³ Allah onlara işin doğrusunu gösterdi: “(Savaş esiri olarak) sahip olduklarımız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla

⁷⁰ Kaffal, *Mehâsin*, s. 284; Konuya ilişkin detaylı tespit ve değerlendirmeler için bkz. Adnan Demircan “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 9-32.

⁷¹ Nisâ, 4/22.

⁷² Kaffal, *Mehâsin*, s. 286.

⁷³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 295; Demircan, “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik” , *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 16.

*mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan (nikahlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁷⁴ Nikâhta kadının cinsel organından faydalandığı için mehrin ona ait olması makuldür. Kadın bir işte çalışsa nasıl ki aldığı bedele babası değil kendisi hak sahibi ise nikâhta da durum böyledir.⁷⁵ Bu çerçevede Câhiliye döneminde de bir müessese olarak mehrin mevcudiyeti görülmektedir. Ancak İslâm, bunu olduğu gibi değil; bazı değişikliklerle devam ettirmiştir.

Kaffal Şâşî’ye göre zihar ve îlâ, Câhiliye dönemindeki iki boşama türüdür. Allah, İslâm’da bunu ortadan kaldırmıştır ve ziharda keffâreti vâcip kılmıştır. Câhiliye Arapları, eşlerini annelerinin sırtlarına benzetirlerdi. Bu, İslâm’da geçersiz kılındı. Herhangi bir şekilde ziharda bulunarak ayrılmayı isterlerse bunun iptalini tekit için ve ortaya koydukları yanlış söz ile girdikleri günahın büyük olduğunu göstermek için Allah keffâreti vacip kıldı. Câhiliye döneminde toplum sırt anlamındaki zahır, bineğe işaret etmek üzere kullanırdı. Karın ve sırt bir tutulursa annenin her yönüyle haram olması ve karı koca ilişkisinin de genelliğinden ötürü kadının tüm vücudu bir tutulabilir. Bu anlam üzerine eğer sırtın sahibi annenin dışındaki haramlardan olursa –kız kardeş, kız, hala, teyze- hüküm itibarıyla anne gibi olur.⁷⁶ Câhiliye döneminde îlâ ile de ayrılığı isterlerdi. Bunda yalan bulunmamaktadır. Bilakis kastettikleri

⁷⁴ Nisâ, 4/24.

⁷⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 295.

⁷⁶ Kaffal, *Mehâsin*, s. 321; Saffet Köse, “Cahiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslâm’ın Getirdiği Hukuki Düzenlemeler”, *Mehir*, 1999, sayı: 3, s. 8-13; Hasan Ali Görgülü, “Cahiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm’ın Boşanmada Örf İtibar Etmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1999, Sayı: 6, s. 114-115. Ayrıca Kaffal Şâşî’de Arabî örf anlayışı ile ilgili olarak makalede önemli ölçüde faydalanılan araştırma için bkz. Yılmaz, Ömer, “Kur’an Nassının Doğası: Kaffal Şâşî’nin Konuya Yaklaşımının Tahlili Bir Tasviri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, 2011, s. 51-74.

ile ifade ettikleri birbirleri ile uyumludur. Çünkü îlâ, kişinin eşi ile yatmayacağına yemin etmesidir. Cinsel ilişkinin haram kılınmasında karı-koca olmanın anlamını yitirmesi vardır. Nikâh akdinin amacı, cinsel ihtiyacın meşru yolla karşılanmasıdır. Îlâ ise kişinin mubah olan bir şeyle ilgili olarak yapmayacağına yemin etmesidir.⁷⁷ Görülen o ki; zihar ve îlâ İslâm'da bulundukları hal üzere değil, bazı değişikliklerle ibka edilmiştir.

Kaffal Şâşî'ye göre kocası ölen kadının iddet süresi içerisinde yas tutması gerekmektedir. Yas tutma, bedeninde ve elbisesinde ziyneti terk etmesi, koku sürünmemesi, sürme çekmemesi, renkli elbise giymemesi ile olur. Yas tutma, kocanın ardından duyulan üzüntünün ortaya konulmasıdır. Bunda kadının vefaya ve güzel ahde verdiği önem vardır. Arap kadınları bir sene yas tutarlardı.⁷⁸ Câhiliye dönemindeki bu toplumsal algı, bazı değişikliklerle birlikte İslâm'da da muhafaza edilmiştir. Bir yandan ölünün ardından duyulan üzüntüye sabredilmesi telkin edilirken, diğer yandan kocası ölen kadının yas tutma süresi 4 ay 10 günle sınırlı kalmıştır.

Kaffal Şâşî, boşamanın üç ile sınırlı olmasını Câhiliye döneminde insanların eşlerini sayısız kez boşayabilmeleri ile izah etmektedir. Adam, karısını ona zarar vermek maksadıyla boşardı. İddet süresi dolmak üzere iken eşine geri dönerdi. Eşi ile birlikte iken ona kötü davranır ve tekrar boşardı. Bunu dilediği kadar yapardı. Allah da boşamanın sayısını üçle sınırladı.⁷⁹ Buna ilaveten boşama hoş karşılanmamıştır ve geçimsizlik halinde evliliğin devamını sağlayacak tedbirler getirilmiştir.

Süt emzirmeye ilişkin olarak da dinin ortaya koyduğu Kureyşlilerin âdetlerine aykırı değildi. Kaffal Şâşî'ye göre genellikle

⁷⁷ Kaffal, *Mehâsin*, s. 317; Saffet Köse, "Cahiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslâm'ın Getirdiği Hukuki Düzenlemeler", *Mehir*, 1999, sayı: 3, s. 8-13; Hasan Ali Görgülü, "Cahiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm'ın Boşanmada Örfî İtibar Etmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1999, Sayı: 6, s. 116.

⁷⁸ Kaffal, *Mehâsin*, s. 363-364.

⁷⁹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 372.

iki yaşında çocuğun sütten kesilmesi ona zarar vermez. Çünkü yediklerini hazmedebilir. Büyük insanın emzirilmesi ise rivayet edildiğine göre makul bir sebebe dayanmalıdır. Kaffal Şâşî, bunu evlat edinme maksadıyla Kureyşlilerin yaptıkları bir şey olarak değerlendirebilir.⁸⁰

C. Helâllere ve Haramlara İlişkin Hükümler

Kaffal Şâşî’ye göre yiyeceklerle ilgili hükümlerde de Arap toplumuna ait özellikler gözetilmiştir. Ona göre yiyeceklerle ilgili olarak haram ve helâl kılınanlar Arapların âdetlerine uygundur. Onların güzel buldukları haram kılınmamıştır; iğrendikleri de helâl kılınmamıştır. *“Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yükleri ve zincirleri kaldırır. Ona iman edenler, ona saygı gösterenler, ona yardım edenler ve ona indirilen nura (Kur’an’a) uyanlar var ya, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”*⁸¹ Kaffal’e göre bu âyet Arapların güzel bulduğu ve tiksindiği şeylerle ilgilidir. Çünkü onlar bazı şeyleri güzel bulurlardı. Bazı şeylerden de tiksindirlerdi. Yiyeceklerde tahlil ve tahrir onların âdetleri üzerine yaratılmıştır. Onlardan farklı beldelerde yaşayan insanların bu konuda onlara tabiat itibarıyla muhalif olmaları onların güzel bulduklarından iğrenmeleri, onların iğrendiklerini güzel bulmaları doğaldır. Bu genel hükmün dışına çıkan şeylerin olması da mümkündür. Örneğin Peygamber yırtıcı hayvanlardan köpek dışı olanları; kuşlardan da pençeli olanları haram kılmıştır. Ancak pençeliler iğrenç olmayabilir.

Süt veren hayvanlar helâl kılınmıştır. Deve, inek, koyun cinsleri farklı olmakla beraber bunlardandır. Çünkü insanlar genellikle bunlara karşı soğukluk duymazlar. Bu hayvanlardan insanlar yardım alır, yararlanır ve kazanç elde eder. Kertenkele de helâldir; zehirli

⁸⁰ Kaffal, *Mehâsin*, s. 284.

⁸¹ A’raf, 7/157.

değildir. Araplar kertenkeleyi güzel bulurlardı ve onun hakkında iyi sözler söylerlerdi. Peygamberimiz kertenkele ile ilgili olarak şöyle demiştir: “O benim kavmimin yiyeceği değildir. Haram kılmamakla beraber ben ondan öğrenirim.”⁸² Kaffal’e göre filin köpek dişleri vardır ve Arap beldelerinde bulunan bir hayvan değildir. Arapların fili kabih gördüğünde tereddüt yoktur. Arapların dışındaki insanlardan bize ulaşan da onun kabih olduğu yönündedir. Bu konuda baskın olan, tahrim hükmüdür.⁸³ Bu çerçevede hayvanlardan eti yenen ve yenmeyenlerin, Arapların âdetine uygun olduğu görülmektedir.

Atı, bazı insanların helâl bazı insanların haram kabul etmeleri de böyledir. Peygamber döneminde insanlar atı yerlerdi. Zararlı ya da tiksindirici olmadığı gibi tadı kötü de değildi. At etinin helâl kılınması evlâdır. Eşek eti haramdır. Arapların ata binen bir toplum olması, onlara cihadın emredilmesi, gazalarında yük taşımak üzere atın zaman zaman az bulunması, bunun yanında eşeklerin bulunması, tencerede pişirmeleri üzerine eşek etinin yenmesi yasaklanmıştır. Böylelikle eşeklerin itlafının önüne geçilmektedir ve yük taşıma imkânı genişlemektedir. Sonra bu haram kılma hükmü tüm zamanları kapsar hale gelmiştir. Katır da Araplarda az bulunduğu için yasaklanmıştır. Bununla birlikte Araplar katırın etini güzel buluyor da değillerdi.⁸⁴ Âdiyât sûresinin ilk ayetlerinde ata yemin edilmesi de Câhiliye döneminde ata verilen önemin İslâm’da da devam ettirildiğini göstermektedir.

Kuşlar Arapların yedikleri içerisinde en güzellerindendi. Tavşanlar ve dağ keçileri de böyledir. Bazıları tavşan eti yemeyi kerih görüp, bunu onun âdet görmesine dayandırmışlarsa da bu, tercih edilen bir görüş değildir.⁸⁵ Zikredilen bu hayvanların helâl kılınması da Arapların âdeti ile uyumlu olmaktadır.

⁸² Buhârî, “Zebâih ve Sayd”, 5537.

⁸³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 219.

⁸⁴ Kaffal, *Mehâsin*, s. 214.

⁸⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 214.

Zehirli hayvanlar ve haşerat da haram kılınmıştır. Yılanlar, akrepler buna örnek teşkil etmektedir. Yırtıcı hayvanlardan köpek dişli olanlar sünnet tarafından haram kılınmışlardır. Bunlar zehirlidirler. Kaplan, aslan, kurt ve köpek bunlardandır. Yaban domuzu da bunlardandır. Bu hayvanların üzerine gelmek korkutucudur ve büyük bir zararı barındırır. Kuşlardan pençeli olanlar da aynı manadadır. Bunlar diğer kuşlar için de tehlikelidirler.⁸⁶ Araplar akbaba ve küçük kuşları da habis görmekte idiler.⁸⁷ Kaffal Şâşî’ye göre farenin durumunun iki yönü vardır: Ya Araplar bunu habis görmüştür, ondan haram kılınmıştır. Ya da Allah, fareyi mubah kıldığı takdirde onun cinsinden olan diğerlerinin de yenilebileceğini bildiği için onu haram kılmıştır.⁸⁸ Bu hayvanların kötü görülmeleri ve bunlardan uzak durulması ise sadece Câhiliye dönemi ile sınırlı değildir.

Bulaşıcı hastalıklarla ilgili hadis de vahiy dönemindeki toplumun bulaşıcı hastalıklara bakışı bilindiğinde anlaşılır olmaktadır. Peygamberden “*bulaşma olmadığı*”⁸⁹ rivayet edilmiştir. Bunun anlamı Arapların bulaşmanın sadece hastalığın kendisi ile olduğunu zannetmelerindendi. Sonra şunu anladılar ki bulaşma, Allah’ın bu hastalığı yaratması ile olur; hastalığın kendisi ile olmaz. Peygamber onlara şöyle demiştir: “*Ona kim bulaştırdı?*”⁹⁰ Böylelikle hastalığı ilk olarak yaratanın bulaşmayı da yarattığına işaret etmiştir.⁹¹ Peygamberimizin bu ifadesi, her şeyi yaratanın Allah olduğu gerçeğinin dile getirilmesi olarak anlaşılmalıdır.

Kaffal Şâşî, yeminle ilgili olarak da Arapların örfünün gözetildiğini ifade etmektedir.⁹² Ona göre yemin öteden beri Araplarda bilinmektedir. Araplar “*vallahi, tallahi*” diyerek Allah’a

⁸⁶ Kaffal, *Mehâsin*, s. 214.

⁸⁷ Kaffal, *Mehâsin*, s. 218.

⁸⁸ Kaffal, *Mehâsin*, s. 218.

⁸⁹ Buhârî, “Tıb”, 5717.

⁹⁰ Müslim, “Selâm”, 2220.

⁹¹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 340.

⁹² Kaffal, *Mehâsin*, s. 250.

yemin ederlerdi. Bazen de Kâbe gibi muazzam şeylere yemin ederlerdi. Babalarının ve önem verdikleri kişilerin hayatlarına da yemin ederlerdi. Muhatablarının hayatları üzere yemin ettikleri de olurdu. Ömür, hayatın sıfatıdır. Bu lafzıyla Allah için de kullanılırdı: “leamrullah”. Allah’ın bu şekilde peygamberimize yemin ettiği de olurdu: “Melekler Lût’a “Ömrüne andolsun ki onlar (şehvetten) gözleri dönmüş halde sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlar (Bu durumda asla seni dinlemezler)” dediler.⁹³ Yemin ile ya bir şeyin gerçekleştirilmesi ya da geçmişe yönelik olarak üzerine yemin edilen şeyi reddeden bir haber verilmesi kastedilmektedir. Araplar ve diğerleri yemin ederlerdi; kişi şöyle derdi: “Eğer şunu yaptıysam Allah için şunu yapayım, Eğer şunu yaptıysam Allah bana şunu yapmasın, Yarın gelmezsem Allah beni öldürsün, Eğer sana kötülüğüm dokunursa yaşadığım sürece Allah bana hayır yüzü göstermesin.” Buna benzer insanı korkutan kötülükler de söyleyebilirlerdi. Allah bu anlamı lian yeminlerinin beşincisinde yerleştirdi.⁹⁴ Diğer yandan Allah’tan başkasının adına yemin edilmesi yasaklanmıştır.

Örfe ilgili olarak da Câhiliye dönemindeki Arap geleneği gözetilmiştir. Bu çerçevede Kaffal Şâsî kanın haram oluşunu Arap toplumunu örfü ile izah eder. Zira müşrikler putlarına yaklaşmak için kanı çokça kullanırlardı. Putlarına kan dökerlerdi. Akîka kurbanında da çocuklarının başlarını onun kanıyla kirletirlerdi. Müslümanların ondan uzak durmaları tekit edilmiştir. Kanın haram olması, pis olmasına da dayalı olabilir. İnsanlar ondan uzak durur. Kokusu kötü olduğu gibi içecek olarak kullanılacak nitelikte de değildir. Kanın haram kılınmasında iki mana birleşmiştir. Bu manalardan birincisinde kan pis olmasından dolayı haram kılınmıştır. İkincisinde kanın haram kılınması kanda bulunan Arabî manalarla ilişkilidir.⁹⁵ Burada temiz olan şeylerin helâl, pis olanların haram kılındığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çerçevede kanın haram kılınmasında necis olmasının etkili olduğu aşikârdır.

⁹³ Hicr, 15/72.

⁹⁴ Kaffal, *Mehâsin*, s. 250.

⁹⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 227.

Kaffal Şâşî, kılık kıyafetle ilgili olarak da dinde Arap örfünün gözetildiğini belirtir. Ona göre ipekli elbiseler kadınların giysisidir. Erkekler için ise doğru olan, bu konuda kadınlara benzememeleridir.⁹⁶ Kaffal Şâşî’nin ipekli elbiseye ilişkin dînî hükmü Arap örfü ile ilişkilendirmesi yerinde olmakla birlikte bunun illetini; “ipeğin toplumda asalet sembolü olması” şeklinde tespit etmesi yeterli değildir. Zira konu ile ilgili rivayetlerden⁹⁷ anlaşılan odur ki; Peygamberin yaşadığı toplumda ipekli elbise giymeyi müşrikler âdet haline getirmişlerdir. Müslümanların ise onlarla bu konuda benzerliği istenilmemiştir. Peygamber’in ipekli elbiseyi “âhiretten nasibi olmayanların giyeceği”⁹⁸ olarak nitelemesi bu şekilde anlaşılır hale gelmektedir.

Kaffal Şâşî’ye göre eğitilmiş köpek vb hayvanların av yakalaması Câhiliyede de vardı. Hayvan eğitilmiş olmazsa gönderildiğinde avlanmak için gitmeyebilir. Bu durumda onunla avlanmak helâl olmaz. Bu yüzden av hayvanının eğitilmiş olması gerekir. Eğitim ise avlanmak maksadıyla avın peşine düşmeye alıştırılmasıyla olur. Avı yakalar ve sahibi için tutar ve anlaşılır ki sahibinin çağırmasıyla hareket ediyor, çağırmasıyla koşuyor, çağırmasıyla yöneliyor ve avı tutuyor. Eğitilmiş olduğunun en önemli kanıtı sahibinin yemesi için hayvanı yememesidir. Eğer hayvana dişlerini geçirir de yerse o zaman ondan av için faydalanılmaz.⁹⁹

III. UKÛBÂT

Ukûbâta ilişkin hükümler de vahye muhatap toplumun izlerini taşımaktadır. Kaffal Şâşî’ye göre şu âyet Arapların âdeti üzerine inmiştir¹⁰⁰: “*Tevratta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş (karşılık ve cezadır). Yaralar da kısastır (Her*

⁹⁶ Kaffal, *Mehâsin*, s. 236.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Libas”, 4040.

⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Libas”, 4040.

⁹⁹ Kaffal, *Mehâsin*, s. 223.

¹⁰⁰ Kaffal, *Mehâsin*, s. 557.

yaralama misli ile cezalandırılır). Kim bunu (kisası) bağışlarsa kendisi için o kefarete olur. Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir.”¹⁰¹ Araplar kısısta katil yerine arkadaşını öldürürlerdi. Adam yerine kadını, hür yerine köleyi öldürürlerdi. Bunun terk edilmesi emredilmiştir.¹⁰² Kisasın aslı Araplarda mevcuttur. Katilden başkasını öldürürlerdi. Cemaat yerine bir kişiyi öldürürlerdi.¹⁰³ Kisasla ilgili bu hükümlerden birçoğu değiştirilmiştir.

Kaffal Şâşî, evli iken zina eden kişinin recm cezası ile cezalandırılmasını da Arapların âdetleriyle ilişkilendirir. Ona göre recm cezası Câhiliye insanların alışkanlık edindikleri zinayı bırakmaları için işi sıkı tutma maksadına dayalıdır. Bu, onlardan gelen haberde ve şiirlerde açıkça ortaya konmuştur. Recm cezası Tevrat'ta da vardır. Araplar bunu bilirlerdi ve bu onların dilinde dolaşmaktaydı.”¹⁰⁴ Kaffal Şâşî'ye göre zina eden kişinin 100 değnek ile cezalandırılmasına gelince 100, Araplar arasında mallarla ilgili olarak çokluğun sınırı kabul edilmekte idi. Arapların ataları 100 adet vermeyi kemal olarak vasıflandırıyorlardı. Bazıları şöyle demişlerdir: “*Hatem Tâi 100 vermiştir.*”¹⁰⁵ Sayı olarak 100'ün kesretten kinaye olarak da kullanılması, bu çerçevede Kaffal Şâşî'nin görüşünü desteklemektedir.

Kaffal Şâşî, diyetin 100 deve olarak takdir edilmesini de Araplar arasında bilinen eski bir hüküm olarak niteler. Ona göre İslam'dan önce de Araplar bunu uygulamakta idiler. Bunun aslı Abdülmuttalib'in adağına dayanmaktadır. O, Allah kendisine on erkek evladı bahşederse onuncusunu kurban edeceğini adamıştı. Abdülmuttalib'in 10. erkek evladı ise Hz Muhammed'in babası

¹⁰¹ Mâide, 5/45.

¹⁰² Kaffal, *Mehâsin*, s. 556.

¹⁰³ Kaffal, *Mehâsin*, s. 557.

¹⁰⁴ Kaffal, *Mehâsin*, s. 553.

¹⁰⁵ Kaffal, *Mehâsin*, s. 555; Cömertlik, cesaret vb. niteliklerin Cahiliyede imrenilen vasıflar olduğuna ilişkin olarak bkz. Kazancı, Ahmet Lütfi, “Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: I, sayı: 1, s. 105.

Abdullah idi ve onu çok seviyordu. Kurban etmek istemiyordu. Abdülmuttalib Kâbe’de on deve ile Abdullah arasında kura çekti. Kura Abdullah’a çıktı. Bunun üzerine 20 deve ile Abdullah arasında kura çekti. Yine Abdullah çıktı. Sonra develerin sayısını her defasında onar onar artırarak kura çekmeye devam etti. Develerin sayısı 100’ü buluncaya kadar her defasında kuradan Abdullah çıktı. Develerin sayısı 100’ü bulduğunda kuradan develer çıktı. Bunun üzerine tekbir getirdi ve develeri kesti. Böylelikle 100 deve üzerine kısas vacip olana fidye olarak gelenek halini aldı. Rivayet edildiğine göre kardeşi Muâviye b Bîkr Hevâzin tarafından öldürülen Zeyd b. Bîkr Hevâzin’in kanıyla ilgili olarak Amr b Darb el-Advî 100 deveyi diyet olarak belirlemiştir. Buradaki adedin 100 deve olarak belirlenmesinin sebebi Araplarda yüz devenin büyük görülmesinden kaynaklanmaktadır. Amr, kanın durması için bunu geçerli bir hüküm olarak ortaya koymuştur. Katlin önemini düşünen kişi, bunun diyetinin 100 deveden az olmaması gerektiğini bilir. Bu ise büyük bir maldır. Kişiyi adam öldürmekten alıkoyar. Şu âyetle de buna tembihte bulunmaktadır: *“Ey akıl sahipleri kısısta sizin için hayat vardır.”*¹⁰⁶ Arapların indinde 100 deve çok büyük bir maldır. Öldürülenin velisi kan yerine bu malı tercih ederse ona denk gelebilecek ve bu konuda öldürülenin velisini de isteklendirebilecek bir maldır. Âkile de buradan hareketle ortaya konulmuş bir müessesedir. Araplarda katlin diyeti 100 deve olarak tespit edildiğinde çoğunluk bu mala tek başına sahip değildi. Bundan dolayı bu işi özellikle hata ile adam öldürmelerde âkile üstlenmiştir. Bunda ölünün yakınlarını teskin etmeye yönelik de maslahat olduğundan dolayı İslam’ın bu uygulamasının benzeri yoktur. Katil ve velilerinin fakir olmaları durumunda devenin kıymetinin verilmesine de ihtiyaç duyulabilir. Bu durumda anlaşmaya göre bir kıymetlendirme yapılabilir. Diyet konusunda âkileye sorumluluk yüklenmesi yardımlaşma gayesine yöneliktir. Araplar o dönemde kan dökme konusunda ileriye gitmiş bir durumda idiler. Diyet ise

¹⁰⁶ Bakara, 2/179.

öldürme fiilinden dolayı maktulün yakınlarını teskin etmek, razı etmek ve kanın durması için meşru kılınmıştır.¹⁰⁷

SONUÇ

Kaffal Şâşî'ye göre Kuran'ın nüzûl sürecinde muhatap durumunda olan toplumun geleneğine itibar edilmiştir. Arap toplumunun geleneği çerçevesinde ortaya konan hükümler diğer toplumlar ve zamanlar için de geçerli kılınmıştır.

Bu durum, Kur'an'ın anlaşılmasında göz önünde bulundurulmalıdır. Kur'an'ın ortaya koyduğu her hüküm; nazil olduğu toplumun örfü, âdeti, geleneği dikkate alınarak anlaşılmalıdır. Bu çerçevede Câhiliye toplumunun bu nitelikleri ile ilgili bilgi veren kaynaklara, Kur'an'ın anlaşılması için yönelmek gerekmektedir. Bu kaynaklar içerisinde Câhiliye şiiri önem arz eder. Zira Câhiliye şiiri, Arap kültürü ile ilgili önemli unsurları ihtiva etmektedir. Kur'an'ın kendisi de bu kültürle ilgili bilgiler içermektedir. Ayrıca hadisler ve sahabe kavilleri de bu açıdan zengin bir içeriğe sahiptir.

Kur'an'ın Arabî oluşunun dikkate alınması, Kur'an yorumunda keyfiliğin önüne geçilmesi açısından da önem taşımaktadır. Zira Kur'an'ın Arabî olduğu göz ardı edildiği ölçüde tefsir, yorumcunun keyfi tutumuna açık hale gelir. Kur'an'ın her şeyi kapsadığı düşüncesini kendisine kılavuz etmesi, yorumcunun şahsi görüşlerini Kur'an'la irtibatlandırarak tefsir çerçevesinde ortaya koymasına zemin hazırlayabilir. Bu; yorumcunun, içinde bulunulan dönemin öne çıkan değerlerini Kur'an'a ifade ettirmesi riskini de taşımaktadır. Bu zeminde kadın hakları, izafiyet teorisi, çevre duyarlılığı gibi birçok güncel değer Kur'an'a söylenmesi de doğal karşılanır. Dikkat edilmesi gereken nokta; bizim Kur'an'a hangi anlamları yüklediğimiz değil, onun bize ne ifade ettiği olmalıdır.

¹⁰⁷ Kaffal, *Mehâsin*, s. 563.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1955.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu’s-sahîh*, İstanbul 1315.

Bulut, Ali, “Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, sayı:18-19

Danışman, Nafiz, “Câhiliye Kelimesinin Mânâ ve Menşe’i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1956, cilt: V, sayı: 1-4.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen* (thk. Abdullah Aydınlı), İstanbul 1995.

Demircan Adnan, “Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 3, s. 9-30

-----, “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum tebliğ ve müzakereleri)*, 13-15 Nisan 2007 / Konya, 2007, s. 39-98.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, *Sünen* (thk. Muhammed Avvâme), Cidde 1998.

Erdoğan, Mehmet, “İslam ve Yerellik, Yerelliğin Fıkhi Temellendirmesi Olarak Örf”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2007, sayı:9

-----, “Kur’an Vahyinin Nüzul Dönemi Olgusallığıyla İlişkinin Fıkhi Yorumu”, *İslamiyyat*, VII/1, Ankara 2004.

Görgülü, Hasan Ali, "Cahiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslam'ın Boşanmada Örfi İtibar Etmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1999, Sayı: 6.

İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Miftâhu dâri's-saâde* (thk. Hassan Abdülmennan Tayyibî), Beyrut 1994.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen* (thk. Mustafa A'zamî), Riyad 1984.

Kaffal, Ebû Bekr Muhammed b. Ali Şâşî, *Mehâsinu's-şerîa fî furûi's-Şâfiyye kitabun fî makâsıd'ş- şerîa* (thk. Muhammed Ali Samak), Beyrut 2007.

Kallek, Cengiz, "Kaffal Şâşî", *DİA*, XXIV/147.

Kazancı, Ahmet Lütfi, "Cahiliyye Devri İnsanında Aklî Durum", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, Yıl:2, Sayı:2.

-----, "Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, cilt: I, sayı: 1, s. 103-110.

Köse, Saffet, "Cahiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslam'ın Getirdiği Hukuki Düzenlemeler", *Mehir*, 1999, sayı: 3.

Mâlik b. Enes, *Muvatta'* (thk. Beşşar Avvâd Ma'ruf), Beyrut 1992.

Müslim b. Haccac, *Sahih* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki), Kahire 1955.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Sünen* (nşr. Abdülfettah Ebû Gudde), Beyrut 1988.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, Kahire 1954.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmiü’s-sahih* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1975.

Yılmaz, Ömer, “Kur’an Nassının Doğası: Kaffal Şâşî’nin Konuya Yaklaşımının Tahlîlî Bir Tasviri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, 2011, s. 51-74.

İLK DÖNEM DİLCİLERDEN KUTRUB'UN “KÎTÂBU'L-EZDÂD” ADLI ESERİ PERSPEKTİFİNDE ARAPÇADA EZDÂD OLGUSU

Mustafa ÖNCÜ*

Özet

Bir kelimenin örneğin - الْجَوْن - kelimesinin “siyah ve beyaz” anlamında kullanılması gibi -bütünüyle birbirleriyle karşıt ve ters olan iki farklı anlamda kullanılmasına ezdâd denir. Arapçada bu tür kelimelerin var olup olmadığı konusu tartışılmış ancak âlimlerin çoğu bunun varlığını kabul etmiştir. Konu, Kur’ân üzerine yapılan çalışmalara paralel olarak hicri I. ve II. asırlardan itibaren âlimlerin gündemine girmiş ve zamanla konu ile ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Bu eserlerden biri ilk dönem dilcilerden Kutrub (ö. 206/821)’un ‘Kitâbu’l-ezdâd’ adlı eseridir. Çalışmamızda ezdâdın tanımına, sebeplerine ve dilcilerin konuya yaklaşımlarına kısaca değinildikten sonra ezdâd olgusu bu eser perspektifinde ele alınacaktır..

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Ezdâd, Kutrub.

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, mustafaoncu63@hotmail.com

The Phenomenon of Azdâd in the Arabic in the Perspective of "Kitâb Al-Azdâd" Written by Kutrub, Who is One of Linguistics of First Period

Abstract

For example the word - الْجَوْنُ as used in the sense of "black and white" – azdâd is to use a word completely opposite to each other and in two different meanings. Presence and absence of these words in Arabic is discussed, but the majority of scholars have acknowledged the existence of the azdâd. Subject, in parallel with the study of the Qur'an from hijri I and II. century entered agenda of scholars and were written private work in course of time. One of these works is "Kitâb al-azdâd" written by Kutrub, who is one of linguistics of first period. In this study we have examined the definition and causes of azdâd, and have touched on approachs of linguistics to it. And we have analyzed the phenomenon of azdâd in the perspective of this work..

Key Words: Arabic Language, al-Azdâd, Kutrub.

Giriş

Milâdî VII. yüzyılın ilk yarısında özelde Araplar için genelde bütün insanlar için insanlık tarihinin en büyük olayı meydana gelmiştir. Bu zaman diliminde ilk defa bir kutsal metin Arapça olarak inmiştir. Bu Arap dili için devrim olarak kabul edilmektedir. O günden bugüne ve kıyamete kadar birçok insan bu kutsal kitabı anlamaya çalışmış ve çalışacaktır. Hicrî I. II. ve III. asırlar hem Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak için hem de buna paralel olarak Arapça üzerine ciddi çalışmalar olmuştur. Bu sayede Arap dili o güne kadar görülmeyen bir gelişme göstermiştir.

Allah (c.c)'ın mesajı Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında ve buna paralel olarak Arap dilinin gelişmesinde büyük pay sahibi olan âlimlerin/dilcilerin büyük çabaları olmuştur. Bu dilcilerden biri de

hicri II. yy'da yaşamış olan Kutrub'dur. Kutrub Arap dilinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Sîbeveyhi'nin talebesidir.¹

Kutrub, Arap dili ile ilgili birçok eser yazmıştır. Bunlardan biri de onun '*Kitâbu'l-ezdâd*' adlı eseridir. Eserde, Arapçada 'bir lafzın birbirleriyle tamamıyla ters ve karşıt olan iki farklı anlamı karşılaması' olarak tanımlanabilecek olan kelimeler ele alınmıştır. O dönemdeki diğer birçok çalışma gibi bu çalışma da Kur'ân-ı Kerîm merkezli bir çalışma olmuştur. Bu nedenle eserdeki ezdâd olarak zikredilen kelimelerin çoğu Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kelimelerle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilidir. Bu bağlamda kitapta iki yüzden fazla kelime ezdâd türü kelimeler olarak ele alınmıştır. Bu kelimelerin, hem Kur'ân'ın anlaşılmasında hem de Arap dilinin gelişmesinde ciddi katkıları olmuştur. Bu çalışmamızda ezdâd olgusu; alanıyla ilgili ilk çalışma olan, kendisinden sonra gelen ve aynı konuda yazılmış olan eserler üzerinde büyük bir etkisi olan Kutrub'un '*Kitâbu'l-ezdâd*' adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır.

¹ Kutrub'un asıl adı Muhammed'dir. Ancak hocası Sîbeveyhi her sabah seher vaktinde kapısını açınca onu karşısında gördüğünden dolayı ona Arapçada "gece böceği" anlamına gelen "Kutrub" lakabını takmıştır. Sîbeveyhi'nin yanı sıra onun hocaları arasında İshâ b. Ömer es-Sekafî, Yûnus b. Habîb, Ahfeş el-Evsat, Halefu'l-Ahmer ve Mutezilî âlim en-Nazzâm vb. âlimler sayılabilir. En-Nazzâm'ın etkisinde kalarak o da Mutezile mezhebinin benimsemiştir. Ayrıca ezdâd konusunda da bir eseri olan İbnu's-Sikkît Kutrub'un öğrencisidir. Kutrub özellikle garib ve nadir kelimeler konusunda çok önemli çalışmalar yapmış bir âlimdir. Aynı zamanda tefsir ve Kur'ân ilimleri konusunda da birçok eseri bulunmaktadır. Ayrıca iyi bir edip olan Kutrub'un birçok şiiri vardır. Kutrub'un, İslamî ilimler konusunda eser yazan bütün âlimler üzerinde doğrudan ve ya dolaylı olarak etkisi olmuştur. Bunun için belli başlı tefsirlere, 'ulûmu'l-Kur'ân ve lûgat ile ilgili eserlere şöyle bir göz atmak yeterli olacaktır. Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, nşr. M. Ebû'l-Fazl, Kahire, 1375/1955, s. 67; Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî- M. Abdulmun'im el-Hafâcî, Kahire, 1374/1955, s. 38; Ebû Bekir ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire, 1392/1973, s. 9; Muharrem Çelebi, *Kutrub, Hayatı, Eserleri ve Kitâbu'l-Ezmine Adlı Eseri*, Erzurum, 1981; Ebû Ali Muhammed b. el-Mustenîr Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, thk., Hanna el-Hazdâd, Dâru'l-'ulûm, Riyad, 1984, s. 21.

1. Arapçada Ezdâd Olgusu

Ezdâd Arap dilinin önemli özelliklerinden bir özellik olup bütünüyle i'râb gibi olmasa da genel olarak Arap dilinde varlığına rastlanmaktadır. Arapçanın dışında herhangi bir dilde Arapçadaki kadar ezdâdın var olduğunu bilmiyoruz. Bununla beraber bu tür kelimelerin Arapçadaki varlığı meselesi tartışılmıştır. Sözlükte ezdâd kelimesi Arapçada zıt kelimesinin çoğulu olup bir şeyin tersi, aksi, karşı vb. anlamlara gelmektedir.² Terim olarak ezdâd ise bir lafzın hem belli bir manaya hem de onun tersi bir manaya delalet etmesidir.³ Ebû Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) bu konuda şöyle demektedir: Bir şeyin zıddı; ona ters olan, ona münafi olan şeydir. Siyah ile beyaz ve cömertlik ile cimrilik vb. kelimelerde olduğu gibi.⁴ Tabii burada ele alınan konu Türkçedeki "karşıt anlamlı sözcükler" şeklinde ifade edilen konu değildir. Burada maksat Arapçadaki tek bir kelimenin aynı anda birbirinin tam tersi iki anlamda

² Ezdâd ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbnul-Enbarî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu'l-ezdâd*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1987; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbu'l-ezdâd*, nşr. İzzet Hasan, Dimaşk, 1963, c. I, s. 1-2; el-Muberrred, "Me'ttefaka lafzuh ve'htelege ma'nâh mine'l-Kur'âni'l-mecîd", Kahire, 1350, s. 2-3; İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhî'l-luğa*, Beyrut, 1984, s. 201-202; İbn Sîde, *el-Muhassas*, Beyrut, 1398/1978, IV/13, s. 258-266; es-Suyutî, Ebû'l-Fadl Celalluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Muzhir*, Daru'l-ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, İstanbul, 1314, c.I, s. 387-402; M. Hüseyin Âl-i Yâsîn, *el-Ezdâd fi'l-luğa*, Bağdad, 1394/1974; G.Weil, "Ezdâd", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964, IV, s. 431; Ebû Ubeyde, el-Kâsım b. Sellâm, "Bâbu'l-Ezdâd", *Selâsetu Nusûs fi'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Huseyin Âl-i Yâsîn, Alemu'l-Kutub, 1.baskı, Bağdad, 1996, s. 12; İbnu'd-Dehân, *el-Ezdâd fi'l-luğa*, nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdad, 1963; Radiyyuddin es-Sâgânî, *el-Ezdâd*, nşr. August Haffner, nâşirin Selâsetü kütüb fi'l-ezdâd'ının zeylinde, Beyrut, 1913, s. 221-254; Muharrem Çelebi "Ezdâd", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, İstanbul, 1995 c. XII, s. 47-48; Fadime Kavak, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2012, c. 5, sayı: 2, s. 121-139; Huseyin Tural, *Arap Dilinde Ezdâd Olgusu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.

³ Fehmî Mansûr, "el-Ezdâd", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Meleki*, Kahire, 1934, s. 230; Çelebi "Ezdâd", *DİA*, c. XII, s. 47-48.

⁴ el-Lugavî, *Kitâbu'l-ezdâd*, s.1-2.

kullanılmasıdır.⁵ ”الْجُنُودُ“⁶ kelimesinin hem beyaz hem siyah ve ”يُسِرُّ“ kelimesinin hem açıklamak hem de gizlemek şeklindeki kullanımları buna örnek olarak verilebilir. Bu kelime Kur’ân-ı Kerîm’de Meryem sûresindeki ”وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا“ ”Onlara karşı düşman olurlar/onlara yardımcı olurlar“ ayetinde de yer almaktadır.⁷ İlginçtir kelimenin kendisi de ”yardımcılar ve düşmanlar“ anlamında ezdâd türü bir kelime olarak kabul edilmiştir. Nitekim Kutrub ”ضِدًّا“ ”zıt“ kelimesinin kendisini de ezdâddan sayar. Ona göre bu kelime hem ”karşıt“ hem de ”benzer“ anlamındadır.⁸ el-Lugavî (ö. 351/962)'nin dışındaki âlimlerin birçoğuna göre ezdâd, Arapçada bir kelimenin mecazî mana ile değil hakikî mana ile birkaç anlama delalet etmesi manasına gelen ve müteradifin zıddı olan lafzî müstereğin bir türüdür.⁹

Bununla beraber Türkçede az da olsa bulunan ezdâd türü kelimeler Arapçada var mıdır? Yok mudur? Sorusu hep sorulmuştur. Bu soruyu olumlu cevaplamak mümkündür. Bu bağlamda Arapçada ezdâdın varlığı ve yokluğu hususunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Bu konuda değişik rakamlar verilse de genel olarak ezdâdın varlığını kabul eden ve etmeyen âlimler olarak iki ana gruba ayrılmaktadır.

1.1. Arapçada Ezdâdın Varlığını Kabul Etmeyenler

Bu gruba giren âlimlere göre eğer gerçekten ezdâd var olsaydı kelimenin ve kelamın asıl maksadı olan muhataba bir şey anlatmak

⁵ Muharrem Çelebi, ”Arapça’da Ezdâd Meselesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1987, sayı: 4 [Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı’na Armağan], s. 40; Küçükkalay, *Kurân Dili Arapça*, s. 198-204;

⁶ Hüseyin Küçükkalay, *Kurân Dili Arapça*, Konya, 1969, s. 198-204; Çelebi ”Ezdâd”, *DİA*, c. XII, s. 47-48.

⁷ Meryem, 16/ 82.

⁸ Kutrub, *Kitâbu’l-ezdâd*, s. 113.

⁹ Subhi es-Salih, *Dirâsât fî Fikhi’l-luga*, 12.baskı, Daru’l- ilm li’l-melâyin, Beyrut, 1989, s. 309; Ali Abdulvâhid el-Vâfi, *Fikhu’l-luga*, Daru’n- nahda, Kahire, 1973, s. 193; Mustafa Sadık er-Rafiî, *Târihu edebi’l-Arab*, Daru’l-kitabi’l-Arabi, Beyrut, 1924, c.I, s. 196; Muhammed Nuruddin el-Muneccid,, *el-İştiraki’l-lafzi fi’l-Kur’ani’l-Kerim beyne’n- nazariyye ve’t-tatbîk*, Daru’l-Fikr, Suriye 1998, s. 45; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 188-189.

zor olurdu. Yani muhatap o kelimenin hangi anlamının kastedildiğini anlayamaz dolayısıyla sözün asıl anlamı anlaşılmaz olur ve dil anlaşma ve iletişim aracı olmaktan çıkmış olurdu. Bu âlimlere göre bu konuda mevcut olduğu söylenen kelimeler de te'vil edilir. Dahası bu tür kelimelerin asıl bir anlamı vardır. Diğer zıt olan anlamı ise sonradan ortaya çıkan anlamdır. Bu görüşte olan âlimlerin başında İbn Durusteveyh (ö.345/956) gelmektedir. Kaynaklar İbn Durusteveyh'in bu konuda *İbtalu-l ezdâd* adında bir eser de yazdığını dile getirir.¹⁰ Ancak söz konusu eser elimizde olmadığından onun bu konudaki görüşleri tam olarak anlaşılmamaktadır. İbn Durusteveyh'in yanı sıra Ebû-l Abbas b. Ahmed b. es-S'aleb (ö. 291/904), el-Cevalikî (ö. 540/1145) gibi âlimler Arapçada ezdâdın varlığını kabul etmeyen âlimler arasında sayılmaktadır.

1.2. Arapçada Ezdâdın Varlığını Kabul Edenler

Bu görüşü savunan âlimlere göre Arapça'da çok sayıda zıt kelime vardır. Kutrub (ö. 206/821), Ebû Ubeyde Kasım b. Sellâm (ö. 224/838), İbn Fâris (ö. 395/1004), İbnu-l Enbarî (ö. 577/1181), Ebû't-Tayyib el-Lugavî ve es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi daha birçok âlim Arapça'da ezdâdın varlığını kabul etmişlerdir.¹¹ Bunlardan bir kısmı konu ile ilgili müstakil eser yazarken bir kısmı da eserlerinde konu ile ilgili bâblara yer vermişlerdir. ¹² Örneğin el-Mâverdî (ö. 450/1058.) lafız ve mana ilişkisine değinirken ezdâddan bahseder.¹³

Arapça'da ezdâdın varlığı birinci grup âlimlere göre dil için bir eksiklik hatta anlaşmazlığa sebep olan bir etken iken; ikinci gruba göre ise ezdâd Arapça'ya özgü bir olgu olup Arapça için bir eksiklik değil bilakis bir meziyettir. Her iki grubun kendilerine göre delilleri vardır. Ancak dilin canlı bir organizma olduğu, insanın duygularının karmaşıklığı, bir dilin içindeki lehçelerin farklılığı vb. gerçeklerden

¹⁰ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, c.1,s.396.

¹¹ es-Suyûtî, *a.e.* c.1,s.396.

¹² el-Vâfî, *Fıkhü'l-luga*, Kahire, 1973, s.148.

¹³ Ali b. Hasan b Muhammed el-Mâverdî, *Edebû'd-dunya ve'd-din*, Muessesetu'r-risâle, 1.baskı, Beyrut, 2006, s. 424,425.

hareketle abartıldığı gibi olmasa da dilde ezdâd türü kelimelerin varlığını kabul etmek daha makul görünmektedir.

1.3. Ezdâdın Ortaya Çıkış Nedenleri

Ezdâdın ortaya çıkış nedenlerine bakıldığında diğer ilmî birçok olgu gibi bunun nedenlerini de tek bir nedene indirgemek zordur. Bu nedenler kısaca; dilde kelimenin ilk konulduğu zaman zıt anlamlı olarak konulmuş olması, lehçe farklılıkları; yani bir lehçede farklı anlamda kullanılan bir kelimenin başka bir lehçede onun tam zıt anlamında kullanılması, dilin gelişmesine paralel olarak bazen bir kelimeye bir harfin düşmesi, kelimeye ilavede bulunulması veya harflerin yer değiştirmesi gibi kelimelerin şekillerinde meydana gelen değişiklikler, kelimenin gerçek anlamının yanında zamanla mecazî anlamı da ifade etmesi sonucu ortaya çıkan kelimeler vb. şeklinde sıralanabilir. الْمُؤَلَّى kelimesinin aslında “efendi” anlamında kullanılırken daha sonra mecaz yolu ile “köle” anlamında kullanılmış olması bunun için güzel bir örnektir. Aynı şekilde وَثَب kelimesinin bir lehçede “sıçramak” başka bir lehçede “kalmak” anlamında kullanılması örneği bilinmektedir.

1.4. Ezdâd Çeşitleri

Arapça’da ezdâd türü kelimeler vardır. Çünkü dil canlı bir organizmadır. nasıl ki her canlı doğar, büyür ve ölür, dilden dökülen kelimeler de zaman süreci içerisinde farklı anlamlar kazanabilir. Bir kelime için daha önce kullanılan bir anlamdan farklı olarak ona benzer veya onun tam tersi bir anlam ifade etmesi kadar doğal bir şey yoktur. Çünkü “zamanın değişmesi ile hükümlerin (yasaların) değişmesi kaçınılmazdır” kuralına dilin yasaları da bağlıdır. Arapça’da bu tür kelimeler; isimlerde, fiillerde, harflerde, mastarlarda, müştaklarda, zarflarda, zamirlerde ve harfi cerle kullanılan kelimeler gibi neredeyse bütün kelime türleri içerisinde bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak şunlar verilebilir:

İsimlerde, güçlü genç ile zayıf yaşlı adam anlamında kullanılan الحُرُور kelimesi, müştak olan kelimelerde, hem boş hem de dolu anlamına gelen الْمَسْجُور kelimesi, zarflarda, hem ön taraf hem de arka taraf anlamına gelen وَرَاء kelimesi, zamirlerde, hem çoğul hem de tekil için kullanılabilen نَحْنُ zamiri, harf ve edatlarda, hem ispat için hem de inkâr için kullanılan لَا kelimesi, harfi cerlerin bağlandığı kelimelerde, رَغِبَ فِي ve رَغِبَ عَنْ kelimeleri, fiillerde, günah işlemek ile günahahtan sakınmak anlamına gelen تَأْتَمَّ fiilinde olduğu gibi.¹⁴

Ezdâdın Arapça'ya özgü bir şey olduğu söylene de ortaya çıkış nedenleri incelendiğinde onun Arapçaya özgü bir olgu olmadığı söylenebilir. Zira Türkçedeki "yavuz" kelimesinin kötü, fena ve iyi, güzel anlamalarına geldiğini biliyoruz. Yine "paralanmak" kelimesi hem "zengin ve paralı olmak" hem de "sıkıntı ve üzüntü içinde olmak" anlamında kullanılır. Aynı şekilde konu etrafıca incelendiğinde "bitmek" kelimesinin hem "tükenmek, yok olmak" anlamında hem de "çıkmaq, yeşermek" anlamında kullanılması gibi Türkçe'de aynı olgunun söz konusu olduğu görülecektir. Bir başka örnek ise "masraflı" kelimesidir. Bu kelime "masraflı ev" olarak kullanıldığında bazılarınca "bütün ihtiyaçları karşılanmış ev" olarak anlaşılırken, birçok kimseye göre ise "ihtiyacı ve eksiklikleri çok olan ev" olarak telakki edilmektedir. Bu vb. gerekçelerle Muharrem Çelebi'nin "Arapça'dan başka dillerde bulunmayan ezdâd konusu" şeklinde ifade ettiği yargının eksik olduğu söylenebilir.¹⁵

2. Ezdâd Konusunda Yazılan İlk Kitap

Hicrî ilk dönemlerde dil ile ilgili birçok eserin yazılma amacı Kur'ân-ı Kerîm'in, başka bir ifade ile dinin daha iyi anlaşılmasına

¹⁴ Muhibbuddîn b. Fayd ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk., Ali Şî'rî, Beyrut 1414/1994, II, 508; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, 5.

¹⁵ Çelebi "Ezdâd", *DÎA*, c. XII, s. 47-48.

yöneliktir. Dolayısıyla şiirler, Arap sözleri ve gelenekleri, kabilelerin dil kullanımı ile ilgili farklılıkları, kalıplaşmış ifadeler vb. olguların bu dönemde yazılmış eserlerde zikredilmesinin amacı Kur'ân-ı Kerîm'in daha iyi anlaşılmasına matuftur. Hicrî ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında ele alınan konulardan biri de ezdâd konusudur. Bu konuda yazılan ilk kitap Kutrub'un *Kitâbu'l ezdâd* adlı eseridir. Bu dönemin ilmî atmosferine paralel olarak *Kitâbu'l ezdâd*'da yer alan kelimelerin birçoğunun Kur'ân-ı Kerîm ayetleri ile ilişkilendirilmesi bu eserin Kur'ân eksenli bir çalışma, dolayısıyla din merkezli olduğunu göstermektedir.

Kutrub'a göre Arapça'da sözcükler; hem lafızları hem de manaları farklı olanlar, lafızları farklı fakat anlamları aynı olanlar ve lafızlar aynı anlamları farklı olanlar olmak üzere üç kısma ayrılır.¹⁶ Ona göre ihtiyaca binaen bunların arasında en çok kullanılanlar; birinci kısımda yer alan kelimelerdir. Kutrub, kelimelerin bu şekilde üç kısma ayrılmaları konusunda bazı gerekçeler dile getirir. Örneğin ona göre bir anlam için birden çok lafzın kullanılması Arapların kendi dillerindeki lafız ve kelimeleri fazlaştırma istemlerinin bir sonucudur.¹⁷ O, bu şekilde lafızları üçe ayırdıktan sonra ezdâd türü kelimeleri de üçüncü kısım içerisinde mülâhaza eder ve bu kelimelerin hepsinden bahsedeceğini söyler. Bundan hareketle Kutrub'un ezdâd türü kelimeleri Türkçede çok anlamlı kelimeler olarak bilinen elfâz-ı müştareğin bir kısmı olarak değerlendirdiği sonucu çıkarılabilir. Ardından özellikle bu konuyu seçmesindeki amacı olarak ise Arapçadaki bu tür kelimelerin azlığını ve bu kelimelerin bir takım ince anlamlarının varlığını gösterir.¹⁸

Kutrub, ezdâd kelimelerin hepsinden bahsedeceğini dile getirmesine rağmen ondan sonra gelen el-Enbârî ve el-Lugâvî gibi âlimlerin eserlerine bakıldığında bunun yeterince gerçekçi olmadığı görülür. Zira ondan sonra başta el-Enbârî ve el-Lugâvî olmak üzere

¹⁶ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 69.

¹⁷ Kutrub, *a.e.*, s. 69.

¹⁸ Kutrub, *a.e.*, s. 70.

ezdâd ile ilgili yazılan eserlere bakıldığında Kutrub'un eserinde olmayan birçok kelimenin bunlarda bulunduğunu görmek mümkündür. Bununla beraber onun bu iddiası kendi dönemindeki kelimeler ile ulaşabildiği kaynaklar açısından düşünüldüğünde makul görülebilir. Zira o dönemde ezdâd olarak değerlendirilmeyen kelimeler zamanla bir takım anlam olaylarına uğrayıp ezdâd anlamı taşımış olması mümkündür.

Tespit edilebildiği kadarıyla Kutrub, *Kitabu'l-ezdâd* adlı eserinde 206 dolayında kelimeyi ezdâddan saymaktadır. O, bu kelimelerin her birini ayet, şiir ve Arap kabilelerinin kullanımları ışığında izah etmektedir. Yine Kutrub'un tespit ettiği kelimelerin yapısına bakıldığında bunların arasında hem fiil hem isim hem de sıfat olan kelimelerin varlığı göze çarpmaktadır.¹⁹

Kutrub, ezdâdları ele alırken *مِنَ الْأَزْدَادِ* "ezdâddandır"²⁰, *ذَلِكَ* وَمِنْهُ "yine ezdâddandır"²², *وَمِنْ الْأَزْدَادِ أَيْضًا* "bu zıttır"²¹, *ضِدُّ* "ondandır"²³, *وَمِنْهُ أَيْضًا* "yine ezdâddandır"²⁴ vb. ifadeler kullanır. Bu ifadeler arasında onun en çok kullandığı ise; *وَمِنْهُ أَيْضًا* "yine ezdâddandır" ifadesidir. O, bazen de bu tür kelimeleri ele alırken bu tür ifadeleri kullanmadan *وَقَالُوا* "Araplar dediler" diyerek doğrudan kelimenin anlamlarını izah eder.²⁵ Bazen bunu belirtmek için *يُقَالُ* "denilir" ifadesini kullanır.²⁶ Bazen de hiç bir ifade kullanmadan hemen kelimenin farklı anlamlarını verir.²⁷ Örneğin *الْشُّجَاعُ* kelimesini

¹⁹ Kutrub, *a.e.*, s.81.

²⁰ Kutrub, *a.e.*, s. 70.

²¹ Kutrub, *a.e.*, s. 71.

²² Kutrub, *a.e.*, s. 75.

²³ Kutrub, *a.e.*, s. 95.

²⁴ Kutrub, *a.e.*, s. 96.

²⁵ Kutrub, *a.e.*, s. 98.

²⁶ Kutrub, *a.e.*, s. 104.

²⁷ Kutrub, *a.e.*, s. 110.

açıklarken direkt الشُّجَاعُ الضَّعِيفُ “şuca’ güçlü demektir” şuca’ zayıf demektir” der ve başka bir açıklamada bulunmaz.²⁸ Aslında onun bu yöntemi kitabın yazılış amacı ve hacmine daha uygun düşmektedir.

Kutrub, zıt kelimeleri anlatırken bazen “şu kelime ezdâddandır ve şunun gibi” kısa, az ve öz ifadelerle şu kelime ezdâddandır, deyip geçerken;²⁹ bazen de o kelimenin cümle içerisinde kullanımı ile ilgili örnekler verir. Bu yolla o, konunun, muhatabın zihnine iyice yerleşmesini sağlar. Örneğin خَوْف kelimesi ile رَجَا kelimesinin hem korku hem de ümit anlamında ezdâd türü bir kelime olduklarını açıklarken bu kelimelerin cümle içerisinde kullanımlarıyla ilgili örnekler verir.³⁰

Kutrub, ezdâd türü kelimeleri tespit ederken ve konu ile ilgili Araplardan deliller getirirken kesinlik bildiren ifadeler kullanmak yerine “sanki şöyle diyor” gibi daha çok ihtiyatlı cümleler kullanır.³¹

Kitâbu'l-ezdâd'da tespit edilen başka bir önemli nokta Kutrub'un, isim için harf terimini kullanmasıdır. O, الإِفْهَام “aç, iştahsız” kelimesini ezdâddan sayarken حَرْفٌ مِنَ الْأَضْدَادِ ifadesini kullanır.³² Bu, Arap dili ile ilgili terminolojinin oluşumunun tarihi seyri konusunda bize bilgi vermektedir.

Müellif, eserine kısa bir girişten sonra ezdâd türü kelimeleri saymaya başlar. Onun eserinde ele aldığı ilk kelime عَسَى “umulur ki” fiilidir. Ona göre bu kelime hem kesinlik hem de şüphe anlamına gelmektedir. Kutrub bunun ezdâd olduğunu ispatlamak için عَسَى

²⁸ Kutrub, *a.e.*,s. 118.

²⁹ Kutrub, *a.e.*,s. 97.

³⁰ Kutrub, *a.e.*,s.94.

³¹ Kutrub, *a.e.*,s.72.

³² Kutrub, *a.e.*,s.98.

رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ “Rabbinizin size merhamet edeceğini kesinlikle umabilirsiniz”³³ ayet-i kerimesini ve bir şiiri örnek olarak verir.³⁴ Türkçe meallerin hemen hepsinde bu ayetteki عَسَى fiilinin kesinlik anlamı görmezden gelinmiş ve fiil “umulur ki” şeklinde tercüme edilmiştir. Oysa kelimenin “kesinlik” anlamının meale yansıtılması Kur’ân’ı anlama hususunda daha isabetli olacaktır. Onun en son olarak ele aldığı kelime ise إِذْ “....dığı zaman” zarfıdır. Ona göre bu zarf hem geçmiş zaman hem de إِذْ gibi gelecek zaman zarfıdır. O, bunu ezdâdın en son kelimesi إِذْ’dır” sözleriyle açık bir şekilde dile getirmiştir. Kutrub burada da hem ayetlerle hem de şiirlerle iddiasını delillendirmeye çalışır.³⁵ Kutrub’un aktardığına göre âlimler arasında bu iki zarfın bir birlerinin yerine kullanıldığını iddia eden âlimler bulunmaktadır.³⁶ Kutrub وَاللَّهِ أَعْلَمُ “Allah en iyi bilendir” sözü ile İslam telif geleneğine uygun bir şekilde eserini bitirir.³⁷

2.1. Kitâbu'l-ezdâd'ın Kaynakları

Kitâbu'l-ezdâd'ın kaynaklarının omurgasını şiirler oluşturur. Şiirlerden sonra en çok kullanılan kaynak Kur’ân-Kerîm’dir. Bunların yanı sıra Kutrub eserini oluştururken Arap örf ve geleneklerine atıfta bulunur. Kabileler arasındaki farklı kullanımlara dikkat çeker. Dolayısıyla onun temel kaynakları arasında Kureyş, Beni Temîm, Kays, vb. belli başlı Arap kabileleri sayılabilir.

Onun kaynakları arasında Arap dilinin teşekkül döneminin önemli bilginleri de bulunmaktadır. Bunların arasında özellikle Kur’ân-ı Kerîm’deki anlaşılması zor olan kelimelerin tahlilinde

³³ el-İsrâ, 17/8.

³⁴ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 70,71.

³⁵ Kutrub, *a.e.*, s. 150, 151, 152.

³⁶ Kutrub, *a.e.*, s. 150.

³⁷ Kutrub, *a.e.*, s. 152.

uzman olarak kabul edilen İbn Abbâs (r.a.) ve İbn Mes'ûd (r.a.) gibi sahâbilerin yanı sıra Ebû 'Amr (ö. 154/771) Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) el-Asma'î (ö. 216/831) gibi dilciler de bulunmaktadır.³⁸ Kutrub birçok müfessirden de istifade etmiştir. Onun kaynakları arasında Hasan Basri, Ebû Ubeyde, Ebû Muhammed gibi belli başlı âlimleri de saymak mümkündür.³⁹ Özellikle bu konuda en önemli otoritesinin Ebû Muhammed olduğu söylenebilir. Zira neredeyse bütün kelimelerde ondan nakillerde bulunur.

2.2. *Kitâbu'l-ezdâd*'ın Etkisi

Kutrub'un bu eseri, kendisinden sonra gelen birçok âlimin konu ile ilgili eserlerine esin kaynağı olmuştur. Özellikle onun konu ile ilgili kullandığı şiirler bu bağlamda kayda değerdir. O, başta İbnu'l-Enbârî, Ebû Tayyib el-Luğavî, Ebû Hatim es-Sicistânî (ö.250/874), et-Tevvezî (ö. 233/847), vb. birçok dilciyi etkilemiştir. Örneğin جَلَّ “zor/kolay, küçük/büyük” kelimesini adı geçen müelliflerin hemen hepsinin eserlerinde görmek mümkündür.⁴⁰ Hatta Kutrub'un *Kitâbu'l-ezdâd*'ında zikrettiği kelimelerin büyük bir çoğunluğu ondan sonra gelen ve aynı konuda eser yazan dilcilerin eserlerinde görülmektedir. Örneğin Kutrub'un ezdâd olarak saydığı kelimelerden biri البَسَل kelimesidir. O, bu sözcüğün “helâl ve haram” anlamında olduğunu belirttikten sonra Zuheyr b Ebi Sulmâ ve Hemmâm b. es-Salûlî'den şiirle istişâdda bulunur. Burada bu kelimenin Araplar arasında بَسَلًا وَاسَلًا “haram haram olsun” şeklinde tekîd ile kullanıldığını belirtmesi önemlidir.⁴¹ Bu şekildeki kullanım, Türkçedeki “adam madam, damat mamat” gibi kullanımı çağrıştırmaktadır. Aynı şekilde bu kelimenin Kutrub'dan sonra gelen et-Tevvezî, es-Sicistânî, İbnu'l-Enbârî vb. dilciler tarafından

³⁸ Kutrub, *a.e.*, s. 76,79,83.

³⁹ Kutrub, *a.e.*, s. 114.

⁴⁰ İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s.114; el-Lugavî, *a.g.e.*, s.149; es-Sicistânî, *Kitâbu'l-ezdâd*, nşr. Agust Hofner, Beyrut, 1913, s.184.

⁴¹ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 92.

kullanılması, onun kendisinden sonra gelen dilciler üzerinde ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.⁴²

2.3. Lehçe Farklılıklarının Belirtilmesi

Kutrub, ezdâd türü kelimelerin oluşmasında lehçe farklılıklarının etkisine bazen işaret ederken bazen de bunu açık bir şekilde dile getirmektedir.⁴³ Eserde Beni Esed⁴⁴ Kays, Ezd,⁴⁵ Temîm,⁴⁶ Himyer,⁴⁷ Huzayl,⁴⁸ 'Ukayl ve Kays,⁴⁹ Beni Selîm⁵⁰ vb. Arap kabilelerinin, sözcükleri kullanımlarından bahsedilir. Örneğin o, Kur'ân-ı Kerîm'de de yer alan "سَامِدٌ" başı dik, başkaldıran, eğlenip duran" kelimesini ezdâddan sayarken⁵¹ Tayy kabilesi ile Yemenlilerin dilinde farklı anlamlarda kullandığını söyler. Tayy kabilesine göre kelime "üzgün" anlamında kullanılırken, Yemenliler bunu "eğlenen, oynayan" anlamında kullanmışlardır.⁵² Bazen de o, kelimeleri açıklarken Kureyş vb. Arap kabilelerin örf ve adetleri ile ilgili bilgi verir.⁵³

⁴² et-Tevezzî, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Hasan Ali Yasin, *Mecelletu'l-mevridi'l-İrakiyye*, 1979, c.8.,sayı, 2, s. 171; es-Sicistânî, *el-Ezdâd*, s. 104; Ebû Tayyib el-Luğavî, *el-Ezdâd*, s. 35; İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s.63.

⁴³ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 78.

⁴⁴ Kutrub, *a.e.*,s.98.

⁴⁵ Kutrub, *a.e.*,s. 108.

⁴⁶ Kutrub, *a.e.*,s. 115.

⁴⁷ Kutrub, *a.e.*,s. 118.

⁴⁸ Kutrub, *a.e.*,s. 126.

⁴⁹ Kutrub, *a.e.*,s. 131.

⁵⁰ Kutrub, *a.e.*,s. 132.

⁵¹ en-Necm, 53/61. Birçok Türkçe mealde yeterince araştırılmadığı için bu ayetin meali maalesef eksik olarak verilmiştir. Kelimenin ezdâd yönü göz ardı edilmiştir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığının mealinde ayete "Ve siz gaflet içinde oyalanmaktasınız" şeklinde bir meal verilmiştir. Ancak bu ince noktayı göz önüne alan mealler de yok değildir. Örneğin Abdullah Parlıyan hazırladığı meal-tefsir çalışmasında bu anlamı dikkate alarak ayete ona göre anlam vermiştir. Abdullah Parlıyan, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*, Damla Ofset, Konya 2003.

⁵² Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 73.

⁵³ Kutrub, *a.e.*, s. 99.

Verilen bilgiler ışığında Kutrub'a göre الجُون kelimesi hem beyaz hem de siyah anlamına gelmektedir. Burada bu kelimenin Kuda'a kabilesinin dışındaki bütün Arap lehçelerinde beyaz anlamında kullanıldığını belirtir.⁵⁴ O, bu açıklamalarıyla aslında ezdâd türü kelimelerin ortaya çıkış nedenlerinden biri olan lehçe farklılığına da işaret etmemiş olmaktadır. Nitekim onun bu görüşü, daha sonraki dönemlerde bu konu üzerine yapılan çalışmaların neredeyse hemen hepsi üzerinde etkili olmuştur. Yapılan bütün bu çalışmalarda ezdâdın çıkış nedenleri arasında lehçe farklılıklarının da gösterilmesi bunu göstermektedir.

2.4. Arapça Olmayan Kelimelere Dikkat Çekilmesi

Kitabu'l-ezdâd'da dikkat çeken noktalardan biri de ezdâd ile ilgili kelimeler açıklanırken kullanılan şiirlerde yer alan bazı kelimelerin aslının hangi dilden olduğunu belirtmesidir. Örneğin الكُرْز “bağlı kartal” kelimesinin aslının Farsça الكُرْز kelimesi olduğu dile getirilir.⁵⁵ Kutrub'un bu tespitinin, Kur'ân-ı Kerîm'de mu'arreb kelimelerin bulunup bulunmadığı konusuna da ışık tuttuğunu görmekteyiz. Zira normal Arap kelimeleri içerisinde Farsça kelimeler varsa Kur'ân-ı Kerîm'de de bulunması kadar doğal bir şey yoktur. Yeter ki Arapların anlamadığı bir kelime olmasın. Zaten âlimlerin çoğu Kur'ân'da bu tür kelimelerin bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ancak İmam Şafii vb. bazı âlimler bu konuda menfi düşünmüşlerdir.⁵⁶

Kutrub, şiirleri tahlil ederken bazen kelimenin Farsça anlamını verir.⁵⁷ Bu durum o dönem için Farsça ile Arapça'nın münasebetini göstermesi bakımından da önemlidir.

⁵⁴ Kutrub, *a.e.*, s. 100.

⁵⁵ Kutrub, *a.e.*, s. 79.

⁵⁶ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb*, Dimaşk, 1990.

⁵⁷ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 82.

Müellif, eserde yer alan bazı kelimelerin, Farsça veya başka bir dilden olduğunu söylemese de bazı kelimeler ses bakımından Türkçe kelimeleri andırmaktadır. Örneğin الْبُخْرُ kelimesi ses, telaffuz ve anlam açısından Türkçedeki "bodur" kelimesini çağrıştırmaktadır. Aynı şekilde دَهْوَر kelimesi de hem ses ve telaffuz hem de anlam açısından Türkçe'deki "devir" kelimesini andırmaktadır. Bu vb. durumlar diller arası münasebetlere ışık tutmaktadır.

2.5. Kelimelerin Yapısının İrdelenmesi

Kutrub'un eserinin dikkati çeken bir diğer yönü ise onun bir sözlük niteliği taşımasıdır. Bu bağlamda Kutrub eserinde ezdâd türü kelimeleri açıklarken bazı kelimelerin mazi, muzari ve mastarlarını verir. Örneğin o, أَهَمَد kelimesinin "hızlandı" ve "durdu" anlamlarına geldiğini açıklamadan önce kelimenin mücerredinin mazi, muzari ve mastarını anlamıyla beraber zikreder.⁵⁸ Bunların yanı sıra o, ezdâd türü kelimeleri verirken yer yer onların lugavî tahlillerini yapar. Bu kelimeler çoğul ise onların tekillerini verir. Tekil ise çoğullarını verir. Bu yönüyle eser, bir tür mu'cemi andırır.⁵⁹ Bu yönüyle eser daha sonra yazılan sözlükler üzerine bir etki bırakmıştır. Onun bu şekilde kelimelerin kökenine inmesi kelimelerin tarihi süreç içerisinde edindikleri anlamları vermesi, onların semantik analizleri bakımından önemlidir. Bu durumun, bilim insanlarına çok ciddi kolaylıklar sağlayacağı muhakkaktır.

2.6. Şiir ve Arap Sözleriyle İstîşâd

Kitâbu'l-ezdâd'da istîşâd olarak getirilen şiirler saymakla bitmez. Kutrub bu şiirleri kullanmakla yetinmez. Bazen bu şiirlerde yer alan ve anlaşılması zor olan bazı kelimelerin anlamlarını açıklar.

⁵⁸ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 79

⁵⁹ Kutrub, *a.e.*, s. 108.

Örneğin bir şiirde yer alan الْحِنْزَاب kelimesinin “Horoz” anlamında olduğunu söyler.⁶⁰

Kutrub, şiirle istiṣhâdda bulunurken bazen “şair” yerine benzer anlamdaki “râciz” kelimesini kullanır.⁶¹

Müellif, eserinde hemen hemen bütün kelimelerle ilgili şiirle istiṣhâdda bulunmuştur. Bir kelime ile ilgili bazen bir şiir kullanırken, bazen bir kelime için birden fazla şiirle istiṣhâdda bulunmuştur.⁶² Ancak nadir de olsa şiir kullanmadığı yerler de vardır. Bununla ilgili دَهْوَر “devirmek” kelimesi örnek olarak verilebilir. O, bu kelimeyi açıklarken herhangi bir ayet ve şiiri istiṣhâd olarak kullanmaz. Sadece ezdâddandır der ve bir iki kelime ile anlamını verip diğer bir kelimeye geçer.⁶³ Hatta bazen hiçbir açıklamada bulunmaz. Örneğin güzel kokan kişi ve kötü kokan kişi için التَّغْلُ kelimesinin kullanıldığını belirtirken, hiçbir şahid veya sıradan bir örnek bile getirmez.⁶⁴

Müellif, bazen istiṣhâd olarak getirdiği şiirin tamamını zikrederken bazen de bir kısmını zikreder.⁶⁵ Bazen şiirlerin tahlilini yapar. Âlimlerin o şiirle ilgili görüşlerini aktarır ve bunları karşılaştırır.⁶⁶ Bazen şiirlerde geçen kelimelerin harekesini belirtir.⁶⁷ Tabii bu durum okuyucuya büyük kolaylıklar sağlar. Onu şiirleri yanlış okumaktan dolayısıyla onları yanlış anlamaktan alıkoyar.

Kutrub, şiirle istiṣhâdda bulunurken çoğu zaman şairlerin isimlerini de verir. Bununla beraber şairlerin isimlerini vermeden de kullandığı şiirler vardır. Örneğin جَلَل “zor/kolay” kelimesi için Cemil

⁶⁰ Kutrub, *a.e.*, s. 77.

⁶¹ Kutrub, *a.e.*, s.94.

⁶² Kutrub, *a.e.*, s.93.

⁶³ Kutrub, *a.e.*, s. 81.

⁶⁴ Kutrub, *a.e.*, s. 121.

⁶⁵ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 113.

⁶⁶ Kutrub, *a.e.*, s. 114.

⁶⁷ Kutrub, *a.e.*, s. 115.

Basine'nin bir şiirini kullanmış ve " bir diğer şair şöyle dedi" diyerek şairin ismini vermemiştir.⁶⁸ Şiirlerini kullandığı şairler arasında İmruu'l-kays (ö. 545) en-Nâbiğa (ö. 604) Durayd b. es-Samme (ö.8/630), el-Ferazdak (ö. 114/746) Ebû Duâd el-Eyâdî vb. şairlerin isimlerini sayabiliriz.⁶⁹

Kutrub hem cahiliyye dönemi şairlerinin şiirlerini kullanmış hem de muhadram ve İslami dönem şairlerinin şiirlerinden istifade etmiştir. O, bir taraftan İmruu'l-kays, Tarafe b. el-'Abd (ö. 567) ⁷⁰ en-Nâbiğa, Zuheyr b. Ebû Sulmâ (ö. 609) gibi cahiliyye döneminin en önde gelen simalarından şiirler getirirken; öbür taraftan el-A'sâ (ö. 7/629), Lebîd b. Rebia (ö. 41/661)⁷¹ gibi muhadram dönemi şairlerin şiirlerini kullanmıştır. Aynı şekilde o, el-Ahtal (ö. 90/708), el-Ferazdak gibi İslami dönem şairlerinin şiirlerinden de istifade etmiştir.⁷²

Kutrub, eserinde istişâda önem verirken bazen istişâdda bulunmadığı da vakidir. Örneğin الرَّوْجُ kelimesinin "tek ve çift" anlamında olup ezdâddan olduğunu söylerken ne şiirden ne de Kur'ân-ı Kerîm'den herhangi bir şekilde istişâdda bulunmaz. Onun وَالرَّوْجُ زَوْجٌ أَيْضاً "zevc kelimesi aynı zamanda çift anlamındadır" ibaresi dikkat çekicidir.⁷³ Buna göre onun yaşadığı dönemde söz konusu kelimenin asıl anlamının "çift-eş" olduğu kelimenin "tek" anlamının tali bir anlam olduğu ortaya çıkmaktadır. Günümüzde de kelimenin benzer bir kullanımının olduğunu düşünürsek ortalama 1200 sene öncesinin Arapçası ile bugünün Arapçasının çok da birbirinden farklı olmadığını görürüz. Bu durum diğer dillerle karşılaştırıldığında

⁶⁸ Kutrub, *a.e.*, s. 75.

⁶⁹ Kutrub, *a.e.*, s.93.

⁷⁰ Kutrub, *a.e.*, s.97.

⁷¹ Kutrub, *a.e.*, s.95

⁷² Kutrub, *a.e.*, s. 89. Kur'ân-ı Kerîm'de şiirlerin kullanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Harun Ögmüş, "Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (2. Asır Çerçevesinde)", (*Basılmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi SBE, 2006).

⁷³ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 112.

Arapçanın zenginliğini ve zindeliğini göstermesi açısından önemlidir. Zira birçok dilde üç yüz beş yüz sene öncesinin metinlerini anlamak oldukça güçtür.

Kutrub'un eserinde istişhâd olarak kullandığı şahidlerden biri de kalıplaşmış Arap sözleridir. Örneğin o, الطَّاحِي kelimesinin hem düz hem de yüksek anlamında olduğunu belirtirken Arapların and içerken kullandıkları لا وَالْقَمَرِ الطَّاحِي “ hayır yüksek aya yemin olsun ki” sözünü istişhâd olarak kullanır.⁷⁴ Kutrub bu kelimeyi de وَالْأَرْضِ وَمَا طَحِيهَا “ Yere ve onu yükseltip yayana and olsun”⁷⁵ ayeti bağlamında ele almıştır. Bu kelimenin sadece yaymak ve sermek anlamının esas alınması, yüzyıllarca dünyanın düz bir tepsi şeklinde algılanmasına neden olmuştur. Oysa kelimenin ezdâd türü bir kelime olduğu bilinseydi kelimenin hem düz hem de وَالْقَمَرِ الطَّاحِي örneğinde olduğu gibi hem de yüksek anlamında daha çok yuvarlak şeyler için kullanıldığı bilinir ve böyle bir yanılsaya düşülmezdi. İşin ilginç tarafı neredeyse bütün Türkçe meallerde ayete hâlâ “yere ve onu yayana” şeklinde sadece kelimenin bir anlamı esas alınarak anlam verilmesidir.

Kutrub bir başka kelimenin açıklamasını yaparken yine bir Arap atasözü kullanır. Örneğin o, بَلَج kelimesinin ezdâddan olduğunu söyler. Ona göre kelimenin anlamı hem “gizlemek” hem de “açık söylemek” şeklindedir.⁷⁶ O, bunun için Arap atasözünü istişhâd olarak kullanır. Onun kullandığı atasözü الْحَقُّ ابْلَجُ وَالْبَاطِلُ لَجْلَجُ “ hak açık seçiktir. Batıl eğri büğrüdür” atasözüdür.⁷⁷ Bu bilgi bu

⁷⁴ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 125.

⁷⁵ eş-Şems, 91/6.

⁷⁶ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 150; *Mu'cemu'l-vesît*, 101-102.

⁷⁷ İshâk b. İbrâhim Ebû İbrâhim Fârâbi, *Divânu'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer, *Mecm'au'l-lugati'l-'Arabiyye*, Kahire, 2003, c.II, s.259; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nisâburî el-Meydânî, *Mecmeu'l-emsâl*, c. I, s. 207;

atasözünün en az 1200 sene bir geçmişinin olduğunu bize göstermektedir. Bir başka örnekte ise Arapların Zenciler için أَبُو الْبَيْضَاءْ tabirini kullandıklarını dile getirir.⁷⁸

Kitâbu'l-ezdâd'da ayet ve şiiirlerden örneklerin yanı sıra yalın olan örnekler de çoktur. Bunlardan bir tanesi زَيْدٌ kelimesidir. Onun burada günümüzde bile sık sık kullanılan زَيْدٌ kelimesini yalın bir örnek olarak kullanması, söz konusu kelimenin ne zamandan beri Arap dili ile ilgili kitaplarda örnek olarak kullanıldığının göstermesi açısından da önemlidir.

2.7. Hayvanlarla İlgili Bazı Kelimelerin Yer Alması

Bazı hayvanların Araplar arasında önemli bir yeri vardır. Deve ve At bunlar arasında sayılabilir. Devenin, Arapların yaşamındaki yeri yadsınamaz. Deve, Arab'ın doğumundan ölümüne kadar hayatının her anında var olan ve onun zihin dünyasını şekillendiren, bu yolla onun kelime dağarcığının belli bir yekûnunu oluşturan bir gerçekliktir. Dolayısıyla Kutrub'un bu eserinde ezdâd olarak addedilen birçok kelimelerin deve ile ilgili olması da gayet tabii bir durumdur.⁷⁹ Ayrıca bu durum Arap dili ile ilgili yapılan ilk sözlük çalışmalarının yapısına da uygun düşmektedir.

Kutrub, eserinde konuyla ilgili hiçbir açıklamada bulunmadan bazı kelimeleri ezdâd olarak değerlendirmiştir. Ancak bu konudaki değerlendirmelerinin çok isabetli olmadığı görülmektedir. Örneğin الضَّعُوثُ ، اللَّمُوسُ ، الْعُرُوكُ ، الشَّكُوكُ kelimelerinin hepsinin "yara bere olup olmadığını kontrol etmek için devenin hörgücüne dokunmak" anlamında olduğunu belirtmesine rağmen, bunların hiçbirini için açık

Celâleddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dârû's-sadr, Beyrut, 1955.c. II, s.216.

⁷⁸ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s.100.

⁷⁹ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 82.

seçik bir zıt anlamdan bahsetmemiştir.⁸⁰ Bunun gibi deve ile ilgili birçok kelimeyi ezdâddan saymasına rağmen, bu kelimeler iyice incelendiğinde en azından bugün bunların söz konusu anlamları karşılamadıkları görülecektir. Bununla ilgili رَحُول kelimesine bakmamız yeterli olacaktır. Kutrub bu kelimeyi “binilebilen deve” şeklinde anlamlandırmakla yetinmekte, başka herhangi bir anlamdan bahsetmemektedir.⁸¹ Deve ile ilgili bir başka örnek ise حَلَّ kelimesidir. Bu kelime hem şişman hem de zayıf deve anlamına gelmektedir. Kutrub bu kelimeyi açıklamak için Emevi dönemi şairlerinden el-Ahtal (ö. 90/708)’in bir şiirini istişâd olarak kullanır.⁸²

Kutrub, eserinde devenin yanı sıra at ile ilgili kelimelere de değinir. Örneğin o, الْأَسْفَى kelimesinin hem “perçemli” hem de “perçemsiz veya az perçemli at” anlamında olduğunu, bu yüzden ezdâd türü bir kelime olduğunu belirtir.⁸³

Kutrub’un hayvanlarla ilgili ezdâd olarak kabul ettiği kelimelerden bir diğeri الثَّلَّة kelimesidir. Ona göre bu kelime “küçükbaş hayvan sürüsü” anlamında olduğu gibi “birkaç küçükbaş hayvan” anlamına da gelmektedir.⁸⁴ el-Fîrûzâbâdî, söz konusu kelimeye aynı anlamı verir.⁸⁵ Ancak kelimeyi iyice düşündüğümüzde az da olsa çok da olsa bir grup ve topluluğu ifade ettiğini görürüz. Bu durumda kelimeyi ezdâddan saymak zayıf bir ihtimal olarak durmaktadır.

Kutrub’un ezdâd olarak değerlendirdiği kelimelerden bazıları hayvanlarla ilgili ve esmâu’l-esvât diye bilinen ses isimleri tarzında olan sözcüklerdir. Örneğin hem sürüyü sürmek için hem de çağırmak

⁸⁰ Kutrub, *a.e.*, s. 84.

⁸¹ Kutrub, *a.e.*, s. 84.

⁸² Kutrub, *a.e.*, s. 111.

⁸³ Kutrub, *a.e.*, s. 135.

⁸⁴ Kutrub, *a.e.*, s. 146.

⁸⁵ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 179.

için حَاحِثٌ kelimesinin kullanıldığını söyler. Bunun için İmruu'l-Kays'ın bir şiirini istişhâd olarak kullanır.⁸⁶ Aynı anlamda bir başka kelime de طَرَطَبٌ sözcüğüdür. Bu sözcük de yine koyunları çağırmak ve onları sürmek için kullanılmaktadır.⁸⁷

2.8. Anlam Daralmasına Uğramış Kelimeler

Kutrub الحَضَارَةُ kelimesinin hem "medeniyet" hem de "bedevilik" anlamında olduğunu, dolayısıyla kelimenin ezdâd türü bir kelime olduğunu söylemektedir.⁸⁸ Günümüzde bu kelimenin sadece "medeniyet" anlamında kullanıldığı bir gerçektir. Bu bilgi bize Türkçede "anlam daralması" olarak bilinen olgu için güzel bir örnektir. Bu durum onun döneminde medeniyet ve bedevilik anlamında kullanılan الحَضَارَةُ kelimesinin, tarihi süreç içerisinde anlam daralmasına uğradığını göstermektedir. Nitekim Türkçede konu ile ilgili giysi anlamındaki "ton" kelimesinin "don" şeklinde iç giysi anlamında kullanılması, gece anlamındaki "tün" kelimesinin "öğleden sonra" anlamında kullanılması, "oğul" kelimesinin hem kız hem de erkek evlat anlamından sıyrılıp sadece erkek evlat için kullanılması vb. örnekler çoktur.⁸⁹

Kutrub, konuyla ilgili bir başka kelime olan الشُّجَاعُ kelimesinin "güçlü ve zayıf" anlamına geldiğini söyler.⁹⁰ Ancak günümüzde bu kelimenin sadece "yiğit, güçlü" anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Bu durum, kelimenin bir anlam daralmasına uğradığını göstermektedir.

⁸⁶ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 136.

⁸⁷ Kutrub, *a.e.*, s. 147.

⁸⁸ Kutrub, *a.e.*, s.96.

⁸⁹ Zafer Önler, "Tarihsel Süreç İçerisinde Anlam Değişimleri", *Kur'ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Bakanlar Matbaası, Erzurum, 2001, s. 371.

⁹⁰ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 118.

Kutrub'un ezdâd olarak değerlendirdiği kelimelerden biri de "matem" kelimesidir. O, bu kelimenin "üzüntülü durumlarda kadınların toplanması" ve "sevinç durumunda kadınların toplanması" anlamına geldiğini belirtir.⁹¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kelime günümüzde sadece birinci anlamda kullanılmaktadır. En azından Türkçe'de ikinci anlamındaki kullanımı bulunmamaktadır.

2.9. Diğer İlimlerle İlgili Terminolojinin Kullanılması

Kutrub'un eserinde ele aldığı kelimelerden bazıları fıkıh ve fıkıh usulü terminolojisi ile ilgilidir. Örneğin: *الْمَوْلى* , *اِشْتَرَى* ve *الْبَيْعُ* kelimeleri bunlardandır. Bunlardan birincisi köle ve efendi anlamında kullanılırken, ikincisi satıcı ve alıcı anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca *الْبَيْع* kelimesi ezdâd ile ilgili yazılan diğer eserlerin birçoğunda yer almaktadır.⁹² Üçüncüsü ise aynen ikincisi gibi satmak ve satın almak anlamındadır. *الْكِرْي* kelimesi de *فَعِيل* kalıbında gelmesi göz önünde bulundurulduğunda hem kiracı hem de ev sahibi anlamında kullanılmaktadır.⁹³ Bir başka kelime de *فُرُوْ* kelimesidir. Bu kelime hem hayız için hem de temizlik için kullanılmaktadır. Kutrub *فُرُوْ* kelimesinin bu anlamlarına "kadının hamile kalması" anlamını da eklemektedir.⁹⁴

Bu vb. kelimelerin eserde yer alması o dönemin fikhî ortamı hakkında bizlere fikir vermektedir. Nitekim el-Bakara sûresindeki *وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَضَّنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَ قُرُوْ*

⁹¹ Kutrub, *a.e.*, s. 130.

⁹² el-Asma'î, *el-Ezdâd*, s. 29; et-Tevezzi, *el-Ezdâd*, s. 127; es-Sicistânî, *el-Ezdâd*, s. 107; İbnu's-Sikkit, *el-Ezdâd*, s.184; el-Luğavî, *el-Ezdâd*, s. 41; İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s.73.

⁹³ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s.102.

⁹⁴ Kutrub, *a.e.*, s.108.

hayız/temizlik müddeti beklerler"⁹⁵ ayetinde geçen فُرُوءْ kelimesinin ameli mezhepler arasında ihtilafa neden olduğu bilinmektedir.

Eserde yer alan ve fıkıh ile ilgili bir başka kelime de الْعَرِيضُ kelimesidir.⁹⁶ Bu kelime Temîm oğullarına göre altı aydan bir yaşına kadar olan kuzular için kullanılmaktadır.⁹⁷ Bazılarına göre bu kelime "küçük" anlamında iken, bazılarına göre "iğdiş edilmiş" anlamındadır. Burada bu kelimenin doğrudan ezdâd ile ilişkisi yoktur. Ancak neden bu kelimenin kullanıldığı ile ilgili güzel bir ta'lîl vardır. Kutrub'a göre satışa arz edildiği için bu kuzularا الْعَرِيضُ denilmiştir. Bu vb. kelimelerin anlamlarının özellikle zekât ve kurban konusunda ne kadar önem arz ettiği bir açıktır. Dolayısıyla elimizdeki eser ile benzer konularda yazılmış eserlerin Müslümanların ibadet hayatları için de kayda değer eserlerdir.

Kutrub *Kitâbu'l-ezdâd*'da bazı kelimeleri açıklarken, hadis literatürüne ait ıstılahlar kullanır. Örneğin o, "bize sika/güvenilir raviler haber verdi" şeklinde aktarımlarda bulunur.⁹⁸ Bu durum onun kelimelerin lügavî anlamlarının yanı sıra rivayet mekanizmasını ne kadar önemseydiğini göstermektedir. Aynı şekilde bu durumun, o dönemde ilimlerin ve bu ilimlerle ilgili ıstılahların henüz tam teşekkül etmediğini gösterdiğini söyleyebiliriz.

2.10. İnsan Azaları ve Hastalıklarla İlgili Kelimeler

Kitâbu'l-ezdâd'da insan vücudunun azalarının isimleri ve bu azaların duçar olduğu hastalıklarla ilgili bilgi bulmak mümkündür. Örneğin eserde, أَعْوَزْ kelimesinin hem "gözü görmeyen" hem de "gözü keskin gören kişi" için kullanıldığı dile getirilir. Daha sonra

⁹⁵ el-Bakara, 2/228.

⁹⁶ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 147.

⁹⁷ Konu ile ilgili terimlerin geniş anlamı için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, 2.baskı, İstanbul, 2005, s. 72, 503.

⁹⁸ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 86.

kelimeler arası münasebete değinilir. Bu bağlamda keskin görüşlü olduğu için karga için عُزَابٌ أَعْوُرُ tabirinin kullanıldığı belirtilir.⁹⁹ Benzer şekilde Kutrub, الْبَصِيرُ kelimesinin gözü sağlam olan ve kör olan kişi için kullanıldığını iddia eder.¹⁰⁰ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iki kelime de günümüzde anlam daralmasına uğramıştır. Birincisi gözü şaşsı olanlar için kullanılırken, ikincisi gözü görenler için kullanılmaktadır. Bir başka kelime de الدِّعْطَايَةُ kelimesidir. Bu kelime hem kısa hem de uzun kişiler için kullanılmaktadır.¹⁰¹

Kutrub, eserinde bazen renklerle ilgili olan kelimelerden bahseder. Örneğin hem اَدَم kelimesinin hem de الجَوْن kelimesinin siyah ve beyaz anlamında olduğunu dile getirir.¹⁰²

2.11. Övgü ve Yergi Bildiren Sözcük ve Deyimler

Kutrub'un bu eserinde ele aldığı söz ve söz öbeklerini kategorize ettiğimiz zaman bunlardan bazılarının övgü ve yergi belirten ifadeler olduğunu görmekteyiz. Örneğin اَنْتُمْ بَيِّضَةُ الْبَلَدِ "siz şehrin yumurtalarısınız" deyimini burada zikretmek istiyoruz. Bu deyim hem övmek için hem de yermek için kullanılan bir deyimdir. Kutrub bunun için de hem şiir getirmiş hem de temel kaynakları arasında yer alan Ebû Ubeyde ve Ebû Muhammed'den nakillerde bulunmuştur.¹⁰³ Kutrub'un bu meyanda getirdiği şiirleri kendisinden sonra gelen ve konuyla ilgili eser yazan âlimlerin eserlerinde de

⁹⁹ Kutrub, *a.e.*, s.99.

¹⁰⁰ Kutrub, *a.e.*, s.99.

¹⁰¹ Kutrub, *a.e.*, s.107.

¹⁰² Kutrub, *a.e.*, s.100.

¹⁰³ Kutrub, *a.e.*, s. 119.

görmekteyiz.¹⁰⁴ Bu durum ayrıca onun âlimler üzerindeki tesirini de göstermektedir.

Kutrub'un eserine aldığı, Kur'ân-ı Kerîm'de de yer alan ve aynı zamanda deyim içerisinde kullanılan bir başka kelime ظهير kelimesidir.¹⁰⁵ Bu sözcük Türkçede kullanılan "arka çıkmak" ve "arkadan vurmak" deyimlerinin kullanımı gibi bir kullanımı çağrıştırmaktadır. Kutrub bu kelimenin hem "arka çıkmak, yardımcı olmak" anlamında hem de "ihtiyacın giderilmemesi, arkaya atılması" anlamında olduğunu söyler.¹⁰⁶ Bize göre bu tür kelimelerin ezdâd olarak değerlendirilmesi biraz zorlama bir durumdur. Zira bunların deyimsele kullanımları birbirlerinden tamamıyla farklıdır.

Kitâbu'l-ezdâd'da günümüzde sık sık kullanılan kelimelerden biri olan تَقْرِيط "takrîz" kelimesinin hem "övgü" hem de "yergi" anlamında olduğu dile getirilir.¹⁰⁷ Ancak söz konusu kelime bugün daha çok övgü anlamında kullanılmaktadır.¹⁰⁸ Bu terim, günümüzde edebiyatta kullanılan "eleştiri" teriminin tam karşılığıdır.¹⁰⁹ Böylece eserin Arap edebiyatının terminolojinin oluşmasına katkı sağladığı söylenebilir.

2.12. Semâ' Yönteminin Kullanılması

Birçok yerde geçtiği gibi Kutrub, bu eseri yazarken belki de eserin yapısı gereği Kur'ân-ı Kerîm, Arap sözleri, şiir, vb. daha çok semâ'a dayalı bir yöntem kullanmıştır. Eserinde kıyas yöntemi

¹⁰⁴ et-Tevezzi, *el-Ezdâd*, s. 175; es-Sicistânî, *el-Ezdâd*, s. 118; İbnu's-Sikkî, *el-Ezdâd*, s.184; Ebû Tayyib el-Luğavî, *el-Ezdâd*, s. 52; İbnu'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, s.79.

¹⁰⁵ et-Tahrîm, 66/4.

¹⁰⁶ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 127.

¹⁰⁷ Kutrub, *a.e.*, s. 124.

¹⁰⁸ Günümüzde takriz "Bir müellifin eserine genellikle müellifin ricası üzerine dönemin önde gelen âlim ve ediplerinin yazdığı övücü takdim yazısı" olarak tanımlanmaktadır. Mustafa Uzun- Ahmet Turan Arslan "Takriz", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, İstanbul, 2010, c. 39, s. 472-474.

¹⁰⁹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.540e95e5419837.39428627.

neredeyse yoktur. O, semâ' yöntemini kullanırken سَمِعْنَا "işittik", أَخْبَرَنَا "bize haber verdi" سَمِعْنَا الْعَرَبَ "Araplardan işittik" vb. ifadeler kullanır.¹¹⁰ Bu ifadeler o dönemdeki ilmî atmosfer hakkında bizlere bilgi verdiği gibi Arapların gelenekleri ve görenekleri hakkında da bilgi vermektedir. Aynı zamanda bundan o dönemde dil ile ilgili bilgilerin toplanma yönteminin hadislerin derlenip toplanmasıyla ilgili yöntemle paralellik arz ettiği gibi bir sonuca da varılabilir.

Bir başka örnekte ise Araplardan صُرُ فَرْسَكَ "atna şefkat göster" şeklinde bir söz işittiğini söylerken سَمِعْنَا الْعَرَبَ "Araplardan işittik" tabirini kullanır.¹¹¹ Görüldüğü gibi bu örnekte yazar semâ' tabirini kullanmıştır.

Kutrub, eserinde kelimeleri açıklarken doğrudan semâ' kelimesini kullanmasa da kendilerinden dil ile ilgili bilgi alınan ve dil ile ilgili bir problemde kendilerine müracaat edilen bedevilerden nakillerde bulunur. Bunlardan biri de Ebû 'Avn el-Hirmâzî'dir.¹¹² Nitekim o dönemde bedevilere müracaat edilmesi dilcilerin geleneğinde olan bir şeydi. Ayrıca bu durum dil ekolleri arasında farklılıkların oluşmasına da etki etmiştir.

2.13. Kelimeler Arası Münasebetlere Değinilmesi

Kutrub'un eserinde göze çarpan bir başka nokta ise kelimeler arası münasebetler kurmasıdır. O, burada eserin asıl yazılış amacına uygun olmasa da biraz fıkhu'l-luğa ile ilgili kelimelerin kökenine inmeye çalışmıştır. Örneğin o, el-Kalem sûresindeki فَأَصْبَحْتُ كَالصَّرِيمِ "Böylece o bahçe simsiyah kesiliverdi"¹¹³ ayetinde yer alan الصَّرِيمُ kelimesinin "gece ve gündüz" anlamında olduğunu dile getirir. Sonra

¹¹⁰ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 120, 141.

¹¹¹ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 132.

¹¹² Kutrub, *a.e.*, s. 115.

¹¹³ el-Kalem, 68/20.

kelimenin kullanıldığı birkaç şiir getirir ve kelimenin asıl anlamının "kesmek" olduğunu söyler. Geceyi gündüzden gündüzü de geceden ayırdığı için الصَّرِيم kelimesinin kullanıldığını açıklar. Daha sonra keskin kılıç için سَيْفٌ صَارِمٌ , hurma kesimi için النَّاسُ النَّخْلَ , zamanın bir kesiti için صَرِيمُ الزَّمَانِ , evin bölmeleri için الصَّرِيمَةُ ve azim ve kararlılık için صَرِيمَتِي kelimelerinin hepsinin kökünde "kesmek" anlamının yattığını tartışır.¹¹⁴ Ayrıca bu kelimenin فَعِيلٌ kalıbında olması da bize kelimenin hem صَارِمٌ "kesen" hem de مَصْرُومٌ "kesilen" anlamında olabileceğini göstermektedir. Bu, bizler için kelimelerin semantik analizleri bakımından güzel bir örnektir. Aynı şekilde modern anlamda olmasa da İslam medeniyetinde semantiğin nüvelerinin daha hicrî ilk asırlarda başladığını göstermektedir.

2.14. Kıraat Farklılıklarına Dikkat Çekilmesi

Kitâbu'l-ezdâd'da kıraat farklılıklarına dikkat çekilir.¹¹⁵ Örneğin el-Bakara sûresinde yer alan فَصَّرَهُنَّ "O kuşları kendine alıştır" ¹¹⁶ kelimesi İbn Abbas (r.a)'a göre ص harfinin dammesi ile okunur. Bu durumda kelime "topla" anlamına gelirken, İbn Mesud (r.a)'a göre ص harfinin kesresi ile okunur. Bu durumda kelimenin anlamı "kes" şeklinde olacaktır. Kutrub, burada Araplardan صُرَّ فَرَسَكُ "atına şefkat göster" şeklinde bir söz işittiğini söyler. Onun bu sözünü ve bu iki kıraatı göz önünde aldığımızda kelimenin, "o kuşları topla, şefkat ve merhametle kes ve dağıt" anlamının daha belirginleştiği görülecektir. Ayrıca Türkçe yapılan meal çalışmalarının birçoğunda maalesef bu anlamlar iyice dikkate alınmamaktadır.

¹¹⁴ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 122.

¹¹⁵ Kutrub, *a.e.*, s. 132.

¹¹⁶ el-Bakara, 2/260.

Bir başka ayette de “İbn Abbas şöyle okumuştur” der.¹¹⁷ Kutrub’un bu vb. ifadelerinden kıraat farklılıkları ile ezdâd olgusu arasında bir ilişkinin bulunduğuna işaret ettiği sonucuna varılabilir. Ayrıca Kutrub’un yedi kıraat imamından bir olan Ebû Amr b. Ala’dan nakillerde bulunması o dönemdeki dilsel çalışmaların ve kıraat çalışmalarının ne kadar iç içe olduğunu göstermektedir.¹¹⁸

2.15. Bazı Ayetlerin Tefsir Edilmesi

Kutrub’un bu eseri özellikle tefsir ve Kur’ân ilimleri alanında çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Özellikle müşkilatu’l-Kur’ân konusunda doyurucu açıklamalar bulmak mümkündür. Bununla ilgili Yûnus sûresindeki *وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ* “Onlar azabı görünce pişmanlıklarını gizlerler/gösteremezler”¹¹⁹ ayetinde yer alan *أَسْرُوا* kelimesinin “gizlemek ve açıklamak” anlamında kullanıldığını belirtmesi örnek olarak verilebilir. O, burada konuyla ilgili hem başka ayetlerden istifade etmiş hem de İbn Abbâs gibi sahabeler ile el-Ferazdak gibi şairleri referans olarak göstermiştir.¹²⁰

Kutrub bazen konu ile ilgili ayetlerin tefsirini yapar. Tefsir yaparken değişik görüşler aktarır. Bunların arasında katılmadığı görüşleri açıkça belirtir. Örneğin el-Bakara sûresindeki *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي* “Allah, bir sıvrisineği, ondan daha da ötesi bir şeyi örnek olarak vermekten çekinmez”¹²¹ ayetinde yer alan *فَوْقَ* kelimesine “daha aşağı” anlamını veren el-Kelbî’nin görüşüne katılmadığını *وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ عِنْدِي* İbn Abbas (r.a)’ın görüşünü daha güzel bulduğunu ise *فَهُوَ الَّذِي يُسْتَحْسَنُ* sözleri ile açık bir şekilde dile

¹¹⁷ Kutrub, *Kitâbu’l-ezdâd*, s. 134.

¹¹⁸ Kutrub, *a.e.*, s. 136.

¹¹⁹ Yûnus, 10/54.

¹²⁰ Kutrub, *Kitâbu’l-ezdâd*, s. 89.

¹²¹ el-Bakara, 2/26.

getirir.¹²² Burada فَوْق kelimesi ile ilgili çok ince bir ayrıntıya dikkat çeker. Ona göre bu kelime "aşağı ve yukarı" anlamında ezdâddandır. Ancak ayette "daha aşağı" anlamının verilmesi doğru değildir. Zira bu kelime sıfatlarda yani هَذَا صَغِيرٌ فَوْقَ الصَّغِيرِ "bu küçüktür de daha küçüktür" gibi durumlarda kullanıldığında "aşağı" anlamı uygun olur. Ancak isimlerde kullanıldığında aynı durum söz konusu olamaz. Örneğin هَذِهِ نَمْلَةٌ وَفَوْقَ النَّمْلَةِ örneğinde "bu karıncadır hatta karıncadan daha aşağıdır, küçüktür" denilmez. "daha yüksektir, büyüktür" denilir. Bu nüans bazı Türkçe meallerde gözden kaçmış olmasına rağmen birçok mealde buna dikkat edilmiştir.¹²³

Kutrub, Hasan Basrî (ö. 110/728)'den naklen مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَائِنُهَا "Astarları/içleri kalın ipekten olan döşeklere yaslanırlar"¹²⁴ ayetinde yer alan "iç" anlamındaki بَطَائِنُ kelimesinin ظَوَاهِرُ "dış" anlamında olduğunu söyler.¹²⁵ Ancak burada bunu gerektirecek hiçbir karinenin olmaması bu görüşü zayıflatmaktadır. Nitekim el-Âlûsî (ö. 1270/1854) de kelimenin "iç, astar" anlamında olmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.¹²⁶ Bununla beraber ayete "içi ve dışı kalın ipekten olan döşekler" şeklinde bir anlam da verilebilir.

Kitâbu'l-ezdâd'a bakıldığında bugün bile güncelliğini koruyan konularla ilgili bir takım açıklamalarda bulunduğu görülür. Bunlardan bir tanesi en-Nisâ sûresindeki وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ "Onları yataklarında şefkatle yalnız bırakın"¹²⁷ ayetinde yer alan اهْجُرُوهُمْ

¹²² Kutrub, Kitâbu'l-ezdâd, s. 134.

¹²³ Örneğin Muhammed Esed bu ayete meal verirken "daha küçüğünü" şeklinde meal vermiş ve bu ayrıntıyı kaçırmıştır.

¹²⁴ er-Rahmân, /54.

¹²⁵ Kutrub, Kitâbu'l-ezdâd, s. 119.

¹²⁶ el-Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî, XIV, 117.

¹²⁷ en-Nisâ, 4/34

ifadesidir.¹²⁸ Kutrub bu kelimenin aslının *الْجَار* olduğunu söyler. Bu da “süt emzirmesi için bir başka yavrunun üzerine eğilmesi için devenin burnuna takılan ip” anlamındadır. Bu durumda bu kelime hem “eğilme, şefkat gösterme” hem de “terketme, yalnız bırakma” anlamında olup ezdâddan sayılmalıdır. Bu iki anlam beraber düşünüldüğünde ayeti “dövme safhasına gelmemesi için onları yataklarda (konuşmayı veya yataklarını) terk ederek onlara şefkat gösterin” veya “onları yataklarında yalnız bırakırken şefkati elden bırakmayın onları rencide etmeyin” vb. daha değişik şekillerde anlamak mümkün olacaktır. Bu, hem eğitimde tedricilik prensibine hem de kadınların hadis-i şeriflerdeki ince ruhlu ve zarif olarak tasvir edilmelerine uygun düşmektedir. Türkçe meallerin neredeyse tamamında bu ayetin mealinde söz konusu kelimeye “yalnız bırakın,” şeklinde anlam verilmiştir.

2.16. Şiirlerde Yer Alan Kelimelerin Açıklanması

Kutrub’un bu eserinin bir başka özelliği hatta en temel özelliği onun bir sözlük niteliği taşımasıdır. Bu bağlamda o, Tarafa,¹²⁹ et-Tirmâh,¹³⁰ Hâris b. Hillize,¹³¹ el-Hansâ¹³² Amr b. Kelsûm¹³³ Kummeyt¹³⁴ Hutay’e¹³⁵ Multemis¹³⁶ Ebû Zuayb¹³⁷ Zu’r-Rumme¹³⁸ İbn Mukbil¹³⁹ en-Nâbiğa ez-Zubyânî, el-’Accâc¹⁴⁰ vb. gerek cahiliye dönemi şairleri gerekse muhadram ve İslamî dönem şairler olsun belli başlı Arap şairlerinin şiirlerinin anlaşılmasına katkı sağlamasıdır.

¹²⁸ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 141.

¹²⁹ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 135.

¹³⁰ Kutrub, *a.e.*, s. 133.

¹³¹ Kutrub, *a.e.*, s.103.

¹³² Kutrub, *a.e.*, s.105.

¹³³ Kutrub, *a.e.*, s.108.

¹³⁴ Kutrub, *a.e.*, s. 109.

¹³⁵ Kutrub, *a.e.*, s. 116.

¹³⁶ Kutrub, *a.e.*, s. 119.

¹³⁷ Kutrub, *a.e.*, s. 125.

¹³⁸ Kutrub, *a.e.*, s. 128.

¹³⁹ Kutrub, *a.e.*, s. 130.

¹⁴⁰ Kutrub, *a.e.*, s. 143.

Küçük hacmine rağmen eserde birçok şiir yer almıştır. Bu şiirlerde yer alan garip kelimelerden bazıları açıklanmıştır. Kısacası, gerek bu şiirlerde yer alan kelimelerin harekesini belirtmesi, bunların değişik anlamlarını izah etmesi gerekse âlimlerin bunlarla ilgili görüşlerini belirtip tartışmalara değinmesi eserin, bu şiirler için bir nevi şerh niteliği taşıdığını göstermektedir.

2.17. Babların Kullanımından Kaynaklı Zıt Kelimeler

Kutrub'un eserinde Sarf ilmi ile ilgili bilgiler çoktur. Bu da doğal bir durumdur. Neticede eser kelimeler ile ilgili bir eserdir. Ancak onun bu eserinde sarf ile doğrudan ilgili bilgiler dikkat çekicidir. Özellikle fiil bablarının anlamlarının tespiti konusunda faydalı bilgiler içermektedir. Örneğin تَأْتَمُّ kelimesinin hem 'günahkâr oldu' hem de 'günahı hoş görmedi' anlamında kullanıldığını belirtir.¹⁴¹ Burada tefe''ul babının anlamlarından bazılarını görmek mümkündür. بَرَّدْتُ الْمَاءَ örneği hem 'suyu soğuttum' hem de 'kaynattım' anlamında kullanılmaktadır. Bu örnekte ise tef'îl babının anlamları ile ilgili bilgi elde edilebilmektedir. Buna göre birincisinde babın 'ca'liyyet' anlamı ikincisinde ise 'izale'anlamı dikkat çekmektedir.¹⁴² Babların anlamlarından kaynaklanan kelimelerin ezdâddan sayılması, الْجَوْنُ kelimesinin siyah ve beyaz anlamında kullanılması kadar net ve açık değildir. Burada dikkatleri çeken Kutrub'un tef'îl babı için 'ca'liyyet' anlamını vurgulamasıdır. Bu anlam sarf ile ilgili birçok kitapta bulunmamaktadır.

Kutrub bir fiilin mücerredî ile mezidinden kaynaklanan zıtlığı da belirtir. Örneğin الْفُطْرُ kelimesi süt anlamında iken, kelime tefe''ul

¹⁴¹ Kutrub, *a.e.*, s.104.

¹⁴² Babların anlamları ile ilgili bkz. 'Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku's-Sarfî*, Daru'n-nahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2004, s. 31-42.

babına aktarıldığında yani التَّفَطُّر olduğunda deveden sütün gelmemesi anlamına gelmektedir.¹⁴³

Kutrub mastarları ve babları farklı olan bazı kelimeleri ezdâd olarak değerlendirmiştir. Bunun için تَرَبْ kelimesi örnek olarak verilebilir. Mastarı تَرَباً olan bu kelimenin anlamı “fakirlik” iken, mastarı if’âl babından اِتراب olan kelime ise “zenginlik, malın çok olması” anlamındadır.¹⁴⁴ Kanaatimizce mastarları ve babları farklı olan kelimelerin ezdâddan sayılması tutarlı gözükmemektedir. Sonuç olarak bu kelimelerin kök harfleri bir olsa da kendileri farklı, müstakil birer kelimedir. Burada Kutrub’dan if’âl babının “kesret, çokluk” anlamının da bulunduğunu öğrenmekteyiz. Bir başka yerde benzer durum söz konusudur. Ancak o, burada if ‘âl babının “ca’liyyet” anlamına dikkat çeker.¹⁴⁵

2.18. Kalıplardan Dolayı Ezdâd Olarak Kabul Edilen Kelimeler

Kitâbu’l-ezdâd’da zikredilen kelimelerden bazıları فَعُولٌ ، فَعِيلٌ ، فَعْلٌ ، فَعْلٌ kalıplarında kullanılan kelimelerdir. Eserde bu şekilde kullanılan kelimeler çoktur. Örneğin Yâsin sûresinde yer alan فَمِنْهَا رَكُوبٌ “Onlardan bir kısmı binekleridir”¹⁴⁶ ayetinde geçen رَكُوبٌ kelimesinin hem ism-i fail hem de ism-i mef’ûl anlamında kullanıldığı dile getirilmiştir. Yani “ o hayvanların bazılarını binersiniz veya o hayvanların bazılarını binilir” şeklinde bir anlam söz konusudur. Bir başka örnekte ise الْعَرِيمِ kelimesinin hem borçlu hem de alacaklı

¹⁴³ Kutrub, *Kitâbu’l-ezdâd*, s. 109.

¹⁴⁴ Kutrub, *a.e.*, s. 124.

¹⁴⁵ Kutrub, *a.e.*, s. 127.

¹⁴⁶ Yâsin, 36/72.

anlamında kullanıldığını söyler.¹⁴⁷ Yani العَرِيم sözcüğü eğer العَارِم olarak kabul edilirse alacaklı, الْمَغْرُوم anlamında olursa borçlu anlamındadır. Bir başka örnek ise حَطَب kelimesinin hem nişanlı kız hem de nişanlı erkek anlamında olduğu dile getirilmektedir.¹⁴⁸ Yani eğer kelime حَطُوبَةٌ anlamında olursa kız, خَاطِبٌ anlamında olursa erkek anlamındadır.

Yukarıda zikredilen kelimelerin ezdâddan sayılması kanaatimizce anlamdan ziyade kalıplar ile ilgili bir meseledir. Zira ister ism-i fail anlamında olsun ister ism-i mef'ûl anlamında olsun kelimenin anlamı "üzerine binilen hayvan" şeklindedir. Bir başka örnekte الرُّغُوث kelimesine "süt emen/süt emilen" şeklinde bir anlam verilmiş ve bu yolla kelimenin hem anne hem de yavru anlamında kullanıldığı dile getirilmiştir.¹⁴⁹ Bir başka örnekte ise الطَّغُوم kelimesi azdâd olarak addedilmiştir. Kutrub bu kelimenin " yağsız ve tadı olan süt" ve " bu sütü yediren kişi" anlamında olduğunu belirtmiş, bu yolla o, söz konusu kelimenin "bu sütü yediren" ve "kendisine bu süt yedirilen" anlamında olduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁰ Hâlbuki kelimenin kendisinde böyle bir anlam bulunmamaktadır. Netice olarak kelime "yağsız ve tatlı süt" anlamındadır. Bu "sütü yiyen veya kendisine bu süt içirilen kişi" anlamı kalıpla ilgili bir meseledir. Kutrub'un bu eserinde böyle kelimeler çoktur. Muhtemelen onun zamanında فَعُول kalıbının hem ism-i fail hem de ism-i mef'ûl anlamındaki kullanımları günümüzdeki kadar çok, açık ve net olmaması onun bu tür kelimeleri ezdâddan saymasına neden olmuştur. Şayet bu vb. kalıplardaki kelimelerin hepsi ezdâddan sayılırsa onlarca hatta yüzlerce kelimenin ezdâddan sayılması

¹⁴⁷ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 97.

¹⁴⁸ Kutrub, *a.e.*, s. 108.

¹⁴⁹ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s.81.

¹⁵⁰ Kutrub, *a.e.*, s. 85.

gerekecektir. Nitekim onun “فَاعِلْ kalıbını مَفْعُول anlamında zıt olarak kullanmışlardır”¹⁵¹ sözü aslında onun da bu tür kalıpların değişmesi sonucu değişen anlamları ezdâddan sayma taraftarı olmadığına işaret etmektedir.

2.19. Yapılarında Ezdâd Olmayan Ancak İlişkili Oldukları Başka Kelimelerden Dolayı Ezdâd Olarak Kabul Edilen Kelimeler

Kitâbu'l-ezdâd ezdâd türü kelimeler konusunda yazılmış ilk çalışma olmasına rağmen eserde yer alan ve ezdâd olduğu söylenen birçok kelimeyi aslında net ve açık bir şekilde ezdâddan saymak zordur. Bunlardan bazıları ancak sonuç ve mefhum olarak ezdâddan sayılabilmektedir. Dolayısıyla *Kitâbu'l-ezdâd*'da hakkıyla ezdâddan sayılabilecek kelimeler aslında o kadar çok değildir. Ancak kelimelerin kalıp, mecaz, harf değişikliği, babların farklı kullanımı vb. değişik kullanımları sonucunda bu tür kelimelerin sayısı artmıştır. Bu az sayıdaki kelimeler الْبُخْتَر “açıkladı, gizledi” خَفِيَ “kısır ve uzun” vb. kelimelerdir.¹⁵²

Kutrub'un ezdâd olarak değerlendirdiği kelimelerden bazıları yardımcı fiil olarak kullanılan kelimelerdir. Örneğin zıt anlamlı kelimelerden olan قَام “kalktı” ve قَعَد “oturdu” kelimeleri muzari fiil ile kullanıldıklarında “... e başladı” anlamı kazanmaktadır. Eserde قَعَدَ يَشْتَمُنِي “beni kınamaya başladı” ile قَامَ يَشْتَمُنِي “beni kınamaya başladı” şeklinde kullanımlar bunun için uygun örneklerdir.¹⁵³ Tabi burada zıt olan kelimeler قَام ve قَعَد kelimeleridir. يَشْتَمُنِي fiili değildir. Dolayısıyla bunları ıstılahtaki anlamıyla ezdâd türü kelimeler arasında değerlendirmek zordur.

¹⁵¹ Kutrub, *a.e.*, s. 85.

¹⁵² Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 87,90.

¹⁵³ Kutrub, *a.e.*, s. 139.

Kelimenin kendisinden değil de müteallıkından dolayı ezdâd kabul edilen kelimeler de vardır. Bu kelimelerden biri النَجْدُ kelimesidir. Bu kelime aslında "çağırana hızlıca cevap vermek" anlamındadır.¹⁵⁴ Ancak çağıranın hayra ya da şerre çağırmasına göre anlam değişmektedir. Yani ortada tek bir anlam olan "çağırma" vardır. Hayır ve şer kelimenin aslında değil, başka bir yerden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu açıdan kelime zıt anlamlı bir kelime olmaktadır.

Kitâbu'l-ezdâd'da dikkat çeken bir başka konu da kelimelerin cer harfleriyle kullanımlarıyla ilgili bilgilerin yer almasıdır. Örneğin رَغِبَ "istemek" anlamında iken رَغِبَ عَنْ tam tersi "istememek" anlamındadır. Aynı şekilde أَفْرَغَ "tırmanmak" anlamında iken أَفْرَغَ مِنْ "inmek" anlamındadır.¹⁵⁵ Ona göre bir kelimenin farklı cer harfi ile kullanılması veya harf-i cersiz kullanılması zıt anlamın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ancak bu tür kelimelerin ezdâddan sayılmaması daha doğru olur. Çünkü bunlar artık cer harfleri ile bütünleşip yeni bir kelime gibi değerlendirilmektedir.

Bir başka örnekte Kutrub, الْإِفْهَامُ "aç, iştahsız" kelimesini ezdâddan sayarken kelimenin sadece aç ve iştahsız anlamını verip zıt anlamı olan iştahlı ve tok anlamını vermemektedir.¹⁵⁶ Birçok sözlüğe müracaat edilmesine rağmen, ancak el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) tarafından kelimenin zıt anlamının verildiği görülmüştür.¹⁵⁷ Ona göre bu kelime عَنِ ile kullanıldığında "iştahsız" إِلَى ile kullanıldığında ise "iştahlı" anlamındadır. Bu durumda kelimenin ezdâddan sayılmaması daha doğru olacaktır.

¹⁵⁴ Kutrub, *a.e.*, s. 140.

¹⁵⁵ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s.101.

¹⁵⁶ Kutrub, *a.e.*, s.98.

¹⁵⁷ el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1152.

Konu ile ilgili bir başka kelime de رَأَى kelimesidir. Bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde yer almaktadır. Eğer söz konusu kelime عَلَى harf-i cerri ile kullanılırsa "geldi, yöneldi" anlamına, إِلَى veya عَنْ harf-i cerri ile kullanılırsa "gitti" anlamına gelmektedir.¹⁵⁸ Burada dikkatleri çeken bir husus vardır. Kutrub burada isim vermeden bir âlimin "ben Kur'ân'da bu kelimenin dışında zıt anlamlı kelime bilmiyorum" dediği şeklinde bir söz aktarır. Sanki o, ezdâd türü kelimelerin en azından Kur'ân'ı- Kerîm'de o kadar çok olmadığı kanaatindedir. Buna göre aslında Kutrub da dilde bu tür kelimelerin varlığının nadir olduğuna kanidir.

Bu tür kelimelerden diğer biri de يُفَاوِثُ kelimesidir. Bu kelime مَا يُفَاوِثُ حَدِيثُ فُلَانٍ صِدْقًا "falancanın sözünün doğrudan farkı yok" ve مَا يُفَاوِثُ حَدِيثُ فُلَانٍ كَذِبًا "falancanın sözünün yalandan farkı yok" şeklinde cümle içerisinde kullanılmaktadır.¹⁵⁹ Görüldüğü gibi burada "farklılık göstermek" vb. anlama gelen يُفَاوِثُ kelimesi bizzat kendisi zıt anlamlı olmadığı halde, aldığı mefulün yani كَذِبًا ve صِدْقًا kelimelerinin zıt anlamlı kelimelerden müteşekkil olması sonucu, zıt anlamlı olarak kabul edilmiştir. Yine kelimenin mufâ'ale babındaki müşareke anlamına sahip olması ayrıca dikkat çekicidir.

Kutrub eserinde bir harfleri değişik olan iki kelimeyi ezdâddan saymıştır.¹⁶⁰ Bunun için سَبَّ ve سَبَدَ kelimelerini örnek olarak verebiliriz. Bu iki kelime hem saçın uzaması hem de tıraş edilmesi için kullanılır. Burada aynı zamanda çalışma konusu olan eserin yer yer bir lügat kitabı olma yönü ortaya çıkmaktadır. Konu ile ilgili السَّبْتُ kelimesi örnek olarak verilebilir. Kutrub bu kelimenin "inek derisinden yapılan ayakkabı" anlamında olduğunu söyledikten sonra

¹⁵⁸ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 148.

¹⁵⁹ Kutrub, *a.e.*, s. 140.

¹⁶⁰ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 144.

deve derisinden imal edilmediğini veya deve dirisinden imal edilene bu kelimenin kullanılmadığını belirtir.

Kutrub'a göre el-Bakara sûresindeki بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ "Alaca bir inek"¹⁶¹ ayetinde yer alan صَفْرَاءُ kelimesi ezdâddandır.¹⁶² Ona göre bu kelime "siyah" anlamına da gelmektedir. Ancak kelimenin ezdâd olarak değerlendirilmesi biraz zorlama bir yorum olsa gerektir. Çünkü "siyah"ın zıttı "beyaz"dır. صَفْرَاءُ kelimesinin anlamları içerisinde yer alan sarı, solgun ve uçuk vb. renkler değildir. Bununla beraber aslında iki temel rengin varlığı dikkate alınırsa yani siyah ve siyah olmayan renkler şeklinde kabul edilirse onun bu tespiti doğru kabul edilebilir. Bu durumda ayetin bu bölümünün anlamı Türkçe meallerin neredeyse hepsinde geçen "sarı, sapsarı inek" şeklinde değildir. Ayette içinde hem siyah hem de siyah olmayan rengin bulunduğu bir inekten bahsedilmektedir. Bunun Türkçe karşılığı muhtemelen "Alaca" olacaktır. Dolayısıyla ayetin bu kısmına "Alaca bir inek" şeklinde bir meal verilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Bir başka örnekte السَّالِيمُ kelimesinin hem "sağlıklı" hem de "ısırılmış" anlamında kullanıldığı belirtilmekte ve bununla ilgili iki şiir zikredilmektedir.¹⁶³ Oysa bu kelimenin الْجَوْنُ "siyah/beyaz" kelimesinde olduğu gibi açık ve net bir şekilde ezdâddan sayılmasının biraz zorlama bir yorum olduğu açıktır. Aslında burada "sağlıklı"nın zıddı "ısırılma" değildir. Onun zıddı ısırılma sonucunda meydana gelen durumdur. Başka örnekte الْمُفْرَحُ kelimesi, "sevinçli" ve "borç yüzünden yükü ağır olan" anlamında kullanılmasından dolayı ezdâddan sayılmıştır.¹⁶⁴ Oysa dikkatlice bakıldığında ve if'âl babının

¹⁶¹ el-Bakara, 2/69.

¹⁶² Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 147.

¹⁶³ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s.80.

¹⁶⁴ Kutrub, *a.e.*, s. 80.

“izâle” anlamı göz önüne alındığında aslında أَفْرَحُهُ kelimesinin anlamının “onun sevincini götürdü, yok etti” olduğu görülecektir. Dolayısıyla bu kelimenin ezdâddan sayılması, babların anlamlarının farklılığı ile ilgili bir meseledir. Benzer bir durum نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا “Biz onu bir ibret ve ıssız yerlerde yaşayanlara bir yarar kaynağı kıldık”¹⁶⁵ ayetindeki مُثْقَرٍ kelimesi için de söz konusudur. Bu kelime hem güçlü hem de gücü ve azığı giden, yok olan anlamındadır. Burada yine if’âl babının izâle anlamını görmek mümkündür.¹⁶⁶ Ancak Kutrub burada ciddi bir nüansa işaret etmektedir. O da مُثْقَرٍ kelimesinin aslının ya güç, kuvvet anlamındaki قُوَّةٍ kelimesi ya da azık anlamındaki قُوتٍ kelimesi olduğudur.

Kitâbu'l-ezdâd'da mazi fiilin muzari fiil anlamında, muzari fiilin mazi fiil anlamında kullanılması karşıt anlamlı sözcükler arasında sayılmıştır. Konu ile ilgili ayet ve şiirlerdeki bazı kullanımlar örnek olarak verilmiştir. Örneğin el-Araf sûresindeki وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ “Ve ateşin yarenleri, cennetin yarenlerine seslenecekler”¹⁶⁷ ayetinde yer alan ve mazi bir fiil olan نَادَىٰ fiilinin muzari fiil olan يُنَادِي anlamında olduğu söylenmiştir. Aynı şekilde el-Bakara sûresindeki وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا “Şeytanların uydurduklarının ardına düştüler”¹⁶⁸ muzari bir fiil olan تَتْلُوا fiilinin, mazi fiil olan تَلَتْ anlamında olduğu dile getirilmiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁵ el-Vakıa 56/73.

¹⁶⁶ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 80.

¹⁶⁷ el-Araf, 9/50.

¹⁶⁸ el-Bakara, 2/102.

¹⁶⁹ Kutrub, *Kitâbu'l-ezdâd*, s. 116,117.

Bu şekilde kullanılan kelimelerin karşıt anlamlı kelimeler kategorisinde değerlendirmenin pek isabetli olmadığını düşünüyoruz. Bu tür kelimelerin bu şekilde kullanımları muhatabın zihninde olayın kesinliğini ifade etmek için ilerde olacak olan bir olayın olmuş gibi addetmek, okuyucuyu olayın içindeymiş gibi varsayarak ona olayı hissederek yaşatmak vb. bir takım edebî ve belâğî inceliklerden kaynaklanmaktadır. Bundan hareketle bu tür kelimelerin Kutrub döneminde ezdâd olarak değerlendirilmesi her ne kadar makul olsa da özellikle belâgat ilminin müşahhas hale gelmesinden sonra bunların ezdâddan sayılmamasının daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Sonuç

Miladi VII. yüzyıl Arap dili açısından tarihin önemli dönüm noktalarından birisidir. Kur'ân-ı Kerîm'in indirilmesiyle bu tarihten itibaren Araplar sözlü geleneğin yanı sıra yazılı gelenekle tanışmışlardır. Hicrî ilk üç asır Arap dilinin tarihinde görmediği belki de bir daha göremeyeceği bir gelişme göstermiştir. Bu dönemlerde Arap dili en ince ayrıntısına kadar incelenmiş, dili oluşturan sesler, harfler, kelimeler, cümleler ve paragraflar üzerine onlarca hatta yüzlerce âlim tarafından yüzlerce eser yazılmıştır. Yine bu dönemlerde özellikle de Kur'ân'da yer alan Arapça kelimeler teker teker incelenmiş ve üzerine araştırmalar yapılmıştır. Bu kelimeler üzerine yapılan çalışmalar sonucunda ortaya değişik dilsel konular ortaya çıkmıştır. Bu konulardan bir tanesi de **ءَزْدٌ** kelimesinin hem ön hem arka anlamında kullanılması gibi, bir kelimenin birbirlerine tamamıyla ters olan iki farklı anlamda kullanılması anlamına gelen ezdâd konusudur.

İlk dönemlerden itibaren bu konu üzerinde çalışılmış daha sonra konuyla ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Dilde bu tür kelimelerin varlığının dil için bir zaaf ve eksiklik olduğunu iddia edenler olmuşsa da, dilcilerin çoğu bu tür kelimelerin varlığının dil için eksiklik değil aksine bir zenginlik olduğu görüşündedir. Bundan

dolayı konuyla ilgili birçok eser yazılmıştır. Bu eserlerden biri belki de ilki Kutrub'un '*Kitâbu'l-ezdâd*' adlı eseridir.

Asıl olan dilde her bir anlam için bir lafzın vazedilmesidir. Fakat anlamlar sonsuz lafızlar ise sonludur. Bu vb. nedenlerden dolayı zamanla dilde eş anlamlı, sesteş, müşterek lafız vb. olgular ortaya çıkmıştır. Ancak lehçe farklılıkları, mecazî kullanım, bir kelimedeki harflerden bazısının düşmesi veya yer değiştirmesi gibi nedenlerden dolayı ezdâd türü kelimeler meydana çıkmıştır.

Çalışmamızda sadece Arapçada değil başka dillerde de bu tür kelimelerin bulunabileceği sonucuna varılmıştır. Ancak bunlar iddia edildiği gibi çok fazla değildir. Aynı şekilde makalede ezdâdın dilde bulunup bulunmadığı, konusu, çıkış nedenleri vb. konular üzerinde durulmuştur. Daha sonra bu konuda yazılan ilk müstakil eser olan Kutrub'un "*Kitâbu'l-ezdâd*"ı incelenmiş ve bu eser perspektifinde ezdâd olgusu incelenmiştir.

Kutrub '*Kitâbu'l-ezdâd*'ında Arap dilindeki ezdâd türü kelimelerin hepsini ele alacağını söylemesine rağmen, o, konuyla ilgili bütün kelimeleri incelemiş değildir. Zaten bu, Arapçanın yayılmış olduğu alanın genişliği, Arapçada birçok lehçenin bulunması, vb. şartlar göz önüne alındığında bir kişinin üstesinden gelebileceği bir şey değildir. Kutrub bu eserinde daha çok Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kelimeleri incelemiştir.

Kutrub '*Kitâbu'l-ezdâd*' ile kendisinden sonra gelen ve aynı konuda eserler yazan İbnu'l-Enbârî, el-Lugavî, es-Sicistânî ve İbnu's-Sikkî gibi birçok âlimi etkilemiştir. Nitekim onun şâhid olarak getirdiği birçok şiiri bu âlimlerin eserlerinde de görmek mümkündür.

Onun bu eseri özellikle deve ile ilgili birçok kelimeyi ele alması bakımından o günkü Arap kültürünü, ananelerini yansıtmaya bakımından da önemlidir. Yine eser bir taraftan birçok meşhur Arap şairinin şiirlerini şâhid olarak kullanması ve onlarda yer alan kelimeleri açıklaması bakımından kayda değerdir.

Kutrub'un 'Kitâbu'l-ezdâd'ı kısmen de olsa bir sözlük hüviyeti taşıdığı gibi onun semantik ve etimolojik çalışmalara ışık tutacağı muhakkaktır. Alfabetik olmasa da okuyucu o dönemde kullanılan özellikle Kur'ân'ı-Kerîm'de yer alan bazı sözcükler ile hayvanlarla ilgili bazı kelimelerin ne anlama geldiğini görebilecektir. Dolayısıyla eserin, alanında ilk sözlük olma niteliğini söylemek abartılı olmayacaktır.

Kitâbu'l-ezdâd' anlam daralması ve anlam genişlemesi gibi dilin doğasında bulunan olgular bakımından da önemlidir. Nitekim eserde anlam daralmasına uğramış birçok örnek tespit edilmiştir.

Eser hem kıraatlerde hem de Kur'ân'ı-Kerîm'de yer alan bazı kelimelerin anlamlarına ışık tutmaktadır. Bu açıdan tefsir ve meal çalışmalarında bu vb. eserlere müracaat edilmesi büyük bir önemi haizdir.

Kutrub 'Kitâbu'l-ezdâd'ında iki yüzden fazla kelimeyi ezdâddan saymıştır. Oysa iyice irdelendiğinde eserde ezdâd olarak kabul edilen birçok kelimenin te'vile açık olduğu görülecektir. Nitekim onun "رَأَى" 'gitti-geldi' kelimesinden başka Kur'ân'da ezdâd türü bir kelime yoktur" şeklinde bir söz aktarması önemlidir. Ancak az da olsa Arapçada ezdâd olgusu vardır. Bu Arapçanın bir gerçeğidir. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de de çok nadir de olsa bu tür kelimeler bulunmaktadır. Kur'ân'da bunların bulunması onun için bir eksiklik değil aksine bir zenginliktir.

Kaynakça

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2000.

Çelebi, Muharrem, *Kutrub, Hayatı, Eserleri ve Kitâbü'l-ezmime Adlı Eseri*, Erzurum, 1981.

----- “Arapça’da Ezdâd Meselesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1987, sayı: 4 (Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı’na Armağan).

-----“Ezdâd”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, İstanbul, 1995.

Ebû ‘Ubeyde, el-Kâsım b. Sellâm, "Bâbu'l-Ezdâd", *Selâsetu nusûs fi'l-ezdâd*, thk. Muhammed Huseyin Al-i Yasin, Alemu'l-Kutub, 1. baskı, Bağdad, 1996.

Erdoğan Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, 2. baskı, İstanbul, 2005.

el-Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd *Rûhu'l-me’âni fi tefsîri'l-Kur’âni'l-‘azîm ve’s-seb’i'l-mesânî*, Dâru İhyâ’i’t-Turâsî'l-‘Arabi, Beyrut, ty.

el-Asma’î, *Kitâbu'l-ezdâd*, nşr. August Haffner, Beyrut, 1913.

el-Cevâlikî, Mevhûb b. Ahmed, *el-Mu’arreb*, Dimaşk, 1990.

el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Dâru'l-marife, Beyrut, 2009.

el-Lugavî, Ebû't-Tayyib, *Merâtibu'n-nahviyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Fazl, Kahire, 1375/1955.

----- *Kitâbu'l-Ezdâd*, nşr. İzzet Hasan, Dimaşk, 1963.

el-Mâverdî, Ali b. Hasan b Muhammed, *Edebû'd-dunya ve'd-din*, Muessesetu'r-Risâle, 1.baskı, Beyrut, 2006.

el-Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed en-Nîsâburi, *Mecmeu'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-marife, Beyrut, ty.

el-Mubberred, “*Me’ttefaka lafzuh ve’htelefe ma’nâh mine'l-Kur’âni'l-mecîd*”, Kahire, 1350.

el-Muneccid, Muhammed Nuruddîn, *el-İştirâki'l-lafzi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n- nazariyye ve't-tatbîk*, Daru'l-Fikr, Suriye, 1998.

el-Vâfi, Ali Abdulvahid, *Fıkhü'l-Luga*, Daru'n- Nahda, Kahire, 1973.

er-Râcihi, 'Abduh, *et-Tatbîku's-Sarfî*, Dâru'n-nahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 2004, s. 31-42.

er-Rafi, Mustafa Sadık, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1924.

es-Sâganî, Radiyyuddin, *el-Ezdâd*, nşr. August Haffner, Beyrut, 1913.

es-Salih, Subhi, *Dirasat fi Fıkhî'l-Luga*, 12.baskı, Daru'l- İlm li'l-Melayin, Beyrut, 1989.

es-Sîrâfi, *Ahbâru'n-nahviyyîn*, nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-M. Abdulmun'im el-Hafâcî, Kahire, 1374/1955.

es-Sicistânî, *Kitâbu'l-ezdâd*, nşr. August Haffner, Beyrut, 1913.

es-Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celalluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Muzhir*, Daru'l-İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, İstanbul, 1314.

et-Tevezzî, *el-Ezdâd*, thk. Muhammed Hasan Ali Yasin, *Mecelletu'l-mevridi'l-İrakiyye*, 1979, c.8.,sayı, 2, s. 171.

ez-Zeyyât, Ahmed Hassân, vd., *el-Mu'cemu'l- vesît*, Mısır, ty.

ez-Zubeydî Ebû Bekir, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyin*, nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire, 1392/1973.

Farabi, İshak b. İbrâhim Ebû İbrâhim, *Dîvânu'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer, Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, Kahire, 2003.

Fehmî Mansûr, "el-Ezdâd", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Melekî*, Kahire, 1934.

G.Weil, "Ezdâd", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964.

İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fıkhi'l-luğa*, Beyrut, 1984.

İbn Manzûr, Celâleddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru's-sadr, Beyrut, 1955.

İbnu'd-Dehhân, *el-Ezdâd fi'l-luğa*, nşr. M. Hasan Âl-i Yâsîn, Bağdad, 1963.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1987.

İbnu's-Sikkî, *Kitâbu'l-ezdâd*, nşr. August Haffner, Beyrut, 1913.

İbn Sîde, *el-Muhassas*, Beyrut, 1398/1978, IV/13.

Kavak, Fadime, "Arap Dilinde Ezdâd Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa, 2012, c. 5, sayı: 2, s. 121-139.

Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Mustenîr, *Kitâbu'l-ezdâd*, thk., Hanna el-Hazdâd, Dâru'l-'ulûm, Riyad, 1984, s. 21.

Öğmüş, Harun, "Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (2. Asır Çerçevesinde)", (Marmara Üniversitesi SBE, *Basılmamış Doktora Tezi*), İstanbul, 2006.

Önler, Zafer, "Tarihsel Süreç İçerisinde Anlam Değişimleri", *Kur'ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Bakanlar Matbaası, Erzurum, 2001.

Parlıyan, Abdullah, *Kur'ân-ı Kerîm ve Özlü Tefsir*, Damla Ofset, Konya, 2003.

Tural, Hüseyin, *Arap Dilinde Ezdâd Olgusu*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2011.

HZ. PEYGAMBER'E "EBTER" DİYENLERİN, "NESEB" YÖNÜYLE AKİBETLERİ

Reşit HAYLAMAZ*

Özet

Bu makalede Mekke döneminde erkek çocuklarının ardı ardına vefat etmesi üzerine Hz. Peygamber'e "ebter" diyenlerin bununla neyi kastettikleri, Kur'an'ın onlara cevabı ve bu çerçevede onların neseb yönüyle akıbetleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ebter, Âs b. Vâil, neseb, Mekke'nin fethi, Kevser Sûresi.

The Progeny of the Defamers who Called the Prophet "Abtar"

Abstract

Polytheists tried to defame the Prophet by calling him "abtar," (the one whose progeny is cut off) after the death of his sons one after the other during the Mecca period. In this article, we are analyzing what their true intentions were behind this defamation, the Qur'an's response to them, and what turned out to be with regard to the defamers own progeny.

Key Words: Abtar, As b. Vail, progeny, the conquest of Mecca, the chapter al-Kawthar (abundant good).

* Dr., haylamaz@hotmail.com

Giriş

Bilindiği üzere Mekkeliler, erkek çocuklarının ardı ardına vefatı üzerine Hz. Peygamber'e "nesli kesik" manasında "ebter" demiş ve böylelikle O'na itibar kaybettireceklerini planlamışlardı. Tefsir ve Hadis kaynakları, o gün bu söylemi diline dolayanların başında Âs b. Vâil¹, Ebû Cehil², Ukbe b. Ebî Muayt³, Ebû Leheb⁴ ve Ka'b b. Eşref⁵ gibi isimlerin geldiğini söylemektedir. Bazı kaynaklar, aynı sözü Kureyş'ten bir grubun söylediğini de ifade etmektedir⁶ ki bu, söz konusu algı ve söylemin o gün ne kadar yaygınlaştırıldığının bir göstergesidir.

Mekkelilerin bu söylemi üzerine bir sûre inmiş ve bu sûrede Allah (cc), "Doğrusu, esasında seni kötüleyendir ebter!" ⁷ buyurarak benzeri ifadelerle kendilerine cevap verilmiş ve esas itibarıyla "soyu kesik" olanların, O'na bu yakıştırmada bulunanların bizzat kendileri

¹ Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebir et-Tâbü el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, tahk.: Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, Mısır 1989, 1/757; Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil İbn Süleymân*, tahk.: Abdullah Mahmûd Şehâta, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut H. 1423, 4/880; Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hümâm b. Nâfi' el-Himyerî, *Tefsîru Abdurrezzâk*, tahk.: Mahmûd Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut H. 1419, 3/467; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîlu'l-Kurân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 2000, 24/656; Ebû İshâk İbrâhîm İbni's-Serâ b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, tahk.: Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, 5/370; Ebu'l-Fida' İsmâîl b. Ömer el-Kurâşî, İbn-i Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, tahk.: Muhammed Husayn Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut H. 1419, 8/477; Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2013, 1/241; Ebû Bekir Ahmed b. Husayn el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rîfetü Ehvâli Sâhibi's-Şerîa*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002, 2/70; Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravdü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyyeti libni Hişâm*, tahk.: Ömer Abdusselâm es-Selâmî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2000, 3/243.

² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/477; Süheylî, *Ravdü'l-Ünüf*, 3/243

³ Taberî, *Tefsîr*, 24/657; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/477.

⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/477.

⁵ Taberî, *Tefsîr*, 24/657; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/477; Süheylî, *Ravdü'l-Ünüf*, 3/243

⁶ Taberî, *Tefsîr*, 24/657; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8/477.

⁷ Kevser, 108/3.

olduğunu söylemiştir. Âyetin muhtevasına göre, esas itibariyle soyu kesik olan Resûlullah değil, O'na bu hakareti yapanların bizzat kendileridir.

O günün Câhiliyye toplumunda yer alan algıya göre “neseb/soy” denildiğinde akla gelenin, “erkek çocuk” olduğu açıktır. Zira hayatın merkezinde erkek vardır; savaşlar, savunma ve müdafaalar, avlanma dahil maişet temini adına yapılması gereken herşey erkeğin uhdesindedir. Asırlardan beri devam edegelen bu algının tabii bir neticesi olarak erkek evlat, bir ailenin varlığını devam ettiren yegane unsur haline gelmiştir. Zira o günün toplumunda kız çocuğu, bu manada bir evlat olarak görülmemekte, hatta tam aksine yarın bir başkasının evine gidecek bir yük olarak telakki edilmektedir. İşte Mekkelilerin Efendimiz'e “ebter” demelerinin altında da bu algı yatmaktadır.

Hız. Peygamber'e “ebter” diyenlere Kur'ân'ın da aynı ifadeyle karşılık vermesi ve sözü edilen kişilere “ebter” demesi oldukça manidardır. Onlar arasında ismi tasrih edilip bilinenlerin her birisinin erkek çocukları⁸ olmasına rağmen böyle bir hitabın gerçekleşmiş olmasının daha farklı bir anlamı olmalıdır. Bugüne kadar İslâm uleması, sözü edilen gerçeği de nazara alarak Kur'ân'ın bu ifadelerinden hareketle “ebter”i, bu söylemin sahiplerinin de çocuklarının olup olmadığı üzerinde çok durmadan, “dünya ve âhiret itibariyle hayır ve yümünden mahrumiyet” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁹

⁸ Mesela, Âs b. Vâil'in Hişâm ve Amr; Ebû Cehil'in İkrime, Zürâre, Temîm ve Alkame; Ukbe b. Ebî Muayt'ın Velîd, Hâlid ve Umâra; Ebû Leheb'in de Utbe, Uteybe ve Muattib adında oğullarının olduğu bilinmektedir.

⁹ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *Tefsîru'l-Kurtubî (el-Câmi' liahkâmil-Kur'ân)*, tahk.: Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîs, Dâru'l-Kütübü'l-Mısırî, Kahire 1964, 20/222; Nâsiruddîn Ebû Se'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, tahk.: Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut H. 1418, 5/342; Celâluddîn Abdurrahman İbn Ebî Bekir es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâu'l-Hadîs, Kahire ts., 1/824; Mukâtil, *Tefsîr*, 4/880; Ebû Mansûr Muhammed b.

Genel kanaat, bu tefsir ve yorumun, isabetli ve doğru olduğu istikametindedir. Ancak biz bu yorumun tevil ve tefsir üzerinde zamanın rolü nazara alınarak yapıldığı ve söz konusu sûrenin indiği ortam düşünülererek geliştirildiği kanaatindeyiz. Nitekim fetih sonrasındaki Mekke üzerine bir mercek koyarak, bilhassa o gün itibariyle küfürde başı çeken ve muhtemelen söz konusu "ebter" söylemini tekrarlayıp duranların çocuk ve yakın çevrelerinin nasıl atalarının yolunu terkederek Hz. Peygambere tabi olduklarını ve nesillerinden müşrik kimsenin kalmadığını göstermeye çalışacağız.

1. Ebû Cehil ve Soyu

Şüphesiz o gün, Hz. Peygamber'e kin ve nefrette başı çeken en önemli isim Ebû Cehil idi; beklentileri, hayalleri ve onları gerçekleştirebilmek için her şeyi mübah gören bir hırsı vardı! İnsanları Bedir macerasına sürükleyen de o oldu ve oraya sürükledikleriyle birlikte hırsının kurbanı olarak hem kendi hem de arkadaşlarının sonunu hazırlayan isim olarak tarihe geçti. Kardeşlerinden Osmân b. Hişâm, Âsî b. Hişâm,¹⁰ Ömer b. Hişâm¹¹ ve

Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, tahk.: Mecdî Bâslûm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, 10/629; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, yy. ts., 3/628; Ebû Muhammed el-Husayn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut H. 1420, 5/317; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut H.1407, 4/807.

¹⁰ Benî Mahzûm'dan Şifâ Bint-i Hâlid'in oğlu olan ve Ebû Cehil'in güdümünden çıkma fırsatı bulamayan Âsî b. Hişâm da şen şakrak geldiği Bedir'den geriye dönemeyenlerdendir. Ebû Cehil'le aynı kaderi paylaşmıştır. Onu, aynı zamanda yeğeni olan Hz. Ömer'in öldürdüğü ifade edilmektedir. Ne gariptir ki Âsî b. Hişâm'ın oğulları Hişâm ve Hâlid, bütün bu olumsuzluklara rağmen Mekke'nin fethinde Allah Resûlü'ne gelmiş ve Müslüman olmuştur. Nübüvvet mührüne elini koyduğu bir sırada Allah Resûlü (sav), üç defa Hişâm'ın göğsüne elini vurmuş ve "Allah'ım! Ondaki gıl ve hasedi gider" diye dua etmiştir. Bunun üzerine Hişâm da sahâbe kervanına dâhil olmuştur. Bk. İbn Hişâm, *Sîre*, 1/416; İzzüddîn İbnü'l-Esîr Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Çabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, tahk.: Ali Muhammed Meûd, Âdil Ahmed Ahdulmevcud, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, 2/128; 5/377; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr el-Kurtûbî en-Nemirî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2010, 1/235.

Umâra b. Velîd'i de etkisi altına almış, şartlandırmış ve gözü kara birer düşman hâline getirmişti. Dolayısıyla bunların hepsi de Ebû Cehil'in çizgisinden çıkamamış ve Mekke Fethi'ni göremeden ölmüşlerdir. Ancak diğer kardeşleri Seleme b. Hişâm,¹² Ayyâş b. Ebî Rebîa,¹³ Hâris b. Hişâm,¹⁴ Hâlid b. Hişâm,¹⁵ Abdullah b. Ebî Rebîa¹⁶

¹¹ Ömer b. Hişâm, Ebû Cehil ile ana-baba bir kardeşidir ve öldürme hırsıyla geldiği Bedir'de kâfir olarak ölmüştür.

¹² Ebû Cehil'in kardeşleri arasından ilk müslüman olandır. Ana bir kardeşirler; Hişâm b. Mugîre'nin Dabâa Bint-i Âmir adındaki hanımından olmuştur. Ebû Hâşim künyesiyle bilinmektedir. Mekke'deki baskılardan kurtulmak için Habeşistan'a hicret etmiş, birinci hicretin akabinde yeniden Mekke'ye döndüğünde, Ebû Cehil'in başını çektiği furyada o da hapsedilip akla hayâle gelmedik işkencelere maruz bırakılmıştır. Yaşadığı sıkıntılardan dolayı Efendimiz'in (sav) kendisi için dua ettiği isimlerden birisidir. "Size ne oluyor ki Allah yolunda ve çaresizlik içinde bırakılan, 'Ey büyük Rabbimiz! Ahâlisi zâlim olan şu memlekettten bizi kurtarıp çıkar; tarafından bir sahip gönder ve katından bir yardımcı yolla!' diye yalvarıp yakaran bir kısım erkekler, kadınlar ve çocuklar uğrunda düşmanla çarpışmıyorsunuz?" (Nisâ, 4/75) meâlindeki âyet, o ve onun gibi mağdurlar hakkında inmiştir. Yaşadığı baskılardan dolayı Medîne'ye hicret edememiş, bunu ancak Hendek sonrasında gerçekleştirebilmiştir. Hemen akabinde Mu'te savaşına katılmıştır. Hz. Ebû Bekir'in hilâfet yıllarında ve Şâm taraflarında Meraci's-Safra veya Ecnâdîn'de şehid olmuştur. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/531-532; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, tahk.: Halîl b. Me'mûn Şihâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, 1/755-756; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/351-352.

¹³ Şifâ Bint-i Hâlid'den doğan Ayyâş b. Ebî Rebîa, Seleme b. Hişâm'ın ardından Müslüman olmuş ve aynı sıkıntılara o da katlanmak zorunda kalmıştır. Onlar Müslüman olduğunda Resûlullah (sav), henüz İbn Erkam'ın evine girmemişti. Ebû Cehil'in başı çektiği yoğun baskılara dayanamayarak o da hanımı Esmâ Bint-i Seleme ile birlikte Habeşistan'a hicret etmiş ve orada dünyaya gelen oğluna da Abdullah adını vermişti. Uzun sürmeyen birinci hicret sonrasında Mekke'ye döndüğünde, diğerleri gibi o da inim inim bir hayat yaşamıştır. O kadar ki Medîne'ye hicretine bile tahammül etmemişler, Hazreti Ömer'le anlaşıp yola düştüğünde, Ebû Cehiller de peşine düşmüş ve onu Kuba'dan geri çevirmişlerdi. Bu hâdise sonrasında o ve benzeri durumda olan diğer sahâbenin yaşadığı sıkıntı ve çilelerden dolayı Allah Resûlü (sav), namazlarında kunut yapacak ve kendilerine "müstad'afin" denilen bu insanlara dua edecekti. Yermük'te şehid olmuştur. Bk. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/254.

¹⁴ Ebû Cehil'in kardeşleri arasında küfür adına en aktif olan, şüphesiz Hâris b. Hişâm'dı. Ebû Cehil ile ana-baba bir kardeşi. Hakkında şiirler yazılacak kadar itibar gören önemli bir isimdi. Kavmi onu el üstünde tutar, hürmette kusur etmezdi. Bedir, Uhud, Hendek gibi yerlerde İslâm'a karşı kılıç kullanmış, kardeşi Ebû Cehil'in bayraktarlığını yaptığı her yerde fiilen o da bulunmuştur. Hazreti

Seleme ve Hz. Ayyâş'a işkencede Ebû Cehil'in veziri gibi hareket etmiştir; Kuba'ya kadar Ebû Cehil'le gelip Hazreti Ayyâş'ı işkence için yeniden Mekke'ye getirmede ona yardım eden de odur. Ebû Cehil'in Bedir'de bıraktığı sancağı Mekke fethine kadar taşıyan isimlerin başında gelmektedir. O gün de karşı koymak istemiş, ancak gayretlerinin sonuçsuz kalacağını görünce de bir kenara saklanmayı tercih etmiştir. Hatta bu sıralarda Hz. Ali'nin peşine düştüğü Hâris b. Hişâm'a, Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hânî' emân vermiş ve bu vesileyle o da gelmiş, Ebû Cehil'den kalma ne kadar huy ve haslet varsa hepsini bir kenara bırakmış ve geçmişine kalın bir çizgi çizerek yepyeni bir dünyaya adım atmıştır. Bundan böyle o, hassaslardan daha hassas ve nezihlerden daha nezih bir hayat yaşayacaktır. Allah Resûlü (sav), müellefe-i kulûb olarak o gün, ona da yüz deve vermiştir. O günden sonra çok hassas ve duyarlı bir hayat yaşayan Hâris b. Hişâm, ana-bir kardeşi Ayyâş b. Ebî Rebîa ile birlikte Yermük savaşında şehîd olmuştur. Geride bıraktığı otuz iki torunu vardır ve oğlu Hz. Abdurrahmân'dan olan Ebû Bekir ismindeki torunu, kendi döneminde temeyyüz etmiş "yedi fukahâ"dan birisi olarak kabul edilmektedir. Bk. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/178-180; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/309.

¹⁵ Hâlid b. Hişâm, Ebû Cehil'in sonu olan Bedir'de esirler arasındadır ve o gün, kefâletle serbest bırakılmıştır. Mekke Fethi'ne kadar düşmanlığı devam edecek olan Hâlid b. Hişâm da müellefe-i kulûb arasındadır. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/235; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/144; İbn Hacer, *İsâbe*, 2/250. Bazı kaynaklar, kardeşi Seleme'nin hayatını anlatırken onun da küfür üzerine öldüğünden bahsetmektedir. Bk. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/351.

¹⁶ Benî Mahzûm'dan Şifâ Bint-i Hâlid'in oğlu olan Abdullah b. Ebî Rebîa, Ebû Cehil'in diplomat kardeşidir. Amr İbnü'l-Âs ile Habeşistan'a giden ve Habeş ülkesindeki mü'minleri geri getirmek için mücadele veren iki isimden biridir. Ebû Abdurrahmân künyesiyle bilinmektedir. Mekke Fethi sonrasında Allah Resûlü (sav), ondan da kırk bin dirhem civarında borç almıştı. Belli ki maksadı, onu da kazanmaktı. Nihayet Huneyn dönüşü aldığı borcunu ona edâ ederken ona, "Allah (cc) senin malına ve evlâdına bereket ihsan eylesin! Şüphesiz önde gidenlere düşen, vefâ ve teşekkürdür!" diye mukabelede bulunmuştu. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurâsânî en-Nesâî, Sünenü'n-Nesâî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2013, Buyû' 97; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce, Müessesetü'r-Risâleti Nâşîrûn, Beyrut 2009, Sadakât 16; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/233. O günden sonra o da samimi bir Müslümandır. Hz. Ömer (ra) onu, orduda kumandan olarak tayin etmişti. Aynı görevini Hz. Osmân döneminde de devam ettirecek olan Abdullah b. Ebî Rebîa, Hz. Osmân'ın evi kuşatılınca ona yardım etmek için yola çıkmış, Mekke'ye yakın bir yerde bineğinden düşerek vefat etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târihu'l-Kebîr*, el-Fârûku'l-Hadisîyye li'Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut 1986, 5/10; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/233.

ile oğlu¹⁷ İkrime¹⁸ ve kızları¹⁹ Cemîle²⁰ ile Hunefâ²¹ huzura geldi, kardeşleri ve babalarının yolunu değil, babalarının can düşmanı

¹⁷ Ebû Cehil'in Zürâre, Temûm ve Alkame adında üç oğlunun daha olduğu ifade edilmektedir. Ebû Alkame künyesiyle bilinen Zürâre'nin annesi, Bint-i Umeyr b. Ma'bed; Ebû Hâcib künyesiyle tanınan Temûm'in annesi, Bint-i Umeyr İbn-i Ma'bed ve Alkame'nin annesi ise Âişe Bint-i Hâris'tir. Ebû Alkame (Zürâre), Yemen'de öldürülmüştür.

¹⁸ Mekke fethine kadar İkrime, babası Ebû Cehil'in izinden gitmiş, babasının Bedir'de bıraktığı sancağı o devralmış ve İslâm düşmanlığında başı çeken en önemli isimlerden birisi hâline gelmiştir. Bilhassa Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe ile Peygamber Efendimiz'in evliliğinden sonra düşmanlığı makuliyete dönmeye başlayan Ebû Süfyân'a muhalefet edip Mekke liderini by-pas yapmaya başlayan muhteşem dörtlünden birisidir. Fetih günü de karşı koymak istemiş, ancak karşı koyamayacağını anlayınca da Yemen'e kaçmıştır. O gün, hakkında idam kararı olan birkaç kişiden birisidir ve buna rağmen Allah Resûlü'ne bey'at eden hanımı ve amca kızı Ümmü Hakîm (r.anhâ), Efendimiz'den emân aldıktan sonra peşinden Yemen'e kadar gitmiş ve huzura getirerek Müslüman olmasına vesile olmuştur. Müslüman olduğunda kendisine teklif edilen dünya malına iltifat etmemiş ve Allah Resûlü'nden sadece dua ve istiğfar talebinde bulunmuştur. Resûlullah'a verdiği söz, o güne kadar küfür adına yaptıklarının iki mislini bundan böyle İslâm adına yerine getireceği şeklindedir ki târih, onun bu sözüne sâdik bir mü'min olarak yaşadığını açıkça ortaya koymaktadır. Zira hayatının en verimli yirmi bir yılını Kur'ân'a düşman olarak yaşayan Hz. İkrime, sonraki yıllarda Kur'ân'ı kolları arasında sımsıkı tutacak ve onu yanına yaslayarak, "Rabbimin kelamı!" diye hıçkırarak ağlayacaktır.

Verdiği sözü tutarak gerek beden en gerekse elindeki maddi imkanlarla İslâm'ın i'lâsı için cepheden cepheye koşturmuş Hz. İkrime, nihâyet Bizans'la yaşanan en çetin günlerden birisinde Yermük'te, oğlu ve iki amcasıyla birlikte şehîd olmuştur. Hz. İkrime'nin sergüzeşt-i hayatıyla ilgili daha geniş malumat için bkz. Ümit Kesmez, *Fethin Mü'minleri*, Işık Yayınları, İzmir 2013, s.247-297.

¹⁹ Ebû Cehil'in Sahrâ, Esmâ, Hind, Ümmü Hakîm ve Ümmü Saîd adlarında beş kızının daha olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan Sahrâ, Ervâ Bint-i Ebi'l-Ays'dan olmaydı ve onu, Ebû Saîd b. Hâris ile evlendirmişti. Esmâ'nın annesi de Ervâ Bint-i Ebi'l-Ays'tı ve o da Velîd b. Abdişems ile evlenmişti. Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, 5/153; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2556. Hind, Hişâm İbnü'l-Âs b. Vâil'in hanımıydı. İbn Hacer, *İsâbe*, 8/193. Ebû Cehil'in Ümmü Saîd adındaki kızının, duruş ve yürüyüşü itibariyle daha çok erkeklere benzediği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2701.

²⁰ Ervâ Bint-i Ebi'l-Ays'ın kızı olarak dünyaya gelen ve Cemîle adıyla da bilinen Cüveyriye, Hz. Ali'nin de evlenmek istediği ancak Resûlullah'ın evliliğine müsaade etmediği Ebû Cehil'in Müslüman olan kızıdır. "Ümmetimin en hayırlısı, benim asrım da yaşayanlar, sonra da ondan sonraki asırdakiler, daha sonra da onlardan sonraki asırda yaşayanlardır!" hadisini rivayet eden şahıstır. İbnü'l-Esir,

olarak gördüğü Allah Resûlü'nün yolunu seçtiler. Hatta bu yolu seçenler arasında, Ebû Cehil'i dünyaya getiren Esmâ Bint-i Muharribe²² de bulunuyordu! Zira, Bedir'i esas aldığımızda, 15 yıl süren bu mücadelenin tek kaybedeni Ebû Cehil olmuştu; Ayyâş b. Ebî Rebîa ile Seleme b. Hişâm bu kervana erken yıllarda katılmakla birlikte Abdullah b. Ebî Rebîa, Hâris b. Hişâm ve Hâlid b. Hişâm, Mekke fethine kadar direnmiş, hatta Mekke'deki kin ve nefretin temsilcileri olarak o güne kadar Ebû Cehil'in safında durmuşlardı. Ancak fethe giden yol, onların da gönlünü yumuşatmış ve o günden sonra her birisi, düne kadar düşmanlık yaptıkları davanın en önemli temsilcileri hâline dönüşmüşlerdir. Mekkelilerin baş tâcı ettikleri Hâris b. Hişâm'ın, arkasına takılıp da onu cepheye gitmekten

Üsdü'l-Gâbe, 1/1326; 7/59; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2457, 2459. Fetih sonrasında onu, Mekke'nin yeni valisi Attâb b. Esîd nikâhına alacaktır. Hz. Attâb'ın vefatından sonra Hz. Cüveyriye, Ebân b. Saîd ile nikâhlanmıştır. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/262; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/54, 57.

²¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/206; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2473. Safiyye veya Hanfâ olarak da bilinmektedir. Ervâ Bint-i Ebi'l-Ays'dan değildir. O da Fetih Günü gelmiş, müslüman olduğunu ikrar ederek Allah Resûlü'ne bîat etmiştir. Daha sonraları onu, Kureyş'in Hatîbi olarak bilinen ve Mekke Fethi'nden sonra müslüman olan Ebû Cehil'in eski arkadaşı Süheyl b. Amr nikâhına almıştı. İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/44. Bazı kaynaklarda onu Hz. Üsâme'nin nikâhladığı ifade edilmektedir. Muhtemelen bu nikâh, Hz. Süheyl'in şehâdetinden sonra gerçekleşmiştir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/262. Süheyl b. Amr'ın Enes adını verdiği özürü oğlu, Ebû Cehil'in kızı Hanfâ'dan olmuştu.

²² Ümmü Mücâlid künyesiyle bilinen ve mensup olduğu kabileye izafe edilerek Hanzaliyye olarak da anılan Esmâ Bint-i Muharribe, Mekke fethinden sonra Müslüman oldu ve Efendimiz'in irtihâlinden yaklaşık iki yıl sonra da (634) vefat etti. Onun, mensubu olduğu bu kabileye intisabı yönüyle oğlu Ebû Cehil'e, zaman zaman "İbn-i Hanzaliyye" denilmektedir. Ancak onun bu lakabı, daha çok hakaret maksatlı kullanılmaktadır ki Ebû Cehil'in hareket ve tavırlarından bunalan Mekkeliler, zem ve tevhîh makamında zaman zaman ona, "İbn-i Hanzaliyye" diye hitap etmekte, bunu yaparken de kendisinden hoşnut olmadıklarını beyan etmektedirler. Efendiler Efendisi'nin (sav), Kur'ân okuyan mü'mini, tadı ve kokusu güzel turuncgillerden bir meyveye benzetirken Kur'ân okumayan münâfıkı, tadı ve kokusu ekşi olan "hanzala"ya benzetmesi, dikkat çekicidir. Zira hanzala, Ebû Cehil karpuzu olarak bilinmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2012, *Fedâilü'l-Kur'ân* 17; Ebu'l-Husayn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2011, *Salâtü'l-Müsâfirîn*, 243.

alıkoymak isteyen kitlelere karşı, gözyaşlarıyla birlikte Bathâ'da söylediği şu cümleler, ne kadar manidardır:

“Ey insanlar! Bugün ben, ne size rağmen nefsimi düşündüğüm için ne de sizin beldenizden daha hayırlı bir beldeyi murâd ettiğimden dolayı Mekke’yi terk edip gidiyorum. Bilakis mesele çok daha ciddi! Bizden önce bu yolda ne babayığitler, yollara dökülüp bayrağı dalgalandırdı. Hâlbuki onlar, ne bizden daha yaşlı ve tecrübeli idiler ne de bizden daha saygın kişilerdi! Bizler ise olduğumuz yerde kalakaldık. Vallahi Mekke dağları altın olsa ve bizler onları Allah yolunda infak etmiş olsak da onların bir günlerine yetişemeyiz! Allah’a yemin olsun ki dünyada onlar bizden erken davrandı, aldı başını gittiler; bırakın da şimdi biz, onlarla Âhiret yurdunda birlikte olacak adımlar atalım! İşte benim bugün gidişimin sebebi de bundan başkası değil! Sanmayın ki bizler bugün, evimizi bırakıp başka bir eve veya burada bıraktığımız bir komşuya mukabil başka bir komşunun yanına gidiyoruz? Ha, bunu yaparken sizlerden bir bedel, bir alkış da istemiyoruz! Mesele çok daha büyük: bugün biz, Allah yolunda cihâda yürüyoruz!”²³

Yermûk sonrasında bir yudum suyun nasip olmadığı dört kişinin kimliği, Ebû Cehil ailesinin daha sonra aldığı mesafeyi göstermesi bakımından çok önemlidir; ölüme ramak kaldığı bir sırada, en çok ihtiyaç duydukları bir yudum suyu başkasına gönderme fedakarlığında bulunan bu dört kişiden üçü, Ebû Cehil’in evindendir. Onlardan ikisi kardeşleri Ayyâş b. Ebî Rebîa ile Hâris b. Hişâm, bir diğeri de oğlu İkrime’dir.²⁴ Düne kadar öldürmekten zevk alan bu insanlar gitmiş, yerine yaşatma idealiyle dünyaya dağılan yepyeni kimlikler gelmiştir! Görüldüğü gibi Allah Resûlü (sav), hayatını öldürmeye kilitlemiş kimlikleri bile yaşatmanın

²³ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/645.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2006, 4/265; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/645; Ebu’l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdillâh eş-Şâfiî, İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, tahk.: Muhibbuddîn Ebî Sa’id Ömer, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995, 11/504.

kahramanları hâline getirmiş, en problemli insanların bile böylesine mesafeler alabileceğini fiilen göstermiştir.

Ebû Cehil'in sonraki nesil ve kuşaklarının kimlikleri de çok farklıdır; mesela onun torunlarından İkrime b. Hâlid, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbâs gibi önemli sahâbelere talebe olmuş önemli bir âlimdir ve "hadîs" rivayetinde "sika" bir isim olarak kabul görmekte, Amr b. Dînâr gibi Tâbiîn'in büyük imamları kendisinden "hadîs" rivayetinde bulunmaktadır.²⁵

2. Ebû Leheb ve Soyü

Hz. Peygamber'in öz amcası olduğu halde O'na kötülük yapmakta başı çekenlerden birisi de şüphesiz Ebû Leheb olmuştu. Kin ve nefretin tüccarlarıyla birlikte omuz omuza vermiş, hanımı Ümmü Cemîl'i de yanına alarak yeğenine yapmadık kötülük bırakmamışlardı. Risâlet öncesinde Efendimiz'in iki kızını oğullarından ikisine nikahlamış olsalar bile, peygamberlik geldikten sonra bu akitlerinden vazgeçmiş ve böylelikle Efendimiz'e, bir darbe daha vurmak istemişlerdi!²⁶ Yakınlıklarına rağmen en uzaklardan daha fazla kötülük yaptıkları için haklarında Tebbet Sûresi inmiş ve bu kötülüklerinin karşılığı olarak Âhiret'te karşılaşacakları sıkıntılı hallerini Kıyâmet'e kadar herkese ilan etmiştir.²⁷

O da Bedir'de aldıkları ağır yenilginin haberini duyduğunda başına inen bir sırk darbesiyle öldü!²⁸ Oğullarından Uteybe, ava gittiğı bir gün avlandı ve bir arslanın pençeleriyle can verdi.²⁹

²⁵ İkrime b. Hâlid, Atâ b. Ebî Rabâh'tan sonra Mekke'de vefat etmiştir.

²⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/385; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2010, 3/44.

²⁷ Onun acınası hâlini tasvir ederken Kur'ân, "Kurusun Ebû Leheb'in elleri! Zaten kurudu ya! Ona ne malı ne de yaptığı işler fayda verdi. O, alev alev yükselen ateşe girecek, eşi de boynunda bükülmüş urgan olarak, o ateşe odun taşıyacak." demektedir. Bk. Tebbet, 111/1-5.

²⁸ Ebû Leheb, Hz. Abbâs'ın hanımı Ümmü Fadl'ın, Bedir'in haberini aldıktan sonra başına vurduğu sırk veya çadır direğı neticesinde ağır bir darbe almış, zaten hastalıklı olan kurtçukların istila ettiğı bedeni kokuşmaya başlamış ve kısa

Mekke fethi sonrasında kaçan Utbe ile Muattıb'ın ardından Allah Resûlü (sav), amcaları Hz. Abbâs'ı gönderdi ve kaçtığı yerden geri getirtti. Mekke'ye geldiklerini görünce o kadar sevindi ki onların ikisini de birer koluna alarak hep birlikte Kâbe'ye geldi. Duaların kabul olunduğunu ifade ettiği Mültezem'de durdu ve onlar için de uzun uzadıya dua etti. Gelişmeleri hayranlıkla takip etmekte olan Hz. Abbâs, bir aralık Resûlullah'ın yüzündeki tebessümü görünce dedi ki, "Ne oldu ki yâ Resûlallah! Tebessüm ettiniz!" Şefkat Peygamberi amcasına döndü ve şunları söyledi: "Onların da kalbine iman koymasına için Allah'a dua ettim; Allah (cc) bu duamı da kabul buyurdu!"³⁰

Utbe ile Muattıb'ın ardından Ebû Leheb'in kızları Dürre,³¹ İzzet³² ve Hâlide³³ de geldi ve İslâm'ın aydınlığına teslim oldular. Müslüman olup hicret ettikten sonra Dıhyetü'l-Kelbî ile evlenen Hz. Dürre, bir gün Allah Resûlü'nün yanına gelmiş ve "Şu memlekette müşrik çocuğu sadece ben miyim yâ Resûlallah?" demişti. Zira anne-

süre sonra da vefat etmiştir. Kendi öz oğulları bile babalarına yaklaşamaz olmuş, nihayet Sudanlılardan tuttıkları işçilere para vermek suretiyle onu toprağa gömmüşlerdir. Söz konusu işçiler de ona yaklaşamamış, nihayetinde ellerine aldıkları sınıkla ittire ittire onu bir çukurun içine atıp üstünü kapatmışlardır. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/55; Taberî, *Tarih* 3/41

²⁹ Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire ts., 22/435, 436; Ebu'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman Heysemî, *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbe'ul-Fevâid*, tahk.: Husameddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1994, 6/19; Alâuddîn Ali b. Husâmiddîn b. Kâdı Han el-Müttekî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî Sünenü'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, tahk.: Bekirî Hayânî, Safvetü's-Sikâ, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1981, 12/351.

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakat*, 4/44, 45; İbn Abdilberr, *İstiâb*, 2/251; İbn Hacer, *İsâbe*, 2/1230; Nureddîn Ali b. İbrâhîm el-Halebî, *es-Sîretu'l-Halebî*, tahk.: Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2008, 3/139.

³¹ Adının, Sübey'a olduğu da söylenen Hz. Dürre, babası ve kocası Hâris b. Âmir'e rağmen Mekke'de iken Müslüman olmuştu. Kocasının Bedir'de öldürülmesi üzerine Medîne'ye hicret etti. Bir süre, Râfi' b. Muallâ'nın evinde misafir kaldıktan sonra Dıhyetü'l-Kelbî ile evlendi. Onun, Hz. Üsâme veya Zeyd b. Hârise ile evlendiği de ifade edilmektedir. Şair kimliğiyle bilinen Hz. Dürre, üç hadîs rivayet etmiştir. İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2498; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/103, 139.

³² İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2578.

³³ İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2478.

babasının Cehennemlik hallerini yüzüne söylemiş ve böyle bir adam ile böyle bir kadının çocuğu olduğu için onu ciddi rencide etmişlerdi. Bundan dolayı hicretinin geçerli olmayacağını söyleyenler bile olmuştu. Sabretmiş, sabretmiş ve ardı arkası kesilmeyen bu işkenceye dayanamayıp soluğu Efendimiz'in huzurunda almıştı. Duydukları karşısında çok bunalan Hz. Dürre'yi o gün de Allah Resûlü (sav) teselli etti; "Otur ve biraz bekle!" buyurdu. Daha sonra da öğlen namazını kıldırdı ve cemaatine dönerek, "Ey insanlar!" diye hitap etti. "Bazı insanlara ne oluyor ki nesebim konusunda beni rencide ediyor, akrabalarım sıkıntı vermek suretiyle bana da eziyet veriyorlar? Şunu iyi bilin ki yakınım ve akrabalarımın herhangi birisine eziyet eden, bana eziyet etmiş demektir ve bana eziyet edenin de Allah'ın gazabına davetiye çıkardığı muhakkaktır! Allah'a yemin olsun ki benim şefaetim, ilk önce akrabalarım için devreye girecektir. Ölümlerden dolayı neden yaşayanları rencide ediyorsunuz? Sizin nesebiniz var da benim yok mu? Dürre, amcamın kızıdır; bundan böyle hiç kimse, onun hakkında hayırdan başka bir şey söylemesin!"³⁴

3. Diğer Müşriklerin Soyu

Ebû Cehil ve Ebû Leheb'ten başka birçok müşriğin çocukları ve yakın çevresi de atalarının yolunu terkederek İslam'ı seçmişlerdir:

Ayağına batan zehirli bir okla hicret yılı Mekke'de ölen meşhur din düşmanı Velîd b. Mugîre'nin oğulları Velîd,³⁵ Hâlid³⁶ ve Hişâm³⁷ ile hanımı Lübâbe³⁸ ve kızları Fâhite,³⁹ Fâtıma⁴⁰ ve Âtike⁴¹ ile kız

³⁴ Konuyla ilgili rivayetler birleştirilerek verilmiştir. Bk. İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2498; Taberânî, *Kebîr*, 24/257; İbn Abdilberr, *İstiâb*, 3/213.

³⁵ Bedir'de esir alınmış ve fidyesi ödendikten sonra Müslüman olmuştur. Bk. İbn Abdilberr, *İstiâb*, 3/44.

³⁶ Velîd b. Mugîre'nin en aktif oğlu olan Hâlid b. Velîd, Hudeybiye'den sonra Müslüman olmuştur. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/141; İbn Abdilberr, *İstiâb*, 1/232. Bazı kaynaklar ise onun, Hayber'den sonra İslâm'ı tercih ettiğini söylemektedir. Bk. İbn-i Hacer, *İsâbe*, 1/469.

³⁷ Müllefe-i Kulûb'dandır ve Mekke fethinden sonra Müslüman olmuştur. İbn Abdilberr, *İstiâb*, 3/35.

³⁸ Lübâbetü's-Suğrâ olarak da bilinmektedir ve Hâlid b. Velîd'in annesidir. Dokuz kız kardeşirler ve Meymûne Vâlidemiz de bu kardeşlerden birisidir. Bu yönüyle

kardeşi Ümmü Habîb⁴² Velîd'in yolundan değil, Allah Resûlü'nün arkasından gitmeyi tercih etmişlerdir.

Efendimiz'in üzerine deve işkembesi atan ve Allah Resûlü'nün kendisine "kavmin en şakisi" dediği ve Bedir dönüşünde hakkında verilen hüküm gereği öldürülen Ukbe b. Ebî Muayt'ın hanımı Ervâ Bint-i Küreyz,⁴³ kız kardeşi Büsre,⁴⁴ oğulları Velîd,⁴⁵ Hâlid⁴⁶ ve Umâra⁴⁷ ile kızları Ümmü Gülsüm,⁴⁸ Zeyneb ve Hind;⁴⁹

o, aynı zamanda Allah Resûlü ile Hz. Abbâs ve Hz. Ca'fer'in de baldızı olmaktadır. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/247.

³⁹ Safvân b. Ümeyye'nin hanımıdır ve ondan bir ay önce Mekke fethinde Müslüman olmuştur. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/250.

⁴⁰ Mekke fethinde Müslüman olmuştur. İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/205; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/249; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/226.

⁴¹ Mekke'nin fethedildiği yıl Müslüman olmuştur. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/406. Safvân b. Ümeyye'nin hanımıdır. Bilindiği gibi Müslüman olduğu gün Safvân b. Ümeyye, altı kadınla evli idi; huzura geldiğinde Resûlullah ona, yanında sadece dört tanesini tutabileceğini, diğerlerini ise boşaması gerektiğini söyledi. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/397.

⁴² Ümmü Habîb, aynı zamanda Hâlid b. Velîd'in halasıdır. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/301.

⁴³ Mekke'nin fethedildiği yıl Müslüman olmuştur. İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2658.

⁴⁴ Büsre Bint-i Safvân b. Nevfel, Ukbe'nin anadan kız kardeşidir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/38.

⁴⁵ Hz. Osmân ile ana-bir kardeş olan Velîd, Mekke'nin fethedildiği yıl Müslüman olmuştur. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/46; İbn Hacer, *İsâbe*, 3/2086; İbn Asâkir, *Târîh*, 63/218; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/420.

⁴⁶ Mekke fethinde Müslüman olmuştur. Oğlu Ebân'da sahâbîdir. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/235, 3/46; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2658; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/134; İbn Asâkir, *Târîh*, 7/364.

⁴⁷ Diğer kardeşleri Velîd ve Hâlid ile birlikte Mekke fethinde gelmiş ve Müslüman olmuştur. Efendimiz'e bey'at etmeden önce gidip elini yıkamış ve huzura öyle gelmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/134; İbn Hacer, *İsâbe*, 3/2086; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/198.

⁴⁸ Babasının her türlü eza ve cefalarına rağmen Mekke yıllarında Müslüman olmuş, Hudeybiye'den sonra da Medîne'ye hicret etmiştir. Hz. Osmân ile ana-bir kardeşidir. Müşrikler kendisini istemeye gelince, hakkında âyet inmiş ve anlaşma gereği erkekleri Mekkelilere teslim ettiği hâlde Allah Resûlü (sav), onu müşriklere teslim etmemiştir. Daha sonra da Zeyd b. Hârise ile evlenmiştir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 1/158, 7/376; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/283.

⁴⁹ İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2658.

Ebû Cehil'in zorlamasıyla geldiği Bedir'de ölen Utbe'nin hanımı Fâtıma,⁵⁰ oğulları Ebû Huzeyfe,⁵¹ Ebû Hâşim⁵² ve Velîd⁵³ ile kızları Fâtıma,⁵⁴ Ümmü Hâlid,⁵⁵ Ümmü Ebân⁵⁶ ve Hind,⁵⁷

Yine aynı zorlamanın neticesi olarak Bedir'e gelip de orada ölen Şeybe'nin kızları Ramle⁵⁸ ve Fâtıma,⁵⁹

Makul kimliğinden dolayı Efendimiz'in emân verdiği, ancak o günkü toplum telâkkilerine göre belli başlı hususları aşmadığı için

⁵⁰ Ebû Huzeyfe'nin annesidir. Müslüman olunca, Utbe onu boşamış ve o da Amr İbn Saîd ile evlenmiştir. Habeşistan'a hicret edenlerdendir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/222.

⁵¹ Esas adı Muhaşşem, Hişâm veya Hüseyim olan Ebû Huzeyfe, ilk Müslümanlardandır. Habeşistan'a ve Medîne'ye hicret edenlerdendir. Süheyl b. Amr'ın da damadıdır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/269, 378, 380; 6/68.

⁵² Sahâbenin büyüklerinden sayılan Ebû Hâşim'in adı Şeybe'dir; Mekke fethinde Müslüman olmuştur. Hz. Muaviye'nin dayısıdır; Ebû Huzeyfe'nin babadan ve Mus'ab b. Umeyr'in de anadan (Anneleri: Ümmü Hannâs Bint-i Mâlik) kardeşidir. Bir gün ziyaretine gelen Hz. Muaviye onu ağlarken görmüş ve aklıktan mı yoksa elde edemediği dünyalıktan dolayı mı ağladığını sormuştu. Başını sallayıp her ikisine de "hayır" diyen Ebû Hâşim, Allah Resûlü'nün kendisine, "Ey Ebâ Hâşim!" diye seslendiğini ve ardından da "Kavimlerin mallarının sana geldiğini göreceksin. İşte bu sırada dünyalık olarak sana, Allah yolunda bir hizmetçi ve bir binek yeterlidir!" sözünü hatırladığını, hâlbuki kendisinin bundan daha fazlasını topladığını söylemiş ve onun için ağladığını ifade etmiştir. Yermük'te bir gözünü kaybeden Ebû Hâşim'in, oğlu Süleymân da sahâbîler arasındadır. Bk. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/144, 550, 644; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/176.

⁵³ Kızına da Hind adını vermişti. İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2478; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/283. Bir diğer kızı Hz. Fâtıma, ilk muhacirler arasındadır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/283.

⁵⁴ Aynı zamanda Hz. Muaviye'nin teyzesi olan Fâtıma, Mekke'nin fethedildiği gün Müslüman olmuştur. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/223; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/249.

⁵⁵ İbn Asâkir, *Târîh*, 70/231.

⁵⁶ Ebân b. Saîd b. Âs'ın hanımıdır. Kocasını Ecnâdeyn'de vefat edince Medîne'ye dönmüş ve Talha b. Ubeydullah ile evlenmiştir. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/265; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/287; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2663.

⁵⁷ Ebû Süfyan'ın hanımı ve Hz. Muaviye'nin annesidir. Mekke'nin fethedildiği yıl Müslüman olmuştur. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/263; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/281.

⁵⁸ Hz. Osmân'ın hanımıdır; beraber hicret etmişlerdir. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/217.

⁵⁹ Hz. Ali'nin ağabeyi Akîl b. Ebî Tâlib'in hanımıdır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/222.

hiçi hiçine ölen Ebu'l-Bahterî'nin oğulları Esved⁶⁰ ve Muttalib⁶¹ ile kızı Ümmü Abdillâh⁶²;

Yine Bedir'de ölen Ümeyye b. Halef'in hanımı Fâhite,⁶³ oğulları Ehayhah,⁶⁴ Abdurrahmân,⁶⁵ Rebîa⁶⁶ ve Safvân⁶⁷ ile kızları Teveme⁶⁸ ve Fâtıma;

Uhud'a Efendimiz'i öldürmek için gelen ancak orada yara alarak Mekke yakınlarında ölen Ümeyye'nin kardeşi Übeyy b. Halef'in oğulları Vehbe⁶⁹ ve Abdullah⁷⁰ ile kızı Hind;⁷¹

Adım adım Allah Resûlü'nü takip ederek kurduğu tezgahlarla uğradığı herkesin aklını çelen ve Bedir sonrasında hükmen öldürülen Nadr b. Hâris'in oğulları Atâ,⁷² Firâs⁷³ ve Nadîr⁷⁴ ile kızı Kuteyle⁷⁵ ve kardeşi Nudayr;⁷⁶

⁶⁰ Mekke'nin fethinde Müslüman olmuştur. İbn Hacer, *İsâbe*, 1/45; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/74; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 1/223.

⁶¹ İbn Hacer, *İsâbe*, 3/1845.

⁶² Mekke fethinde Müslüman olan Adiyy b. Nevfel'in hanımıdır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/17; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/45.

⁶³ Safvân b. Ümeyye'nin annesidir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/209.

⁶⁴ Mekke fethinde Müslüman olmuştur. Müellefe-i kulûbdandır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 1/180.

⁶⁵ İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/119.

⁶⁶ Mekke'nin fethinde Müslüman olmuştur. İçki içtiği için Hz. Ömer'in, kendisini Hayber'e sürdüğü, oradan gidip Rumlara karıştığı ve Hristiyan olduğu da ifade edilmektedir. Bk. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/399.

⁶⁷ Allah ve Resûlü'ne karşı çıkmada başı çeken birkaç kişiden birisi olan Safvân b. Ümeyye, Mekke fethine de karşı çıkmak istemiş, ancak güç yetiremeyeceğini anlayınca da kaçmıştı. Onu, Bedir'de Allah Resûlü'nü öldürmek için gönderdiği Umeyr b. Vehb, iki kez gittiği Cidde'den getirmiş ve Resûlullah'tan onun adına emân almıştı. Düşünmek için iki ay mühlet isteyen Safvân b. Ümeyye'ye Allah Resûlü (sav), dört ay süre vermiş, ancak o, bir ay sonra gelip Müslüman olmuştur. Fetih günü hanımı el-Begûm Binti'l-Ma'dil de Müslüman olmuştur. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/39; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/397-399.

⁶⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/211; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/43.

⁶⁹ İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2661.

⁷⁰ Mekke'nin fethinde Müslüman olmuştur. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/37.

⁷¹ İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2653.

⁷² İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/39.

Hicretten önce ölen Esved b. Abdiyeğûs'un kardeşi Süfyân,⁷⁷ oğulları Vehb,⁷⁸ Mikdâd⁷⁹ ve Abdurrahmân⁸⁰ ile kızı Hâlide,⁸¹

Bedir'de ölenlerden Zem'a b. Esved'in, hakkında idam kararı çıkartıldığı halde affedilen kardeşi Hebbâr,⁸² oğulları Yezîd,⁸³ Vehb⁸⁴ ve Abdullah⁸⁵ ile kızı Sevde;⁸⁶

Bedir'de kardeşi ve oğluyla beraber ölen Münebbih b. Haccâc'ın kızı Hind⁸⁷ ve Rayta⁸⁸ ve kardeşi Nübeyh'in kızı Ümmü Abdillâh;⁸⁹

⁷³ Habeşistan'a hicret etmiş ve Yermük'te şehit olmuştur. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/338.

⁷⁴ Habeşistan'a hicret etmiştir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/307.

⁷⁵ O gün babası öldürülünce Allah Resûlü'ne mektup yazmış ve bu mektuba yazdığı şiirle maksadını ifade etmek istemiştir. Bu şiirin olduğu mektup Allah Resûlü'ne ulaşmış da onu okuyunca Resûlullah, gözyaşlarıyla mübarek sakalları ıslanacak kadar ağlamış ve "Eğer bu şiir bana, babasını öldürmeden önce ulaşsaydı, onu da affederdim!" buyurmuştur. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/252; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/235.

⁷⁶ Müellefe-i kulûbdandır. Mekke'nin fethedildiği yıl Müslüman olmuş, Yermük'te de şehîd olmuştur. Muhammed b. Ömer b. Vâkîdî, *Kitâbu'l-Megâzî*, tahk: Marsden Jones, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 2006, s. 629; İbn Asâkir, *Târîh*, 62/101-105.

⁷⁷ Müellefe-i kulûbdandır. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/342.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/424.

⁷⁹ Habeşistan'a hicret etmiştir. İbn Hişâm, *Sîre*, 1/206.

⁸⁰ İbn Hacer, *İsâbe*, 2/1151; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/424; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/126.

⁸¹ Allah Resûlü (sav), onu Müslüman olarak görünce, "Öluden diriye çıkartan Allah'a hamd olsun!" buyurmuştur. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/209; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2478; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/312.

⁸² Mekke'nin fethinden sonra Allah Resûlü'nün Ci'râne'de bulunduğu sırada gelmiş, af dilemiş, affedilmiş ve Müslüman olmuştur. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/360.

⁸³ Habeşistan muhacirlerindendir. İbn Hişâm, *Sîre*, 1/205; İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/90.

⁸⁴ Bedir sonrasında Allah Resûlü'nün kızı Zeyneb Vâlidemiz'in önüne çıkarak çocuğunu düşürmesine sebep olan kişidir. Mekke fethinde Müslüman olmuştur. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/426; İbn Hacer, *İsâbe*, 3/2090.

⁸⁵ Annesi, mü'minlerin annesi Ümmü Seleme'nin kız kardeşi Kuraybe Bint-i Ebî Ümeyye b. Muğîre'dir. Mekke'nin fethinde Müslüman olmuştur. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/246; 5/427; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/61.

⁸⁶ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/510.

Yine Bedir’de ölenlerden Nevfel b. Huveylid’in oğlu Esved;⁹⁰

İbn Gaytala olarak bilinen Hâris b. Kays’ın oğulları Temîm,⁹¹ Bişr,⁹² Saîd,⁹³ Ebû Kays,⁹⁴ Abdullah,⁹⁵ Sâib,⁹⁶ Ma’mer,⁹⁷ Hâris⁹⁸ ve Haccâc;⁹⁹

Hastalanarak Mekke’de ölen Saîd b. Âs b. Ümeyye’nin¹⁰⁰ oğulları Hâlid,¹⁰¹ Amr,¹⁰² Ebân,¹⁰³ Saîd¹⁰⁴ ve Abdullah;¹⁰⁵

⁸⁷ Mekke’nin fethedildiği yıl Müslüman olmuştur. Vakıdî, *Megâzî*, 571; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2658.

⁸⁸ Amr b. Âs’ın hanımı ve Abdullah b. Amr’ın annesidir. Annesi Âs b. Vâil’in kız kardeşi Zeyneb’tir. Mekke fethinde Müslüman olmuştur. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 7/122; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2514.

⁸⁹ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 7/350.

⁹⁰ Habeşistan’a hicret edenlerdendir. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/233; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/205; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/50.

⁹¹ Habeş muhacirlerindendir. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/430.

⁹² Habeşistan’a hicret edenlerdendir. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/382; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/360.

⁹³ Habeşistan’a hicret edenlerdendir. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/430, 2/472; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/313.

⁹⁴ İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/430.

⁹⁵ Habeşistan’a hicret edenlerdendir İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/430, 3/207; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/360.

⁹⁶ İlk Müslümanlar arasındadır ve Habeşistan muhacirlerindendir. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/430, 2/389; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/360.

⁹⁷ Habeşistan’a hicret edenlerdendir. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/596; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/360.

⁹⁸ İslâm’ı tercih eden öncülerdendir ve Habeşistan muhacidir. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/596; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/360.

⁹⁹ Habeşistan’a hicret edenlerdendir. Uhud’dan sonra Medîne’ye gelmiştir. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 1/689.

¹⁰⁰ Âs adını verdiği oğlu Bedir’de öldürülmüştür. Âs’ın oğlu Saîd de Müslüman olmuştur. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/313.

¹⁰¹ İlk Müslümanlardandır ve Habeşistan muhacirleri arasında yer almaktadır. Hâlid’in kızı Ümmü Hâlid ve hanımı Hümeine Bint-i Halef de sahâbîdirler. İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 2/124; 7/313; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/229.

¹⁰² Habeşistan muhacirlerindendir. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/161.

¹⁰³ İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/161.

¹⁰⁴ Mekke’nin fethinden önce Müslüman olmuştur. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/313.

¹⁰⁵ Allah Resûlü’nün kitabeti öğrenmesini emrettiklerindendir. İbn Abdilberr, *İstîâb*, 2/97.

Bedir'de öldürülen Esved b. Abdülesed'in kızı Fâtıma,¹⁰⁶

Ve çocuklarının vefat etmesi üzerine "nesli devam etmeyecek" anlamında Hz. Peygamber'e "Ebter" diyen ve Allah Resûlü'nün hicretinden önce vefat eden Âs b. Vâil'in oğulları Hişâm¹⁰⁷ ve Amr¹⁰⁸ da İslâm'ı tercih etmişlerdir.

Ebû Süfyân,¹⁰⁹ Süheyl b. Amr¹¹⁰ ve Hakîm b. Hizâm¹¹¹ gibi o günü görenler ise ailecek gelip Müslüman olmuş, geçmişlerine ait ne varsa hepsini bir kenara koymuş, bununla da kalmayıp Allah Resûlü'nün davasının temsilcileri hâline gelmişlerdir. Zaten Mekke fethini görüp de saf değiştirmeyen, 21 yıl düşmanlık ettiği düşünceyle tanışıp Müslüman olmayan yok gibidir; arada kalan birkaç kişi de bu süre içinde eriyip gitmiş, Veda Haccı'na doğru Mekke'de Müslüman olmayan kimse kalmamıştır.

¹⁰⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/206.

¹⁰⁷ İlk Müslümanlardır. Habeşistan'a hicret etmiştir. Allah Resûlü'nün Medîne'ye hicret ettiğini duyduğunda Mekke'ye gelmiş ve kavmi tarafından hapsedilmiştir. Allah Resûlü'ne ancak Hendek'ten sonra kavuşabilmiştir. Hâkim, *Müstedrek*, 4/262; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/207; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 3/33; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 5/375.

¹⁰⁸ Hicretin 8. yılının Safer ayında, Hâlid b. Velîd ve Osmân b. Talhâ ile gelip Müslüman olmuştur. O günkü insanlar arasında dâhi olarak sayılan dört kişiden birisidir ve daha sonraki yıllarda İslâm'a büyük hizmetleri olmuş meşhur sahâbidir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 4/232-234. Oğlu Abdullah kendisinden önce Müslüman olmuştur. Abdullah işittiklerini yazmak için izin istemiş Allah Resûlü de "Benim konuştuklarım haktan gayr değildir!" buyurmuş ve hadisleri yazma konusunda kendisine izin vermiştir. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 3/345.

¹⁰⁹ Ebû Süfyân'ın oğulları Muâviye, Utbe, Yezîd, Anbese, Ziyâd ile kızları Dürre (İzzet veya Hanse de denilmektedir), Ramle (Hind de denilmektedir ki Ümmü Habîbe künyesiyle meşhurdur. Mü'minlerin annesidir), Hind, Hamne, Habîbe, Cüveyriye, Ümeyne, Zeyneb, Ümmü Hakem, Sahrâ da Müslüman olmuştur. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/284, 285; 8/190-191; İbn Asâkir, *Târîh*, 70/219; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/132, 307; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2497. Geniş bilgi için bk. Kesmez, *Fethin Mü'minleri*, s. 19 vd.

¹¹⁰ Geniş bilgi için bk. Kesmez, *Fethin Mü'minleri*, s. 191 vd.

¹¹¹ Babaları gibi Hakîm b. Hizâm'ın oğulları Abdullah, Hişâm, Hâlid, Suhbe ve Yahyâ da Mekke fethi sonrasında gelmiş, Müslüman olmuşlardır. Hanımı, Zübeyr b. Avvâm'ın kız kardeşi Zeyneb Bint-i Avvâm da Müslümandır. Erkek kardeşi Hâlid, ilk Müslümanlardır. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 4/611; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/118; İbn Hacer, *İsâbe*, 4/2523; İbn Abdilberr, *İstîâb*, 1/237, 1/235, 2/50.

Peki, o güne kadar niye beklediler? Çünkü o güne kadar kin ve nefretle kurdukları karanlık dünyalarından hep şartlı bakıyor ve o Şefkat Nebîsî'ni bir türlü göremiyorlar ve öldürmek için üzerine yürüdükleri yerlerde bile onlar için kendini parçalarcasına bir gayreti fark edemiyorlardı! Bunu fark edebilmek için bir fetih yaşanması gerekiyordu ve işte Mekke fethi, o güne kadar hep kalın duvarların arkasından bin bir tereddütle baktıkları Allah Resûlü'nü, olanca netliğiyle görebildikleri yeni günlerin başlangıcı demektir; o gün O (sav), zihinlerinde oluşturdıkları bütün önyargıları boşa çıkarmış, işlerinin bittiğini düşündükleri yerde bile onları, ayaklarının altına kırmızı halılar serercesine bir muamele ile karşılamıştır. Bittiklerini düşündükleri gün yeniden doğmuş gibilerdi; ardı ardına gelen jest ve centilmenliklerle o kalın duvarlar yıkılıp gitmiş, araya çektikleri paslı perdeler de birer birer yok olmuştu! İşte bu yok oluş, onlar için yepyeni bir varlığın başlangıcıydı; zira şimdi karşılarında, balçıkla sıvanamayacak kadar aydın bir Nübüvvet Güneşi, yalan ve iftiralarla örtülemeyecek kadar net bir Şefkat-i Uzmâ ve o gün kaçan veya kendi kabuğuna çekilip de üstüne kapıları kapatanların bile peşinden koşan; koşup da herşeye rağmen sinesine basan mücessem bir Rahmet duruyordu!

Sonuç olarak; Fahr-i Kâinât Efendimiz'e "ebter" yakıştırmasında bulunanlar, evlatları itibarıyla nesillerini devam ettirseler de soylarında şirki ve batıl düşünceyi temsil eden kimse kalmamış, daha açık bir ifadeyle çeyrek asırdır küfrü temsil edenlerin nesilleri bile babalarının davasını terk etmişlerdir. Demek ki o gün kin ve nefretle kendisini tüketenler, beyhûde bir uğraşın içine girmiş ve boşa kürek çekmişlerdir! Nübüvvet güneşinin karşısında küfrün aysberglerinden geriye bu manada bir eser kalmamıştır! Nebvî strateji ve duruş, en katı kalpleri bile yumuşatmış, Ebû Cehil'in çizgisini temsil edeceği beklenen öz evlatlar bile gelip Şefkat Güneşi'ne teslim olmuşlardır.¹¹²

¹¹² Mekke fethi sonrasındaki genel havaya bakıldığında denilebilir ki beyhûde uğraşıp boşuna kürek çeken ve Bedir'den dönemeyen Ebû Cehiller bile fetih günlerini görmüş

Bu da göstermektedir ki dün "ebter" diyenlerin, hayat tarzları itibariyle bugün arkası kesilmiş, nesep yönüyle kendi öz oğulları bile babalarının peşini bırakıp dün düşman gördükleri Nebî'nin arkasında saf bağlamıştır! Yaşadığı çağın dışında kalan Ebû Cehiller, içinde bulundukları zamana müspet katkıda bulunamadıkları gibi zamanı iyi okuyup adımını bu okumaya göre atanlar karşısında tutunamamış, temsil ettikleri küfür itibariyle "ebter" olmuşlardır.

Kaynakça

el-Askalânî, İbn Hacer (H. 773-852), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, tahk.: Halîl İbn Me'mûn Şîhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.

el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Husayn b. Mes'ûd b. Muhammed (ö. H. 510), *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut H. 1420.

el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Se'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed (ö. H. 685), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, tahk.: Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut H. 1418.

el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Husayn (H. 384-458), *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ehvâli Sâhibi's-Şerîa*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (H. 154-256), *Sahîhu'l-Buhârî*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2012.

....., *et-Târîhu'l-Kebîr*, el-Fârûku'l-Hadisiyye li'Tabâati ve'n-Neşr, Beyrut 1986.

el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Neysâbü'rî (ö. H. 405), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2006.

olsalardı, onlar da gelir ve bu aydınlık dünyanın gönüllü birer ferdi olurlardı; acele karar vermiş ve hisleriyle hareket ederek hırslarının kurbanı olmuş, ayaklarına kadar -hem de defaatle- gelen fırsattan istifade edememişlerdir! Zira bir Hâris b. Hişâm, bir İkrime, bir Süheyl b. Amr ve bir Safvân b. Ümeyye'nin onlardan herhangi bir farkı yoktu.

el-Halebî, Nureddîn Ali b. İbrâhîm (ö. H. 1044), *es-Sîretu'l-Halebî*, tahk.: Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2008.

Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman (ö. H. 807), *Mecmaü'z-Zevâid ve Menbe'ul-Fevâid*, tahk.: Husameddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1994.

el-Himyerî, Ebû Bekir b. Hümmâm b. Nâfi' Abdurrezzâk (ö. H. 211), *Tefsîru Abdurrezzâk*, tahk.: Mahmûd Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut H. 1419.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtûbî en-Nemirî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2010.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdillâh eş-Şâfiî (ö. H. 499-571), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, tahk.: Muhibbuddîn Ebî Sa'id Ömer, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik (ö. H. 213/218), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 2013.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmâîl b. Ömer el-Kurâşî, (ö. H. 774), *Tefsîru Kur'ânî'l-Azîm*, tahk.: Muhammed Husayn Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut H. 1419.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (H. 209-273), *Sünenü İbn Mâce*, Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, Beyrut 2009.

İbn Sa'd, Muhammed b. Menî', *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî (ö. H. 630), *Üsdü'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, tahk.: Ali Muhammed Meûd, Âdil Ahmed Ahdulmevcud, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Kesmez, Ümit, *Fethin Mü'minleri*, Işık Yayınları, İzmir 2013.

el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir (ö. H. 671), *Tefsîru'l-Kurtubî (el-Câmi' liahkâmil-Kur'ân)*, tahk.: Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîs, Dâru'l-Kütübü'l-Mısırî, Kahire 1964.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (ö. H. 333), *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, tahk.: Mecdî Bâslûm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Mukâtil, Ebu'l-Hasan b. Süleymân İbn Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. H. 150), *Tefsîru Mukâtil İbn Süleymân*, tahk.: Abdullah Mahmûd Şehâta, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut H. 1423.

Mücâhid, Ebu'l-Haccâc b. Cebir et-Tâbiî el-Mahzûmî (ö. H. 104), *Tefsîru Mücâhid*, tahk.: Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl, Dâru'l-Fikrî'l-İslâmî'l-Hadîse, Mısır 1989.

Müslim, Ebu'l-Husayn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (ö. H. 261), *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

el-Müttekî, Alâuddîn Ali b. Husâmiddîn b. Kâdı Han el-Hindî (ö. H. 975), *Kenzu'l-Ummâl fî Sünenü'l-Ekvâl ve'l-Ef'âl*, tahk.: Bekirî Hayânî, Safvetü's-Sikâ, Müessesetü'r-Risâle, yy. 1981.

en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Hurâsânî (ö. H. 303), *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, Beyrût 2013.

es-Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm (ö. H. 373), *Bahru'l-Ulûm*, yy. ts..

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir (ö. H. 911), *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Hadîs, Kahire ts..

es-Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed (ö. H. 581), *er-Ravdü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyyeti libni Hişâm*, tahk.: Ömer Abdusselâm es-Selâmî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 2000.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân İbn Ahmed İbn Eyûb (ö. H. 360), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk.: Hamdî İbn Abdilmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kahire ts..

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr (ö. H. 310), *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîlu'l-Kurân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 2000.

....., *Tarîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2010.

Vâkîdî, Muhammed b. Ömer (ö. H. 207), *Kitâbu'l-Megâzî*, tahk: Marsden Jones, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 2006.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm İbni's-Serâ İbn Sehl (ö. H. 311), *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, tahk.: Abdulcelîl Abduh Şelebî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed (ö. H. 538), *el-Keşşâf an Hakâikü Ğavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut H.1407, 4/807.

MOLLA HALİL es-SİİRDÎ'NİN VAD' İLMİ İLE İLGİLİ RİSALESİNİN TAHLÎLİ VE 'ADÛDUDDÎN el-ÎCÎ'NİN RİSALESİ İLE KARŞILAŞTIRILMASI

Mustafa ÖNCÜ*

Özet

Molla Halil es-Siirdî (ö. 1259/1843) doğu medreselerinde yetişmiş olan en önemli şahsiyetlerden bir tanesidir. O, bir taraftan tasavvuf ve tedrisât ile meşgul olurken; öbür taraftan islâmî ilimlerin birçoğunda eserler yazmıştır. Onun yazdığı eserlerden bir tanesi de vad' ilmi ile ilgili yazdığı risaledir. Bu risale el yazması halinde bulunmaktadır. 'Adûduddin el-Îcî (ö. 756/1355)'nin vad' risalesini esas almakla beraber bu konuda yazılmış özgün bir eserdir.

Anahtar Kelimeler: Molla Halil, Vad' İlmi, Siirt, Medrese, Risale.

**Analysis and Evaluation Mullah Khalil Es-Siirdî's Treatise that
About Vad' Science and Comparison with Treatise for 'Adûduddîn el-
Îcî**

Abstract

Mullah Khalil es-Siirdî who grew up in eastern "madrasa" is one of the most important figures. He on the one hand, while busy with mysticism and the education, on the other hand has written works in

* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, mustafaoncu63@hotmail.com

most of the Islamic sciences. One of the last pieces he wrote, is a treatise about "vad' " science. This treatise exists in manuscript. Although based on 'Adûduddin el-Îcî's vad' treatise is an original work written on this topic.

Key Words: Mullah Khalil, Vad' Scientific, Siirt, Madrasa, Treatise.

Giriş

İslamî eğitim kurumları olarak medreseler, tarih boyunca birçok İslam beldesinde bilginin yuvası olmuşlardır. Büyük İslam medeniyetinin bu kurumlarının bir devamı da doğu medreseleridir. Birçok yerde bu eğitim kurumları değişik nedenlerle tarih sahnesinden silinirken; Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinin muhtelif yerlerinde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

Varlığını günümüze kadar devam ettiren medreselerden bazıları Siirt ve çevresindeki medreselerdir. Diğer medreselerde olduğu gibi Siirt ve çevresindeki medreselerde de birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimlerden biri Molla Halil es-Siirdî (ö. 1750/1843)'dir. Hem tasavvuf hem de tedrisatla temayüz eden Molla Halil aynı zamanda İslamî ilimler alanında birçok eser yazmıştır.

Klasik medrese geleneğinde okutulan ilimlerin neredeyse hepsinde eser yazan es-Siirdî, bu şekilde medrese ehline hizmet ederken; halka yönelik eserler yazarak da onların din ile ilgili temel ihtiyaçlarını karşılamıştır. es-Siirdî sarf, nahiv, belâgat, mantık, münazara, tefsir, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, kelam, tecvit, tasavvuf, vb. ilimlerde eserler yazmıştır. Onun yazdığı eserlerin bir kısmı manzum iken; diğer bir kısmı ise mensurdur.

es-Siirdî'nin yazdığı eserlerden biri de Vad' ilmi ile ilgili yazdığı bir risaledir. Bu risale, Molla Halil'in kendisinden önce Vad' ilmi ile ilgili yazılmış olan, başta Adûduddin el-Îcî (ö. 756/1355)'nin Vad' risalesi olmak üzere, birçok âlimin görüşlerinden istifade ederek meydana getirdiği bir eserdir. Mahtût olan bu risale dört varaktan oluşmaktadır.

Bu makalede Molla Halil es-Siirdî'nin Vad' ilmi ile ilgili yazdığı bu risale incelenecektir. Onun bu risalesi, vad' olgusunu ilk defa bir ilim olarak sistemleştiren ve bu konuda müstakil bir risale yazan Adûduddin el-Îcî'nin Vad' risalesi ile karşılaştırılıp değerlendirilecektir. es-Siirdî'nin bu risalesinin tahkik edilmiş tam metni, makalenin sonunda ilim dünyasının istifadesine sunulacaktır.

1. Vad' İlmi Hakkında Genel Bilgiler

1.1. Tanımı

Vad' ilminin tanımından önce vad' kelimesinin sözlük anlamına değinmek gerekmektedir. Arapçada و ض ع harflerinden meydana gelen vad' kelimesi hem geçişli hem de geçişsiz olarak kullanılmaktadır. Sözlükte "bir şeyi yere koymak, doğurmak, uydurmak, bir şeyi bir yere yerleştirmek, bırakmak, düşürmek vb. anlamlara gelmektedir.¹ Terim olarak ise değişik şekillerde tarif edilmektedir. Bunun nedeni yapılacak tanımın hem hakikat hem de mecazı kapsaması ya da sadece hakiki lafızlara şamil olacak şekilde bir tanımın yapılmasıdır. Bunlar arasında bir iki tanım öne çıkmaktadır. Bu tanımlardan biri "herhangi bir lafzın bir anlama karşı belirlenmesi" şeklinde iken;² bir diğeri " bir lafzın kendi başına ve karine olmaksızın bir anlam için tayin edilmesidir".³ Başka bir tanım ise "zikredildiği ve hissedildiği zaman kendisinden ikinci bir şeyin anlaşıldığı, bir şeyin diğer bir şey için tayin ve tahsis edilmesi" şeklindedir.⁴ Bu tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla hangi tanım olursa olsun vad' da asıl olan lafız ile anlam arasındaki ilişkidir.

¹ Celâleddîn Muhammed b.Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, Neşru edebi'l-havza, Kûm, ty,, VIII, 396-398; Muhibbuddîn b. Fayd ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk., Ali Şî'rî, Beyrut 1414/1994, XXII, 335-344.

² Şükran Fazlıoğlu, "Vaz' ", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), c. XXXXII, s.576; es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1b.

³ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1b.

⁴ Fazlıoğlu, *a.g.m.*, s.576-578; İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık : Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 48-49.

Yukarıda vad' ile ilgili verilen bilgilerden hareketle Vad' ilmi ise kısaca "Lafızlarla ilgili durumları vad' açısından ele alan ilim dalı" olarak tanımlanmaktadır.⁵

1.2. Konusu

Lafızlar manaların kalıplarıdır. Eğer lafızlar olmasaydı insanlar içlerindeki dışa yansıtmada çok zorlanırlardı. Hatta bu olanaksız olurdu. Hemen hemen bütün İslami ilimler lafızları kendilerine konu edinmiş ve bu lafızlar aracılığıyla kendilerini ifade etmişlerdir. Vad' ilmi de diğer birçok ilim gibi lafızları konu edinmiştir. Hatta bu ilim lafızları lafız olma açısından inceleyen yegâne ilimdir. Denilebilir ki diğer ilimler şu veya bu şekilde kendilerini ilgilendirdiği için lafızları konu edinirken, vad' ilmi lafızları sırf lafız oldukları için ele almıştır.

Vad' ilminin konuları arsında lafızların şahsîlik ve nevilik yönü, 'âmm ve hâss yönü, delalet konusu, lugavî, şerî, örfî ve ıstılahî vad', lafızların hakiki ve mecazi vad'ı, bir lafzın birden fazla anlam için vazedilmesi, lafızların vad'ının kim olduğu vb. konular sayılabilir. Ayrıca vad'ın tanımı, vad'ın lügat, şerî ve örfî gibi kısımlara ayrılması, bu ilminin vad'ı'nın kim olduğu, vad'ın şahsî ve nev'î ayrımı, vad'ın mana 'âmm mülâhaza aleti 'âmm kısmı, vad'ın sebebi, faydası, gayesi, vb. konular gelmektedir. Bunların yanı sıra mürekkep kelimelerin vad'ı, lafız mana ilişkisi, vad' ve isti'mâl kavramlarının arasındaki farklar, vad' ve delalet kavramları arasındaki ilişki, müşterek ve müteradif terimlerin ortaya çıkması, her manaya bir lafzın konulup konulamayacağı meselesi, örneklerin çokça kullanılması, lafzın mana için vad'ının yanında lafzın lafız için vad'ının söz konusu olabileceği, lafız mana ilişkisinde iradenin önemi vb. daha başka konular eklenmiştir.⁶ Kısa ve genel bir ifade ile vad'

⁵ Ebu Bekr es-Sûrî, *el-Luma' fi 'ilmi'l-vad'*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1976, s.60; Muhammed Hamdi Arabzâde, *Mecme'u'l-'ulûm*, Hulusi Efendi Matbaası, 1326, s. 88; Özdemir, *a.g.e.*, s. 69.

⁶ Özdemir *a.g.e.*, s. 197-198, 202.

ilminin konusu lafızların belirli bir anlam karşılığında ortaya konulması ve lafız-anlam ilişkisidir, denebilir.⁷

1.3. Tarihî Gelişimi

Vad' ilminin tarihi gelişimi, genellikle üç ana dönemde değerlendirilir. Bu dönemlerden birincisi el-Îcî (ö. 756/1355) öncesi dönemdir. Bu dönemde vad' ile ilgili bilgiler tam teşekkül etmemiştir. Bu ilim ile ilgili bilgiler diğer İslami ilimler içerisinde dağınık bir şekilde yer almaktaydı. Bunların başında nahiv, belâgat, mantık ve usûl ilmi gelmektedir. Aynı zamanda bu döneme mutkaddimîn dönemi denir. İkinci dönem el-Îcî tarafında temelleri atılan ve bilimleşme dönemi olan dönemdir. Buna el-Îcî dönemi de denir.⁸ Üçüncü ve son dönem el-Îcî sonrası müstakil çalışmalara konu edinilen dönemdir. Bu döneme de muteahhirîn dönemi denilmektedir.⁹

Yukarıda ifade edildiği gibi el-Îcî öncesi dönemde vad' ile ilgili bilgiler nahiv, belâgat, mantık ve usûl kitapları içerisinde yer almaktaydı. Bu ilimlerden nahiv ilmi Arapçadaki sözdizimini inceler. Bu açıdan nahiv lafızların cümle içindeki delaleti üzerinde durmuştur. Nitekim kelimenin tanımında "vad' " olgusu yer alırken bunun kısımları olan isim, fiil ve harfin tanımında da delalet olgusu esas alınmıştır.¹⁰

Belâgat ilmi içerisinde vad' konusu daha çok beyan ilmi içerisinde müşahade edilmektedir. Bu ilim dalı lafızları hakikat ve mecaz açısından ele almıştır. Vad' ilmi açısından bakıldığında bunlar lafızların birincil ve ikincil anlamlarıdır. Nitekim el-Curcânî (ö. 471/1078-79) lafızların delaletinin vad'î olduğunu açık bir şekilde dile

⁷Fazlıoğlu, *a.g.m.*, c. XXXII, s.576.

⁸ el-Îcî ile ilgili geniş bilgi için bkz. Tahsin Görgün, "Îci, *Adududdin*", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (*DİA*), XXI, 410-414.

⁹ Özdemir, *a.g.e.*, s. 137-195.

¹⁰Takiyuddin Ebu'l-Hayr, el-Yemenî, *el-Muğnî fi'n-nahv*, thk. Abdurrezzak Abdurrahman Esad, Dâru's-suûnî's-sekâfiyye, Bağdad 1999.

I, 62; Özdemir, *a.g.e.*, s. 139.

getirmiştir.¹¹ Hatta vad' olgusu belâgatın bir konusu olarak da telakki edilmiştir. es-Sekkâkî (ö. 626/1229) de el-Curcânî ile paralel şeyleri söylemektedir.¹² Burada aynı zamanda lafızların vad'ının kim olduğu ile ilgili daha çok fıkhu'l-luğa ve dilbilimin konuları esas alınarak meseleye yaklaşılmıştır. Ancak vad' ilminin teşekkülü ve müstakil bir ilim haline gelmesinden sonra bu ilimle ilgili yazılmış eserlerin neredeyse hiçbirinde bu konu mevzu bahis edilmemiştir.

Dolaylı da olsa vad'î bilgilerin konu edindiği bir başka ilim dalı da mantık ilmidir. Birçok mantık kitabında henüz kitabın giriş kısmında lafızların delaleti dolayısıyla vad'î bilgiler yer alır.¹³ Çünkü doğru düşünmenin yolu bir yerde doğru lafzın tespit edilmesinden geçer. Vad' terimi mantık ilminde cevherin durumunu gösteren "mevdû' " terimi yerine de kullanılmaktadır.¹⁴

Vad' olgusunun belki de üzerinde durulduğu en önemli bilim dalı fıkıh usulüdür.¹⁵ Çünkü dini naslardan hüküm çıkarma hususunda bu ilmin verilerinden yararlanılmaktadır. Bu gerçek, lafızların vad'ını daha da önemli kılmaktadır. Nitekim fıkıh usulü kitaplarında yer alan 'amm, hâss, emir, nehy, müsterek, nass, zahir, muhkem, mufesser, müşkil, mücmel, müteşabih vb. terimlerin hepsi lafız ile ilişkilidir. Bunun yanı sıra usul kitaplarında bulunan işaret, iktiza, delalet vb. kavramların varlığı da konunun önemini göstermektedir. Nitekim usul bilginlerinden el-Cessâs (ö.370/981)

¹¹ Abdulkahir el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, Matbaatu'l-medenî, Kahire 1992, s.49.

¹² Ebu Yakub Yusuf, es-Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1987, s.320-330.

¹³ Nitekim bu konuda Fârâbî'nin iki tane meşhur eseri bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-maşrik, Beyrut 1986; *Harfler kitabı- Kitâbu'l-hurûf, metin ve çeviri*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

¹⁴ Mahmut Kaya, "Mâkûlât", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), c. XXIV, s.460-461.

¹⁵ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Meâlî el-Cuveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, Abdulaziz Dîb, Dâru'l-vefâ, el-Mansûre, ty., I, 116,124,249, 270; Ebû Hâmid el-Gâzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Dâru'z-zehâir, Kûm 1376, I, 30-31.

vad' terimini kullanırken, er-Razî (ö. 606/1209) bunun yanı sıra mevdu' ve mevdû leh terimlerini kullanmıştır.¹⁶

el-Îcî'ye kadar çeşitli ilimler içerisinde dağınık bir şekilde bulunan vad'î bilgiler, el-Îcî ile birlikte yeni bir aşamaya geçmiştir. Artık vad'î bilgilerin büyük bir kısmı müstakil bir risale olarak bir arada tedvin edilmiştir. Bununla beraber el-Îcî döneminde sınırları çizilmiş, tam teşekkül etmiş ve içeriği tamamlanmış bir ilimden bahsetmek oldukça güçtür. Ancak ana hatlarıyla da olsa vad' ile ilgili temel bilgileri içermesi açısından oldukça önemlidir.

el-Îcî'yi böyle bir eseri yazmaya sevk eden amiller çoktur. Bunların başında zamir, harf, ism-i işaret ve ism-i mevsûllerin mevdû lehlerinin 'amm olmadıkları hâss olduklarını ispat etme çabası yer alır.¹⁷ Zira ondan önceki bilginler, bunların hem mevdû lehlerinin hem de mülâhaza aletinin 'amm olduğunu söylemişlerdir. el-Îcî bunun böyle olmadığını göstermek amacıyla böyle bir risale yazmaya karar vermiştir. Böylece o, vad' ilminin ilk müdevvini sayılmaktadır. el-Îcî ile başlayan bu süreç ondan sonra günümüze kadar devam etmiştir. Önceleri onun risalesi üzerine yazılan şerh ve haşiyeleri konu ile ilgili müstakil eserler takip etmiştir.

1.4. Vad' İlmi İle İlgili Eserler

el-Îcî ve ondan önceki bilginler döneminde vad' ile ilgili bilgiler az ve sınırlı iken, el-Îcî sonrasında vad' ile ilgili bilgilerde gözle görülür bir artış söz konusudur. Aynı şekilde el-Îcî sonrasında vad' için sistematik bir ilimden söz edilebilir. Bu dönemde vad' ilmi ile ilgili onlarca hatta yüzlerce eser yazılmıştır. Bütün bunların yanı sıra el-Îcî ve onun meşhur *er-Risalesi* vad' ilminin bel kemiğini oluşturmuştur. Nitekim el-Îcî sonrası dönemde yazılan eserlere

¹⁶Özdemir, *a.g.e.*, s. 159,174.

¹⁷Özdemir, *a.g.e.*, s. 181-182.

bakıldığında bu eserlerin çoğunun ya *er-Risale*'nin şerhi ve haşiyesi ya da bu bunlar üzerine yazılan taliklerdir.¹⁸

Vad' olgusu bir ilim haline gelmeden önce nahiv, beyan, mantık ve usul kitapları arasında dağınık bir şekilde yer alıyordu.¹⁹ Bu durum Adududdin el-Îcî meşhur *Risâletu'l-vad'* adlı eserini yazıncaya kadar asırlarca böyle devam etti. el-Îcî vad'ı bir ilim olarak tedvin etti. O, bunu müstakil bir ilim olarak değerlendirdi ve *Risâletu'l-vad'* adlı bir eser kaleme aldı.

el-Îcî'nin Vad' ilmi ile ilgili yazdığı *Risâletu'l-vad'* adlı eserinin üzerine bir çok şerh, haşiye ve ta'lîk yazılmıştır.²⁰ Bunların en önemlileri arasında es-Semerkandî (ö. 888/1483) ve 'Îsâmuddin (ö. 951/1544) şerhleri sayılabilir. Bu çalışmaların yanı sıra tarihi süreç içerisinde Vad' ilmi ile ilgili müstakil onlarca eser de yazılmıştır.²¹ Bu ilmin etrafında oluşturulan bu devasa telif, şerh, haşiye ve talik literatürü, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere birçok ilim dalının doğru anlaşılmasında katkıda bulunmuştur.

Vad' ilmi ile ilgili eser yazan âlimlerden biri de Molla Halil es-Siirdî (ö. 1259/1843)'dir. Onun bu eseri başta el-Îcî olmak üzere kendisinden önce bu konuda eser yazmış olan âlimlerin eserlerinin

¹⁸Vad' ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 2003, II, 328; Ali Kuşçu, *'Unkûdu'z-zevâhir fi's-sarf*, nşr. Ahmed Affî, Kahire 1421/2001; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, İstanbul 1304, s. 235-240; Abdurrahîm b. Yûsuf el-Menteşevî, *Şerhu 'Unkûdi'z-zevâhir fi nazmi'l-cevâhir*, İstanbul 1252/1836; İbrâhim b. Halîl Eğinî, *Metnu'n fi'l-vad'* (el-Mecmûaatu'l-vad'iyye içinde), İstanbul 1311, s. 73; Musa Alp, *Arap Dili ve Belağatı Açısından Ali Kuşçu ve 'Unkûdu'z-zevâhir fi nazmi'l-cevâhir Adlı Eseri* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2006); Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-zevâhir / Ali Kuşçu: İnceleme-Değerlendirme* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007), s. 10-54; Mehmet Ali Şimşek, *"Delalet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri"*, Nûsha, I/2, Ankara 2001, s. 80-111. Şükran Fazlıoğlu, *"Vaz' "*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), c. XXXII, s.576-578.

¹⁹ Abdulhamit Anter, *İlmu'l-vad'*, Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, Mısır 1948, s. 13.

²⁰ Özdemir, *a.g.e.*, s. 203-209.

²¹ Özdemir, *a.g.e.*, s.209-215.

bir hulasası niteliğindedir. Nitekim kendisi risalenin sonunda “*bu, vad’ âlimlerinin araştırma ve uygulamalarından anladıklarımızın bir özetidir. Allah (c.c) onların bu bilgilerden ne kastettiklerini en iyi bilendir*” sözleri ile bunu açık bir şekilde dile getirmektedir.²²

Biraz önce ifade edildiği gibi Vad’ ilmi ile ilgili yazılmış birçok eser vardır. Bunlardan bazıları risale şeklinde iken çoğu şerh, haşiye ve ta’likler şeklinde kaleme alınmıştır. Bu eserlerin birçoğu kütüphanelerde araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

‘Adûduddin el-Îcî, *Risâle fi’l-Vad’*,
 Lufullah Hasan el-Tokâdî, *Risâle fi’l-Vad’*,
 Ali b. el-Kûşî, *Risâle fi vad’i’l-mufredât*,
 Ali Kuşçu, ‘Unkûdu’z-zevâhir
 Hüseyin el-Vezîr, *Risâle fi’l-Vad’*,
 İbrahim el-Âmasî, *Risâle fi’l-Vad’*,
 Kadizâde el-Erzurumî, *Risâle fi’l-Vad’*,
 İbn Kemâl Paşazâde, *Risâle fi’l-Vad’*,
 Necîp el-Ayıntabî, *el-Vad’iyye ve Şurhuhâ*,
 Taşköprüzâde, *Risâle fi’l-Vad’i’l-elfâz*,
 Muhammed el-Hevâdî, *Hulâsetu’l-Vad’*
 Kasım el-Kayserî, *Risâle fi ilmi’l-Vad’*,
 İbrahim Halil el-Eginî, *Metnun fi’l-Vad’*
 Alauddin el-Ohinî, *Hulâsetu’l-Vad’*,
 Kemaluddin el-Âmasî, *Dede Cöngi*,
 Mahmud Şihâbî, *Du Risale Vad’ı elfâz ve Kâide-i lâ darere*,
 Muhammed el-Enbâbî, *Risâletu’l-Vad’*,
 Şeyh Fahrettin el-Batmanî, *Risâle fi’l-Vad’*,²³

Bu müstakil risalelerin dışında özellikle el-Îcî’nin *er-Risâlesi* üzerine birçok şerh, haşiye ve talikler yazılmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır:

²² es-Siirdî, *er-Risale*, vr.3b.

²³ Vad’ı ilmi ile ilgili yazılan müstakil risaleler için bkz. Abdulhamit Anter, *İlmu’l-vad’*, s.13-15; Özdemir, *a.g.e.*, s. 203-215.

Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vad'iyye*,
Muhammed en-Neccârî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vad'iyye*,
Abdurrahman el-Câmî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vad'iyye*,
Kemâluddîn eş-Şîrvânî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vad'iyye*,
Îsâmuddîn el-Îsfereyânî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vad'iyye*,
Muhammed es-Sehrânî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vad'iyye*,
Muhammed Rağıp Efendi, *Şerhu'r-Risâleti'l-vad'iyye*,
Seyyid Şerif el-Curcânî, *Hâşiye 'ale'l-Vad'iyye*,
Muhammed Emin Tabakçalı, *Hâşiye 'ale'l-Adûdiyye*,
Ali b. Hasan, *Ta'likât 'ala'r-Risâleti'l-vad'iyye*,
Seyyid Şerif el-Curcânî, *Ta'likât 'ale'l-Vad'iyye*,
Mîr Abdulbâki, *Hâşiye 'alâ Şerhi Ebi'l-Kâsım el-Leysî*,
Muhammed el-Kefevî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-vadiyye li 'Îsâmuddîn*,
Hâfız es-Sirozî, *Hâşiyetu'l-cedîde 'alâ Şerhi'l-vadiyye*,
Abdullah el-Kürdî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti'l-vadiyye li 'Îsâmuddîn*,
İbrahim es-Sivasî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-vadiyye li 'Îsâmuddîn*,
Sadi el-Mevsilî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Risâleti'l-vadiyye li 'Îsâmuddîn*,
Şemsuddîn el-Hafnavî, *Hâşiyetu'l-Hafnavî 'alâ Şerhi's-Semerkindî*²⁴

2. Molla Halil es-Siirdî'nin Vad' İlmi İle İlgili Risalesi

2.1. Risalenin İsmi ve Molla Halil'e Aidiyeti

Bu risalenin Molla Halil'e ait olduğu konusunda kaynaklar arasında ittifak vardır. Zira es-Siirdî'nin hayatını ele alan hem eski hem de yeni bütün çalışmalar, onun böyle bir eserinden bahseder. Ancak elimizde eserin tek bir yazma nüshası bulunmaktadır.²⁵

²⁴ Vad'ı ilmi ile ilgili yazılan şerh, haşiye ve ta'likler ile ilgili eserler için bkz. Abdulhamit Anter, *İlmu'l-vad'*, s.13-15; Özdemir, *a.g.e.*, s. 203-209.

²⁵ Risalenin ismi ve Molla Halil'e aidiyeti ile ilgili bkz. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamûsu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dördüncü Baskı, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1984, II, 347; İsmail Paşa el-Bâbânî, *İzahu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* Ankara 1945, I, 96; İsmail Paşa el-Bâbânî,

es-Siirdî bu eserine isim vermemiştir. Eserin ismi bazı kaynaklarda *er-Risâletu'l-'Adûdiyye bi mâ yûdihu minha'l-merâm bi'l-kulliye'* şeklinde geçmesine rağmen eserin yazma nüshasında böyle bir isimlendirme görülmemektedir. Kanaatimizce onun risalesinin bu şekilde isimlendirilmesine iki durum neden olmuştur. Birinci neden eserin içeriğinin vad' konusu olmasıdır. İkincisi eserin yazılma amacının medreselerde okutulan kitapları açıklayan ya da onları tamamlayan bir eser olmasıdır. Nitekim Molla Halil'in diğer eserlerine bakıldığında onun eserlerinin aynı amaç ve yöntemle yazıldığı görülecektir. Dolayısıyla onun bu risalesi, el-Îcî'nin *er-Risale'sini* açıklayıcı bir takım unsurlar taşıyan, onun risalesindeki bilgileri tamamlayıcı nitelikte bilgiler içeren ve yer yer özgün, yeni ve değişik bilgiler ihtiva eden bir eser olarak kabul edilmelidir. Bazı çalışmalarda eserin ismi *er-Risâletu'l-Halîliyye* şeklinde yer almaktadır.²⁶ Muhtemelen Molla Halil'in isminden esinlenerek eser böyle isimlendirilmiştir.

2.2. Risalenin Yazılma Amacı

Molla Halil, bu risalesinin yazma amacını açıkça belirtmemiştir. Ona göre bu ilmin terminolojisi yetirince yerleşmemiştir. O, bu risaleyi yazmakla vad' ilmi ile ilgili birçok terimi açıklamak istemektedir. Risalenin başında yer alan *بَحِثْ لَا يَشُدُّ مِنْهُ شَيْءٌ مِنْ مَشْهُورَاتِ*

Hediiyetu'l-ârifin esmâu'l-muellifin ve âsârû'l-musannifin, Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, Beyrut 1955; Şeyh Fudayl Sevgili b. Molla Mahmud b. Molla Abdulkahhar b. Molla Mahmud b. Molla Halil es-Siirdî, *Tercemetu hâli ceddina'l-a'la Molla Halil es-Si'irdî*, 1400/1980; İbrahim el-Harranî, *Tuhfetu'l-ihvan'i'l medresiyye fî teracim-i ba'di musannifi'l-kutubi'd-dirasiyye*, 1427, yy, s. 138; Ömer Pakiş, "Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1996), s.6; Ömer Pakiş, "Molla Halil es-Siirdî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), c. XXXI, s. 250; Nejdî Karakaya, "Bir Dilci Olarak Molla Halil es-Si'irdî", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE, Van 2006).

²⁶ Özdemir, a.g.e., s. 212.

اصْطِلَاحَاتِهِ “Bu yolla vad’ ilminin yaygın terimlerinden hiçbirisi dışarıda kalmayacaktır”²⁷ cümlesinden bunu anlamak mümkündür.

Daha önce ifade edildiği gibi müellif, yazdığı risalenin vad’ konusunda çok yararlı bilgiler ihtiva eden ve bu ilmin meşhur bütün terimlerini açıklayan bir çalışma olduğunu dile getirmiştir. O, doğrudan عِلْمُ الْوَضْعِ “vad’ ilmi” tamlamasını kullanmasa da مِنْ مَشْهُورَاتِ اصْطِلَاحَاتِهِ ‘onun meşhur ıstılahları’ sözünden onun bunu bir ilim olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.²⁸ Zira ancak bir ilmin ıstılahlarından bahsedilebilir.

2.3. Risalenin İçeriği

es-Siirdî, eserine besmele ile başlar. İslam âlimleri arasında bir gelenek haline gelen hamdele ve salveleyi eserinde zikretmez.²⁹

Molla Halil, risalesinde konuları işlerken اَعْلَمُ “bil ki” diyerek okuyucunun, bütün dikkatini konuya yoğunlaştırmasını sağlar. Aynı şekilde es-Siirdî risalesinde konuyu somutlaştırmak için yeri geldikçe örnekler verir. كَالْأَسَدِ ‘Aslan’ örneğinde olduğu gibi. Bu yolla o, okuyucuya vad’ ilminin oldukça soyut olan konularını somutlaştırır.³⁰

Molla Halil, diğer eserlerinin birçoğunda olduğu gibi bu risalesinde de açıkladığı kelimenin önce lügat sonra da terim anlamını verir. Bu risalesinde de besmele ve girişten sonra vad’ın lügat ve terim anlamını vermiştir.³¹ Hatta es-Siirdî hacim bakımından oldukça küçük olan bu risalesinin ilk varakının neredeyse hepsini vad’ın tanımına ayırmıştır.³²

²⁷ es-Siirdî, *er-Risale*, vr.1b.

²⁸ es-Siirdî, *er-Risale*, vr.1b.

²⁹ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1b.

³⁰ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 4a.

³¹ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1b.

³² es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1b.

Molla Halil, tesniye, çoğul, ism-i tasğîr ve ism-i mensûbun vad'ına değinmemiştir. Oysa bunların vad'ı, 'vad' 'amm mevdû leh hâs' olan kısım içinde değerlendiriliyor. Yani bunlar nev'î vad'ın içinde yer almaktadırlar.

es-Siirdî, vad'ın kısımlarından olan tahkîkî ve te'vîlî vad' ile ilgili doğrudan bir şey söylememektedir. Ancak mecazın vad'ını ele almasından onun dolaylı olarak olsa böyle bir taksime değindiği söylenebilir.³³

Molla Halil, *er-Risalesinde* kinayenin vad'ına değinmemiştir. Muhtemelen o, kinayeyi mecazın vad'ının içinde değerlendirmiştir.³⁴ Zira kinaye; mecaz, müştak ve bileşik kelimeler gibi nev'î vad'ın içinde mütalaa edilmiştir.³⁵

Müellif, kitap isimlerinin vad'ını 'ism-i cins'in vad'ı gibi değerlendirmektedir. Ona göre bunların 'alem/özel isim olarak değerlendirilmesi bir takım lafzî ve yüzeysel hükümlere dayanmaktadır.³⁶ Ondan sonraki bazı kaynaklarda bunların vad'ı ile ilgili de ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Bunlar 'alemu's-şahs olarak değerlendirilmiştir. Bu şekilde düşünüldüğünde bunların vad'ı cüzî olmaktadır.

Molla Halil'in eserinden anlaşıldığı kadarıyla 'alemu's-şahs, ism-işaret, ism-i mevsûl, zamir ve harflerin vad'ı cüzî/tikeldir. Mastar, ism-i cins, fiil ve müştak kelimelerin vad'ı ise küllî/tümeldir.³⁷

Müellif, medlûl açısından lafızları küllî ve cüzî olarak ikiye ayırır. Küllî lafızlar da zat, hades ve nispet olmak üzere üçe ayırır.³⁸ es-Siirdî, medlûlu müşahhas olan lafızları ise; özel isimler, ism-i

³³ed-Dicvî, *a.g.e.*, s. 115.

³⁴es-Siirdî, *er-Risale*, vr.1b- 4a.

³⁵ed-Dicvî, *a.g.e.*, s.113.

³⁶es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 3b.

³⁷es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 2a, 2b.; ed-Dicvî, *a.g.e.*, s. 127.

³⁸ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 3a.

işaret, ism-i mevsûl, zamir ve harf olmak üzere dört kısma ayırır.³⁹ Bunların bu şekildeki taksimini el-Îcî'de de görmek mümkündür.⁴⁰

Yukarıdaki bölümlemelerden anlaşıldığı kadarıyla es-Siirdî, risalesinde Arapçadaki bütün lafızların vad'ı ile ilgili bir şeyler söylemiştir. O, isim olsun fiil olsun harf olsun her bir lafzı muhakkak bir vad' kategorisine dâhil etmiştir.⁴¹

Molla Halil, diğer bazı âlimlerin yukarıdaki üç kısma "vad' hass mevdû leh 'amm" veya "mana amm mûlahaza aleti hass" kısmını da ekleyerek vad'ı akli olarak dört kısma bölme⁴² gereği duymamıştır. Bu durum aslında onun eserinde teoriden çok pratiğe ve talebelerin onun bu risalesinden daha iyi istifade etmesine öncelik verdiğini göstermektedir. Zira vad'ın adı geçen kısım her ne kadar akli olarak mevcut ise de uygulamada böyle bir kısmın varlığı söz konusu değildir.⁴³

Risalenin sonunda es-Siirdî, genel taksimatın içine girmeyen فَوْقُ "üst" ve دُوْ "sahip" gibi bazı lafızlar üzerinde durur. Ona göre bu ve benzeri sürekli mudaf olarak kullanılan kelimelerin mevdu lehleri küllîdir.⁴⁴ Bu lafızlar el-Îcî'nin *er-Risalesinin* sonunda yer almaktadır.⁴⁵ Molla Halil'in bu konudaki açıklamaları adeta el-Îcî'nin *er-Risalesinin* şerhi ve tamamlayıcısı niteliğindedir.⁴⁶

es-Siirdî, vad' ile ilgili kendisinden önce yazılmış olan müthiş külliyata ulaşabildiklerine ulaşmıştır. Bunların eksik ve fazlalıklarını tespit etmiş ve kendisine göre açıklanması gereken yerleri

³⁹ es-Siirdî, *er-Risale*, vr.2b.

⁴⁰ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.133.

⁴¹ es-Siirdî, *er-Risale*, vr.2a-2b-3a-3b.

⁴² Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhu'r-Risâleti'l-vad'ıyye*, İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul, ty., s.113.

⁴³ Fazlıoğlu, *a.g.m.*, c. XXXXII, s.576-578.

⁴⁴ es-Siirdî, *er-Risale*, vr.4a

⁴⁵ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.134.

⁴⁶ es-Siirdî, *er-Risale*, vr.4a.

açıklamıştır. Onun bu çalışması bir açıdan metin iken bir açıdan da şerh özelliğini haizdir.

3. Molla Halil'in Risalesinin el-Îcî'nin Risalesi İle Mukayesesi

Muteahhirîn dönemi âlimlerinden Molla Halil es-Siirdî'nin vad' konusunda yazdığı bu risale bu alanda yazılmış ilk risale olan 'Adûduddin el-Îcî'nin *Risâletu'l-vad'* adlı eseri ile karşılaştırıldığında önemli noktalar dikkat çekmektedir. Örneğin es-Siirdî'nin eserinde vad'ın tarifine yer verilmişken,⁴⁷ el-Îcî'nin *Risâletu'l-vad'* adlı eserinde böyle bir tanımlamaya rastlamak mümkün değildir.⁴⁸ Ancak her ikisinde de vad' ilminin tanımı yapılmamıştır. Bu açıdan bakıldığında es-Siirdî'nin risalesi nispeten daha doyurucudur.

es-Siirdî risalesinde vad'ın "vad' hass mevdû leh hass", "vad' 'amm mevdû leh hass" "vad' 'amm mevdû leh 'amm" olmak üzere üç bölümünden bahsederken;⁴⁹ el-Îcî ise vad'ı ilk iki kısma ayırır. Üçüncü kısım olan "vad' 'amm mevdû leh 'amm" kısmından bahsetmez.⁵⁰

Molla Halil, vad' ile ilgili iki tanım verir.⁵¹ Onun verdiği bir tanıda mecaz lafızlar da vad' ilminin inceleme alanına girmektedir. Ancak el-Îcî'nin risâlesinin sonunda söylediği لَا يُرِيدُكَ تَعَاوُرُ الْأَلْفَاظِ بَعْضُهَا "lafızların birbirinin yerine kullanılması seni şüpheye düşürmesin çünkü aslolan vad'dır"⁵² cümlesinden anlaşıldığına göre o, mecaz lafızları bu ilmin sınırları içerisinde görmemektedir.

⁴⁷ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1b.

⁴⁸ 'Adûduddin el-Îcî, *Risâletu'l-vad'* (*Risâle 'Adûdiyye*), İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul, ty., s.132.

⁴⁹ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.132.

⁵⁰ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.132.

⁵¹ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1b.

⁵² el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.134.

Hem el-Îcî⁵³ hem de es-Siirdî, medlûlu müşahhas olan lafızları özel isimler, ism-i işaret, ism-i mevsûl, zamir ve harf şeklinde dört kısma ayırır.⁵⁴ Aynı şekilde her ikisine göre de فَوْضٌ "üst" ve دُو "sahip" gibi sürekli mudaf olarak kullanılan kelimelerin mevdu lehleri küllîdir.⁵⁵ Ancak es-Siirdî'nin bu konuda verdiği bilgiler daha açıklayıcıdır.⁵⁶

el-Îcî, ism-i cins ve 'alem-i cins arasında belirgin bir farkın olduğunu söylerken;⁵⁷ es-Siirdî isim vermeden bu konuda iki görüşten bahseder.⁵⁸ O, 'alem-i cinsleri de ism-i cins kategorisinde değerlendirir. Ona göre bunların arasındaki fark lâfzîdir.⁵⁹

el-Îcî, medlûl açısından mutlak anlamdaki bir lafzın küllî ve müşahhas olduğunu söyler. O, küllî olan lafızları da üçe ayırır.⁶⁰ Buna göre küllî bir lafız ya zat, -ki bu ism-i cinstir- ya hades,-ki bu mastardır- ya da bu ikisi arasındaki nispettir- ki bu da müştak ve fiildir. Bu iki kısmın ikincisi olup müşahhas bir mana için kullanılan lafızlar da kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Bunlar küllî ve müşahhastır. Küllî olanlar ism-i işaret, ism-i mevsûl, zamir ve harftir. Müşahhas olan ise 'alem-i şahıstır.⁶¹

'Alem-i cins, hâssın hâssa vad'ı içinde değerlendirilirken, ism-i cins ve nekra kelimeler 'ammın 'amma vad'ı içinde yer alır. İsm-i işaret, ism-i mevsûl, zamir ve harfler 'ammın hâssa vad'ı olarak incelenir. Ancak et-Teftazânî (ö. 792/1390) ve ilk dönem vad'

⁵³ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.133.

⁵⁴ es-Siirdî, *er-Risale*, vr.2b.

⁵⁵ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.134.

⁵⁶ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 4a.

⁵⁷ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.133.

⁵⁸ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 3b.

⁵⁹ es-Siirdî, *er-Risale*, vr.4a.

⁶⁰ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.132.

⁶¹ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.133.

bilginlerine göre böyle bir vad' çeşidi yoktur. Onlara göre bunlar 'ammın 'amma vad'ı kısmında yer alırlar.⁶²

İlk dönem bilginleri ve et-Teftazanî'ye göre ism-i işaret, ism-i mevsûl, zamir ve harfler vad' açısından küllî/tümel, cümle içerisindeki kullanım açısından ise cüzî/tikeldir.⁶³ Son dönem bilginleri, el-Îcî ve es-Seyyid eş-Şerif el-Curcânî (ö. 816/1413)'ye göre ise bunlar hem vad' açısından hem de cümledeki kullanımları açısından cüzî/tikeldir.⁶⁴ Mütেকaddim âlimlerin aksine es-Siirdî'ye göre ism-i işaretin vad'ı müşahhasdır.⁶⁵ Onun bu görüşü el-Îcî ve el-Curcânî'nin bu konudaki görüşleri ile aynı paraleldedir.⁶⁶ Aynı durum ism-i mevsûl, zamir ve harflerin vad'ı için de söz konusudur. Nitekim bunların hepsi mütেকaddim dönemi âlimleri nezdinde manası 'amm olan lafızlar olarak değerlendiriliyordu. el-Îcî bunların hepsini "mana hass mülâhaza aleti amm" olan vad' kısmından saymıştır.⁶⁷

Molla Halil'in *er-Risalesinde* delalet, tasavvur, mâhiyyet, gibi daha çok mantık ilminde kullanılan terimler bağlamında lafızlar arası münasebetlerden bahsedilirken;⁶⁸ el-Îcî'nin eserinde böyle bir durum nadirdir.⁶⁹

el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*ında eserinin mukaddime, bölüm ve sonuç olmak üzere üç faideyi haiz olduğunu belirtmiştir.⁷⁰ es-Siirdî vad' kelimesinin lügat ve terim anlamlarını vermesine rağmen eserinin

⁶²eş-Şeyh Yusuf ed-Dicvî, *Hulasatu 'ilmi'l-vad'*, Daru'l-basâir, Birinci baskı, Kahire 2009, s. 112.

⁶³ ed-Dicvî, *Hulâsatu 'ilmi'l-vad'*, s. 112.

⁶⁴ed-Dicvî, *Hulâsatu 'ilmi'l-vad'*, s.112; Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

⁶⁵ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 2a.

⁶⁶ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.132.

⁶⁷ Ali Kuşçu da *Unkûdu'z-zevâhir* adlı eserinde zamirleri müşahhas vad' içerisinde değerlendirmiştir. Ali Kuşçu, *a.g.e.*, s. 171

⁶⁸ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 2b-4a.

⁶⁹ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.132,133,134.

⁷⁰ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.132.

bölümlerinden bahsetmemiştir.⁷¹ Bu yönüyle el-Îcî'nin *Risâletu'l-vad'*ı es-Siirdî'nin risalesinden daha sistemattiktir. Ancak el-Îcî'nin risalesinde teoride böyle bir bölümlemeye gidilmesine rağmen pratikte bunun iyice uygulanmadığını görmek mümkündür. Nitekim el-Îcî'nin *Risâletu'l-vad'*ına bakıldığı zaman onun sonuç kısmının diğer kısımlarından daha uzun olduğu görülecektir.⁷²

el-Îcî'nin risalesinde olduğu gibi es-Siirdî'nin risalesinde de önsöze rastlamak mümkün değildir.⁷³ Bunun sebebi muhtemelen eserinin küçük bir risale olmasından kaynaklanmaktadır. Yani onun, tevazu yaparak bu eserin kendisine mukaddime yazılacak düzeyde bir eser olmadığı kanaatinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İslami telif geleneğinde bu tür davranışlar görülmektedir. Hatta bazı bilginler eserlerini yazarken ya hiç isim kullanmamış ya da müstear isim kullanmıştır.

el-Îcî'nin risalesinde sadece tekil kelimelerin vad'ı söz konusu iken; es-Siirdî'nin risalesinde bunun yanı sıra terkebî vad'dan bahsedilir. Nitekim o, *er-Risale*de ذو ve فوق kelimelerinin mudaf olarak kullanılmalarından bahsederken الوضع التركيبی "terkebî vad'" ifadesini kullanmaktadır.⁷⁴ el-Îcî'ye göre bu kelimelerin anlamları vad'î değil; isti'malîdir. Başka bir deyişle bu gibi lafızların anlamları cümle içerisindeki kullanımları sonucunda ortaya çıkar.

Genel anlamda el-Îcî'ye göre lafızların anlamlarını belirleyen temel etken vad'tır. İsti'mal değildir.⁷⁵ es-Siirdî'nin de bu konuda el-Îcî ile aynı görüşte olduğu söylenebilir. Nitekim o, risalenin sonunda bunu açık bir şekilde dile getirir.⁷⁶ Ona göre bu konuda asıl olan vad'tır, kullanım değildir. Dolayısıyla bazı lafızların mecaz yoluyla

⁷¹ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1a.

⁷² el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.134.

⁷³ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.132; es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 4a.

⁷⁴ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 1a.

⁷⁵ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.134.

⁷⁶ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 4a.

birbirinin yerine kullanılması onları asıl konuldukları anlamın dışına çıkarmaz.⁷⁷

Molla Halil, genel anlamda zamirlerin vad'ından bahsederken, özel olarak onların ğâib, muhatap, mütekellem vb. kısımlarının vad'ına değinmez.⁷⁸ el-Îcî ise ğâib zamirin vad'ının küllî olmasının bir takım sakıncalarının olduğunu iddia eder.⁷⁹ el-Îcî özel isim ile zamir arasında bir takım farkların bulunduğuna değinirken,⁸⁰ es-Siirdî bu tür farklardan bahsetmez.⁸¹

es-Siirdî, vad' yapılırken anlamın mülâhaza edildiği vasıtaya مِرآة "ayna" ve القدر المشترك "ortak payda" tabirlerini kullanırken,⁸² el-Îcî bunlardan sadece القدر المشترك "ortak payda" tabirini kullanır.⁸³

el-Îcî lafız unsuru açısından vad'ın nevî ve şahsî gibi kısımlarına açık bir şekilde değinmemiştir.⁸⁴ es-Siirdî bunlardan nevî olanına الوضع النوعي "nevî vad'" tabirini kullanarak değinir. Şahsî vad' tabirini ise kullanmaz.⁸⁵ Bu durum vad'ın ilimleşme süreci ile yakından ilişkilidir. Zira el-Îcî döneminde henüz bu ilmin ıstılahları tam olarak yerleşmemişken es-Siirdî'nin yaşadığı 18.yüzyıl ile 19.yüzyıllarda bu ilmin terimlerinin birçoğu oluşmuştu.

⁷⁷ Son dönem bilginlerden Yusuf ed-Dicvî'ye göre aslında vad' ilminin doğrudan hakikat ve mecaz ile ilişkisi yoktur. Yine lafızların konuldukları anlamlar da aslında vad' ilminin ana konularından sayılmaz. Bu anlamlar ancak lafızlar ile olan ilişkilerinden dolayı vad' ilmi içerisinde yeri geldikçe değinilmektedir. Onun bu görüşü kısmen doğru ise de asıl olan şeyin mana olduğu gerçeği düşünülürse lafızlarla ilgili verilen bilgilerin sonuç olarak manaya racii olduğu görülecektir. ed-Dicvî, *a.g.e.*, s.111.

⁷⁸ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 2b.

⁷⁹ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.134.

⁸⁰ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.134.

⁸¹ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 2a-2b.

⁸² es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 2a.

⁸³ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.132.

⁸⁴ Bu ayırım için bkz. Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi ve Unkudu'z-zevâhir* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 79.

⁸⁵ es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 2b.

Fiilde öncelikle onun hades yönü göz önünde bulundurulur. Diğer müştak kelimelerde ise onların zat yönü göz önünde bulundurulur. Fiil sadece mahkûmu'n-bih olabilirken, müştak kelimeler hem mahkûmu'n-bih hem de mahkûmu'n 'aleyh olabilmektedir. Dolayısıyla hem el-Îcî hem de es-Siirdî müştak olan lafızların ve fiillerin vad'ı konusunda aralarında bir takım farkların olduğunu dile getirirler. es-Siirdî, aynen el-Îcî gibi fiil ve harfin isim gibi cümle içerisinde özne olamayacağını söyler.⁸⁶

Sonuç

Vad' ilmi bir açıdan diğer ilimler için bir mukaddime görevi görürken; diğer açıdan zamanla gelişip olgunlaşmış ve diğer ilimler gibi müstakil bir ilim hüviyeti kazanmıştır. Önceleri nahiv, belâgat, mantık ve usul gibi ilimler içerisinde dağınık olarak bulunan vad', el-Îcî ile beraber başlı başına bir ilim olmuştur. el-Îcî'den sonra medreselerde ders olarak okutulan ilimler arasına girmiş ve bu konuda telif, şerh, haşiy ve ta'lik tarzı yüzlerce eser yazılmıştır. el-Îcî'nin *Risâletu'l-vad'*ı kendisinden sonra yapılan bu çalışmaların esin kaynağı olmuş ve bu risale onlar için model olmuştur.

Bizim makalemizin konusu olan Molla Halil es-Siirdî'nin Vad' ilmi ile ilgili yazdığı risale de konu ile ilgili yazılan diğer eserlerin birçoğu gibi el-Îcî'nin *Risâletu'l-vad'* adlı risalesini esas almakla beraber ondan ayrıldığı yönler de vardır. Örneğin el-Îcî'nin risâlesinde vad'ın lügat ve ıstılah anlamlarına yer verilmemişken; es-Siirdî'nin risalesinde bunlara yer verilmiştir. Aynı şekilde el-Îcî'nin risalesinde fazla ayrıntıya rastlamak mümkün değilken; es-Siirdî'nin risalesinde kısmen de olsa ayrıntılara rastlamak mümkündür.

İki risale karşılaştırıldığında es-Siirdî'nin risalesinin el-Îcî'nin risalesinden daha sistematik olduğu söylenebilir. es-Siirdî'nin risalesi yer yer el-Îcî'nin risalesinin bir şerhi ve haşiyesi niteliği taşıdığı görülür.

⁸⁶ el-Îcî, *Risâletu'l-vad'*, s.133; es-Siirdî, *er-Risale*, vr. 3a.

Sonuç olarak bu makalede, Molla Halil es-Siirdî gibi hem âlî hem de ‘alî ilimlerin birçoğunda eser yazmış olan bir âlimin Vad’ ilmi ile ilgili yazdığı bu risalesi, lafızların konuluşları ve manaya delaletleri açısından değerlendirilmiştir. Bu ilimde temel risale olarak kabul edilen el-Îcî’nin risalesi ile karşılaştırmalarda bulunulmuştur. Bu vesileyle manevi kültür mirasımızdan el-yazması bir eser kaybolmakla yüz yüze kalan diğer binlerce eserin aksine kaybolmaktan kurtarılmış ve bilim dünyasına sunulmuştur.

Kaynakça

Alp, Musa, *Arap Dili ve Belağatı Açısından Ali Kuşçu ve ‘Unkudu’z-zevâhir fî nazmi’l-cevâhir Adlı Eseri* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2006).

Anter, Abdulhamid, *‘İlmü’l-vad’*, Dâru’l-kitâbi’l-‘Arabî, Mısır 1948.

el-Bâbânî, İsmail Paşa, *İdâhu’l-meknûn fi’z-zeyl ‘alâ keşfi’z-zunûn an esami’l-kütüb ve’l-funûn*, Ankara 1945.

----- *Hediiyetu’l-ârifîn esmâu’l-muellifîn ve âsâru’l-musannifîn*, Dâru ihyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1955.

el-Cuveynî, Ebu’l-Meâlî, *el-Burhân fî usûli’l-fıkḥ*, thk. Abdulaziz Dîb, Dâru’l-vefâ, el-Mansûre, ty.

ed-Dicvî, eş-Şeyh Yusuf, *Hulasatu ‘ilmi’l-vad’*, Daru’l-basâir, Kahire 2009.

ed-Doskî, Ali Nebî Salih, *Molla Halil ve menhecuhu fî isbâti’l-‘akaidi’l-İslâmiyye*, Erbil 2007.

el-Eğînî, İbrâhim b. Halîl, *Metnun fî’l-vad’* (el-Mecmû’aâtü’l-vad’iyye içinde), İstanbul 1311.

Fazlıoğlu Şükran, “Vaz’ ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), XXXXII, 576-578.

el-Gâzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl*, Dâru’z-zehâir, Kûm 1376.

Görgün, Tahsin, *"İci, Adududdin"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), XXI, 410-414.

el-Harranî, İbrahim, *Tuhfetu'l-ihvan'î'l medresiyye fî teracim-i ba'di musannifi'l-kütübi'd-dirasiyye*, 1427.

İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 2003.

Karakaya, Nejdet, *"Bir Dilci Olarak Molla Halil es-Si'irdî"*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2006).

Kaya, Mahmut, *"Mâkûlât"*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), XXIV, 460-461.

Kuşçu Ali, *'Unkûdu'z-zevâhir fî's-sarf*, nşr. Ahmed Afîfî, Kahire 1421/2001.

el-Menteşevî, Abdürrahîm b. Yûsuf, *Şerhu 'Unkûdi'z-zevâhir fî nazmi'l-cevâhir*, İstanbul 1252/1836.

Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Pakiş, Ömer, *"Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği"*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1996).

es-Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf, *Miftâhu'l-'ulûm, Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye*, Beyrut 1987.

es-Semerkindî, Ebu'l-Leys, *Şerhu'r-Risaleti'l-vad'iyye*, İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul, s.113.

es-Siirdî, Molla Halil, *er-Risâle fî 'ilmi'l-Vad'*.

Şeyh Fudayl b. Molla Mahmud b. Molla Abdulkahhar b. Molla Mahmud b. Molla Halil es-Siirdî, *Tercemetu hâli ceddina'l-a'la Molla Halil es-Siirdî*, 1400/1980.

Şimşek, Mehmet Ali, "Delalet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri", Nüsha, I/2, Ankara 2001, s. 80-111.

et-Teftâzânî, Sa'duddîn, *el-Mutavvel*, İstanbul 1304.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006).

el-Yemenî, Takiyuddîn Ebu'l-Hayr, *el-Muğnî fi'n-nahv*, thk. Abdurrezzak Abdurrahman Esad, Dâru's-şuûnî's-sekâfiyye, Bağdad 1999.

Yıldırım, Abdullah, *Vaz İlmi ve Unkudu'z-zevâhir* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007).

ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm kamûsu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1984.

Risalenin Arapça Metni

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هَذِهِ⁸⁷ فَائِدَةٌ لَطِيفَةٌ فِي مَعْنَى تَحْقِيقِ الْوَضْعِ وَ أَنْوَاعِهِ ، بِحَيْثُ لَا يَشُدُّ مِنْهُ شَيْءٌ مِنْ مَشْهُورَاتِ اصْطِلَاحَاتِهِ .

إِعْلَمَ أَنَّ الْوَضْعَ لُغَةً جَعَلَ الشَّيْءُ فِي مَكَانٍ ، وَاصْطِلَاحاً تَعْيِينُ الشَّيْءِ بِإِزَاءِ الْمَعْنَى ، عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ مَوْضُوعٌ لِمَعْنَاهُ الْمَحَازِي ، أَوْ تَعْيِينُ الشَّيْءِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَى بِنَفْسِهِ ، فَلَا يَشْمَلُ الْمَجَازَ ، فَإِنَّ تَعْيِينَهُ لِلدَّلَالَةِ عَلَيْهِ بِقَرِينَةٍ .

وَهَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ الدَّائِرُ عَلَيْهِ تَقْسِيمُ الدَّلَالَةِ الْوَضْعِيَّةِ ، وَاشْتِرَاكُ اللَّفْظِ وَعَدَمُهُ ، وَتَرَادُفُ الْأَلْفَاظِ وَتَبَايُئُهَا ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ .

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ تَعْيِينُ اللَّفْظِ بِإِزَاءِ الْمَعْنَى بِنَفْسِهِ ، فَهُوَ تَعْرِيفٌ لِقِسْمِ الْوَضْعِ ، أَيِ وَضْعِ اللَّفْظِ .

⁸⁷ في المخطوط "هذا" وذلك دلة من المستنسخ.

ثُمَّ أَقْسَامُهُ الْمَدَّالُوهُ ثَلَاثَةٌ ، فَإِنَّ الَّلَفْظَ قَدْ يُوضَعُ لِشَخْصٍ بَعِيْنِهِ ، وَيُسَمَّى وَضْعًا خَاصًّا
لِمَوْضُوعٍ لَهُ خَاصٌّ ، وَ وَضْعًا مُشَخَّصًا وَ يَخْصُّ بِالْأَعْلَامِ .

وَقَدْ يُوضَعُ لَهُ بِاعْتِبَارِ أَمْرِ عَامٍ ، وَذَلِكَ بِأَن تَعْمَلَ الْمُشَخَّصَاتُ بِأَمْرِ عَامٍ مُشْتَرِكٍ بَيْنَهُمَا ، ثُمَّ
يُقَالُ هَذَا الَّلَفْظُ مَوْضُوعٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمُشَخَّصَاتِ بِخُصُوصِهِ ، بِحَيْثُ لَا يُفَادُ وَلَا يَنْفَهُمُ
إِلَّا وَاحِدٌ بِخُصُوصِهِ ، دُونَ الْقَدْرِ الْمُشْتَرِكِ ، فَتَعْمَلُ ذَلِكَ الْمُشْتَرِكُ آلَةً لِلْوَضْعِ ، لَا أَنَّهُ
الْمَوْضُوعُ لَهُ ، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ عُلَمَاءُ الْعَرَبِيَّةِ ، فَالْوَضْعُ كُلِّيٌّ وَالْمَوْضُوعُ لَهُ مُشَخَّصٌ ، فَيُسَمَّى
وَضْعًا عَامًّا لِمَوْضُوعٍ لَهُ خَاصٌّ .

وَذَلِكَ مِثْلُ اسْمِ الْإِشَارَةِ ، فَإِنَّ "هَذَا" مَثَلًا مَوْضُوعُهُ وَ مُسَمَّاهُ ، الْمُشَارُ إِلَيْهِ الْمُشَخَّصُ
الْمَحْسُوسُ ، بِحَيْثُ لَا يَقْبَلُ الشَّرِكَةُ ، وَ مَا هُوَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ لَا يُفِيدُ التَّشْخِصَ إِلَّا بِقَرِينَةٍ
مُعَيَّنَةٍ لِلْمُرَادِ ، لِاسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْوَضْعِ إِلَى الْمُسَمَّيَاتِ .

فَإِنْ كَانَ مَدْلُوهُ مَعْنَى فِي غَيْرِهِ ، مِرَاةً لَتَعْقِلِهِ ، مُتَعَيِّنًا وَ مُتَصَوِّرًا لِانْضِمَامِ ذَلِكَ الْغَيْرِ إِلَيْهِ ، فَهُوَ
الْحَرْفُ ، وَ إِلَّا فَالْقَرِينَةُ إِنْ كَانَتْ فِي الْكَلَامِ فَالضَّمِيرُ ، وَإِنْ كَانَتْ فِي غَيْرِهِ ، فَمَا حِسِّيَّةٌ ، أَيْ
الْإِشَارَةُ الْحِسِّيَّةُ ، أَوْ الْوَصْفُ فَهُوَ اسْمُ الْإِشَارَةِ الْحِسِّيَّةُ ، أَوْ عَقْلِيَّةٌ أَيْ مَضْمُونُ الصِّلَةِ مَعَ عِلْمٍ
بِاخْتِصَارِ الصِّلَةِ فِيهِ فَهُوَ الْمَوْضُوعُ .

وَهَذَا الْقِسْمُ خَاصٌّ بِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ ، لَكِنْ بَعْضُ يَمُنُّ قَالَ بِالْوَضْعِ التَّوَعِّيِّ فِي نَحْوِ الْمَحَازِ
وَالْمُرَكَّبِ وَالْمُسْتَقَاتِ ، بِاعْتِبَارِ الْهَيْئَةِ ، وَهُوَ أَنْ يُلَاحَظَ الْمَوْضُوعُ لَهُ بِأَمْرِ عَامٍ لَتَعَدُّدِهِ ، بِأَن
يُقَالُ كُلُّ مَا وَضِعَ لِمَعْنَى فَهُوَ مَوْضُوعٌ لِلْإِزْمِ مَعْنَاهُ بِالْقَرِينَةِ ، وَكُلُّ اسْمٍ فَاعِلٍ ، فَهُوَ
مَوْضُوعٌ لِذَاتٍ مُبْهَمٍ نُسِبَ إِلَيْهِ حَدَثٌ مَصْدَرٍ ، وَكُلُّ مُرَكَّبٍ فَهُوَ مَوْضُوعٌ لِمَا وَضِعَ لَهُ
جُزْئِيَّاتُهُ ، جَعَلَهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ .

وَقَدْ يُوضَعُ لِأَمْرِ عَامٍ مَلْحُوظٍ بَعِيْنِهِ ، أَوْ بِمَا يُسَاوِيهِ ، أَوْ بِأَعَمِّ مِنْهُ ، بِشَرْطِ أَنْ لَا يُشَارِكُهُ فِي
ذَلِكَ غَيْرُهُ ، وَيُسَمَّى وَضْعًا عَامًّا لِمَوْضُوعٍ لَهُ عَامٍ ، كَوَضْعِ الْإِنْسَانِ لِمَفْهُومِهِ ، وَهَذَا خَاصٌّ
بِاسْمِ الْجِنْسِ ، وَمِنْهُ الْمَصْدَرُ وَالْمُسْتَقُّ .

وَقَدْ يُجْعَلَانِ قِسْمَيْنِ ، فَيُقَالُ الْمَدْلُولُ إِمَّا ذَاتٌ فَهُوَ اسْمُ الْجِنْسِ ، أَوْ حَدَثٌ وَهُوَ الْمَصْدَرُ ،
أَوْ نِسْبَةٌ بَيْنَهُمَا ، وَذَلِكَ إِمَّا أَنْ تُعْتَبَرَ مِنْ طَرَفِ الذَّاتِ ، بِأَن يُجْعَلَ الذَّاتُ مُقَيَّدًا بِالنِّسْبَةِ ،

فَيَقْتَالَ الذَّاتُ الْمُسْتَوْبُ إِلَيْهِ الْحَدَثُ ، وَهُوَ الْمُشْتَقُّ ، أَوْ مِنَ الْحَدَثِ ، بِأَنْ يَكُونَ الْحَدَثُ مُقَيَّدًا بِهَا وَهُوَ الْفِعْلُ .

وَالْمُرَادُ ذُو نِسْبَةٍ ، فَإِنَّ مَذْلُولَ الْمُشْتَقِّ هُوَ الْمُرَكَّبُ مِنَ الذَّاتِ وَالْحَدَثِ وَالنِّسْبَةِ ، وَمَذْلُولُ الْفِعْلِ الْحَدَثُ وَ النِّسْبَةُ وَالزَّمَانُ ، فَنِسْبَةُ الْمُشْتَقِّ نَاقِصَةٌ مُتَرَجِّحَةٌ مَعَ بَاقِي مَا اعْتَبِرَ فِي مَفْهُومِهِ ، مِنْ حَيْثُ إِنَّمَا صَارَتْ مَعَهَا كَشَيْئٍ وَاحِدٍ قَابِلٍ لِلْحُكْمِ بِهِ وَعَلَيْهِ .

وَنِسْبَتُهُ إِلَيْهِ تَامَةٌ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى ذَاتٍ مَا ، أَوْ مُعَيَّنَةٍ ، وَعَلَى الثَّانِي لَاتُخْرَجُ مَجْمُوعٌ مَذْلُولُهُ عَنِ الْكُلِّيَّةِ ، وَ الْإِسْتِقْلَالِ بِالْمَفْهُومِيَّةِ ، وَإِنْ أَخْرَجْتَهُ عَنْ صَلُوحِ وَقُوعِهِ مُحْكُومًا عَلَيْهِ كَالْخَرْفِ ، لِأَنَّ جُزْئِيَّةَ الْجُزْءِ لَا تَسْتَلْزِمُ جُزْئِيَّةَ الْكُلِّ ، وَعَدَمُ الْإِسْتِقْلَالِ لِلْجُزْءِ لَا يُثْبِتُ الْإِسْتِقْلَالَ لِلذَّاتِ ، وَقِيلَ أَخْرَجْتَهُ ، إِلَّا أَنَّهُ يُوصَفُ بِهَمَا بِاعْتِبَارِ جُزْئِهِ ، أَعْنِي الْحَدَثُ ، كَمَا أَنَّهُ يَقَعُ مُحْكُومًا بِهِ بِاعْتِبَارِهِ .

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ مَذْلُولُهُ الْحَدَثُ وَالزَّمَانُ فَقَطْ ، وَالنِّسْبَةُ إِنَّمَا هِيَ مَذْلُولُ الْهَيْئَةِ التَّرَكِيبِيَّةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَعْمَالِ ، كَمَا هِيَ كَذَلِكَ فِي الْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ ، وَهُوَ الْأَقْرَبُ الْمُنْدَفِعُ بِهِ كَثِيرٌ مِنْ إِشْكَالَاتِ هُمْ فِيهِ .

وَأَمَّا عِلْمُ الْجِنْسِ كَأَسْمَاءِ الْكُتُبِ وَبَعْضِ أَسْمَاءِ الْحَيَوَانَاتِ ، فَهُوَ مِنْ حَيْثُ اسْمُ الْجِنْسِ ، وَتَسْمِيَّتُهُ عِلْمًا لِأَحْكَامِ لَفْظِيَّةٍ ، أَوْ عِلْمٌ مُؤَوَّضٌ لِلْمَاهِيَةِ الْمُعَيَّنَةِ ، وَاسْتِعْمَالُهُ فِي الْفَرْدِ الْمُتَشَبِّهِ كَأَسْمِ الْجِنْسِ بَحَارٌ ، فَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا عَلَى الْقَوْلِ بِوَضْعِ اسْمِ الْجِنْسِ لِلْمَاهِيَةِ مَعَ قَيْدِ وَحْدَةٍ لَا يَبْعِثُهَا إِلَى الْفَرْدِ الْمُتَشَبِّهِ ظَاهِرٌ ، وَ أَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِوَضْعِهِ لِلْمَاهِيَةِ ، مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ ، فَاعْتِبَارٌ لَتَعْيُنِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَعَدَمِهِ .

ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّ الْأَسْمَاءَ اللَّازِمَةَ الْإِضَافَةَ ، مَفْهُومُهَا كُلِّيٌّ دَاحِلَةٌ فِي قِسْمِ مَا مَذْلُولُهُ كُلِّيٌّ أَبَدًا ، وَإِنْ اسْتَعْمِلَتْ جُذْئِيَّةً كَ "ذو" و"فوق" فَإِنَّهُمَا بِمَعْنَى صَاحِبٍ وَعُلُوٍّ ، وَإِنْ كَانَا لَا يُسْتَعْمَلَانِ فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ جُذْئِيَيْنِ ، كَمَا فِي "زَيْدٌ ذُو الْمَالِ" بِالْإِضَافَةِ الْعَهْدِيَّةِ ، لِأَنَّ وَقُوعَ بَعْضِ الْأَلْفَاظِ مَكَانَ بَعْضِ ، بِمُقْتَضَى الْوَضْعِ التَّرَكِيبِيِّ كَالْمِثَالِ الْمَذْكُورِ ، أَوْ بِتَحْوِيزِ كَ "الْأَسَدِ" الْمُسْتَعْمَلِ فِي الرَّجُلِ الشُّجَاعِ .

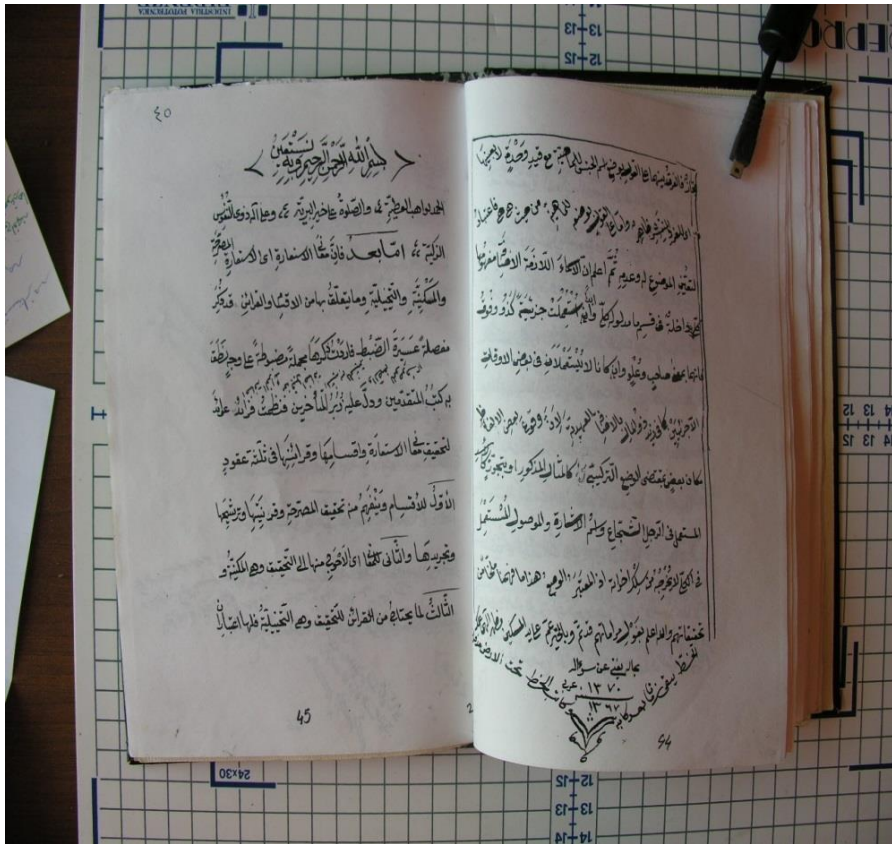
وَ اسْمُ الْإِشَارَةِ وَ الْمُؤْصُولِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي الْكُلِّ لَا يُخْرِجُهُ مِنْ سِلْكِ أَخَوَاتِهِ ، إِذِ الْمُعْتَبَرُ الْوَضْعُ .

هَذَا مَا فَهَمْنَا مُلَخَّصًا مِنْ تَحْقِيقَاتِهِمْ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِقَوْلِ مَرَامَتِهِمْ .

EK: 1 Molla Halil'in *er-Risalesinin* birinci varakı. (Molla Halil'in
Diğer Eserleri Arasında Kitap Halinde)



EK: 2 Molla Halil'in *er-Risalesinin* son varakı. (Molla Halil'in Diğer Eserleri Arasında Kitap Halinde)



DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIN İLKELERİ

- 1- Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli akademik bir dergidir.
- 2- Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
- 3- Yayın kurulu, 14 (on dört) kişiden oluşur.
- 4- Dergide telif, tercüme (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. bilimsel çalışmalar yayımlanır. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının ½'sini geçemez.
- 5- Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır.
- 6- Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık; 100-150 kelime arasında Türkçe ve İngilizce özet; en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
- 7- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
- 8- Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yayın ve yazım ilkelerine uyan yazılar, editörün ön incelemesinden sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir.

9- Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu, biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkında verilen olumsuz raporun içeriği dikkate alınarak yazardan yazıyı düzeltmesi istenir ve yazı yayımlanır.

10- Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

11- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13- Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

14- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara, makalesinin bulunduğu dergiden iki adet, ayrıca ayrı basım olarak makalesi beş adet gönderilir.

15- Yayımlanan çalışmanın bilimsel, hukuki ve diğer her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16- Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

17- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

18- Yayımlanması istenen yazılar aşağıda belirtilen e-posta adresine “ekli Word belgesi” olarak gönderilmelidir.

e-posta: alibudak@yahoo.com

Yazışma Adresi: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kampüs Diyarbakır

DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAZIM İLKELERİ

1- Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 2000 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 35 sayfayı aşmaması tercih edilir.

2- Makale ile birlikte yazar/çevirmen'e ait iletişim bilgileri de e-postaya eklenmelidir.

3- Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 10 punto Palatino Linotype fontu ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak da yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

4- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

5- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

6- **Sayfa düzeni:** A4 dikey boyutunda, 176x250 ebadında, kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2,5 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2,5 cm, soldan 1 cm cilt payı verilerek ayarlanmalıdır.

7- **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, punto 10,5 ve başlıklar sadece baş harfleri büyük ve bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı birden çok 1,15 satır aralıkla, dipnotlar ise birden çok 1,1 satır aralıkla ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi ve 14 punto kullanılmalıdır.

8- **Dipnotlar,** sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a. Kitap:

Basılmış eser: Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise

sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

Tek yazarlı: Osman Aydın, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Hititkitap Hay., Ankara 2008, s. 20.

Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal ve diğerleri, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1*, İSAM Yay., İstanbul 2008.

Derleme: Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

Çeviri: Mevlana Ebu Said Muhammed Hadimî, *Berika*, çev.: Bedrettin Çetiner, Kahraman Yay., İstanbul 2000, c. 1, s. 10.

b. Tez Örnek: Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri: Vücûd ve Merâtibu'l-Vücûd, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 51.

c. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

Örnek: Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyeye, no: 832, vr. 18a.

d. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

Örnek: Buharî, İman 1.

e. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası

Telif makale örnek: O. Nuri Küçük, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf*, Ankara 2002, c. 5, sayı: 9, s. 221.

Çeviri makale örnek: Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşebendî Geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin Düşüncelerinin İzleri", çev.: Salih Akdemir, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1991, c. 5, sayı: 1, s. 20.

f. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

g. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

Örnek: Kuşeyrî, er-Risale, s. 21.

h. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

i. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

j. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

Örnek: *el-Bakara*, 2/10.

k. İnternet kaynakları:

İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.freeminds.org/ts3/km368.tif> (erişim: 05.05.2008)

1. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

9- Dergimizde kullanılan kısaltmalardan bazıları:

Adı geçen eser : age	Hicrî : H.
Adı geçen makale : agm	Karşılaştırınız : krş.
Aleyhi's-selam : (s)	Kütüphane : Ktp.
Araştırma Görevlisi : Ar. Gör.	Mektup numarası : m.no:
Aynı müellif : a.mlf.	Miladî : M.
Bakınız : bk.	Millî Eğitim Bakanlığı İslâm
Baskı : bs.	Ansiklopedisi : İA
Celle celalühu : (cc)	Numara : no:
Cilt : c.	Ölümü : ö.
Çeviren : çev.:	Sadeleştiren : sad.:
Editör : edit.:	Sayfa : s.
Hadis numarası : h.no:	Sayfadan sayfaya : ss.
Hazırlayan : haz.:	Sayı : sayı:
Hazreti : Hz.	Tahkik : tahk.:

Tarihsiz : ts.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm

Ansiklopedisi : DİA

Üniversite : Ü.

Varak : vr.

Ve benzeri : vb.

Ve devamı : vd.

Yardımcı : Yrd.

Yayın yeri yok : y.y.

Yayınevi, yayınları : Yay.